מחשבת ישראל · אחרונים · מהר״ל מפראג

נתיבות עולם

רבי יהודה ליווא [המהר"ל]

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

נתיבות עולם

רבי יהודה ליווא [המהר"ל]

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

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

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/נתיבות-עולם/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611151759 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 5
נתיב התורה 7
נתיב העבודה 130
נתיב גמילות חסדים 233
נתיב הצדקה 267
נתיב הדין 290
נתיב האמת 305
נתיב האמונה 320
נתיב השלום 330
נתיב אהבת ריע 353
נתיב הענוה 373
נתיב יראת השם 401
נתיב הלשון 428
נתיב אהבת השם 478
נתיב השתיקה 496
נתיב הפרישות 504
נתיב הצניעות 517
נתיב כח היצר 529
נתיב הצדק 547
נתיב התשובה 564
נתיב היסורין 607
נתיב הזריזות 619
נתיב התוכחה 629
נתיב הבושה 644
נתיב התמימות 652
נתיב לב טוב 657
נתיב עין טוב 662
נתיב הליצנות 665
נתיב העושר 673
נתיב הבטחון 685
נתיב הכעס 692

נתיב הנדיבות 698
נתיב שם טוב 702
נתיב דרך ארץ 707

הקדמה

בספר משלי (יב, כח) "באורח צדקה חיים ודרך נתיבה אַל מות". שלמה עליו השלום רצה לומר כאשר עושה האדם צדקה יש לו חיים, מפני כי עיקר הצדקה שנותן חיים לעני. וכמו שהוא מחיה העני, בשביל זה ראוי אל החיים* גם כן. ואמר "ודרך נתיבה אל מות", כלומר כאשר הולך האדם בדרך נתיבה, מבלי שיטה ימין ושמאל חוץ לנתיבה, ואז אל יגיע לו מות כלל. ומה שאמר "באורח צדקה חיים", וכאן אמר "אל מות", כי הכל הוא ענין אחד, רק שאצל כל אחד זכר הטעם; כי אצל הצדקה שהיא חיים, אמר כאשר ילך באורח צדקה יהיה לו חיים גם כן. וכאן אמר "אל מות", כי כאשר אינו סר מן היושר, אל יגיע לו גם כן מות. כי המות הוא כאשר יוצא חוץ מן היושר, והוא נוטה אל הקצה, ואז יגיע לו הקצה גם כן, הוא המות. וכאשר נשאר בנתיבה, לא יגיע לו מות.

ואצל הצדקה אמר לשון "אורח", כי האורח הוא רחב. כי לפעמים יתן לעני צדקה, ולפעמים לא יתן, ובשביל כך לא נקרא שהוא סר מן דרך הצדקה. והוא כמו האורח, שהוא דרך רחב, כי אף אם יטה קצת, אינו סר מן דרך הצדקה לגמרי, עד שהוא יוצא לגמרי מן הצדקה, שלא יתן כלל, אז נקרא שהוא סר מן דרך הצדקה לגמרי. אבל הנתיב הוא קצר ואינו רחב, וכאשר הוא יוצא וסר מן הנתיבה מעט, הוא סר ממנה לגמרי. וכך אם יוצא האדם לילך אחר יצרו לסור ימין* ושמאל, תכף שהוא נוטה מזה הוא מגיע למות. וכן אמר במקום אחר (משלי ח, כ) "באורח צדקה אהלך בתוך נתיבות משפט". קרא הצדקה "אורח", כי האורח הוא רחב, כי אף אם יטה מעט, אינו סר בשביל זה מן האורח. אבל המשפט, כאשר הוא נוטה אפילו מעט מן המשפט, הוא קלקול המשפט והדין, כי הדין והמשפט אין לו לצאת ממנו כלל. ולכך נקרא "נתיבה", שהנתיבה הוא קצר, ובדבר מה שהוא יצא ממנו נקרא שסר מן הנתיבה. ואמר כי דבר* זה שאינו יוצא כלל מן הנתיבה, בשביל כך "אל מות", שמסולק מן המות.

ועוד נקרא הצדקה "אורח", כי הצדקה בני אדם הרבה עושים אותה, ולפיכך אמר "באורח צדקה חיים", שהאורח הוא רחב, והרבה* הולכים באורח הצדקה, ודבר זה יתבאר בנתיב האמת (פ"ג) כי בני אדם מוכנים אל הצדקה. וכן מה שאמר (משלי ח, כ) "באורח צדקה אהלך בתוך נתיבות משפט", אצל הצדקה אמר "אורח", שהוא רחב, כי רבים דורכים בו. ואצל המשפט אמר לשון "נתיב", שהוא קצר ואינו רחב, כי המשפט צריך שיהיה משפט אמת, והאמת אין בני אדם מוכנים לו, כמו שהתבאר בנתיב האמת (פ"ג). אבל "דרך נתיבה", דהיינו מה שהאדם הולך ביושר, ואינו יוצא מן הדרך, אף כי יצר הרע

מסית את האדם, וזה הדרך נקרא "נתיבה", שאינו רחב, ואין רבים הולכים בזה הדרך, רק מעטים, ובנתיבה זאת "אל מות", כמו שהתבאר.

וכך פירש שלמה במקום אחר גם כן שלא יסור מן הדרך הישר, שנקרא (משלי ה, ו) "אורח חיים", וזה שאמר (משלי ה, ג-ו) "נופת תטופנה שפתי זרה וחלק משמן חכה אחריתה מרה כלענה חדה כחרב פיות רגליה יורדות מות שאול צעדיה יתמכו אורח חיים פן תפלס נעו מעגלותיה לא תדע". ורצה לומר האשה הזרה הוא החומר, נקרא "אשה", כמו שבארנו בכל מקום. וקרא החומר הרע "אשה זרה", כי החומר הרע מסיתו אל מעשה זר ורע. אבל החומר הטוב נקרא (משלי לא, י) "אשת חיל מי ימצא". ובעל חומר רע יצר שבו* מפתה אותו שילך אחר תאותו, וזה "נופת תטופנה שפתי זרה", כי היצר הרע מפתה אותו שלום יהיה לך אף כי תעשה דבר זה. ואמר (משלי ה, ד) "אחריתה מרה כלענה חדה כחרב פיות", כי כרת יכרת בעולם הזה ובעולם הבא. וזהו "חרב פיות*", שיש לו שתי פיות, שהוא נכרת מהעולם הזה ומעולם הבא, כמו שנאמר (במדבר טו, לא) "הכרת תכרת". ואחר כך אמר (משלי ה, ה) "רגליה יורדות מות", כי ידבק באשה זאת המיתה, בשביל החומר שדבק בו ההעדר והמיתה. ולכך אמר "רגליה יורדות מות", כי רגלים הם כנוי אל הפחיתות, שזה ענין הרגל, ובפחיתות החומר דבק בו המיתה. ואומר (שם) "שאול צעדיה יתמכו", כלומר שהשאול נברא בשביל "צעדיה", שהם רגלים שלה, שהוא כנוי אל פחיתת החומר, אשר בשביל זה השאול, שהוא המיתה. ואם לא כן, לא היה מות בעולם, רק בשביל החומר שהמיתה דבק בו. וזה תבין כי חוה הביאה המות לעולם, כי האשה היא חמרית, ובה דבק ההעדר והמיתה.

ואמר אחר כך (משלי ה, ו) "אורח חיים פן תפלס", כלומר פן תפלס אורח ההולך אל החיים, וזהו אמר כנגד התאוה החמרית, פן תלך אחר התאוה החמרית, לא תעשה זה, אבל לא יהיה שוה לך כל התאות* נגד אורח חיים, וכמו שאמרו (אבות פ"ב מ"א) "הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה", כי אין כאן שום משקל, כי דבר מעט מן עולם הבא שקול יותר מן כל העולם הזה, וכמו שפירשנו במקומו. ולפיכך אף אם יצרך מסיתך אל התאוה, לא יסור מן אורח חיים. והיה לו להזכיר "נתיבה", כמו שאמר (משלי יב, כח) "ודרך נתיבה אל מות", כלומר שאל יטה מן הדרך אף מעט. רק כי כבר אומר "פן תפלס", כלומר שלא תשקול דבר מעט שתצא חוץ מן הדרך (-נגד-) [אחר] יצר התאוה, ובזה אמר שלא יצא חוץ מן הדרך אף בדבר מועט. ואמר (משלי ה, ו) "נעו מעגלותיה לא תדע", כי האשה הזרה הזאת נעו מעגלותיה, שדרכיה הם זרים, ולא ידע האדם דרכיה, כמו כל דבר זר. הפך "אורח חיים", שהוא אורח כבוש, שהוא מביא לחיי עולם הבא.

אבל מעגלותיה של אשה זרה נעו ולא תדע, כל כך זר מעגלותיה, ובשביל גודל הזרות לא תדע מעגלותיה.

אבל מדברי רבותינו זכרונם לברכה במדרש (תנחומא עקב אות ב) נראה שהם מפרשים "אורח חיים פן תפלס", רצונו לומר כי אל תאמר כי מצוה זאת אין שכר עליה כל כך, וכיון שהתאוה והיצר הרע גובר, אין אתה מפסיד הרבה ואתה רוצה ללכת אחר יצרך. ועל* זה אמר "אורח חיים פן תפלס", כי אין לך לשקול מצות התורה, כי "נעו מעגלותיה" של תורה, כי לא תדע, כי אין האדם יודע שכר ועונש של מצות*, כי אפשר על מצוה קלה יש עליה שכר גדול מאוד, כמו שאמרו חכמים (אבות פ"ב מ"א) "אין אתה יודע מתן שכרן של מצות".

ואומר אחר כך (משלי ה, ז-יא) "ועתה וגו' הרחק מעליה דרכך וגו' פן תתן לאחרים הודך וגו', כי כאשר יגיע אחריתך בכלות בשרך ושארך", כאשר הגוף הוא בירידה, ואז התאוות בטלים ויצר הרע פסק מן האדם, אז יתחרט האדם ויאמר (משלי ה, יב) "איך שנאתי מוסר ותוכחת נאץ לבי", שהם מיסרים את האדם שלא ילך אחר תאוות הגוף.

והנה ראינו כי הראשונים שמו דברי מוסר על לב בני אדם, והנהיגו לומר בכל שבת פרק ממסכת* אבות, שבהם דברי מוסר. והרבה דברי מוסר אשר הם בתלמוד, אשר מיסרים האדם בדרכים הטובים והישרים, ראיתי לחבר אותם ביחד. ואין כוונתנו רק לחבר המאמרים ולפרש דברי חכמים, לא זולת כלל, עד שהחבור הזה אינו רק פירוש דברי חכמים שבא בתלמוד, כמו שפרשנו מסכת אבות. עד שאם האדם רוצה ללמוד דברי מוסר שלמדו חכמי ישראל, ימצאם יחד.

ושם החבור הזה "נתיבות עולם", כי ההולך נתיבות אלו אל מות יגיע לו. וחלקנו אותו אל* ל"ב נתיבות, והם כולם מן דברי מוסר. ועוד נתיב אחד בהנהגת למוד התורה, כי "אם אין תורה אין דרך ארץ" (אבות פ"ג מי"ז), ובכללם הם שלשים ושלשה נתיבות. הוא יתברך יאיר עינינו, וידריך אותנו בנתיב אמת ויושר, אמן.

נתיב התורה

פרק א

"**ויורני ויאמר** יתמוך דברי לבך שמור מצותי וחיה" (משלי ד, ד). שלמה המלך עליו השלום רצה להזהיר את האדם על התורה, ואמר כאשר נתן התורה אל האדם, אמר השם יתברך אל האדם "יתמוך דברי לבך", כלומר התורה, שהיא דברי השם יתברך, יתמוך לבך. כי לב האדם שם החיים, והתורה תחזיק לבך ותתן לך חיים, ותשמור מצותי וחיה.

כי דברי תורה תומכים ומאשרים כל העולם כולו, ואיך לא יהיו מאשרים ותומכים את האדם עצמו, שהוא עוסק בתורה, והיא עם האדם.

ומה שדברי תורה תומכין כל העולם, דבר זה מדברי חכמים, שאמרו (שבת פח.) כי לכך הוסיף ה"א ב"ששי" (בראשית א, לא), לומר כי כל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לאו, יחזור העולם לתוהו ובוהו. ואם כן דברי תורה מחזקים ותומכים הכל, עד שיש לעולם קיום. וכל זה מפני כי התורה היא סדר האדם באיזה מעשה יהיה נוהג, ואיך יהיה מסודר* במעשיו, וזהו ענין התורה. וכמו שהתורה היא סדר האדם, כך התורה היא סדר של העולם, עד שהתורה היא סדר הכל. רק כי סדר האדם הוא נגלה ומפורש בתורה, כי אי אפשר זולת זה, כי על האדם מוטל לשמור את הסדר הראוי לו, ולכך הדבר הזה נגלה במפורש לאדם. אבל סדר כל העולם כולו גם כן הוא בתורה, שאין התורה רק סדר מציאות העולם בכללו. וזה שאמרו במדרש (ב"ר א, א) שהיה מביט בתורה וברא את עולמו. רוצה לומר שהתורה בעצמה היא סדר הכל, ולכך כאשר רצה השם יתברך לברוא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו.

ומפני שהתורה היא סדר כל העולם, כל דבר שהוא מסודר הוא דבר אחד מקושר, כמו שהיא התורה היא סדר אחד, כי התורה אחת היא. ולכך אמרו (אבות פ"ה מ"א) "בעשרה מאמרות נברא העולם, והלא במאמר אחד יכול להבראות, ומה תלמוד לומר, לתת שכר טוב לצדיקים שמקיימים את העולם שנברא בעשרה מאמרות, ולפרוע מן הרשעים שמחריבין את העולם שנברא בעשרה מאמרות". ואין הפירוש שלכך נברא בעשרה מאמרות, אף שהיה יכול לבראותו במאמר אחד, כדי לתת עונש לרשעים, כי דבר זה אין הדעת נותן. אבל הפירוש הוא, כי מספר עשרה מורה על דבר שיש בו רבוי, והוא כלל אחד מקושר, כי כך הם עשרה. כי עד ט' מספר הפרטי, שכל אחד מחולק לעצמו, אבל עשרה הוא מספר כללי, שהכל הוא אחד מקושר. ולכך היו"ד מורה על מספר עשרה, כי היו"ד היא קטנה, עד שאין לחלוק היו"ד לשנים לקטנותה, שהיא כמו נקודה אחת, ומורה לך כי עשרה הם מסודרים יחד, עד שהם כמו דבר אחד. ולכך גם כן מספר עשרה הוא אחד במספר קטן, כי העשרה הם כלל אחד לגמרי. ומורה זה כי העולם מסודר יחד, עד שהעולם הוא אחד, כי סדר העולם היא התורה, שהיא סדר אחד לגמרי, כי התורה היא אחת.

וכאשר הדבר הוא מקושר ומסודר יחד, אם אחד יוצא מן הסדר, דבר זה הוא ביטול הסדר להכל. וכן כאשר מקיים הסדר בדבר אחד, הוא קיום אל הכל. ולכך אמרו "בעשרה

מאמרות נברא העולם וכו'", כלומר כי מה שהעולם נברא ביו"ד מאמרות, ולא נברא במאמר אחד, כי אם נברא במאמר אחד לא היה מורה זה על סדר אחד מקושר יחד, כי מה שהיה נברא במאמר אחד כל הנבראים המחולקים, היה זה מפני כי כתיב (ירמיה כג, כט) "הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע", מה פטיש מתחלק לכמה ניצוצות, כך דבר ה' מתחלק לכמה חלקים (שבת פח:). ובענין זה היה נברא העולם, ואם לא כן* איך היה כל העולם שבו דברים מחולקים נברא במאמר אחד. ואם כן, היה העולם מחולק כל דבר לעצמו. ועתה שנברא ביו"ד מאמרות, אשר מספר עשרה מורה שהעולם הוא אחד מסודר ומקושר יחד. ומזה שהעולם נברא ביו"ד מאמרות, מזה יש לך ללמוד כי הצדיקים ששומרים הסדר שסידר השם יתברך את העולם, בזה מקיימים כל העולם. והפך זה הרשעים, כאשר הם יוצאים מן התורה ועוברים את הסדר שסדר השם יתברך, בזה מחריבין כל העולם. כי כל העולם הוא אחד מקושר ומסודר*, ושנוי הסדר שסדר השם יתברך, דבר זה הוא שנוי אל הכל. לכך הצדיקים שכרם גדול, שהם מקיימים כל העולם, והרשעים עונשם גדול, שמחריבים הכל. והתבאר לך כי התורה היא סדר הכל, והסדר הוא מקיים הכל. ולכך אמרו (שבת פח.) שכל מעשה בראשית היו תלויים ועומדים עד שהיו ישראל מקבלים התורה, שאז היו מקבלים בעולם התורה, שהיא סדר הכל, ובה יהיה מקיים* הכל.

ולכך אמר (משלי ד, ד) "ויורני ויאמר יתמך דברי לבך שמור מצותי וחיה", כי התורה שהיא דברי השם יתברך, תומכת האדם שלא יגיע לידי מיתה, שהתורה מקיימת הכל. ואמר "שמור מצותי וחיה" נגד מעשה המצות, כשישמור אותם יש בהם החיים. ואמר "ויורני", שהוא לשון הוראה, כמו שנקראת התורה בלשון זה (דברים לג, ד), ולא נקראת בשם 'חכמה', כמו שנקראת שאר חכמה או תבונה. מפני כי הפרש יש; כי התורה מורה לאדם את הדרך, אשר בדרך ההוא יגיע אל תכליתו האחרון מה שאפשר לאדם להגיעו, הוא אל עולם הבא. וזה אין בכח שום חכמה, כי על ידי התורה מגיע האדם אל עולם הבא, ולכך ראוי לה דווקא לתורה שם "תורה", שהוא לשון הוראה, שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי לאדם להגיע אליו. ולכך אמר "ויורני ויאמר יתמוך דברי לבך", השם יתברך הורה לאדם תכלית האחרון, איך להגיע את האדם אל העולם הבא, כאשר "יתמוך דברי לבך", ואז האדם דבוק בתורה, המגיע[ה] אל תכליתו, הוא העולם הבא. כי כשם שהתורה היא סדר עולם הזה, כך התורה היא סדר עולם הבא, כי הכל נברא בתורה; הן עולם הזה, והן עולם הבא. ולכך אמר השם יתברך "יתמוך דברי לבך", בזה דבק האדם בעולם הבא, להגיע אל תכליתו האחרון, וזה מבואר.

ובפרק כיצד מעברין (עירובין נד.), אמר רבי יהושע בן לוי, המהלך בדרך ואין לו לויה, יעסוק בתורה, שנאמר (משלי א, ט) "כי לויית חן". חש בראשו יעסוק בתורה, שנאמר (שם) "חן הם לראשך". חש בגרונו יעסוק בתורה, שנאמר (שם) "וענקים לגרגרותיך". חש בבני מעיים יעסוק בתורה, שנאמר (משלי ג, ח) "רפאות תהי לשרך". חש בעצמותיו יעסוק בתורה, שנאמר (שם) "ושקוי לעצמותיך". חש בכל גופו יעסוק בתורה, שנאמר (משלי ד, כב) "ולכל בשרו מרפא". אמר רב יהודה בריה דרבי חייא, בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם; מדת* אדם נותן לחבירו סם, יפה לזה, וקשה לזה. והקב"ה נותן תורה לישראל סם חיים לכל גופו, שנאמר "ולכל בשרו מרפא", עד כאן.

רצה לומר שהדרכים הם בחזקת סכנה (ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד), וכמו שהתבאר בפירוש הפרקים. וטעם* הדבר שהדרכים הם בחזקת סכנה, כי הדרכים אין שם ישוב האדם, ודבר כמו זה הוא נבדל מן עיקר העולם, כי עיקר העולם הוא הישוב, ודבר זה יוצא מן הישוב. ולפיכך שולטים שם הפגעים, אשר הם מתנגדים אל העולם, ולכך יש לחוש שישלטו בו פגעים, אשר אינם מסדר העולם. ולפיכך אמר "ההולך בדרך ואין לו לויה", בודאי* כאשר יש לו לויה, הרי הם מתחברים אליו בני אדם, וכיון שיש אצלו אדם, נחשב זה כאילו היה בישוב העולם, ואין נקרא זה שפורש מן הישוב. אבל זה שאין לו לויה וחבור אל הישוב, מה יעשה ויהיה לו חבור, יעסוק בתורה, כי התורה סדר שמירת העולם כמו שהתבאר. ולכך כאשר התחבר אל התורה, הרי יש לו לויה וחבור אל סדר העולם. ושמירת הסדר מציל מן הפגעים אשר לא ישלטו, כי אין הפגעים שולטים רק כאשר פורש מן העולם, כמו שאמרנו, כי לכך "כל הדרכים בחזקת סכנה", אבל כאשר הוא מתחבר אל התורה, יש לו לויה אל סדר העולם, ובשביל זה אינו יוצא מן ישוב העולם, והדבר הזה הוא אל האדם לויה גמורה. ואם נחשב לאדם לויה כאשר יש לו התחברות אל בני אדם, כי אז אינו נחשב שהוא לעצמו, ולכך כאשר יש בני אדם עמו יש לו לויה, שאז הוא מתחבר אל הבריות שהם העולם, ואם דבר זה הוא לויה שלו, כל שכן כאשר יתחבר אל התורה, שהיא סדר כל העולם, ובה נמצא הכל, שיש לו לויה גמורה, שמתחבר אל העולם, ואינו נבדל ממנו שיהיו שולטין בו הפגעים, ודבר זה מבואר.

ולכך אמר אחריו (עירובין נד.), אם יש לאדם חולה בגופו, שכל אשר הוא חולה יוצא מן הסדר, יעסוק בתורה, שהיא סדר העולם, ואז האדם אשר היה מקבל חולי, שהוא שנוי, יחזור אל הסדר, שהוא בריאותו. ואמר עוד "חש בראשו וכו'", כי כאשר יבא שנוי לגוף, כמו כל הדברים שהם שנויים בגוף, על ידי התורה, שהיא סדר העולם, מחזרת את הגוף שהיה בו שנוי אל סדר שלו. כי אל סדר התורה נמשך הכל, כמו שאמרנו.

ומה שאמר הראש בפני עצמו, מפני שהראש שם השכל, והוא קרוב אל התורה בעבור חשיבות הראש, הוא ראשון וקודם לקבל רפואה על ידי התורה. ולפיכך אמר בראשון "חש בראשו יעסוק בתורה".

ואמר אחר כך (עירובין נד.) "חש בגרונו יעסוק בתורה", הגרון הוא למטה מן הראש אשר שם השכל, והגרון יוצא ממנו הדבור, והגרון כלי אל שכל הדברי, והוא למטה מן שכל עיוני. ואמר כי אף בזה אם יעסוק בתורה, ימשוך* לו על ידי התורה רפואה, אף כי הוא יותר רחוק מן השכל. ואמר עוד "חש בבני מעיו", האבר הזה הוא למטה מן הגרון, כי הגרון שם הדבור השכלי. ובני מעיים, כמו ריאה ולב, הם כלים* לחיים, ולכך הם למטה מן הגרון, ששם השכל הדברי. ואפילו הכי על ידי התורה מקבל רפואה והויה מן השם יתברך.

ואמר "חש בעצמותיו יעסוק בתורה", העצמות הם למטה מהם, שאינם כמו בני מעיים, שהם כלי ומשכן לרוח חיים. אבל אלו הם בנין האדם, שעליו נבנה האדם. ואמר שגם העצמות מקבלים רפואה והויה על ידי התורה מן השם יתברך. ואמר אחר כך "חש בכל גופו", אף על גב שהוא רחוק יותר, עד שאין דבר נתלה בו כלל, כי אין דומה שאר הגוף לעצמות, כי הם בנין האדם. עד כי אם יש שנוי בכל דבר, התורה של אדם, שהיא סדר העולם, ואחריה ימשך העולם, היא מחזרת האדם אל סדר שלו. והנה התחיל בראש, שהוא יותר ראשון ויותר קודם* לקבל הויה ורפואה מן השם יתברך, ואחר כך הזכיר הגרון, שהוא למטה הימנו, ואחר כך בני מעיים, ואחר כך העצמות, ואחר כך כל גופו. כי כל אחד ואחד לפי מעלתו הוא קודם לקבל חיים מן השם יתברך.

ואמר כי "בשר ודם נותן סם לחבירו", כי מפני שאי אפשר שלא יהיה לאותו סם איכות; או שהוא קר, או שהוא חם, וכיוצא בזה מן האיכות. ואם הסם ההוא קר, אז מזיק לאברים הקרים. ואם הוא חם, מזיק לאברים החמים, כי לא ימלט הסם ההוא מן איכות. אבל התורה היא רפואה כללית, כי אין בתורה איכות, רק כי היא שכל אלקי העליון*. ובשביל כך התורה היא סם חיים ורפואה אל הכל. וכמו שהתורה היא רפואה לאדם מן חליו, כך התורה היא רפואה לאדם מכל שאר חסרון, כאשר האדם היה מקבל שנוי, התורה מחזרת אותו אל הסדר אשר הוא (-חסרון-) [ראוי] לאדם. כי בתורה נברא העולם (ב"ר א, א), ובה סדר השם יתברך הכל כסדרו הראוי לו, כמו שהתבאר, לכך על ידי התורה הוא חוזר אל סדר הראוי. ומפני שבתורה נברא העולם, לכך כאשר יש חסרון בבריאה, יושלם על ידי התורה, שהיא רפואת* כל הגוף.

ויש לפרש כי המאמר הזה רצה לומר, כמו שהתורה מחזרת חולי הגוף אל הסדר כמו שהתבאר, כך התורה מחזרת אנשי חולי הנפש אל הסדר, אף אם יש בהם חולי הנפש, התורה היא מחזרת הכל אל סדרו. וחולי הנפש כאשר האדם יש לו חסרון בשכלו ובמחשבתו, והחטא במחשבה הוא בכמה דברים. ועוד יש חולי הנפש בכח הדברי, שהוא למטה מן השכלי, כאשר ידוע. ועוד יש חולי הנפש בכחות הגוף של אדם, שמהם התאוה והקנאה, וכל הדברים אשר מהם החטא. ועוד יש חולי הנפש במעשה, דהיינו פעולת החטא בעצמו.

וכנגד זה אמר (עירובין נד.) "חש בראשו יעסוק בתורה", כי בראש המחשבה, והתורה היא רפואת חולי הנפש הזה. ואמר "חש בגרונו יעסוק בתורה", נגד הדבור שהוא בגרון, וגם התורה רפואה לחולי הזה. ואמר עוד "חש בבני מעיו יעסוק בתורה, שנאמר (משלי ג, ח) 'רפאות תהי לשרך'". פירוש "בני מעיו" שבהם לב וכבד, אשר הם כחות התאוה והקנאה, וגם כן התורה רפואה לחולי הנפש הזה. ואחר כך אמר 'חש בעצמותיו יעסוק בתורה', העצמות הם כלים שעל ידיהם המעשה, כי הבשר בלבד אין פועל המעשה, אבל המעשה אשר יעשה על ידי העצמות, שהם קשים וחזקים, על ידם המעשה. והתורה גם כן רפואה לחולי הנפש הזה. כי כאשר יוצא האדם מן הסדר בשנוי אשר יש לו במחשבותיו, מחשבת עבודה זרה, או קנאה בלב, אשר בו הקנאה, והתאוה מן הכבד, וכמו שידוע, וגם דבר זה, התורה מחזיר אותו אל הסדר. ואחר כך אמר, כמו שהתורה רפואה אל חולי הנפש, להחזיר חולי הנפש אל הסדר, כך התורה היא רפואה לגוף, ולכך אמר "חש בכל גופו יעסוק בתורה". ולכך לא כלל האברים המיוחדים, דהיינו הראש והגרון ובני מעיים והעצמות, במה שאמר "חש בכל גופו", רק כי אלו אברים חולי הנפש תלוי בהם, ואחר כך זכר "חש בכל גופו" כנגד הגוף, שהתורה היא רפואת הנפש והגוף. וכל זה מפני כי היא סדר ושמירת הכל, ולכך העוסק בתורה אין ראוי שיהיה נמצא [בו] שנוי כלל.

ובפרק היה נוטל (סוטה כא.), את זו דרש רבי מנחם ברבי* יוסי, "כי נר מצוה ותורה אור" (משלי ו, כג), תלה* הכתוב את המצוה בנר, ואת התורה באור. לומר לך, מה נר אינו מגין אלא לפי שעה, אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ומה אור מגין לעולם, אף תורה מגינה לעולם. ואומר (משלי ו, כב) "בהתהלכך תנחה אותך" בעולם הזה, "בשכבך תשמור עליך" זה מיתה, "והקיצות היא תשיחך" לעולם הבא. משל לאדם שהיה מהלך בדרך באישון לילה ואפילה, ומתירא מן הקוצים ומן הברקנים ומן הפחתים ומחיה רעה ומן הלסטים, ואינו יודע באיזה דרך מהלך. נזדמנה לו אבוקה של אור, ניצול מן הקוצים

ומן הברקנים ומן הפחתים. ועדיין מתיירא מחיה רעה ומן הלסטים, ואינו יודע באיזה דרך מהלך. כיון שעלה עמוד השחר, ניצול מחיה רעה ומן הלסטים. ועדיין אינו יודע באיזה דרך מהלך, כיון* שהגיע לפרשת דרכים ניצל* מכלם.

ביאור דבר זה, כי התורה היא שכלית, וכל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן. ולפיכך אמרו שהתורה מגינה לעולם, כמו שראוי אל דבר שאינו תחת הזמן, אשר אין לו שנוי. אבל המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף, כמו שהתבאר, והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה לעולם*, כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק.

ואמר "בהתהלכך וכו'". כבר אמרנו כי התורה שהיא סדר העולם, ודבר שהוא סדר ושמירה, הוא שומר אותו מן הפסד. ולכך אמר שאם יהיה עוסק בתורה, ידע שיהיה נשמר מן ההפסד, כמו שהתורה סדר וקיום הכל. ולכך אמר (משלי ו, כב) "בהתהלכך תנחה אותך", רצה לומר כי בעולם הזה נקרא האדם 'הולך', שאין האדם בעל הנחה כלל, ואפשר שיעשה דבר עד שיבא לידי אבוד. ולכך התורה, שהיא סדר המציאות, שומרת אותו ומוליכה אותו שלא יבא לידי העדר. ולאחר מיתה, שהוא זמן הפסד, היא שומרת על האדם מן הפסד, ונותן לו המציאות. ולעולם הבא, שיחזור האדם לחיים, היא נותנת לאדם החיים, שנאמר (משלי ו, כב) "והקיצות היא תשיחך", שהיא נותנת לאדם השיחה, שהוא הדבור. אבל המתים נקראים (תהלים קטו, יז) "יורדי דומה", שאין בהם הדבור. כל זה מפני שהתורה היא סדר המציאות, ולכך שומרת אותו מן ההפסד, ונותן לו המציאות וההויה בכל אלו שלשה זמנים אשר אמרנו, ושומרת אותו מן ההפסד על ידי שדבק בתורה.

והביא משל לזה* וכו'. פירוש זה, כי כאשר הוא חושך ואפילה, אז האדם הולך אל הקוצים ואל הפחתים מעצמו, ונאבד. אבל כשיש לו אבוקה, אינו ירא שיהיה הולך אל הפחתים ואל הברקנים. אבל מכל מקום אפשר כי יבואו עליו חיות רעות ולסטים, אף שהוא לא ילך אליהם. וכשהוא יום, אז מסולק מן הכל, שאין שולטין אלו דברים ביום. וכן האדם שהוא בעולם הגשמי החשוך, ואינו שכלי, לכך האדם מצד עצמו הולך אל הרע, שאינו יודע לשמור עצמו. וכאשר אוחז במצות התורה, שמצות התורה נקראו "נר", ונותנות מציאות לאדם, ושומרות אותו מן הרע אשר הוא מפאת האדם עצמו, כמו זה שיש בידו אבוקה, שהוא נשמר מן הפחתים והברקנים, שלא ילך לשם מצד עצמו. אבל האבוקה אינה מצלת אותו מן הפגעים הרודפים אחריו, ודבר זה נקרא 'הצלה'. וכן אין בכח המצוה להציל אותו מפגעים הרודפים אחריו. אבל כאשר עוסק בתורה, דבר זה

נקרא "אור", והאור הוא יום, כמו שנאמר (ר' בראשית א, ה) "ויקרא ה' לאור יום". וכמו שביום לא נמצאו המזיקים, שאינם שולטים רק בלילה, כך כאשר עוסק בתורה יש לו אור, שאין נמצא בו המזיקים הרודפים אחר האדם, והתורה מצלת אותו מן הפגעים אשר רודפים אחר האדם להפסיד אותו.

ואמר שעדיין אינו יודע באיזה דרך מהלך. כי אף שיש לו התורה, אין זה מעמידו על הדרך אשר הוא נוכח השם יתברך לגמרי מבלי נטיה ימין ושמאל. ולפיכך אמר "הגיע לפרשת דרכים", אז יודע שהוא מהלך בדרך הישר נכחו, מבלי נטיה ימין ושמאל. ושואל בגמרא* (סוטה כא.) "מאי 'פרשת דרכים'", ומפרש לרב חסדא "זה תלמיד חכם ויום המיתה". כי בעודו בגוף, כמו שהוא בחיים*, אין האדם בדרך הישר אשר הוא נוכח ה', כי יש לגוף מצד עצמו נטיה והסרה מן היושר. ולפיכך יום המיתה נקרא "פרשת דרכים", שאז הוא מסולק מן הגוף ונבדל ממנו*, ואז האדם הולך נכחו אל העולם הבא.

ולרב נחמן בר יצחק "זה תלמיד חכם ויראת חטא" (סוטה כא.), כי יראת חטא מעמידו על הדרך שהוא* נוכח ה' מבלי נטיה ימין ושמאל, עד שדרכו נוכח השם יתברך. וזה נקרא "פרשת דרכים", אשר כל פרשת דרכים הדרך ההוא מביאו אל תכלית הליכתו, שאין לו הסרה כלל. ואין להקב"ה בעולמו רק יראת שמים (שבת לא:). כי אף שאינו בעל עבירה, רק שאין לו יראת שמים, לא נקרא "פרשת דרכים", שאין הדרך מביאו לגמרי להיות עם השם יתברך רק כאשר יש לו יראת שמים.

ולמר זוטרא "זה תלמיד חכם דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא" (סוטה כא.). פירוש, ההלכה, שהוא האמת והישר. ואף ששאר התורה גם כן נקראת "תורה", ויש עליה שכר גם כן, מכל מקום יש לו קצת נטיה מן דרך האמת. אבל תלמיד חכם דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, זה הדרך נקרא "פרשת דרכים", שהוא נבדל ומיוחד משאר דרכים. וכל זה מורה כי התורה היא שמביאה האדם אל השם יתברך ולהיות זוכה לעולם הבא, וביותר כאשר מכוין הלכה.

ובמסכת נדה (עג.), תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן עולם הבא, שנאמר (חבקוק ג, ו) "הליכות עולם לו*", אל תקרי "הליכות עולם", אלא "הלכות עולם", עד כאן. בארו בזה המעלה העליונה שיש לתורה, ובפרט מי ששונה הלכות. כי מי שחשב כי עיקר הלמוד לאדם בחכמה שישיג בנמצאים ובגלגלים ובמלאכים, ולא נתנה מדריגה זאת לתורה לנזיקין ולטומאה ולטהרה, דבר זה הוא מכשלה גדולה מאוד. גם בארנו זה אצל (אבות פ"ג מי"ח) "קינין ופתחי נדה [הן הן גופי הלכה]", והבאנו המאמר הזה שם. ולכך במאמר הזה בא לומר כי עיקר הצלחת האדם כאשר למודו בהלכה.

וביאור זה, כי ההלכה הוא אמתת התורה עד שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, וזה לשון "הלכה" אשר שמשו בו חכמים לומר 'הלכה כך וכך', כלומר הליכה היא יושר הדרך, שאינו נוטה לא* לימין ולא לשמאל, הוא כך. ולכך דבר זה מביא אל חיי עולם הבא, כי הדרך אל עולם הבא צריך שלא יהיה נוטה לא לימין ולא* לשמאל. וכמו שבארנו לפני זה "מאי 'פרשת דרכים', זה תלמיד חכם שמסיק ליה שמעתתא אליבא דהלכתא". הרי* כי פרשת דרכים הוא הדרך הפורש מן הדרכים שהם נוטים מן היושר, והוא הולך ביושר. וזה שאמר "כל מי ששונה הלכות מובטח שהוא בן עולם הבא, דכתיב 'הליכות עולם לו'", כלומר שיש לו ההליכה והדרך אל עולם הבא על ידי הלכות של תורה. ולכך אמר גם כן התנא (אבות פ"ג מי"ח) "קינין ופתחי נידה הן הן גופי הלכות", וכמו שהתבאר שם, לא שאר חכמות. והוא יתברך יתן חלקינו עם השונין הלכות, ועם השונים לשנות טעמים* בדברים אחרים לא להתערב.

ובפרק קמא דמועד קטן (ט:), כתיב (משלי ג, טו) "וכל חפצך לא ישוו בה", הא חפצי שמים, כמו המצות, ישוו בה. וכתיב (משלי ח, יא) "וכל חפצים לא ישוו בה", פירוש, אפילו המצות שהם חפצי שמים. ומתרץ, לא קשיא, הא במצוה שאי אפשר שתעשה על ידי אחרים, הא במצוה שאפשר שתעשה על ידי אחר. פירוש, כי התורה היא השכל העליון שנתן השם יתברך לעולם, ובודאי מעלת השכל הוא יותר על החפצים שהם גשמיים. ואפילו חפצי שמים, שהם המצות, דסוף סוף הם מעשים שהאדם עושה בגופו הגשמי, אף כי לא ידע טעם המצוה, וכמו שבארנו בהקדמת [מסכת] אבות, ולכך כל חפצי שמים לא ישוו בה. אמנם אם אי אפשר שתעשה על ידי אחרים, בודאי המצוה קודמת. וביאור דבר זה, כי אם יאמר אדם אלמוד תורה ולא אעשה סוכה ולולב, בודאי המצוה קודמת, כי המצוה כשלא נעשה יש כאן חסרון גדול, שהמצוה היא חיוב על האדם, ואילו התורה היא מעלה לאדם, ומכל מקום אם אין התורה, אין כאן חסרון כל כך. וזה ההפרש שיש בין התורה ובין המצות; כי המצות אם לא יעשה אותם* האדם, הוא חסר לגמרי, שהרי מצות התורה הם רמ"ח, כמספר איברי האדם (מכות כג:), עד שהמצוה היא משלמת האדם, שאם אין המצוה, כאילו האדם חסר אבר אחד. כי המצוה שהיא על ידי מעשה האדם שנעשה על ידי גופו הגשמי, היא קרובה יותר אל האדם הגשמי, ואם לא יעשה אותו האדם, הוא חסר. ולפיכך אם אי אפשר שתעשה המצוה על ידי אחרים, אין ראוי שיקח התורה, שהיא שלמות ומעלת האדם, שעל ידי התורה האדם שכלי, והמצוה אם לא יעשה אותה, הוא חסרון לאדם. ויותר ראוי אל האדם שיהיה נמצא בשלימות מבלי חסרון, אף אם לא היה לו המעלה, משיהיה לו חסרון ויהיה* לו

עם זה מעלה שכלית. כי החסרון מבטל המעלה, שאין המעלה נחשב לכלום. אבל אם אפשר שתעשה המצוה על ידי אחרים, והרי אין כאן חסרון כאשר המצוה נעשה, וכאשר אין כאן חסרון, קנין התורה יותר קודם, שהוא מעלה ושלימות יותר, כמו שהתבאר.

ובירושלמי (פאה פ"א ה"א), רבי ברכיה ורבי חיא דכפר תחומין; חד אומר, כל העולם אינו שוה לדבר אחד מדברי תורה. וחד אומר, אפילו כל מצותיו אינם שוים לדבר אחד מדברי תורה, עד כאן. וביאור ענין זה כמו שהתבאר, כי המצוה הם על ידי הגוף האדם, והתורה היא שכלית לגמרי, שעל זה אמר הכתוב (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור", כמו שבארנו בהקדמת מסכת אבות. ולפיכך בודאי כל העולם אינו שוה לדבר אחד מדברי תורה, שהרי העולם הזה הוא גשמי, והתורה היא שכלית. ואף המצות יש להם התיחסות אל הגוף, כי המצות נעשות* על ידי גוף האדם, ומפני כך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מדברי תורה.

ובפרק קמא דקידושין (מ:), היה רבי טרפון וזקנים בעליית* בית נתזה, נשאלה שאלה בפניהם; תלמוד גדול, או מעשה גדול. נענה רבי טרפון ואמר, מעשה גדול. נענה רבי עקיבא ואמר, תלמוד גדול. נענו כולם ואמרו, תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה. תניא רבי יוסי אומר, גדול תלמוד תורה, שקדם לחלה ארבעים שנה, לתרומות ומעשרות נ"ד שנה, ליובלות ק"ד שנה, וכשם שהתלמוד קודם למעשה, כך [דינו קודם למעשה, כדרב המנונא, דאמר רב המנונא] תחילת דינו של אדם אינו אלא על דברי תורה, שנאמר (משלי יז, יד) "פוטר מים ראשית מדון". וכשם שדינו קודם למעשה, כך שכרה קודם למעשה, שנאמר (תהלים קה, מד-מה) "ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים יירשו בעבור ישמרו חקיו ותורותיו ינצרו וגו'", עד כאן.

ופירוש זה, כי סבר רבי טרפון מעשה גדול, בשביל שהיה סובר כי המעשה הוא השלמת האדם, שיושלם* האדם עצמו על ידי מעשה. ואף כי התורה בודאי יש לה מעלה עליונה מצד שהתורה היא שכלית, מכל מקום לענין זה שהמצוה משלמת האדם, שהאדם שלם, וזה הוא יותר גדול, כמו שהתבאר לפני זה. דמיון זה; כי אף כי היין* יותר נחשב מן הלחם, כי היין "משמח אלקים ואנשים" (שופטים ט, יג), מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם, שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין, שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו. וכך המעשה שהוא השלמת האדם כמו שהתבאר, הוא יותר מן התורה, שאינה השלמת האדם, ולפיכך סבר המעשה גדול*. "נענו כולם [ואמרו], תלמוד תורה גדול שמביא לידי מעשה". רצה לומר, כי יותר המעלה

שיש לתורה שהיא שלימות שכלי, הרי התלמוד מביא לידי מעשה גם כן, ובמדריגת התורה הוא הכל, ולפיכך תלמוד תורה גדול.

ורבי יוסי הביא ראיה שהתלמוד גדול, מצד הקדימה, שהרי תלמוד תורה קודם לכל המצות. וכיון שהתורה נתנה בזמן קודם שאר מצות, מורה זה כי התורה עליונה. והוא על דרך שאמר הכתוב (במדבר יג, כב) "וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים", שכאשר יש* לאחר* מעלה על האחד, אמר הכתוב שהוא קודם בזמן לפני השני, ובארנו זה במקום אחר. וכמו שאמרו (ב"ר ח, ב) אלפיים שנה התורה נבראת קודם שנברא העולם. ומורה קדימה זאת מעלת התורה על המצוה.

אמנם יש בדברי רבי יוסי עומק מופלג, ויש לך להבין אלו שלש מצות שיש בהם שלש קדושות; החלה, שמפריש האדם החלה, והוא דבר קדוש. תרומות ומעשרות שהוא מפריש, הוא קדוש. היובל כתיב (ויקרא כה, י) "וקדשתם שנת החמשים". ואלו שלשה דברים, האחד חלה, השני תרומות ומעשרות, השלישי יובלות, לומר לך כי התורה היא על העולם. ומדריגת העולם הם שלש; העולם התחתון, הוא עולם המורכב, שהוא מורכב מן הפשוטים, והאדם הוא ראש המורכבים. כנגד זה מצות חלה, שהמצוה היא כשנעשה העיסה, והוא הרכבה גמורה, ואחר כך מפריש מן העיסה חלה, והוא קודש. והאדם דומה לחלה, וכמו שאמרו במדרש (ב"ר יד, א) "וייצר ה' אלקים את האדם מן האדמה" (בראשית ב, ז), כאשה זו שמקשקשת עיסה במים, ואחר כך מפרשת ממנה חלה, כך אדם הראשון "וייצר ה' אלקים את האדם מן האדמה". והאדם הזה יש בו קדושה, כי נבדל האדם מן כל שאר המורכבים, והיה דומה לחלה מן העיסה.

המדריגה השניה הוא מדריגת* הפשוטים, שאין בהם הרכבה כלל, וכנגד זה מצות תרומות ומעשרות. כי מצות תרומות ומעשרות כאשר הבריאה בשלימות, דהיינו אחר המרוח (מעשרות פ"א מ"ו), ואז הוא דגן בשלימות, וזהו מצות תרומות ומעשרות, היא כנגד הפשוטים שאין בהם הרכבה.

המדריגה השלישית, מעלה נבדלת בלתי גשמי, שאינו תחת הזמן כלל, וכנגד זה היובל, שהוא שנת חמשים (ויקרא כה, י-יא), שאין בו ספירה. כי מ"ט יש בהם ספירה, שהוא הזמן. אבל שנת חמשים אין בו ספירה כלל, כמו שאין ספירה ביום חמשים של עצרת, כי עולם הנבדל העליון אינו תחת הזמן כלל. ומכל מקום יש אל המעלה הזאת צירוף וחבור אל הזמן, כי שנת החמשים שנה יש לו חבור וצירוף אל המ"ט שנים, אשר הם הזמן. ואלו שלש מדריגות, החלה היתה קודם, כי כך המורכב הוא קרוב לאדם. ואחר כך תרומות ומעשרות, ואחר כך יובלות, [כי] כל דבר שהוא קרוב* אל האדם הוא יותר קודם.

אמנם התורה היא קודם הכל, במה שהתורה היא שכל* לגמרי. כי מדריגה הנבדלת כמו היובל, יש לה צירוף וחבור אל הגשם, ולכך שנת החמשים הוא מצטרף אל מ"ט שנה. אבל התורה השכלית, אין לה שום צירוף אל הגשם, ולפיכך אין לה התלות בזמן כלל. ותיכף ומיד נתנה התורה כאשר יצאו ממצרים, ואז היו ראויים ישראל אל התורה, ולא קודם. וראוי היתה התורה שתנתן מיד בצאתם ממצרים, רק שהוצרכו ישראל קודם פרישה מן אומת מצרים, ועד שלשה חדשים לא היה נחשב פרישה מהם, כמו שמבואר במדרש, ופירשנו זה במקומו, שאין לתורה התלות בזמן כלל, ולכך קדימת התורה מורה שהיא על כל המצות, שכל המצות תלוים במעשה, והמעשה על ידי גוף האדם שהוא גשם, ולכך המצות נתנו בזמן, אבל התורה אין זמן לה.

ואמר שכשם שתלמוד גדול, כך תחלת דינו אינו אלא על דברי תורה. פירוש זה, כי החוטא בדבר שהוא יותר קרוב אל השם יתברך, אין ספק שקודם דבר זה לדין. כי הדין הוא מן השם יתברך, ואשר הוא קרוב אל השם יתברך, קודם להיות הדין עליו. ואין הפירוש שהדין על התורה הוא יותר גדול מן הדין על המצות, שזה אינו, רק כי קרוב יותר לבא הדין על האדם בשביל התורה מן הדין על המצות. וכן השכר הוא יותר קודם ויותר תחלה. וזה גם כן כי השכר הוא מן השם יתברך, כמו שהוא הדין. ודבר אשר הוא קרוב אל השם יתברך, כמו התורה, שכרו קודם.

והדברים האלו* אשר אמרו כאן לא יסתור מה שאמרו (אבות פ"ג מ"ט ומי"ז) "כל אדם שמעשיו מרובים מחכמתו וכו'", וכן מה שאמר (אבות פ"א מי"ז) "ולא המדרש עיקר", דמשמע שהמצות עיקר. שדבר זה אינו קושיא כלל, כי דבר זה נאמר מצד אחר, כמו שבארנו, כי המצוה שאי אפשר שתהיה נעשה על ידי אחרים, המצוה היא חיוב על האדם, לכך בוודאי המצוה* קודמת. ועל זה אמרו "לא המדרש עיקר אלא המעשה", [ד]עיקר המצוה היא שלימות האדם, ואם יעבור המצוה יהיה האדם חסר, ובזה שייך המעשה עיקר, והמדרש הוא תוספת מעלה. אבל אם יש מצוה שאפשר שתהיה נעשה על ידי אחר, כמו הכנסת כלה והלוית המת שאחרים יעשו, בודאי התלמוד קודם, כמו שבארנו.

פרק קמא דמגילה (טז:), אמר רב, ואי תימא רבי יצחק בר שמואל בר מרתא, גדול תלמוד תורה מבנין הבית, שכל זמן שהיה ברוך בן נריה קיים, לא הניחו עזרא ועלה. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב, גדול תלמוד תורה מכבוד אב ואם, שכל אותם שנים שהיה יעקב בבית עבר, לא נענש עליו כו'. ופירוש דבר זה, כי התורה היא על כל מצות. ואף כי בית המקדש הוא קדוש, אין דומה לקדושת התורה,

שהיא קדושה לגמרי, שהיא שכלית, ואילו בית המקדש הקדושה חלה על הבית, שהוא גוף וגשם, מה שאין כן בתורה שהיא אלקית בעצמה, ואין מצורף אליה* דבר גשמי. ומפני זה אמר (מגילה טז:) "גדולה תורה מן כבוד אב ואם", אף כי הוקש כבודם לכבוד המקום כדאמרינן בקידושין (ל:), מצד שגם אב ואם מהם נברא האדם, ולפיכך יש כאן דמיון מה אל השם יתברך. ועם כל זה מצד שהאב והאם מצד עצמם הם בשר ודם, ובשביל כך הם דומים אל בית המקדש, שהוא מעצים ואבנים, וקדושה עליונה חלה עליהם. וכן האב והאם, הם בשר ודם, והם שותפים עם השם יתברך, כי גם הם התחלה לאדם, ומהם בא האדם כמו שבא מן השם יתברך הכל. ועל הכל הוא תלמוד תורה, לפי שתלמוד תורה הוא שכלי, וזהו קדושה גמורה. לכך אם מניח אביו ואמו והולך ללמוד תורה, אינו נענש. ובזה בארו כמה גדול תלמוד תורה, כי מפני שהתורה היא שכלית אלקית, היא על הכל. שהכל יש לו צירוף וחבור אל הגשמי, זולת התורה האלקית, שהיא נבדלת לגמרי.

פרק ב

מפני כי התורה הוא השכל העליון, וקשה לקנות* התורה שהיא שכל העליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן, לא יקבל אותה. וההכנה שצריך לתורה הם דברים הרבה מאוד עד שהוא ראוי אל התורה, כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי. לכך צריך האדם שיהיה רחוק מן המדות שהם גשמיים, וצריך לדבק במדה שהיא שכלית. ועיקר המדה שהיא שכלית היא הענוה, כמו שיתבאר ענין זה במקומו, ולכך אי אפשר לקנות התורה כי אם בעל מדה זאת.

ובפרק קמא דתענית (ז.), אמר רב חנינא בר אידי, למה נמשלו דברי תורה למים, דכתיב (ישעיה נה, א) "הוי כל צמא לכו למים", לומר לך, מה מים מניחין מקום גבוה והולכים למקום נמוך, אף דברי תורה אין מתקיימים אלא במי שדעתו שפלה. ואמר רבי אושעיא, למה נמשלו דברי תורה בשלשה משקין האלו, במים וביין ובחלב*, דכתיב "הוי כל צמא לכו למים", וכתיב (שם) "ולכו שברו בלא כסף ובלא מחיר יין וחלב". לומר לך מה שלשה מיני משקין הללו אין מתקיימין אלא בפחות שבכלים, אף דברי תורה אין מתקיימים אלא במי שדעתו שפלה עליו. והיינו דאמרה ליה ברתיה דקיסר לרבי יהושע בן חנניא, אי, חכמה מפוארה בכלי מכוער. אמר לה, בתי, אביך במאי רמא חמרא. אמרה ליה, במאני דפחרא. אמר, כולי עלמא במאני דפחרא, ואביך במאני דפחרא. אמרה ליה, [אלא] במאי נירמי. אמר לה, כגון אתון דחשיבתו, רמו במנא דכספא ודהבא. אזלא, רמי לחמריה במאני דדהבא וכספא, תקיף. אמר לה לברתיה, מאן אמר לך הכי. אמרה ליה, רבי יהושע בן חנניא אמר ליה. [קריוה לרבי יהושע בן חנניא, אמר ליה] אמאי אמרת

לה הכי. אמר ליה, כי היכי דאמרה לי איהי, הכי אמרי לה. והא איכא דשפירי וגמירי, אי הוו סנו טפי, הוו גמירי טפי*. רבי אליעזר אומר, מה שלשה משקין הללו נפסלים בהיסח הדעת, אף דברי תורה משתכחים בהיסח הדעת, עד כאן.

במאמר הזה בא לבאר איזה מדה ידבק בה עד שמצד אותה מדה אפשר שיזכה לתורה, וזולת המדה אי אפשר בשום אופן שיגיע אל התורה, והמדה הזאת היא הענוה. ומדה העצמית שגרמה למשה שהיה מקבל התורה, היא הענוה אשר היתה עמו יותר מכל* אדם אשר על פני האדמה (במדבר יב, ג), ולכך זכה לתורה. וכמו שאמרו זכרונם לברכה באגדה בפרק רבי עקיבא (שבת פט.) הואיל ומעטת את עצמך תקרא התורה על שמך, שנאמר (מלאכי ג, כב) "זכרו תורת משה עבדי", וכמו שמבואר. ובעירובין (נה.) אצל (דברים ל, יב) "לא בשמים היא", לא בגסי רוח היא, שאין להתורה* שייכות כלל לגס רוח, שהוא בעל מדה גשמית. וראיה לזה כי לשון "גסות" מורה על עבות, וגסות והעבות הוא לגשם. ועוד, הגשם יש לו רחקים מוגבלים, וזהו מדת גס רוח, שהוא מגביל* עצמו בגדלות, לומר כי כך וכך גדול הוא. לכך אין ראוי מדה זאת אל התורה, שהיא שכלית, ולא יכנס השכל בגדר הגבול, אשר הגבול הוא שייך אל דבר הגשמי.

וזה שאמר (תענית ז.) "מה המים מניחין הגבוה, והולכים למקום נמוך". פירוש, כמו שתראה התפשטות המים לכל צד תמיד, ואין למים גדר וגבול, לא כמו הגשם שמתפשט כפי גדלו, אבל המים הם הולכים ומתפשטים תמיד מבלי גבול כלל. ולפיכך מניחין המים מקום גבוה, והולכים למקום נמוך, שמקום הגבוה יש לו גבול, שהוא מוגבל בשטח שלו, והמים מניחין מקום הגבוה שיש לו גבול, והולכים למקום נמוך שלא יוגבל. וכך התורה שהיא שכלית, ואין גבול לה, לכך מנחת מקום הגבוה, היינו גס רוח שמגביל עצמו שכל כך הוא גדול, והולכת למקום נמוך, הם שפלי רוח בעלי ענוה, שאין מגבילים עצמם, ואין מחשיבים עצמם לכלום, כאילו הם אינם דבר מוגבל, ומפני כך נמצאת התורה אצלם. ועיין אצל "ולא* כל המרבה בסחורה מחכים" (אבות פ"ב מ"ה), ושם פרשנו. וכבר בארנו בנתיב הענוה (פרק א) כי הענוה יש בה מדת פשיטות, כי אין מחשיב עצמו לדבר, כי זהו עצם הענוה. אבל המחשב עצמו לדבר, והוא חשוב בעיניו, אין זה מדת הפשיטות. ולפיכך אין התורה, שהוא שכל פשוט, ראוי לעמוד בו, רק במי שהוא פשוט ואין מחשיב עצמו לדבר, וזה גדר הפשיטות אשר הוא ראוי אל השכל.

וזה שאמר אחר כך (תענית ז.) "מה אלו שלשה משקין אין נשמרים אלא בפחות שבכלים". ורצה לומר כי אלו משקין השנוי בהם בקלות מאוד, ולפיכך צריך להם לפחות שבכלים, כמו כלי חרס, [ש]אינו פועל במשקה מצד הפשיטות. אבל הכסף והזהב משנה

את המשקה, וזהו מפני שאין הכסף והזהב פשוט, כמו שהוא פשוט פחות שבכלים, ולכך משנה את המשקה. וכך התורה גם כן אינה עומדת אלא במי שדעתו שפלה, כי כאשר דעתו שפלה יש לו מדת הפשיטות, ואם אין דעתו שפלה, לא תעמוד עמו התורה השכלית. וכן מה שאמר בסמוך (שם) "אי חכמה מפוארה בכלי מכוער", כל ענין זה כי כל עוד שהאדם יש לו מדת הפשיטות ביותר, ראוי שיקבל השכל הפשוט. וכן מה שלשה משקין נפסלים בהיסח הדעת (תענית ז:), רצה לומר המשקה הוא דבר דק מאוד, ומפני זה קל להיות נפסל, וצריכין שמירה. וכך התורה שהיא אצל האדם, לדקות השכל אשר אין לו שייכות אל האדם אשר הוא בעל גוף גשמי, בהיסח הדעת הוא נפסל ומסתלק מן האדם, לכך צריכים שמירה ביותר, ואלו שלשה משקין הם יין וחלב ומים. ולכך נמשלה* התורה באלו שלשה משקין, שהתורה כלולה* מן שלשה מדות, ובשביל כך נקראת התורה (שבת פח.) "תליתאי". ומדת המים והיין ידוע, והחלב ממוצע ביניהם, כי החלב מן הדם, כי דם נעכר ונעשה חלב (בכורות ו:), והבן זה.

ובפרק כיצד מעברין (עירובין נד.), אמר רבי אליעזר, מאי דכתיב (שיה"ש ה, יג) "לחייו כערוגת הבושם", אם האדם משים עצמו כערוגה שהכל דשים בה, תורתו מתקיימת. ואם לאו, אין תורתו מתקיימת. איכא דאמרי, אם משים עצמו כבושם הזה שהכל מתבשמים ממנו, תורתו מתקיימת. ואם לאו, אין תורתו מתקיימת. כל הדברים האלו שיהיה התלמיד חכם דומה ומתיחס אל השכל. וזה כי התורה השכלית הוא שכל פשוט, ולפיכך אם האדם משים עצמו כערוגה שהכל דשים בה, שהוא בעל ענוה, ובזה יש לו מדת הפשיטות כמו שבארנו, וכאשר הוא כך יש לו התיחסות אל השכלי שהוא פשוט, ותורתו מתקיימת. ולאיכא דאמרי, כבושם הזה שהכל מתבשמים ממנו. שהשכל משפיע לכל, והכל מקבלים ממנו, ולא יוגבל לו דבר מיוחד, רק הכל מתבשמין. ולפיכך השכל נמשל למים (תענית ז.), כי המים מתפשטים בלא גבול להם, וכמו שהתבאר בסמוך. ולכך אם תלמיד חכם יש לו מדת השכל שלא יוגבל, רק תורתו מתפשט לכל, והכל מתבשמים ממנו, אז תורתו מתקיימת. ויראה גם כן שלא לבד בענין התורה קאמר, רק שיהיה לאדם מדה זאת בכל דבר, כלומר שהוא בעל ענוה מרוצה אל הכל, והכל מקבלים הנאה ממנו, והדבר הזה מתיחס אל השכל, שאינו כמו הגשם שהוא מוגבל, ובזה ראוי אל התורה. כך פירוש זה, ואין צריך לפרש אותו על התורה בלבד.

בפרק הנודר (נדרים נה.), מאי דכתיב (במדבר כא, יח-יט) "וממדבר מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל במות". כיון שעושה אדם את עצמו כמדבר, שהוא מופקר לכל, נתנה לו התורה במתנה, שנאמר "וממדבר מתנה". וכיון שנתנה לו [במתנה], נחלו אל, שנאמר

"וממתנה נחליאל". וכיון שנחלו אל, עולה לגדולה, שנאמר "ומנחליאל במות". ואם הגביה את עצמו הקב"ה משפילו, שנאמר (שם פסוק כ) "ומבמות הגיא". ולא עוד, אלא ששוקפין אותו בקרקע, שנאמר (שם) "ונשקפה על פני הישימון". ואם חוזר בו, הקב"ה מגביהו, שנאמר (ישעיה מ, ד) "כל גיא ינשא".

פירוש דבר זה כמו שנתבאר* לפני זה, כי אין התורה שייכת רק אל מי שאין לו גאוה, והכל שוה אצלו, ולזה ראוי התורה. ועוד, כי התורה גם כן היא הפקר לעולם, ולכך אין מתיחס אל התורה כי אם מי שהוא הפקר גם כן, כמו שהיא התורה. ומה שהתורה היא הפקר, לפי שהתורה אינה מעולם הזה, רק מעולם העליון, ולכך התורה היא אל הכל בשוה, ואין לאחד חלק יותר מאחר, והכל הוא מצד הפשיטות שבתורה. ולפיכך כאשר הוא עושה עצמו הפקר לכל, ויש בו מדת הפשיטות, ראוי אליו התורה שהיא הפקר. ודבר זה בארו במדרש (במדב"ר א, ז), התורה נתנה; במדבר, ובאש, ובמים. מה אלו הפקר לעולם, כך התורה הפקר לעולם.

ואמר כאשר מקבל התורה, הוא חלק השם יתברך. לפי שיוצא מן הגשמי להיות לו מדרגה השכלית, ואז "נחלו אל". והאדם מתעלה למעלה כאשר הוא חלק השם יתברך. וכאשר הוא מתגאה, הקב"ה משפילו, כי השם יתברך הגביה אותו, ומפני שהוא יתברך משפיל גאים (תפילת שחרית), משפיל אותו ביותר. וזה שאמר "ולא עוד אלא ששוקפין אותו בקרקע", רצה לומר שנדחה מן השם יתברך בכח. כי היה מעלה אותו השם יתברך, ולא הגיע אל המעלה מצד עצמו, ועתה הגיס דעתו, לכך שוקפין אותו בכח. לא כמו שאר אדם שיש לו המעלה מצד* עצמו, אין שוקפין אותו בכח, כי ראוי אל המעלה מצד עצמו. אבל זה שלא היה לו הגדולה מצד עצמו, רק השם יתברך הגביה אותו, (-ו-)[ל]כך מפלתו בכח מן השם יתברך. והתבאר לך כי לקנין התורה השכלית צריך הכנה עד שיקבל התורה, ועיקר הוא הענוה, כמו שבארנו למעלה, כי מדת ענוה יותר מכל המדות הכנה אל התורה.

ובפרק כיצד מעברין (עירובין נה.), "לא בשמים היא ולא מעבר לים היא*" (דברים ל, יב-יג), רבי יוחנן אמר, "לא בשמים היא", לא תמצא בגסי הרוח. "ולא מעבר לים היא", לא תמצא בסחרנים ולא בתגרים. ופירוש ענין זה, כי בכמה מקומות בארנו כי חלקי* האדם הם שלשה; האחד הוא השכל, והשני הוא הנפש, השלישי הוא הגוף, אלו שלשה הם באדם. וכאשר חלק האחד גובר באדם, אין ספק שהוא מבטל כח השני בשלימותו. והתורה היא לשכל, והתגרים שהם עוברים ושבים מבלי מנוח להם, והם בעלי תנועה, כמו שהוא לשון "סוחר", שהוא מסבב תמיד, וכמו שכתוב (דברים ל, יג) "לא מעבר לים

היא", אלו התגרים והסוחרים (עירובין נה.), מפני שהם עוברים מעבר לים. וידוע כי התנועה אשר האדם הולך ומסבב היא לנפש האדם, אשר ממנה התנועה נמצא. וכאשר מדת הנפש, אשר ממנה התנועה, גובר באדם, דבר זה מבטל כח השני, ולכך מבטל כח השכלי, עד שאין נמצא באדם בשלימות. והגאוה* הוא מדה גופנית, שכשם שהענוה היא מדה שכלית כמו שבארנו לפני זה, כך הגאוה מדה גשמית, וכמו שהוא לשון "גס רוח", שהגסות והעבות הוא לגשמי כמו שבארנו, ולכך כאשר גובר באדם מדה זאת, מבטל הוא השכלי, וזה מבואר.

פרק ג

הנה התבאר לך כי מפני שצריך אל האדם הכנה לקבל השכל, לכך ראוי שיהיה אל האדם המדות אשר להם יחוס אל השכל. ולכך אמרנו כי הענוה ביחוד היא הכנה אל התורה השכלית, כי מדת הענוה מתיחס אל השכל, כמו שאמרנו. ואם כך הוא, יותר צריך אל האדם הכנה הזאת שלא יהיה בעל תאוה גופנית, כי בדבר זה נוטה לגמרי אל הגשמי, ואיך יהיה בו נמצא השכל שהוא הפך הגשמי.

ובפרק כיצד מעברין (עירובין נד.), אמר רב הונא, מאי דכתיב (תהלים סח, יב) "חיתך ישבו בה תכין בטובתך לעני אלקים", אם משים האדם עצמו כחיה זו שדורסת ואוכלת, תלמודו מתקיים. ואם לאו, אין תלמודו מתקיים. ואיכא דאמרי, כחיה שמסרחת אכילתו, תלמודו מתקיים. ואם לאו, אין תלמודו מתקיים, עד כאן. פירוש, כי השכל הוא מרוחק ונבדל מן הגוף. ולפיכך אם האדם הוא כמו החיה, שאין החיה מסדרת אכילתה, רק שהיא דורסת וממהרת אכילתה בלי שום הכנה, וכך אינו מקפיד על אכילתו, בזה נראה שהאדם הזה אינו נוטה אל התאוה הגופנית, ולכך הוא מקבל השכל לגמרי, ויש אל תורתו קיום. שכאשר האדם אינו גופני, השכל קיים בו. ואם לאו, אין תלמודו מתקיים, כי נראה שהוא בעל גוף גשמי, ואין לו יחוס אל השכל כלל. וכן לאיכא דאמרי, כמו החיה שמסרחת ואוכלת, שאינו מקפיד על אכילתו עד שתהיה האכילה אליו כראוי, ואדם זה מוכן אל השכלי. ואלו שתי לשונות, הראשון שדורסת ואוכלת, היינו שאוכל במהירות, ואינו שוהה באכילתו כדרך בני אדם. ולשון השני, כחיה שמסרחת, היינו בשביל תלמודו ממתין ושוהה מלאכול. ושניהם אמת, כי ממהר אכילתו ואינו מאריך בסעודתו בשביל למודו. ואם יש לו ללמוד*, לא ימהר אל האכילה, עד כי לפעמים נתקלקל לו האכילה. והכל שהוא דוחה הגוף החמרי בשביל השכלי. ואם כך עושה, שמבטל הגוף בשביל השכלי, יש אל השכל קיום, כאשר אין לו מבטל. אבל אם אינו עושה כך, הרי תאות הגוף מבטל השכל, כי אין מתנגד יותר אל השכל רק הגוף. ואין

דומה זה אל מה שאמרו (ברכות נד:) המאריך בשלחנו מאריכין לו ימיו, דשם עושה בשביל שיבואו עניים, ולא לתאותו. אי נמי, דכאן איירי שאינו מאריך בהכנת סעודתו, רק דורס ואוכל כמו החיה שאין לה ההכנה.

ויש לך להבין באלו שתי לשונות, כי לשון ראשון שאמר "כחיה הדורסת" סובר כי השכלי ראוי שיהיה תמידי, לא יוסר כלל. וזהו ענין השכל שאינו* תחת הזמן כלל, וכדכתיב (יהושע א, ח) "והגית בו יומם ולילה". ולפיכך אמר שאם האדם כחיה הדורסת, ואינו שוהה באכילתו לתת זמן לאכילתו, מפני שהוא רוצה שלא יסור מן התורה, ולכך אינו שוהה באכילתו, אז תורתו מתקיימת, כי בזה נראה* שהוא שכלי. וללשון השני שמסרחת אכילתו*, דהיינו שאינו רוצה לסור מן התורה, ושוהה עד שמתקלקל האכילה. ואצל זה נראה שיש לו מעלת השכל שהוא תמידי*, כאשר אינו רוצה לפרוש מן התורה, ותורתו מתקימת.

ואמר שאם האדם עושה כך, אז הוא נבדל מתאוות הגופניות, ואז השם יתברך עושה לו סעודה. פירוש, שהוא מוכן להיות נהנה מזיו השכינה, שזאת הסעודה תהיה לעתיד שיהיה לו סעודה הנבדלת בלתי גשמית, כאשר אינו נמשך אחר סעודת הגוף, כמו שהתבאר בפרקים (אבות פ"ג מט"ז) אצל "והכל* מתוקן לסעודה", עיין שם.

והתבאר כי צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן אי אפשר לקבל התורה השכלית, רק צריך שיהיה גובר על גופו הגשמי, אשר הוא סיבת הרחקה מן השכל הנבדל, ואז יש לתורתו קיום, שעומד בו השכל האלקי, הוא התורה.

ובפרק רבי עקיבא (שבת פג:), "זאת התורה אדם כי ימות באהל" (במדבר יט, יד), אמר רבי יונתן*, אל ימנע האדם* מבית המדרש אפילו בשעת מיתה, שנאמר "זאת התורה אדם כי ימות באהל". רבי שמעון בן לקיש אומר, אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליהם, שנאמר "זאת התורה אדם כי ימות באהל".

ופירוש זה, כי רבותינו זכרונם לברכה באו לפרש כי אין לתורה קיום אצל האדם כי אם על ידי סלוק הגשמי. ולדעת רבי יונתן אין לאדם למנוע מבית המדרש אפילו בשעת מיתה, כי המיתה מצד הגוף, לא מצד השכל הנבדל, ואין לשכל הנבדל עסק במיתה. ולפיכך אל ימנע עצמו מבית המדרש אפילו בשעת מיתה, כאשר אין המיתה מצד השכל. ולריש לקיש* אין התורה השכלית מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה. וזה כמו שאמרנו, כי הגוף מתנגד אל השכל, ולפיכך צריך שימות על דברי תורה, כלומר לסלק הגוף לגמרי כאילו אינו, ואז יש לתורתו קיום, כאשר האדם גובר על הגוף לגמרי, ובזה הוא שכלי. ודבר זה בארנו במקום אחר גם כן, כי זה עיקר הכנה שצריך אל האדם.

ובפרק חלק (סנהדרין ק.), דרש רבי יהודא ברבי סימון, כל המשחיר פניו על דברי תורה בעולם הזה, הקב"ה מבהיק זיויו* לעולם הבא, שנאמר (שיה"ש ה, טו) "מראהו כלבנון בחור כארזים". אמר רבי תנחום בר חנילאי, כל המרעיב עצמו על התורה [בעולם הזה], הקב"ה משביעו לעולם הבא, שנאמר (תהלים לו, ט) "ירויון מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם". וביאור דבר זה גם כן, כי העולם הזה עולם גשמי, ואין עיקר בעולם הזה השכל, שהוא בלתי גשמי. ואם האדם משחיר עצמו על דברי תורה, או מרעיב עצמו על דברי תורה, ודבר זה הוא הדביקות הגמור בתורה וסלוק הגשמי. ומפני כך הקב"ה מבהיק זיו שלו לעולם הבא, שהוא כולו שכלי בלתי גשמי.

ושני דברים זכרו כאן; האחד, היא שלימות ומעלת עצמו שיהיה לו לעתיד, והוא הזיו והאור. אשר כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר, כמו שאמרנו כי בעולם הזה היה משחיר עצמו, ופירוש* זה שנתן עצמו להעדר, כי בכל מקום השחור מורה על ההעדר, הפך האור, כי האור הוא המציאות, והחושך שהוא השחור, הוא ההעדר* לגמרי. כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך, לכך החושך מורה העדר. ואמר כי המשחיר עצמו על דברי תורה, ומשים גופו בעולם הגשמי כאילו הוא נעדר ובלתי נמצא, בשביל* זה הקב"ה מבהיק זיו שלו בעולם הבא, שיתן לו המציאות הגמור בעולם הנבדל, הוא עולם הבא הבלתי גשמי.

והשני, השלימות מה שיקבל מן השם יתברך, הוא מה שאמר "הקב"ה משביעו לעולם הבא", כי יקבל שביעה מן השם יתברך, וכמו שהביא ראיה (תהלים לו, ט) "ירויון מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם". והוא מה שרמזו חכמים (ברכות יז.) "העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם, ונהנים מזיו שכינה". כי מה שאמרו ש"עטרותיהם בראשיהם" דבר זה נאמר על מעלת עצמו, כי אין יותר במעלה מן המלך שיש לו עטרה בראשו. ומה שאמר "ונהנין מזיו שכינה*" הוא מה שיקבלו מן השם יתברך. ואלו שני דברים ידועים בחכמה מאוד, כי הם שני מדריגות עולם הבא.

ובפרק עושין פסין (עירובין כא:), "שחורות כעורב" (שיה"ש ה, יא), במי אתה מוצא סדרי התורה, במי שמשכים ומעריב עליהם בבית המדרש. רבה אמר, במי שמשחיר פניו עליהם כעורב. רבא אמר, במי שמשים עצמו* על בניו אכזרי כמו עורב. כי הא דרב אדא בר מתנא הוי קאזיל לבי רב, אמרה ליה דביתהו, ינוקי מה עבדי. אמר לה, איכא קרמי באגמא, עד כאן.

ורצה לומר, כי צריך שיהיה האדם דבק בתורה לגמרי עד שלא יפרד מאתו, ואם לא כן אין זוכה האדם אל התורה, כי צריך שיתאחד עם השכלי. ועוד, כי צריך שיהיה לאדם

ההתמדה* בתורה מאוד, כי אין התורה כמו שאר דברים הגשמיים, שהם דברים שהם תחת הזמן. ואם האדם נוהג עם התורה כאילו היא דבר זמניי, ולמודו בתורה לפי שעה ולפי הזמן, אינו קונה התורה. ולכך צריך שישכים ויעריב עליהם, כי זהו ענין השכל שאינו תחת הזמן, והוא תמידי בלא זמן, כמו שפרשתי לפנים.

ולרבה לא תמצא התורה אלא במי שמשחיר עצמו, דהיינו שיתן עצמו אל ההעדר* על דברי תורה, כמו שאמרנו לפני זה על (סנהדרין ק.) "המשחיר פניו בתורה". ואם לא יסלק את גופו בשביל התורה, אינו קונה התורה השכלית, כי הגוף הוא מונע אל השכלי, וכמו שהתבאר כמה פעמים. רבא סובר אין מתקיימת אלא במי שעושה עצמו על בניו אכזרי, לפי שנפשו ודעתו קשורה בבניו, וכאשר נעשה אכזרי על בניו אשר נפשו ודעתו קשורה בהם, מורה זה שהוא שכלי לגמרי, כאשר הדעת הוא שכלי, והוא דוחה הדעת של אדם מפני התורה, שהיא שכל נבדל לגמרי.

והבן אלו שלשה דברים; האחד, שמשכים ומעריב על דברי תורה, שדבק לגמרי בשכלי. השני, שהוא משחיר פניו על דברי תורה, שנותן* גופו אל ההעדר לגמרי על דברי תורה, ובזה נעשה שכלי. והשלישי, שנעשה אכזרי על בניו, והם תולדות שלו. וכל אשר הוא לאדם הוא מבטל בשביל התורה השכלית, שהיא על הכל, ובאדם כמו זה תמצא התורה. ואי אפשר לפרש יותר, כי הדברים עמוקים מאוד מה שרמזו כאן.

ובפרק הפועלים (ב"מ פה:), אמר לו רבי נחמיה לרבי זירא, מאי דכתיב (איוב ג, יט) "קטון וגדול שם הוא ועבד חפשי מאדוניו", אטו לא ידעינן ד"קטון וגדול שם הוא", אלא כל המקטין עצמו על דברי תורה בעולם הזה, נעשה גדול בעולם הבא. וכל המשים עצמו כעבד על דברי תורה בעולם הזה, נעשה חפשי לעולם הבא. ורצה לומר, כי צריך האדם שישעבד נפשו וגופו אל התורה בעולם הזה. ובזה שהוא מקטין* עצמו בשביל התורה, משעבד נפשו אל התורה. ובמה שהוא עושה עצמו עבד, משעבד גופו אל התורה, דהיינו לטרוח בתורה יומם ולילה. וכאשר הוא עושה כך, נעשה גדול וחפשי לעולם הבא. ושני דברים אלו צריכים לו; כי לפעמים צריך האדם לילך ללמוד לפני אדם דבר אחד, והוא יותר גדול מן אותו אדם שהלך אליו ללמוד, ועושה עצמו קטן*. ועוד, שצריך לטרוח הרבה. ואלו שני דברים הם עולם הבא בעצמו, כי העולם הבא הוא כמו שאמר למעלה (ברכות יז.) "צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהם". ולכך אמר שהמקטין עצמו על דברי תורה, נעשה גדול לעולם הבא, ודבר זה שיהיה לו עטרה, שהוא כמו מלך שהוא גדול. וזה שעשה עצמו עבד, שאין לו מנוחה ועונג, כנגד זה יזכה אל מה שאמר (שם) "ונהנה מזיו שכינה", שהוא המנוחה והעונג.

ועוד אמרו על שהאדם* אשר נמצא בו התורה, ראוי להרחיק עצמו מן התאוה הגשמית. בפרק אלו עוברים (פסחים מט.), אמר רבי יצחק, כל הנהנה מסעודת הרשות לסוף גולה, שנאמר (עמוס ו, ד) "האוכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק", וכתיב בתריה (שם פסוק ז) "לכן עתה יגלו בראש גולים", עד כאן. באו לבאר גנות התלמיד חכם כאשר אין לו הנהגה הראויה לתלמיד חכם, שראוי שיהיה לו הרחקה מן הנאות הגוף, שזה ראוי אל האדם שהוא שכלי, כמו שהוא תלמיד חכם. וביאור זה, כי כאשר הוא נהנה מסעודות הרשות, שרודף אחר הנאת* הגוף. כי סעודת מצוה אין הסעודה עניין גופני, שהרי מצוה יש בזה. וכאשר הסעודה להנאתו, נמשך אחר הגוף, לכך הוא ראוי לגלות. כי האדם דבק בעליונים, ובשביל שיש לו דביקות לשם, אינו זז ואינו גולה ממקומו. וחבור זה הוא על ידי השכל, כי בלא השכל אין לאדם חבור לעליונים כלל. וכאשר התלמיד חכם מרבה סעודתו בסעודת הרשות, שדבר זה הוא נטיה אל החמרי, אז יוסר ממנו החבור והדביקות אשר לאדם בעליונים כאשר הוא שכלי. ולפיכך אמר כי אדם כזה אין לו דביקות למעלה, ולכך אמר כי לבסוף גולה. ודבר זה עוד רמזו חכמים במדרש (ב"ר לו, ד), לא גלו עשרת השבטים רק בשביל היין, שנאמר (בראשית ט, כא) "ויתגל בתוך אהלו וגו'". והוא דבר זה בעצמו, וכמו שפירש רש"י ז"ל בפירוש החומש, ושם בארנו זה. ויתבאר בסמוך גם כן אצל (סנהדרין צב.) "מי שאין בו דיעה לבסוף גולה", עיין שם.

ועוד שם (פסחים מט.), תנו רבנן, כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, לסוף מחריב את ביתו, ומאלמן את אשתו, ומייתם את גוזליו, ותלמודו משתכח ממנו, ומחלוקות רבות באות עליו, ודבריו אינם נשמעים, ומחלל שם שמים ושם רבו, וגורם שם רע לו [ולבנו] ולבן בנו עד סוף כל הדורות. מאי היא, אמר אביי, קרי ליה בר מיחם תנורא. רבא אומר, בר מרקד בי כובי. רב פפא אומר, בר מלחך פינכי. רב הונא* אומר, בר מך רבע.

פירוש, כי התלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, ואין זה ראוי אל התלמיד חכם במה שהוא תלמיד חכם, שצריך שלא יהיה נמשך אחר התאוה, ודבר זה שהוא רבוי הסעודה בכל מקום, הוא* ענין גופני. ובדבר זה התלמיד חכם מחריב ביתו, רצה לומר מחריב ביתו ומקום מעלתו אשר יש לתלמיד חכם, כי ביתו ומקומו הוא עם העליונים. ובודאי דבר זה שהוא מרבה סעודה בכל מקום הוא חורבן ביתו, דהיינו מקום מעלתו ומדריגתו אשר הוא דבק בעליונים, כאשר הוא יוצא ממקום מדריגתו השכלית, וכך הוא מחריב

את ביתו ממש, ומייתם את בניו ומאלמן את אשתו, עד שביתו חרב. כי אשתו היא ביתו, ובניו הם בבית שלו. וכאשר מחריב ביתו, כל אלו הם חריבים לגמרי, שהם ביתו.

ודע עוד להבין דברים אלו, כי ראוי לו דבר זה ביותר. כי כאשר הוא מרבה סעודתו בכל מקום, ונמשך אחר הגוף, הנה הוא מבטל השכל, והוא נעדר. והשכל נקרא "איש" לגוף, ובסלוק השכל, נעשה הגוף כמו אשה אלמנה שמת בעלה. וכמו שהתלמיד חכם זה כאשר מרבה סעודתו בכל מקום נחשב כאילו השכל אינו, ונשאר הגוף, שנחשב אשה לשכל, כמו אשה אלמנה. לכך נעשה לו גם כן דבר זה ממש, שמאלמן את אשתו. וידוע כי השכל הוא אב לכל כחות הנפש, והוא מנהיג אותם, כמו האב שמגדל את הבנים. וכאשר מסולק מן האדם השכל, נעשו כל כחות הנפש כמו יתומים, שאין להם אב. ולפיכך אמר, כמו שמייתם את כחות שלו עד שהם בלא אב, הוא השכל. עד שישאר הגוף שהוא כמו אשה בלא מושל, הוא השכל שמושל על הגוף, וכחות הנפש בלא מנהיג. וכנגד זה "מאלמן את אשתו ומייתם גוזליו" ממש גם כן.

ואמר (פסחים מט.) "תלמודו משתכח", בעבור שהוא נוטה אל החמרי, בוודאי משתכח ממנו התורה. "ומחלוקת רבות באות עליו" (שם), דבר זה מפני כי כאשר יוסר ממקום מדריגתו ומעלתו, אז באים עליו מחלוקות הרבה*. כי כל אדם יש לו מדריגה ומקום בפני עצמו, ואין אחד נוגע בדבר שהוא מוכן לחבירו (יומא לח:), רק כל אחד ואחד עומד במדריגתו ובמעלתו, ואז אין מחלוקת עליו. וכאשר הוא יוצא ממקום מדריגתו ומעלתו, אז מחלוקות רבות באות עליו, כי כל אחד* מתנגד אליו, הפך כאשר היה במקומו ובמעלתו, שהיה עומד בשלו, ואין אדם נוגע במה שהוא שייך לחבירו, כמו שאמרו (אבות פ"ד מ"ג) "אין לך דבר שאין לו מקום", וכמו שבארנו במקומו. רק כאשר הוא יוצא ממקום מדריגתו, ואינו במקומו, אז מתחדשים עליו מחלוקות. והבן הדברים, כי כולם נאמרו בחכמה העליונה.

"**ומחלל שם שמים**" (פסחים מט.). כי דבר זה שפלות התורה. "ומחלל שם רבו" (שם), שאומרים אילו היה רבו כמו שראוי לתלמיד חכם, לא היה יוצא תלמיד כזה ממנו. כמו שאמרו במסכת ברכות (יז:), "אלופינו מסובלים" (תהלים קמד, יד), שלא יצא ממנו תלמיד רע. כי התלמיד והרב יש להם חבור וצירוף יחד, כמו שיתבאר. ודע, כי השכל כאשר יוצא חוץ מסדר השכלי, דבר זה עצמו נחשב יציאה מן הסדר אל אשר יש לו קשור וחבור עמו, כמו רבו, וגם השם יתברך, אשר ראוי שיהיה התלמיד חכם דבק בו. ולכך אמר "ומחלל שם שמים ושם רבו", והבן זה.

"**וגורם שם רע** לו ולבנו* עד סוף כל הדורות" (פסחים מט.). כי החטא הזה אשר הוא בשכל, אינו כמו חטא במעשה, שהוא לזמן, רק השכל אינו תחת הזמן, לכן אין לדבר זה זמן מוגבל, ולכך החטא גורם לו שם רע עד סוף כל הדורות בלי הפסק. ואמר (שם) "מאי היא, אמר אביי כו'". פירוש, הפחיתות אשר יש בו, שהוא מתבזה בשפלות, שהוא מחמם התנור, כמו שעושים השכורים כאשר צריך להם, מחממים התנור בעצמם לצרכם, ודבר זה שפלות ופחיתות אליו. "ורבא אומר, בר מרקד בי כובי", שהדבר הזה בזיון יותר מה שהוא מתבזה בדברי שחוק והתול, כמו שהוא דרך השכורים. "רב פפא אמר, בר מלחך פינכי", רצה לומר רודף אחר תאוות. מורה על חסרונו אשר הוא חסר תמיד, ונפשו לא שבע, עד שהוא מלחך פינכי, ודבר זה יותר פחיתות, שהוא חסר. "ורב שמעיה אמר, בר מך רבע", שהוא נמשל כבהמות נדמה (עפ"י תהלים מט, יג), שרובץ וישן בכל מקום, ובזה נמשל כבהמה. וכל דבר ודבר מאלו ארבעה דברים פחיתות בפני עצמו; הראשון, הוא שפלות, וכמו שהתבאר. השני, שהוא בעל מתלוצץ*, אשר הוא המדה הגרוע. השלישי, שהוא נראה אשר נפשו חסרה לתאוה, והוא עוד יותר גרוע. הרביעי, שהוא נמשל כבהמה במעשיו, רובץ ושוכב בכל מקום אשר ימצא. והבן הדברים האלו, כי כל אלו דברים שייכים לתלמיד חכם הרודף אחר תאוות הגופניות.

פרק ד

כבר התבאר למעלה כי הלילה הוא הסתלקות העולם הזה הגשמי, ועיקר העולם הזה הוא ביום, אבל בלילה נחשב כאילו העולם הזה בטל, ולכך מיוחד הלילה אל התורה. **ובפרק ב' דחגיגה** (יב:), אמר ריש לקיש, כל העוסק בתורה בלילה, הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום, שנאמר (תהלים מב, ט) "יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי". איכא דאמרי, אמר ריש לקיש, כל העוסק בתורה בעולם הזה, שדומה ללילה, הקב"ה מושך עליו חוט של חסד בעולם הבא, שנאמר "יומם יצוה וגו'". אמנם המאמר הזה בא להודיע, כי עיקר הנהגת המציאות הוא היום*, שבו האור, אבל הלילה* שהוא חושך, הכל בטל, ולכך ראוי הלילה לתורה. ולכך אמרו כאשר הוא עוסק בתורה בלילה, הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום, כי בזה נראה כי הוא עוסק בתורה בזמן שראוי לתורה. כי התורה עיקר שלה הוא החסד, וכדכתיב (משלי ל, כו) "ותורת חסד על לשונה". ואמרו זכרונם לברכה (סוטה יד.) התורה תחלתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים, כמו שבארנו בנתיב גמילות חסדים (פ"א), כי התורה היא הטוב הגמור, ולכך היא תורת חסד, כי החסד* הוא הטוב הגמור. ולכך אמר שמושך עליו חוט של חסד [ביום], כי היום שהוא כולו אורה, ראוי שיהיה נמצא בו החסד, ולכך הקב"ה מושך עליו חוט של

חסד ביום. ולאיכא דאמרי, כאשר עוסק בתורה בעולם הזה, שהוא עולם גשמי, ועם כל זה דבק בתורה, נראה בזה שיש לאדם זה דביקות גמור בתורה, שהיא* טוב ומסולק מן הגשמי, ולכך מושך עליו חוט של חסד לעולם הבא. כלומר שעל זה יהיה לאדם זה הטוב והחסד לעולם הבא, וכל זה שדבק בתורה לגמרי, שהיא טוב. והתבאר בזה כי עיקר התורה כאשר האדם נמשך אחר השכלי, וגובר על הגוף הגשמי ומסלק אותו, ובזה נעשה האדם שכלי. ויותר מזה כאשר יש לאדם מונע מצד הגשמי שלא יעסוק בתורה, והוא העוני, והאדם עומד כנגד מונע הזה, וגובר עליו ועוסק בתורה, שעל ידי זה נחשב האדם שכלי גמור, כאשר מבטל גופו הגשמי.

ובמסכת סוטה (מט.), אמר רבי* יהודה בריה דרב חייא, כל העוסק בתורה מתוך דוחק, תפלתו נשמעת, שנאמר (ישעיה ל, יט) "כי עם בציון ישב בירושלים בכו לא תבכה חנון יחנך לקול זעקך וגו'", וכתיב בתריה (שם פסוק כ) "ונתן לכם ה' לחם צר ומים לחץ". רב אחא בר חנינא אמר, אין הפרגוד ננעל לפניו, שנאמר (שם) "ולא יכנף עוד מוריך". רבי אבהו אומר, אף זוכה לקבל פני השכינה, שנאמר (שם) "והיו עיניך רואות את מוריך".

כבר התבאר ענין התפלה, כאשר השם יתברך קרוב אל האדם, אז בקשתו נעשה, וכדכתיב (דברים ד, ז) "ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראנו אליו". ואין לך קרוב אל השם יתברך כמו מי שלמד תורה מתוך הדוחק, שגובר בכח על הגשמי ודבק בשכלי. כי אין לך דבר שמקרב את האדם אל השם יתברך יותר רק כאשר האדם פורש מן הגשמי. ולכך מי שהוא עוסק בתורה מתוך הדוחק, שדבר זה מורה שאין מונע לו מן צרכיו הגשמיים, ואם כן האדם הזה שכלי גמור. ולכך תפלתו נשמעת, כי השם יתברך קרוב אליו לגמרי, כאשר בזרוע ובכחו מושל על הגשמי, ואינו חש אל הדוחק.

והוסיף רב אחא לומר שאין הפרגוד ננעל לפניו. רצה לומר כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, וכאשר גובר על הגשמי ודבק בשכלי, וזה כאשר לומד תורה מתוך הדוחק, אז אין כאן מסך מבדיל כלל. כי כבר התבאר כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות. וזה שאמר "שאין הפרגוד ננעל לפניו". והוסיף רבי אבהו לומר שזוכה ומקבל פני שכינה לגמרי, להיות במחיצת הקב"ה כאשר הוא שכלי לגמרי. והבן הדברים אלו מאד מאד.

בפרק כהן גדול (סנהדרין כ.), "שקר החן" (משלי לא, ל) זה דורו של משה, "והבל היופי" (שם) זה דורו של יהושע, "אשה יראת ה' היא תתהלל" (שם) זה דורו של חזקיהו. דבר אחר, "שקר החן" [זה דורו של משה ויהושע], "והבל היופי" זה דורו של חזקיהו, "אשה יראת ה' היא תתהלל" זה דורו של רבי יהודה בר אילעי. אמרו על דורו של רבי

יהודה בר אילעי, ששה תלמידי חכמים היו מתכסים בטלית אחד, והיו עוסקים בתורה, עד כאן.

פירוש זה, כי אין עיקר התורה כאשר האדם עוסק בתורה ויש לו כל טוב, כי דבר זה אינו חדוש כאשר הוא עוסק בתורה. לפיכך "שקר החן" זה דורו של משה, כי החן הוא אצל הרואה בלבד, ואפשר ויכול להיות שאינה כל כך נאה, רק שהיא נושאת חן. כי דורו של משה, אף שהיו עוסקים בתורה, אין זה דבר שורש ועיקר, ואין זה אמיתת תלמוד תורה, כי היו פנויים משדות וכרמים, והיה המן להם לאכול, ולמה לא יעסקו בתורה. ולפיכך מה שהיו עוסקים בתורה, אינו מורה על שורש אמיתת תלמוד תורה.

"**והבל היופי**", אף על גב שאין היופי כמו החן, כי החן אצל הרואה כמו שאמרנו, והיופי בודאי הוא אצל המקבל היופי, מכל מקום הוא הבל, שאין כאן שורש ועיקר גם כן, רק בדבר מה בלבד הוא, כי אין היופי רק מבחוץ, ואין היופי בכל. ואמר שזהו דורו של יהושע, אף על גב שלא היה להם המן, מכל מקום היו יכולים לעסוק בתורה, שהיה להם עושר גדול מביזת העמים, והיו להם עבדים הרבה. ולכך מה שהיו עוסקים בתורה גם זה אין מוכיח שהיו חפצים בתורה מאוד, ואין זה שורש התורה, ולכך על זה נאמר "והבל היופי".

אבל דורו של חזקיהו שלא היה להם המן ולא היה להם עושר, עליהם נאמר (משלי לא, ל) "אשה יראת ה' היא תתהלל". וקרא* כאשר הוא עיקר תלמוד תורה "יראת השם", כי יראת שמים היא הפך החן והיופי, כי אלו שניהם הם דבר מה בלבד, אבל יראת השם היא מעלה שהיא עיקר ושורש כל המעלות, אף לתורה, כדכתיב (תהלים קיא, י) "ראשית חכמה יראת ה'", כמו שיתבאר בענין היראה. ודורו של חזקיהו, מפני שהיו עוסקים בתורה אף שלא היה להם הכנה לזה, לכך מה שהיו עוסקים בתורה הוא עיקר.

ויש אומרים כי "שקר החן והבל היופי" זה דורו של משה ויהושע, כי שני הדורות היה להם הכנה לתורה. ודורו של חזקיה, אף כי לא היה להם הכנה לתורה, מכל מקום לא היה להם חסרון כל כך גם כן. אבל דורו של רבי יהודה בר אילעי היו עניים ודחוקים מאוד, והיו עוסקים בתורה, ולא היה להם הכנה* לתורה. ודבר זה נקרא 'יראת השם', כלומר כי זה עיקר התורה.

ובפרק קמא דחגיגה (ה:), תנו רבנן, על שלשה דברים הקב"ה בוכה עליהם* בכל יום; על מי שאפשר לו לעסוק בתורה, ואינו עוסק. ועל מי שאי אפשר לו לעסוק בתורה, ועוסק. ועל פרנס המתגאה על הצבור בחנם, עד כאן. ענין הבכיה שהיא אצל השם יתברך, אין כאן מקומו, ונתבאר זה במקום אחר.

ופירוש זה, כי בא לבאר המעלה העליונה כאשר עוסק בתורה אף אם השעה דחוקה אליו. ויש לך לדעת, כי הבכיה הוא על דבר שמגיע אל הבוכה, כאשר יש העדר בדבר שהוא קרוב ושייך אליו ביותר. ואין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה. וכן הפרנס אשר עליו להנהיג את הצבור, והוא שליח השם יתברך, ולכך אמרו במסכת ברכות (נה.) שהקב"ה מכריז בעצמו על פרנס המנהיג הצבור. שמזה תראה כי מי שהוא פרנס על הצבור, הנהגה הזאת שייך אל השם יתברך עצמו, שהוא מנהיג הברואים. והפרנס אשר הוא מנהיג, הוא שליח השם יתברך. ולכך אלו דברים הם גדולים מאוד, והם קרובים אל השם יתברך. ועוד, כי התורה שכלית קרובה אל השם יתברך, והצבור במה שהוא צבור והם הכלל, הם ביותר קרובים אל השם יתברך.

וכאשר אלו שלשה דברים יש בהם ההעדר, כל* העדר מביא בכיה. לכן מי שאין לו, ועם כל זה עוסק בתורה, הרי מה שאין לו היה ראוי שיהיה כאן העדר התורה, ועם כל זה היא נמצאת, והרי התורה היא יוצאת מן העדר אל המציאות, וכבר אמרנו כי כל העדר מביא הבכיה*. וכן הפך זה, כאשר יש לו, ואינו עוסק בתורה, הרי יש כאן העדר התורה, כאשר היה ראוי שתהיה התורה במציאות, והעדר זה מביא הבכיה. ופרנס המתגאה על הצבור בכח וביד חזקה, וכח זה אינו ראוי שיהיה בחנם לגמרי, כי לא עשה להם טובה. וראוי כח זה אל העדר הגמור*, ועל זה ראוי הבכיה, שכל בכיה הוא על העדר. ואלו שלשה הם חלוקה הכרחית; או שנמצאו אחר ההעדר*, והוא מי שאי אפשר לו לעסוק בתורה, ועוסק, וזה נמצא אחר ההעדר. או ההעדר שהוא לדבר שראוי שיהיה נמצא, ולא נמצא, והוא מי שיש לו, ואינו עוסק בתורה, ויש כאן העדר התורה. ופרנס המתגאה על הצבור, ודבר זה ראוי לו ההעדר מצד עצמו, ועל זה יש בוודאי הבכיה, כאשר הוא דבר שאינו ראוי בעצמו.

ועוד יש לך לדעת, כי אלו שלשה אינם לפי השכל והדעת כלל, והוא יתברך אשר הוא השכל והדעת, לכך הוא בוכה על שלשה, שהם אינם לפי השכל. כי אין ראוי לפי* השכל והדעת שיהיה עוסק בתורה, ואי אפשר לו לפי טורח פרנסתו ומזונותיו. וכן אינו לפי השכל והדעת שיהיה דבר זה, כי אפשר לעסוק בתורה, ואינו עוסק. וכן פרנס שהוא מתגאה על העם בכח והוא בחנם, כל אלו אינם לפי השכל והדעת. ולכן הקב"ה, אשר הוא השכל והדעת, בוכה עליהם. ומזה תדע כמה גדול מעלתו כאשר עוסק בתורה מתוך הדוחק. והפך זה גם כן, פחיתותו כאשר אפשר לו לעסוק בתורה, ואינו עוסק. וכן פרנס המתגאה על הצבור בחנם, כי השררה והממשלה הוא דבר גדול, שמשתורר* על אחרים

בכח וביד חזקה, ובודאי דבר גדול כמו זה אין להיות בחנם*, ועל זה הקב"ה בוכה, והבן הדברים האלו מאוד.

גם אמרו אם ידבק בתורה ולא יקפיד על עניות, סוף שיגיע גם כן אל העשירות, ודבר זה מבואר בפרקים (אבות פ"ד מ"ט) אצל המקיים את התורה מעוני, עיין שם. ומכל שכן כאשר אין לו עניות, ויש לו במה להתפרנס, שבשביל עושרו לא יעזוב התורה, כמו שאמרו (שם) "המבטל תורה מעושר, סופה לבטל מעוני". ויותר מזה, כאשר האדם עוסק בתורה והוא עני, אז נחשב תורתו שהיא תורה בעצם, לא תורה שהיא במקרה, אחר שאין העוני מבטל תורתו. אבל כאשר הוא עוסק בתורה כאשר יש לו פנאי מעסקיו, נחשב תורתו שהיא במקרה, וזהו פחיתות גדול לתורה, שאין המקרה נחשב מציאות כלל.

ובפרק חלק (סנהדרין צט:), "נואף אשה חסר לב" (משלי ו, לב), אמר ריש לקיש זה הלומד תורה לפרקים, שנאמר (משלי כב, יח) "כי נעים כי תשמרם בבטנך יכונו יחדיו על שפתיך". המאמר הזה בא לבאר כי התורה לפי מעלתה ומדריגתה אין ראוי שיהיה הלמוד בה שלא בקביעות, ודבר זה פחיתות גדול לתורה, כי הוא דומה למי שנואף עם אשה, שאין לו אשה מיוחדת. שאין החילוק בין מי שיש לו אשה מיוחדת ובין מי שאין לו אשה, לומר שזה יש לו אשה והוא רגיל אצלה, ולזה יש לו אשה אבל אין רגיל אצלה, רק דרך זנות. שאין הדבר כך, רק מי שיש לו אשה מיוחדת, אומרין עליו שיש לו אשה. ומי שיש לו זונה, אומרים עליו שאין לו אשה כלל, כי הזונה שלא יחדה אליו, ודרך מקרה בא עליה, לא נקרא שיש לו אשה כלל. וכך הוא מי שלומד תורה לפרקים ובמקרה, אין נחשב שיש לו תורה, והוא אדרבה, נחשב פחיתות כמו שנחשב פחיתות כאשר יש לו זונה, כי הדבר שהוא במקרה הוא פחיתות, כי המקרה הוא טפל אצל דבר שהוא בעצם. ואם כן הדבר הזה הוא פחיתות לתורה לעשות אותה טפל לאחר, כי התורה היא עיקר, ואינה טפילה אצל דבר אחר.

ומה שאמר "חסר לב" (משלי ו, לב), רצה לומר שאינו נחשב המקרה - מציאות, וזה חסר לב. כי הלב בו תלוי חיותו ומציאותו, ולכך הלומד תורה במקרה, אין כאן תורה, כי המקרה שאינו דבר עצמי, אינו נחשב מציאות כלל. וכך יש לפרש פשט הכתוב גם כן, כי האשה היא השלמת מציאות האדם, שעל ידה האדם שלם. וכאשר יש לו אשה מיוחדת, יש לו מציאות בעצם, לא במקרה. אבל כאשר הוא נואף אשה, שדבר זה במקרה בלבד לפי תאותו שמגיע לו, הנה נחשב מציאות של מקרה, וזהו "נואף אשה חסר לב". וכך התורה שהיא השלמת האדם, והתורה תקרא "אשה" בכל מקום, שעל ידה גם כן השלמת האדם, כמו האשה שהיא השלמת האדם. ואם לומד התורה לפרקים, דבר זה אינו רק

במקרה, לכך הוא "חסר לב", רצה לומר שהוא אינו נחשב מציאות. שכך אמרו אצל האשה (יבמות סג.) מי שאין לו אשה לא נקרא אדם. וזה שאמר "כי נעים כי תשמרם בבטנך יכונו יחדו על שפתיך", ואין השמירה מהסכנה* דרך עראי.

בפרק ג' דיומא (לה:), תנו רבנן, עני ועשיר ורשע (-באו-) [באין] לדין. אומרים לו לעני*, למה לא עסקת בתורה. אם אמר* עני היה, וטרוד במזונותיו היה, אומרים לו, כלום אתה עני ביותר מהילל. אמרו עליו על הילל הזקן, שבכל יום ויום היה משתכר בטרפעיק, חציו נתן לשומר בית המדרש לכנוס כו', עלה ונתלה וישב על פי ארובה, כדי שישמע דברי אלקים חיים מפי* שמעיה ואבטליון. אותו היום ערב שבת היה, ותקופת טבת היה, ירד עליו השלג מן השמים וכסהו. וכיון שעלה עמוד השחר, אמר לו שמעיה לאבטליון, אבטליון* אחי, בכל יום הבית מאיר, והיום אפל, שמא* יום מעונן הוא. הציצו עיניהם וראו דמות אדם בארובה, עלה* עליו רום שלש אמות שלג. פרקוהו, הרחיצוהו, וסכוהו, והושיבוהו כנגד המדורה, אמרו, ראוי זה לחלל עליו את השבת. לעשיר אומרים, מפני מה לא עסקת בתורה. אם אמר* עשיר היה, וטרוד בממון היה, אומרים לו כלום היה עשיר מרבי אליעזר בן חרסום. אמרו עליו על רבי אליעזר בן חרסום, שהניח לו אביו אלף עיירות וכו'.

כונת המאמר הזה לבאר לך, כי אין התנצלות לאדם לומר שלא למד תורה מפני שהיה טרוד בעניו, כי התורה אין התנצלות בבטול שלה. רק אם היה אומר שלא היה אפשר לו כלל בשום אופן ללמוד. כי מאחר שהתבאר כי צריך האדם שימית עצמו על התורה, לכך* אין לו שום התנצלות. ולפיכך כשמכניסין אותו לדין אומרים לו "כלום היית עני יותר מהלל", שהילל היה מקיים התורה מחמת עוני קשה כמו זה, כי צריך האדם שימית עצמו על התורה וכו'. וכן אין העשירות תשובה, שהרי אפשר אל האדם להתגבר נגד העשירות, כמו שתמצא אצל רבי אליעזר בן חרסום, שהיה מתגבר נגד העשירות שלא יבטל אותו מן תלמוד תורה. ובאולי יאמר האדם כי דבר זה הוא מדת חסידות, ולמה יתן הדין על זה אם לא עשה. דבר זה אינו, שהאדם חייב בזה שיבטל עצמו בשביל השכלי, היא התורה. רק אם תאמר שאי אפשר לאדם לעשות ולעמוד בזה במה שהוא אדם, והרי תראה אצל אלו שניהם שהיה נמצא דבר זה, אם כן אפשר דבר זה. וכל דבר שהוא בחוק* האפשרי, ואינו עושה*, בתורה יש דין על זה. ומכל שכן כאשר יתבונן בשכרו אשר יש לו, יאחוז בעושר השכלי, ולא יקפיד בעניות הממון.

ודע כי שלשה דברים זכרו כאן, שהם התנצלות מה שלא עסק בתורה, וכלם לא נחשבו טענה; האחד, כי יש לפעמים חסרון במה שצריך להתפרנס, ובשביל זה מבטל את

התורה. ולפעמים יש לו תוספת שמסית אותו לבטל מן התורה, כמו העושר, שבשביל תוספת שיש לו מסית האדם לבטל מן התורה. ולפעמים יש לו חסרון בעצמו שמסית אותו מן התורה, כמו היצר הרע, שהוא בעצמו של אדם. ואלו שלשה הם ידועים, שהם כל החלקים אשר מכריעים את האדם אל דבר. וכלם אינם טענה, מאחר דאמרינן (שבת פג:) אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמה עליה, כמו שהתבאר למעלה, כי התורה היא שכלית, יש לבטל עצמו בשביל התורה. אם כן כל אלו שמסיתים את האדם לבטל מן התורה אינו טענה, כי אף עצמו צריך לבטל בשביל התורה השכלית, ואלו שלשה דברים שייכים לעצמו, ואם האדם צריך לבטל עצמו, כל שכן שיש לבטל אותם השייכים לו, ואינם עצמו, בשביל התורה. וכאשר אין מבטל תורתו בשביל עושרו, ועושה תורתו קבע, דבר זה נותן קיום אל עושרו, כי עושרו נסמך על התורה, אשר התורה יש לה קיום נצחי, ואינה בטילה. לכך העושר שלו, שנסמך על זה, גם כן אינו בטל. אבל אם תורתו עראי*, ועוסק בתמידות בעסקיו, הרי עושרו נסמך על דבר עראי, שהוא דבר מקרה בלבד. וכבר אמרנו כי הדבר שהוא במקרה אינו נחשב מציאות, לכך עושרו ותורתו בטילין.

ובפרק כיצד מברכין (ברכות לה:), אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה בר אילעי, בוא וראה מה בין דורות הראשונים לדורות האחרונים; דורות ראשונים שעשו תורתן קבע ומלאכתן עראי, זה וזה נתקיים בידן. דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי, זה וזה לא נתקיים בידם. וכבר פרשנו טעם זה. ועוד יש לך לדעת, כי ראוי לאדם שיתן חלק לכל אחד כפי הראוי. כי העולם הבא שהוא עיקר, ולכך תהיה תורתו, שהיא נותנת לו חיים לעולם הבא, גם כן עיקר. ואילו מלאכתו, שהוא לצורך עולם הזה, ראוי שתהיה עראי, כי כך הם חייו שהם בעולם הזה עראי. וכאשר יעשה מלאכתו עראי ותורתו קבע, שניהם מתקיימים, כי יתן לכל אחד ואחד חלקו כפי מה שראוי. אבל כאשר יעשה מלאכתו קבע ותורתו עראי, דבר זה הפך סדר העולם, כי העולם הבא הוא עיקר, ועולם הזה עראי, וכל אשר הוא יוצא מסדר העולם הוא בטל לגמרי, ואין לו קיום.

וכאשר התבאר מעלת התלמיד חכם אשר מקיים התורה מעוני, אשר תלמיד חכם הזה הוא שכלי גמור, כמו שהתבאר. ולפי זה היה הדעת נותן והשכל מחייב אף אם היו בני אדם רוצים לתת לו מתנות, יכוף את יצרו ואל יקבל אותם, ולא יפסיד המדריגה העליונה שיש לו, אם אפשר בשום ענין שיהיה עומד בזה. אבל אם יש לו, ועם כל זה הוא להוט לקבל מבני אדם מתנות, מאיש זה אסור לדבר, כי הוא יוצא מן המדה השכלית כמו שיתבאר עוד, שהוא* הפך השכל לגמרי, וחס ושלום שיהיה עליו שם 'תלמיד חכם'. ולפי

מה שאמרנו למעלה כי צריך שיהיה האדם עצמו דומה ומתיחס אל השכלי, ואז אפשר לו לקבל התורה. ואם אינו מתיחס אל השכל, אי אפשר לקבל השכלי, הוא התורה. בודאי בעל מדה זאת אי אפשר שיהיה עמו התורה השכלית, מאחר כי המדה הזאת הפך השכלי, כמו שיתבאר. כי דבר שהוא חמרי הוא מקבל, ולא כן השכל, כי מפני הפשיטות שבו אינו מקבל, שכל דבר שהוא פשוט אינו מקבל.

ובפרק אלו טרפות (חולין מד:), אמר רב* חסדא, איזה תלמיד חכם, הרואה טריפה לעצמו. ואמר רבי חסדא, איזה (משלי טו, כז) "שונא מתנות יחיה", זה הרואה טריפה לעצמו. דרש מר זוטרא משמיה דרב חסדא, כל מי שקורא ושונה, ורואה טריפה לעצמו, ושימש תלמידי חכמים, עליו הכתוב אומר (תהלים קכח, ב) "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך". רב זביד אומר, זוכה ונוחל שני עולמות, עולם הזה והעולם* הבא; "אשריך" בעולם הזה, "וטוב לך" לעולם הבא. רבי אלעזר כי היו משדרי ליה מבי נשיאה מידי, לא שקיל. וכי הוו מזמני ליה, לא אזיל. אמר, לא בעי מר דאחיה, שנאמר "ושונא מתנות יחיה". רבי זירא כי הוו משדרי, לא שקיל. וכי הוו מזמני ליה, אזיל, אמר אתייקורי הוא דמתייקרי בי, עד כאן.

ביאור זה, כי תלמיד חכם יש לו השכל אשר הוא פשוט לגמרי, והפשוט אינו מקבל כלל, רק עומד בעצמו, כי כל מקבל מאחר הוא כמו מורכב, כאשר הוא מקבל. והרואה טריפה לעצמו ואוסרה, אינו מקבל אפילו מן דבר שהוא שלו, שאינו מצדד להתיר הטריפה שהיא שלו. ולכך תלמיד חכם כזה הוא פשוט לגמרי, כיון שאין שייך בו קבלה, וזה שנקרא 'תלמיד חכם' כאשר יש לו מדת השכל, שאינו מקבל כלל. שהגשמי החמרי מקבל, והשכלי אינו מקבל, שהוא פשוט. ולכך כל אשר רואה טריפה לעצמו, ואינו מצדד להתיר אותה, עד שבשביל זה אינו נחשב מקבל, וזהו גדר תלמיד חכם, שהוא שכלי, ואין השכל מקבל, רק הגשמי החמרי.

ורב חסדא אומר איזה "שונא מתנות יחיה". כי מי ששונא את המתנות ראוי שיהיה בשביל זה חי, כי המקבל דבר מזולתו אין ראוי לו החיים, כי החי עומד בעצמו. ולפיכך אמרו (נדרים סד:) כי העני נחשב כמת, וזה מפני שאין לו החיים בעצמו, כאשר הוא צריך לזולתו, ואין לו בעצמו החיים. אבל מי שהוא שונא מתנות, שהוא רוצה שיהיה עומד בעצמו מבלי שיקבל מאחר, ודבר זה הוא החיים. ולכן יקרא המעיין שהוא נובע בעצמו, ולא קבל המים, נקרא "מעיין חיים" (ר' שיה"ש ד, טו), כי חיותו בעצמו, ואינו מקבל המים. ולפיכך אמר איזה "שונא מתנות יחיה", זה הרואה טריפה לעצמו, שאינו חס על שלו כלל. וכל זה מפני שמסתפק בעצמו, ואינו חפץ מה שאינו שלו לגמרי,

שהרי רואה טריפה ואוסרה, ואינו חס על ממון שלו. ובזה נחשב שאינו מקבל כלל, שאפילו בדבר שהוא שייך לו אינו רוצה לקבל, ואוסר הטריפה, לכך נאמר עליו "שונא מתנות יחיה".

ואמר (חולין מד:) "כל מי ששונה ושמש תלמידי חכמים ורואה טרפה לעצמו, עליו הכתוב אומר וכו'". פירוש, מה שהוא שונה ומשמש תלמידי חכמים, הכל הוא מדת השכלי. ולא אמר שעסק במצות, מפני שאמר כאן (תהלים קכח, ב) "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וגו'", והיגיעה והעמל שייך בעמל התורה, כדאמרינן (איוב ה, ז) "אדם לעמל יולד". ומה שאמר "'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא", הכל מצד שיש לו מדה השכלית. ומה שרואה טריפה לעצמו, זה מורה שיש לו מדת הפשיטות, שאינו רוצה* לקבל, וזהו מדה שכלית. ועל מדה זאת בפרט נאמר "'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא", שעל ידי מדה זאת זוכה לעולם הזה ולעולם הבא. ודבר זה ארוך לבאר, וכבר התבאר פירוש זה בפרק בן זומא (אבות פ"ד מ"א), שם תמצא עוד מבואר דבר זה, עיין שם. וגם בנתיב ההסתפקות נתבאר. ואשרי חלקו אשר זוכה אל המדריגה המעלה הזאת.

אבל בעונותינו, לא רבים אשר הם בגדר תלמיד חכם, אשר לתלמיד חכם על כל ראוי לו מדת הפשיטות בפרט. ומדת הפשיטות שאינו מקבל כלל, כמו שהוא ידוע, כי כל מקבל הוא חמרי גשמי, שהשכל הוא פשוט, אינו מקבל. ועתה בזמן הזה נהפך הדבר בעוונתינו הרבים, שחושבים כי גדר של תלמיד חכם שיקבל. ובודאי דבר זה נמשך אל למודנו, שאילו היה הלמוד של דור זה כאשר הוא ראוי אל תלמיד חכם, היתה הנהגתנו במעשים מתיחסים לפי השכל גם כן. ודי בזה משום הכבוד.

כבר אמרנו, כי האדם אשר הוא רוצה לקבל התורה, ראוי שיהיה לו הכנה אל התורה השכלית, וזולת זה אינו זוכה אל התורה השכלית. לפי שהתורה היא נבדלת מן האדם אשר הוא גשמי, ולכך צריך האדם הכנה לזה ביותר. ועיקר הכנה הזאת שיהיה דומה ומתיחס לשכל לגמרי, עד שהוא ראוי לקבל אותו. כי אשר הוא דומה ומתיחס אל דבר, ראוי שיהיו ביחד. ומפני כי השכל הוא עם האדם, ואין השכל מוטבע באדם לגמרי, רק השכל הוא נבדל מן האדם, וכך התלמיד חכם שהוא במדריגת השכל בערך שאר בני אדם, אין ראוי שיהיה לו עירוב עמהם.

בפרק כיצד מעבירין (עירובין נד.), אמר רבי אלעזר, מאי דכתיב (משלי א, ט) "וענקים לגרגרותיך". אם האדם משים עצמו* כענק שֶׁרֶף לצואר, שרואה ואינו נראה, תלמודו מתקיים. ואם לאו, אין תלמודו מתקיים. ויראה פירושו, כי הענק דבק בצואר, והוא רפה,

ואינו אדוק עם הצואר. וכך ישים האדם עצמו, כי לא יהיה אדוק עם הבריות, רק יהיה רואה ואינו נראה, כלומר שיהיה רואה את הבריות, ואל יהא נבדל מן הבריות לגמרי עד שלא ישגיח עליהם, אבל ישגיח על הבריות, ובזה הוא רואה אחרים, אבל אינו נראה מהם, כי לא יהיה לו חבור וצירוף אל הבריות. וכאשר עושה כך תלמודו מתקיים, כי כאשר יש לו יחוס ודמיון אל השכל, מקבל התורה השכלית. והשכל אשר הוא עומד באדם, יש לו דביקות באדם, ואינו דבק* עם האדם עד שיהיה מעורב לגמרי השכל עם הגוף. וכך יהיה תלמיד חכם עם הבריות כענין* זה לגמרי; שהוא נבדל מן הבריות, ואינו נבדל לגמרי. כלומר שיהיה לו חבור עם הבריות, אבל לא יהיו הבריות מעורבין עמו, כי אם יהיו הבריות מעורבין עמו, הרי הוא דומה אל שכל שהוא מוטבע בחומר, ואם הוא מוטבע בחומר, לא יקנה התורה השכלית. וכאשר התלמיד חכם הנהגתו בענין זה, אז תורתו מתקיימת. וזה כמו שאמרנו, כי התלמיד חכם צריך שיהיה חבור שלו אל הבריות יחוס השכל אל הגוף, כי התלמיד חכם נחשב כמו שכל אל שאר בני אדם שהם בעלי גוף, וכאשר הוא כך, ראוי לו התורה.

ואמר רבי אלעזר* (עירובין נד.), מאי דכתיב (שמות כד, יב) "את לוחות האבן". אם משים תורתו כמו אבן שאינה נמחית, תורתו מתקיימת. ואם לאו, אין תורתו מתקיימת. בא לומר שאם אין תורתו כמו שראוי אל השכל, אין קיום כלל לתורתו. וזה שדרש הכתוב "את לוחות האבן", והוי למכתב 'לוחות אבנים', מאי "לוחות האבן". אבל פירושו לפי פשוטו כי ראוי האבן להיות מקבל אל כתב הלוחות, וזה כי האבן דבר חזק וקשה, ומתיחס לאבן, ולכך נכתבה התורה על לוחות האבן. ולפיכך אמר "אם משים אדם תורתו כמו אבן שאינה נמחית", דהיינו שהוא חזק וקשה על התורה, דהיינו אף כאשר מגיע אליו עסק או בטול, ויצרו מסיתו להניח התורה, והוא קשה כנגדו, ואינו מבטל התורה, אז תורתו מתקיימת. כי דבר זה מתיחס אל השכל, שהוא קשה. אבל אם אין לו המדה שהוא מתייחס אל השכל, כי אינו קשה על התורה, אז אין קיום אל תורתו.

ובכל הדברים האלו שבארנו, באו רבותינו זכרונם לברכה לומר, כי האדם אשר רוצה לקנות השכל האלקי העליון, צריך שיהא לו התייחסות אל השכל, שאז יש לו הכנה אל השכל, ודי לו שיגיע בזה אל השכל האלקי. כי השכל הוא נבדל מן האדם, ומפני כך האדם צריך אליו יגיעה ועמל לקנות השכל האלקי. וכמו שאמרו בחגיגה (טו.), "לא יערכנו זהב וזכוכית" (איוב כח, יז), אלו דברי תורה שקשין לקנותן כזהב, ונוחין לשברן ככלי זכוכית. וזה מפני ריחוק התורה, שהיא השכל העליון, מן האדם, לכך קשה על* האדם לקנותן שיהיה מתחבר התורה עם הגוף הגשמי, וקשים הם לקנותן ככלי כסף

וכלי זהב. והפך זה, מטעם זה קלים לאבדן, מפני ריחוק שלהם מן האדם. ולכך צריך האדם אל הכנות הרבה לקנות השכל, עד כי אמרו גם כן כי צריך האדם לקנות התורה בדבור שיוצא מפיו, ולא במחשבה לבד. שהשכל העליון הוא רחוק מן האדם, ואם אין מוציא התורה מן הפה, לא היה התורה אצל האדם כלל, לפי ריחוק התורה מן האדם.

ובכיצד מעברין (עירובין נד.), אמר רב אסי, מאי דכתיב (משלי כב, יח) "כי נעים כי תשמרם בבטנך [יכונו יחדיו על שפתיך]", אימתי דברי תורה נעימים, "כי תשמרם בבטנך". ואימתי תשמרם בבטנך, בשעה ש"יכונו יחדו על שפתיך" (שם). רבי זירא אמר מהכא, "שמחה לאיש במענה פיו" (משלי טו, כג), אימתי "שמחה לאיש", בשעה ש"מענה בפיו". רבי יצחק אמר [מהכא], "כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו" (דברים ל, יד), אימתי "קרוב אליך הדבר מאוד" (-בפיך-), בזמן ש"בפיך ובלבבך לעשותו". רבא אמר מהכא, "תאות לבו נתת לו וארשת שפתיו בל מנעת סלה" (תהלים כא, ג), אימתי "תאות לבו נתת לו"*, בשעה ש"ארשת שפתיו בל מנעת סלה".

פירוש דבר זה, שבא לומר כי נעימות התורה כאשר התורה נמצאת אצל האדם בפועל, כי אז האדם הוא שכלי כאשר התורה הוא עמו, ואין נעימות למעלה מזה. וזהו כאשר אין התורה משתכחת ממנו. ואימתי אין התורה משתכחת מן האדם, ונמצאת עם האדם, כאשר דברי תורה על שפתיו תמיד, שהוא למד בהם וחוזר עליהם, ואז התורה עמו. ובלא זה, לפי ריחוק התורה מן האדם, אין נחשבת שהתורה היא עמו, רק אם התורה היא על שפתיו. אבל מי שלמד בעיון, אין השכל עם האדם, שהוא גשמי.

ורבי זירא למד דבר זה מדכתיב (משלי טו, כג) "שמחה לאיש במענה פיו". כי ראוי שתהיה התורה השלמת האדם, כי אין לאדם השלמה כי אם בתורה, כמו שהתבאר למעלה, כי לכך נקראת התורה "אשה", כי גם האשה השלמת האדם. ואי אפשר זה רק כאשר האדם בעל תורה בפועל, כי הדבר שהוא בכח אינו נחשב שהוא נמצא. ולא נחשב שהוא בעל תורה בפעל השלימות רק אם תכף שישאל אותו האדם משיב על זה, ובזה נראה שהוא בעל תורה בפעל השלימות. וזה שאמר "שמחה לאיש במענה פיו", כי כל שמחה כאשר הוא שלם ואין לו חסרון, ומפני השלימות נמצא השמחה. והפך זה ההפסד גורם אבל ותוגה, שהרי יש אבל על מת, שהוא הפסד. ומפני שהתורה שלימות האדם, ועל ידה הוא שלם בפעל, לכך אמר הכתוב "שמחה לאיש במענה פיו", רצה לומר כי שלימותו היינו שתכף מיד שישאל אותו האדם בדברי תורה, תכף משיב לו, ואצל זה התורה נחשב נמצא בפעל השלימות, ואז התורה שמחה לו, רצה לומר שהתורה היא שלימותו, שכל שמחה מצד השלימות. ולא כשמגמגם בדברי תורה, כי אצל זה

אין התורה בפעל, רק בכח, שצריך התלמיד חכם לחפש בספרים, הלא* על ידי זה אינו נחשב שלם בפעל.

ויש לפרש כמשמעו, כי האדם שלם בפעל כאשר התורה היא על שפתיו, ומוציא הדבור אל הפעל, זה נקרא שהוא בפעל, כאשר מוציא התורה אל פעל הדבור. ועל זה אמר "שמחה לאיש", כי השמחה על השלימות, והשלימות כאשר הוא בפעל, וזה* כאשר מוציא התורה אל פעל הדבור.

אבל רבי יצחק למד מן (דברים ל, יד) "קרוב הדבר בפיך ובלבבך לעשותו". ודבר זה מצד אחר, כי כאשר האדם התורה הוא בפיו ורגיל בה, קרובה התורה לעשות אותה, כי "גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה" (קידושין מ:), וזהו כאשר התורה עמו. וכבר אמרנו למעלה שלא נחשב שהתורה עמו רק כאשר התורה היא עמו בדבור, וכאשר התורה היא עמו, אז קרוב גם המעשה. ודבר זה אנו רואים בעינינו, שמיום שבטל דבר זה, לא נמצאו בעלי מעשה, והכל הוא הסבה הזאת. וכן לרבא, הוא גם כן מצד אחר, כי כאשר התורה עמו, האדם קרוב אל השם יתברך, מצד שהוא בעל תורה, ואז בקשתו נעשה, וכדכתיב (דברים ד, ז) "ומי גוי גדול וגו'".

כל דברים* אלו הם דברים גדולים, וכל אחד מן החכמים נתן טעם מיוחד בפני עצמו. הראשון שאמר כי על ידי שהתורה עמו נחשב האדם שכלי, אבל אם אין התורה עמו אין נחשב שכלי. וכן למאן דאמר כי כאשר התורה עמו הוא בפעל השלימות, ואינו בכח, כמו שהם כל עליונים שהם בפעל. וכן למאן דאמר כי כאשר התורה עמו הוא בפעל השלימות, קרוב לעשות התורה. וכלם הם דברים גדולים, כאשר תבין הדברים על אמתתם.

ועוד אמרו שם (עירובין נד.), אמר ליה שמואל לרב יהודה, שיננא, פתח פומך תני, כי היכי דתוריך חיין* ותתקיים בידך, שנאמר (משלי ד, כב) "כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא", אל תקרי "למוצאיהם", אלא 'למוציאיהם בפה', עד כאן. גם בזה בא לבאר באיזה ענין יהיה למוד התורה, ואמר שלמוד התורה אין ראוי שיהיה במחשבה בלבד, רק בדבור. וזה מפני כי האדם הוא חי מדבר, דכתיב (בראשית ב, ז) "ויהי האדם לנפש חיה", ותרגם אונקלוס (שם) "והוה אנשא לרוח ממללא". והתורה שעליה נאמר (דברים ל, כ) "כי היא חייך ואורך ימיך", כאשר מוציא התורה בדבור שהוא חיות האדם, ואז הדבור שהוא החיים של אדם, דבק בתורה, שהיא אורך ימיו של אדם, ועל ידי זה מאריך ימים. אבל אם עוסק בתורה על ידי המחשבה בלבד, והמחשבה מקבל התורה, אין המחשבה היא החיים אצל האדם, שיקבל על ידי התורה אורך חיים, רק כאשר מוציא התורה בפה,

שהוא הדבור, שהוא חיים של אדם, אז בודאי דבק בתורה, שהיא אריכות ימיו של אדם, על ידי הדבור, שהוא חיותו של אדם. וראוי להבין זה מאוד.

ואמר "ותתקיים בידך" (עירובין נד.). דבר זה מבואר, כי כאשר מוציא התורה לפעל על ידי הדבור, ובשביל זה יש קיום אל התורה, כי אז יש לתורה זאת דביקות אל האדם עצמו, שהוא חי מדבר. אבל כאשר הוא עוסק בתורה במחשבה בלבד, כאילו אין האדם עצמו עוסק בתורה, כי אין המחשבה הוא האדם, רק הדבור. ולפי הנראה אין צריך לברך כלל על התורה כאשר עוסק במחשבה.

ועוד, כאשר מוציא הדבור מן הפה, מקבל כח הזוכר את הדבור, ונרשם בכח הזוכר כאשר מוציא הדבור מן הפה. לכך אמרו שם (עירובין נג.) שיהיה העוסק בתורה מדקדק בלשונו, שכאשר מדקדק בלשונו אז תורתו מתקיימת. וזה אמרם; בני יהודה שהקפידו על לשונם, תורתם נתקיימה* בידם. בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה בידם. ומפרשים שם, מתוך שהקפידו על לשונם מתנחי להו סמנים, ונתקיימה תורתם בידם, דאמרינן שם (עירובין נד:) 'אין התורה נקנית אלא בסימנים'. כי צריך האדם להניח סימנים בתורתו, ועל ידי זה התורה נתקיימת בידו, כי אז נרשם הענין שלמד בכח הזוכר בשביל הסימן, וזוכרו. ודבר זה עצמו הטעם שצריך להוציא הדבור מן הפה, כי אז נרשם הענין שלמד בכח הזוכר המקבל. ועוד נתבאר זה אצל (אבות פ"ג מי"ג) "מסורת סיג לתורה" שאין התורה ניקנית אלא על ידי סימנים, עיין שם.

פרק ה

ובפרק כיצד מעברין (עירובין נד:), אמר רבי שיזבי משום רבי אלעזר בן עזריה, מאי דכתיב (משלי יב, כז) "לא יחרוך רמיה צידו", לא יחיה ולא יאריך ימים צייד הרמאי. ורב* ששת אמר, צייד הרמאי יחרוך. כי אתא רב דימי אמר, משל לצד צפרים, אם ראשון ראשון משבר כנפיה*, מתקיים בידו. ואם לאו, אין מתקיים בידו. אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא, מאי דכתיב (משלי יג, יא) "הון מהבל ימעט וגו'", אם משים אדם תורתו חבילות חבילות, מתמעטת. ואם קובץ על* יד על יד, ירבה. אמר רבא, גמירא לה לרבנן להא מילתא, ועברי עלה. אמר רב נחמן בר יצחק, בדידי הוי עובדא, ואתקיים* בי.

פירוש, רבי אלעזר סבר כי צייד הרמאי שרוצה ללמוד הרבה ביחד, שיהיה נקרא בעל תורה, לא יצליח בידו כלל, כי ישכח תלמודו, ולא יחרוך צידו. וקרא בעל תורה צד צפרים, וכמו שיתבאר עוד, כי התורה היא כמו צפור פורח ממנו בקלות, כך התורה היא פורחת ממנו בקלות. ואמר שאם הוא כמו הציד הרמאי, שרוצה לקבץ יחד* הרבה, אז הכל פורחים ממנו. וכן היא התורה, אם רוצה לצוד הרבה, משתכח ממנו. ורב ששת

דריש "צייד הרמאי יחרוך", כלומר צריך האדם שיהיה למודו בתורה בתחבולה* וערמה שיחרוך צידו. ומה ערמתו, שמשבר כנפי הצפור ראשון ראשון שלא יפרח ממנו. וכך הוא צריך שיהיה בתורה, גורס ראשון ראשון, עד שהוא נשאר אצלו לגמרי, ולא יפרח ממנו. ולשון 'גורס' הוא לשון שבירה, וזה שאמר כי על ידי הגרסא משבר כנפיה, ובזה תשמר התורה אצלו.

ורבא דרש מצד אחר, כי כל דבר בעולם, אפילו אינו כמו התורה שהוא נמשל כצפור, רק שרוצה להרבות בדבר, אז ימעט, וקובץ יד על יד, ירבה*. טעם זה* כמו שאמר (משלי יג, יא) "הון מהבל ימעט", ורצה לומר כי כל דבר שמקבל האדם, צריך שיהיה אליו נושא, ומתייחס אל הדבר שהוא מקבל. וכאשר אין לדבר ההוא נושא מקבל, הוא מסולק מאתו לגמרי, כמו שיתבאר. וזהו פירוש (משלי יג, יא) "הון מהבל ימעט", רצה לומר כאשר יש כאן הון, שהוא רבוי, מהבל, שאין בו ממש, ימעט. שכל דבר שאין לו נושא, עומד בהבל, לכך ימעט, כי רבוי התורה אין לו נושא שיכול המקבל לשאת, לכך ימעט. וקובץ יד על יד, שאז יש לו נושא, יקבץ הרבה.

ואמר רבא, ידעי רבנן בהא מלתא ועברי עלה (עירובין נד:). ומה שהיו עוברים, היינו שהיה נפשם חשקה בתורה, ומכח תשוקתן אל התורה היו משתוקקים לתורה וללמוד הרבה ביחד, עד שמפני גדול השתוקקות שלהם לתורה היו לומדים הרבה ביחד. ולא כן כמו שהוא בדור הזה, אשר תחלת למודנו היא לשעה בלבד, ואחר כך תשכח ממנו. ודבר זה אין ראוי לתורה, כי התורה במה שהיא השכל העליון, אין ראוי לה ההעדר*, כי השכלי הוא דבר מקוים. כך כאשר האדם מסיר אותה ומסלק אותה ממנו, בשביל זה מגיע אל עצמו העדר, כי הוא נתן העדר במה שאין שייך לו, לכך מגיע העדר אל עצמו.

ובפרק שתי הלחם (מנחות צט:), רבי אלעזר ורבי יוחנן דאמרי תרווייהו, תורה נתנה בארבעים יום (דברים ט, יא), ונשמה נוצרה לארבעים יום; כל המשמר התורה, נשמתו משתמרת. וכל שאינו משמר את התורה, אין נשמתו משתמרת. תני דבי רבי ישמעאל, משל לאדם שמסר צפור דרור לחבירו לשמרו, אמר ליה, מה אתה סובר שאם אתה מאבד אותו איסר אני נוטל ממך בדמיה*, נשמתך אני נוטל ממך, עד כאן.

בא לבאר כמה גדול עונש המשכח והמאבד התורה, ולא יאמר כי דברים אני משכח ומאבד, כמו שהארכנו בזה גם כן בפרק שנו*, עיין שם. ואמר כי התורה נתנה בארבעים יום, והנשמה נוצרה לארבעים יום, וזה מורה כי אלו שני דברים דומים ביחד. ודמיון שלהם, כי התורה שכל נבדל מן הגשמי, וכן הנשמה היא נבדלת לגמרי מן הגשמי, ולפיכך שניהם הם נבראים בארבעים יום. ואין לבאר הטעם במקום זה מפני מה מיוחד

לדבר זה ארבעים יום דווקא. וכבר התבאר שמזה הטעם נמשל האדם כמו הדג שהוא צריך אל מים, ואי אפשר שיהיה הדג בלא מים. כך הנשמה הנבדלת צריכה אל התורה, שהיא השכל האלקי הנבדל, והוא* קיום לנשמה. וכבר בארנו זה למעלה בתחלת* הנתיב כי הנשמה והתורה הם שייכים זה לזה. לכך אם אינו שומר האחד, הוא התורה, הקב"ה נוטל ממנו השני.

ורבי ישמעאל הוסיף לומר, משל הוא למי שמוסר צפור דרור לחבירו. קרא התורה "צפור דרור", בשביל כי הצפור דרור אין מקבלת מרות להיות תחת האדם, והוא צפור השמים פורח באויר השמים. ודומה לזה התורה, כי התורה היא נבדלת מן האדם, ואין התורה תחת האדם כמו שיש שאר קניני האדם שהם תחת רשות האדם, אבל התורה היא מן השמים, ולפיכך התורה דומה לצפור דרור לגמרי. ומפני כי הצפור דרור הזה אינו מקבל מרות, צריך יותר לשמירה שלא יפרח מן האדם. כך התורה, מפני שהיא השכל הנבדל, אינו עם האדם, ואם אינו שומר אותה, פורחת ממנו. וכמו מי שהוא נותן לעבדו צפור דרור לשמרו, ואומר שאל תאמר שאני נוטל ממך דמים, כי אין הדמים דומים ושוים לצפור דרור, כי לחשיבותו אין דמים לו, רק הנשמה אני נוטל ממך, כיון שאין תשלומין לדבר זה, לכך נוטל הנשמה, שגם כן אין דמים לנשמה. וכן אומר הקב"ה, שאם אין אתה משמר את התורה לחזור על התורה, ומניח את התורה להסתלק מן האדם, הרי יש ליטול ממך הנשמה. כי אין לדבר הזה, שהוא התורה, תשלומין כלל, לפי מעלת התורה וחשיבותה. לכן המאבד את התורה, דבר חשוב כמו זה, הקב"ה נוטל ממנו נשמתו.

ועתה אוי לנו כי נתפשנו על זה, כי לומדים ההלכה על מנת שתשתכח. וכבר בארנו פחיתות הדור למעלה בפרק שנו, וכבר בעונותינו הרבים הותרה להם הדבר הזה היתר גמור, עד שאין אחד מבקש דבר זה עוד. ואילו נמצאו אנשים מעטין, אחד מאלף, היתה הנחמה באלו מעטין, אבל שלא יהיה נמצא אחד מני אלף, על דבר זה אני בוכיה, עיני עיני יורדה מים (עפ"י איכה א, טז), על שבר כבוד והוד התורה נשברתי קדרתי החזקתני שמה (עפ"י ירמיה ח, כא). וקרוב בעיני אל מה שאמרו שיושב ומסירם מלבו. ואף אם אינו כך, הלא התורה צריך שמירה כמו שהוזכר כאן, ואנו עומדים חס ושלום בעונש הזה (-עד-), שהדורות האלו שינו דרך הראשונים, ואין הולכים בעקבותן, שעיקר התורה היתה בפיהם ובלשונם. ועתה הוסר דבר זה מאתנו לגמרי, עד שהדבר הזה גורם קלקול הדור מכל וכל, וכמו שאמר (דברים ל, יד) "כי קרוב הדבר בפיך ובלבבך לעשותו", כמו שהתבאר למעלה. ואל יחשוב החושב כי רק דבר הזה הוא קלקול הדור מכל וכל, כאשר אין התורה אתם בפיהם, ואין התורה קרובה להם, ועל דבר זה אוי ואבוי על גודל שברנו.

ועוד אמרו (סנהדרין צט.) הלומד תורה ומשכחה, הוא דומה לאשה שקוברת בניה, וכמו שהארכנו על זה בפרק שנו. אבל עתה בדור הזה אינם עוברים על זה שאינם שומרים את התורה, גם שיהיו* משכחים התורה בשביל רבוי תורה, שאין הדבר כך כלל, הן יהיה הרבה הן יהיה מעט, תחלת למודם התורה שלא תשאר אצלם התורה כלל.

ועל זה יתאונן האדם, כי גלה ממנו כבוד התורה הודה והדרה, ואנחנו ערומים בלא תורה. אוי לאותה חרפה, ולאותה בושה וכלימה, שנשתנינו מכל הדורות שהיו. והכל בשביל שיאמר שהוא מחדד עצמו בפלפול. ואף אם היה הדבר כמו שאמרו, הלא אמרו בפרק הרואה (ברכות סג:) "הסכת ושמע" (דברים כז, ט), הס ואחר כך כתת*, פירש רש"י ז"ל (ברכות שם) שתוק והאזין לשמועתך עד שתהא שגורה בפיך, ואחר כך תחתכנה והקשה עליה מה שיש לך להקשות, ותרץ תירוצים עד שתתישב לך. כדרבא, דאמר רבא לעולם ילמד תורה ואחר כך יהגה, עד כאן. הרי לך כי אף אם היה פלפול של אמת, צריך שיהיה קודם אליו הגרסא. ומכל שכן כי איך יאמרו שהם מחדדין, אין זה אלא שמטפשין טפשות גמור, והרי עינינו רואות החדוד הזה ומה שהעלו בידם.

והנה הבחורים רכי השנים, אם היה בהם גרסא דינקותא, אין ספק כלל שהיו רגילים ויודעים כמה וכמה מסכתות קודם שיכנסו לחופה לישא נשים, ועתה אין להם מאומה בידם. והכל בשביל שלמודם תוספות, דבר שהוא הוספה. וכי לא היה טוב יותר שיקנה גוף התלמוד קודם. והכל בשביל שנדפסו התוספות אצל הגמרא, ואילו נדפסו פסקי הרא"ש ושאר חדושים שחברו האחרונים מנוחתם כבוד אצל הגמרא, היו הכל לומדים על שטת ההלכה, אף הנערים הקטנים. כי מה לנערים אל דברים אלו, שדבר זה גורם לו שאינו עומד על שטת ההלכה על בוריה, כי איך הגדולים והקטנים ישוו יחד בלמודם. ואם אומרים לאבי הנער שיניח ללמוד את בנו שטת ההלכה, ולא ילמד עדיין התוספות, כאילו אומרים לו שלא ילמד כלל, כי אין האב חפץ רק בשם.

והנה הארכנו בזה בפרק שנו, גם במקום אחר, ובכמה מקומות עוררתי בלב נשבר ונדכא* על שבר התורה, כי לגודל התקלה והמכשול הזה אשר הוא תחת ידינו, לא יספיק לדבר מזה. ואם היינו מספרים, לא היה אפשר לספר, כי היה משמע שאין עוד חסרונות רק אלו, והיה גורם המספר הזה טעות בני אדם, שיאמרו שאין עוד, ולא יאמרו "תנא ושייר" (סוכה נד:), רק מאי דתנא תנא, ומאי דלא תנא לא תנא. ואני אומר שכל אשר נראה החסרון ותקלה, הכל מתחדש מזה.

ועיקר שדבר זה גורם, סלוק המעשים ויראת שמים מן הדור הזה, עד שלא נמצא יראת שמים. כי המעשים כבר אמרו (קידושין מ:) גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה.

ואין הפירוש כמו שמבינים (תוספות שם סד"ה תלמוד) כי כאשר לומד תורה ידע אחר כך לקיים התורה על ידי שלמד התורה, זה* אינו, כי בשביל כך אין גדול התורה. אבל הפירוש הוא כי התורה היא פועלת שיצאו המעשים לפועל, כי כל שכל הוא שפועל בגשמי, ולכך התורה שהיא שכלית, פועלת באדם הגשמי שיצאו המצות שבתורה לפועל. ומפני שהתורה היא עלה ופועל למעשה המצות כמו שאמרנו, בשביל כך אמר "גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה", כי התורה היא עלה פועלת, וידוע כי העלה גדול מן אשר הוא עלול. ודבר זה שייך לומר כאשר התורה היא עמו ואצלו, כי כל דבר הוא פועל במה שהוא אצלו, ולכך אמר הכתוב (דברים ל, יד) "כי קרוב אליך הדבר בפיך ובלבבך לעשותו", כי כאשר התורה קרוב אליך, שהיא בפיך שאתה חוזר עליה תמיד, ולכך היא תמיד גם כן בלבבך, דבר זה גורם שתהיה התורה נעשית בפעל, כמו שפירשנו למעלה דברי חכמים. וכאשר נתרחקו מן התורה, שאין התורה עם האדם, אין כאן מעשה המצות, כמו שהוא נראה בדורנו.

וכמו כן לא נמצא יראת שמים כאשר אין עמו התורה, כמו שאמרו (אבות פ"ג מי"ז) "אם אין חכמה אין יראה". ופירוש זה, כי היראה כאשר האדם יש לו קירוב אל השם יתברך, אז מקבל יראתו. דומה למלך בשר ודם, אין האדם מקבל יראתו רק כאשר מתקרב אליו. ואין האדם מתקרב אל השם יתברך כי אם על ידי התורה, כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב, כי אם על ידי התורה* השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו, ואז מקבל היראה.

ואל יעלה על דעתך שהאדם הוא נחשב בעל תורה בשביל שאם יש לפניו משנה או גמרא, שיכול לפלפל ולישא וליתן להקשות ולעקור הרים. אל תאמר כי זה בעל תורה, שהרי אין התורה עמו, רק שהוא חכם ויודע לפלפל, אבל מה שייך לומר עליו שהוא בעל תורה. רק אם התורה היא עמו קודם, ויכול לפלפל ולישא וליתן בתורה, זה* שהוא חכם בתורה אשר היא עמו. אבל שיקראו שם "בעל תורה" כאשר הובא לפניו שיטת הלכה, והוא מקשה ומתרץ בה, מה שייך אליו שם "בעל תורה", דבר זה אינו כלל, רק שהוא חכם יודע* לפלפל. ולכך אם אין תורה עם האדם, אין יראה. והדברים האלו ברורים שדבר זה הוא גורם הסתלקות יראת שמים כאשר אין התורה עמנו.

לכן לומדי תורה המרבים בישיבה, חזקו ונתחזקה בעד תורת אלקינו, ועמדו נא בפרצה הזאת, והלכו* בעקבות הראשונים, ותהיו אתם עמודי התורה, ותקבלו שכר כולם, כדכתיב (ר' תהלים קיט, קכו) "הפרו תורתך עת לעשות וגו'", וכאילו עשאו לדור כולו שהוא בלא תורה. ואילו כל הימים דיו, אין יכול האדם לכתוב ולספר מה שגרם

דבר זה. ובמקום שהיו בארצות אלו חכמים גדולים, אשר כל העולם שותים מימיהם, ובעלי מעשים, כמו רש"י ורבינו תם ובעלי תוספות, נשמתן תחת כסא הכבוד, ויש להם מהלכים עם חכמי הלב הראשונים, הם* התנאים והאמוראים. ועתה בארצות אלו בעונתינו הרבים והעצומים נשתכחה התורה לגמרי, והוסרה מהן הן התורה, הן המעשים, והאחד סבה לשני. וברור אצלי אשר פירש* מזה, ומכריע גם כן אחרים להחזיק התורה, וירחק ויבטל הדבר שהוא מבטל התורה לכלות ימי התלמידים בדברי הבל ושקר, ואין שמים לב כלל שתהיה תורת אמת נשארת עמהם, עליו נאמר (ירמיה טו, יט) "אם תוציא יקר מזולל כפי תהיה". ומי שמחזיק הדבר שהוא כמו קוץ מכאוב וסילון ממאיר לתורת משה, ברור אצלי שהוא נמנה עם אותם המגלים פנים בתורה שלא כהלכה, ואין לו חלק ונחלה עם אשר זכרם לחיי עולם הבא. והוא ברחמיו יחזיר* אותנו לתורתו, אמן.

פרק ו

לפי מה שהתורה היא השכל העליון שהוא נבדל מן האדם, ושכל האדם עומד בגוף האדם שהוא גשמי, ולכן צריך האדם אל הכנה שיקנה השכל הנבדל. וזה שיהיה קנין התורה בחבורה, שעל ידי החבורה* קונה השכל הנבדל, ואין דומה אל החכמה שהוא מתחכם מעצמו, שאותו שכל עומד בגשם, ואינו שכל נבדל. רק השכל שהוא נקנה בחבורה, השכל הזה נבדל לגמרי מן הגוף.

וזה אמרם בפרק הרואה (ברכות סג:), "הסכת" (דברים כז, ט), עשו כתות [כתות] ועסקו בתורה, לפי שאין התורה נקנית אלא בחבורה. כדרבי יוסי בר חנינא, דאמר רבי יוסי בר חנינא*, מאי דכתיב (ירמיה נ, לו) "חרב על הבדים ונואלו", חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה. ולא עוד, אלא שמטפשין, כתיב הכא "ונואלו", וכתיב התם (במדבר יב, יא) "אשר נואלנו". ולא עוד, אלא שחוטאים, שנאמר (שם) "ואשר חטאנו". אי בעית אימא מהכא, (ישעיה יט, יג) "נואלו שרי צוען".

וביאור זה, כי השכל עומד בגוף, וצריך שיהיה שכל נבדל מן הגוף, ואם הוא לומד תורה על ידי החבורה, שכל אחד מוציא שכלו אל אחר, ואחר מקבל אותו, ואצל האחר שקבל מן חבירו הרי אצלו הוא שכל נבדל, שהרי לא היה עומד בו, עד שבזה הוא נעשה שכל נבדל.

ועוד כאשר נושאים ונותנים ביחד, הרי השכל הזה אינו שכל פרטי של יחיד, ואם כן הוא שכל שהוא נבדל, כאשר הוא נבדל מן היחיד הפרטי, ולכך מעלת השכל הזה שהוא שכל נבדל מן האדם. כי אין השכל גובר על הגוף להיות שכל נבדל כי אם כך. למה הדבר

דומה; לשנים שהם מתאבקים זה עם זה, אם נצחו, מוטב. ואם לא נצחו אותו, האחד שכנגדו נצח אותו. וכן השכל שהוא עומד בגוף, אם רוצה האדם להוציא את השכל אל הפועל, ולא היה לו זה, והגוף נצח השכל, אז נעשה מוטבע בגוף לגמרי, כי הגוף היה גובר עליו. ואם לא היה עושה זה, לא* נתקלקל עד שקנה הטפשות. וזה שאמר "ולא עוד אלא שמטפשין", שנתקלקל השכל לגמרי על ידי זה, כי נעשה השכל שבו מוטבע בגוף לגמרי.

ועוד יש לדעת, כי אם לא למד כלל, היה קונה דבר שהוא קרוב אליו, ויכול להבין אותו בקלות, ולא היה מקבל סכלות. אבל כאשר רוצה להשכיל, והרי כאשר עוסק בד בבד, אינו שכל נבדל, רק שכל עומד בגוף, ובוודאי מטפש, כי אינו יכול להתחכם כל כך. ודומה למי שאינו חכם, אם אינו מבקש להתחכם יותר מדאי, רק כפי ערך חכמתו, יכול לדעת ולהבין. אבל כאשר רוצה להתחכם בדבר שאינו שייך לו, בודאי מטפש, כי יוצא מן השכל. ואחר טפשות זה נמשך עוד טפשות, עד שהוא טפש גמור. וזה שאמר (ברכות סג:) "ולא עוד אלא שנקרא חוטא הוא", כי חוטא בשכל, שקלקל אותו, ולכך "חוטא" הוא נקרא. כלל הדבר, שאי אפשר שיקנה האדם השכל הנבדל רק כי כאשר מקבל זה מזה, ונושא ונותן זה עם זה, עד שהתורה שהיא על דרך זה שכל נבדל לגמרי. וזהו נקרא 'שכל', לא דמיון, ואי אפשר לפרש יותר.

בפרק במה אשה (שבת סג.), אמר רבי ירמיה אמר רבי אלעזר, שני תלמידי חכמים המחדדין זה לזה בהלכה, הקב"ה מצליח להם, שנאמר (תהלים מה, ה) "והדרך צלח", אל תקרי "והדרך", אלא 'וחדדך'. ולא עוד, אלא* שעולין לגדולה, שנאמר "צלח [רכב]". יכול אפילו שלא לשמה, תלמוד לומר (שם) "על דבר אמת". יכול אם הגיס דעתו, תלמוד לומר (שם) "וענוה צדק". ואם עושים כן זוכים לתורה שנתנה בימין, שנאמר (שם) "ותורך נוראות ימינך". רב נחמן בר יצחק אמר, זוכים לדברים שנאמרו בימינה של תורה, עד כאן.

פירוש, כי שני תלמידי חכמים שהם מחדדין זה את זה, קונין שכל יותר עליון ממה שהוא ראוי לאדם מצד עצמו אם היה לומד ביחידי, כמו שהתבאר. ומפני כך אמר שהם מצליחים, כי מפני שהם קונין שכל עליון על ידי חדוד שלהם, ומגיעים אל מדריגה השכלית, שהוא ההצלחה* העליונה, יותר ממה שראוי לאדם בעצמו, על ידי שהיו מחדדין זה את זה, ולכך הקב"ה מצליח להם גם כן, כמו שהם מצליחים בקניין השכל, כך מצליחים במעשיהם. מטעם זה אמר גם כן שהם עולין לגדולה, שכאשר מגיעים לשכל עליון, אשר הוא יותר ממדריגת האדם מצד עצמו על ידי שהיו מחדדין זה את זה,

ובזה הוא עולה לגדולה גם כן, כמו שהשכל הזה שהוא על ידי שנים מתעלה אל מדריגת שכלית עליונה לגמרי.

וכאשר האדם עושה לכבוד עצמו של אדם, לא קנה מדריגה שהיא יותר עליונה ממדריגת האדם עצמו, מאחר שהוא אינו עושה לשמה. רק כאשר עושה לשמה, והתורה בעצמה יש לה מעלה עליונה, לכך קונים מעלה והצלחה עליונה. אבל כאשר אינו עושה לשמה, רק לכבוד עצמו, אינו קונה מעלה יותר כלל. ואמר עוד דוקא* שאינו מתגאה, שאם הוא מתגאה הרי הוא יוצא ממדריגה השכלית, שכבר התבאר במקומו שאין השכל ראוי לגסי* הרוח, עד שאמרו (קידושין מט:) 'סימן לגסי הרוח עניות', מאי עניות, ומפרש עניות של תורה.

ואמר שזוכה* לתורה שנתנה בימין. פירוש, כי התורה נתנה בימין של הקב"ה, שהתורה היא מתעלה על העולם לגמרי, לכך נתנה תורה בימין, כי הימין הוא מתרומם למעלה למעלה, וכדכתיב (תהלים קיח, טז) "ימין ה' רוממה". וכבר בארנו כי מפני חדוד שלהם הם מתעלים אל השכל העליון, אשר אינו ראוי זה אל האדם שהוא לומד בהלכה ביחידי, רק אם למודו על ידי שנים, שהם מחדדין זה את זה, קונין השכל העליון, ולכך הם זוכים לתורה שהיא מתעלה על כל, כלומר השכל הפשוט, שהוא שכל התורה, שהוא על הכל, לדבר זה הוא זוכה.

רב נחמן בר יצחק אמר שזוכים לדברים שנאמרו בימינה של תורה, שנאמר (משלי ג, טז) "אורך ימים בימינה". וכל זה מפני שעל ידי שהם מחדדין זה את זה, השכל מתעלה למעלה עד שמגיעים אל המדריגה שמשם אריכות חיים, ודברים אלו עמוקים מאוד.

עוד אמרו שם (שבת סג.) אמר רבי שמעון בן לקיש, שני תלמידי חכמים הנוחים זה את זה בהלכה, הקב"ה מקשיב להם, שנאמר (מלאכי ג, טז) "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו וגו'", אין 'דבור' אלא נחת, שנאמר (תהלים מז, ד) "ידבר עמים תחתינו", עד כאן. אף על גב דבשאר מקום אמרו (מכות יא.) אין 'דבור' אלא קשה, כדכתיב (בראשית מב, ל) "דבר אתנו אדוני הארץ קשות". התם איירי במילי דעלמא, אז הדבור הוא קשה. אבל בדברי תורה הוא נחת, שכך אמרו גם כן (רש"י דברים ב, טז) מיום שנענשו ישראל בשביל המרגלים לא נגלה למשה בלשון דבור עד סוף ארבעים שנה, שלא היה הדבור עם משה פנים אל פנים. והרי מבואר כי לשון דבור הוא פנים אל פנים כאשר הוא במילי* דשמיא, והוא ידוע למבינים, ואין כאן מקום זה.

ואמר רבי אבא אמר רבי שמעון בן לקיש, שני תלמידי חכמים המקשיבים זה את זה בהלכה, הקב"ה שומע לקולם, שנאמר (שיה"ש ח, יג) "היושבת בגנים חברים מקשיבים

לקולך [השמיענו]". ואם אין עושים כן, גורמים לשכינה שתסתלק מישראל, שנאמר (שם פסוק יד) "ברח דודי וגו'". ופירוש זה מה שאמר "שני תלמידי חכמים הנוחים זה לזה כו'", רצה לומר כשם שהם נוחים זה לזה, וערב עליו דברי חבירו, כך הקב"ה מקשיב להם, וערבים עליו דבריהם. ומה שאמר אחר כך "שני תלמידי חכמים המקשיבים זה לזה הקב"ה שומע לקולם", דבר זה כמו שכל אחד שומע לקול חבירו, כך השם שומע לקולם. ואין דבר זה דומה למה שאמר לפני זה "שני תלמידי חכמים הנוחים זה לזה", כי כאן מדבר שהם מקשיבים כל אחד לדברי חבירו, ונותן לבו על דבריו, לכך הקב"ה שומע לקולם גם כן. "ואם אין עושים כך, גורמים לשכינה שתסתלק ותפרד* מישראל". שדבר זה מה שאין מקשיבים זה לזה הוא פירוד זה מזה, וגורם שהשכינה תסתלק ותפרד מישראל. אבל אצל אותם שהם נוחים לא אמר כך, רק אצל המקשיבים זה לזה, כי המקשיבים זה לזה יש להם חבור ביחד ביותר, שמקשיבים זה לזה, וכל אחד נותן לב על דברי חבירו. וכאשר אין עושים כך, כמו שהם דוחים החבור, כך הקב"ה מסלק* השכינה ונפרד מישראל, ודבר זה מבואר.

ועוד כאשר הם נוחים זה לזה בתורה, ומקשיבים זה לזה בתורה, הם נעשים אחד לגמרי על ידי התורה, שהיא אחת. וכאשר אינם מקשיבים זה לזה להיות מתחברין ביחד, וכאילו היה חס ושלום חלוק בתורה, לכך השכינה מסתלק מישראל. כי אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם תורה שהיא אחת, לכך הקב"ה, שהוא אחד (דברים ו, ד), הוא עם ישראל. ודבר זה תמצא במדרש בפרשת תרומה (שמו"ר לג, א) על (שמות כה, ח) "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", וזה אמר אחר שנתן להם התורה על הר סיני. כי השם יתברך שהוא אחד, מתחבר עם התורה שהיא אחת. ולכך כאשר אין מקשיבין זה לזה, כאילו היה חס ושלום חלוק בתורה, דבר זה גורם שתסתלק השכינה מישראל, כאשר אין התורה אחת. כי לכך השכינה בישראל בשביל שיש להם תורה אחת, כמו שהוא יתברך אחד. וכן מה שאמר שאם מקשיבים זה לזה הקב"ה מקשיב לקולם, כי כאשר הם מתחברין ביחד על ידי התורה שהיא אחת, הקב"ה מתחבר עמהם כמו שאמרנו, כי השם יתברך עם ישראל מצד שנתן להם תורה שהיא אחת.

אמר רבי אבא אמר רבי שמעון בן לקיש, שני תלמידי חכמים המדגילין זה לזה בהלכה, הקב"ה אוהבן, שנאמר (שיה"ש ב, ד) "ודגלו עלי אהבה". אמר רבא, והוא דידעי צורתא דשמעתא, והוא דלית להו רבה* במתא למגמר מיניה. פירוש, כאשר הם חסירים בתורה, וכל אחד אומר לחבירו 'טעית בזה וזה' מפני דלא גמירי, ועם כל זה הם עוסקים ביחד בתורה בשביל אהבתם את התורה, ובשביל כך השם יתברך אוהבן, על ידי שהם אוהבים

את התורה. ויש לך להבין אלו ארבעה דברים אשר נזכרים זה אחר זה, כי כל אחד ואחד בפני עצמו. ואמר תחלה (שבת סג.) "המחדדין זה לזה בהלכה", ואחר כך אמר "נוחין", ואחר כך אמר "המקשיבים זה לזה", ואחר כך אמר "המדגילין זה לזה בהלכה", וכל אלו דברים הם ידועים בחכמה. והמדה האחרונה "המדגילין זה לזה בהלכה". ופירוש "המדגילין" לשון פועלין זה לזה, שהאחד מטעה את חבירו, ואמר לו 'טעית, כי לא כך הוא'. ולכך הקב"ה אוהבן, שעם שהם חסירים תורה, בשביל אהבת התורה מתחברים זה עם זה, וכל אחד מקבל בושה מחבירו.

ואמר רבי אילעי בר ברכיה (סוטה מט.), שני תלמידי חכמים הדרים בעיר אחת, ואין נוחין זה לזה [בהלכה], האחד מת, והאחד גולה. פירוש, כי ראוי שיהיו מתחברים בהלכה, כמו שהתבאר כי התורה היא אחת, ולפיכך ראוי לשני תלמידי חכמים שהם בעיר אחת, שיהיו מתחברים ביחד. ואין דבר שיש לו החבור ביחד כמו שני תלמידי חכמים, מצד השכל והתורה שהיא אחת, מקשרת ימין ושמאל. ולפיכך שני תלמידי חכמים שהם בעיר אחת, ראוי להם שיהיו נוחים זה לזה, עד שיהיה להם חבור ביחד. וכאשר אינם נוחים זה לזה בהלכה, כל דבר שראוי להיות חבור אחד, כאשר נפרדו, דבר זה הפסד לשניהם. לכך האחד מקבל הפסד מצד שמאל, ומגיע לו המיתה, והאחד* גולה, ודבר זה הפסד מצד הימין. והדבר הזה מבואר לנבונים, כי היה ראוי להם החבור כמו יד ימין ויד שמאל, מצד התורה שהיא מחברת שניהם. ולפיכך האחד מת והשני גולה, ויש לך להבין זה מאוד.

ולפי מה שהתבאר שצריך האדם הכנה שהיא ראויה ומתיחסת שיקבל התורה השכלית, ולכך התלמיד שהוא בא לקבל את התורה, צריך שיהיה לו גם כן הכנה מיוחדת עד שראוי לקבל התורה. ולכך אמרו בפרק במה מדליקין (שבת ל:), אמר רב גידל אמר רב, כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו ואין שפתותיו* נוטפות מר, תכוינה, שנאמר (שיה"ש ה, יג) "שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר", אל תקרי "מור עובר", אלא "מר עובר". אל תקרי "שושנים", אלא "ששונים". ומקשה שם מהא דאמרו שאין שכינה שורה אלא מתוך שמחה, ואפילו לדבר הלכה. ומתרץ, לא קשיא, הא ברב הא בתלמיד. ואי בעית אימא, הא והא ברב, ולא קשיא, הא מקמי דלפתח, הא לבתר דפתח. כי הא דרבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא, ובדחי רבנן. לסוף יתיב באימתא, ופתח בשמעתא, עד כאן.

פירוש, התלמיד מצד שהוא מקבל התורה, מתקרב אל התורה, ולכך כל תלמיד שאין שפתותיו נוטפות מר, דהיינו מרירות, תכוינה. כי התורה השכלית יש לה יחוס אל האש,

כי השכל הוא פועל, והחמרי הוא מקבל, ואין לך דבר שיש לו כח פועל כמו האש. ולכך מדמה הכתוב השם יתברך אל האש, דכתיב (דברים ד, כד) "כי ה' אלקיך אש אכלה הוא". ולכך* ראוי שתהיה התורה אל האדם המקבל בערך אש, דהיינו שכאשר מתקרב אל האש הוא בפחד וביראה, מפני גודל כח הפועל אשר יש לאש. וכך ראוי שיהיה אל התלמיד נחשב התורה אש, וזאת ההכנה* צריך שתהיה אל המקבל, שאז ראוי אליו התורה. ומי שאין התורה בערך זה אליו, רק מתקרב* אל התורה בלא יראה, הוא נכוה. כי פועל בו התורה, כמו מי שמתקרב אל האש בלא יראה, כי הוא ממעט כבוד התורה. אבל רביה*, שכבר יש לו התורה, ואין מתקרב אל התורה עתה, ראוי שיהיה בשמחה ובשלימות, כי אין השכינה שורה אלא מתוך שמחה (שבת ל:), ולפיכך צריך שיהיה הרב בשמחה.

וקאמר "אי בעית אימא הא והא ברביה*, הא קודם דפתח בשמעתתא", ראוי שיהיה לו שמחה, כדי שיהיה לבו רחב בתורה. ואי משום כבוד התורה, הרי עדיין לא התחיל בתורה. אבל כאשר התורה יוצא מפיו, התורה עצמה היא של אש, ומאחר שהיא של אש, צריך שיהיה יראה במקום אש. משל לאדם שמקרב* עצמו אל המלך, קודם שמגיע אליו יש לו שמחה, וכאשר הוא לפני המלך אז ראוי שיהיה לו אימת מלכות. וכך ראוי לאדם שיהיה בשמחה ובשלימות קודם, שאין השכינה שורה אלא מתוך שמחה, כדאמר שם (שבת ל:). וכאשר הוא עם התורה, מפני כבוד השכינה, שהשכינה עם התורה, ראוי שישב באימה וביראה.

פרק ז

אחר שהתבאר בפרקים הקודמים כי התורה היא שכל האלקי הנבדל, ואי אפשר שיקנה התורה אם לא על ידי פרישה מן הגשמי, כל שכן וקל וחומר שלא יהיה למוד התורה בעצמו משום הנאתו. דכל הנאתו, הן שעושה משום כבודו, או מה שהוא מן הדברים הגשמיים, והתורה היא נבדלת מן הגשמי, ואם האדם מכוין בתורתו אל דברים אלו, דבר זה הוא העדר התורה, כי אל התורה אין שייכים דברים האלו שהם גשמיים, ולכך דבר זה הוא העדר התורה, כמו שהתבאר.

ובפרק קמא דתענית (ז.), רבי בנאה אומר, כל העוסק בתורה לשמה נעשית לו סם חיים, שנאמר (משלי ג, יח) "עץ חיים היא למחזיקים בה", ואומר (משלי ג, ח) "רפאות תהי לשרך", ואומר (משלי ח, לה) "כי מוצאי מצא חיים". וכל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות, שנאמר (דברים לב, ב) "יערוף כמטר לקחי", ואין עריפה אלא הריגה, שנאמר (דברים כא, ד) "וערפו* שם את העגלה", עד כאן.

מדמה התורה שהיא סם חיים לאדם, שהסם מניח הרופא מבחוץ על האדם, ועל ידי הסם הזה הוא החיים. כך התורה היא נבדלת מן האדם, והיא דבוקה* לאדם, כמו הסם שהוא בחוץ, דבק באדם. וכמו שהתורה היא סם חיים לתלמיד חכם שהוא עוסק בה לשמה, כך התורה היא סם המות לתלמיד חכם שאינו עוסק לשמה. ודבר זה בארנו אצל (אבות פ"א מי"ג) "המשתמש בתגא חלף", כי המשתמש בדבר שהוא קדוש* אל דבר שהוא חול, מגיע אליו המיתה, כמו מי שנהנה מקדשי שמים, כי אין מציאות לדבר* החמרי עם הנבדל. ולפיכך אם נהנה האדם שהוא חול, מקדשי שמים, היא התורה, בא אליו המיתה, שאין אלו דברים יש* להם מציאות וחבור יחד, ונדחה הפחות והחול מן אשר הוא קדוש. וכמו שאמר הכתוב (שופטים יג, כב) "אלקים ראינו מות נמות", וכי אלקינו* הוא המיתה לאדם. אלא שאמר שאין לאדם להתחבר עם הקודש, והאדם, שהוא חול, נדחה. ולכך אמר אם האדם מחבר התורה, שהיא קודש קדשים, אל דבר שהוא חול, ראוי לאדם שיקבל המיתה. ודבר זה עושה העוסק בתורה שלא לשם שמים, רק להנאתו שהיא חול, הנה הוא מחבר הקודש אל החול. לכך דבר זה ברור כי העוסק בתורה שלא לשמה נעשית* לו סם המות.

גם מטעם אשר אמרנו לפני זה, כי העוסק בתורה שלא לשמה, ומצרף התורה שהיא נבדלת אל הדברים הגשמיים, דבר זה העדר התורה, ולכך מקבל הוא עצמו העדר. והכל הוא דבר אחד וענין אחד כאשר תבין.

ובפרק לולב וערבה (סוכה מט:), אמר רבי אלעזר, מאי דכתיב (משלי לא, כו) "פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה", וכי יש תורה של חסד ותורה שאינה של חסד. אלא תורה לשמה זו תורה של חסד, תורה שלא לשמה זו תורה שאינה של חסד. איכא דאמרי, תורה ללמדה זו היא תורה של חסד, ושלא ללמדה זו היא תורה שאינה של חסד*, עד כאן.

ורצה לומר כי אם לומד התורה לשמה, אז יש לאדם בודאי המעלה העליונה שיש אל התורה. אבל אם אין למודו בתורה לשמה, הרי משפיל מעלת התורה לשמש בה לדבר פחות. ואמר כי התורה לשמה היא תורה* של חסד. וזה מפני כי התורה עצמה היא הטוב הגמור, כמו שהוא החסד שהוא טוב הגמור. וזה שאמרו כי תורה תחלתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים, כדאיתא במסכת סוטה (יד.), וכל זה מפני כי התורה היא הטוב הגמור. ולכך אם למד התורה לשמה נקראת "תורת חסד", שזהו עצמה של תורה, הטוב הגמור. אבל אם למוד התורה שלא לשמה, אין זה עצמה של תורה. ולאיכא דאמרי, אם למוד התורה הוא ללמדה לאחר, נקראת "תורת חסד", לפי שהחסד מתפשט

הטוב לאחר, שזהו ענין החסד. ולכך אם למודו כדי ללמד לאחר, נקראת "תורת חסד", ואם לא כן, לא נקראת "תורת חסד".

ועוד יש בזה דבר מופלג בחכמה, כי השכל לא יוגבל ולא יוגדר, הפך הגשם שהוא יוגדר. ולכך אמר בלישנא קמא שאם למד תורה לשמה, והתורה היא שכלית, אשר השכל אין לו גדר וגבול, נקראת "תורת חסד", כי החסד אל הכל, ואין לו גדר וגבול. אבל אם למוד של תורה להנאתו הגשמית מה שהיא*, אז אין ראוי שתקרא "תורת חסד", כאשר הגשם יש לו גבול. ולאיכא דאמרי, אם למוד* התורה שתהיה אצלו, בדבר זה יש גבול לתורה, כאשר תהיה נמצאת אצלו בלבד, ואין ראוי שתקרא "תורת חסד", שהחסד מתפשט בלי גבול. וכאשר למוד התורה מתפשט לאחרים, אז היא "תורת חסד". הרי ללישנא קמא כאשר עוסק בתורה לשמה, והתורה בעצמה היא השכל, אשר השכל לא יוגבל ולא יוגדר, ולפיכך נקראת "תורת חסד", וכמו שהתבאר לפני זה. ואם עוסק בתורה שלא לשמה, רק להנאתו הגשמית בשביל שינהגו בו כבוד, אין ראוי שתקרא "תורת חסד". וללשון השני נקראת "תורת חסד" כאשר התורה היא להשפיע לאחרים, שהשכל השפעתו אל הכל, ולכך נקראת "תורת חסד", שהחסד מתפשט אל הכל. וכך השכל העליון מתפשט אל הכל, ולפיכך ראוי ומחוייב שיהיה תורת האדם כאשר ראוי אל השכל העליון, אשר הוא מתפשט אל הכל, וכך יהיה תורתו על מנת ללמד אל הכל, והבן הדברים האלו מאוד. ועיקר התורה שתהיה לשמה בארנו בפרק שנו*, ובכמה מקומות.

וללישנא קמא אין להקשות, דמשמע כאשר לומד שלא לשמה שאינה תורה של חסד, והרי אמרינן למעלה דנעשה לו סם המות, ומה חדוש בזה שאינה של חסד. לא קשיא, כי אם למד תורה שלא לשמה גם כן יש על זה שכר, כמו שאמרו (שבת סג.) למיימינים בה אורך ימים ועושר וכבוד איכא, למשמאילים* עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא. ולא קאמר רק שהתורה נעשה לו סם המות, דכיון דאורך ימים ליכא, נעשה לו סם המות שמביא לו המיתה, כמו שפירשנו למעלה. אבל יש לו שכר אחר, דהיינו עושר וכבוד, רק אריכות ימים אין כאן, ואדרבה מביא לאדם המיתה, ובמקומו עוד הארכנו בזה.

ואף אם למד לשמה, צריך שילמד לעשות, ולא שתהיה התורה לשמה מבלי שיבקש לעשות. ובפרק בית שמאי (יבמות קט:), רבי יוסי אומר, כל האומר אין לו אלא תורה, אין לו אלא תורה. פשיטא, אלא אפילו תורה אין לו. מאי טעמא, רב פפא אמר, אמר קרא "ולמדתם ועשיתם", כל שיש בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה. ואי בעית אימא, לעולם כדאמריתו מעיקרא, כל האומר אין לו אלא תורה אין לו אלא תורה,

לא צריכא דקא מגמר לאחריני, ואזלי ועבדי. מהו דתימא אית ליה אגרא לדידיה, קא משמע לן.

וביאור ענין זה, מצד כי התורה שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, כי הוא אדם בעל גוף, לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל, כי אם באמצעית המעשה, שהמעשה שייך לגוף, ועל ידי זה יש לו חבור וצרוף אל התורה. ולפיכך אם כל כוונתו ללמוד מבלי שיבקש לעשות, אפילו תורה אין לו. וכאשר כל ענינו ללמוד תורה בלבד, ואינו פונה אל המעשה שהוא שייך לאדם במה שהאדם גשמי, כמו שבארנו במסכת אבות. ולאיכא דאמרי, אפילו אם מלמד לאחרים והם עושים, כיון שהוא בעצמו אין עושה, אין לו אלא תורה.

ובפרק קונם יין (נדרים סב.), "לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו" (ר' דברים ל, כ), שלא יאמר האדם אקרא שיקראוני חכם, אשנה שיקראוני רבי, אשנה שאהיה זקן ואשב בישיבה, אלא למוד מאהבה וסוף הכבוד לבא, שנאמר (משלי ז, ג) "קשרם על אצבעותיך כתבם על לוח לבך". ואומר (משלי ו, כא) "קשרם על לבך ענדם על גרגרותיך". ואומר (משלי ג, יז) "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום". ואומר (משלי ג, יח) "עץ חיים היא למחזיקים בה".

ביאור זה, כי האהבה אל השם יתברך הוא הדביקות בו יתברך, ואי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה מאהבה*, שהוא הדביקות בו, כמו שבארנו למעלה. ואם ילמד תורה לשום כונה אחרת, לא יקנה על ידי התורה הדביקות בו יתברך, וכדכתיב "לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו". ולכך מפרש הכתוב "לאהבה את ה' אלקיך" שילמד מאהבה, ולא לשום כבוד. ומפני שאמר "אקרא שאהיה חכם", ו"אקרא" שייך אצל התורה שבכתב, מביא מן הכתוב (משלי ז, ג) "קשרם על אצבעותיך", כי הקשירה על האצבע הוא קשירה לגמרי שלא תוסר מאתו התורה, ותמיד תהיה התורה שבכתב לפניו, וירמוז עליה באצבעו, וזהו קשירה על אצבעותיו. ואמר (שם) "כתבם על לוח לבך", רצה לומר כי תמיד יעיין בתורה בלבו, וזהו נקרא כתבם על לוח הלב. ומפני שאמר (נדרים סב.) "אשנה וכו'", וזהו התורה שבעל פה, הביא ראייה לתורה שבעל פה מן (משלי ו, כא) "קשרם על לבך", כלומר שיעיין בתורה בלבו, ולא תוסר התורה מאתו. ואמר (שם) "ענדם על גרגרותיך", שתמיד יהגה בתורה שבעל פה בגרונו, זהו "ענדם על גרגרותיך". כמו שהביא "קשרם על אצבעותיך" לתורה שבכתב, שירמוז תמיד באצבעו על התורה הכתובה לפניו, כך התורה שבעל פה תהיה על גרגרותיך תמיד, ולא לעיין בה בלבד, רק "ענדם על גרגרותיך". ואצל התורה שבכתב מקדים "קשרם על אצבעותיך", מפני

שהתורה כבר כתובה לפניו. אבל גבי תורה שבעל פה, צריך קודם ההכנה ולמוד שיקבל התורה שבעל פה, ולפיכך אמר "קשרם על לבך" ואחר כך "ענדם על גרגרותיך".

ואחר כך מביא ראיה לאהבת התורה, ממה שאמר (משלי ג, יז) "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום", ודבר כמו זה יש לאהוב בודאי מצד הנועם והשלום שיש בתורה. ויותר על זה, מצד החיים שבתורה, שנאמר (משלי ג, יח) "עץ חיים היא למחזיקים בה". ומפני שהתורה יש בה דברים אלו, ראוי שיאהב התורה, כי האדם בטבע אוהב דבר שהוא טוב. ולפיכך העיקר שיהיה אוהב התורה בשביל מעלת התורה. וכאשר ילמד התורה בשביל אהבת התורה, יש לו דביקות בו יתברך, כי האהבה לדבר הוא דבק בדבר שהוא אוהב. וכאשר דבק בתורה, על ידי זה יש לו דביקות גמור בו יתברך.

ומפני כי למוד התורה היא לאהבה, יש לו לברך השם יתברך על אשר נתן לנו התורה, וזהו אהבה גמורה כאשר נותן ברכה להשם יתברך על שנתן התורה לעמו ישראל. ולפיכך תקנו שלש ברכות על התורה, והכל שתהיה למוד התורה מאהבה. ובגמרא בפרק קמא דברכות (יא:) מאי מברך, אמר רבי יהודא בר אשי, "ברוך אשר קדשנו וצונו לעסוק בדברי תורה". ורבי יוחנן אמר, "הערב נא ה' אלקינו וכו' ברוך אתה השם המלמד תורה לעמו ישראל". ורב המנונא אמר, "ברוך אתה ה' אשר בחר בנו מכל העמים ברוך אתה ה' נותן התורה וכו'".

ואלו שלש ברכות, רבי יהודא סבר כי יש לברך על ברכת התורה, כמו שאר ברכת* המצות שמברכין על המצות כלם. ומה שמברכין "לעסוק בדברי תורה", ולא "ללמוד תורה", נראה כי אם מברכין כך, היה משמע על התורה שהיא התורה כהלכה, כי זה עיקר התורה. ואם לא היה מכוין ההלכה, לא היה זה נקרא 'תורה', וזה אינו כלל, כי אף שאינו מכוין הלכה הוא גם כן מצוה, ולפיכך מברכין "לעסוק בדברי תורה".

ויש לומר גם כן כי "למוד" שייך גם במחשבה, וברכה זאת שמברכין על התורה היא כמו ברכת המצות, שהוא על מעשה, ולכך מברך "לעסוק בתורה", כמו שפירשנו. עד כי נראה שאין צריך לברך כאשר למד תורה בעיון ובמחשבה בלבד, רק צריך שיעשה מעשה. והדבור הוא מעשה נחשב, כמו שאמרו (ב"מ צ:) עקימת שפתיו הוי מעשה, ולכך הברכה הוא "לעסוק בתורה". ומכל מקום אין מכאן ראיה, כי אפשר לפרש ההפוך, כי "עסק" נקרא כל שמתעסק ופונה אל דבר, אף כי אין כאן מעשה, מכל מקום פונה אליו ועוסק בו, ולכך מברכין "לעסוק".

ורבי יוחנן סבר שאין לברך "לעסוק בדברי תורה", דאינו דומה לשאר מצות, כי שכל האדם השם יתברך מוציא אותו מן הכח אל הפעל, ואין למוד התורה ביד האדם כמו

שאר מעשה* המצות, רק השם יתברך מוציא שכל האדם מכח אל הפעל. ולפיכך יש לברך על דבר זה "הערב נא ה' אלקינו וכו'" עד "ברוך המלמד תורה לעמו ישראל".

ורב המנונא סבר כי יותר יש לברך על שנתן תורה כולה לישראל, כי אם לא נתן תורה לישראל בתחלה, לא היה תורה לכל ישראל. ולפיכך יאמר "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו תורתו ברוך אתה ה' נותן התורה". ותחלת הברכה "אשר בחר בנו מכל העמים [ונתן לנו את תורתו]", כלומר כי נתן תורה על הר סיני לישראל. וסיום הברכה "נותן התורה", ולא "נתן" כמו שהתחיל, כי בכל יום הקב"ה נותן תורה לישראל, ואם* לא כן חס ושלום נשתכחה התורה מישראל, כי "נותן התורה" שם התאר, ורצה לומר שאף בכל יום ובכל עת נותן התורה. ואם לא כן, היה חס ושלום נשתכחה תורה מישראל, ודבר זה מבואר ליודעים. והוא נרמז במה שאמר (דברים ה, יט) "קול גדול ולא יסף", ואמרו בספרי קולו של הקב"ה לא פסק, ובארנו זה במקום אחר.

וקאמר שם כי דבר זה מעולה שבברכות. כי ברכה זאת היא יותר עליונה, כי נתן התורה כולה לישראל, והביאה לעולם התורה שלא היה בעולם כלל קודם. וגם מברך "נותן התורה", רצה לומר עתה נותן התורה בכל יום. ובודאי דבר זה מעולה ועליונה שבברכות. וקאמר רב פפא "הלכך נימרי לכולהו" (ברכות יא:); שיש לברך על המצוה* שעוסק בתורה, כמו שמברך על שאר מצות. ויש לברך כי השם יתברך מלמד תורה, ומוציא שכלו של אדם אל הפעל. ועל ידי השם יתברך, שהוא מוציא שכל האדם אל הפועל, ועל ידי האדם שהוא עוסק, הוא למוד התורה. ומברך גם כן על שבחר בישראל ונתן להם התורה בכלל, ובכל יום נותן התורה גם כן, ובזה מברך על הכל. וצריך ליזהר בברכה זאת.

ובפרק אלו נדרים (נדרים פא.), אמר רב יהודה אמר רב, מאי דכתיב (ירמיה ט, יא) "מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי ה' אליו ויגידה", דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולמלאכי השרת ולא פרשוהו, עד שהקב"ה בעצמו פירשו, שנאמר (שם פסוק יב) "על עזבם את תורתי ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה". היינו "לא שמעו בקולי" היינו "לא הלכו בה". אמר רב יהודא, שלא ברכו בתורה תחלה.

ויש לשאול, מאחר שמצוה לברך בתורה תחלה, אם כן למה לא היו מברכים בתורה תחלה. אבל פירוש דבר זה, כי הברכה יש לו לברך בפה וגם בלב, וראוי שלגודל הטובה שנתן השם יתברך את התורה, כן ראוי שתהיה הברכה בכל לבבם, כפי רוב הטובה שנתן להם התורה. כי הברכה שמברך האדם על המצות, נותן ברכה על החסד והטוב שעשה ונתן לו מצוה זאת, ובשביל זה הוא אוהב השם יתברך בכל לבבו*. שהרי אף כי

המצות הם עול על האדם, ועם כל זה מקיים המצוה, ומברך השם שנתן לו המצות. ודבר זה הוא ברכה גמורה בכל לבבו, כאשר הוא מברך השם יתברך על דבר שנתן לו והיא לעול אליו, ולפיכך אין צריך שיהיה כל כך בכל לבבו. אבל תלמידי חכמים שעוסקים בתורה, ואוהבים התורה, וחפצים בה מצד עצם התורה, שהיא חכמה, כי כל אדם בטבע אוהב החכמה. ולפיכך אין למוד התורה מורה על אהבת השם יתברך בשביל שנתן להם התורה. ולפיכך אין הברכה של תורה דומה אל ברכת המצות, שהוא לעול על האדם, אלא אם היה מכוין ביותר כאשר מברך על התורה, והיה מתדבק בו יתברך באהבה גמורה בשביל שנתן התורה, ודבר זה הוא קשה ביותר שיעשה זה, ולא נמצא, וזה שאמר "שאין מברכין בתורה תחלה".

ומזה תוכל לדעת כי מאוד צריך האדם שיהיה נזהר שיברך על התורה בכל לבבו ובכל נפשו, ודבר זה שאי אפשר לתלמיד חכם להיות נזהר בזה. והוא הסבה שלא יצא תלמיד חכם מהם כמו שאמרו שם, וזה מפני כי חסר מהם לתת ברכה אל השם יתברך, שהוא יתברך נותן ומשפיע התורה, ומפני כך אין משפיע להם בן תלמיד חכם. כי השפעת תלמיד חכם הוא השפעת התורה בעצמו, וכאשר מחסרים הברכה שאינה כפי מה שראוי להיות על השפעת התורה, גורם דבר זה שאין השם יתברך משפיע להם תלמיד חכם*.

ודבר זה בעצמו היה גורם שחרבה הארץ כמו שאמרו שם, כי דבר זה מה שלא ברכו בתורה תחלה התחלת הסרת התורה מישראל, כי הברכה היא שהוא יתברך משפיע התורה לישראל, וכאשר הוא יתברך משפיע התורה לישראל אז לא היו מתחילים לסור מן התורה. כי בזה שהוא יתברך נותן התורה להם, מחזיק גם כן התורה אצלם. וכל שכן הוא; אם נתן להם התורה מתחלה, כל שכן כאשר כבר היה להם התורה, שהוא יתברך מחזיק התורה אצלם שלא תוסר. וכאשר היו מחסרים שלא היו מברכים על התורה שנתן להם, אז השם יתברך לא היה מחזיק התורה אצלם שילכו בתורה, וכמו שאמר (ירמיה ט, יב) "על עזבם את תורתי ולא הלכו בה". וזה היה התחלת הסרה, והתחלת הסרה גורם הסרה אחרת, עד שהוסרה התורה לגמרי. ודומה דבר זה כמו הבגד שהוא שלם, קודם שמתחיל לקרוע קשה לקבל הקריעה, וכאשר מתחיל הקריעה, בקלות מוסיף הקרע תמיד. וכן דבר זה, מה שהיו מברכים על התורה היה זה גורם שהשם יתברך משפיע התורה לישראל, וזה היה גורם לקיים התורה ולשמור אותה, כי השפעת התורה לשמור ולעשות ולקיים, ולא זולת זה. לכך כאשר לא היו מברכין בתורה תחלה, היה גורם שאבדה הארץ. והבן כי הדברים עמוקים מאוד מאוד, ועוד הארכנו במקום אחר. ולכך האדם צריך להזהר בברכה זאת מאוד מאוד.

פרק ח

כבר התבאר שעיקר התורה כאשר משפיע אותה לאחרים, וזהו אמתת השכל שהוא משפיע לכל מקבל, ונקרא בשביל זה (משלי לא, כו) "תורת חסד" כאשר משפיע לאחר (סוכה מט:), כי החסד הוא אל הכל, ולא יוגדר להשפיע לזה ולא לאחר. ולכך* אמרו (תענית ז.) גם כן כי התורה היא נמשלת למים, אשר אין להם גבול, רק הם יוצאים בלי גבול ומשפיעים בלי גדר וגבול. וכך התורה השכלית, מפני שהיא שכלי אין לה ענין הגשם, כי הגשם יש לו גדרים מוגבלים, ולא כן השכלית, שהוא פשוט מבלי גדר מוגבל. ולפיכך עיקר התורה כאשר משפיע לאחר, ובזה מורה כי התורה היא שכלית מתפשטת מבלי גבול. וזה מצד הרב המלמד, שאם אינו משפיע לאחרים, אינו נותן לתורה ענין השכל, שהוא משפיע אל הכל, ומוציא אחר מן הכח אל הפועל.

וזה אמרם (אבות פ"ד מ"ה) "הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד". פירוש, המוציא שכלו אל הפועל על מנת שיוציא אחר אל הפועל, וזהו אמתת השכל אשר הוא משפיע אל הכל, דבר שהתחיל לצאת אל הפעל יוציא לגמרי אל הפעל, ולכך זה שלמד על מנת ללמד, מספיקין בידו ללמוד וללמד. וכל מי ש"למד על מנת לעשות", שהתלמוד שלו יהיה לגמרי יוצא אל הפעל אף במעשה, "מספיקין בידו ללמוד כו'" (שם). כי כבר אמרנו הדבר שמתחיל לצאת אל הפעל, יוצא לגמרי אל הפעל. וזה שהיה כוונתו ללמוד ולעשות, דהיינו שיהיה יוצא אל הפעל אף במעשה, לכך מספיקין בידו שיצא לגמרי אל הפעל, כי השכל מוציא הכל אל הפעל לגמרי.

ובפרק חלק (סנהדרין צט:), אמר ריש לקיש*, כל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו, שנאמר (בראשית יב, ה) "ואת הנפש אשר עשו בחרן". רבי אלעזר* אומר, כאילו עשאן לדברי תורה, שנאמר (דברים כט, ח) "ושמרתם את דברי הברית ועשיתם אותם". רבא אמר, כאילו עשאו לעצמו, אל תקרי (שם) "אותם", אלא "אתם", עד כאן.

ודברים אלו מופלגים בחכמה, שכאשר מלמד תורה לאחר, אותו אדם מקבל השלמה על ידו, כי האדם השלמתו בתורה. כי לפני זה אינו נחשב בריה, רק כאילו אין בו ממש, והוא עשאו. ומה שאמר רבי אלעזר "כאילו עשאן לדברי תורה", פירוש כי דברי תורה שאינם נמצאים אצל בן חבירו, ועתה נמצא אצלו דברי תורה, הרי כאילו עשאן לדברי תורה, שהיא אצל בן חבירו. ודוקא אמר "בן חבירו", אבל אם ילמד את חכם אחר לא נחשב בשביל זה שעשאו, כי כבר היה בן תורה, אף על גב שלא היה יודע דבר זה שלמד ממנו. וגם לא נחשב בשביל זה שעשה לדברי תורה, כי לא שייך לומר כך רק כאשר למד

לבן חבירו תורה, שאז על ידי התורה שילמד בן חבירו* נחשב כאילו עשאו לבן חבירו, כמו שאמר לפני זה, כי אלו דברי תורה הם משלימים את האדם, ונותנים מציאות אל האדם, לכך נחשב גם כן כאילו עשאן לדברי תורה מטעם זה עצמו. אבל המלמד לחכם לא שייך כל זה, ודבר זה מבואר ממה שאמרו* (מכות כב:) כי התלמיד חכם עצמו הוא התורה, כמו שיתבאר.

ורבא שאמר כאילו עשאו לעצמו, וזה שיקבל השלמה יותר על ידי שמשפיע לאחרים, ומוציא תורתו אל הפועל. ודבר זה מגיע לעצמו, והיא השלמה העליונה לאדם, עד שהוא בפועל הגמור כאשר משפיע תורה לאחר, כמו שהתבאר לפני זה. כי זה אמתת התורה השכלית כאשר משפיע התורה לאחר, שהוא דבר חדש. לכך נחשב כאילו עשאו לעצמו, כי אז יש לו מדרגת השכל לגמרי אשר הוא משפיע ומוציא אחר אל הפעל, ובזה הוא האדם בפעל השלימות לגמרי. ואינו דומה כאשר למד לעצמו, כי אז מקבל השלמה מרבו, או מהשם יתברך שמוציא שכלו אל הפעל, ואין לומר בזה שנחשב כאילו עשאו לעצמו, רק הוא מקבל מזולתו שמוציא שכלו אל הפעל, והרי לא עשאו לעצמו. אבל כאשר הוא משפיע חכמה לאחר, הרי הוא מוציא את האחר אל הפעל, ובזה נחשב אדם שכלי בפועל לגמרי, וזה שאמר "כאילו עשאו לעצמו". ויש לך להבין עוד את המעלה אשר הוא משפיע תורה לאחרים, שהוא דבק בחכמה העליונה אשר משם נעשה האדם, כמו שאמר (ברכות ס:) "אשר יצר את האדם בחכמה", וזהו שאמר "כאילו עשאו לעצמו", והבן זה.

ובפרק הפועלים (ב"מ פה.), אמר רבי יהודה אמר רב, ואמרי לה אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, כל המלמד את בן חבירו תורה זוכה ויושב בישיבה של מעלה, שנאמר (ירמיה טו, יט) "ואם תשוב ואשיבך לפני תעמוד". וכל המלמד את בן עם הארץ [תורה], אפילו הקב"ה גוזר גזירה, מבטלו בשבילו, שנאמר (שם) "ואם תוציא יקר מזולל כפי תהיה".

פירוש זה, כי מי שהוא לומד תורה בעצמו, אפילו אם מלמד לבנו תורה, אינו מורה שהוא שכלי לגמרי. כי האדם יש בו הגוף הגשמי, ולפיכך אין ראוי לישיבה של מעלה, שהוא יושב לפני הקב"ה, כי אין ראוי שישב לפני הקב"ה רק מי שהוא כולו שכלי בלתי גשמי. אבל המלמד את בן חבירו, מורה* שהוא כולו* שכלי כאשר למד לבן חבירו ומתפשט התורה לאחר, כמו שהתבאר לפני זה שזה מורה כי התורה שהיא אצלו היא שכלית לגמרי. ולפיכך אמר שהוא זוכה לישיבה של מעלה להיות עם הקב"ה לגמרי כאשר הוא שכלי גמור, בזה שהוא משפיע תורה אף לאחר.

אבל המלמד לבן עם הארץ, דבר זה התפשטות השכלי שלו עוד יותר. ועל זה אמר לא כמו מעלה הראשונה שהוא יושב בישיבה של מעלה לפני הקב"ה, אלא שהוא מבטל גזירות הקב"ה. וזה כי מצד מעלת השכל הפשוט שבו, שהרי משפיע תורה אף לבן עם הארץ שהוא רחוק מן התורה, ולכך אדם זה מבטל גזירת* השם יתברך. כי הגזירה אין בה פשיטות, שהרי מצד הגזירה כך וכך יהיה, וכל גזירה ושבועה אין בזה פשיטות. לכך מומחה שיש בו פשיטות השכל, אפשר לו לבטל הגזירה (נדרים עח.), כמו שבארנו במקום אחר. ולכך יחיד מומחה מפר ומבטל הגזירה והנדר שנדר, שמזה תראה כי כל גזירה אין זה* פשיטות. וזה שהוא שכל פשוט כאשר מלמד תורה לבן עם הארץ, מצד פשיטות השכל שבו הוא מבטל הגזירה, שאין בה פשיטות, כאשר ידוע למבין. כלל הדבר; המלמד לבן חבירו תורה, הוא שמתפשט שכלו אל זולתו, ובזה הוא שכלי גמור, עד שהוא ראוי שיהיה לפני השם יתברך מצד מדריגת השכל שבו. ועוד יותר כאשר מתפשט שכלו לבן עם הארץ, כי עם הארץ שהוא רחוק מן השכל התורה*, והוא משפיע לו השכל, הקב"ה גוזר גזירה והוא מבטלה, שיש בו השכל הפשוט. כי בטול הגזירה מצד פשיטות השכל, ודבר זה* ידוע בסוד התורה, כי החכם המומחה מפר נדר, שהוא הגזירה ביחיד. ולפיכך אמר שהקב"ה גוזר גזירה והוא מבטלו, ודי בזה למבינים.

ובפרק חלק (סנהדרין צא:), אמר רב יהודה, כל המונע הלכה מפי תלמיד כאילו גזלו מנחלת אבותיו, שנאמר (דברים לג, ד) "תורה צוה לנו משה מורשה וגו'", מורשה היא לכל ישראל משמת ימי בראשית. אמר רב* חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא, כל המונע הלכה מפי תלמיד אפילו עוברין שבמעי אמו מקללין אותו, שנאמר (משלי יא, כו) "מונע בר יקבוהו לאום", ואין "בר" אלא תורה, שנאמר (תהלים ב, יב) "נשקו בר פן יאנף". עולא בר ישמעאל אמר, מנקבים אותו* ככברה, כתיב הכא "יקבוהו לאום", וכתיב התם (מ"ב יב, י) "ויקוב חור בדלתו". אמר אביי, כי אוכלא דקצרי. ואם למדו מה שכרו, אמר רבא אמר רב ששת, זוכה לברכה כיוסף, שנאמר (משלי יא, כו) "וברכה לראש משביר", ואין "משביר" אלא יוסף, שנאמר (בראשית מב, ו) "ויוסף הוא המשביר. אמר רב ששת, כל המלמד תורה בעולם הזה זוכה ומלמדה לעולם הבא, שנאמר (משלי יא, כה) "ומרוה גם הוא יורה".

המאמר הזה בא לבאר לך כמה גדול הוא אשר מלמד תורה לאחרים, וכמה גדול זכותו, ואם אינו עושה, עונשו גדול. וזה שאמר "כל המונע הלכה מפי תלמיד אפילו עוברים מקללין אותו", ורצה לומר כי הוא בעל קללה והעדר גמור, שעינו רעה בתורה ללמדה לאחרים, ובשביל כך דבק בו ההעדר לגמרי. כי אצל התורה השכלית אין ראוי שיהיה

דבר זה, שעינו יהיה רעה להשפיע תורה, כי כבר התבאר כי עצם התורה להשפיע אותה לאחרים. לכך אצל בני אדם אשר יש להם המציאות והם בעולם, אין צריך לומר כי נחשב להם אדם שאינו מלמד תורה לאחר שהוא בעל העדר וקללה, שמעדיר התורה. כי עיקר התורה להשפיע אותה, ולכך הוא בעל העדר בעצמו, עד שהוא ראוי אל קללה. אלא אף עוברין שבמעי אמן, שאינם במציאות, שהרי עדיין לא יצאו לעולם, לכך הם בעלי העדר בעצמם, אפילו הכי זה שמונע הלכה הוא בעל העדר גמור יותר, שנותן העדר בתורה השכלית. כי אין ראוי שיהיה העדר בתורה, שבשביל התורה נמצא הכל, וכדכתיב (ירמיה לג, כה) "אם לא בריתי יומם ולילה חקת שמים וארץ לא שמתי". ולפיכך אף עוברים שבמעי אמן מקללין אותו, שנחשב בעל העדר גם להם. כי אותם שהם עוברים לא נשלם גופם, ויש להם העדר בגוף. ואין זה העדר כמו ההעדר שהוא בתורה, שהיא שכלית.

ופירש עולא מנקבין אותו ככברה. פירוש, קללה זאת שנותן העדר בתורה, אינו כמו קללה אחרת שאינה מבוררת ומפורשת, כי קללה זאת היא מבוררת לגמרי, שמנקבים אותו ככברה, שהוא מנוקב לגמרי מעבר לעבר. וכך מקללין אותו קללה גמורה, ואינה קללה במקצת, רק קללה לגמרי, כמו נקב שהוא מנוקב מעבר לעבר. וכל זה מפני שהוא נוהג העדר בתורה השכלית, וכל שכל הוא מבורר לגמרי, שזה ענין השכל שהוא מבורר, והוא נותן העדר בדבר שהוא מבורר. ולפיכך קללה זאת גם כן קללה מבוררת ניכרת והעדר גמור, כפי מדת השכל.

ואביי הוסיף "כי אוכלא דקצרי" (סנהדרין צא:). פירוש כי הכברה אינו נראה הנקבים מפולשים כלל, רק הוא זב בכל שטח הכברה, ואין נראים וניכרים נקבים מפולשים. אבל אוכלא דקצרי נראה כל נקב ונקב מבורר לעצמו. וזה יותר ניכר ומבורר כאשר ניכר כל נקב בפני עצמו, כך מקללין אותו קללה ניכרת מבוררת. ורצה לומר שמקבל הפסד הצורה, לא שיהיה לו קלקול והפסד בחומר*, רק הפסד הצורה. ומפני כי הצורה הוא היכר הדבר עד שהוא מבורר וניכר, לכך הקללה הזאת היא מבוררת וניכרת לגמרי. וכל זה מפני שהוא נותן העדר בתורה השכלית, שאין שם העדר כלל, ולפיכך העדר וקללה שלו גם כן מבוררת נכרת. ואי אפשר לפרש יותר.

ומה שאמר "וברכה לראש משביר", פירוש מי שהוא משפיע לאחר, הוא זוכה לברכת יוסף. כי ברכה של יוסף בשביל שהיה משפיע אל כל ישראל, וכדכתיב (בראשית מט, כד) "משם רועה אבן ישראל", ותרגם אונקלוס 'דזן אב ובנין', והוא השפעה עליונה, ולכך ברכתו של יוסף ברכה עליונה גם כן, דכתיב (שם פסוק כה) "ברכות שמים מעל ברכות

תהום רובצת תחת וגו'". והכל בשביל שהיה יוסף המשביר והמשפיע לכל ישראל. ומי שהוא משפיע את התורה, הוא נחשב גם כן ההשפעה הזאת במעלה עליונה* כמו השפעת יוסף לכל ישראל, לכך זוכה לברכת יוסף. ויש לך להבין את זה, כי המשפיע השכל אפשר להיות מקבלים ולהיות נהנים מזה כל העולם בהשפעה הזאת, ולכך זוכה לברכת יוסף.

ובפרק קמא דעבודה זרה (יט:), אמר רבי אבא אמר רב הונא, מאי דכתיב (משלי ז, כו) "כי רבים חללים הפילה ועצומים כל הרוגיה", "כי רבים חללים הפילה" זה תלמיד שלא הגיע להוראה, ומורה. "ועצומים כל הרוגיה" זה תלמיד שהגיע להוראה, ואינו מורה. ועד כמה, אמר רבי זירא, עד ארבעין שנין. והא רבא אורי, התם בשוין.

ויראה שרצה לומר שתלמיד שלא הגיע להוראה, שמורה לאנשים הרבה אשר אינם יודעים להבחין, ומורה להם טעות, והם נכשלים לעתיד גם כן, ושייך בזה "כי רבים חללים הפילה". אבל "ועצומים כל הרוגיה" זה תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה, כי יש כאן תלמידים חשובים שרוצים לקבל עד שיהיו גדולים בתורה ובהוראה, ואינו רוצה להורות. וזה נקרא "ועצומים כל הרוגיה", הם החשובים שמונע מהם התורה. אבל לא שייך בזה "רבים הרוגיה", כי (איוב לב, ט) "לא רבים יחכמו". וגם אצל תלמיד חכם שלא הגיע להוראה לא שייך לומר "כי עצומים הם ההרוגים", כי מי שיש בו מעלה והוא עצום, אף שמסופק ההוראה בידו, מכל מקום אינו מקבל הוראה מן התלמיד שלא הגיע להוראה. ולפיכך "כי רבים חללים הפילה" שייך על* התלמיד שלא הגיע להוראה, והוא מורה אל הקטנים שהם כמו נפלים, לכך מפיל אותם לגמרי. "ועצומים כל הרוגיה" זה תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה. וכל חטא שהוא בשכל שאינו נוהג כראוי, כמו תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה, או תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה*, שייך לומר בו שהוא עושה הרוגים. כי השכל לגודל כח שלו, נקרא כאשר חוטא בו שהוא עושה חללים והרוגים. ועל זה בא האזהרה שלא יחטא בדבר שהוא מגיע אל התורה השכלית, כי פשע רב הדבר הזה, ודבר זה מבואר.

וכמו המעלה שיש לו כאשר משפיע תורה אל אשר ראוי אליו להשפיע, כך* צריך שיהיה נזהר שלא ישפיע את התורה למי שאינו ראוי לה. כי התורה לפי מעלתה וקדושתה אין ראוי שישפיע אותה להיות עם מי שאינו ראוי לה. וזה אמרם בפרק הזרוע והלחיים (חולין קלג.), אמר רב יהודה* אמר רב, כל השונה לתלמיד שאינו הגון נופל בגיהנם, שנאמר (איוב כ, כו) "כל חושך טמון לצפוניו תאכלהו אש לא נופח ירע שריד באהלו", ואין "שריד" אלא תלמיד חכם, שנאמר (יואל ג, ה) "בשרידים אשר ה' קורא". אמר רבי

זירא אמר רב, כל השונה לתלמיד שאינו הגון כזורק אבן למרקוליס, שנאמר (משלי כו, ח) "כצרור אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד", ואין "כבוד" אלא תורה, שנאמר (משלי ג, לה) "כבוד חכמים ינחלו", עד כאן.

רבותינו זכרונם לברכה באו להרחיק שאין למסור דברי תורה לתלמיד שאינו הגון. וכשם שהתורה הזאת יורדת ממעלתה העליונה אל שאול, דהיינו אל התלמיד שאינו הגון, כך נופל העושה דבר זה ממדריגה העליונה אל הגיהנם, שהוא שאול, מפני* שהביא התורה אל ההעדר. כי התורה שהיא אצל הרשע כאילו אין לה מציאות, כי אין ראוי שתהיה התורה עמו. ולכך נופל בגיהנם עד שיהיה לו העדר, מדה כנגד מדה; הוא הביא את התורה אל ההעדר* כאשר מסר התורה למי שאינו ראוי לה, כך הוא עצמו מגיע אל הגיהנם, שהוא ההעדר הגמור.

ואמר רבי זירא שהוא דומה לזורק אבן למרקוליס. יש לדעת כי הזורק אבן למרקוליס הוא פעל שאין בו ממש, כי הוא עובד אל שאין בו ממש. וגם זה ששונה לתלמיד* שאינו הגון, הרי אין בזה ממש, כיון שאינו מקיים את התורה. וכך אמר גם כן אחר כך; אמר רבי חמא בר חנינא, כל העושה טובה למי שאינו יודע בה, כאילו זורק אבן למרקוליס. שנאמר (משלי כו, ח) "כצרור אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד", וכתיב (שם פסוק א) "לא נא[ו]ה לכסיל כבוד", עד כאן. וגם דבר זה, כי זה שנותן כבוד אל שאינו יודע בטובה ואינו מכיר בה, ועושה פעולה שאין בו ממש, כאשר אין המקבל מכיר בטובה. ונחשב זה זריקת אבן דומם למרקוליס, כי זריקת אבן למרקוליס אין באבן ממש, שהרי הוא אבן דומם.

ועוד יש לך לדעת, כי השכלי הוא דומה לאבן, ויתבאר זה בסמוך (להלן פי"ג) אצל (דברים ח, ט) "ארץ אשר אבניה ברזל", כי השכל הוא דומה לאבן ממש. ויראה כי הזורקים אבן למרקוליס היו עושים בשביל כי האבן הוא דבר קשה מאוד, ודומה לדבר הנבדל מן החומר, כי החמרי קל להתפעל, כמו שבארנו אצל (שמות כד, יב) "לוחות האבן". לכך כל דבר שהוא נבדל קראו "אבן", לפי שהאבן דבר קשה הוא, כמו שיתבאר לקמן. והיה כונתם כי העבודה זרה הוא נבדל בלתי גשמי, ולכך ראוי לה אבן בפרט. לכן מדמה מי ששונה לתלמיד שאינו הגון לאבן שזורקין למרקוליס, כי מצד עצם התורה ומעלתה אין ראוי ליתן אותה לתלמיד שאינו הגון. לכך התורה היא יוצאת* לדבר זר, ונחשב כאילו זורק אבן למרקוליס, שהוא דבר זר, כי הוא עבודה זרה. ומאחר שהתורה יוצאת לדבר זר, יוצאת ממעלתה גם כן, ונחשבת כמו אבן, שהאבן דומה לדבר נבדל, אבל אין בו דבר ממש. וכמו כן הנותן מתנה ומכבד את מי שאינו ראוי לכבוד, שגם

הכבוד (-ש-)בארנו בכמה מקומות היא מעלה נבדלת אלקית. וכאשר נותן הכבוד למי שאינו ראוי לכבדו*, יוצא דבר כמו זה מן מעלתו, ונחשב זה כזורק אבן למרקוליס, שהוא אלהות זר. והבן זה, כי אי אפשר לפרש יותר.

ויש לפרש גם כן, כי התלמיד חכם שאינו הגון נחשב כמו אשירה, שכך אמרינן בסנהדרין (ז:) "הממנה דיין שאינו הגון כאילו* נוטע אשירה. ובמקום תלמיד חכם, כאילו נוטע אשירה אצל מזבח ה'". וכאשר מלמד תורה אל תלמיד שאינו הגון, הוא כאילו זורק אבן למרקוליס, כי הזורק אבן למרקוליס הוא גורם שגם אחרים עובדים אותה, כאשר רואה לפניו גל* אבנים הרבה אצל המרקוליס. לכך הרואה אומר מאחר שכמה בני אדם עובדים אותה*, אם כן יש בעבודה זרה זאת ממש, לכך גם הוא יעבוד אותה. ודבר זה היה כונת הזורקים אבן למרקוליס, כי אין עבודה זרה שניכר שעבדו אחרים אותה רק מרקוליס, שהיו עובדים אותה בזריקת אבנים, והיה האבן נשאר עד שנעשה גל גדול. וכן הוא מי ששונה לתלמיד שאינו הגון, גורם שאחרים ימשכו אחריו, כאשר יראו שיש בו תורה ונמשכו אחריו, וטעם הגון הוא זה. ופירוש ראשון עיקר ואמת, כי טעם זה אינו שייך אצל העושה טובה למי שאין מכיר בה. וכמו שאסור ללמד* לתלמיד שאינו הגון, שזה קלקול התורה האלקית, כך* אסור לקבל התורה מרב שאינו הגון, כי התורה שהיא אצלו היא מקולקלת.

ובפרק ב' דחגיגה (טו:), אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב (מלאכי ב, ז) "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא", אם הרב דומה למלאך ה' צבאות, יבקשו תורה מפיהו. ואם לאו, אל יבקשו תורה מפיהו, עד כאן. ודבר זה מבואר, כי בארנו בפרק משה קיבל (אבות פ"א מ"א) כי התלמיד והרב יש להם חבור וצירוף ביחד ביותר, ואין לך חבור כמו תלמיד והרב. ואם ילמד תורה מתלמיד חכם שאינו הגון, יהיה לו חבור וצירוף אל רשע, ודבר זה מדה פחותה, שהרי אמרו (אבות פ"א מ"ז) "אל תתחבר לרשע". והא דאמר (חגיגה טו:) ורבי מאיר היכי גמר תורה מאחר. ומשני, אמר רבי שמעון בן לקיש, רבי מאיר קרא אשכח ודרש; (משלי כב, יז) "הט אזניך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי", 'לדעתם' לא נאמר, אלא "לדעתי". אם כן קשו קראי אהדדי, ומשני, הא בגדול הא בקטן. והשתא לפי זה מאי שנא גדול או קטן. דודאי חלוק יש, דודאי אין לגדול צירוף אל הרב, ואין עליו משפט תלמיד כל כך שיהיה לו צירוף אל הרב. רק הקטן נחשב תלמיד אליו, והוא מצורף אליו ביותר. ולכך בקטן הוא אסור, ובגדול, שאין נחשב צירוף לרשע, אינו אסור*, כך יראה*, ונכון. ורש"י

ז"ל (חגיגה טו:) פירש הטעם משום כי הגדול יודע להזהר שלא ילמוד ממעשיו, קטן לאו יודע להזהר.

וקאמר שם (חגיגה טו:), רב דימי אמר, אמרי במערבא, רבי מאיר אשכח תמרא, אכל תיחלא*, ושדי שחלא. וכך אמרו עוד שם, רבי מאיר רימון מצא, תוכו אכל קליפתו זרק, עד כאן. וקשה, דמאי תירוץ הוא, דסוף סוף היאך הותר לעשות דבר זה. ויראה דהכי קאמר, דודאי היכי שאפשר לו ללמוד אותה [תורה] במקום אחר, אסור לעשות דבר זה. אבל רבי מאיר לא היה אפשר לו ללמוד במקום אחר. והשתא שפיר שהוא מדמה זה לרימון, שאין מוצאין במקום אחר רימון שאין לו קליפה, ולכך האדם אוכל הפנים, וזורק הקליפה. ולפיכך מותר גם כן ללמוד תורה מרב שאינו הגון, כאשר לא ימצא אותה תורה במקום אחר ללמוד מרב הגון.

ועוד יש לפרש, והוא עיקר, רבי מאיר סמך אהא שהתורה היא נבדלת מן האדם שיש לו לתורה*, ואין החטא הוא מצד התורה, רק מצד האדם, אשר מקבל התורה. וכמו שהרימון אשר יש לו קליפה, והאוֹכֵל שבתוכו נבדל מן הקליפה. ואף שהקליפה רעה, בשביל כך לא נתקלקל התוך, שהתוך נבדל מן החיצון, וזה עומד בפני עצמו, וזה עומד בפני עצמו. כך נבדל השכל האלקי, הוא התורה, ועומדת בפני עצמה, ואין בה החטא, ולפיכך למד ממנו. אבל רבנן אמרי שאסור, שאין להצטרף לרע, והתורה שהיא* אצל שאינו הגון, הדבור שיוצא ממנו, כיון שהוא דבור הרשע, לכך המקבל התורה הוא מצטרף אל הרע.

ולפי זה קשה, מה שאמר (חגיגה טו:) "רבי מאיר רימון מצא, תוכו אכל כו'", והלא כל מי שלמד* מן תלמיד* חכם שאינו הגון הוא כך, ולא הוי ליה לומר הך לישנא. ונראה דלא קשיא, כי לכך אמר "רבי מאיר תוכו אכל קליפתו זרק", כי רבי מאיר למד תורה שכלית לגמרי, שהוא שכל אלקי, ודבר זה היה מקבל. והתורה הזאת היא שכל נבדל מן האדם לגמרי, ושרי, כאשר אין לתורה זאת הנבדלת צירוף אל הרשע כלל. אבל שאר אדם שלמד סתם תורה, ואינו שכל אלקי לגמרי, וזה יש לו צירוף אל האדם, ואסור. רק התורה שקבל רבי מאיר היא היתה תורה אלקית שכלית יותר, והשכל שהוא שכל עליון נבדל מן האדם, כמו שנבדל התוך שהוא ברימון מן הקליפה.

ולפי זה אין צד היתר לאדם שילמד תורה מספרי יונים, הן לפירוש רש"י דפירש (חגיגה טו:) "הא בגדול הא בקטן", דקטן בא ללמוד* ממעשיו. וכן לפירוש אשר אמרנו שהוא עיקר, כי רבי מאיר למד סתרי תורה, שהיא תורה אלקית לגמרי, ואין לה צירוף אל האדם, אין כאן צד היתר. ויותר מזה, שהם מביאים דבריהם בשמם בחבורם, ולא די שהם למדו מהם, רק שגורמים שגם אחרים ילמדו מהם, שאומרים דבר בשמם. ולמה להם דבר

זה, והרי אפשר להביא דבריהם סתם, ולא בשמם. ואין מביאים גאולה בזה שאמרו דבר בשמם, רק להאריך הגלות. ועל דבר זה דוה נפשי, שנותנין כבוד והדר זה לכופרים, לומר דבר חכמה בשמם. ומכל שכן שבאו לפרש התורה בדבריהם, ולומר הדברים בשמם, כאילו יש להם חלק בתורת משה. ולא להם דבר זה, כי לנו לבנות בית אלקינו, ולא להם. ובפרק חלק (סנהדרין קו:), אמר הקב"ה לדוד, ניתי דואג לעלמא דאתי, אמר (תהלים נב, ז) "אל יתצך לנצח". לימרו שמעתא בי מדרשא בשמו*, (שם) "יחתך ויסחך מאוהל וכו'". ואיך יאמרו הם דברי תורה בשם אשר היו כופרים בתורת משה עליו השלום. ורבותינו במדרש שלהם כאשר זכרו רשע אמרו 'שחיק טמיא', על שם הפסוק שאמר (משלי י, ז) "ושם רשעים ירקב", ואיך יאמר בשמם דבר זה לפאר ולהדר הרשעים, ושרי להו מרייהו. והספרים האלו ראוים להיות בבל יראה ובבל ימצא. אמנם דבר זה נראה, שאם למד בדבריהם כדי להשיב על דבריהם במקום שהם נגד התורה, בודאי שרי, כמו שאמרו (אבות פ"ב מי"ד) "ודע מה* להשיב לאפיקורס". ודבר זה בודאי מצוה גדולה, כמו שהארכנו בזה בפרקים. ועוד יתבאר דבר זה.

פרק ט

מעלת ומדרגת לומדי תורה, אי אפשר לפרש מעלתם ומדריגתם העליונה כאשר אתם התורה. עד שאמרו בפרק שור שנגח ד' וה' (ב"ק מא:), תניא שמעון העמסוני היה דורש כל אתין שבתורה, כיון שהגיע ל"את ה' אלקיך תירא" (דברים ו, יג), פירש. ואמרו לו תלמידיו, כל אתין שדרשת מה תהא עליהן. אמר להם, כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך אקבל שכר על הפרישה. עד שבא רבי עקיבא ולימד "את ה' אלקיך תירא", לרבות תלמידי חכמים, עד כאן.

יש שואלין בזה, למה לא הוקשה* לו מן (דברים ו, ה) "ואהבת את ה' אלקיך" גם כן, כמו "את ה' אלקיך תירא". ותירוץ שאלה זאת, כי המורא שייך דוקא אל אלקות, שבזה מורה שהוא אלוה ומושל, והוא הענין האלקות, שהוא נבדל מן האדם ואינו משותף עמו, וירא מפניו. ולפיכך לא היה קשה לו מה שכתיב "ואהבת את ה' אלקיך" אם בא לרבות שיהיה אוהב חכמים, או הבריות, או מה שיהיה, בשביל זה לא יהיה כאן שתוף לאלקות. אבל עם יראת השם יתברך אין לשתף שום דבר כלל.

עד שבא רבי עקיבא ולימד "את ה' אלקיך תירא" לרבות תלמידי חכמים. ורצה בזה כי יש לשתף יראת חכמים עם יראת שמים, כי יראת חכמים השלמה ליראת שמים, ואין כאן חס ושלום שום שיתוף. וזה כי יראת השם יתברך הוא מצד שהוא יתברך נבדל מן הכל, לכך שייך בו היראה, ואין שייך היראה מצד החבור, רק מצד שהוא נבדל מהכל, ואין

לו שתוף עם זולתו. ותלמידי חכמים שהם נבדלים מן שאר אדם גם כן מצד השכל שיש בתלמיד חכם, כמו שהוא יתברך נבדל מהכל, מפני כך התלמיד חכם שיש לו דביקות עם השם יתברך בערך שאר אדם, והשם יתברך נבדל מהכל, והתלמיד חכם נבדל משאר אדם. ולפיכך אם אין לאדם יראה מן תלמיד חכם, ומשתתף* עם תלמיד חכם לגמרי מבלי יראה מן התלמיד חכם, בזה עצמו כאילו יש לו שתוף עם השם יתברך. כי לפי ערך שאר בני אדם, התלמיד חכם יש לו דביקות עם השם יתברך, והוא נבדל משאר אדם. והרי זה מבטל היראה של השם יתברך, שצריך שיהיה האדם נבדל מן השם יתברך לגמרי, וזה אשר אינו ירא מתלמיד חכם, אשר התלמיד חכם נבדל ממנו, ויש לו דביקות בו יתברך בערך שאר אדם, הרי הוא מבטל יראת שמים, שהתלמיד חכם דבק בו יתברך וטפל אליו יתברך בערך שאר בני אדם.

ובאולי תאמר, אם כן תלמידי חכמים עצמם איך יהיה להם חבור עם השם יתברך. אין זה קשיא, דודאי השם יתברך נבדל מן הכל. רק אצל שאר הנבראים שאין להם דביקות הזה שיש לתלמיד חכם, יאמר כי יש לתלמידי חכמים דביקות אל השם יתברך. והם לפי האמת נבדלים מאתו, כי הוא נבדל מהכל. אבל מכל מקום אצל שאר האדם נחשב התלמיד חכם כאילו הוא טפל עם השם יתברך. ומעתה אם לא היה אל האדם המורא מן התלמידי חכמים, אשר התלמיד חכם בערך מדריגת שאר האדם כאילו התלמיד חכם יש לו חבור עם השם יתברך, והרי מבטל מורא מלכות שמים. ואין כאן חס ושלום שתוף כלל כאשר ירא מן החכמים, כי היראה הזאת מצד כי החכמים הם דביקים* עם השם יתברך, מצורפים* אליו, טפלים בערך שאר אדם.

ועל זה אמר הכתוב "את ה' אלקיך תירא" לרבות תלמידי חכמים. כי בכל מקום לשון "את" בא לרבות דבר הטפל והדבק. כמו שדרשו (עירובין ד:) "ורחץ את בשרו במים" (ויקרא יד, ט), את הטפל לבשרו, היינו שערות שלו (עירובין שם). "את השמים ואת הארץ" (בראשית א, א), לרבות תולדותיהן (רש"י שם פסוק יד). והתלמיד חכם גם כן טפל אצלו יתברך. והרמב"ן (בראשית א, א) מפרש כי לכך פירשו רבותינו זכרונם לברכה בכל מקום על מלת "את" שבא לרבות, שהוא מלשון 'אתא', דהוא לשון רבוי. ואין הדבר כך כלל. אבל מה שפירשו זכרונם לברכה "את" לרבות, כי לשון "את" לפי פשוטו כמו שפירשו המדקדקים כי בא זאת המלה על עצם הפעול. וכך פירש הרד"ק ז"ל (ספר השרשים שורש את), וכן הראב"ע ז"ל (בראשית א, א), כי מלת "את" מורה על עצם הפעול. ומאחר שהוא מורה על עצם הפעול*, וכל עצם נמשך אחריו דבר טפל, כי העצם נושא אל הדבר הטפל. ולפיכך מורה בכל מקום* לשון "את" על הדבר הטפל

אל העצם, כמו השער ועור, וכמו תולדות השמים. ומפני כי חכמים גם כן דביקים* עם השם יתברך, טפלים אצלו, נמשכים אחר השם יתברך, ולפיכך יאמר בזה "את ה' אלקיך תירא", 'לרבות תלמידי חכמים', כי הם טפילים עם השכינה. ולפיכך לא נמנע רבי עקיבא לדרוש "את ה' אלקיך תירא" 'לרבות תלמידי חכמים', ואין כאן אלקות כלל. וזהו בערך שאר האדם, אבל הוא יתברך בעצמו נבדל מהכל, אין לו שתוף וחבור לשום נמצא. רק בערך שאר אדם יש לתלמידי חכמים חבור וצירוף עם השם יתברך.

והתבאר לך כי על ידי התורה יש לאדם חבור ודביקות אל השם יתברך, עד שיאמר "את ה' אלקיך תירא" 'לרבות תלמידי חכמים', שהם טפלים אליו, והם מתרבים בלשון "את", כמו (שמות כא, כח) "ולא יאכל את בשרו", הדבק לבשרו, היינו עורו* (פסחים כב:). וכמו האחרים דמרבינן מן "את", ודבר זה מבואר.

ועל החבור הזה שיש* לאדם על ידי התורה, בארו עוד שהוא הדביקות הגמור שיש לאדם בו יתברך. לכך אמרו בפרק בתרא דמנחות (קי.), "שיר המעלות העומדים בבית ה' בלילות" (תהלים קלד, א), אמר רבי יוחנן, אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בלילות, מעלה עליהם הכתוב כאילו עוסקים בעבודה. "לעולם זאת על ישראל וגו'" (דהי"ב ב, ג), אמר רב גידל* אמר רב, מזבח בנוי, ומיכאל שר הגדול עומד ומקריב קרבן. ורבי יוחנן אמר, אלו תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה, מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם. אמר ריש לקיש, מאי דכתיב (ויקרא ז, לז) "זאת התורה לעולה למנחה וגו'", כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה ומנחה. אמר רבא, האי "לעולה [למנחה]" 'עולה ומנחה' מיבעי* ליה. אלא אמר רבא, כל העוסק בתורה אינו צריך לא עולה ומנחה ולא חטאת ולא אשם*. אמר רבי יצחק, מאי דכתיב (ויקרא ו, יח) "זאת תורת החטאת*", (ויקרא ז, א) "זאת תורת האשם", כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם, עד כאן.

ויש לשאול, למה בלילות דוקא, אף כי הלילה מיוחד לתורה, מכל מקום היום מיוחד לקרבן, שהרי אין הקרבן אלא ביום. ופירוש זה כמו שפירשנו למעלה (ר"פ ד) כי עיקר זמן התורה הוא בלילה, כי עיקר העולם הזה והווייתו הוא ביום, ובלילה אין הוויית העולם הזה, ונחשב בלתי נמצא, כי הלילה הוא חושך, לכך לא נקרא מציאות כלל. ומטעם זה אמרו (עירובין סה.) לא איברא לילה אלא לשינתא. כלומר שאין נחשב הוויית העולם רק ביום, ולא אברא לילה אלא לשינתא, כי בשינה נחשב לגמרי האדם כאילו אינו. וכאשר אין הוויית העולם הזה הגשמי בלילה, ראוי שיהיה נמצאת התורה בלילה, שהתורה השכלית הוא גם כן סלוק הגשמי. ולכך תלמידי חכמים העוסקים בתורה כאילו עוסקים

בעבודה, שאין העבודה רק הקירוב אל השם יתברך כאשר מביא אליו דורון. והאדם שעוסק בתורה השכלית בלילה, שאז הגוף כאילו אינו, ועל ידי התורה, שהיא תורת השם יתברך, העולם מתדבק בו יתברך, לכך נחשב העולם כאילו הוא עוסק בעבודה.

ומה שאמר כי תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה מעלה עליהם וכו', כי כאשר עוסקים בעצם העבודה, ואין עבודה בלא מקדש ובלא קרבן. לכך נחשב זה כאילו בית המקדש בנוי, ומקריב עליו קרבן, אשר הוא עוסק בעבודה.

ובמסכת ברכות פרק אין עומדין (לג.), אמר רבי אלעזר*, כל מי שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו, דעה נתנה בין שתי אותיות, שנאמר (ש"א ב, ג) "אל דעות ה'", ומקדש נתן בין שתי אותיות, שנאמר* (שמות טו, יז) "פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידיך". וכל זה מפני שיש באדם השכל, שהוא נבדל מן הגוף, לכך יש לו דביקות עם השם יתברך, כמו שיש למקדש, שבו השכינה שורה, דביקות עם השם יתברך. ולכך דעה נתנה בין שתי אותיות השם, שזה מורה על הדביקות הגמור שיש לו בו יתברך. ואף שאמר כאן "כל מי שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו", ואף על גב שלא עסק בתורה, רק שיש בו דעה, היינו שצריך לו דעה יתירה עליונה. אבל כל העוסק ב[הלכות] עבודה, אף שאינו תלמיד חכם גדול, כאילו נבנה בית המקדש בימיו.

וריש לקיש סבר כי העוסק בתורה כאילו הקריב עולה. ולא תאמר כאילו עוסק בעבודה אבל אינו הקרבת גוף הקרבן, אבל מי שעוסק בתורה דבר זה נחשב הקרבת קרבן, כי אין לך התקרבות יותר אל השם יתברך כמו שהיא התורה, ולכך נחשב כאשר עוסק בתורה כאילו הקריב קרבן.

ורבא סבר כי העוסק בתורה אין צריך לא עולה ולא קרבן, מפני כי הקרבן אינו רק לקרב את האדם אל השם יתברך אחר שהיה* רחוק. ואילו העוסק בתורה הוא עם השם יתברך מבלי הסרה, ואינו צריך קירוב כלל, רק שהוא עם השם יתברך תמיד. ואם אמר "כאילו הקריב עולה", היה משמע כמו עולה ולא יותר*, שהיא לשעה בלבד. ואם כן התורה אינה גם כן רק לשעה בלבד. וזה שאמר שאינו צריך לעולה, כי העוסק בתורה הוא תמיד עם השם יתברך מבלי הסרה, ולכך אינו צריך לא עולה ולא חטאת*, ודבר זה מבואר.

ורבי יצחק סבר כי* העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה, וכל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת*, וכן כולם. ופירוש זה, כי העולה הוא קרבן מיוחד, ובודאי הקרבן שהוא מיוחד מורה על קירוב מיוחד. ועל זה אמר כאשר עוסק בהלכות קרבן מיוחד, יש לו אותו קירוב שהוא מיוחד גם כן. ואין בין החכמים האלו מחלוקת, רק כל אחד מוסיף. ומכל מקום לדברי הכל התורה שנתן השם יתברך לאדם על ידה הקירוב והדביקות

הגמור אל השם יתברך, כי התורה היא שכלית, ועל ידי התורה סלוק הגופני, ויש לו דביקות עם השם יתברך.

ולהורות לנו כי התלמיד חכם שיש לו התורה אין אל מעלתו גבול והשלמה, אמרו בפרק הרואה (ברכות סד.), אמר רבי חייא בר אשי אמר רב, תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, שנאמר (תהלים פד, ח) "ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון", עד כאן. ואין הפירוש חס ושלום שאין להם מנוחה, כי בודאי יש להם מנוחה. אבל רצה לומר כי מעלת תלמיד חכם אין השלמה לו, כי אין השכל בא לידי השלמה, כי אין תכלית וסוף אל ההשגה, שאם השיג דבר אחד, אפשר להשיג יותר, ולכך אין השכל בא אל השלמה. ודבר זה מורה מה שהיו אמות הארון שבורות כלם, ולא היו אמות שלימות, מפני* זה שאין אל החכמה השלמה כלל, ודבר שאין לו השלמה אין לו מנוחה, כי המנוחה היא בהשלמת הדבר. וגם בעולם הבא אין מנוחה לתלמידי חכמים, כאשר כל השגה אין בה השלמה. לכך כתיב "ילכו מחיל אל חיל" היינו שמשיג כל השגות, וזה נקרא "ילכו מחיל אל חיל", עד שמשיג מאתו יתברך מה שאפשר לו להשיג, וזה "יראה אל אלקים בציון".

ולפיכך נתנה התורה בשבת (שבת פו:), להורות כי השכל אין מנוח לו, ואין השלמה אליו. כי השבת מיוחד אל השלמה והשביתה, והרי התורה נתנה לעולם בשבת, ודבר זה נחשב בריאת התורה, כאשר יוצאת אל הפועל, ואם כן אין לתורה השלמה ושביתה ומנוח. לא כמו העולם הזה הגשמי, שיש לו השלמה, ולכך יש לו שבת על שהעולם נשלם. אבל אין השלמה ושבת אל השכל.

וחלופי ההשגות יקרא "מחיל אל חיל", כי מן השגה אחת מגיע והולך אל השנית, וממנו מתחייב* האחרת. ומן השלישית - הרביעית, עד שחוזר חלילה, כי ההשגות כולם מתחייבים זה מזה. וזה נקרא "ילכו מחיל אל חיל", עד שמגיע ההשגה אל השם יתברך להשיג מאתו מה שאפשר להשיג. אבל שיהיה השלמה ותכלית אל ההשגה, זה אינו. וזה "יראה אל אלקים בציון", ודבר זה מדריגת התלמיד חכם שיש לו התורה.

ובאולי תאמר, וכי דבר שאין מנוח לתלמידי חכמים נחשב מעלה. אין זה שאלה, כי אין הפירוש שאין מנוח* להם שהם בעלי יגיעה, כי השמים שהם מתנועעים תמיד, אף שאין הנחה להם מן התנועה, לא שייך לומר גם כן שהם בעלי יגיעה. וזה מפני שעצם בריאתן כך שיהיו מתנועעים. ומכל שכן אצל השכל, שאין התנועה ויגיעה בו כלל, רק מה שאין השלמה ותכלית אל השכל, שכל מנוחה היא תכלית, וזה לא שייך בשכל. וזה פירוש "תלמידי חכמים אין להם מנוחה", כלומר שלא יקנו ההשלמה, כי בודאי ההשלמה היא

מעלה יתירה בעצמה, אבל מה שאין השלמה לתלמידי חכמים דבר זה לפי גודל מעלתם, וזה מעלה יותר עליונה. ולא תאמר כיון שאין להם מנוח, אם כן יש להם צער, כי כבר אמרנו כי כך ראוי אל השכל מצד עצמו, שאין השלמה אליו.

ובפרק אין עומדין (ברכות לד:), אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, כל הנביאים לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם, ולעושה פרקמטיא לתלמיד חכם, ולמהנה תלמיד חכם מנכסיו, אבל תלמידי חכמים עצמן (ישעיה סד, ג) "עין לא ראתה אלהים זולתך".

המאמר הזה בא לבאר לך המדה הגדולה שיש למי שגורם לתלמיד חכם, עד שאפשר לתלמיד חכם שיעסוק בתורה, עד שכל מה שהתנבאו הנביאים, עליו התנבאו. כי אי אפשר שיהיה הנבואה, שהיא לאדם שהוא בעולם הגשמי, להשיג מדריגת תלמיד חכם עצמו, ולא יוכל להשיג רק המדריגה אשר יש למי שהוא מתדבק אל השכל הנבדל, ואינו נבדל בעצמו. ומפני שאינו נבדל בעצמו, רק מתדבק אל הנבדל על ידי האהבה שהוא אוהב אותו. והאהבה הוא על ידי שלשה דברים, כמו שכתוב (דברים ו, ה) "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך". הלב הוא גופו של אדם, ולכך פירשו רבותינו זכרונם לברכה (ברכות נד.) "בכל לבבך", "בשני יצריך, יצר הרע ויצר הטוב". שאף אם יצר הרע, אשר הוא בגוף, מסית אותו לסור מן השם יתברך, אל ישמע ליצר הרע. ו"נפשך" הוא כמשמעו, אפילו אם נוטל נפשו (שם). "ובכל מאדך" אפילו אם נוטל ממון שלו (שם). סוף סוף האהבה היא על ידי שלשה דברים כאשר דבק בו יתברך בשלשה דברים אלו, זהו האהבה והדבוק בו יתברך. כי אין האהבה רק החבור והצירוף אל דבר, ואי אפשר שיהיה קשור וצירוף כי אם על ידי שלשה דברים אלו, או בגופו או בנפשו או בממונו.

וזה שאמר "המשיא בתו לתלמיד חכם", כי כאשר משיא בתו לתלמיד חכם, הרי גופו דבק בתלמיד חכם, שבתו מן יוצאי חלציו כגופו נחשב, והרי גופו מתדבק בתלמיד חכם. "ועושה פרקמטיא לתלמיד חכם" דבק בו בנפשו, כי כל משא ומתן אשר הוא על ידי מעשה האדם, הוא מן הנפש, אשר הוא בעל המעשה, כאשר ידוע. וביאור זה, כי העושה פרקמטיא אינו נותן לו דבר כלל, רק שפועל בעדו, והפעולה מתיחס אל הנפש. "ומהנה תלמיד חכם מנכסיו", דבר זה הוא מבואר, שהוא דבק בו מצד הממון. וכן אמרו בפרק בתרא דכתובות (קיא:) "לאהבה את ה' אלקיכם ולדבקה בו" (דברים יא, כב), וכי אפשר להדבק בשכינה, אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא [לתלמיד חכם],

ומהנה תלמיד חכם מנכסיו, כאילו דבק בשכינה. הרי זה גם כן אלו דברים*, מפני שצריך להתדבק* בתלמיד חכם, כמו שהתבאר.

וכאשר עוד תבין דברי חכמים באלו שלשה, תמצא כי השכל באדם, אשר הוא התלמיד חכם, והוא האדם בעצמו, כי אין האדם רק שהוא משכיל. ואלו שלשה דברים מתחברים אליו; שהרי הגוף מצטרף ומתחבר אל השכל, שהוא תלמיד חכם. ועוד מתחבר הנפש אל השכל, והוא עושה פרקמטיא לשכל, אשר כל משא ומתן הוא נעשה על ידי הנפש, שהוא פועל ועוסק עסקיו שלו, ודבר* זה מבואר. וכן הנכסים שהם קנין האדם, הם מצטרפים אל השכל, במה שהם קנינו, כי כל דבר שהוא קנין שלו, אין ספק שהוא קנין השכל. וכלל בני אדם הם על צורת אדם פרטי, כי התלמיד חכם שבהם הוא כמו השכל שבאדם, ושאר בני אדם הם כמו האדם עצמו.

והמשיא בתו לתלמיד חכם יש לו דביקות בתלמיד חכם, כמו שיש לגוף חבור אל השכל הוא בגופו, והרי יש לו דביקות בתלמיד חכם מצד גוף האדם, שיש לו חבור אל השכל, כמו שבארנו. והעושה פרקמטיא לתלמיד חכם הוא כמו נפש האדם נחשב, אשר הוא עושה ופועל עסקי השכל. ומהנה תלמיד חכם מנכסיו הרי הוא מתחבר אל התלמיד חכם בממון שלו, כמו החבור והצירוף* הממון אל שכל האדם. ולפיכך על ידי אלו שלשה דברים יש דביקות אל התלמיד* חכם, כמו שבאדם עצמו אלו שלשה דברים מצטרפים אל השכל, ואינם שכלים בעצם. ודבר זה אפשר לנביא לראות בעולם הזה, הוא עולם גשמי. אבל התלמיד חכם שהוא שכלי, "עין לא ראתה" (ישעיה סד, ג) בעולם הזה הגשמי, וזה מבואר.

פרק י

בפרק קמא* דבתרא (ב"ב ח:), "והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע" (דניאל יב, ג), זה דיין שדן דין אמת לאמתו. "ומצדיקי הרבים ככוכבים [לעולם ועד]" (שם), זהו* גבאי צדקה. איכא דאמרי, "והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע" זה דיין שדן דין אמת לאמתו וגבאי צדקה, "ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד" אלו מלמדי תינוקות. כגון מאן, כגון רב שמואל בר שילת. דרב אשכחיה לרב שמואל בר שילת דהוה קאי בגנתיה, אמר ליה שבקת להימנותך. אמר ליה, הא תליסר שנין דלא חזאי, והשתא נמי דעתאי להתם. ורבנן מאי, אמר רבינא (שופטים ה, לא) "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו", עד כאן.

וביאור זה, כי יהיה אל המשכילים בעולם הבא המציאות בלי שום העדר כלל. ולכך אמר "כזוהר הרקיע", כי האור יש לו המציאות ביותר, עד שכל דבר נמצא באור, כמו שהתבאר כמה פעמים. והפך זה החושך, הוא ההעדר*. ולפיכך אמר "והמשכילים יזהירו

כזוהר הרקיע", כלומר אותם שהם משכילים אחרים, מפני שהם משכילים את הרבים, הם המציאות, והעולם תלוי בם*, לכך יהיה להם מציאות בעולם הבא בלי שום העדר, עד שיאמר עליהם שהם "כזוהר הרקיע".

וזהו דיין שדן דין אמת לאמתו, שהם משכילים בעלי דינין מה יעשו, והדין הוא שכלי, ולכך קרא אותם "משכילים". וזה שאמר שדן "דין אמת לאמתו", לאפוקי אם דן לפי סברתו, אף על גב שזה גם כן דין אמת, כי אין לדיין רק מה שעיניו רואות (סנהדרין ו:), מכל מקום שיהיה לו שכר זה עליו, זה אינו, רק שדן דין אמת לאמתו ממש, שהוא דין תורה. ולכך אמר שדן "דין אמת לאמתו", וזה נקרא שהוא משכיל בעל הדין מה יעשה, כאשר הוא "לאמתו". אבל אם אינו "לאמתו", רק סברתו, אין זה "לאמתו". ובמקום אחר פירשנו שאין צריך יותר רק שיכוין אל האמת, והוא עיקר הפירוש, ואין כאן מקומו.

"**ומצדיקי הרבים**" קרא גבאי צדקה, שהוא מצדיק הרבים שיעשו צדקה, ועליהם נאמר "ככוכבים", כי הכוכבים מאירים גם כן. וההפרש שיש בין זוהר הרקיע ובין הכוכבים, כי הרקיע עצמו יש לו זוהר, ואינו מקבל הזוהר מאחר, רק גוף הרקיע יש לו זוהר. ובזה דומה אל השכלי, שאין אצלו גוף כלל. אבל הכוכבים, עם שהם מאירים, יש להם גוף מקבל אור, כמו הירח שיש לו גוף מקבל אור, וכן הכוכבים יש להם גוף מקבלים האור. כי משפט הירח והכוכבים משפט אחד, דכתיב (בראשית א, טז) "המאור* הקטן לממשלת הלילה והכוכבים". ולפיכך על גבאי צדקה אמר "ומצדיקי הרבים ככוכבים", מפני שאין כאן ענין שכלי גמור, ולפיכך יש לדמות אותם אל הכוכבים שיש בהם גוף, והם מאירים. וכך* מצוה זאת, שהם גבאי צדקה, קרוב אל השכלי, מצד כי דבר זה זכות הרבים, אשר הרבים הם הכלל נחשבים, כמו השכל שהוא כללי גם כן, ואין השכל פרטי, ולכך יש לדמותו אל הכוכבים, ודבר זה יש להבין.

ויש אומרים (ב"ב ח:) "והמשכילים כזוהר הרקיע" (דניאל יב, ג) זהו דיין שדן דין אמת לאמתו וגבאי צדקה. דסוף סוף גם גבאי צדקה משכילים* הרבים כמו שאמרנו, ולכך על שניהם נאמר "והמשכילים כזוהר הרקיע". "ומצדיקי הרבים ככוכבים" (שם) אלו מלמדי תינוקות, מפני שאלו מצדיקים אותם עד שיקבלו התורה, כי אין תורת הקטן שכלי כמו שהוא תורת גדול. ולכך על מלמדי תינוקות אומר "ומצדיקי* הרבים ככוכבים", שיש להם גוף מקבל האור. וכך הם מלמדי תינוקות, שהקטן, שהוא גוף בלא השכל, מקבל השכל, וזה דומה לכוכבים שיש להם גוף מקבל האור, כי אין תורת הקטן שכל נבדל.

ואמר על תלמידי חכמים עצמם נאמר (שופטים ה, לא) "כצאת השמש בגבורתו" (ב"ב ח:). כלומר, כי השמש מאיר בעצמו, ואינה מקבלת האור, והיא כולה אור, וכאילו אין

לה גוף. כך התלמידי חכמים, מצד השכל שבהם הם* נחשבים נבדלים לגמרי, מסולקים מן הגוף החשוך*, לכך מדמה אותן* לשמש המאיר. וכל אשר הוא מאיר, הוא מסולק מן ההעדר, שהוא חושך. ורצה לומר, כי לחכמים עיקר העולם הבא, שהוא מתייחס לאור, וכמו שאמרו (חגיגה יב.) "וירא את האור כי טוב" (בראשית א, ד), ראה את האור שאינו ראוי לעולם הזה, וגנזו לעולם הבא. כי האור הוא מסולק לגמרי מן ההעדר, כמו שבארנו.

ויש לך להבין אלו ארבעה דברים שזכר. דהיינו דיין שדן דין אמת לאמתו, וגבאי צדקה, שמחלק צדקה, המשפיעים אל בני אדם. ולאיכא דאמרי, יש לדיינים אשר הם על הדין, וגבאי צדקה שהם על החסד והצדקה, מדרגה ומעלה אחת. ומלמדי תינוקות מעלה בפני עצמו*, והרביעי הם תלמידי חכמים עצמם. והבן הדברים האלו מאוד מאוד. יהי רצון שיהא חלקנו עמהם.

ומעלת מלמדי תינוקות, כמה נחשב תלמוד תורה של תינוקות של בית רבן. אמרו בפרק כל כתבי (שבת קיט:), אמר רב* יהודה אמר רב, מאי דכתיב (דהי"א טז, כב) "אל תגעו במשיחי ובנביאי אל תרעו", "אל תגעו במשיחי" אלו תינוקות של בית רבן, "ובנביאי אל תרעו" אלו תלמידי חכמים, עד כאן. הרי קרא תינוקות של בית רבן "משיחי(-ו-)", מפני כי הנמשח בשמן מקבל הקדושה, הוא השמן. וכך הקטן, כיון שאין לו דעת (גיטין כג.), הוא דומה לכלי בלבד שנמשח ונתקדש. וכן התינוק מתקדש על ידי התורה שהוא מקבל. אבל תלמידי חכמים קרא "נביאים", כי תלמיד חכם עדיף מנביא (ב"ב יב.), וכן אמרו (שם) אטו חכם לאו נביא הוא.

ועל התורה של תינוקות של בית רבן העולם עומד. ובפרק כל כתבי (שבת קיט:), אמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה, אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תינוקות* של בית רבן. אמר ליה רב פפא לאביי, דידי ודידך מאי. אמר ליה, אין דומה הבל פה שאין בו חטא, להבל פה שיש בו חטא. ומן הדברים אשר התבארו למעלה (ר"פ א) כי התורה נותנת קיום אל העולם. ויותר ראשון אל התורה כאשר אין במקבל חטא, כי אם התורה הוא הבל פה שיש בו חטא, איך אפשר שיהיה העולם עומד על זה, כי כל חטא הוא חסרון, והחסרון דבק בו ההעדר, ואיך יתן דבר זה המציאות לכל העולם. וזה שאמר "אין העולם מתקיים אלא על הבל פה של תינוקות של בית רבן", שהתורה של תינוקות של בית רבן היא בלא חסרון כלל, שהוא בלא חטא, ולכך על הבל זה ראוי שיהיה העולם עומד.

ואמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה, אין מבטלין תינוקות של בית רבן אפילו לבנין בית המקדש (שבת קיט:). כי תלמוד תורה גדול מבנין בית המקדש, כמו שהתבאר

למעלה דבר זה (ס"פ א). כי בית המקדש אף שיש בו קדושה עליונה, מכל מקום הקדושה הוא על עצים ואבנים ועל מקום מן הארץ, אבל התורה היא שכלית, והיא אצל הקטן, שהוא אדם בלא חטא. ולפיכך אין מבטלין תינוקות של בית רבן אפילו לבנין בית המקדש.

ואמר עוד שם (שבת קיט:), אמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה, כך מקובלני מאבותי, ואמרי לה* מאבותיך, כל עיר שאין בה תינוקות של בית רבן, מחריבים אותה. רבינא אמר, מחרימין אותה. ודבר זה נמשך אל מה שאמר לפני זה (שם) כי העולם קיים בשביל תינוקות של בית רבן. ומפני כך התורה של תינוקות של בית רבן היא מוכרחת, שהעולם מתקיים על התורה כמו זאת, ומפני כך תורה כמו זאת היא מוכרחת. לכך אם אין בעיר תינוקות של בית רבן, מחריבין אותה. שכל דבר שהוא הכרחי להיות, אם אין נמצא אותו דבר הכרחי, דבר זה נקרא חורבן. ולמאן דאמר 'מחרימין אותה', החרם הוא יותר מן החורבה, שבחרם עושה את הדבר העדר גמור, וזהו* לשון חרם בכל מקום, "החרם תחרם" (דברים ז, ב). וכל זה כי הדבר שהוא בחיוב ובמדת הדין, אם אין נמצא אותו הדבר, פוגע בו מדת הדין להחריב או להחרים אותה.

ועוד תדע כי התורה הזאת מן תינוקות של בית רבן היא ראשונה, שהרי אי אפשר שיבא האדם ללמוד תורה אלא על ידי שלמד תורה בקטנותו, והתורה הזאת היא התחלת התורה. וזה שגורם כי אם אין שם תינוקות של בית רבן, מחריבים אותה או מחרימין אותה. כי הדבר שהוא התחלה אל התורה הוא יותר עיקר והכרחי במה שהוא התחלה, ואם אין התחלה אין דבר. ולפיכך אם אין תינוקות של בית רבן, שהוא התחלת התורה, דבר זה הוא חורבן התורה כאשר אין התחלה לתורה, ולכך נמשך אחר זה חורבן גם כן.

וזה אמרם שם (שבת קיט:), אמר רב כהנא, לא חרבה ירושלים אלא על שבטלו בה תינוקות של בית רבן, שנאמר (ירמיה ו, יא) "שפוך על עולל בחוץ", מאי טעמא "שפוך", משום ד"עולל בחוץ", עד כאן. בארו בזה כי ירושלים שהיא עיר קדשנו ותפארתנו, וראוי לה הקיום והישוב לפי מעלת ומדריגת המקום, והיא התחלה לכל הישוב, וראוי לה הקיום יותר. רק בשביל שבטלו בה תינוקות של בית רבן, שהוא דבר הכרחי, כמו שהתבאר, כי הוא הבל פה שאין בו חטא, והעולם על זה קיים כמו שאמרנו. וגם מפני כי התחלת התורה הוא תורת תינוקות של בית רבן. וכאשר הדבר המוכרח להיות אינו במציאות, נקרא זה חורבן ושממה, עד שאפילו ירושלים חרבה, וזהו חורבן גמור ביותר. וכבר התבאר למעלה גם כן אצל "אין מבטלין תינוקות של בית רבן", כי קדושתן יותר מבנין בית המקדש. כי קדושת תינוקות של בית רבן וקדושת בית המקדש דומים, רק כי

קדושת תינוקות של בית רבן הוא גדול יותר, ושניהם יש בהם קבלת קדושה. קדושת בית המקדש היא חלה על עצים ואבנים בלבד, וקדושת תינוקות של בית רבן, היא התורה, חלה על אדם שהוא בעל נפש. והיא גם כן קדושה גמורה מפני שהיא בלא חטא, כמו בית המקדש. וכאשר בטלו תינוקות של בית רבן, גם כן המעלה שהיא למטה ממנה בטלה, כי שניהם ענין אחד, ודבר אחד הוא.

אמנם עתה בדורנו זה, אף כי יש תינוקות של בית רבם, והם נכנסים לרבם ללמוד תורה, אבל אני חושש לגודל הקלקול שיש להם בהנהגת הלמוד בענין התורה, ובפרט במקרא, ומכל שכן במשנה, שאין שמים לב עליה כלל. וכן בגמרא, יוצא שכרם של למוד התורה בהפסד הקלקול הגדול והעצום שנוהגים בענין הלמוד. כי הדבר הזה נראה לעינים כי אין התינוקות קונים שום תורה כשיוצאים מבית רבן מן המקרא, וכשם שלא היה דבר בידם בכניסתם לבית רבן, כך לא קנו דבר במקרא כלל כשיוצאים מבית רבן. וכל זה כי אינם חוזרים על למודם, ותחלת למודם הוא לשכחה ושלא יהיה נשאר אצלם דבר, כמו שאנו רואים בעינינו. ודבר זה בעצמו* בלמודם בגמרא ועוזבים את המשנה, שהיא היסוד ועיקר לכל התורה כולה. וכבר בארנו קלקול הגדול והעצום, אשר מאבדים עצמם לדעת, רוצים לעלות בסולם השמימה, והם נשארים מטה מטה. מה נאמר ומה נדבר דבר הגדול כמו זה, שהוא תורה של תינוקות של בית רבן, שיהיה בקלקול. והכל שאין מוכיח ואין מקבל תוכחה והנהגה; כי המלמד, שם תכליתו לעצמו. והאב, מפני שבחסרון ידיעתו רוצה לקנות התורה כולה לבנו בזמן מועט. וכאשר גדל קצת והוא בנערותו, אז שולח אותו למרחקים להביא לחמה של תורה (עפ"י משלי לא, יד), ולשאוב מים עמוקים. ובשובו מי יתן שתהיה חזרתו כהליכתו. עד שבעוונותינו הרבים "רבים חללים מפילים* ועצומים כל הרוגיה" (עפ"י משלי ז, כו), הכל בשביל תקלת הלמוד, שאינם נוהגים כראוי* בתורה. לכן עיני עיני יורדה מים (עפ"י איכה א, טז) על עלבונה של תורה, מאנה הנחם נפשי, עד כי ירחם עלינו המלמד תורה לעמו ישראל.

ואשר יותר ראוי לתורה הם בני עניים, כדאיתא בפרק אלו נדרים (נדרים פא.), שלחו מתם, הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה לישראל, שנאמר (במדבר כד, ז) "יזל מים מדליו", מדלים שבהם תצא תורה. וביאור דברים אלו, מה שאמר תחלה "הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה לישראל", כי העני יותר מוכן שיהיה לו זרע תלמידי חכמים, וכאשר גם דבר זה עינינו רואות. כי העשיר מצד שהוא בעל העולם הזה, אינו מוכן לקבל הזרע שהוא מוכן אל התורה השכלית. רק העני, מפני שהוא משולל מן עולם הזה, ואין לו חלק בעולם הגשמי, הוא מוכן שיצא ממנו הזרע שיהיה תלמיד חכם. וזה תבין כי אין

הכהן רשאי לכנוס לפני ולפנים ביום הכפורים כי אם בבגדי לבן, לא בבגדי זהב (ר"ה כו.). כי בית קדש הקדשים לקדושתו הוא מסולק מן עולם הזה הגשמי לגמרי, ולכך לא היה רשאי לכנוס לבית קודש* הקדשים כי אם בבגדי לבן. לכך העני שאין לו חלק בעולם הזה, ראוי שיהיה לו הזרע שהוא מוכן לתורה, לא העשיר. וגם העני בשביל שאין לו גדולה וחשיבות, יש לו מדת הפשיטות, כמו שהוא לשון "עני", שהוא לשון הכנעה ועניה ועני, הכל לשון אחד. ואין ראוי אל התורה רק מדת הפשיטות, כמו שבארנו בכמה מקומות. ועתה בעוונותינו הרבים אין העשירים נותנים לב כי אם על בניהם, וקטני עניים אין להם מאסף אותם לתורה ולתעודה* (עפ"י ישעיה ח, כ), גם זה גורם הסרת התורה.

אמנם יש לך לדעת שגם אמרו במקום אחר בפרק חלק (סנהדרין צו.), דשלח רבי יהודה, הזהרו בבני עמי הארץ שמהם תצא תורה לישראל. ודבר זה תמוה, כי למה עם הארץ יותר מוכן לקבל זרע תלמיד חכם ממה שהוא מוכן תלמיד חכם, עד שאמר "שמהם תצא תורה לישראל", וגם על זה מעיד החוש שכך הוא. ויש לך לדעת כי דבר זה כמו שנמצא באדם, כך הוא בתורה ענין זה. כי השכל יוצא ונולד מן האדם, שהוא בעל גוף. כי השכל הזה צריך לנושא, ונושא שלו הוא החומר, ויוצא ממנו השכל אל הפעל. וכמו כן מוכן האב שהוא עם הארץ בעל גשם, ונושא אל השכל, עד שיצא ממנו בן תלמיד חכם אל הפועל. ואילו אשר הוא תלמיד חכם בעצמו, הנה הוא כולו שכלי, ואין כאן נושא אל השכל, שהחומר הוא נושא שלו. ולפיכך אמרו "הזהרו בבני עם הארץ שמהם תצא תורה לישראל", כמו שהוא נמצא באדם שהחומר נושא לשכל האדם, כי לגודל השכל, שהיא התורה, צריך לה נושא חמרי. וכבר בארנו (תפארת ישראל פכ"ה) כי זה הטעם להקריב ביום התחלת הספירה למתן תורה עומר מן השעורים (מנחות פד.). אשר ידוע כי השעורים מאכל בהמה החמרי. כי אין מתעלה אל מתן תורה רק מתוך מדריגה החמרית שהוא הנושא לה, והרי מן החמרי יוצא השכלי. ולפיכך אמרו "הזהרו בבני עם הארץ", כי התורה נושא שלה הוא החמרי, שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו, רק שיש לו נושא החמרי. והבן הדברים האלו מאוד, כי הם עמוקים. ומכל מקום דבר זה שייך בדברים שהם בעלי שכל, אבל בנותיהן, שאין לאשה חכמה רק בפלך (יומא סו:), על בנותיהן אמרו (פסחים מט:) "ארור שוכב עם בהמה" (דברים כז, כא), ואין להאריך בזה כאן.

ומצוה על האב לגדל בנו לתלמוד תורה, ושכרו שהוא בן עולם הבא. ובפרק ערבי פסחים (פסחים קיג.), שלשה מן נוחלי עולם הבא; הדר בארץ ישראל, והמגדל בניו לתלמוד תורה, והמבדיל על היין במוצאי שבת, והוא דמשייר מקדושא לאבדלתא. ודבר זה צריך

טעם, למה באלו שלשה דברים זוכה לעולם הבא. דע, כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא, כמו שאמרו בכל מקום (ברכות יז., זוה"ק ח"ב קטז., וח"ג רלו:, רנח.) "העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן, ונהנין מזיו השכינה". ואלו שלשה דברים, האדם העושה אותם נוטה להיות נבדל מן הגשמי, ולפיכך ראוי שיהיה בן עולם הבא; כי הארץ הקדושה, הדר בה הוא דר במקום שיש לו קדושה, וכמו שאמרו (ב"ב קנח:) "אוירא דארץ ישראל מחכים", שכל ענין ארץ ישראל ומעלתה שהיא נבדלת מן הגשמי, שהרי היא קדושה. והמגדל בניו לתלמוד תורה, שהתורה היא שכלית, והוא מגדל בניו לתורה, ונמשך אחר השכלי הנבדל, ובזה גם כן ראוי אל העולם הבא הנבדל. (-והמקדש-) [והמבדיל] על היין במוצאי שבת, מורה זה על שיש לשבת קדושה נבדלת, וכמו שאנו אומרים בהבדלה (פסחים קג:) "המבדיל בין קודש ובין החול", והוא מורה על קדושה נבדלת לגמרי מן החול. ואמר "דמשייר מן קדושה להבדלה", כי אם לא היה זה, אינו מורה שהשבת הוא נבדל וקדוש רק בצד מה, ואינו נבדל לגמרי. אבל כאשר משייר מקדושה להבדלה, ומורה בזה כי הקדושה שהוא מקדש השבת בכניסתו גורם אל הבדלה בסופה. וזה מורה כי השבת קדוש מן תחלת הקדושה עד סופה, ובזה השבת נבדל לגמרי. וכאשר האדם נמשך אחר הקדושה הזאת, הוא ראוי אל עולם הבא, שהוא נבדל לגמרי.

והנה אלו שלש קדושות הם זו למעלה מזו; כי קדושת ארץ ישראל היא קדושה תחתונה, שהיא לארץ שהיא בעלת חומר, ואינה קדושה נבדלת לגמרי. ועוד על זה המגדל בניו לתלמוד תורה, ודבר זה עוד יותר קדושה ונבדל מן הגשמי כאשר מגדל הבן, שהוא אדם שכלי, לתלמוד תורה. ואחר כך הקדושה העליונה הנבדלת לגמרי, שמבדיל על היין. ודוקא המבדיל על היין, כי היין מיוחד להבדלה, כאשר בארנו אצל (שבועות יח:) 'המבדיל על היין הויין לו בנים ראויים להוראה, שנאמר (ויקרא יא, מז) "להבדיל ולהורות"', ואין כאן מקום זה להאריך.

ואלו שלשה דברים שזכרו הם נגד שלש קדושות שאנו מקדישין להקב"ה (ישעיה ו, ג), והם זו למעלה מזו. והם כנגד שלשה עולמות, כמו שתרגם אונקלוס (שם), וכמו שיתבאר. ועל ידי אלו שלש קדושות מוכן האדם אל הקדושה העליונה, הוא קדושת עולם הבא, ופירוש זה ברור כאשר תבין מאוד.

ודע עוד כי האדם יש לו שלשה דברים, זה למעלה מזה; האחד הוא גוף המקבל הנשמה, ואם האדם רוצה שיזכה אל העולם הקדוש, שהוא עולם הבא, צריך שיהיה גופו, אשר הוא מקבל הנשמה, גוף קדוש. ועוד יהיו כחות שלו, אשר הם כחות נפשו, בקדושה,

ואז ראוי אל עולם הבא הקדוש. ועוד יותר, שתהיה הנשמה, שממנה כחות אלו, קדושה לגמרי מן הגוף. כי אלו שלשה דברים הם באדם; הגוף, והנשמה, והכחות של הנשמה. וכבר בארנו זה בפרק בעשרה* (אבות פ"ה מי"ט). ואשר הוא זוכה לעולם הבא הקדוש הוא על ידי שמקדש עצמו באלו שלשה דברים. וכאשר הוא דר בארץ ישראל, אדמה קדושה, ובזה מקדש גם כן אדמה שלו, הוא בגופו. והגוף של אדם נברא מן האדמה של ארץ ישראל. וכאשר יש לו קדושה מצד הגוף, יש אליו הכנה אל עולם הבא. וכאשר מגדל בניו לתלמוד תורה, ובניו הם כחות שיצאו ממנו, בזה כחות שלו הם קדושים ונבדלים מן הגשמי*. וכאשר מבדיל במוצאי שבת, בדבר זה, נשמה שיש לאדם נפש יתירה בשבת, נבדל לגמרי מן החול, עד שיש לו נפש קדושה לגמרי כאשר משייר מן הקידוש להבדלה, ואז ראוי אל עולם הבא. ודברים אלו הם גדולים ונפלאים מאוד מאוד, רק באנו לבאר לך מעלת המגדל בניו לתלמוד תורה. ואחר שהתבאר לך מעלת תלמידי חכמים שיש להם מדריגה השכלית, מזה מתחייב כי ראוי לנהוג בהם* כבוד.

פרק יא

"**כבוד חכמים ינחלו**" (משלי ג, לה). רצה לומר הכבוד ראוי אל החכמים העוסקים בתורה. ובמדרש (ילקו"ש ח"ב תתרעד) "ויהי יעבץ נכבד מאחיו" (דהי"א ד, ט), אמר ריש לקיש, קרא מראש דברי הימים אדם אנוש עד יעבץ, ואי אתה מוצא כבוד. וכשאתה מגיע עד יעבץ כתיב "ויהי יעבץ נכבד מאחיו", לפי שעסק בתורה, הוי "כבוד חכמים ינחלו וכסילים מרים קלון". וכבר בארנו זה אצל (אבות פ"ד מ"ו) "המכבד את התורה" במסכת אבות. וכל זה כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים עד שאמרה תורה (ויקרא יט, לב) "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן", וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן. מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי. ולפיכך ראוי אל הכבוד גם כן, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד. ומפני כך נקרא יניק וחכים גם כן בשם "זקן" (קידושין לב:), ואין זקן אלא שקנה חכמה (שם). וכל זה מפני שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד.

ובפרק בתרא דמכות (כב:), אמר רבא, כמה טפשאי שאר אנשי, דמקמי ספר תורה קיימי*, ולא קיימי קמי גברא רבא, שהרי התורה אמרה (דברים כה, ג) "ארבעים יכנו", ואתו רבנן ובצרי חדא, עד כאן. בא להודיע על מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם "תורה" נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה

אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה (דברים יז, יא) "לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך", כי החכמים הם עצם התורה גם כן. וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה, כי לא דבר רק הוא דבריהם. ואין כאן מקום להאריך, והארכנו במקום אחר. ובפרק חלק (סנהדרין צט:), המבזה תלמיד חכם הוי מגלה פנים בתורה, כי התלמיד חכם הוא עצם התורה.

ומביא ראיה כי החכמים הם עצם התורה, שאם לא כן, לא היה בידם כח למעט מן ארבעים מכות, אפילו יש בידם דרש, מכל מקום אם לא היו החכמים עצם התורה, אין ראוי לפחות דבר מן התורה על ידי החכמים שדרשו או קבלו כך, כי הם פוחתים מן התורה, כי בתורה כתיב בפירוש "ארבעים יכנו". אלא שגם החכמים עצם התורה, והתורה יש בה כח לפרש התורה. ולכך אמר "כמה טפשאי דקיימי* מקמי ספר תורה, ולא קיימי מקמי גברא רבא", כי גם הם עצם התורה. ולכך יש כח בתלמיד חכם למעט על פי דרשות שלהם וחכמתם אחד מן המספר.

וכבר התבאר לפני זה כי יש לקרב התלמיד חכם הן בגופו הן בנפשו הן במאודו, כמו שמבואר למעלה. ובפרק קמא דברכות (י:), אמר אביי ואיתימא רבי יצחק, הרוצה ליהנות, יהנה כאלישע. ושאינו רוצה ליהנות, אל יהנה כשמואל הרמתי, שנאמר (ש"א ז, יז) "ותשובתו הרמתה כי שם ביתו", ואמר רבי יוחנן, שכל מקום שהלך, שם ביתו עמו. "ותאמר הנה נא ידעתי כי איש אלקים קדוש הוא" (מ"ב ד, ט), אמר רבי יוסי בר חנינא, מכאן שהאשה מכרת באורחים יותר מן האיש. "קדוש הוא", מנא ידעה, רב ושמואל; חד אמר שלא ראתה זבוב עובר על שלחנו. וחד אמר, סדין של פשתן הציעה על מטתו, ולא ראתה* קרי עליו. "קדוש הוא", אמר רבי יוסי בר חנינא, הוא קדוש ומשרתו אינו קדוש, שנאמר (שם פסוק כז) "ויגש גחזי להדפה", להוד יפיה. "עובר עלינו תמיד" (שם פסוק ט), אמר רבי יסי בר חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב, כל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מקריב תמידים, שנאמר "עובר עלינו תמיד". "נעשה נא עלית קיר קטנה" (שם פסוק י), רב ושמואל; חד אמר עלייה פרועה* היתה, וקירוה. וחד אמר, אכסדרא גדולה היתה, וחלקוה לשנים.

פירוש, האשה מכרת באורחים, לפי שעליה מוטל צרכי הבית, ומדקדקת אחר האורחים שבאים אל הבית, והאשה תקרא "בית", ולכך נותנת דעתה על האורחים שבאים לתוך הבית. ולמאן דאמר שלא עבר זבוב, פירוש שהקדושה היא נבדלת מן פחיתות הצורה, כי הזבוב שהוא בעל חי מאוס, יש לו פחיתות הצורה. ולמאן דאמר שלא ראתה* קרי, הקרי

הוא פחיתות הגוף החמרי. ומחלוקת שלהם מאיזה מהם הקדושה יותר רחוק; למאן דאמר זבוב, הקדושה יותר רחוק מן פחיתות הצורה, ולכך לא ראתה זבוב על שלחנו. ולמאן דאמר שלא ראתה קרי על מטתו, הקדושה יותר רחוק מן פחיתות החמרי, כי הקרי הוא פחיתות חמרי. ויש לך להבין מחלוקת שלהם, שלא נמצא קרי שהוא מצד מיוחד, או שלא נמצא זבוב שהוא גם כן מצד מיוחד, וגם התבאר זה במקום אחר.

ומאן דאמר עלייה עשתה, סובר כי הקדוש הוא עליון במעלה, ולפיכך איש קדוש ראוי שיהיה למעלה, ואשר אינו קדוש הוא למטה. ולמאן דאמר "אכסדרא היתה וחלקוה", סבר שהקדוש מחולק ונבדל מדבר שהוא אינו* קדוש. ולדעת שניהם מורה על שהאיש הקדוש הוא נבדל מן אחר, רק כי האחד סבר "עלייה היתה וקירוה", כי ראוי שיהיה הקדוש למעלה במדרגה נבדלת מן אחר. ולמאן דאמר "אכסדרא היתה וחלקוה", כי בזה נראה יותר שהקדוש נבדל, כאשר הוא מחולק ממנו, אבל על עלייה אין זה מורה הבדל, רק בנין למעלה מבנין. אבל כאשר היתה אכסדרא וחלקוה, מורה דבר זה חלוק והבדל בין איש לאיש, כמו שאמר "אכסדרא היתה וחלקוה". אבל הבנין שהוא למעלה מבנין, אין זה חלוק, רק שנבנה עליו בנין למעלה מבנין. כך הוא פירוש מחלוקת שלהם.

ויש לפרש גם כן כי מחלוקת רב ושמואל איזה דבר יותר ראוי* שיהיה נוהג עם התלמיד חכם; אם היראה שהוא ירא מפניו, וכמו שאמרנו למעלה (ר"פ ט) "את ה' אלקיך תירא" (דברים ו, יג), לרבות תלמידי חכמים (ב"ק מא:). או האהבה, דכתיב גם כן (דברים יא, כב) "לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו", וכמו שהתבאר למעלה (ס"פ ט), שדבר זה מורה על הדביקות שיהיה לו אל התלמיד חכם. ולכך אמר "עלייה היה וקירוה", כלומר שנתן איש הקדוש למעלה והוא למטה, וזה מורה על היראה, שכך מורה היראה שהוא תחתיו, והתלמיד חכם למעלה, ומשפיל עצמו לפניו. ולמאן דאמר "אכסדרה גדולה היתה וחלקוה", ועתה היו שני הבתים מחוברים דביקים יחד, וזה מורה שיהיה אוהב תלמיד חכם ויהיה דבק בו, וכדכתיב (דברים יא, כב) "לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו", 'וכי אפשר להדבק בשכינה כו' (כתובות קיא:), כמו שנתבאר למעלה. והבן דבר זה, כי פירשנו עוד במקומו.

ואמר עוד שם (ברכות י:), שכל המארח* תלמיד חכם בביתו ומאכילהו ומשקהו, כאילו הקריב תמידים. דע כי גם דבר זה חכמה עמוקה, וזה כי קרבן תמיד הוא כבוד השם יתברך ביותר, מפני שהוא תמיד, ואינו בזמן מיוחד כאשר הם שאר הקרבנות. ולכך המכבד את התלמיד חכם כאשר הוא מכניס אותו בביתו, ומהנהו ומכבדו בשביל התורה, שאין דבר שיש לו מעלה תמידית כמו התורה, שרק התורה יש לה מעלה זאת

שהיא תמידית, לפי שכתוב (יהושע א, ח) "והגית בו יומם ולילה". והנה המכבד תלמיד חכם שיש לו מעלה התמידית, היא התורה, כאילו הקריב תמידים, שבזה מכבד השם יתברך תמיד, וזה נכון ואמת.

ויש לך להבין עוד דבר זה שאמר "המכבד את התלמיד חכם ומהנהו כאילו הקריב תמידים". כי התלמיד חכם, במה שהוא שכל נבדל, נקרא 'תמיד', לפי שהשכל הנבדל אינו תחת הזמן, כי אין הזמן רק לדברים הגשמים שהם תחת הזמן, אבל דברים הנבדלים לא נתנו תחת הזמן, ודבר זה ידוע. לכך המארח תלמיד חכם בביתו ומהנהו, ועושה לשם שמים, כאילו הקריב תמידים.

ולא זה בלבד, כי כך אמרו בפרק בתרא דכתובות (קה:), "ויבא אל האיש האלקים בכורים" (מ"ב ד, מב), וכי אלישע אוכל בכורים היה, אלא ללמדך כל המביא דורון לתלמיד חכם כאילו מקריב בכורים. וכן אמרו במסכת יומא בפרק בא לו (עא.), הרוצה שינסך יינו* על גבי המזבח, יתן לתוך גרונו של תלמיד חכם. וכל אלו דברים, כי כאשר הוא מכבד התלמיד חכם בדבר שהוא דרך כבוד, כמו דורון, על זה אמרו "כאילו הקריב קרבן", וכמו שיתבאר בסמוך. כי כאשר אחד נמשך אל הדבר שהוא הטפל אצל העיקר, נחשב כאילו הוא נמשך אחר העיקר עצמו. ולכך כאשר הוא מכבד את התלמיד חכם בדבר, ומתקרב אליו, כמו זה לתת לו דורון דרך כבוד, נחשב כאילו הביא קרבן אל השם יתברך, שתלמיד חכם נמשך אל השם יתברך וטפל אצל השם יתברך, כמו שיתבאר.

ובפרק הרואה (ברכות סג:), תנו רבנן, כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה, היה שם רבי יהודה ורבי יוסי ורבי נחמיה ורבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, פתחו כולם בכבוד התורה ודרשו; "ומשה יקח את האוהל ונטה לו מחוץ למחנה" (שמות לג, ז), והלא דברים קל וחומר; ומה ארון ה' שלא היה רחוק אלא שנים עשר מיל, אמרה תורה (שם) "והיה כל מבקש ה' יצא אל אוהל מועד", תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה, על אחת כמה וכמה. פתח רבי נחמיה בכבוד אכסניא ודרש, מאי דכתיב (ש"א טו, ו) "ויאמר שאול אל הקיני לכו סורו רדו מתוך עמלקי פן אוסיפך עמו ואתה עשית חסד עם כל בני ישראל", והלא דברים קל וחומר; ומה יתרו שלא קרב את משה אלא לכבוד עצמו, כך, המארח תלמיד חכם בתוך ביתו, ומאכילהו ומשקהו ומהנהו מנכסיו, על אחת כמה וכמה. פתח רבי יוסי בכבוד אכסניא ודרש, "לא תתעב אדומי כי אחיך הוא לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו" (דברים כג, ח), והלא דברים קל וחומר; מה מצריים שלא קרבו את ישראל אלא לצורך עצמן, שנאמר (בראשית מז, ו) "ואם ידעת ויש בהם אנשי חיל ושמתם שרי מקנה על אשר לי", כך, המארח תלמיד חכם בתוך

ביתו, ומאכילהו ומשקהו ומהנהו מנכסיו, על אחת כמה וכמה. פתח רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי בכבוד אכסניא ודרש, "ויברך ה' את בית עובד האדום הגתי בעבור ארון האלקים" (ש"ב ו, יב), והלא דברים קל וחומר; ומה ארון שלא אכל ושתה, אלא כבד ורבץ לפניו, כך, המארח תלמיד חכם בתוך ביתו, ומאכילהו ומשקהו ומהנהו מנכסיו, על אחת כמה וכמה. מאי היא ברכה שברכו, אמר רב יהודא בר זבידא, זו חמות ושמונה כלותיה, שילדו ששה בכרס אחת, שנאמר (דהי"א כו, ה) "ופעולתי השמיני", וכתיב (שם פסוק ח) "כל אלה לעובד אדום ובניהם ואחיהם אנשי* חיל וגו'".

הנה החכמים האלו באו לבאר כמה גדול השכר של המכבד את החכמים. ופתח רבי יהודה בכבוד החכמים שהולכים ללמוד תורה, שאין נחשב כאשר הולכים ללמוד תורה שלא הלכו רק אל רבם ללמוד, אבל נחשב דבר זה שהם מבקשים את ה', כמו שנאמר בארון (שמות לג, ז) "והיה כל מבקש את ה'", קרא המבקש את הארון שהוא "מבקש ה'". המשל, כאשר האדם רוצה ללכת אל ביתו שהוא סמוך אל עיר אחת, אמר שהולך אל העיר, אף שהבית אינו בעיר רק בסמוך לעיר. ודבר זה מפני כי הבית הוא נמשך ונטפל אחר העיר, לכך נאמר על זה שהוא הולך אל העיר, אף שהבית הוא חוץ לעיר. והארון הוא נמשך אחר השם יתברך, וטפל אצלו, ולכך היה נקרא המבקש את הארון שהוא הולך אל השם יתברך, כאשר היה נמשך אחר דבר שהוא נמשך אחר השם יתברך. ומכל שכן תלמידי חכמים, שהם הולכים מעיר לעיר ללמוד תורה, והתורה נמשכת אחר השכינה, לכך כאשר הולך מעיר לעיר ללמוד תורה נאמר שהוא מבקש את ה', שהוא העיקר שאחריו נמשך התורה, ודבר זה מבואר מאוד.

והוסיף רבי נחמיה בכבוד אכסניא מצד אחר, והוא מצד אשר מכניס התלמיד חכם בביתו לחסות תחת כנפיו, להיות לו הגנה שם. כמו שעשה יתרו למשה, שהיה מכניס אותו שלא יהא צריך לחזור למצרים, ויהיה נמסר ביד פרעה, ודבר זה שמירה והגנה עליו. ולכן שמרו הקב"ה ליתרו מן הרע כאשר היה מאבד עמלק במלחמה, היה יתרו נשמר מן הרע. ודבר זה מפני כי יתרו סבה לשמירת משה, שראוי אליו המציאות ביותר בשביל מעלתו, ולכן היה גם כן דבר זה אליו, שהיה נשמר מן הרע, אף כי יתרו עשה להנאת עצמו. כל שכן המכניס תלמיד חכם בביתו וכו', כי איך לא יהיה נשמר מן הרע, כאשר הוא סבה אל שמירת תלמיד חכם, שראוי אליו הקיום והמציאות. ודבר זה ברור כי לא יתן אחד קיום לאחר, אם לא שיהיה לו קיום בעצמו קודם.

והוסיף רבי יוסי בכבוד אכסניא, מצד שהוא מתחבר אל מי שיש לו מדריגת השכל, כי מצינו שהחומר משמש אל השכל. ולפיכך יש ללמוד קל וחומר ממצרים, שהיה להם

חבור מה אל ישראל, שהיו גרים בארצם (דברים כג, ח), [ו]היה לישראל חבור וצירוף אל מצרים. וכבר בארנו והארכנו בחבור גבורות השם (פרק ד) כי החבור הזה היה חבור צורה אל החומר, כי מצרים הם במדריגת החומר הפחות, וישראל במדריגת הצורה, כמו שבארנו שם באריכות. וסוף סוף, כיון דכל צורה יש לה התחברות אל החומר כמו שהארכנו שם, ולפיכך זכו המצריים שלא להרחיקם, מצד הצירוף הזה, אף על גב שעשו לטובתם. המארח תלמיד חכם בביתו כו', שאין לך חבור גדול יותר מזה, כל שכן שמצד החבור הזה גורם לו שלא יתרחק. כי התלמיד חכם נחשב גם כן במדריגת הצורה אל שאר בני אדם, שהם במדריגת החומר, כאשר ידוע כי חבור זה הוא חבור הצורה אל החומר. וזהו קל וחומר; אם גרם דבר זה למצרים, שהם החומר הרע הפחות, מצד דביקות שלהם בצורה גרם זה עד שאמר (דברים כג, ח) "לא תתעב מצרי", כל שכן וקל וחומר שגורם החיבור והקירוב לתלמיד חכם, מצד שהתלמיד חכם הוא במדריגת הצורה לשאר בני אדם, שתתן לו הצורה קיום, כי הצורה נותן הקיום.

והוסיף רבי אליעזר עוד יותר בכבוד אכסניא מצד אחר, והוא מצד הברכה שהוא מתברך, כמו שאמרו (ברכות מב.) תכף לתלמיד חכם ברכה במעשה ידיהם. כי התלמיד חכם הוא הכנה שעל ידם תבא הברכה לעולם, וזולת זה אין העולם הזה ראוי לברכה, כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל. ולכך על ידי תלמיד חכם, שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם. ואולי יקשה לך, אם כן למה תמצא תלמידי חכמים עניים. דבר זה אינו שאלה, וזה כאשר אינם מוכנים מצד עצמם לקבל הברכה מצד רוע מזל שלהם, כי צריך שיהיה מוכן לקבל הברכה מצד עצמו. אבל כאשר יש מקבל מוכן, רק שחסר לו להביא הברכה אל העולם הזה, אז תלמיד חכם מביא הברכה. ומה שהיו יולדות כל אחת ששה בכרס אחד, מספר זה ראוי לבנים כאשר תבין דברי חכמה. ולפיכך במצרים היתה כל אשה גם כן יולדת ששה בכרס אחד (רש"י שמות א, ז). והברכה שהיה בבנים היה בשלימות לגמרי מבלי שום חסרון, ולכך היתה יולדת כל אחת ששה בכרס אחד. וזה נתבאר בחבור גבורות השם (פרק יב), עיין שם.

ובמסכת הוריות (יג.), כהן קודם ללוי, ולוי קודם לישראל, ישראל קודם לממזר, ממזר קודם לנתין, נתין קודם לגר, גר קודם לעבד משוחרר. אימתי, בזמן ששניהם שוים. אבל אם ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ, ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ, עד כאן. ורצה לומר, אף כהן שהוא קדוש, אין מעלתו כמו מעלת תלמיד חכם. כי הכהן אין קדושה שלו נבדלת מן הגוף, שאם היתה נבדלת לא היה יורש דבר זה מן האב, כי הוא אביו מצד הגוף, כדאמרינן בהמפלת (נדה לא.), ואינו אביו מצד הנשמה הנבדלת.

ולכך אם האב תלמיד חכם, אינו מוליד בן תלמיד חכם. ואילו האב כהן מוליד בן כהן גם כן. וכל זה מפני כי התלמיד חכם אשר יש לו שכל נבדל מן הגוף, והאב הוא אב לבן מצד הגוף, לכך אם האב תלמיד חכם, בשביל זה לא יוליד בן תלמיד חכם. והכהן קדושתו אינו נבדל מן הגוף, לכך אם האב כהן, הבן גם כן כהן. ולפיכך הממזר, אף כי יש לו פחיתות מצד הגוף מצד הטיפה פסולה שיש בו, מכל מקום אם הוא תלמיד חכם אין לו חבור וצירוף אל הגוף, והוא קודם לכהן גדול עם הארץ, שאינם שווים במעלתן, כמו שהתבאר זה בפרקים (אבות פ"ד מי"ד) אצל "שלשה כתרים".

ובפרק קמא דע"ז (ג.), אמר רבי מאיר, אפילו גוי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול. רצה לומר אף שהגוי אין לו קדושה מצד הגוף, אם הוא עוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול, שהוא נולד מטיפה קדושה לגמרי, כיון שהוא עוסק בתורה. כי השכל אין לו צירוף לגוף, והוא נבדל, כמו שהתבאר למעלה. ואין התורה, שהיא שכל העליון, מתחבר* לגוף. ואין לכהן גדול, שהוא קדוש, מעלה מיוחדת מצד השכל. ולפיכך אפילו גוי ועוסק בתורה הוא ככהן גדול שעוסק בתורה.

פרק יב

בפרק קמא דברכות (ח:), אמר ליה רבי יהושע בן לוי לבנייהו, הזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו, כי לוחות ושברי לוחות מונחים בארון, עד כאן. ורצה לומר כי המדריגה שקנה האדם על ידי התורה, אין לומר שבטלה מעלה זאת כאשר שכח תלמודו, כי לא נחשב שהתורה מסתלקת מן האדם. כי כמו שתמצא אצל מי שהוא חכם גדול בתורה, שאי אפשר שיהיה תורתו עמו כל שעה, ואי אפשר שלא תסתלק מאתו התורה בעת השינה, ובשאר זמנים, ובשביל זה לא תאמר שאין עליו בשעת שינה שם "תלמיד חכם", אף על גב שאין תורתו עמו, מכל מקום שם "חכם" עליו, כי זה ענין האדם בעל גוף, אשר מצד גוף שלו אי אפשר שתהיה התורה עמו תמיד. וכן אף שנסתלקה ממנו התורה לאונסו בשביל הגוף המקבל, אין נחשב שהתורה מסתלקת ממנו. ולעולם הבא, כאשר אין מונע אליו מצד הגוף, כמו שיהיה לעתיד, תהיה תורתו עמו. ולפיכך אף שברי לוחות היו מונחים בארון, מפני שאף שנשברו הלוחות, דבר זה היה מצד הגוף בלבד, אבל המעלה שקנו הלוחות לא נסתלקה מהם. ולכך אף אם נסתלקה התורה ממנו מצד גופו המקבל את התורה, והיה זה לאונסו, בשביל כך לא נסתלקה ממנו המעלה העליונה שקנה על ידי התורה.

ובודאי אותם שאמרו כי הצלחה האחרונה קנין המושכלות שקנה אותם, והם נשארים אחר מותו, אז היה שייך לומר זקן ששכח תלמודו הלך ממנו מעלתו, והוא עתה כמו

שאר אדם. אבל כמו שבארנו והוכחנו בראיות כי אין הדבר כך כלל, רק שקנה תלמיד חכם על ידי התורה המדריגה העליונה שדבק בו יתברך. ובשביל כך אף זקן ששכח את תורתו מפני אונס, ולא פירש מן התורה ברצון, אחר שקנה שדבק במדרגה העליונה שהוא עם השם יתברך, שוב אין יורד, אף אם נשתכחה התורה בשביל אונסו מצד הגוף, ודבר זה מבואר.

ועוד יש לך להבין מה שאמר "שלוחות ושברי לוחות מונחים* בארון", כי כאשר כבר אמרנו כי אין התורה אצל האדם בשלימות, לפיכך אף שברי לוחות היו מונחים בארון, כי אמות הארון השלם - שבורות, לומר לך כי אין התורה אצל האדם בשלימות. ולכך כאשר נשתכחה התורה ממנו ונשברה, יש לו המעלה הראשונה, כי אי אפשר שלא יהיה אצלו רושם מה שנשאר אצלו מן התורה שהיה לו, לכך יש לו המעלה הראשונה. ואינו דומה כאשר לא קבל את התורה רק מעט, שאין נקרא זה "שברי לוחות". אבל כאשר היה לו התורה ונשתכחה הימנו, יש אצלו מן התורה שהיתה אצלו רושם מה, ויש לו המעלה הראשונה, ודבר זה ענין עמוק מאוד.

וכמו שגדול שכרו מי שמקרב תלמיד חכם ומכבדו, מזה תדע גודל* העונש אשר נוגע בכבודו. ובפרק כל כתבי (שבת קיט:), אמר רב יהודה, לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביזו בה תלמידי חכמים, שנאמר (דהי"ב לו, טז) "ויהיו מלעיבים במלאכי אלקים ומבזין דבריו ומתעתעים בנביאיו עד עלות חמת ה' עד אין מרפא". מאי "עד אין מרפא", אמר רב יהודה, כל המבזה תלמיד חכם אין לו רפואה למכתו. אמר רב יהודה אמר רב, מאי דכתיב (דהי"א טז, כב) "אל תגעו במשיחי ובנביאי אל תרעו", "במשיחי" אלו תינוקות של בית רבן, "ובנביאי אל תרעו" אלו תלמידי חכמים.

פירוש, כי חטא זה ראוי לחורבן, כאשר אין רפואה למכתו, וממילא הוא החורבן. ויש לך להבין כי המבזה את התלמיד חכם אין לו רפואה ממה שנתבאר אצל (אבות פ"ב מ"י) "עקיצתן עקיצת עקרב", נתבאר באריכות דבר זה, עיין שם. כי השכל יש לו המציאות הגמור, וזה בארנו כמה פעמים, והחומר אין לו מציאות, ואף הצורה שהיא מוטבעת בחומר אין לו מציאות גמור. והמבזה את התלמיד חכם כאילו אינו דבר ממש, הרי הוא מתנגד אל המציאות הגמור, והמתנגד אל המציאות הוא בעצמו בעל העדר הגמור. ולכך אמר "ועקיצתן עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף", כי אלו דברים מביאים המיתה, כמו שהתבאר למעלה, ואין להאריך.

ובפרק חלק (סנהדרין צט:), אפיקורוס, רב ורבי חנינא דאמרי תרוויהו, זה המבזה תלמיד חכם. רבי יונתן ורבי יהושע אמרי, זה המבזה חבירו בפני תלמיד חכם. בשלמא למאן

דאמר המבזה חבירו בפני תלמיד חכם אפיקורוס הוי, המבזה תלמיד חכם עצמו מגלה פנים בתורה שלא כהלכה הוי*. אלא למאן דאמר 'אפיקורוס' המבזה תלמיד חכם עצמו, מגלה פנים בתורה שלא כהלכה כגון מאן, כגון מנשה בן חזקיהו. ואיכא דמתני לה, מגלה פנים בתורה, רב ורבי חנינא אמרי זה המבזה תלמיד חכם. ורבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אמרי, זה המבזה את חבירו בפני תלמיד חכם. והמבזה תלמיד חכם עצמו מגלה פנים בתורה הוי, אפיקורוס כגון מאן, אמר רב יוסף, כגון הני דאמרי מאי אהנו לן רבנן, לדידהו קרו, לדידהו תנו. אמר ליה אביי, האי מגלה פנים בתורה נמי הוא, דכתיב (ירמיה לג, כה) "אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי". אמר רב נחמן בר יצחק מהכא נמי [שמע מינה], שנאמר* (בראשית יח, כו) "ונשאתי לכל המקום וכו'". אלא כגון דיתיב קמי רביה, ונפלה ליה שמעתא בדוכתי אחריתי, ואמר "הכי אמרינן התם", ולא אמר "הכי אמר מר". רבא אמר, כגון הני דבי בנימין אסיא, דאמרי מאי אהנו לן רבנן, מעולם לא שרו לן עורבא, ולא אסרו לן יונה. רבא כי הוו מייתי טריפה קמיה, כי הוה חזי* טעמא להיתרא, אמר להו חזו דקא שרינן לכו עורבא. כי הוה חזי ליה טעמא לאיסורא, אמר להו תא חזו דקא אסרינן לכו יונה. רב פפא אמר, כגון הני דאמרי "הני רבנן". רב פפא אשתלי ואמר "הני רבנן", ויתיב בתעניתא. לוי בר שמואל ורב הונא בר חייא הוו קא מתקני מטפחות ספרי דבי רב* יהודה, כי מטו מגילת* אסתר, אמרי "האי מגילת אסתר לא בעי מטפחת". אמר להו, כי האי גוונא נמי מיחזי כי אפיקורוס. רב נחמן אמר, זה הקורא רבו* בשמו, דאמר רב, מפני מה נענש גחזי, שקרא לרבו בשמו, שנאמר (מ"ב ח, ה) "ויאמר גחזי אדוני המלך זאת האשה וזה בנה אשר החיה אלישע", עד כאן.

פירוש כי לפי דברי הכל פירוש "אפיקורס" שנוהג מדת הפקר, ופורק עול חכמים. ולפיכך סברי כי המבזה תלמיד חכם אין עליו יראת שמים, ובכלל פורק עול הוא, שאם היה בעל הכנעה, היה גם כן מכניע עצמו מן תלמידי חכמים, שהם דבקים בשכינה. ומה שלא פירשו כי דווקא מי שפורק עול לגמרי ואמר 'אין אלקים' הוא האפיקורס, משום דסבירי להו כמו שהתבאר למעלה (ר"פ ט) אצל "את ה' אלקיך תירא" (דברים ו, יג), לרבות תלמידי חכמים (ב"ק מא:), דכיון ד"את ה' אלקיך" מרבה תלמידי חכמים, ולפיכך המבזה את החכמים גם כן בכלל פורק עול יראת שמים. ורבי יהושע בן לוי סבר דאף המבזה חבירו בפני תלמיד חכם, ואינו חושש לכבוד תלמיד חכם לבזות אחר בפניו, הוי זה גם כן בכלל פורק עול.

וקאמר (סנהדרין צט:) למאן דאמר המבזה חבירו בפני תלמיד חכם הוי אפיקורס, משום שפורק ממנו עול יראת שמים, כמו שהתבאר. [ו]המבזה תלמיד חכם עצמו, הרי כאילו מגלה פנים בתורה, ואינו חושש לתורה כלל. וכבר התבאר למעלה (ר"פ יא) כי התלמיד חכם הוא התורה עצמה. ופליגי במבזה חבירו בפני תלמיד חכם, למר גם כן* נקרא זה מגלה פנים שלא כהלכה, דהא אינו חושש לתלמיד חכם. ולמר לא הוי זה מגלה פנים בתורה, רק שאין בו יראת שמים, שאם היה בו יראת שמים לא היה מבזה חבירו בפני תלמיד חכם. ומסיק דלמאן דאמר המבזה חבירו בפני תלמיד חכם גם כן הוי מגלה פנים בתורה שלא כהלכה, נקרא 'אפיקורס' כגון תלמיד חכם שאינו חושש לכבוד רבו לתלות ההלכה בשם רבו, וזה נקרא שאין לו מורא מרבו, וכהאי גוונא נקרא 'אפיקורס'. כלל הדבר; כל שהוא פורק היראה מאתו דבר זה הוי אפקרותא, שאין אפקרותא רק פורק עול, שאין על פניו יראה, כמו שהתבאר. ומגלה פנים בתורה הוי כאשר מבזה התורה, ואין התורה נחשבת בעיניו. ורבא מסיק כגון אלו שאומרים "מאי מהני* לן רבנן", דבר זה הוי אפקרותא. כי אין לומר שדבר זה מגלה פנים שלא כהלכה. אבל זה שאמר "הני רבנן" אין כאן בזוי, רק שאין נותן להם חשיבות. אבל אפקרותא הוי, שאין יראה* מהם, ונוהג בהם מנהג הפקר, כלומר כי אינם חשובים. וכל דבר כמו זה שאין נוהג יראה והכנעה מפניהם הוי בכלל אפקירותא, ודבר* זה מבואר. כלל הדבר; כאשר מבזה תלמיד חכם דבר זה נקרא 'מגלה פנים בתורה שלא כהלכה', וכאשר אין היראה והכנעה על פניו נקרא זה 'אפקרותא'.

ובפרק קמא דשבת (יא.), אמר רבא בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב, תחת ישמעאל ולא תחת גוי, תחת גוי ולא תחת חבר, תחת חבר ולא תחת תלמיד חכם, תחת תלמיד חכם ולא תחת יתום ואלמנה. פירוש, אלו דברים הם דברי חכמה, אף כי נראה שהם פשוטים. ורצה לומר כי ימצא לישראל ג'* מתנגדים מן האומות. האחד*, מצד שהם אומות נבדלים מחולקים, כמו האומה של ישמעאל מתנגדים לישראל במה שהם אומה מחולקת, והבדל שלהם גורם התנגדות*, כמו כל שני דברים מחולקים יבוא התנגדות זה לזה. אבל גוי שהוא* אדום, יותר מתנגדים, כי ישראל ואדום הם הפכים לגמרי, כי כאשר זה קם זה נופל (רש"י בראשית כה, כג), ואי אפשר שיהיה להם שום חיבור. ולפיכך אדום רוצה תמיד להתגבר על ישראל, שבזה הם למעלה. ומכל מקום אם ישראל מכניעים עצמם לאדום, ונותנים לאדום הממשלה, אינם חפצים יותר. לכך תחת ישמעאל, ולא תחת אדום. אבל האומה שנקראו חברים, הם רשעים בעצמם, כמו שיתבאר (להלן ר"פ יג) אצל (פסחים קיג:) "שלשה שונאים זה את זה". והרשע, אף אם אחד מכניע עצמו

תחתיו, אין מועיל דבר זה. ותדע להבין כי אלו אומות השלשה, שהם ישמעאל בראשון, אדום אחריהם, חברים שלישים, ואז תדע רשעת של כל אחד ואחד.

ועל זה אמר עם כל זה אין כח אל אלו כמו תלמיד חכם, כי כח אלו אין להם כח השכל העליון, שהוא פועל בכח ביותר. ואלו הם בני אדם בעלי כח, אבל אין כח שלהם כח נבדל אלקי. ולפיכך אמרו "ולא תחת תלמיד חכם", כי באולי יהיה נענש על ידו מצד שהוא מתנגד אל השכל העליון, אשר נתבאר למעלה כמה גדול מכתו. ויותר מן התלמיד חכם, אלמנה ויתום, בשביל שהשם יתברך קרוב להם, שנאמר (ישעיה נז, טו) "אני אשכון את שפל רוח", והוא יתברך בעצמו יריב ריב שלהם. ודבר זה מצד מדת הענוה, שהוא על הכל, ולפיכך דבר זה עוד קשה יותר. ויש לך להבין אלו דברים ביותר, ותדע כמה גדולים דברים אשר רמזו פה.

ובפרק אלו הגולין (מכות יא.), אמר רב יהודה אמר רב, קללת חכם אפילו על חנם באה. גם דבר זה מורה על מדריגת תלמיד חכם. ופירוש דבר זה כי הקללה הוא מצד ההעדר הדבק במקבל, ולכך מקבל קללה. וכאשר עשה לו דבר שאינו ראוי לעשות, ודבר זה נקרא חסרון מי שעשה דבר רע, כי כל רע הוא חסרון והעדר, לכן דבק בו הקללה בשביל שעשה לו דבר. אבל קללת תלמיד חכם אפילו בחנם באה, כי שאר בני אדם נחשבים חסרים בערך מעלת תלמיד חכם, ולפיכך אל החסר יבא החסרון וקללה. ומוכן ההדיוט, שהוא בעל החסרון בערך תלמיד חכם, לקבל קללה וחסרון מן אשר הוא יותר במעלה, שנחשב אצלו חסר, וזה דבר מבואר.

ויותר מזה, כי יש לתלמיד חכם לנהוג כבוד אף בחבירו. ובפרק היה קורא (ברכות כח:) כשחלה רבי אליעזר, נכנסו חכמי ישראל אצלו. אמר להם, הזהרו בכבוד חבריכם וכו', כמו שהוא מבואר בנתיב העבודה, עיין שם, כי אין להכפיל הדברים.

ובפרק הבא על יבמתו (יבמות סב:) אמרו, שנים עשר אלף זוגים תלמידים היה לו לרבי עקיבא*, וכולן מתו בפרק אחד, מפני שלא נהגו כבוד זה לזה. והיה העולם שמם, עד שבא רבי עקיבא אצל רבותינו שבדרום ושנאה לרבי מאיר, ורבי יהודה, ורבי יוסי, ורבי שמעון, ורבי אלעזר בן שמוע, והם העמידו התורה באותה שעה. תנא, כולם מתו מפסח ועד עצרת. אמר רב חמא בר אבא, ואיתימא רבי חייא בר אבין, כולם מתו מיתה רעה, מאי היא, [אמר רב נחמן] אסכרא, עד כאן.

פירוש, כי בתורה נאמר בה (משלי ג, טז) "אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד", וכאשר לא נהגו כבוד בתורה, ניטל מהם גם כן אורך ימים.

ומה שאמר שמתו מפסח ועד עצרת, יש לפרש כי הזמן הזה מפסח ועד עצרת מורה על כבוד התורה. כי הספירה ארבעים ותשעה יום עד מתן תורה, כי התורה היא מתעלה עד שער החמשים. ולפיכך הספירה ז' שבועות, מדריגה אחר מדריגה, עד שער החמישים. והם לא נתנו כבוד לתורה לנהוג כבוד בחבריהם, כמו שיש לתורה התעלות, כמו שמורה עליו ימי הספירה, שיש לתורה התעלות עד שער החמישים, ולפיכך מתו מפסח ועד עצרת דווקא.

ומתו גם כן שלשים ושנים ימים, כמנין 'כבוד', דהוא ל"ב, מפני שלא נהגו כבוד זה בזה, ובל"ג בעומר, שהוא י"ח אייר, פסקו. כי 'אייר' מספרו 'ארך', וי"ח בחודש שהוא 'חי', דהיינו 'ארך חי', באותו יום פסקו מלמות, כי התורה היא ארך חי בימינה. וכאשר קבלו עונשם כמספר 'כבוד', אז חזר להם ביום* י"ח אייר, שהוא כמספר 'ארך חי', אריכות ימים שנאמר בתורה (משלי ג, טז) "אורך ימים בימינה". אף על גב דאמר (יבמות סב:) 'שמתו מפסח ועד עצרת', מכל מקום הגזירה פסקה בל"ב בעומר, שלא חלה עוד אחד, רק אותם שחלו מקודם ל"ג בעומר*, מתו לאחר ל"ג בעומר.

ועוד יש לך לדעת, כי הכבוד נקרא "אור", דכתיב (יחזקאל מג, ב) "והארץ האירה מכבודו". וידוע כי אין הזיו ואור בעולם רק מפסח ועד עצרת, שאז האור הוא זך וטוב. לכך נקרא חודש אייר "זיו" (מ"א ו, א), מפני שאותו זמן הזיו והאור בעולם. והתורה נתנה בעצרת, שהוא סוף הזמן שהוא זיו ואור*, וכל זה מורה על כבוד ואור התורה. והם לא נהגו כבוד בחבריהם, שהם תלמידי חכמים יודעי התורה, לכך מתו בזמן הזה.

ומתו במיתת אסכרה. ידוע כי מיתת אסכרה מתחיל בפה ומסיים בגרון. וכל אשר חוטא בתורה ראוי למיתה זאת, וכמו שאמרו בפרק במה מדליקין (שבת לג:) אסכרה בא על בטול תלמוד תורה. ופירוש זה כי מיתה זאת היא מיתת אסכרה מבטל מן האדם עיקר החיות, כי הדבור הוא החיות של אדם, וזה מבואר בכמה מקומות. ולכך מיתת אסכרה היא מיתה עצמית יותר מכל המיתות. וכשאמרו לרבי אליעזר "למדנו אורחות חיים" במסכת ברכות (כח:), אמר להם "הזהרו בכבוד חבריכם". והפך זה, כאשר אין נוהגים כבוד זה בזה, דבר זה מביא מיתה עצמית. ואין לך מיתה עצמית כמו בגרון, ששם הדבור שהוא האדם, כדכתיב (בראשית ב, ז) "ויהי האדם לנפש חיה", תרגום שלו (שם) "והוה לרוח ממללא", כמו שבארנו במקום אחר כי הדבור הוא הנפש מן האדם, ולכך אסכרה מיתה עצמית. והנה לפי דבר זה היה ראוי ומחויב שיהיו מסוגלים תלמידי חכמים במדה הזאת לנהוג כבוד זה בזה, ומצאנו בדברי חכמים הפך זה.

פרק יג

בפרק בתרא דפסחים (קיג:), שלשה שונאים זה את זה; הכלבים, והתרנגולים, והחברים. ויש אומרים, אף הזונות. ויש אומרים, אף תלמידי חכמים שבבבל. ומפני כי יש בזה דבר המשמע גנאי אל תלמידי חכמים שבבבל, שהיו כולם חסידים וצדיקים גדולים, ויהיה בהם מדה זאת, ודבר זה הפך אשר נתבאר למעלה (ס"פ יב) כי צריך שיהיו אוהבים זה לזה.

ויש לך לדעת, כי אלו דברים שזכרו, דהיינו הכלבים, לפחיתות שלהם הם מחולקים מן שאר הנמצאים, ואין להם חבור אל שאר נמצאים. לכך הם מחולקים גם כן בעצמם, כי הם רחוקים מן העולם הזה, אשר העולם כולו הוא אחד. ומפני שהם רחוקים מן העולם הזה, אשר העולם כולו הוא אחד, ומפני שהם רחוקים מן העולם שהוא אחד, ולכך אין אחדות בכלבים, והם שונאים זה את זה.

ותרנגולים. דבר זה גם כן חכמה מאוד, כי התרנגול נקרא "גבר" (יומא כ:), והגבר הוא איש, ומה שתרנגול נקרא "גבר" דבר זה אין כאן מקומו, אבל מפני שהוא נקרא בלשון "איש", אשר שם "איש" מורה על איש פרטי שהוא מיוחד בעצמו, ואין ללשון "איש" ריבוי, רק יאמר "אנשים" ולא 'אישים'. ומה שאמר (משלי ח, ד) "אליכם אישים אקרא", היינו שכל אחד מיוחד בחשיבות ובמעלה, ולכך כתיב "אישים". וגם דבר זה הוא דבר חכמה, אין להאריך בזה כי הוא דבר ידוע, שכל גבר רוצה להתגבר עד שהוא מיוחד ואין אחד שוה לו, לכך שונאים זה את זה.

והחברים, אומה נקראת "חברים", כמו שאמרו בפרק הבא על יבמתו (יבמות סג:) ובפרק עשרה יוחסין (קדושין עב.) ובפרק המביא (גטין יז.) אמרו מן רשעתם. ומפני רשעתם הם רחוקים מן העולם שהוא אחד. כי כל רשע גמור הוא רחוק מן המציאות, ויוצא מן הכלל. ולכך אין להם חבור ושתוף ביחד.

ויש אומרים אף הזונות שונאות זו את זו, בעבור שחסר מהם הדבר שהוא מאחד ומקשר הכל. וזה כי הצורה מאחד ומקשר הכל, וזאת היא זונה אינה עומדת לקבל צורה מיוחדת, שאם היא בעלת צורה מיוחדת אינה בלא איש, שנחשב האיש צורה לאשה, וזה נתבאר בכמה מקומות. אבל כיון שאין לה איש מיוחד, הרי היא חסירה צורה. וידוע כי הצורה היא מקשרת ומאחד הכל, ובשביל כך אין נכנסים בגדר האחדות כלל, ולכך שונאים זו את זו.

ויש אומרים אף תלמידי חכמים שבבבל. ודבר זה ידוע, שכל אמצעי הוא אחד, וארץ ישראל באמצע העולם, כמו הנקודה שהיא אחת באמצע העיגול. ומפני שארץ ישראל

כמו הנקודה שהיא באמצע העיגול, שהיא מקשרת כל הקוים היוצאים מן העיגול, ולכך הארץ גורמת שתלמידי חכמים שבה יש להם אחדות וקשור. ומכל שכן כי השם יתברך שהוא אחד (דברים ו, ד), הוא אלקי הארץ. ולפיכך אף אם יש הכנה של מה* שיהיו שונאים זה את זה, כי בודאי יש הכנה של מה שיהיו התלמידי חכמים שונאים זה את זה, לפי שהתלמיד חכם הוא גבר בגוברין. וכבר אמרנו כי הגבר הוא שרוצה להתגבר עד שהכל תחתיו, והוא אחד בלבד, ולפיכך אין לו חבור אל אחר.

ובפרק הפועלים (ב"מ פה.), רבי זירא כי סליק לארעא דישראל, יתיב מאה תעניתא דלשתכח מיניה תלמודא דבבלאי, כי היכי דלא נטרדיה. פירש רש"י זכרונו לברכה; 'תלמודא דבבלאי' - גמרא שלנו. 'כי היכי דלא נטרדיה' - כשעלה לארץ ישראל ללמוד מפי רבי יוחנן ואמוראים שבארץ ישראל, לא היו בני מחלוקת, ונוחין זה לזה כשמן, כדאמרינן* בסנהדרין (כד.), ומישבים את הטעמים בלא קושיות. ובפרק ג'* דסנהדרין (כד.), אמר רבי אושעיא, מאי דכתיב (זכריה יא, ז) "ואקח לי שתי מקלות לאחד קראתי נועם ולאחד קראתי חובלים". "נועם"* אלו תלמידי חכמים שבארץ ישראל, שמנעימים זה לזה בהלכה. "חובלים" אלו תלמידי חכמים שבבבל שחובלין זה את זה בהלכה. "ויאמר אלי אלה בני היצהר העומדים וגו'" (זכריה ד, יד) "ושני זיתים עליה" (שם פסוק ג). "יצהר"*, אמר רבי יצחק, אלו תלמידי חכמים שבארץ ישראל שנוחים זה לזה כשמן זית. "ושני זיתים עליה" אלו תלמידי חכמים שבבבל, שמרורים זה לזה כזית.

ויש לך לדעת כי אלו שתי מדות, לפי מדת ארץ ישראל ומדת בבל; וזה כי ארץ ישראל הקדושה, התורה שבה אינה יוצאה מן הסדר ומן השווי כמו שהארץ היא בעצמה* כמו שהתבאר, כי הארץ הזאת הקדושה היא באמצע העולם, יורה שכל הדברים שבה הם בשווי ובסדר הראוי. אבל בבל נקרא על שם (בראשית יא, ט) "כי בלל", שהוא עירוב ואין כאן אחדות. ולכך שם נמצא ביותר הפלפול, שהפלפול הוא שמקשה כנגדו, והרי הוא כנגדו. ואל תחשוב כי הדבר זה הוא חסרון מעלה לתלמוד בבלי, אדרבא, הוא מעלה על כל המעלות. כי הפלפול הוא השכל, והוא ממדריגה עליונה על כל. רק כי קודם שנתברר הלכה, הוא השכל, הם חובלים זה לזה, ואינם נוחים, כמו שהוא טבע סדר ארץ בבל, שיוצאת מן השווי. ומן מדה זאת אמרו (פסחים קיג:) "אף תלמידי חכמים שבבבל שונאים זה את זה". ולכך חכמי ארץ ישראל היו קורין לחכמי בבל טפשאי (פסחים לד:), ודבר זה בודאי כי הדבר שהוא יוצא מן הסדר בדבר מה, אי אפשר שיהיה בו החכמה. ומכל מקום החכמים שבבבל היו מתגברים בחכמתם בקושיות ובתירוצים, והיו עומדים על השכל בשביל הפלפול. רק כי הפלפול לברר אותו צריך טורח ועיון מאוד, ואין יכול

לעמוד על זה כל אדם, ולכך קראו את חכמי בבל 'טפשאי'. וכדסליק חד* מהם לארץ ישראל, היה חד מהם כתרי מינייהו. וזה מפני פלפול שלהם שהיה בהם, ובארץ ישראל קנו החכמה בנחת, והיא אמתת הלכה, ואז החכמה שבהם יותר ויותר. ומפני כך תלמוד בבלי שלנו הוא עיקר ביותר, מפני שנתברר הפלפול בתכלית הבירור. ומעתה התבאר לך מה שאמרו (פסחים קיג:) "ויש אומרים אף תלמידי חכמים שבבבל".

ובפרק קמא דתענית (ד.), אמר רבא, האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דרתח, שנאמר (ירמיה כג, כט) "הלא כה דברי כאש נאם ה'". אמר ליה רבי אבא לרב אשי, אתון מהתם מתניתו לה, אנן מהכא מתנינן לה, דכתיב (דברים ח, ט) "ארץ אשר אבניה ברזל", אל תקרי "אבניה", אלא "בוניה". אמר רבינא, אפילו הכי מבעי ליה לאינש למילף נפשיה בנחת, שנאמר (קהלת יא, י) "והסר כעס מלבך והעבר רעה מבשרך", עד כאן.

ולפי הנראה רחוק המדרש הזה מפשט הכתוב, שאמר "'ארץ אשר אבניה ברזל', אל תקרי 'אבניה' אלא 'בוניה'". אבל יש לך לדעת כי החומר מתפעל בקלות, והשכל קשה אינו מתפעל. לכך ארץ ישראל שהיא קדושה, האבנים שבה קשים כברזל, ואינם בעל חומר שקרוב להתפעל. ומזה תבין כי אשר רחוק מן החומר [הוא] קשה ביותר. ולכך דרשו "אל תקרי 'אבניה' אלא 'בוניה'". כי התלמידי חכמים שהם בארץ ישראל הם גם כן קשים כברזל, ואינם בעלי חומר שהוא מתפעל, כי אוירא דארץ ישראל מחכים (ב"ב קנח:), ואל זה נמשכים תלמידי חכמים, שבהם שיש להם התוקף והחוזק בכעס. וכבר התבאר למעלה גם כן אצל "השונה לתלמיד שאינו הגון" (חולין קלג.), כי דמיון אחד הוא לשכל ולאבנים, עיין שם. ולכך מדמה כאן החכמים של ארץ ישראל לאבנים שבה. ודבר* זה בדברים דעלמא, אבל בתורה שיש בה האחדות והשלום כמו שהתבאר למעלה, היו נוחים זה לזה בהלכה.

והתבאר לך למעלה (ר"פ יא) כי הכבוד ראוי לתלמידי חכמים, וכדכתיב (משלי ג, לה) "כבוד חכמים ינחלו". ולכך ראוי לתלמיד חכם שיהיה הנהגתו גם כן כפי הראוי לדבר שיש בו הכבוד, שלא יבזה עצמו לפני בני אדם בסעודת מרעות וכיוצא בזה, שכבר התבאר למעלה (פ"ג) גודל הבזיון שמקבל מזה. גם כי כבר אמרנו כי התלמיד חכם ראוי שיהיה לו המדות שהם ראוים ומתיחסים אל השכל. וידוע כי השכל לא ימצא אצלו דבר היוצא מן הסדר, שאם הוא יוצא מן הסדר, דבר זה הוא כנגד השכל. לכך צריך שיהיה התלמיד חכם מסודר, ולא שיצא מן הסדר הראוי, שבזה מתיחס אל השכל שהוא מסודר.

ובפרק כיצד מברכין (ברכות מג:), תנו רבנן, ששה דברים גנאי לו לתלמיד חכם; אל יצא כשהוא* מבושם, ואל יצא במנעלים המטולאים, ואל יצא יחידי בלילה, ואל יספר עם אשה בשוק, ואל יכנוס אחרונה בבית המדרש, ואל יסב במסיבה של עמי הארץ. ויש אומרים, אף לא יפסיע פסיעה גסה, ואל יהלך בקומה זקופה. אל יצא כשהוא מבושם לשוק, אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, במקום שחושדין על משכב זכור. אמר רב ששת, לא אמרן אלא בבגדו, אבל בגופו - זיעה מעברא ליה. אמר רב פפא, ושערו נמי כבגדו דמי. ואמרי לה, כגופו דמי. אל יצא במנעלים המטולאים. איני, והא רב חייא בר אבא נפק. אמר מר זוטרא בריה דרב נחמן, בטלאי על גבי טלאי. ולא אמרן אלא בפנתא, אבל בגילדא* לית לן בה. ובפנתא לא אמרן אלא באורחא, אבל בביתא לית לן בה. ולא אמרן אלא בימות החמה, אבל בימות הגשמים לית לן בה. ואל יצא יחידי בלילה. לא אמרן אלא דלא קבע ליה עדנא, אבל קבע ליה עדנא, אמרי לעדנא קא אזיל. ואל יספר עם אשה בשוק. אמר רב חסדא אפילו היא אשתו, שאין מכירין הכל* שהיא אשתו, ומשום חשדא הוא. ואל יכנס לאחרונה לבית המדרש, משום דקרי ליה פושע. ואל יסב במסיבה של עמי הארץ, דאתי לאמשוכי אבתרייהו. ויש אומרים אף אל יפסיע פסיעה גסה, משום דאמרינן פסיעה גסה נוטלת אחת מחמש מאות ממאור עיניו של אדם. [ומאי תקנתיה], ומהדר ליה בקדושה דבי שמשא. ואל יהלך בקומה זקופה. דאמר מר המהלך בקומה זקופה כאילו דוחק רגלי שכינה, דכתיב (ישעיה ו, ג) "מלא כל הארץ כבודו", עד כאן.

פירוש, כי הנהגת התלמיד חכם הכל כפי מה שראוי אל השכל אשר קנה התלמיד חכם, כי השכל כל ענינו שהוא מסודר, ואין יוצא כלל מן הסדר, כמו שאמרנו, ולפיכך אמרו שיהיה הנהגת תלמיד חכם מסודר. והסדר הוא השווי, כי לכך נקרא 'סדר', שהוא סדר שוה. ומפני כך בא לסדר את התלמיד חכם בששה דברים, כי על ידי ששה ושבעה יוגבל ויסודר כל דבר. ולכך אמר שלא יצא במנעלים המטולאים, שדבר זה אין כמנהג של עולם, והוא גנאי לתלמיד חכם שיצא מן הסדר ומן הנהוג. ודווקא במנעלים יש להקפיד, אבל בבגדים אין להקפיד, כי המנעלים בעצמם הם פחותים, וכאשר הם טלאי על גבי טלאי הוא פחיתות לגמרי. וכן אל יצא יחידי בלילה הוא, שנוי בלתי נהוג. ואל יספר עם אשה בשוק, דבר זה אינו לפי המנהג* והסדר. וכן אם יכנס* באחרונה לבית המדרש, מה שאין אחרים עושים. וכן אל* יסב בסעודה שעם הארץ יושבים בה, [ד]זה יוצא מן מדרגת תלמיד חכם לישב בסעודה עם* עמי הארץ. ויש אומרים אל יפסיע פסיעה גסה,

דהיינו פסיעה שלא כסדר העולם. וכן אל ילך בקומה זקופה, ודבר זה יתבאר עוד בעזרת השם. ולפי הנראה כי אלו שני דברים דבר אחד, שיהיה הליכה שלו כדרך* העולם.

והכל ששה דברים הם, כי היש אומרים הוסיף עוד אחד, עד שהם שבעה. כי כל דבר יוגבל על ידי ששה ושבעה, ודבר זה בארנו בפרק בעשרה (אבות פ"ה מ"ז), עיין שם ותמצא מבואר, כי שם נתבאר באריכות. ולכך נותן ששה דברים לתלמיד חכם, וליש אומרים שבעה, הכל מבואר למעלה, כי על ידי מספר זה יסודר לגמרי. וכן בפרק אלו עוברין (פסחים מט:), תנו רבנן, ששה דברים נאמרו בעם הארץ וכו'. וגם שם "ויש אומרים, אין מכריזין על אבידתו". שתראה מזה כי הכל דבר אחד; כי עם הארץ הוא הפך התלמיד חכם, ועם הארץ משולל משששה מעלות שאמר שם, ויש אומרים שבעה. ותראה מזה כי דברי חכמים הכל נאמר על דרך החכמה, ונתבאר בפרק בעשרה (דר"ח פ"ה מ"ז) ענין זה באריכות, עיין שם.

ועוד הזהירו אותו שלא יצא מן הסדר השכלי. בפרק גיד הנשה (חולין צא.), "ויאבק איש עמו עד עלות השחר" (בראשית לב, כה), אמר רבי יצחק, מכאן לתלמיד חכם שלא יצא יחידי בלילה. רבי אבא בר כהנא אמר מהכא (רות ג, ב) "והנה הוא זורה את גורן השעורים". רבי אבהו אמר מהכא (בראשית כב, ג) "וישכם אברהם בבקר ויחבוש וגו'". ורבנן אמרי מהכא (בראשית לז, יד) "לך נא ראה את שלום אחיך ואת שלום הצאן וגו'". רב אמר מהכא (בראשית לב, לב) "ויזרח לו השמש".

בא לבאר מדריגת תלמיד חכם, כי מפני שהוא תלמיד חכם לכך המזיקים מתחברים אליו ביותר, וכדאיתא בפרק קמא דברכות (ו.), דקאמר "הני מאני* דרבנן דבלו מחופיא דידהו", וכן הרבה. וכל זה מפני שהתלמיד* חכם יש לו התורה שהיא נבדלת, ולכך הרוחנים, והם הבריות שהם בלתי גשמים, כמו המזיקים, נמשכים אליו. ובודאי התורה משמרתו, אבל אסור לו לסמוך על זה לצאת מביתו במקום* אשר שולטים המזיקים ביותר, מן הטעם אשר אמרנו. ולפיכך אל יצא תלמיד חכם יחידי בלילה, בשעה שמזיקים שולטים. אלו המדות שהם ראוים אל התלמיד חכם, חוץ משאר המדות שראוים אליו, כמו שהתבאר.

פרק יד

בספר משלי (ב, ב-ו) "להקשיב לחכמה אזניך תטה לבך לתבונה כי אם לבינה תקרא לתבונה תתן קולך אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה". שלמה המלך עליו השלום* רצה לומר שהאדם יהיה מכין עצמו לחכמה, ולא יפנה אל דברים אחרים, ועל זה אמר (שם

פסוק ב) "להקשיב לחכמה אזניך תטה לבך לתבונה". ואחר כך אמר (שם פסוק ג) "כי אם לבינה תקרא", רצה לומר שיהיה אוהב החכמה [ו]משתוקק אליה, כי אין אדם קונה החכמה רק אם משתוקק אליה, כמו מי שקרא אל אחד, בודאי כאשר קורא אליו, הוא מבקש אותו וחפץ בו. וזהו שאמר "אם לבינה תקרא", שאתה קורא לה, וחפץ ומשתוקק לה. "ולתבונה תתן קולך", שיהיה מטריח עצמו להגיע אליה, כי נתינת קול צריך טורח. ויותר על זה אמר (שם פסוק ד) "אם תבקשנה ככסף וכמטמונים", כלומר שיהיה מטריח עצמו בחכמה מאוד מאוד. כי תחלה צריך שיהיה מכין עצמו אל החכמה שלא יפנה אל עסקיו. ואחר כך השתוקקות אל החכמה, וכמו שאמרו (אבות פ"ד מ"א) "איזהו חכם הלומד מכל אדם", כלומר שלא יקרא "חכם" רק אם משתוקק לה, וחפץ ללמוד מכל אדם, וכמו שבארנו במקומו. ואחר כך החפוש אחריה, ועל זה אמר "ולתבונה תתן קולך". ואחר כך אמר "אם תבקשנה וגו'", הוא העיון הגדול במאוד מאוד.

ו"**אז תבין יראת ה'**" (משלי ב, ה), כי "אם אין חכמה אין יראה" (אבות פ"ג מי"ז). ואמר (שם) "ודעת אלהים תמצא", וזה כי "אם אין יראה אין חכמה" (אבות שם) גם כן, ולכך אמר "אז תבין יראת ה'". ואחר כך אמר "ודעת קדושים תמצא", וכמו שבארנו בנתיב היראה, כי מה שאמרו (אבות פ"ג מי"ז) "אם אין יראה אין חכמה", ועוד אמרו (שם) "אם אין חכמה אין יראה". ושואלין על זה, אם כן אי אפשר שימצא אחד מהם; שהיראה תלויה בחכמה, שצריכה שתהיה החכמה קודמת, שהרי אמרו "אם אין חכמה אין יראה". וגם צריך שתהיה היראה קודם החכמה, שהרי "אם אין יראה אין חכמה", אם כן אי אפשר שיהיה אחד מהם נמצא. ובארנו בזה כי בודאי אם אין חכמה קצת אין יראה, שצריך שתהיה קודמת החכמה קצת. ואם אין יראה, אין חכמה העליונה, כי אי אפשר לקנות החכמה העליונה, אם לא שקדם היראה. ולפיכך אמר "אז תבין יראת אלקים", וכאשר יש לך יראת אלקים, אז תגיע אל דעת קדושים, שהוא על הכל.

אמנם עיקר פירוש זה, כי הזכיר ששה דברים; "להקשיב לחכמה אזניך", אחד. "תטה לבך לתבונה", שנים. "כי אם לבינה תקרא", שלשה. "לתבונה תתן קולך", ארבעה. "אם תבקשנה ככסף", חמשה. "וכמטמונים תחפשנה", ששה. ואחר כך "אז תבין יראת ה'", היא השביעי. ומלמד לך כי השגת היראה נבדלת מכל השגות, ולכך צריך טורח וחפוש גדול על יראת ה', כי היראה היא באוצרו של הקב"ה, כמו שאמרו (שבת לא:) "אין להקב"ה בעולמו אלא יראת שמים, שנאמר (ישעיה לג, ו) 'יראת ה' היא אוצרו'". ורצה לומר כי יראת השם השגה נבדלת מכל ההשגות, מפני שהיא השגה לעמוד על אמתת השם יתברך, עד שבזה מקבל היראה מן השם יתברך כאשר עומד על אמתתו יתברך.

ולפיכך יראת השם באוצרו של הקב"ה, במה שהוא השגה בו יתברך. ומפני כי היא* השגה נבדלת מיוחדת, זכר קודם ששה ענייני השגות, ויראת השם בשביעי, כי השביעי לעולם נבדל מן הששה, ודבר זה בארנו במקום אחר כי השביעי נבדל מן הששה. ואף כי כתיב (משלי ט, י) "תחלת חכמה יראת ה'", אין זה דומה לכאן דכתיב "אז תבין יראת ה'", כלומר שתגיע אל החכמה העליונה לעמוד על אמתת השם יתברך, ובזה האדם קונה היראה* ממנו, כאשר משיג בו יתברך.

ואחר כך אמר "ודעת קדושים תמצא", והבן מה שאמר "ודעת קדושים", כי רצה בזה ההשגה שהיא נבדלת, שֶׁכֹּל נבדל הוא קדוש, [ו]השגה זאת תמצא. הרי כי זכר שני דברים שהם נבדלים מן האדם; האחד, הוא השגת יראת השם, כי דבר זה נבדל מן האדם, מצד כי הוא יתברך נבדל מהכל, ואין אנו יודעים בו יתברך. כי כל דבר שאינו נמצא עם האדם, אין ספק כי השגה הזאת נבדל ממנו. וכאשר הוא מטריח בחכמה, אז משיג בו יתברך מה שאפשר לאדם להשיג. ואחר כך אמר "ודעת קדושים תמצא", היא השגה הנבדלת בעצמה לגודל ההשגה, והיא נקראת "דעת קדושים". וכל זה שבא לומר כי האדם צריך טורח גדול לעמוד על ההשגה הנבדלת.

ואמר (משלי ב, ו) "כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה", ולא אמר "כי יתן ה' מפיו חכמה ותבונה ודעת", וחלק אותם לשנים. ובמדרש "כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה", גדולה החכמה, וגדול ממנה הדעת והתבונה, הוי "כי ה' יתן חכמה", אבל למי שהוא אוהב "מפיו דעת ותבונה". רבי יצחק ורבי לוי; חד מנהון אמר, למה הדבר דומה, למלך שהיה לו בן, בא בנו מבית הספר מצא תמחוי לפני אביו, נטל אביו חתיכה אחת ונתנה לו. מה עשה בנו, אמר לו איני מבקש אלא מזה שבתוך פיך. מה עשה, נתנה לו, ולמה, על שהיה מחבבו נותן לו מתוך פיו. זהו "כי ה' יתן חכמה", וכל מי שהוא מחבבו יותר "מפיו דעת ותבונה". וחד אמר, משל למלך שהיה לו בן, בא מבית הספר ונתן לו מנה*. אמר לו בנו, איני מבקש אלא מן הפוצטלין שבתוך פיך. נטל ונתן לו מתוך פיו, הוי "כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה".

רצה לומר כי כל דבר שישיג נקרא חכמה, ולפיכך לא כתיב רק "כי ה' יתן חכמה". אבל אצל הדעת והבינה, שהוא שכל עליון שכל אלקי נבדל לגמרי, נאמר "מפיו דעת ותבונה", כי מפני כי הדעת והתבונה הוא נבדל אלקי לגמרי אמר "מפיו", כי על ידי דעת ותבונה הדבוק בו יתברך לגמרי פה אל פה, ושני דברים שנושקים פה אל פה זה הדבוק הגמור. ומזה תדע כי הדעת והתבונה הוא יותר עליון מן החכמה, כי דבר זה הוא שכל

נבדל לגמרי, לא כמו החכמה, שאין זה שכל נבדל לגמרי, ובזה השכל אין חבור פה אל פה אל השם יתברך.

וכן תקנו חכמים בברכות "אתה חונן [לאדם דעת] ומלמד לאנוש בינה". אמר "אתה חונן* לאדם דעת", כי במה שהוא אדם בעל גוף, לכך הדעת, שהוא השכל הנבדל אליו, [נתן] דרך חנינה, כמו מי שנותן מתנה לאחד דרך חנינה, אף שהוא אינו ראוי מצד עצמו, רק דרך חנינה. ולכך אמר לשון "אתה", כי אל השם יתברך בפרט פעל זה. ואמר אחר כך "ומלמד לאנוש בינה", כי אחר שקנה קצת דעת שוב לא נקרא "אדם", שזה השם נקרא על שם שהוא מן האדמה חמרית, רק נקרא "אנוש", ואז אמר "ומלמד לאנוש בינה", שהוא יותר על הדעת. ולכך אחר כך אמר "וחננו מאתך בינה דעה והשכל", כי כאשר לא יוקדם שום דבר, והשם יתברך משפיע מאתו בפעם אחד השכל והבינה והדעת, אז הכל הוא דרך חנינה. ולכך מקדים בינה, כי על דרך חנינה אין צריך להקדים הדעת. ועוד, כי על תוספת בינה ודעת אנו מתפללין, ותוספת (-חכמה-) [דעת] ובינה הוא דרך חנינה.

ובזה יתורץ, כי לפני זה אמר "אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה", ומשמע כי זהו מעצמו בלא תפלה השם יתברך עושה, וכמו שאמר "אתה גבור לעולם ה' מחיה מתים", וכמו כן "אתה חונן לאדם דעת", ואם כן מה צריך תפלה. רק כי על תוספת דעת ובינה אנו מתפללין. ומכל מקום יש לפרש "אתה חונן לאדם דעת" שהוא יתברך נותן דעת לבני אדם שהם בעולם, ומתפללים אנחנו שיתן לנו הדעת, וזה שאמר "וחננו מאתך בינה דעה והשכל". כי בודאי השם יתברך חונן לאדם דעת, ונפש בלא דעת לא טוב, ואין מין האדם חסר מן הדעת, ומתפללין שיתן לנו בינה דעה והשכל, כי לא כל אדם זוכה לזה. וגם בשביל כך הברכה פותחת בלשון "אתה חונן לאדם", ולא דרך תפלה כמו שאר ברכות, וזה מפני כי ראוי שיושפע הדעת תמיד מן השם יתברך, כי הדבר שהוא קרוב אל השם יתברך הוא יתברך משפיע אותו* תמיד, ולכך אמר "אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה".

ואלו שני טעמים זכרו חכמים בפרק אין עומדין (ברכות לג.), אמר רבי אלעזר, גדולה דעה שנתנה בתחלת ברכות של חול. ואמר רבי אלעזר, גדולה דעה שנתנה בין שתי אותיות השם, שנאמר (ש"א ב, ג) "כי אל דעות ה'". וכל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו, שנאמר (ישעיה כז, יא) "כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמנהו עושהו". ואמר רבי אלעזר, כל מי שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו, דעה נתנה בין שתי אותיות השם, שנאמר "כי אל דעות ה'", ומקדש נתן בין שתי אותיות השם, שנאמר (שמות טו, יז) "מקדש ה' כוננו ידיך", עד כאן.

אלו דברים שאמר החכם הם דברים מופלגים בחכמה, לבאר מדת החכמה שהיא עליונה על כל, עד כי בשביל החכמה האדם קרוב אל העליונים. והמאמר האחרון שאמר "גדול הדעת שנתנה בין שתי אותיות השם" הוא מבאר מאמר ראשון מפני מה קבעו "אתה חונן לאדם דעת" בתחלת ברכות אמצעיות של שמונה עשרה ברכות, שהם מדברים שהשם יתברך משפיע לעולם. ועל זה אמר כי לפי מעלת הדעת במה שהדעת קרוב אל השם יתברך, שלכך נתנה דעה בין ב' אותיות השם, שהדעה קרובה אל השם יתברך. ומפני זה הדעת קודם להשפיע מאתו, כי לפי מדריגת מעלת הדבר, יותר ראשון שיושפע מן השם יתברך. רק אצל המקבל קשה לקנות, אבל הוא יתברך משפיע תמיד. ולכך יש לקבוע ברכת "אתה חונן" ראשון, כי קודם וראשון ראוי שיושפע הדעת מן השם יתברך.

ועוד נתן טעם שני, כי אי אפשר שיהיה העולם בלא דעת, כי מה היה האדם נחשב אם לא היה הדעת, רק היה נמשל כבהמות נדמה אם לא היה הדעת. ולכך אמר עוד שכל מי שאין בו דעת אסור לרחם עליו, וכאילו אינו אדם. ובשביל שני טעמים אלו ראש הברכות האמצעיות "אתה חונן לאדם דעת", ואין זה דרך בקשה, משום שהשם יתברך משפיע על כל פנים הדעת. רק הבקשה "וחננו מאתך בינה ודעה" על תוספת בינה ודעת. או מפני שאף אם השם יתברך משפיע תמיד, אין הכל זוכין לזה, ולכך צריך תפלה על זה.

ומה שהדעת נתנה בין שתי אותיות השם, כבר בארנו כי בעל הדעה דבק לגמרי בו יתברך, ולפיכך נתנה הדעת בין שני שמות. ומפני כך הברכה בתפילה מתחלת ומסיימת בדעת, כי התחלת הברכה סמוכה לראשונה, וכאילו זכר השם. וכן סיום הברכה "ברוך אתה ה'", וסמך אליו הדעת, כי הדעה הוא עם השם יתברך. ואם היה הדעה נתנה רק עם שם אחד, אף כי היה מורה זה גם כן דביקות הדעת בו יתברך, אבל אין זה דביקות גמור, רק מצד מה יש לה דביקות הדעת בו יתברך, אבל אין זה דביקות גמור, רק מצד מה יש לה דביקות בו יתברך. אבל כאשר הדעת נתנה בין שתי שמות, נמצא כי מצד הדעת לגמרי הדביקות בו יתברך.

וזה שאמר כי מי שאין בו דעת אסור לרחם עליו (ברכות לג.), וזהו כי הרחמנות הוא מצד החבור והאחדות שיש לשני דברים ביחד, וזהו ענין הרחמנות. ולפיכך כתיב (תהלים קג, יג) "כרחם אב על בנים", לפי שנפשו קשורה בנפש הבן, ולכך הוא מרחם על הבן ביותר. וכאשר אין לאדם דעת, אין לו קשור וחבור עם הבריות. וזה כי כל הנבראים יש להם דעת אחת בכמה דברים, וכיון שיש להם דעה אחת, הם מתקשרים כאחד. וכאשר יש להם קשור וחבור אחד, מצד הזה הוא הרחמנות, כמו שהתבאר. ולכך אמרו (כתובות יז.) "לעולם יהא דעתו מעורב עם הבריות", כי הדעת מערב ומחבר הכל, ולכך על ידי

הדעת הוא החבור. ומי שאין לו דעת, ואי אפשר לומר בו שיש לו דעת אחת עם הבריות, וכאשר אין לו חבור עם הבריות אסור לרחם עליו, כי אין כאן חבור וקשור, וזה מבואר.

ומה שאמר (ברכות לג.) "כל מי שיש בו דעת כאילו נבנה בית המקדש בימיו", רצה לומר כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל על ידי בית המקדש מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי. וכך כאשר יש דעת באדם, מתעלה האדם ממדריגה הגשמית אל המדריגה הנבדלת. ולפיכך אמר "בית המקדש נתן בין שתי אותיות השם", כלומר שבשביל שהמקדש נתן בין* שתי אותיות השם, מורה גם כן על שיש לבית המקדש דביקות לגמרי בו יתברך, והוא מוציא העולם ממדריגה הגשמית אל מעלה עליונה האלקית. וכך הדעת נתן גם כן בין שתי אותיות השם, שעל ידי הדעת יצא האדם ממדריגה גשמית אל מדריגה האלקית*.

והתבאר כי קבעו ברכת "אתה חונן לאדם" בתחלת ברכות אמצעיות, כדי לחבר הברכה עם שלש ראשונות, שהם שבח הקב"ה בלבד. כי בודאי השם יתברך מחיה מתים, ולא שייך בזה תפלה. וכך פירוש "אתה חונן לאדם דעת", כי משפיע הקב"ה לכל אדם הדעת, מן הטעם אשר בארנו. וכן בברכת "את צמח דוד מהרה וכו'", אין הברכה מתחלת "תצמיח לנו צמח דוד", כמו שאר הברכות "שמע קולנו", כי כבר הבטיח על מלכות בית דוד. ואילו אמר "תצמיח לנו מהרה צמח דוד", היה משמע כי אפשר שלא יבא. אבל אמר "את צמח דוד", שראוי שיצמח, ועל כל פנים יצמח, ודבר זה תצמיח במהרה בימינו.

ומאחר כי התבאר לך כי על ידי הדעת הוא הקשור והחבור בו יתברך, כמו שנתבאר למעלה, ואם כן ישראל שהם בנים אל השם יתברך (דברים יד, א), ראוי להם הדעת היתירה, שעל ידי הדעת הוא הקשור והחיבור בו יתברך. כמו שאמר (ברכות לג.) "מי שאין בו דעת אסור לרחם עליו", וישראל שהם בניו והוא יתברך מרחם עליהם "כרחם אב על בנים" (תהלים קג, יג), ראוי להם דעת היתירה.

וזה שאמר במדרש למלך שהיה לו בן וכו', שבשביל שהוא בנו נותן לו מפיו הדעת ותבונה. וההפרש אשר יש בין רבי יצחק ורבי לוי; כי לדעת האחד נותן לו מחתיכה שבפיו, והחתיכה הוא מקצת בפיו ומקצת אינו בפיו, ונותן לו מאותה החתיכה. וכן השם יתברך מחלק אל ישראל מחכמתו, ומכל מקום לא אמר כי ישראל מקבלים השכל העליון הנבדל לגמרי. ואחד מהם אמר כי נותן לבנו מה שהוא לגמרי בתוך פיו, לא מן החתיכה שהיא תוך פיו. דהיינו שחכמת ישראל נבדלת אלקית לגמרי, וזה שאמר כי

נותן לו מן הפוצטלין שבתוך פיו. ומחלוקת שלהם דבר עמוק מאוד, [בגדר] השכל* אשר הוא לחכמי ישראל. ושניהם אמרו כי על ידי השכל העליון מתקשר האדם בו יתברך לגמרי, ואין להאריך עוד.

ודבר זה בארו חכמים במסכת ברכות (נח.), הרואה חכמי אומות העולם אומר "ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם". והרואה חכמי ישראל אומר "ברוך שחלק מחכמתו* ליראיו". ומה הפרש בין זה לזה. אבל ההפרש אשר יש בין זה לזה, כי לשון 'נתינה' משמע אינו מן עצם החכמה שהיא אל השם יתברך. כי האומות אמר עליהם "ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם", כי במה שהם בשר ודם חמרים השפיע השם יתברך להם חכמה, ואין זה מן אמתת חכמת השם יתברך, שהיא נבדלת אלקית. אבל לישראל השפיע החכמה העליונה האלקית.

ואל יקשה לך, כי דבר זה אי אפשר שיהיה האדם משיג חכמת השם יתברך. אין זה קשיא, כי התורה הוא משפט השם יתברך. ואף כי נראה כי הם דברים גשמים*, מכל מקום השכל שבתורה הוא השכל נבדל, אשר נתן משפט שכלי לגמרי לישראל. כי אין הדבר תולה בעומק החכמה, אף כי בודאי טעמי התורה הם עמוקים עד כי אין סוף לעומק הזה, מכל מקום אף דברים הנגלים שהם בתורה הם שכל אלקי נבדל לגמרי.

ולכך אמרו במדרש (איכ"ר ב, יג) אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים תאמין, שנאמר (עובדיה א, ח) "והאבדתי חכמה מאדום". אבל אם יאמר לך יש תורה בגוים אל תאמין, שנאמר (איכה ב, ט) "מלכה ושריה בגוים אין תורה", כי אין חכמי האומות ראוים אל שכל האלקי הנבדל, שהוא התורה. וכך הם דברי הרמב"ם ז"ל בחבורו (מו"נ ח"ב ס"פ כב), כי מה שאמרו חכמי האומות במה שהוא תחת גלגל הירח, יש לשמוע להם, כי היו חכמים בעולם הטבעי. אבל מה שאמרו במה שהוא למעלה מן גלגל הירח, שזהו מה שאחר הטבע, אין לשמוע להם, כי היו חכמים בעולם הטבעי, אבל למעלה מן הטבע, וחכמה זאת חכמת אלקית, אין לשמוע להם.

ומה שאמרו* נקראת חכמה גמורה, שהרי אין מחלק בין חכמת ישראל ובין חכמת האומות, רק כי לישראל נתן חכמה מפיו, וכמו שאמרו "אשר חלק מחכמתו ליראיו", ואצל חכמת האומות "אשר נתן* מחכמתו לבשר ודם", אבל שם "חכמה" עליה, רק שאין חכמתן חכמה אלקית נבדלת מן הגשמי לגמרי. ואם כן מזה נראה כי יש ללמוד חכמת האומות, כי למה לא ילמד החכמה שהיא מן השם יתברך. שהרי חכמת האומות גם כן מן השם יתברך, שהרי נתן להם מחכמתו יתברך.

ואין סברא לומר כי אף שהחכמה היא חכמה גמורה, מכל מקום אין לו לסור מן התורה, כדכתיב (יהושע א, ח) "והגית בו יומם ולילה". ויש להביא ראיה אל סברא זאת ממסכת מנחות (צט:), שאל בן דמא* בן אחותו של רבי ישמעאל, כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו שאלמד חכמת יונית. קרא עליו* המקרא הזה "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך", צא ובדוק איזה היא שעה שלא מן היום ולא מן הלילה, ולמוד בה חכמת יונית. ואם כן מוכח דחכמת יונית אסורה ללמוד מפני שכתוב "והגית בה יומם ולילה".

אבל נראה דחכמת יונית דהתם איירי [ב]חכמה שאין לה שייכות אל התורה כלל, כמו חכמה שהיא במליצה או מה שהוא*, וחכמה זאת אין לה שייכות כלל אל התורה, וכתיב "והגית בו יומם ולילה". אבל החכמות לעמוד על המציאות וסדר העולם, בודאי מותר ללמוד. והכי מוכח דפירוש חכמת יונית היינו מליצה ולשון, דבפרק מרובה (ב"ק פב:) אמרינן "באותה שעה אמרו ארור האיש שיגדל חזרים, וארור האדם שילמד את בנו חכמת יונית*", (שם פג.) "של בית רבן גמליאל התירו להם לספר בחכמת יונית מפני שקרובים למלכות". ומדאמר "לספר", שמע מינה שהוא שייך אל הלשון. ומפני כי דבר זה אין בו תועלת להבין חכמת התורה, ולכך אסרוה. אבל דברי חכמה אינו אסור, כי החכמה הזאת היא כמו סולם לעלות בה אל חכמת התורה. ועוד, כי למה היו קוראין אותו "חכמת יונית" אם היא לעמוד על המציאות שהוא בעולם, הלא החכמה הזאת היא חכמת כל אדם.

אבל קשה, הא דאמר במדרש (דברים רבה ח, ו) "לא בשמים היא" (דברים ל, יב), אמר שמואל, אין התורה מצוייה באצטרלוגין* שאומנתם בשמים. אמרו ליה, והלא אצטרלוגין אתה, וגדול בתורה. אמר להו, לא הייתי מביט באצטרלוגיא אלא בשעה שהייתי פנוי מן התורה, בשעה שהייתי נכנס לבית המים, עד כאן. ואם כן לא הותרו לאדם ללמוד החכמות אלא בשעה שהוא פנוי מן התורה, ואי אפשר לו לעסוק בתורה כלל. והטעם, כי כבר אמרנו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי התורה היא חכמה אלקית לגמרי, שהוא משפט השם יתברך, וכמו שהארכנו למעלה. ומאחר שהתורה היא משפט אלקי*, ולא תמצא מעלה זאת בשמים, כי השמים הם גשמיים. וכל אשר בני האדם עוסקים בהם, אין החכמה הזאת חכמה אלקית נבדלת. ולכך לא תמצא התורה במי שכל חכמתו הוא בשמים, במה שאין החכמה הזאת חכמה אלקית. ולפי זה אף שאר חכמות, כמו חכמת הטבע, שהם מעיינים במציאת עולם הזה הגשמי, אסורים.

אבל בפרק הישן (סוכה כח.), "אמרו על רבי יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא משנה תלמוד אגדות וכו'", עד "תקופות, גמטריאות, שיחת מלאכי השרת, שיחת שדים, ושיחת

דקלים וכו'". ואם כן כל אלו מותר ללמדם, ומצוה ללמדם. ומה שאמר (דב"ר ח, ו) "לא הייתי מביט בה אלא בשעה שהייתי נפנה לבית המים", יש לפרש כי חכמה זאת חכמת חוזה בכוכבים, אשר חכמה זאת אינו לעמוד על מציאות עולם וסדר* שלו. אבל חכמת מהלך הכוכבים והמזלות, בודאי מחוייב ללמוד. וראיה לזה בפרק כלל גדול (שבת עה.), אמר רבי* שמעון בן פזי, אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא, כל היודע לחשוב בתקופות ומזלות ואינו חושב, עליו הכתוב אומר (ישעיה ה, יב) "ואת פועל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו". אמר רבי שמואל בר נחמני, מנין שמצוה לחשוב תקופות ומזלות, שנאמר (דברים ד, ו) "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים", איזה חכמה שהיא "לעיני כל העמים", הוי אומר זה חישוב* תקופות ומזלות, עד כאן. ורצו בזה כי תקופות ומזלות אשר הם בשמים, [הם] "פעל ה'", ונקראו השמים "מעשה ידיו", שנאמר (תהלים ח, ד) "כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך". וזה כי מן השמים יכול האדם להכיר מהם מעלת הפועל אשר פעל אותם, ועל גודל כחו ועל חכמתו, כאשר מתבונן במהלך שלהם ובסדר שלהם, ולכך האדם מחויב עליו לדעת ולהכיר את בוראו.

ומה שאמר "כי היא חכמתכם לעיני כל העמים", מפני כי האומות הם שרוצים להתחכם בחכמה הזאת ביותר, והיו מתחכמים בזה בחכמה עצומה מאוד מאוד, כאשר ידוע. ותמיד באו אחרים אחריהם, ובטלו טרחם אשר טרחו ועמדו עליהם. וכמו שבא אחד שהיה נקרא בעל תכונה חדשה, אשר נתן ציור אחר, וכל אשר הבינו הראשונים אשר לפניהם - ונתנו הראשונים ציור ומהלך לכוכבים ומזלות ולגרמי* השמים - סתר את כלם, ונתן ציור חכמה חדשה. רק שהוא עצמו כתב כי עדיין לא יוכל לחשב* את הכל. וכאשר ישראל חושבים תקופות ומזלות, ונותנים טוב טעם ודעת. כי דבר זה שהיה מחלוקת ביניהם בזמן אשר מסבב השמש גלגלה, והירח גלגלה, לא השוו דעתם. כי איך יהיו משוים את דעתם, כי כל אחד התחכם מדעתו ושכלו, ואיך אפשר לעמוד על הרגעים ועל השעות שמסבב כל גלגל וגלגל. אבל חכמי ישראל, שהיה הדבר מקובל בידם מפי משה מסיני שמסר לו השם יתברך, הוא בלבד אפשר* לו לדעת האמת. וכך הוא, כי הדבר שהוא בידינו מקובל לנו במהלך החמה והלבנה, אומרים על זה שהוא יותר נכון ויותר מקובל. ומכל שכן כאשר היו חכמי ישראל הראשונים שהיו יודעים כל הדברים על אמתם, כפי מה שקבלו מפי הנבואה מפי משה. ולכך על זה נאמר "כי היא חכמתם ובינתם לעיני כל העמים".

ומזה נלמוד כי כל דבר שהוא לעמוד על מהות העולם יש לאדם ללמוד, ומחויב הוא בזה, כי הכל מעשה השם הוא, ויש לעמוד עליהם ולהכיר על ידי זה בוראו.

אמנם עדיין צריך עיון, שהרי אסור ללמוד מרב שאינו הגון, כמו שהתבאר למעלה (פ"ח) אצל רבי מאיר, שלמד תורה מאחר (חגיגה טו:). וגם זה אין* ראייה, דשם אמר כשהוא לומד מפיו, ויש לו התקרבות וחבור אל הרב שמקבל ממנו שאינו הגון, ולכך אסור. אבל מן החבורים שחברו אין שייך זה. מכל מקום צריך עיון ללמוד בחבורים שלהם אשר הם דברים נגד תורת משה רבינו עליו השלום, בחדוש העולם, ובידיעות השם יתברך, ובהשארת הנפש, ועולם הבא, אם יש לעיין בהם. כי אולי יש לחוש "כי נופת תטופנה שפתי זרה" (משלי ה, ג), שמדברים דברים לפי שכלם, לא מן הקבלה כלל, רק לפי חקירתם, ויש לחוש באולי יהיה המעיין נמשך אחר דבריהם וראייתם, כמו שמצינו בני אדם שהיו נמשכים אחריהם, כאשר רוצים לפתות* שכל האדם, אשר שכל האדם קצר להשיג הדבר על אמיתתו.

אך אמנם אם דעתו כמו שאמרו (אבות פ"ב מי"ד) "ודע מה* שתשיב לאפיקורס", ואם לא ידע דבריהם איך ידע להשיב על דבריהם, ואם כן צריך לדעת דבריהם. ודבר זה בודאי מותר אם כוונתו ללמוד דבריהם כדי שידע להשיב לאפיקורס, כי דבר זה אזהרה רבה ויתירה כמו שאמרו "ודע מה שתשיב לאפיקורס", ומנו זה עם דברים גדולים, שמזה תראה כי נחשב זה דבר גדול ביותר. ולענין זה מותר ולא נחוש שיהיה נמשך אחר דעתם, אם תחלת כוונתו לסתור דבריהם כאשר דברו נגד התורה ודעת חכמים.

אך לעשות דבר זה להביא דבריהם לפרש בהם דברי תורה, ולהם אין חלק וזכרון בתורת משה, והרי (משלי י, ז) "שם רשעים ירקב". ובפרק חלק (סנהדרין קו:) "גם אל יתצך לנצח" (תהלים נב, ז), דלא לימרו* הלכה בשם דואג, ואיך אמרו דברים מפי אלו אשר לא האמינו בתורת משה כלל. ולא מצאנו דבר זה בתלמוד להזכיר את אחד להביא ממנו שום דבר חכמה את אשר לא היה לו חלק בתורת משה. ומקרוב זה שנתפשטו חבורים אלו, ונמשך* דעות בני אדם אחר דבריהם להתחכם גם כן בדברים שמגיעים לעקרי האמונה, כאשר טבע האדם נכסף לחקור אחר זה, ובשביל זה היו קצתם יוצאים מן עיקר האמונה בכמה דברים. ואיך אפשר דבר זה שיעמוד האדם על דברים אלו בחקירתו, שההשגה בדברים כמו אלו רחוק מן האדם. ואף דבר שהוא אתנו והוא למראית עינינו אין האדם עומד עליהם, ואיך דברים כמו אלו. בודאי אם הדבר שנמצא בדבריהם הוא פירוש וחזוק אל הדברים שנמצאו בדברי חכמינו, דבר זה ראוי לקבל. אבל אם אין הדבר הזה חוזק אל האמונה שנמצא בדברי חכמים, אבל הוא* כנגד מה שנמצא בתורה אף בדבר מה, חס ושלום שיהיה מקבל אף דבר קטן. ובפרט ההשגה בו יתברך, שזאת ההשגה נבדלת מבני אדם, וכמו שפרשנו למעלה במה שאמר הכתוב (משלי ב, ד-ה) "אם תבקשנה ככסף

וגו' אז תבין יראת ה'", כי אין לעמוד על ההשגה שהיא בו יתברך כי אם בטורח גדול. ולפיכך אין להשגיח בדבריהם כי לא ידעו ולא יבינו בזה. והתבאר לך שאל יסמוך האדם על דבריהם מה שהוא כנגד תורתינו, או כנגד דברי חכמים. כי כאשר תשכיל ותעיין בדברי חכמים, תמצא כי* בכל מקום שידעו דבר שיצאו חכמי האומות* מן האמונה, השיבו על דבריהם וטעותם, עד שאין מקום לדבריהם כלל.

העולה מדברינו, כי יש לעיין בדבריהם, שיוכל להשיב על דבריהם לשואל, כמו שאמרו חכמים. ואם ימצא דבר הגון בדבריהם המחזיק האמונה, יקבל. אך מה שנמצא בדבריהם אף דבר קטון שהוא כנגד אמונת ישראל, או [כנגד] אשר נמצא בדברי חכמים אף דבר קטון, חס ושלום לשמוע להם. אך יתבונן בשכלו להשיב על דבריהם כפי שכלו. ובזה יהיה זהיר וזריז בכל נפשו להעמיד דבר אמת, שלכך אבות העולם הראשונים צוו בגודל האזהרה (אבות פ"ב מי"ד) "הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורס", וכמו שפרשנו שם. ובודאי אין זה נאמר רק על פילוסופי יון, שהיו חוקרים מדעתם ומשכלם, ושאלתם חקירה פילוסופית*. ולכך אמרו* שיהיה "שקוד", דהיינו זריזות יתירה [ב]שכלו(-ת-)* להשיב על דבריהם, ולהעמיד* דת אמת. ובזה יהיה שכרו עם הצדיקים בגן עדן, אמן כן יהי רצון. סליק.

פרק טו

כאשר האדם סר מן התורה, אין צורך לפרש ולבאר עונשו, שהוא מניח הדבר שהוא חייו ואורך ימיו, כמו שאמר (דברים ל, כ) "כי הוא חייך ואורך ימיך".

ובפרק הרואה (ברכות סא:), מעשה וגזרה* מלכות הרשעה שמד על ישראל שלא יעסקו בתורה. מה עשה רבי עקיבא, הלך והקהיל קהילות ברבים, וישב ודרש. מצאו פפוס בן יהודה, אמר לו, אי אתה מתירא מפני אומה זו. אמר ליה* אתה פפוס שאומרים עליך חכם אתה, אי אתה אלא טפש. אמשול לך משל למה הדבר דומה, לשועל שהיה מהלך על שפת הנהר, וראה* דגים שהיו רצים לכאן ולכאן. אמר להם מפני מה אתם רצים, אמרו לו מפני הרשתות והמכמורות הבאות עלינו. אמר להם, רצונכם שתעלו ליבשה ונדור אני ואתם כדרך שדרו אבותי ואבותיכם. אמרו לו אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות, אי אתה אלא טפש. ומה במקום חיותנו אנו מתיראים, במקום מיתתנו לא כל שכן. ואף אנו כך, בזמן שאנו עוסקים בתורה, דכתיב בה "כי היא חייך ואורך ימיך" אנו מתיראים, כשאנו פוסקים מדברי תורה על אחת כמה וכמה. וזה אמרם גם כן בפרק קמא דעבודה זרה (ג:), אמר רב יהודה אמר שמואל, מאי דכתיב (חבקוק א, יד) "ותעשה אדם

כדגי הים", למה נמשלו בני אדם כדגי* הים, אלא מה דגים של ים כיון שעולים ליבשה מיד מתים, אף בני אדם כיון שפורשים מן התורה ומן המצות מיד מתים, עד כאן.

פירוש, התורה נקראת "מים" בכל מקום, שנאמר (ישעיה נה, א) "הוי כל צמא לכו למים". ודמיון גמור יש לתורה אל המים, כמו שנתבאר זה למעלה. ולכך האדם נחשב לגמרי כמו הדג, שאי אפשר להיות לדג בלא מים, וכך אי אפשר אל הנשמה בלא תורה, שנמשלה למים, כמו שהתבאר למעלה. כי התורה מלמעלה, וכך הנשמה מלמעלה, לכך זה מחזיק זה, כי שניהם ענין אחד, ודבר זה הוא מבואר.

ובפרק הספינה (ב"ב עט.), אמר רב, כל הפורש מדברי תורה אש אוכלתו, שנאמר (יחזקאל טו, ז) "ונתתי פני וגו' מהאש יצאו והאש תאכלם". כי אתא רב דימי אמר רבי יונתן, כל המרפה עצמו מדברי תורה נופל בגיהנם, שנאמר (משלי כא, טז) "אדם תועה מדרך השכל בקהל רפאים ינוח", ואין "רפאים" אלא יורדי גיהנם, שנאמר (משלי ט, יח) "ולא ידע כי רפאים שם בעמקי שאול קרואיה", עד כאן.

פירוש, דסבר רב כי החוטא במדריגת התורה שהיא אש, נפרע באש, כפי חטאו. ובדבר* שהוא חזק ותקיף חָטָא, ובדבר זה בעצמו יהיה נפרע, היינו בתוקף האש יהיה נפרע. ודווקא כאשר כבר הגיע למדריגת התורה ופורש ממנה*, אבל מי שלא הגיע לזאת המדריגה כלל אין לומר שיהיה נפרע באש, כי כמה בני אדם שלא הגיעו למדריגת התורה, כי האדם בעל אדמה ואינו שכלי, לכך לא נקרא שפירש מן התורה. רק אם כבר הגיע למדריגת התורה ופורש* ממנה, נפרע ממנה באש, שכבר היה לו התורה שמדתה אש, לכך נפרע ממנו באש.

ולרב דימי אמר רבי יונתן שהמרפה עצמו מדברי תורה נופל בגיהנם. לפי שהתבאר לך פעמים הרבה כי התורה נותן המציאות לכל, שבשביל התורה הכל נברא. וכאשר מרפה עצמו מדברי תורה, אם כן הוא פירש* עצמו מן עיקר המציאות, ולכך אין ראוי לו רק הגיהנם, שהוא הפך זה, שהגיהנם ציה וצלמות, ואינו בכלל מציאות, רק אבדון הוא.

ומפני כך אמרו בפרק חלק (סנהדרין צב.), אמר רבי אלעזר, כל בית שאין דברי תורה נשמעין בו בלילה, אש אוכלתו, שנאמר (איוב כ, כו) "כל חושך טמון לצפוניו תאכלהו אש לא נופח ירע שריד באהלו", ואין "שריד" אלא תלמיד חכם, שנאמר (יואל ג, ה) "ובשרידים אשר ה' קורא". ופירוש זה, כי הלילה אינו מן הישוב, שהרי עיקר הנהגת הישוב הוא ביום, והלילה* בעצמו מיוחד לחורבן, שאין דבר נמצא. והרי נקרא 'לילה' מלשון (דברים לב, י) "יליל ישימון", כי החורבן לא נמצא בו רק יליל בלבד. ומפני שהיליל, שהוא החורבן, מתגבר בלילה, ולפיכך הלילה מחריב הבית, כי הבית על ידו

הוא הישוב, והלילה מחריב הישוב. לכך אם אין בו התורה, אש אוכלתו, כי האש הוא מדת הדין, והוא מחריב הבית. אבל אם נשמע בו דברי תורה יש קיום לבית, שאין הלילה חורבן אצל התורה, כי אין רינה של תורה אלא בלילה (שמו"ר מז, ה), ועיקר התורה היא בלילה. ולכך אם יש בבית תורה יש קיום לבית, והבן זה.

ובפרק ב' דחגיגה (יב:), אמר רבי לוי, כל הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה, מאכילים אותו גחלי רתמים, שנאמר (איוב ל, ד) "הקוטפים מלוח עלי שיח ושרש* רתמים לחמם". פירוש, הפוסק מדברי תורה, שכל דברי תורה יש להם טעם טוב, כדכתיב (תהלים יט, יא) "ומתוקים מדבש ונופת צופים", ועוסק בדברי בטלה*, שדברים בטלים אין בהם ממש וטעם. ולכך גחלי רתמים לחמם, כי מאחר שהוא מחליף התורה, שיש לה טעם טוב, בדבר שאין לו טעם, לכך "לחמם" שיהיו טועמים הוא גחלי רתמים, [ד]כאשר אינו רוצה בדבר שיש לו טעם טוב, מאכילין אותו גחלי רתמים. היינו כי לחמו הוא בטורח ובקושי ובצער גדול מאוד, וזהו גחלי רתמים, שהמאכל שבא לו בצער ובקושי כאילו גחלי רתמים הוא אוכל. ומביא הכתוב "הקוטפים מלוח", התורה תקרא "מלוח", כי המלח נותן טעם אל הכל, ו"הקוטפים", שהוא פוסק התורה "עלי שיחה" בטילה, "גחלי רתמים לחמם".

אמנם אשר הוא חסר מן התורה, כמו עם הארץ, אין צריך לבאר חסרונו, כי אינו אדם. כי האדם הוא בכח, והוא נברא שיצא אל הפעל על ידי תורה ומצות. ולכך נקרא בשם "אדם", על שם אדמה (ב"ר יז, ד), כי האדמה היא בכח ויוצא* אל הפעל. ולפי הסברא יותר ראוי שהיה* נקראת הבהמה בשם הזה, שהיא אדמה גמורה, אבל הוא הפך זה, שהאדם שיש בו השכל נקרא "אדם" על שם אדמה. וזה* כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא זרע נקי, והאדמה מוציא הזרע* אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת, וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו, ולכך נקרא "אדם". והתורה והמעשים הם פרי, כמו שאמר הכתוב (ישעיה ג, י) "אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו". ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא "בור" (אבות פ"ב מ"ה), שהוא כמו שדה בור. ולכך באה מצות עגלה ערופה בנחל אשר לא נזרע ולא נעבד (דברים כא, ד), מפני שנהרג קודם זמנו, ולא הניח לו להוציא האדמה הזאת אל הפעל. ולכך תבא עגלה ערופה בנחל, אשר לא נזרע, ויכפר על זה.

ובפרק חלק (סנהדרין צט:), אמר רבי אלעזר, אדם לעמל נברא, איני יודע אם לעמל תורה, אם לעמל שיחה*, כשאמר (יהושע א, ח) "לא ימוש ספר התורה מפיך", הוי אומר

לעמל תורה. פירוש זה, כי אי אפשר שיהיה נברא האדם בלא עמל, כי המנוחה לדבר כאשר דבר אחד נשלם, וכאשר הוא שלם יש לו מנוחה. והאדם בעולם הזה אינו שלם, כי זה האדם תמיד יכול להוציא את עצמו יותר אל הפעל, כי הוא נברא בכח, כמו שאמרנו. ולפיכך אמר כי האדם נברא לעמל, והוא יוצא אל הפעל תמיד במה שאפשר. ואמר "איני יודע אם לעמל מלאכה, אם לעמל שיחה", כלומר אם השלמת האדם במלאכה, שהוא השלמת נפש החיוני בלבד, כמו שהוא אצל הבהמה שיש לה נפש חיוני, והיא נבראת לעשות מלאכה. או שנברא אל עמל הפה, פירוש השלמת נפש המדברת. כשהוא אומר (משלי טז, כב) "כי אכף עליו פיהו", הוי אומר כי האדם נברא להשלים עצמו [ב]דבר שהוא השלמת נפש המדברת. ועוד אמר "ועדיין איני יודע" אם השלמה הזאת השלמת נפש המדברת מצד הדבור בלבד, או אם השלמתו מצד התורה, שהוא השכל האלקי. ועל זה אמר "כשהוא אומר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך'", הוי אומר כי השלמתו הוא מצד הנפש המדברת, והיינו בתורה, כי בזה יושלם האדם, לא מצד הדבור בלבד. הרי מי שהוא בלא תורה אינו בגדר האדם כלל, כי הוא אדם על ידי שיצא אל הפעל.

ובפרק אלו עוברין (פסחים מט:), תניא רבי אומר, עם הארץ אסור לאכול בשר, שנאמר (ויקרא יא, מו) "זאת תורת הבהמה והעוף כו'", וכל שאינו* עוסק בתורה אסור. פירוש, כי אכילת הבשר הוא שעושה את הבשר עד שאינו נמצא, שהרי אוכל אותו עד שאין מציאות לו. ודבר זה מורה כי במדריגת האדם לא נמצא הבעל חי. ודבר זה בודאי כי במדריגת השכלי, אין נמצא החמרי, שהוא הבהמה. ולכך מותר לתלמיד חכם לאכול בשר ולעשות הבהמה עד שאינה נמצאת, כי במדריגת השכל אין מציאות לבהמה החמרית, ולכך אוכל אותה. אבל עם הארץ אין לו מדריגה זאת לומר כי במדריגת עם הארץ לא נמצא הבעל חי, שהרי אין אל עם הארץ השכל האלקי, ולפיכך עם הארץ אסור לאכול בשר.

ודבר זה הוא הטעם שלא הותר הבשר לאדם הראשון, שהיה נקרא על שם האדמה החמרית, ולא היה האדם במדריגה זאת שלא יהיה נמצא במדריגתו הבעל חי, כיון שנקרא "אדם" על שם אדמה. ואף כי אדם הראשון היה חכם על כל, מפני כי אדם היה ראשון לכל אדם, ובכחו כל אדם, יש לו מדריגת האדם בלבד, אשר האדם אינו שכלי לגמרי. אבל נח נקרא (בראשית ט, כ) "איש אדמה", שהוא בעל ואדון לאדמה החמרית, ולכך במדריגתו לא נמצא הבעל חי, ואליו הותר אכילת בשר.

ואמר רבי אלעזר (פסחים מט:), עם הארץ מותר לנחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת. אמרו לו תלמידיו, רבי, אמור 'לשוחטו'. אמר להם, זה טעון ברכה, וזה אינו טעון

ברכה. והרבה מתמיהים על זה, ונתנו בזה פירושים. גם רב אלפס זכרונו לברכה פירש בזה כמו שמבואר בפרק אלו עוברין. אבל הפירוש הברור, כי מצד אשר הוא עם הארץ מותר* לנחרו, אף על גב דודאי אסור לנחרו, והממיתו חייב מיתה, אבל זהו מצד שהוא בכח להיות תלמיד חכם, כי כל עם הארץ הוא בכח להיות תלמיד חכם, והרי נחשב תלמיד חכם בכח, ומצד הזה ראוי אליו החיים. אבל מצד אשר* שהוא עם הארץ מותר לנחרו ביום הכפורים. וזה מורה על פחיתות גדול, שאין לו החיות רק מצד הדבר שהוא בכח עליו. ולא כך התלמיד חכם, שהחיות אליו מה שנמצא בו תורה בפעל. ודבר זה מבואר, והוא פירוש אמת אין בו ספק.

ומה שאמר "זה טעון ברכה", פירוש שעם הארץ אין בו דבר כלל, ואינו נחשב לכלום. ולכך אילו אמר 'מותר לשוחטו' היה משמע שיש בעם הארץ דבר מה, כי בהמה נבראת לשחיטה, כמו שאמרו (ברכות יז.) 'סוף בהמה לשחיטה וסוף אדם למיתה'. ולפיכך שחיטת בהמה טעון ברכה (רמב"ם הלכות שחיטה פ"א ה"ב), כי כל דבר שהוא בסדר עולם, אנו מברכין עליו אל השם יתברך שברא כך וכך. אבל עם הארץ שאינו מכלל המציאות לגמרי, ולכך אמר שמותר לנחרו, שאין בנחירה ברכה. מזה תדע כי עם הארץ אין בו דבר, והוא גרוע מן הבהמה שיש בה דבר מה, כמו שהתבאר שהיא עומדת לשחיטה. ובזה שלא אמר שמותר לשחטו בא לומר שאין בו מציאות כלל, כי האדם במה שהוא אדם ראוי שיהיה בו התורה, וזה שלא נמצא בו התורה אינו בכלל הנמצאים. ואצל הנמצאים שייך לומר שהם נבראו לכבוד השם יתברך, כמו שאמר התנא (אבות פ"ו מי"א) כי הכל נברא לכבודו, ולכן יש בהם ברכה אל השם יתברך בשעת שחיטה. אבל עם הארץ אינו בכלל הנמצאים שהם לכבוד השם יתברך, ולפיכך לא אמר 'מותר לשחטו', רק אמר ש'מותר לנחרו', כלומר שאין בהם ברכה אל השם יתברך.

ואמר רבי אלעזר (פסחים מט:), עם הארץ אסור להתלוות עמו בדרך, שנאמר (דברים ל, כ) "כי היא חייך ואורך ימיך", על חייו לא חס, כל שכן על אחרים. פירוש, כי עם הארץ אינו דבוק בחיים, שהיא התורה. וכיון שאינו דבוק בחיים, נחשד על החיים, דהוא שפיכות דמים.

ואמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, עם הארץ מותר לקרעו* כדג. אמר רבי שמואל בר יצחק, ומגבו. תניא, אמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי, מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. אמרו לו תלמידיו, רבי, אמור ככלב. אמר להם, זה נושך ושובר העצם, וזה נושך ואינו שובר העצם. ומגבו, פירוש, השוחט מן הצואר אין פועל כל כך המיתה, שהרי אם שחט בו שנים או רוב שנים, הרי הוא נחשב כמו חי לכל

דבר, ואחר כך מת מעצמו. אבל עם הארץ מותר לקרעו כדג, ופועל בו מיתה לגמרי, שתכף נחשב מת. וזה כי אין ראוי לעם הארץ מציאות כלל, ולא כמו שאר דבר שיש להם מציאות של מה. ולפיכך מותר לקרעו מגבו, כי אין לו מציאות כלל משרשו.

תניא (פסחים מט:), היה רבי מאיר אומר, כל המשיא בתו לעם הארץ, כאילו כופתה ונותנה לפני ארי; מה ארי דורס ואוכל, ואין לו בושת פנים, אף עם הארץ מכה ובועל, ואין לו בושת פנים. תניא רבי אליעזר בן יעקב אומר, אלמלי* צריכים אנו להם למשא ומתן, היו הורגין אותנו.

פירוש, כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים. וזה שאמר "מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור", ומפרש שהוא משבר העצם, כלומר שהוא מאבד אותו. וכמו שהחמור מאבד העצם מן האדם השכלי, עד שאין מציאות לו לגמרי, כי העצם הוא עיקר קיום האדם, שהאדם נסמך עליו כל בנינו, והחמור משבר אותו. וכך האדם שהוא חמרי, רוצה לבטל התלמיד חכם שהוא שכלי. וזה מפני כי החמרי הוא העדר השכלי לגמרי, עד שאין לו מציאות מצד החמרי. ודע, כי האש והמים הם גם כן הפכים, מכל מקום משתתפים בנושא שלהם, הוא החומר, שהחומר הוא אחד לד' יסודות. אבל החמרי והשכלי אין להם שתוף כלל בעולם. אף החומר שהוא הנושא אל השכל, אין לו שתוף עמו כלל, כי השכל הוא נבדל לגמרי. ולפיכך החמרי מאבד את השכלי לגמרי, עד שאינו נמצא מכל וכל. וזה שאמר "מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור", ודבר זה מבואר.

ואמר "מה ארי דורס ואוכל, ואין לו בושת פנים". ויש לך להבין מאוד מה שמדמה רבי מאיר* את עם הארץ לארי, כי הארי יש לו כח גופני מאוד, ולגודל כח גופני ועזותו אשר יש לו, יוצא לקצה בעזותו לדרוס הבעל חי. וכך עם הארץ, יוצא לקצה בכח גופני אשר יש לו, שהוא בעל גוף בלבד, עד שהוא עז פנים, כי כל אשר יוצא חוץ מן המצוע, כמו עם הארץ שהוא בעל גוף לגמרי, יש לו עזות ביותר. ולפיכך אמר הנותן בתו לעם הארץ אין מזווג לה בעל, כי אין מענין העם הארץ הזיווג, כי הזיווג הוא חבור שני דברים יחד בשווי, ואין לעם הארץ שווי וחבור. והוא דומה לארי שהוא דורס ואוכל ויוצא מן השווי על ידי שהוא עז, לכך אין בעילתו נחשב זיווג כלל, שהוא השווי והחבור. ודבר זה נרמז במה שהחבור והזיווג נקרא (בראשית ד, א) "והאדם ידע את חוה אשתו", נקרא החבור ידיעה, כי הידיעה הוא חבור היודע בידוע, ואין זה דריסה, רק החבור בשווי. ולפיכך לתלמיד חכם שיש בו דעת, שייך חבור, וכמו שבארנו זה למעלה. לא* על עם הארץ, שאין לו דיעה, לכך אין לו חיבור, רק דריסה נחשב. ודברים אלו ברורים מאוד.

ואמר "אלמלי אנו צריכים להם וכו'*" (פסחים מט:). כבר התבאר* למעלה כי החמרי הוא הפסד השכלי, ודבר זה מבואר, ולכך אמר "אלמלא אנו צריכין להם היו הורגין אותנו". כמו שהוא נמצא באדם, אילו השכל היה נתלה בחומר, והיה מוטבע בו עד שהיה צריך אליו, ולא היה נבדל ממנו, היה החמרי מבטל השכל* לגמרי, ולכך צריך שיהיה השכל נבדל מן החמרי. וכן הוא אצל האדם החמרי והאדם השכלי, אם היה צריך השכלי אל החמרי, היה מבטל אותו לגמרי. והבן הדברים, כי אלו דברים נאמרו גם כן אצל השכל והגוף, ובדמיון זה תלמיד חכם ועם הארץ.

תנא רבי חייא(פסחים מט:), כל העוסק בתורה בפני עם הארץ כאילו בועל ארוסתו בפניו, שנאמר (דברים לג, ד) "תורה צוה לנו משה מורשה", אל תקרי "מורשה", אלא "מאורסה". וגדולה שנאה ששונאים עם הארץ את תלמידי חכמים יותר משנאה ששונאים אומות העולם את ישראל, ונשותיהן יותר מהם. תנא, שנה ופירש קשה יותר מכלם.

פירוש, שהתורה היא מיוחדת לתלמיד חכם, ונבדל תלמיד חכם מן עם הארץ. וכאשר לומד תורה בפני עם הארץ, אשר אין התורה מיוחדת לו, הוא פחיתות לתורה, שתהיה לתורה שום צירוף אל אשר אין לה צירוף אליה. ולפיכך הוא דומה לבועל ארוסתו, אשר היא מיוחדת לו ונבדלת משאר האדם, ובועל אותה בפני שאר אדם, אשר היא נבדלת מהם, ודבר זה מבואר.

וגדולה שנאה וכו'. פירוש, כי עם הארץ הוא חמרי יותר מן הגוי. וזה כי אף אם הגוי הוא גם כן חמרי בערך ישראל שיש להם התורה, מכל מקום לא נחשב זה חמרי כמו עם הארץ, שהיה ראוי לו לקנות השכל, ואינו רוצה בו, שזה מורה יותר על הרחוק ופירש* מן השכלי, כיון שהוא (-ח-)סר ממנו. ועם הארץ דומה קצת לשונה* ופירש (פסחים מט:), כי עם הארץ קבל גם כן תורת משה, ואינו לומד אותה, ולפיכך הוא גרוע מן הגוי שלא קבל כלל. וזה שאמר 'גדולה השנאה ששונאים אותנו יותר* מן האומות', שאינם כל כך רחוקים ומתנגדים אל השכלי, כי לא נתנה להם התורה. אבל עמי הארץ, שהם אינם חפצים בשכלי, הוא יותר רחוק ויותר מתנגד אל השכלי. ויש לך להבין, כי הפורש מן התורה הוא יותר פרישה מן פרישת האומות, שגם הם רחוקים מן התורה, והבן זה מאוד.

ונשותיהן עוד יותר (פסחים מט:). כי האשה היא עוד חמרי יותר, ולכך האשה של עם הארץ יותר מתנגד אל השכלי. ואמר (שם) "שנה ופירש יותר מכולם", כי זה יותר חמרי מה שהיה לו התורה, ופורש* מן התורה. וזה מורה שהוא מתנגד אל השכלי לגמרי, כיון

שפירש. ולכך הוא יותר נוטה אל החמרי מן עם הארץ אשר לא רצה לקנות התורה, אבל זה בשביל החמרית שבו פורש מן התורה, לכך הוא יותר קשה מהכל, ודבר זה מבואר.

תנו רבנן (פסחים מט:), ששה דברים נאמרו בעם הארץ; אין מוסרין לו עדות, ואין מקבלין עדות ממנו, ואין מגלין לו סוד, [ואין ממנין אותו אפוטרופוס על היתומים], ואין ממנין אותו אפטרופוס על קופה של צדקה, ואין מתלוין עמו בדרך. ויש אומרים, אף אין מכריזין על אבידתו. ותנא קמא, זימנין דנפק מיניה ברא מעליא ואכיל ליה, ומקיים ביה מה שנאמר "יכין רשע וילבש צדיק*".

כל אלו ששה דברים מפני שעם הארץ רחוק ממדריגה הנבדלת השכלית, וכל אלה ששה דברים יש בהם מדריגה נבדלת. וזה כי "אין מוסרין לו עדות", שכל עדות היא ידיעת הדבר כאשר הוא, ודבר זה שייך לשכל, אשר יודע הדבר כאשר הוא. ואם ימסור לו עדות, לא יקבל העדות כמו שהוא. ואף אם הוא יודע עדות, אין מקבלין עדותו, שאין מעיד על הדבר כאשר הוא בעצמו, שאין האמת רק אל השכל, ולא אל החמרי, לכך הרה עמל וילד שקר עדות*. ואל יקשה לך, שאם כן הוי ליה לומר "אין מקבלין ממנו עדות", ומזה נשמע שאין מוסרין לו. דודאי בא לומר שהוא מרוחק מן האמת משתי פנים; האחד, שאין מקבל דבר כפי מה שהוא. ואשר מקבל, לא יעיד עליו כפי מה שהוא, כל זה מפני שהוא רחוק מן האמת.

ודע כי העדות שמוציא הדבר שהוא מעיד עליו אל הפעל, ואין עם הארץ, שהוא בעל חומר, רק בכח ולא בפעל, ולכך אין ראוי לו העדות, כמו שהאשה פסולה לעדות (ב"ק פח.) מטעם זה, כמו שבארנו במקום אחר, והבן זה.

ואין מגלין לו סוד (פסחים מט:). כי החמרי בגלוי, ואין לו מדריגה נסתרת, ודבר זה מבואר למי שמבין דברי חכמה, כי החמרי הוא במדריגה הנגלית, ומדריגה הנבדלת היא נסתרת, ובארנו זה במקומות הרבה מאוד.

ואין ממנין אותו אפוטרופוס על היתומים, ואין ממנין אותו על הקופה של צדקה (פסחים מט:). אלו שני דברים, כי החמרי אין ראוי שיהיה מנהיג אחר, ואין משפיע לאחר, בעבור שהוא מקבל תמיד. ומאחר שהוא מקבל, אין ראוי שיהיה בו הנהגה לאחר, או שישפיע לאחר. וכן אין מתלוין עמו בדרך (שם), כי הוא חשוד על שפיכות דמים כאשר התבאר למעלה, והבן זה מאוד.

ויש אומרים אף* אין מכריזין על אבידתו (פסחים מט:). וזה כמו שאמרנו, כי כל ענין החמרי הוא בנגלה, ואין לו חלק בנסתרות. ולפיכך האבידה שאין ידוע למי* הוא, אין ראוי להכריז עליו, ואין עם הארץ מגיע עד מדריגה נסתרת שיהיו מכריזין על אבידתו,

דהיינו לדרוש ולחקור אחר בעל האבידה, דבר זה אין ראוי לעשות, כי אין לו רק הנגלה. ואם הוא נגלה וידוע, יש להחזיר לו האבידה, אבל להכריז על האבידה, זה אין ראוי לו.

ויש להבין דברים אלו, כי כל אלו דברים שייך למדריגה השכלית, ולכך* אמר (פסחים מט:) "ששה דברים נאמרו בעם הארץ", כי יש למדריגה השכלית ששה בחינות, גם שבעה, אף שאין לו השביעי כמו הראשונים, ולכך "יש אומרים" שבעה, כי השביעי הוא מצד מה בלבד, ואינו הכרחי גמור כמו ששה האחרים. ודבר זה ידוע למי* שיודע סודי החכמה הפנימית איך כל הששה, גם השביעי, רחוק מן עם הארץ, ובארנו זה בפרק בעשרה (אבות פ"ה מ"ז), עיין שם. וכשם שאמר* כאן "ששה דברים נאמרו בעם הארץ", ו"יש אומרים" מוסיפין השביעי, וכמו כן אמר (ברכות מג:) "ששה דברים גנאי לתלמיד חכם", ו"יש אומרים" מוסיפין השביעי, שבזה תוכל להבין כי דברי חכמים נאמרו בחכמה. כי עם הארץ רחוק הוא מן השכלית, והמדריגה העליונה השכלית הזאת נמצאו בה שבעה מעלות, ולפיכך יש ששה דברים, ויש אומרים שבעה, שאין ראוים לעם הארץ. והתלמיד חכם שיש לו המעלה השכלית, ראוי שירחיק כל אשר הוא הפך זה, ולכן יש גם כן ששה דברים גנאי לתלמיד חכם, ויש אומרים שבעה.

ואם תאמר*, דמשמע שאין מכריזין על אבידתו, הא לגזלו אסור, אף על גב דלית ליה הך סברא דילמא נפק ממנו ברא מעליא. וקשיא, כיון דלית ליה הך סברא, אף גזילה מותר, דאפילו גופיה מותר, דהא מותר לנחרו (פסחים מט:), ממונו לא כל שכן, כדאיתא בפרק בתרא דקמא (ב"ק קיט.). אבל לפי הפירוש אשר אמרנו לא יקשה כלל, דודאי להרגו חס ושלום אסור, וההורגו נהרג עליו כמו על תלמיד חכם, כי כל שעה אפשר שיהיה תלמיד חכם. וכל הדברים אשר נזכרו כאן הוא שב ואל תעשה, וכיון דעדיין לא למד, אין לעשות לו דברים אלו. אבל לעשות לו מעשה, בודאי אסור, ודבר פשוט הוא.

וגדר עמי הארץ פירשו זכרונם לברכה במסכת סוטה (כב.); תנו רבנן, איזהו עם הארץ, כל שאינו קורא קריאת שמע שחרית וערבית, דברי רבי אליעזר ורבי יהושע*. וחכמים אומרים, כל שאינו מניח תפילין. בן עזאי אומר, כל שאין לו ציצית בבגדו. רבי יונתן בר יוסף אומר, כל שיש לו בנים ואינו מגדלן לתלמוד תורה. אחרים אומרים, אפילו קרא ושנה, ולא שמש תלמידי חכמים*, זהו עם הארץ. קרא ולא שנה, הרי זה בור. לא קרא ולא שנה, עליו הכתוב אומר (ר' ירמיה לא, כו) "וזרעתי את בית יהודה ואת בית ישראל זרע אדם וזרע בהמה".

פירוש, כי עם הארץ הוא חמרי לגמרי, אבל אם מקבל עליו מלכות שמים, שקורא קריאת שמע, אינו חמרי, כי נקרא עליו השם יתברך, שהרי מקבל עליו מלכות שמים, כי החמרי

אין לו דביקות כלל אל הנבדל. וחכמים אומרים כל שאין מניח תפילין (סוטה כב.). שאין מצוה אלקית קשור על נפשו, עד כי נפשו יש לו דביקות במצות אלקית. וכל ענין עם הארץ שהוא בעל גוף ואינו שכלי, וכאשר תפילין קשורים על נפשו, אינו עוד חמרי. ולבן עזאי, שאין לו ציצית בבגדו. שאין מצוה אלקית בבגדיו, שהם מכסים גופו. כי צריך שיהיה בבגדיו מצוה אלקית, עד שאינו חמרי לגמרי, ואם לא כן, הוא עם הארץ. והוסיף רבי יונתן, אף אם אין מגדל בניו לתלמוד תורה, הרי בניו שייכים אל האדם, כי הם כמו האדם עצמו, אם אין מגדלן לתלמוד תורה הוא חמרי מצד בניו. כי צריך שיהיה האדם דבק במדריגה שכלית לגמרי, אף מצד בניו.

ויש להתבונן במה שאמר "כל שאינו קורא קריאת שמע". וזה כי האדם יותר קרוב לקבל מלכות שמים על צלמו*, שהוא צלם אלקים, ועל זה מקבל מלכות שמים. ולכך בקריאת שמע רמ"ח תיבות, כמספר איבריו של אדם. כי רמ"ח איבריו הם צלם האדם, ועל הצלם הזה הוא מקבל מלכות שמים, כי לא היה ראוי האדם לקבל עליו מלכות שמים שיהיה השם מלך עליו, אם לא מפני כי האדם נברא בצלם אלקים, ובשביל זה הוא מלך בתחתונים, והוא יתברך מלך עליו. ולכך יש בקריאת שמע רמ"ח תיבות, כנגד צלמו של אדם. וכאשר צלמו מקבל מלכות שמים, אז יוצא מגדר עם הארץ.

ולחכמים* צריך יותר, עד שמקבל הקדושה המעלה הנבדלת על נפשו, כי תפילין הם על המוח וכנגד הלב, וזה צריך גם כן. ובן עזאי שאמר מי שאין ציצית בבגדו, סבר שתהיה המצוה האלקית על גופו גם כן, כי הציצית הם מלבוש לגוף. ולרבי יונתן אף בניו שהם יוצאים מגופו, צריך שיהיה מגדל אותם* לתורה. ובזה אף אשר באו מכחו אינם חמריים, והבן הדברים אשר רמזנו. ולדעת אחרים, נקרא "עם הארץ" אף אם קרא ושנה, כי צריך שיהיה שכלי לגמרי, וזהו על ידי שמוש תלמידי חכמים, שהם מפרקים לו ומתרצים לו הכל, עד שהוא עומד על התורה, ואז הוא תלמיד חכם גמור.

ודע כי אין מחלוקת בין החכמים האלו. רק כי לדעת תנא קמא, כל מי שלא קרא קריאת שמע הוא עם הארץ גמור, שאין בו לחלוחית חכמה. אבל אם קרא קריאת שמע, מקבל עליו עול מלכות שמים*, שהשם יתברך אלוה אליו, ויש לו דביקות בו יתברך, ואינו חמרי לגמרי כאשר מקבל עליו מלכותו על צלמו ברמ"ח תיבות אשר הם בקריאת שמע. ולדברי חכמים, כל שאין לו תפילין, שאין על נפשו מצוה אלקית, אף אם מקבל מלכות שמים על צלם האדם שיש בו רמ"ח איברים. אבל אם נפשו דבק במצוה אלקית, אז אינו עם הארץ, כמו הראשון שאין לו דבר זה. ובן עזאי אמר, אם אין לו ציצית בבגדו אשר מכסים את גופו, אבל אם יש לבגדיו ציצית, אז גופו* דבק במצוה אלקית, ואינו

עם הארץ, כמו הראשון שלפני זה. ולדעת רבי יונתן, שאין מגדל בניו, שהם באו מכחו, לתלמוד תורה. אבל אם מגדלם לתלמוד תורה, בזה יוצא מן גדר עם הארץ, ואינו בכלל עם הארץ, כמו הראשון. ולדעת אחרים, כל זמן שאינו תלמיד חכם גמור על ידי שמוש תלמידי חכמים שמתרצים לו קושיות המשניות, עד שעומד על התורה. אבל כל זמן שיש בו ענין מה של עם הארץ, נקרא "עם הארץ", דסוף סוף לא קנה השכלי מה שראוי אליו לקנות עד ששמש תלמידי חכמים, ואז הוא תלמיד חכם כמו שראוי. והתבאר לך גדר עם הארץ. ואם קרא ולא שנה הרי זה בור (סוטה כב.), כי הבור נקרא שהוא חסר, וזהו חסר לגמרי, כי למד המקרא ולא למד המשנה*, והרי הוא חסר המשנה. והוא כמו שדה בור שחסר ממנה התבואה. ויש לך להבין דברים אלו מאוד.

ועוד שם (סוטה כב.), קרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים, רבי אליעזר אמר, הרי זה עם הארץ. רבי שמואל בר נחמני אמר, הרי זה בור. רבי ינאי אמר, הרי זה כותי. רב אחא בר יעקב, אמר, הרי זה אמגושי. אמר רב נחמן בר יצחק, מסתברא כוותיה דרב אחא בר יעקב, דאמרי אינשי רטין מגושא, ולא ידע מה רטין. תני תנא, ולא ידע מה תני.

וביאור זה, כי כאשר שנה המשנה, ולא שמש תלמידי חכמים לברר טעמי המשנה, שהוא שכל ברור כאשר עמד על טעמי המשנה, נקרא זה "עם הארץ", כאשר לא קנה השכל. והוסיף רבי שמואל לומר שהוא נקרא "בור", כי שדה שאינו מוציא תבואה נקרא 'שדה בור', שהרי תרגום (בראשית מז, יט) "והאדמה לא תשם", "לא תבור". וכך מי ששנה* המשנה ולא שימש תלמידי חכמים לברר לו המשנה, לא יצא אל הפעל השלימות, להיות חכם בפעל. לכך נקרא "בור", שלא יצא אל הפעל, והוא כמו שדה בור שלא יצא אל הפעל לעשות פרי.

ורבי ינאי אמר, הרי זה כותי. כי כותי אינו מבקש לעמוד על התורה ולהבין אותה, כי לא למדו כותיים התורה, רק מה שראו לפניהם במעשה עשו, ובזה החזיקו הכותיים. אבל שיהיה להם התורה, זה לא היה להם כלל. וכך מי שלמד המשנה בלי בירור טעם המשנה, חסר למוד התורה, שלא נחשבת המשנה למוד התורה, רק המשנה הוא איך יעשה המעשה. ומפני כך נקרא "כותי", שאין לו התורה מצד הלימוד. אבל ישראל ראוי להם התורה מצד השכל, כי התורה השכלית ראוי להם בפרט, וכמו שאמר הכתוב (דברים ד, ו-ז) "כי מי גוי גדול חכם ונבון וגו'", וכמו שהתבאר בפרק שלפני זה, כי מיוחדים ישראל לקבל השכל מן השם יתברך, וכמו שאמרו על ישראל (ברכות נח.) "ברוך שחלק מחכמתו ליראיו", כמו שהתבאר. וזה שלא למד רק המשנה, נחשב כותי, שאין לו התורה מצד החכמה, רק שנהגו כך. ואין עשיית המצות (-רק-) מצד השכל.

ורב אחא בר יעקב אמר שנקרא "אמגושי", הוא מכשף, שהוא מדבר ואינו מבין מה הוא מדבר, ודבר זה כאילו אינו תורה כלל. וזה עוד גרע מהכל, כי נחשב אצלו התורה כמו כישוף, שהוא דבר פחות ושפל, ואינו ענין שכלי כלל. ולכך הכישוף הוא לנשים, שהם חלושי השכל. וזה שלמד המשנה ולא ידע טעם התורה, כאילו היה התורה דבר פחות ושפל, שאין בו השכל. ומפני כי דבר זה הוא דבר זר ויוצא מן הראוי, כי מצות התורה ראוים מצד עצמם שיהיו נעשים בשכל, וזה שלא למד רק המשנה, שאין בה בירור השכל, הוא דבר זר יוצא מן הראוי, ונחשב הוא כשוף*, שהוא מעשה זר בלא שכל.

וד' דברים זכרו; האחד, שהוא עם הארץ, כלומר שאין לו השכל כלל. והשני, שהוא נקרא "בור", שלא יצא אל השלימות הגמור להיות בפעל לגמרי. והשלישי, שהוא כותי, כאילו אין שייך לו השכל, רק רוצה לעשות, אבל למוד התורה בשכל אין שייך להם, וזה יותר גרוע. והוסיף לומר כי הוא אמגושי, שהתורה נחשב אצלו כמו הכישוף, כאילו אין התורה שכלית, רק כמו הכישוף שהוא לנשים, ואין בכישוף שום תבונה, ולכך הכישוף הוא לנשים, בעבור חלושי השכל* ביותר, וכך נחשב אצלו התורה. והבן סדר הדברים האלו מאוד מאוד.

ועוד שם (סוטה כב.), התנאים מבלי עולם. מבלי עולם סלקא דעתך, אלא שמורין הלכה מתוך משנתן. תניא נמי הכי, וכי מבלי עולם הן, והלא מיישבי* עולם, שנאמר (חבקוק ג, ו) "הליכות עולם לו", אלא שמורין הלכה מתוך משנתן. והא דמקשה "וכי מבלי עולם", ולא תירץ דהכא איירי שלא שימש תלמידי חכמים. זה אינו קשיא, דאף על גב שיש בו הדברים האמורים למעלה, שהוא בור ועם הארץ, וכל הני דברים דלעיל, מכל מקום "מבלי עולם" אינם נקראים. ומתרץ, מפני "שמורים הלכה מתוך משנתן". כלומר שמורים אף שאינו יודע עיקר טעם המשנה, ובזה מבלין העולם, כי העולם עומד על התורה, ואין זה נחשב "תורה" כאשר אין יודע בירור טעם המשנה. והתורה שהיא להורות המעשה היא עיקר תורה, ועל זה העולם עומד. ולכך כאשר מורין הלכה מתוך המשנה, לא מצד השכל הברור, הם מבלי עולם, שעומד על התורה.

ורש"י ז"ל פירש (סוטה כב.) שמורים הלכה מתוך משנתן - ומבלין העולם בהוראת טעות, דכיון דאין יודעים טעם המשנה, פעמים שמדמים לה דבר שאינו כך. ועוד, שאינם יודעים מחלוקת התנאים, ולפיכך מורים הוראות טעות, כך פירש רש"י. ואין הפירוש כדבריו כלל, כי מה שאמר "שמורין הלכה מתוך משנתן" משמע הלכה שהיא אמת, ולא שייך לומר הלכה של טעות. והוי ליה לומר רק "שמורין טעות מתוך המשנה".

אבל הפירוש כמו שאמרנו, כי עיקר התורה כאשר הוא מורה הלכה למעשה, ודבר זה ראוי שיהיה יוצא מן התורה, אשר התורה היא שכלית. ודבר זה הוא התלמוד, שהוא שכלי, ומזה ראוי שיהיה יוצא ההלכה למעשה. ודבר זה בודאי קיום העולם, שעומד על התורה. ולפיכך התנאים שמורים הלכה מתוך המשנה הם מבלי עולם.

אבל בדור הזה, אם היו פוסקים הלכה מתוך המשנה, היה זה די, כי המשנה היא ראשית לתלמוד, והתחלה אליו. אבל אין פוסקין הלכה מתוך המשנה, שהיא עשויה לתלמוד, כי התלמוד הוא פירוש המשנה, רק שהם פוסקים הלכה מתוך הפסקים אשר נתחברו להורות הלכה למעשה, ולא נעשו ללמוד אותם, רק לפסוק מהם, ודבר זה יותר רחוק מן הדעת. והראשונים, כמו הרמב"ם זכרונו לברכה, והטור זכרונו לברכה, אף על גב שגם הם חברו הפסקים בלא בירור, לא היה דעתם רק להורות סוף ההלכה, ואשר הוא עולה מתוך התלמוד. אבל לפסוק האדם מתוכה מבלי שידע מאיזה מקום יוצא הדין, רק הלכתא בלא טעמא, לא עלה על דעתם ועל* מחשבותם. שהרי אמרו כאן (סוטה כב.) הפוסק מתוך המשנה נחשב אמגושי, כמו שהתבאר, ושאר גנות, שהוא נחשב כמו כותי (שם). ואילו ידעו המחברים כי החבורים ההם יהיו גורמין שיהיו עוזבין את התלמוד לגמרי, ויהיו פוסקין מתוך החבורים, לא היו מחברים אותם.

כי יותר ראוי ויותר נכון שיהיה פוסק מתוך התלמוד. ואף כי יש לחוש שלא ילך בדרך האמת, ולא יפסוק הדין לאמיתו, שתהיה ההוראה לפי האמת, מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד. וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כל זה הוא אהוב אל השם יתברך כאשר הוא מורה כפי מה שמתחייב מן שכלו. ואין לדיין רק מה שעיניו רואות (סנהדרין ו:), והוא יותר טוב ממי שפוסק מתוך חבור אחד, ולא ידע טעם הדבר כלל, שהולך כמו עיור בדרך.

ובאולי יאמר, אם כן בדור הזה שאינם בקיאים בתלמוד, ולא ידעו אותו, איך נפסק הלכה. הלא בודאי קשה הוא דבר זה שנשתכחה תורה, ואין אנו ראוים לפסוק הלכה. וכל זה מה שאין אחד חוזר על תלמודו להיות בקי ורגיל בלמודו, כמו שכתבנו למעלה גודל חסרוננו בתורה. עד כי יבא מורה צדקנו, ויסיר* טפשות לבנו, ונפלאות מתורתו יראנו, אמן, וכן יהי רצון במהרה בימינו, אמן.

פרק טז

"**ויורני ויאמר** לי יתמוך דברי לבך שמור מצותי וחיה" (משלי ד, ד). התבאר לך בפרקים הקודמים מדריגת ומעלת התורה. ומעתה יש לבאר מעלת המעשה, כאשר מקיים מצות התורה.

ובמדרש (ילקו"ש משלי פ"ד, רמז תתקל"ה), אמר דוד לפני הקב"ה, "שמרני כאישון בת עין" (תהלים יז, ח). אמר לו הקב"ה, "שמור מצותי וחיה". אמר רבי שמעון בן חלפתא, משל למה הדבר דומה; לאדם שהוא בגליל, ויש לו כרם ביהודה. ואחד* ביהודה, והיה לו כרם בגליל. אותו שבגליל הולך לו ליהודה לעדור את כרמו, וזה שביהודה הולך לגליל. עמדו זה עם זה, אמר זה לזה, עד שתבא אתה למקומי, שמור לי בתחומך, ואני אשמור לך בתחומי. כך אמר דוד "שמרני", אמר לו הקב"ה "שמור מצותי וחיה". אמר רבי [מני], אל תהי קריאת שמע קלה בעיניך, מפני שיש בה רמ"ח תיבות נגד איברים שבאדם, ומהם "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". אמר הקב"ה, אם שמרתם שלי לקרותה כתקנה, אני אשמור שלכם.

ויש לשאול, דמה ענין המשל אצל הנמשל, כי אלו דברים שייכים רק* באדם, אשר האחד יאמר לחבירו "שמור לי את הכרם שלי שהוא בתחומך, ואני אשמור כרמך שהוא בתחומי". ונראה לומר, כי רצה לומר כי האדם אין לו שמירה לנפשו, רק השם יתברך הוא שומרו לנפשו. וזה כי יש לאדם יותר פגעים משאר נמצאים מכמה דברים, בשביל הנשמה העליונה אשר יש לאדם. שלא היה ראוי לפי הטבע ולפי המדריגה שיהיה לאדם, אשר הוא מן התחתונים, נשמה עליונה מן השמים, ולפיכך יש לו מקטרגים יותר, כאשר יש לאחד דבר שאין ראוי לו.

ובפרק גיד הנשה (חולין צא.), "ויאבק איש* עמו עד עלות השחר" (בראשית לב, כה), אמר רבי יצחק, מכאן לתלמיד חכם שלא יצא יחידי בלילה. ופירשו התוספות (שם ד"ה מכאן) אומר ר"ת, דדוקא נקט תלמיד חכם, משום שהמזיקים מתקנאים בהם, כדאמרינן (ברכות נד:) ג' צריכים שימור; תלמיד חכם, מלך, וחתן, עד כאן. אף על גב דאין חשיבות כל כך בחתן, מכל מקום החתן הוא יושב בראש (מו"ק כח:), והוא דומה למלך (פדר"א ס"פ טז). והטעם שהוא יושב בראש מפני חבור זכר ונקבה שהוא עתה, ואמרו בפרק הבא על יבמתו (יבמות סג.) כל* מי שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר (בראשית ה, ב) "זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם*", עד כאן*. והתחלת התחברות איש ואשה הוא עוד יותר מתעלה על מעלה, באשר הוא עתה התחלת התחברות שלהם. וכן התלמיד חכם, מצד השכל שבו הוא נבדל מכלל שאר בני אדם. והמלך, מצד המלכות נבדל משאר אדם. ולפיכך צריך האדם שישמור אותו הקב"ה מן המקטריגים. ולפיכך דוד אמר "שמרני כאישון בת עין".

והשיב לו הקב"ה "שמור מצותי וחיה". כי מאחר שאין לך שמירה בעצמך, רק מן השם יתברך, יש לך לשמור מצותי. כי כאשר האדם שומר המצות שהם מן השם יתברך,

ומקבל אותם האדם שהוא בתחתונים, גם השם יתברך מקבל הנשמה, שהיא עולה למעלה מן התחתונים, ושומר אותו. ודבר זה כנגד זה עד שהיא בשוה. אבל אם אין האדם מקבל התורה בתחתונים, הרי הוא נפרד מן העליונים, ואיך יקבל השם יתברך נשמתו, שישמור אותה. וכאשר אין השם יתברך מקבל הנשמה, הרי יש מקטרגים אשר האדם נדחה מהם, כאשר התבאר.

ובמדרש (ויק"ר ד, א), "ונפש כי תחטא" (ויקרא ה, א), שני דברים בימינו של הקב"ה, ושני דברים הם בידו. התורה והצדקה הם בימינו של הקב"ה*; התורה, שנאמר (דברים לג, ב) "מימינו אש דת למו". והצדקה, שנאמר (תהלים מח, יא) "צדק מלאה ימינך". ושני דברים הם בידו, הנפש והמשפט; הנפש, דכתיב (איוב יב, י) "אשר בידו נפש כל חי". ומשפט, דכתיב (דברים לב, מא) "ותאחז במשפט ידי".

פירוש, כי יד הימין הוא להגיע בו לאחר, כי היד הימנית לקלות תנועתה היא מתפשטת, עד שהיא מגיע לאחר. והיד השמאלי אין לה קלות התנועה, לכן היא עומדת לקבלה, שמקבל בידו ואינה עומדת להתפשט לאחר. לכך התורה, שהיא נתנה מלמעלה אל האדם, היא בימינו, שהימין הוא שמתפשט לאחר. וכן הצדקה, שהוא עושה צדקה עם אחרים, היא בימינו, שהוא יתברך מגיע צדקתו לכל הנבראים. והנפש שהיא באדם, השם יתברך מקבל נשמתו, "אשר בידו נפש כל חי" (איוב יב, י). וכן המשפט הוא לאלקים, נאמר עליו (דהי"ב יט, ו) "כי לא לאדם תשפוטו", ולכך הוא יתברך מקבל המשפט. ולפיכך אמר השם יתברך; אם תשמור את מצותי, שבאו מן השם יתברך לתחתונים, כמו שאמרנו, גם אני אשמור נשמתך, שהיא באה מן התחתונים, והיא עולה למעלה ליד הקב"ה.

ועוד יש לך להבין, כי מדמה התורה שנתן השם יתברך לאדם, לכרם שנעבד. וזה כי אין לאדם שמירה רק אם האדם מכניס עצמו לרשות הקב"ה. שהוא יתברך אדון לו, על ידי שהוא עובד אליו, ואז האדם נקרא עבד אל השם יתברך. וכאשר העבד הוא עבד לאדון, אז האדם נכנס תחת ממשלתו, והאדון מגין עליו שלא ישלטו אחרים בו. שאם היו שולטים אחרים עליו, היו נכנסים אחרים בכח ממשלתו של השם יתברך, שהוא יתברך אדון לאדם נחשב. ולכך כאשר האדם שומר מצותיו, והוא עבד* אל השם יתברך, אין אחרים [יכולים] למשול על האדם, שאם כן היה אחר נכנס בממשלתו. ולכך מדמה זה למי שיש לו כרם בגליל וכו', כלומר שהשם יתברך אמר לאדם שיהיה עובד אל השם יתברך, והעבד יש לו צירוף אל האדון, והאדון יש לו צירוף וחבור גם כן אל אשר עבד אליו. ומפני כך אין מניח האדון להיות אחרים נכנסים בצירוף הזה להיות מושלים עליו

אחרים. ולכך מדמה זה לכרם, מפני שהכרם צריך לעבוד אותו ביותר מכל, וכן האדם צריך לעבודה, שבשביל כך הוא עבד אל השם יתברך, ואז השם יתברך אדון לו.

ומה שאמר (ילקו"ש משלי פ"ד, רמז תתקל"ה) "אל תהי מצות קריאת שמע קלה בעיניך וכו'", כלומר כי השם יתברך צוה לאדם שיהיה מקבל מלכותו עליו, ובזה שהוא מקבל מלכותו עליו השם יתברך מלך ואדון אליו, ואז הוא האדון ושומר את אשר הוא עבד אליו. ובשביל שצריך שיהיה נכנס לגמרי תחת רשות השם יתברך, ומקבל מלכותו לגמרי עליו, ולכך יש בקריאת שמע רמ"ח תיבות, כנגד רמ"ח איבריו (מכות כג:), שבזה מקבל האדם מלכותו לגמרי עליו, כאשר יש בקבלת מלכותו יתברך רמ"ח תיבות, נגד איבריו של אדם. ואף שאין כאן רק רמ"ה תיבות, נראה כי שלש פרשיות; פרשה "שמע" (דברים ו, ד-ט), ופרשת "והיה אם שמוע" (דברים יא, יג-כא), ופרשת ציצית (במדבר טו, לז-מא), שלש פרשיות משלימים לרמ"ח תיבות, עד שהם כנגד איבריו של אדם. וכנגד זה הם רמ"ח מצות עשה (מכות כג:), כי על ידי מצות עשה, שהם על ידי מעשה, נקרא האדם עבד לבוראו. רק מפני שאי אפשר שהאדם יעשה כל יום רמ"ח מצות עשה, ולכך נתן השם יתברך לאדם מצות קריאת שמע, שהוא קבלת מלכות שמים. שבזה שמקבל האדם עליו מלכות שמים, בשביל זה האדם לגמרי תחת ממשלת השם יתברך בכל איבריו, ובזה השם יתברך אדון עליו, ושומר אותו מכל רע. ולכך מדמה דבר זה לכרם.

ובמדרש אחר מדמה זה לנר, אמרו שם (ילקו"ש תהלים פי"ז, רמז תרע"א), אמר דוד לפני הקב"ה, "שמרני כאישון בת עין" (תהלים יז, ח). אמר לו הקב"ה, "שמור מצותי וחיה" (משלי ד, ד). אמר רבי חייא, משל למה הדבר דומה לשנים וכו', כך אמר הקב"ה, אם אתם שומרים את התורה, אשמור אתכם. אמר רבי אלעזר, אמר הקב"ה [לאדם], נרי בידך, ונרך בידי. נרי בידך, "כי נר מצוה ותורה אור" (משלי ו, כג). ונרך בידי, "נר ה' נשמת אדם" (משלי כ, כז). אם אתה משמר את נרי, אני משמר את נרך, עד כאן.

ופירוש זה, כי הנר יש לו שתי בחינות; הבחינה האחת, שהנר נתלה בגוף הפתילה. והבחינה השנית, שיש בו אור, אשר כל אור הוא בלתי גשמי. וכן הנשמה גם כן יש לה שתי בחינות; כי היא נתלה ועומדת בגוף האדם, ומצד הזה יש לנשמה יחוס אל הגוף. ויש לה בחינה גם כן אל הנבדל, כאשר אין הנשמה גשמית, ולכך הנשמה היא כמו נר. וכן המצות הם כמו נר, כי מצד שהמצוה נעשית על ידי פעל אדם גשמי, יש אל המצות שייכות אל הגוף הגשמי. ומצד שהמצוה היא אלקית, יש לה שייכות אל הנבדל. רק הפרש יש בין שניהם; כי המצות הם אלקיות, והם שייכים אל השם יתברך, רק שהם ברשות האדם, שהוא מקבל אותם. והפך זה הנשמה, היא לאדם, רק כי יש

לנשמה דביקות בו יתברך. הנה הנשמה של אדם והמצוות*, שניהם יש לכל אחד צד בחינה שהיא שייכת למעלה, וצד בחינה שהיא שייכת למטה, והם כמו הנר הזה, שיש לו בחינה אל הגשמית*, ובחינה אל בלתי גשמי. לכך אמר הקב"ה, אם תשמור נרי, שתהיה מקבל המצות, ויהיה לך דביקות במצות, גם השם יתברך מקבל נשמתך, ויהיה לנשמתך דביקות בו.

ובמסכת שבת (סג.), העושה מצוה כמאמרה, אין מבשרין אותו בשורות רעות, שנאמר (קהלת ח, ה) "שומר מצוה לא ידע דבר רע". אמר רב אסי, ואיתימא רבי חנינא, אפילו הקב"ה גוזר גזירה, הוא מבטלה, שנאמר (קהלת ח, ד) "באשר דבר מלך שלטון ומי יאמר לו מה תעשה", וסמך אליו (שם פסוק ה) "שומר מצוה לא ידע דבר רע", עד כאן.

הדבר הזה בא לומר על שמירת מצות השם יתברך, שאין שום בשורות רעות בעולם נודע לו כאשר שומר מצוה, ועושה מצוה כתקנה. ודבר זה, כי בשורות רעות הם באים בשביל פגעים שבאים על האדם. והשם יתברך שומר את האדם מפגעים פתאום כאשר שומר מצוה, ומקבל גזירת השם יתברך ומצותיו אשר צוה השם יתברך עליו. אז מדת הדין והשכל מחייב דבר זה שישמור האדון את עבדו, שאם אין האדון שומר עבדו, היה הרי* אחר שהוא מושל על עבדו נכנס ברשות ובממשלת האדון.

והוסיף לומר כי הקב"ה גוזר גזירה, והוא מבטלה. וזה כי העושה מצוה כתקנה דבק* בו יתברך מצד שהוא גזר וסידר את התורה. וסדר התורה והמצות מבטלים כל הגזירות הרעות, כי גזירת המצות הם מן השם יתברך, וכאשר הוא עושה מצוה כתקנה, שהיא גזירת השם יתברך, גזירה זאת הפך גזירות רעות. כי אם מקיים גזירת המצות, אין גזירות רעות בעולם. ולכך אף אם הקב"ה גוזר חס ושלום גזירה רעה על העולם, כאשר מקיים מצוה כתקנה, שהיא גזירת השם יתברך, בזה מבטל גזירה רעה, ודברים אלו עמוקים.

ומן הטעם שהתבאר כי האדם כאשר עושה מצות בוראו אין הפגעים יכולין לשלוט בו, לכך אמרו (פסחים ח:) "שלוחי מצוה אינם נזוקין לא בהליכתן ולא בחזרתן". וזה מפני כי כאשר הולך בשליחותו לעשות מצוה, בזה נקרא עבד אל השם יתברך כאשר הולך בעבודתו. ולכך ראוי שישמור אותו האדון שלו מן אחרים, כי העבד הוא נכנס תחת רשות אדון שלו, ותחת כנפיו הוא.

ובמדרש (ילקו"ש במדבר רמז תשמ"ב), "שלח לך אנשים" (במדבר יג, ב), דרש רבי תנחומא בר אבא, ילמדנו רבינו, מהו* לפרוש לים הגדול קודם לשבת שלשה ימים. כך שנו רבותינו (שבת יט.), אין מפליגין את הספינה לים הגדול שלשה ימים קודם לשבת* בזמן שהוא רוצה להלוך למקום רחוק. אבל אם מבקש לפרוש כגון מצור לצידון, מותר

לו לפרוש אפילו בערב שבת, שהדבר* ידוע שהוא יכול לילך מבעוד יום. ואם היה שליח מצוה, מותר לו לפרוש איזה יום שירצה. וכן שנינו (סוכה כה.) שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה. שאין לך חביב לפני הקב"ה כשליח שהוא משתלח לעשות מצוה, ונותן נפשו להצליח בשליחותו. כאותן שנים ששלח יהושע בן נון (יהושע ב, א), ומי היו, פנחס וכלב.

במדרש הזה באו לבאר שאין לך דבר יותר כמו זה כאשר הוא שליח מצוה. ויראה לומר כי אף מן העושה המצוה עצמה הוא חביב, כמו שמשמע "שאין לך דבר חביב". וזה כי העושה מצוה, דבר זה היא העבודה עצמו, ואין זה שהוא דבק* בו יתברך לגמרי. אבל מי שהוא שליח לדבר מצוה, הוא הולך ומתנועע אל עבודת השם יתברך, והוא הדבוק בו יתברך. והדבוק בו יתברך, שהוא על ידי תנועה שמתנועע אליו, הוא דבוק בו יתברך יותר, וכמו שיתבאר בנתיב העבודה (פ"ה) אצל התפילה, ודי בזה כאשר תבין.

פרק יז

מעלת המצוה שבזולת המצות* אין השלמה לאדם, ואף כי השלמת התורה היא על הכל, עם כל זה אם אין המצות, אין כאן תורה. וזה שאמרו בפרק בית שמאי (יבמות קט:), תניא רבי יוסי אומר, כל האומר אין לו תורה, אין לו תורה. פשיטא, אלא שאם אמר אין לו אלא תורה, אפילו תורה אין לו. מה טעם, אמר רב פפא, אמר קרא "ולמדתם ועשיתם", כל שישנו בעשייה, ישנו בלמידה, וכל שאינו בעשייה, אינו בלמידה.

וביאור זה מה שאמר כי "אף תורה אין לו", כי התורה היא שכלית, ואינה שייכת אל האדם שהוא גשמי, רק על ידי המצות שהם מתיחסים לאדם לגמרי, וכמו שהתבאר למעלה. אצל המצוה כתיב (משלי ו, כג) "כי נר מצוה", ואצל הנשמה כתיב גם כן (משלי כ, כז) "נר ה' נשמת אדם", שהם שניהם שוים, כמו שהתבאר. ולכך המצות שהם שייכים לאדם, על ידי זה יש לאדם שייכות אל התורה. וכאשר מדליק הנר, אחר כך מגיע אל האור, שהוא התורה. ולכך כאשר עושה המצות, שהם נר, אחר כך מגיע אל האור, היא התורה. ולכך כתיב "כי נר מצוה ותורה אור", והיה לו להקדים ולומר 'כי תורה אור ונר מצוה', רק כי הכתוב בא לומר כי המצוה היא סבה לתורה, שאם אין האדם עושה המצות, ויאמר כי לא יהיה לי* רק למוד התורה, אף התורה אין לו. כי האדם והתורה הם שני דברים נבדלים זה מזה, ואינם שייכים זה לזה; שהאדם הוא חמרי, והתורה היא שכל פשוט. אבל המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם, ועל ידי זה האדם ראוי אל התורה השכלית. ולכך אמר שאם האדם יאמר "אין לי אלא תורה, אפילו תורה אין לו".

ועוד מעלת המצות, שנותנים לאדם מעלה ומדריגה על העליונים. ודבר זה מחייב הדעת ומכריח השכל, כי הנבראים כולם פועלים את פעולתם כפי טבעם, ואינם מוכרחים, ואין להם צער כאשר הם עושים רצון קונם. אבל האדם, כאשר הוא כופה את יצרו, והוא עושה רצון השם יתברך בטורח גדול, וכי לא יהיה שכרו יותר גדול, כמו שאמרו זכרונם לברכה (אבות פ"ה מכ"ב) "לפום צערא אגרא", ולכך ראוי שיהיה מעלתו יותר עליונה.

ובפסוק (תהלים קג, כ) "ברכו ה' מלאכיו", הזכיר האדם קודם המלאך ממש, וקורא האדם "מלאך", וכמו שאמרו במדרש (ילקו"ש חגי רמז תקס"ז) "ויאמר חגי במלאכות ה'" (חגי א, יג), אתה מוצא שהנביאים קרוים "מלאכים", ודכותיה "ברכו ה' מלאכיו", [ודכותיה] (במדבר כ, טז) "וישלח מלאך ויוציאנו", ודכותיה (דהי"ב לו, טז) "ויהיו מלעיבים במלאכי ה'", ודכותיה (שופטים ב, א) "ויעל מלאך ה' מן הגלגל אל הבוכים", עד כאן. פירוש, כי ראוי שיהיו אותם שהם שלוחים לקיים המציאות של עולם נקראים "מלאכים", לפי שהם עושים גם כן שליחות השם יתברך, כמו שהמלאך עושה שליחות השם יתברך על מה שנתמנה המלאך ממש. לכך ראוי שיהיו הנביאים נקראים "מלאכים", שהם עושים שליחות השם יתברך בנבואתם שמתנבאים לבריות, וזהו בודאי גם כן שליחות המקום, וראוי שיהיו נקראים "מלאכים".

ומכל שכן תלמידי חכמים שהם בדור, שמורים לעם תורת השם יתברך ומצותיו, שראוי שיהיו נקראים "מלאכים". כי הם עושים שליחות השם יתברך, והם נשלחים לקיים העולם, והם שומרים המנוי שנתמנו על זה, והרי מלאכים גמורים הם. ואף כל צדיק הוא עושה שליחות השם יתברך לקיים המציאות, כמו שאמרו ז"ל (אבות פ"ה מ"א) שהצדיקים מקיימים העולם, והרשעים מחריבים את העולם. ולפיכך הצדיק נשלח גם כן לקיים העולם הזה, כמו שהמלאכים ממש ממונים לקיים העולם הזה, כמו שהוא ידוע. לכך כתיב (תהלים קג, כ) "ברכו ה' מלאכיו", ופירוש זה מלאכיו הם בני אדם צדיקים. ולכך כתיב (שם) "ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו", ואחר כך כתיב (שם פסוקים כא-כב) "ברכו ה' כל צבאיו משרתיו עושי רצונו ברכו ה' כל מעשיו בכל מקומות ממשלתו".

ובמדרש (ילקו"ש תהלים רמז תת"ס) "ברכו ה' מלאכיו" (תהלים קג, כ), במה הכתוב מדבר, אם בעליונים הכתוב מדבר, והלא כבר כתיב (שם פסוק כא) "ברכו ה' כל צבאיו", אלא בתחתונים הכתוב מדבר. ועליונים על ידי שיכולים לעמוד בפקודתו של מקום, לכך נאמר "ברכו ה' כל צבאיו", אבל התחתונים שאין יכולים לעמוד בפקודתו של מקום, נאמר "ברכו ה' מלאכיו", עד כאן. ורצה לומר, במה שכתוב מתחלה "ברכו ה' מלאכיו",

ולא 'כל מלאכיו', מוכח שהוא מדבר מן האדם, וקורא אותו "מלאך" כמו שבארנו. ומפני שאין הכל כופין את יצרם לעשות עבודת השם יתברך, לכך לא נאמר 'כל מלאכיו', וכתיב בפסוק זה "ברכו ה' מלאכיו גבורי כח". ובמדרש (ילקו"ש שם), ["גבורי כח"], רבי יצחק נפחא אמר, אלו שומרי שביעית. בנוהג שבעולם אדם עושה מצוה ליום אחד, לשבת אחד, לחודש אחד, שמא לשאר ימות השנה, ודין חמיה* חקליה ביירא, כרמיה ביירא, ושתיק, יש לך גבור גדול מזה. נאמר כאן "עושי דברו", ונאמר להלן (דברים טו, ב) "וזה דבר השמיטה", מה להלן שביעית, אף כאן שביעית. ושנו רבותינו (אבות פ"ד מ"א), איזהו גבור, הכובש את יצרו, עד כאן. הרי לך שמוכח בפירוש כי הכתוב הזה מדבר מן האדם שכופה את יצרו ועושה עבודת השם יתברך. ולכך מקדים האדם אל המלאך, וקורא אותו "מלאך", בשביל שמקיים מצות בוראו.

ועוד במדרש (ילקו"ש תהלים רמז תתס"א) "עושי דברו לשמוע בקול דברו" (תהלים קג, כ), 'לשמוע בקול דברו עושה דברו' מבעיא ליה*, שהאדם שומע ואחר כך עושה, אלא בישראל הכתוב מדבר, שנאמר (שמות כד, ז) "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע". משמקלסין* ישראל, מקלסין המלאכים [אחריהם], מה כתיב בתריה (תהלים קג, כא-כב) "ברכו ה' כל משרתיו עושי רצונו בכל מקומות ממשלתו", עד כאן. ופירוש זה, כי בישראל מדבר הכתוב, שהקדימו "נעשה" ל"נשמע", אף כי מעשה המצות קשים על האדם, וכבדים עליו מאוד, ועם כל זה הקדימו "נעשה" ל"נשמע". ובשביל כך ראוי שיהיו ישראל מקלסין תחלה, באשר* הם גבורי כח כובשים את יצרם ועושים רצון המקום, מה שלא תמצא דבר זה בעליונים כלל. ולכך הם קרובים אל השירה, שהיא שבח אל השם יתברך.

וכמו שמקדים הכתוב את הצדיקים, כדכתיב (תהלים קג, כ) "ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו", כי לשון "דבר" שייך על דבר שהוא קשה, שכן כתיב (בראשית מב, ל) "דבר אתנו אדוני הארץ קשות". וכן בשמיטה כתיב (דברים טו, ב) "וזה דבר השמיטה", כי השמיטה היא קשה ביותר מכל, שהאדם מניח שדהו בורה שנה תמימה. ואם השם יתברך צוה על האדם לתת תרומה (דברים יח, ד) ומעשר (במדבר יח, כד), זהו שהוא עושה טובה לאחר, ואין דבר זה קשה. אבל דבר זה, שאין עושה בזה שום טובה לאחר, הוא דבר קשה כאשר מפסיד ממון שלו, ועם כל זה מקבלים ועושים בשמחה. ואין שום דבר בעולם קשה כמו השמיטה, כי השמיטה שנה תמימה, ויש לו הפסד ממון, הוא יותר קשה.

אמנם אף כי אמרנו כי מעלת האדם הוא מצד שהאדם גובר על יצר הרע ועושה המצוה, עם כל זה לא יהיה שוקל המצות לומר זו היא* מצוה גדולה שהאדם עושה אותה בקושי, ואותה אעשה, ומצוה זו קטנה וקלה על האדם. ועל זה אמרו חכמים (אבות פ"ב מ"א) "והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות". שהשכר על המצוה תולה במצוה עצמה גם כן, לא מצד שזאת המצוה היא קשה על המקבל, וזאת היא קלה על המקבל, אבל השכר על המצוה הוא מצד עצם המצוה. והשכר שהיא על עצם המצוה אין אדם יכול לדעת, כי אפשר ויכול להיות על מצוה קלה שכר עליה כמו על מצוה שהיא חמורה. והשכר שהוא לאדם על המצוה מצד קושי המצוה, זה השכר הוא בפני עצמו, ואין זה נקרא 'שכר מצוה', ועל זה אמרו (אבות פ"ה מכ"ב) "לפום צערא אגרא". ומצוה אחת אם עשה פעם אחד על ידי טורח גדול, ופעם אחד לא עשה כל כך בטורח גדול, יש שכר על אותה שבטורח גדול יותר מן אותו פעם שלא עשה כל כך על ידי טורח. ומכל מקום אין זה נקרא שכר מצוה עצמה, כי על שכר מצוה עצמה אמרו "הוי זהיר בקלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות".

ומאחר שהתבאר כי מעלת המצוה בזה נחשב האדם יותר מן המלאכים, מצד שהוא גובר על יצרו, דבר זה מחייב גם כן שיעשה המצוה בזריזות היותר גדול. וזה כי כבידות הגוף מונע האדם מן הזריזות, וכאשר הוא זריז במצות השם יתברך, בזה גובר האדם על גופו המונע אותו. וכאשר האדם גובר על המונע אותו, בזה הוא גדול מן העליונים שאין להם שום מונע. והאדם אשר יש לו מונע, והוא גובר על המונע ועושה המצוה*, בזה מעלתו יותר גדול מן העליונים. כמו שאמר יהודא בן תימא (אבות פ"ה מ"כ) "הוי עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים". וכבר בארנו זה המאמר במקומו, ועוד יתבאר בנתיב הזריזות (רפ"ב) כי בא להזהיר את האדם על הזריזות הגדול במצות. ובשביל זה גם כן אמרו (מכילתא שמות יב, יז) "מצוה שבאה לידך אל תחמיצנה", כלומר שאל יהיה השאור שבעיסה, הוא היצר הרע, מעכב על ידך מלעשות המצוה.

ועוד מפני כי המצוה שהיא אלקית, אינה תחת הזמן, כי הדבר הגשמי הוא תחת הזמן. ולפיכך אמר בזה הלשון "אל תחמיצנה", כי החמץ נעשה בזמן. ולכך למדו רז"ל דבר זה מן (מכילתא שמות יב, יז) "ושמרתם את המצות", אל תקרי "ושמרתם את המַצות", אלא 'ושמרתם את המִצְוות' (רש"י שם). כי המצוה והמצה שניהם דבר אחד, כי המצוה האלקית אינה תחת הזמן, ולכך אל תחמיצנה לעכב אותה להיות נעשית* בזמן. וכן

המצה*, מפני כי ישראל יצאו ממצרים במעלה עליונה שאינה תחת הזמן, כמו שהתבאר במקומו, ולכך צוה על אכילת מצה.

ולכך אמרו בפרק ד'* דנזיר (כג:), אמר רבי יהושע בן קרחה, לעולם יקדים אדם לדבר מצוה, שבשכר לילה אחת שקדמה בכירה לצעירה, הקדימה ארבעה דורות למלכות. פירוש, כי הַקְדִימה במצוה* מורה שהוא עושה מצות* כראוי, שהמצוה היא אלקית, ואינה תחת הזמן. ואם מעכב המצוה, דבר זה אינה לפי מעלת המצוה, שהיא אלקית. ואמר שקדמה ד' דורות, כי אם לא הקדימה רק שלשה דורות, לא היה זה הקדמה כלל, כי בנו, ובן בנו, ובן בן* בנו, נחשב כמו דור אחד. כי לכך השם יתברך משלם לרשע עד ארבעה דורות, כדכתיב (שמות כ, ה) "פוקד עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים", ולא יותר. כי עד ארבעה דורות מתחברים יחד, וכאילו היה דור אחד לגמרי, אבל יותר מארבעה דורות שוב אינו שייך לו. ולכך כאשר קדמו למלכות ארבעה דורות, דבר זה נקרא קדימה גמורה. וכל זה מפני שנתנה למצוה מעלתה כאשר ראוי לפי מדריגתה, שאין המצוה האלקית תחת הזמן, ודבר זה מבואר. ולכך אמרו גם כן (ברכות ו:) לעולם ירוץ אדם לדבר מצוה, ואפילו בשבת, שנאמר (הושע ו, ג) "נלכה ונרדפה לדעת את ה'". וכל זה שיהיה האדם זריז במצות השם יתברך לעשות המצות בזריזות.

אמנם יש עוד פירוש לדבר זה שאמר (ברכות ו:) "לעולם ירוץ אדם לדבר מצוה". וזה מפני כי המצוה היא השלמת האדם, ובה יושלם האדם, וכאשר הוא בלא מצוה הוא חסר. וכל דבר הוא* רץ אל דבר שהוא משלים אותו, וקודם זה הוא חסר מן השלמתו, ולכך הוא רץ להשלים חסרונו. ואמר (שם) "אפילו בשבת". ביאור זה, כי אין לרוץ בשבת (שו"ע או"ח סימן שא ס"א), כיון שאסרה התורה המלאכה בשבת (שמות כ, י), ודבר זה שהוא* רץ, הוא גם כן דומה למלאכה, שכל מלאכה יוצא מן המנוחה, ודבר זה שהוא רץ בשבת, הרי הוא גם כן יוצא מן המנוחה, ובשבת אסור לצאת מן המנוחה. אבל כאשר הוא רץ לדבר מצוה, דבר* זה עצמו הוא השלמתו שיושלם, ודבר זה אדרבא, מנוחה היא לו, שכל השלמה היא מנוחה לאשר יושלם, כי כאשר יושלם הוא נח. ואף אם לא* גמר המצוה, רק שהוא רץ לעשות המצוה, הרי זה גם כן הוא השלמתו מה שהוא רץ למצוה, שהיא השלמתו, והוא נחשב מנוחה אליו, וזה מבואר.

פרק יח

התבאר בפרק שלפני זה כי מעלת המצוה כאשר האדם אין מונע מן המצוה, אף כי היה לפי דעת האנושי שלא יעשה המצוה, ועם כל זה הוא עושה המצוה. ולכך האדם כאשר הוא משפיל את עצמו, או מתבזה על המצוה, ועושה עם כל זה המצוה, הוא

מעלתו. ובפרק ב' דכתובות (יז.), אמרו עליו על רבי יהודה בר אילעי שהיה נוטל בד של הדס ומרקד לפני הכלה, ואמר "כלה נאה וחסודה". רב שמואל בר יצחק מרקד אתלת. פירוש, שהיה נוטל שלשה בדין של הדס, וזורק אותם למעלה, ומקבל אחד וחוזר וזורקו למעלה, ומקבל השני (רש"י שם). אמר רבי זירא, קא מכסיף לן סבא. כי נח נפשיה, איפסק עמודא דנורא בין דידיה לכולי עלמא, וגמירא דלא מפסיק עמודא דנורא אלא או לחד בדרא, או לתרי בדרא. אמר רבי זירא, אהניה ליה שוטיתא לסבא, ואמרי לה אהני ליה שיטתיה לסבא*, ואמרי לה אהני ליה שטותיה לסבא.

הזכיר כאן שלשה דברים, שכאשר האדם עושה המצוה בענין זה, הוא המצוה בשלימות; האחד, שעשה המצוה, דהיינו שהיה משמח חתן וכלה (ברכות ו:), ועשה המצוה בשלימות. כי המצוה הזאת היא לשמח חתן וכלה, וזה שהיה משמח חתן וכלה על ידי שהיה מרקד בשוטיתיה דאסא, הוה שמחה שלימה. ולכך אמר "אהני שוטיתיה", כלומר שטה של הדס שעשה על ידו המצוה בשלימות אהני ליה. "ואמרי לה, אהני ליה שיטתיה". ופירוש זה, שהיה עושה המצוה בתמידות. וזה כי כאשר עושה המצוה פעם אחד, דבר זה הוא אקראי, והמקרה אינו נחשב. רק אם עושה המצוה בעצם, לא במקרה. ולכך אמר "אהני ליה שיטתיה", פירוש אהני ליה השיטה שלו, שהיה נוהג כך תמיד, עד שהיה אצלו שיטה קבוע, לא סר מזה, ודבר זה נחשב שהוא עושה המצוה בעצם, לא במקרה בלבד. "ואמרי* לה אהני ליה שטותיה", פירוש שהיה מתבזה על המצוה*, וזהו שכרו הגדול, שהיה כופה יצרו לעשות המצוה, אף שהיה נראה כשוטה על המצוה. וזה שאמר "אהני ליה שטותיה", שהיה עושה עצמו כמו שוטה בשביל המצוה. והבן אלו דברים שרמזו כאן בענין זה.

והמצוה, שהיא עבודת השם יתברך, ראוי שתהיה בשמחה. כי מעשה המצוה הוא להשלים את האדם, כמו שהתבאר לך לפני זה, כי לכך הם רמ"ח מצות עשה, להשלים את האדם בכל אבריו (מכות כג:). ומאחר כי המצוה היא השלמת האדם, לכך ראוי שתהיה המצוה בשמחה. כי השמחה היא מצד השלימות, ואשר יש לו שלימות הוא שמח. והפך זה כאשר מת לו אחד מן הקרובים אשר שייכים אליו, ובזה מגיע אליו* העדר וחסרון, אז הוא באבילות. ומפני כי המצוה הוא שלימות גמור לאדם, לכך ראוי שיעשה המצוה בשמחה. ואז ראוי שתשרה השכינה עליו לגמרי, כי אין השכינה שורה רק מתוך שמחה (שבת ל:). אבל כאשר יש לו שמחה בשביל עושרו, דבר זה אינו נחשב לכלום, כי העושר אינו השלמת האדם. ומה שאין השכינה שורה רק מתוך שמחה, מפני כי אין השם יתברך מתחבר רק אל השלם, כמו שהוא יתברך שלם בתכלית השלימות.

ודבר זה שייך כאשר עושה המצוה, שהיא שלימות האדם בשמחה, ואז האדם שלם לגמרי, ואז השכינה שורה.

ובפרק במה מדליקין (שבת ל:), אמר רב יהודה בריה דרב שמואל משמיה דרב, בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סתרי אהדדי. ומפני מה לא גנזוהו, מפני שתחלתו דברי תורה וסופו דברי תורה. תחלתו דברי תורה, (קהלת א, ג) "מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש", תחת השמש הוא דאין לו, אבל קודם השמש יש לו. סופו* דברי תורה, (קהלת יב, יג) "סוף דבר הכל נשמע את אלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם". ומאי "דבריו סותרין", (קהלת ח, טו) "ושבח אני את השמחה", וכתיב (קהלת ב, ב) "ולשמחה מה זו עושה"*. "ושבח אני את השמחה" זו שמחה של מצוה, "ולשמחה מה זו עושה" זו שמחה שאינה של מצוה, ללמדך שאין השכינה שורה אלא מתוך דבר שמחה. וביאור זה כמו שאמרנו, כי המצוה שהיא שלימות האדם, ראוי שתהיה בשמחה, מפני שהמצוה היא שלימות האדם. וכאשר הוא בשמחה, שאז הוא בשלימות הגמור, ראוי שתשרה שכינה עליו, כמו שהתבאר.

ומפני כי המצוה היא שלימות האדם, ולכך צריך שיעשה אותה בשלימות גם כן, כפי מה שהיא המצוה. וכאשר התחיל האדם בדבר שהוא השלמה, צריך להשלים כולה, ואם לא השלים את כולה*, נקרא כאילו פורש מן המצוה. ועוד, כי המצוה היא אלקית בלתי גשמי, והדבר שהוא בלתי גשמי לא יתחלק. כי הדבר שהוא גשמי, הוא מתחלק, אבל הדבר שהוא בלתי גשמי, אינו מתחלק כלל. ולפיכך כאשר התחיל המצוה, אומרין לו גמור המצוה (ירושלמי פסחים פ"י ה"ה).

ויש מקשין על זה, והרי מצינו כי הכהנים שהיו מקריבין הקרבן, היה נחלק העבודה לכמה כהנים, ולמה לא אמרינן מי שהתחיל במצוה אומרין לו גמור המצוה. ואין זה קשיא, דהתם בודאי הכהן העובד הוא רוצה לגמור המצוה, רק שאין רוצים להניח לו שיגמור הוא ויעשה הכל. כי לא אמרו מי שהתחיל במצוה אומרים לו גמור רק שהוא לא יעשה זה מעצמו, אבל אם אין מניחין לו, כי אחר גם כן רוצה לעשות המצוה, בזה אינו מדבר כלל.

ובפרק קמא דסוטה (יג:), אמרינן, קשו קראי אהדדי; כתיב (שמות יג, יט) "ויקח משה את עצמות יוסף עמו כי השבע השביע וגו'", וכתיב (יהושע כד, לב) "ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים". אמר רבי חמא ברבי חנינא, כל העושה מצוה ולא גמרה, ובא אחר וגמרה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה. רבי אליעזר אומר, אף מורידין אותו מגדולתו, דכתיב (בראשית לח, א) "ויהי בעת ההיא וירד יהודה מאת אחיו". רבי

שמואל בר נחמני אמר, אף קובר אשתו ובניו, שנאמר (בראשית לח, יב) "ותמת בת שוע אשת יהודה", וכתיב (בראשית מו, יב) "וימת ער ואונן".

ופירוש זה כמו שאמרנו, כי המצוה שהיא השלמה, נמשך הכל אחר ההשלמה*, ולכך נקראת המצוה על שם מי שמשלים אותה לגמרי. וכן למאן דאמר שמורידין אותו מגדולתו, כי מאחר שהתחיל לקנות מעלה, היא המצוה שהיא מעלה עליונה, ופירש ממנה, נחשב שהוא יורד מן המעלה שהתחיל בה. לכך מורידין אותו מגדולתו גם כן, כמו שאמרנו למעלה. וכן זה שאמר כי אשתו ובניו מתים, וזה מפני שכאשר לא התחיל במצוה, בדבר שהוא השלמתו, הרי כמה דברים שהם עומדים בלא השלמה. אבל זה שהתחיל במצוה שהיא השלמתו, ולא גמרה, הרי הוא מחסר השלמתו. ולפיכך כל דבר שהוא השלמתו, כמו האשה, וכמו הבנים שהם השלמה לאדם, ועל ידם האדם הוא שלם. וכאשר מחסר השלמתו גם כן, דבר שהוא השלמתו חסר ממנו ונעדר, ולכך אמר אשתו ובניו מתים.

וכמו שצריך האדם לעשות המצוה בשלימות, צריך גם כן שיעשה בהדור, כי זהו מצוה בשלימות כאשר יעשה אותה בהדור. ובפרק רבי אליעזר דמילה (שבת קלג:), "זה אלי ואנוהו" (שמות טו, ב), התנאה לפניו במצות; עשה סוכה נאה, ולולב נאה, שופר נאה, כתוב ספר תורה לשמו בדיו נאה, בקולמוס נאה, בלבלר אומן, וכורכו בשיראות נאין.

אמר רבי זירא, הדור מצוה עד שליש במצוה (ב"ק ט:). ומה שאמר "הדור מצוה עד שליש במצוה", דבר זה תבין ממה שנקראת המצוה "נר", כדכתיב (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור". והנר הוא הדור ונאה, כי האור אינו דבר גשמי, כי הדבר הגשמי הוא עכור ואינו נאה, כמו שהתבאר בכמה מקומות כי הארץ היא עכורה וחשוכה, והמים שאינם כל כך גשמיים, הם יותר זכים. לכך נקראת המצוה, שהיא אלקית ואינה גשמית, "נר", שהנר יפה מאיר. ועוד יותר על זה התורה, שנקראת "אור" (שם), שהיא שכל אלקי לגמרי, וכבר בארנו זה בכמה מקומות. ולכך צריך שיהדר ויפאר המצוה, כפי מעלתה שאינה גשמית, רק מצוה אלקית. וזה שאמר (שמות טו, ב) "זה אלי ואנוהו", שיהדר לפניו במצות (שבת קלג:), כי השם יתברך אינו גשם, והמצוה שהיא אלקית ראוי שתהיה בהדור גם כן.

ומה שההדור הוא עד שליש, זהו כי אף שהמצוה היא אלקית ואינה גשמית, מכל מקום אינה אלקית לגמרי, כמו שהתבאר למעלה. ולכך ההדור הוא עד שליש בלבד, כי השליש הוא מעוט נגד שנים.

ועוד כי המצוה שנקראת "נר", והנר שבו ההדור הוא שליש. כי יש בו הפתילה, והשמן, והאור שתולה בפתילה, שבו ההדור. והנה הנר, שהוא ההדור, הוא השליש. ולכך הדור מצוה עד שליש, כאשר ההדור מן הנר הוא האור, והוא שליש בלבד.
ובגמרא מבעיא (ב"ק ט:) אי הוי שליש מלגיו, או שליש מלבר. ודבר זה ענין מופלג בחכמה, כי מבעיא ליה אם הנר, שהוא הכלי המקבל, גם כן מכלל הנר, ונשאר בתיקו. ודבר זה יש להבין מאוד.
סליק נתיב התורה

נתיב העבודה

פרק א

זבח רשעים תועבה ותפלת ישרים רצונו (משלי טו, ח), שלמה המלך עליו השלום בא לומר על העבודה שהוא אל השם יתברך, שאין לומר שהוא יתברך חפץ בעבודה הזאת בשביל שהוא ית' מקבל מזה תועלת מן העבודה, שאם היה הוא ית' מקבל תועלת מן העבודה זה אין חלוק אליו יהיה התועלת ממי שיהיה הן מרע או מטוב, אבל אצל השם יתברך אינו כך כי זבח רשעים הוא תועבה, וא"כ העבודה אינה בשביל שהיא לתועלת השם יתברך אבל היא לתועלת האדם בלבד. ומפני שהעבודה הזאת היא לתועלת האדם לכך זבח רשעים תועבה, שאין השם יתברך רוצה בתועלת הרשע, ותפלת ישרים רצונו כי התפלה היא גם כן עבודת השם יתברך והיא רצונו. ובאולי יקשה לך אם כן שאין העבודה לתועלת השם יתברך אם כן למה צוה על העבודה הזאת שמביא קרבן אל השם יתברך. אין זה שאלה כי אף שאין דבר זה לתועלת השם יתברך מכל מקום האדם מוסר עצמו אל השם יתברך, ואף אם אין מוסר נפשו אליו רק ממון שלו שמקריב אליו קרבן, מכל מקום גם זה נקרא שמוסר עצמו אל השם יתברך כאשר מקריב אליו ממון שלו. ונקרא זה עבודה כי העבד קנוי לרבו והוא וממון שלו הכל לאדון שלו, ולכך כאשר מביא קרבן אליו מורה שהוא שלו כמו העבד שהוא קנוי לרבו, ולכך נקרא זה עבודה אל השם יתברך כאשר הוא מביא קרבן אל השם יתברך. ואין לך עבודה יותר מזה, כי אם יקרא עבודה כאשר משמש אליו ועושה מה שצריך אליו שמורה זה כי הוא עבד קנוי לו כל שכן כאשר מוסר עצמו אל השם יתברך שדבר זה עצמו מורה שהוא עבד קנוי לו לכך נקרא זה עבודה. וזה מורה גם כן על שהוא יתברך אחד ואין זולתו יתברך, כי כאשר מקריבין אליו קרבן מורה זה כי הכל שלו וכאשר הכל הוא שלו אם כן אין זולתו והוא יתברך אחד, ואם לא היה זה היה אפשר לומר כי יש זולתו אבל בהקרבה שמקריבין

אליו מורה שהוא הכל ואין זולתו, ובזה הש"י אחד. ולכך אצל כל הקרבנות לא נזכר רק שם המיוחד בלבד ולא שם אחר רק שם המיוחד, וכל זה מפני שעל ידי העבודה נראה כי הוא יתברך אחד ואין זולתו כמו שאמרנו. וזה מורה גם כן כי הוא ית' גם כן שלם בתכלית השלימות ומסולק מכל חסרון. כי כאשר יש ח"ו זולתו הרי חסר אותו שהוא זולתו א"כ הוא חסר ח"ו, וכאשר אנו עובדין לפניו הרי הכל שלו וכאשר הכל שלו אין כאן חסרון כי הוא הכל ואינו חסר. ולכך נאמר בקרבנות את קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי לה', כי האדם כאשר אין לו לחם הוא חסר והלחם הוא השלמתו עד שאינו בחסרון, לכך הקרבנות נקראים קרבני לחמי לאשי על שם שהקרבן מורה על השלמתו שאינו חסר. ואל העבודה הזאת לא בחר השם יתברך כי אם ישראל, וזה כמו שאמרנו שהקרבנות הם מורים כי השם יתברך אחד ואין זולתו יתברך ולכך ראוי שיהיו מקריבין לפניו עם שהם אחד גם כן, וזה כי לא שייכים להקריב לו אותם שאינם אחד כי אדרבה אותם שאינם אחד אין בהם הוראה על אחדותו יתברך:

ובמדרש (תנחומא פ' צו) זה שאמר הכתוב כי מי בשחק יערוך לה' וגו' בבני אילים בלעם הרשע היה סניגורו של אומות העולם הירצה ה' באלפי אילים ברבבות נחלי שמן מה אתם מקריבים לא לוג שמן רוצה הוא אנו מקריבים לו רבבות נחלי שמן. מה הקריב אברהם לפניו לא איל אחד שנאמר וירא והנה איל וגו' אם רוצה אנו מקריבים לו אלפי אילים ומה הקריב לו אברהם בנו אני מקריב לו בני ובתי שנאמר האתן בכורי פשעי זה בנו הבכור כו' פרי בטני חטאת נפשי זה בתו כו'. ראה כמה היה בלעם הרשע ערום התחיל לומר את שבע המזבחות ערכתי ולא אמר מזבחות אמר משנברא אדם ועד עכשיו שבע מזבחות בנו ואני אקריב שבע כנגדן למה היה אותו רשע דומה לטבח שהיה מוכר בשוק והיתה חנות מלאה בשר וראה הלוגסטוס מסתכל בבשר אמר לו מרי כבר שלחתי אופסנון לביתך כך בלעם אמר לו הקדוש ברוך הוא רשע מה אתה עושה אמר לו את שבע המזבחות ערכתי ואעל פר ואיל במזבח אמר לו הקדוש ברוך הוא רשע אילו הייתי מבקש קרבן הייתי אומר למיכאל וגבריאל והיו מקריבים לפני שנאמר כי מי בשחק יערוך לה' וגו' בבני אלים בבני אברהם יצחק שהן אילי עולם אין אני מקבל קרבנות אלא מישראל שנאמר צו את אהרן ואת בניו לאמר וגו' עד כאן. והנה אמר כי אברהם לא הקריב לו רק בנו יחידו והוא רוצה להקריב לפניו בנו ובתו אשר יש בהם הרבוי, כדכתיב (בראשית א') פרו ורבו ולא קיים האדם מצות פריה ורביה רק כשיש לו בן ובת, והכל לפי טעותו שהיה סבור כי הקרבן ראוי שיהיה מצד הרבוי. ולכך אמר כי ישראל מקריבין לפניו לוג אחד שמן, רוצה הוא יהיו האומות מקריבין לפניו רבבות נחלי שמן,

וזה הכל כי היה טועה בלעם בדבר זה ושהיה סבור כי ראוי שתהיה ההקרבה לפניו מצד הרבוי. וכן מה שאמר כי משנברא אדם עד עתה שבעה מזבחות בנו כי אברהם בנה ארבעה מזבחות יצחק אחד יעקב שנים עד כי שלשה אבות ביחד בנו שבעה מזבחות ואלו בלעם בנה שבעה מזבחות, וכבר התבאר בכל מקום כי שבעה יש בהם הרבוי שכל מקום שרוצה הכתוב להזכיר רבוי מזכיר שבעה כמו (משלי כ"ד:ט"ז) שבע יפול צדיק וקם, בדרך אחד יצאו בשבעה דרכים, והטעם הוא מבואר במקום אחר. ולכך אמר כי האבות הם שבנו שבעה מזבחות ביחד, כי האבות אין בהם הרבוי בפעל שדבר זה אין ראוי לאותם שהם אחד ויש להם קשר אחד שיש בהם הרבוי בכח אבל לא בפעל. לכך היו האבות שלשה כי שלשה הם רבים כמו שאמרו (ספרא מצורע) ימים שנים רבים שלשה ואלו שלשה יש להם הקשור ביחד. ודבר זה גם כן מבואר במקום אחר ממה שאמר הכתוב כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו (ודבר זה גם כן מבואר במקום אחר) ואמרו במדרש (ב"ד פס"ח) מה החבל הזה משולש כך יעקב שלישי לאבות. פירוש כי יעקב הוא השלישי המחבר והמקשר האבות עד שהם קשר אחד כמו החבל הזה שהוא משלשה חוטים והוא מקושר ביחד כמו שהוא החבל, הרי כי האבות הם רבוי מקושר ובכח שלהם הוא רבוי אבל לא שיהיה בהם הרבוי בפעל. ולכך השלשה אבות שיש בהם הקשור והאחדות בנו שבעה מזבחות ביחד ומורה זה על הקשור האחדות ולא על הרבוי בפעל, וכך ראוי שתהיה העבודה אל השם יתברך כי הוא יתברך אחד בפעל ובכחו הוא הרבוי. ומאחר שהקרבן מורה על אחדותו יתברך, ולכך אמר השי"ת לבלעם כי אלו היה רוצה ברבוי כמו שהיה בלעם סובר היה מקריב לפניו במרום מיכאל וגבריאל שהם משרתיו במרום, אבל אין מלאכים ראוים לזה, כי גם המלאכים יש בהם הרבוי כדכתיב (דניאל ז') אלף אלפין ישמשוניה, ואתה מרבבות קודש, ולכך אם היה השם יתברך רוצה ברבוי הקרבנות היה אומר למיכאל וגבריאל, וזכר אלו שני מלאכים כי מיכאל וגבריאל הם מחולקים זה ממונה על אש וזה ממונה על מים לכך שייך בהם הרבוי ביותר. אבל לא בחר השם יתברך בעבודה כי אם בישראל שהם עם אחד, וכבר בארנו הטעם כי העבודה הזאת מורה על אחדותו יתברך, ומפני כי הקרבן מורה על שהוא יתברך אחד ואין זולתו אין מתיחס לדבר כי אם ישראל שהם עם אחד ומצד הזה היא העבודה אל השם יתברך. והדבר הזה מופלג מאוד בחכמה עמוקה, והמדרש הזה נתבאר עוד במקום אחר כי אין להאריך כאן בזה. וזה שאמר הכתוב זבח רשעים תועבה ותפלת ישרים רצונו כי אל השם יתברך נחשב זבח רשעים תועבה, כי הרשע הוא שיוצא מן היושר כי זהו ענין הרשע שיוצא מן היושר, והיוצא מן היושר אינו אחד כי היושר הוא

אחד, כי כאשר תמשוך מן הנקודה האחת קוים הרבה הקוים שיוצאים מן היושר הם רבים עד בלי שיעור, והקו שהולך ונמשך ביושר אינו רק קו אחד בלבד, ולכך הרשע אין ראוי שיהיה נקרא אחד כי לפעמים הולך דרך עקום בענין זה ולפעמים בענין אחר ולכך הרשעים הם מרוחקים ואינם אחד. ודבר זה יתבאר בנתיב הצדק, כי כך אמרו הרשעים הם על דרכים רבים והצדיקים על דרך אחד, כמו שיתבאר אצל זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב, שאמר צדיק לשון יחיד ואצל רשעים אמר לשון רבים, כי הרשעים הם על דרכים הרבה והצדיקים על דרך אחד כמו שיתבאר עיין שם:

ולכך אמר זבח רשעים תועבה כי אין ראוי לו להקריב קרבן אל השי"ת אשר מורה הקרבן על אחדותו יתברך ואין אחדות ברשעים כמו שאמרנו, גם הרשע יוצא מן היושר שהוא אחד. ותפלת ישרים רצונו, כי התפלה שהיא העבודה אל השם יתברך וכמו שיתבאר דבר זה בסמוך היא רצונו, כי כשם שהרשע שהוא סר מן היושר שהוא אחד זבח רשעים תועבה, והפך זה תפלת הישר כי היושר הוא אחד כי הקו שנמשך ביושר הוא אחד ואין עוד ואלו הקוים שהולכים בעקום הם אין מספר ולכך תפלת ישרים רצונו. ומה שאמר ותפלת ישרים רצונו רמז על ישראל גם כן, וזהו כי ישראל נקראו ישורון על שם היושר שבהם והם אחד כמו שנתבאר כי הישר הוא אחד, לכך התפלה שלהם הוא רצונו יתברך כדכתיב (דברים ד׳:ח׳) ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראינו אליו, ולכך אמר לבלעם שלא בחר העבודה כי אם בישראל, וזבח רשעים תועבה נאמר על העובדי כוכבים ומזלות שמאס השם יתברך בקרבן שלהם והם נקראים רשעים הפך ישראל שאמר עליהם (ישעיהו ס׳:כ״א) ועמך כלם צדיקים. ומה שזכר אצל הרשעים זבח ואצל ישרים תפלה, שבא לומר זבח רשעים תועבה אף שאינו מבקש דבר רק שמביא אל השם יתברך קרבן בבלי שום בקשה עם כל זה תועבה אל השם יתברך, ואלו תפלת ישרים רצונו של השם יתברך אף שהתפלה שהוא מבקש מן השם יתברך הוא לתועלת שלו כמו שהוא כל תפלה, ועם כל זה עבודה הזאת של הישר הוא היא התפלה היא רצונו, ועוד יתבאר בסמוך. ואין לשאול איך אפשר לומר שהתפלה היא עבודה אל השם יתברך, והרי עבודה זאת על מנת לקבל פרס ואם כן למה נקראת התפלה עבודה. שכבר אמרנו כי כל ענין העבודה מורה שהכל נקנה אל השם יתברך והוא שלו, וכך מורה העבודה של הקרבנות כמו שהתבאר, וכן התפלה שמתפלל לפניו כמו עבד שמתפלל לפני אדון שלו על צרכיו אשר הוא מבקש ובזה נראה כי האדם צריך לו, ואם כן שהאדם נתלה בו יתברך הוא שלו שכל אשר נתלה באחד הוא שלו וכמו שיתבאר עוד, ולכך התפלה היא עבודה גמורה שמורה שהאדם נתלה בו יתברך ולכך הוא שלו. ומפני כך

כתיב גם כן טרם יקראו ואני אשמע ואיך אפשר לומר שהוא שומע טרם יקראו, אבל פירושו אני חפץ לשמוע וזהו ואני אשמע כלומר מבקש אני לשמוע תפלתם. וכל זה רמז הכתוב ותפלת ישרים רצונו, כי הוא יתברך רוצה בעבודה אשר העבודה מורה כי הוא יתברך אחד והכל שלו וזה מורה על השלמתו, ולפיכך מתאוה לתפלתן של צדיקים כמו מי שמתאוה אל השלמתו. ולפיכך אמרו (אבות פ"א) כי העולם עומד על העבודה, כי אם לא היה העבודה היה האדם עומד בפני עצמו, ואין לשום דבר קיום מצד עצמו רק מצד השם יתברך ובזה שישראל עבדים עובדים אל השם יתברך בזה שייכים אל השם יתברך ולכך יש להם קיום ולא זולת זה:

ועם כי פרשנו פירושים נכונים וברורים בפרק משה קבל בענין אלו שלשה עמודים, יש לך עוד לדעת כי אלו שלשה עמודים נגד מה שיש באדם שלשה דברים, השכל, הנפש החיוני, והגוף, וכולם אין להם עמידה וקיום רק בו יתברך. וקיום הנפש הוא שמקריב נפשו אל השם יתברך בעבודתו אליו, וכמו שכתוב אצל העבודה (ילקוט ויקרא תמ"ז) ונפש כי תקריב ואמרו ז"ל מי דרכו להקריב מנחה עני ונחשב אליו כאלו הקריב נפשו, ובודאי אפילו מנחה שהיא עשרון סולת בלבד נחשב כאלו הקריב נפשו, ומכל שכן מי שמביא קרבן יותר נחשב כאלו הקריב נפשו, ולכך בעבודה יש לו קיום מצד הנפש. ומצד השכל שלו יש לאדם קיום על ידי התורה, שעל ידי התורה יש לאדם דביקות אל השם יתברך וכמו שהתבאר למעלה בנתיב התורה, ומצד הזה יש לאדם קיום מצד שכלו. ומצד גופו יש לאדם קיום מצד גמילות חסדים, כי הגוף של אדם אין לו קירוב ודבוק אל השם יתברך רק מצד כי השם יתברך גומל חסדים עם הכל ומצד הזה יש לו קיום, וכאשר האדם גומל חסדים השם יתברך גומל חסד עמו גם כן כמו שבארנו במקומו, ולכך כתיב (תהלים פ"ט) עולם חסד יבנה. והנה אלו שלשה דברים הם קיום העולם, ומאחר שבארנו בנתיב הקודם מה ששייך אל התורה שהיא עמוד העולם, יש לבאר אחר זה מה ששייך אל העבודה. ומפני כי בטל בית מקדשנו ותפארתנו ונטלה העבודה ואין לנו בעונותינו לא זבח ולא מנחה רק העבודה שהיא בלב, יש לבאר ענין העבודה מה שנמצא בגמרא אשר הורו לנו חכמים על זה וכמה גדול מעלת העבודה הזאת והנמשך ממנו:

פרק ב

בספר משלי (כ"ח) מסיר אזנו משמוע תורה גם תפלתו תועבה. שלמה המלך ע"ה ר"ל בזה, כי שני דברים נתנו לאדם מן השם יתברך התורה והנפש, ואם מסיר אזנו משמוע תורה שדוחה התורה שהיא מן השם יתברך לאדם ואינו רוצה בה, גם תפלתו שהאדם שופך נפשו לפני השם יתברך היא תועבה, כי אלו שני דברים דהיינו התורה והנפש

תלוים זה בזה. וכבר התבאר זה למעלה בנתיב התורה איך אלו שנים תלוים זה בזה, כמו שאמרו במדרש (דברים רבה פ"ד) אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא שמרני כאישון בת עין אמר לו הקדוש ברוך הוא שמור מצותי וחיה משל לשנים אחד בגליל ואחד ביהודה אותו שבגליל היה לו כרם ביהודה ואותו שביהודה היה לו כרם בגליל כו' אמר אותו שביהודה אל אותו שבגליל שמור כרמי שבגליל כמו שהתבאר מדרש זה למעלה בנתיב התורה עיין שם. וזה עצמו מה שאמר מסיר אזנו משמוע תורה גם תפלתו תועבה, כאשר הוא מסיר אזנו מן התורה גם השם יתברך אינו רוצה מה שנושא נפשו ומקרב עצמו אל השם יתברך בתפלתו. כי אם אין האדם מקבל התורה מן השם יתברך גם השם יתברך אין מקבל נפש כאשר שופך נפשו בתפלתו לפניו כמו שהארכנו למעלה. אמנם לשון תועבה לא היה לומר רק היה לו לומר גם תפלתו לא נשמעת. אבל רמז בזה עוד ענין מופלג, כי כאשר מסיר אזנו מן התורה התפלה נמאסת והיא תועבה לגמרי אל השי"ת, וכמו שאמרו (עירובין ס"ד ע"א) תפלת שכור תועבה. וענין זה כי תועבה נקרא כאשר האדם נוטה אל ענין זר כמו שכתוב בכל העריות שהם זנות של חמרי תועבה היא שתראה מזה כי מי שהוא מושך אחר הגופני יותר מדאי עד שנעשה בעל גוף והוסר השכל מכל וכל דבר זה הוא תועבה אל השם יתברך, ומפני כך תפלת שכור תועבה כי השכור כבר סר ממנו השכל עד שנעשה גופני, וכאשר מתפלל אל השם יתברך לעשות צרכיו, וכאלו הוא רוצה שהשם יתברך יתן לו שאלתו למלאות תאותו הגופנית כמו שהוא עתה שכור בעל גוף בלא שכל והרי תפלה הזאת בודאי תועבה היא אל השם יתברך. כי ראוי שיתפלל האדם שיתן לו השם יתברך צורכו כדי שיעבוד השם יתברך וילמוד תורה ואז תפלתו בודאי רצויה אל הקדוש ברוך הוא, אבל השכור בעת אשר נטה אל ענין הגוף ביותר ומתפלל אל השם יתברך שיתן אליו צרכו, והתפלה היא כמו שהאדם הוא בשעת תפלה שהוא בעל גוף לגמרי ויתן לו עוד שיהיה נמשך אחר הגוף לגמרי ודבר זה הוא תועבה בודאי. ועל זה אמר מסיר אזנו משמוע תורה גם תפלתו תועבה, כי מאחר שהוא דוחה התורה שהיא שכלית בשביל התפלה שהוא לצורך חיות גופו אם כן תפלה כמו זאת היא לצורך גופו בלבד, שאם היה תפלתו שיתן השם יתברך אליו צורך חיותו כדי שיעבוד השם יתברך וילמד תורה שהוא דבר שאינו ענין גופני אם כן למה מסיר אזנו משמוע תורה, ומאחר שמסיר אזנו משמוע תורה אם כן התפלה היא לצורך גופו בלבד ודבר שהוא לצורך גופו בלבד דבר זה הוא תועבה. ולכך האדם כאשר יתפלל אל השם יתברך על צרכיו לא יהיה כונתו שיתן לו עושר וכבוד וכל הדברים אשר הוא צריך בשביל הנאת גופו, רק שיתן לו השם יתברך מה שהוא מבקש לעבוד השם יתברך, ואם יבקש על חייו לא יהיה כונתו רק

שיתן לו השם יתברך חיים כדי שיעבוד השם יתברך בתורה ובמצות. ואם מכוין להנאת גופו דבר זה הוא תועבה לפני השם יתברך וכמו שרמז הכתוב מסיר אזנו משמוע תורה גם תפלתו תועבה. ויותר מזה התפלה שהאדם מתפלל אל השם יתברך על צרכיו אינו מה שהוא מצד הדין רק שיתן השם יתברך אליו שלא מצד הדין וכמו שיתבאר דבר זה, וצריך שיהיה האדם מתחזק בתפלה כמו שיתבאר, ומפני כך גם כן ראוי שתהיה תפלתו בצד היותר ראוי שישמע תפלתו, וכמו שאמרנו שיהיה תפלתו שיתן לו השם יתברך בקשתו כדי לעבוד השם יתברך:

ויש שואלין על התפלה, אם ראוי האדם שיתן השם יתברך אליו הדבר שהוא מתפלל למה לא יתן אליו בלא תפלה, ואם אין ראוי אליו אם כן אף אם יתפלל ויבקש וכי בשביל תפלתו יתן אליו. ועוד הקשו כי למה צריך להתפלל בדבור והרי השם יתברך יודע מחשבות בני אדם ודי היה במחשבה, וכיוצא בזה מדברי שבוש עד שקצת נזרקה בהם רוח חיצונים לסכלות דעתם. אבל דבר זה כי התפלה היא להשלים את האדם מה שהוא חסר ואז השם יתברך שומע תפלתו ובקשתו, כאשר האדם הוא חסר וצריך אל השלמה. והאדם הוא נחשב אדם מצד הדבור ובזולת זה אינו אדם, וכאשר אין אדם מתפלל ומבקש בדבור אין כאן מקבל כי כל מקבל מבקש לקבל מה שהוא חסר, ולכך צריך שיהיה מבקש חסרונו בדבור ואז הוא מבקש חסרונו במה שהוא אדם חסר. ואין זה מוכן להשלמה מן העלה רק כאשר יוציא חסרונו אשר הוא חסר מצד שהוא אדם, ואז הוא מוכן לקבל השלמה מן העלה. ולפיכך צריך שיתפלל האדם אל השם יתברך שהוא העלה בדבור, כי בזה האדם מצד שהוא אדם אז מוכן לקבל השלמה מן העלה כאשר הוא אדם חסר, וזה כאשר יוציא חסרונו בדבור שמצד הדבור הוא אדם, אבל כאשר הוא מתפלל בלבו בלבד לא נקרא שמוציא חסרונו מצד שהוא חי מדבר, רק אם הוא צדיק גמור והוא שכלי אז השם יתברך שומע אף שקורא אל השם יתברך בלבו בלבד:

ובפרק אין עומדין (ברכות ל"א ע"א) אמר רב המנונא כמה הלכתא גבורתא איכא למשמע מהני קראי דחנה וחנה היא מדברת על לבה מכאן למתפלל שצריך שיכוין רק שפתיה נעות מכאן למתפלל שצריך שיחתוך בשפתיו וקולה לא ישמע מכאן למתפלל שלא ישמיע קולו בתפלתו עד כאן. הרי כי לא חייבו חכמים רק לחתוך בשפתיו בלבד הוא הדבור מן הטעם אשר התבאר למעלה, כי התפלה היא לאדם במה שהוא חי מדבר. אבל לא ישמיע קולו ובגמרא תניא המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה המגביה קולו בתפלתו הרי זה מנביאי השקר. ואף כי רש"י ז"ל פירש המשמיע קולו בתפלתו מראה כאלו אין השם יתברך שומע תפלתו כאשר תפלתו הוא בלחש. אבל לפי האמת

פירושו כי התפלה הוא שמאמין בו יתברך שיעשה בקשתו והאמונה בו יתברך הוא דבק במדריגה העליונה הנעלמת, וזהו עיקר האמונה כי המאמין בו יתברך אמונתו מגיע עד המדרגה הנעלמת, וכמו שמורה עליו האל"ף שהיא ראשונה במלת אמן כי מגיע עד ההתחלה, גם כי האל"ף אותיות פלא שהיא לשון העלמה וכמו שיתבאר, והאמונה השלימה שהוא מתדבק באמונתו יתברך עד המדריגה העליונה הנעלמת, וזה שמשמיע קולו בתפלתו אין מגיע אל המדריגה העליונה הנעלמת, כי המשמיע קול הוא נשמע ונגלה וכל דבר שהוא נגלה אינו דבק במדריגה העליונה כי העליון הוא נסתר, ודבר זה ידוע למבינים, ולפיכך הוא מקטני אמנה, והמגביה קולו בתפלתו הוא מנביאי שקר, אשר הם דבקים בכחות הטומאה אשר אין להם מעלה הנעלמת וההסתר כלל והם נקראים כחות חיצונות ולפיכך המגביה קולו בתפלתו שהוא גלוי עוד יותר הוא מנביאי השקר כי הגבהת קול הוא יותר נגלה ודי בזה למביני מדע:

ובפרק תפלת השחר (ברכות כ"ח ע"ב) כשחלה ר"א נכנסו תלמידיו לבקרו אמרו רבינו למדנו אורחות חיים ונזכה בהם לחיי עולם הבא אמר להם הזהרו בכבוד חבריכם וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם מתפללים ומנעו בניכם מן ההגיון והושיבום בין ברכי תלמידי חכמים ובשביל כך תזכו לחיי עולם הבא עד כאן. מה שאמר הזהרו בכבוד חבריכם דבר זה בארנו למעלה בנתיב התורה גם בפרקים, מאיזה טעם כבוד חבירו הוא שמביא אותו לחיי עולם הבא ושם מבואר היטב. וכן מה שאמר דעו לפני מי אתם מתפללים גם כן מבואר, כי התפלה היא התדבקות בו יתברך כמו שבארנו למעלה כי המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה, והתפלה היא הדרך הישרה שהאדם עולה בה אל השם יתברך כמו שאמר ותפלת ישרים רצונו, בלשון זה נרמז עד היכן מגיע תפלת האדם עד רצון העליון, ולכך בדבר זה זוכה לעולם הבא. ואמר ומנעו בניכם מן ההגיון פירוש דרך בני אדם שמלמדים בניהם מליצה ודבור, ודבר זה נקרא הגיון מלשון הגה, ובערוך ערך הג פירש פתרון פסוק כצורתו ואין בזה רק דבור בלבד, וכמו שאנחנו עושים שלומדים את הנערים רק הגיון ודבור הפסוק, ולכך אמר הושיבום בין ברכי תלמידי חכמים ללמד אותם חכמה והוא מביא לחיי עולם הבא כי הוא בכלל מה שאמרו שלשה מנוחלי עולם הבא המגדל בניו לתלמוד תורה וכו' כמו שבארנו למעלה, ומפני שאמר שילמד אותם אורחות חיים הוא הדרך שעולה מלמטה למעלה עד שמגיע למעלת עולם הבא וזה נקרא אורחות חיים לכך זכר אלו שהם אורחות חיים. ואמר כי אם רוצים לעלות באורחות חיים שיתחילו למטה ויעלו למעלה מנעו בניכם מן ההגיון, וזה הוא כמו התחלת האורח לפי שהוא מדבר מן הקטן שמחנכין אותו בראשון, והזהרו בכבוד

חבריכם הוא יותר התעלות באורח הזה למעלה שמדבר מן חבירו, ודעו לפני מי אתם מתפללים והזו סוף האורח העולה אל השם יתברך הוא עלתו לגמרי, ולכך הזכיר שלשה דברים אלו שבהם מתעלה האדם אל השם יתברך. ודע שראוי היה לומר קודם שימנעו בניהם מן הגיון שהוא ראשון רק שהתחיל בחבירו מפני שחבירו כגופו ויש להקדים דבר שהוא בגופו, ויש לך להבין כי אלו שלשה דברים הם דרך הסלולה וישרה והוא אורחות עולם הבא לגמרי שעולה אל מעלה העליונה, ודי בזה:

פרק ג

העבודה אל השם יתברך אשר יש לישראל בגלותם שהוא בכל מקום הוא התפלה:

ובפ"ק דתענית (ב' ע"א) תניא לאהבה את ה' אלקיכם ולעבדו זו תפלה או אינו אלא עבודה תלמוד לומר בכל לבבכם איזה עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפלה, הרי התפלה היא עבודה אל השם יתברך. ומה שנקרא התפלה עבודה כמו שבארנו זה למעלה, כי התפלה שמתפלל האדם אל השם יתברך מורה שהאדם נתלה בו יתברך וצריך אליו ואין לו קיום זולתו, והנה זהו אלהותו יתברך שכל הנמצאים צריכים אליו ותלוים בו יתברך עד שהכל אל השם יתברך. ולפיכך התפלה היא עבודה אל השם יתברך ולא היראה מן השם יתברך, שאין זה נקרא עבודה כי אין זה מורה שהאדם נתלה בו יתברך אבל התפלה מורה שהאדם נתלה בו יתברך והוא יתברך הכל ברוך הוא וברוך שמו על הכל. שכל ענין התפלה שהוא מתפלל אל השם יתברך לפי שהוא צריך אל השם יתברך נתלה בו ית' ואין קיום לו בעצמו כי אם בו יתברך ולכך מתפלל אליו על כל צרכו, וכאשר האדם נתלה בו יתברך כאלו הוא נקרב אליו שכל אשר הוא תולה באחר הוא נקרב נמסר אליו, ולפיכך התפלה היא עבודה גמורה אל השם יתברך ודבר זה עוד יתבאר:

והתפלות האלו אשר תקנו הם שלש תפלות, תפלת שחרית תפלת מנחה תפלת ערבית. ויש לשאול למה אלו שלש תפלות בזמנים אלו. ויש לפרש על דרך הפשט, מפני כי ראוי שישעבד האדם עצמו אל השם יתברך בעבודתו הן בגופו הן בנפשו הן בממונו וכדכתיב (דברים ו') ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך. וכבר התבאר כי אלו שלשה נרמזו בפסוק ואהבת וגו', גופו נרמז בכל לבבך ופירשו רבותינו זכרונם לברכה (ברכות נ"ד ע"א) בשני יצריך ביצר הטוב וביצר הרע וידוע כי יצר הרע הוא בגופו של אדם, ובכל נפשך אפילו אם נוטל נפשו, ובכל מאודך אפילו נוטל ממונו, כדאיתא בפרק הרואה וכמו שהתבאר באריכות. ומפני שבשחרית שינה של שחרית היא עריבה על האדם ביותר וקראו ז"ל (אבות פ"ו) שינה של שחרית וכאשר האדם ישן שינה של שחרית וחפץ ותאב האדם להיות נמשך אחר השינה שהוא גופני ביותר כי אין לך שהוא

גופני כמו הישן שלא נשאר רק הגוף ואין הנפש פועל כלל, ובארנו זה אצל שינה של שחרית עיין שם, וצריך להתגבר האדם ולעמוד משינתו ולהתפלל ובזה משעבד האדם גופו אל השם יתברך כאשר גובר על גופו. ותפלת המנחה היא בעיקר היום והאדם בזמן הזה מתעסק בעסקים אשר על האדם ביותר והוא פונה מעסקיו אל התפלה ובזה משעבד ממונו אל השם יתברך. וכאשר הוא בערב אשר האדם כבר הוא יגע מן העסקים והטרדות שהיה לו עד אותה שעה ונפשו מבקשת מנוחה, ודבר זה שייך לנפש לפי שהנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה ובלילה היא מבקשת המנוחה והמרגוע ועל ידי השינה חוזרת לתקונה וכמו שדרשו (מדרש תהלים פ' כ"ה) על פסוק חדשים לבקרים רבה אמונתך בשר ודם אדם מפקיד בידו פקדון חדש והוא מחזיר אותו אליו בלוי ומקולקל והאדם מפקיד רוחו ונפשו ביד הקדוש ברוך הוא והוא יגע ומקולקל שנאמר כי בידך אפקיד רוחי והוא מחזיר אותה אליו כאלו היא חדשה וזהו חדשים לבקרים רבה אמונתך. ולפיכך אמרו חכמים (ברכות ד' ע"ב) שלא לישן בערב קודם התפלה וגם לא יאכל וישתה רק יתפלל, שבזה נראה שהאדם משעבד נפשו אל השם יתברך שהוא יגע מן התנועה ומבקש המנוחה ועם כל זה משעבד נפשו ומתפלל. ולפיכך על ידי אלו שלשה תפלות האדם משעבד כל שלשה דברים שהם לאדם כמו שהתבאר אם גופו אם ממונו אם נפשו אל השם יתברך, ובזה הוא תחת רשות העלה בכל חלקיו אשר יש לו והוא פירוש הגון. אמנם הפירוש אשר בארו לנו חכמים בחכמתם והם שידעו מצפוני החכמה, וזה אמרם בפרק תפלת השחר (ברכות כ"ו ע"ב) אמר ר' יוסי ברבי חנינא תפלות אבות תקנום ר' יהושע בן לוי אמר תפלות נגד תמידים תקנום תניא כוותיה דר' יוסי ברבי חנינא אברהם תקן תפלת שחרית שנאמר וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה' ואין עמידה אלא תפלה שנאמר ויעמוד פנחס ויפלל ותעצר המגפה יצחק תקן תפלת המנחה שנאמר ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב ואין שיחה אלא תפלה שנאמר תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו יעקב תקן תפלת ערבית שנאמר ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש ואין פגיעה אלא תפלה שנאמר ואל תשא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע בי תניא כוותיה דריב"ל מפני מה אמרו תפלת השחר עד חצות שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד חצות ע"כ. ענין מחלוקת זו יש לבאר, כי למה האבות תקנו התפלה, וכי לא התפלל אדם ונח גם שאר צדיקים וכן מה שאמר כנגד תמידין תקנו וכי לא התפללו עד אנשי כנסת הגדולה ודבר זה אין לומר. כבר בארנו כי התפלה היא אל השם יתברך שצריך האדם שהוא העלול פונה אל העלה ונתלה בו ולכך מתפלל אל העלה ודבר זה מבואר וזה שאמר ר' חנינא תפלות

אבות תקנום, מפני כי האבות היו התחלה לכל העולם, שלכך נקראו אבות ולא הצדיקים הראשונים, כי העולם כולו נברא בשביל ישראל והאבות היו אבות והתחלה אל ישראל, וכאלו האבות הם העלול הראשון מן השם יתברך אשר העלול צריך אל העלה ונתלה בו יתברך כמו שהתבאר לפני זה, ומפני כך האבות שהם התחלה תקנו התפלות, כי התפלה היא מה שמתחבר העלול אל העלה יתברך והאבות הם העלול הראשון אשר יש לו צירוף אל השם יתברך. וכל א' תקן כפי מדתו, אברהם תקן תפלת שחרית בהתחלת היום, כי היה אברהם התחלה באבות והיה דומה אברהם לשחרית שהוא התחלת היום והוא יתברך התחלה אל העולם, ותקן יצחק תפלת מנחה שהוא אחר חצות היום והוא השלמת העולם ודבר זה ידוע לחכמי אמת, ויעקב שהיה אחר כך תקן תפלת ערבית שהיא באחרונה וגם הוא כפי מדתו של יעקב. ודבר זה כנגד מה שהעולם הזה הוא ביד השם יתברך, ולכך תפלת ערבית בלילה כי הלילה מורה שהעולם הוא ביד השם יתברך, כי כמו שהאדם מפקיד נשמתו ורוחו אל השם יתברך בלילה וכדכתיב (תהלים ל"א) כי בידך אפקיד רוחי כך כל העולם כולו ביד הקדוש ברוך הוא בלילה וכמו שיתבאר עוד. ולפיכך תפלת ערבית הוא כנגד יעקב כי יעקב הוא ביד השי"ת יותר משאר אבות כי צורת תם חקוקה בכסא הכבוד, ולכך יעקב בפרט תקן תפלת ערבית כי תפלה זאת מורה שהעולם ביד הקדוש ב"ה וזהו מדת יעקב כאשר ידוע למבינים, ואין להאריך במקום הזה כי הם דברים עמוקים נתבארו במקום אחר. אבל הכלל הוא כי ראוי דווקא לאבות שהם כמו התחלה לעולם שיתקנו התפלות, כי התחלה הוא העלול הראשון שנתלה בעלה, ואלו שלשה אבות הם התחלה בלבד ולכך תקנו התפלות בשלש בחינות אשר אמרנו. ודבר זה המצוה בעצמה להתפלל עם הנץ החמה, וכדאיתא בפרק קמא דברכות (ט' ע"ב) אמר ר' יוחנן ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום ר' זירא אמר מאי קרא ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים. וביאור זה כי הנץ החמה שהוא התחלת היום הוא זמן תפלה שיהיה האדם שהוא העלול מתדבק בעלתו הוא השם יתברך שהוא יתברך התחלתו, וכן תפלת המנחה עם דמדומי חמה דהיינו השלמת היום כמו שיתבאר, ומפני כי השם יתברך הוא השלמתו של אדם גם כן לכך התפלה אליו בזמן המנחה שהוא השלמת היום כמו שהוא יתברך השלמת העולם, ואחר כך תפלת ערבית שהוא בלילה שאז נחשב כי העולם ביד הקדוש ברוך הוא, ולכך התפלה ראוי בלילה, ואין להאריך בזה שאמר תפלות אבות תקנו כי הם דברים עמוקים: ולמאן דאמר תפלות נגד תמידים תקנו, ר"ל כי התמידים שצוה השם יתברך להודיע כי העולם הזה הוא שב ומתקרב אל השם יתברך ואם לא היה שב אל השי"ת לא היה אל

העולם קיום בעצמו, רק שהוא שב אל השם יתברך ולא נברא העולם שיהיה לעצמו, וכבר בארנו זה במקום אחר איך העולם הזה כמו שהושפע מן השם יתברך כך שב אל עלתו כי הוא תולה בעלתו ובזה הוא שב אליו יתברך, ולפיכך יש לאדם להקריב קרבן אל השם יתברך כי הקרבן הוא השבה והתקרבות אל השם יתברך כמו שאמרנו למעלה. וצוה השם יתברך להקריב בשחרית קרבן אליו כי העולם שב אל השם יתברך מצד התחלתו של עולם, וכן הוא שב אל השי"ת מצד השלמתו של עולם, כי סופו שהוא השלמתו הוא מתקשר ושב אל השי"ת ולזה ראוי שיהיה קרבן בשחרית כי השחרית הוא כמו התחלת העולם וקרבן בין הערבים שהוא גמר היום, ומזה הטעם עיקר התפלה עם הנץ החמה ועם דמדומי חמה דוקא שהוא השלמת היום רק דחיישינן שמא יפשע. אמנם אברים ופדרים שלא הקריבו מבעוד יום מקטיר במזבח כל הלילה, כי קרבן של שחרית וקרבן של בין הערבים הוא מצד העולם הזה שהוא שב אל השם יתברך מצד שהוא יתברך התחלתו של עולם כי אי אפשר שיהיה העלול בלא עלה, וכן מצד השלמתו אי אפשר העלול בלא עלה וקיום העלול בעלה ולפיכך את הכבש האחד וגו' ואת הכבש השני תעשה בין הערבים, אבל האברים ופרדים גם כן הקרבתם מורה כי הכל שב אל השם יתברך מפני שאין זולתו יתברך, אבל אין זה מצד עולם הזה רק שהוא יתברך מפני שהוא אחד הכל שב אליו כי אין זולתו יתברך, ולפיכך לא מצד היום בלבד ההקרבה אליו כי אז ההקרבה מצד העולם והיינו ביום רק אף בלילה יש הקרבה אליו. וזה כי מצד השם יתברך שהוא אחד ואין זולתו הכל שב אליו כי אין ראוי שיהיה דבר שאין שב אליו, כי כאשר הכל שב אליו השם יתברך הוא אחד ומיוחד וכמו שהתבאר בתחלת הנתיב, ולפיכך אברים ופדרים שנשארו מן ההקרבה שהיה ביום מקריב בלילה מפני שהכל שב אל השם יתברך עד שהוא אחד ואין זולתו וזהו גמר העבודה וההקרבה. כי שנים הראשונים שהם שחרית ומנחה מצד המציאות שיש בעולם שנתלה בעלה יתברך ולכך התפלות האלו הם ביום והם חובה על האדם, אבל תפלת ערבית רשות מפני כי התפלה הזאת אינה מצד המציאות שהכל נמצא מאתו והמציאות שב אליו, אבל קרבן אברים ופדרים אינו רק מצד שאין זולתו יתברך, ולפיכך התפלה הזאת כנגד אברים ופדרים שלא נתאכלו על המזבח והעבודה הזאת הוא בלילה שהוא חושך לא נחשב מציאות רק היום נחשב מציאות, ולפיכך התפלה שהיא מצד שהמציאות שב אליו ית' ראוי שתהיה ביום, אבל התפלה שהיא מצד שאין זולתו יתברך ואין זה מצד המציאות לכך היא בלילה, ותפלת שחרית ותפלת מנחה הם כנגד הקרבן שהוא ביום כאשר הקרבן הוא בצורתו כי הצורה היא המציאות ושוחטין הקרבן כאשר הוא בצורתו, וזה כי העולם הזה (מצד)

עם מציאות צורתו נתלה בו יתברך, אבל תפלת ערבית אינו רק פדרים ואימורים שלא נתעכלו ואין בהם צורה רק שיהיה הכל עולה אל השם יתברך ולא נשאר דבר עד שאין זולתו. ומפני כי התפלה הזאת אינה מצד הנמצא שהוא נמצא בפעל היא רשות, ולפיכך תקנו שלש תפלות נגד ההקרבה אליו יתברך, כי התפלה גם כן שהיא תולה בעלתו ובזה הוא מתקרב אל השם יתברך בתפלתו שהוא מתפלל. ויש לך להבין אלו דברים דלרבי יוסי שאמר תפלות אבות תקנום סבר כי התפלה היא הקירוב אל השם יתברך מצד שהשם יתברך הוא עלה לעולם, והאבות הם התחלה לעולם לכך הם ראשונים שהשם יתברך עלה להם ולכך האבות תפלות תקנום, ומר סבר כי הקירוב בזה הוא מצד כי העלול הוא שב אל עלתו זו היא הקירוב הגמור שיש לעולם אל השם יתברך ולכך כנגד קרבן תמידים תקנום, שהקרבן הוא מורה שהעלול שב אל עלתו יתברך. והתבאר לך ענין התפלה כמו שבארו חכמי האמת, והדברים עמוקים עד שאי אפשר לפרש ואין כאן מקום להאריך בזה ויתבאר עוד במקום אחר. ובשביל שהאדם נברא לעבוד השם יתברך ראוי שתהיה התפלה תכף ומיד כשעומד ממטתו ולא יפנה אל דברים אחרים בנתים, כי האדם כשעומד ממטתו כאלו החזיר השם יתברך רוחו בקרבו כמו שתקנו בברכת המחזיר נשמות לפגרים מתים, ולפיכך התפלה יותר ראוי שתהיה מיד. וזה אמרם בפרק קמא דברכות (ט' ע"א) תניא אבא בנימין אומר על שני דברים הייתי מצטער כל ימי על תפלתי שתהא לפני מטתי ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום מאי לפני מטתי א"נ לפני מטתי ממש והאמר רב יהודה אמר רב ואמרי לה רבי יהושע בן לוי ואמרי לה במתניתא תנא אבא בנימין אומר מנין למתפלל שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הכותל שנאמר ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל אל ה' לא תימא לפני מטתו אלא אימא סמוך למטתו ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום דאמר רב חמא בר חנינא ואמרי לה אמר ר' יצחק כל הנותן מטתו בין צפון לדרום הויין לו בנים זכרים שנאמר וצפונך תמלא בטנם ישבעו בנים רב נחמן בר יצחק אמר אין אשתו מפלת נפלים כתיב הכא תמלא בטנם וכתיב התם וימלאו ימיה עד כאן. מאד יש לתמוה למה על שני דברים אלו היה מצטער עצמו. ופירוש דבר זה שהיה מצטער שיהיה הבריאה שלו כאשר האדם נברא עליו, ותכף בבוקר כשעומד ממטתו יתפלל ויעבוד את בוראו כמו שנברא אדם לעבוד בוראו, ולפיכך אמר שהי' מצטער על תפלתו שתהי' סמוך למטתו מיד שנראה שנברא האדם לשמש את קונו. ולכך אמר שגם היה מצטער על מטתו שתהיה בין צפון לדרום, כלומר שגם כן האדם נברא שיוליד בנים זכרים, כי יותר הם לעבודתו יתברך מן הנקבות אשר רשות בעלה עליה ולכך היה נותן מטתו בין צפון לדרום, שיעשה האדם מה שאפשר

ומה שראוי אליו לעשות על שיוליד בנים הגונים לעבודתו יתברך. כי האדם לא נברא רק על עבודת השם יתברך, ולכך היה מצטער על עבודת השם יתברך שתהיה מיד בקומו ממטתו ולא שהיה מצטער על עבודת עצמו שיעבוד השם יתברך, רק שיהיה יוצא גם כן מאתו שיוליד זכרים לעבודתו יתברך. ויש לך לדעת כי מכח צפון כח הזכרים כי נקרא צפון משום שאין השמש נמצא שם, ולפיכך הברכה היא מכח צפון וכמו שאמרו ז"ל (ב"ב כ"ה ע"א) הרוצה להעשיר יצפין. כי צפון כח נסתר שאין אור השמש נגלה לשם, והעושר והברכה הוא מכח נסתר שאין ברכה אלא בדבר הסמוי מן העין, ולכך אמר וצפונך תמלא בטנם ישבעו בנים כלומר כי מצד צפון כח הברכה הנסתרת ומשם הברכה. ומשם תמלא בטנם ישבעו בנים והם זכרים כי זכר בגימטריא ברכה, ואין ספק כי הזכר הוא הברכה שהוא כנגד הצורה שהיא הברכה, והנקבה כנגד החומר שאין בחומר ברכה רק הוא מקבל. ולכך אמר שנתן מטתו בין צפון לדרום, לא אמר בין דרום לצפון אלא בין צפון לדרום, ר"ל כי הראש יהיה לצד צפון וכאשר הוא פונה לצפון אשר משם הברכה הצפונה לכך הוא מוליד זכר. ורש"י ז"ל פירש הטעם משום כבוד השכינה שבמזרח או במערב יסוב שכיבתו לרוח אחרת. ולפי זה לא היה לו לומר הנותן מטתו בין צפון לדרום רק הוה ליה לומר כל שאינו נותן מטתו בין מזרח למערב, לכך פירושו כמו שהתבאר. אבל עיקר פירוש זה עוד כי אלו שני דברים שתהיה תפלתו סמוך למטתו וכן מטתו שתהיה בין צפון לדרום הכל ענין אחד הוא. כי כאשר עומד ממטתו נחשב נולד מחדש ולפיכך יש לו להתפלל מיד לפני בוראו, כדי שיתן אל לבו שאין לאדם קיום ועמידה בעצמו רק הוא נתלה בהשם יתברך ושהוא צריך להתפלל לפניו על צרכיו. ובלילה נתן מטתו בין צפון לדרום כי יש לאדם להחזיר נשמתו אל השם יתברך ומפני כך נותן מטתו בין צפון ובין דרום, כי צפון שם אוצר הנשמות ולשם היה מפקיד נפשו, וזהו דכתיב (תהילים ל״א:ו׳) כי בידך אפקיד רוחי וכל מקום שנאמר יד הוא שמאל שנאמר (ישעיהו מ״ח:י״ג) אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים, וצפון הוא שמאל כדאיתא בפרק ב' דבתרא (שם), ולכך נקרא צפון ששם אוצר הצפון כי הנשמות באוצר הם. ומה שמביא ראיה מן הנותן מטתו בין צפון לדרום הויין לו בנים זכרים, הא בהא תליא כי בשביל שהאוצר הנשמות בצפון הנותן מטתו בין צפון לדרום הויין לו בנים זכרים, כי נשמות הזכר יותר אוצר נחשב מן הנקבה כידוע כי הזכר הוא נסתר והנקבה היא נגלית כמו שאמרנו למעלה, ודבר זה תבין ממה שהנשים הם יצאניות (ב"ר פ"ח), ומפני כך היה מסבב מטתו לצפון להחזיר הנשמה אל האוצר שהוא בצפון, ופירוש זה ברור כאשר תבין דברי חכמה. ואמר שגם אשתו אינה מפלת נפלים, כי הברכה אשר הוא מכח צפון

הכל במלוי ובשלימות, ואלו האשה כאשר מפלת נפלים הוא דבר חסר ואין מצד הזה הברכה. ועוד יש לך להבין כי כאשר מפלת נפלים יוצא הולד לאויר העולם ונגלה קודם זמנו, כי הולד צפון בבטן אמו הוא צפון ונסתר ולא נגלה, ולכך אין אשתו מפלת נפלים כאשר מטתו בין צפון לדרום, והוא מבואר מאוד לנבונים:

פרק ד

משלימות התפלה שלא תהא תפלתו במקרה קרה, כי התפלה הוא הדביקות בו יתברך שהאדם מתדבק בתפלתו בו יתברך, ואם הדביקות הזה היא במקרה בלבד אינו נחשב דביקות כלל, כי כל מקרה הוא לזמן ולשעה ואינו תמידי אבל דבר שאינו מקרי הוא תמידי, לכך ראוי שיהיה הדביקות הזה שלא במקרה כלל. ועל זה באה האזהרה שיקבע מקום לתפלתו, וענין קביעות המקום לתפלה מפני כי קביעות המקום מורה שאין התפלה שלו במקרה כי המקרה אין לו קביעות, ואם יושב פעם אחד במקום זה ופעם במקום אחר דבר זה אינו קביעות כלל ואין זה דביקות בעצם רק מקרה קרה:

ובפר"ק דברכות (ז' ע"א) אמר רבי חלבו אמר רב הונא כל הקובע מקום לתפלתו אלקי אברהם בעזרו וכשמת אומרים עליו אי חסיד אי עניו מתלמידיו של אברהם אבינו ואברהם מנא לן דקבע מקום דכתיב וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה' ואין עמידה אלא תפלה שנאמר ויעמוד פנחס ויפלל עוד שם אמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחאי כל הקובע מקום לתפלתו אויביו נופלים תחתיו שנאמר ושמתי מקום לעמי ישראל ונטעתיו ושכן תחתיו ולא יוסיפו בני עולה לענותו כאשר בראשונה עד כאן. הזהירו על קביעות מקום התפלה. ויש לך לדעת, כי אברהם היה קובע מקום לתפלתו והיה לו הדביקות בו יתברך בקביעות ולא במקרה דכתיב אל המקום אשר עמד שם, ולכך היה השם יתברך עמו תמיד בקביעות מבלי הסרה כלל והיה דבוק בשכינה. ובעת צאתו למלחמה השכינה היתה לוחמת באויביו ותמיד השכינה היתה בעזרו, וכל זה מפני שהיה קובע מקום לתפלתו ר"ל שתפלתו שהוא הדביקות שלו בו יתברך הוא בקביעות ואינו במקרה, ודבר שהוא בקביעות אין לה הסרה כלל הפך המקרה שאין המקרה מתמיד, וכנגד האויב צריך האדם חוזק ותוקף שלא יוסר הדביקות. ולפיכך אמר הכתוב על אברהם (תהילים ק"י:א') נאם ה' לאדוני שב לימיני עד אשית אויביך הדום לרגליך, כלומר כי מצד הדביקות הזה שהיה אברהם דבק בו יתברך יש לו לישב על יד ימיני, שאין חבור ודביקות כמו זה שיושב על ימינו ואינו נעזב כלל, וזה אלקי אברהם בעזרו. וכדי שידע האדם המדרגה העליונה הזאת כאשר הוא קובע מקום לתפלתו יש לך לדעת ולהבין דברי חז"ל העמוקים, כי מצד המקום שהוא קובע מקום מיוחד לתפלתו

מורה שיש לו מקום אצל השם יתברך. ובדבר זה היה מיוחד אברהם כי הוא היה התחלה אל כל העולם, שכן אמרו בשביל אברהם נברא העולם, והיה כמו העיקר שהוא התחלה וראשון, והעיקר צריך אל מקום שעומד בו, ולפיכך אברהם שהיה התחלה לעולם יש לו מקום מיוחד אצל השם יתברך שהוא מקומו של עולם, והדבר הזה ברור. ולפיכך אמר אלקי אברהם בעזרו, וזה כי כל דבר שיש לו מקום הוא חזק מאוד שהוא כמו האילן שיש לו שורש נטוע במקום אחד שאף כל הרוחות באות אין מזיזין אותו ממקומו, וזה הקובע מקום לתפלתו יש לו נטיעה ודבוק אצל השם יתברך לגמרי אז הוא יתברך חזקו ותקפו וה' צורו אשר יחסה בו. וכבר אמרנו שהיה אברהם ראש והתחלת העולם לכך יש לו מקום אצל מי אשר הוא התחלה אליו, ואף כי אין האדם שקובע מקום לתפלתו הוא עיקר התחלה לעולם כמו אברהם מכל מקום נחשב כמו ענף יוצא מן העיקר, וכאשר יש לאברהם שהוא העיקר מקום אצל השם יתברך כך גם הענף יש לו מקום אצל השם יתברך, וזה שאמר אלקי אברהם בעזרו. והרי הוא מבואר כי המקום הוא תוקף הדבר מגין על הדבר שהוא מקום לו כאשר ידוע מענין המקום, ויורה על זה שם מקום שהוא מקיים את אשר הוא מקום לו, ודבר זה יתבאר עוד. ויותר עמוק מזה, כי במה שהמקום מיוחד אל הדבר שהוא מקום לו, ואי אפשר שיהיה מקום אחד מיוחד לשני דברים כאשר ידוע מענין המקום שלא יכלול דבר אחר עמו, שכל דבר יש לו מקום מיוחד כמו שאמרו חז"ל (אבות פ"ד) אין לך דבר שאין לו מקום, כלומר שצריך שיהיה לכל דבר מקום מיוחד שהוא מקומו, וכאשר הוא קובע מקום לתפלתו השם יתברך הוא מקומו המיוחד לו ואין אחר נכנס במקומו המיוחד לו ולכך הוא יתברך בעזרו. ואמר עוד כל הקובע מקום לתפלתו אויביו נופלים לפניו, כי מצד הדביקות המיוחד אשר יש לו עם השם יתברך מסולק ממתנגד שלו כמו שהוא משפט המקום שהוא מיוחד לו ואינו מקום לשנים ולכך אויביו שהם הפכים ומתנגדים אליו נופלים לפניו. ודבר זה עוד עמוק מפני שעל ידי קביעות המקום הוא מתדבק למעלה, ולכך אמר כשמת אומרים עליו אי חסיד אי עניו מתלמידי אברהם כי אלו שתי מדות הם העליונות על כל, שעל ידי אלו שתי מדות מתדבק לגמרי עם השם יתברך כאשר התבאר בנתיב הענוה עיין שם, וכאשר קובע מקום לתפלתו מדריגתו גם כן דבר זה שהוא מתדבק לגמרי עם השם יתברך, וראוי שיהיה נקרא שיש לו אלו שתי מדות אשר הן העליונות על הכל, ולומר הי חסיד הי עניו. ויש לך להבין מה שאמר אי חסיד, והכל הוא מבואר למי שיש בו חכמה ודעת:

פרק ה

משלימות עבודה הזאת שם (ח' ע"א) אמר רבי חסדא לעולם יכנס אדם שני פתחים שני פתחים סלקא דעתך אלא אימא שיעור שני פתחים ואחר כך יתפלל. ופירוש זה שאם יכנס שיעור פתח אחד אין הפתח האחד מורה רק על הסלוק מבחוץ בלבד, דהיינו שהוא מסלק עצמו מכל עסקי העולם ואין זה התייחדות לגמרי עם השם יתברך, שצריך אל זה שני דברים, האחד הסלוק מכל הדברים, והשני להתייחד עם השם יתברך אשר הוא מתפלל לפניו. ואין זה בלא זה שאם אין מסלק עצמו מכל הדברים שהם בחוץ אף שהוא פונה להשם יתברך ומתפלל לפניו מכל מקום יש כאן עירוב המחשבה והוא מעכב הדביקות עם השם יתברך, ואם מסלק עצמו מכל הדברים שהם בחוץ עדיין צריך שיתחבר עם השם יתברך. ולפיכך צריך שיכנוס שעור שני פתחים, הכניסה בפתח האחת היא הסתלקות מבחוץ, והכניסה בשנית היא לפנים להתייחד עם השם יתברך, כי בפתח השנית אין כאן סלוק מבחוץ רק כניסה בפנים והפתח הראשון אינו רק הסילוק מבחוץ, ולפיכך אלו שני פתחים הם סלוק מבחוץ וכניסה בפנים לגמרי, ודבר זה מבואר. אמנם יש עוד בדברי חכמים דבר עמוק אשר על זה אמרו שצריך שיכנוס שיעור שני פתחים דוקא, וזה כאשר תבין המאמר שלפני זה אמרו לרבי יוחנן איכא סבי בבבל תמה אמר למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה כתיב אבל לא בחוץ לארץ כיון דאמרו ליה מקדמי ומחשכי לבי כנישתא אמר היינו דמהני להו וכדאמר ר"י ב"ל לבניו קדימו וחשיכו לבי כנישתא כי היכי דתוריכו חיי אמר רבי אחא בר חנינא מאי קרא אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי יום יום לשמור מזוזות פתחי וכתיב בתריה כי מוצאי מצא חיים עד כאן. ויש לפרש כי המקום הוא מקיים את הדבר שהוא מקומו כמו שהתבאר ולכך נקרא מקום שהוא מקיים את הדבר שהוא עומד בו, כי כך תמצא כל הדברים הטבעיים אשר יש לכל אחד מקום, כאשר הוא במקומו הוא מקויים וכאשר יוצא מן המקום אשר הוא טבע אליו הוא נפסד ונאבד, כי האויר אין לו קיום רק במקומו וכבר העידו על זה חכמים במקומות הרבה. ואין להאריך כאן והארכנו בזה אצל טובה עשה הקדוש ברוך הוא שהקדים גלות ישראל שתי שנים אל ונושנתם. וארץ ישראל הוא מקומם הטבעי אל ישראל שנקרא ארץ ישראל ולפיכך כתיב למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה, והיה מתמיה כאשר איכא סבי בבבל אשר אינם במקומם המיוחד להם, ולא כן שאר האומות כי לא נתן להם לנחלה עולמית מקום מיוחד, כמו שנתן ארץ ישראל לישראל שנחשב מקומם הטבעי לגמרי כמו כל מקום שהוא מיוחד לאשר הוא מקום לו אין לו קיום כאשר יוצא ממנו, ולפיכך היה מתמיה ר' יוחנן על זה. עד שאמרו

לו כי הם מקדימים ומחשיכים לבית הכנסת. ואמר שדבר זה הועיל להם, וזה כי כאשר מקדימים ומחשיכים לבית הכנסת וכאלו ביתם טפל אצל בית הכנסת לא תוכל לומר שאין זה מקומו, כי בית הכנסת ראוי בכל מקום כי ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה' ומקום בית הכנסת בכל העולם, וכאשר משכים ומעריב לבית הכנסת עושה ביתו טפל ובית הכנסת עיקר ולפיכך דבר זה הוא דמהני להו, כך יש לפרש המאמר הזה לפי פשוטו והוא נכון. אמנם הפירוש הברור במאמר הזה כאשר משכים ומעריב לבית הכנסת גורם לו החיים, כי השם יתברך הוא אלקים חיים וכאשר האדם בא לביתו ראוי לו החיים כדכתיב בקרא (משלי ח׳:ל״ה) כי מוצאי מצא חיים. ודבר זה נקרא כי מצא השם יתברך כי הליכה לבית השם יתברך להתפלל בעשרה נקרא זה שמצא השם יתברך, כמו מי שנכנס לביתו של בעל הבית יאמר שמצא בעל הבית, ומפני שהוא אלקים חיים אשר מוצא אותו דבק בחיים לגמרי כמו שיתבאר, וזה שאמר כי מוצאי מצא חיים ר"ל כי מוצאו הם מתדבקים בו וראוי להם החיים כדכתיב (דברים ד') ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים. ויש לך להבין עוד הלשון לשקוד על דלתותי יום יום, וזה כי מי ששקד על דלתי השם יתברך הוא נכנס לפנים אל המלך לגמרי, ודבר זה הוא התדבקות בחיים כי התדבקות שהוא בפנים הוא מדריגת החיים וכמו שבארנו זה באריכות בהקדמת הפרקים עיין שם. ודבר זה רמזה התורה (בראשית ב׳:ט׳) ועץ החיים בתוך הגן, הרי כי עץ החיים הוא באמצע לקבל החיים ממקור העליון. וכאשר הוא נכנס לפנים אל בית הכנסת שהוא מיוחד אל השם יתברך הוא נכנס אל מדריגת החיים אשר הוא לפנים. וזה תבין גם כן ממה שכתוב למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה אשר וגו', כי ארץ ישראל הוא ארץ החיים כמו שהתבאר בהקדמה בפרקים, ולמה הוא ארץ החיים רק בעבור שהוא באמצע העולם ודבר שהוא באמצע מקבל החיים ממקור העליון. ולפיכך אמר דזהו דמהני להו שזהו עומד במקום מדריגת ארץ ישראל, כי ארץ ישראל בשביל זה היושבים עליה יש להם חיים בשביל כי ארץ ישראל תחת מדריגת החיים כאשר ידוע לחכמים ולנבונים, וכן כאשר הוא שוקד על דלתי הקדוש ברוך הוא ולכנוס לפנים במה שנכנס לפנים מגיע אל מדריגת החיים. ולא נקרא לפנים רק בשיעור שני פתחים שזה נקרא לפנים לגמרי, אבל כאשר יושב אצל הפתח אף על גב שנקרא שאינו בחוץ אינו נקרא שהוא בפנים לגמרי. ולכך כתיב אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי יום יום לשמור מזוזות פתחי כי מוציא מצא חיים, כי כאשר יכנס אל השם יתברך לפנים לגמרי לא שיהיה פורש מן החוץ בלבד אלא שגם נכנס לפנים לגמרי, והוא כאשר יכנוס שעור שני פתחים שנחשב שעור הפתח האחד שפירש מן החוץ ושיעור הפתח השני

שנכנס לפנים, הוא זוכה למדריגת החיים כי החיים הם הפנים, וזהו פירוש הנכון וברור לחכמים יודעי בינה:

במדרש (ילקו"ש משלי תת"ק) מעשה באשה אחת שהזקינה הרבה ובאת לפני רבי יוסי בן חלפתא אמרה לו רבי זקנתי יותר מדאי ומעכשיו חיים של ניוול הם שאיני טועמת לא מאכל ולא משתה ואני מבקשת לפטור מן העולם אמר לה במה הארכת כל כך ימים אמרה לו למודה אני אפילו יש לי דבר חביב אני מנחת אותו ומשכמת לבית הכנסת בכל יום אמר לה מנעי עצמך מבית הכנסת שלשה ימים זה אחר זה הלכה ועשתה כך וביום השלישי חלתה ומתה לכך אמר שלמה אשרי אדם שומע לי מה כתיב אחריו כי מוצאי מצא חיים אמר הקדוש ברוך הוא אם הלכת להתפלל לבית הכנסת לא תעמוד לך על פתח החיצון אלא הוי מתכוין לכנוס דלת לפנים מדלת לשקוד על דלת אין כתיב כאן אלא דלתותי שתי דלתות ולמה כן שהקדוש ברוך הוא מונה פסיעתך ונותן לך שכר.

כבר התבאר לפני זה הליכת בית הכנסת הוא החיים הגמורים. ומה שאמר בדבר הזה בפרט דהיינו התפלה שהקדוש ברוך הוא מונה פסיעתך. וכך אמרו בגמרא (סוטה כ"ב ע"א) שיש ללכת אל בית הכנסת שהוא יותר רחוק מן האדם מפני שהוא נוטל שכר פסיעות. ויראה כי אין הדין הזה גבי סוכה שאם יש לו שתי סוכות האחת קרובה והאחת רחוקה שאין לו לילך אל הסוכה הרחוקה בשביל שהוא נוטל שכר פסיעות, כי אם גבי בית הכנסת אמרו וכדאמר הכתוב אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי וגו' מזוזות פתחי. וזה כי השם יתברך מצוי בבית הכנסת כמו שאמרו ז"ל (מגילה כ"ט ע"א) כי בית הכנסת הוא מקדש מעט ולכך השם יתברך מצוי בבית הכנסת, ולפיכך כאשר הולך לבית הכנסת הוא נמשך אל השם יתברך להיות לו דביקות בו יתברך. וידוע כי המתנועע אל דבר הוא דביקות גמור עם המתנועע יותר ממי שהוא קרוב לו כבר, כי המתנועע אל דבר הרי אינו עמו ועם כל זה הוא הולך אליו וזהו דביקות וחבור גמור, ודבר זה בארנו למעלה גם כן. ולכך אמר שהקדוש ברוך הוא מונה פסיעתך כי אף פסיעה אחת יותר רחוק הקדוש ברוך הוא מונה כי הכל הוא לפי התנועה יש לו דביקות בו יתברך כי אם הולך מרחוק הרי זה מורה דביקות גמור בו יתברך לכך הולך מרחוק. ואמר גם כן שלא יהיה זז מבתי כנסיות ומבתי מדרשות ואם אתה עושה כך אתה מקבל פני שכינה, וזה כמו שבארנו שכאשר עושה כך מורה זה על דיבוק השכינה פנים אל פנים, וזה שאמר כי מוצאי מצא חיים, כי כאשר יש לו דביקות בו כתיב ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום ובזה מקבל פני שכינה גם כן. ואמר עוד כי הוא מקבל ברכות כדכתיב ויפק

רצון מאת ה', ודבר זה ידוע בחכמה כי יש לו דביקות בו עד רצון העליון זה שהוא מצוי בבית הכנסת ואין לפרש יותר:

ובפ"ק דברכות (ח' ע"א) אמר ר' לוי כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס לשם להתפלל נקרא שכן רע שנאמר כה אמר ה' על שכני הרעים הנוגעים בנחלה ולא עוד אלא שגורם גלות לו ולבניו שנאמר הנני נותשם מעל אדמתם ואת בית יהודה אתוש מתוכם עד כאן. בארו כי מי שאינו הולך לבית הכנסת נקרא שכן רע, ויש לפרש שהוא שכן רע אל בני אדם, וזה כי בית הכנסת בו מתאספים בני אדם להתפלל, והנה שמו מעיד כי הוא המקום מוכן שיתאספו ביחד בני העיר להתפלל ליוצרם והתפלה מיוחדת שתהיה באסיפה בצבור, ואם אינו נכנס לשם הרי אינו מבקש החבור והאסיפה הזאת להתאסף לתפלה, וזה נקרא שכן רע כי כן ענין שכן רע שהוא פורש מן שכנו שהוא עמו. ומכל שכן שנקרא גם כן שכן רע אל השם יתברך כי יש לו ללכת אל בית הכנסת ויהיה מצוי בביתו יתברך, כי השם יתברך מצוי בבית הכנסת וראוי לאדם שיהיה נמצא בבית שמצוי השם יתברך שם ואם אינו בא שם נקרא שכן רע שאין לו חבור עם מי שהוא שוכן אצלו, שאם לא היה שכן רע היה בא לשם. ואמר שהוא גורם גלות לו ולבניו זהו לפי כי בית הכנסת מיוחד לאסיפה וקיבוץ, וכאשר אינו רוצה בקיבוץ ואסיפה ראוי שיהיה לו הגלות כי אין הגלות רק הפירוד והפיזור ודבר זה מבואר. ועוד כי אלו היה שכן טוב ולא היה שכן רע דרך השכינים שעומדים ביחד ואינם מתפרדים ולא היה לו גלות, עכשיו שהוא שכן רע אין הקבוץ ראוי אליו אלא הגלות והפירוד לו ולזרעו, כי כאשר השורש נעקר מקום חבורו גם הענפים נעקרים ממקומו ולכך הוא גורם גלות לו ולזרעו:

אמר רבי חלבו (שם ו' ע"ב) המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע שנאמר סביב רשעים יתהלכון אמר אביי לא אמרן אלא דלא מהדר אפיה לבי כנשתא אבל מהדר אפיה לבי כנשתא לית לן בה ההוא גברא דהוי מצלי אחורי בית הכנסת הוי חליף אליהו אדמי ליה כטייעא אמר לו כדו בר קימת קמי מרך שקיל ספסרא וקטליה עד כאן. והרבה פירושים נאמרו בזה מה שאמר אחורי בית הכנסת. ולפי הנראה אין חלוק, שכל אשר הוא מחוץ לבית הכנסת ואפילו אם הוא עומד במזרח והשתא אי מהדר פניו לבית הכנסת מתפלל לצד מערב הפך הצד שהצבור מתפללים אפ"ה אין חלוק דסוף סוף הוא מהדר אפיה לבית הכנסת. ודומה בית הכנסת בדבר זה לבית המקדש כמו שבית המקדש כל פנות שאתה פונה לא יהיו אלא למקום בית המקדש, כך בית הכנסת כאשר הוא בסמוך לו צריך שיהיה פונה אליו, ואין חילוק אם הצבור מתפללין למזרח והוא למערב דבזה אין קפידא רק שיהיה פונה לבית הכנסת. אבל אם פונה מן בית הכנסת הוא נראה כשתי

רשויות כי בית הכנסת הוא מתאסף הכל ביחד והוא עושה פירוד בין דברים שראוי להם החבור. ולכך אמר דאליהו שקל ספסרא וקטליה. כי מיתה זאת ראוי לו בשביל שהוא עושה קיצוץ ופירוד וכן יהיה לו פירוד וקיצוץ גם כן. ומפני זה אמר שנקרא רשע כי הרשע מוציא עצמו מן הכלל, וכמו שאמרו (מכילתא בא) רשע מה הוא אומר וכו' עד ולפי שהוציא עצמו מן הכלל כפר בעיקר, וזה שהתפלל אחורי בית הכנסת הוא פורש עצמו מן הצבור שהם בבית הכנסת ולפיכך הוא רשע שמוציא עצמו מן הכלל, ודבר זה מבואר:

פרק ו

משלימות העבודה הזאת שיהיה מכיר ויודע כי הוא יתברך עלתו והעלול מקבל מן העלה עד כי נפשו תולה בעלה הוא השם יתברך וממנו יתברך חיותו וכל אשר צריך אליו ולפיכך אמרו בפ"ק דברכות (שם י' ע"ב) א"ר יוסי בר חנינא משום ר"א בן יעקב אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל שנאמר ממעמקים קראתיך ה' וכתיב תפלה לעני כי יעטוף וגו'. ואף על גב שהכתוב הזה נאמר על עומק הלב כלומר שישפיל דעתו ומחשבתו מלפני השם יתברך, לא עומק המקום מכל מקום אי אפשר דבר זה משום צד כאשר יש לאדם גובה מקום שאין לו גובה הדעת גם כן. וכמו אם האדם יושב על כסא יש לו קצת גבהות, ואף אם יהיה דבר מועט מכל מקום יש כאן גבהות, ואף אם אין לו גבהות הדעת מכל מקום האדם צריך שיהיה לו מלפני השם יתברך השפלות, ולכך לא יעמוד במקום גבוה ויתפלל כי התפלה היא שהאדם הוא העלול והשם יתברך הוא העלה והעלה יש לו מעלה וגבהות, והעלול הוא תחת העלה, ולכך אין שייך גבהות כאן כלל. וזה שמביא ראיה עוד דכתיב תפלה לעני כי יעטוף וגו', כי העני הוא השפל והוא המקבל ולא שייך אל המקבל מן האחר גבהות כי הוא מקבל מן אשר עליו:

ואמר ר' יוסי בר חנינא משום ר"א בן יעקב (שם) המתפלל צריך שיכוין את רגליו שנאמר ורגליהן רגל ישרה. ויש לפרש כי זה המאמר קבעו אחר המאמר הראשון, וזה כי אמר קודם שיכיר האדם שהוא העלול אל השם יתברך והאדם מקבל מאתו יתברך ולפיכך ישפיל עצמו כמו כל אשר מקבל מן אחר. ובא עתה לומר עוד על זה כשם שלא יעמוד במקום גבוה ויתפלל, שדבר זה שיהיה מכיר עצמו שאין לו שום דבר מעצמו כלל, והרי יש לחשוב אף שהוא מקבל יש לו גם כן מעצמו דבר מה, אבל האדם יכיר שאין לו דבר מעצמו כלל. ולפיכך אמר צריך שיכוין רגליו, כי השוואת הרגלים מורה על ענין זה שהאדם בעצמו כאלו אין יכול לפעול דבר, כי התחלת הכל הם הרגלים שמוליכים אותו אל אשר רצונו שם לעשות מה שירצה. ולכך כתבו גם כן שיש לאדם להניח ידיו

גם כן כפותים על לבו עד שאי אפשר לו לעשות שום פעולה ומעתה הכל כפות, הן רגליו שבהם הולך למקום שרוצה לעשות דבר, הן ידיו שהם הכלים שבהם פועל דבר, לכך ישוה רגליו וידיו כפותים על לבו ומעתה יכיר האדם שאין לו דבר מעצמו רק הכל מצד עלתו ית' ולא מעצמו דבר כלל. על דרך זה כתבו המפרשים מה שצריך שיכוין רגליו שדבר זה הוראה לגמרי על שאין לאדם כח כלל אפילו התחלת התנועה לעשות דבר. אבל יש לך לדעת כי דבר זה שיש לו לכוין רגליו הוא דבר מופלג ועמוק בסוד העבודה הזאת. ובירושלמי (ברכות פ"א) יש מחלוקת רבי לוי ור' סימון חד אמר כמלאכי השרת שנאמר ורגליהם רגל ישרה וחד אמר ככהנים, פירוש שהיו הולכים הכהנים כאשר עובדים בקרבנות עקב בצד גודל שנאמר ולא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו. כבר התבאר כי העבודה הזאת שהאדם הוא העלול מקבל מן העלה והעלול הוא נכנס לגמרי תחת רשות העלה, ועל זה אמר שצריך שיכוין האדם רגליו כי הרגלים הם התפשטות עצמו אשר התפשט את עצמו כאלו הוא יוצא מן העלה כאשר יש לו התפשטות מה, כי מצד שהוא עלול אין לו התפשטות עצמו כלל לחוץ, וחלוק הרגלים הוא התפשטות במה, וזה הסרה מן העלה. ולכך החיות הנושאת כסא הכבוד רגליהם רגל ישרה כי מפני שהם נושאות כסא כבודו אין להם התפשטות כלל לסור מן העלה כי ההתפשטות הוא הסרה והסתלקות מן העלה והוא ברשות עצמו, אבל כאשר רגליהם רגל ישרה בזה הם תחת רשות העלה לגמרי. וזהו בודאי ענין המלאכים שאין המלאכים מסולקים כלל בשום צד מן העלה ולפיכך רגליהם רגל ישרה לגמרי, ואם היה כאן חלוק רגלים היה זה התפשטות במה והיה זה מורה על הסתלקות מן העלה. לכך סבר כאשר האדם עומד בתפלה דווקא ראוי לו שלא יהא התפשטות אל האדם עצמו, ובזה האדם נמשך אחר העלה לגמרי עד שנכנס תחת רשות העלה בתפלתו. ועל הידים אין להקפיד רק על הרגלים, כי הרגלים הם סוף האדם וכאשר אין לו התפשטות מצד הרגלים שהם סוף האדם אין כאן התפשטות כלל כי התפשטות הרגלים הוא יוצא מרשות העלה, והבן הדברים האלו כי זה הוא פירוש מה שאמר ר' יוסי בר חנינא. ולמאן דאמר ככהנים, פירוש הכהנים בעבודתם היו הולכים עקב בצד גודל גם כן לטעם הזה, כי על ידי התפשטות עצמו של אדם נגלה הערוה, כי האדם הוא בעל ערוה כאשר יש לו התפשטות עצמו ובזה בודאי מסתלק מן העלה, וצריך אל האדם שיהיה נכנס תחת העלה לגמרי בתפלתו כי התפלה הוא במחשבה ובדבור ואינו על ידי מעשה הגוף, אבל מכל מקום התפלה הוא לאדם שהוא בעל גוף. ופליגי בזה כי למאן דאמר כמלאכי השרת סבר כי מאחר שהתפלה היא לדבור השכלי שאין בו גוף, ראוי שיהיה האדם בתפלתו

דומה למלאכים שנאמר בהם רגליהם רגל ישרה, כי המלאכים בודאי נכנסין תחת רשות העלה לגמרי עד כי רגליהם רגל ישרה, כי השוואת רגלים הוא כניסה לגמרי תחת רשות העלה כאשר אין כאן התפשטות עצמו. ולמאן דאמר ככהנים אף כי התפלה היא בדבור ובמחשבה מכל מקום הוא לאדם, והאדם אי אפשר שיכנס תחת העלה לגמרי כי אין זה מענין הגוף והגשם כאשר אין האדם שכלי רק גשמי שיהיה לגמרי תחת רשות העלה, כי הגשם נבדל מן העלה ולכך יש לו להיות דומה אל הכהנים שהיו הולכים עקב בצד גודל ולא היה כאן התפשטות עד שיהיה נמצא חלוק ערוה אשר הוא מצד הגוף, ויש לך להבין ענין זה מחלוקת החכמים מאוד. גם יש לפרש כי הרגלים הם מורים על פחיתות כאשר ידוע מן הרגלים שהם בשפלות האדם, ולפיכך במקום קדושה צריך להסיר המנעל שהוא על רגל ומפני שאין במלאכים הפחיתות שהוא אצל האדם ולכך אמר ורגליהם רגל ישרה שאין להם התפשטות הרגלים, כי כאשר אין התפשטות לרגלים אין כאן פחיתות כי אז הם נכנסים תחת שאר האברים כמו הראש, אבל בהתפשטות הרגלים חוצה יש כאן פחיתות עצמם. ולכך האדם בתפלתו שבא להתיחד עם השם יתברך יש לו גם כן לכוין רגליו זה אצל זה מבלי התפשטות הפחיתות כלל כמו שהוא במלאכים. ולמאן דאמר ככהנים כי בודאי יש לסלק התפשטות הפחיתות הזה שאם לא כן לא היה כאן הדביקות הראוי שיהיה בתפלה, אבל אין האדם במדריגת המלאכים שהוא בעל גוף חמרי ואי אפשר שיסלק לגמרי רק שלא יתפשט פחיתתו לגמרי עד שנגלה ערותו, ודבר זה ראוי לסלק בודאי. ופליגי בתפלה כאשר התפלה אינו רק הדבור אם יש לדמות למלאכים המופשטים מן הגוף או לכהנים שהיה עבודתם על ידי גוף וקיימא לן כמאן דאמר כמלאכי שרת ופירוש ראשון עיקר:

ובפרק מצות חליצה (יבמות ק"ה ע"ב) ר' חייא ור"ש בר רבי הוו יתבי פתח חד מנייהו ואמר המתפלל צריך שיתן את עיניו למטה שנאמר והיה עיני ולבי שם כל הימים וחד אמר המתפלל צריך שיכוין לבו למעלה שנאמר נשא לבבינו אל כפים אל אל בשמים אדהכי אתא רבי ישמעאל בר' יוסי לגבייהו אמר להו במאי עסקיתו אמרו ליה בתפלה אמר להו כך אמר אבא המתפלל צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה כדי שיתקיימו שני מקראות הללו. וביאור זה כדכתיב והיו עיני ולבי שם כל הימים, יש לאדם לחשוב עצמו כאלו הוא לפני השם יתברך וכעבד שהוא עומד לפני רבו. ואידך סבירא ליה שיש לו לכוון לבו למעלה אל השם יתברך וכאלו הוא משתוקק ומתאוה אל השם יתברך ולפיכך יכוין לבו למעלה. ומתרץ שיקיים שניהם שיתן עיניו למטה ולבו למעלה, כי התפלה מה שהאדם הוא העלול וצריך אל עלתו, וידוע כי מצד שהוא עלול יש להיות

עיניו למטה וכמו העבד שהוא עומד לפני רבו שעיניו למטה, אמנם מפני שהאדם נתלה בעלה צריך שיהיה לבו למעלה אל העלה לכך יהיה לבו למעלה. כלל הדבר מה שעיניו למטה בשביל כך יש עליו משפט העלול שהוא עומד ביראה לפני עלתו, רק מפני כי העלול נתלה בעלה לכך העלול נושא לבו אל עלתו שכל אחד נושא לבו אל מי שהוא צריך אליו שהאדם צריך אל השם יתברך בתפלתו, וזה מבואר:

ובפרק כ"ג (סנהדרין כ"ב ע"א) אמר ר' שמעון חסידא המתפלל צריך שיראה עצמו כאלו שכינה כנגדו שנאמר שויתי ה' לנגדי תמיד. וזה כי התפלה הוא התחברות העלול עם העלה, ולכך יראה עצמו כאלו שכינה כנגדו. ודבר זה נרמז בכרובים שהיו פניהם זה כנגד זה, דבמסכת יומא (נ"ד ע"א) אמרו כשהיו עולים לירושלים היו מגביהים להם הפרוכת ואמרו ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר לנקבה וזהו החבוב הגמור. וידוע כי הזכר פונה אל הנקבה להשפיע לה והנקבה פונה אל הזכר לקבל ממנו, ולפיכך ענין התפלה כאלו השי"ת נגדו ומבקש האדם ממנו להשפיע לו מה שמתפלל. כי אין ענין התפלה רק התחברות האדם שהוא העלול בעלתו יתברך, והתחברות העלול עם העלה הוא זה נגד זה ולפיכך צריך שתהיה התפלה בענין זה גם כן:

ומשלמות הכונה בתפלה ההשפלה לגמרי עד שיחשב עצמו שאינו בריה כלל לגמרי. וזה אמרם בפ"ק דסוטה (ה' ע"א) אמר ר' חזקיה אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם כן משים עצמו כבשר שנאמר והיה מדי חודש בחדשו וגו' יבא כל בשר וגו' עד כאן. ודבר זה, כי עיקר התפלה אל השם יתברך מצד שהאדם הוא עלול ותולה בעלה המשלים אותו כמו שבארנו, ולפיכך כל שאין משים עצמו כבשר, ופירש שכבר הלכה הצורה ממנו והוא כבשר שהלכה הצורה ממנו ובזה האדם עלול מקבל לגמרי שסר צורתו שע"י צורתו האדם הוא מה שהוא, וכאשר האדם עושה עצמו כבשר שהלכה הצורה ממנו נחשב כאלו אינו כלל ואז תפלתו נשמעת. אבל אם מחשב עצמו מה אף אם מחשיב עצמו כמו עשב, סוף סוף יש לו צורה ומצד הצורה כל נמצא הוא דבר בפני עצמו מה שהוא ואין זה עלול גמור כאשר הוא בריה בפני עצמו. ולפיכך אמר אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם כן יראה עצמו כבשר ואז ראוי לקבל כמשפט העלול אשר הוא מקבל מן העלה:

ומשלמות התפלה עוד שתהיה בלשון תחנונים. ודבר זה התבאר בפרק רבי אומר (אבות פ"ב) אצל שאל יעשה תפלתו קבע אלא תחנונים כמו העבד שהוא מתחנן אל האדון שלו, כי אם לא כן נראה כאלו חושב כי בדין יש לו ואין זה כן, ועיין בפרק רבי אומר:

ובפרק אין עומדין (ברכות ל"ב ע"ב) אמר ר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל המאריך בתפלתו אין תפלתו חוזרת ריקם מנא לן ממשה שנאמר ואתפלל אל ה' וגו' וכתיב וישמע ה' אלי גם בפעם ההיא וגו' והאמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כל המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב שנאמר תוחלת ממושכה מחלת לב מה תקנתיה יעסוק בתורה שנאמר עץ חיים היא למחזיקים בה לא קשיא הא דמאריך ומעיין בה והא דמאריך ולא מעיין עד כאן. ובפרק הרואה (ברכות נ"ד ע"ב) שלשה דברים מאריכים ימיו של אדם וכו' ופריך למימרא דמעליותא היא והאמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כל המאריך בתפלה ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב ואמר רבי יצחק שלשה דברים מזכירין עונותיו של אדם קיר נטוי ועיון תפלה והמוסר דין על חבירו לא קשיא הא דמאריך ומעיין בה והא דמאריך ולא מעיין בה וה"ד דמפיש ברחמיה עד כאן. פי' רש"י ז"ל ומעיין בה אומר בלבו שיעשה בקשתו לפי שהתפלל בכוונה עכ"ל. וקשיא לפירוש זה כי האיך סלקא דעתך דמקשה שהרי בפירוש אמר שם דלכך לאו מעליותא משום דמעיין בה אבל מאריך בלא מעיין בודאי מעליותא ויצא. ועוד דקאמר דה"ד דמפיש ברחמים ולמה הוצרך לפרש הרי גם כן למקשה אין פירוש דמאריך בתפלה בענין אחר. ולפיכך נראה פשוט כי המאריך בתפלה היינו שאומר המלה בהמשכה ובעיכוב יתירה ומתוך כך הוא מעיין בתפלה, והיה סבור המקשה הא דאמר שלשה דברים מאריכין ימיו של אדם המאריך בתפלה, היינו גם כן שהוא שוהה ומושך במלות ואי אפשר שלא יהיה מעיין בתפלה, ולפיכך מקשה למימרא דמעליותא היא וכו'. ומתרץ הא דמאריך בה ולא עיין הא דמאריך ומעיין בה, והשתא מפרש ה"ד כו', דהא כל שהוא מאריך בה אי אפשר בלא עיון וקאמר דמפיש ברחמי אבל אינו מושך המלות. ובפרק אין עומדין לא קאמר ה"ד דמפיש ברחמים, משום דהתם קאמר אין תפלתו חוזרת ריקם דמסתמא כך הוא דמשום דמפיש ברחמים אין תפלתו חוזרת ריקם ולא הוצרך לפרש. ועיון תפלה דקאמר שמזכיר עונותיו של אדם היינו נמי בהאי גוונא שמעיין בתפלתו על המלות שהוא מוציא, כי מי שמכוין אל המלות שהוא מוציא יראה שאין דבר זה הגון כלל, כי אי אפשר לפרש הסוגיא רק כך. והטעם כי התפלה הוא תוחלת שהוא מקוה ומייחל אל מה שמבקש, והתוחלת שהוא ממושך מחלת לב כי הלב שם החיים שמשים את האדם בפעל והתוחלת היא התקוה שאינו בפעל. ועל זה אמר כי תוחלת ממושכה היא מחלת לב, והתפלה היא החיות של אדם ותוחלת ממושכה היא הפך זה שהוא מחלת לב, ואין ראוי והגון להאריך על ידי עיון להמשיך הלשון או להפסיק בין מלה למלה משום כונה, שדבר זה לא רצו חכמים כלל רק היכא דמפיש ברחמים שדבר זה בודאי הגון וטוב:

ובפ"ק דר"ה (ט"ז ע"ב) אמר ר' יצחק שלשה דברים מזכירין עונותיו של אדם אלו הן קיר נטוי ועיון תפלה ומוסר דין על חבירו דאמר רב נחמן כל המוסר דין על חבירו הוא נענש תחילה שנאמר ותאמר שרי אל אברהם חמסי עליך וכתיב ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה. פירוש כאשר הולך תחת קיר נטוי, כאלו סומך על עצמו שהוא צדיק ולא יהיה ניזק כלל ולכך מזכירין לו עונותיו שאינו צדיק. וכן המוסר דין על חבירו, כיון שהוא מבקש דין מזכירין לו גם כן מה שיצא הוא עצמו מן הדין והם עונותיו. ועיון תפלה מזכירין לו עונותיו וזה הוא מדה כנגד מדה הוא מעיין בתפלה מה שלא היה לו לעיין מעיינים גם כן בחטא שלו עד שנזכרים כל החטאים שלו, ודבר זה מבואר:

ובפ"ק דברכות (ה' ע"ב) תניא אבא בנימין אומר אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנאמר לשמוע אל הרנה ואל התפלה במקום רנה שם תהא תפלה. ומקום רנה הוא בית הכנסת שהוא מיוחד לרבים, והשליח ציבור צריך להשמיע קול ולכך נקרא בית הכנסת מקום רנה. והטעם הוא כי בתפלה כתיב (דברים ד':ז') מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו, ובבית הכנסת השם יתברך קרוב אל האדם כי שכינת השם יתברך שם הוא עד ששומע שם תפלתם והבן זה:

ובפרק כל כתבי (שבת קי"ח ע"ב) אמר ר' יוסי יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום ומוקי לה התם בפסוקי דזמרה. ופירוש דבר זה שיש לאדם להלל את הקדוש ברוך הוא בהלול שלם בכל יום, וזה לשון מגומרי הלל דהיינו הלול השלם. ובגמרא בפרק ערבי פסחים (פסחים קי"ב ע"א) אמר ר"י ב"ל בעשרה מאמרות נאמר ספר תהלים בנצוח בנגון במשכיל במזמור בשיר באשרי בתפלה בתהלה בהודאה בהללויה וגדול שבכולם הללויה שכולל שם ושבח בבת אחת עד כאן. פירוש שאר השבחים אינם מורים על אמתתו יתברך אבל השבח הנזכר בהללויה מורה על אמתת עצמו יתברך, ולכך חתם בסוף שם יה כי הלול הזה מורה אל אמתתו יתברך. ולפיכך אמר יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום, שההלל הזה הלול שלם שנותן האדם אל השם יתברך הלול שלם מצד הפעולות שהם מסודרים מאמתתו והשבח בזה מורה על אמתת השם יתברך, אבל שאר שבחים אינם באים על פעולות השם יתברך שהם מסודרים מאמתת השם יתברך, ולכך דווקא בשם הלל חתם השם לומר כי ההלול הזה על הפעולות הבאים מאמתתו יתברך. ומפני זה יש כאן מזמורים שיש בהם הללויה נגד הה"א שבשם יה, ובמזמור הללויה מן השמים יש בו עשרה הללויה שהוא המזמור השלישי והוא אמצעי, וכן הללויה אל בקדשו הוא בסוף המזמורים יש עשרה הללויה. כי חמשה מזמורים נגד הה"א מן השם, כי היו"ד מן שם יה אין להגיע האדם אל המדריגה הזאת רק באמצעית הה"א. ולפיכך במזמור

השלישי מן חמשה המזמורים יש בהם עשרה הללויה וכן במזמור האחרון גם כן יש עשרה, כי במזמור האמצעי יש התעלות אל היו"ד וכן במזמור האחרון כי בגמר הה"א מתעלה אל היו"ד, ולפיכך במזמור האמצעי יש שם עשרה הללויה וכן במזמור האחרון גם כן יש עשרה, כי במזמור האמצעי יש התעלות אל היו"ד וכן במזמור האחרון כי בגמר הה"א מתעלה אל היו"ד, ולפיכך במזמור האמצעי יש שם עשרה הללויה וכן באחרון. וכל אלו דברים מופלגים בחכמה מאוד, כי שם יה הוא שם אחד ולכך אין להיות עשרה הלולים נגד היו"ד בפני עצמו וחמשה הללויה נגד הה"א בפני עצמו כי אין זה חבור כלל, לכך יש חמשה מזמורים כנגד הה"א של השם והה"א מתעלה ביו"ד במזמור השלישי שהוא אמצעי, ובמזמור החמישי שהוא האחרון ובזה מתחבר הה"א עם היו"ד עד שיש כאן ט"ו הללויה נגד שם יה, ואין להאריך במקום הזה. ותקנו הזמירות קודם התפלה משום דכתיב (מלכים א' ז') לשמוע אל הרנה ואל התפלה והזמירות הם רנה והבן זה:

וקודם זה תקנו אשרי, משום דאמרינן בפ"ק דברכות (ד' ע"ב) אמר ר"א בר אבינא כל האומר תהלה לדוד שלשה פעמים בכל יום מובטח שהוא בן עולם הבא מאי טעמא אילימא משום דכתיב ביה פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון לימא הלל הגדול דכתיב ביה נותן לחם לכל בשר אי משום דכתיב ביה אלפ"א בית"א לימא אשרי תמימי דרך דאתא בתמניא אפי אלא משום דאית ביה תרתי עד כאן. ביאור זה כי הפרנסה נקרא חיים שהרי הפרנסה חיי הבריות ואין חלוק בין החיים ובין הפרנסה כלל, ובחבור גבורת השם פרשנו ושם בארנו אצל הלל הגדול. ולפיכך משבח הקדוש ברוך הוא בזה פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון, ואז הוא דבק בעולם הבא אשר שם החיים באמת כי העוה"ז יש לו חיבור ודביקות בעוה"ב מצד החיים, כי עולם הבא שם החיים הגמורים שאין להם מיתה כלל. ומקשה אם כן לימא הלל הגדול דכתיב ביה נותן לחם לכל בשר וגו' אלא משום דאתא באלפ"א בית"א. פי' מה שהשבח הזה הולך באלפ"א בית"א שהם כ"ב אותיות התורה, מורה כי שבח זה במדריגה עליונה הוא מדריגת התורה. ומקשה אם כן לימא תמניא אפי ומשני משום דאית ביה תרתי, פי' בשביל שהשבח הזה מסודר בכ"ב אותיות אלפ"א בית"א, ויש בה פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון בשביל כך הוא דבק בעולם הבא. וביאור זה דודאי אין שייך לומר כי יקנה עולם הבא בשביל פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון בלבד, כי יש חיים גשמיים ואין חיים גשמיים בעולם הבא, גם לא יקנה העולם הבא בשביל מה שהולך השבח הזה בסדר אלפ"א בית"א שמורה כי השבח הזה מגיע עד מדריגה העליונה הוא מדריגת התורה ובזה יזכה לעולם הבא, כי לא יקנה עולם הבא רק כאשר דבק בחיים, ואינו דבק בחיים בשביל שיאמר השבח ההולך באלפ"א

בית"א ולכך אמר דאית ביה תרתי. פירוש כי במה שיש בשבח זה בסדר אלפ"א בית"א וגם יש בו פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון, כי במה שאמר פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון הוא דבק בחיים, ומה שהשבח הזה הולך באלפ"א בית"א מגיע זה עד חיי עולם הבא כי כ"ב אותיות מגיעים עד עולם הבא. כלל הדבר כי על ידי החיים והשבח שמסודר בכ"ב אותיות אלפ"א בית"א הוא בן עולם הבא. והבן זה, כי כאן נאמר פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון ובמזמור הודו כתיב נותן לחם לכל בשר, כי הלחם והבשר גשמיים ואין הרצון גשמי. ונאמר במזמור הזה פותח את ידך והיה לו לומר תפתח את ידך שהרי ידך הוא לנוכח, רק הוא רמז על הרצון הנסתר והבן זה. וקאמר שצריך לומר ג' פעמים כדי שיזכה לעולם הבא שצריך להתעלות עד שלשה עולמות שהם רמוזים בקדוש קדוש קדוש ה' צבאות, ותרגם יונתן (ישעי' ו') קדיש בשמי מרומא קדיש על ארעא קדיש לעלם עלמיא שיש שלש מעלות עד עולם הבא. ולכך אמר האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים הוא בן עולם הבא וכל זה מחויב האדם בכל יום. ואסור לספר בין ישתבח ליוצר אור, שכל אשר תקנו הכל הוא שבח אחד אל הקב"ה. ואינו דומה להלל של יום טוב דהתם מפני שאינו בכל יום ויום רק ביום טוב הוא נחשב שבח בפני עצמו על הנס שנעשה ולכך שם תקנו ההלל אחר תפלה, אבל השבח שבכל יום ויום אינו כך אבל הוא קודם. וזהו הסדר הראוי כי תחלה יש לשבח השם יתברך על פעולתו שהוא פועל בעולם דברים גדולים כמו שנזכר במזמורים אלה, ואחר כך יש לתת אליו ברכה על המאורות שנתן לעולם ובו נהנים הבריות לכך על זה יש לברך, וכל שכן על התורה ולכך אחר זה אהבה רבה. ואחר זה יציאת מצרים הנסים שעשה עמהם ועל זה באה ברכה והברכה יותר מן התהלה דכתיב (נחמי' ט') ומרומם על כל ברכה ותהלה שמקדים הברכה לתהלה כי הברכה יותר עליון כמו שמוכיח לשון ברכה ולפיכך קודם הם הזמירות שהם תהלה ואחר כך ברכות קריאת שמע, אשר הברכה הראשונה על האור שבא מלמעלה, השנית אהבה רבה שהוא על התורה שנתן הש"י והוא עוד יותר, ואמת ויציב מה שהוציא אותם ממצרים, ודבר זה קבעו אחר ק"ש מפני שהוא דבר מחולק מן שנים הראשונים כי יציאת מצרים שהוציא ישראל בנסים ונפלאות שלא בטבע. כלל הדבר האור שהוא בא מלמעלה והתורה שהיא עוד יותר על זה ויציאת מצרים בשנוי העולם, כל אלו דברים הם גדולים ועליהם באה הברכה שהוא יותר מן תהלה והכל הוא בסדר הראוי. ומכל מקום הם מתחברים מה שבא עליהם התהלה ומה שבא עליהם הברכה לכך אסור לספר ביניהם:

פרק ז

מצות ק"ש צווי הש"י ליחד שמו ערבית ושחרית, כי כך מחויב בערבית להודיע כי בלילה בהעדר האור כל הנבראים כאלו יש בהם העדר הוא החושך, ואז יש ליחד שמו כי הוא יתברך אחד מצד הזה שכלם יש בהם העדר כמו שמורה הלילה והוא קיים לכך הוא אחד. וביום הכל נמצא, ולכך יש ליחד שמו גם כן כי מאתו נמצא הכל כמו שבערב אליו נאסף הכל והכל נמסר בידו כדכתיב (תהלים ל"א) בידך אפקיד רוחי, וכך מאתו נמצא הכל ובבקר שהכל נמצא יש לייחד שמו כי הוא אחד כי ממנו נמצא הכל. והנה הוא אחד הן מצד הערב שאליו נאסף הכל בידו הוא ית' אחד, הן מצד הבוקר שהכל נמצא הוא אחד כי מאתו נמצא הכל ומאחר שמאתו נמצא הכל הוא ית' אחד ואין זולתו, ועל זה באה מצות ק"ש בערב ובבקר. וביום מברך שתיים לפניה ואחת לאחריה, ובלילה מברך שתים לפניה ושתים לאחריה, כי יש לשבח בכל יום את הש"י בשבח שלם ומלא אשר השבח השלם ומלא על ידי מספר שבע, ודבר זה מבואר במקום אחר. וזה שאמר (שם קי"ט) שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך, כלומר שיש להלל השם יתברך שבע שהוא שבח שלם וכמו שמורה עליו שם שבע שהוא מלשון שביעה כי מספר הזה יש בו שביעה ושלימות, ולפיכך שבע ביום הללתיך, והיום והלילה ביחד ראוים למספר שבעה ודבר זה מבואר לחכמים ונבונים. ואלו שבעה ברכות שתקנו שתים לפניה האחת היא יוצר אור ובורא חושך, וקאמר בגמרא (ברכות י"א ע"ב) שצריך להזכיר מדת לילה ביום ומדת יום בלילה. ונראה הטעם שצריך להזכיר מדת לילה ביום ומדת יום בלילה, כי אין הזמן מחולק שהרי כתיב (בראשית א׳:ה׳) ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד, ואלו היה הלילה מחולק מן היום לא היו שניהם יום אחד, רק אין הלילה והיום מחולק לעצמו ולפיכך צריך להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום, כי היום מחייב את הלילה והלילה מחייב את היום ואין זה בלא זה כיון ששניהם משלימים זה לזה עד ששניהם ביחד יום אחד, ואם היה מזכיר היום בפני עצמו או הלילה בפני עצמו, היה שבח הש"י על חצי דבר ואין ראוי לשבח את הש"י על חצי דבר. ועוד כי הלילה והיום הוא אחד וזה מורה כי הש"י אשר ברא אותם הוא אחד, כי אם לא היה מזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום, רק היה מזכיר היום בפני עצמו והלילה בפני עצמו והרי הלילה והיום הם מחולקים והם כמו הפכים, וא"כ היה ח"ו דבר זה כמו שהיו אומרים קצת מינים כי יש כאן שתי רשויות והיו אומרים כי הפעולות המחולקות שהם בעולם דבר זה מורה על פועלים מחולקים, וכאשר שאנו באים עתה ליחד שמו אם היה מזכיר מדת יום ביום ולא היה מזכיר מדת לילה כאלו היה כאן פעולה מחולקת וא"כ ח"ו היה זה מורה על חלוק

פועלים, ולכך צריך להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום, כלומר שהיום מתחבר עם הלילה עד שהם יום אחד וא"כ אין כאן פעולות מחולקות והפועל הזה אחד. ואדרבא כאשר הם שני דברים מחולקים והם דבר אחד מורה על אשר ברא אותם הוא אחד, כי הוא ית' שהוא אחד מקשר ומאחד הדברים אשר הם מחולקים כמו שבארנו והארכנו במקום אחר כי אין כאן מקום זה ופי' מבואר הוא זה. וברכה ראשונה תקנו על העולם הזה שהאור הוא המעלה היותר של עולם שהוא נברא תחלה, וברכה שניה תקנו על נתינת התורה שהתורה על העולם הזה, ודבר זה נתבאר במקומות הרבה מאד שהתורה היא על עולם הזה. ואחר כך סדרו ק"ש שהוא כנגד מלכות שמים, וזה כי מלכותו היא עוד מדריגה עליונה על התורה, שאנו אומרים תחלה שהוא השפיע את האור ואח"כ אנו אומרים שהוא משפיע התורה ואח"כ אנו אומרים שהוא יתברך אחד, ודבר זה יותר מדריגה עליונה מה שהוא מתעלה במלכותו ית' על הכל, ולפיכך אחר ק"ש קבעו ברכת אמת ויציב שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים ע"י נסים ונפלאות, וברכה זאת מתחייב מן ק"ש כי בק"ש שהוא ית' אחד וזהו מלכות שמים, ומפני שהוא מלך נבדל מהכל הוא מושל על הכל עד שהוא יכול לעשות נסים ונפלאות בעולם כמו שעשה במצרים, ולפיכך אחר ק"ש שהוא מלכות שמים בא הברכה של אמת ויציב שהוא מחדש נסים ונפלאות שלא כמנהגו של עולם, כי אם היה לו שתוף עם הנמצאים לא היה זה אחד ובמה שהוא נבדל מן העולם מושל עליו עושה בעולם כרצונו ובזה הוא ית' אחד:

ודע עוד כי אלו ג' ברכות, דהיינו ברכת יוצר אור אהבה רבה אמת ויציב הם באים על ג' הנהגות. ההנהגה הראשונה היא הנהגת סדר עולם, השנית היא הנהגת שכלית ודבר זה למעלה מן הטבע, הנהגה הג' הוא הנהגה שלא בטבע מה שמחדש נסים ונפלאות וזהו הנהגה שלישית, ולא תמצא הנהגה יותר מאלו שלשה, האחת היא הנהגה בסדר הטבע, השניה הנהגה בסדר השכלי הג' היא הנהגה שלא בטבע. ולכך כנגד זה ג' ברכות, יוצר המאורות הנהגה של המאורות בסדר הטבע, ואחר כך על התורה היא הנהגה שכלית, הנהגה ג' היא הנהגה שלא בטבע כמו שהיה יציאת מצרים ובכולם הש"י אחד ואין משותף עמו זולתו, והנהגה השלישית היא הנהגה שלא בטבע שייך אחר ק"ש כמו שהתבאר. אמנם בלילה צריך שמירה ונתקן על זה ברכה רביעית בלילה יותר מביום, לפיכך תקנו השכיבנו שכל הברכה מדברת בשמירה. ודוקא אחר גאולה, כי הגאולה הוא שגואל אותו מרשות אחר, והשמירה הוא שפורש סוכת שלומו עליהם אח"כ עד שאי אפשר להרע לו אחר, וכמו שעשה הש"י אחר שגאלם ממצרים היה פורס ענני כבוד עליהם ושמרם. ודבר זה עוד יותר עליון, ולפי דעתי כי זה נגד מה שכתוב אצל הגאולה

(שמות ו׳:ז׳) ולקחתי אתכם לי לעם שזהו הגאולה בעצמה ואמר והייתי לכם לאלקים, כי מה שהש"י פורס סוכת שלומו עליהם בזה הוא ית' לאלקים להם עד שאין אחר רשאי ליגע בהם והרי והייתי לכם לאלקים כתיב אחרון לכל, וכנגד זה תקנו ברכת השמירה כאשר פורש סכת שלומו עלינו כי כאשר הם תחת כנפיו הנה הוא לאלקים עליהם. והיינו שאמרו (ברכות ד' ע"ב) כיון דתקנו רבנן השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא, דודאי דבר זה גאולה אריכתא שהוא כנגד והייתי לכם לאלקים שהוא ג"כ מענין הגאולה, ובודאי גאולה אריכתא היא כי מה היה שגאלם מן רשות אחרים אם לא ישמור אותם ג"כ שלא יזיקו להם אחרים הרי אחרים מושלים עליהם, ולפיכך בערב מברך שתים לאחריה אמת ואמונה והשכיבנו. ויראה מה שאמרו (שם י"א ע"ב) אחת ארוכה ואחת קצרה דוקא קאמר שצריך שתהיה השכיבנו קצרה, ודבר זה ענין מופלג בחכמה כי הכל לפי הברכה, כי מאחר שאין השכיבנו מדבר רק מן השמירה בלבד ואין זה כ"כ גדול כמו כאשר הוציא אותם בנסים. ולכך השכיבנו ברכה זאת קטנה, ולא כן אמת ואמונה שהוא ית' עושה פלאות נגד האויב ולכך ברכה זאת גדולה, כי כפי הענין כך ראוי שתהיה הברכה, לכן הברכה של השכיבנו היא קטנה, ולמשכילים ידוע שהברכה השביעית היא קצרה ואינה ארוכה ואף כי עתה מאריכין בפיוטין בברכת השכיבנו יש לומר דכיון דאפשר לקצר בה ואין חיוב להאריך ורוב פעמים מקצרים רק לפעמים מאריכין בה אין זה ארוכה. והא דאמר מקום שאמרו להאריך אין רשאי לקצר לקצר אינו רשאי להאריך, היינו להאריך בקביעות במקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך, אבל אם מאריך בזה ואינו קביעות אין זה נקרא אריכות כיון שלא לשם חובה מאריך, ומנהג אבותינו תורה היא:

ותקנו לומר אמת ויציב שחרית אמת ואמונה ערבית. וזה כמ"ש בפ"ק דברכות (י"ב ע"א) אמר רבה בר חנינא משמיה דרב כל מי שלא אמר אמת ויציב שחרית אמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו שנא' להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות עד כאן. וביאור ענין זה, כי השם יתברך מנהיג עולמו בשתי מדות מנהיג עולמו בחסד ובטוב, וזה בזמן שראוי אל הטוב ואז השם יתברך מטיב ועושה חסד עם הנבראים, וכאשר אין הזמן מוכן מצד עצמו אל הטוב והיה ראוי שהש"י ח"ו יעזוב את חסדיו ודבר זה אינו ג"כ כי אינו משקר באמונתו ואינו עוזב את חסדיו, ולפיכך תקנו בשחרית כאשר מחדש האור, ודבר זה כנגד הזמן שהוא טוב וראוי אז שהשם יתברך יעשה חסד וטוב עם אשר ראוי לו, ולפיכך אנו מזכירים הטוב שעשה הש"י עם ישראל ואומרים אמת ויציב ונכון וקיים ומזכיר שם חסדי המקום. כי בגאולה היו שניהם, האחד שהיו ישראל בגלות והיו אויביהם עומדין עליהן והציל הש"י אותם ולא זה בלבד אלא שעשה עמהם גדולות וחסדים, כי לא די להם

שהציל אותם משונאיהם רק שעשה עמהם נפלאות גדולות ואין זה רק חסדי המקום, ולפיכך מתחיל להזכיר מיד אמת אתה הוא ראשון ואתה הוא אחרון ומבלעדיך אין אלקים ממצרים גאלתנו ה' אלקינו וכו', ואלו באמת ואמונה התחיל לומר מיד הפודנו מיד מלכים מלכנו הגואלנו מכף כל העריצים השם נפשנו בחיים ולא נתן למוט רגלינו, כל זה שהש"י שומר אמונתו להם אף בצרתם ולא עזב אותם ביד צריהם. כי בודאי שני דברים הם, האחד הוא מצד הטוב שעשה הש"י להם, והשני מצד שהיה ראוי שיהיו ח"ו נכחדים ולא עזב הקב"ה אותם. ולפיכך כל שלא אמר אמת ויציב שחרית אמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו כי צריך להזכיר שלא עזב ישראל ביד אויביהם ויותר מזה שעשה טובות וחסדים עמהם. אמנם עיקר פירוש זה, הלילה נחשב בטול העולם כאשר הוא חושך ולא אור, ובלילה נחשב העולם כמו פקדון שהוא ביד אחר ומאמין לו כי כאשר יהיה מגיע השעה יחזיר לו הפקדון, לכך העולם שהוא כאלו אינו בלילה, אנו אומרים כי אנו מאמינים בו ית' אשר אצלו ובידו העולם ולכן יש לומר אמת ואמונה בלילה. אבל ביום העולם נמצא יש לומר אמת ויציב, כי כאשר יצא העולם אל הפעל אין לומר אמת ואמונה רק אמת ויציב כי המציאות הוא טוב, ולכך יש להזכיר בו גם כן הטוב והחסד שעשה עם העולם כאשר נראה ונמצא הטוב וזהו ביום. ופי' זה מוכיח במדרש (הובא בתוס' שם) שאמרו כי תקנו אמת ואמונה ערבית על שם חדשים לבקרים רבה אמונתך, שהאדם מפקיד נשמתו ביד הקב"ה ומחזירה לו, לאו דוקא הנשמה רק כל העולם נחשב בלילה כאלו אינו והוא ביד הקב"ה וביום מחדש אותו, ולכך תקנו בלילה אמת ואמונה וביום אמת ויציב, ופי' זה אמת ואמונה. ובגמרא (שם י"א ע"ב) פליגי אם לומר אהבה רבה או אהבת עולם, והגאונים הכריעו לומר בשחרית אהבה רבה וערבית אהבת עולם. ויראה כי ההפרש שבין אהבה רבה ובין אהבת עולם, כי אהבה רבה הברכה היא על גודל האהבה, ואהבת עולם על נצחית האהבה הזאת וכל אחד הוא ענין מיוחד, גודל האהבה בפני עצמה ונצחית האהבה בפני עצמה. ולפיכך פליגי למר עדיף גודל האהבה ולמר עדיף נצחית אהבה, ולפיכך הכריעו לומר בשחרית אהבה רבה כנגד מדת היום, שהיום יש בו פנים מאירות פנים של אהבה יתירה לכך אומרים ביום אהבה רבה, אבל בלילה יותר מסתבר לומר אהבת עולם, שאין בלילה פנים מאירות רק שאנו מאמינין בו אף כי בלילה שהכל הוא ביד הש"י כמו שאמרנו אנו מאמינין בו שתהיה האהבה נצחית מבלי שנוי. ולפי' המפרשים שאמרו כי תקנו אמת ויציב בשחרית ואמת ואמונה ערבית, מפני שהלילה הוא סימן לגלות שאנו יושבים בחשך ומצפים לאור הגאולה ולכך תקנו אמת ואמונה ערבית, בודאי יש לומר אהבת עולם דוקא בלילה, לומר גם כן כי הש"י

אוהב אותנו אהבת עולם ואף בגלות אהבתו אמונה, וכמו שאנו אומרים אמת ואמונה שאנו מצפים לאור הגאולה ומאמינים בו יתברך שלא עזב אותנו, ג"כ אנו אומרים כי האהבה הזאת היא אהבת עולם ולא יעזוב אותנו לנצח, אבל הפי' כמו שאמרנו כי שייך אצל אמת ויציב אהבה רבה ואצל אמת ואמונה אהבת עולם, כי כל אמונה שלא ישקר לעולם היא נצחית:

בספרי (ואתחנן ו') ה' אלקינו על כל באי עולם ה' אחד לעולם הבא וכן הוא אומר והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד. הוקשה להם מה שלא אמר הכתוב שמע ישראל ה' אלקינו אחד, ולמה הזכיר עוד השם לומר ה' אחד. ומפני זה בא ליישב דבר זה ואמר כי לכך לא אמר שמע ישראל ה' אלקינו אחד כי אין האחדות הוא מצד מה שהוא ית' אלקינו כי במה שהוא אלקינו ושמו מיוחד על ישראל אין נראה האחדות, כי אחדותו ית' מה שאין לו יתברך צירוף אל דבר ואלו מה שאמר אלקינו בשם הזה יש צרוף אלינו. ולכן צריך עוד לומר ה' אחד כי אחדותו בעצמו מבלי צרוף כלל. ומה שלא אמר שמע ישראל ה' אחד. שאז לא היה כאן מלכות שמים כי צריך לומר אלקינו לקבל עליו אלהותו. גם לא אמר שמע ישראל אלקינו ה' אחד, כי שם המיוחד בפרט נקרא על ישראל ולפיכך אמר שמע ישראל ה' אלקינו ור"ל השם המיוחד הוא אלקינו והוא ית' ה' אחד מצד עצמו, וזה יהיה נגלה לעתיד שאז יהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כולם בשם המיוחד, אבל בעוה"ז אין נראה אחדות השם הזה רק לעתיד דכתיב ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, וזהו אמתת פי' הכתוב. ומה שהיה קבלת מלכות שמים בלשון שמע ישראל ולא בלשון זה ה' אלקינו ה' אחד, מפני כי נקרא קבלת מלכותו, וכאשר ממליכין אותו על אומה כי הוא ית' מלך על עם לא על יחיד בלבד, והנה הוא מלך ישראל שהם אומה אחת והם ממליכים הש"י שהוא ית' אחד, וא"כ לא שייך לומר רק שמע ישראל ה' אלקינו שבזה ממליך הקב"ה על ישראל שהם אומה אחת. ומ"מ אין לומר ג"כ ה' אלקי ישראל אחד, כי יש לקבל האדם עליו מלכותו, ולא די רק אם אמר ה' אלקינו שבזה הוא מכניס עצמו לעם ישראל שעליהם מלכות הקב"ה, ואף שאין כל ישראל לפניו שייך לומר שמע ישראל לדבר כנגד ישראל ולומר שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד. ובזה יתבאר לך כי במה שהקורא ק"ש הוא יחיד ואין מלכותו רק על כלל האומה אי אפשר לומר רק כך שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, כאלו מדבר היחיד הזה שקורא ק"ש עם ישראל ומעיד כי הש"י אלקינו ה' אחד, ועוד כי קריאת שמע הוא כתוב בתורה וקורא כמו שכתוב בתורה ובזה ממליך הקב"ה עליו כאשר קורא הכתוב הזה, ואי אפשר רק שיאמר בלשון זה שמע ישראל שכך אמר משה לישראל:

וזה שאמרו בפרק מקום שנהגו (פסחים נ"ו ע"א) אמר ר"ש בן פזי ויקרא יעקב אל בניו בקש יעקב לגלות קץ הימין לבניו ונסתלקה ממנו שכינה אמר שמא יש ח"ו פסול בזרעי כאברהם שיצא ממנו ישמעאל כיצחק אבי שיצא ממנו עשו אמרו שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד אמרו כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד מיד פתח הזקן ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אמרו רבנן היכי נעבד נימריה לא אמריה משה לא נימריה הא אמריה יעקב התקינו שיהיו אומרים בחשאי אמר ר' יצחק דבי ר' אמי משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה תאמר יש לה גנאי לא תאמר יש לה צער התחילו עבדיה והביאו לה בחשאי. והנה התבאר כל מה שאמרנו בזה בביאור, כי היה תחלת קבלת מלכות שמים ע"י י"ב שבטים שהם בני יעקב, כי בני יעקב היו ראשונים לקבל מלכות שמים ולומר שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד. ולא יעקב אביהם, כי יעקב היה אחד מן האבות לא נחשב כאשר מלכותו ית' עליו מלכות שמים שלימה בעולם הזה, כי למעלתו של יעקב שהיה צורתו חקוקה בכה"כ אין נחשב בזה מלכותו ית' על ידו שהוא בתחתו' רק ע"י ישראל שהם בתחתונים ועל ידם מלכות שמים שלימה. ולפיכך בני יעקב היו ראשונים לקבלת מלכות שמים, וכשהיו בני יעקב מקבלים מלכות שמים לא היו רק באמצעית יעקב כמו שאמרו שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, לפי שיעקב אחד לגמרי וראוי יעקב לקבל מלכות שמים שהוא אחד ועל ידו גם כן השבטים הם אחד מקבלים מלכות שמים שהוא ית' אחד. ומפני שאמר יעקב שמא יש פסול בזרעו ובזה יוצא מן האחדות, אמרו כשם שאין בלבך רק אחד, כי יעקב הוא אחד בעצמו כך אין בלבנו אלא אחד, כי אלו י"ב שבטים הם כמו יעקב שאין בלבו אלא אחד, כי על ידי יעקב נעשו השבטים ג"כ אחד לגמרי. והוא דבר מופלג כי מספר שלהם כמו מספר אחד, כי היה יעקב נגד האל"ף של אחד וח' בני אמהות וד' בני השפחות הרי מספר שלהם הם אחד במילואו, שהרי יעקב ובניו הם י"ג כמספר אחד במילואו. וה שאמרו כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד, כי יעקב הוא אחד בעצמו ולפיכך אין בלבו אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד כי אנו מתחברים ביחד עד שאנחנו אחד, וזהו על ידי יעקב כי יעקב הוא אחד לגמרי בעצמו לכך יעקב נגד האל"ף שבמלת אחד, ולכך אמרו כשם שבלבך אינו רק אחד כי יעקב יחיד היה ובודאי אין בלבו אלא אחד. כך אף אם אנו הם יותר מ"מ אנו מצטרפין לאחד כי כך מספר שלנו עם יעקב שאנו מתחברים אליו במספר אחד ולכך אמרו שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד. וכן מה שאנו אומרים שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, היינו שכל אחד מישראל מקבל מלכותו יתברך עליו באמצעות כלל

ישראל אשר הכלל מלכותו יתברך עליו, ויש לומר שמע ישראל ה' אלקינו וגו' כאלו הוא מדבר אל הכלל, ודברים אלו עמוקים מאד:

ואז כאשר שמע יעקב קבלת מלכותם ית' אז אמר ברוך שם כבוד מלכותו, כי כאשר השבטים היו אומרים שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, ראוי ליעקב לומר ברוך שם כבוד מלכות אחר הזכרת שמו, כי הזכרת השם הזה אינו כמו שאר הזכרת השם, כי בהזכרת השם הזה שהוא אחדותו ית' לגמרי כי זהו מלכות שמים לכך היה אומר יעקב ברוך שם כבוד מלכותו לעולם. ודבר זה עוד יותר מן מה שאמרו השבטים שמע ישראל ה' אלקינו, וברכה זאת אינו ראוי רק לאשר אינו גשמי, ויש לברך השם כי השם הוא דבר שכלי לגמרי, וראוי הברכה הזאת לעליונים אשר הם בלא גוף והם נבדלים ראוי להם ברכה זאת, וליעקב שהיה אחד מן האבות הקדושים בפרט ליעקב אשר היה קדוש כמו שבארנו זה במקום אחר (ישעיהו כ"ט:כ"ג) דכתיב והקדישו את קדוש יעקב, ולכך במקום קדוש כמו ביהמ"ק עונים גם כן ברוך שם כבוד מלכותו (ברכות ס"ג א'), ולכך יעקב שהיה הקדוש ראוי לו לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד כאשר שמע מן בניו שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד. וקאמר נמירנהו לא אמרו משה לא נמירנהו אמרו יעקב. ומה שמשה לא אמר אותו, כי כל אחד מישראל יכול לומר שמע ישראל כמו שפרשנו אבל אין כל א' מישראל יכול לומר ברוך שם כ"מ, ולפי' לא אמרו משה ואמרו לא נמירנהו הרי אמרו יעקב, וזה מפני כי כבר אמרנו כי ראוי יעקב שהיה קדוש לומר ברוך שם כבוד מלכותו כאשר שומע מלכות שמים שנזכר בשמע ישראל, ומה שאמר ברוך שם כבוד מלכותו הוא מלכות שמים בשלמות כמו שאמרנו, והרי אנו צריכין לקבל עלינו מלכות שמים כמו יעקב שהיה מקבל מלכות שמים בשלימות. ולכך תקנו שיאמרו בחשאי כי באמת האדם מצד שיש בו נשמה נבדלת שהיא יושבת בנסתר, והנשמה היא קדושה נבדלת יכול לומר ברוך שם כבוד מלכותו, ולפיכך תקנו שיאמרו אותו בחשאי כמו שהנשמה שהיא קדוש' היושבת בסתר, אבל יעקב היה אומר ברוך שם כבוד מלכותו כי הוא קדוש בעצמו. לכך קאמר בגמרא נמירנהו ברוך שם כבוד מלכותו דבר זה גנאי, שהרי אין האדם שאינו קדוש ראוי לזה ואין ראוי לו לומר בשכ"מ, כי אין ראוי רק למי שהוא קדוש לגמרי. לא נאמר יש כאן צער כי יש כאן צד מכח הנשמה לומר ברוך שם כבוד מלכותו, וכאשר שומע הזכרת השם שהוא בשמע ישראל אם לא יאמר ברוך שם כבוד מלכותו אשר שבח זה שלימות קבלת מלכות שמים ולכך אמר יעקב ברוך שם כבוד מלכותו להשלים קבלת מלכות שמים אם לא יאמר יש כאן צער ר"ל חסרון. ולפיכך תקנו לומר בחשאי, כי מצד הנשמה הקדושה הנבדלת שיש באדם י"ל ברוך שם כבוד מלכותו, כי

מצד הנשמה דומה האדם למלאך, וכמו שהמלאכים אומרים בשכ"מ מצד קדושתם כך מצד הנשמה יש לאדם לומר ג"כ בשכ"מ רק הגוף הוא מעכב, אבל יעקב שהיה קדוש בודאי היה יכול לומר, ולפיכך אם לא יאמר כלל יש כאן צער וחסרון לנשמה כי מצד הנשמה יש לומר ולכך תקנו לומר בחשאי. וד"ז כנגד הנשמה שהיא יושבת בנסתר, כמו שאמרו בפ"ק דברכות (י' ע"ב) מה הקב"ה יושב בנסתר כך הנשמה יושבת בנסתר, ומאחר כי ברוך שם כבוד מלכותו היא לנשמה בלבד תקנו לומר אותה בחשאי ובהסתר. וזה שאמר משל לבת מלך וכו', מדמה הנשמה לבת מלך שהיא בתו של הקב"ה. וביה"כ שהוא יום קדוש וישראל כולם קדושים שאין בהם דברים הגופנים שהם אכילה ושתיה ותשמיש המטה רחיצה סיכה נעילת הסנדל, אז בודאי אף היחיד אומר ברוך שם כבוד מלכותו, כי השבח הזה אינו שייך רק למי שהוא קדוש כמו שאמרנו. ולכך בבית המקדש שהוא קדוש אין עונין אמן רק ברוך שם כבוד מלכותו, ובק"ש תקנו לומר אותה בחשאי כי דבר זה הוא השלמת קבלת מלכותו. ויש לך להבין עוד העי"ן מן שמע גדולה וכן הד' מן אחד וזהו עד, כי ישראל הם עדות על הש"י שהוא אחד וכמו שאמרו במדרש (הובא בתוס' חגיגה י"ג, ב') ג' מעידין זה על זה ישראל ושבת מעידין על הקב"ה שהוא אחד, וכמו שבארנו זה בהקדמה לפי' מסכת אבות ועוד הארכנו במקום אחר ע"ש, והתבאר לך דברים ברורים והבן אותם:

פרק ח

תניא ברכות (י"ג ע"א) סומכוס אמר כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנות' אמר ראחב"י בדלי"ת אמר רב אשי ובלבד שלא יחטוף בחי"ת ר' ירמיה הוה יתיב קמיה דרבי חזייה דהוה מאריך טובא א"ל כיון דאמלכתיו למעלה ולמטה לא צריכת ע"כ. ופי' דבר זה מה שצריך להאריך באחד, כי הדברים שהם אחד הם הרבה כי יאמר על השמש שהיא אחת, וכן על כמה דברים אומרים על דבר שהוא אחד, ואם יאמר אחד ולא יאריך אין כאן אחדות גמור ומה שמאריך באחד הוא נותן אל הש"י אחדות גמור, ולכך צריך להאריך באחד לתת לו אחדות גמור ואמר דוקא שמאריך בדלי"ת, אבל לא יאריך בחית מפני כי האריכה בחי"ת מחלק המלה שהוא אחד, ודבר זה יוצא מן האחדות כאשר יש חלוק באחדות, ולפיכך אמר שצריך להאריך בדלי"ת כי האריכות בד' הוא שמורה כי הוא אחד גמר. ומ"ש בלבד שלא יחטוף בחי"ת, ר"ל שאם היה מאריך בחי"ת היה מורה דבר זה על חלוק האחדות שכאשר ימשך החי"ת דבר זה מחלק תיבת אחד, וכן אם היה חוטף בחי"ת והיה חסרון בקריאת החי"ת היה חסרון באחדות, כי האחד הוא שלם וכאשר הדבר שלם יאמר עליו שהוא אחד כדכתיב (שמות ל"ו:י"ג) ויהי המשכן

אחד ופירושו שלם, ואם מחטיף החי"ת הנה הוא מחסר האחדות וזה אינו אחדות גמור. ומה שלא אמר שלא יחטוף באל"ף, דבר זה אי אפשר כי האל"ף ראשונה ולא שייך בה חטיפה כלל, אבל בחי"ת שייך חטיפה ולכך אמר שלא יחטוף החי"ת ויאריך הדלי"ת כדי להאריך באחד שהוא יתברך אחד גמור, כך י"ל. אמנם עיקר הפירוש כי מצד אחדותו הוא בלתי תכלית והוא נצחי כי במה שזהו ענין שהוא אחד כי אין זולתו, ומפני שאין זולתו אינו בחלק מן הזמן רק נצחי כי הדבר שאינו אחד הוא בחלק הזמן לבד, ולפיכך יש להאריך בתיבת אחד כי זהו ענין האריכות שהוא יתברך מצד שהוא אחד הוא הכל לכך הוא בלתי תכלית. ואינו כמו שאר דברים שהם אחד ואינם הכל רק הם חלקים והחלק הוא קצת בעל תכלית ואין לו האריכות, אבל השם יתברך שהוא הכל ואין זולתו הוא נצחי בלתי בעל תכלית לכך צריך שיהיה מאריך באחד כי אחד זהו ארוך בלתי קץ וסוף אליו. ודוקא שמאריך בד' של אחד, כי האריכות הזה הוא מצד שהוא אחד ולכך דוקא כאשר גמר מלת אחד צריך להאריך. ולכך אמר שכיון שהמליכו למעלה ולמטה ובד' רוחות שוב אין צריך, כי עיקר הטעם של אריכת הדלי"ת כי מפני שהוא אחד כולל הכל בלתי סוף, שאם לא היה כולל הכל רק חלק היה קץ וסוף לדבר שהוא חלק בלבד, וכיון שהמליכו למעלה ולמטה ובד' רוחות אין צריך יותר, דכיון שהוא כולל חלקי הקצות המחולקים ובזה הוא הכל ובמה שהוא יתברך הכל הוא כולל נצחי בלתי סוף אליו. ומה שאמר שכל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו כי האריכות כמו שאמרנו מורה שהוא יתברך נצחי וכאשר מאריך באחד לומר כי הוא יתברך נצחי מאריכין לו גם כן ימיו ושניו כפי מה שאפשר לבו"ד, כי מן נצחית של השם יתברך והאריכות שלו נותן לו לאדם גם כן אריכות כפי מה שאפשר, ואמר ובלבד שלא יחטוף בחי"ת כי אם יחטוף בחי"ת, דבר זה חסרון נחשב ואיך יתחבר אל זה הדלי"ת, ויאריך בדלי"ת שמורה כי מצד שהוא אחד הוא הכל ולא יתחבר אל זה שום חסרון כלל ולכך לא יחטוף החי"ת והבן זה:

ובפרק היה קורא (ברכות י"ג ע"א) אמר ר"י בן קרחה למה קדמה פרשת שמע לוהי' אם שמוע כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך מקבל עליו עול מצות והיה אם שמוע לויאמר שוהיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין בלילה ויאמר אינו נוהג אלא ביום בלבד. פירוש כי כאשר מקבל עליו עול מלכות שמים בפסוק ראשון, צריך גם כן שיקבל עליו עול מצותיו ולא די במה שהוא מקבל עליו המלך רק אם מקבל עליו עול גזירות שלו, ולכך כאשר מקבל עליו תחלה מלכותו ואחר כך מקבל עליו עול מצותיו זהו קבלת מלכות שמים שלימה. והוסיפו עוד לקבוע שם פרשת ציצית, ומפרש הטעם כי והיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין בלילה אבל ויאמר נוהג ביום בלבד. פירוש זה

כי קבלת המצות שהם בפרשת והיה אם שמוע אין זה רק כי האדם מצד השכל שבו הוא תחת עול מצותיו ומקבל עליו המצות, ולכך כתיב והיה אם שמוע דזה נאמר על שמקבל עליו מצות בוראו. ולכך פרשת והיה אם שמוע נוהג ביום ובלילה כי הלילה הוא העדר נחשב, כי המציאות הוא ביום, וכמו שפרשנו בכל מקום כי היום הוא המציאות והלילה הוא העדר ואין העדר מצד השכל, ולכך פרשת והיה אם שמוע הוא נוהג בין ביום ובין בלילה, כי והיה אם שמוע הוא קבלת המצות וקבלת המצות שייך לשכל ואין לשכל העדר כלל ולפיכך והיה אם שמוע נוהג ביום ובלילה. ועוד כי הציצית הם מלבוש האדם ביום עיקר מציאותו ולא בלילה, ומפני כך יש להקדים והיה אם שמוע קודם, אבל פרשת ציצית הוא לעשות המצות, המעשה הוא על ידי הגוף ולכך כתיב וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם, ולכך מצוה זאת דוקא ביום שיש בו המציאות ולא בלילה שהוא נחשב העדר. תחלה מקבל עליו מלכות שמים ואחר כך מקבל עליו עול מצות, וקבלה זאת מצד שהוא אדם שכלי ולכך נזכר בפרשת והיה אם שמוע והיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך שזה נאמר על התפילין שהם על הראש ששם השכל ועל היד כנגד הלב, אבל בפרשת ציצית שהם בגדו שמכסה את גופו עד שהמצות שייכים גם כן לגוף. ועיין למעלה אצל אי זה עם הארץ כל שאין לו ציצית בבגדו שם בארנו קצת בענין אחר מכל מקום הכל דרך אחד הוא:

עוד אמרו שם פרשת ציצית מפני מה קבעה בקריאת שמע אמר ר' יהודה בר חנינא מפני שיש בה ה' דברים מצות ציצית יציאת מצרים עול מצות ומינות הרהור עבירה והרהור עבודה זרה בשלמא הני תלת מפרשין עול מצות דכתיב וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות השם ציצית דכתיב ועשו להם ציצית וגו' יצ"מ דכתיב אשר הוצאתי וגו' אלא מינות והרהור עבירה והרהור עבודה זרה מנ"ל דתניא אחרי לבבכם זו מינות וכה"א אמר נבל בלבו אין אלקים אחרי עיניכם זה הרהור עבירה אשר אתם זונים זו הרהור עבודה זרה וכה"א ויזנו אחרי הבעלים. פירוש זה, כי מצות ציצית שהיא בגופו של אדם כי אף גופו מקבל המצות, אף כי לפי הסברא לא היה ראוי שיהיה גופו תחת גזירת המקום אלא אף גופו הוא תחת גזירת השם יתברך. ויציאת מצרים, כי על ידי יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך על האדם שנאמר (שמות כ׳:ב׳) אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים. ועל ידי עול מצות הוא מקבל עליו גזירת מלכותו, ואף כי כבר קבל עליו מלכותו יתברך בפרשת שמע וגזירת מלכותו בפרשת והיה אם שמוע, דבר זה ענין בפני עצמו דהיינו העשיה שנזכר בפרשת ציצית ועשיתם, ולכך חזר והזכיר אותם בפרשת ציצית כי הזכירה מביא לידי עשיה והבן זה. הרהור עבירה והרהור עבודה זרה

אלו דברים שלא יצאו מרשות הקדוש ברוך הוא כי המין פורק עול של הקדוש ברוך הוא במחשבתו הרעה, והרהור עבירה הוא זנות שהוא יוצא ומתדבק ביצרא דערוה ובזה יוצא גם כן מרשות הקדוש ברוך הוא חס ושלום. והרהור דעבודה זרה שעל ידי הרהור זה גם כן יוצא מרשות הקדוש ברוך הוא דבק ביצרא דעבודה זרה. כי יש לדעת כי יצר הרע הן יצרא דעבודה זרה והן יצרא דערוה מוציאין את האדם מן רשות הקב"ה, שכן אמרו ז"ל (שבת ק"ה ע"ב) לא יהיה בך אל זר איזהו אל זר שהוא בתוך לבו של אדם הוי אומר זה יצר הרע, הרי כי היצר הרע הוא אלקים אחרים, ולפיכך הן שנוטה אחר יצרא דערוה והן שנוטה אחר יצרא דעבודה זרה דבר זה היא יציאה מרשות הקדוש ברוך הוא ודבק באלקי נכר. ומינות שהוא פורק עולו של הקדוש ברוך הוא במינות עד שאומר אין אלקים. ואתה הבן הדברים האלו מאוד, כי על ידי יציאת מצרים ועול מצות מקבל עליו עול מלכות שמים, דהיינו שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים והוא יתברך לאלוה על האדם וגופו קנוי לו לעבד בשביל שהוציא אותם ממצרים, ומקבל עליו עול מצותיו כמו שאמרנו, ואחר כך שלא יסור במחשבתו מן השם יתברך, וההסרה הזאת הוא שסר לגמרי מן השם יתברך דהיינו על ידי מינות שדבר זה הוא הסרה לגמרי, והשני הוא הסרה לצד אחד ששם יצרא דערוה וההסרה לצד השני ששם יצרא דעבודה זרה והבן הדברים האלו מאוד מאוד. וזאת המצוה שהיא פרשת ציצית מיוחדת מה שיש בה קבלת עול מלכות שמים ביותר, כי מצות ציצית התכלת הוא דומה לכסא כבוד אשר הוא כסא מלכותו וזה מורה כי מלכותו הוא על האדם, ומפני כי מלכותו יתברך על האדם לכך נזכר בה יציאת מצרים כי מצד יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך עליהם כדכתיב אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים, שר"ל כי לכך אני אלקיך ימולך עליך ואתה קנוי לי לעבד בעבור שהוצאתיך מבית עבדים לכך אתם תהיו לי עבדים לקבל מלכות שמים. וכל אלו ה' דברים ראוים שיהיו נזכרים בפ' ציצית בפרט, כי כבר אמרנו כי מצות ציצית שהאדם מכסה בו גופו, עד שמצד גופו הוא נכנס תחת גזירת השם יתברך, וכאשר על ידי המצוה הזאת נכנס גופו תחת רשות השם יתברך כאשר הוא עושה המצוה הזאת ודבר זה התחלה לעשות כל שאר מצותיו. ולכך כתיב וזכרתם וגו' כי זכירה מביא לידי מעשה, ובמצוה הזאת כתיב למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי, וביציאת מצרים גופו של אדם נקנה אל השם יתברך להיות עבד אל השם יתברך ולכך יציאת מצרים נזכר בפרשת ציצית. ומפני כי מצד יצר הרע שבגופו מביא אותו לצאת מרשות הקדוש ברוך הוא, ולכך במצות ציצית נזכר בפרט הרהור מינות הרהור עבירה והרהור עבודה זרה, כי אלו שלשה יוציאו האדם מרשות הקדוש ברוך הוא. ולכך על ידי אלו חמשה דברים

מורה שהוא עבד אליו עד שבגופו הוא תחת השם יתברך ואינו יוצא מרשותו כלל, והבן אלו ג' פרשיות קריאת שמע והיה אם שמוע פרשת ציצית, ותדע כי על ידם מקבל האדם מלכות שמים בשלימות:

פרק ט

אמר ר' חמא בר חנינא (ברכות ט"ו ע"ב) כל הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה מצננין לו גיהנום שנאמר בפרש שדי מלכים בה תשלג בצלמון אל תקרי בפרש אלא בפירוש אל תקרי בצלמון אלא בצלמות עד כאן. ודברים אלו צריכים עיון. ופירוש זה הוא דבר מופלג, אין ספק כי התורה מצננת הגיהנם, כי כבר בארנו כי אין הגיהנם רק ציה וצלמות ששם החסרון בכל ואין על הגיהנם שם מציאות כלל. ולכך נקרא ציה שהוא מלשון שממה, ונקרא צלמות ששם המיתה ור"ל ההעדר שכל מיתה הוא העדר, והוא לחוטאים שהם בעלי חסרון ולכך משפטם בגיהנם. ומפני זה הגיהנם אינו מצד התורה כי במדרגת התורה אין חסרון, רק הגיהנם הוא במדרגת עולם הגשמי שבמדרגת החומר הוא החסרון, ולפיכך התורה מבטל כח הגיהנם ומצננת אותו. ומה שאמר הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה, היינו הדקדוק שתהיה התורה שלימה כאשר מדקדק באותיות התורה והיא שלימה ולפיכך מצד הזה ביטול כח הגיהנם. ומה שאמרו הקורא קריאת שמע ולא הלומד תורה ומדקדק באותיותיה, דבר זה כי עיקר לימוד התורה הוא הכוונה, ולפיכך אף על גב שמדקדק באותיות התורה אין זה עיקר כי העיקר הוא ההשגה והידיעה, ואי אפשר שתהיה לאדם השגה שלימה, אבל קריאת שמע הוא גם כן התורה וקריאתו הוא העיקר, ואף על גב דצריך גם כן כונה מכל מקום העיקר הוא הקריאה שלכך נקרא קריאת שמע, וכאשר מדקדק באותיותיה עד שהיא קריאה שלימה לגמרי והיא תורה שלימה דבר זה בודאי מצנן לאדם גיהנם, כי מצד שלימות התורה דהיינו קריאה שלימה אין הגיהנם שהוא החסרון והעדר וזה שאמר מצננין לו גיהנם. ועוד כי דוקא ראוי זה לקריאת שמע כאשר מקבל עליו מלכותו ואחדותו יתברך, וידוע כי הגיהנם נברא ביום שני והשני הוא הפך האחד, וכאשר קורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה שהוא קריאה שלימה דבר זה מבטל כח הגיהנם שנברא ביום ב', ופירוש זה הגון ונכון מאוד למבינים:

ואמר ר"א (שם ט"ז ע"ב) מאי דכתיב כן אברכך בחיי בשמך אשא כפי אברכך זו קריאת שמע אשא כפי זה התפלה ואם עשה כך כמו חלב ודשן תשבע נפשי ולא עוד אלא שנוחל שתי עולמות שנאמר ושפתי רננות יהלל פי שתי רננות אחת בעולם הזה ואחת בעולם הבא עד כאן. בארו בזה כי קריאת שמע ותפלה הוא חבור העלול עם העלה במה שהוא

יתברך עלה אל האדם שזהו ענין קריאת שמע ותפלה, וכאשר יקבל עליו העלול את העלה שהוא עלתו הנה דבר זה משביע את החסרון שלו במה שהוא יתברך עלתו וישלם העלול מן החסרון. וזה שאמר כמו חלב ודשן תשבע נפשי, שהאדם הוא חסר וחלב ודשן משביע החסרון של נפשו הרעבה לגמרי, כי קריאת שמע ותפלה משביעים את האדם לגמרי מה שחסר העלול. ותשבע נפשי הוא נפש האדם כמשמעות לשון המקרא, ואם נאמר זה על השם יתברך ר"ל כאלו הקריב קרבן אליו כי קריאת שמע ותפלה עומדים במקום הקרבת הקרבן. ולא עוד אלא שנוחל עולם הזה ועולם הבא, כי מצד דביקותו שהוא על ידי קריאת שמע ותפלה עם העלה שהוא העלה לעולם הזה ולעולם הבא זוכה אל עולם הזה ואל העולם הבא מצד התדבקות עם העלה, ודבר זה מבואר מאוד:

ואמר עולא (שם י"ד ע"ב) כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאלו מעיד עדות שקר בעצמו ר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כאילו מקריב עולה בלא מנחה זבח בלא נכסים אמר רבא בר בר חנא אמר רבי יוחנן הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלימה יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא קריאת שמע ויתפלל ומעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח והקריב עליו קרבן שנאמר ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה' עד כאן. דברים אלו צריכים פירוש והרבה פירושים נאמרו בזה מה שאמר כאלו מעיד עדות שקר בעצמו. אבל ביאור דבר זה כי מי שקורא קריאת שמע ראוי שיהיו התפילין עליו כי על ידי התפילין שם ה' נקרא עליו, דכתיב (דברים כ"ח:י') וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ואמר ר"א אלו תפילין של ראש. ודבר זה ברור כי כאשר התפילין הם על האדם נקרא כי השם יתברך הוא מלך שלו, ולפיכך קי"ל (גיטין מ', א') אם האדם מניח תפילין לעבדו יוצא העבד לחירות, כי כאשר התפילין עליו הנה שם ה' נקרא עליו והשם יתברך הוא מלכו ואדונו ואיך יהיה בשר ודם אדון שלו. ולפיכך אמר כל הקורא קריאת שמע ומקבל עליו עול מלכות, והרי אין התפילין עליו שיהיה שם ה' נקרא עליו שהוא מלכות שמים שלימה כמו שאמר אחר כך, לכך אמר כי הוא מעיד עדות שקר בעצמו, כי קריאת שמע הוא עדות שישראל מעידים כי ה' יתברך אחד כמו שהתבאר למעלה, וכאשר אין תפילין עליו הוא עדות שקר כי אם היה מלכות שמים עליו היה עליו תפילין שבהם שם ה' והוא מלכות שמים שלימה. ורבי יוחנן סבירא ליה שלא עשה המצוה כתקנה כלומר שאין כאן מלכות שמים שלימה, כי מלכות שמים שלימה כמו שאמר אחר כך הוא על ידי תפילין, ולפיכך אמר כאלו הקריב עולה בלא מנחה זבח בלא נסכים, שחסר השייך אל המצוה וכך חסר דבר השייך אל מלכות שמים. אבל מלכות שמים שלימה יפנה ויטול ידיו, כי כאשר יפנה הרי הוא מסלק דבר מאוס ומגונה דבר המרחק

מלכות שמים, ולפיכך הנפנה הוא התחלת קבלת מלכות, וכן כאשר נוטל ידיו דבר זה הוא הטהרה עד שהוא ראוי לקבל עליו מלכות שמים שלימה, ומניח תפילין בזה שם ה' נקרא עליו וכאשר שם ה' נקרא עליו אז יש לו לקרות קריאת שמע לקבל מלכות שמים בשלימות. ויש בקריאת שמע רמ"ח תיבות עם ה' אלקיכם אמת שאומר הש"ץ. והיחיד שומע מן השליח צבור, גם בלא שליח צבור ה' אלקיכם משמע למעלה כמשמעו ומשמש למטה ופירוש אני ה' אלקיכם אמת. ולמעלה פרשנו כי ג' פרשיות שמע והיה אם שמוע ויאמר הם משלימים לרמ"ח תיבות כי כל פרשה נחשב כמו אחת, ואלו רמ"ח תיבות הם כנגד רמ"ח איברים שבאדם, כי בג' פרשיות של קריאת שמע האדם מקבל מלכות שמים בשלימות. ואחר כך מתפלל כי התפלה גם כן קבלת אלהותו כאשר הוא מתפלל אליו, והפרש יש בין קריאת שמע ובין תפלה, כי בקריאת שמע הוא מקבל גזירות מצותיו וזהו בקריאת שמע, והתפלה היא שהאדם נתלה בו יתברך כאשר מתפלל אליו וזהו בודאי מלכות שמים שלימה, כי המלך שלימותו כאשר העם תלוים בו וצריכים אליו, ואם לא מצד השם יתברך שהוא נותן לו אין האדם כלום. ומפני כי גם התפלה הוא שייך אל קבלת מלכות שמים ולכך צריך שיהיו גם כן התפילין עליו בשעת תפלה כדמוכח בגמרא (מנחות מ"ד ע"א). אבל במנחה אין קריאת שמע לכך אין צריך בתפלת מנחה תפילין. אבל מלשון שנקרא תפילין היה נראה שראוי שיהיו התפילין עליו בשעת תפלה אף במנחה כי נקרא תפילין מלשון תפלה, כי התפלה הוא על צרכו וחיותו ובתפילין אמרו (שם מ"ב ע"א) כל המניח תפילין מאריך ימים שנאמר ה' עליהם יחיו, ר"ל כי מאחר שעל ידי תפילין שם ה' נקרא עליו דכתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך וכאשר השם יתברך עליו ראוי אליו החיות דכתיב (דברים ד':ד') ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום לכך נקראו תפילין שהם חיותו כמו התפלה, ודבר זה עמוק, ולכך התפילין שייכים אל התפלה. ואמר כל הנפנה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא קריאת שמע ומתפלל מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח והקריב עליו קרבן. פי' המזבח הזה הוא האדם עצמו שהרי כתיב (שמות כ':כ"א) מזבח אדמה תעשה לי, ויש אל האדם יחוס ודמיון אל המזבח, וכאשר נפנה ונוטל ידיו שהאדם הוא בטהרה ואחר כך קורא קריאת שמע ומתפלל דבר זה נחשב קרבן על המזבח הזה הוא האדם שנחשב מזבח. וידוע כי התפלה יש לה יחוס ודמיון אל הקרבן שהרי תפלה נגד הקרבנות תקנו כמו שמבואר למעלה, ואם כן התפלה דומה אל הקרבן, ולכך קאמר כאלו הקריב עליו הקרבן הוא נפשו שמקריב על המזבח הזה. וקאמר שם ולא סבר מר כאלו טבל אמר ליה שפיר קאמרת דכתיב ארחץ ולא כתיב ארחוץ עד כאן. וביאור זה כמו שאמרנו, כי נחשב

לו הרחיצה במקום טבילה ונחשב קריאת שמע ותפלה כמו קרבן ודבר זה מבואר. ואחר ק"ש וברכותיה תקנו התפלה כי צריך לסמוך גאולה לתפלה, כי התפלה דביקות האדם בעלתו יתברך ואין הדביקות הזה רק כאשר אינו תחת רשות אחרים ונגאל משם, ואז יש כאן התדבקות העלול בעלה, ואף שעדיין אנו משועבדים מכל מקום מצד הגאולה שהשם יתברך גאל את ישראל מצד הזה יש כאן דביקות העלול בעלתו לגמרי, ולפיכך צריך לסמוך גאולה לתפלה. מפני כך אמרו (ברכות ט' ע"ב) כל הסומך גאולה לתפלה אינו ניזק כל אותו יום, דבר זה מפני כי המזיקים כאשר שולטים באחד יהיה המזיק מה שהוא סוף סוף שולט בו אחר, וכאשר סומך גאולה לתפלה הוא יוצא מתחת אחר ונכנס תחת רשות הקדוש ברוך הוא והוא סתרו ומגנו. אבל הגאולה בלבד אף כי גאל אותם ממצרים, ולקחם אליו, כאשר אין האדם מכניס עצמו תחת השם יתברך אין השם יתברך מציל אותו מיד אחר, רק כאשר מתפלל מיד שאז נכנס לרשות השם יתברך להיות עבד אליו. וכן בשביל התפלה בלבד שהוא עובד אל השם יתברך בשביל זה אינו מסולק שלא ישלטו בו אחרים, כי אף במצרים היו שולטים בם אחרים אף שבודאי היו עובדים שם אל השם יתברך, ולכך מצד התפלה בלבד אין לומר שבשביל זה לא ישלטו בו, רק כאשר מזכיר הגאולה בזה הוא מסולק משעבוד אחרים ונכנס תחת השם יתברך כאשר מתפלל אליו ובשביל כך אין אחרים שולטים בו:

עוד אמרו שם (כ"ח ע"ב) הני י"ח כנגד מי א"ר הלל בריה דרבי שמואל בר נחמני כנגד י"ח אזכרות שאמר דוד בהבו לה' בני אלים רב יוסף אמר כנגד י"ח אזכרות שבקריאת שמע. רבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי כנגד י"ח חוליות שבשדרה. אמר רבי תנחום אריב"ל המתפלל צריך שיכרע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה. עולא אומר עד כדי שיראה איסר כנגד לבו. רבי חנינא אומר כיון שנענע ראשו שוב אינו צריך אמר רבא והוא דמצער נפשיה ומחזי כמאן דכרע, הני תמנסרי תשסרי הויין אמר ר' לוי ברכת המינים ביבנה תקנוה כנגד מי תקנוה אמר ר' לוי בריה דר"ש ל' הלל כנגד אל הכבוד הרעים לרב יוסף כנגד אחד שבקריאת שמע לרבי תנחום אמר ריב"ל כנגד חוליא קטנה שבשדרה. פירוש כי מה שתקנו בתפלה י"ח ברכות כנגד י"ח אזכרות שבמזמור הבו לה' בני אלים. וזה כי התפלה היא בקשה ומדת הרחמים שהוא מדת התפלה, ומדריגת הרחמים הם י"ח. ולפיכך דוד המלך במזמור הבו ששם הזכיר ז' קולות, שר"ל שקול ה' וכחו אש שהוא מדת הדין מתפשט בכל צד, שהצדדים הם ששה כנגד ששה קצוות והאמצעי, באותו מזמור עצמו הזכיר י"ח שמות כנגד מדת רחמים שלו שהוא מדריגה על מדריגה וכמו שהזכיר ז' קולות כי קול יי וכחו מתפשט במדת הדין ככל השבעה דהיינו בשש קצוות

ובאמצעי, ואחר כך הזכיר י"ח אזכרות כנגד מדת הרחמים שמדת הרחמים מתעלה רחמים על רחמים עד י"ח אזכרות. ודבר זה ידוע, כי שם של ה' שהוא מדת רחמים יש לו י"ב צרופים ועוד יש כאן שש צרופים בג' אותיות של שם בן ד'. כלל הדבר ההתעלות של רחמים הוא עד י"ח ודבר זה עוד יתבאר. וכאשר תעין תמצא כי התעלות הוא עד י"ח ואין כאן מקום זה ולפיכך אמר שתקנו חכמים י"ח ברכות נגד י"ח שמות של רחמים. ומי שאמר כנגד י"ח אזכרות שבקריאת שמע, יש לך להבין מחלוקת החכמים כי התפלה יש בה ג' בחינות. הבחינה האחת מצד הש"י שהוא מעלה שמתפללין אליו. ויש עוד בחינה מצד חבור האדם המתפלל אל הש"י אשר מתפלל אליו. ולרבי הלל עיקר התפלה שמצד רחמי הש"י יתן לו הש"י צרכיו, לכך תקנו י"ח ברכות נגד מדת רחמים של הש"י והם י"ח שמות שנזכרו במזמור הבו לה' בני אילים וגו' כי אלו י"ח שמות נזכרים על הש"י כמו שפירשנו. ולמ"ד נגד י"ח הזכרות שבקריאת שמע, סבר כי התפלה שהאדם מתפלל אל השם יתברך כי ראוי שיתן לו השם יתברך צרכו במה שהוא יתברך אדון ומלך אל האדם והאדון ראוי שיהיה מפרנס את עבדו, ולכך תקנו כנגד י"ח שמות שבקריאת שמע, כי קריאת שמע הוא מלכות שמים שממליך האדם את בוראו עליו והמלך ראוי לפרנס את אשר תחתיו, לכך תקנו י"ח ברכות בתפלה כנגד י"ח שמות שבקריאת שמע, כי מפני שמלכותו יתברך הוא על האדם ירחם על האדם וישמע תפלתו. ולמאן דאמר כנגד י"ח חוליות שבאדם, כי החוליות הם קומתו וכאשר הוא עומד לפני השם יתברך בתפלתו מכניע כל קומתו כמו העבד שעומד לפני האדון שלו, לכך תקנו י"ח ברכות בתפלה שעל ידי שהוא עומד לפני השם יתברך כמו העבד שעומד לפני רבו בזה מכניע כל קומתו לפני השם יתברך ובשביל זה ראוי לרחם עליו. ויש לך לדעת שכל אלו שלשה חכמים דעת א' להם כאשר תבין, כי כל אלו דברית הן י"ח אזכרות שבהבו לה' בני אלים, וכן י"ח אזכרות שבקריאת שמע, וכן י"ח חוליות שבשדרה הכל רמז אחד ולעומק הדבר אי אפשר לכתוב עוד מזה. ויש לך לדעת כי החוליות שבשדרה הם מחולקים, י"ב חוליות שיש להם צלעות גדולות כאשר ידוע, וששה הם בלא צלעות גדולות, וכן תמצא בתפלה שמחולקים י"ב ברכות הם צרכי האדם ואילו ג' ראשונות וג' אחרונות הם שבח המקום, ומזה תדע כי כל אלו דברים הם בחכמה עליונה. וכן תמצא ג' אותיות משם בן ד' אותיות על ידי גלגול נעשה ממנו ו' שמות, וכשתצטרף עוד על אלו ג' אותיות הה"א האחרונה שבשם הגדול נעשה מזה י"ב שמות כמו שידוע והן י"ח שמות של רחמים, וגם מזה תבין כי שש שמות נעשים מן צירוף ג' אותיות של שם הגדול, וכנגד זה תקנו ג' ראשונות וג' אחרונות הכל שבח המקום, ותקנו י"ב ברכות כנגד י"ב שמות היוצאים מן השם כאשר

תחבר לו הה"א האחרונה, ואלו ברכות הם צרכי האדם שמושפעים אל האדם מצד ה"א האחרונה של שם, והבן הדברים האלו מאוד כי ד"ח אין תכלית לעומק שלהם. כלל הדבר בכל הדברים אשר בארנו למעלה, כי י"ח ברכות שתקנו חכמים הם של רחמים ובמדת הרחמים יש י"ח. וקאמר שם כי למלשינים אל תהא תקוה תקנו לפי הדעת של כל אחד ואחד כי יש מדריגה קטנה עוד והיא באחרונה ובסוף, ולפי' כנגד זה תקנו ולמלשינים אל תהי תקוה וכל המינים כרגע יאבדו, כי במדריגה הקטנה הזאת שייך המינות כי בקטון יש לו מקום לצאת מרשותו מה שאין שייך בגדול והבן זה. ולפיכך במזמור הבו נגד המדריגה הזאת אל הכבוד הרעים, ובקריאת שמע תיבת אחד, ובאדם יש חוליא קטנה ובזה יוצאים מן הכלל, ואי אפשר לפרש יותר:

פרק י

בפרק אין עומדין (ברכות ל"ד ע"א) תנו רבנן אלו ברכות שהאדם שוחה בהן באבות תחלה וסוף בהודאה תחלה וסוף ואם בא לשוח בסוף כל ברכה וברכה ובתחלת כל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישחה. אמר ר"ש בן פזי אריב"ל משום בר קפרא הדיוט כמו שאמרו כ"ג בסוף כל ברכה וברכה והמלך תחלת כל ברכה וברכה וסוף כל ברכה וברכה א"ר יצחק בר נחמני לדידי מפרשי ליה מיניה דריב"ל הדיוט כמו שאמר כ"ג כורע תחלת כל ברכה המלך כיון שכרע שוב אינו זוקף דכתיב ויהי ככלות שלמה להתפלל וגו' קם מלפני מזבח ה' מכרוע על ברכיו. וטעם ההפרש שיש בין כל אדם והמלך ועוד מה בכך אם ישחה בכל ברכה וברכה וקושיא זאת הקשו התוס'. ויש לך לדעת כי ברכה ראשונה שהיא נקראת ברכת אבות אשר האבות הם השתלשלות העולם, ראוי שיתן הש"י ג"כ צרכו של עולם, וכמו שמסדר את העולם כך הוא ית' מסדר צרכו מה שצריך אליו. לכך קאמר שם אמר ר"א לעולם ימוד עצמו אם יכול לכוין באבות יתפלל ואם לאו אל יתפלל עד כאן. ומפני מה אמרו שתהיה כיון תפלה באבות ולא שאר ברכות, אבל הפירוש כמו שאמרנו כי בכח הברכה הזאת הוא כל התפלה כי ברכה זאת נזכר שהוא יתברך אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב, והאבות הם השתלשלות העולם כי הם התחלה לעולם ובכח ההתחלה הוא הכל ובפרט ישראל אשר הם זרע האבות, ולפיכך בברכה זאת האדם קרוב אל השם יתברך ואז הוא לפניו, כי אין האדם כורע לפני המלך ואינו לפני המלך אבל כאשר מתקרב אל המלך כורע לפניו, לפיכך קודם שמזכיר השם שאז הוא קרוב אל השם יש לו לכרוע לפניו ולמסור נפשו אל השם יתברך כי אין נמצא עם השם יתברך שום מציאות והכל אפס זולתו יתברך, כי זה ענין הכריעה שהוא כורע לפניו שמוסר נפשו אליו ומבטל מציאותו אליו. וכשמזכיר השם עצמו יש

לו לזקוף, כי מצד השם יתברך קיום כל הנמצאים והוא יתברך זוקף כפופים. ובכריעה זאת שהוא לפני הזכרת השם ובזקיפה שהוא זוקף כאשר מזכיר השם, בו נרמז כי כל הנמצאים הם נמצאים מאתו וממנו קיום שלהם ואצל השם יתברך הם אפס. ולפיכך כאשר בא אל הזכרת שמו יתברך כורע ומוסר נפשו אל השם יתברך כי מציאותו של אדם אינו נחשב אצל השם יתברך, וזוקף כאשר מזכיר שמו מפני כי מן השם יתברך הכל והוא מעמיד וזוקף הכל לכך יש לו לזקוף כאשר מזכיר השם. וכן בסוף אותה ברכה, כי הברכה הזאת היא השתלשלות העולם מן השם יתברך כי האבות הם השתלשלות והתחלת העולם כמו שהתבאר. וכן במודים, וזה כי כשם שברכה ראשונה שהיא אבות הוא השתלשלות המציאות מן השם יתברך, וכן ברכת מודים הוראה על שכל המציאות הוא אליו. ושני דברים הם כי האב הוא סבה לבן ומשתלשל הבן מאתו ואין הבן בשביל זה קנוי לו כמו העבד, אבל העבד הוא קנוי לאדון שלו והעבד בפרט כורע לפני אדוניו שהוא שלו. ואלו שני דברים הם כנגד ב' דברים שאמר הכתוב (דברים ל"ב:ו') הלא הוא אביך קנך, כי אביך ר"ל כי מאתו יתברך השתלשלות ישראל כי הוא סבה להם כמו האב שהוא סבה לבן, קנך שקנה ישראל אליו לו לעבדים. ועל זה הוא כל ברכת מודים שאנו נותנים הודאה אל השם יתברך שאנו שלו ואין אנו מצד עצמינו שום דבר רק הכל להשם יתברך, ולפיכך אומר על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו הפקודות לך, וכל ענין הברכה הזאת היא הודאה ונקראת ברכה הודאה, ומפני כך כמו שהוא קרוב אל השם יתברך מצד השתלשלות שלו כך הוא קרוב אל השם יתברך מצד שהוא אל השם יתברך, ולפיכך גם כן בברכה זאת הכריעה מלפני השם יתברך קודם הזכרת השם וזוקף עצמו כאשר מזכיר השם מן הטעם אשר התבאר, כי מצד שהאדם קרוב אל השי"ת יש לו לכרוע ואין קירוב רק באבות ובהודאה מטעם אשר התבאר. ודע כי יש הפרש שהוא ית' סבה ואב לכל הנמצאים לכל אחד וא' בפני עצמו ולפי' כל א' כורע בפ"ע באבות, אבל מה שהכל הוא אפס ואין זולתו יתברך אין בזה הבדל בין איש לאיש ואינו כמו ההויה שהיא לכל אחד ואחד בפ"ע, ולפיכך כשמגיע שליח צבור למודים הכל ביחד כורעים לפניו, כי מצד הכריעה שהיא כהודאה אין הפרש כלל ולפיכך הכל כורעין עם השליח צבור, והבן הדברים האלו. ואמר כי הכהן גדול כורע בתחלת כל ברכה וברכה, דבר זה ידוע כי יש לכהן גדול דביקות בו יתברך מצד כי יש לו קירוב אל השם יתברך מצד ההתחלה כי הכהן גדול הוא קודם והתחלה אל שאר אדם. לכך כהן גדול נוטל חלק בראש ומברך בראש להקדוש ברוך הוא, שמה יש לך לדעת ולהבין כי הכהן גדול קרוב אל השם יתברך מצד שהוא תחלה וראש, ולפיכך ראש כל ברכה כורע לפניו כי הוא

קרוב אליו מצד ההתחלה כמו שאמרנו. והבן זה היטב ממה שאמרו במדרש (ב"ר פמ"ו) אמר רבי ישמעאל אברהם אבינו כהן גדול היה שנאמר נשבע ה' ולא ינחם אתה כהן לעולם וגו', ואברהם היה התחלת הכל שהוא אב הראשון אל הכל, ולפיכך אמר כהן גדול כורע בתחלת כל ברכה וברכה. והמלך כיון שכורע שוב אינו זוקף, כלומר שבכל הברכות הוא כורע ואינו זוקף, כי הפרש בין המלך ובין העם, כי המלך בעם נחשב כמו הכל, ומפני מדריגה זאת המלך קרוב אל השם יתברך בכל ולא תוכל לומר אצל המלך כמו אצל שאר בני אדם שיש להם קירוב אל השם יתברך מצד מה, רק כי מלכות דארעא כעין מלכותא דרקיע ולפיכך הוא קרוב אל השם יתברך בכל, ומיד שהוא בא להתפלל לפני השם יתברך יש לו לכרוע לפניו, כי הכריעה מצד הקירוב הגמור שיש אל האדם אל השם יתברך ומצד אותו הקירוב יש כאן כריעה, ולפיכך המלך בשעה שכורע אינו זוקף, כי המלך מפני שהוא מלך ראוי אליו לבטל חשיבותו לפני השם יתברך שאין מלכותו לפני השם יתברך נחשב לכלום ולכך יהיה תמיד בכריעה, וכל אלו דברים הם דברים הם ברורים מאוד:

ובפ"ק דב"ק (ט"ז ע"א) תניא שדרו של אדם לאשר שבע שנים נעשה נחש וה"מ דלא כרע במודים. ודבר זה, כי הנחש היה הולך בקומה זקופה שהיה מלך שבחיות ונטל השם יתברך זקיפה שהיה לו מתחלה מפני כי היה מסית האדם עד שהיה מין וכופר בעיקר לגמרי, כמו שאמרו זכרונם לברכה במסכת סנהדרין (כ"ט, א') והיה מסיתו שלא יכרע האדם אל השם יתברך כלל, ולכך כאשר נתקלל הנחש, קללה שלו על גחונך תלך שיהיה בטל זקיפה שלו, ולכך מי שאינו כורע לפני השם יתברך נעשה גם כן שדרו שלו נחש שבטל זקיפתו בשביל זה. ודוקא שדרו שלו מפני כי זקיפת האדם היא בשדרו שלו ולכך שדרו שלו נעשה נחש, שגם הנחש בשביל שהיה מסית האדם שלא יהיה נכנע אל השם יתברך ולא יכרע לפניו נתקלל בשביל זה על גחונך תלך שילך שלא בזקיפה. ויש לך לדעת כי ראוי האדם שיהיה נחש כאשר לא כרע במודים, וזה כי האדם יש לו שייכות אל הנחש, שאם לא היה לאדם שייכות אל הנחש לא התחבר הנחש אל האדם להיות מסית אותו ולא היה בא הנחש על חוה. וראיה לזה שיש לאדם שייכות אל הנחש כי האדם היה מלך על התחתונים, וכן הנחש היה מלך בחיות בתחתונים קודם שנתקלל והיה האדם בלבד הולך בקומה זקופה, וגם הנחש היה הולך בקומה זקופה קודם שנתקלל. וכך אמרו במסכת סוטה (ט' ע"ב) אמר הקדוש ברוך הוא אני אמרתי הנחש יהא מלך על כל בהמה וחיה עתה ארור מכל בהמה וחיה אני אמרתי שילך בקומה זקופה על גחונך תלך הוא אמר אהרוג את האדם ואשא את חוה ולפיכך ואיבה אשית, הרי שהיו דומין עד שהיה

רוצה לישא חוה, וד"ז קדם קללה שהנחש יש לו דמיון וקירוב אל האדם והאדם אל הנחש. וכאשר מת האדם שדרתו של אדם נעשה נחש, וכאשר היה האדם חי והוא נחשב מלך בעולם כאשר ידוע ראוי לו הזקיפה, אבל כאשר מת האדם ובטל מלכותו והוא קרוב עתה אל הנחש שבטל מלכותו גם כן, ולפיכך אחר שבע שנים שנתרחק ממדריגה שלו שהיה מלך כאשר היה חי ואז שדרו שלו נעשה נחש. ודוקא שדרו של אדם לפי שהשדרה בפרט יש לו קירוב אל הנחש, כי הדמיון שיש לאדם אל הנחש העיקר הוא השדרה, כי אין דבר שהוא בזקיפה כמו השדרה ובדבר זה היה האדם דומה לנחש, שאין נברא שהלך בזקיפה רק אדם ונחש מפני שהיו שניהם מלכים, ולפיכך כאשר מת אדם ואין ראוי לו עוד הזקיפה נעשה שדרה שלו נחש. וזה כאשר לא כרע במודים, כי ההבדל אשר בין שניהם הוא, כי האדם אף על גב שהוא בקומה זקופה והוא דומה למלך מקבל את השם יתברך עליו לאלוה וכורע לפני מלכו ומבטל מלכותו מפניו, ולפיכך דוקא דלא כרע במודים שאז דומה לנחש שהיה מלך, אבל אם כרע אין כאן דמיון שהרי ביטל מלכותו וזקיפתו אל השם יתברך, וכרע לפניו כעבד לפני אדונו ולא היה לו שום מלכות שיתבטל אחר מותו עד שיהיה נחש, ולפיכך אמר כי חוט השדרה מן האדם אשר הוא זקיפתו של אדם נעשה נחש מצד ההיקש הזה. ויש לך עוד להבין בעמקי החכמה, כי חוט השדרה הוא בין שני צדי האדם לכך החוט הזה בפנים של אדם מאחר שהוא קו ההולך בשוה תוך הצדדין באמצע אשר האמצע נחשב בפנים ומן הפנים מתחייב הנחש שהוא בחוץ כי אי אפשר זה בלא זה עד שחוט השדרה שהוא בפנים קרוב אל הנחש, וכאשר מת האדם ונתבטל צורתו נעשה נחש מחוט השדרה כי הם מתקשרים זה בזה לגמרי, והדברים האלו ידועים לבעלי חכמה. וקאמר ה"מ דלא כרע במודים, אבל אם כרע במודים בזה שכרע במודים מוסר עצמו להשם יתברך כמו שהתבאר מענין מודים, כי בזה שב העלול הוא האדם אל העלה:

וזה אמרם בפרק המפלת (נדה ל' ע"ב) כי לך תכרע כל ברך זה יום המיתה שנאמר לפניו יכרעו כל יורדי עפר תשבע כל לשון זה יום הלידה שנאמר נקי כפים אשר לא נשא לשוא נפשי ולא נשבע למרמה עד כאן. ודבר זה כי לכך נקרא יום המיתה כריעה שהאדם בטל חיותו ושב אל העלה, שהכורע יש לו נפילה על ברכיו ומוסר עצמו אל אשר כורע אליו, וזהו ענין הכריעה במודים. תשבע כל לשון הוא יום הלידה, שהשבועה נקרא קימא וכשיולד האדם והוא מקויים בעולם יש לו שבועה וקיום בו יתברך, והשבועה הזאת והקיום הזה אין כאן מקומו. מכל מקום תדע ותבין כי הכריעה במודים למסור נפשו אל השם יתברך ושב אל העלה במה שהוא עלתו ואז הוא נצול מן הגלגול הזה, כי אף כי יש

חבור לאדם אל הנחש יש חלוק והבדל ביניהם בעולם הזה, מצד שהאדם יש לו השבה אל העלה הוא השם יתברך, ובפרט בכריעת מודים שבזה מוסר עצמו אל השם יתברך ובזה הוא נבדל מן הנחש, ודברים אלו עמוקים בסתרי חכמה:

ובפר"ק דברכות (י"ב ע"א) א"ל שמואל לחייא בר רב בר אוריין תא ואומר לך מלתא מעלייתא דאמר אבוך הכי אמר אבוך כשהוא כורע בברוך כשהוא זוקף זוקף בשם רב ששת כי כרע כרע כחיזרא כי זקיף זקיף כחויא. ביאור זה כי הכריעה הוא מצד השם יתב' אשר לפניו יכרע הכל, ולפיכך ראוי שיהיה בפעם אחד כי הוא יתב' אינו גשם אשר פעולתו הוא בזמן כאשר הדבר הוא מצד הש"י, ולפיכך הכריעה שהוא לפני השם יתב' היה בפעם אחד כחיזרא. אבל הזקיפה שהוא זוקף אף כי הפעולה זאת הוא מן השם יתב' שהוא זוקף כפופים, מכל מקום הויה זאת היא אל האדם הוא מקבל ההויה בזמן, ולא בפעם אחד כמו שנברא העולם בזמן, שכל הויה צריך זמן רק הכריעה שאין זה הויה לאדם, כי אדרבא שבזה האדם מבטל עצמו אל הש"י עד שאינו נמצא, ולפיכך ראוי שתהיה הכריעה בלא זמן רק בפעם אחד רק דבר שהוא הויה באדם כי כל הויה היה בזמן, ותראה שכל הויית האדם הוא בזמן ובטול שלו בלא זמן כלל, ודבר זה הוא מבואר. ולכך אמר כי כרע כרע כחיזרא וכי זקיף זקיף כחויא, ודבר זה מבואר הוא וברור:

פרק יא

ענין הקדיש של יהא שמיה רבא בסמוך. הקדושה שאנו מקדשים את השם יתברך הם שלשה, ביוצר אור ובתפלת שחרית ובתפלת מוסף. והם מחולקים, כי ביוצר אור אין אומרים רק כלם אהובים כלם ברורים וכלם עושים באימה וביראה רצון קוניהם וכלם פותחים וכו', ואין אנו אומרים נקדש, אבל בתפלת שחרית ומנחה אומרים נקדש את שמך בעולם כשם שמקדישים אותו בשמי מרום, ובשבת ויום טוב במוסף אומרים נעריצך ונקדישך כסוד שיח שרפי קודש וכו'. אבל שחרית של שבת ושל יום טוב אף על גב שגם יש בקדושה תוספת, מכל מקום התחלת הקדושה שהוא עיקר הקדושה שוה ואנו אומרים נקדש את שמך כשם שמקדישים אותו בשמי מרום. ולפיכך אין כאן רק ג' קדושות שנתקנו ביוצר ובשחרית ובמוסף, והם כנגד ג' קדושות שאמר הכתוב (ישעיהו ו':ג') קדוש קדוש קדוש ותרגם יונתן קדיש בשמי מרומא קדיש על ארעא קדיש לעלם ולעלמי עלמיא. ולפי תרגום יונתן אלו ג' קדושות כנגד ג' עולמות, האחד עולם הזה התחתון, והשני עולם השמים, והשלישי עולם העליון. ותרגום אונקלוס קדיש בשמי מרומא קדיש לעלם ולעלמי עלמיא וזהו עולם העליון. ומה שתרגם קדיש הראשון בשמי מרומא דבר זה מפני כי יש לתת קדושה הראשונה אל עולם אשר הוא נראה

לנו כי השמים נראים לנו, אבל עולם העליון אין נראה לנו. ובקדושה הראשונה תקנו והאופנים וחיות הקודש ברעש גדול וכו', וזה מפני כי כתיב (יחזקאל א':ט"ו) וארא החיות והנה אצל החיות אופן אחד בארץ וגו', הרי זכר הכתוב ארץ אצל החיות ואצל האופנים. ואף כי בודאי פירשו המפרשים בארץ כמו שמבואר בפירוש שלהם מכל מקום אצל האופנים וחיות הקודש כתיב וראיתי אצל החיות והנה אופן אחד בארץ, ואנשי כנסת הגדולה שירדו לחדרי המרכבה הם הבינו הדבר כמו שראוי להבין והם תקנו ברכה זאת. ומפני שקדושה זאת היא כנגד שהוא יתברך קדיש בארעא, ולפיכך בקדושה זאת זכרו והאופנים וחיות הקודש, כי נראה מן הכתוב כי כחם מתפשט בארץ. ולכך בקדושה ראשונה אין צריך לומר כשם שמקדישים אותו בשמי מרום כי קדושה זאת נגד קדיש בארעא, וא"ל נקדש אותך כשם שמקדישים אותך בארץ, כי אדרבה בארץ עיקר הם ישראל לכן אין לתלות הקדושה בהם. קדושה שניה נקדש את שמך בעולם כשם שמקדישים אותו בשמי מרום, ולכך אנו אומרים נקדש את שמך כשם שמקדישים אותו בשמי מרום, קדושה שלישית היא במוסף אומרים נעריצך ונקדישך כסוד שיח שרפי קודש המקדישים את שמך בקודש, כי קדושה הזאת הוא כנגד עולם העליון, ולפיכך אמר נעריצך ונקדישך כסוד שיח שרפי קודש הם המלאכים, ודבר זה מבואר. ומה שנושא אדם עצמו למעלה בשעה שאומרים קדוש קדוש קדוש, דבר זה מפני כי כל קדושה שהוא ית' נבדל בקדושתו מן התחתונים ואין לו יתברך חבור וצרוף אליהם, לכן האדם ג"כ כאשר יאמר קדוש קדוש קדוש נבדל קצת מן הארץ ומתנשא כלפי מעלה:

ועוד תקנו ובא לציון לתרגם הקדושה כמו שאמרו בסוף סוטה (מ"ט ע"א) משחרב ב"ה אמר רבא וכל יום קללתו מרובה משל חברו שנא' בבקר תאמר מי יתן ערב ובערב תאמר מי יתן בקר הי בקר אילימא בקר דלמחר מי ידע מאי הוה אלא דחליף ואזיל אלא עולם על מה קאי אסידרא דקדושה ויהא שמיה רבא דאגדתא שנא' ארץ עפתה כמו אופל צלמות ולא סדרים וגו' הא איכא סדרים תופיע מאופל ע"כ. וביאור זה, כי העוה"ז הוא מקבל מן העולם העליון ודבר זה אין לו ביטול ולא יפול תחת הבטול כלל, ואף כי חרב ב"ה אין בטול אל מדריגה זאת העליונ'. ועל דבר זה קאי עלמא, כי כאשר בטל ב"ה שעל ידו היתה ברכה באה לעולם, אבל עדיין לא בטל דבר זה שעוה"ז מקבל מן עולם העליון, ולפיכך קאמר דקאי על סדרא דקדושה ואמן יהא שמיה רבא דאגדתא, כי עי"ז הברכה באה מעולם העליון לעולם הזה ובזה לא שייך הפסק כלל, ובשניהם אנו אומרים קדיש לעלם ולעלמי עלמיא וכן באמן יהא שמיה רבא אנו אומרים מברך לעלם ולעלמי עלמיא, ולא תמצא זה בשום שבח בעול' רק בשני שבחי' אלו, בעבור כי אלו שני שבחים בפרט

משבחים הקב"ה מצד שהוא מברך לעלם ולעמי עלמיא, ועל דבר זה העולם עומד ולא היה הפסק לזה מה שמקבל עוה"ז מן העולם העליון, ומ"מ כיון שבטל ב"ה שעל ידו בא הברכה לעולם והוא היה צנור להביא הברכה כמו שידוע לכך אין הברכה מצויה כ"כ, ומ"מ העולם קיים על זה. ועל זה תקנו אלו ב' שבחים בפרט בלשון ארמי, כי לשון זה אינו לשון מיוחד שאינו מכלל שבעים לשונות המיוחדים לכל אומה ואומה לשון אחד, וכבר בארנו דבר זה בפ' בעשרה גם בהרבה מקומות, ומפני כי השבח הזה הוא מגיע עד עולם העליון והוא כולל הכל הוא בלתי מיוחד, לכך ראוי שיהיה בלשון שאינו מיוחד ואינו ראוי שיהיה בלשון קודש שהוא מיוחד לישראל שהם קדושים. ובעונינו נתבטלה הקדושה ולכך אין הברכה באה ע"י קדושה שבתפלה שנתבטלה, אבל לשון תרגום שהוא לשון בלתי מיוחד כאשר אומרים בזה הלשון מקבל עוה"ז מן עולם העליון שמאתו הברכה והקיום והבן זה, וכן שאר הלשונות כלם הם מיוחדים חוץ מלשון ארמי, ודברים אלו מופלגים ועמוקים מאד מאד. ויראה מה שאמר יהא שמיה רבה דאגדתא, מפני כי ראוי שבח זה להגדה ביותר מן התפלה, מפני שכאשר באים להתפלל אין אסיפה זו רק להתפלל על צרכו, ועוד כי התפלה היא שייכית ג"כ ביחיד כמו ברבים, ולכך אע"ג דהוי התפלה ברבים אין זאת אסיפה לכבוד הש"י, אבל האסיפה והקבוץ כדי לשמוע הדרשה לדעת חקי ה' ותורתו דבר זה הוא כבוד הש"י. ועוד הרי התורה היא מעולם העליון. וע"י אמן יהא שמיה רבה שאומרים אחריה מביא הברכה מעולם העליון. כלל הדבר כי כאשר היה המקדש בעולם באה ברכה לעולם בשביל ב"ה כמו שאמרנו, ועכשיו שחרב ב"ה אין ברכה באה לעולם, וגם ע"י הקדושות שהם שלשה אין הברכה בא לעולם, רק העולם קיים ע"י אמן יהא שמיה רבה דאגדתא וסדרא דקדושא בהם העולם מקויים שעל ידם הברכה באה מעולם העליון, והבן הדברים האלו כי הם דברים עמוקים:

ובפרק כל כתבי (שבת קי"ט ע"ב) אמר ריש לקיש כל העונה אמן בכל כחו פותחין לו שערי ג"ע שנ' פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים אל תקרי שומר אמונים אלא שאומרים אמן מאי אמן אל מלך נאמן. פי' בכל כחו כמשמעו, ואין הפירוש בכל כחו היינו בקול רם דא"כ היה לו לומר בקול רם, גם אין פירוש בכל כוונתו דלא אמר בכל כונתו, רק פי' בכל כחו ולא בשפה רפה רק בחתוך שפתים לגמרי. ומפני שאמר שפותחין לו שערי ג"ע, וכל פתיחה הוא דבר שהוא סגור ונעול, ולכך אל דבר זה שיהיו נפתחים לו שערי ג"ע דבר שהוא סגור בודאי כי לדבר זה צריך כח ולפיכך אמר ר"ל כל העונה אמן בכל כחו כי אז נפתח לו דבר שהוא סגור כאשר עשה בכל כחו, וכן מה שאמרו (שם) העונה אמן יהא שמיה רבה בכל כחו קורעין לו גזר דינו, זה מפני שצריך

קריעה לגזר דין וכל קריעה צריך כח. ומ"ש פותחין לו שערי ג"ע, לפי שהעונה אמן אחר המברך נכנס במעלה עליונה וכמו שיתבאר בסמוך, ולפיכך אמר פותחין לו שערי ג"ע, כלו' שפותחין לו שער חדש. והשכל מחייב זה, כי הברכה אשר מברך האדם אין הברכה מצד הש"י שהוא מאמין בו כי הכל יכול רק שאמר שכך פועל הש"י, אבל העונה אמן שאמר שכך הוא מצד הש"י שהוא מאמין בו יתב' שהוא כל יכול, וכיון שהוא מצד הש"י שהוא מאמין בו לדבר זה אין קץ ותכלית כי אמונתו בו יתב' שהוא כל יכול ואין לו קץ ותכלית. כלל הדבר כי האמונה בו ית' מצד עצמו שמאמין בו, אבל מה שאמר המברך ר"ל שהוא פועל דבר זה בלבד והבן זה מאד. ותבין כי דוקא ג"ע ראוי אל מי שעונה אמן, כי מי שיש לו אמונה חזקה בו ית', הוא כמו יתד תקוע במקום נאמן אשר אין לו שינוי כלל כי זה הוא ענין אמונה בו יתב', ומצד שהוא מאמין בו יתב' הוא תקוע במקום נאמן, ובזה ראוי שיכנס לגן עדן אשר שם ארזי לבנון אשר נטע השם ית' בחוזק ושם יכנס בעל אמנה, כי ראוי שיהיה מקומו ומדריגתו שמה ע"י האמונה כאשר ידוע למשכילים. ועוד ראוי שיפתחו לו שערי ג"ע, כי באמונה ימצא ההנחה שמפני אמונתו הוא בוטח בו יתב', ולכן לא ימצא אצלו צער רק הנחה במה שהוא מאמין בו בכל לבו, וזה שאמרו כל מי שעונה אמן בכל כחו שמאמין בו יתב' בכל לבו אז מתחדש אליו ההנחה ופותחין לו שערי ג"ע אשר בו ימצא האדם נחת רוח ואין צער שם, והארכנו בזה במקום אחר:

ועוד יש לך להבין מלת אמן וההפרש שיש בין מברך ובין העונה אמן, כי העונה אמן צריך אל זה ההבנה והשכל שהוא מאמין דבר זה, ודבר שהוא בלא הבנה אין נקרא זה אמונה רק האמונה היא בלב, ולא כן המברך כי אף שראוי שיהיה לו כונת הלב מ"מ כיון שברך אם לא כיון יצא ג"כ. אבל אם עונה אמן בלא כונה אין זה אמן כלל וכמו שאמרו (ברכות מ"ז ע"א) העונה אמן יתומה כו', ואמר לא יזרקנה מפיו בלא כונה ואפי' אם מכוון ג"כ המברך כיון ששייך ברכה אף אם אינו מכוון לכך אמן יותר גדול שזהו אי אפשר רק ע"י אמונה שהיא בלב. ולפיכך שייך כל הדברים באמן שאמרו שפותחין לו שערי ג"ע כי האמונה היא בלב לכך הוא יוצא מן עולם הגשמי ונכנס בעולם הנבדל. ופי' זה ברור ג"כ ולפיכך ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שעונים במקדש ואמן שעונים במדינה קרובים הם זה לזה, כי כבר אמרנו למעלה כי מה שאומרים ברוך שם כבוד מלכותו השם הוא שכלי כמו שהתבאר למעלה, וכן הוא עניין אמן כי האמונה מה שהוא מאמין בלבו דברי המברך, וההפרש שביניהם אין להאריך עוד במקום זה, ודברים אלו מופלגים בחכמה בסוד אמן. ואמר מאי אמן אל מלך נאמן, מאי שפירש מלת אמן יותר, מפני שאמרנו כי העונה אמן הוא מצד שמאמין ולכך הוא יותר מן המברך, ומפרש כי

דבר זה מורה מלת אמן שהוא מתעלה אל המדריגה היותר עליונה. ולפיכך האל"ף בשם אל מורה על שהוא ית' התחלה, ולכך כתיב (ישעיהו מ"ד:ו') אני ראשון ואני אחרון ולפני לא נוצר אל, כי אל שם הקדוש הזה מורה שהוא ית' ראשון והתחלת המציאות כמו שבארנו במקום אחר, והמ"ם שבמלת אמן מורה על שהוא מלך כי אחר שנמצאו מאתו הוא מלך אל הנמצאים, ולזה ראוי אות המ"ם שהיא באמצע אלפ"א בית"א כי כן מקום המלך שהוא באמצע כמו שתמצא בכל מקום וכתיב (במדבר ב':י"ז) ונסע אוהל מועד בתוך המחנות, גם המ"ם אות ראשון של מלך, והנו"ן מורה על הנאמנות כי אין לו יתב' שנוי ונאמנות שלו בלתי סוף וזה מורה המשך הנו"ן הפשוטה, שכבר התבאר כי זהו ענין הנאמנות שהוא משוך ואין לו הפסק, וכמו שאמרנו שצריך בשביל כך למשוך מלת אמן כי הנאמנות הוא משוך ואין לו הפסק וזה מורה ג"כ המשך הנו"ן כמו שהתבאר, ומורה זה כי הוא יתב' נצחי, הנה מלת אמן בכל ג' אותיות מורה על אמונתו ושאין לו שנוי, כי האל"ף מורה התחלה שהוא ית' ראשון והתחלת הכל וממנו נתהוו ונמצאו כל הנבראים, וכאשר נמצאו כל הנבראים ממנו לכן הוא יתב' מלך עליהם והמשך הנו"ן פשוטה מורה הנצחיות שהיא יתב' אחרון. הנה כל ג' אותיות אמן מורים כי אין לו שנוי ואין לו הפסק וכי הוא ראשון והוא אחרון ומבלעדיו אין מלך מנהיג לכל בריותיו והבן זה. ועוד כי הפשיטות כנו"ן פשוטה מורה על שהוא נצחי, כי מפני שהוא ית' פשוט בתכלית הפשיטות זה מורה שהוא נצחי, וכן פירשו בפרק הבונה (שבת ק"ד ע"א) נו"ן כפופה נו"ן פשוטה נאמן כפוף נאמן פשוט, ופירש"י ז"ל אדם כשר צריך להיות כפוף וסופו פשוט וזקוף. ולי נראה שהנאמנים הם שנים יש נאמן שהוא כפוף שלבו נשבר בקרבו, ויש נאמן פשוט ר"ל שלבו פשוט, ונאמן כפוף הוא העובד מיראה ופחד אלקים נגד עיניו, ויש נאמן שלבו פשוט והוא עובד מאהבה. ודבר זה דומה למה שאמרו בר"ה (כ"ו ע"ב) גבי שופר כפוף דכל דכייף לביה עדיף שופר פשוט דכל דפשיט לביה בתפלה יותר עדיף, ושם בודאי פי' כפוף שהוא בעל יראה והפשוט הוא שעובד מאהבה, וה"נ פירושו בנאמן כפוף ונאמן פשוט, וכן הנו"ן פשוטה מורה על שהוא פשוט בלי שנוי:

ובפרק שלשה שאכלו (ברכות מ"ז ע"א) תניא אין עונין אמן חטופה ולא אמן קטופה ולא יזרקנה מפיו בן עזאי אומר חטופה יתחטפו ימיו קטופה יתקטפו ימיו יתומה יהיו בניו יתומים קצרה יתקצרו ימיו ארוכה מאריכין לו ימיו ושנותיו ובלבד שלא יאריך יותר מדאי. ר"ל כי יש אמונה שהוא מאמין באמונה שלימה וחזקה, ויש אמונה בחסרון, וכאשר עונה אמן קטופה או חטופה מורה על חוסר אמונה ובלתי שלימה, ולפיכך אמר בן עזאי כל מי שעונה כו' הכל מדה כנגד מדה רק צריך שיאריך באמן שאריכתו מורה

על אמונה שלימה לגמרי בתכלית שהוא מאמין בכל לבו. ואמר מאריכין לו ימיו, כי זהו ענין אמונה שהוא כמו יתד נאמן תקוע בלי שנוי רק עומד באמונתו, וכשהוא מאריך בה מורה על אמונה שלימה בלי חסרון לפיכך מאריכין לו ימיו ושנותיו עד שיהיה שתול כעץ על פלגי מים, וכל הרוחות בעולם לא יזיזו אותו ממקומו כמו שהוא נאמן ואינו זז מאמונתו. ואמרו (ברכות מ"ה, ב') העונה אמן אחר ברכת עצמו הרי זה בור, כי העונה אמן הוא יותר עליון כמו שאמרנו, ודבר זה לא שייך רק כאשר עונה על ברכת אחר שבא להוסיף עליו אבל הוא עצמו אין שייך בו תוספת כלל. ומה שכאשר הוא סוף ברכות יש לומר אמן אחר ברכת עצמו, כי הסוף הוא נבדל מן הדבר עצמו במה שהוא סוף. וכמו שיש לומר אמן אחר ברכה ששמע מאחר כי השומע הוא נבדל מן האומר לכך הוא מוסיף על ברכת המברך ויכול לומר אמן, כך יש לענות אמן על סוף ברכה שלו מפני שהסוף הוא בפני עצמו. ומזה תבין מה שאמר כאן אין עונין אמן חטופה, פי' חטופה שמחטף הנקודות כאשר לא יקרא המ"ם בצר"י כי צריך להמשיך הצר"י ביותר, וכן הקמ"ץ שתחת האל"ף. אמן קטופה פי' שאינו גומר המלה עד שלא נשמע הנו"ן. אמן יתומה שלא שמע הברכה, ולא יזרקנה מפיו פי' שלא בכונה. וכל הדברים האלו כאשר אמרנו, כי ענין אמן הוא שמקבל ומאמין בחוזק ולכך אין לו לקצר ולחטף המלה, כי האמונה בו ית' מגיע עד אין סוף והמקצר הוא מקצר במקום שראוי להאריך, והמקטף הוא מקטף במקום שאין קטוף. ומכ"ש שאין עונין אמן יתומה שהרי כל ענין אמן שמקבל הברכה שאמר ומאמין שהוא כך, וזהו שהוא יותר מן המברך, אבל אם לא שמע הברכה אין כאן קבלה ומכ"ש שאם זרקה מפיו בלא כונה שכל ענין אמן שצריך כונה שהוא מאמין בו ית'. ואמר ובלבד שלא יאריך בה יותר מדאי ר"ל כי אם יאריך בה יותר מדאי כאלו רוצה להאריך כפי אשר ראוי למדריגת ומעלת אמן וזה אי אפשר, אבל יאריך בה להורות על האריכות בלבד שיש אריכות במדריגה זאת, ולא ירמוז רק שאריכות במלת אמן, אמנם העיקר כי האריכות יש בו זמן, ובמלת אמן מגיע למדריגה שאינה תחת הזמן הוא עולם העליון כמו שהתבאר למעלה, ולכך אל יאריך יותר מדאי שזה מורה על זמן, וזה נכון ג"כ כאשר תבין:

ובפרק כל כתבי (שבת קי"ט ע"ב) אמר ר' יהושע בן לוי כל העונה אמן יהא שמיה רבה בכל כחו קורעין לו גזר דינו כו'. לא אמרו העונה ברוך ה' המבורך לעולם ועד או האומר ברכו או קדושה רק העונה אמן יהא שמיה רבה. וזה שכבר אמרנו כי ברכה זאת מגיע עד עולם העליון שהוא נקרא עוה"ב, וזה מבואר במה שבברכה זאת נאמר בה לעלם ועלמי עלמיא, זכרו ג' עולמות כמו שתרגם יונתן קדיש בשמי מרומא וכו' קדיש על ארעא קדיש

לעלם ולעלמי עלמיא, והוא נאמר על עוה"ב שהוא עולם העליון ולפיכך תקנו לשון יהא שמיה רבה מברך ביו"ד מפני שהוא נאמר על עוה"ב שהוא לעתיד, גם היו"ד הוא יסוד עוה"ב כי ביה ה' צור עולמים ולכך אמרו (מכילתא בשלח ט"ו) אז שר לא נאמר אלא ישיר מכאן לתחיית המתים מן התורה. וכן בפ"ק דברכות (ג' ע"א) אמר שם ולא עוד אלא כל שעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונים אמן יהא שמיה רבה הקב"ה מנענע בראשו ואמר אשרי המלך שמקלסין בביתו כך, ומה ענין השבח הזה מכל שאר שבחים, אבל ביאור זה כי שבח זה בפרט הוא על כל השבחים שמגיעים בו ישראל עד עולם העליון ולכך אומרים יהא שמיה רבה מברך וכו':

במדרש (ילקוט משלי תתקנא) ברוב עם הדרת מלך אמר רבי חמא בר חנינא להגיד שבחו וגדלו של הקב"ה אע"פ שיש לו אלפי אלפים ורבי רבבות כתות של מלאכי שרת שישרתוהו וישבחוהו אינו רוצה אלא בשבחן של ישראל שנא' ברוב עם הדרת מלך אין עם אלא ישראל שנא' עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו כו' ואמר ר' ישמעאל באותה שעה ששומעין אגדה מפי חכם ואח"כ עונין יהא שמיה רבה מברך באותה שעה הקב"ה שמח ואמר למלאכי שרת באו וראו עם זו שיצרתי לי במה הן משבחין אותי באותה שעה מלבישים הקב"ה הוד והדר לכך נאמר ברוב עם הדרת מלך כו' ובאפם לאום מתחת רזון אם הפסיקו עצמם מדברי תורה אף אני אפסיק מהם ראיות של תורה. ר"ל כי המלאכים אינן יכולים לשבח באמן יהא שמיה רבה, רק ישראל אשר מעלתם מגיע עד עוה"ב הוא עולם העליון, ובעוה"ב מעלת ישראל על המלאכים. ובמדרש (תנחומא בלק) כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל ראתה עיני בלעם שישראל יושבין לפני הקב"ה כתלמיד לפני רבו ומבררים כל פרשה ופרשה למה וכן הוא אומר כי ליושבים לפני ה' יהיה סחרה (ואתננה) לא יכנף עוד מוריך והיו עיניך רואות את מוריך ומלאכי השרת שואלים מה הורה לכם הקב"ה לפי שאינם יכולים לכנוס למחיצתם שנא' כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל ע"כ. ולפיכך הש"י מקבץ המלאכים ואמר ראו שבח זה שמשבחים אותי בעולמי, אשר שבח זה מגיע אל מדריגה ומעלה אשר אי אפשר להגיע שם המלאכים. ויפה אמרו המפרשים שלכך תקנו השבח הזה בלשון ארמי שלא יקנאו בנו המלאכים שאנו משבחים שבח כזה שהמלאכים אינם יודעים לשון ארמי. אבל בודאי אין הפי' שלכך אומרים אותו בלשון ארמי שלא יקנאו בנו המלאכים שאין קנאה במלאכים, רק מפני שהשבח הזה מגיע למדריגה עליונה שאין מגיע שם מדריגת המלאכים, יש לומר אותו בלשון שאין שייך למלאכים. וכבר התבאר בפרק בעשרה שכל אשר אינו שייך למלאכים תקנו אותו בלשון ארמי שהוא הלשון שאינו שייך למלאכים, לכך י"ל מה

שאמר שלא יקנאו בנו המלאכים, ר"ל שאם היה השבח נאמר בלשון הקודש היה קנאה אחר שגם המלאכים מספרים בלשון הקודש ויהיה לישראל שבח אשר אינו למלאכים, אבל כאשר השבח נאמר בלשון ארמי כמו שאין למלאכים לשון ארמי כך אפשר שיהיה לישראל שבח שאין למלאכים, והבן זה ואין להאריך כאן, וכבר התבאר דבר זה בסדר קדושה. לכן מה שאמרו בשבח זה יהא שמיה רבה אין צריך לפרש השם שיהא רבה, רק מפני כי שבח זה מצד עולם העליון, לכך יש לומר יהא שמיה רבה שהוא תרגום של הגדול כאילו אמר שם הגדול. וזה שאמר כאן שקורעין לו גזר דינו של שבעים שנה, ופי' זה אף אם נגזר עליו גזר דין של שבעים שנה דהיינו כל עולמו של אדם שהוא שבעים שנה ונגזר גזירה עליו שיהיה עני כל ימי עולמו או מה שנגזר עליו, מ"מ כיון שהשבח הזה הוא עד עולם העליון ומבי' הברכה מעולם העליון וכמו שהתבאר בסדר קדושה, דבר זה מבטל ממנו גזר דין של עולם התחתון ודבר זה מבואר. ומזה תבין כי תקנו ביתברך ח' שבחים יתברך וישתבח וכו', כי השבח הזה הוא מגיע למעלה מן עולם הזה, כי עולם הזה עד שבעה ימי בראשית אבל השבח הזה מגיע למעלה מן עוה"ז, וכן אמן יהא שמיה וכו' יש בו ח' תיבות בשביל זה ולכך קורע גזר דין של שבעים שנה כי ע' נכלל בשבעה, ועוד יתבאר בסמוך שבח זה. ואמר עוד אפילו יש בו שמץ ע"ז מוחלין לו, כי שם מסולק הכל אף המלאכים ונשגב שמו ית' לבדו, ולכך אף אם חטא בדבר ע"ז ונתן כחו אל כחות החיצונות מסלקין ממנו שמץ ע"ז ודבר זה מבואר. ומה שאמר בכל כחו, כבר פרשנו שצריך להראות כח שיתגבר הנשמה שבאדם שבו משבח להקב"ה על גופו החמרי ובזה אפשר שיתדבק במדריגה העליונה הנבדלת ומבטל הגזירה, ודבר זה בארנו למעלה, מ"מ אין צריך קול רם רק שיוציא בחיתוך הפה לגמרי לאפוקי בשפה רפה ודבר זה ענין מופלג ואין להאריך יותר:

פרק יב

במגילה בפרק הקורא (מגילה י"ח, א') אמר רבי אליעזר מאי דכתיב מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן המספר בשבחו של הקב"ה יותר מדאי נעקר מן העולם שנאמר היסופר לו כי אדבר אם אמר איש כי יבולע, דרש ר' יהודא איש כפר נבוריא ואמרו לה איש כפר גבור חיל מאי דכתיב לך דומיה תהלה סמא דכולא משתוקא. כי אתא רב דימי אמר אמרי במערבא מלה בסלע משתוקא בתרין. ופירוש זה כי מי שמספר בשבחו של מקום הוא עולה אל מדריגה שאינה בעולם, והוא ממדריגה שאינו שייך לאדם לכך הוא נעקר מן העולם, כי יש לאדם להיות נשאר במקומו ובמדריגתו, וכאשר יוצא מן מעלתו שיש לאדם בעוה"ז נעקר מן העולם הזה שמקומו

בעוה"ז. ודבר זה רמז בכתוב לך דומיה תהלה ול"ך במספרו חמשים. וכן דומיה שהוא דום ודו"ם הוא במספרו חמשים, ויש לו לדום מלשבח יה, כי השבחים היתרים שהאדם משבח להקב"ה הם משער החמשים אשר אין השער הזה נמסר לעולם הזה ולכך לך דומיה תהלה. וכן אמר הכתוב מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו, כלו' מי זה הוא שהוא יכול להתדבק במדריגת החמשים שהוא מסולק מן העולם הזה, ומ"י במספר חמשים כלו' מי שעולה עד המדריגה הזאת, וזה שאמר ישמיע כל תהלתו כ"ל במספרו חמשים כי שבחו הוא משער החמשים שאין לו תכלית וקץ, וכך מ"י במספר חמשים כלו' מי הוא זה אשר יש לו דביקות אל שער החמשים, ולכך המספר בשבחו של מקום יותר מדאי נעקר מן העולם. ואין הדבר הזה דומה למה שאמרו בפרק אין עומדין (ברכות ל"ג, ב') ההוא דנחית קמיה וכו'. דבר זה אינו כי מה שאמר כאן שאסור לספר בשבחו של מקום היינו אחר התפלה שנראה שלא בא רק לספר בשבחו של מקום, ודבר זה אסור מטעם שאמרנו כי שבחו של מקום אין העוה"ז מגיע אליו כלל כי אין העולם משער החמשים הלכך הוא נעקר מן העולם. אבל בתוך התפלה מותר שלא בא לספר שבחו רק בשביל תפלתו, ואמרו (שם ל"ב א') לעולם יספר בשבחו של מקום ואח"כ יתפלל, כי עיקר התפלה מה שיש לעולם עלה והאדם הוא העלול אל העלה ובזה הוא מספר שבח הש"י שהוא ית' עלתו והעלה הוא התחלתו והוא ית' תכליתו. ולכך תקנו ג' ראשונות שהם שבח המקום בתחלה וג' אחרונות שהם שבח הש"י בסוף, לומר כי הוא ית' שהוא העלה הוא התחלתו והוא ית' תכלית האדם. ולכך מה שהוא ית' נותן לו צרכו, אין זה בשביל כי האדם נחשב לדבר מה, זה אינו רק בשביל בוראו שהוא ית' התחלתו ותכליתו והכל הוא למענו ית' ומצד הזה ראוי שיתן לו הש"י צרכו, ולכך מספר בשבח התחלתו בתחלה ובסוף מספר בשבחו ג"כ בשביל שהוא ית' ג"כ תכליתו והעלול הוא באמצע. והבן הדברים ותמצא ברור מה שג' ראשונות ושלש אחרונות הם שבח המקום ובאמצע הוא צרכו של העלול, וא"א לפרש יותר. ועל פי זה יש שני קרבנות ביום תמיד של שחר ותמיד של בין הערביים לומר כי הוא ית' התחלה אל האדם והוא ית' תכליתו. ולכך עיקר התפלה שנתקנה נגד התמידים הוא עם דמדומי חמה בבקר ובערב, לומר כי הוא ית' התחלת האדם והוא ית' תכלית האדם וצרכי האדם באמצע דהיינו כל היום, ואחר שהוא ית' התחלתו ותכליתו ראוי שיהיו צרכיו נעשים מן הש"י והבן זה. ומפני כי היה מרבה בשבח המקום בודאי דבר זה אין לעשות, רק יאמר ה' שבחים שאלו השבחים הם מגיעים עד שער החמשים, אשר רמז במה שאמר מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו. וזה כי ז' שבחים כנגד ז' שערים משערי בינה שנבראו בעולם שכל אחד כולל ז', כנגד

ימי הספירה שהם מ"ט ימים, והם ז' שבועות שבכל שבוע ז' ימים, והשבח השמיני הוא כנגד שער החמישים שאין בו ספירה כלל ולא נמסר למשה. וכנגד זה עצמו תקנו ח' שבחים ביהללוך וח' שבחים ביתברך נגד שער החמשים. ולכך היו נוהגים לומר יתברך אמן, מפני כי הז' שבחים בפני עצמן והח' הוא נבדל מהם ואין מחובר למנין ז':

אמנם הפרש יש בין אותם שזכר ההוא דנחית קמיה דרבי חנינא ובין אלו ח' שבחים שביהללוך וביתברך, כי אותם לא נזכר בהם רק שיש לשבח את הש"י, וכן ישתבח וכן כולם שאין נזכר בהם שבח פרטי ולכך לא שייך לומר בזה סיימת לכולה שבחיה דמרך כיון שלא הזכיר שבח פרטי כלל, אבל זה שאמר שבח פרטי העזוז והגבור שייך בזה סיימת לשבחיה דמרך. ובאולי יאמר האדם א"כ משה עצמו למה הזכיר אותם והרי יאמרו סיימת לשבחיה דמרך. אין זה קשיא, כי דברי משה מפי הש"י ולא אמר משה מעצמו, ולכך כיון שאמרם משה ותקנו אנשי כנה"ג בתפלה הוא מותר. ואי לא תקנו אע"ג דאמר משה לא היה רשאי האדם לומר, דסוף סוף נראה כאלו בא לספר כל שבח המקום, אבל השתא דתקנת סדר התפלה כך הוא אין שייך לומר שבא לסיים שבחיה דמריה. ומ"מ אי לא דאמרם משה לא היו רשאים אנשי כנסת הגדולה לתקן אותם בתפלה כי נראה שקבעו לסיים השבח, אבל השתא דמשה אמרינהו מפי הש"י ואנשי כנה"ג תקנו סדר התפלה כמו שאמר משה לא שייך בזה לומר סיימת לשבחיה דמרך. ועוד כי מרע"ה כיון באלו ג' שבחים, כי בא להגיד להם שישמרו המצות ולא יעברו עליהם, כי הלא הוא ית' גדול וכפי גדלו וטובו נותן שכר למי שמקיים המצות ולמי שהוא חוטא הוא גבור לשלם בגבורתו לעוברי רצונו ולכך לא יעברו מצותיו. ואמר הנורא כי שנים הראשונות הזכיר כנגד השכר והעונש זכר והנורא, כי מביא הש"י עונש שיקחו ישראל מוסר ויעשו המצות ולא יחטאו כמו שעשה לישראל שהיה מביא פורעניות ליראם ולפחדם שלא יחטאו. וזה כתיב בכל מקום שהש"י מביא פורעניות כדי שייראו ישראל מן הש"י ויהיה להם השכר הטוב שיש לצדיקים ויהיו נצולים מן העונש שיש לרשעים. לכך זכר משה אלו שלשה. וכיון שזכר אותם משה בתורה ובתורה הם שייכין להזכיר, לכך תקנו אותם אנשי כנסת הגדולה ג"כ בתפלה ואין כונתו לסיים שבחיה דמריה, אבל אם יאמר שאר שבחים שייך לומר סיימת לשבחיה דמרך. וכל זה תוך התפלה שיש לספר שבחו של הקב"ה, אבל אח"כ אסור לספר בשבחו של מקום יותר מדאי, והמספר בשבחו של מקום יותר מדאי נעקר מן העולם:

ורש"י פי' הטעם דאסור לספר בשבחו של מקום היינו בקביעות בברכה ומשמע שלא בברכה מותר. ולא ידעתי כי לפי הטעם שאמר המספר בשבחו של מקום יותר מדאי

נעקר מן העולם מה חלוק יש בברכה או שלא בברכה. ולפיכך הפייטנים הראשונים שקבעו הפייט תוך התפלה ולא קבעו אחר התפלה כמו שכתוב בטור א"ח (סי' ס"ח וקי"ב). ובטור א"ח שבח המנהג אשר קבעו הפיוט אחר התפלה, ואין זה כך, כי אחר התפלה אסור לספר בשבחו של מקום, וכן יש לעשות שלא לספר בשבח של מקום אחר התפלה. ולכך אותם שאומרים השיר אשר נקרא שיר היחוד הוא איסור גמור, ובעלי בתים תקנו לומר אותו ומתחלה לא הנהיגו לומר רק ביה"כ, ואפשר כי אין נקרא זה המספר בשבחו של מקום יותר מדאי כי יום זה קבוע לספר בשבחו של מקום, יען כי האדם קדוש וביום זה מעלתו כמו מלאך ואל יפנה אל דבר אחר כלל, ומצד הזה ראוי שיתן שבח ושירה להקב"ה, אבל לומר כל יום ויום שבח להקב"ה דבר זה לא הגיע מן החכמים. ואף ביום הכפורים, כיון שאנו רואים כי תקנו כל הפיוט תוך התפלה לא אחר התפלה כי בזה שייך לומר שאסור לספר בשבחו של מקום והמוסיף הוא גורע, ואין לסתור דברי חכמים בדמיונות בעלי בתים שיחשבו כי בזה מגיעים עד שער הפנימי. ואם אי אפשר לאדם לבטל המנהג שאומרים הפיוט של שיר היחוד אשר נתחדש מבני אדם אשר אינם בעלי תורה, יאמרו אותו קודם ברוך שאמר ועל זה הוא שייך כי הכל הוא דברי שיר, ומה ענינו לאחר התפלה אין זה אלא לעבור דברי חכמים ולהיות בעונש גדול יותר מדאי, ודי בזה לשומע:

ובפרק נגמר הדין (סנהדרין מ"ד, ב') היערוך שועך לא בצר ריש לקיש אמר כל המאמץ עצמו בתפלה מלמטה אין לו צרים מלמעלה. ר' יוחנן אמר לעולם יבקש אדם רחמים שיהיו הכל מאמצים את כחו ולא יהיה לו צרים מלמעלה. ופירוש זה, כי המאמץ בתפלה עושה עצמו מדוכא ועלול ולב נשבר בשביל צרכו שהוא מתפלל עליו, ואין לזה שהוא נשבר ונדכה לגמרי שום צרים. ורבי יוחנן סבר שהאדם יבקש רחמים שאל יהיה לו צרים מלמעלה, וזה יותר טוב כי קרוב תפלה זאת אל הש"י שלא יהיה לו צרים כי הוא דבר ראוי מצד עצמו, וכאשר האדם מתפלל שיתן לו הש"י עושר אפשר שיהיה לו מקטרגים למעלה שאין ראוי לעושר, אבל כאשר מתפלל שלא יהיה לו מקטריגים שוב על הדבר שהוא מבקש אין מקטריגים. ומזה משמע שיתפלל אל הש"י שלא יהיה לו צרים, אבל שיתפלל ולומר למלאכים אל תהיו צרים לי זה אין ראוי רק שיהיה זה דרך התפלה אל הש"י. אבל אנו נוהגים לומר מכניסי רחמים הכניסו רחמינו לפני בעל הרחמים וגו', ואין זה ראוי כי דבר זה כאילו מתפלל אל מלאכים שיכניסו רחמינו ולא מצאנו זה. והא דאמרינן במסכת תענית (ט"ז, ע"א) שכאשר גזרו תענית היו יוצאים לבית הקברות כדי שיתפללו עלינו המתים רחמים, אין זה שאנו מבקשים מן המתים שיתפללו עלינו רק

שאנו הולכים לבה"ק ומתחברים למתים שגם המתים יתחברו לחיים ויבקשו רחמים על ישראל, כי המתים ג"כ ישראל והם אוהבים ישראל ומבקשים רחמים על ישראל, אבל לומר למלאכים הכניסו רחמינו זה אין ראוי. ואפי' אם מותר לומר לאדם אחר התפלל עלי, זהו אצל האדם שהוא עושה חסד עם חבירו ולפיכך יכול לומר עשה אתי חסד זה והתפלל עלי, אבל במלאכים לא שייך לומר כך רק היא דרך תפלה ובקשה וח"ו שיתפלל כך. וי"ל כי מה שאנו אומרים מכניסי רחמים הכניסו וכו' אין זה בקשה כלל רק שהאדם מצוה כך למלאכים שהם מכניסים התפלה להכניס התפלה לפני הש"י, ויש כח לאדם לצוות למלאכים שהם ממונים על זה שיביאו תפלתו לפני הש"י. ועם כל זה הוא דבר שאין ראוי רק שיהיה מכניסי רחמים תפלה על דרך שאמרו ז"ל שיתפלל האדם שיהיו הכל מאמצים את כחו ולא יהיה לו צרים, ויהיה מתפלל אצל הש"י ע"ז, ולכך מה שמבקש מכניסי רחמים הוא תפלתו אל הש"י כי מכניסי רחמים יכניסו רחמינו. ולפי זה ראוי להגיה מכניסי רחמים יכניסו רחמינו, משמיעי תפלה ישמיעו תפלתינו, מכניסי דמעה יכניסו דמעותינו, ולכך ישתדלו וירבו תחינה ובקשה וכך ראוי שהתפלה היא אל הש"י שמכניסי רחמים יכניסו רחמינו. וכך היא ג"כ בתחינה שהוא לש"ץ קודם התפלה, ואותה היא ראויה בודאי שמתפלל אל הש"י שיעמיד לו המלאכים הממונים על התפלה שיכניסו תפלה שלו לפני הש"י. רק שבני אדם טועים ומפסיקים ואומרים בקשה זאת תוך הברכות קודם ישתבח, וזה בודאי הפסקה דמה ענין זה אל הברכות רק יש לומר אותה קודם שמתחיל תפלת י"ח בקול רם, וזה בודאי י"ל. אבל שיאמר מכניסי רחמים הכניסו רחמינו בתפלה זה אין לומר כלל רק יאמר מכניסי רחמים יכניסו רחמינו וכו'. ומכל מקום יש ליישב כיון שתכלית הבקשה הוא להכניס תפלתו לפני הש"י, אף שהוא אומר למלאכים הכניסו רחמינו אין זה יוצא מן השם ית' כלל שהרי התכלית של הכל הוא השם ית'. ומכל מקום כיון שלא מצאנו רק שיתפלל שיהיו הכל מאמצין כחו היה נראה לומר כמו שאמרנו מכניסי רחמים יכניסו רחמינו:

ועל לשון כל הפייטנים קרא תגר הראב"ע ז"ל כאשר לא הלכו אחר דקדוק הלשון בפיוטיהם כמו שהאריך בפירושו לקהלת (קהלת ה'). ואני אומר כי לא חשו רז"ל לדקדוק הלשון כמו זה, כי בודאי המקרא הוא כמו שנכתב בלשון קוד' ובודאי לשון זה שהוא לשון קודש אין לצאת מן דקדוק לשונו אפילו בתנועה אחת, ואם יש דבר זר בלשון הוא בשביל דרשה מה, וכן בתפלה שאמרו ז"ל (שבת י"ב ע"ב) השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכים נזקקין לו לפי שאין המלאכים יודעים בלשון ארמי, בודאי בזה היו נמשכים אחר הלשון והדקדוק, אבל בפיוט שהוא כמו שירה ושבח שאומר האדם והוא

לשונו של אדם לא נמנעו מלומר לשון כמו זה אף שהוא יוצא קצת מן דקדוק הלשון כיון שמובן הדבור כראוי, שהלשונות כולם כשרים לכך כל דבור ולשון שהוא מובן לשמוע לא דקדקו יותר שהרי הלשון מובן לכל. ולכך מה שקרא תגר ג"כ על הלשון זננו בברכת המזון, כמו שבארנו להלן, וזה מפני שאמר רעינו הרי"ש בחטף אף אם מתחבר התיבה שאצל תיבה זו לומר גם כן זננו הזי"ן בחטף לא הקפידו, כי לשון צחות הוא כאשר אומר המלות שוות, ובדבר כמו זה שאין שינוי רק בתנועה והוא מובן אצל הכל כמו שאפשר לדבר זה כל הלשונות שאין צריך יותר רק כאשר יובן מן הלשון הענין לכך די בזה דסוף סוף מובן מן הלשון הענין. ויש לקיים דברי קדמונים שהיו כולם חכמים גדולים ידעו כל מצפוני חכמה ולא היה נעלם הקריאה מהם והוא נכון. רק מפני שיש לומר כי נוסח שלנו לא בא לנו מרז"ל ובא לנו טעות הלשון לפני שיתוף המלה שאצלה, נהגתי לומר זונינו במלאפום. וכן מה שקרא תגר על הפיוט ג"כ הוא דבר זה שלא הקפידו על הלשון כשההבדל בדבר מועט כל אשר הענין מובן. ומה שכתב כי למה לא מצאנו דבר זה בשירת מרע"ה, כבר אמרנו כי התורה אין להיות לה לשון רק לשון הקודש ולכך אין שינוי הלשון בלשון תורה, אבל מה שהוא שייך אל שיר ושבח אשר הם נאמרים בכל לשון כל אשר הוא מובן לא הקפידו עליו רז"ל. ועתה ראה אף כי בודאי אין שנוי בשבחים הנמצאים בתורה היינו שאין שנוי בדקדוק הלשון, אבל בודאי יש הפרש ג"כ, כי השירות שהם בתורה אין המובן אצל הכל כמו שהיא התפלה, אבל השירות אינם בלשון מובן כ"כ. ודבר זה מפני כי השירות צריך שיאמר אותם בשמחה ובטוב לב שהרי נקרא שירה והשירה באה מתוך שמחה, והתפלה היא בהכנעה יתירה שעומד באימה וביראה וכל אשר הוא בשמחה מדבר דברים שהם רחוקים כאשר לבו של האומר פתוח אז הוא מפליג בדבר, וכאשר מפליג בשבח הוא ג"כ סבה שאין הלשון כ"כ מובן, וכל זה בשביל הפלגת השיר והשבח שכל שירה הוא הפלגה, וכאשר השירה בעצמה [אינה] כמו שאר דברים שמדברים בני אדם לכך ג"כ הלשון קצת אינו רחוק מן דקדוק הלשון לעשות מן עומד יוצא או מן יוצא עומד, שכל זה הוא הפלגה שאינו מדבר דברים כמו שדרך בני אדם לדבר. ולפיכך תמצא כי בפיוט של פורים שהיה הנס דבר שהוא הפלגה ביותר ולכך הפיוט מפליג בלשון מאוד מאוד, וכל זה בשביל שבא לספר הנס ולתת שיר על זה ולכך הפליג בלשון ג"כ. וכן בט' באב ג"כ במקום שאומרים הפיוט בט' באב שטפנו גודל ההתאוננות הפליג הלשון ביותר, וכן כל הקינות הכל מפני גודל התאוננות הפליגו הלשון. והנה הפייטן עשה זה ג"כ בחג השבועות במוסף של יום ראשון מונה תרי"ג מצות ומנה אותם בלא סדר עד שהכל מתמיהין עליו, אבל נראה שכל ענין הפיוט

אינו בדרך לשון רק בלשון רחוק ולפיכך עשה זה ג"כ שמנה המצות שלא כסדר, שאם מנה אותו כסדר היה נראה כמי שיבא ללמוד וכי מותר ללמוד תוך התפלה לכך מנאם בדרך פיוט שאין דבריו כסדר שאר דברים רק כמי שמפליג דבריו. ומפני כי ראיתי כי מאד מאד הפליג הראב"ע ז"ל דברים בענין זה על קדמונינו, ומי לא ישים על לבו ודעתו זה כי קדמונינו כל דרכם דרך חכמה ותבונה, ומי ששם לבו ודעתו על דבריהם ימצא כי לא סרו מדרך האמת אף בדבר קטן לכן אמרתי שלא להשגיח על דבריו כלל ע"כ:

פרק יג

מצוה שיתפלל האדם כאשר יוצא לדרך. ובפרק תפלת השחר (ברכות כ"ט ע"א) אמר ליה אליהו לרב חסדא לא תרוי ולא תחטא לא תרתח ולא תחטא וכשאתה יוצא לדרך המלך בקונך וצא א"ר יעקב אמר רב חסדא זה תפלת הדרך ע"כ. ויש לתמוה מאד מה ענין אלו ג' דברים ביחד, ופי' זה שהחטא היא יציאה מן השווי כי כאשר האדם עומד בשווי אין כאן חטא, וכאשר הוא יוצא מן השווי הן מצד גופו הן מצד נפשו הוא חוטא. ולפיכך אמר לא תרוי ולא תחטא לא תרתח ולא תחטא כי הכעס הוא מפעולו' הנפש בתוספת כאשר ידוע לכך אמר שלא יכעוס שזהו התחלת יציאתו של נפש מן השווי. והשכרות הוא תוספת הגוף כשהוא נוטה אל תאותו והוא יציאה מן השווי, ולפיכך אמר לא תרוי ולא תחטא. ועוד על זה הוא השלישי כי השנים הראשונים שלא יהיה יציאתו מן השווי, ואח"כ הוא מזהיר אותו אע"ג שלא יחטא אשר החטא היא היציאה מן השווי ודבר זה הסרה מן השם ית', ומכל מקום אף שאינו יוצא מן השווי מכל מקום צריך שיתדבק האדם בו יתב' ולא יהיה נדחה מאתו ובכל דרכיו יזכיר את השם ית' וידע אותו, וזהו שאמר וכשאתה יוצא לדרך לצרכך ראה שתהיה עם הש"י שלא ילך למעשיו ולעסקיו כי אם בעצת הש"י, שאם יעשה צרכיו דהיינו הליכת דרכיו דבר זה נקרא שפונה לעסקיו ונבדל מן הש"י. ולכך אמר המלך בקונך וצא שאז מה שיצא לדרכו לא נחשב זה הסרה מהשם ית' כי ראוי שיהיו כל מעשיו על פי השם ית' ולא יסור מאתו, והבן זה והוא דבר גדול בתפלת הדרך, ויתבאר עוד מאמר זה בנתיב הכעס:

בפרק הרואה (ברכות נ"ד ע"ב) א"ר יהודא ד' צריכים להודות ואלו הן יורדי הים והולכי מדברות ומי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא וכו' מאי מברך אמר רב יהודא ברוך גומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב ואמר אביי צריך לאדויי קמי עשר' דכתי' וירוממוהו בקהל עם מר זוטרא אומ' ותרין מנייהו רבנן דכתיב ובמושב זקנים יהללוהו. ואלו דברים שצריכים להודות אל השם ית' דוקא מפני שהדברים שבאין על האדם הם ארבע, וזה כי האדם כאשר הוא במדבר ואינו מוצא במדבר מה לאכול

ולשתות ואין לו צרכיו ראוי שיגיע אליו מיתה מצד זה שהוא משולל מכל דבר שצריך אל האדם, וכאשר הוא יורד לים באים הגלים לשטוף אותו בכח ואין דבר יותר גדול וחזק כמו הגלים שבאים על האדם בכח לשטוף אותו. הרי הראשון מצד ההעדר שאין לו כל והוא מצד השלילה, ודבר זה שהוא הים אינו שלילה רק בא עליו דבר בכח מבחוץ והנה זהו הפך הראשון. אמנם החולי הוא מצד האדם עצמו שאינו חסר דבר כמו מי שהוא במדבר ואין דבר בא עליו מבחוץ כמו גל הים רק החולי הוא באדם עצמו שיש בו שנוי מזג, והוא אמצעי בין הים ובין המדבר. ויש עוד דבר רביעי כאשר הוא מסור ביד האדם והוא בבית האסורים, שכאשר נתון ברשות האדם אז האדם פועל בו כל אשר ירצה והוא פועל בחירי ורצוני. ומה שאמר שצריך להודות בפני עשרה ושנים מהם רבנן, כי עיקר ההודאה היא כאשר הש"י עשה לו דבר כמו זה שהציל אותו מן המיתה ונתן לו החיים על כן נותן הודאה אל הש"י, וכמו שאנו אומרים מודים כו' על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו, ומפני כי האדם יש בו נשמה קדושה לכך צריך עשרה לתת הודאה בתוכם, כי לקדושה כמו שהיא הנשמה ראוי לה מספר עשרה וראיה לזה כי אין קדושה בפחות מעשרה (ברכות כ"א, ב') וצריך שיהיו שנים מהם רבנן, כי הנשמה של אדם היא שכלית אבל אין האדם שכלי לגמרי רק מקצת, ולכך צריך שיודה בתוך עשרה ושנים מהם רבנן אבל אחד אינו נחשב מקצת מן עשרה שהם רבים. כלל הדבר כי האדם יש לו נשמה שכלית והנשמה קדושה, ולכך יתן ההודאה תוך עשרה ושנים מהם רבנן כפי מעלת הנשמה שהיא קדושה. ועתה יש בני אדם שכאשר זרקו אבן עליו ולא הגיעו האבן מברכין גומל חסדים טובים, וכל זה מנהג של עמי הארץ כי אף אם רדפו אחריו בחרב ונמלט אין זה מן הארבעה אשר צריכים להודות, ולכך אמר מנינא לומר שלא יברך כי אם על ד' דברים, וזה כי אלו ד' דברים כבר היה בים, וכן כבר היה במדבר, וכן כבר היה חולה, וכן כבר היה בבית האסורין ויצא ממנו, אבל דבר אחר שלא היה בצרה רק שלא בא עליו צרה אינו בכלל הארבעה שצריכים להודות:

ובפרק קמא דברכות (ח' ע"א) אמר רב הונא בר יהודא אמר רבי אמי לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום ואפילו עטרות ודיבון שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו ע"כ. ויש לשאול למה שנים מקרא ואחד תרגום. וי"ל כי מצינו שהתורה נתנה בהר סיני ונשנית באוהל מועד ונשתלשה בערבות מואב, ובערבות מואב היה ביאור התורה כדכתיב הואיל משה באר את התורה, פי' רש"י ז"ל בע' לשון, לפיכך שנים מקרא ואחד תרגום שהוא ביאור התורה כי אין צריך שבעים לשון רק כל אחד לפי לשונו ולשון ישראל ההמון היה תרגום ולפיכך צריך שנים מקרא

ואחד תרגום. ויש לך לדעת עיקר סוד הדבר כי שנים מקרא ואחד תרגום הוא כנגד ג' עולמות, כי התורה היא מעולם העליון ולכך יקרא שנים מקרא נגד עולם הזה ועולם האמצעי, והשלישי הוא תרגום שהוא כנגד עולם העליון כמו שנתבאר למעלה אצל אמן יהא שמיה רבה מברך וכו', כי התרגום הוא כנגד עולם הג'. ואל תתמה כי איך יהיה התרגום שאינו נחשב לשון יותר עליון מן לה"ק, כי אין הדבר הזה רק כי הלשון של תרגום אינו לשון פרטי מיוחד לאומה והוא לשון כולל אל הכל ולכך התרגום הוא מורה על העולם שהוא כולל הכל, ובדבר זה הארכנו בפרק בעשרה ע"ש, והוא ברור ונתבאר בכמה מקומות. ומפני כך התורה היא נתנה אל הכל, ודבר זה מורה מה שפעם השלישית יקרא אותו בתרגום שהוא לשון כולל כי התורה שייך אל הכל אך האומות לא היו רוצים לקבלה, וזהו מעלת מדריגת התורה כאשר היא לכל. ומפני כי התורה היא באה מעולם העליון אל העולם התחתון לישראל ולכך חייב להשלים פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום, וזהו עצם הטעם שהתורה נתנה בהר סיני ונשנית באוהל מועד וחזר ונשתלשה בערבות מואב בשבעים לשון, והבן זה כי הם דברים ברורים:

ובפרק היו בודקין (סנהדרין מ"ב ע"א) אמר רב אחא בר חנינא א"ר יוחנן כל המברך על החודש בזמנו כאלו מקבל פני שכינה כתיב הכא החדש הזה לכם וכתיב התם זה אלי ואנוהו תנא דבי רבי ישמעאל אלמלא לא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהן שבשמים כל חודש וחודש דים אמר אביי הלכך נמרינהו מעומד מרימר ומר זוטרא מכתפי אהדדי ומברכי א"ל רב אחא לרב אשי במערבא מברכי ברוך מחדש חדשים א"ל האי נשי דידן נמי מברכי אלא כרב יהודה דאר"י בא"י אשר במאמרו ברא שחקים וכו'. דע כי דבר זה מה שאמרו כל המברך על החודש בזמנו כאלו מקבל פני שכינה הוא ענין עמוק מאד, כי יש לך לדעת כי הירח הוא בפרט קרוב אל האדם, כאשר ידוע כי הירח בגלגל התחתון, ומפני כך ימצא בירח מה שלא ימצא בשאר הכוכבים שהוא מתמעט וחוזר ומתחדש כמו בני אדם שמתמעטים ומתחדשים, וכמו שאמר אח"כ עטרת תפארת לעמוסי בטן שהם עתידים להתחדש כמותה. ושייך בירח קבלת פנים ביותר מכל הכוכבים מפני כי הירח הוא מן העליונים ויש בו קבלת פנים, כי יש לירח חבור אל התחתונים כמו שאמרנו כאשר הוא בגלגל התחתון, והוא דומה כמו אורח שבא אל בעל הבית והבעל בית מקבל פניו, אבל החמה אין לה חבור אל התחתונים לכך על הירח בלבד אמרו כאלו היה מקבל פני שכינה. ודבר זה תמצא בכמה מקומות כל מקום שיש דמיון מה כאשר יש קבלה ראשונה נאמר על זה כאלו היה מקבל פני שכינה, שכך אמרו ז"ל (שבת קכ"ז ע"ב) שקולה קבלת אורחים כקבלת פני שכינה כי האדם נברא בצלם אלקים, וכאשר הוא

מקבל פני האורח שלא היה אצלו כלל ובא עתה אליו מצד קבלתו עתה הפנים מחדש נחשב כאלו קבל פני שכינה מצד הדמיון הזה, כי אותו שלא היה אצלו עתה מקבל עיקר צלמו כשנראה לו מחדש, וזה כאלו היה מקבל פני שכינה כי האדם הוא בצלם אלקים והבן מאד כי הוא דבר עמוק, וכן הירח הוא מן העליונים ויש לו התיחסות מה אל הש"י כי שכינה יש לה חבור אל האדם כמו שבארנו זה בכמה מקומות, וכמו שאמרו חכמים ז"ל (ברכות ו', ע"א) כל מקום שיש עשרה שכינה עמהם ואין כאן מקום זה, וכן הירח יש לו חבור לאדם שהיא בתחתונים מה שאין לכל צבא השמים שאין להם חבור אל התחתוני' כמו שיש לירח. לכך אמרו כאשר מקבל פני הירח ומברך עליו שיהא חשוב כאלו מקבל פני השכינה, כמו שאמרו על האורח ג"כ דהוא כאלו מקבל פני שכינה, בשביל שהאדם דומה ליוצרו שנברא בצלם אלקים וכך כאשר מקבל פני הירח אשר יש לו דמיון זה שהוא עם האדם כמו שהוא ית' אל האדם שנחשב קבלתו כאלו מקבל פני שכינה. ועוד אמרו ג"כ בפ"ק דקידושין (ל"א ע"ב) רב יוסף הוי שמע כרעא דאימא דאתת אמר איקום מקמי דשכינתא, וכל זה מפני שהאדם יש לו דמיון לשכינה כמו שאמרו ז"ל הקב"ה משותף עם אב ואם ולפיכך הוקש כבודם לכבוד השכינה. ודוקא כאשר שמע כרעא דאימא ונראה אליו עתה שאז נקרא פנים חדשות ר"ל צורה חדשה, ומצד הצורה אשר הש"י משפיע הצורה מתאחד הצורה עם הש"י הנותן הצורה כמו שיתאחד הניצוץ עם הנר, רק שיש כאן חלוק ע"י החומר וכאשר מקבל מחדש דבר זה נחשב כאלו מקבל הצורה הפשוטה הנבדלת לגמרי שהצורה מתאחדת עם אשר מאתו הצורה. ולפיכך כל אותם אשר אמרנו הם כאלו היה מקבל פני שכינה, כי הירח מצד שהירח מן העליונים יש לו בדבר מה דמיון אל השכינה שהיא בעליונים, וגם הוא מיוחד מכל צבא השמים שיש לו חבור עם האדם כמו שיש לירח אשר הוא ברקיע התחתון יש לו חבור עם האדם לכך נחשב כאלו קבל פני שכינה. וכן האדם שהוא בצלם השכינה כמו שאמרנו למעלה, ומצד הדמיון הזה מתאחד עם השכינה אשר השפיע הצורה הזאת, ולפיכך כאשר מקבל פנים זה מחדש בזה הוא מתחבר לעיקר עד כי נאמר על זה כאלו היה מקבל פני שכינה, והדברים הם עמוקים למי שמבין אותם, ומה שתקנו בברכה זאת ששים ושמחים לעשות רצון קונם ואלו בברכות יוצר אור תקנו עושים באימה וביראה רצון קוניהם, ובלא זה גם כן קשה דמה שייך בזה לשון רבים, ונאמר כי כאשר אמר ששים ושמחים אמר אצל זה רצון קונם וכאשר אמר עושים באימה וביראה אמר אצל זה רצון קוניהם:

ודבר זה כי הששון והשמחה הוא מצד שהוא עובד השם ית' באהבה שהרי ששים ושמחים לעשות רצון קונם, והעובד מאהבה הוא דבק בו שנאמר (דברים י"א) לאהבה

את ה' אלקיך ולדבקה, והרי הוא ית' אחד ועל ידי זה העובדים אל הש"י כמו המלאכים ג"כ מתאחדים ביחד מצד הש"י שהוא אחד, ולפיכך בזה שייך לומר ששים ושמחים לעשות רצון קונם. אבל היראה שהוא ירא מן הש"י בזה אין הדביקות בו ית' כי אדרבה הירא מן אחד אינו מתחבר עמו, ולכך מצד היראה אינם דביקים בעלה שהיה מקשר ומאחד הכל שהרי הוא ירא מן העלה והוא בפני עצמו, ולכך אמר עושים באימה וביראה רצון קוניהם. ואין ר"ל שיש כאן ח"ו רבים. רק שר"ל שכל אחד עושה רצון קונו בפני עצמו, כאלו אמר קונה של כל אחד ואחד, ולכך אמר רצון קוניהם בלשון רבים אף כי הוא ית' אחד מ"מ מצד המקבלים אשר יש להם האימה היראה ומצד האימה והיראה שיש לכל אחד ואחד בפני עצמו בזה שייך לומר קוניהם שהוא קונה של כאו"א, מה שאין כן באהבה שמצד אהבה פונה כל אחד אל עלתו שהוא אחד ובזה שייך לומר ששים ושמחים לעשות רצון קונם, והדברים ברורים מאוד כאשר תבין אותם. ומה שתקנו פועל אמת שבפעולתו אמת, כלו' כי לפעמים נמצא פועל שאינו אמת ופועל במקרה דבר אמת, כי האדם אינו פועל אמת ולפעמים במקרה פועל דבר אמת ולפעמים הפך זה שהוא חפץ לפעול אמת והוא פועל שקר כי אין כחו משיג לדבר, אבל הש"י הוא פועל אמת ומה שפעל הוא אמת וישר ואין בהם שקר בדבר מה רק הכל באמת וביושר. ואמר וללבנה אמר שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן, פירוש כי הלבנה כמו שאמרנו היא מתחדשת יותר מן כל הכוכבים, וזה מפני כי היא שייכת לתחתונים כי היא ברקיע התחתון והתחתונים מתחדשים, ולכך הוא סימן לישראל שיהיו מתחדשים כשיהיו נגאלים כהחודש הזה. לפאר יוצרם כו' כי כאשר יתחדשו ישראל דבר זה פאר והדר מלכותו, ואם לא היו מתחדשים לא היה פאר ליוצרם שיהיו ישראל אשר הם אומתו והם כבוד מלכותו שיהיו בגלות ובשפלות, ולפיכך אמר שעתידים הם להתחדש כמותה ולפאר ליוצרם על שם כבוד מלכותו:

פרק יד

בפרק כיצד מברכין (ברכות ל"ה ע"א) תנו רבנן אסור לאדם שיהנה מן עולם הזה בלא ברכה וכל הנהנה מן עולם הזה בלא ברכה מעל מאי תקנתיה ילך אצל ת"ח כו' אלא אמר רבא ילך אצל חכם מעיקרא וילמדו ברכות כדי שלא יבא לידי מעילה אמר רב יהודה אמר שמואל כל הנהנה מן עולם הזה בלא ברכה כאלו נהנה מקדשי שמים שנא' לה' הארץ ומלואה ר' לוי רמי כתיב לה' הארץ ומלואה וכתיב השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם ל"ק כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה. עיקר טעם זה שדומה כאלו נהנה מקדשי שמים שהרי כתיב לה' הארץ ומלואה והרי הכל הוא אל הש"י, אבל יש עיון

בדבר איך הברכה מוציא הפרי לחולין. והנה יש לך לדעת כי כל קדושה היא יוצאת לחולין על ידי פדיון, וזה כי כאשר נותן דמיו תחתיו הנה על דמיו חל הקדושה, כי אין הקדושה אל הפרי מצד עצם הפרי שהפרי מצד עצמו הוא חולין רק מצד שחל שם קדושה עליו, ויוצא לחולין על ידי פדיון. ואף כי התרומה ובכורים אינם יוצאים לחולין, דבר זה ענין אחר כי תרומה ובכורים יש בהם דבר מיוחד כי קדושתם הוא מצד שהם פרי הארץ ולפיכך לא שייך בזה פדיון כלל, אבל מעשר שני ונטע רבעי אע"ג שהם פרי הארץ אין חל עליהם רק שם קדושה בלבד. ומפני כך כתיב אצל מעשר שני (ויקרא כ"ז) וכל מעשר הארץ מזרע הארץ קודש לה', וכן אצל נטע רבעי כתיב (שם י"ט) פרי קודש הלולים הרי כתיב אצלם סתם קודש לה' ולכך יש פדיון לזה שתחול קדושתם על דבר אחר. ומפני שכל העולם אל הש"י שהוא ברא את הכל וכל דבר שהוא להקב"ה הוא קודש כמו כל קדשים, ואין עליך לומר כי אף שבראם הרי אל הש"י אין משמשים כלום לא כמו שאר קדשים שהם משמשים לעבודתו ית' ולכך הם קודש אבל אין שייך זה בכל הנבראים, דזה אינו כי הכל נברא לשמש את השם יתב' כי הכל ברא לכבודו יתב' כי מן הנבראים כלם ומבריאתם נראה כבוד מעשיו ולכך הכל קודש אל הש"י כמו שאר קדשי שמים שהם משמים אל הש"י כמו שאמרנו, אבל כאשר ברא הכל לכבודו והוא מכיר את הש"י מפועל ידיו שהרי נותן הודאה על הפרי שנבראו, הנה דבר זה הוא כבוד הש"י ג"כ דהיינו הברכה על הפרי שבראו ולכך יוצא הפרי לחולין כאשר האדם נותן ברכה אל השם ית' אשר ברא אותו כי זה תמורת זה. ואל תאמר כי הפודה צריך להוסיף עליו חומש, בודאי הוא מוסיף חומש, כי הכבוד שהוא אליו מן האדם הוא יותר ממה שהגיע אליו כאשר הכל נברא לכבודו עד חומש הוא, כי הנבראים התחתונים הם חמשה, פשוטים מורכבים דוממים צומחים בעלי חיים והאדם במדריגה החמישית, ולכך חשיבות האדם על הכל הוא כמו חמישית, והשבח והכבוד שהוא מן האדם על כל פנים הוא חמישית יותר מן השבח שהוא מן שאר הנבראים, שהאדם הוא משכיל וזהו מדריגה חמישית יותר מן ב"ח ומכ"ש מן שאר נבראים שהם קודמים לב"ח, ולכך על כל פנים הוא מוסיף חומש ויוצא הפרי לחולין. ויש לך להבין עוד בחכמה, כי מי שנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאלו מעל, וזה כי כל העולם הוא אל הש"י וכדכתיב לה' הארץ ומלואה, ומאחר שהוא אל הש"י שייך אל הכל שם קדושה והוא קודש, שכל דבר שהוא אל הש"י הוא קודש כמו שאמרנו, ולכך העולם שהוא שלו הוא קודש ג"כ, אך כאשר הוא נותן ברכה על הפרי שאוכל, מצד הברכה שהוא יתב' ברוך לכך הוא משפיע ברכתו לאחר ויוצא לאחר, כי זה ענין ברוך שהוא משפיע לאחר, ובזה יוצא הפרי לחולין מן

הש"י במה שהוא משפיע לאחר, ולכך הנהנה מן עוה"ז בלא ברכה כאלו מעל, ובברכה הוא יצא לחולין אל האדם, מצד שהוא יתב' ברוך ולכך משפיע ונותן לאחר הוא האדם וזה מבואר:

עוד שם אמר רב פפא בר חנינא כל הנהנה מן עולם הזה בלא ברכה כאלו גוזל הקב"ה וכנסת ישראל שנאמר גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע חבר לאיש משחית אין אביו אלא הקב"ה שנאמר הלא הוא אביך ואין אמו אלא כנסת ישראל דכתיב ואל תטוש תורת אמך מאי חבר לאיש משחית אמר רבי חנינא בר פפא חבר הוא לירבעם בן נבט שהשחית את ישראל לאביהם שבשמים. ור"ל כי הוא גוזל את הקב"ה שברא את הכל, וכאשר ברא הנבראים כלם סדר את הנבראים תחת כנסת ישראל עד שהכל הוא תחת כנסת ישראל, ולפיכך הנהנה מן עוה"ז בלא ברכה גוזל להקב"ה שהרי הכל שלו וגוזל לכנסת ישראל שהכל נתן הש"י תחת כ"י. ואל תקשה הרי האוכל הוא ג"כ מן ישראל, דבר זה אינו, כי לכך אמר כנסת ישראל ר"ל כל ישראל מצד שהם כלל לא האדם הזה שהוא אדם פרטי בלבד. ולא ברא השם ית' את הכל רק בשביל כנסת ישראל שהם הכלל. ואמר שהוא חבר לאיש משחית הוא ירבעם בן נבט שהשחית את ישראל לאביהם שבשמים, כלו' שהוציא את ישראל מן השם יתב' עד שהם עובדין לע"ז, וכן זה שנהנה מן העולם בלא ברכה מוציא את הנבראים מן הקב"ה כי לה' הארץ ומלואה, ולכך הוא חבר לאיש משחית הוא ירבעם בן נבט שהשחית את ישראל לאביהם שבשמים. ויש לך להבין עוד מה שאמר כאן שנעשה חבר לאיש משחית, כי הגוזל את חבירו לא גזל רק ממונו, דהיינו מה שהיה קודם ממון ראובן ועתה הוא ממון שמעון, אבל לא נקרא שהשחית עצם אותו הדבר שגזל, ואפילו אכלו הרי לא היה לחבירו בו רק שהוא ממונו ולא זולת זה, ולזה יש תשלומין שכל ממון יש לו תשלומין וכאשר אכלו אז ממון נתחייב לו ולא יותר, וזה שנהנה מן העולם בלא ברכה השחית העולם בעצמו, כי הכל הוא אל השם יתב' מצד עצמו לא מצד שהוא ממון של הקב"ה וקנינו בלבד, ודבר זה נקרא משחית כאשר משחית הדבר בעצמו, כי לא יתכן בזה תשלומין כי התשלומין הוא שייך אל הממון לא אל דבר שהוא בעצמו של השם יתב' רק השחתה הוא. וזה שאמר שהוא חבר לירבעם בן נבט שהשחית את ישראל, שהדבר שהוא עושה לרבים נקרא השחתה, כי חטא היחיד אין נחשב השחתה שאפשר בתשובה, אבל המחטיא את הרבים אין תשובה ואין תיקון לו ודבר זה השחתה נקרא בודאי דבר שאין לו חזרה ותשובה. ואם תבין הדברים שבארנו (אבות פ"ה) אצל המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה, ואז תבין לגמרי מה שמדמה אותו לירבעם שהחטיא את הרבים, שמי שהוא נהנה מן העולם בלא ברכה

הרי הוא משחית את הדבר בעצמו, כי הכל הוא אל הקב"ה מצד עצמו, ולפיכך נקרא השחתה ומפני זה הוא חבר לירבעם בן נבט שהשחית את ישראל בעצמם מצד שהם ישראל וכמו שבארנו שם, ופשט הכתוב גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע חבר לאיש משחית, כך פירושו ג"כ, מי שגוזל אביו ואמו ואומר אין פשע לפי שאומר כי לסוף יורש אותו וא"כ אין פשע כאשר יגזול את אביו, ועל זה אמר כי הפך הוא מה שחשב, כי יותר חטא הוא זה כי חבר הוא לאיש משחית כי אביו ואמו נחשבים אליו כמו כבוד שמים, ולכך דבר זה שגוזלו נחשב השחתה אשר משחית הדבר בעצמו כאשר גוזל אביו ואמו, כמה שהוא אצל השם ית' כאשר גוזלו שהוא ג"כ נחשב משחית הדבר, ולא שנחשב כאלו נוטל ממונו בלבד רק שהשחית ואבד את הדבר שלוקח ממנו, כי לממון יש השבה אבל כאשר גוזל אביו ואמו אין השבה לדבר זה והדבר הזה עמוק, ולכך הנהנה מן העולם בלא ברכה עליו נאמר גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע:

ובפרק התכלת (מנחות מ"ג, ב') היה ר"מ אומר חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום שנא' ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה אותו רבי חייא בריה דרב אויא בשבתא וביומא טבא ממלא באיספרקי ומגדני ע"כ. פשט הכתוב שהאדם מחויב להכיר את השם יתב' שהוא עלתו כדכתיב ועתה מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה את השם ית', וידע האדם כי הש"י בשמים והאדם על הארץ, ולפיכך יש לאדם לברך השם יתב' מאה ברכות ובזה יכיר עלתו שהוא יתב' בשמים. ויש לדעת כי רשות האדם נחשב עד עשרה, שכך אמרו (סוכה ה', א') מעולם לא עלה משה ואליהו למעלה מן עשרה לקיים מה שנאמר השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, ומאחר כי מספר עשרה שייך לארץ, ובודאי השמים הם נבדלים מן הארץ לגמרי ולכך מספר המתיחס אל השמים הוא מאה, מאחר כי מספר עשרה שייך לארץ, ומספר עשרים אינו נבדל מן עשרה כי שניהם לשון עשר והוא לשון אחד ושלשים מן שלשה וכן כלם עד מאה שהוא מספר בפני עצמו והוא נבדל לגמרי מן עשרה, ולכך מספר מאה שייך אל השמים, ודבר זה מוכח בכמה מקומות. והכתוב אומר מה ה' שואל מעמך כי אם ליראה את ה' כלו' שיכיר עלתו ויהיה ירא מפניו, ודבר זה שנותן לו מאה ברכות, אשר בברכות נראה שבחו וכחו ובזה מכיר עלתו שהוא נבדל ממנו והוא בשמים והאדם על הארץ ובזה יש יראה, ולכך חייב לברך השם ית' מאה ברכות, כדכתיב ועתה ישראל מה ה' אלקיך וגו' שיתן שבח כראוי אל עלתו שהוא בשמים והאדם על הארץ ובזה יש יראה מפניו, והבן זה:

פרק טו

המצות שהם עם האדם ותמיד יסובבנהו הם שלש מצות יש לבאר ענינים:

ובפרק התכלת (מנחות מ"ג, ב') ת"ר חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצות תפילין בראשם ותפילין בזרועותיהם ציצית בבגדיהם מזוזות בפתחיהן ועליהם אמר דוד שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך ובשעה שנכנס דוד למרחץ וראה שעומד ערום ואמר אוי לי שאני עומד ערום בלא מצות כיון שנזכר במילה שבבשרו נתישבה דעתו לאחר שיצא אמר עליו שירה שנא' למנצח על השמינית מזמור לדוד על המילה שנתנה בשמינית, ר' אלעזר בן יעקב אומר כל שיש לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו מובטח שלא יחטא שנא' והחוט המשולש לא במהרה ינתק ואומר חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם. יש לדעת ולהבין מעט עניין המצות האלו, ועם כי עיקר סוד המצות עמוק עמוק מי ימצאנה מכל מקום יש לך לדעת מעט. כי הש"י רוצה לזכות את האדם שיהיה מסובב בשלש מצות אלו שהם שייכים לאדם, כי התפילין הם מצות קשורים באדם, הציצית הם בבגדו שהוא רחוק מן האדם יותר מן תפילין, והמזוזה בביתו הוא עוד יותר רחוק, וכאשר הוא מסובב מג' מצות על זה נאמר והחוט המשולש לא במהרה ינתק. אמנם זהו טעם אלו ג' מצות על דרך הפשט, וכך מוכח בפרק שואל (שבת קנ"ג, א') ואמרו שם בכל עת יהיו בגדיך לבנים זה מצות ציצית ושמן על ראשך אל יחסר זה מצות תפילין מה ענין אלו שתי מצות שזכר הכתוב יותר משאר המצות. אבל פי' זה הכתוב שאמר בכל עת יהיו בגדיך לבנים, ר"ל שיהיה אל האדם זכוך הגוף עד שיהיה מסולק מן הפחיתות לגמרי וזהו בכל עת יהיו בגדיך לבנים, קרא הגוף בגד שהוא מלבוש הנשמה. וכן מוכח בפרק שואל (שם) תני התם ר' אליעזר אומר שוב יום אחד לפני מיתתך שאלו תלמידיו את ר"א וכי אדם יודע איזה יום ימות א"ל וכ"ש ישוב היום שמא ימות למחר ונמצא כל ימיו בתשובה ואף שלמה בחכמתו אמר בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר, אמר ר' יוחנן בן זכאי משל לאדם שזימן את עבדיו לסעודה ולא קבע להם זמן פקחים שבהם קשטו את עצמן וישבו על פתח בית המלך אמרו כלום חסר לבית המלך טפשין שבהם הלכו למלאכה אמרו כלום יש סעודה בלא טורח פתאום בקש המלך את עבדיו הפקחים נכנסו לפניו כשהן מקושטין וכו', שמח המלך לקראת פקחין וכעס לקראת טפשין אמר הללו שקשטו את עצמן לסעודה ישבו ויאכלו וישתו הללו שלא קשטו את עצמן לסעודה יעמדו ויראו. ונראה לומר כי מה שאמר שחלק בגדי מלכות לעבדיו זהו הגוף שהוא בגד הנשמה, ולכך מסיים ינתנו כלי לאוצר דהיינו אל הקבר שהוא כמו אוצר, והם ילכו לבתיהם לשלום היא הנשמה וכמו שאמר בסוף שהקב"ה יאמר על גופם של צדיקים ינוחו על משכבותם ועל נשמתם הוא אומר והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך:

ובמצות ציצית נתן הש"י לאדם שיהיה מזכך ומטהר גופו מן הפחיתות, ולכך אמר הכתוב וראיתם וזכרתם את כל מצות ה', כי המצות הם על ידי מעשה הגוף וכמו שהתבאר דבר זה אצל כי נר מצוה ותורה אור, כי המצות הם ע"י מעשה הגוף ומבואר שם דבר זה באריכות. וכאשר הוא רואה הציצית היוצאים מן המלבוש שהוא דומה לגוף, בזה יזכור לכל המצות כי הציצית שנקראו בלשון ציצית מלשון ציץ השדה שנקרא כך דבר שהוא יוצא אל הפעל מן האדמה, ומורה המצוה הזאת שיש לאדם שהוא אדמה יציאה אל הפעל והם המצות שמוציאין האדם אל הפועל. ולכך אמר וזכרתם את כל מצות השם, כי כל מצות הש"י על ידם יוצא האדם אל הפעל, ולפיכך כאשר יראה הציצית שהם יוצאים מן הבגד בזה יזכור שיהיה יוצא אל הפעל ע"י מצות. וצוה הש"י לתת ד' חוטין על ד' כנפות, שהם יוצאים מן הבגד בכל ד' כנפות הבגד והם נקראו ציצית, כי כל דבר שיוצא אל הפעל ונגלה נקרא כך מלשון מציץ מן החרכים שהוא לשון ראיה, וכן ציצית ראשו שהשערות צומחים מן הראש ויוצאים אל הפעל, לכך צוה שיתן ציצית על כנפי בגדו שהם יוצאים מן הבגד שיש לאדם יציאה אל הפעל. וזהו וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה', כי ע"י מצות האדם יוצא לפעל השלימות, וכאשר רואה הציצית שמורה על יציאה לפעל שיש לאדם יזכור ויעשה כל המצות שע"י כל המצות האדם יוצא לפעל השלימות לגמרי. ולכך מצות ציצית הוא שקול כנגד כל המצות, כי מצות ציצית יורה על יציאה לפעל, וזהו בכל המצות שהמצוה כל אחת בפני עצמה על ידה יוצא האדם לפעל בדבר מיוחד במה שהיא המצוה, ואלו מצות ציצית על ידה יש יציאה לפעל בכלל. ואם כי בודאי כאשר יוצא האדם אל הפעל בכל המצות בודאי דבר זה הוא יותר ויותר שיוצא האדם על ידם לגמרי, מ"מ בדבר זה שקולה מצוה זאת שהיא מצות ציצית כמו כל המצות, שהמצוה הזאת יש בה השלימות הכללי שהאדם יוצא לפעל ויושלם בכל כמו כל המצות. ולכך מצות ציצית היא בבגד שהבגד מכסה כל גופו של אדם והבגד הוא קשוט לכל האדם, ומזה ידוע לך כי המצוה הזאת היא שלימות כל האדם ויוצא האדם אל פעל השלימות שהוא כללי:

ומצות תכלת ולבן כנגד מצות עשה ולא תעשה שעל ידם יוצא האדם לפעל השלימות הגמור, וידוע כי מצות עשה על ידם קונה האדם הזכות והטוב, וזה שאמרו בכל עת יהיו בגדיך לבנים זה מצות ציצית כי הזכות הוא לבן, תכלת כנגד לא תעשה וע"י לא תעשה אין קונה האדם על ידם זכות כלל שאם לא אכל חלב או לא בא על הערוה לא קנה בזה זכות רק אין עבירה בידו שיש על זה עונש, ותכלת מורה על העונש כמו שפי' רש"י ז"ל בפ' שלח לך שהוא מלשון שכול תרגום תכלא, וז"א תכלת דומה לכסא הכבוד אשר

כסא הכבוד מורה על דין שהקב"ה יושב על כסא דין לשפוט את העוברים. וזה שנא' וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' כי ע"י שיראה האדם הציצית שהם בבגדו שמורה על יציאת האדם לפעל בכלל, כי ציצית הם בבגדו שבו מכסה גופו אשר בגופו יש רמ"ח אברים וכנגד זה נתן לאדם רמ"ח מצות עשה, ויש בגופו שס"ה גידין וכנגדם נתן שס"ה מצות לא תעשה כך אמרו במדרש, ויש בבגדו שבו מכסה גופו ציצית היוצאים מן הבגד מורה על יציאה אל הפעל במצות וכל זה מורה מצות ציצית, ולשון הזה בא על דבר שיוצא אל הפעל כמו כציץ השדה כן יציץ. ומצוה הזאת היא בקרן שהקרן ג"כ יוצא מן הבגד כמו הציצית שהם יוצאים מן הקרן כך הקרן יוצא ג"כ מן הבגד, וכל זה כי מצות ציצית מורה שאדם יוצא אל הפעל וזהו ע"י המצות. וז"ש כל המקיים מצות ציצית כאלו היה מקבל פני שכינה שנא' וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות, וזה מפני כי מצוה זאת מכסה בה כל גופו ואינו דומה למצות תפילין שהם על הראש דוקא, וכן מצות מילה שהוא באבר אחד אבל מצוה זאת היא אל כל האדם שהאדם מכסה במצוה זאת כל גופו. וזהו השיעור שנתנו למצוה זאת, כי שעור טלית שחייב במצות ציצית שמכסה בו ראשו ורבו, והמצוה יש לה חיבור עם האדם שהרי היא בבגדו, ולכך המקיים מצוה זאת כאלו יש לו חיבור אל השכינה ומקבל פני השכינה, כי במצוה זאת יוצא האדם מן גופו הגשמי אל הפעל ולהיות עם הש"י, והבן הדברים האלו מאוד כי הדברים האלו עמוקים מאוד:

ואמר ושמן על ראשך אל יחסר דבר זה על יציאת הכח השכלי אל הפעל, כי השכל הוא במוח שבראש והשכל יוצא לפעל עד שיש לו דביקות בו יתב' ולכך על הראש קשורים הם התפילין. והתפילין הם נקראים שם ה' וכדכתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, כי יש על האדם להוציא שכלו אל פעל השלימות ובשביל זה האדם דבק בו ית' לגמרי וכמו שדרשו (פסחים כ"ב, ב') את ה' אלקיך לרבות ת"ח, וכבר פרשנו למעלה בנתיב התורה שאין יותר דביקות וקישור בו יתב' כמו התורה, ולכך מצות תפילין הוא שיוצא שכלו בתורה אל השלימות עד שהוא דבק בו, וזה אמרם במכלתא המניח תפילין כקורא בתורה, כלל הדבר כי הציצית שיהיה האדם יוצא אל הפעל במצות שעושה האדם ע"י גופו, ולכך הציצית הם בבגד שבו מכסה גופו, והתפילין שהם על ראשו שיהיה האדם מוציא אל הפעל כח השכלי, וזה ע"י התורה השכלית וכמו שהתבאר:

עוד יש לך לדעת בענין ציצית ותפילין של ראש ושל יד. כי הציצית בבגדו כנגד כח הגוף שהוא באדם שיהיה לו הזכות ולא יהיה עב חמרי, ובזה שיש במלבוש שלו ציצית שיוצאים מן הגלימא, שהגלימא יש לו דמיון לגולם הגוף כמו שאמרנו וע"י מצות ציצית

שהיא גולמו דבק בדביקות וזכות כמו שהם החוטין הדקין שדביקים בבגד, שכל זה שהאדם שהוא גשמי חמרי תכלית שלו בדבקות בזכות מן חמרי, ולכך אמר בכל עת יהיו בגדיך לבנים זה מצות ציצית, שרצה לומר שהאדם יהיה מזכך גופו כמו שהוא הלובן שהוא זך. ואמר ושמן על ראשך אל יחסר זהו מצות תפילין שהוא על הראש, ולכך אמר זהו מצות תפילין כי השמן הוא קודש וכל קודש מושחין אותו בשמן, וזה אמר אלו תפילין של ראש, כי התפילין הם קדושים והם מונחים על הראש, ולכך קראם שמן כי כל דבר קדוש מקדשין אותו בשמן שהוא קדוש ודבר זה מורה שיקדש האדם עצמו בקדושה. ואלו שניהם רמז הכתוב במה שאמר הכתוב בכת עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר שהם שני דברים מחולקים, האחד לגוף הם הציצית והתפילין שעל הראש הוא אל כח השכלי שיש לו דביקות בקדושה אלקית, והתפילין שעל היד שהם כנגד הלב ששם הנפש שיש אל הנפש דביקות בקדושה גם כן. הרי לך כי אלו שלש מצות הם אל הגוף ואל הנפש ואל השכל, שיהיה מזכך החומר ומקדש את נפשו וכח שכלו עד שיהיה הכל בשלימות, והבן הדברים האלו כי הם דברים ברורים כאשר תבין את הדברים על אמתתם:

אמנם מצות מזוזה כאשר אלו שלש מצות כל אחת כפי מה שראוי כמו שהתבאר, כך באה מצות מזוזה לכתוב על מזוזת ביתו פרשת שמע ישראל ופרשת והיה אם שמוע, כי אלו שתי פרשיות האחת שמע בה קבלת מלכות שמים והיה אם שמוע בה קבלת המצוה כמו שהתבאר ענין אלו שתי פרשיות שהאדם חייב לקבל עליו מלכותו יתב' וקבלת עול מצות. ודבר זה גורם שהש"י שהוא מלכו אשר הוא מקבל עליו עושה כפי מה שראוי לו לעשות, כי מי שהוא מלך שומר העם אשר הוא מלך עליהם מן המתנגדים אליהם ולא יתן לבא אליהם שום רע כי לכך הוא מלך שהוא שומר עמו, וכך כאשר הש"י מלך על ישראל ומקבלים עול מלכותו ועול מצותיו, הנה הוא יתב' שומר עליהם ולא יתן המשחית לבא בפתחיהם. כי זהו ענין מצות המזוזה הזאת, כדאיתא במס' ע"ז (י"א, א') מנהגו של עולם מלך יושב מבפנים ועבדיו מבחוץ ומשמרין אותו אבל הקב"ה עבדיו מבפנים והוא משמרן מבחוץ שנא' ה' ישמור צאתך ובואך וגו', ואין מתנגד לאדם רק המזיקין והוא ית' שומר עמו מהם, כי ביתו של אדם הוא שמירתו של אדם, ולכך יש לו לכתוב ולקבוע במזוזת ביתו פ' שמע והיה אם שמוע כי בו קבלת מלכותו וגזרתו, ומצד זה הש"י שומר אותו. ואף כי כבר יש עליו תפילין ובו פרשת שמע ופרשת והיה אם שמוע, שאני בית שעשוי לשמירת האדם ולכך דבר זה הוא שמירה כאשר כותב ב' פרשיות אלו על מזוזות ביתו שהוא לשמירתו. ועוד יש להבין כי התפילין שהם על

האדם וכותב בהם ג"כ פרשת שמע ופ' והיה אם שמוע מורה כי הש"י מלכותו על האדם מצד התחלת האדם, כי הראש שעליו תפילין של ראש הוא התחלה, וכן תפילין של יד שהם נגד הלב כי שם גם החיים שהוא התחלתו של אדם כי מקבל האדם מלכות שמים מצד התחלתו, והבית לאדם הוא השלמתו, ולכך קרא החכם לאשתו ביתו (שבת קי"ח, ב'), כי כשם שהבית הוא השלמתו שכל זמן שהוא חסר בית הוא חסר השלמתו וכן אשתו היא השלמתו. וכאשר מקבל עליו מלכותו יתב' הן מצד התחלתו והן מצד השלמתו, הוא תחת מלכותו יתב' לגמרי, שהרי התחלתו והשלמתו תחת מלכותו עד שהאדם הוא לגמרי תחת מלכותו ית', ולכך פרשה שמע והיה אם שמוע על ראשו וכנגד לבבו שהוא התחלת האדם ועל מזוזת ביתו אשר הוא השלמת האדם. ומפני כי אין הש"י מלך רק על הכלל לא על היחיד לכך צוה לכתוב שמע ישראל הכתוב בתורה, לא שהוא יכתוב שהש"י אלהותו עליו שזה לא שייך, לכך הכתיבה הוא פרשה שבתורה שזה נאמר על הכלל, וכן התפילין צריך שיכתוב פרשה שהיא כתובה בתורה מטעם זה כי הש"י מלכותו על הכלל לא על היחיד, והבן אלו דברים מאוד ועליהם נאמר חונה מלאך ה' סביב ליראיו, ויש לדקדק ולהבין מאוד בדברים אלו:

פרק טז

האדם הזה אשר בראו השם יתב' ורצה לזכותו ולטהרו מן פחיתותו הגשמי, ולכך כאשר האדם נוטה אל הגשמי דהיינו אכילה ושתייה שלו שהיא גופנית שלא יהיה נוטה לגמרי אל הגשמי, ולכך המצוה שקודם שיאכל וישתה יטול את ידיו כי דבר זה הוא קדושה כמו שיתבאר ואז אין נוטה באכילה שלו אל הגשמי. ועוד כי אכילה של אדם אין ראוי לאדם שיהיה בטומאה דבר שהוא פרנסתו רק יהיה בטהרה, ולכך תקנו לאדם נטילת ידים:

ובפרק כל הבשר (חולין ק"ו, א') אמר רב אידי בר אבין אמר ר' יצחק נטילת ידים מפני סרך תרומה ועוד משום מצוה מאי מצוה, אמר אביי מצוה לשמוע דברי חכמים, רבא אמר מצוה לשמוע דברי ר"א בן ערך דכתיב וכל אשר יגע בו הזב וידיו לא שטף במים הא שטף טהור הא טבילה בעי ה"ק ואשר לא שטף טמא ע"כ הגמרא. ושם הקשו בתוס' מצוה לשמוע דברי חכמים וא"ת הלא משום סרך תרומה תקנו וא"כ מאי ועוד, ותירצו התוס' דתקנו משום נקיות. וקשה על זה דהא בסמוך קאמר לא אמרו נטילת ידים לפירות אלא משום נקיות ולפי דבריהם כיון דאיכא נקיות ג"כ בפירות למה לא תקנו נטילה להם. ויש לישב בדוחק כי גבי לחם איכא סרך תרומה וגם נקיות ומשום שניהם תקנו, ואלו גבי פירות ליכא כולי האי סרך תרומה דאין תרומה בפירות מן התורה רק בזיתים וענבים ומשום זה לא גזרו. אבל דבר זה אין נראה כלל שיהיה חובה משום נקיות, אבל הטעם

הוא כמו שאמר ר"א שדרש מן התורה שנאמר וידיו לא שטף במים כדלעיל, ומה שפי' רש"י ז"ל וכן פירשו בתוספות דאסמכוה ליה אקרא ועיקר הכתוב אתא למדרש וידיו לא שטף במים מה ידיו מאבראי לאפוקי בית הסתרים דלא לטמאו, וקשה כי לפי זה מה שאמר מצוה לשמוע דברי ר"א בן ערך שאמר מכאן סמכו לנטילת ידים מן הכתובים אסמכתא בעלמא, וא"כ מה שייך בזה מצוה לשמוע דברי ר"א בן ערך הלא גם לר"א בן ערך עיקר הטעם משום סרך תרומה. אבל בודאי נדרש עיקר זה המצוה מן הכתוב כי אף על גב דעיקר קרא אתי לדרוש מה ידיו מאבראי אף כל מאבראי מ"מ יש ללמוד מזה נטילת ידים. כי יש לדקדק וכי רגליו של אדם או גופו או ראשו אינו מאבראי ולמה כתיב וידיו לא שטף במים. אבל ביאור דבר זה כי מה שבית הסתרים אינו מטמא הוא דבר חכמה, כי אין הטומאה שולטת רק בחוץ לא בנסתר ובנסתר הכל טהרה אבל בחוץ שם הטומאה כאשר ידוע לנבונים. ועתה קשיא למה נקט ידים דוקא אלא מפני כי הידים הם עוד חיצוניות יותר מכל הגוף, לפי שהידים מתפשטין לחוץ ביותר מכל האברים ולכך הצריך הכתוב לידים ורגלים טהרה במקדש הידים מכח התפשטות שלהם לחוץ, ושולטת בהם הטומאה, וזה אמרם מפני שהידים עסקניות הם, כלו' מפני כי התפשטות הידים בכל מקום בחוץ ולפיכך יש עליהם משפט טומאה. והרגלים צריכים קדוש מפני פחיתות שלהם שייך טומאה בהם ג"כ כאלו הם ג"כ יוצאים מן האדם, ולכך אלו שניהם בפרט צריכים טהרה. וקאמר ר"א שאם לא היה דבר זה כי יש טומאה בידים מה שאין נמצא בשאר איברים, למה כתב וידיו לא שטף, אלא שהידים יותר ויותר יש בהם טומאה שאף במקום שאין שאר אברים צריכים טהרה כגון לנטילת ידים צריכים הידים טהרה וזהו טעם נטילת ידים, ועל זה אמרו מצוה לשמוע דברי ר"א בן ערך. וכל זה מפני שהידים נכנסים לטומאה, וכאשר בא האדם לאכול מפני שהאכילה היא קיום גופו וחיות של אדם תלוי בזה, אין ראוי שיהיה בטומאה רק שיהיה אכילתו ופרנסתו בטהרה ובקדושה כמו שאמרנו, ולפיכך אמרו שאין צריך נטילה לפירות כי אין זה פרנסתו של אדם כלל רק הצריך לאכילתו שהיא פרנסתו. ורבא דקאמר מצוה לשמוע דברי ר"א בן ערך בא לפרש דקאמר מצוה לשמוע דברי חכמים ולמה תקנו נטילת ידים, ומעתה הכתוב הזה אסמכתא גמורה ברורה מאוד יוצא מזה נטילת ידים, רק דקאמר מכאן אסמכוהו חכמים לנטילת ידים, מפני שאין כאן מצוה מן התורה ומ"מ רמזה התורה ענין הידים שהם עלולים לטומאה. ובשביל זה גזרו על נטילתם, ופי' זה ברור מורה על המצוה הזאת:

במסכת סוטה (ד' ע"ב) דרש רב עוירא זימנין אמר לה משמיה דר' אמי וזימנין אמר לה משמיה דר' אסי כל האוכל לחם בלא נטילת ידים כאלו בא על אשה זונה שנאמר כי בעד

אשה זונה עד ככר לחם ואשת איש נפש יקרה תצוד. ויש לשאול מה ענין זונה אל זה. ויש לך לדעת כי הזונה חסר לה הקדושה, ודבר זה ידוע שהרי חסירה קדושין שמקדשין האשה והזונה הוא ענין זנות גופני בלא קדושה, וכך כאשר יאכל אכילתו והיא גופנית בלא קדושה כי מים ראשונים עליהם נאמר והתקדשתם והנה דבר זה ממש כאלו בא על אשה זונה. ויש לך לדעת כי תשמיש נקרא אכילה בין באשה ובין באיש, באשה כתיב (משלי ל׳:כ׳) אכלה ומחתה פיה ואמרה לא פעלתי און, באיש נאמר (בראשית ל״ט:ו׳) כי אם הלחם אשר הוא אוכל ועוד כתיב שתה מים מבורך, וכן בדברי חכמים (כתובות ס"ה, ע"א) אוכלת עמו מלילי שבת לליל שבת וקאמר שם שהוא תשמיש כדאיתא התם. כלל הדבר קבלת דבר יקרא אכילה, שהאדם מקבל דבר שהוא אוכל, והאשה מקבלת בודאי האיש, והאיש מקבל את האשה כי כל חבור האחד מקבל את האחר ושניהם מקבלים זה מזה כמו שהוא כל חבור בעולם, ולכך נקרא הבעילה אכילה בין לאיש ובין לאשה כאשר האחד מקבל את האחר כמו שמקבל את האכילה, וזה שאמר כי אם הלחם אשר הוא אוכל, ולכך אמר כל האוכל בלא נטילת ידים שהיא קדושה לאדם שכן דרשו ז"ל (ברכות נ"ג ע"ב) והתקדשתם אלו מים ראשונים וכו', ולכך נחשב האכילה הזאת כאשר היא בלא קדושה, כמו שבא על אשה זונה בלא קדושין שגם זה אכילה בלא קדושה, וראוי שיהיה אכילת האדם הגופני בקדושה שלא יהיה נמשך האדם אחר הגוף לגמרי, כמו שראוי שתהיה הביאה של אדם שלא תהיה גופנית רק ראוי לקדש האשה ולא יהיה עמה בזנות בלא קדושין:

ואמר ר"א אמר רבי זריקא כל המזלזל בנטילת ידים נעקר מן העולם. דבר זה מופלג בחכמה, וזה כי קדושת הידים היא קדושת התחלתו כי היד היא התחלתו של האדם כאשר יגביה ידיו למעלה מראשו, ובהתחלה דבר ההעדר כאשר כל התחלה היא אחר ההעדר, ולפיכך המזלזל בנטילת ידים נעקר מן העולם כי נעקר מן התחלתו, ולפיכך כתיב בקרא (שמות ל׳:כ״א) ורחצו ידיהם ורגליהם ולא ימותו, כי הידים הם התחלה והרגלים הם סוף ובשניהם דבק ההעדר בהתחלה ובסוף כאשר ידוע, וכאשר לא ירחץ ידיו ורגליו יש כאן מיתה וזה אצל כהנים, וכאן שיש לרחוץ ידיו מפני שהם התחלה המזלזל בנטילת ידים שהם התחלה נעקר מן התחלתו שהידים הם התחלה לאדם וכאשר חוטא בהתחלה נעקר מהתחלתו:

ואמר רבי חייא בר אשי אמר רב מים ראשונים צריך שיגביה ידיו למעלה מים אחרונים צריך שישפיל ידיו למטה. תניא נמי הכי הנוטל ידיו צריך שיגביה ידיו למעלה שמא יצאו המים חוץ לפרק ויחזרו ויטמאו הידים. ואע"ג כי בברייתא מפרש טעמא גבי מים

ראשונים שלא יחזרו המים ויטמאו היד, הנה רב לא פירש הטעם ולמה לא פירש רב הטעם כי אדרבה אמורא צריך לפרש יותר והיה לרב לפרש הטעם כמו בברייתא. רק כי דבריו הם ע"פ החכמה, כי קדושת הידים כאשר הם מתעלים למעלה כי כך ראוים לידים וכדכתיב (ויקרא ט':כ"ב) וישא אהרן את ידיו ולכך נקרא נטילת ידים, וכתיב (ישעי' ס"ג) וינטלם וינשאם כי הידים בעצמם ראוי להם נשיאה, ולכך מים ראשונים צריך להגביה את ידיו, אבל מים אחרונים צריך להשפיל ידיו משום מלח סדומית שצריך הסרה בכח לכך ישפיל ידיו. ויש לך להבין כי מים ראשונים מצד הימין ולכך צריך להגביה ידיו כי ימין ה' רוממה, ומים אחרונים משום מלח סדומית והוא משמאל ולכך צריך להשפיל ידיו והבן זה והוא אמתי ברור:

ואמר ר' אבהו כל האוכל פת בלא נגוב ידים כאלו אוכל לחם טמא שנא' ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא בגוים אשר הדחתים שם. נראה כי המים יש בהם טהרה כאשר הם בכלי ובמקוה, וכאשר הם על היד יש בהם טומאה כי היד מקום מוכן לטומאה שהרי היד צריך טהרה, ולפיכך האוכל בלא נגוב ידים כאלו אוכל לחם טמא, ויש לך להבין הראיה שהביא ככה יאכלו בני ישראל לחמם טמא בגוים אשר הדחתים שמה. כי כמו שנחשב כאשר ישראל בין האומות שאוכלים לחמם טמא בגוים ונחשב אכילת ישראל ביניהם ענין טומאה, אף כי אין נוגעים הלחם רק שנחשב האכילה שהיא בטומאה, כך נחשב טומאה כאשר אוכל את הלחם בלא נגוב ידים, ואף שכבר טהרו המים השניים את הראשונים היינו שאין מטמאים עוד היד, אבל על כל פנים לא הלכו המים הראשונים עצמם וכאשר אוכל בלא נגוב דומה זה שאוכל לחם טמא כיון שעל הידים הם המים. כי כן נמשלו למים כדכתיב (שיר השירים ח':ז') מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה וכן הרבה, ולכך האוכל בלא נגוב ידים קודם שיסלק המים אשר הם על הידים נאמר עליו ככה יאכלו ישראל לחמם טמא בגוים, והבן זה היטב ואין להאריך בזה:

פרק יז

יבאר פי' ברכת המוציא וסדר האכילה ודברי תורה שעל שולחנו:

חייב האדם לברך קודם סעודתו המוציא לחם מן הארץ, כמו שאר דברים שהאדם חייב לברך עליהם קודם שנהנה וכן חייב לברך אחר שאכל וכדכתיב (ברכות ל"ה ע"א) ואכלת ושבעת וגו'. ובגמרא אמרו כי יש ללמוד ברכה שלפני האכילה קל וחומר מן ברכה שאחר המזון ואמרו אם כשהוא שבע מברך כשהוא רעב קל וחומר, כי אלו שתי ברכות הברכה שלפני המזון הוא על שנתן השם ית' אליו מזון לקיים נפשו, ואחר שאכל מברך כאשר השלים נפשו והוא שבע יש לו לברך הש"י על זה, והפרש יש בין מה שהוא מברך על מה

שנתן אליו דבר להשלים חסרונו, ובין מה שהוא מברך על השלמתו ועל שביעתו. וקל וחומר הוא אם מברך על הטובה שיש לו כאשר הוא שבע, כל שכן קודם שיאכל שהש"י נתן לו המזון ואם לא נתן לו היה חסר ולכן צריך לברך ברכת המוציא קודם אכילתו. ויש לשאול על הברכה שהוא מברך קודם אכילתו למה מברך המוציא לחם מן הארץ, ולא אשר ברא הלחם כמו שמברך שאר הברכות בורא פרי העץ וכך היה לו לברך אשר ברא הלחם. ועוד למה אמר מן הארץ ולא מן האדמה כמו שאר ברכות שמברך בורא פרי האדמה, ועוד קשה שאמר המוציא לחם מן הארץ והרי לא יצא הלחם מן הארץ כי לא היה לחם כי אם על ידי האדם שאפאו. ובמדרש (ב"ר פמ"ח) אמר רבי יצחק בתורה בנביאים ובכתובים מצינו דהדא פתא מזוניתא דלבא, בתורה ואקחה פת לחם וסעדו לבכם בנביאים סעד לבך פת לחם בכתובים ולחם לבב אנוש יסעד. וביאור זה כי הלחם הוא חיותו של אדם, ולכך שם לחם שייך על דבר שהוא נותן חיות לבריות, ולכך אמר הכתוב ג"כ (תהילים קל"ו:כ"ה) נותן לחם לכל בשר, ולשון לכל בשר משמע אף בהמה והרי אין הבהמה והעוף אוכלים לחם הנאפה, אלא כי פירוש לחם דבר הסועד את הלב, וכל דבר שהוא פרנסה של בעלי חיים נקרא לחם. רק מפני כי הלחם הנאפה הוא סועד יותר כי לב האדם צריך סעד יותר, ולכך אין מברכין המוציא לחם רק על לחם הנאפה שהוא מיוחד אל האדם שהוא סועד לב האדם ומ"מ אף קודם שנאפה הוא סעדא דליבא רק שאינו כל כך סועד הלב כמו הלחם הנאפה, וכאשר נעשה לחם על ידי אפיה אז הוא סועד הלב לגמרי. וכי בשביל שהאדם הוא חורש וזורע ומשקה האדמה וממרח לא יברך על הפרי שהש"י בירך אותו, זה אינו רק כי עיקר הדבר מתיחס אל הש"י והאדם הוא עושה הכנה בלבד, אבל מכל מקום הש"י הוציא מן הארץ דבר שהוא סועד הלב ולכך יש לו לברך המוציא לחם מן הארץ. והפרש יש בין אדמה ובין ארץ כי אדמה נקראת אף אחר שנתלש קצת מן הארץ, כמו עפר שנקרא עפר ארץ אחר שנתלש, אבל ארץ לא נקרא רק כל הארץ ביחד אשר כלל הארץ יש לה קיום. ומפני כך הארץ היא מתיחסת אל הלחם, כי הלחם סועד הלב ונותן קיום לאדם ואין דבר שיש לו קיום כמו הארץ שנא' (קהלת א׳:ד׳) והארץ לעולם עומדת:

ובמדרש על פסוק זה לעתיד לבא הכל מתחדש השמים שנאמר כי שמים כעשן נמלחו וכתיב וחפרה הלבנה ובושה החמה והארץ כבגד תבלה כמו שפושט את הבגד וחוזר ולובש אותו. ודבר זה פרשנו ג"כ בתחלת מסכת אבות אצל ועמך כולם צדיקים וגו' ע"ש, ופרשנו דבר זה ג"כ בנתיב הענוה ע"ש. ודבר זה יש לך לדעת עוד ולהבין, כי הארץ קיום הכל שהרי הארץ נושא הכל והיא מקום לכל הנבראים התחתונים, וכבר בארנו

כי המקום נותן קיום אל הכל, ועיין למעלה (פרק ד') אצל הקובע מקום לתפלתו תמצא מבואר כי המקום נותן קיום אל הדבר שעומד בו, ולכך מן הארץ יוצא הדבר שהוא קיום וסועד הלב גם כן, רק שהאדם הוא מכין על ידי אפיה עד שיצא אל הפעל הסעד הזה, ולכך יש לברך המוציא לחם מן הארץ ולא מן האדמה. ובאולי תשאל כי למה לא נתן הש"י לחם אל האדם ולא יהיה צריך אל הכנת האדם כמו לכל הנבראים שנתן להם כמו, שראוי להיות פרנסתם, ודבר זה בארו במדרש (תנחומא תזריע) שאל טורנסרופס הרשע איזה מעשים נאים של הקב"ה או של בשר ודם אמר לו של בשר ודם אמר לו טורנסרופס ראית השמים והארץ יכול האדם לעשות כיוצא בהם אמר לו ר"ע לא תאמר לי בדבר שהוא למעלה מן הבריות שאין שולטים עליו אלא אמור דברים שהם מצוים בבני אדם אמר לו למה אתם מולים אמר לו אני הייתי יודע שעל דבר זה אתה שואלני ולכך הקדמתי ואמרתי לך שמעשה בני אדם נאים משל הקב"ה הביא לו ר"ע שבלים וגלוסקאות כו' ע"כ. פירוש כי הגלוסקאות הם מעשה האדם, ואמר לו וכי אין יותר נאים הם מן התבואה שיוצאת מן הארץ, ומפני שהיה סובר טורנסרופס הרשע כי מעשה האדם פחותים הן ממעשה הטבע, במה שהטבע פעל אלקים לכך סבר שהמילה הוא יותר פחותה מן הערלה שהיא מעשה הטבע שפעל הש"י, ואלו המילה מעשה האדם. והשיב לו שאין הדבר כך כי מעשה האדם במה שהוא פעולת בעל שכל, לכך הוא יותר במדריגה מן הטבע שהוא כח חמרי בלבד, וכמו שהוכיח לו מן החטים שהוא פעל הטבע והוא חסר עד שיושלם על ידי אדם השכלי, שמזה תראה כי פעל השכלי הוא על הטבע. הרי לך כי הדבר הזה הוא לפי מעלת האדם שהוא שכלי, ואין ראוי שיהיה עיקר מזונות של אדם המיוחדים לו לצאת לפעל על ידי הטבע שאין הטבע במדריגה השכלית כמו שבארנו דבר זה בכמה מקומות, ולכך ראוי שיהיה יציאת דבר שהוא עיקר חיותו של אדם שהוא הלחם, יציאה אל הפעל ע"י האדם שהוא שכלי ולא על ידי פעל טבעי:

ובמדרש (ב"ר פ"כ) עוד וקוץ ודרדר תצמיח לך אלו זכית היית נוטל עשבים מתוך ג"ע וטועם בהן טעם כל מעדנים שבעולם עכשיו ואכלת את עשב השדה על דורות הללו הוא אומר שהאדם משליף שדהו ואוכלה עד שהוא עשב כיון ששמע אדם הראשון כך הזיעו פניו אמר מה אני נקשר לאבוס כבהמה אמר ליה הואיל והזיעו פניך תאכל לחם כו' נוח לו לאדם אלו עמד בקללתו ראשונה. גם זה המדרש מבאר לך כי האדם שהוא בעל שכל יותר מכל הנבראים התחתונים, כאשר הש"י נתן לו ולשאר ב"ח כל עשב השדה זלגו עיניו דמעות, מפני כי אין ראוי שיהיה לאדם שתוף אל שאר ב"ח בדבר שהוא חיותו, עד שאמר הקב"ה אליו בזעת אפיך תאכל לחם, כי בזעת אפיך, דהיינו שיהיה צריך אל

האדם שכל על פעל זה וכל פעול השכלי הוא על ידי טורח ועמל כי לא נעשה מעצמו כמו דבר שהוא בטבע שהוא נעשה מעצמו, וצריך טורח בחכמה על זה. וכל זה לייחד האדם במה שהוא שכלי שיהיה מזונות שלו על ידי פעל אנושי שהוא שכלי, וזה ראוי לו. ומה שאמר כי נח היה לאדם שהיה עומד בקללתו הראשונה, אין הפירוש כי יותר טוב היה לו עשב השדה, שדבר זה בודאי אינו כי דבר זה נתן לו מעלתו שהוא אדם שכלי וכפי ערך זה ראוי שיהיה מזונותיו גם כן. אבל מה שאמר כי טוב היה לו שהיה עומד בקללתו הראשונה, היינו שאם היו מזונות של אדם קלים עליו לא היה בא לידי כמה חטאים, שמפני שאין האדם מוצא מזונות הוא גוזל וגונב וכמה חטאים הוא עושה, ועל זה אמר כי טוב לו שהיה עומד מקללתו הראשונה. אבל בודאי לפי מעלתו שהוא אדם שכלי היה ראוי שיהיו מזונות שלו יוצאים אל הפעל ע"י האדם שהוא שכלי גם כן, ולכך אין לך לשאול מפני מה אין מזונות של אדם טבעיים. מכל מקום הברכה הראויה הוא המוציא לחם מן הארץ כמו שאמרנו, כי הש"י נתן כח עד שהוא סועד הלב אף כי תקונו הוא על ידי האדם:

ועוד יש לך לדעת, כי מה שאמר המוציא לחם, רצ"ל כי הש"י הוא שמוציא לחם מן הארץ לגמרי, רק שהחטא של אדם גרם זה שאין יוצא הלחם מן הארץ בעצמו רק שצריך אח"כ תקון ובלא זה לא היה ראוי להיות מזון האדם, רק כי דבר זה גורם חטא האדם ואם לא היה החטא היה יוצא בשלימות:

ובגמרא בפרק במה מדליקין (שבת ל' ע"ב) יתיב ר"ג וקא דריש עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת שנא' יהי פסת בר בארץ לגלג עליו אותו תלמיד ואמר אין כל חדש תחת השמש נפק אחוי ליה כמיהין ופטריות. ורצה לומר לעתיד כאשר לא יהיה עוד קללת האדמה שהיה בשביל חטא האדם, אז תקבל האדמה השפע מן הש"י בשלימות הגמור והכל יהיה יוצא בשלימות עד שלא יהיה צריך שום תיקון. ולפיכך תוציא הארץ גלוסקאות וכלי מלת, ועתה האדמה שנתקללה מן הש"י בשביל חטא האדם אינה מוכנת לקבל הברכה העליונה, אבל לעתיד שתפסק הקללה מן העולם אז תהיה הארץ מוציאה הכל בלי חסרון כלל. ומפני כי מצד הש"י אשר הוא משפיע בודאי הש"י מוציא לחם מן הארץ, רק שקללת הארץ גורם עד שצריך תיקון כדכתיב בזעת אפיך תאכל לחם ואין מה שטורח ועושה רק מה שגרם חטא שלו. ובודאי אם לא הוציא דבר שהוא סועד הלב א"כ היה הלחם בריאה אחרת, אבל בודאי הש"י הוציא מן הארץ לחם כי גם דבר שיצא מן הארץ הוא סעד הלב, רק שקללתו גרם שצריך להיות לו טורח ויגיעה עד שהוא סועד הלב לגמרי, ולכך יש לברך המוציא לחם מן הארץ. ומה שמברכין המוציא

ולא אשר ברא, כי אין זה נחשב בריאה כי כל בריאה דבר בפני עצמו והלחם נברא למזון האדם שהוא חיותו ולכך אין לו לברך בלשון ברא, אבל שאר דברים שאינם עיקר מזון האדם, נחשבים בריאה כאשר אינם עיקר מזון האדם. גם כי ברכה זאת נתקנה על שנתן לו הש"י מזונו, ואין מברך על הבריאה עצמה ולכך אין מברך המוציא, והתבאר לך ענין הברכה המוציא לחם מן הארץ:

הדבר שהוא עבודת הש"י כאשר מדבר על שלחנו דברי תורה, כהא דתנן (אבות פ"ג) ג' שאכלו על שלחן אחד וכו'. ופירוש דבר זה בארנו במקומו וכאן נזכיר דבר זה בקיצור, כי מה שאמר כאשר מדברין על השלחן דברי תורה כאלו אכלו משלחנו של מקום, ר"ל כמו המלך שהוא מפרנס את משרתיו והם מאוכלי שלחנו, אותם הם קרובים אל המלך ביותר כאשר הם מאוכלי שולחנו והם ראשונים להתפרנס מן המלך יותר משאר משרתיו. וכן הש"י מפרנס כל הנמצאים כלם, ומ"מ הקרובים אליו לגמרי נאמר עליהם שהם מאוכלי שלחנו. ויש לך לדעת כי האדם צריך לפרנסה הן פרנסת הנפש הן פרנסת הגוף, פרנסת הגוף הוא מזונות הגשמי ופרנסת הנפש הוא התורה שנקראת לחם כדכתיב (משלי ט':ה') לכו לחמו בלחמי. ולכך כאשר הש"י הוציא את ישראל ממצרים והיה מלך עליהם וישראל הם עבדיו, מיד שהוציאם היה מפרנס אותם במן שהוא פרנסת הגוף, ואחר כך נתן להם התורה מיד שהיא פרנסת הנפש, עד כי הש"י כמו שברא את האדם בגופו ובנפשו כך הוא מפרנס הגוף והנפש, ולכך כאשר אומרים על השלחן דברי תורה, ומעתה יש להם פרנסה לנפש ולגוף נקרא השלחן הזה כאלו אכלו משלחנו של מקום אשר עליו אוכלים אשר הם קרובים אליו ביותר, כי פרנסת הש"י הוא בגוף ובנפש כמו אלו שמדברים על השלחן דברי תורה שמתפרנסים בגופם ובנפשם. וכאשר אין מדברים על השלחן דברי תורה, אין פרנסה זאת מתיחס אל הש"י אשר פרנסתו הוא לגוף ונפש ואין פרנסתו רק לגוף אשר אין חיות לגוף ולכך נקרא כאלו אכלו מזבחי מתים, כי הע"ז נקרא מת כי אין בו שום כח והוא כמו המת, ולכך כאשר אין מדברים על השלחן דברי תורה אם כן אין פרנסתו רק פרנסת הגוף שהוא מת בעצמו לכך אין השלחן הזה ראוי אל השם יתב' שהוא יתב' הוא חי וקים, ולכך פרנסת השם יתב' שמפרנס את נפש האדם שיש לו חיים על ידי התורה שהיא חייו של אדם, ואף כי מפרנס ג"כ הגוף זה הוא כדי שיקנה האדם חיי הנפש כי כל פרנסת הגוף אינו רק כדי שיקנה חיי הנפש החיים הנצחיים. ואשר אין עושים כך רק פרנסתם הכל גופני דבר שהוא מת הם סרים מן השם יתּ' והם קרובים אל הע"ז, לכך הוא נחשב כאלו אכלו מזבחי מתים והם דבקים בע"ז כאשר אין על שולחנו דברי תורה:

ועוד דע לך, מה שאמר כי שלשה שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה כאלו אכלו משלחנו של מקום, שהמזבח נקרא שלחן של מקום מפני שעליו אכילת הזבח אשר מקריב לצורך גבוה, וכך נקרא השלחן אשר עליו אוכלים עבדיו יתב' שלחנו של מקום, כי אכילת עבדיו מוטל על האדון וכאשר עבדיו מתפרנסים נקרא זה ג"כ צרכי גבוה. וזה כאשר אומרים עליו דברי תורה, מפני כי בזולת זה לא יתכן לומר שהם אוכלים משלחנו של מקום, כי איך יתכן לומר שהוא שלחנו של מקום, כי השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם (תהילים קט"ו:ט"ז) ואין שלחנו ש"מ בארץ רק כאשר מדברים על השלחן ד"ת. ואף כי השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, מכל מקום הש"י עם התורה כמו שאמרו שם (אבות פ"ג) שהש"י הוא עם התורה ולכך נחשב כאלו אכלו משלחנו של מקום כאשר כל אדם עבד אל הש"י ופרנסתו מן הש"י. ודוקא כאשר הם ג' שאכלו כי על ידי שלשה השלחן הוא שלחן אחד, שצריך שיהיה שלחן אחד כמו שהמזבח אחד כך השלחן ראוי שיהיה אחד ובשלשה שאכלו עליו הוא שלחן אחד, וזה כי דווקא שלשה הם מתחברים יחד והם נעשים אגודה אחת כמו שבארנו במסכת אבות ג"כ דבר זה באריכות, כי אין מספר שיש לו חבור וקישור יחד כמו שלשה. ולכך אמרו (פרה פי"א, ט') אין אגודה בפחות משלשה והטעם בארנו שם ואין צריך לבאר כאן, ולכך השלחן אשר אוכלים עליו שלשה נקרא השלחן אחד כאשר יש עליו שלשה שהם מתחברים יחד כמו שאין צירוף לזימון בפחות משלשה, וכאשר השלחן אחד הוא דומה למזבח השם יתב' שהוא אחד לאל אחד, וכאשר מדברים עליו דברי תורה אז שייך לומר שהוא שלחנו של מקום, והבן זה מאוד, ולפיכך יתבונן האדם על המעלה הגדולה כאשר על שלחנו דברי תורה כאשר האוכלים שלשה, והפך זה שכמה גדול החסרון כאשר הם שלשה ואין מדברים דברי תורה שנחשב כאלו אכלו מזבחי מתים:

אמנם נראה שדבר זה שיהיו מדברים ד"ת על השלחן צריך שיהיה אחר הסעודה, אבל תוך הסעודה אמרו בפרק קמא דתענית (ה' ע"ב) רב נחמן ור' יצחק הוו יתבי בסעודתא אמר ליה רב נחמן לרבי יצחק לימא מר מילתא אמר ליה הכי א"ר יוחנן אין משיחין בסעודה שמא יקדים קנה לוושט ויבא לידי סכנה בתר הסעודה וכו'. ואע"ג שלפי הסברא אין נראה שיש לחוש כל כך שמא יקדים קנה לוושט, כי האדם מרגיש בדבר כמו זה ולא יבא לידי זה. מכל מקום מאחר כי דבר זה דהיינו לשיח בסעודה הוא יציאה מן הסדר, כי סעודת האדם כדי לקבל האדם האכילה מה שהוא חסר לפי שהאדם הוא בעל גוף חמרי והוא חסר למזון והוא מקבל אכילת הסעודה לצורך השלמתו מצד גופו שהוא חסר. והדבור שהוא גדר האדם שהוא חי מדבר והוא צורתו כמו שהתבאר זה בכמה מקומות,

כי שכל הדברי הוא צורת האדם שהרי הכתוב אמר (בראשית א') ויהי האדם לנפש חיה ותרגם אונקלוס והוה אנשא לרוח ממללא, כלו' שנעשה בעל חי מדבר, ואם כן הדבור הוא צורתו ומצד הצורה האדם מושלם ואין צריך לקבל השלמה כי הקבלה הוא מצד החסרון שכל מקבל הוא חסר. ולכך אמר שאין משיחין בסעודה שמא יקדים קנה לוושט, כי מאחר כי אלו שני דברים מחולקים לגמרי הדבור והסעודה, הסעודה מצד הגוף שהוא חסר והוא מקבל האכילה והדבור הוא לאדם מצד השלמתו במה שהוא חי מדבר. ולכך יש להם ג"כ כלים מיוחדים דהיינו הוושט לקבלת הסעודה והקנה שהוא לדיבור, כי האחד משמש לגוף הוא הוושט והשני כלי לצורה הוא כח הדברי. וזה עשה אותם כאלו הם ענין אחד ולכך יהיו משמש ג"כ זה במקום שראוי לשמש זה, וזה ראוי למי שיוצא מן הסדר הראוי ונמשך אחר השנוי ואחר זה נמשך עוד שנוי לגמרי, ולכך אין לשיח בסעודה כי מחולקים הם אלו שנים כמו שמוכח עליו הבריאה ואם משיחין בסעודה הוא יוצא מן הסדר הראוי ואחר השנוי ימשך שנוי, ולכך אמר ג"כ לשון זה שמא יקדים קנה לוושט כי הקנה יש לו דין קדימה על הוושט במה שהוא כלי הדבור ולכך יקדים לוושט בסעודה ג"כ. ואפילו אם לא היה החשש הזה שיקדים קנה לוושט, כיון שדבר זה הוא שנוי הסדר, כי הדברים שהם מחולקים כמו הדבור והאכילה אין לשתף אותם כאשר הם מחולקים בעצמם לכך הוא דבר יוצא מן הסדר, ואין ראוי לת"ח שהנהגתו על פי החכמה והשכל שיהיה לו יציאה מן הסדר. ועתה שנוהגין לדרוש בסעודה אין ראוי שיהיה זה עד אחר גמר סעודה ואין לעבור על דברי חכמים:

האדם צריך שיהיה נזהר שיהיה סעודתו כמו שאמרו חז"ל ודברי חכמים הם חיים לעושיהם ולכל בשרו מרפא. ובפ' הרואה (ברכות נ"ד ע"ב) אמר רב יהודה שלשה דברים מאריכין ימיו של אדם ואלו הן המאריך בתפלה והמאריך בשלחנו והמאריך בבית הכסא. ודברים אלו צריכים פירוש וביאור. וכבר אמרנו שבכל מקום שזכר מספ' כמו זה הם ענין א' ודבר א' ואין זה בלא זה, לכך אלו שלשה שזכרו רצו לומר כי האדם הזה צריך לו ג' דברים ועל ידם יש לאדם חיות. האחד שצריך אל האדם שיהיה משלים החסרון שלו כי הוא חסר במה שהוא בשר ודם וצריך אליו למלאות חסרונו, והשני כמו שצריך אל האדם למלאות חסרונו במה שהוא חסר וצריך למלאות חסרון שלו, כך נמצא עמו תוספת וצריך להסירו כמו שאמרו בכל מקום כל תוספת חסרון נחשב. והשלישי הוא כי אלו השנים הם שייכים אל עצם האדם כאשר אינו ממלא מה שחסר לו או שאינו מסלק מה שיש לו תוספת, ומ"מ אף אם עושה זה אין לאדם הקיום בעולם מצד עצמו כי אם מצד הש"י אשר משפיע ונותן לו החיים. ולכך אמר ג' דברים מאריכין לו ימיו,

האחד מי שמאריך על שלחנו כאשר הוא אוכל כדי למלאות חסרונו, כי האדם הרעב היה חסר וצריך למלאות חסרונו באכילתו ולכך המאריך על שלחנו מביא לו דבר זה אריכת החיים. אמנם אם אין כאן רק אכילה הגופנית דבר זה אין נותן לו אריכות חיים, כי אריכות זה אדרבא הוא חסרון לאדם כאשר האדם מאריך בשביל סעודה הגופנית, רק כאשר מאריך על שלחנו ובשביל זה משפיע מטוב שנתן הש"י אליו לעני שצריך העני חיים ומשפיע לו החיים, ומעתה נחשב אריכת שלחנו מן שפע הש"י שהשפיע לו להשפיע ג"כ לאחרים, וכאשר הוא מן השם יתב' שהשפיע לו אין ספק כי הש"י משפיע לו למלאות חסרונו מה שחסר אליו וזה בודאי אריכות חייו. והשני הוא כנגד זה המאריך בבית הכסא לסלק דבר שהוא תוספת אצלו, ובפרט כאשר תוספת כמו זה להסיר דבר שהוא שקוץ נפשו וכמו שאמרו במסכת מכות (ט"ז ע"ב) כל המשהה נקביו עובר בבל תשקצו את נפשותיכם, ולכך דבר זה שהוא סלוק התוספת מן האדם הוא אריכת ימיו של אדם, כי האדם הזה צריך שיהיה קיים כמו שהוא מבלי תוספת וחסרון. אמנם השלישי מפני שאין לאדם קיום מצדו רק מצד הש"י ולכך אמר המאריך בתפלתו, כי התפלה בעצמה הוא על חיותו שזה ענין התפלה שמתפלל על צרכי חיותו. ונראה כי מפני זה מספר הברכות שבתפלה הם י"ח במספר חי, וזהו כי כל אלו הברכות הם חיות האדם חוץ מן ולמלשינים אל תהי תקוה מפני שאנו מתפללים שיאבדו רשעים מן העולם ואין זה חיות רק איבוד, ואע"ג כי איבוד הרשעים הוא טוב לעולם, מכל מקום אין זה חיים ואינה בכלל הברכות שהם חיים ובכל מקום נקראת התפלה חיותו של אדם, ולכך אמר המאריך בתפלתו מאריכין לו חייו. הרי לך אלו ג' דברים המאריך בהם הקב"ה מאריך לו חייו. ויראה כי אף עתה שלא נמצא כל כך עניים חוזרים על הפתחים כמו שהיה בימיהם, מ"מ כיון שאפשר שיבא עני לבקש פרנסה ראוי להאריך דבר מה הסעודה בשביל זה, ופירשנו מאמר זה בנתיב הצדק קצת בע"א ופירוש ברור הוא זה כאשר תבין דברי חכמה:

פרק יח

הברכה שהוא עיקר בברכות הוא ברכת המזון שיהיה נזהר שיהיה מברך הש"י אשר נתן לו מזונות שלו שהוא דבר גדול על הכל. וכמו שאמרו בפרק ערבי פסחים (פסחים קי"ח ע"א) קשים מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה דאלו כגאולה כתיב המלאך הגואל אותי מכל רע ואלו כמזונות של אדם כתיב האלקים הרועה אותי מעודי. פי' זה כי הגאולה היא כאשר אחד הוא תחת רשותו של אחר, והוא יוצא מרשות אחר לחירות. ולכך המלאך יכול להוציא אותו ולגאול אותו, כי המלאך אין נמצא דבר זה בו שיהיה המלאך

תחת רשותו של אדם רק הוא תחת רשות הקב"ה, וזה לא נקרא שהוא תחת אחר כי הוא ית' הכל תחתיו וכך מחייב שיהיה ואין זה חסרון רק כך הוא בריאתו. לכך כאשר אחד הוא תחת רשותו של אחר הוא צריך לגאולה. ולא שייך שעבוד במלאך שיהיה צריך לגאולה, ולכך אפשר שיהיה המלאך גואל אותו מאחר שלא נמצא בו החסרון הזה הוא השעבוד במלאך. אבל הפרנסה שהוא קיום של אדם כי אחר שנברא האדם צריך לקיום, הפרנסה מקיימת האדם, והנה העליונים ג"כ צריכים אל הקיום מן הש"י שהוא ית' מקיים אותם ואיך יהיה דבר זה על ידי מלאך מאחר כי גם המלאך צריך לקיום, כי מאחר שגם המלאך צריך לזה אינו יכול להשלים אחר, ולפיכך הפרנס' היא על ידי הש"י בעצמו. וזהו האלקים הרועה אותי מעודי, ואלו בגאולה כתיב המלאך הגואל אותי. והנה תראה ותבין כי הלב מפרנס כל האיברים בעצמו וכולם מקבלים חיות ממנו, וכן כל הנבראים מקבלים קיום מן השם ית'. וזה אמרם בפ"ק דברכות (י' ע"א) מה הקב"ה זן את כל העולם אף הנשמה זנה את כל האיברים, הרי מדמה הנשמה בזה להקב"ה בענין המזונות, ועי"ז נזכרו שם הרבה דברים על המזונות שהם קשים ואין כאן מקום זה, ולכך הדעת נותן והשכל מחייב שלפי גודל הדבר הזה שמקבל האדם הפרנסה, צריך לברך את השם ית' על זה ברכה שלימה וכמו שיתבאר עוד דבר זה בברכת המזון. ומאוד דקדקו חכמים ז"ל על ברכת המזון שתהא הברכה בשלימות הגמור כמו שהש"י השלים את האדם במזונותיו. וצריך שיהיה מברך על כוס של יין, ואף האומרים כי ברכת המזון אין צריך כוס מכל מקום מצוה איכא כאשר יש לו כוס של ברכה. וכוס של יין הוא ביותר ראוי לברכה כי הוא מורה על הברכה שהוא מן השם ית' ולכך נקרא כוס של ברכה, ודבר זה הוא ראשון והתחלה לברך הש"י על הטוב שהוא משפיע, וכאשר יש לפניו שפע ברכה הוא היין הוא משבח ומברך ג"כ על שאר ברכה שהוא מקבל מן הש"י ולכך מברך ברכת מזונו על כוס של יין:

ובפרק שלשה שאכלו (ברכות ג' ע"א) אין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים דברי ר"א וחכמים אומרים מברכין. ובגמ' אמר ר' יוסי בר חנינא מודים חכמים לר"א בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים מאי טעמא אמר ר' אושעי' בעינן מצוה מן המובחר ע"כ. ונראה כי אין חלוק בין יין של ארץ ישראל לשאר יינות שבמדינות אלו וצריך שיתן לתוכו מים, כי מאחר שהיין של ארץ ישראל הוא עיקר היין א"כ טבע היין שאין ראוי לברכה בלא מים ולכך יש ליתן בתוכו מים. ומ"מ אין צריך שיתן לתוכו מים עד שיהיה מזוג לגמרי, דהרי משמע כל שהוא נותן לתוכו מים הן הרבה הן מעט, דלא אמר רק שצריך שיתן לתוכו מים ולא אמרו שיהיה מזוג. ועוד אדרבא הרי צריך שיהיה

חי והוא אחד מעשרה דברים שנאמרו בכוס של ברכה, אלא בודאי צריך שיהיה חי ולא יהיה מזוג. ואין צריך רק שיתן בו מים כי המים מתקן היין ודי אם יתן בתוכו מעט מים, אבל שיהיה מזוג אדרבא דבר זה אינו כי מזוג אין עליו שם יין גמור רק כיון שהמים הם תקון היין והוא נותן בו מים די בזה. ועוד נראה כי דבר זה מופלג בחכמה מה שצריך שיתן לשם מים, כי היין כאשר הוא בלבד אין זה מצוה מן המובחר שהרי היין הביא יללה לעולם וכמה דברים שאמרו על היין שהוא הפך הברכה, ואמרו י"ג ווי"ן כתובין בנח אצל היין כדאיתא בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין ע' ע"א), ולפיכך אין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים ואז הוא ראוי לברכה, כי כאשר מחבר היין אל המים אין היין מוכן עוד אל היללה כאשר יש לו חבור אל המים והוא ראוי לברכה וכך יש לנהוג ולא בענין אחר:

ובפרק שלשה שאכלו (ברכות נ"א ע"א) תנא עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה טעון הדחה ושטיפה ומלא עטור ועיטוף ונוטלו בשתי ידיו ונותנו בימינו ומגביה מן הקרקע טפח ונותן עיניו בו ומשגרו לאשתו ולבניו ולאנשי ביתו אמר ר' יוחנן אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד הדחה שטיפה חי מלא תנא הדחה מבפנים ושטיפה מבחוץ א"ר יוחנן כל המברך על כוס מלא נותנים לו נחלה בלי מצרים שנאמר ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה רבי יוסי ב"ח אומר זוכה ונוחל שני עולמים העוה"ז והעוה"ב עטור ר' יהודה מעטרהו בתלמידים רב חסדא מעטר ליה בנטלי אמר ר' יוחנן א"ר ששת ובברכת הארץ עטוף רב פפא מעטף ויתיב רב אסי פריס סודרא על רישיה נוטלו בשתי ידיו א"ר חנינא בר פפא מאי קרא שאו ידיכם קודש וברכו את ה' ונותנו לימין א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן ראשונים שאלו שמאל מהו שתסייע לימין אמר רב אשי הואיל וראשונים איבעיא להו ולא איפשט להו אנן ניעבד לחומרא ומגביהו מן הקרקע טפח אמר רב אחא בר חנינא מאי קרא כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא ונותן עיניו בו כי היכי דלא ניסח דעתיה מניה ומשגרו לאנשי ביתו במתנה כי היכי דתתברך. ואין ספק כי מה שיש לכוס של ברכה דוקא עשרה דברים אין זה דבר מקרה שכך אירע המספר, אבל אלו עשרה דברים הם נגד עשר ברכות שבירך יצחק את יעקב ויתן לך האלקים מטל השמים וכו'. וזה כי כנגד מטל השמי' ומשמני הארץ הוא שטיפה והדחה, כי הטל מדיח הקרקע מבחוץ עד שהוא מלא טל של ברכה ולכך צריך שטיפה מבחוץ, והדחה מבפנים כנגד ומשמני הארץ שהוא ג"כ לחלוחית של שמן והוא בפנים הארץ שאין הארץ ארץ יבישה, הרי השטיפה והדחה הוא כנגד מטל השמים וכנגד ומשמני הארץ. חי כנגד ותירוש כי חי הוא שהיין הוא בכחו ואינו מזוג, כי כאשר היין הוא חי הוא מורה על הברכה שנתברכו

בתירוש ואם אין היין חי רק מזוג במים אין זה ברכה של תירוש כי מזוג אינו תירוש כמו שאמרנו, ולפיכך צריך שיהיה היין חי. מלא כנגד ורוב דגן ולא כתיב ורוב תירוש, מפני כי עיקר הברכה של ותירוש הוא שהיין יש לו כח גדול כאשר הוא יין של א"י, אבל מלא שייך דוקא בדגן ולכן כנגד זה צריך שיהיה כוס של ברכה מלא על כל גדותיו. ושייך מלוי בגרנות כדכתיב ומלאו הגרנות בר והדגן הוא משביע האדם עד שהוא מלא ולכך שייך בדגן מלוי, וכאשר יש רוב דגן בעולם אז העולם הוא שבע ומלא. והיה לו לסדר ולומר מלא חי כדכתיב בקרא ורוב דגן ותירוש, רק כי חי קודם כאשר נותן היין בכוס צריך שיהיה חי וממלא את הכוס ממנו ולכך אין לומר מלא חי. ומ"ש שנותנים לו נחלה בלי מצרים, כי כאשר מברך על כוס מלא עד שהכוס הוא כוס של ברכה בשלימות והברכה בשלימות אין לה גבול. וכן מה שאמר שזוכה לעוה"ז ועוה"ב כי הברכה הוא מגיע עד בלי גבול אף עד עוה"ב ולכך זוכה לעוה"ז ולעוה"ב כאשר הברכה היא בשלימות:

עיטור ועיטוף, עיטור כמו ויהיו עוטרים את דוד ר"ל מסבבים את דוד, וקאמר רבי יהודה מעטרהו בתלמידים ופי' רש"י תלמידיו סובבים אותו כשהיה מברך, רב חסדא מעטר ליה בנטלי. פי' זה כי העיטור הוא כנגד יעבדוך עמים, והעבדים הולכים אחר האדון ומסבבים אותו מכל צד והולכים לאחריו ולפניו, ולכך היה מעטר אותו בתלמידים אשר משמשין לרבם, ודבר זה כי יקבלו ברכה שיהיו העכו"ם עובדים אותו, והנטלי שהם הכוסות שמסבבים אותו הוא דמיון אל העכו"ם שמסבבים לישראל כמו עבדים לאדוניהם. ומה שאמר רב חנן ובחי פי' כיון שהיה מעטר אותו בכוסו כמו שכוס של ברכת המזון הוא חי וכך אלו כוסות שהם לעיטור ג"כ היין חי, שלא יהיה נראה שמברך על כוס שאינו חי. ומה שאמר רב ששת ובברכת הארץ, היינו שאם יהיה מעטר אותו בכוסות מתחלת ברכת המזון היה נראה כאלו הוא מברך על כוסות הרבה. ואפשר שיש רמז במה שאמר ובחי, כי זה שהיה מעטר אותו בכוסות הוא כנגד יעבדוך עמים והעמים במספר שבעים והוא מספר יין, ואם לא היה אלא מזוג לא נקרא יין אשר מספרו שבעים ולכך כנגד יעבדוך עמים הוא העיטור. וכנגד וישתחוו לך לאומים הוא העיטוף, כי כאשר האדם מעוטף בבגדו הוא דרך כבוד כמו החשוב שיושב מעוטף בבגדו דרך כבוד והבריות משתחוים לו, וכדקרי ר' יוחנן למאני מכבדותא ודבר זה א"צ לפרש, ולכך העיטוף הוא כנגד והשתחוו לך לאומים כי השתחויה הוא הכבוד שחולקין לאשר הוא מכובד. ואמר ומקבלו בשתי ידיו ומגביהו מן הקרקע טפח זה כנגד הוי גביר לאחיך. וזה שכאשר מקבלו בשתי ידיו זה מורה שיש לו ברכה של כח, כי הידים הם מושלים כמו ידו בכל, ובכל מקום היד מורה על הממשלה והכח, לכך מקבלו בשתי ידיו שהיד שבה

הכח מקבלת ברכה עד שהוא גביר. ונותנו לימינו דבר זה מורה על התרוממות, לומר כי הברכה הוא שיהיה גובר על אחיו ומתרומם עליהם, כי הימין מורה על התרוממות כמו שאמר (תהלים קי"ח) ימין ה' רוממה, ולכך מה שמקבלו בשתי ידיו ונתנו לימינו מורה שיהיה גבור ומושל על אחיו ומתנשא עליה'. ועוד כי אם מקבלו בידו הימנית לבד היה זה מורה חסרון כי היד היא אחת, ובודאי שנים הם יותר מאחד ולכך מקבלו בשתי ידיו וזה מורה על כי כחו וידו הוא בכל, שכל אשר הוא גובר הוא מושל בכל וכח שלו כח כללי. ומה שהוא נותנו לימינו דבר זה מורה שהוא מתנשא במעלה עליונה מאד. נמצא כי אלו שני דברים מקבלו בשתי ידיו מורה כי כחו מתפשט בכל ולכך מקבלו בשתי ידיו, ונותנו לימינו שזה מורה התרוממות והנה יש כאן החשיבות היותר. והבן זה כי הם דברי חכמה, כמו שמורה מה שמקבלו בשתי ידיו כי כחו יהיה בכל כן מורה מה שנותנו לימינו שיהיה גדול ומתרומם למעלה. ועוד תדע כי מה שמקבלו בשתי ידיו ונתנו לימינו דבר זה מורה כי הכח של הממשלה הוא אל הכלל, שנתנה לישראל כח המלכות והכלל מקבלים את המלך להיות מלך מושל, ולכך מקבל כוס של ברכה בשתי ידים כי הידים שהם כל ידיו הם נחשבים מקבלי הברכה שהוא הכח של מלכות, ונותנו לימינו הוא המלך שמקבל הכח והממשלה מן הכלל וכתיב (דברים י"ז:ט"ו) שום תשים עליך מלך מקרב אחיך, ופירוש זה ברור. ואמר ומגביה מן הקרקע טפח, זה כנגד וישתחוו לך בני אמך. וביאור זה, כי כל השתחויה הוא פשוט ידים ורגלים לגמרי כמו שחה לעפר נפשנו (תהילים מ"ד:כ"ו), והמשתחוה על הקרקע הוא כמו הארץ, ואשר משתחוה אליו הוא נבדל מן הקרקע, כי הקרקע מורה על המשתחוה שהוא על הקרקע ואשר משתחוים לו גבוה מן הקרקע, ולכך מגביהו מן הקרקע טפח נגד וישתחוו לך בני אמך. ואמר ונותן עיניו בו, כי מה שנותן עיניו בו ע"י העין הכל נמצא בפועל, ולכך העין שנותן בכוס של ברכה הוא שנמצא הברכה בפעל ומורה זה כי ישראל הם בעלי ברכה לגמרי, וא"כ אין האחד ראוי לקלל את אשר הוא ברוך בפעל וכדכתיב (במדבר כ"ב:י"ב) לא תאור את העם כי ברוך הוא וכאשר מקלל את אשר הוא ברוך בפעל הקללה נהפך על עצמו. ודבר זה בארנו בכמה מקומות שעל כן אמרו חכמים לעולם תהא מן ליטא ואל תהא מן לייטא, פי' שיותר טוב אליו שיהיה מקולל מן אחרים מן אשר יקלל את אחרים, כי כאשר מקלל אחר והמקבל אינו מקבל הקללה אותה הקללה נהפכה עליו. ועוד כאשר נותן עיניו בו מורה שנתברך בכל ואין רואה לפניו רק ברכה ולכך ונותן עיניו הוא כנגד אורריך ארור. ואמר ומשגר לאשתו ולבניו ולביתו וזהו כנגד מברכיך ברוך, כי אשתו ובניו ובני ביתו בודאי מברכין את בעל הבית שהרי מקבלים טובה הימנו ובודאי הם

מברכין למי שעשה להם טובה, ולכך גם הם מקבלים מן הברכה שיש אל בעל הבית כדכתיב מברכיך ברוך ולכך ישגר מן כוס של ברכה לאשתו ולבניו ולבני ביתו. הרי לך מבואר ומפורש כי עשרה דברים שנאמרו בכוס הם כנגד עשרה ברכות של ויתן לך, וכאשר תשכיל אז תבין הדברים האלו על אמתתן. והעד הנאמן על פי' זה שאמר ר' יוחנן ואנו אין לנו אלא ד' שהם חי מלא שטיפה הדחה, ולמה אין לנו אלא ד' ואין הפירוש שא"צ רק לעשות ד' שהם חי מלא שטיפה הדחה שהרי אמוראים היו עושים עיטור ועיטוף ג"כ. אבל פי' זה, כי עתה כאשר אנו בגלות אין לנו יעבדוך וכן וישתחוו לך לאומים הוי גביר לאחיך וישתחוו לך בני אמך אוררך ארור ומברכיך ברוך, כי כל אלו הברכות אינם לישראל כאשר הם ירודים ושפלים בגלות והשכינה אין עמהם. אבל ד' ברכות הראשונות והם מטל השמים ומשמני הארץ ורוב דגן ותירוש שהם תלוים בארץ לא בישראל ואלו הם עדיין בארץ, דודאי אע"ג שאין הברכה כ"כ בארץ כמו שהיה קודם מ"מ הברכה ישנה עדיין בארץ וכדמוכח בכמה מקומות ולכך אמר ואנו אין לנו אלא ד'. ומצאתי בנוסחאות שלנו ויש אומרי' ומשגרו לאשתו ולבניו ולבני ביתו, ולנוסח' זו משמע שיש עשרה דברים בכוס של ברכה חוץ מן משגר לאשתו ולבניו ולבני ביתו. והנוסחא הזאת סוברת בודאי מפני כי מקבלו בשתי ידיו ונותנו לימינו נחשבים כשתים ויהיו לפי זה אחד עשר, והרי אמר עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה ולכך גורסין ויש אומרים אחד עשר. ותמהתי על זאת הגירסא כי לנוסחא זאת לא יתכן הפירוש של מעלה שהוא ברור. ואח"כ עיינתי בדברי הרא"ש ז"ל ומצאתי דלא גרס ויש אומרים כלל וכן בטור וכן בכמה פוסקים ג"כ דלא גרסי כך, ובודאי זאת הגירסא היא נכונה כאשר פירשנו כי מקבלו בשתי ידיו ונותנו לימינו הוא דבר אחד:

ובפרק שלשה שאכלו (ברכות מ"ח ע"ב) ת"ר משה תקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם המן יהושע תקן להם ברכת הארץ כיון שנכנסו לארץ דוד ושלמה תקנו להם בונה ירושלים דוד תקן על ישראל ועל ירושלים עירך ושלמה תקן על הבית הגדול והקדוש הטוב ומטיב ביבנה תקנו כנגד הרוגי ביתר דאמר רב מתנא אותו יום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמטיב הטוב שלא הסריחו והמטיב שנתנו לקבורה ת"ר ברכת המזון כך היא ברכה ראשונה ברכת הזן ברכה שניה ברכת הארץ ברכה שלישית בונה ירושלים ברכה רביעית הטוב והמטיב ובשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע ע"כ. ומה שאמר משה תקן וכו', אע"ג דברכת המזון דאורייתא כדאמר בתר הכי מנין לברכת המזון מן התורה שנאמר ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך, רק שר"ל כי משה תקן נוסח הברכה. ומה שיש לברך אלו ג' ברכות ומה

ענין ברכת בונה ירושלים אל ברכת המזון. וזה מפני כי הש"י נתן אל האדם ג' דברים, האחד שנתן לאדם ההכרחי אליו כמו המזון שא"א שיהיה האדם בלא מזון, והשני נוסף על זה שנתן לאדם ההכרחי כך נתן להם הארץ הטובה והיא מבורכת בכל עד כי יש להם אף דבר שאינו הכרחי, ועוד יותר מזה שנתן לאדם עד שאין למעלה מזה כלל והוא תכלית השלמה הוא בהמ"ק. כי ע"י בהמ"ק היה להם הברכה בעולם בשלימות לגמרי, וכדאמרינן במסכת סוטה (מ"ח ע"א) כי מיום שחרב ירושלים ובהמ"ק פסקה הברכה מן העולם, וע"י בהמ"ק היה העולם מקבל הברכה בשלימות לגמרי. ואחר שהוא חרב בעונינו יש לבקש רחמים רחם ה' אלקינו וכו' כלומר שיהיה נבנה בהמ"ק במהרה בימינו ואז תהיה הברכה בעולם בשלימות כמו שהיה. ועוד בארנו אלו ג' דברים בנתיב החסד ע"ש, ולכך תקנו אלו ג' ברכות כי כל שלשתן שייכין למזונות. ברכה רביעית הטוב והמטיב, כי ג' ברכות הראשונות הם דברי' שהאדם מוכן אליו, כי האדם בודאי מוכן לקבל המזון שהוא דבר ההכרחי להיות, ואף הארץ בודאי ישראל ראוים שיהיה להם שלימות הזה שהרי נתנה להם הארץ ירושה, ואף בהמ"ק ראוים ישראל אל זה שיהיה להם הברכה שהוא יותר, אבל הטוב והמטיב אין זה רק מצד הש"י שהוא טוב ומטיב ונתן טובה על טובה וזהו אינו מצד המקבל כלל רק מצד הש"י אשר הוא טוב ומשפיע הטוב. לכך אמר הטוב והמטיב כלומר הש"י מצד עצמו טוב ומטיב מבלי הכנת המקבל, כי אין לומר שהמקבל מוכן לתוספת טוב שאין ההכנה הזאת במקבל, אבל רבוי הטוב הוא מן הש"י שמשפיע ממנו רבוי הטוב והוא לעתים בלבד ואינו דבר תמידי. ולפיכך אין מברכין הטוב והמטיב רק אם אחר ג"כ נהנה עמו שזהו רבוי הטוב ועל זה נתקנה ברכת הטוב והמטיב, וכיון שהיא תוספת טובה אינה מן התורה רק מדרבנן. ועוד יש לך לדעת ולהבין כי הברכה הזאת שהיא ברכ' המזון תקנו על שהש"י השלים את ישראל בכל השלמה שאפשר ועל זה יש לברך את הש"י, וכדכתיב ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך וגו' וכל שביעה היא השלמה ועל זה יש לברך את הש"י, ומאחר שמברך הש"י אשר השלים את ישראל מברך ג"כ מה שהשלים את ישראל והם שבעים ושלימים מכל. ומתחלה מברך שנתן להם מזון ובזה משותפים כל הנבראים שיש להם מזון, ואח"כ זכר מה שהשלים ישראל יותר שנתן להם השלמה זאת ארץ מיוחדת ארץ קדושה נבדלת מכל ארצות ובזה הם נבדלים מכל האומות, ולכך צריך להזכיר בברכה זאת ברית ותורה כמו שיתבאר בסמוך, וברכה ג' תקנו שהשלים הש"י את ישראל בבנין בהמ"ק, ודבר זה השלמה אחרונה שאין עליה עוד שהש"י היה שם ששכינתו ביניהם בירושלים ובבהמ"ק ואין זה כברכת הארץ. ואף כי הש"י השלים את ישראל בהשלמה

יתירה ונתן להם הארץ שהיא ארץ מיוחדת ובזה יש לישראל השלמה מיוחדת, מ"מ עדיין לא ידענו כי נתן לישראל השלמה שאין השלמה עליה ובזה נתן להם ירושלים ובהמ"ק והשלמה הזאת היא על הכל. ולכך בהגדה של פסח שזכר כמה מעלות טובות וכו' זכר באחרונה ובנה לנו בהמ"ק והוא האחרון כי היא השלמה אחרונה. וכל אלו ג' דברים הם השלמה שיושלם האדם עד שהוא שלם בתכלית היותר, אבל ברכת הטוב והמטיב הוא על רבוי הטוב ושהוא טוב ומטיב ואין זה רק תוספת טובה ולפיכך הטוב והמטיב הוא דרבנן בלבד. ועוד אלו ג' ברכות ברכת הזן הוא השלמת הטבע שהאדם בטבע צריך לאכיל', והארץ אינה השלמת טבעו בלבד רק היא השלמה רוחנית אלקית ג"כ, וזה ידוע כי אוירא דא"י מחכים (ב"ב קנ"ח ע"א), וכמה דברים שנאמרו במעלת א"י ודבר זה א"צ לבאר. אמנם אף כי השלמה הזאת מה שנתן להם את הארץ היא השלמה אלקית, אין זה דבר אלקי לגמרי כמו ירושלים ובהמ"ק, כי ירושלים עיר הקודש ובהמ"ק שהוא בית קדוש אלקיי הוא השלמת אלקית לגמרי, ולכך אמרו (אבות פ"ה) עשרה נסים נעשו בבהמ"ק כי כל בהמ"ק מעלתו אלקית לגמרי עד כי מושלמים ישראל בתכלית ההשלמה אלקית, ופי' זה הוא כמו פי' שלפני זה. וכל זה יש להזכיר בברכת המזון שתקנו על השביעה שהשלים האדם עד שאין האדם חסר, ובאלו ג' ברכות נעשו ישראל שבעים ושלמים לגמרי. ועוד יש לפרש כי כל אלו ג' ברכות הכל הם השלמה אחת לגמרי, כי מפני שתקנו ברכת המזון על שהש"י השלים את ישראל במזון, ותחלה תקנו ברכת הזן שהש"י משפיע מן השמים להם המזון, וצריך אל ברכה זאת מקבל מוכן שהוא מוכן לקבל שפע הברכה ולזה נתן להם הארץ שהיא מקבל מוכן לזה בברכה, ומפני כי הברכה באה מלמעלה למטה אשר המעלה והמטה הם נבדלים זה מזה, וצריך שיהיה כאן אמצעי אשר הוא שייך למעלה ושייך למטה שעל ידו הברכה באה למטה וזה בהמ"ק, כי בהמ"ק הוא מחבר עליונים ותחתונים ולכך על ידו באים הברכות לעולם מעליונים לתחתונים. וכן תמצא במדרש שדרשו על והנה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה על בית המקדש, שהוא כמו סולם שיורדים בו מלמעלה ועולים בו מלמטה דהיינו שמחבר עליונים ותחתונים. אמנם הטוב והמטיב אין זה שהוא השלמה רק הוא בא על תוספת טובה ורבוי טובה ואין זה השלמת האדם ולכך הוא מדרבנן. ועוד מצד אחר ברכת הטוב והמטיב דרבנן, כי ג' ברכות הראשונות הם תמידיות אע"ג שבהמ"ק הוא חרב הרי העון היה גורם ומתחלה נבנה שיהיה נשאר קיים תמיד, אבל הברכה הרביעית הטוב והמטיב דבר זה אינו תמידי רק לשעה ולעתים וכמו שדרשו וחנותי את אשר אחון עת אשר אחון, ולפיכך ברכה זו מדרבנן בלבד ולכך קבעו אלו הדברים בברכת

המזון, והבן אלו דברים כי כלם הם ברורים. ומה שתקנו הטוב והמטיב ביבנה על הרוגי ביתר הטוב שלא הסריחו והמטיב שנתנו לקבורה, פי' זה כי ראוי הוא שיהיו מתקנין הטוב והמטיב ביבנה, כי אחר שנחרבה ביתר ושלט מדת הדין בישראל בשביל חטאם ובא העונש עליהם ועם כל זה נהג הש"י עמהם בטוב, ודבר זה הוא יותר על כל הטובות שהש"י נוהג כאשר מתוך מדת הדין בא הטוב הזה שלא הסריחו ונתנו לקבורה כי הוא מורה על מדת טובו לגמרי. ולכך כמו שכל אחד תקן הברכה הראוי לו לתקן, כי משה תקן ברכת הזן כשבא להם המן ויהושע תקן ברכת הארץ כשבאו לארץ ודוד תקן בונה ירושלים, כמו כן תקנו ביבנה הטוב והמטיב אחר שבא עליהם פורעניות בשביל חטא שלהם ומתוך הדין הקשה והחושך שהיו יושבים הטיב הש"י עמהם מצד מדת טובו זהו הטוב והמטיב. ופירשו הטוב שלא הסריחו ומטיב שנתנו לקבורה כי טובה על טובה כמו זה שלא הסריחו ונוסף על זה שנתנו לקבורה, שנקרא זה הטוב והמטיב כאשר יש טובה על טובה בפעם אחד:

ובפרק שלשה שאכלו (ברכות נ' ע"א) ר' אומר ובטובו הרי זה תלמיד חכם ומטובו ה"ז בור רבי אומר ובטובו חיינו הרי זה ת"ח ובטובו חיים ה"ז בור נהרבלאי מתני איפכא ולית הלכתא כנהרבלאי ע"כ. פי' זה כשאומר מטובו חיינו משמע מקצת טובו, לכך לא יאמר מטובו רק בטובו, וכן אם אמר בטובו חיים משמע כי יש חיים בטובו אבל אינו נותן השבח שהוא היה מקבל החיים מן הש"י, לכך לא יאמר ובטובו חיים רק ובטובו חיינו. וקצת היו אומרים ובטובו חיים ולא ובטובו חיינו מפני כי משמע ובטובו לא נמצא רק חיינו דהיינו מה שקבלנו אנחנו ולא כל הנבראים, ולכך יאמר ובטובו חיים דמשמע חיים של הכל, ולכך פליגי בזה נהרבלאי דס"ל דאין ה"נ שיאמר ובטובו חיים דוקא דמשמע דכל חי בטובו. ולית הלכתא כך כי אם יאמר כך לא משמע שהמברך קבל החיים ולכך יאמר ובטובו חיינו, ואי משום דאין משמע הכלל כי המברך א"צ להזכיר רק שהוא היה מקבל החיים:

ברכת הזימון המברך אומר נברך שאכלנו משלו, והשנים אומרים ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו, והמברך חוזר ואומר ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו ומוסיף ברוך הוא וברוך שמו. וכך נכון כי תמיד העונה הוא מוסיף על שלפניו, כמו שהשליח צבור אומר ברכו את ה' המבורך ועונין אחריו ברוך ה' המבורך לעולם ועד. וכן המברך אומר נברך שאכלנו משלו ואומרי' השנים אחריו ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו והמברך אומר ברוך שאכלנו משלו וטובו חיינו ברוך הוא וברוך שמו, הרי כל אחד מוסיף מה שלא אמר שלפניו:

הזן את העולם כלו בטובו, ר"ל הש"י מצד טובו מפרנס את הכל. ואח"כ אמר כי פרנסת הש"י את העולם הוא מצד ג' פנים, כי יש שראוי לו הפרנסה מצד הדין והם הצדיקים שהם בעולם, וזהו שאמר הזן את העולם בחן ר"ל שהוא מפרנסו מפני שהוא נושא חן בעיני הש"י כמו אצל נח דכתיב (בראשי' ו') ונח מצא חן וגו', ויש שמפרנסו הש"י מצד החסד והם בני אדם שהם כמו בהמות ואין להם דעת ופרנסתם מצד החסד, ויש אשר פרנסתם מצד הרחמים והם הקטנים אשר לא ידעו מאומה ויש לרחם עליהם, כמו אלו פרנסתם מצד הרחמים. ואח"כ הוא נותן לחם לכל בשר, וזה נאמר על שהוא ית' נותן ומשפיע קיום כל הנמצאי' כאחד. וזה שאמר ונותן לחם לכל בשר כי הלחם סועד הלב ומחזקו, ולכך הקיום שנותן קיום ומשפיע לכל נקרא לחם לפי שהוא סועד ומקיים הלב שבו חיות האדם, ודבר זה הוא מצד חסדו ית', ובדבר זה משותפים כל הנבראים כאחד שהוא ית' נותן קיום אל הכל בשוה, רק כי הם מחולקים בפרנסתם, כי אשר מפרנס אותו בחן פרנסתו מחולק מן זה שפרנסתו הוא בחסד, וכן זה שפרנסה שלו בחסד מחולק פרנסתו מן אשר פרנסתו ברחמים שכל אחד פרנסתו כפי מה שהוא ראוי. אבל הקיום הוא אל הכל בשוה והוא מצד החסד כי חסדי הש"י מתפשט אל הכל והכל ראוים אל החסד, ולפיכך דבר זה שהוא נותן קיום אל הכל בשוה אין זה רק מצד מדת החסד אשר מדת חסדו הוא מתפשט ומשותף אל הכל, וזה כי לעולם חסדו כלומר חסדו ית' אין לו גבול ושיעור, ואם הש"י עושה חסד אל תאמר כי יש לזה תכלית וגבול כי לעולם חסדו שאין קץ וגבול לחסדו ית'. ויש לך לשאול מפני מה נאמר דבר זה על חסד הש"י בפרט, וכן נאמר במזמור הודו (תמיד) כי לעולם חסדו, וכן בהלל הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו. וזה יש להבין כי כל הדברים הם מצד המקבל, כי המשפט הוא מגיע מצד המקבל שיש עליו המשפט, ואף הרחמים מצד המקבל כאשר מרחם על אחד, חוץ מן החסד כי החסד הוא מצד עצמו שהוא ית' משפיע הטוב והחסד מצד עצמו ואין עושה זה מצד המקבל רק מצד עצמו שהוא טוב. ודבר שהוא מצד עצמו של הקב"ה, כמו שהוא ית' מצד עצמו בלתי תכלית וכך החסד שהוא עושה הוא לעולם בלתי קץ ובלתי תכלית רק הוא לעולם. ולא כן המשפט והרחמים כיון שהם מצד המקבל כי המקבל גורם שהמשפט בא עליו וכן הרחמים ג"כ מצד המקבל, וכמו שהמקבל הוא בעל תכלית כן המשפט והרחמים יש לו תכלית. וזה שאמר הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו ר"ל שיש לשבח הקב"ה כי הוא טוב לכך כל"ח כמו שהוא ית' אין קץ וסוף אליו כך חסדי הש"י אין קץ וסוף אליו, אבל שאר דברים שהוא מצד המקבל יש להם קץ ותכלית. ועוד פי' כי חסדי הש"י הם לעולם ולא יפסוק, כי אף לעוה"ב שלא יהיה המשפט על חוטאים וכן לא יהיה

צריך לרחמים, אבל החסד לא יפסוק כלל אף לעוה"ב לא יפסוק החסד והטוב שהוא עושה וזהו כי לעולם חסדו לעולם הבא, ודבר זה ג"כ הוא מטעם אשר התבאר כי חסדי הש"י מצד עצמו לכך כמו שהוא ית' אין תכלית אליו כך חסדי הש"י הם לעולם בלי קץ ותכלית והבן זה:

ובטובו הגדול לא חסר לנו כו', המלה של חסר הוא מן הקל וכן אל יחסר לנו היו"ד בסגול והוא מן הקל וקאי על המזון, כלומר כי המזון לא היה חסר לנו מפני שהש"י היה נותן לנו תמיד המזון ולכך לא חסר לנו מזון, ואל יחסר לנו מזון לעולם ועד שיתן לנו הש"י מזון שלא נהיה חסרים מן המזון. ויש אומרים לא חסר לנו החי"ת בחיר"ק מפעל הדגש, וצריך לפרש כי לא חסר לנו הש"י מזון רק היה נותן תמיד המזון, וכן אל יחסר היו"ד בשוא והחי"ת בפתח מפעל הדגש כלומר שאל יחסר מליתן לנו מזון. אבל אותם שאומרים לא חסר החי"ת בחירק מפעל הדגש, ואחר כך אומרים ולא יחסר היו"ד בסגול שהוא מן הקל וא"כ אחד מן הדגש ואחד מן הקל, אין זה טעם. ויש לומר כי דבר זה חכמה, כי יותר קל שאל יחסר אח"כ כיון שכבר עשה הש"י זה ונתן לנו המזון ומכאן ואילך הוא קל הוא שלא יחסר, לכך הראשון שהוא עבר מפעל הדגש קשה והעתיד מפעל הקל שאינו קשה. גם י"ל כי מתחלה צריך לומר לא חסר מפעל הדגש שר"ל שהש"י לא חסר לנו וצריך לתלות הדבר בו ית' שהוא לא החסיר לנו, ומכיון שכבר הזכיר הש"י בלשון לא חסר שוב אין צריך ויכול לומר אל יחסר היו"ד בסגול מן הקל וקאי על המזון שלא יהיה חסר לנו ויתן לנו הש"י המזון. בעבור שמו הגדול, ר"ל כי הש"י מפרנס לכל כדי שיהיה אל העולם קיום, וזה בעבור שמו הגדול שאם לא יהיה לעולם קיום על מי יהיה נקרא שמו הגדול, כמו שאמר, יהושע על ישראל שאם חס ושלום יעשה כליה בישראל ומה תעשה לשמך הגדול, וכי יהא נקרא שמו הגדול על עצים ואבנים ולכך אמר בעבור שמו הגדול כי הוא זן וכו'. ועוד כי הפרנסה הוא קיום האדם ושם הויה הוא שנותן הויה וקיום לעולם, ולכך אחר שברא העולם והעולם צריך לקיום מיד זכר השם הזה ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים וגו', ומפני כך זכר דוד המלך במזמור הודו לה' כי טוב וגו' כ"ו פעמים לעולם חסדו, ובאחרונה שהשלים מספר כ"ו כנגד מספרו של שם הגדול זכר נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו, כי זה הוא על הכל מה שהוא ית' נותן לחם לכל בשר לכך הוא נזכר באחרונה ובו יושלם מספר כ"ו לעולם חסדו שהם כנגד מספר השם המיוחד. ועוד כי המזונות הם על ידי השם ית' בעצמו ולא על ידי מלאך ולכך הפרנסה מתיחס לשם המיוחד בפרט ואין להאריך בזה. וזכר ד' דברים כי הוא זן מה שצריך אל אכילתו והוא חיותו, פרנסה הוא שאר צרכיו וזה נקרא פרנסה, ומטיב לכל הוא הטובה

שעושה עם הבריות לבד מצרכיו והוא תוספת טובה כמו שאמרנו למעלה, ומכין מזון לכל בריותיו וכו' וזה נאמר על שאר הנבראים, ושייך בזה ומכין מזון ולא לשון נתינה כי האדם שייך שהוא נותן לו וזוכה בו האדם אבל בשאר נבראים לא שייך לומר רק ומכין מזון לכל בריותיו:

ברכה זאת פותחת הזן את העולם ומסיים הזן את הכל והחתימה יותר מן הפתיחה, וזה כי תחלה אמר הזן את העולם, ור"ל מצד כי העולם הוא צריך לפרנסה הש"י מפרנס אותו ונותן לו קיום וזהו מצד העולם עצמו, אבל החתימה הזן את הכל זה הוא מצד הש"י אשר הוא חפץ ורוצה לפרנס את הכל וזהו מצד העלה בלבד. וכמו שאמרו ז"ל הקדוש ברוך הוא מתאוה לתפלתן של צדיקים ופירושו מפני כי הש"י הוא חפץ להשפיע הטוב מצד עצמו, ולכך הוא מתאוה לתפלתן של צדיקים עד שיכול להשפיע כי בלא תפלה כאשר הוא עצמו אינו חפץ למה ישפיע הש"י להם, ולכך הוא מתאוה תפלתן עד שישפיע הטוב, ולכך חתם הזן את הכל שכך הוא חפץ מצד עצמו ית' לפרנס את הכל והבן הדברים האלו מאד:

ברכה שניה נודה לך, ברכה זאת התחלתה נודה לך וכן בסוף ועל הכל אנו מודים לך ולא כן הראשונה ולא השלישית. כי מה שנתן להם הארץ אשר מן הארץ חיי האדם, ולא כן ברכת המזון שהוא ית' מפרנס אותו כל שעה ולא נקרא שנתן לו חיים כאשר מפרנס את האדם שעה אחת כי אין זה כל חייו, אבל הארץ נתן להם למתנת עולמים אשר מן הארץ הם חיים כל ימיהם, ולכך כמו שכל הודאה כאשר נתן לו החיות ועל זה שייך הודאה כך נותן הודאה על הארץ, לכך אנו מתחילין בברכה זאת נודה לך ומסיים בנודה לך. אבל בנין בהמ"ק דבר זה אינו חיות האדם כמו שהוא הארץ שהוא חיות האדם ושייך בזה הודאה גמורה, וכן תמצא בכל הודאה שההודאה תמיד על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו הפקודות לך, מפני שנתן לנו החיים כאשר נתן לנו הארץ וכמו שאנו אומרים ברכה ועל חיינו וכו', לכך תקנו הודאה תחלה וסוף. ותקנו לומר נודה לך שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה פירוש זה, ארץ חמדה כי הדברים שבארץ נחמדים הם כמו שאמר הכתוב (דברים ח':ז') ארץ נחלי מים עינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר, ויש בה גנות ופרדסים נאים והפירות וכל אשר בה נחמדי' לאדם. ומפני כי יש דברים שהאדם חומד אותם ואינם טובים בעצמם לבריאות גופו ולתת כח אליו, ועל זה אמר ארץ טובה שהיא טובה בעצמה שהמאכלים שבה הם טובים ומבריאים את האדם ומחזקים אותו וזהו טובה. ואח"כ אמר ורחבה כמשמעו וגם זה מעלה עליונה, וכמו שאמרו ז"ל בפרק הניזקין (גיטין נ"ז ע"א) שנקראת ארץ צבי בשביל שהיא מחזקת כל

יושביה ואין להם דוחק הישוב ולכך נזכר זה אחריו. ויש לך להבין כי אלו ג' דברים חמדה טובה ורחבה היו בארץ בשביל זכות האבות שאליהם נתנה הארץ ולכך היו בארץ אלו ג' דברי'. כי אברהם היה נחמד בעיני הכל כי עשה טוב עם הכל, כמו שהיתה מדתו של אברהם לעשות חסד וטוב עם הבריות, ואדם כמו זה אין בספק שהוא נחמד בעיני הבריות מצד הנהגתו כאשר הוא מקובל על הבריות. ולכך אמרו לו (בראשית כ"ג) נשיא אלקים אתה בתוכנו וגו' ואמרו עמק שוה הוא עמק המלך שהשוו כל העולם והמליכו אברהם למלך ולא בכח ובחזקה מלך עליהם רק שהיה נחמד ומקובל על הבריות מצד הנהגתו, ולכך ארץ חמדה היה בשביל זכות אברהם. ובשביל יעקב היה ארץ טובה, כי הטוב הוא שאין בו פסולת ולכך יעקב נקרא טוב לפי שלא היה בזרעו פסולת ולכך בזכותו היה הארץ טובה בכל ואין בה פסולת. ורחבה מצד יצחק אבינו שראוי לו ההרחבה ביותר, כמו שאמר יצחק (שם כ"ו) כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ. ומה שהרחבה ראוי ליצחק דבר זה יש לך להבין מאוד, ואלו דברים הם מופלגים בחכמה מאוד, ולכך הזכיר אלו שלשה דברים. ואומר ועל בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ועל חקיך שהודעתנו, הזכיר ג' דברים הברית שהוא בגופו, ועל תורתך היא התורה שהיא אל השכל, והחוק הוא מה שאין השכל יכול להשיג אותו אבל הוא גזירת דין בלבד, וזה שייך לנפש כאשר אין השגה בזה אל השכל ונפש האדם פועל המצוה אף כי אינו יודע ומשיג בשכל. כי השלים את האדם בכל, נתן אל הגוף המילה שהיא בבשר, ונתן אל השכל התורה, ואל הנפש שהיא העושה החקים אף שאין השגה בהם, וכל פעולה אשר יפעול אדם מתיחס אל הנפש שהוא כח פועל כאשר ידוע, ולכך החקים שעיקר שלהם לעשות המצוה שהם חקים ואין לאדם השגה בהם מתיחסים מעשה המצות אל הנפש הפועלת. ולכך אצל התורה אמר שלמדתנו ואצל החקים אמר שהודעתנו כי הוא מבלי לימוד שהלימוד הוא שייך אל השכל. וגם מה שאמר על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ועל חקיך שהודעתנו ג"כ זכו בשביל זכות האבות כאשר תבין, כי המילה הוא לאברהם, ותורתך בשביל זכות יעקב כדכתיב (תהילים ע"ח:ה') ויקם עדות ביעקב וגו' ובארנו זה באריכות בפרק משה קבל תורה (אבות פ"א) ע"ש, ועל חקיך וכו' והחוק הוא גזירה מן הש"י מצד מדת הדין ואל זה זכו מצד יצחק, הרי לך ג' דברים אלו שהם ג"כ נגד האבות. ועל חיים חן וחסד גם אלו שלשה הם מן זכות ג' אבות ג"כ כאשר תבין הדברים על אמתתם. ולכך מזכיר שלש שלש ארץ חמדה טובה ורחבה, ועוד מזכיר שלש ועל בריתך וכו', ועוד מזכיר שלש ועל חיים חן וחסד. כי ברכה זאת היא ברכת הודאה ומודה לפני הש"י כי מה שעשה להם מן הטוב לא בזכות עצמם רק בשביל זכות

האבות. ותשעה דברים זכר שנותן על זה הודאה אל הש"י, ובעשירי אמר ועל אכילת מזון וכו' ודבר זה הוא עשירי מפני כי אכילת מזון יותר על הכל מפני שקשים הם מזונותיו של אדם מן הכל כמו שהתבאר למעלה ולכך ראוי שיתן הודאה על זה בעשירי. ואמר שאתה זן ומפרנס כו' בכל יום ובכל עת ובכל שעה, פירוש זה כי האדם צריך לפרנסה כפי מה שמתחדש לו, כי היום הוא צריך לזה ומחר צריך לאחר הכל כפי שמתחדש לו הזמן צריך האדם לפרנסה. והעת ג"כ לפני עצמו, כי היום יש לו עתות מיוחדים דהיינו רגע זו מן היום או רגע זו מן היום וזה נקרא בכל עת, ואין לעת המשך זמן כלל, ואינה כמו שעה כי יש לכל שעה ושעה מן היום המשך זמן, אבל העת שהיא הרגע מן היום אין לה המשך זמן ואין עת זו כמו זו ומתחדש לו דבר בעת מיוחד. ופירוש בכל שעה, כי השעה חלק מן היום כי היום נחלק לשעות, ובשעה זו צריך לדבר זה ובשעה זו צריך לדבר אחר. כלל הדבר כי האדם הוא בעל שנוי וצריך לפרנסה כפי מה שמתחדש, והש"י נותן לו פרנסתו בכל יום כפי מה שהתחדש לו היום, וכן העת מן היום שהוא רגע מן היום או שעה שהיא חלק מן היום וזה מבואר. ומפני כי שייך לומר רגע על היום וג"כ שייך לומר רגע על חצי יום או שליש היום לכך אמר בכל עת אצל ובכל יום. ואמר ועל הכל אנו מודים לך וכו' כי על כל העשרה אנו נותנין הודאה אל הש"י, כי כשם שההודאה היא בעשרה כך ראוי שתהיה ההודאה על עשרה וזהו הודאה שלימה, וכך לחמי תודה הוא ד' מינים עשרה עשרה ודי בזה למבין. ועל הכל אנו מודים לך ומברכין אותך, כבר אמרנו כי ההודאה היא על דבר שאם לא היה הש"י נותן לו לא היה לו קיום, שכל הודאה כאשר הציל אותו מן הסכנה ומברכין הברכה היא על הטוב. והש"י נתן לאדם פרנסה ואם לא נתן לו לא היה לו קיום ולכך נותן אל הש"י הודאה על זה, ולא די שנתן לו קיום רק אף השביע את נפשו עד שהוא שבע והוא בטוב ועל זה שייך ברכה:

ובגמרא פרק שלשה שאכלו (ברכות מ"ח ע"ב) תניא ר' אליעזר אומר כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו נחום הזקן אומר צריך שיזכור בה ברית פלימו אומר צריך שיקדים ברית לתורה שזה נתן בג' בריתות וזו נתנה בי"ג בריתות וצריך שיאמר הודאה תחלה וסוף והפוחת לא יפחות מאחד וכל הפוחת מאחד הרי זה מגונה וכל החותם מנחיל ארצות בברכת הארץ ומושיע את ישראל בבונה ירושלים הרי זה בור וכל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו מסייע ליה לרבי אלעאי דאמר ר' אלעאי אמר רבי יעקב בר אחא משום רבינו כל שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו ע"כ. כבר בארנו פי' ארץ

חמדה טובה ורחבה, כי אלו ג' הם עיקר ושבח הארץ. ומה שאמר שצריך שיזכור בה ברית ותורה ומה ענין ברית ותורה לברכת הארץ, ופי' זה כי כמו שהארץ היא קדושה נבדלת משאר ארצות לכך צוה שיהיו נמולים, כי צריך לארץ אומה נבדלת משאר אומות כמו שהארץ נבדלת משאר ארצות, ואין דבר שנבדלים בו ישראל לגמרי משאר אומות רק המילה והיא קדושה, מפני שהמילה היא הסרת הערלה שהיא גנות וגנאי גשמי חמרי לכך סלוק הערלה היא קדושה, לכך אנו אומרים אשר קדש ידיד מבטן. ועוד צריך להזכיר התורה בברכת הארץ וזה עוד יותר מעלה של קדושה, כי המילה קדושה והיא סלוק הערלה שהיא גנות וגנאי גשמי, ואילו התור' היא קדושה והיא הסרת גשמי לגמרי. ושניהם שייכים אל הארץ דהיינו סלוק גנות וגנאי הגשמי היא הערלה ועוד על זה היא התורה שהוא סלוק הגשמי לגמרי. כי כאשר יש להם הארץ שהיא נבדלת בקדושה מכל הארצות, זכו ועלו ג"כ למילה שבה ישראל נבדלים מכל האומות מצד שאין בהם פחיתות הערלה שהיא גנות גשמי, ועוד הם נבדלים יותר במה שיש להם התורה השכלית הנבדלת מכל חכמה. ומפני שיש לחשוב כי הארץ שנתן הש"י לישראל היא בתחתונים ואין לה המעלה אלקית, ועל זה אמר שצריך להזכיר בברכ' הארץ ברית ותורה, כי בשביל הארץ זוכים ישראל אל שני דברים אלו דהיינו המילה והתורה ועל ידם ישראל נבדלים אלקיים לגמרי. המילה בה ישראל נבדלים מן פחיתת הגשמי שהיא הערלה, ובתורה יש להם המעלה הנבדלת לגמרי. וכל זה זכו בשביל הארץ כי הארץ נבדלת מכל שאר ארצות בקדושה, ובשביל זה זכו לקנות עוד מעלה היא המילה, ועוד יותר על זה התורה והכל מצד זכות ארץ ישראל כי שם ראוי להיות התורה כי אוירא דא"י מחכים, ולכך אמר שצריך להזכיר בברכת הארץ ברית ותורה והבן הדברים האלו מאד. צריך להקדים ברית לתורה שזה נתן בג' בריתות וזה נתן בי"ג בריתות, וכל זה קשה למה נתנה המילה בי"ג בריתות והתורה נתנה בג' בריתות. ודבר זה מפני כי הברית הוא החבור שיש בין שני דברים, והמילה שהיא בגופו ובעצמו של אדם הוא ברית וחבור עם הש"י יותר מן התורה, ולכך על המילה נכרתו י"ג בריתות שזהו בשביל הברית של המילה שהיא בבשרם שהוא ברית גמור, ועל ידו זכו להיות להם ג"כ ברית התורה שהיא מעלה עליונה שכלית, ומ"מ ברית המילה היא קודמת שהוא ברית גמור בגופו של אדם ולכך ברית המילה יש עליה י"ג בריתות והיא קודמת. ומה שדווקא ג' בריתות נכרתו על התורה וי"ג על המילה אין כאן מקומו. וכל הפוחת לא יפחות מאחד, כי גם ע"י אחד נזכר בזה מעלת הארץ גם כן, שזכו ישראל להיות נבדלים מכל האומות כאשר יש להם הארץ שהיא נבדלת מכל הארצות. וצריך שיאמר בברכת הארץ נודה לך תחלה וסוף,

בתחלה אומר נודה לך ואח"כ אומר ועל הכל אנו מודים לך וזהו בסוף. ויש לפרש כי זה כנגד ביאה ראשונה שנתן להם הארץ וכנגד ביאה שנייה, כי קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא לכך צריך שיאמר שתי הודאות. אמנם עיקר הטעם שצריך להזכיר הודא' תחלה וסוף כי ברכה זאת שייך בה הודאה כמו שאמרנו, כי הודאה שייך דוקא בברכת הארץ, ולכך כמו כל ברכה שאינה סמוכה לחברתה צריך שיאמר בה ברכה תחלה וסוף, ובברכה זאת שייך הודאה לכך יזכר בה הודאה תחלה וסוף וזהו מורה על הודאה שלימה, כמו כאשר אומר ברכה תחלה וסוף היא ברכה שלימה. אך כי יש עוד דבר מופלג בחכמה מה שצריך להזכיר בברכת הארץ הודאה, כי כאשר מזכיר בכל מקום הודאה הוא מוסר עצמו אל הש"י בשביל הטובה שעשה אתו, כי זהו ענין ההודאה כמו שיתבאר עוד במקומו ענין זה שכל הודאה מוסר עצמו אל השם יתברך. ומפני כי נתן לאדם הארץ אם כן יחשוב השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם וכאלו האדם ח"ו יוצא מרשות הש"י, ולכך צריך לומר הודאה תחלה וסוף ובהודאה זאת מוסר עצמו ונפשו אל הש"י שעשה אתו הטובה הזאת, ובשביל כך האדם והארץ הכל אל הש"י ולא יצא דבר מרשותו ית', וכדי שיהיה כאן הודאה שלימה צריך שיאמר הודאה תחלה וסוף וזהו הודאה שלימה ודבר זה הוא דבר מופלג, ולכך יאמר הודאה תחלה וסוף אע"ג שהיא ברכה הסמוכה לחברתה הרי לא נזכר הודאה בברכה שלפניה. החותם מנחיל ארצות הרי זה מגונה, כי הברכה היא דוקא על ארץ ישראל, ואם מברך ברוך מנחיל ארצות היתה הארץ משותפת לשאר ארצות ואין לארץ שיתוף לשאר ארצות כלל ולפיכך הרי זה בור. וכן האומר ומושיע את ישראל בבונה ירושלים הרי זה בור, מפני שהוא חותם בשתים ואין לחתום בשתים. וכל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו, כבר אמרנו דבר זה למה צריך ברית ותורה כי דבר זה הוא שבח אל הארץ. והחתימה על הארץ ועל המזון לא נחשב שהוא חותם בשתים כי פירושו הארץ שהיא מוציאה המזון כך מפרש בגמרא, ומה שצריך לומר מלכות בית דוד בבונה ירושלים עוד יתבאר בסמוך. וחותם על הארץ ועל המזון, ויש לשאול כי למה לא חותם בארץ בלבד. אבל דבר זה כי החתימה לעולם הוא יותר כמו שפרשנו בחתימת ברכת הזן, ולכך חותם על הארץ שהיא מוציאה המזון כי מה שמוציאה המזון אשר המזון הוא מן הש"י בזה תדע מעלת הארץ, כאשר הארץ מיוחדת למזון שהש"י משפיע בעצמו ולא נתן פעל זה לשום מלאך ולשום שליח לכך הארץ ג"כ היא אל הש"י וכדכתיב (שמות י"ט:ה') כי לי כל הארץ:

ברכה ג' רחם ה' וכו', כבר אמרנו מפני מה תקנו ברכה זאת בברכת המזון, מפני כי ברכה זאת היא השלמה אחרונה דהיינו בנין ירושלים וב"ה והיא שביעה והשלמה לגמרי, ולכך היא האחרונה בברכות שהם מן התורה. ומפני כך מזכיר בברכה זאת אבינו מלכנו וכו', ואף כי אין אלו דברים שייכים לברכת בונה ירושלים, רק מפני כי ברכה זאת שהיא בנין ירושלים היא השלמה שביעה לגמרי עד שאינם חסרים כמו שהתבאר, ולכך אנו מבקשים שלא נהיה בשום דבר חסר. ואל תצריכנו לא לידי מתנת בשר ודם ולא לידי הלואתם כלומר שלא נהיה חסרים משום דבר בעולם. ולכך זכר כאן ז' דברים, רענו א', זוננו ב', פרנסנו ג', וכלכלנו ד', והרויחנו והרוח לנו מצרותינו ה', ונא אל תצריכנו ו', ובנה ירושלים ז', הרי שבעה, כי במספר שבעה יש השלמה ושביעה כמו שבארנו במקום אחר, ולכך בא על מספר זה לשון שבעה מלשון שביעה והשלמה. ומה שאמר אבינו מלכנו פירושו מאחר שאתה הוא אבינו שהוצאתנו לעולם כמו האב שהביא את הבן לעולם, וגם אחר שהוצאתנו אל העולם אתה מלכנו שהמלך נותן קיום לעם, לכך מצד אלו ב' דברים אין ראוי שנהיה חסרים דבר שאם נהיה חסרים יאמרו על מעשה ידיך שהם חסרים, כי אתה אבינו וכן מצד שאתה מלכנו אם נהיה חסרים יאמרו כי המלך ראוי להשלים ולקיים העם ולכך רענו וכו'. ותקנו להזכיר מלכות בית דוד בבונה ירושלים כמו שאמרו בגמרא, וזה כמו שאמרנו כי ברכה זאת היא השלמה אחרונה לישראל, ומלכות בית דוד בפרט היא השלמת ישראל. ודבר זה ידוע כי מלכות בית דוד היא השלמת ישראל, כי גם שאר מלכות הוא השלמה לעם כמו שהוא ידוע, וע"י השלמה הזאת של מלכות בית דוד מקבלים ישראל השלמה על השלמה עד שהשכינה הוא מלכם שוכן ביניהם ולכך צריך להזכיר מלכות בית דוד בבונה ירושלי'. ומה שאנו אומרים רענו זננו הזי"ן בחטף על דבר זה קרא הראב"ע ז"ל תגר מאוד והאריך בדבריו בפירוש שלו לקהלת, ואמר כי עשו המלה הזאת כאלו היה שורש המלה זנה, וכמו שאומרים עננו העי"ן בחט"ף מן ענה כך הם אומרים זננו בחט"ף הזי"ן, ושורש המלה אינו כך רק שורש המלה זו"ן מנחי העי"ן וכמו שוב שהוא גם כן מנחי עי"ן, ויאמר שובנו אלקי ישענו (תהלים פ"ה) מן שוב, לכך צריך לומר זוננו בנקודה שקוראים האשכנזים מלאפו"ם. ובאמת כאשר עמדתי על דקדוק הלשון נהגתי לומר זוננו, אמנם אם היה נמצא בנוסחאות ישנות הזי"ן בחט"ף אני אומר שאין לשנות אם נמצא כך בנוסחאות ישנות, שכך קרא תגר על הפיוט ג"כ כמו שנתבאר למעלה באריכות וע"ש. ובשבת פותח בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע. ומה שתקנו להזכיר את השבת בברכת רחם, לפי שירושלים וב"ה הוא קדוש והשבת הוא קדוש לכך הזכרת שבת שייך בברכה זאת דוקא. ופותח בנחמה

ומסיים בנחמה שמתחיל נחמנו בירושלים עירך ובציון משכן כבודך ומסיים מנחם עמו בבנין ירושלים, ולא יאמר רחם כי ל' רחם שייך על אחד שהוא בצרה ויאמר רחם עלי בצרה זאת, ואין ראוי שיאמר בשבת שהוא יום מנוחה שהוא בצרה. ואף שאומר והרוח לנו מכל צרותינו אין זה רק כי אם יהיה להם צרה שירויח להם בצרתם, אבל לחתום בזה שהחתימה היא עיקר בברכה אין לחתום כך וכיון שאין לחתום בזה גם אל יהיה פותח בו. אבל נחמנו לא נאמר על מי שהוא בצרה, רק על אבילות ישנה שהוא אבלות ירושלים ודבר זה יש לומר בשבת, אבל רחם אשר הלשון הזה משמע על מי שהוא בצרה דבר זה אין להזכיר בשבת כלל. ואותם שאומרים רחם בשבת וסומכים על אותם הדעות שאומרים כי אין חלוק בין רחם ובין נחם, אין זה ראוי כי חלוק גדול יש בין רחם ובין נחם למבין. וחותם בונה ירושלים ואומר המברך אמן על ברכת עצמו, אע"ג שאין עונין אמן אחר ברכת עצמו כבר אמרנו למעלה כי בסוף הברכות יש לומר אמן. ובגמרא (שם מ"ה ע"ב) אמרינן העונה אמן אחר ברכותיו הרי זה מגונה ומקשה והא אמרינן העונה אמן אחר ברכותיו ה"ז משובח ומתרץ לא קשיא הא בברכת בונה ירושלים הא בשאר ברכות, והנראה מפי' רש"י ז"ל כי הא דאמר הרי זה משובח כאשר היא סוף כל הברכות שהוא מברך זו אחר זו ובברכה שהיא בסוף יאמר אמן על ברכת עצמו, ומשמע לפי זה הא דאמר בבונה ירושלים לאו דוקא בונה ירושלים, אלא כאשר אומר איזה ברכות ביחד צריך לומר בברכה שהיא בסוף אמן, אלא דנקט בונה ירושלים לאשמועינן דברכת בונה ירושלים יש לומר בסוף אמן, אע"ג דהטוב והמטיב אחריה מ"מ כיון שאינה רק דרבנן צריך לומר אמן אחר בונה ירושלים. ופרשנו למעלה כי בשביל שאמרו (שם נ"ז ע"ב) גדול העונה אמן יותר מן המברך, ולפיכך דווקא אחר עונה אמן כי העונה הוא תמיד מוסיף על הראשון כמו שהתבאר למעלה אבל לא המברך עצמו, והעונה אמן אחר ברכת עצמו הרי הוא בור, אבל כאשר הוא סוף הברכות הסוף במה שהוא סוף הוא דבר לעצמו, ולכך כאשר עונה שם אמן הוא ג"כ דבר בפני עצמו והוא יותר ממה שברך, כן צריך לפרש. אבל לפי מה שאמרנו למעלה כי ג' ברכות של ברכת המזון והברכה האחרונה שהוא בונה ירושלים היא השלמה אחרונ' שהשלים את ישראל, והשלמה הזאת מגיע עד מדריגת אמן אשר אמרו עליו גדול העונה אמן יותר מן המברך ולפיכך המברך עצמו יש לו לענות אמן, ופירוש ברור הוא כאשר תבין דבר זה. לפי זה יהיה פירוש הגמ' כפשטיה שהעונה אמן אחר ברכותיו ה"ז משובח היינו ברכת המזון דווקא בברכה אחרונה הזאת היא השלמה על הכל:

ברכה רביעית הטוב והמטיב, כבר בארנו למעלה ענין הברכה הזאת שנתקנה בבהמ"ז. ובגמרא בפרק שלשה שאכלו (ברכות מ"ה ע"ב) א"ר יוחנן הטוב והמטיב צריכה מלכות מאי קמ"ל כל ברכה שאין בה מלכות לא שמה ברכה והאמר ר' יוחנן חדא זימנא אמר ר' זירא לומר שצריכה שתי מלכיות חדא דידה וחדא דבונה ירושלים אי הכי נבעי תלתא חדא דבונה ירושלים וחדא דברכת הארץ כו' ה"ה דאפי' בונה ירושלים נמי לא צריך אלא כיון דאמר מלכות בית דוד לאו אורח ארעא שלא לומר מלכות שמים רב פפא אמר הכי קאמר צריכה שתי מלכיות לבד מדידה. ופירוש זה כיון שאמר מלכות בית דוד, לאו אורח ארעא שלא להזכיר מלכות שמים, ובבונה ירושלים אי אפשר להזכיר מלכות שמים דאין להזכיר מלכות שמים עם מלכות בשר ודם ולכך תקנו להזכיר אותו בהטוב והמטיב. ורב פפא סבר כי אף כנגד ברכת הארץ צריך להזכיר מלכות שמים, ומפני שהטוב והמטיב כוללת כל טובה שהוא מן הש"י, ולכך כיון שלא הזכיר מלכות בבונה ירושלי' משום דלאו אורח ארעא להזכיר מלכות שמים עם מלכות בשר ודם, לכך יש להזכיר כנגד זה מלכות שמים בהטוב והמטיב, אשר הטוב והמטיב כוללת כל טובה, ולכך מה שחסר מן ברכת בונה ירושלים ומן ברכת הארץ כולל אותו בהטוב והמטיב שהיא כוללת הכל, ותקנו שתי מלכיות בר מדידה עד שהם שלש מלכיות, ואלו הן ג' מלכיות ברוך אתה ה"א מלך העולם זו א', אבינו מלכנו ב', המלך הטוב ג'. ומקשין על נוסח שלנו בברכת רחם שאנו אומרים האל אבינו מלכנו רענו וכו' ואם כן כבר נזכר בברכת רחם מלכות שמים, ואם כן למה צריך להזכיר מלכות שמים בברכת הטוב והמטיב לומר אבינו מלכנו אדירנו וכו'. ואין זה קשיא דבברכת רחם לא נזכר אבינו מלכנו לשבח הש"י ולומר שהוא יתב' מלך שזהו נקרא הזכרת מלכות, רק שאנו אומרים כיון שאתה מלכנו ראוי על המלך שיהיה רענו זוננו פרנסנו ובשביל בקשת רענו זוננו הזכיר מלכנו ואין זה נקרא מלכות. אבל בברכת הטוב והמטיב שאמר אבינו מלכנו אדירנו בוראנו גואלינו יוצרנו קדושנו קדוש יעקב רועינו רועה ישראל (המלך הטוב והמטיב לכל) לא הזכיר שום בקשה, וכן המלך הטוב והמטיב לכל לא הזכיר שום בקשה רק שאומר שהוא יתברך מלך, וזה נקרא מלכות שבא לשבח השם יתברך שאתה מלך, רק אח"כ אמר אל שבכל יום ויום הוא הטיב וכו', וזה סמך על מה שהזכיר שם אל ולכך לא קשה מידי:

ובברכה זאת הזכיר עשרה שבחים האל א', אבינו ב', מלכנו ג', אדירנו ד', בוראנו ה', גואלנו ו', יוצרנו ז', קדושנו ח', רועינו רועה ישראל ט', המלך הטוב הוא עשירי. כי כבר אמרנו כי הברכה שהוא הטוב והמטיב היא ברכה עליונה על הכל במה שהוא יתברך טוב ומטיב לכל, ולכך עולה עשרה מדריגו' עד העשירי שהוא קודש לגמרי כי כל עשירי

הוא קודש ומצד מדריגה זאת שהוא העשירי הוא טוב ומטיב לכל, והבן הדברים האלו מאד. ומפני שברכה זאת נתקנה על רבוי הטוב וכמו שאמר הטוב והמטיב שר"ל שהוא מטיב ברבוי טוב עד שהוא מטיב אל הכל, לכך מזכיר ג"כ שהטיב מן תמידית הטוב שהוא מטיב בעבר ובהוה ובעתיד. ושלש גמולות הם החסדים שגומל הש"י עם העולם, וכל דבר שהש"י עושה טובה נקרא זה שהטיב להם, וכאשר מציל את האדם מן הדבר שהוא צרה נקרא שגמל חסד אתו כמו (שם נ"ד ע"ב) ד' חייבין להודות. וברכה זאת אין לה חתימה כלל וקאמר בגמרא שאין חותמין בברכה זאת לפי שהיא מדרבנן. ועיקר הטעם כי לכך אין חותמין בברכה זאת, שאין חותמין בברכה רק היכא שהברכה היא דבר שלם ומסוים כמו ברכת הזן שהוא דבר מסוים שהמזון הוא השלמת האדם שהוא חסר והמזון משלים אותו, ומפני שהברכה היא על דבר שהוא הקרקע. ולפיכך הוא מגביה כוס של ברכה מן השלמה לגמרי ולכך יש על זה ברכה שלימה שמשלים הברכה בברוך אתה וכו'. וכן ברכת הארץ על ידי הארץ האדם יושלם, ובה"מ הוא שלימות לכל העולם, ולכך יש לברכה זאת שלימות גם כן שמשלים הברכה וחותם בברוך כמו שפרשנו למעלה אצל ברכת הארץ שצריך שיאמר בה הודא' תחלה וסוף. אבל ברכת הטוב והמטיב שנתקנה על כל הטוב שהטיב השם יתברך, והרי אף כשמביאין לו שנוי יין צריך לברך הטוב והמטיב אין זה רק רבוי טוב ומברך על זה הטוב והמטיב ולכך פותח בברוך ואין חותם בברוך, ובשביל זה ג"כ כי ברכה זאת היא מדרבנן כמו שפרשנו. ולכך קאמר בגמרא בשביל שהיא מדרבנן פותחת בברוך ואינה חותמת בברוך, ור"ל מפני שברכה זאת היא מדרבנן לפי שהברכה הזאת על רבוי תוספת טובה בלבד ולכך גם כן אין חותם ומשלים בברוך, ברוך הוא וברוך שם כבודו לעולם אמן ואמן:

פרק יט

מצות ק"ש על מטתו בפ"ק דברכות (ה' ע"ב) אמר רבי אליעזר כל הקורא ק"ש על מטתו כאלו אוחז חרב של ב' פיפיות בידו שנאמר רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם מאי משמע אמר מר זוטרא מרישא דקרא יעלזו חסידים בכבוד ירננו על משכבותם וכתיב רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם אמר ר' יצחק כל הקורא ק"ש על מטתו מזיקין בדילין ממנו שנא' ובני רשף יגביהו עוף ואין עוף אלא תורה שנא' התעיף עיניך בו ואיננו ואין רשף אלא מזיקין שנא' ולחומי רשף וקטב מרירי. יש לשאול מה ענין ק"ש אל המזיקים. אבל פירוש דבר זה כי המזיקים כחם כח השניות ודבר זה ידוע כי המזיקין שולטים דוקא בשניות, ולכך אסרו חכמים (פסחים ק"ט, ב') לאכול ולשתות זוגות מפני שהמזיקים כחם על השניות דוקא. וטעם דבר זה ידוע לחכמים כי המזיקים אינם

בראשונה ולא נבראו בעצם ובראשונה כמו שנבראו שאר הנבראים, אבל הם נמשכים אחר העולם הזה ואינם עיקר הבריאה ולכך נבראו בין השמשות של ערב שבת (אבות פ"ה), ואין להם אחדות עם העולם ומפני זה הם מזיקים את העולם ומפני זה כחם השניות דוקא. ולפיכך כל מי שקורא ק"ש שאומר שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד כאלו אוחז חרב של ב' פיפיות. ואמר שתי פיפיות מפני כי המזיקים הם מימין ומשמאל ואוחז חרב של שתי פיפיות להכרית המזיקים משני צדדים מימין ומשמאל, כי כאשר קורא ק"ש דבק באחדות ונצול מן השניות שהם המזיקים ודבר זה מבואר. ומה שאמר רבי יצחק כל הקורא ק"ש על מטתו מזיקים בדילין ממנו אף על גב שהענין אחד עם מה שאמר לפני זה מכל מקום כל אחד ואחד טעם בפני עצמו, כי טעם זה מצד שהתורה היא סבה להסתלקות המזיקים, כי התורה היא מושלת על המזיקין ולפיכך המזיקין מסתלקים בשביל התורה, ודוקא בשביל ק"ש, וזה כי אף אם קרא בתורה כבר נסתלק הימנו התורה אחר זמן כשאינו עוד קורא בתורה והוא ישן על מטתו ואיך יהיה עליו הגנה. אבל ק"ש שפוטר כל הלילה וכיון שפוטר כל הלילה לכך כל הלילה מגין תורה זאת עליו, ובשביל כך אמרו שאפילו אם לא קרא רק ק"ש שחרית וערבית קיים והגית בו יומם ולילה, וזה כי פסוק של ק"ש פוטר כל היום ופסוק של ק"ש פוטר כל הלילה לכך נחשב כאלו עוסק בתורה כל הלילה, ולכך דוקא כל הקורא ק"ש על מטתו מזיקים בדילים ממנו ודבר זה מצד התורה ולכך אמר ואין עוף אלא תורה וכו' לומר שדבר זה הוא מצד התורה:

נתיב גמילות חסדים

פרק א

יבאר ענייני גמילות חסדים והכנסת אורחים ובקור חולים והלווייית המת ושמחת חתן וכלה:

בספר משלי (ט"ז, ו') בחסד ואמת יכופר עון, שלמה המלך ר"ל, כי מי שעושה גמילות חסדים לבני אדם, ראוי שיהי' הש"י עושה אתו ג"כ חסד לכפר עונותיו ואין מדקדק עמו במה שעשה מן החטאים, כי כך היא המדה שמי שעושה לפנים משורת הדין עושים עמו ג"כ לפנים משורת הדין. ודבר זה עוד יתבאר כי מדה זאת בפרט מיוחד לזה, שכאשר האדם גומל חסדים ועושה טובות לבריות, שכך עושה הש"י ג"כ ונוהג מדת חסד עמו ומוותר לו ומכפר לו חטאיו. ועוד כי החסידות הוא שנכנס לפנים משורת הדין ויש לו דביקות במדה זאת, והחטא הוא שיוצא לגמרי מן היושר, הרי לך כי הם שני הפכים כי הדבק בחסד לא זה שהוא עושה כשורה וכדין רק שנכנס לפנים משורת הדין, והחוטא

לא זה שאינו נכנס לעשות לפנים משורת הדין רק שיוצא חוץ מן היושר והדין, ולכך כאשר חטא ויצא מן היושר אם יעשה חסידות ויכנס לפנים משורת הדין דבר זה הפך אשר חטא והוא כפרה לו. ואמר שגם באמת יכופר עון כי החטא הוא מעשה שקר, וכאשר הוא בעל אמת ראוי שיהיה הש"י מכפר לו החטאים שהם מעשה שקר שחטא בשביל יצר הרע, כי כאשר האדם נמשך בדבריו אחר האמת א"כ הוא בעל אמת, ודבר זה כפרה על החטאים שהם מעשה שקר:

אבל רז"ל מפרשים הכתוב הזה כי בעל גמילות חסדים ראוי לכפרת החטא, כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור שהוא מטיב לאחרים, ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו (אבות פ"ב) אין עם הארץ חסיד, כי עם הארץ שהוא אדם חמרי אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל ואינו משפיע לאחר, ולכך בעלי גומלי חסדים שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים אינו חמרי רק יש לו זכות החומר, ובשביל זה מזכך גופו וחומרו מן החטא אשר הם פחיתות החמרי. וכן אמרו במדרש (ילקוט הושע תקכ"ב) כי חסד חפצתי ולא זבח אמר הקב"ה חביב עלי חסד שאתם גומלים חסד זה לזה יותר מכל זבח שזבח שלמה לפני אלף עולות יעלה שלמה פעם א' היה ר' יוחנן בן זכאי מהלך בירושלים והיה ר' יהושע מהלך אחריו אמר אוי לנו על הבית שהוא חרב מקום שמתכפרים בו עונותינו אמר לו בני אל ירע לך כי יש לנו כפרה כיוצא בזה ואיזה זה גמילות חסדים לכך נאמר כי חסד חפצתי ולא זבח ואומר כי אמרתי עולם חסד יבנה ע"כ. וכל זה מפני כי בעל גמילות חסדים אין לו מדה החמרית, רק יש לו זכוך החומר ובזה מזכך ומטהר את הגוף מן החטא כמו שהתבאר, ולפיכך בחסד יכופר עון. ואמר כי חסד חפצתי שהוא זכות של אדם שהוא קנין מעלה לאדם עצמו, ולא זבח כי אין הזבח קנין מדה טובה ובודאי זה יותר חפץ הש"י מן הזבח. ומה שאמר ואמת ר"ל התורה שהיא אמת בה כפרת חטא, כי התורה היא כפרת חטא לגמרי ואין צריך עולה וקרבן וכמו שנתבאר למעלה בנתיב התורה ע"ש, וכן אמרו בפרק קמא דברכות (ה', ב') ויתבאר עוד בנתיב היסורים. ועוד כי ע"י התורה יש לו ג"כ זכוך השכלי ובשביל זה האמת מזכך כח השכלי כאשר היה לו אמונת שקר. והנה שנים אלו אמת וחסד שניהם טעם אחד להם לגמרי, כי בעל גמילות חסדים מצד שיש לו זכות החמרי יש לו הזכות מן החטא כמו שאמרנו, ואמת יש לו זכות שכלי ובזה יש לו סלוק העון שהיה לו מצד השכל באמונת שקר, וכאשר הוא איש אמת ויש לו זכות השכלי זהו זכוך החטא שהיה לו בכח השכלי, וזהו מבואר:

ובפרק מצות חליצה (יבמות ק"ח ע"א) אמר ר' יוחנן מנין לגזר דין שיש עמו שבועה שאינו נקרע שנא' לכן נשבעתי לבית עלי אם מתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה אמר רבא בזבח ובמנחה אינו מתכפר אבל מתכפר הוא בדברי תורה אביי אמר בזבח ובמנחה אינו מתכפר אבל מתכפר הוא בגמילות חסדים. רבא ואביי מדבית עלי קאתו רבא דעסיק בתורה חיה ארבעין שנין אביי דעסיק בתורה ובג"ח חיה שתין שנין ע"כ. פירוש דבר זה כי הכל מודים שהתורה היא כפרה מן החטא כמו שאמרנו, ולפיכך אמר בזבח ומנחה אינו מתכפר, כי חטא בני עלי היה שהיו רודפים אחר התאוה החמרית, ולפיכך בזבח ומנחה שהזבח והמנחה הוא גשמי אינו מתכפר, אבל התורה השכלית היא סלוק החמרי שממנו התאוה בזה הוא מתכפר. ולאביי בזבח ומנחה אינו מתכפר אבל מתכפר הוא בגמילות חסדים, שכמו שהתורה היא סילוק החומר כך יש בג"ח זכוך החמרי שבו התאוה כמו שהתבאר. ולרבא מתכפר יותר בתורה כי התורה היא שכלית לגמרי לכך הוא מסלק העון שהוא מצד החמרי, ולאביי גמילות חסדים יותר עדיף שגמילות חסדים הוא זכוך הגוף, שבו התאוה החמרית שהיו נמשכים אחריו בני עלי, ומחלוקת שלהם הוא דבר עמוק מאוד, וזה פירוש הכתוב כי בחסד ואמת יכופר עון, ואין להאריך עוד:

מעלת החסד שהוא מתעלה ומתרומם למעלה. ובפר"ק דברכות (ח' ע"א) תניא ר' נתן אומר מנין שאין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים שנא' הן אל כביר לא ימאס וכתיב פדה בשלום נפשי מקרב לי אמר הקב"ה כל העוסק בתורה ובג"ח ומתפלל עם הצבור כאלו פדה לי ולבני מבין האומות ע"כ. ורצו גם בזה שהשכינה עם ישראל בגלותם, ואף שאצלו ית' לא שייך שעבוד מאחר כי שכינתו עם ישראל אשר הם בגלות נאמר על הש"י כך, וכאשר יש קבוץ ישראל אל הש"י כאשר הצבור מתפללים, דבר זה הוא יציאה מן פיזור ישראל אשר הם פזורים בין האומות והוא נחשב פדיון מבין האומות. ודע כי ענין הגלות מה שישראל הם בין האומות, דאף אם הם אלף ביחד נקראו פזורים בין האומות, אמנם כאשר הם מתפללים עם הצבור והם מתאספים ומתקבצים אל ה' זהו יציאה מן רשות האומות והתעלות מביניהם שהם יוצאים מרשות האומות אל ה'. ועוד יש להם התרוממות והתעלות מן האומות ע"י גמילות חסדים, כי ע"י ג"ח האדם מתרומם ומתעלה, ועל דבר זה יש ראיות ברורות דכתיב (משלי י"ד) צדקה תרומם גוי וגו' ועוד כתיב (ישעי' ל"ג) הולך צדקות דובר מישרים וגו' הוא מרומים ישכן מצדות סלעים משגבו. וכל הדברים האלו כי גמילות חסד מדת אברהם שנקרא אב רם שהיה מתעלה ומתרומם בשביל מדה זאת, ועוד כי בעל גמילות חסדים משפיע לאחר וכל משפיע לאחר הוא מתרומם. ועוד צריך יותר התרוממות עד שהוא מתעלה מבין האומות, וזהו

על ידי התורה מתעלה על הכל כמו שאמרו חכמים בברייתא דשנו (אבות פ"ו). ונמצאו אלו שתי מדות התורה וגמילות חסדים באברהם, התורה כתיב (בראשית כ"ו) עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמר משמרתי חקותי ותורותי, וגמילות חסדים (בראשית י"ח) למען אשר יצוה ביתו אחריו וגו', ועל ידי שתי מדות אלו היה מתרומם ומתעלה על העולם. ולפיכך אמר כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור כאלו פדה לי ולבני מבין האומות, כי יש כאן התעלות מתוך האומות על ידי התפלה עם הצבור וע"י התורה ועל ידי גמילות חסדים, כי כאשר הוא מתפלל עם הצבור מזה יש לו קיבוץ מן רשות האומות, ואז על ידי התורה וגמילות חסדים מתעלה ומתרומם מן רשות האומות לגמרי וזהו גם כן פדיון לשכינה שהיא עם ישראל בגלות, ופירוש זה נכבד מאוד כאשר תבין אותו על עמקו. ובפ"ק דבבא קמא (י"ז ע"א) אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי מאי דכתיב אשרי זורעי על כל מים משלחי רגל השור והחמור כל העוסק בתורה וגמילות חסדים זוכה לנחלת שני שבטים שנ' אשרי זורעי ואין זריעה אלא צדקה שנא' זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד ואין מים אלא תורה שנאמר הוי כל צמא לכו למים זוכה לנחלת שני שבטים זוכה לכילה של יוסף, דכתיב בן פורת יוסף בנות צעדה עלי שור וזוכה לנחלת ישששכר דכתיב ישששכר חמור גרם זהו משלחי רגל השור והחמור א"ד אויביו נופלים לפניו כיוסף דכתיב בהם עמים ינגח יחדיו אפסי ארץ וזוכה לבינה כישששכר דכתיב ובני ישששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל ע"כ. פירוש כי אלו שניהם בפרט דהיינו התורה וגמילות חסדים האדם מתרומם בהם כמו שאמרו לפני זה. ולפיכך אמר מי שהוא בעל חסד הוא מתעלה עד שזוכה לתורה, כלו' שיקנה התורה בשלימות כאשר עוסק בתורה ובגמילות חסדים, וזוכה לכילה כיוסף פירוש יוסף היה מפואר ויקר במעלתו והיה מתרומם בחשיבותו עד שנעשה לו כילה מצד חשיבותו. ודבר זה מבואר ליודעים איך בעל גמילות חסדים ראוי לו הכילה שהוא חשיבות של נוי, כאשר תבין לשון חסידות כמו שאמרו (כתובות י"ז ע"א) כלה נאה וחסודה, וכן גבי אסתר כתיב (אסתר ב') ותשא חן וחסד לפניו. וא"ד זוכה לבינה כישששכר, ודבר זה כמו שאמרנו כי העוסק בתורה שהוא מתרומם ומתעלה מעלה מן העולם הזה זוכה לבינה שזה עוד מעלה יתירה ממה שאמר שזוכה לתורה, כי בינה הוא שמבין דבר מתוך דבר לא השגת התורה מה שהוא לפניו בלבד רק אף הבינה. וכן מה שאמר שאויביו נופלים לפניו כי בגמילות חסדים הוא מתרומם על אויביו גם כן כמו שאמרנו עד שהם נופלים לפניו וכל אלו דברים ידועים למבינים:

ובפרק קמא דסוטה (י"ד ע"א) אמר רב אחא מאי דכתיב אחרי ה' אלקיכם תלכו וכי אפשר לאדם להלוך אחר השכינה והלא כבר נא' כי ה' אלקיך אש אכלה הוא אל קנא אלא הלוך אחר מדותיו מה הוא מלביש ערומים דכתיב ויעש ה' וגו' כתנות עור וילבישם אף אתה הלבש ערומים הקב"ה מבקר חולים כדכתיב וירא אליו ה' אף אתה בקר חולים הקב"ה קובר מתים דכתיב ויקבור אותו בגיא אף אתה כך הקב"ה מנחם אבלים דכתיב ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלקים את יצחק אף אתה כך ע"כ. ומה שעל ידי המדה הזאת בפרט אפשר להתדמות לבוראו, מפני שזאת המדה היא מה שעושה האדם בעצמו. כי המשפט לא שייך לומר שהוא הולך בדרכי השם יתברך, כי ההולך הוא הולך מצד עצמו ועושה מעצמו מרצונו ומדעתו וזה נקרא שהוא הולך בדרכי השם יתב' כאשר עושה דבר מדעתו, ואילו המשפט הוא מחויב לעשות משפט ולא נקרא זה שהולך בדרכי הקב"ה, רק כאשר הוא עושה חסד לפנים משורת הדין והוא עושה מדעתו ומרצונו בזה שייך שהולך בדרכי השם יתברך. וכן הרחמים כאשר יש עני ומרחם עליו ונותן צדקה אין בכל זה שיאמר שהולך בדרכי ה' ית', כי אם לא היה העני בצרה אפשר כי לא היה עושה. ולכך לא יאמר בזה שהולך בדרכי השם ית' רק כאשר עושה חסד, שהחסד הוא עושה מעצמו ואינו חייב בזה ולפיכך על ידי המדה הזאת נאמר עליו שהולך בדרכי ה' והולך אחריו. ויותר מזה כי כבר התבאר בברכת המזון אצל כי לעולם חסדו, כי המדה הזאת מתייחס אל השם יתב' עצמו בפרט יותר משאר המדות וע"ש, ולפיכך הגומל חסדים נקרא שהולך אחר השם יתברך:

ועוד יש לך לדעת, אף על פי שהאדם עושה משפט אמת וישר אין המשפט הוא מדת האדם, כי אי אפשר שלא יהיה האדם משקר במשפט בשגגה, ולפיכך אין מדת המשפט מדת האדם, ולכך אין לומר במדת המשפט שהאדם הולך אחר הקב"ה, רק כאשר הוא בעל חסד ועושה חסד שלא במשפט, והאדם מדה זאת אפשר לו לעשות והיא שייכת לו, ודבר זה יתבאר לקמן אצל חסד ואמת נפגשו, כי גמילות חסד בפרט הוא מדת האדם והוא שייך לאדם לא מדת המשפט ולא שאר המדות רק מדה זאת, ולפיכך במדה זאת שהיא מיוחדת לאדם יאמר בזה שהולך אחר הקב"ה והמדה הזאת מתייחס אל השם יתב' עצמו גם כן. כלל הדבר במדה זאת יאמר שהולך אחר הקב"ה, כי מדה זאת היא מדת השם ית' היא מדה עצמית, והאדם ג"כ מדה זאת אליו מצד עצמו ולכך שייך לומר בזה שהולך האדם אחר השם יתב'. ועוד כי פירוש זה כמו שאמרנו לפני זה, כי ע"י החסד מתעלה ומתרומם אחר השם יתב' כמו שאמרנו לפני זה, ובזה נקרא שהוא הולך אחר הקב"ה כאשר מתרומם מן השפלות עד המעלה העליונה כמו שהתבאר. כמו שנמצא

אצל אברהם שהיה נקרא בשביל גמילות חסד שבו אם רם וכדכתיב וזה דרשו (ב"ר פג"ח) על אברהם הוא מרומים ישכון. ולכך כתיב אחרי ה' אלקיכם תלכו ובו תדבקון, וזה כאשר האדם מסלק מדה הגשמית ואז מתעלה למעלה אחר הש"י כמו שאמרנו ודבר זה מבואר:

ובמדרש (ילק"ש רות תר"ב) ישלם ה' פעלך אשר באת לחסות תחת כנפיו אמר ר' אבין יש כנפים לארץ שנאמר מכנף הארץ זמירות שמענו צבי לצדיק כנפים לשחר שנאמר אשא כנפי שחר כנפים לשמש שנאמר שמש צדקה ומרפא בכנפיה כנפים לכרובים שנאמר וקול כנפי כרובים כנפים לחיות וקול כנפי החיות כנפים לשרפים שש כנפים לאחד אמר ר' אבין גדול כחן של גומלי חסדים שאין חסים לא בצל כנפי הארץ ולא בצל כנפי השחר ולא בצל כנפי השמש ולא בצל כנפי החיות ולא בצל כנפי שרפים אלא בצלו של הקב"ה שנא' מה יקר אלקים חסדך ובני אדם בצל כנפיך יחסיון ע"כ. ופירוש זה כי הכנפים הם לעופף למעלה ולפיכך כל דבר שיש לו התרוממות נקרא שיש לו כנפים, לכך אמר כי הארץ יש לה כנפים, אף על פי שהארץ היא למטה הרי התהום הוא מתחת לארץ ולכך הארץ יש לה התרוממות ראשון, ומפני כך אמר שיש לה כנפים. ואחר כך אמר שיש לשחר כנפים, והוא התחלת היום והוא חדוש האור באויר העולם ואז מתעלה העולם יותר ממה שהיה לפני זה לילה. ועוד יש כנפים לשמש והשמש יש לו יותר התרוממות לפי שהיא בשמים, ועוד יותר מזה הכרובים שהם עוד יותר למעלה, ויותר מזה החיות, ויותר מזה שרפים אשר עליהם נאמר שרפים עומדים ממעל לו. וזכר ששה דברים אר"ץ שח"ר שמ"ש כרובי"ם חיו"ת שרפי"ם והש"י זכר בשביעית כי גבוה על גבוה, והוא השביעי שהוא נבדל מן הששה בכל מקום ואין על השביעי דבר, ולכך מדריגות התרוממות שבעה והש"י מתרומם על הכל. וכבר אמרנו כי התרוממות מיוחד לגומלי חסדים, כי יש להם התעלות עד כי הם יושבים תחת כנפי השכינה לגמרי וכל כך הם מתרוממים עד כי יש להם הגנה תחת הש"י והש"י בשביל זה הוא שומרם וצלם, ודברים אלו יש לך להבין:

מדת גמילות חסד על ידו זוכה האדם לזקנה ולאריכת ימים, וזה אמרם במדרש (ב"ר פנ"ט) ואברהם זקן בא בימים רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד רודף צדקה זה אברהם ושמרו דרך ה' לעשות צדקה וחסד שגמל חסד לשרה ימצא חיים ושני חיי אברהם מאה שנה ושבעים שנה וחמש שנים צדקה וכבוד א"ר שמואל בר יצחק אמר לו הקב"ה אני אומנתי גומל חסדים תפסת אומנתי בוא ולבוש לבושי ואברהם זקן בא בימים. ופירוש דבר זה כי גומלי חסדים יש בהם הטוב כאשר הם עושים טוב לאחרים,

ומפני כך ראוי להם החיים והזקנה, כי הטוב מסולק מן ההעדר שהוא רע וכאשר הוא מסולק מן ההעדר זוכה לזקנה שהוא הקיום בעולם הזה. וכל זה בשביל כי גמילות חסדים הוא טוב וכל דבר שהוא טוב יש לו קיום, כאשר הוא מסולק מן ההעדר שהוא רע והוא הפך הטוב:

ובמדרש (שמו"ר פ"ח) ותקרא שמו משה ראה כמה גדול כח גומלי חסדים לפני הקדוש ברוך הוא שבעה שמות היה למשה וכולם לא נתקיימו חוץ משם משה שנא' ותקרא שמו משה כי מן המים משיתהו. וביאור זה כמו שאמרנו, כי כאשר האדם הוא טוב ועושה טוב לאחר הוא מתדבק במדריגה שיש לה קיום, ובת פרעה בשביל שגמלה חסד עם משה שלקחה אותו מן היאור, ואם לא היתה עושה זאת היה מגיע לו המיתה, ובשביל שגמלה חסד וקראה שמו על שם החסד, שעשתה שקראה שמו משה על שם כי מן המים משיתהו היה השם הזה נשאר למשה, כמו שראוי אל מדריגת החסד שהוא קיים לעולם וכבר בארנו מזה בברכת המזון אצל כי לעולם חסדו ע"ש שיש לו קיום כמו החסד:

וזה אמרם ג"כ במס' סוטה (י"ד ע"א) דרש ר' שמלאי תורה תחלתה גמ"ח וסופה גמ"ח תחלתה גמ"ח דכתי' ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם וסופה גמ"ח דכתיב ויקבר אותו בגיא. ופירוש זה שיש לתורה התחלה ודבר שיש לו התחלה הרי הוא נמצא אחר ההעדר, א"כ ח"ו יש לחשוב כי התורה אינה נצחית מאחר שנמצאת אחר ההעדר אם כן שייך לה ההעדר. ולכך תחלת התורה ג"ח וזה מורה שאין בהתחלה זאת דבק ההעדר שהרי ג"ח הוא טוב ואין דבק בטוב ההעדר שהוא רע, ואדרבה הטוב הוא מורה שיש לתורה מצד ההתחלה דביקות אל הש"י שהוא טוב ומצד הזה התורה נצחית כמו שבארנו למעלה אצל כי לעולם חסדו. וכן סוף שלה ג"ח, שלא תאמר שדבק ההעדר בסוף שלה ולכך סוף שלה ג"ח, דע שהוא טוב ואין דבק ההעדר בטוב, רק זה מורה כי גם מצד הסוף יש לה דביקות אל הש"י שהוא טוב ומצד הזה היא נצחית כמו שבארנו למעלה. ועוד ראוי שתהיה תחלת התורה חסד וסופה חסד, מפני שעיקר התורה הוא הטוב, ואם לא שהיה אדם צריך לדין ומשפט לא היה כאן דין כלל, כי אם לא היה האדם חוטא לא היה צריך לארבע מיתות בית דין. ולכך הדין אינו עיקר התורה רק הטוב והחסד והוא התחלתה של התורה, מפני שזהו עיקר כוונת התורה שיהי' הכל בטוב שיעשו הכל התורה ולא יהי' שום רע בעולם, ואם יש שום רע כוונת התורה שיהיה התכלית והסוף אל הטוב אף אם נמצא בעולם הרע יהיה בסוף מסולק עד שיהיה הטוב נמצא לא הרע. לכך אף אם נזכר בתורה ד' מיתות ומלקות וכמה עונשים, הכל כדי שיהיה סוף טוב כאשר הרע מסולק מן העולם על ידי מיתות בית דין ושאר עונשים, ותכלית שלהם

הם להעלות על העולם הטוב ולהסיר הרע ויהיה חוזר הכל אל הטוב וכמו שבארנו אצל (אבות פ"ג) בטוב העולם נדון ע"ש. נמצא כי התחלה של תורה שיהיה הטוב בעולם ולא יהיה שום רע בעולם זהו עיקר כונת התורה, ולכך התחלת התורה גמילות חסדים כי גמילות חסדים בפרט הוא הטוב. וכן הסוף הוא גמילות חסדים מפני שזהו תכלית התורה לסלק הרע ולהיות טוב. ומפני מעלת החסד שהיה באברהם אמרו במדרש (ב"ר פ"ב) אלה תולדות שמים וארץ בהבראם בזכות אברהם נברא העולם ע"כ, ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל הש"י יותר מהכל, וזה מפני כי הוא ית' הטוב בעצמו ולכך מדת החסד שהוא הטוב קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו ושאר דברים נבראים בשבילו, ולכך הכל נברא בשביל אברהם שהיה מדתו החסד והוא ראשון אל הכל:

ובמדרש (שם פ"א) בראשית ברא אלקים אין ראשית אלא תורה כמה דאת אמר ה' קנני ראשית דרכו רבי ברכיה אומר בזכות משה נברא העולם שנאמר בראשית וכתיב וירא ראשית לו רב הונא בשם רבי מתנה אומר בזכות שלשה דברים נברא העולם בזכות חלה ובזכות מעשר ובזכות בכורים שנא' בראשית ברא אלקים ואין ראשית אלא חלה כד"א ראשית עריסותיכם חלה ואין ראשית אלא מעשר כד"א ראשית דגנך ואין ראשית אלא בכורים כד"א ראשית בכורי אדמתך. (ובמדרש זה יש לשאול למה לא אמר גם כן בשביל תרומה שהרי תרומה גם כן נקראת ראשית). ופירוש זה כי מי שאמר בשביל התורה נברא העולם דעתו כי התורה היא יותר עליון על כל הנמצאים ובודאי בשביל הדבר שהוא יותר גדול ויותר עליון במעלה נבראו שאר הדברים, ולכך אמר בשביל התורה נברא העולם לפי שהוא יותר עליון על הכל. אבל מי שאמר בשביל משה נברא העולם, דעתו כי אין לומר שבשביל התורה נברא העולם כי התורה היא עצמה נבראת בשביל שתנתן לאדם, ואם אין האדם מה היה התורה משמשת, ואם כן צריך לומר כי העולם נברא בשביל משה שהיה מקבל התורה שהוא יותר עליון על הכל ובשבילו ראוי לומר שנברא העולם. ועוד יש לך לדעת כי מי שאמר בשביל התורה סובר כי התורה נקראת טוב כדכתיב (משלי ד') כי לקח טוב נתתי לכם, ובכל מקום אמרינן כי התורה נקראת טוב כמו שאמרו במס' מנחות (נ"ג ע"ב) יבא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים וכו', ולכך אמר כי בשביל התורה שהיא טוב גמור ואין למעלה מזה נברא העולם. ולכך בכל מעשה בראשית בכל יום ויום כתיב וירא כי טוב, וזה כי אם לא היה טוב אין ראוי לו הבריאה, וזה כי הש"י בשביל שהוא טוב השפיע העולם, שהטוב הוא משפיע ואם המושפע בעצמו אינו טוב א"כ מה

היא טובתו שהשפיע כאשר המושפע בעצמו אינו טוב, ולכך צריך שיהי' המושפע טוב ובזה המשפיע הוא טוב לפי שהשפיע הדבר שהוא טוב ואין דבר יותר טוב מן התורה, ולכך סבר בשביל התורה נברא העולם שהתורה הוא הטוב הגמור על הכל. ומ"ד בשביל משה נברא העולם, נראה לו כי אין לומר שהעולם נברא בשביל התורה שהיא טוב שהרי התורה עצמה נבראת בשביל האדם ולתכלית האדם נתנה התורה כמו שאמרנו, ולכך אמר בשביל משה נברא העולם ומשה נקרא טוב וכמו שאמרו יבא טוב וכו' ומשה קבל את התורה שהיא הטוב על הכל. לכך בשביל משה נברא העולם, כי בריאת העולם מצד שהשם ית' הוא טוב לכך השפיע העולם כי הטוב משפיע ולכך צריך לומר כי העולם נברא בשביל משה שנקרא טוב וקבל את התורה שהיא טוב על הכל, ואם לא כן אין ראוי הבריאה כי אם לא נמצא כאן טוב גמור מה היה הטוב בהשפעה זאת. אבל ר' ברכיה סובר שהעולם נברא בשביל בכורים מעשר חלה, כי אלו דברים משפיעים בני אדם לאחרים ובזכות זה שמשפיעים ברא הקב"ה עולמו והשפיע אותו, כי בזה דומה המושפע אל הש"י המשפיע העולם כי הדומה משפיע הדומה:

ואמר בשביל ג' דברים נברא העולם בזכות חלה בזכות מעשר בזכות בכורים, כי השם הא' הוא ההכרחי לעולם שאם לא היה מה ית' ברא והשפיע העולם מטובו והשפיע ג' דברי', שהשפיע לא היה אפשר שיכול האדם לעמוד ולהיות לו חיים, ועוד ברא הש"י דבר שאם לא היה הדבר ההוא היה העולם חסר, אף שאפשר שהיה יכול להיות חי רק שהיה חסר אם לא היה מה שהשפיע לעולם, ועוד השם ית' ברא בעולם דברים שהם על היותר טוב אף שלא היה חסר בלא זה מכל מקום ברא אותם על צד היותר טוב. ויש לפרש כך מה שמברכין ברכה אחרונה בורא נפשות וכו' על ענין זה, כי דברים שתולה בהם נפש האדם נקראו נפש כדכתיב (דברים כ"ד) כי נפש הוא חובל מפני שתולה בו חיותו נקרא נפש, ולכך אמר בורא נפשות רבות כנגד הדברים שברא הש"י בעולם שתלוי בהם נפש האדם לגמרי, ואחר כך אמר וחסרונן היינו דבר שאם לא היה אותן דברים היה האדם חסר, ואמר על כל מה שבראת להחיות בהן נפש כל חי היינו שאר דבר שאף אם לא היו לא היה כאן חסרון רק שהם על צד היותר טוב. וכן פירשנו מצות ג' סעודות אשר האדם חייב בהם בשבת, כי השבת מורה כי השלים השם יתב' את עולמו ולא החסיר ממנו דבר, ולכך אם לא היה אף סעודה אחת בשבת לא היה אפשר לאדם לעמוד כלל, ולכך הסעודה ראשונה כנגד הכרחי שאי אפשר בלא זה, ואם לא היה רק סעודה אחת הי' האדם חסר כי האדם לפי הראוי צריך שיהיה לו ב' סעודות בכל יום אחת בוקר ואחת בערב כדכתיב (שמות ט"ז) בין הערבים תאכלו בשר ובבוקר תשבעו לחם ודבר

זה ידוע, לכך סעודה שניה כנגד השלמה שהשלים את האדם שאינו חסר, סעודה ג' אין זה רק על צד היותר טוב שיהיה נהנה בה האדם ולפיכך יכול להשלים סעודה ג' במיני תרגימא שהם דברים שהם להנאת אדם בלבד. וכמו שברא הש"י אלו ג' דברים צוה השם יתב' גם כן שישפיע האדם לזולתו כך ובשביל כך ראוי לו הבריאה, כי כבר אמרנו כי ראוי שיהיה המושפע דומה במה אל המשפיע, וציוה לתת חלה מן הלחם כי הלחם הוא חיותו של אדם שאם לא היה הלחם לא היה יכול לעמוד כל ימיו, כי הלחם הוא סעדא דליבא דכתיב (דברים ח') כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם וגו' כמו שפירשנו למעלה, א"כ הלחם הוא חיותו של אדם ודבר זה כנגד מה שברא הש"י בעולם ההכרחי. אמנם היין והשמן בודאי אינם הכרחים לאדם מ"מ היה האדם חסר בלא אלו דברים, וכמו שהש"י השפיע היין והשמן כך ציוה הש"י לתת מעשר ממינים אלו כי אף שאינם הכרחיים אלו מינים מ"מ הם להשלים את החסרון. וגם הדגן שממנו המעשר ראוי הוא לתבשיל והתבשיל זה משלים את האדם עד שאינו חסר, והשם יתב' ברא הדגן בענין שהוא ראוי לאדם לעשות ממנו כמה מיני תבשילים לצרכו ואם לא הי' זה היה האדם חסר ולכך ציוה לתת מן היין והשמן מעשר ואף מן הדגן שראוי הוא לתבשיל האדם, וכל דברים אלו משלימים חסרונו של אדם. אמנם הבכורים הם כאשר הפרי הוא בביכור והאדם נהנה ממנו והוא על צד היותר טוב בלבד, ואין זה שהוא משלים חסרון האדם רק שהוא על הצד היותר טוב, והוא כנגד מה שברא השם ית' בעולם דברים שהם על צד היותר טוב בלבד, וכאשר העולם נוהג באלו דברים אם כן משפיעים הטוב בכל החלקים אשר השפיע השם ית' לעולם, ובשביל זה נברא העולם כאשר המושפע דומה לו והוא ג"כ משפיע ודי בזה, והתבאר לך מעלת גמילות חסדים:

פרק ב

בפ"ק דע"ז (י"ז ע"א) תנו רבנן כשנתפס ר"א בן פרטא ור' חנינא בן תרדיון למינות אמר לו ר"א בן פרטא לר' חנינא בן תרדיון אשריך רבי חנינא שנתפסת על דבר אחד אוי לי שנתפסתי על חמשה דברים אמר לו רבי חנינא בן תרדיון אשריך שנתפסת על חמשה דברים ואתה ניצול אוי לי שנתפסתי על דבר אחד ואיני ניצול שאתה עסקת בתורה ובגמילות חסדים ואני לא עסקתי אלא בתורה בלבד וכדרב הונא דאר"ה כל העוסק בתורה בלבד דומה כמי שאין לו אלוה שנאמר וימים רבים לישראל ללא אלקי אמת וללא כהן מורה וללא תורה מאי וללא אלקי אמת א"ר הונא כל העוסק בתורה בלבד דומה כמי שאין לו אלוה ע"כ. פי' כי התורה היא ההשכלה בלבד, ואין זה קבלת מצות בוראו עליו בלמוד תורה שאינו אלא השכלה בלבד, לכך הוא דומה כמו מי שאין לו אלוה כיון

שאין מקיים מצות שציוה עליו הבורא שבזה מקבל אלהותו. אע"ג דאי אפשר לומר שלא היה מקיים מצות בוראו ח"ו, מכל מקום כיון שרוב עסקיו הי' בתורה נחשב כמי שאין לו אלוה. אבל זה שעוסק בגמילות חסדים כי גמילות חסדים כל שעה אפשר לו לעשות גמילות חסד, וזה כי לפעמים אין כאן עני מקבל צדקה וכן שאר מצות, אבל גמילות חסד הוא אל כל העולם וכל שעה יכול לעשות חסד, ולפיכך כאשר מקיים גמילות חסדים לא נחשב בזה כמי שאין לו אלוה:

ועוד יש לפרש העוסק בתורה בלבד, היינו שאינו עוסק בגמילות חסדים כי בכל מקום התורה וגמילות חסדים נזכרים זה אצל זה, ולכך מה שאמר העוסק בתורה לא בא לומר שאין עושה שאר מצות רק בא לומר שצריך לעשות גמילות חסדים אפי' עושה שאר מצות, ואם עוסק בתורה בלבד הרי אין זה רק השכלה, ובהשכלה אין לו אלוה רק צריך מעשה שהוא מתחבר אל התורה והוא שייך לתורה, וזה הוא גמילות חסדים כמו שמצינו אלו שני דברים ביחד בכל מקום. והרי מספר שניהם אחד כי גמילות חסדים מספרו תרי"א כמספר תורה. והמעשה שהוא ראוי אל התורה היא גמילות חסדים שהרי התורה תחלתה וסופה גמילות חסדים כי שניהם הם טוב, וכבר התבאר למעלה ג"כ כי הם שוים מתחברים ביחד, כי בעל גמילות חסד הוא מסולק מן החמרי ויש לו זכות, והתורה קנין שכל אלקי לגמרי ודומה אל הפתילה הדקה והזכה שמקבלת האור, ולפיכך גמילות חסדים והתורה מתחברים ביחד. וכאשר עוסק בגמילות חסדים שוב אין לומר כי תורתו היא השכלה בלבד, שהרי עוסק בגמילות חסדים אשר מתחבר לה, וכאשר אלו שניהם שהם התורה וגמילות חסדים הם מתחברים יחד הם שלימות אחד גדול ואין למעלה מזה. ועוד כי על ידי גמילות חסדים הוא תחת כנפי השם ית' שנאמר (תהלים ל"ו) מה יקר חסדך אלקים ובני אדם בצל כנפיך יחסיון, ובמדרש (ילקו"ש רות) גדול גומלי חסדים שאינם חסים תחת כנפי הארץ ולא תחת כנפי החיות ולא תחת כנפי הכרובים אלא תחת כנפי השכינה כדלעיל. ולפיכך אמר שהוא דומה כמי שאין לו אלוה רק כאשר הוא בעל גמילות חסד אז הוא מתסופף בצלו של הקב"ה ואז השם יתברך לאלוה עליו כאשר מסתופף תחת כנפי השכינה כמו שמבואר למעלה. וגם שכאשר הוא בעל גמילות חסדים נחשב שהולך אחר השם יתב' כמו שהתבאר:

ובמס' פאה (פ"א) אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא ואלו הן כבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחבירו ותלמוד תורה כנגד כולם, ובגמ' (קידושין מ', א') רמי ליה רבא לרב נחמן תנן אלו דברים שהאדם עושה אותן אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא ואלו הן כבוד אב ואם

וגמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחבירו ותלמוד תורה כנגד כולם בכבוד אב ואם כתיב למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך בגמילות חסדים כתיב רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד בהבאת שלום כתיב בקש שלום ורדפהו ואמר רבי אבהו אתיא רדיפה רדיפה כתיב הכא בקש שלום ורדפהו וכתיב התם רודף צדקה וחסד בתלמוד תורה כתיב כי הוא חייך ואורך ימיך א"ה בשלוח הקן נמי כתיב למען ייטב לך והארכת ימים תנא ושייר תנא תני אלו דברים ואת אמרת תנא ושייר אמר רבי אידי אסברא לי אמרו צדיק כי טוב וכי יש צדיק טוב ויש צדיק שאינו טוב אלא טוב לשמים ולבריות זהו צדיק טוב טוב לשמים ורע לבריות זהו צדיק שאינו טוב, ויש להקשות למה זכר דוקא אלו שלשה. דע כי שלשה דברים שזכר התנא הם שלשה דברים אשר כוללים כל הטוב כי מדת הטוב הוא על ג' פנים, האחד כאשר הוא מחויב בדבר לעשות הטוב, החלק השני הוא טוב אשר עושה על צד החסד ולפנים משורת הדין לגמרי ודבר זה הוא חלק השני, החלק הג' הוא טוב אשר ממוצע בין אלו שני דברים, אשר אינם חיוב גמור כמו חלק הראשון ואינו חסד גמור כמו חלק השני אבל הוא כמו ממוצע שהטוב הוא ראוי אבל אינו מחויב רק אם לא עשה הטוב ההוא היה כאן פחיתות בעולם. ולפיכך כנגד אלו שלשה חלקים אמר כבוד אב ואם שהטוב אשר הוא עושה לאב ואם וכיוצא בזה הוא חיוב גמור מאד והוא במדת הדין, והפך זה גמילות חסד כי גמילות חסד הוא אף לעשירים ודבר זה אינו חיוב עליו כלל שהרי נקרא חסד והוא חסד גמור, והשלישי הבאת שלום שהטוב הזה אינו מחוייב שיעשה, ומכל מקום הוא קצת חיוב לגודל רעות המחלוקת כאשר המחלוקת הוא בעולם שהוא מהרס המצב והבנין לגמרי לפיכך מוטל עליו לרדוף שלום, ודבר זה יותר מחויב מן גמילות חסדים ואינו חיוב כמו כבוד אב ואם. אלו הם שלשה דברים ותחת שלשה מיני חסד אלו או שהוא חיוב גמור או שהוא חסד גמור או שהוא ממוצע בין אלו שניהם, תחת אלו הם שאר חלקי גמילות חסד. ולפיכך אל תתמה אם ברייתא של אלו דברים שאוכל פירותיהם בעולם הזה תנא יותר מן אלו שלשה כי שם שנה כל החלוקים, ויתבאר כל זה גם כן בנתיב השלום:

ומפרש בגמרא הטעם מה שאלו מיוחדים שאוכל פירותיהם בעה"ז והקרן קיימת לעה"ב, מפני שהוא טוב לשמים ולבריות והמצוה שהוא טוב לשמים וטוב לבריות כמו זאת יש לה פירות. כי השם יתב' הוא עיקר הכל והבריות אשר ברא נחשבים כמו פירות, ולפיכך טוב לשמים וטוב לבריות יש לו קרן ויש לו פירות וראוי שיהיה השלום למה שהוא טוב לבריות בעה"ז כי הבריות הם בעה"ז, וכיון שהם בעה"ז השכר על מה שהוא טוב לבריות הוא בעה"ז ג"כ. אבל מה שהוא טוב לשמים שכרו בעה"ב כמו שראוי להיות. ואמר

ותלמוד תורה כנגד כולם ביחד, כי התורה היא טוב בעצמה והיא טוב לעה"ז כי על ידי התורה שהיא שכלית קונה האדם השכל וזהו מעלת האדם ושלימותו. ולא שהתורה היא שלימות לבעל התורה בלבד רק שהיא שלימות אל הכל כי ממנה הכל מקבלים חכמה ושכל, ולכך כמו שאלו שלשה טובים לבריות כך התורה טובה לעולם ולכך יש לה ג"כ קרן ופירות. ואין לומר בתורה חלק כי הדבר שהוא שכלי אין חלק שייך בו כי החלק שייך לגשמי כאשר ידוע לכך ות"ת כנגד כולם. וכך אמרו בירושלמי (פאה פ"א ה"ה) וכל חפצים לא יישוו בה כל חפצים שהם כל המצות אינם שווים לדבר אחד מן התורה. ופרשנו בזה מפני שהתורה היא שכלית והדבר שהוא שכלי אינו חלק, ולא כן המצות אע"ג שהם מצות התורה מפני שהאדם עושה אותם בגוף אשר הגוף הוא גשמי ולכך שייך בהם חלק אבל הדבר שהוא שכלי אינו חלק, לכך כל המצות אינם שוים לדבר אחד בתורה. ומזה הטעם אמר כאן ג"כ ותלמוד תורה נגד כולם, כי לעולם השכלי אין שייך בו חלק לכך תלמוד תורה כנגד כולם, אבל המצות שייך בהם חלק שאין גמילות זה כמו זה:

ובפרק מפנין (שבת קכ"ז ע"א) אמר ר' יוחנן ששה דברים אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא ואלו הן הכנסת אורחים וביקור חולים ועיון תפלה והשכמת בית המדרש והמגדל בניו לתלמוד תורה והדן את חבירו לכף זכות איני והא תנן אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעה"ז והקרן לעה"ב ואלו הן כבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום שבין אדם לחבירו ות"ת כנגד כלם הני בגמילות חסדים שייכים ל"א הני בהני שייכי ע"כ. וביאור זה כי אלו ראוים לאכילת פירות ביותר מפני כי הוא עושה חסד גדול, וכאשר עושה חסד גדול הוא אוכל פירות בעה"ז והקרן קיימת לעה"ב. כי הכנסת אורחים שהאורח אין לו ללון, וכן בק"ח שהוא חולי וצורך גודל הוא אליו. וכך השכמת בית המדרש ללמוד בודאי דבר זה גדול וכמו תלמוד תורה הוא לכך אוכל פירות בעה"ז והקרן קיימת לעה"ב. וכן עיון תפלה כי התפלה מביא הטוב לעולם, וכל אשר על ידו הוא נעשה טוב בעולם אוכל פירות בעולם הזה. וכן המגדל בניו לתלמוד תורה כל דבר שהוא שייך אל ת"ת יש לו פירות, וכאשר מגדל בניו לתלמוד תורה ג"כ אוכל פירות בעולם הזה. וכן השכמת בית המדרש אע"ג שאין זה תורה בעצמה, מכל מקום עושה מצוה שאפשר שתבא התורה לעולם ולכך אוכל פירות בעולם הזה. וכן הדן את חבירו לכף זכות שלא יהיה חבירו רשע, זה בודאי טוב לחבירו שהוא עמו בעה"ז יש לו לאכול הפירות בעה"ז. והנה הם ששה דברים כי ראוי לדברים שעושים פירות שיהיו ששה דוקא, כי הו"ו עץ פרי עושה פרי לכך הו"ו הוא כפול לומר כי ששה דברים הטוב שבהם

כפול שהוא טוב לשמים ולבריות ולכך שכרם כפול בעה"ז ובעה"ב. ומתרץ הני בגמילות חסדים שייכי כלומר שאלו ששה כולם בכלל גמילות חסדים, ולפי זה יהיה פירוש ששה דברים שהם גמילות חסדים אוכל פירותיהם בעולם הזה אבל הבאת שלום וכבוד אב ואם אינם גמילות חסד. וללישנא אחריני הני שייכי בהני, כלומר כי אלו שזכר ר' יוחנן שייך בהני דמתניתין, כי דן חבירו לכף זכות זה הבאת שלום ג"כ וכן שאר דברים שזכר ר' יוחנן שייכים באלו שלשה דמתניתין רק שאלו יותר ראוים לאכילת פירות בעולם הזה לכך נקט אלו ששה:

ובפרק לולב וערבה (סוכה מ"ט ע"ב) תנו רבנן בג' דברים גדולה גמילות חסדים מן הצדקה שהצדקה בממונו גמילות חסדים בין בממונו ובין בגופו צדקה לעניים גמילות חסדים בין לעניים ובין לעשירים צדקה לחיים גמילות חסדים בין לחיים ובין למתים. ביאור דבר זה ההפרש שיש בין גמילות חסדים ובין צדקה, כי גמילות חסדים הוא מצד הנותן שהוא עושה טוב בין שמבקש המקבל ובין שאין מבקש, אבל הצדקה הפך זה, כי מפני שהמקבל צריך לכך נותן לו מפני דחקו, ודבר זה מצד המקבל ואף שאינו מבקש הרי כאלו מבקש שידוע דוחקו וצריך לקבל. ולפיכך בג' דברים גדולה גמילות חסדים כי ג"ח אפשר אף בגופו והנה הוא איש טוב, אבל הצדקה הוא מקבל מאחר מה שצריך ולא שייך שמקבל גופו ולכך הצדקה דווקא בממונו. ועוד צדקה לעניים דוקא, שהמקבל הוא עני וצריך לקבל ואילו העשיר א"צ לקבל דבר כלל ולפיכך צדקה לעניים דווקא, אבל החסד שהוא מצד שהוא איש טוב משפיע לאחרים הן יהיה עני והן יהיה עשיר. צדקה לחיים מפני שהחי הוא מקבל ומבקש לקבל אבל המת אינו מבקש לקבל כלל, ולפיכך צדקה לחיים דוקא ואילו ג"ח בין לחיים ובין למתים. ומפני כי גמילות חסדים הוא מצד הטוב של הפועל, ודבר זה בודאי יותר מעלה כאשר הוא איש טוב בעצמו לכך אמרו בפ' לולב וערבה (שם) אמר ר"א גדולה ג"ח מן הצדקה שנאמר זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד אדם זורע ספק אוכל ספק אינו אוכל אבל קוצר בודאי אוכל. ואמר ר"א אין הצדקה משתלמת אלא לפי גמילות חסדים שבה, ור"ל כי גמילות חסדים שהוא מצד הטוב של משפיע והצדקה היא מצד המקבל, ולפיכך הצדקה אינה רק ספק בלבד כי אם לא היה המקבל ראוי אין כאן צדקה, אבל גמילות חסדים שעושה מצד עצמו שהוא איש טוב משפיע לאחר ולפיכך גמילות חסדים בודאי יש שכר על זה, דסוף סוף העושה הוא איש טוב וראוי לקבל שכר אף אם המקבל אינו ראוי. וזה שנקרא הצדקה זריעה שהוא ספק אוכל ספק אינו אוכל, ואילו גמילות חסדים קרא קצירה שהקצירה היא ודאית. וזה שאמר ג"כ שאין הצדקה משתלמת אלא לפי גמילות חסדים שבה, כלו' כפי מדת טובו

של נותן כאשר נותן הצדקה בעין יפה שזה נקרא איש טוב ודבר זה נקרא גמילות חסד ולפי זה נחשב הצדקה לפי ג"ח שבה, אבל אם הנתינה בעצמה בצרות עין אין זה גמילות חסדים כי ג"ח מצד הטוב שבאדם ולפי מה שעינו טובה בצדקה יש על זה קבול שכר. וזה פי' אין הצדקה משתלמת אלא לפי ג"ח שבה ולכך אמר זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד, כלומר הקצירה שהוא התשלומין הוא לפי החסד שבצדקה כפי מה שהוא איש טוב, והבן הדברים האלו:

פרק ג

מעלת החסד שהוא יסוד העולם ויסוד כסא כבודו, ובמדרש (ילקוט תהלים תת"ם) משכיל לאיתן האזרחי חסד ה' עולם אשירה אמרו לו לאיתן על מה העולם עומד אמר להם על החסד שנאמר והוכן בחסד כסאו משל למה הדבר דומה לכסא של ד' רגלים והיה האחד מתמוטט שהיא קטנה נטל צרור וסמכו כך היה כסא של הקב"ה כביכול מתמוטט עד שסמכו הקב"ה ובמה סמכו בחסד הוי אומר אמרתי עולם חסד יבנה וכן דוד הוא אומר לעושה שמים בתבונה כי לעולם חסדו על מה הם עומדים על החסד שנאמר כי לעולם חסדו וכן כל המזמור. ויש לדקדק למה החסד הוא סומך את הכסא יותר מכל מדותיו של הקב"ה, והסברה נותן שיהיה המשפט סומך הכסא שהרי הכסא הוא שייך אל המשפט. אבל דבר זה כי העולם אי אפשר לעמוד במדת המשפט לפני הקב"ה אשר מדקדק כחוט השערה, ואף א"ת כי הוא זוכה במשפט סוף סוף אפשר הוא ויכול להיות שלא יעמוד במדת המשפט. הרי יש כאן לעה"ז ענין שהוא מתמוטט כמו כסא שאינו עומד בשוה שאינו עומד מקויים רק הוא נוטה אנה ואנה, כך יש לעה"ז כי במדת המשפט הוא מתמוטט אנה ואנה כי אפשר שיהיה קיים ואפשר שלא יהיה קיים. ולכך אמרו לאיתן על מה העולם עומד מקויים שאין לו שום התמוטטות, אמר על החסד כי מצד החסד שהש"י מנהיג העולם בחסד אין לו התמוטטות רק עומד מקויים בלי הטיה כלל, כי מצד החסד אין לומר שיהיה לו בחינה מה שלא יהיה קיום, ולכך כתיב (תהלים פ"ט) אמרתי עולם חסד יבנה:

וזה אמרם במדרש (ויק"ר פל"ו) כי ההרים ימושו והגבעות תמוטינה ר' יהודה בר חנן בשם ר' ברכיה אומר אם ראית זכות אבות שמטה וזכות אמהות שנתמוטטה הדבק בגמילות חסדים שנא' כי ההרים ימושו זהו זכות אבות וגבעות תמוטינה אלו אמהות וחסדי מאתך לא ימוש אמר רבי חייא לעולם זכות אבות קיימת ולעולם מזכירין אותו שנאמר כי אל רחום ה' אלקיך ולא ישכח את ברית אבותיך ע"כ. ויש לשאול מה ענין החסד אל זכות אבות. והדברים כמו שאמרנו, כי האבות הם בנין חזק והם יסוד הבנין

כמו ההר אשר לא ימוש, וישראל הם תולדותיהם של האבות נבנים עליהם, ולכך אמר אם אין זכות אבות ידבק בגמילות חסדים שהוא בנין של עולם ג"כ כדכתיב עולם חסד יבנה, ודבר זה יתן קיום לעולם שלא יתמוטט. כי כאשר הם דבקים בחסדי הקב"ה יש לנמצאים הקיום בו ית' עד שאין להם נפילה, כמו שבארנו כי מצד החסד אין לעולם התמוטטות כמו שאמר איתן. ומזה תבין שתקנו בתפלה אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב שזכר ג' אבות שהם יסוד חזק ובנין לישראל. ואמר כי היסוד העליון יותר על חסדי האבות, שאף אם ח"ו נתמוטטה זכות אבות וזכות אמהות, אז יתדבק בחסד ודבר זה הוא במקום חסדי אבות. ועוד יש לך להבין כי העולם הוא מקבל קיום מן הש"י, מצד כי יש לעולם דביקות בו יתב', והעולם דבק בו ית' לגמרי מצד החסד אבל לא מצד המשפט. כי מצד המשפט הש"י נבדל מן העולם כאשר עושה בו משפט, כמו המלך שעושה משפט בעם אשר המלך נבדל מן העם ועושה בו משפט, ולפיכך מצד המשפט אין קיום גמור לעולם כאשר מצד המשפט אין דביקות בו ית'. רק הדביקות בו יתב' מצד החסד ומצד הזה יש לעולם קיום, ומזה תבין מה שאמר המדרש כי היה הכסא מתמוטט, וזה כי הדבר שהוא מתמוטט אין לו חבור גמור לדבר הוא עומד עליו. ומפני כי במשפט אין לו ית' דביקות אל העולם, ולכך אין מצד זה קיום אל הכסא והוא דומה לכסא שהוא מתמוטט, ומצד החסד יש אל העולם דביקות בו וזהו הקיום, לכך דומה לכסא שהוא מתמוטט כאשר אין לו דביקות אל מה שעומד עליו, וכשנוטל צרור וסמכו אז יש לו דביקות אל מה שעומד עליו ואז הוא מקויים, והבן הדברים האלו מאוד מאוד:

ובמדרש (ויק"ר פל"ד) עוד רב סימן בשם ר"א אומר [אם] מי שעושה חסד עם שאינו צריך חסד אברהם עשה חסד למלאכים שאינן צריכים חסד ראה מה פרע לו הקב"ה לבניו המן והשליו והענן מי שעושה חסד למי שצריך חסד על אחת כמה וכמה ד"א אם מי שלא עשה חסד עם אשר אין צריכים חסד עמון ומואב עם ישראל דכתיב על דבר אשר לא קדמו וגו' וכי צריכים היו ישראל להם והרי מ' שנה היה להם מן והבאר מה פרע להם הקב"ה לא תדרוש שלומם וטובתם כל הימים מי שאינו עושה חסד למי שצריך לחסד על אחת כמה וכמה ומה אם מי שעושה חסד למי שחייב לו לעשות חסד כך שנא' ויאמר שאול אל הקיני סורו רדו מתוך העמלקי ואתה עשית חסד ראה מה פרע לו הקב"ה מי שעושה חסד עם מי שאינו חייב לו על אחת כמה וכמה ע"כ. וכל זה מפני שבעל המדה הזאת דבק בחסד ובטוב ובודאי הש"י משלם לו ג"כ הטוב. וביותר מיוחד המדה הזאת שמקבל הטוב מן הש"י כאשר עושה טוב לפי שהוא מדה נגד מדה, ובשביל כך אמרו כל מי שעושה חסד עם אחר אותו חסד עצמו נפרע לו מן הש"י, וכן אמרינן בפ' השוכר את

הפועלים (ב"מ פ"ו ע"ב) אמר ר' יהודה אמר רב כל מה שעשה אברהם למלאכי השרת בעצמו עשה הקב"ה לבניו בעצמו וכל מה שעשה אברהם ע"י שליח עשה הקב"ה ע"י שליח ואל הבקר רץ אברהם ורוח נסע מאת ה' ויקח חמאה וחלב הנני ממטיר לכם לחם מן השמים והוא עומד עליהם תחת העץ הנני עומד לפניך שם על הצור בחורב, ואברהם הולך עמם לשלחם וה' הולך לפניהם יומם יוקח נא מעט מים והכית בצור ויצא ממנו מים ושתה העם. ובמסכת מועד קטן (כ"ח ע"ב) ג"כ תניא היה ר"א אומר טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית המשתה וגו' והחי יתן אל לבו דברים של מיתה דספיד יספדוניה דקביר יקברוניה דטעין יטעוניה דלווי ילווני דידיל ידלוני'. וכל זה מפני כי מי שעושה חסד ראוי לתשלום גמול לגמרי כאשר עושה חסד וטוב ראוי שיהיה ג"כ נעשה עמו ג"כ טוב וזהו מדה נגד מדה. ומפני שראוי לתשלום גמול יש להיות נפרע כפי הגמול שעשה וכך יהיה נעשה עמו ובאותה מדה יהיה נפרע לגמרי, כי מאחר שהוא ראוי לתשלום הטוב ולכך ראוי שיתן לו הש"י אותו טוב בעצמו וזהו תשלומין גמורים, ודבר זה אין שייך במדות אחרות רק במדות של גומלי חסד. ועוד כאשר עושה טוב לאחר הש"י משפיע לו ג"כ הטוב והחסד, כי כמו כאשר יש נחל קטן והוא מחובר אל הנהר הגדול אשר אין לו סוף, כאשר יוצאין המים מן הנחל הקטן ומשפיעים מים לבור שסמוך לו תכף ומיד יוצאים מים מן הנהר הגדול וחוזר ומשפיע אל הנחל אשר מחובר לו המים שיצאו ממנו ובאותו דרך שיצאו ממנו המים הם באים אליו, כך כאשר בעל גמילות חסד אשר הוא דבק בטובו של הש"י כאשר משפיע לאחר מטובו אז הש"י אשר הוא טוב משפיע לו הטוב בעצמו אשר הוא עושה, וכל עוד אשר המים יוצאים ומשפיעים לאחר יושפע לו ג"כ וכפי אשר השפיע ובאותו דרך אשר השפיע משפיע לו ג"כ. והבן הדברים האלו מאוד ותבין כי ראוי בעל המדה הזאת לתשלום גמול יותר מהכל:

בפ"ב דבבא מציעא (ל' ע"ב) ובפרק הגוזל (ב"ק ק' ע"א) תני רב יוסף והודעת להם זה בית חייהם את הדרך זה גמילות חסדים אשר ילכו זה בקור חולים בה זו קבורה ואת המעשה זה הדין אשר יעשון זו לפנים משורת הדין אמר מר אשר ילכו זה בקור חולים היינו גמילות חסדים לא נצרכה אלא לבן גילו דאמר מר בן גילו נוטל אחד משמים מחליו ואפ"ה מבעיא ליה למיזל גביה בה זו קבורה היינו גמילות חסדים לא נצרכה אלא לזקן ואינו לפי כבודו אשר יעשו זו לפנים משורת הדין דאמר ר' יוחנן לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה ד"ת אלא דייני דמגזיתא לדייני אלא אימא שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עשו לפנים משורת הדין. ובפרק הגוזל פי' רש"י בית חייהם אומנות ובפרק אלו מציאות פי' רש"י זו ת"ת. וקשיא דמה ענין אומנות אל והודעת דלא נזכר בו

כלל, ולפי' של הגוזל ניחא דלשון ידיעה שייך בתורה בכל מקום והודעת לבניך ולבני בניך. אך קשה דזה דכתיב בקרא אחריני לפני זה והזהרת את החקים ואת המשפטים, אבל נראה כי הידיעה הוא החיים דכתיב (קהלת ט') והמתים אינם יודעים מאומה, ור"ל שיודיע להם בית חייהם הוא עוה"ב שהוא בית חייהם ויהיו נמשכים אחר זה שיגיעו לבית חייהם שהיא הצלחתם האחרונה:

ויש לדקדק כי זכר ג' מדריגות, האחד גמילות חסדים, והשני בקור חולים, והג' הוא קבורה. והנה נחלק ג"ח לג' חלקים, האחד שהוא מטיב לאחר דרך חסד, הב' הוא כאשר הוא מסוכן והגיע לשערי מות ועושה לו טוב, וזה הוא יותר ממה שהוא משאיל כליו לאחר דרך חסד, כי אין זה הכרחי לו כמו מי שהוא עושה טוב למי שהוא חולה ומסוכן שהוא צריך לזה, והג' כאשר הוא מת והוא עושה לו ג"ח בקבורה שזהו דבר הכרחי, כי החולי ג"כ אינו הכרחי לגמרי כמו שהוא הקבורה שהוא בודאי הכרחי, והנה בקור חולים הוא כמו ממוצע שאינו הכרחי לגמרי. ומה שאמר את הדרך זה ג"ח, כי נקרא ג"ח דרך כמו שכתב (דברים י"ג אחרי ה' אלקיכם תלכו כי בעל גמילות חסד נקרא הולך שהוא מתעלה ללכת אחר הש"י לכך נקרא ג"ח את הדרך, והוסיף הכתוב אשר ילכו בה כי בקור חולים הוא עוד יותר ג"ח כמו שאמרנו כי בקור חולים יותר ויותר, והוסיף בה זו קבורה כי קבורה עוד יותר ג"ח ולפיכך הוסיף לומר בה. ועוד אמר ואת המעשה אשר יעשון, כי אחר שזכר ג"ח זכר הדין ג"כ שנקרא זה מעשה כי גזירת הדין מה שפוסק נקרא זה מעשה והוסיף אשר יעשון זה לפנים משורת הדין. והבן הדברים האלו ותדקדק בהם ובאמתתם ותמצא איך מאוד דקדקו החכמים בפסוק זה, והודעת להם זה בית חייהם שיהיו עושים הדברים שע"י זה יהיו דבקים בחיים ודבר זה נגד מדת יעקב כי יעקב אבינו לא מת, ואח"כ זכר מדת אברהם את הדרך זה ג"ח נגד מדת אברהם, ואח"כ נגד מדת יצחק ואת המעשה זה הדין שיהיה האדם שלם בכל המדות האלו והבן זה מאוד:

ואמר לא נצרכה אלא לבן גילו, דע כי עיקר בקור חולים כי אשר הוא חולה ואתרע מזליה, ואם הולך בן גילו אליו ומתחבר אליו הרי משתתף עמו בחולי ונוטל דבר ממנו בשביל השיתוף והחיבור הזה, ודוקא חלק ששים כי אינו מקבל עיקר החולה וכל דבר שהוא אינו עיקר הוא אחד מששים אמרו רז"ל חלום אחד מששים בנבואה ואין כאן מקום זה ובמקום אחר יתבאר, ואמר לא חרבה ירושלים וכו' פירוש אע"ג שהיה להם חטאים אחרים לא היה בא החורבן אלא הקב"ה היה משלם להם עונש אחר, אבל כאשר העמידו דבריהם על דין תורה ולא רצו רק בדין בא מזה החורבן ע"י מדת הדין שהיה שולט בהם להחריב אותם כי אם היו עושים לפנים משורת הדין ג"כ הקב"ה היה נושא

להם פנים, וכן דרשו רז"ל במסכת ברכות כתיב אשר לא ישא פנים וכתיב ישא ה' פניו אליך אמר הקב"ה איך לא אשא להם פנים כי אני כתבתי בתורתי ואכלת ושבעת וברכת והם מדקדקי' עד כזית ועד כביצה, לפיכך אם היו עושים לפנים משורת הדין הרי הכתוב אומר אמרתי עולם חסד יבנה, ומדבר זה עצמו יש ללמוד ג"כ כי הרחקת החסד הוא חורבן העולם, ועוד יתב':

פרק ד

יש דברים שהם ג"כ גמילות חסדים, כמו הכנסת אורחים וביקור חולים והלוית המת והמלוה האדם ההולך בדרך וכן הכנסת כלה לחופה משמח חתן וכלה, כל אלו הדברים הם ג"ח:

ובפרק מפנין (שבת קכ"ז ע"א) א"ר יוחנן גדולה הכנסת אורחים כמו השכמת בית המדרש דקתני מפני האורחים ומפני בטול בית המדרש ורב דימי מנהדדרעא אמר יותר מהשכמת בית המדרש דקתני מפני האורחים והדר מפני בטול בית המדרש אמר רב גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה דכתי' ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך וגו' אמר ר"א בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם מדת בו"ד אין קטן יכול לומר לגדול המתן עד שאבא אצלך ואילו בהקב"ה כתיב ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך וכו', פי' הכנסת אורחים לכבוד האדם שנברא בצלם אלקים, ודבר זה נחשב דבר גדול כמו מי שהוא משכים לבית המדרש שעושה לכבוד התורה ג"כ. ובמשנה (אבות פ"ג) ג"כ קאמר חביב האדם שנברא בצלם אלקים ואמר חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה כי אלו שניהם שוים. וקאמר רב דימי שהוא יותר מן השכמת בית המדרש, כי השכמת ב"ה זהו כבוד התורה, אבל הכנסת אורחים כבוד אלקים עצמו להכניס האורח לבית ולכבדו בשביל שנברא בדמות ובצלם אלקים, ודבר זה נחשב כבוד השכינה עצמה והוא יותר מן התורה, ולכך התנא מקדים זה שאמר חביב האדם שנברא בצלם אלקים ואח"כ חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה. ודע לך דווקא להכניס אורחים קאמר, שפנים חדשות באו לביתו, וכאשר פנים חדשות באו לביתו ומקבל פנים חדשות בכבוד זהו כבוד השכינה כי חביב האדם שנברא בצלם אלקים. ורב אמר גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה, וכל זה מטעם אשר אמרנו כי הקבלת פני שכינה אין רואה השכינה בעצמו כי לא יראני האדם וחי, ואין דבר זה כמו הכנסת אורחים שהוא מכבד האדם כאשר באו אליו פנים חדשות ונראה אליו פנים חדשות והוא מתחבר לגמרי אל צלם אלקים, ודוקא פנים חדשות כמו האורח שמכניס אותו לביתו והוא מתחבר אליו עתה דבר זה נחשב

כאלו התחבר לשכינה. ואלו דברים עמוקים מאוד, כאשר תבין ההפרש שיש בין הכנסת אורחים והקבלת פני שכינה כי אין לפרש יותר מזה:

ובפ"ק דסוטה (י', א') ויטע אשל ר' יהודה ור' נחמיה חד אמר פרדס וחד אמר פונדק בשלמא למ"ד פרדס היינו דכתיב ויטע שעשה פרדס ונטע בו כל מיני מגדים אלא למ"ד פונדק מאי ויטע כדכתיב ויטע אהלי אפדנו ויקרא בשם ה' אל עולם אמר ריש לקיש אל תקרא ויקרא אלא ויקריא מלמד שהקריא אברהם שמו של הקב"ה בפי כל עובר ושב כיצד לאחר שאכלו ושתו עמדו לברכו אמר להם וכי משלי אכלתם משל אל עולם אכלתם הודו וברכו למי שאמר והיה העולם. כבר התבאר מדה המשובחת הזאת של הכנסת אורחים שהיה מיוחד בה אברהם, וזה כמו שאמרנו למעלה כי אברהם היה מדתו לגמול חסד, ולפיכך היה לו מדה זאת להכניס את האורחים שהוא גמילות חסדים. ומחלוקת זה שחולקים אם היה האשל פרדס או פונדק דבר זה בארנו במקום אחר ואין להאריך בזה. אבל יש לפרש כי מחלוקת שלהם איזה עיקר הכנסת אורחים אם עיקר הכנסת אורחים כאשר נותן לאורח, דבר שהוא נהנה בו ביותר דבר שהוא טובה והנאה יתרה, ולפיכך אמר שעיקר הכנסת אורחים שנטע פרדס ובו כל מיני מגדים והיה מכניס אורחים להנות אותם בפרדס הזה שהוא טובה יתירה מאוד, ובזה הוא איש טוב לגמרי כאשר הוא נותן אל האורח דבר זה. ולמ"ד שעשה פונדק, סבר כי עיקר הכנסת אורחים כאשר עושה הכרחי להם, אע"ג שאינו טובה יתירה רק שהיה להם פונדק לאכול ולשתות דבר זה הוא עיקר הכנסת אורחים לא הפרדס שאינו אלא לטובה יתירה ואין ראוי לאורח שיהיה מכביד על בעל הבית. ומ"ד פרדס כי ראוי שיהיה הבעל הבית מכבד את האורח בדברים אלו כמו פירות טובות שראוים לכבד בהם האורח, ואין זה הכבדה ג"כ על בעל הבית כאשר מביא לפניו פירות משובחים, כך יש לפרש מחלוקת שלהם, אבל פרשנו עוד במקום אחר ואין כאן מקומו:

בפרק חלק (סנהדרין ק"ג ע"ב) א"ר יוחנן משום ר' יוסי בן קיסמא גדולה לגימא שהרחיקה שתי משפחות מישראל שנאמר על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים ור' יוחנן דידיה אמר מרחקת את הקרובים ומקרבת את הרחוקים ומעלמת עינים מן הרשעים ומשרה שכינה על נביאי הבעל ושגגתה עולה זדון מרחקת את הקרובים מעמון ומואב ומקרבת את הרחוקים מיתרו דאמר ר' יוחנן בשכר קראן לו ויאכל לחם זכו בניו וישבו בלשכת הגזית שנאמר וממשפחת סופרים יושבי יעבץ תרעתים שמעתים סוכתים המה הקינים הבאים מחמת אבי בית רכב וכתיב התם ובני קיני חותן משה עלו מעיר התמרים וגו' ומעלמת עינים מן הרשעים ממיכה ומשרה שכינה על נביאי הבעל מעדו

הנביא דכתיב ויהי הם יושבים ויהי דבר ה' אל הנביא אשר השיבו ושגגתה עולה זדון דאמר רב יהודה אמר רב אלמלא הלוהו יהונתן לדוד שתי ככרות לחם לא נהרגה נוב עיר הכהנים ולא נטרד דואג האדומי ולא נהרג שאול ושלשה בניו. ופירוש זה כי הלגימא כאשר אחד בא לביתו ומבקש לאכול והוא נותן לו, כמו שנתן יתרו למשה כאשר בא משה לביתו וזה דבר גדול מאוד. וזה כי הש"י מפרנס כל הנבראים וכל אשר הוא קרוב אל הש"י הוא מפרנס ג"כ, דומה לזה אילן שהוא נטוע בארץ העיקר משפיע פרנסה על כל הענפים, וכל ענף אשר הוא קרוב אל העיקר הוא משפיע יותר מן אשר הוא רחוק, ולפיכך כאשר האדם משפיע מלחמו אל אחר, במדה זאת הוא קרוב אל הש"י אשר הוא נותן ומשפיע ומפרנס הכל. ודוקא לגימא שהוא נותן לו מזון ופרנסה, כי מדת הש"י שהוא מפרנס הכל בלחם דכתיב נותן לחם לכל בשר ודבר זה עיקר הפרנסה שמפרנס את הברואים. ולכך היא מרחקת הקרובים, כי כאשר אין לו דבר זה כמו עמון ומואב שלא קדמו ישראל בלחם ומים, והיו קרובים ונתרחקו מאחר כי מדת הש"י שהוא מפרנס הכל וזה שאינו עושה כך אין לו קורבה אל הש"י. וכן להפך ג"כ שהיא מקרבת הרחוקים כאשר יש לו מדה זאת שנותן פרנסה לאחר בזה מתקרב אל הש"י. ובזה הטעם מעלמת עין מרשעים, וזה כי הרשע שהוא רחוק מן הש"י וכאשר יש לו מדה זאת שנותן ומשפיע מלחמו לאחר בזה מתלבש במדת הש"י אשר הוא משפיע אל הכל ולכך מעלמת העין מן הרשע. ומשרה שכינה על עובדי הבעל וזה כמו שאמרנו כאשר יש לו מדה זאת הוא קרוב אליו ית' ולכך משרה שכינה עליו אף אם הוא מעובדי הבעל, ואמר כי שגגתו עולה זדון דבר זה כמו שארז"ל ששגגת תלמוד עולה זדון, ובארנו דבר זה במסכת אבות שאין ראוי להיות שגגה במדריגה השכלית, כי השגגה הוא כאשר סר השכל מאתו ואינו יודע מה שעושה, אבל בדבר שהוא שכלי אין בשכל שגגה ולפיכך שגגת תלמוד שהוא דבר שכלי עולה זדון כי אין שייך בזה שגגה אשר השגגה הוא מצד הגוף הגשמי ולכך השגגה עולה זדון. וכן דבר זה הוא השפעת המזונות לאחר, דבר זה הוא נחשב מדה שכלית כמו שבארנו למעלה בנתיב הזה שהנבדל מן החומר משפיע והחומר הוא מקבל, ולכך מאחר שהדבר הזה דהיינו ליתן פרנסה לאחר הוא מדריגה שכלית נבדלת שגגתו עולה זדון, כי אין שייך לכאן הגשמי כי הגשמי אינו משפיע רק השכלי הוא משפיע ולכך שגגתו עולה זדון. ובז"ש דבר זה בלשון לגימא שהלשון משמע שהבא לביתו פותח פיו והוא נותן לו לאכול, ר"ל בזה כי ד"ז היינו שהוא מבקש לאכול, ולא שמזמין אנשים לביתו רק שהמקבל בא לביתו של המשפיע ומבקש לאכול, ודבר זה הוא דבר עמוק כי עיקר הטעם במה שהוא קרוב אל הש"י מפני שהוא ית' משפיע אל הכל, וזה נקרא השפעה

כאשר המקבל מבקש ורוצה שיהיה משפיע לו והוא משפיע אליו, ולא כאשר אין חפץ ומבקש לקבל, ולכך אמר גדולה לגימא שהלגימא היא שהמקבל פותח פיו וחפץ לקבל והוא נותן לו. והדברים האלו הם עוד עמוקים ובארנו דבר זה בחבור גבורות השם, ולכך כמה גדול זכות אותן בני אדם המכניסים לביתם לומדים ונותנים להם לאכול, וזה יותר על השכר גדול שבארנו בנתיב התורה רק גם זה נוסף עליו, וזה כאשר כוונתם ללמוד שבשביל זה היה זוכה יתרו שבניו היו יושבים בלשכת הגזית:

מצות בקור חולים הוא ג"כ מן גמילות חסדים, ואף כי למעלה בארנו כי הפרש יש בין ג"ח ובין הצדקה כי הצדקה מצד המקבל ואילו ג"ח הוא מצד עצמו של עושה חסד והרי בקור חולים ג"כ מצד המקבל שהוא צריך אל בקור חולים. מ"מ אין זה דומה כי העני הוא שואל ומבקש צדקה ואף ע"ג שאינו שואל מחמת בושה הוא כאלו מבקש, אבל בקור חולים אינו כך אף שצריך אליו המקבל מ"מ אינו מבקש והוי דומה לקבורה שהוא צריך למת אבל אינו מבקש ולכך נחשב זה מגמילות חסדים:

בפרק אין בין המודר (נדרים ל"ט ע"ב) ר' חלבו חלש אכריז רב כהנא ר' חלבו באיש לא איכא דקא אתא אמר להו לא כך היה מעשה בתלמיד אחד מתלמידי רבי עקיבא שחלה לא נכנסו חכמים לבקרו ונכנס ר' עקיבא לבקרו ובשביל שכבד ורבץ לפניו חיה א"ל החייתני יצא ר' עקיבא ודרש כל שאינו מבקר את החולה כאלו שופך דמים כי אתא רב דימי אמר כל המבקר את החולה גורם לו שיחיה וכל שאינו מבקר את החולה גורם לו שימות מאי גורם אי לימא כל המבקר את החולה מבקש עליו רחמי שיחי' ושאינו מבקר את החולה מבקש עליו רחמים שימות שימות סלקא דעתך אלא כל שאין מבקר את החולה אין מבקש עליו לא שיחיה ולא שימות ע"כ. ר"ל כאשר מבקר את החולה מבקש עליו רחמים, כי כך ענין הביקור עצמו שהוא בקשת חיות, אבל בקשת רחמים בביתו בלא ביקור אינו כ"כ, כיון שלא בא ע"י מעשה של בקור חולים אינו דומה לזה כמו שהולך אל ביתו לבקרו, ודבר זה בקשה גמורה עליו:

ובפרק הנ"ל (מ' ע"א) אמר רב יהודה אמר שמואל כל המבקר את החולה ניצול מדינה של גיהנם שנאמר אשרי משכיל אל דל ביום רעה ימלטהו ה' ואין דל אלא חולה שנא' מדלה יבצעני אי נמי מהדין קרא מדוע אתה ככה דל בן המלך ואין רעה אלא גיהנם שנא' כל פעל ה' למענהו וגם רשע ליום רעה ואם בקרו מה שכרו מה שכרו כדאמרי' ניצול מדינה של גיהנם אלא מה שכרו בעולם הזה ה' ישמרהו ויחיהו ואשר בארץ ואל תתנהו בנפש אויביו ישמרהו מיצה"ר ויחיהו מן היסורין ואשר בארץ שיהיו הכל מכבדין אותו ואל תתנהו בנפש אויביו שיזדמנו לו רעים כנעמן שרפאוהו מצרעתו ואל יזדמנו לו רעים

כרחבעם שחלקו מלכותו ע"כ, ביאור זה מעלת ומדריגת המבקר את החולה, אשר ראוי אליו שיהיה ניצול מדינו של גיהנם כמו שהוא מבקר את החולה ורוצה להוציא אותו במה שאפשר לו מן המיתה וליתן אליו הויה, לכך ניצול מדינו של גיהנם, שאין הגיהנם רק מיתת הנפש כי הצדיקים אפי' במיתתן נקראו חיים רק המיתה הוא הגיהנם כמו שבארנו הרבה דבר זה. ולפיכך מי שהוא מבקר את החולה לתת אליו החיות והמציאות להחזיר אותו אל בריאותו ולפיכך ניצול מדינו של גיהנם שהוא עיקר המיתה. ולא אמר שניצול מן המיתה שאין אדם ניצול מן המיתה, אבל אפשר שיהיה ניצול מן הגיהנם שהוא עיקר המיתה. ועוד כי בחולה שולט האש הוא הגיהנם וההולך לבקרו להצילו מזה בשביל כך הוא ניצול מדינו של גיהנם וזה מבואר וזה עיקר. ואמר שמתברך בד' ברכות, ואלו ד' דברים נמצא בחולה כי אין יצה"ר שולט בחולה ודבר זה ידוע כי אין יצה"ר בחולה, ואשר מבקר אותו הרי מקיל את החולה מן היסורים כי בקור חולים הוא נחת רוח לחולה, והבקור ג"כ הוא כבוד לחולה ולכך הכל יהיו מכבדין אותו, ומפני שנהג בו מנהג הריעים והחברים שהולכים לבקר זה את זה, ולכך אמרו לענין בקור חולים שחבריו נכנסין מיד אליו מפני שהם ריעים ודרך הריעים לבקר בלא חולי זה את זה ולכך יזדמנו לו ריעים טובים, אך כי אלו דברים מופלגים עוד בחכמה. ואמר ר' חנינא סבא משמיה דרב כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו ואינו מבקש נקרא חוטא שנא' גם אנכי חלילה מחטא לה' מחדל להתפלל בעדכם אמר רבא אם ת"ח הוא צריך שיחלה עצמו עליו דכתי' ואני בחלות' לבושי שק ע"כ. וביאור זה כי מאחר שהש"י בעל רחמים ומדתו לרחם, ולפיכך מי שאינו מבקש רחמים אין מבקש להצילו, ודומה כמו מי שאינו מציל אחר כאשר הוא בסכנה. והוסיף רבא שאם הוא ת"ח צריך שיחלה עצמו עליו, פי' התלמיד חכם שיש לו מעלה עליונה הוא מעלת השכל הנבדל, צריך האדם להתגבר בתפלתו עד שיחלה עליו שבזה מסלק גופו כאשר יחלה עצמו בשביל הת"ח שיש לו מדריגה השכלית הנבדלת מן גוף לכך בשבילו צריך שיחלה עד שמסלק גופו ודבר זה מבואר. וכן הלוית המת הוא ג"כ מגמילות חסדים, ואמר ר' יהודה (ברכות י"ח, א') הרואה את המת ואינו מלוהו עובר משום לועג לרש חרף עושהו ואם ליוהו מה שכרו אמר ר' אבהו מלוה ה' חונן דל ע"כ, דע כי אם חרף לסומא לא שייך בזה חרף עושהו, כי הסומא אינו כמנהגו של עולם ואם הוא סומא הרי חסרון זה מצד האדם, אבל מי שלועג לרש שאין הרש מצד עצמו שהרי גלגל הוא שחוזר בעולם, ולפיכך דבר זה הוא מצד הבריאה לכך חרף עושהו שהרי בהנהגת העולם כך הוא. וכן המיתה הוא כמנהגו של עולם ואם אינו מלוה אותו לפי שאינו מקפיד על כבודו, נאמר עליו שהוא

לועג לרש שכך העולם אשר ברא הש"י נוהג במיתה לכך חרף עושהו מי שברא העולם בענין זה. ואם ליוהו עליו נא' מלוה ה' חונן דל שמאחר שאין הלואה שייך אצל העני שהרי אין לו לשלם כלום, ואין אדם מלוה את מי שאין לו לשלם רק נחשב הלואה זאת אל הש"י כמו שהתבאר, כי הש"י משלים חסרון כל הנבראים ועל השם יתב' להשלים את החסר לאדם ולכך הלואה זאת אל הש"י שעליו להשלים מה שחסר לאדם. וכן כאשר מלוה המת החסד שעושה לאדם נקרא שהוא הלואה אל השם יתב' מאחר כי השם יתב' משלים הכל, והמת הזה שחסר לויה לכך האדם המלוה אותו על הש"י לשלם שכרו שהרי הלוה לו ודבר זה מבואר:

ובפרק האורג (שבת ק"ה, ב') א"ר יהושע בן פזי אריב"ל משום בר קפרא כל המוריד דמעות על אדם כשר הקב"ה סופרן ומניחן בבית גנזיו שנאמר נודי ספרת אתה שימה דמעתי בנאדך הלא בספרתך א"ר יהודה אמר רב כל המתעצל בהפסדו של חכם ראוי לקברו בחייו שנאמר ויקבר אותו בגבול נחלתו בתמנת סרח בהר אפרים מצפון להר געש מלמד שגעש עליהן ההר להרגן אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כל המתעצל בהספדו של חכם אינו מאריך ימים מדה כנגד מדה שנא' בסאסאה בשלחה תריבנה מתיב רבי חייא בר אבא לרבי יוחנן והכתיב ויעבדו העם את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים אשר האריכו ימים אמר ליה בבלאי ימים האריכו שנים לא האריכו אלא מעתה למען ירבו ימיכם וימי בניכם ימים ולא שנים ברכה שאני ע"כ. פירוש לגודל הדבר שנחשב מיתת האדם שהוא כשר לפני הש"י, וכדכתיב (תלים קט"ז) יקר בעיני ה' המותה לחסידיו מפני כך הדמעות הם גם כן לפני השם יתב' עד שהוא יתב' סופרן ומניחן בבית גנזיו. וידוע כי הצדיקים מיתתן בידי הקב"ה ולא בידי מלאך המות כלל, וזה שאמר כאן כי הדמעות שהם על האדם כשר מניח הקב"ה בבית גנזיו במקום שבא משם מיתת הצדיק. ואמר מי שמתעצל בהפסדו של ת"ח ראוי לקברו בחייו, ור"ל כי כל כך חזק וקשה במדת הדין מיתתו של ת"ח, עד כי מי שהוא מתעצל בהספדו של ת"ח ראוי לקברו בחייו, שראוי שיפגע בו מדת הדין הקשה עד שראוי לו הקבורה בחייו, וכל זה כאשר לא נתן לב על מדת הדין הקשה שפגע בת"ח לכך ראוי שיפגע בו מדת הדין הקשה לגמרי. ודוקא בענין זה דהיינו המתעצל בהפסדו של ת"ח משום דפגע בו מדת הדין ואין משגיח במדת הדין ולכך נפרע ממנו במדת הדין הקשה מדה כנגד מדה, שכן מדת הדין נותן לשלם סאה בסאה, ודברים אלו דברים גדולים הם:

מצוה גדולה מאוד לשמח חתן וכלה וגם דבר זה הוא בכלל ג"ח. בפ"ק דברכות (ו', ב') אמר ר' חלבו אמר רב הונא כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בה' קולות

שנאמר קול ששון וקול שמחה וגו' קול אומר הודו ואם משמחו מה שכרו אריב"ל זוכה לתורה שנתנה בה' קולות שנא' ויהי ביום השלישי ויהי קולות וקול שופר וגו' ויהי קול השופר הולך וחזק משה ידבר והאלקים יעננו בקול איני והא כתיב וכל העם רואים את הקולות אותן קולות קודם מתן תורה היו רבי אבהו אמר כאלו הקריב תודה שנאמר ומביאי תודה בית ה' רב נחמן בר יצחק אמר כאלו בנה חורבה אחת מחורבות ירושלים שנאמר כי אשיב את שבות הארץ כבראשונה אמר ה'. במאמר הזה בא לבאר לך דברים גדולים מאוד על זיווג חתן וכלה. ואמר כי יש בזיווג שלהם כאשר הם מתחברים הויה שלימה עליונה, והיא הויה אלקית עד שאין זה הויה טבעית. ודבר זה מבואר בכמה מקומות כי אין זיווג חתן וכלה הויה טבעית רק הויה האלקית, ומעיד על דבר זה כי המחבר והמזווג איש ואשה שם יה מחבר אותם, שהרי היו"ד הוא באיש והה"א היא באשה שמורה על זה כי יש כאן חיבור אלקי בשלימות. כי מצד הטבע הם מחולקים שהרי זה איש וזאת אשה והם מחולקים בעצמם, והם מתאחדים מצד מדריגה אלקית, כמו שמורה עליו מה שחתם שם יה בשניהם. וראוי לפ"ז השמחה כי השמחה היא בשביל הויה שלימה ואז מתחדש שמחה שלימה, כמו שההפך הוא כאשר מתחדש הפסד ואז יש אבל. ובפרט כאשר יש כאן הויה אלקית עליונה שזה נקרא הויה יותר מן ההויה טבעית וראוי לזה שמחה. וכאשר יש שמחה יש כאן הרווחה והתפשטות הפך זו אשר הוא בצער שאז צר לו, אבל מי שיש לו שמחה הוא בהרווחה כמו שאנו אומרים והרוח לנו מצרותינו. וכל הרווחה יש לה התפשטות מכל ד' צדדין, והחמישי שהוא באמצע, ולכך אמר שהוא עובר בה' קולות כי הקול הוא מתפשט ביותר וההתפשטות בכל צד וגם באמצע וזהו שלימות ה' קולות כנגד ההתפשטות בכל ד' רוחות וגם באמצע, וזהו שלימות השמחה, וכאלו אמר הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו שהוא מבטל השמחה השלימה שראוי להיות בשביל השלימות הגמור כמו זה שהוא זיווג חתן וכלה שהוא שלימות גמור, וכמו שהדבר הזה שלימות גמור כך ראוי שיהיה על זה שמחה שלימה אשר השמחה השלימה היא בה' קולות כמו שאמרנו, ומי שאינו משמחו מבטל השמחה אשר מורה על שלימות הבריאה שהוא שבח גדול אל הש"י אשר ברא האדם בשלימות גמור. ולכך כתיב קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומר הודו, כלו' שהשם יתברך ברא האדם בשלימות הגמור שעל זה מורה חמשה קולות, ודבר זה שבח אל הקב"ה ולכך בקול החמישי אמר קול אומר הודו לה':

ואמר שאם משמחו זוכה לתורה שנתנה בה' קולות, ור"ל כי כאשר נתנה התורה לעולם היה גם כן הויה שלימה, שאין הויה שלימה בעולם כמו כאשר באה התורה לעולם

ולכך נתנה התורה בה' קולות, כי התבאר שכל הויה שייך לה שמחה והשמחה על ידי קול שהוא מתפשט ולכך היה שם חמשה קולות ג"כ מפני שהיה אז הויה שלימה. ואם משמח חתן וכלה בשביל שהזיווג של חתן וכלה הוא הויה אלקית שלימה זוכה אל התורה שהיא הויה אלקית שלימה גם כן וזה נמשך אחר זה. ובחבור התפארת הארכנו עוד ואין כאן מקומו להאריך. כי שם התבאר כי אלו ה' קולות רמוזים באיש ואשה. ומה שאמר כאילו הקריב תודה, פירוש כי התודה כאשר השם יתב' עשה לו נס והצילו מן המיתה או כל נס שעשה לו, וכאשר השם יתברך עושה לו נס, מורה כי הוא יתב' אחד בעולמו ומפני שהוא אחד עושה בעולמו מה שהוא רוצה ויכול על הכל ולכך עשה לו נס. ולכך יש להקריב אליו חמץ ומצה, כלו' שראוי להקריב אליו ההפכים במה שהוא אחד ומי שהוא אחד כולל הכל אף שני ההפכים, כי המלאכים מיכאל ממונה על מים וגבריאל על אש ולכך אין אחד הכל, אבל השם יתברך הוא מושל על ההפכים ולכך מקריבין אליו ההפכים, וזה מורה שהוא אחד ודבר זה בארנו בחבור גבורות השם וזה שמשמח חתן וכלה אשר חתן וכלה זכר ונקבה גם כן הם הפכים, והש"י מאחד אותם שהרי היו"ד הוא באיש וההה"א באשה לומר כי השם מחבר אותם אשר הם הפכים, ודבר זה נחשב כמו הקרבת תודה. כי החמץ והמצה שהם הפכים כאשר מקריבין אותם אל הש"י מורה כי הוא ית' אחד, וכן כאשר משמח חתן וכלה ובזה הזיווג שהם הפכים הוא אחד על ידי הש"י אשר הוא מאחד אותם ובזה הש"י הוא אחד, ודבר זה דומה לגמרי להקרבת תודה מחמץ ומצה אל הש"י ובמקום אחר נתבאר עוד באריכות. ומה שאמר כאלו בנה חורבה אחת מחורבות ירושלים, דבר זה מפני כי איש ואשה הן כמו בנין בית נחשב כאשר מחבר האיש והאשה יחדיו, וכמו שתקנו בברכה והתקין לו ממנו בנין עדי עד הרי האיש והאשה יחד הם בנין, והבנין הזה כמו שאמרנו הוא בנין אלקי ואינו בנין אדם רק בנין אלקי, ולפיכך נחשב דבר זה כאשר משמח חתן וכלה ומחבר זיווגם יחד כאלו בונה חורבה אחת מחורבות ירושלים, שבודאי שהבונה חורבה מן חורבות ירושלים הוא בנין אלקי קדוש כאשר ידוע. והבן הדברים האלו ותדע כאשר משמח חתן וכלה שהיא מצוה עליונה ואין להאריך בכאן:

ובפרק ב' דכתובות (י"ז, ב') אמרו עליו על ר' יהודה בר אלעאי שהיה נוטל בד של הדס ומרקד לפני הכלה ואומר כלה נאה וחסודה רב שמואל בר יצחק מרקד אתלת. פירוש שהיה נוטל שלשה בדין של הדס וזורק אחד אחד למעלה ומקבל אחד אחד וחוזר וזורקו למעלה ומקבלו. אמר ר' זירא קא מכסיף לן סבא כי נח נפשיה אפסיק עמודא דנורא בין דידיה לכולא עלמא וגמירא דלא מפסיק עמודא דנורא אלא או לחד בדרא או לתרי

בדרא אמר ר' זירא אהני ליה שוטיתיה לסבי ואמרי לה שטתיה ואמרי לה שטותיה לסבא. הזכיר כאן ג' דברים, שכאשר האדם עושה המצוה בענין זה הוא עושה המצוה בשלימות, האחד שעושה המצוה דהיינו שהיה משמח חתן וכלה בשלימות גמור, כי המעשה שעשה לפני חתן וכלה שהיה מרקד כך דבר זה הוא שמחה גמורה וכאשר עושה המצוה בשלימות על זה יש שכר הגדול. ולאמרי לה אהני לי' שטתיה, ופי' זה כי כאשר עושה המצוה בתמידות, וזה כי כאשר עושה המצוה פעם אחד דבר זה הוא אקראי והמקרה אינו נחשב, רק אם עושה המצוה בעצם לא במקרה, ולכך אמר אהני ליה שטתיה פירוש אהני ליה השטה שלו שהיה נוהג כך תמיד עד שהיה אצלו שטה קבוע ולא סר מזה ודבר זה נחשב שלא במקרה בלבד, ולאמרי לה אהני ליה שטותיה פירוש שהיה מתבזה על המצוה, וזהו שכרו הגדול שהיה כופה יצרו לעשות המצוה אף שהיה נראה כשוטה על המצוה, וזה שאמר אהני לי' שטותיה שהיה עושה עצמו כמו שוטה בשביל המצוה. רב אחא מרכיב לה אכתפיה ומרקד אמרי ליה רבנן אנן מהו למעבד הכי אמר להו אי דמי עלייכו ככשורא לחיי ואם לא לא:

פרק ה

מצות הלויה הוא ג"כ מן גמילות חסדים. בפרק עגלה ערופה (סוטה מ"ו, ב') זקני אותה העיר רוחצין את ידיהם במים על מקום עריפתה של עגלה ואומרין ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו וכי עלתה על לבנו שזקני בית דין שופכי דמים הם אלא לא בא לידינו ופטרנוהו ולא ראינהו והנחנוהו, תנא לא בא לידינו ופטרנוהו בלא מזונות ולא ראינהו ופטרונהו בלא לויה, כהנים אומרים כפר לעמך ישראל אשר פדית ה' וגו' ונכפר להם הדם שאין ת"ל ונכפר להם הדם ומה ת"ל ולכפר להם הדם אלא רוח הקודש מבשרתן אימתי שתעשו כך נכפר להם הדם. פירוש זה כי הישוב הוא לאדם שנאמר (תלים קט"ו) והארץ נתן לבני אדם, וכל אשר נתן לאדם אין מושלים כ"כ אשר הם מחריבים ומפסידים הישוב כמו גזלנים ולסטים ורוחות רעות וכל המזיקים אינם מושלים שם. והיינו דאמרינן שם רב כהנא אלויה לרב שימי בר אשי מפום נהרא עדי ציניתא דבבל כי מטו התם אמר ליה ודאי דאמריתו הני צנייתא דבבל איתנהו משני אדם הראשון ועד השתא א"ל אדכרתן מלתא דרבי יוסי ברבי חנינא מאי דכתיב ארץ לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם וכי מאחר דלא עבר היכן ישב ומאחר שלא ישב היכן עבר אלא לומר לך ארץ שגזר עליה אדם הראשון לישוב נתיישבה ארץ שלא גזר עליה אדם הראשון לישוב לא נתיישבה. ומה ענין זה אל מה שהיה מלוה אותו, אבל כיון שהמצוה של לויה מפני כי כל היוצא מן הישוב שם שולטים המזיקים לאדם ולכך

אמר בודאי דאמריתו כי הני צנייתא דבבל מימות אדם הראשון, כלו' כי יש מקומות מסוגלים לישוב יותר מן מקומות אחרים, עד כי הני ציניתא דבבל מימות אדם הראשון הם ראוי' לישוב. והיה מרמז לו כאשר הגיעו לציניתא דבבל, ששם אין צריך לויה כ"כ ומשם היה חוזר למקומו, אבל אותם מקומות שאינם מסוגלים לישוב ואין ישוב בני אדם שם צריך בהם לויה ושמירה יותר. והשיב לו כי אדם הראשון אשר ממנו יצאו כלל בני אדם, והוא נחשב כמו כלל בני אדם שהרי שמו היה אדם ועליו נאמר השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, ולפיכך כל ארץ שגזר עליה לישוב נתישבה. ופי' הגזירה הזאת אינה גזירה בדבור כי למה יגזור על זה ולא יגזור על זה, אלא שהישוב הוא לפי ענין האדם. כי תמצא באדם יש אבר שהוא עיקר האדם כמו הראש, וכנגד זה הוא בארץ גם כן מקום שהוא ראש ומעולה מן כל הארץ והוא ארץ ישראל, וכן יש אבר שהוא אינו חשוב כ"כ וכך הוא בארץ, שעל זה נאמר כל ארץ שגזר עליו אדם הראשון להתיישב נתיישב כי הישוב הוא לפי האדם. וכן אמרו בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין ל"ח, ב') אדם הראשון נברא ראשו מא"י שנק' ראש עפרות תבל, ויש דבר באדם שאינו נחשב כלל וכנגד זה יש בארץ שהוא אינו ישוב כלל. ולפיכך הנהו ציניתא הם מימות אדם הראשון, ר"ל שגם הם מן גזירות אדם הראשון ששייך אליו הישוב וציניתא דבבל שם שולט האדם כמו שבארנו. והנה מפני זה צריך האדם אל לויה כאשר הולך במקום שלא גזר עליו אדם הראשון לישוב ואין האדם שולט שם והאדם הוא יחידי והוא נבדל מן הישוב אשר שם כח האדם וצריך לויה, אע"ג שלא התלוה עמו כל הדרך סוף סוף היה לו לויה בדרך הזה שהוא הולך עליו ואין מושלים בו הדברים אשר מושלים בדרך שאינו מן הישוב כאשר יש לו לויה. ועוד זה האדם נברא בצלמו של אלקים, וכאשר האדם יש בו צלם אלקים אז נאמר ורדו בכל חית הארץ והכל יראים מלפניו אף המזיקים אינם מושלים בו, וכן כתיב (בראשית ט') ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ, ומזה למדו (שבת קנ"א, ב') תינוק בן יומו חי אין צריך לשמור אותו מן העכברים עוג מלך הבשן כשמת צריך לשמור אותו, והכל הוא בשביל צלם האלקים הזה שיש באדם שראוי לכבוד. ולפיכך כאשר יוצא לדרך ובני אדם מלוין אותו בדרך שהוא הולך עליו, דנותנין אל צלמו כבוד שאין מניחין אותו שיצא בלבדו וזהו שנותנין לו לויה בדרך ולכך נשאר הכבוד בדרך הזה, ואם אין מלוים כאלו שופכי דמים, פירוש שנוטלים ממנו צלמו אשר האדם נברא בצלם אלקים, ובבטול הצלם הזה עצמו שפיכות דם לגמרי שהרי יש בטול אל הצלם הזה וכתיב (שם) שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם, הרי לך כי עיקר שפיכות דם הוא בשביל שמבטל צלם האלקים שיש לאדם, ומי

שאינו מלוה את האדם ואין נוהג בו כבוד ומניח אותו לצאת יחידי הרי מבטל את כבוד הצלם הזה שהאדם צריך לזה בדרך:

והיינו דאמרינן שם כי לכל אחד יש לויה מיוחדת לפי כבודו. אמר ר' יהודה אמר רב כל המלוה את חבירו בעיר ארבע אמות אינו ניזוק רבינא אלויה לרבא בר יצחק ארבע אמות בעיר מטא לידיה הזיקא והיה ניצול. תנו רבנן הרב עד עיבורה של עיר חבר לחבר עד תחום שבת תלמיד לרב אין לו שעור וכמה אמר רב ששת עד פרסה, ולא אמרן אלא ברבו שאינו מובהק אבל ברבו מובהק עד שלש פרסאות עד כאן. וכל זה כי יש לו לנהוג כבוד באדם שהוא בצלם אלקים ודרך שהולך עליו כפי מה שראוי ואז הוא ניצול. ואמר שם תניא היה רבי מאיר אומר כופין ללויה ששכר לויה אין לה שיעור דכתיב ויראו השומרים איש יוצא מן העיר ויאמרו לו הראנו נא את מבוא העיר ועשינו עמך חסד ואמת וכתיב ויראם את מבוא העיר ומה חסד עשו עמו שכל אותה העיר הרגו לפי חרב ואת האיש ואת משפחתו שלחו שנא' וילך האיש ארץ החתים ויבן עיר ויקרא שמה לוז. כי הלויה זאת גורם לו לאדם שמירה עליונה מן הש"י, שהאדם מפני שהוא יחידי וצריך הוא אל שמירה מלמעלה ועל ידי שהוא מלוה אותו נכנס בשמירה עליונה ומתדבק למעלה עד שמגיע השמירה אל הש"י ואין קץ וסוף לשמירה זאת. ולפיכך אמר שאין קץ אל שכר לויה, שכשם שעל ידי הלויה גורם אליו שיכנס האדם תחת שמירת הש"י אשר הוא גבוה על גבוה והוא שומר אותו עד אין קץ וסוף כך לשכר שלו אין קץ וסוף. ודבר זה מופלג ועמוק בחכמה מאוד מאוד, כי החסד שעושה בעל הלויה מתעלה החסד הזה בימינו של הקב"ה אשר שם השמירה והלויה וזה מתעלה עד אין קץ וסוף, ואם אין מלוה אותו כאלו שופך דמים דבר זה התבאר למעלה, ומפני כך כופין על לויה שאין ראוי להניח את האדם יחידי שהוא כאלו שופך דמים ודבר זה מבואר:

הפך המדה הזאת אשר אינו רוצה לעשות שום טוב עם אחר ומעמיד דבריו על הדין ואינו רוצה לעשות לפנים משורת הדין. ומדה זאת כבר בארנו לפני זה, כי לא חרבה ירושלים רק על שהעמידו דבריהם על דין תורה ודבר זה מביא חורבן, כי בנין העולם הוא החסד וא"כ הפך זה הוא חורבן העולם. כי אי אפשר שיהיו התחתונים עומדים בדין, שכך אמרו במדרש (ב"ר פי"ב) ביום עשות ה' אלקים ראה הקב"ה שאין התחתונים יכולים לעמוד בדין לכך שיתף הקב"ה מדת הרחמים עם מדת הדין, ומאחר שאין התחתונים יכולים לעמוד בדין המעמיד דבריו על הדין דבר זה חורבן. ובמדרש (ילקוט שופטים ס"ד) ולא זכרו בני ישראל את ה' ולמה שלא עשו חסד עם בית ירובעל ולא זכרו את ה' הוי כל מי שעושה חסד כאלו מודה בכל הנסים שעשה הקב"ה מיום שיצאו ישראל ממצרים

וכל מי שאינו עושה חסד כאלו כופר כו' ע"כ. ופירוש זה, כי מי שעושה חסד הוא מודה בכל הנסים, וזה כי לפי מדת הדין אין ראוי שיעשה הקב"ה שנוי בעולם כי השם ית' ברא את העולם שיהיה נוהג כפי מנהגו וכך הוא לפי הדין, ומי שעושה חסד שאין ראוי שיהיה העולם נוהג על פי הדין רק שיש לעשות חסד לפנים משורת הדין, וזה מודה בכל הנסים שעשה השם יתב' אותם כשיצאו ממצרים שהכל עשה מצד החסד, וכמו שסדר דוד במזמור הודו וכו' (תלים קל"ו) שמספר כל הנסים לעושה נפלאות גדולות כי לעולם חסדו לגוזר ים סוף לגזרים וכל המזמור ההוא שמספר הנסים שעשה השם יתב' במצרים. ודע כי דוקא הנסים שעשה במצרים לפי שנעשו בכל העולם שהרי קריעת ים סוף הוא נעשה בכל העולם שהרי נבקעו כל מימות שבעולם כמו שבארנו במקומו, וכן כל הנסים שעשה השם יתב' עשה בכל מצרים וכמו זה הוא יוצא מן הדין לגמרי, ולכך מי שעושה חסד אם כן הוא אומר כי ראוי שיעשה לפנים משורת הדין ומצד הזה נעשו כל הנסים שהיו במצרים אבל מי שאינו עושה וכאלו אמר שאין ראוי לצאת מן הדין והמשפט, רק שאומר כי הכל יהיה בדין ואין ראוי לצאת מן הדבר שנותן הדין, אדם כמו זה בודאי כופר בכל הנסים שעשה הקב"ה במצרים שאם אין החסד לא היו נעשים הנסים וזה מבואר:

כמה גדול חטאו מי שמעמיד כל דבריו על הדין עד שבסוף בא לידי כמה דברים, כי מי שאינו רוצה לוותר בשום דבר, הוא בא לדקדק כל כך עד שהוא בא לגזל ולחמס גמור, כי מתחלה הוא מדקדק שאינו רוצה לוותר, ובסוף כאשר יראה שום דבר שיש לו שום צד שהוא שלו הוא לוקח אותו בכח, וכאשר הורגל בזה בא לידי חמס גמור. כמו שתראה באנשי סדום שהיה זה מדתם שלא לוותר, שכך אמרו רבותינו ז"ל (אבות פ"ה) שלי שלי ושלך שלך הוא מדת סדום ובכל מקום (כתובות ק"ג, א') אומרים כופים על מדת סדום, ויש להקשות וכי לא היה להם רק זה שלא היו רוצים לוותר, והרי היה להם כל החטאים שכך אמר הכתוב (בראשית י"ג) ואנשי סדום רעים וחטאים. אלא כאשר היה להם מדה זאת שלא לוותר, הגיעו אל המדות המגונות בשביל זה ובסוף בא עליהם דין הגדול אשר לא נהיה בשום נברא דין כמו זה. אף כי גם אנשי המבול בא עליהם הדין לא היה כמו זה, כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה כי מתחלה היו יורדים גשמים שאם יחזרו בתשובה יהפך להם לרחמים אבל אלו נעשה בהם הדין הגמור באש וגפרית ומלח. ולכך כל מקום שזכר הכתוב עונש גדול יאמר כמהפכת סדום ועמורה, וכל זה מפני הדין הגמור שנעשה בהם והכל מפני שהיו נמשכים במעשיהם אחר הדין הגמור ולא היו עושים שום טוב, והמרחיק עצמו מן הטוב הוא רע ומפני כך נאמר עליהם ואנשי סדום רעים וחטאים

וכמו שהתבאר בסמוך, ולכך היו פועלים הרע הגמור עד שהיו משקרים בדין אף כי הדין הוא דבר שמחויב לעשות כך והמשנה בו הוא הרע הגמור ביותר מכל עד שבזה הם רעים לגמרי כאשר הם עושים ההפך מה שמחייב הדין. ולכך אמרו שם ארבעה דיינין היה בסדום שקרואי שקרוראי זייפי ומצלי דינא. ופירוש זה כי יש שני מיני שקרים, הא' שמשקר בדברים ומכזב זהו שקרואי, והשני שקרן במעשים דהיינו כופר בפקדון ואין לו אמונה במשא ומתן בכל דבר, ודבר זה הוא יותר מן הראשון כי אין הראשון רק בדברים בלבד ועל זה אמר שקרוראי שהוא תוספת שקר כאשר משקר בממון, השלישי זייפי וזה כנגד שאין להחניף במשפט לבני אדם, והרביעי מצלי דינא וזה נגד יראת אלקים שמדקדק מאוד במשפט שיהיה הדין דין צדק. הרי לך ד' דברים אשר הם ד' אבות נזיקין בדין, האחד המשקר במעשים שלוקח ממון חבירו, המשקר בדברים, והמחניף אנשים ומכיר פנים לגדולים במשפט, והמטה דין שאין יראת אלקים על פניו:

וכנגד אלו ד' אמרה תורה אנשי חיל יראי אלקים אנשי אמת שונאי בצע. ויש לך לדעת ולהבין אלו ד' דברים הכתובים בתורה שבא להזהיר שיש למנות דיינים שאין בהם פחיתות ותכונה רעה כלל, והנה האדם יש בו ד' חלקים אלו, הא' הוא הגוף, הב' הוא הנפש, הג' הוא השכל, הד' הוא ממון של אדם, אף כי אין הממון הוא האדם עצמו, הרי בארנו כי גם הממון נכנס בגדר האדם לפי שהממון הוא חיותו ויש שממונו חביב עליו יותר מגופו ודבר זה בארנו כמה פעמים. וכנגד שלא יהיה לדיין תכונה רעה מצד הגוף אמר אנשי חיל לפי שמצד הגוף האדם הוא נכנע לפני התקיף ממנו, וכנגד זה אמר אנשי חיל שיהיה איש חיל שהוא בעל כח מצד הגוף ולא יהיה מחניף לאדם אף שהוא גדול בגדולים. ויש אדם הפך זה שגובר בו כח הנפש שהנפש היא בעלת כח עד שאף מן הש"י אינו ירא ומורא לא יעלה על ראשו, וכנגד זה אמר יראי אלקים והוא ירא מן הש"י ולא יטה משפט רק הוא מדקדק במשפט. אנשי אמת והוא כנגד השכל שהם אוהבים השכל ומפני כך אוהבים האמת שהוא שכלי. שונאי בצע נגד הממון ובזה האדם שלם בכל. ודייני סדום היו הפך כל זה, כי היו רעים וחטאים בכל, כי אמרה תורה אנשי חיל נגד המחניפים כי מי שהוא איש חיל אינו מחניף בדין כלל, וכן פירוש רש"י אנשי חיל עשירים שאין מחניפין בדין, וזכר יראי אלקים נגד מצלי דינא שהוא ירא אלקים בדין כדפירש רש"י ז"ל, אנשי אמת שאוהבים את האמת ואינם משקרים וזה הפך שקרואי, שונאי בצע כי לשון בצע הוא על הממון של שקר כמו גזילה וגניבה ודבר זה כנגד שקרואי. כלל הדבר כי מי שיש לו מדת סדום שאינו רוצה לעשות שום דבר שיהיה נהנה אחר ממנו נמשך ממנו ההפך הוא הרע הגמור ואין רע יותר מזה

כאשר מעוות במשפט. ואמרו שם כי הוו מתרמי להו עניא יהבו ליה כל חד וחד דינרא וכתוב שמיה עליה ורפתא לא הוו ממטי ליה כי הוו מית אתא כל חד וחד שקל דידיה הוה ההיא רביתא דהוה קא מפקא ריפתא לעניא בחצנה אגלאי מלתא שפויה דובשא ואוקמוה על איגר שורא אתא דבורי ואכלוה היינו דכתיב ויאמר ה' זעקת סדום ועמורה כי רבה ואמר רב יהודה אמר רב על עסקי ריבה. ור"ל כמו שאמרנו שהם היו מדקדקים ולא היה עושים שום טוב, שאף כאשר היה עושה טובה לעני היה דעתו באולי תחזור אליו, וזה שאמר שהיה כותב שמו על הדינר באולי יחזור אליו, ולפיכך לא היה נותן א' מהם רפתא שאין לזה קיום והיה אוכל אותו ולא היה נשאר רק נתן לו דבר שהוא קיים, ואמר כי מדבר זה נמשך להם שהגיעו אל הרע הגמור כמו מעשה של ריבה, כי לא די שלא היו נותנין צדקה רק כי מי שנותן לאחר צדקה היו דנין אותו במיתות אכזריות כמו שעשו להך ריבה, כי נשים רחמניות הם בפרט הריבה היתה רחמנית בטבע לכך נתנה צדקה, ואנשי סדום היו דנין אותה בשביל זה במיתות אכזריות לאבד מי שנמצא אצלו הרחמנות. וכל זה כאשר היו נמשכים אחר מדה זאת שלא לעשות טובה והנאה, ובזה הוא אדם רע ומגיע אל תכלית הרע ביותר כמו מדה המגונה הזאת שהיו ממיתין את אשר הוא עושה טוב, כי כאשר היו מונעים מן החסד שהיה להם מדת סדום הגיעו אל כל זה, ולכך יתרחק האדם מאוד מאוד ממדת סדום, כי המדה הזאת מביא את האדם אל התכלית הרע כמו שאמר עליהם שם:

ובגמרא בפ' חלק (סנהדרין ק"ט, א') תנו רבנן אנשי סדום אין להם חלק לעולם הבא שנא' ואנשי סדום רעים וחטאים לה' מאוד רעים בעוה"ז וחטאים לעוה"ב. אמר רב יהודה רעים בגופם וחטאים בממונם רעים בגופם דכתיב ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלקים וחטאים בממונם דכתיב והיה בך חטא לה' זו ברכת השם שמתבוננים וחוטאים, במתניתא תנא רעים בממונם וחטאים בגופם רעים בממונם דכתיב ורעה עינך באחיך האביון וחטאים בגופם דכתיב וחטאתי לאלקים לה' זה ברכת השם מאוד זו שפיכת דמים שנא' וגם דם נקי שפך מנשה הרבה מאוד. הנה דעת ר' יהודה, כי לשון רע הוא בא על הדבר שהוא עצמו רע כאשר יאמר דבר זה הוא רע, ולכך כאשר הגוף שהוא עצמו רע יאמר בזה שהוא רע, ולא בא לשון רע בלשון פעל קל רק בלשון הפעיל בלבד הרעותי. אבל חטא הוא מן הקל ובא ממנו תאר השם אדם חוטא, ולפיכך סבר כי יאמר חוטא בממונו שדבר זה נקרא שחטא כאשר לא יתן צדקה וכיוצא בזה, אבל במתניתין תניא איפכא כי נקרא רע כאשר הוא רע לאחרים, וזה כאשר לא יתן צדקה שאז הוא רע לאחרים ולפיכך ראוי שיקרא רע, ונקרא חוטא כאשר לא עשה מה שראוי

לעשות או שעושה מה שאין ראוי לעשות שזה נקרא חוטא אבל אדם רע כאשר הוא רע לאדם. ומה שאמר לה' זו ברכת השם כלו' כי ברכת השם נחשב כמו כופר בעיקר, והיו רעים בעצמם וחטאים בממונם לבריות והיו רעים וחטאים אל השם ית' גם כן. כי באלו ג' דברים כאשר האדם שלם בהם הוא שלם לגמרי (והאדם נחשב חסר כאשר הוא חסר בהם) דהיינו כאשר הוא שלם עם בוראו ושלם בעצמו ושלם עם זולתו, וכבר התבאר דבר זה בפרקים בכמה מקומות. וזה שאמר כי אנשי סדום היו רעים בגופם דהיינו בעצמם, והיו רעים לבני אדם שהיו רעים בממונם, והיו חוטאים אל השם ית' בחטא הגדול על הכל זו ברכת השם עד שהיה רעתם בכל. אמנם בברייתא דקדקו עוד יותר לומר כי היו חוטאים בשפיכת דם אשר החטא הוא בצלם אלקים, כי לא נזכר החטא רק בגוף שלהם ובממון שלהם אבל חטא שפיכת דמים היה בצלם אלקים שנברא בו האדם, ודבר זה רע לשמים כאשר שופך דם כי בצלם אלקים עשה את האדם. ורב יהודה לא חשיב זה, מפני כי ברכת השם הוא כופר בעיקר שהוא דבור הראשון אנכי ה' אלקיך, ובזה יש לחשוב שהוא רע לשמים ובכלל הזה לא תרצח שהוא כנגד אנכי בלוח השני. ובשביל כי בעל מדה זאת אשר אינו רוצה לעשות טובה לאחר עד שלא יהיה אחר נהנה ממנו כמו שהיה מדת אנשי סדום שהיו מתרחקים מן הטוב, ולכך הגיעו אל תכלית הרע עד שאין רע יותר כמו שהוזכר בנתיב הזה:

ועוד אמרו שם תנו רבנן אנשי סדום לא נתגאו אלא בשביל רוב טובה שהשפיע להם הקב"ה מה כתיב בהם ארץ ממנה יצא לחם וגו' מקום ספיר וגו' נתיב לא ידעו עיט וגו' לא הדריכוהו בני שחץ וגו' אמרו וכי מאחר שארץ ממנה יצא לחם למה לנו עוברי דרכים שאין באין עלינו אלא לחסרנו מממוננו בואו ונשכח רגל מארצנו שנא' פרץ נחל וכו'. פירוש מה שלא היו משגיחים על העני, כי אילו היו מרחמין על העני לעשות לו טובה היו באים לכלל המדה הטובה להיות טוב לבריות, רק בשביל הגאות מתוך עשרם והיה מתגאה לבם, מתוך כך לא היו משגיחים על העני להטיב לו ולכך היו מרוחקים מן הטוב והיה להם מדת סדום, ומי שיש לו מדה זאת מדקדק על טובתו, ובשביל זה באו אל השקר הגדול כמו שאמרו שם על אנשי סדום שהיה דין שלהם דמאן דאית ליה חד תורא נרעי חד יומא דלית ליה נרעי תרי יומי, ההוא יתמא בר ארמלתא הבו ליה תורי למרעי אזיל שקלינהו וקטלינהו אמר להו דאית ליה תורא נישקול חד משכא דלית ליה תורא נשקול תרי משכי אמרו ליה מאי האי א"ל סוף דינא כתחלה דינא מה תחלת דינא דאית ליה חד תורא נרעי חד יומא דלית ליה נרעי תרי יומי הכי נמי דלית ליה תורא לשקול תרי משכי, דעבר במברא ניתיב חד זוזא דלא עבר ניתיב תרי דהוי לי' דרא דלבני אתא

כל חד וחד שקיל חד א"ל אנא חדא דשקלי, דהוה שדו תומי או שמכי אתא כל חד וחד שקיל חדא אמר ליה אנא חדא דשקלי ע"כ. וכל זה שהיו מחפשים כל צד שאפשר שכל מעשיהם ומחשבתם לטובתם, כי כונתם היו משום דהוא אדם שאין לו עבודת אדמה שהוא עני ולכך יש לו לרעות שני ימים, כי אין לו מלאכה בביתו וראוי הוא אליו מאחר שאין לו עבודה של קרקע ירעה שני ימים, ומי שיש לו שורים בודאי עשיר הוא ויש לו עבודת אדמה ואין לו פנאי לרעות ולכך יש להקל עליו ודי לו ביום א'. וכן דעבר במברא יהיב חד זוזא דלא עבר במברא יהיב תרי, חושבים היו עצה להנאתם ואמרו משום שהלך על היבשה שהיבשה הוא לשאר אדם ג"כ ולכך העובר שם יתן שנים, אבל מי שעובר על המים אין המים נחשבין לאדם כמו הארץ ששם דרים בני אדם ויכול לעשות ממנו מה שירצה, ולכך די היה כאשר יתן אחד. וכל זה לטובתם ואפילו בדבר שהוא ידוע שאינו כך היו עושים כאשר מצאו שום עלילה לתלות בו, שכך דרך אשר מדתו שלא לעשות טובה לאחר ואינו נכנס לפנים משורת הדין לבסוף הוא בא לחשוב דברים לטובתו בשום צד אשר אפשר לו:

הנזקין שאדם גורם לחבירו ואינו נשמר בנזק חבירו הפך מדת החסד, כי החסד הוא הטוב שעושה לו וזה גורם לו היזק, (שבת ס"ג א') אמר ר' אבא אמר ר"ש כל המגדל כלב רע בתוך ביתו מונע חסד מתוך ביתו שנא' למס מרעהו חסד שכן בלשון יוני קורין לכלב למס, רב נחמן בר יצחק אמר אף פורק ממנו יראת שמים שנא' ויראת שדי יעזוב, ההיא אתתא דעיילא להההוא ביתא נבח בה כלבא איתעקר ולדה. דע כי הכלב שהוא רע בעצמו וכאשר יש בתוך ביתו מתחבר אליו דבר רע מזיק נראה שאין ביתו מוכן לחסד, כי כל הנבראים יש בהם הטוב והחסד חוץ מן הכלב שאין בו טוב שכך הוא עצם הכלב אצל הכל ובפרט כלב רע. ולכך מי שיש לו בריאה כמו זאת ומחבר אותו לביתו מסלק חסד מביתו כאשר נמצא בריאה זאת אצלו. ומה שאמר כי פורק ממנו יראת שמים דבר זה כי הכלב שאין בו דבר טוב כלל אינו נחשב בכלל העולם, והש"י הוא עלה אל כלל העולם, ומפני שהש"י עלה אל העולם לכך יש יראת שמים על העולם כאשר הוא ית' עלה אל העולם, והכלב שהוא מרוחק מן העולם לכך אשר הוא מחבר אותו בביתו הוא פורק מעליו יראת שמים כאשר הכלב הוא מרוחק מן העולם אשר הוא ית' עלה אל העולם ומצד הזה יש יראת שמים, והבן הדברים האלו. ונראה מפני כך הכלב אוהב אדון שלו שהכלב הוא תחת האדם ואינו בכלל העולם שהוא תחת הש"י לכך אוהב אדונו ביותר מהכל שנמשך אחר אדון שלו, ולכך מי שמגדל אותו בתוך ביתו פורק יראת שמים:

כבר אמרנו, כי האדם שגורם היזק לחבירו דבר זה הפך החסידות, לכך אמרו (ב"ק ל', א') מאן דבעי למהוי חסידא יזהר במילי דניזקין וכמו שהארכנו בזה בהקדמת הפרקים. ובבבא קמא (שם) בפ' המניח תנו רבנן חסידים הראשונים היו מצניעין קוצותיהם וזכוכיותיהם בתוך שדיהן ומעמיקים להם ג' טפחים כדי שלא יעכב המחרישה רב ששת שדי להו בנורא רבא שדי להו בדגלת. דע כי השמירה מן הנזקים הוא מדת החסידות לכך אמר חסידים הראשונים. ורמזו חכמים פה במה שאמר כי זה עשה כך וזה עשה כך ומה בא לומר בזה. אבל רמזו בזה כי ראוי שיהיה נשמר שלא יהיה הנזק נמצא, ולפיכך אמר שהחסידים הראשונים היו מצניעים זכוכיות שלהם וקוצותיהן והיו מעמיקים להם ג' טפחים ובזה לא היה נמצא, ורב ששת שדי להו בנורא, כי יותר ראוי להיות הדבר המזיק בטל ע"י האש שבטל בזה יותר לפי שנשרף, ורבא דשדי להו בדגלת סובר כי יש להרחיק המזיק על ידי המים שעל ידי המים יתרחק דבר המזיק שמוליכין אותו אל מקום אחר למרחוק. למר יותר עדיף להצניע שאינו נמצא כלל, אבל על ידי אש סוף סוף יהיה נמצא העפר ממנו והוא דבר מה, וגם על ידי מים אף כי מוליכין אותו למקום רחוק מכל מקום הוא נמצא בעולם. ולמר יותר עדיף במים כי סוף סוף אצל האדם אינו נמצא כלל, אבל אם מצניע אותו הרי אצלו הוא רק שהוא נטמן, ובאש ג"כ האפר שבא ממנו הוא נמצא, וראוי שיהיה המזיק בלתי נמצא דבר ממנו כלל, ולמר יותר עדיף באש לפי שנשרף אבל להצניעו הרי הוא בעולם, ועל ידי המים הרי הוא בעולם ג"כ אע"ג כי האפר ממנו נמצא, מכל מקום המזיק עצמו בטל. והבן שלשה דברים אלו, ואיך היו מדקדקים בסלוק הנזק כראוי כי דבר גדול הוא וגורם חסידות גדול כאשר אין בא על ידו נזק והוא מרחיק הדבר שהוא מזיק:

נתיב הצדקה

פרק א

בספר משלי (כ"א) רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד. אמר לשון רודף, כי יש לאדם לרדוף אחר הצדקה והחסד, כמו שאמרו בפ' הבונה (שבת ק"ד, א') מאי טעמא מהדר אפיה דגימ"ל לדל"ת משום דדרך גומלי חסדים לרוץ אחר דלים, מאי טעמיה פשיט כרעיה דדל"ת לגבי גימ"ל כי היכי דלמצי ליה נפשיה ולא לצטערן ומאי טעמא מהדר אפיה דדל"ת מגימ"ל דליתן ליה בצנעא כי היכי דלא ליכסף עניא ע"כ. ור"ל מפני כי העני מתבייש לקבל צדקה ויש לנותן לרדוף אחריו עד שיקבל ולכך כתיב רודף. ועוד כי כבר התבאר למעלה כי שכר הצדקה לפי גמילות חסד שבה, היינו שיתן הנותן

מצד הטוב שבו שהוא נפש טובה, ולכך אמר רודף צדקה כי כאשר רודף אחר הצדקה מורה דבר זה שהוא בעל נפש טובה שהרי הוא רודף אחר הטוב, ולכך כאשר העני בא אליו ומבקש ממנו ועושה בשביל שלא יוכל לראות בצרתו ונותן לו אין זה מורה על הטוב שבו. ואמר ימצא חיים, ודבר זה תמצא בכל מקום שיש עם הצדקה החיים, והדעת מחייב דבר זה כי הצדקה שהוא משפיע לעני להחיותו הוא עצם החיים, ולכך מי שנותן צדקה גם כן ראוי לו החיים, ואפילו אם באו עליו מתנגדים מבחוץ אין שולטין בו ולא יגיעו אליו כלל, כי במקום הצדקה שהוא החיים לא ימצא המיתה. ואמר ימצא צדקה כי מי שנותן צדקה ימצא צדקה, כי מי שמרחם על עניים גם לו יש מרחמים, והצדקה שנא' בכאן היינו הצדקה מאת הש"י שהוא ית' מרחם עליו. וכמו שאמרו בספרי (דברים י"ג) ונתן ה' אלקיך רחמים ורחמך מכאן ר"ג בר רבי אומר כל המרחם על הבריות מרחמים עליו וכל שאינו מרחם על הבריות אין מרחמין עליו, ודבר זה עמוק מאוד. ואמר וכבוד כי דבר זה גם כן בשביל מדת הצדקה ראוי שימצא כבוד, וכמו שאמר הכתוב פזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד קרנו תרום בכבוד, וכל זה יתבאר עוד איך התרוממות והכבוד ראוי ביותר לבעל הצדקה:

ובפ"ק דבתרא (ט', ב') אמר רבי יצחק מאי דכתיב רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד משום דרודף צדקה ימצא צדקה אלא מי שרודף לעשות צדקה הקב"ה ממציא לו מעות לעשות מהן צדקה רב נחמן בר יצחק אמר הקב"ה ממציא לו בני אדם המהוגנין לעשות להם צדקה כדי לקבל עליהן שכר לאפוקי ממאי לאפוקי מדדרש רבא דדרש רבא מאי דכתיב ויהיו מוכשלים לפניך בעת אפך עשה בהם אמר ירמיה לפני הקב"ה רבש"ע אפילו בשעה שכובשים את יצרם ומבקשין לעשות צדקה הכשילם בבני אדם שאינן מהוגנין כדי שלא יקבלו שכר עליהם, ר' יהושע ב"ל אומר זוכה לבנים בעלי חכמה בעלי עושר בעלי אגדה, בעלי חכמה דכתיב ימצא חיים, בעלי עושר דכתיב צדקה, בעלי אגדה דכתיב וכבוד וכתיב כבוד חכמים ינחלו. הדבר הזה יש לך להבין כי מיוחד הצדקה בדבר זה, כי הצדקה שהוא משפיע לאחרים, כל אשר נכנס במדה זאת הש"י מסייע אליו מלמעלה ובמה מסייע אליו הקב"ה בממון שיוכל להשפיע, וזה כי המשפיע דומה למעין כי כאשר המעין משלח מימיו למרחקים כן המשפיע לאחרים, לכך הש"י אשר הוא מקור המשפיע אל הכל משפיע אליו כדי שיוכל להשפיע, כמו שהמעין כאשר מימיו מתפשטין לחוץ, הנה המקור משפיע אליו עוד מים שלא יחסר, וכל שמוסיף לקלח המעין לחוץ המקור יותר נותן לו ואם אין המעין משפיע לחוץ אין המקור נותן לו. ודבר זה בחינה גדולה מאוד, שכל אשר מוסיף לעשות צדקה הש"י משפיע לו לעשות צדקה,

כמו שנראה מן המעין אשר משפיע מימיו לחוץ אז המקור משפיע לו. ולמר מסייע אליו בבני אדם המקבלים, כי הש"י משפיע למי אשר ראוי להשפיע לו ולא ישפיע למי שאין ראוי לו, כי נקרא צדקה שראוי שיהיה בצדקה הצדק, ובזה יש בצדקה הצדק כאשר הצדקה היא לאדם אשר ראוי אליו הצדקה. ופירוש הכתוב לפי זה רודף צדקה, ימצא הצדק הגמור דהיינו שהקב"ה מסייע לו שימצא בני אדם מהוגנים שזהו צדקה גמורה, ולא נקרא כלל השפעה כאשר המקבל אינו הגון רק השחתה נקרא. ולמ"ד שהקב"ה נותן לו בנים שיש להם שלש מדות, וזה מפני שהוא משפיע צדקה לאחרים, לכך הש"י משפיע לו בנים ג"כ כפי אשר עשה להשפיע לעני עד שאפשר שיחיה ולכך משפיע לו הש"י בנים בעלי עושר וכו'. ודבר זה בודאי מדה כנגד מדה, כי משפיע לו בנים שהם בעלי השפעה כי במה שהם עשירים הם משפיעים לאחרים, והם ג"כ בעלי חכמה להשפיע מחכמתם לאחרים, וכן בעלי אגדה דורשים ומשפיעים לאחרים. ובזה הם טובים ומשפיעים לכל הבריות, כי כאשר הם בעלי עושר אז הם יכולים להשפיע מעושר שלהם לעניים אשר הם צריכים לדבר זה, ובעלי חכמה להשפיע מחכמתם לחכמים. ואם אין המקבלים כל כך חכמים רק בעלי בתים ואינם מקבלים חכמה, בניו הם בעלי אגדה ויכולים לדרוש ברבים ויקבלו ממנו. וכל זה כאשר הוא רודף צדקה ורוצה להשלים את העני במה שהוא חסר, ממציא לו הש"י בנים שיהיו משלימים את העולם, שיהיו בניו בעלי עושר והעושר משלים הבריות, וגם יהיו משלימים את העולם בחכמה כי יהיו בעלי חכמה, וגם משלימים שאר אנשים שאין מקבלים חכמה בדברי אגדה, עד שיהיו משלימים את הכל. וכל זה בזכות הצדקה שהוא משלים את העני במה שחסר, לכך הש"י משפיע לו בנים שהם משלימים את העולם בכל. ועוד יש בזה דבר מופלג בחכמה מאוד, כי כאשר הוא רודף צדקה ומשפיע לעני אז הש"י משפיע לו בנים אשר הם בעלי מדריגה עליונה בג' מעלות עליונות שהם ידועים לנבונים, ואין להאריך בזה:

פרק ב

אמר רבי אבהו (שם י', א') שאלו את שלמה בן דוד עד היכן כחה של צדקה אמר להם צאו וראו מה שפירש דוד אבא פזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד קרנו תרום בכבוד. רבא אמר מהכא והוא מרומים ישכון מצדות סלעים משגבו לחמו נתן מימיו נאמנים. דע כי כחה של צדקה שני דברים, האחד שקונה הפעם מעלה עליונה אף שהיה לו הנצחית מה בכך, ואם לא היה לו הנצחית אף שהיה לו המעלה היותר עליונה אין זה מעלה כיון שאינה נצחית. ולפיכך בתורה כתיב למען ייטב לך והארכת ימים, כלו' שיהיה לו הטוב הגמור וטוב הגמור הזה יהיה נצחי. וזה שאמר פזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד הוא

הנצחית, קרנו תרום בכבוד הוא המעלה העליונה. וכן הוא מרומים ישכון הוא המעלה העליונה, מצדות סלעים משגבו כלו' החוזק והתוקף והדבר שיש לו החוזק אינו בטל. ולאלו שני דברים ראויה הצדקה כי הנצחית מפני שהוא נותן צדקה ומשפיע לעני החיים ולכך משפיע אליו השם ית' גם כן החיים ממקור החיים אשר אין לו הפסק לנצח נצחים, וכמו שהתבאר למעלה כי החיים ראוי אל הצדקה. ומה שבעל הצדקה מתעלה למעלה גם דבר זה התבאר למעלה בביאור, כי מצד שבעל הצדקה משפיע אל המקבל, וכל משפיע מצד שהוא משפיע אל המקבל יש לו מעלה עליונה שהוא משפיע אל אחר ולכך הוא זוכה אל התרוממות, וזה שאמר קרנו תרום בכבוד. וכן אמרו (פסחים קי"ח, א') בזה הלשון על השם ית' שהוא יושב במרומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה. הרי כי אל המשפיע ראוי התרוממות. וכבר בארנו דבר זה במקומו והארכנו בזה שהצדקה ראויה שתהיה בכל עת לפי מעלתה העליונה. וכבר בארנו הטעם למעלה כי בעל הצדקה במה שהוא משפיע לאחרים הוא דבק בו ית' במה שהוא משפיע לזולתו, והוא ית' נקרא מקור חיים אשר משפיע תמיד אל הנמצאים ואינו פוסק ההשפעה הזאת. ולפיכך כתיב (תלים ק"ו) אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת שיש לו להשפיע בכל עת שבזה דומה אל יוצרו שהוא משפיע תמיד. וקאמר בגמרא במסכת כתובות בפרק נערה (מ"ט, ב') אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת וכי אפשר לעשות צדקה בכל עת דרשו רבותינו שביבנה ואמרי לה ר' אליעזר זה הזן בניו ובנותיו כשהם קטנים ר' שמואל בר נחמני אמר זה המגדל יתום ויתומה בתוך ביתו ומשיאן. ואמרו שם כי הוה אתא לקמיה דרב חסדא (אנשים שאינם רוצים לזון בניהם הקטנים) אמר ליה כפו אסותא בציבורא ולימא עורבא בעי בני וההוא גברא לא בעי בני. ומה שהקפיד לומר כפו ליה אסותא בציבורא פירש הריטב"א כלו' יהיו מזונותיו כפויים ותלוים והיינו דלא סליק על גבי ספסל עכ"ל, וקשיא דמה לי לקללו. אבל פירוש זה, כי האיש הזה מהפך סדר בראשית שהרי סדרי בראשית בטבע האדם זן בניו, ואף בהמה וחיה ועוף זנין ומפרנסין את תולדותיהן, כמו שאמר עורבא בעי בני וההוא גברא לא בעי בני ונהפכו עליו סדרי בראשית, ולכך כפו ליה אסותא בציבורא ויעמוד עליו ויאמר עורבא בעי בני וההוא גברא לא בעי בני. ויראה עוד כי האדם דומה לכלי מקבל שהרי כמה דברים מקבל האדם וכן האדם מקבל בניו, ואיש כזה אינו רוצה לקבל את בניו ונחשב כמו אסותא שהוא מכתשת שיש לו בית קבול והמכתשת בפרט יש לו בית קבול, ובכל מקום כאשר רוצה להזכיר כלי בית קבול אמרו (חולין נ"ב) בוכנא באסותא שהאסותא מקבל הבוכנא, והנה האדם הזה הוא כלי מהופך כאשר אינו מקבל מה שהטבע מחייב שיקבל את בניו ויפרנס את בניו ואת בנותיו ובזה

נחשב אסותא הפוכה. ולפיכך אמרו עליו עורבא בעי בני, שהוא בעל חי בלבד ועם שהוא אכזר בעי בני ומקבל אותם, וההוא גברא לא בעי בני והוא נחשב כמו דבר שאין לו טבע כלל ובזה אינו כלי קבול כלל:

ובפרק במה אשה (שבת ס"ג, א') אמר רבי אבא אמר רשב"ל גדול המלוה יותר מן העושה צדקה ומטיל מלאי בכיס יותר מכולם. פי' כי הצדקה יש עמה חסרון כי סוף סוף הוא חסרון המקבל שצריך לקבל, ומאחר שיש עם הצדקה חסרון אין זה כמו המלוה שאין חסרון כל כך כאשר הוא מלוה אליו. ומכל מקום כאשר צריך להלואה הוא חסרון מה, אבל המטיל מלאי שאין גנאי ופחיתות כלל למקבל הוא יותר ויותר. כי בדבר זה אין ספק שכל אשר המעשה הוא טוב בעצמו הוא יותר מעלה ויותר טוב, ההלואה שאין פחיתות וחסרון אליו כמו הצדקה שהוא גנאי ובזיון אליו, ויותר טוב כאשר מטיל מלאי לכיס שאין גנאי אליו כלל:

ובפרק השותפין (ב"ב י', א) רב פפא הוה סליק בדרגא אשתמיט כרעיה בעי למיפל חליש דעתיה אמר השתא כן איחייב מאן דסני לן כמחללי שבתות וכעובדי ע"ז אמר ליה חייא בר רב מדפתא לרב פפא שמא עני בא לידך ולא פרנסתו, דתניא ר' יהושע בן קרחה אומר כל המעלים עיניו מן הצדקה כאלו עובד ע"ז כתיב הכא השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וכתיב התם יצאו אנשים בני בליעל מה להלן ע"ז אף כאן ע"ז ע"כ. ומה שאמר כי המעלים עיניו מן הצדקה כמו עובד ע"ז, וכן איתא גם כן בפ' מציאת האשה (כתובות ס"ח, א') ופירוש דבר זה ענין מופלג, כי השם יתב' הוא מקור ושורש אשר ממנו יושפע הכל כמו שאמרנו, ולפיכך נקרא מקור חיים שהמקור הוא משפיע תמיד בלא הפסק וכך הוא השם יתב' שנקרא מקור משפיע תמיד. אבל הע"ז נקרא בורות נשברים לפי שאין בה כח להשפיע לאחר והוא כמו בור נשבר שאין בו כח להשפיע לאחר. ולא זה בלבד אלא אף מימיו לא יכיל מפני שהבור חסר ואיך ישפיע לאחר, וכן הע"ז היא בעצמה חסירה ואיך ישפיע לאחר. ולפיכך אמר כל המעלים עיניו מן הצדקה ואינו משפיע אל זולתו, הרי הוא יוצא מן השם יתב' אשר הוא מקור חיים משפיע ואינו דבק בו יתב' ונחשב כאלו דבק בע"ז שהם בורות נשברים לא יכילו המים ואינם משפיעים לזולתם, אף כי יש להם שם אלהות כמו הבור הזה שיש לו שם שיש בו מים אבל הוא נשבר ואינו דבר בעצמו להשפיע לזולתו כמו שראוי אל אלהות, ולכך המעלים עיניו מן הצדקה פורש עצמו מן הש"י אשר הוא משפיע תמיד ודבק בע"ז אשר אינו משפיע כלל, ויש להבין את זה, ועוד כי הכתוב אומר אצל נתינת הצדקה (דברים ט"ו) פן יהיה דבר עם לבבך בליעל ורעה עינך באחיך האביון וגו', כלו' מאחר שהוא

אחיך איך אפשר שלא תרחם עליו שהאדם מרחם על אשר הוא אחיו, ואם מעלים עיניו כאלו אינו אחיו הרי הוא פורש מישראל שהם עם אחד ובשביל שישראל הם עם אחד יש להם אל אחד, וכמו שאנו אומרים אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, ולפיכך אם מעלים עיניו מן הצדקה ואינו מרחם על ישראל הרי הוא יוצא מן מה שישראל הם עם אחד והם לאל אחד, והיציאה מן האחדות נחשב כאלו דבק בע"ז לגמרי שהוא יוצא מן האחדות. ולפיכך כתיב לשון ע"ז בפסוק זה דוקא שכ' פן יהיה דבר עם לבבך בליעל ורעה עינך באחיך האביון, שכוונת הכתוב שכיון שהוא אחיך והוא אביון יש לך לרחם עליו ואם לא יעשה דבר זה הוא בליעל שהוא עובד ע"ז, ופי' זה אמת כמו שיתבאר עוד. ולפיכך במלת צדקה האותיות שלו אחים והיינו הצד"י והקו"ף אחים והדלי"ת והה"א ג"כ אחים, כי ישראל הם אחים בתולדה שהם אומה אחת יש להם אב אחד ועוד קבלו תורה אחת בהר סיני. ולפיכך בכל מקום (ב"מ נ"ט, א') אמרו עם שאחים בתורה ובמצות, כלו' שאין ישראל כמו שאר אומות שהם אומה אחת ויש להם אב אחד, אבל ישראל יותר שיש להם אב אחד ועוד הם אחים בתורה ובמצות. ולפיכך יש אותיות במלת צדקה שמורה על זה, כלו' כי ראוי לתת צדקה אל מי שהוא אחיו שהוא מן זרע האבות ואם כן יש להם אב אחד וגם אחיך בתורה, הד' והה"א במלת צדקה שהם אחים כנגד מה שישראל אחים בתולדה, ואין מעלה זאת כ"כ ולכך הד' והה"א במספר פרטים, רק שיש עוד מעלה שהם אחים בתורה ולכך במלת צדקה הצדי"ק והקו"ף שהם אחים במספר עשרות והם אחרונים במספר עשרות, לכך יש לך לתת צדקה לאחיך:

ודע כי דברים הרבה נרמז במלת צדקה, כי נרמז בזה כי מי שהוא משמאיל בענין הצדקה ואין נותן צדקה גדול עונשו, גם נרמז כי המיימין במצות צדקה כמה גדול שכרו. וזה כי המיימין בצדקה ונותן צדקה קונה עה"ז וקונה עולם הבא, כי עולם הזה הוא הה"א שיש במלת צדקה שהרי עולם הזה נברא בה"א, וזה כי המיימין בצדקה שנותן צדקה יהיה לו עולם הזה, ועוד במלת צדקה הצדי"ק כלו' שע"י הצדקה הוא צדיק גמור והצדי"ק קשור בראשו היו"ד שהוא משמו הגדול, וכמו שאמרו (מגילה ט"ו, ב') עתיד הש"י שיהיה עטרה בראש כל צדיק ולכך היו"ד משמו הגדול בראש הצדי"ק. והמשמאיל בצדקה אין לו עולם הזה, ומורה על זה הדלי"ת במלת צדקה, הדלי"ת שהוא לשון דל והרי אין לו עוה"ז, וגם בעוה"ב הוא בעל גהינם, הפך למי שמיימין בצדקה שקשר לו כתר למעלה בראשו, והמשמאיל יורד מטה כמו שמורה עליו הקו"ף שרגליה יורדת למטה אל השאול, לראות כי המשמאיל בה רגליו יורדות מות. ועוד יש רמז במלת צדקה, כי עכ"פ יתן המעשר וכאשר יש לו ק' יעשה ממנו צ' וזהו המעשר, ואם רצה לוותר יותר

יעשה מן הה"א ד' והיינו חמישית, שכך אמרו המוותר אל יוותר יותר מן החומש שמא יהיה צריך לבריות, ובנתיב הנדיבות יתבאר עוד. וגם רמז במלת צדקה כי מי שיש לו כמספר צדקה דהיינו מאתים פחות אחד יכול לקבל צדקה:

ובפרק מציאת האשה (כתובות ס"ו, ב') תנו רבנן מעשה בריב"ז שהיה רוכב על החמור והיה יוצא מירושלים והיו תלמידיו מהלכים אחריו ראה ריבה אחת שהיתה מלקטת שעורים מבין גללי בהמתן של ערביים כיון שראתה אותו נתעטפה בשערה ועמדה לפניו אמרה לו רבי פרנסני אמר לה בתי בת מי את אמרה לו בת נקדימון בן גוריון אני אמר לה בתי ממון של אביך היכן הלך אמרה לא כדין מתלין מתלא בירושלים מלח ממון חסר ואמרי לה חסד, ושל חמיך היכן הוא אמרה לו בא זה ואיבד את זה. והנה בא לבאר ענין הצדקה שאין קיום של העושר של אדם כי אם ע"י הצדקה וכמו שאמרנו למעלה, כי דבר זה דומה למעין אשר הוא משפיע אל כל מקום ויתפשט מימיו, כל זמן שהמים יוצאים ומשפיעים אל כל מקום מוסיף ומתגבר מן המקור תמיד מים זכים וטובים ומיד שאין המים הולכים למקום אחר אז תיכף ומיד מתקלקל, כי כאשר המים עומדים מתקלקלים כאשר אינו נובע ממקור שלו. וכן כשאר יש אל אדם העושר אם האדם משפיע אל אחר דהיינו שנותן לעני אז מוסיף השפע הבא מן הש"י. אבל כאשר האדם מחזיק בעושר שלו מבלי שישפיע חוצה אל אחר, הלא המעין מתקלקל כאשר אין מימיו יוצאים מן המקור, וכן כאשר יש לו עושר יש לו להשפיע אל אחר שאז אינו די שאין הברכה פוסקת ואדרבה הברכה מוספת, יען כי הברכה הוא מתגבר מן המקור הוא הש"י שהוא מקור חיים ומוסיף להשפיע ברכת הש"י, ואם אין משפיע מעשרו אז מתקלקל בעצמו שאין ברכתו מן הש"י. ועוד הרי כבר התבאר כי העושר שהוא רבוי הממון הוא דבר תוספת, וכל תוספת ראוי אלוי ההעדר כי דבר נוסף הוא, ומפני שהוא דבר נוסף ראוי לקבל חסרון והעדר כמו שאמרו בכל מקום (חולין נ"ח, א') כל יתר כנטול דמי, ולפיכך אמר מלח ממון חסר. כלו' העושר עומד להתקלקל כמו הבשר שהוא עומד להסריח, והדבר שהוא קיומו והוא נחשב כמו מלח וקיום אל העושר הוא כאשר נותן צדקה לאחרים שנותן לעני קיום בעולם ובשביל כך הש"י גם כן נותן קיום לממון שלו, ולכך מלח ממון חסר. ועוד כי מדת הדין מקטרג כאשר יש לו תוספת ממון שאין ראוי שיהיה לו תוספת עושר כמו שהתבאר, וכאשר הוא מחסר ממון שלו ונותן לעניים הוא ניצל ממדת הדין שהרי אין כאן תוספת כיון שהוא משפיע לאחר והתוספת הוא להשפיע לאחר. ולאמרי לה מלח ממון חסד, מפני שבעל החסד הוא דבק במדת חסדו ומצד החסד הוא העושר, כי כאשר עושה חסד ג"כ הש"י עושה עמו חסד ויש קיום לעושר שלו מצד החסד, ולפיכך מלח

ממון חסד. והנה שתי לשונות אלו שחולקים למ"ד מלח ממון חסר, וזה כאשר מחסר מן ממון שלו ונותן לעני אז אין מקטרג עליו מצד מדת הדין, ולמ"ד מלח ממון חסד דהיינו קיומו במדת החסד כי אף שיש לו קטרוג מצד הדין כאשר האדם נותן צדקה וחסד לעני יש לממון שלו קיום מצד החסד כמו שהוא עושה חסד לאחרים. וזה מבואר:

פרק ג

בפר"ק דבתרא (ט', ב') אמר רבי אליעזר גדול העושה צדקה בסתר יותר ממשה רבינו דאלו במשה רבינו כתיב כי יגורתי מפני האף והחמה ואלו בעושה צדקה כתיב מתן בסתר יכפה אף ופליגא דרבי יצחק דאמר רבי יצחק אף כופה חימה אינו כופה שנאמר ושוחד בחיק חימה עזה אע"פ ששוחד בחיק חימה עזה. יש לך להבין דברים אלו מאוד במעלת הצדקה שהיא בסתר עד שאין מושלים בו כחות החיצונות אשר הם מתנגדים לאדם. כי האדם הוא מורכב מגוף ונפש, ואלו שניהם אי אפשר שיהיו בלא חסרון, ולכך אי אפשר שלא יהיה מתנגד לאדם מצד הגוף ומצד הנשמה. המתנגד לגוף הוא האף, והחימה הוא מתנגד לנפש, שנקרא חימה על שם כח האש שהוא חם והוא מתנגד לנפש שהוא אש גם כן, והדבר הזה ידוע לנבונים מאוד, ומשה שהיה עכ"פ מגוף ונפש היה ירא מן אלו שתי כחות וכדכתיב כי יגורתי מפני האף והחימה, אבל הצדקה בסתר מצד שהוא בסתר הוא נבדל מן אלו כחות עד שאי אפשר שיהיו שולטים בו. ולפיכך אמר הנותן צדקה בסתר הוא יותר ממשה שהיה ירא מן אלו שתי כחות, אבל מדריגת צדקה בסתר אין כחות אלו שהם אף וחמה שולטים לשם. ויש לך להבין בחכמה מאוד ענין אלו שתי כחות שהם האף והחמה והנותן צדקה בסתר כופה את האף ואת החמה. וקאמר דפליג אדרבי יצחק שאמר שאינו כופה רק אף אבל חימה אינו כופה כי כח האף אינו כמו החימה, והדבר הזה ידוע בסתרי החכמה שנקרא חימה ובשביל היו"ד והה"א שבחימה יש לו כח עליון מן הש"י ולפיכך אי אפשר שיכפה את החימה אף כי הוא מתן בסתר, וכל אלו הדברים ידועים בחכמה עמוקה. ועוד כי האף הוא מצד הימין ושם כח הצדקה שולט ולכך הצדקה כופה את האף שנאמר צדק מלאה ימינך וכמו שהתבאר בפי' הפרקים, כי הצדקה הוא בימינו של הקב"ה אבל החימה אינו כופה כי שם אין כח הצדקה שולט גם כן. ויש לפרש כי אף נקרא כאשר יבאו יסורין על האדם במנהגו של עולם מן השם ית', וחימה כאשר באים עליו פגעים במדת הדין בכח, וכשהוא נותן צדקה בסתר הוא כופה את שניהם, ור' יצחק סבר שאין כופה אלא לאף שהוא בהנהגת העולם, אבל החימה שהוא שלא כמנהגו של עולם דבר זה בא בכח גדול ולכך אין כופה זה כי הוא מן הש"י, כמו שכתוב בחימה שתי אותיות השם כי יש בו היו"ד והה"א, והדבר זה

אינו כופה, ואין להאריך כאשר תבין דברים אלו. והתוספות בפ"ק דבתרא (שם) הקשו דמשמע מכאן דאף יותר חלש מחימה שהרי חימה אינו כופה, ואלו בפ"ד דנדרים אמר בשעה שנתרשל משה מן המילה באו אף וחימה ובלעוהו וקאמר שם וי"א דהרגו לחימה אם כן אף יותר קשה. אבל תירוץ זה כי בודאי הכל לפי הענין, כי לא תליא בכח גדול כלל כי משה כחו היה עומד נגד חימה ולא כנגד כח אף, כי נקרא חימה כי יש בו כח אש והוא מדת הדין ומשה איש האלקים עומד כנגדו, ואלו הצדקה כופה האף כמו שאמרנו, ומה קשיא דודאי תמצא דברים שעומדים כנגד זה ואינו עומדים כנגד אחר ותמצא דבר אחר בהפך זה שעומד כנגד זה ואינו עומד כנגד אחר והכל לפי מה שהוא הענין:

ועוד אמרו שם אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כתיב לא יועיל הון ביום עברה וצדקה תציל ממות וכתיב לא יועיל אוצרות רשע וצדקה תציל ממות ב' צדקות הללו למה אחת שמצלת מדינה של גיהנם ואחת שמצלת ממיתה משונה איזה היא שמצלת מדינה של גיהנם ההוא דכתיב ביה יום עברה היום ההוא ואיזה היא שמצלת ממיתה משונה נותנה ואינו יודע למי נותנה נוטלה ואינו יודע ממי נוטלה נותנה ואינו יודע למי נותנה לאפוקי מדמר עוקבא נוטלה ואינו יודע ממי נוטלה לאפוקי מדרבי אבא ואלא היכי ליעבד ליתבה לארנקי של צדקה. דע כי ראוי הוא שתציל הצדקה מן הגיהנם וממיתה משונה, וזה כי נתינת הצדקה משפיע החיים אל העני עד שיש לו החיים כמו שאמרנו כמה פעמים, ומאחר שהוא משפיע החיים לזולתו ראוי שיבא לו החיים, וכך אמרינן לקמן אתה אמרת כל המקיים נפש אחת מישראל וכו'. ומ"מ חלוק יש שאין הצדקה המצלת ממיתה משונה והצדקה המצלת מדינה של גיהנם שוים, כי כל צדקה היא מצלת מדינה של גיהנם אבל אין כל צדקה מצלת ממיתה משונה רק הצדקה שהיא בסתר, שכיון שהוא נותן צדקה בסתר יש לו דבקות גמור בו יתב' במדריגה שהוא בסתר עליון ואז נאמר עליו יושב בסתר עליון בצל שדי יתלונן כי הוא יצילך מפח יקוש וגו'. כי כל צדקה של סתר הוא חיים של סתר והצדקה שמצלת ממיתה משונה עד שלא ישלטו בו הפגעים, זהו כשנותן צדקה ואינו יודע למי נותנה והנוטל אינו יודע ממי נוטל וזהו צדקה של סתר ויש לו חיים של סתר. ודוקא להציל ממיתה משונה צריך שתהיה צדקה בסתר שהצדקה שהוא סתר אין הפגעים שהם כחות חיצונות שולטים בו, אבל הגיהנם כל צדקה מצלת מדינה של גיהנם, כי הצדקה היא חיים כמו שהתבאר ואלו הגיהנם הוא המיתה הגמורה לכך הצדקה מצלת אותו מזה. ויש להבין את זה:

עוד שם הוא היה אומר עשרה דברים קשים נבראו בעולם ה' קשה ברזל מחתכו ברזל קשה אש מפעפע אותו אש קשה מים מכבים אותו מים קשה עבים סובלים אותו עבים

קשים רוח מפזרתן רוח קשה גוף סובלו גוף קשה פחד שוברו פחד קשה יין מפיגו יין קשה שינה מפיגו ומיתה קשה מכולם וצדקה מצלת מן המיתה שנא' וצדקה תציל ממות, דע כי זכר כאן עשרה דברים והצדקה הוא העשירי וכל עשירי הוא קודש אל הש"י, כי כל התשעה הם דברים טבעיים אבל הצדקה מצוה קדושה אל הש"י. ולפיכך הצדקה מבטלת המיתה שהמיתה היא מצד עולם הטבעי והצדקה היא מעשה אלקי קודש, לכך מנה עשרה דברים קשים והצדקה היא עשירי שהוא קודש אל הש"י ולכך מבטלת המיתה שהיא מצד עולם הטבע, וזה בא לפרש במאמר הזה שהצדקה שהיא מצוה אלקית קשה ומבטל המיתה שהיא מצד עולם הטבעי:

עוד שם תניא אמרו עליו על בנימין הצדיק שהיה ממונה על קופה של צדקה פעם אחת באתה אשה אחת ועמדה לפניו בשני בצורת אמרה לו רבי פרנסני אמר לה העבודה שאין בקופה של צדקה כלום אמרה לו רבי אם אין אתה מפרנסני הרי אשה ושבעה בניה מתים עמד ופרנסה משלו לימים חלה בנימין הצדיק ונטה למות אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע אתה אמרת כל המקיים נפש אחת מישראל כאלו קיים עולם מלא ובנימין הצדיק שהחיה אשה ושבעה בניה ימות בשנים מועטים תנא הוסיפו לו על שנותיו כ"ב שנים. יש לך להבין מאוד אלו דברים שהחיה בנימין הצדיק אשה ושבעה בניה שהם כנגד העולם שנברא בז' ימי בראשית, דכתיב (משלי ט') חכמות בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה, שהפסוק נאמר על העולם הזה שיש בו נבראים שנבראו בשבעה ימי בראשית שהיה זוכה לקיים דבר שהוא כנגד כל העולם. ואמר כי הוסיפו לו כ"ב שנים נגד התורה שנתנה בכ"ב אותיות, ובתורה נברא העולם, ודבר זה תבין בבינה ובחכמה, וזה שאמר שהוסיפו לו כ"ב שנים. ועוד יש לך לדעת כי הצדקה הוא החיים כמו שהתבאר והחיים מגיעים עד התורה כי היא ג"כ חיים, והתורה יסודה כ"ב אותיות ולכך הוסיפו לו כ"ב שנים והבן זה:

ובפר"ק דגיטין (ז', א') דרש ר' עוירא זימנין אמר לה משמיה דרב אמי וזימנין אמר לה משמיה דרב אסי כה אמר ה' אם שלמים וכן רבים וכן נגוזו ועבר וגו' אם ראה אדם שמזונותיו מצומצמים יעשה מהם צדקה וכל שכן כשהם מרובים מאי וכן נגוזו ועבר תנא דבי ר' ישמעאל כל הגוזז מנכסיו ועושה מהם צדקה ניצול מדינה של גיהנם משל לשתי רחלות עוברות במים אחת גוזזה ואחת שאינה גוזזה גוזזה עברה שאינה גוזזה לא עברה ועניתך לא אענך עוד ועניתך אמר מר זוטרא אפי' עני המתפרנס מן הצדקה יעשה צדקה לא אענך עוד תני רב יוסף שוב אין מראין לו סימני עניות. כבר התבאר למעלה דבר זה, כי כאשר האדם משפיע לאחרים אז ג"כ הש"י משפיע אליו, ולפיכך

אמר אם רואה האדם שמזונותיו מצומצמים יעשה מהם צדקה להשפיע לאחרים ואז יקבל גם כן הוא השפעה מן הש"י, ומכל שכן אם הם מרובים והשפיע לו הש"י עושר שיש לו להשפיע לאחרים ג"כ, ואל"כ יאבד העושר ההוא בענין רע לגמרי כמו שנתבאר, כי העושר שהוא תוספת עומד להנטל אם אינו משפיע לאחר, ואמר כל מי שגוזז נכסיו ועושה מהם צדקה נצול מדינה של גיהנם משל לשתי רחלות וכו'. ופירוש דבר זה כי הצמר הוא תוספת על הבהמה ואינו נחשב מגוף הבהמה, ומפני כך דבר זה נקרא משא על הבהמה עד שעל ידי משא הצמר שהוא דבר מת אינו יכול לעבור המים ונטבע, וכך מי שיש לו עושר ואינו משפיע לאחרים דבר זה הוא תוספת נחשב והוא דבר מת שהוא נושא. רק המשפיע מהונו ועושה ממנו צדקה ונותן חיות לעני בזה נחשב האדם כאלו אין בו דבר תוספת מת והכל נכנס בגדר החיות, ולכך אינו יורד לגיהנם כאשר כל אשר שייך אליו הכל בגדר חיות אף ממון שלו כי ממנו משפיע לעני חיותו. אבל כאשר אין משפיע ממנו צדקה, אז האדם (אשר) הוא דבק בעושר שהוא דבר מת כי העושר דבר מת הוא, ולכך יורד לגיהנם למטה מצד שהוא דבק בדבר מת שאין בו חיות הוא העושר ויורד לגיהנם אשר שם המיתה והבן הדברים האלו:

עוד שם בפ"ו דכתובות (ס"ז ב') ההוא דאתא לקמיה דרבא ואמר ליה במה אתה סועד אמר ליה בתרנגולת פטומה ויין ישן אמר ליה ולא חיישית לדוחקא דציבורא אמר ליה אטו מדידהו קאכילנא מדרחמנא קאכילנא דתניא עיני כל אליך ישברו ואתה נותן להם את אכלם בעתו בעתם לא נאמר אלא בעתו מלמד שלכ"א ואחד נותן הקב"ה פרנסתו בעתו ע"כ. ר"ל כמו שהש"י ברא כל אדם ואדם בפני עצמו, כך אי אפשר לומר שלא יתן לכל אחד פרנסתו שא"כ היה האדם בריאה חסירה, ולפיכך מה שנותן לעני הוא משל הקב"ה אחר שאי אפשר לומר שלא יתן לכל אחד פרנסתו:

ובפ"ק דבתרא (י', א') תניא ר' מאיר אומר יש לו פתחון פה לבעל הדין להשיבך ולומר לך אם אלקיכם אוהב עניים מפני מה אינו מפרנסן אמר כדי להנצל אנו בהם מדינה של גיהנם וזו שאלה כו'. ומה שהשיב לו להנצל מדינה של גיהנם ולא השיב להנצל ממיתה, כי המיתה כבר נגזר על האדם אם אלף שנים יחיה סוף סוף ימות, אבל דבר זה מה שמצלת מדינה של גיהנם הוא תקנה שלא ישלוט הגיהנם באדם כדלעיל. ומפני כי השואל היה סובר כי אין עניות בלא חטא, ומפני כך שאל כיון שהעניות הוא בשביל חטא א"כ אין לפרנס העניים כמו שהוא יתב' אין רוצה לפרנס אותם בשביל חטא. אבל ר' עקיבא סבר חיי בני ומזוני לאו בזכותא תליא מלתא אלא במזלא תליא ולפיכך יש עניות בלא חטא. ואפי' אם היה העניות בשביל חטא כך גזר הקב"ה עליו שלא יהיה

מתפרנס מן הש"י אבל יתפרנס מן האדם בשר ודם, ודומה לו החולה אע"ג שנגזר עליו מן הש"י שיחלה מ"מ מצוה לרפאותו, ולפיכך המפרנס את העני עושה רצון המקום, ודבר זה מבואר:

פרק ד

בפ"ק דבתרא (ט', ב') אמר ר' יצחק כל הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות והמפייס אותו בדברים מתברך בי"א ברכות הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות דכתיב הלא פרוס לרעב לחמך אז יבקע כשחר אורך וארוכתך מהרה תצמיח והלך לפניך צדקך כבוד ה' יאספך אז תקרא וה' יענה תשוע ויאמר הנני וגו', והמפייסו בדברים מתברך בי"א ברכות דכתיב ותפק לרעב נפשך ונפש נענה תשביע וזרח בחושך אורך ואפילתך כצהרים ונחך ה' תמיד והשביע בצחצחות נפשך ובנו ממך חרבות עולם וגו' ע"כ. פי' מה שמתברך יותר מי שמפייסו בדברים ממי שנותן לו צדקה, כי הפרוטה שנותן לו הוא לשעה בלבד אבל המפייסו בדברים פיוס זה הוא אינו לזמן רק לעולם הוא מפוייס, ודבר זה נותן לו חיים ג"כ כמו הממון ולפיכך המפייסו בדברים הוא יותר מן הנותן. וכל אלו דברים ג"כ ידועים בחכמה, מדריגות הדבור והספור שראוי לי"א ברכות, כי העולם נברא בעשרה מאמרות ובדבר ה' שמים נעשו הרי כי הדבור הוא למדרגה יותר מעשרה שהוא י"א, ולפיכך הוא מתברך בי"א ברכות עליונות שכך הוא מדריגת הדבור בפרט כאשר מפייס העני ועוד יתבאר:

תנו רבנן מעשה במונבז המלך שביזבז אוצרותיו ואוצרות אבותיו בשני בצורת וחברו עליו אחיו ובית אביו אמרו לו אבותיך גנזו אוצרות והוסיפו על של אבותם ואתה מבזבז אוצרותיך ואוצרות אבותיך אמר להם אבותי גנזו במקום שהיד שולטת בו ואני גנזתי במקום שאין היד שולטת בו שנאמר צדק ומשפט מכון כסאך אבותי גנזו דבר שאין עושה פירות ואני גנזתי דבר שעושה פירות שנאמר אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו אבותי גנזו אוצרות ממון ואני גנזתי אוצרות נפשות שנאמר פרי צדיק עץ חיים ולוקח נפשות חכם אבותי גנזו לאחרים ואני גנזתי לעצמי שנאמר ולך תהיה צדקה אבותי גנזו לעולם הזה ואני גנזתי לעולם הבא שנאמר והלך לפניך צדקך כבוד ה' יאספך. ששה דברים זכר כאן, וכן מה שאמרו למעלה הנותן צדקה לעני מתברך בשש ברכות, ותראה כי ששה מיוחדים לצדקה ודבר זה יש לך להבין מאוד. והצדקה היא המקום שאין היד שולטת, וזה תבין ממה שאמרנו לפני זה כי הצדקה מצלת ממיתה משונה והיינו שאין הידים שולטים בו. והצדקה בפרט יש לה פירות. ודבר זה תבין ממה שהתבאר למעלה אצל ו' דברים האדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא. וכן מה

שאמר כי הצדקה הוא אוצרות נפשות הוא מבואר כי הצדקה להחיות נפשות, וכן מה שאמר כי הצדקה אוצר לעולם הבא גם זה שעל ידי הצדקה זוכה אל החיים של עולם הבא כמו שמבואר למעלה. וכן הצדקה היא לעצמו וזה תבין משם צדקה כי מורה בפרט על מעלת וצדקת העושה וזכות שלו, ויש לך להבין את זה מאוד:

עוד שם מה יעשה אדם ויהיה לו בנים ר"א אומר יפזר את מעותיו לעניים ר' יהושע בן קרחה אומר ישמח את אשתו בדבר מצוה ר"א בן יעקב אומר לא יתן אדם פרוטה לתוך ארנקי של צדקה אלא א"כ ממונה עליה כר' חנינא בן תרדיון אמר ר' אבא אמר משה לפני הקב"ה רבש"ע במה תרומם קרן ישראל אמר ליה בכי תשא את ראש. דבר זה בארנו לך למעלה כי הנותן צדקה דבק בו יתב' במה שהוא יתב' משפיע לעולם ולפיכך אמר מה יעשה אדם ויהיה לו ג"כ בנים כי זהו עיקר ההשפעה כאשר משפיע לו הש"י זרע, לכך אמר יפזר מעותיו לעניים ואז ישפיע לו הש"י ג"כ בנים. ר' יהושע בן קרחה אומר ישמח אשתו בדבר מצוה, והמצוה הזאת היא תשמיש ואז יהיו לו בנים כאשר האשה משתוקקת אל בעלה, ודבר זה רמזו חכמים במה שאמרו במסכת נדרים פרק אלו מותרין (נדרים כ', ב') אמר רב שמואל בר נחמן אמר ר' יונתן כל ששאשתו תובעת אותו לתשמיש הוויין לו בנים שאפי' בדורו של משה לא היו כמותן שנאמר הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וכתיב ואקח ראשי שבטיכם ואלו נבונים לא כתיב וכתיב ובני ישששכר יודעי בינה לעתים והיינו דארציי ארצויי, ודבר זה אין כאן מקומו ובארנו אותו בחבור גבורות השם (פמ"ג):

דרש ר' דוסתאי ברבי ינאי בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם אדם מביא דורון למלך ספק מקבלים אותו ממנו ספק אין מקבלים אותו ממנו ואת"ל מקבלין אותו ספק רואה פני המלך וספק אינו רואה והרי הקב"ה אינו כן אדם נותן פרוטה לעני זוכה ומקבל פני שכינה שנא' אני בצדק אחזה פניך. דבר זה מבואר למעלה ממנו, שאמרנו כי הצדקה הוא מדה אמתית של הש"י ולפיכך כתיב אני בצדק אחזה פניך כי מצד הצדק שיש בצדקה ראוי שיחזה פניו של הש"י שיהיה דבק בו במדה אמתית שלו, שהמדה האמתית שלו נקראת פני הקב"ה ולא כן מדת החסד שאין דבק בו ית' מצד מדה אמתית של הש"י רק מצד הצדק, כי כן הוא לשון צדק. ולפיכך כתיב דוקא אני בצדק אחזה פניך, כי פניך ר"ל הדביקות באמיתתו כמו שאמר הראיני נא את כבודך וכתיב וראית את אחורי ופני לא יראו, פירוש מדה אמתית שלו נקרא פנים. ודבר זה מבואר מאוד למביני מדע, כי הנותן צדקה זוכה ומקבל פני שכינה כי הצדק היא מדה אמתית שלו ואין להאריך:

ואמר ר' יצחק מ"ד מלוה ה' חונן דל אלמלא מקרא כתיב אי אפשר לאמרו כביכול עבד לוה לאיש מלוה. פי' מה שהלוה הוא עבד לאיש מלוה, מפני כי הוא משועבד אליו לפרעון ולפיכך נקרא הלוה עבד לאיש מלוה בשביל השעבוד הזה הכתוב אומר מלוה ה' כאשר חונן דל, כי על הש"י להשלים את כל העולם שהוא בראו והוא ברא את העני וצריך לפרנסו ולפיכך מי שחונן את הדל הוא מלוה אל הקב"ה, וכמו שבארנו למעלה אצל לויה של מת:

ועוד שם שאל טורנוסרופס הרשע את ר' עקיבא אם אלקיכם אוהב עניים מפני מה אינו מפרנסן אמר לו כדי להנצל אנו בהם מדינה של גיהנם אמר ליה אדרבא זו מחייבת לגיהנם אמשול לך משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שכעס על עבדו וחבשו בבית האסורים וגזר עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו והלך אדם אחד והאכילהו והשקהו כששמע המלך הלא כועס עליו ואתם קרויים עבדים דכתיב כי לי בני ישראל עבדים. אמר לו ר' עקיבא אמשול לך משל למה הדבר דומה למלך שכעס על בנו וחבשו בבית האסורים וציוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו והלך אדם אחד והאכילהו והשקהו לכששמע המלך משגר לו דורון ואנו קרויים בנים שנא' בנים אתם לה' אלקיכם א"ל אתם קרויים בנים ואתם קרויים עבדים בזמן שאין אתם עושים רצונו של מקום קרוים עבדים ועכשיו אין אתם עושים רצונו של מקום אמר ליה הרי הוא אומר הלא פרוס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית אימתי ועניים מרודים תביא בית בזמן הזה וקאמר הלא פרוס לרעב לחמך ע"כ. הרי נחשב דבר זה שהלוה להקב"ה והרי לו שעבוד על הקב"ה ועל זה נאמר כביכול עבד לוה לאיש מלוה, אבל לא נקרא שהוא מלוה אל העני שהרי נותן לו במתנה דרך רחמים, אבל מפני שמצות השם ית' לפרנסו כאלו היה זה הלואה אל הש"י, ודבר זה מבואר:

דרש רב יהודה בר שלום כשם שמזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה כך חסרונותיו קצובים לו מראש השנה זכה הלא פרוס לרעב לחמך לא זכה ועניים מרודים תביא בית כי הא דבני אחתיה דרבן יוחנן בן זכאי חזא להו בחלמא דבעו מחסר שבעה מאה דינרין עשינהו ושקל מנייהו לצדקה פש גבייהו שיבסר דינרי כי מטא מעלי יומא דכפורי שדרי דבי קיסר שקלינהו אמר להו רבן יוחנן בן זכאי לא תדחלי שיבסר דינרי גבייכו שקלינהו מנייכו אמרו ליה מנא ידעת אמר להו הכי חזאי לכו בחלמא אמרו ליה אמאי לא אמרת לן דניתביהו אמר להו אמינא כי היכי דתעבדו מצוה לשמה:

ובפרק הבא על יבמתו (יבמות ס"ב, ב') האוהב את שכיניו והמקרב את קרוביו והנושא את בת אחותו והמלוה סלע לעני בשעת דוחקו עליו הכתוב אומר אז תקרא וה' יענה

תשוע ויאמר הנני. דבר זה צריך פירוש כי מה ענין זה לזה אז תקרא וה' יענה. יש לך לדעת כי ראוי שיהיה האדם דבק ומחובר אל השייכים אליו, וכל אלו שייכים אל האדם כי המלוה לעני סלע בשעת דוחקו הוא הצד שראוי להלוות לאחיו כאשר הוא צריך לו מאוד, שכל מצות הצדקה והלואה הוא מפני שהוא אחיו, ולפיכך נאמר עליו אז תקרא וה' יענה כדכתיב (דברים ד') ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראנו אליו. וכאשר האדם מקרב את קרוביו ושכניו אז הש"י ג"כ קרוב לו כשם שהוא מקרב את השייכים לקרב אליו כך הש"י קרובו כדכתיב ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו. ובמדרש (דב"ר ב') אמר הקב"ה לישראל קרובכם אני שנא' אשר לו אלקים קרובים אליו, הרי כי הקב"ה נקרא קרוב לישראל, ואם האדם מקרב קרוביו את אשר ראוי לקרב נחשב ג"כ הקב"ה קרוב אליו ואם מרחק אותם ודוחה קרוביו איך יהיה הש"י קרוב אליו. וכאשר תעמיק עוד תדע, כי אלו שזכר שמחבר עמו כל מי שראוי להתחבר ולהתאחד עמו דהיינו קרוביו שכניו ובת אחותו ומלוה סלע לעני כאשר דוחקו הזמן, מדת הש"י אשר הוא אחד לכך מאחד הכל, ומפני זה מי שיש בו מדה זאת גם כן לאחד אשר שייכים אליו הוא קרוב אל הש"י ולכך נאמר עליו אז תקרא וה' יענה כדכתיב ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו:

ובמדרש (ע' ב"ב ט', א') א"ר יוסי לעולם אל ימנע אדם את עצמו מלתת שלישית השקל בשנה שנא' והעמדנו עלינו מצות לתת עלינו שלישית השקל בשנה לעבודת בית אלקינו. פירוש האדם יש בו שלשה חלקים הגוף והנפש והממון, והאדם ראוי עליו שיהיה אוהב את הש"י בממון שלו, ולכך יתן האדם שלישית השקל בכל שנה ושנה, כי האדם בכללו נחשב שקל שלם כאשר האדם הוא משלשה חלקים גופו נפשו מאודו, ולכך יתן שלישית השקל. ואמר רב אסי שקולה צדקה כנגד כל המצות שנא' והעמדנו עלינו מצות מצוה אין כתיב כאן אלא מצות. ביאור זה כמו שאמרנו כי כאשר הוא נותן צדקה דבר זה נקרא שעושה צדק ויושר, שהרי מצוה זאת בפרט נקרא צדקה שתראה כי במצוה זאת הצדק, וכל המצות הם הצדק והיושר וכדכתיב וצדקה תהיה לנו כי נשמור לעשות את המצוה הזאת. ומאחר כי מצוה זאת בפרט נקראת צדקה מפני שהיא עצם הצדק, כמו שמורה על זה השם שנקראת צדקה ולא תמצא זה במצוה אחרת לכך שקולה כנגד כל המצות. אע"ג שכל אחת יש בה הצדק מ"מ מצוה זאת בפרט נקראת צדק שהיא עצם הצדקה. ועוד כי תרגום צדקה זכוותא, שתלמוד מזה כי הצדקה היא זכות נפשו של אדם כי מי שנותן צדקה יש לו זכות וטוב הנפש ולכך חונן הדל, וכל מצות הם זכות נפש האדם ולכך אמר כי שקולה מצות הצדקה כנגד כל המצות, וזה מבואר עוד במקום אחר:

אמר ר' אליעזר (ב"ב ט', א') גדול המעשה יותר מן העושה שנא' והיה מעשה הצדקה שלום אמר להו רבא לבני מחוזא עושו אהדדי כי היכי דתהוי שלמא במלכותא. ר"ל כאשר הצדקה היא מוכרחת ע"י עשייה, וכל צדק הוא ויתור לפנים משורת הדין, וכאשר הויתור לפנים משורת הדין הוא מוכרח וכ"כ הצדקה היא נמצאת עד שהוא מוכרח. והדבר הזה נותן שלום שלא יבא מחלוקת, כי המחלוקת ולפנים משורת הדין הם שני הפכים, כי בעל המחלוקת אינו נכנס לפנים משורת הדין ומעמיד דבריו על הדין ובשביל כך בא המחלוקת, וכאשר מעשין על הצדקה שהוא לפנים משורת הדין עד שנמצא לפנים משורת הדין לגמרי דבר זה נותן שלום לגמרי במלכות. ודבר זה ברור הוא, כי המשפיע צדקה אל זולתו הוא הפך מי שנכנס עם הזולתו במחלוקת ומתנגד לו לכך מעשה צדקה שלום, וכאשר כופין ומעשין על הצדקה להשפיע אל זולתו דבר זה הוא שלום לגמרי, כאשר כ"כ גובר המדה לפנים משורת הדין שמעשין עליו, ואז נמצא מדה של לפנים משורת הדין בעולם והוא בטול המחלוקת, והבן זה כי אי אפשר לפרש יותר: אמר רב משמי' דר' אליעזר מאי דכתיב וילבש צדקה כשריון לומר לך מה שריון הזה כל קליפה וקליפה מצטרפת לשריון גדול אף הצדקה כל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול. ר' חנינא אמר מהכא וכבגד עדים כל צדקותינו מה בגד זה כל נימא ונימא מצטרפת לבגד גדול אף צדקה כל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול. דבר זה מבואר, כי כאשר האדם עושה מצוה מכל שאר מצות, הנה המצוה הזאת מצוה יחידית וכאשר עושה עוד מצוה היא ג"כ יחידית, ואין שתי מצות מצטרפים להיות מצוה אחת גדולה רק הם שני מצות, אבל הצדקה אינו כך רק כאשר נותן היום פרוטה ולמחר פרוטה מפרוטה ועד אלף זהובים, אצל הש"י אינו נחשב שנתן כך וכך פרוטות רק אצל הש"י נחשב כי עשה צדקה גדולה אלף זהובים, כי הצדקה מצטרפת בחשבון גדול. ודבר זה מיוחד במצות הצדקה יותר משאר מצות, כאשר יש מצוה שיכול לעשות כל שעה דהיינו שיכול לעשות עיסה כל שעה ולתת ממנה חלה, עם כל זה אין כאן צירוף כי כל עיסה ועיסה בפני עצמה ואין מצטרף לחשבון גדול, ודבר זה ענין מופלג כאשר תבין ההבדל. ויש שהיו רוצים לומר כי יותר טוב שיתן מעט בהרבה פעמים משיתן הרבה בבת אחת, מפני שאומרים כי בכל אחת ואחת מצוה בפני עצמה, ודברי חכמים אינם מוכיחים כך אדרבא שבא ללמוד דאפי' אם נותן מעט מעט מצטרף ביחד ומכ"ש אם יתן הרבה בפעם אחד:

אמר רבי אליעזר בזמן שבית המקדש קיים אדם נותן שקלו ומתכפר לו ועכשיו שאין בהמ"ק קיים זכה הלא פרוס לרעב לחמך לא זכה באין עכו"ם ונוטלין אותה בזרוע שנא'

ועניים מרודים תביא בית. אמר מר עוקבא אעפ"כ נחשב לנו כצדקה שנא' ונוגשיך צדקה. דבר זה מבואר, כי הצדקה מכפר כי ממון של אדם כפרתו כי הממון הוא כגופו נחשב וכמו שמבואר למעלה. ולפיכך כאשר נותן נפשו אל הש"י דהיינו שנותן אל העני כי מלוה ה' חונן דל, וזה נחשב כפרת נפשו כאשר נותן לעני שנחשב כאלו נתן אל הש"י, ואפי' אם העכו"ם באים ונוטלים ממונו נחשב זה קצת כמו אילו באים העכו"ם ונוטלין נפשו, כמו שעשו כאשר נטלו נפשם בגזרת שמד וכך נטילת ממון נחשב קצת נטילת נפש וזהו כפרה עליהם:

פרק ה

נתינת הצדקה לעני אל יחשוב כאשר עשה עם העני טובה אם הלוה הוא עבד למלוה כ"ש וק"ו כאשר נותן צדקה לעני שהעני נחשב לו כמו עבדו כאשר מקבל ממנו, שדבר זה אינו כמו שאמרו במדרש (ויק"ר פל"ד) תני בשם ר' יהושע יותר ממה שבעל הבית עושה עם העני העני עושה עם בעל הבית שכן רות אמרה לנעמי ושם האיש אשר עשיתי עמו אשר עשה עמי אין כתיב כאן אלא אשר עשיתי עמו בשביל פרוסה שנתן לי. אמר ר' יוסי כתיב יען וביען הוא יען הוא עני. א"ר שילא העני הזה עומד על פתחך והקב"ה עומד על ימינו דכתיב כי יעמוד לימין אביון אם נתת לו דע שמי שעומד על ימינו הוא עתיד לשלם לך שכרך ואם אין אתה נותן לו דע שמי שעומד על ימינו הוא עתיד ליפרע מאותו האיש דכתיב להושיע משופטי נפשו. וביאור דבר זה כי כאשר נותן צדקה אל העני הוא מקבל מן אשר נותן לו והנותן מקבל מן הש"י, וכבר אמרנו כי המעין כאשר נפתח ומימיו יוצאים ומתפשטים לחוץ אז במעין הזה נכנסים בו המים הזכים מן המקור. ולפיכך אמר שיותר עושה העני עם בעל הבית יותר ממה שעושה בעל הבית עם העני, כי דבר זה עצמו שעושה הבעל הבית עם העני שהוא משפיע ונותן אל העני, דבר זה עצמו עושה העני עם בעל הבית שגורם לו שהש"י משפיע ונותן לו. כי מי שפותח המעין והוציא מימיו לכרמו ולשדהו הרי הפותח הזה עושה יותר עם בעל המעין יותר ממה שעושה בעל המעין עמו שנותן לו המים לכרמו, כי בשביל שהוציא המים לכך באים המים הזכים והבריאים למעין מן המקור עצמו, ובשביל פרוסה שנתן בועז לרות קבל בועז כמה ברכות. ואמר כתיב יען וביען הוא יען הוא עני, ר"ל כי העני כל אשר אתה עושה לו יש לו תשלומין בודאי, כי העני מדת הדין שולט בו לגמרי ואין לך מי ששולט בו מדת הדין כמו ששולט בעני. וכמו שאמרו במדרש (שמו"ר פל"א) אין לך מדה קשה מן העניות שכל מי שהוא מדוקדק בעניות כאלו דבוקים בו כל יסורים שבעולם וכאלו באו עליו כל הקללות שבמשנה תורה, ואמרו אילו נתקבצו כל יסורין לצד אחד והעניות

לצד אחד העניות מכרעת לכולן. וביאור זה כי שאר יסורים הם כאשר יש שנוי באדם שהוא יוצא מן סדר הבריאות, וכן כל היסורים הם שנוי שיוצא האדם מסדר העולם. והשנוי הוא העדר קצת ולא העדר לגמרי, ואלו העניות הוא העדר שהוא חסר ממון וזה נקרא העדר גמור. והוא כנגד כל היסורים שהם שנוי מן סדר העולם בלבד והם העדר קצת, לכך מי ששולט בו מדת הדין ג"כ כל אשר נעשה לו יש לו תשלומין במדת הדין, כי כאשר עושה לו דבר טוב מדת הדין נותן שיהיה לו תשלומין. וכן אם שומע צעקתו ואין נותן לו צדקה מדת הדין מחייב לו תשלומין. ומפני כך נקרא עני שהוא אותיות יען, כי לשון יען הוא בא על תשלומין יען אשר עשית הדבר הזה. וכן בכל מקום לשון זה מורה על התשלומין הגמורים שיש על מה שנעשה לעני. ולכך אמר כתיב יען וביען כלו' כי לשון יען וביען הוא לשון תשלומין לכך נקרא עני שהוא אותיות יען, כי זה מורה על כי יש תשלומין גמורים על מה שנעשה לו הן לשכר הן לעונש. התבאר לך ענין הצדקה שראוי שינהג עם אשר הוא אחיו בתורה ובמצות, ואף עם בעלי חיים יש לאדם לרחם עליהם ולפרנסם:

ובפרק הנזקין (גיטין ס"ב, א') אמר רב יהודה אמר רב אסור לו לאדם שיטעום כלום עד שיתן מאכל לבהמתו שנא' ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת ע"כ. פי' דבר זה כמו שתמצא בבריאה שהש"י ברא תחלה הבהמה ואחר כך ברא האדם, וכן בסדר הפרנסה ראוי שתהיה השלמת הבהמה קודם השלמת האדם. וכאשר אין עושה כן משנה סדרי בראשית שהיה השלמת הבהמה קודם השלמת האדם ולכך כתיב ונתתי עשב בשדך ואח"כ ואכלת ושבעת. ומה שהיה בריאת הבהמה קודם בריאת האדם, דבר זה מפני כי קודם יוצא לפעל הדבר שאין לו כ"כ מעלה כמו דבר שיש לו מעלה יותר, ובודאי העשב גדולו קודם משגדל עץ פרי, ולכך הבהמה שאין לה מדריגה השכלית היה יוצא אל הפעל קודם האדם. ואין להקשות הרי חמה ולבנה נבראו ג"כ קודם הבהמה וא"כ יהיו הם יותר פחות, זה אינו קשיא כי אין הכוונה רק על אותם שנבראו ביום אחד שהיה בריאת הפחות קודם מאשר יותר במעלה. וענין זה ג"כ בפרנסה כי האדם מתפרנס בפרנסה מיוחדת היא פרנסה אנושית אבל הבהמה מתפרנסת כפי אשר ראוי אל הבהמה, ובודאי יותר קודם הפרנסה שהיא בלתי מיוחדת מן הפרנסה שהיא פרנסה מיוחדת. לכך כתיב ונתתי עשב בשדך ואח"כ ואכלת ושבעת, כי העשב קודם בזמן לדבר שהיא פרנסת האדם, ואם לא יתן לבהמתו פרנסה קודם הרי כאלו היה מחסר לבהמה לפרנסתה שהטיל הש"י על האדם שמזונות הבהמה קודם מן מזונות האדם כמו שאמרנו. ולפיכך אסור לאדם לטעום כלום עד שיתן מזונות לבהמתו, וזה מבואר:

ממעלת הצדקה כמו שאמרו ז"ל בפרק תולין (שבת קל"ט, א') אמר עולא אין ירושלים נפדה אלא בצדקה שנא' ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה. ועוד אמרו ז"ל גדולה צדקה שמקרבת הגאולה שנא' שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבא וצדקתי להגלות. וענין זה יש לאדם להבין ממה שהתבאר למעלה שאמר משה להקב"ה במה תרומם קרנם של ישראל בכי תשא את ראש כמו שהתבאר למעלה, כי בצדקה מתרומם קרן ישראל, וכמו שאמרו ג"כ שאלו את שלמה עד היכן כחה של צדקה אמר להם ראו מה פירש אבא דכתיב פזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד קרנו תרום בכבוד. ירושלים נפדה בצדקה כי בצדקה מתעלים ישראל ולכך מקרבת הגאולה ג"כ. אמן:

פרק ו

הפך מצות הצדקה הוא הרבית, כי כמו שמצות הצדקה היא חיים כך הרבית נשיכה והעדר, כמו שקרא הכתוב הרבית נשך בכל מקום שהוא כמו נשיכת הנחש שהיא נשיכה והעדר החיים. ואין לעמוד על חומר החטא הזה רק אם נפרש קודם המצוה של הלואה, אם כסף תלוה את עמי את העני עמך, במלכתא כל אם שבתורה רשות אם כסף תלוה את עמי חובה יכול רשות ת"ל העבט תעביטנו, ויש לשאול מאחר שהיא מצוה למה כתיב בלשון אם, ויש לפרש כי הכתוב בא לומר כי המצוה הזאת תלויה במה שכתוב אחריו לא תהיה לו כנושה דהינו שיהיה המלוה מרחיק עצמו מן הלוה ולא יהיה נראה ללוה, שאם המלוה נראה ללוה הוא מצטער, לכך לא הזכיר בשעת הלואה המצוה, כי עדיין אין המצוה נעשית עד כי יעשה דבר זה שאין נעשה לו המלוה כנושה, וכיון שהמצוה תלויה בזה לא הזכיר המצוה על ההלואה כי עדיין אין אנו יודעים אם מצוה היא ההלואה או לא:

ובגמרא (ב"מ ע"א, א') עני ועשיר עני קודם שנא' את העני עמך, ומזה משמע כי העשיר ג"כ מצוה להלוותו, ולמה דבר זה מאחר שהוא עשיר למה צריך להלוותו הרי בלא זה יש לו עושר. אבל דבר זה כי ישראל הם עם אחד לגמרי עד שהם נקראים אחים, ואי אפשר שיהיו אחד אם לא שזה מקבל מזה וזה מקבל מזה ובזה הם אחד לגמרי. ומ"מ העני קודם שדבר זה חיותו ואם אינו מלוה לו הרי מבטל אותו לגמרי עד שהוא כאלו אינו נמצא כלל, ואיך הם אחד כאשר הוא מבטל חיותו, ולפיכך עניי עירך ג"כ קודם לפי שהוא נעשה אחד יותר עם מי שהוא בן עירו ועמו הוא אחד גמור לכך הוא קודם, אבל שאינו עניי עירך אינו עמו אחד לגמרי, כי יותר האבר נעשה אחד עם האבר המחובר לו משנעשה אחד עם האבר שאינו מחובר לו, ולפיכך יותר הוא אחד עם העני שהוא בן עירו משנעשה אחד עם שאינו בן עירו:

ובמדרש (ב"ר פל"א) בא וראה כל בריותיו של הקב"ה לווין זה מזה. היום לוה מן הלילה והלילה מן היום. הלבנה לוה מן הכוכבים והכוכבים מן הלבנה. וכהקב"ה רוצה אינם יוצאים שנא' האומר לחרס ולא יזרח ובעד כוכבים יחתום. האור לוה מן השמש והשמש מן האור שנאמר שמש ירח עמד זבולה וכו'. ובא לומר במדרש הזה כי ההלואה זה מורה על שהם אחד כאשר זה מקבל מזה וזה מקבל מזה, ולכך הש"י ברא עולמו והעולם הוא אחד שהעולם נמצא מן הש"י שהוא אחד ולכך העולם הוא אחד. ולכך נברא העולם בענין זה שזה לוה מזה וזה לוה מזה, שאם לא היה העולם על ענין זה והיו הנבראים מחולקים זה מזה היה פתחון פה למינים לומר שאין העולם אחד, וכאשר אין העולם אחד רק מחולק א"כ יש לעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם ג"כ מחולקים ח"ו. אבל עתה שהבריות מתחברים כי זה מקבל מזה וזה מקבל מזה א"כ העולם הוא אחד, וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד. לכך אמרו כי המעלם עינו מן הצדקה כאלו עובד ע"ז כמו שפרשנו למעלה, כי מפני שישראל הם אחד לגמרי ודבר זה מורה על שיש להם אל אחד, וזה אינו נראה שהם אחד רק כאשר זה מקבל מזה וזה מקבל מזה ובזה הם אחד לגמרי. ואף כי אינו חייב לתת מתנה לאחר, דבר זה מפני שאין צריך שיתן לאחר מה שנתן לו הש"י, אבל מפני שראוי להם שיהיו עם אחד וזה אי אפשר רק כאשר זה מקבל מזה וזה מקבל מזה ובזה הם מתאחדים, ודבר זה מורה ג"כ שיש להם אל אחד כמו שהם עם אחד, ולכך כאשר מעלים עינו מלתת צדקה זה מורה ח"ו על שניות עד שאמרו המעלים עינו מן הצדקה כאלו עובד ע"ז:

ומזה יש לך להבין כמה גדול עונשו מי שלוקח רבית, כי התורה אמרה שהמצוה שיהיה מלוה לחבירו ישראל שבשביל כך נעשו ישראל לעם אחד לגמרי כאשר מקבל זה מזה ואינם גוזלים זה מזה, וזה מלוה לו ברבית ונושך אותו וכל נשיכה הוא העדר לאותו שנושך והוא כמו נשיכת נחש. ויש להבין עונש הרבית כי על הגזל הגמור יש על זה לאו אחד לא תגזול ועל רבית יש על זה כמה לאוין, ואצל בן נח הוא הפך זה כי בן נח דינו מיתה על הגזל ובודאי על הרבית אינו חייב כלום. ועוד תדע חומר של רבית כי אע"ג שנותן הלוה מדעתו עובר בלאו, וזה לא מצינו בשום מקום, אבל דבר זה כמו שאמרנו כי ישראל הם עם אחד ובשביל כך יש להם אל אחד ולכך ציוה שיהיה מלוה זה לזה, וזה לוקח רבית ונושך חבירו לכך הלוקח רבית מהפך המתוק למר שמורה לקיחת הרבית הפך זה שמורה ההלואה. ולכך אף הנותן עובר, דסוף סוף הרבית והנשך מורה שאין האחדות בישראל שאין אחדות בהם, כי שני דברים שהם אחד משלים זה את זה והרבית הוא הפך זה שנושך אותו והוא העדר אל האחדות, ולכך הלוקח רבית מאחיו ישראל

לא די שאין אחד השלמה לשני רק האחד הוא העדר השני. ולכך אמרה תורה את כספך לא תתן לו בנשך אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלקים, ומה ענין זה לכאן שאמר לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלקים. אבל הפי' הנראה כי כאשר נכנסו ישראל לארץ היו ישראל עם אחד לגמרי, וראיה לזה שהרי כל זמן שישראל לא עברו הירדן ולא באו לארץ לא נענשו על הנסתרות עד שעברו ונעשו ערבים זה בעד זה, הרי שלא נעשו ישראל ערבים זה בעד זה, כי נקרא ערב שהוא מעורב עם השני, ולא נעשו ישראל מחוברים להיות עם אחד לגמרי עד שבאו לארץ והיו ביחד בארץ והיה להם מקום אחד הוא ארץ ישראל, וע"י ארץ ישראל הם עם אחד לגמרי, ולכך כתיב ג"כ להיות לכם לאלקים, כי יש להם אל אחד, ולפיכך את כספך לא תתן בנשך ובמרבית לא תתן אכלך:

ודע כי האדם יש לו גוף ונפש, וישראל הם עם אחד מצד הגוף, וכן מצד הנשמה נשמותיהן של ישראל דבוקים בעם אחד, ודבר זה בודאי מאחד את ישראל מצד הנשמה לגמרי, ולכך כנגד זה אמר כי אני ה' אלקיכם, וכן מצד הגוף יש לישראל אחדות גמור מצד שיהיה להם ארץ אחד לגמרי שנקרא ארץ ישראל, והגוף משכנו בארץ ולכך הם עם אחד לגמרי, ודבר זה עוד עמוק, ולכך מצווים ישראל לא תתן בנשך וגו'. ומזכיר אשר הוצאתי אתכם מארץ וגו' כי היציאה מארץ מצרים מורה כי ישראל יש להם המעלה העליונה אשר באותה מדריגה העליונה אין שם ההעדר והנשיכה, ולכך אמר אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים, ולכך כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך אני ה' אלקיכם. מכאן אמרו כל המקבל עליו עול מצות רבית מקבל עליו עול מלכות שמים, וכל הפורק ממנו עול מצות רבית פורק ממנו עול מלכות שמים, אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים שתקבלו עליכם מצות רבית שכל המודה במצות רבית מודה ביציאת מצרים וכל הכופר במצות רבית כופר ביציאת מצרים. ופירוש זה כי הרבית הוא עול גדול על האדם עד שהוא יותר עול מכל המצות, וזה מפני כי הלוה הוא חפץ ליתן, ולא שהוא חפץ ליתן רק שהיא ג"כ טובה גדולה אליו שהוא יכול להרויח במעות, וכמו שאמרו בפרק איזהו נשך כי המלוים ברבית עושה תורת מ"ר ע"ה פלסתר שאומרים אלו היה יודע משה שיש ריוח בדבר לא היה כתבו, ואם אינו לוקח רבית הוא הפסד למלוה שמעותיו אין מעלים לו ריוח ולפיכך עול רבית גדול מאוד, ולפיכך כאשר מלוה מעותיו שלא ברבית הרי מקבל עולו של הקב"ה וכאלו היה מקיים כל התורה שכל התורה כולה היא עולו של הקב"ה. והפך זה ג"כ כאשר אין מקבל עליו עול רבית הוא כאלו אינו מקבל עול מלכות שמים וכופר בכל התורה כולה כי כל התורה ג"כ עולו

של הקב"ה, וכאשר לוקח רבית פורק עול הקב"ה ובזה נחשב כאלו פורק עול כל המצות כי כל המצות ביחד הם עולו של הקב"ה, ודבר זה מבואר. ויש רמז על זה כי העובר על מצות רבית שהיא מצוה אחת בתורה כאלו עובר על כל התורה, כי רבית במספר תרי"ב כי כאשר עובר מצות רבית שהוא עול הקב"ה כמו שהוא עצמו לוקח רבית על הקרן שהלוה וכך נתוסף לו ג"כ על גוף החטא שהיא הרבית תרי"ב מצות, שהוא מספר שאר המצות חוץ מחטא הרבית שהוא גוף החטא שהוא נחשב קרן ונתוסף עליו עונש שאר כל המצות שהם תרי"ב. וזהו רבית של חטא הזה. ומה שאמר שהוא כאלו כופר ביציאת מצרים, פירוש זה כמו שאמרנו למעלה, כי ישראל יצאו במדריגה העליונה שאין שם העדר ונשיכה כמו שהוא הרבית ולכך הוא כאלו כופר ביציאת מצרים, ועוד יתבאר:

ובמדרש (שמו"ר פל"א) בא וראה כל מי שהוא מלוה ברבית עובר כל העבירות שבתורה ואינו מוצא מי שילמד עליו זכות, כיצד אדם שחטא באחת מכל העבירות ועומד לפני הקב"ה בדין המלאכים עומדין אלו מלמדים זכות ואלו מלמדים חובה שנאמר ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים עומדין עליו מימינו ומשמאלו, אבל מי שמלוה לישראל ברבית אין אחד מהם מלמד לו זכות שנאמר בנשך נתן ותרבית לקח וחי לא יחיה. וביאור זה כי בכל חטא לא נאמר בו שאין לו זכות מה כלל כמו שהוא ברבית, וזה מפני שהרבית הוא נקרא נשיכה אל חיותו, כמו שהוא נשיכת הנחש אשר הנחש נושך לעצם החיות וכך דבר זה הוא נשיכה והעדר, ולכן אמר שעל כל חטא יש מלמדי זכות מפני שאי אפשר שלא ימצא צד זכות בחטא שחטא אבל דבר כמו זה שהוא העדר גמור אין כאן צד זכות, שכך הוא ענין הנשיכה ההעדר ולפיכך אין המלאכים מלמדים זכות כלל. ובאולי תאמר הרי הנשיכה וההעדר הזה אינו רק בממון של חבירו ולמה יהיה נחשב העדר לגמרי, אבל דבר זה כי הלואת ישראל זה לזה בזה הם נעשים אחד, ומפני שהמצוה כזאת היא מדריגה עליונה לישראל שבה נעשו ישראל אחד ולכך החטא בזה הוא העדר גמור. והרי אמרו כי כל המלוה ברבית כאלו כופר ביציאת מצרים, וכי אין זה העדר גמור כי כאשר אין יציאת מצרים כאלו כל ישראל אינם ישראל ודבר כמו זה בודאי הוא העדר גמור, ולכך אמרו שאיש כמו זה אין ללמוד עליו זכות כלל. ויותר מזה מאחר שאדם כמו זה שהוא נושך לחבירו הרי הוא דבק בהעדר שהוא נשיכת הממון, ואין זה דומה לחטא הגזל שהוא לפי שעה ואין לומר עליו בשביל כך שהוא דבק בהעדר גמור, כמו אדם זה שהוא נושא ונותן בענין זה שהוא העדר לחבירו הרי הוא דבק בהעדר ומפני כך יש לו כל החומר הזה שאין ראוי שילמד אחד זכות עליו כאשר הוא דבק בהעדר, לכך נעדר גם כן ממנו הזכות לגמרי. והוא כאלו כופר ביציאת מצרים וכאלו

עבר כל העבירות כולם, וכל זה כי יציאת מצרים שהיו ישראל לעם וזה שלוקח רבית הוא נותן העדר ונשיכה בהם כאלו לא היו ישראל לעם, וזהו שכופר ביציאת מצרים, כי יציאת מצרים שנעשו לעם והיו נמצאים בפעל וזה נותן בהם העדר ונשיכה כאלו אין להם מציאות כלל וזהו העדר גמור ואין כאן זכות כלל ולכך אין מלמדין עליו זכות, ולכך הוא כאלו כופר ביציאת מצרים שהרי נותן במעלת ישראל העדר ובטול מצד הרבית, ולכך כאלו הוא עובר כל העבירות, כי האדם על ידי חטא דבק בהעדר, וכך הוא לשון חטא שהלשון הזה מלשון חסרון כמו והי' אני ובני שלמה חטאים, וכי חטאים יהיו אלא פירושו חסרים, וכן אנכי אחטנה מידי תבקשנה הוא לשון חסרון, וכן פירש רש"י ז"ל, וכל חטא וחטא יש בה חסרון והעדר של מה וכל החטאים ביחד הם העדר לגמרי, ולכך החטא הזה שהאדם לוקח רבית הוא דבק בהעדר שהרי הרבית הוא נשיכה והעדר, לכך הוא כאלו עובר כל החטאים שאין החטאים רק שהאדם הוא דבק בהעדר והכל רמז על זה שהרבית נקרא נשך:

וכן הוא במדרש לא תשימון עליו נשך לא תשוך את העני כשם שנושך הנחש את האדם ועוקרו לו ולתולדותיו וכן אתה לא תראה את העני שיש לו בתים או שדות או כרמים ואתה עוקף עליו ונוטלו הימנו לכך כתיב לא תהיה לו כנושה לא תנשכנו כנחש שהוא ערום ורע ע"כ. ואתה הבן הדברים האלו שאמרו במדרש הזה כי הכל נרמז במה שהתורה קרא זה נשיכה, כי האדם המלוה ברבית הוא דבק בהעדר כי הרבית הוא העדר ונשיכה, ואין כך כאשר גוזל שהוא לפי שעה בלבד ואין לומר שהוא דבק בהעדר, רק הרבית שהוא נחשב משא ומתן והוא נושך נחשב שדבק בהעדר. והבן מה שאמר כי אתה עוקרו לו ולתולדותיו, כי הדבר הזה שהוא משא ומתן של העדר נחשב העדר גמור עד שהוא עקירה לו ולתולדותיו, ולכך כמו שהנחש היה דבק בהעדר הגמור שהיה מסית האדם לחטא והגיע אותו אל המיתה ולא היה לנחש הנאה בזה רק שהיה רוצה שיחטא האדם ויגיע לו המיתה הוא ההעדר. וכל זה שהנחש המסית הוא דבק בהעדר הגמור, ולכך לא היה השם יתב' מהפך בזכותו של נחש לשאול לנחש למה עשית זאת וממנו למדנו שאין מהפכין בזכותו של מסית, וכל זה מפני כי הדבק בהעדר כמו הנחש שהיה מסית האדם שיגיע לו ההעדר אין לו זכות כלל של מה. וכן אמרו גם כן שאין שום מלאך אחד מלמד זכות על מי שנושך ברבית כאשר החוטא הזה דבק בהעדר, ומפני כך אמרו במדרש (ילקוט יחזק' שע"ה) ג"כ מתים שהחיה יחזקאל כלם עמדו על רגליהם חוץ מאיש אחד א"ל הנביא רבון העולמים מה טיבו של זה האיש אמר ליה בנשך נתן ובתרבית לקח וחי לא יחיה. וכל זה כי הרבית הוא ההעדר הגמור ולפיכך אף כאשר תהיה התחיה

שהיא לעתיד שהמתים יחיו, דהיינו שנשאר לאדם צד מה לתחיה שתהיה לעתיד, אבל מי שלקח רבית שהוא דבק בהעדר וכאשר דבק בהעדר גמור אין לו תחיה כלל אף לזמן התחיה. וכל זה מורה השם שנקרא נשך שהנשיכה הוא העדר ומורה כי הוא נותן העדר גמור במדריגת ישראל ולכך ראוי לו ההעדר הגמור בממון שלו, והדברים האלו עמוקים מאוד מאוד בחטא הרבית עד שאי אפשר לפרש בפי' ולרדת על עומק החטא הזה. ולא מצינו חטא ועון שהפליגו בו חכמים כמו שהפליגו בחטא הזה וכן נמצא בכתוב, ולכך יהיה זה הדבר ברור לפני האדם גדול עונשו ואל ישמע ליצרו ולא יחשוב מ"מ יש לו ריוח בעה"ז לשעה, דבר זה לא יחשוב כי השכל נותן והדעת מחייב שאין לממון הזה קיום כמו שאמרו רז"ל (ב"מ, ע"א, א') כי נכסיהם מתמוטטין ולא עולין אח"כ, כי כאשר החטא הזה שהוא דבק בהעדר מביא עליו העדר גמור בממון שלו. ודבר זה רמזה התורה שאמרה את כספך לא תתן בנשך ובמרבית לא תתן אכלך, ולמה כתיב אצל נשך כסף ואצל תרבית כתיב אכלך, וזה כי אכלך שייך בו רבית דוקא שהוא מלוה לו עשרה סאה באחד עשר ותכף ומיד הוא אוכל אותם ואין עשוי זה להניח באוצר שלו, אבל הכסף שהוא מונח באוצרו לזמן מרובה לא שייך בו מרבית, כי לא יתרבה כי נכסיו מתמוטטין ולא ימצא תרבית שהוא הרבוי רק באכילה. ואי אפשר לפרש ענין העונש הזה, והשם יתב' יציל אותנו מן החטא הגדול הזה ומשאר חטאים גדול וקטן. אמן:

נתיב הדין

פרק א

בספר משלי (י') שמחה לצדיק עשות משפט ומחתה לפועלי און. שלמה המלך רצה לומר כאשר העולם נוהג במשפט שיש דין בין איש לחבירו דבר זה הוא שמחה אל הצדיק אשר חפץ ואוהב היושר, לכך המשפט שמחה אליו כי המשפט הוא היושר בעצמו, ומחתה לפועלי און, ר"ל אשר אינם רוצים במעשה היושר הוא מחתה עליהם:

ובמדרש (דב"ר פ"ה) שופטים ושוטרים אמר ר' לוי למה הדבר דומה למלך שהיה לו בנים הרבה והיה אוהב את הקטן יותר מכלן והיה לו פרדס אחד והיה אוהבו יותר מכל מה שהיה לו אמר המלך נותן אני את הפרדס הזה שאני אוהבו מכל מה שיש לי לבני הקטן שאני אוהבו מכל בני כך אמר הקב"ה מכל האומות שבראתי איני אוהב אלא לישראל שנאמר כי נער ישראל ואוהבו ומכל מה שבראתי איני אוהב אלא את הדין שנאמר כי ה' אוהב משפט אמר הקב"ה נותן אני מה שאהבתי לעם שאני אוהב הוי שופטים ושוטרים, אמר הקב"ה לישראל חייכם בזכות שאתם משמרים את הדין אני מתגבה מנין שנאמר

ויגבה ה' צבאות במשפט ועל ידי שאתם מגביהים אותי בדין אף אני עושה צדקה ומשפט ומשרה קדושתי ביניכם שנאמר ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה ואם תשמרו את שניהם הצדקה והדין מיד אני גואל אתכם גאולה שלימה מנין שנאמר כה אמר ה' שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבא וצדקתי להגלות. כבר בארנו, כי המשפט הוא שמחה לצדיק, ולכך נקרא המשפט פרדס שהוא טיול ושמחה וכל זה בעבור שהוא דבר מחויב ומוכרח. ולפיכך המשפט בפרט הוא אל הש"י, כי הש"י מחויב המציאות ואינו אפשרי, והמשפט שהוא מחויב גם כן שהרי הוא משפט ודין, לכך הוא יותר חביב אל הש"י מכל הדברים שאינם מחוייבים כמו המשפט. וזה שאמר כאן מכל שבראתי בעולמי איני אוהב כמו המשפט שהוא דבר מחויב והדין נותן שראוי לאהוב דבר שהוא מחויב לגמרי. ולפיכך נתן המשפט אל ישראל, כי גם ישראל הם מיוחדים אל הש"י בשביל כי הם נבראים יותר בחיוב מכל הנבראים, כי הש"י הוא העלה והעלה יש לו עלול וישראל יש עליהם משפט העלול מן הש"י ונבראו בחיוב יותר מכל שאר הנמצאים. וכמו שדרשו ז"ל (ב"ר פ"א) בשביל ישראל נברא העולם שנאמר בראשית ברא אלקים ואין ראשית אלא ישראל שנ' קודש ישראל לה' ראשית תבואתו ולפיכך ישראל הם נבראים בחיוב יותר מכל הנמצאים, ולפיכך המשפט הוא שייך אל ישראל כי הם שייכים זה לזה. ועל ידי המשפט הקב"ה מתעלה בעולמו כדכתיב ויגבה ה' צבאות במשפט, כי הש"י אשר אליו המשפט בפרט כאשר המשפט הוא בעה"ז אז מתגבה השופט על הנשפט. אבל אם השם ית' בעצמו עושה משפט בעולמו ובעולם אין משפט אינו מתגבה כ"כ, רק כאשר המשפט הוא בעה"ז ובזה ממליכין את המלך המשפט כאשר התחתונים עצמם רוצים במשפט כאשר עושים משפט, ובזה מקבלים עליהם מלך המשפט ומגביהים אותו, ולפיכך כתיב ויגבה ה' צבאות במשפט. וכאשר מתגבה הש"י במשפט ויושב על כסא דין אז יושב ג"כ על כסא צדקה, כי יש לו כסא דין ויש לו כסא צדקה, שהכסא מורה על שהוא יתב' מתנשא ומתגבה על עולמו ולפיכך ויגבה ה' צבאות במשפט שהוא כסא הדין, ואז הוא עושה ג"כ צדקה שיש לו כסא דין וכסא צדקה. ולפיכך אמר במדרש אז אני עושה צדקה ומשפט ומשרה קדושתי ביניהם, כלו' אף שהוא יתב' נבדל מן הנמצאים ולכך נקרא הוא יתב' קדוש שהקדוש הוא נבדל מהכל, ועם כל זה משרה הש"י קדושתו בתוך ישראל, ולכך אמר והאל הקדוש נקדש בצדקה. וזה שמשרה שכינתו ביניהם מפני כי הש"י הוא עם המשפט כדכתיב בקרב אלקים ישפוט, וכן השם ית' הוא עם הצדקה כמו שאמר אני בצדק אחזה פניך וכמו שבארנו למעלה, ולפיכך על ידי אלו שניהם הש"י משרה שכינתו בין ישראל. וכאשר

ישראל עושים שניהם אז הש"י גואל אותם גאולה שלימה, כי אז הש"י למלך על ישראל וגואלם מן האומות, שכאשר יש בישראל דין וצדקה אז ראוים הם למלכותו ית' אשר מלכותו יתב' הוא מצד כסא הדין וכסא של צדקה ולכך גואלם גאולה שלימה והוא ית' למלך עליהם:

בפ"ק דסנהדרין (ז', א') אמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן כל דיין שדן דין אמת לאמתו משרה שכינה בישראל שנאמר אלקים נצב בעדת אל וכל דיין שאינו דן דין אמת גורם לשכינה שתסתלק מישראל שנאמר משוד עניים מאנקת אביונים עתה אקום וגו'. פי' דבר זה כי הש"י עם הדיין וכדכתיב אלקים נצב בעדת אל וגו' כמו שפירשנו למעלה, ודבר זה כי המשפט לאלקים יותר מכל דבר ולפיכך הש"י עם המשפט, וכבר התבאר מה שהמשפט הוא לאלקים יותר מכל, כי המשפט בחיוב הכרחי והש"י הוא מחויב המציאות וכל אשר זולתו אינו מחויב המציאות זולת השם יתב', ולפיכך המשפט שהוא מחויב הוא אל הש"י ואין כאן אמצעי ואין כאן חציצה רק המשפט לאלקים לגמרי. ומפני זה עצמו השכינה מסלקת עצמה מן התחתונים ע"י עוות המשפט, כי מאחר שמדת הש"י המשפט ואליו המשפט, כאשר מסולק המשפט מן התחתונים מסלק הש"י שכינתו מן התחתונים, כי הש"י עם המשפט, ודבר זה מבואר:

ובפ"ק דשבת (י', א') ר' אמי ור' אסי הוו יתבי וגרסי ביני עמודי וכל שעתא ושעתא הוו טפחי אעברא דדשא ואמרי אי איכא דאית ליה דינא ליעול וליתא, רב חסדא ורבה בר רב הונא הוו יתבי בדינא כולא יומא הוה קא חלש לבייהו תנא להו רב חייא בר רב מדפתי ויעמוד העם על משה מן הבוקר עד הערב וכי תעלה על דעתך שמשה יושב בדין ודן כל היום כולו תורתו מתי נעשית אלא לומר לך כל דיין שדן דין אמת לאמתו אפילו שעה אחת מעלה עליו הכתוב כאלו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית כתיב הכא ויעמוד העם על משה מן הבוקר ועד הערב וכתיב התם ויהי ערב ויהי בקר ע"כ. דבר זה בארנו בפרקים כי מי שדן דין אמת לאמתו הוא נקרא האלקים כמו שכתוב בקרא ונקרב בעל הבית אל האלקים, עד האלקים יבא דבר שניהם וגו', ודבר זה ידוע כי אלקים מדת הדין ובשם הזה ברא הקב"ה עולמו שנא' בראשית ברא אלקים, כי נברא העולם בדין שגזר להיות נבראים ובמדת הדין נבראו, והדיין שדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית שהרי נקרא הדיין בשם אלקים ובזה נשתתף לשמו אשר ברא הכל. ואין הדין כמו מדת החסד, כי יש חסד למעלה מן החסד והקב"ה חסדו גדול יותר מחסד האדם, ואף שהאדם עושה חסד אין חסד זה חסדי ה' לגמרי ולא שייך בזה לומר שנעשה שותף עם הש"י, אבל המשפט שהוא משפט אמת אין לומר בזה כי משפט

גדול מן משפט אחר, ולכך כאשר דן דין אמת לאמתו מתחבר אל הדין כי ברא העולם בדין ועד שם מגיע מדת המשפט כאשר הדיין דן דין אמת לאמתו. ויש לך להבין הראיה שהביא דכתיב הכא ויעמוד העם מן הבוקר עד הערב וכתיב התם ויהי ערב ויהי בוקר, ודבר זה ענין מופלג בחכמה מאוד, כי הוא יתב' ברא העולם במדה שהיא כוללת ערב ובוקר וממנה נבראו ערב ובוקר, והדיין מתדבק במדה זאת גם כן, ולפיכך הדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, ועוד בארנו דבר זה בפרקים, ולשון לאמתו שאמר אינו ר"ל כמו שנמצא קצת מפרשים, שאם היה דן הדין ובעל הדין היה רמאי עד שלא יצא דין אמת והדיין עשה מה שיש לו לעשות שזה לא נקרא דין אמת, כי בודאי נקרא ג"כ דין אמת כאשר הדין הוא דין אמת לפי דעת הדיין. רק פירוש דין אמת לאמתו, שהוא מכוין אל האמת לגמרי שהוא ברור אצלו וזהו דין אמת לאמתו, ואם לא אמר לאמתו היה משמע היכי שדן דין אמת אף שהדיין לא נתכוין לאמת רק שהוא היה מבקש לזכות את אוהבו ובאמת הדין הוא כך, דבר זה אינו רק שצריך שיהיה מכוין לאמתת הדין ואין להאריך:

ובפ"ק דסנהדרין (ז', ב') דרש בר קפרא מנא הא מלתא דאמור רבנן הוו מתונים בדין דכתיב ולא תעלה במעלות וסמיך ליה ואלה המשפטים אשר תשים. ודבר זה כבר בארנו בפרק משה קבל כי הדין בפרט צריך המתנה שהדין הוא לאלקים כמו שהתבאר מענין הדין כי הוא אל הש"י ולא לאדם, ולפיכך ראוי אל האדם להמתין בדין, כי אין הדין עם האדם והדין שייך אל האלקים בפרט כמו שידוע לכך יש לו להמתין בדין. וזה אמרם במס' פסחים (נ"ד, א') כי נעלם מן האדם עומק המשפט והדין, ופירוש זה כי אל יחשוב האדם שיגיע אל כל עומק המשפט, שיש משפט שאי אפשר לאדם שיגיע בו אל העומק, ומזה הטעם ראוי ג"כ שיהיה המשפט לאלקים, כי עומק המשפט מכוסה מבני אדם ולכך המשפט צריך המתנה כדי שיוכל להבין ולהגיע אל עומק המשפט. ומי שהוא ממהר וקופץ ומוציא המשפט הוא מקלקל המשפט כי המשפט אינו מצד האדם, ולכך אי אפשר שיגיע האדם אל המשפט רק בשביל המתנה. ויראה כי מה שאמרה תורה לא תעלה במעלות על מזבחי טעם האיסור כי המזבח הזה צריך שיהיה העבודה עליו כסדר, וכאשר יש בו יציאה מן הסדר דבר הזה יוצא מן העבודה שהוא על המזבח, שכל יציאה מן הראוי אסור אצל העבודה בפרט, מפני שכל דבר שהוא יוצא מן הסדר נוטה אל העבודה זרה שכל ענין עבודה זרה הוא זר וכמו שהארכנו בזה אצל מדת גסות הרוח ע"ש, ולפיכך אמרה תורה ולא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו, כלו' כי הפסיעה הזאת היא פסיעה יוצא מן הסדר והיא גילוי ערוה בדבר מה, ודבר זה

אין ראוי לעבודה שהיא על המזבח כמו שאמרנו. אף כי בזולת זה אינו כלום רק אצל העבודה הוא דבר זר, כי העבודה עצמה צריך שלא יהיה בה יציאה כלל מן הסדר. ומזה עצמו יש ללמוד ג"כ שלא יצא הדין מן הסדר הראוי ובדבר מועט יוצא הדין מן הסדר, כי זהו עניין הדין ולשון משפט שהכל בדין ומשפט והכל כסדר. ולפיכך צריך שיהיה מתון בדין כמו שראוי אל האדם במה שהוא אדם גשמי אשר ראוי אליו המתנה לענין הדין, שאין השכל נמצא אתו בפעל לגמרי ואין אתו המשפט, ולפיכך צריך המתנה ואם אינו עושה זה רק הוא ממהר בדבר בזה יוצא מן הראוי בדין, כי לכך הוא דין ומשפט שהוא כראוי וכל יציאה הוא קלקול אל הדין. ומה שלמדו מן לא תעלה במעלות על מזבחי שיהיה מתון בדין, הוא דרש נכבד מאוד לפי זה ואל יהי קל עליך מדרש זה אף כי נראה מאוד רחוק, כי כבר התבאר כי הדין הוא שוה למזבח כמו שהמזבח הוא אל הש"י כך הדין הוא אל הש"י, לכך אמרו (מכילתא משפטים) שתשים סנהדרין אצל מזבח לגמרי, וכמו שהזהירה התורה שלא תעלה במעלות על מזבחי שדבר זה יציאה מן הסדר ואינו ראוי אל העבודה שיהא בה שום דבר זה, וכמו כן אין ראוי שימצא בדין דבר שהוא יוצא מן הסדר הראוי והראוי לדין הוא המתנה וזהו בסדר הראוי לאדם, והמהירות בדין הוא יוצא מן הסדר. וכן מה שדרש שאין לדיין לפסוע על ראשי עם קדוש דכתיב לא תעלה במעלות על מזבחי וכתיב אחריו ואלה המשפטים, הוא ג"כ דבר זה, כי הפוסע על ראשי עם קדש הפסיעה הזאת יציאה מן הסדר לפסוע על ראשי בני אדם, ודבר זה פסול בדיין שהוא יושב ודן, כי כבר התבאר כי הדין הוא מה שאינו יוצא כלל מן הראוי בשום דבר. גם תדע להבין דבר זה מה שלמד שיהא מתון בדין דכתיב לא תעלה במעלות על מזבחי. כי שני דברים הזהיר הכתוב במזבח לא תעלה במעלות על מזבחי והזהיר לפני זה כי חרבך הנפת עליה ותחללה, כי המזבח לא יהיה נוטה אל הברזל שהוא מקצץ וגם לא יהיה נוטה אל הערוה וכדכתיב לא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו, והם יציאה אל שני קצוות החרב והערוה אשר ידוע למשכילים. ועל זה אמר ג"כ כי מי שאינו מתון בדין אין הדין שכלי, כי אי אפשר שיקנה השכל רק ע"י עיכוב והמתנה והממהר לפסוק הוא שוטה וגס רוח, לכך כמו שאמר לא תעלה במעלות על מזבחי ודבר זה הוא ערוה שהוא פחיתות גשמי, ודבר זה הוא אזהרה לדיין ג"כ שיהיה מתון בדין, כי גם מי שממהר לפסוק נוטה אל הגשמי שהוא הערוה שהרי הוא שוטה שאין בו השכל רק הוא גשמי. לכך אמר שהוא ג"כ אזהרה למי שפוסע על ראשי עם קדש שהוא גאוה אצל הדיין, כי גם זה נוטה אל הגשמי לגמרי וכמו שיתבאר במקומו אצל מדת הגאוה, ולכך ג"כ אמר אזהרה לדיין שלא יפסיע על ראשי עם קדש דכתיב לא תעלה במעלות

על מזבחי וגו', כי אין ראוי לו מצד שהוא דיין ללבוש הגאוה לפי שהגאוה הוא הסרה מן השכלי. ועל כן אני אומר, כמו שאסור להעמיד עם הארץ לדיין כך אסור להעמיד דיין שהוא בעל גאוה כי אין ספק שאין אתו החכמה כלל, ודבר זה מצאנו בכל מקום כי אין חכמה עמו:

ובפ"ק דסנהדרין (ז', א') אמר ריש לקיש כל המעמיד דיין על הצבור שאינו הגון כאלו נוטע אשירה שנאמר שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך וסמיך ליה לא תטע לך אשירה כל עץ, אמר רב אשי במקום שיש ת"ח כאלו נוטעו אצל מזבח שנאמר אצל מזבח ה' אלקיך וכתיב לא תעשו אתי אלקי כסף ואלקי זהב. אלקי כסף ואלקי זהב הוא דלא עבד הא דעץ ודאבן שרי, אמר רב אשי אלוה הבא בשביל כסף ואלוה הבא בשביל זהב, רב כי הוה אתא לבי דינא אמר הכי ברעות נפשאי לקטלא נפק וצבי ביתא לית הוא עביד וריקן לביתו עייל הלואי שתהא ביאה כיציאה. כבר אמרנו כי נקרא שם אלקים על הדיין כמו שנקרא אל הש"י שם אלקים, וכבר התבאר הטעם כי המשפט הוא לאלקים וכאשר הדיין יש בידו המשפט שהוא לאלקים ראוי שיהיה נקרא אלקים. וכמו שתמצא אלקים אחרים וכן אל זר שהוא זר ואינו אלקים אמת, כך תמצא בדיין אשר אינו דיין באמת וכראוי נקרא אלקים אחרים ואל זר ונחשב כמו ע"ז, כי זה ענין הדין כאשר יש דבר בו שהוא יוצא מן הראוי הוא מתועב לגמרי, והוא כמו ע"ז שהוא מתועב לגמרי, לכך אמר כי הדיין שהעמידו בשביל כסף וזהב נקרא אלקים אחרים:

ובמדרש (דב"ר פ"ה) אמר רב אחא בא וראה שש מעלות היה לכסאו של שלמה מנין שנאמר שש מעלות לכסא, ובפרשה זו כתובים ששה דברים בלא תעשה ואלו הן לא תטה משפט ולא תכיר פנים ולא תקח שוחד ולא תטע לך אשירה ולא תקים לך מצבה ולא תזבח לה' אלקיך שור ושה הרי ששה והיה הכרוז עומד לפני כסא של שלמה כיון שהיה עולה מעלה ראשונה היה כורז לא תטה משפט, מעלה השניה היה כורז לא תכיר פנים, שלישית היה כורז לא תקח שוחד, רביעית לא תטע לך אשירה, חמישית לא תקים לך מצבה, ששית לא תזבח לה' אלקיך. ויש לתמוה הרבה מאוד מה אלו ששה דברים זה לזה, ויש לפרש כי הכסא שייך בו משפט ודבר זה ידוע כי אין דבר מתיחס למשפט כמו הכסא. ולפיכך כאשר עלה שלמה בכסא היה מכריז לא תטה משפט אם ירצה לשבת על הכסא ויהיה כסא שלו כסא קיים. וכאשר עלה עוד מעלה היה מכריז לא תכיר פנים במשפט, ואין פירושו המכיר פנים במשפט שמשקר במשפט כי זה כבר כתיב לא תטה משפט, אבל המכיר פנים כמו שפרשו ז"ל שלא יאמר עשיר הוא ואין כבודו לחייב אותו אזכנו ואח"כ אומר אליו שישלם ועל זה נאמר לא תכיר פנים אע"ג

שאין כאן דין שקר. ואח"כ אמר כאשר עלה מעלה שלישית היה הכרוז אומר לא תקח שוחד, ודבר זה עוד יותר שלא יקח שוחד אפילו לשפוט אמת, כי המכיר פנים סוף סוף היה מתחיל בשקר כשפסק הדין, אבל הלוקח שוחד אפילו אם דן דין אמת אפ"ה הוא בכלל לא תקח שוחד, הרי אלו ג' מדריגות כל אחת יותר מן הראשון. וכאשר שומר אלו דברים השייכים למשפט אז ישב על כסא המלכות באמת ויהיה קיום לשבתו על כסא מלכותו, כי אין כסא מלכות רק המשפט דכתיב מלך במשפט יעמיד ארץ, ולכך היה הכרוז יוצא באלו שלש מעלות כל אחד מעלה יותר על הראשונה. ואלו שלשה הראשונים כלם הוא שחוטא במשפט אל האדם, ושלשה אחרונים שחוטא אל הש"י. והמלך מפני שהוא מלך יש לעשות משפט לבריות כי זהו מלכותו, ומפני שהוא מלך יש לחשוש כי ירום לבבו ולא יהיה עובד הש"י בשביל רום לבבו, ולפיכך היה יוצא הכרוז שאם רוצה שלמה שיהיה יושב על כסא המלכות יהיה נזהר בדין ושיהיה עובד הש"י ולכך הוא ראוי למלך, ולכך לא יטע אשירה שהיא ע"ז כי מצד המלכות אין כאן הכנעה מלפני הש"י לכך יש לחוש לזה יותר. ואח"כ במעלה החמישית היה יוצא הכרוז לא תקים לך מצבה אשר שנא ה' אלקיך, שזה ג"כ מענין ע"ז כי הש"י הוא כולל הכל, ולפיכך אמרה תורה מזבח אבנים תעשה לי, כי מזבח אבנים יש בו רבוי אבנים ומזבח זה ראוי אל הש"י אשר הוא כולל הכל, אבל הע"ז שזה עובד לאש וזה למים וכולם כחות פרטים אינם כוללים, היה להם מצבה אחת, אע"ג שהיתה מצבה אהובה בימי האבות שאז אף שהש"י כולל הכל היה כל א' מן האבות דבק במדה מיוחדת ולכך היו מקימים מצבה, וכאשר באו ישראל שהם אומה כללית והם דבקים בו יתב' לא בכח פרטי רק בכח כללי הן של השם יתב', ולפיכך שנא אז המצבה שהיא שייכת אל הע"ז שהיא כח הפרטי בלבד, כי כאשר מקים מצבה הוא כאלו עושה זה לע"ז שהוא כח פרטי, לכך היה הכרוז החמישי אומר לא תקים לך מצבה, שדבר זה ענין ע"ז כאשר מקים מצבה, הכרוז הששי היה אומר לא תזבח שור או שה כל מום רע, דבר זה ג"כ מענין ע"ז כי יש להביא קרבן שלם כמו שהוא יתב' שלם, אבל קרבן פסול שייך לאלקים אחרים שהם חסרים ובעלי מום, ולפיכך כאשר מקריב קרבן פסול דבר זה מענין ע"ז, וכאשר המלך עושה משפט השייך לאדם והשייך להש"י יהיה לו כסא משפט מקוים ומיושב לגמרי. ועוד כי כל אלו ששה דברים שייכים אל אלהותו יתב', כי המשפט לאלקים הוא, ולכך אמרה תורה שתשים סנהדרין אצל המזבח, ולפיכך כאשר חוטא בדין הוא חוטא באלהותו גם כן כמו לא תטע לך אשרה, לכך פתח בג' דברים שהם לדין והחוטא בהם נחשב שחוטא אל הש"י, וג' אחרונים הוא שחוטא באלהותו לגמרי. וזה שאמר כל המעמיד דיין שאינו

הגון כאלו נוטע אשירה אצל מזבח ה', כי הדיין שהוא נקרא אלקים מפני שהמשפט הוא לאלקים אם הוא אינו הגון הוא נקרא אלקים אחרים ואלקי נכר, וכאשר הוא במקום ת"ח הוא כאלו נוטע אשירה אצל מזבח ה' כי הת"ח שהוא דיין הגון שנקרא אלקים הוא כמו המזבח אשר אלהותו ית' נקרא עליו, והרי בשביל זה אמרה תורה שתשים סנהדרין אצל המזבח, ולכך אמרו במקום ת"ח כאלו נוטע אשירה אצל מזבח ה'. ורב אשי הוסיף לומר לא בלבד המעמיד דיין שאינו הגון, אלא המעמיד דיין בשביל כסף וזהב שמרוב עשרו מעמידין אותו ג"כ דבר זה נקרא אל זר, כאשר מעמידין אותו בשביל עושרו בלבד הוא בכלל אלקי כסף וזהב לא תעשון אתי, כי הדיין הוא עם הש"י כאשר המשפט הוא לאלקים כדלעיל, ואם מעמידין הדיין בשביל עשרו הרי עושים אלקי כסף ואלקי זהב אתו. ורב אמר ברעות נפשאי לקטלא אזיל, שהאדם הולך ברצונו לעונש גדול מפני חומר המשפט שקרוב מאוד שיהיה חוטא בדבר המשפט אשר עליו עונש גדול, ויותר מזה שמניח צרכי ביתו והיה לו לעסוק בצרכי ביתו אשר היה זה יותר טוב לו ועתה מבטל מלעשות צרכי ביתו, והלואי שתהא ביאה כיציאה מפני עונש המשפט, כל כך קשה וחמור עונש המשפט ודבר זה יראה הדיין לפניו:

ובמדרש (פ"ה) אמר רבי שמעון בן גמליאל אל תהי מלגלג בדין שהוא אחד משלשה רגלי העולם למה ששנו חכמים על שלשה דברים העולם עומד על הדין ועל האמת ועל השלום, תן דעתך שאם הטית את הדין שהוא מזעזע את העולם שהוא אחד מרגליו, רבנן אמרי קשה הוא כחו של דין שהוא אחד מרגלי כסא הכבוד דכתיב צדק ומשפט מכון כסאך חסד ואמת יקדמו פניך, אמר הקב"ה הואיל וכך עונשו של דין קשה הוו זהירין בו. והדבר הזה מופלג מאוד, וזה כי אע"ג שהתורה וגמ"ח ג"כ מן שלשה דברים שהעולם עומד עליהם אין כח שלהם כ"כ שאם יצא ממנו שמזעזע כל העולם, אבל המשפט מפני שהוא דבר מוכרח ומחויב אם הטית הרי מזדעזע כל העולם, כי לפי חזקו וכחו של עמוד זה כאשר מבטלו מזדעזע כל העולם, כי לפי גודל השנוי שהוא משנה דבר שהוא מוכרח להיות לכך דבר זה מביא שנוי גדול עד שמזדעזע כל העולם והבן זה. ואמר כי הוא אחד מרגלי כסא הכבוד שבכסא הכבוד הש"י מתעלה וכי הוא ית' מתעלה במשפט ובצדקה דכתיב ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה כמו שהתבאר לפנים, וכאשר מעוות המשפט כאלו מבטל כסא כבודו:

פרק ב

בפר"ק דסנהדרין (י', א') א"ר שמואל בר נחמני אר"י לעולם יראה דיין עצמו כאלו חרב מונחת לו בין ירכותיו וגיהנם פתוחה לו מתחתיו שנא' הנה מטתו שלשלמה ששים

גבורים סביב לה וגו' מפחד בלילות מפחדה של גיהנם שדומה ללילה. ידוע כי המשפט הוא גזירת דין שגזר הדבר במדת המשפט ומפני זה הדין הוא כמו חרב, ולפיכך אמרו גם כן (אבות פ"ה) חרב בא לעולם על ענוי הדין ועל עוות הדין כמו שהתבאר בפרקים דבר זה באריכות. וזה שאמר כי יראה האדם כאלו חרבו של הקב"ה מונחת בין ירכותיו, שאם אינו דן כראוי וחוטא במשפט שהוא החרב חרבו של הקב"ה כנגדו. ואין ספק כי החוטא בדבר שהדין נותן כמו המשפט שהוא מחויב נמשך השנוי בו יותר כמו שהתבאר לפני זה, ולפי החטא שחוטא בדבר המחויב שהיא גזירת משפטו של הקב"ה בכח ובגזירה ולכך הוא כנגד חרבו של הקב"ה. גם יראה כאלו גיהנם פתוחה מתחתיו כי החוטא במשפט ראוי לו גיהנם, שאין דבר בעולם שיש לו מציאות יותר כמו המשפט, שהדבר שהוא בלתי מחויב אין מציאותו כל כך כמו דבר שהוא מחויב, והיוצא מן הדבר שיש לו מציאות מחויב הוא בעל העדר לגמרי, ולכך הוא יורד לגיהנם שהוא העדר הנמצאים, והגיהנם הוא הפך המציאות כאשר בארנו דבר זה במקום אחר, ולכך באים לשם חוטאים שהם בעלי העדר. ולפיכך יראה הדיין כאלו החרב מונחת לו בין ירכותיו וקרוב אליו לגמרי, כי החוטא במשפט ראוי אליו החרב בעולם הזה שהמשפט הוא גזירה כמו חרב שהוא חותך וכמו שאמרו חרב בא לעולם וכו', והגיהנם בעולם הבא פתוחה מתחתיו, ושניהם קרובים לו זה בין ירכותיו וזה מתחתיו, כי הדין שהוא מחויב הוא קרוב לאדם כאשר הוא דבר מחויב, וכך העונש עליו קרוב מאוד הן בעוה"ז והן בעוה"ב, ודבר זה מבואר מאוד, והוא ית' ישמור אותנו מחטא המשפט:

ובפרק קמא דסנהדרין (ז', ב') דרש רבי יאשיה ואי תימא רב נחמן בר יצחק מאי דכתיב בית דוד כה אמר ה' דינו לבקר משפט והצילו גזול מיד עושק וכי בבוקר דנין וכל היום אין דנין אלא אם ברור לך הדבר כבוקר אמרהו ואם לאו אל תאמרהו. ר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן מהכא אמור לחכמה אחותי את אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך אמרהו ואם לאו אל תאמרהו, אמר רבי יהושע בן לוי עשרה שיושבים בדין קולר תלוי בצואר כלם פשיטא לא צריכא אלא לתלמיד היושב לפני רבו ע"כ. ור"ל כי הבוקר מאיר וכן אם הדין אצלך כאור בוקר תאמר הדין, כי הדין הוא צריך שיהיה דין גמור כאשר מורה עליו שמו, ולכך אם נראה אליך הדין כאור בוקר שבשביל זה הוא מחויב והוא דין אז תאמר אותו, ואם אינו ברור גמור אינו מחויב לגמרי ולא נקרא זה דין שהוא מחויב. ורבי יונתן למד מדכתיב אמור לחכמה אחותי את, ולפי הנראה בתחלת הדעת הוא דרש רחוק מאוד כי גם אמו ושאר עריות אסורים, ולמה אמר אחותי את ולא תלה בשאר דבר שגם הוא ידוע שאסור כמו החלב. אבל פירוש הכתוב שאמר אמור לחכמה אחותי

את, שיהיה האדם מתחבר אל החכמה כי אחותי מלשון אחוי, ור"ל שתהיה החכמה מתחברת עם האדם לגמרי ואין החכמה נע ונד אצלו כאשר הדבר מסופק אליו כי יש לו פנים לכאן ולכאן וזה נקרא שאין לחכמה חבור ואחוי אליו. וזה פירוש אמור לחכמה אחותי את, שיש לאדם לחבר ולאחות החכמה עמו ולא תהיה החכמה נע ונד כלל רק היא ברורה אצלו לגמרי ואין ספק לו בה ואז היא אחותו וכאשר היא ברורה היא עמו לגמרי. ומה שאמר אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה, כי טעם איסור אחותו מפני שיש לאדם קירוב בשר לאחותו והיא עם האדם כמו בשר אחד, וכן אם החכמה ברורה לך שהוא כמו עצמך ובשרך שכל כך אתה יודע טעם הדבר אז תאמר אותו ואם לאו אל תאמר אותו. וכל זה מפני כי נקרא משפט ודין כאשר הוא דין גמור ומחויב, ומפני כך אם הדבר ברור יותר עד שאין ספק בו יאמר אותו כי אז הוא נקרא דין ומשפט מחויב, אבל אם אין הדבר ברור אינו משפט גמור מחויב וזה מבואר:

בפרק במה מדליקין (שבת ל"ג, א') בעון ענוי הדין וקלקול הדין ובטול תורה חרב וביזה רבה ודבר ובצורת בא ובני אדם אוכלים ואינם שבעים ואוכלים לחמם במשקל דכתיב והבאתי עליכם חרב נוקמת נקם ברית וכתיב בשברי לכם מטה לחם ואפו עשר נשים וגו' ואין ברית אלא תורה שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה וגו' וכתיב יען וביען במשפטי מאסו. פירוש כי החוטא בדין ובמשפט הוא חוטא בדבר שכלי, כי הדין הוא דבר שכלי וכן בטול תורה הוא דבר שכלי ולפיכך כלהו איתנהו ביה דהיינו חרב וביזה (דהיינו) שבי ודבר, אלו דברים הם כוללים כל הפורעניות והם אשר נזכרים בכתוב אשר לחרב לחרב ואשר לשבי לשבי ואשר לדבר לדבר ואשר לרעב לרעב, ואלו ארבע הם כוללים כל הפורעניות כאשר ידוע מן הדבר והחרב והרעב והשבי. וכאשר הוא חוטא בדבר שהוא שכלי כמו הדין, כמו שהוא הדין השכלי אינו חלק כמו שבארנו למעלה גם כן, לפיכך על דברים אלו באו לעולם כל הפורעניות שהם נכללים באלו ארבע. ואמר ובני אדם אוכלים ואינם שבעים ואוכלים לחמם במשקל, פירוש כי כאשר החטא הוא בדבר השכלי לכך אין שביעה כי התורה היא השלמת הכל ולכך השביעה היא על ידי התורה, וכן המשפט יש בו השלמה כאשר תדע מן מדריגת המשפט שהוא שלם ואם הוא חסר במה, אינו דין רק צריך שיהיה משפט שלם, ולכך האדם אינו חסר על ידי התורה והמשפט, וכאשר יש כאן עוות הדין וביטול תורה אין כאן שביעה כלל ואוכלים לחמם במשקל דהיינו במדה ובשעור, וכל זה כאשר הם פורשים מן הדין ומן התורה שהיא שכלית שאין שייך בהם מדה ושעור אבל הגשמי הוא בעל שעור בודאי, ולכך אמר שאוכלים לחמם במשקל, כל זה בשביל שפירשו מן השכל שהוא המשפט והתורה. ועוד תדע כי ראוי אלו העונשים

שהם הדבר והחרב והרעב והשבי שהם כוללים כל הפורעניות כאשר יש בטול תורה ועוות הדין, כי התורה היא סדר עולם, וכן המשפט הוא תקון סדר העולם עד שבמשפט יש סדר וכאשר יוצאים מן סדר העולם יוצא העולם מן הסדר בד' פורעניות אלו שהם יציאה מן הסדר לגמרי, ודברים אלו מבוארים ג"כ:

ואמר רבי שמואל בר נחמני א"ר יונתן (סנהדרין ז, א') כל דיין שנוטל ממון מזה ונותן לזה שלא כדין הקב"ה גובה ממנו נפשו שנאמר אל תגזל דל כי דל הוא וגו' כי ה' יריב ריבם וקבע את קובעיהם נפש ע"כ. דבר זה כי כאשר יורד האדם לעומק המשפט והדין, תמצא כי ממון של אדם הוא חיותו והוא נפשו, והכתוב קרא ממונו של אדם חיות כדכתיב וחי אחיך עמך ודבר זה בכל מקום, ולפיכך אמר הכתוב אל תגזל דל כי דל הוא וגו', כלו' כי הדל נפשו תלויה בממונו ואף כי הוא עשיר מ"מ כל פרוטה אפשר לאדם שיתפרנס ממנה ושייך לומר בזה אל תגזל דל כי דל הוא, ודבר זה מצד עומק המשפט נחשב ממונו של אדם נפשו ולפיכך גובה ממנו נפשו, כי מצד המשפט שיושב בו ולפי המשפט נחשב הממון של אדם נפשו:

ובמסכת כתובות בפרק בתרא (ק"ה, א') אמר רבי אבהו בא וראה כמה סמויות עיניהם של מקבלי שוחד אדם חש בעיניו נותן ממון לרופא ספק מתרפא ספק אינו מתרפא והם נוטלים שוה פרוטה ומסמין עיניהם ע"כ. מוכח מזה כי אין הפירוש כי השוחד יעור כמו שחושבים כי השוחד מטעה אותו, רק הכתוב הוא כמשמעו כי השוחד יעור עיני חכמים שגורם למקבלי שוחד שיהיו עורים שאם לא כן למה כתיב כי השוחד יעור, ולא הוי צריך למכתב בקרא מידי דהוי סברא בלבד, אלא כי השוחד מעור עיני חכמים כמשמעו. וראוי לזה בעל שוחד כי מאחר שהיה מעוור עיני עצמו בדין ראוי שיהיה עיור לגמרי ממש, כי ימשכו הדברים הגשמים שהוא עין ממש אחר דברים השכלים וכאשר מעוור עיני שכל בדין לבסוף יהיה עיור בעיני בשר, כי כאשר הדיין משקר בדין אז השם ית' יורד עמו לעומק הדין גם כן ואף עיני בשר שלו לוקח ממנו. ועוד כי העין הוא דין כמו שאמרו כל מקום שנתנו חכמים עיניהם או מיתה או עוני, ומזה תלמוד כי העי"ן עושה דין, ולכך סנהדרין נקראים עיני העדה וכאשר נוטל שוחד ובטל אצלו הדין לפיכך עיניו שהם דין בטלים ג"כ והבן זה:

עוד שם תנו רבנן כי השוחד יעור עיני חכמים קל וחומר לטפשים ויסלף דברי צדיקים קל וחומר לרשעים מידי טפשים ורשעים בני דינא נינהו אלא הכי קאמר כי השוחד יעור עיני חכמים אפילו חכם גדול ולוקח שוחד אינו נפטר מן העולם בלא סמיות הלב ויסלף דברי צדיקים אפילו צדיק גמור ולוקח שוחד אינו נפטר מן העולם בלא טירוף הדעת. ר"ל

כמו שאמרנו כי החוטא בדין יורד עמו הש"י ג"כ לעומק הדין, ולכך נעשה עיור ממש כאשר הוא מעוור עיני השכל, ואת הצדיק שאתו היושר והצדק מסלף אותו עד שיהיה לו טירוף הדעת, כל זה עונשו של לוקח שוחד שהוא מעוור עיני שכלו לכך יסתלק עיני השכל מאתו ויסלף דברי יושר לכך יהי' טרוף בדעתו שזהו יציאה מן היושר:

ובפרק כל כתבי (שבת קט"ז, א') אימא שלום דביתהו דרבי אליעזר אחתיה דרבן גמליאל הואי הוה ההוא פילוסופא בשיבבותיה שקל שמא דלא מקבל שוחד בעי לאחוכי ביה עיילה ליה שרגא דדהבא ואזלה לקמיה אמרה ליה בעינא דנפלגו לי בנכסי דבי נשי אמר לה פלוגי אמרה ליה כתיב לן במקום ברא ברתא לא תירת אמר לה מן יומא דגליתון מארעכון אנטלית אורייתא דמשה ואיתיהב לכון אוריית' אחריתא וכתיב ביה ברא וברתא יירתון כחדא, למחר הדר עייל ליה איהו חמרא לובא אמר להו שפילית לסיפיה דספרא וכתיב ביה אנא לא למיפק מאורייתא דמשה אתיתי אלא לאוסופי על אורייתא דמשה אתיתי וכתיב ביה במקום ברא ברתא לא תירת אמרה ליה נהור נהוריך כשרגא אמר ליה רבן גמליאל אתא חמרא ובטש לשרגא ע"כ, ודבר זה מורה על בעלי השוחד שמחפש טענות לזכות עד שימצא לו זכות, כמו שעשה הפילוסופא כשנתנה לו מתחלה שרגא דדהבא היה מחפש עד שמצא זכות לה, וכאשר חזר רבן גמליאל ונתן לו חמרא לובא היה מסמא עיניו ולא ראה הזכות שהיה לה תחלה והראה את פחיתותו, כי מתחלה נתן לו שרגא כי בעל שוחד רואה על ידי שוחד מה שאינו כלל, כי אצל בן אין הבת יורשת והוא מצא דרך אחר על ידי שוחד שתירש, וכאשר נתן אליו החמור הראה אליו כי על ידי שוחד נעשה אדם בעל חומר שאין שם עיני שכלו רואות והוא עיור מן הזכות שראה תחלה, ואמר עתה כי ראוי שלא לסור מתורת משה, וזה שאמר אתא חמרא ובטש לשרגא כלו' החמור שנתתי לו גרם שנעשה חמרי לגמרי ואינו רוצה לצדד שום צד לזכות רק שאמר שכך המשפט הוא בתורה, וזה בתכלית הפחיתות כי מה שמצא תחלה עתה אינו רואה והכל גורם השוחד. וכל זה רמז לו במה שנתנה היא אליו שרגא והוא נתן לו חמרא לובא, כי שרגא רמז להאיר עיניו למצוא דבר שקר והוא נתן לו חמרא לובא שהשוחד גורם שאינו רואה והלב שבו השכל נעשה חמרי וזהו חמרא לובא, כל זה השוחד גורם שהוא גורם שמצדד ורואה דבר שקר וגורם ג"כ שלא יראה האמת ואינו מצדד להכיר דבר אמת וזה מבואר:

ובפרק תולין (שבת קל"ט, א') א רבי יוסי בן אלישע אומר אם ראית דור שצרות רבות באות עליו צא ובדוק בדייני ישראל שכל פורעניות שבאה לעולם לא בא אלא בשביל דייני ישראל שנאמר שמעו נא זאת ראשי בית יעקב וקציני בית ישראל המתעבים משפט

ואת כל הישרה יעקשו, וכתיב בונה ציון בדמים ראשיה בשחד ישפטו וכהניה במחיר יורו נביאיה בכסף יקסומו רשעים הם אלא שתלו בטחונם במי שאמר והיה העולם לפיכך הביא הקב"ה עליהם ג' פורעניות כנגד ג' עבירות שבידם שנאמר לכן בגללכם ציון שדה תחרש וירושלים עיים תהיה והר הבית לבמות יער, ואין הקב"ה משרה שכינתו על ישראל עד שיכלו שופטים ושוטרים (רעים) מישראל שנאמר ואשיבה ידי עליך ואצרף כבור סיגיך ואשיבה שופטיך כבראשונה. פי' הדבר הזה מה שאמר כי אין הפורעניות בא לעולם אלא בשביל דייני ישראל, כי כאשר החטא הוא בדיינים אין ספק שמדת הדין פוגע בשונאי ישראל, כאשר הדיינים יש בהם חטא ועון ודבר זה מבואר. ומה שאמר בשביל ג' חטאים שהיו בישראל ראשיה בשוחד ישפטו וכהניה במחיר יורו ונביאיה בכסף יקסמו, והיינו חטא האחד במשפט דכתיב ראשיה בשוחד ישפטו, וחטא השני בתורה דכתיב וכהניה במחיר יורו, וחטא השלישי בנבואה דכתיב ונביאיה בכסף יקסומו, כנגד זה מביא הקב"ה שלש פורעניות ציון שדה תחרש וירושלים עיים תהיה והר הבית לבמות יער. וזה כי ציון נאמר על בהמ"ק ומשם הנבואה יוצאה לעולם דכתיב ודברתי אתך מעל הכפורת כי השכינה במקדש ומשם הנבואה באה לישראל, וירושלים עיים תהיה כי ירושלים היתה מוכנת לתורה כמו שבארו במדרש מחכמות ירושלים, ואמר הר הבית לבמות יער כי שם ישבו סנהדרין לשפוט את ישראל, ומפני שחטאו בג' לכך הביא הקב"ה עליהם שלש פורעניות. ואין הקב"ה משרה שכינתו בישראל עד שיכלו שופטים ושוטרים מישראל אפילו דיינים שאינם רשעים, מ"מ אי אפשר שלא יהיה בהם חטא של מה שאינם ראוים שתשרה שכינה בישראל על ידם, ולפיכך אמר שאין השכינה שורה בישראל עד שיכלו שופטים מישראל:

והנה איזה דיינים שעושים דבר במשפט ובדין ונראה בעיניהם שהוא דבר קל והוא דבר גדול מאוד מאוד, וזה כי מביא לו אחד מן בעלי דין משפטו ומסדר לו טענות שלו והרב יכתוב ויחתום לו באם כן הדברים, וכל זה חטא ואשמה גדולה מאד כדכתיב שמוע בין אחיכם, ואמרי' בפ' דיני ממונות שמוע בין אחיכם ושפטתם צדק אמר רבי חנינא אזהרה לדיין שלא ישמע דברי בעל דין קודם שיבא בעל דין חבירו ואזהרה לבעל דין שלא יטעים דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חבירו קרי ביה נמי שמע בין אחיכם, רב כהנא מלא תשא לא תשיא נפקא. ואין לומר דטעמא הוי משום שמשקר לו בעל דין וכדמשמע מפירש"י ז"ל, שאפילו היכא דמסדר לפניו דברים של אמת ואינו משקר כיון שמטעים דבריו לדיין נכנסו דבריו בדעתו לזכותו ומחפש לו זכותו, ואף אם ישיב אחר כך חבירו על דבריו כיון שדבריו כבר נכנסו באזני הדיין אינו מסלק דעתו מהם. ומכל

שכן כאשר יכתוב פסק דין על פי דברי אחד מן בעלי דינין ואע"ג שיכתוב בא"כ, סוף סוף כיון שבעל דין היה מטעים דבריו לדיין אינו רואה זכות האחר כלל ומחפש תמיד למצא זכותו של זה שהיה מטעים דבריו אליו. ודבר זה אין צריך ראיה, והרי אמרו בסוטה איזה רשע ערום זה המטעים דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חבירו ע"כ. והרי אין לך מטעים דבריו לדיין יותר מזה ואיך יעשה לו דבר זה שיתן לו פסק דין והרי מכשיל את בעל הדין עד שהוא רשע ערום ועובר בלאו והדיין עובר בלאו. ואם היה מקבל ממון בשביל זה, דבר זה באיסור לא תקח שוחד כי איך לא יהיה דעתו נוטה אחריו מאחר שאינו מקבל רק מאחד, דקרנא הוי שקיל אסתרא מזכאי ואסתרא מחייב ודאין להו דינא והיה אגר בטילה דמוכח זה שרי, אבל בכהאי גוונא דשקיל מאחד ולא שייך לומר דהוה אגר בטילה דמוכח דכיון דאינו מקבל משניהם בשוה, ומכל שכן דאגר בטילה אי אפשר שיהיה הרבה אלא דבר מועט, אבל אם לוקח הרבה וכי שייך בזה אגר בטילה דמוכח אין זה רק באיסור לא תקח שוחד, וכדאי הוא דבר זה בלבד להעמיד ירושלים בחורבתה וישראל בגלותם:

ובפרק עגלה ערופה (סוטה מ"ז, ב') משרבו בעלי הנאה נתעוותו הדינים ונתקלקלו המעשים ואין נוח בעולם ע"כ. ורצו בזה כי כאשר בני אדם הם רודפי ההנאה והתאוה נמשך מזה ביטול הדין, כי הדין צריך שיהיה מסולק מן ההנאה. וזה מפני שהדין לאלקים כדכתיב כי המשפט לאלקים וההנאה והתאוה הוא גשמי אשר מדה זאת אינה מתייחסת אל הדין. ולכך כשרבו בעלי הנאה נתעוותו הדינים, ואף על גב שאין מכוין ליקח שוחד כיון שאין הדין ראוי להם, בודאי יש קלקול בדין ואין כאן דין כאשר יש שום הנאה. ונתקלקלו המעשים, כי המעשים הם כאשר יש דין ואז האדם עושה מה שהוא מחויב לעשות מצד הדין וכאשר אין דין אין מעשים גם כן. ומה שאמר ואין נוח בעולם, כי כבר התבאר כי הדין גורם ההנחה וכאשר אין דין אין כאן הנחה מפני המחלוקת, ולפיכך אמר כי אחר קלקול הדין נמשך שאין נוח בעולם מחמת קלקול הדין, והרי לעיל גם כן אמרנו כי העולם מזדעזע בשביל עוות הדין לכך אין הנחה בעולם. עוד שם משרבו מטילי מלאי על בעלי בתים רבתה השוחד והטיית המשפט ע"כ. ור"ל כאשר רבו הנהנים מן אחרים, אף על גב שלא היו מטים המשפט שלא היו לאותן בעלי בתים דין לפני אותם שהיו מטילין מלאי על בעלי בתים, מכל מקום כיון שרבו מטילי מלאי על בעלי בתים שדבר זה קבלת הנאה מאחרים רבה השוחד גם כן לקבל הנאה אפילו השוחד הגמור והטיית המשפט, כי כאשר מקבל שוחד אפילו לשפוט אמת בא אחר כך להטות משפט לגמרי. ומה שאמר שפסקה הטובה, דבר זה התבאר למעלה אצל אם ראית פורעניות בא

על ישראל צא ובדוק בדייני ישראל, ומכל שכן שגורם דבר זה שתפסוק הטובה כאשר יש קלקול בדין שכל קלקול בדין גורם שמדת הדין מתוחה נגד שונאיהן של ישראל. ואמר עוד שם משרבו הכרת פנים בדין בטל לא תגורו ופסק לא תכיר פנים ופרקו מהם עול מלכות שמים ונתנו עליהם עול בשר ודם ע"כ. ויש לדקדק מה שאמר משרבו הכרת פנים במשפט בטל לא תגורו וכו', כי דבר זה פשיטא כיון שרואה פנים במשפט שבטל לא תגורו ולא תכירו פנים במשפט, אבל פי' דבר זה כי הדיין צריך אזהרה יתירה שלא יכיר פנים במשפט, וזה בשביל מורא בשם ודם הוא טבע האדם להיות נכשל בזה ביותר מכל, ולפיכך אמר משרבו רואי פנים בדין בטל לגמרי לא תגורו אפי' מן הכשרים, כי לדבר זה צריך זריזות יתירה, וכאשר יש בני אדם מתחילין בחטא הזה הכל נמשכין אחר זה וקרוב הדבר להתבטל אפי' מן הדור שאחריו שלא נמצא אחד שהוא כשר בדין ובטל לא תגורו לגמרי מן הדורות, וזה לשון בטל שאמר ופרקו מהם עול שמים ונתנו עליהם עול בשר ודם, בזה שרואים פנים במשפט. ואפשר לפרש משרבו רואי פנים בדין כלו' שמכיר לו פנים בדין, אע"ג שאין מכיר פנים לגמרי לשנות בדין רק הוא רך אליו יותר מן השני נקרא זה שהוא רואה פנים בדין, בטל לגמרי לא תכירו פנים במשפט ולא תגורו מפני איש, ודבר זה מבואר ואין להאריך:

ובפרק שני דייני גזירות (כתובות ק"ה, ב') אמר רבה אמר רב שילא האי דיינא דשאיל שאלתא פסול למידן דינא ולא אמרן אלא דלית ליה לאושולי אבל אית ליה לית לן בה ע"כ. והטעם כי הדיין שנתלה בבריות וצריך להם פסול הוא לדין, כי אין ראוי שיהיה צריך אל אשר הוא דן. ומעתה אוי לנו מיום הדין, כי הדיינים והם הרבנים שהם במדינות אלו כולם תלוים בראשים וביחידי הקהל, שכל שנה או שלש שנים הם חוזרים להעמיד אותו על רבנות שלו ואיך לא יהיה ירא מפניהם אותם שהוא נמסר בידם באולי לא יחזירו אותו לרבנותו, וראוי לומר כי דיין כמו זה פסול מדינא דלא גרע מדיין דשאל שאלתא. וכל זה ממעשה הדור הזה עם שאר דברים שהוא בארצות האלו, כי הבעלי בתים אין מאמינים להרב כי יראים באולי יצא חוץ לשורה, ולכך יש לחוש ג"כ כי הרב ירא מן בעלי הבתים אם לא יעשה רצונם, וגם זה מכשלה לכמה וכמה דברים, והוא יתב' ברחמיו יזכנו ואשיבה שופטיך כבראשונה ולביאת משיחנו ושפט בצדק דלים והוכיח במישור לענוי הארץ, אמן וכן יהי רצון במהרה בימינו אמן:

נתיב האמת

פרק א

בספר משלי (י"ב) שפת אמת תכון לעד ועד ארגיעה לשון שקר. שלמה המלך בא לדבר על מדת האמתית ועל מעלת האמת, כי כאשר האדם דבריו באמת ויושר, אף אם יבאו הכל לחלוק עליו ולבטל האמת ובכח נלחמים עמו עם כל זה האמת נשאר במקומו. והפך זה לשון שקר אין קיום לשקר, וזה שאמר ועד ארגיעה לשון שקר, כלו' השעור היותר קטן שאפשר לומר עליו דהיינו עד יום או חצי יום, ארגיע לשון שקר לשון שבירה כמו רוגע הים וגליו שישבור לשון שקר וכן הרבה, וכך פי' הכתוב ועד ארגיעה לשון שקר הזמן היותר קטן שאפשר לומר עליו עד כך וכך שהוא קצר מאד יהיה נשבר לשון שקר. גם נוכל לומר שלכך כתיב לשון ארגיע, ללמד על לשון ועד הכתוב לפני זה וכאלו אמר הכתוב ועד רגע שהוא זמן קצר ולא יותר נשבר לשון שקר, הפך שפת אמת שיש לו קיום לעד ולנצח, כמו שרמזו ז"ל ג"כ על מלת אמת בפרק הבונה (שבת ק"ד, א') שי"ן שקר תי"ו אמת מ"ט שקר מקרבן מיליה אמת מרחקן מיליה שקר שכיח קושטא לא שכיח, פי' זה כי התי"ו הוא אות אחרון מן אלפ"א בית"א הוא ראוי אל אות אחרון מן אמת, והיה ראוי לומר אל"ף הוא אמת לא תי"ו אמת כמו שאמר שי"ן שקר והוא אות ראשון מן שקר כך היה לו לומר אל"ף הוא אמת, אבל ר"ל כי החותם הוא סוף הדבר שהוא מחתים הכל, ולכך ראוי שיהיה התי"ו שהוא החותם באלפ"א בית"א שהוא אות אחרון שיחתום תיבת אמת, כי התי"ו הוא בסוף אלפ"א בית"א והוא חותם אלפ"א בית"א ראוי שיהיה בסוף תיבת אמת להיות חותם של התיבה, כי אמת הוא חותמו של הקב"ה, לכך נקרא תי"ו מלשון והתוית שהוא לשון סימן וחותם ולכך אמר תי"ו אמת לא א' אמת. והאמת והשקר מחוברים יחד שהרי השי"ן הוא שקר והתי"ו הוא אמת, כי תיכף שירחק מן האמת אף אות אחת תיכף הוא שקר ולכך השקר הוא אצל האמת. ואל יאמר האדם כי אף אם משקר מעט הלא הרוב הוא האמת, שאין הדבר כך כלל רק כאשר סר דבר מעט מן האמת הוא שקר, ולכך אם תסיר האל"ף מן אמת אף שהא' הוא אחד בלבד נעשה ממנו מת הפך האמת, כי האמת הוא מקוים כמו שיתבאר בסמוך גבי אתרא דשמיה קושטא ומיד שהוסר דבר מן אמת אין קיום לדבר ההוא והוא מת. וקאמר כי לכך שקר מקרבן מיליה כי אותיות שקר הם ביחד כי אין צריך לטרוח אחר השקר ויכול לומר שקרים כמו שירצה, אבל האמת לא שכיח, ומפני כך אותיות של אמת מרוחקות עד שאי אפשר שיהיו יותר רחוקים כמו שהתבאר בסמוך ג"כ. וראוי היה שיהיה תיבת שקר שרק שאלו אותיות קרובים זה לזה לגמרי, אבל כדי שיהיה הק' באמצע כי הק' יש

לו רגל למטה והכל נסמך עליו והרי השקר נסמך על הקו"ף שיש לו רגל אחד למטה לכך אין לו קיום ועמידה כלל כי אין דבר עומד על רגל אחד, ואם היה הרגל בסוף אז לא היה נסמך על רגל הקו"ף כי הכל נסמך על דבר שהוא באמצע וכיון שהוא רגל אחד אין לו קיום. ובפסוק הזה אמר שפת אמת תכון לעד ואצל לשון שקר אמר ועד ארגיעה לשון שקר, אמר ארגיע בלשון הפעיל מפני שהכתוב רוצה לומר כי האדם שיש בו לשון שקר מקבל דבר שפועל בו ומשברו, ואלו אצל שפת אמת אמר שיש לו קיום מעצמו כי כך הוא מעצמו דקושטא קאי מעצמו:

ובפרק במה בהמה (שבת נ"ה, א') ובפרק בא לו (יומא ס"ט, ב') אמר ר' חנינא חותמו של הקב"ה אמת ע"כ. ודבר זה צריך ביאור למה חותמו של הקב"ה אמת ולא שאר מדות משאר תוארים אשר יתוארו אל הש"י. ויש לפרש כי לכך חותמו של הקב"ה אמת מפני שהוא יתב' אחד ואין שני ולפיכך חותמו של הקב"ה אמת, כי אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד, ואי אפשר שיהיה האמת שנים שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף וכל הדברים אשר אתה אומר עליו הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר, ואלו האמת הוא אחד שהרי הוא אדם ולא ד"א, א"כ האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה והאמת הוא אחד. וכן משמע מדברי הפיוט שתיקן בפיוט ר"ה אמת חותמו להודיע כי הוא אחד, הרי לך כי לכך אמת חותמו של הש"י להודיע שהוא אחד. ועוד כי יש י"ג אותיות מן הא' עד אות אמצעי מן אמת שהוא מ"ם באלפ"א בית"א, וכן יש י"ג אותיות מן המ"ם הפתוחה עד התי"ו באלפ"א בית"א והוא אות אחרון מן אמת, ואחד מספרו י"ג כי האמת הוא אחד לכך בין כל אות ואות מן אמת הוא י"ג במספר אח"ד. רק יש לפרש מה שחותמו אמת כי כל הנמצאים אף על גב שכולם ברא הש"י באמת מ"מ יש בהם בחינה שהם נוטים חוץ מן האמת, שהרי כל הנמצאים אפשרים מצד עצמם ואינם מחויבים, אבל הש"י מחויב המציאות, וכבר התבאר כי ההפרש שהוא בין האמת והשקר שהאמת הוא נמצא לגמרי והשקר אין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר ושאר הנמצאים אע"ג שהם נמצאים כיון שהם אפשרים מצד עצמם ומצד עצמם אפשר שלא יהיו נמצאים הנה אין אתם האמת הגמור. כלל הדבר כי הש"י הוא האמת הגמור שהוא מחויב המציאות בעצמו והוא עצם האמת ואין זולתו, וג"כ מורה זה תיבת אמת שיש י"ג כמספר אחד בין אות לאות כי הוא יתב' אמת ואין זולתו אמת, ולכך יסד הפייט אמת חותמו להודיע כי הוא אחד, שלכך חותמו יתב' אמת כי הוא יתברך האמת הגמור שהוא מחויב המציאות ומאתו נותן קיום

אל הכל, כי מכח אמת שלו שהוא אמת גמור שהוא מחויב המציאות בו מקוים הכל, וזה שאמר כי חותמו אמת עצמו יתב' האמת, והבן הדברים מאוד:

ובפרק חלק (סנהדרין צ"ז, א') אמר רבא מריש הו"א ליכא קושטא בעלמא אמר לי ההוא מרבנן ורב טבות שמיה ואמרי לה רב טביומי שמיה דאי הוה יהבי ליה כל חללי דעלמא לא הוי משני בדיבוריה זמנא חדא אקלע לאתרא דשמיה קושטא ולא הוה מיית איניש מהתם בלא זימניה נסיב אתתא מנהון והוי ליה תרתין בנין יומא חד יתבה דביתהו וקא חייפא רישה אתת שיבבתא טרפא אדשא סבר לאו אורח ארעא א"ל ליתה הכא שכיבו ליה תרתין בנין אתו אינשי דאתרא לקמיה אמרו ליה מאי האי אמר להו הכי הוי מעשה אמרו ליה במטותא מינך פוק מאתרין ולא תיגרי בהו מותנא בהנך אנשי. מאמר הזה קשה מאוד מה ענין המקום הזה יותר היה ראוי לירושלים שהיא עיר הצדק ולמה היה מדריגה זאת לעיר אחרת, גם לא מצאנו המקום הזה, ועוד אם המקום גורם שלא ישנה האדם האמת אם כן למה לא גרם לרב טבות שלא יהיה משנה, ויש לדעת כי עיקר המאמר הזה בא להודיע על מעלת האמת, שכל אשר נמשך אחר האמת שראוי אליו הקיום וכמו שאמרו חכמים קושטא קאי שקרא לא קאי, כי האמת ראוי אליו המציאות והשקר ראוי אליו ההעדר שלא יהיה נמצא, ואמר כי ההוא מרבנן ורב טבות שמיה ואמרי לה רב טביומי שמיה, ר"ל כי יש צורבא מרבנן אשר מדריגה שלו עליונה עד אשר נקרא שמו רב טבות, ר"ל שהוא טוב מסולק מן הפחיתות החמרי כי מי שיש בו פחיתות דבק בו הרע, ולפיכך אמר כי שמו רב טבות, ואיכא דאמרי כי שמו רב טביומי דבר זה יותר מעלה מן המעלה הראשונה, כי מעלה הראשונה שהוא מסולק מן הפחיתות עד שהוא טוב מצד עצמו ולאיכא דאמרי נקרא טביומי, ופי' טביומי שיש בו הטוב של היום כי היום יש בו האור שנקרא טוב גמור וכמו שאז"ל (פסחים ב', א') לעולם יצא אדם בכי טוב ויכנס בכי טוב והיינו כאשר הוא יום, וכך ר"ל בכאן שהיה לו מדריגה שכלית נבדל מן החומר כי האור יש לו מדריגה נבדלת מן החומר. ודבר זה בארנו בהקדמה אצל כי נר מצוה ותורה אור, ועוד בארנו דבר זה במקומות הרבה כי האור מורה על מעלה נבדלת מן הגשמי, ותראה כי כל הדברים שאינם מאירים הם גשמיים וכמו שבארנו פעמים הרבה, ולפיכך הזכות והבהירות מורה על שהוא מסולק מן הגשמי, וזה שאמר טביומי שמיה שנקרא על שם היום שבו האור וכדכתיב ויקרא ה' לאור יום, ור"ל כי הת"ח נבדל לגמרי מן הגשמי עד שהוא נוטה אל המדריגה הנבדלת לגמרי עד שנקרא טוב יומי. והבן ההפרש שיש בין אלו שני לשונות, כי ללישנא קמא רב טבות שמיה דהיינו שהוא טוב מסולק

מן הרע, ולאידך לישנא מסולק מן הגשמי שבו הרע. ומי שיש בו החכמה והתבונה יודע כי פירוש זה ברור:

ואמר כי אם היה נותן לו כל חללא דעלמא לא הוה משני בדיבורי', דבר זה מבורר כי הטוב במה שהוא טוב אין ראוי שיהיה בו השקר, כי הטוב בפרט הוא ראוי אל המציאות וכאשר בארנו דבר זה למעלה, שהרי כל מעשה בראשית נאמר בכל אחד כי טוב ובסוף הבריאה דהיינו בכלל הבריאה נאמר וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד, כי הוא ראוי שימצא. ומפני זה אשר שמו רב טבות או רב טביומי אשר השם הזה מורה על המציאות לא היה משקר כי השקר בלתי נמצא, ולפיכך אמר שאם היו נותנין לו כל חללא דעלמא לא הוה משני בדיבורי', כי מצד הטוב אין כאן שקר אשר אינו נמצא. ואמר כי מריש היה אומר כי לית קושטא בעלמא, פי' כי העה"ז אינו עולם של אמת כלל ובטל האמת בעה"ז. ואמר כי הגיע לאתרא דשמיה קושטא, כלו' כי זה שלא משנה ומשקר בדבור שלו הוא מגיע למדריגה ששמה קושטא והיה כל הנהגתו באמת ולא היה יוצא מן הסדר הראוי, ולפיכך אמר דלא מיית איניש בלא זמניה, כלו' שכך הוא שבמדריגה זאת הכל כסדר ולא מיית אינש בלא זמני' שזהו יציאה מן הסדר כאשר מיית אינש בלא זמניה, כל זה היה גורם מדה זאת שלא היה משנה בדיבורו עד שהגיע למדריגה זאת שהיא מדריגת קושטא. ומה שאמר דנסב אתתא מנהון כלו' כי גם אשתו שלקח היה כראוי וכסדר, ולא היה לו זיוג שאין ראוי לו וכמו שנמצא ברוב פעמים ולכך אמר דנסיב אתתא מנהון. ואמר שהוליד שני בנים גם דבר זה לפי הסדר והאמת כי התולדות הראוים לאדם הם שנים, כי התולדות אינם רק רבוי כדכתיב פרו ורבו והרבוי אינו רק בשנים ולפיכך התולדות הראוים הם שנים, ולכך סבר ב"ש במס' יבמות (ס"א, ב') כי לא נקרא שקיים האדם פריה ורביה רק בשנים מפני שזה התפשטות התולדות. וכאשר תבין עוד דברי חכמה עליונה, כי כאשר הגיע למקום ששמו קושטא ונסב אשה מהם ראוי היה לו להוליד שני בנים, כי כן הזרע אשר הוא זרע אמת כמו שהיה זה שהגיע למדריגת קושטא, והוא ידוע בסוד החכמה, כי זרע אמת הוא בא מן המוח אשר חוט השדרה בו כח משני צדדין ימין ושמאל ולפיכך תולדות זרע אמת הוא שנים, דבר זה דברי חכמה ואמת:

דהוה דביתהו חייפא רישה כו' ר"ל כי אין ראוי להמשך אחר האמת במדת הצניעות, וכמו שאמרו במסכת בבא מציעא (כ"ג, א') בהני תלת מילי עבידי צורבא מרבנן דמשני במילי ואחד מהם בפוריא כי הצניעות בשבילו ראוי שישנה האמת, והצניעות והאמת זה כנגד זה, כי מצד האמת אין ראוי לשנות כלל אך הצניעות דוחה האמת עד שמותר לשנות מפני הצניעות, וחייפא רישא דקאמר שהגיע אל דבר שראוי בו הצניעות, ובודאי

שמותר לשנות בשבילו, ומ"מ היה זה גורם שמתו שני בניו, כי דבר שנתן לו בשביל שכל דבריו היו באמת ולכך היה לו הכל כסדר ולא היה יוצא דבר אחד מן הסדר הראוי, וכאשר היה משנה ומחליף האמת אז נטל ממנו מה שבא לו בשביל שהיו כל דבריו נמשך אחר האמת ומתו בניו. ואמרו ליה צא מאתרן כלו' כי עתה לא יהיה מקומו האמת שכל עניינו היה כסדר האמת והיה מקומו קושטא שהיא האמת עד עתה שהיה מחליף האמת אף כי היה עושה בשביל הצניעות וכך צריך לעשות, מ"מ סוף דבר זה אינו אמת ונטלו בניו ממנו שנתנו לו מצד האמת, לכך אמרו צא מאתרן. ומה שאמרו דלא תיגרי בו מותנא, כלו' כי מדריגה זאת שהוא האמת מסולק לגמרי מן ההעדר שאינו ראוי ואינו כסדר ולפיכך אין ראוי שיהיה עתה דבק במדריגה זאת, שאם כך, היה דבק במדריגה זאת ההעדר ולא שייך זה במדריגה זאת כלל העדר שלא כסדר מה שאין נותן האמת. ועיקר המאמר הזה שבא להודיע מעלת האמת, שכאשר האדם נמשך אחר האמת שכל עניינו שהם שייכים אליו הכל הוא כראוי וכסדר, וכאשר הוא משנה בדיבורו כל אשר שייך לו יוצא מן הסדר הראוי:

ויש לפרש שכל המאמר הזה שכלי, כי מדרגת האדם שהוא טוב דהיינו שהוא מסולק מן פחיתות החמרי והוא נקרא רב טבות או רב טביומי שהוא שכלי ואינו חמרי, שהוא אינו משנה בדבורו ומי שהוא כך הוא מגיע למדריגת האמת, והוא נושא אשה מן אותה המדריגה שהוא אמת ויש לו בנים שם, וכך הוא מדריגת האדם שראוי אליו שם רב טבות או שם רב טביומי כמו שבארנו למעלה ענין השם הזה, שאדם כזה אינו משנה בדבורו לכך מדריגתו שמגיע עד מקום ששמה קושטא. רק מצד כי כל אדם אף שיש לו מדריגה זאת ואי אפשר שיהיה נשאר דבק שם ולא יהיה מסולק ממנה, בעבור כי האדם אי אפשר לו שלא יהיה משנה ומחליף האמת מצד הצניעות כי הצניעות הוא הפך האמת כמו שבארנו, ולכך יש סלוק והסרה משם, וכל זה ענין שכלי שבא לבאר ענין מעלת מי שיש לו מדריגת של רב טבות או רב טביומי שמדריגתו שאינה משנה בדבורו, והדברים האלו עמוקים עוד בחכמה מאוד והבן הדברים אשר אמרנו:

אמנם נ"ל כי המאמר הזה נאמר על משרע"ה, וזה שאמר אמר ליה ההוא מדרבנן ורב טבות שמיה או רב טביומי שמיה כי משה הוא נקרא טוב שנאמר ותרא אותו כי טוב, ובמסכת מנחות (נ"ג, ב') יבא טוב זהו משה וכו'. ואמרי לה רב טביומי שמיה, ר"ל דוקא טביומי שמיה כי ביום שנולד באותו יום נקרא טוב ובודאי זה מעלה יתירה שהיה טוב מתחלת בריאתו וזהו מורה על הטוב הגמור, כי שאר אדם אפשר לומר עליו טוב מצד פעל זה או מצד דבר זה שיש בו, אבל אשר נאמר עליו ביום שנולד שהוא טוב אין זה

רק שהוא טוב בעצמו והוא טוב גמור וזה טביומי שמיה. ועוד כי טביומי הוא שהיה לו הטוב של היום, שהיום טוב הוא האור כמו שאמרו ז"ל לעולם יצא אדם בכי טוב ויכנס בכי טוב ור"ל כי יש ליום הטוב שהוא האור, ומרע"ה היה לו ג"כ דבר זה שהרי פירשו ותרא אותו כי טוב שנתמלא כל הבית אורה, הנה כי טוב הנאמר כאן הוא האור שנקרא טוב כדכתיב וירא את האור כי טוב ודבר זה עצמו שנתמלא הבית אורה מורה על מדריגתו של משה העליונה וכמו שמפורש בכתוב כי קרן עור פניו וייראו מגשת אליו, לכך אמר שנקרא טביומי הוא הטוב של היום שהוא האור:

ואם יש לך להבין מחלוקת זה מר אמר רב טבות שמיה ומר אמר רב טביומי שמיה תבין דברים גדולים, ובודאי היה למרע"ה מעלה זאת שלא היה משנה בדבוריה. ואל יקשה לך מה שאמר ההוא מדרבנן שקורא שמו על שם רבנן, דע כי שם רבנן שנקרא לחכמים הוא יותר גדול מן הנבואה, כי חכם עדיף מנביא וזה יותר שם הראוי אליו מן הנביא, ועוד רמז בזה שם משה כי מדרבנן מספרו כמספר משה ואחד נוסף שאינו מן המספר, ומה שאמר דאמר ליה ההוא מדרבנן דבר זה נקרא שאמר ליה כאשר היה משיג בענין משה והשיג דבר זה ממנו דבר זה נקרא שאמר ליה. ואמר שהגיע לאתרא דשמה קושטא בודאי היה מדריגת מרע"ה שהיה מגיע לאתרא דשמה קושטא, שמדריגתו היא האמת הגמור שעל ידו נתנה תורת אמת. ואמר כי נסיב אתתא מנהון וזה כמו שפרשנו למעלה כי זה שמדריגתו כך כל אשר היה לו הוא במדת אמת, וזאת האשה היא צפורה שלקחה היתה ראויה לו מצד עצמה בתכלית, וכמו שבארנו בחבור גבורות השם אצל ויתן לו צפורה לאשה, וכאשר תבין מן שם צפורה שהוא עוף פורח באויר ואינו בעל חומר גשמי שאלו היה העוף חמרי גשמי לא היה פורח באויר, ולכך לא היתה חמרית וכמו שבארנו בכמה מקומות דבר זה, ולכך אמר כי נסיב מנהון אתתא כי מצד האמת צפורה היא אשתו של משה. ואמר שנולדו לו שני בנים כמו שהיה לו למשה שני בנים אליעזר וגרשום, וקאמר דהוי דביתהו חייפא וכו' הרי זה בארנו למעלה כי אע"ג שמצד מדריגת ומעלת משה היה האמת ולא היה משנ', מפני מדת הצניעות שצריך האדם להיות נמשך אחריו מצד הזה צריך היה לשנות ודבר זה הוא יציאה אליו ממדריגת האמת הגמור. ואמר כי בשביל זה מתו שני בניו ודבר זה יש להבין מאוד מאוד מה שאמר שמתו שני בניו, דהיינו שלא היה להם מציאות במקום קושטא ושם היו נעדרים ודבר זה נחשב מיתה להם, כי לא היה לבניו מדריגה זאת כלל עד שלא היה להם כלל מדריגת האמת:

ויש לך להבין דבר גדול בחכמה כי דבר זה הוא הסבה שלא היה לבני מרע"ה מדריגה עליונה כמו שהיה לבני אהרן, ודבר זה כי מצד שהי' מרע"ה במקום המדריגה העליונה

שהוא האמת ודבר זה ראוי למרע"ה, רק כאשר המדריגה הזאת מצד הצניעות שהוא לאדם אי אפשר שתהיה למשה אותה מדריגה ודבר זה מביא לו חסרון יותר ויותר משאלו לא הגיע כלל אל זאת המדריגה. ודבר זה מבואר בדברי חכמים וגם בתורה כי קודש שנטמא הוא בשרפה וחולין שנטמאו אינן בשרפה, וזה כי כאשר הדבר הוא קודש ונטמא הוא מקולקל יותר ויותר לפי שאין ראוי שיהיה בקודש דבר קלקול, ולפיכך מרע"ה כאשר הגיע אל המעלה העליונה הוא האמת ושם היו לו הבנים, ואי אפשר שתהיה לו המעלה הזאת רק היה יציאה מן מדריגת האמת על ידי מדת הצניעות ולכך היו נדחים בניו לגמרי מן המדריגה הזאת העליונה, ולכך אמרו לו פוק מאתרן דלא תגרי בן מותנא, כי מצד הזה יש למרע"ה סלוק ממדריגה של קושטא, ואין הדבר הזה פחיתות אליו ח"ו כי דבר זה הגיע ממדריגת הצניעות, רק שהמדריגה של קושטא אי אפשר שיהיה לאדם מצד מדריגת הצניעות, והבן הדברים האלו מאוד, ודבר זה נראה שרצה לפרש רבא כי מדבר זה יש לך להבין כמה דברים גדולים מאוד, ויש לך להתבונן בשם רב טבות ורב טביומי כי הוא דבר עמוק מאוד:

בסוטה (מ"ב, א') ד' כתות אינן רואות פני שכינה כת חנפים כת לצים כת דוברי שקרים כת מספרי לשון הרע, כת לצים דכתיב משך ידו את לוצצים כת דוברי שקרים דכתיב דובר שקרים לא יכון לנגד עיני כת חנפים דכתיב כי לא לפניו חנף יבא כת לשון הרע דכתיב כי לא אל חפץ רשע אתה לא יגורך רע ע"כ. דע כי שמו הגדול יש בו ד' אותיות, המורים על אמתתו יתב' שהוא יתב' קדמון והוא אחד ושהוא ברא הכל והוא ית' מעמיד ומקיים הכל אחר הבראם, כי אף אחר בריאת העולם אין העולם עומד בעצמו רק שהוא ית' מקיים העולם. והיו"ד שהיא ראשונה בשמו הגדול ית' מורה על שהוא אחד, כי היו"ד אין חלוק בעצמה, כי האותיות אפשר לחלקם כי הוי"ו אפשר לחלק ולעשות ממנה שני יודי"ן חוץ מן היו"ד שהיא אות קטן א"א לחלקה לשנים. ואחדותו ית' הי' קודם שנברא העולם, וכן אמרו (פדר"א פ"ג) קודם שנברא העולם היה הוא ית' אחד ושמו אחד, ולכך היו"ד שמורה על אחדותו ית' הוא קודם. וההי"א שבשמו הגדול מורה שהוא יתב' ברא העולם, כי ברא העולם בה"א וכדכתיב אלה תולדות השמים בהבראם בהא בראם, הוי"ו בשמו הגדול מורה שהוא יתברך מעמיד העולם עד שהוא עומד כמקל זקוף מבלי נטיית ימין ושמאל כמו הוי"ו הזאת שהוא כמו מקל זקוף. הה"א האחרונה בשמו הגדול יתב' מורה שהוא ית' מחדש בכל יום מעשה בראשית. ולפיכך שני ההי"ן בשמו הגדול הה"א ראשונה מורה שהוא ית' ברא את העולם, הה"א שניה מורה שהוא ית' מוציא תולדות העולם וכדכתיב אלה תולדות השמים והארץ בהבראם בה"א בראם.

ולכך אמר כת חנפים אינו רואה פני שכינה, כי המחניף מדבר אחד בפה ואחד בלב והרי המחניף הוא מחולק לשנים, ואין רואה פני שכינה אשר היו"ד בשמו מורה על שהוא יתב' אחד בכל צד מבלי שום חלוק בעולם והמחניף הוא מחולק שהוא אחד בפה ואחד בלב. כת לצים פי' הליצנות הם דברי הבאי שעושה מעשים שאין בהם ממש כלל כמו שהוא כל ליצנות, ולפיכך אין רואה פני שכינה אשר בשמו אות הה"א ראשונה שהוא מורה כי הוא יתב' ברא כל העולם ואין בעולם דבר אחד של ריקן והבל ושל בטלה רק כל הבריאה הוא לצורך, אף שרואה האדם ויחשוב כי דבר זה הוא לבטלה אבל אין הדבר כך כלל רק הכל לצורך, לכך אין רואה פני שכינה הלץ שהולך אחר דברי הבאי ודברי בטלה. כת מספרי שקרים אין רואין פני שכינה כי יש בשמו הגדול וי"ו שמורה שהוא ית' מקיים העולם ומעמידו, וזה מפני שהם נבראים באמת ולכך יש לו קיום כי קושטא קאי דכתיב סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר, ר"ל כי הנבראים סמוכים ומקוימים לעד ולעולם מפני שהם עשוים באמת ובישר, ולכך מספרי שקרים אינם רואים פני שכינה כי הוי"ו מורה על האמת. כת מספרי לשון הרע הוא הלשון שמוציא הדבור הרע לפעל והדבור הוא תולדות האדם ולפיכך נקרא הדיבור פרי כדכתיב ניב שפתים מלשון תנובת שדי, עוד ינובון, שהדבור היוצא מן האדם פרי שמוציא האדם לפעל שכל דבר שמוציא האדם אל הפעל הוא פרי שלו, ועיין בפרשת וארא בדברי הראב"ע ז"ל אצל ואהרן אחיך יהיה נביאך, והרי בשמו אות ה"א שני' שהוא יתב' מוציא תולדות העולם אל הפעל וכולם טובים אין בהם דבר רע, ולכך כת מספרי לשון הרע המוציאים תולדות רע אל הפעל אין רואין פני שכינה, והבן פי' זה, ובנתיב החנופה בארנו עוד ע"ש, והתבאר לך עונש המשקר:

ועוד אמרו בפ"ב דכתובות (ט"ז, ב') תנו רבנן כיצד מרקדין לפני הכלה בית שמאי אומרים כלה כמות שהיא בית הלל אומרים כלה נאה וחסודה אמר להם בית שמאי לבית הלל הרי שהיתה חיגרת או סומא אומרים לה כלה נאה וחסודה והרי התורה אמרה מדבר שקר תרחק אמרו להם ב"ה לב"ש לדבריכם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו הוי אומר ישבחנו בעיניו מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות, כי אתא רב דימי אמר הכי משרו קמי כלתא במערבא לא כחל ולא שרק ולא פירכוס ויעלת חן. פי' כי אין נקרא זה דבר שקר, אע"ג שהכלה בעצמה אינה נאה וחסודה מכל מקום כלפי הבעל שבחר בה היא חסודה בעיניו, ואנו אין באין לשבח אותה מצד עצמה רק מצד שנמצא דבר בכלה זאת שהיא חסודה שהרי החתן נשאה והיא מצאה חן בעיניו. וזה שאמר מי שלקח מקח מן השוק ישבחנו או

יגננו בעיניו, כלו' שאין ראוי שיגננו אחר שלקח המקח הרי הי' נאה בעיניו, וכן גבי כלה אין אנו רוצים לשבח הכלה מצד עצמה רק כאשר הוא מצד החתן אע"ג שהאמת היא שהכלה אינה נאה מכל מקום מצד החתן היא נאה. אבל במערבא היו אומרים לא כחל ולא שרק ויעלת חן, דבר זה יותר ראוי לאומרו שהרי באמת היא מעלת חן בעיני החתן ואין כאן מדבר שקר תרחק כי החן הוא אצל החתן שנשאה. וזה שאמר הכתוב מדבר שקר תרחק כי יש להרחיק השקר בכל מה שאפשר, כי אין לומר דבר שהוא שקר גמור רק כמו זה כלה נאה וחסודה שהיא נושאת חן בעיני הרואה או בלא כחל ובלא שרק ויעלת חן והחן הוא אל הרואה, כדכתיב (אסתר ב') ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה אע"ג שאינו ודאי כך אל הכל, סוף סוף הרי הכלה מצאה חן בעיני הרואה הוא החתן לכך אין זה שקר, וזה מבואר:

פרק ב

בפרק חלק (סנהדרין צ"ב, א') אמר ר"א כל המחליף בדבורו כאלו עובד ע"ז כתיב הכא והייתי בעיניו כמתעתע וכתיב התם הבל המה מעשה תעתועים ע"כ. הדבר הזה הוא דבר נפלא, וכבר התבאר לך למעלה כי כך יש לפרש מה שאמרו ז"ל בשבת בפרק במה בהמה וביומא בפרק בא לו ובסנהדרין בפרק חלק חותמו של הקב"ה אמת, כי האמת הוא אחד ואין שני לאמת אבל השקר הוא רבים וכמו שיסד הפיוט אמת חותמו להודיע כי הוא אחד, ולפיכך אמרו כל המחליף בדבורו כאלו עובד ע"ז שהרי יוצא מן האמת שהוא אחד ודבק בשקר שהוא השניות כי האמת הוא אחד והשקר הוא שניות וכמו שהתבאר. ועוד תדע כי המחליף בדבורו ומדבר שקר עושה ההעדר אשר אין לו מציאות כאלו יש לו מציאות, וזה ענין העע"ז שעושה שאינו ישנו כאלו ישנו. וזה כי כל הנמצאים אפס זולתו ית' כמו שאמרו הוא אלקינו אין עוד אמת מלכנו אפס זולתו ככתוב בתורתו וידעת וגו', וכל הנמצאים תלוים בו ולפיכך אין לנמצא שום מציאות זולתו יתב', והעובד ע"ז עושה שאינו נמצא נמצא כי נותן לע"ז מציאות בעצמו שהרי עושה אותו אלקים לעבוד אותו, על כן אומר המשנה בדבורו עושה נמצא דבר שאינו נמצא הרי הוא כאלו עובד ע"ז שכמו שהעובד ע"ז עושה דבר שאינו נמצא שהוא נמצא וכך המשנה והמחליף בדיבורו עושה דבר שאינו נמצא שהוא נמצא, לפיכך המחליף בדיבורו והעע"ז הם ענין אחד, ולכך המחליף בדיבורו כאלו עובד ע"ז, כי כמו שהאמת הוא חותמו של הש"י כך השקר הוא ע"ז והמשקר יצא מן הש"י ודבק בע"ז:

ובפרק קמא דברכות (ד', א') כה אמר ה' כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים הוי לי' לומר בחצי הלילה אלא אמר משה שמא יטעו אצטגניני פרעה והיינו דאמר מר למד

לשונך לומר איני יודע שמא תתבדה ותאחז ע"כ, פי' כ"כ יש להרחיק האדם עצמו מן מדת השקר שמגונה הוא השקר כי תמצא שהיה משה מדקדק על דבר זה ביותר, כי אף שבסוף יהיה נגלה הדבר כאשר תבא המכה, מ"מ יהיה בעיניהם כמו חצי שעה בדאי ועל זה היה מדקדק, ולכן ילמד לשונו לומר איני יודע, ומה שאמר ותאחז כאלו אמר שיהיה נתפש בשקרו כמו גנב שנתפש בגניבתו כך המשקר גונב האמת ומעלים אותו ומשקר: ובמדרש (ב"ר, פל"ב) שנים שנים באו אל נח אתא שיקרא בעי למיעל לתיבותא אמר ליה נח לית את יכיל אלא א"כ נסבת לך זיווג פגע ביה פחתא א"ל מן אן את אתי א"ל מן נח דאזילת בעי למיעל לתיבותא ולא שביק לי אלא אמר לי מי אית לך בר זוג את יכיל למיעל ואי את בעי תהוי זווגי אמר ליה ומה את יהיב לי אמר ליה אנא מתקן עמך דכל מה דאנא מסגל את נסבת. אתקין ביניהון דכל דשיקרא מכניס תהא פחתא נסבא ועלין תרויהון לתיבותא כיון דנפק הוי שיקרא אזיל ומכנס ופחתא נסבי דקדמי קדמי אתא שיקרא אמר ליה אן אינון כל דסגולתא א"ל ולמגן אתקינת עמי דכל מה דאת מכניס אנא נסבא לא הוי ליה פתחון פה לכך נאמר הרה עמל וילד שקר. המדרש הוא קשה מאוד, והמדרש בא לבאר ענין השקר שיש לשקר בן זוג היא הפחתא, כי המכניס ממון בשקר ויש לו תוספת ממון שקר שאין ראוי לו מתחבר אל זה חבור שהוא מקבל התוספת שהוא תוספת שקר, ואלו שנים מזדווגים יחד כמו הזכר והנקבה. ומפני כך אמר כי השקר הי' רוצה לכנוס לתיבתו של נח ולא רצה נח לקבל אותו, כי נח לא היה מקבל רק זכר ונקבה, כי הזכר והנקבה ביחד יש להם קיום כי אי אפשר לזכר שהוא נחשב פועל להיות בלא מקבל שהיא הנקבה, ואי אפשר למקבל להיות בלא פועל וכאשר יש פועל ומקבל הוא הזכר והנקבה ביחד יש קיום אליהם, כי הפועל בלבד יוצא מן השווי והמקבל בלבד הוא יוצא מן השווי וכאשר הם ביחד יש להם השווי פועל ומקבל וכל דבר שיש לו שווי יש לו קיום, ותיבתו של נח לקיום נעשה ולפיכך לא היה מקבל רק זכר ונקבה. ולכך כאשר בא השקר לכנוס בתיבתו של נח ר"ל שיהיה השקר בעולם ולא רצה להכניסו כי השקר אין לו זיווג ואי אפשר שיהיה בעולם, ולכך כאשר בא אליו חבור אמר שיהיה זיווג לשקר כלו' אם השקר יוצא מן השווי שפעל שקר ומכניס ממון שלא כדין יש כנגד זה המתחבר אליו הוא חבור שמקבל תוספת של שקר ונאבד שם, ומפני כך יש להם חבור של זכר ונקבה וזהו קיום שלהם, אבל אם לא היה חבור שמקבל מה שמכניס השקר לא היה אפשר שיהיה השקר בעולם כאשר השקר יוצא מן הסדר השוה והיושר לכן לא היה אפשר שיהיה בעולם, אבל כאשר יש כאן פחתא היינו חבור שכאשר האדם עושה שלא באמת יש כאן דבר שמחסיר ממנו מה שאסף דבר זה יש זיווג וחבור לשקר

עד שאפשר שיהיה השקר כאשר אין קיום לו שהחבור נוטל מה שאסף בשקר ויחזור אל הסדר הראוי, לכך ידע האדם אם מכניס ממון בשקר יש כנגדו זיווג שלו המתחבר אליו ר"ל חסרון והעדר המקבל מה שמאסף השקר, וזולת זה שאין כנגד השקר חבור המתחבר אליו אי אפשר שיהיה השקר אף שעה אחת, רק עתה שהשקר יש כנגד זה חבור שמתחבר אליו החסרון אשר נוטל ומקבל מה שעשה בשקר יש לשקר זמן מה שהוא בעולם, ויש להבין זה:

פרק ג

במדרש (ב"ר פ"ח) א"ר סימון בשעה שבא הקב"ה לברא את האדם הראשון נעשו מלאכי השרת כתים כתים וחבורות חבורות מהם אומרים אל יברא ומהם אומרים יברא הה"ד חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו חסד אומר יברא שהוא גומל חסדים ואמת אומרת אל יברא שכולו שקרים צדק אומר יברא שהוא עושה צדקות שלום אומר אל יברא דכוליה קטטה מה עשה הקב"ה היה נוטל אמת והשליכו לארץ הה"ד ותשלך אמת ארצה אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבון העולמים מה אתה מבזה תכסיס שלך תעלה אמת מן הארץ הה"ד אמת מארץ תצמח ע"כ. המאמר תמוה מאוד ענין זה שהשליך האמת ארצה, ואף שהשליך האמת ארצה סוף סוף אמר האמת שלא יברא, ואם לא היה רצון הש"י לעשות כדבר האמת למה שאל האמת, שהרי דבר זה דרשו על נעשה אדם בצלמנו שהיה נמלך בחסד ואמת צדק ושלום ובשביל שאמר האמת דבר הגון ישליך אותו ארץ. לכן פי' זה כי הנבראים שברא הש"י הם ג' חלקים. החלק הראשון הם עליונים והם נקראים עולם העליון יודעים ומשיגים את בוראם והם נקראים עולם השכליים. החלק השני עולם הגלגלים והם גשמים, אינם מקבלים הויה והפסד כמו שהם הגשמיים אשר הם אצלנו, רק שהם נבראים והם כלים בעת שיעלה רצון השם ית' אבל הויה והפסד כל שעה אין בהם, ומפני כך הם גשמיים שלימים ובשלום הם שלא יכנסו זה בזה ולא יתנגדו זה את זה כמו שהוא בעולם השפל שהם מעיקים זה את זה ויכנסו זה בזה, ועל זה אמר הכתוב עושה שלום במרומיו כי צבא השמים מרוחקים מכל זה. אך אמנם העולם השלישי יש בהם כל זה שהם מתנגדים זה לזה ויכנסו זה בזה לדחות האחד השני, ואין כאן מקום להאריך בזה כי כבר הארכנו בזה למעלה אצל על ג' דברים העולם עומד על הדין ועל האמת ועל השלום ע"ש ותמצא מבואר:

וכבר אמרנו למעלה כי האדם בפרט הוא כלול מכל ג' עולמות ובשביל כך הוא מחבר את כלם, כי האדם הזה הוא עולם קטן. וידוע כי העליונים דהיינו עולם העליון משפיע לעולם הגלגלים והגלגלים משפיעים אל התחתונים, ולפיכך יקרא השפע שבא מעולם

העליון לעולם הגלגלים חסד כמו שהתבאר במקומו, כי החסד אף לעשירים ואלו צדקה לענייים דוקא כמו שהתבאר למעלה, ועולם הגלגלים אינם נקראים עניים כי הם גם כן בעלי השפעה לתחתונים ולפיכך יקרא מה שהעולם העליון משפיע חסד ולא צדקה שהחסד ג"כ לעשירים, ויקרא מה שהעולם האמצעי משפיעים לתחתונים צדקה, כי התחתונים מקבלים ואינם משפיעים כמו העני הזה שהוא מקבל ואינו יכול להשפיע. וכאשר בא לברא את האדם היה אומר החסד שהוא מצד עולם העליון שהם משפיעים אמר שראוי שיברא האדם שיש בו הבחינה שיש לעולם העליון הוא החסד, שהרי תמצא באדם החסד בטבע שאין האדם מעמיד מדתו על המשפט ומתחסד עם הבריות לעשות חסדים, וכבר בארנו למעלה כי מדת החסד הוא מדת האדם. אמנם האמת אמר אל יברא כי הוא המדה שיש בעולם העליון דהיינו שהם שכליים יודעים ומשיגים האמת לא ישקרו, והבחינה הזאת לא נמצאת באדם כי האדם מלא שקרים וא"א שלא יהיה האדם משנה ומשקר והכתוב אומר כל אדם כוזב. ולפיכך מצד שהאדם ראוי שיהיה בו מעולם העליון יש שתי בחינות, מצד אחד מתחייב לו הבריאה דהיינו מצד החסד שהוא באדם, ומצד אחד אין ראוי לאדם הבריאה דהיינו מצד האמת שהוא כולו מלא שקרים, וכן מצד עולם האמצעי מצד אחד מתחייב לו הבריאה ומצד אחר מתחייב שלא יברא, דהיינו מצד הצדקה שהוא בעולם האמצעי שהם משפיעים אל התחתונים, ודבר זה ימצא באדם גם כן כמו שימצא החסד באדם ימצא גם כן הצדקה, אבל מצד השלום שהוא עיקר מעלת עולם האמצעי כמו שמדריגת ומעלת עולם העליון הוא האמת אין ראוי הבריאה אל האדם כי אין השלום בעולם התחתון לפי שהתחתונים מתנגדים זה לזה, וכבר התבאר זה למעלה עיין שם, ולפיכך אמר השלום שלא יברא שכולו מלא קטטות. והנה באדם צד אחד שיברא וצד אחד שלא יברא ועל זה שייך לומר נעשה אדם בצלמנו, לשון נעשה הוא לשון המלכה ולשון עצה כדבר שיש לו בחינה לכאן ולכאן כמו שהיה בענין בריאת האדם:

ואמר מה עשה הקב"ה השליך האמת ארצה שנא' ותשלך אמת ארצה, ר"ל שנתן התורה לארץ כי התורה בפרט הוא תורת אמת יותר מן הכל לכך נקראת תורת אמת, והנה על ידי התורה שהוא השכל האמתי יותר מכל חכמה יש לאדם האמת, אף כי כל אדם כוזב מכל מקום יש בעולם צד בחינה של אמת שהוא גדול מאוד שהיא התורה שאף במלאכים אינו נמצא. ועוד מה שהאדם מוכן אל האמת מצד התורה הרי יש האמת בארץ ולכך מצד התורה שהיא האמת יש לאדם הבריאה. ואז אמרו המלאכים למה אתה מבזה תכסיס שלך פירוש חפץ שלך היא התורה שהיא מעליונים אתה מבזה אותה להשליך אותה אל

ארץ שתהיה בארץ בתחתונים, וכמו שאמרו המלאכים להקב"ה כאשר עלה משה לקבל התורה תנה הודך על השמים, ולכך אמרו למה אתה מבזה תכסיס שלך ר"ל חפץ שלך. ואמר הקב"ה תעלה אמת מן הארץ, כי אין התורה בארץ רק שהאדם שיש בו התורה נחשב בשמים מצד התורה שהיא מן העליונים, ומפני כך אמרו בכל מקום (נדרים כ', ב') מאן מלאכי רבנן שבשביל התורה שיש עמהם אשר התורה היא מן השמים נחשבו רבנן מלאכים. ומעתה לא היה השלום גם כן מקטרג על האדם, כי מה שאמר השלום שלא יברא מפני שהאדם מלא קטטות דבר זה כאשר אין בהם התורה, אבל ע"י התורה כל דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום גם אמרו ת"ח מרבים שלום בעולם, ולפיכך כאשר התורה נתנה לעולם שוב אין קטרוג מן השלום, כך נכון לפרש:

אבל קשיא דמאי ענין הכתוב שאמר ותשלך אמת ארצה שאותו פסוק נאמר על גלות ישראל וכן אמת מארץ תצמח מה ענינו לכאן, אבל הפירוש שהוא ברור בענין זה, כי ביארו לך חכמי' בדברים אלו דברים גדולים מאוד, כי האדם יש בו שתי בחינות שאין ראוי שיהיה נברא, האחת שאין אל האדם שלימות השכלי, השני שגם שלא מצד השכלי אין האדם בשלימות. וזה שאמר כי חסד אמר יברא שכולו מלא חסדים וכבר אמרנו זה למעלה כי החסד הוא מדת האדם שהחסד הוא מה שאין הדין מחייב, וזהו ענין האדם שמעשיו אינם בדין, ולכך המשפט לאלקים אבל לא לאדם, כי האדם מסוגל ומוכן שאין מעשיו על פי הדין הגמור, ולכך החסד אמר יברא שכולו מלא חסדים שזה מדתו. והאמת אמר לא יברא שכולו מלא שקרים, כי האדם אינו שכלי, וכל אשר הוא שכלי בודאי אין נמצא בו השקר כי זהו ענין השכלי שהוא יודע בשכלו שהוא כך וכך, אבל האדם אינו שכלי ומפני כך הוא כולו מלא שקרים מצד שאין האדם שכלי. צדק אמר יברא שהוא כולו מלא צדקות, כבר בארנו כי כל מדה שאינה בדין הוא מדת האדם והצדקה גם כן אינה בדין הוא מדת האדם שהוא עושה לפנים משורת הדין, ולכך אמר הצדק יברא שכולו מלא צדקות. ושלום היה אומר לא יברא כי האדם מצד גופו אינו בשלימות הגמור ולכך אמר השלום שהוא מלא קטטות, וכבר בארנו זה כי לכך השלום ושלם הוא לשון אחד כי השלום תלוי בשלימות שכאשר הדבר שלם אין כאן מחלוקת, אבל כאשר האדם חסר ולכך רוצה לבלעות את רעהו שכך אמרו (אבות פ"ג) אלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו, וכל זה מפני שהאדם הוא חסר ואם היה בשלימות ולא היה חסר לא היה מחלוקת רק הכל בשלום. מה עשה הקב"ה השליך האמת ארצה, ור"ל כי האמת יש לה נפילה בעוה"ז, ודבר זה ביארו החכמים בחכמתם במה שאמרו (ב"ר פ"ה) שהשם ית' צוה אל הארץ להוציא עץ פרי והיא לא עשתה רק הוציאה עץ עושה פרי,

שתדע ותבין מזה כי השנוי והשקר הוא בארץ, ודבר זה בארנו במקום אחר כי הארץ יש בה השנוי מכל הנבראים שהיא לבד נחשבת מן התחתונים וכדכתיב השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם ובשביל כך נמצא השנוי בה גם כן. והכתוב שמביא לראיה ותשלך אמת ארצה כי השלכה לארץ שייך כאשר מבטל הדבר, רצה לומר כי הוא ית' היה מבטל האמת בארץ ואין האמת בארץ כאשר ראוי ואז נברא האדם, כי כל זמן שהאמת שולט אין ראוי לאדם הבריאה וכאשר האמת בטל אז הבריאה לאדם. כי מה שהיה מקטרג ג"כ השלום שהוא כולו מלא קטטות ולכך אין לו הבריאה וזהו בודאי מצד האמת שאמר השלום כי מצד האמת אין ראוי לאדם הבריאה לפי שאין בו השלום, וכאשר יש בארץ יציאה מן האמת והאמת הוא בטל בארץ אז אין שאלה למה יהיה נברא האדם שהוא כולו מלא קטטות, שאין הענין נוהג בארץ לפי האמת. ואז אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה למה אתה מבזה האמת שהוא תכשיט גדול בעולם, ואז אמר תעלה האמת מן הארץ, וזה כי אף שיש לאמת ביטול בתחתונים אין בזה ביטול מכל וכל כי כן הוא ענין התחתונים שמקבלים העדר וחוזרים אל הוייתם, שאף כי האמת בטל מהם לזמן אין זה נוהג לעולם אבל אפשר שיהיה לפי שעה וחוזר האמת אל מקומו כמו שיהיה לעתיד, אף שנא' ותשלך אמת ארצה וזהו בטול האמת מ"מ יחזור האמת אל מקומו כמו שנא' אמת מארץ תצמח, ומ"מ נברא האדם שהוא מלא שקרים מצד שיש בעולם בטול האמת: ומה שאמר אמת מארץ תצמח יש לך להבין ולדעת כי מה שהאמת בטל בתחתונים דבר זה מצד שהארץ היא בכח ויוצאת אל הפועל תמיד, ולכך אין האמת בפועל וזהו השלכתה ארצה מצד שהארץ היא גשמית חמרית ואינה בפעל לגמרי כמו שהוא השכלי, והדבר שהוא חמרי הוא בכח והאמת הוא שכלי לכך אמר הכתוב כל אדם כוזב, וזה מצד שהאדם הוא בריאה גשמית חמרית שנקרא אדם על שם האדמה, אבל מ"מ הארץ מוציא האמת לפעל לסלק השקר ומסוגלת לזה הארץ ביותר מה שהארץ היא כמו נקודה באמצע העולם אינה נוטה מן היושר כלל לכך מסוגלת לזה הארץ להוציא האמת אל הפעל, ולפיכך כתיב אמת מארץ תצמח כי הצמיחה היא היציאה לפעל. וזה ענין הארץ בפרט שמוציאה הכל אל הפעל כי הנבראים נבראו באמת והיא מוציאה האמת לפעל, ולפיכך מה שהשליך האמת ארצה הוא הביטול שאין האמת תמיד בפעל וזה מצד הארץ שהיא בתחתונים ואי אפשר שיהיה נמצא בה האמת בפעל תמיד, אבל הוא יוצא לפעל ממנה כפי מה שהוא ענין הארץ שיוצאים בה הדברים שהם אמת מכח אל הפעל אחר שלא היו. ואף שהאדם מלא שקרים אין כאן בטול האמת שהארץ מסוגלת לזה שהיא בכח ויוצאת תמיד אל הפעל, וכן אף אם בטל האמת הרי כך הוא ענין הארץ שהיא בכח

ויוצאת אל הפעל אבל אין הדברים נמצאו בה בפעל. ולפיכך היה בארץ בריאת האדם אשר האמת אינו בארץ בפעל רק שהוא אינו נמצא בארץ וצמח אחר כך מן הארץ, ואין כאן בטול האמת כאשר בסוף צמח האמת כמו שאמר אמת מארץ תצמח מוכח שלא היה קודם זה האמת במציאות. והבן מה שאמר אמת מארץ תצמח ואצל הצדק נאמר צדק משמים נשקף, כי השם ית' פועל תמיד הצדק רק שלפעמים אין הבריות ראוים לקבל הצדק והוא בטל זמן מה והוא חוזר להיות נשקף, אבל אצל האמת אמר אמת מארץ תצמח, שכשם שהארץ העדר האמת עד שאינו נמצא בפעל כמו שאמר ותשלך אמת ארצה כך צומח מן הארץ האמת. וזה כמו שאמרנו כי הארץ הוא אמצעי בעולם וזהו סגולת האמת לפי שהאמת אינו סר ימין ושמאל, ולכך יש לארץ סגולת האמת, ודבר זה בארנו במקום אחר יותר:

ובמדרש (ב"ר פ"ה) למה נתקללה הארץ רבי יהודה בר שלום ורבי פנחס רבי יהודה בר שלום אמר שעברה על הצווי שכך אמר לה הקב"ה תדשא הארץ דשא וגו' מה הפרי נאכל אף העץ נאכל והיא לא עשתה כן אלא ותוצא הארץ דשא הדשא נאכל והעץ אינו נאכל, ר' פנחס אמר אף הוסיפה על הציווי שמחה לעשות רצון בוראה עץ עושה פרי אפילו אילני סרק עשו פירות, על דעתיה דרבי יהודה ברבי שמעון ניחא אלא על דעתיה דר' פנחס למה נתקללה אלא כאינשי דאמרי יהון לייטין ביזיא דהדין יניק וכו'. והנה אלו שני החכמים (האלו) מודים כי יש שתי בחינות בארץ, כי מצד שהארץ היא בלבד מן התחתונים מוכנת היא לשנוי ולשקר ואינה מקבלת הגזירה שהיא מן השמים ואינה נמשכת אחר גזירת עליונים וזה מצד שהיא מן התחתונים ואינה מן העליונים, וזה שאמר השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם ואמר כל אדם כוזב בשביל דבר זה. אמנם יש בארץ בחינה אחרת שהארץ היא יותר נמשכת אחר גזירות עליון מצד אחר, כי הארץ שהיא באמצע הכל והיא נקודה אמצעית אינה יוצאת מן היושר ובזה היא מתיחסת אל האמת שהאמת אינו יוצא מן היושר כלל. וכמו שתראה כי אותיות אמת האל"ף היא ראשונה באלפ"א בית"א והתי"ו אחרונה באלפ"א בית"א והמ"ם באמצע אלפ"א בית"א והמ"ם שהיא באמצע שהיא עיקר האמת והיושר שמתיחס אליו האמצע, והכל מצורף ומחובר אל המ"ם כי הכל מצורף אל האמצעי שהוא עיקר האמת ומצד הזה הכל אמת. ואף כי יש דבר שמצד עצמו נראה שהוא יוצא מן האמת מכל מקום כיון שהוא נסמך אל האמצע שהוא אמת הכל בגדר האמת, ולפיכך מן התחלה שהיא האל"ף עד הסוף שהיא התי"ו נסמך אל המ"ם שהיא באמצע. וזה שאמר הכתוב סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר, וזה כי העולם נקשר זה בזה ובשביל כך עשוים כלם באמת וביושר, אף אם

יאמר כי יש בבריאה זאת דבר מה שהוא יוצא מן האמת מכל מקום כלל העולם הוא אחד לגמרי כאשר הם סמוכים זה לזה והאמצע מחבר אותם לאחד, ומצד כלל העולם שהוא אחד העולם בכללו הוא באמת וביושר, ואין הבחינה ראוי שתהיה מצד זה רק מצד הכל, וכל זה מורה עליו מלת אמת כי האל"ף הוא בהתחלה והתי"ו הוא בסוף והמ"ם הוא באמצע שהוא היושר והכל נסמך למ"ם שהוא אמצעי שהוא היושר ונעשה הכל אחד, וזהו סמוכים וגו' באמת וישר. ומצד שהעולם אחד לכך נכנס הכל באמת הגמור מראש עד סוף, ולפיכך הארץ שהיא באמצע היא ראויה אל האמת ביותר מהכל, רק מצד שהארץ היא בתחתונים לכך היא בכח ומוציא אל הפעל ואינה בפעל כמו העליונים מצד הבחינה הראשונה. ולפיכך למר מצד הבחינה הראשונה שהארץ היא בתחתונים שנתה מה שנגזר עליה מן השמים ועברה הצווי, ולאידך אדרבה מה שהארץ היא באמצע עשתה רצון השם ית' והוסיפה לעשות, וזה מצד שהארץ היא באמצע הכל והיא כמו הנקודה שהיא בעיגול אליה נסמך הכל, ואין כאן מקום זה, ולכך אמר ג"כ אמת מארץ תצמח שאין ביטול לאמת בארץ, כי מצד הארץ יש לאמת יציאה אל הפעל אף כי היה לאמת ביטול בעולם מ"מ מצד הארץ יש לאמת יציאה אל הפעל אחר שהיה לו ביטול וזהו אמת מארץ תצמח, והבן הדברים כי הם עמוקים מאוד. כלל הדבר אילו היתה הארץ מן העליונים לא היה ביטול כלל אל האמת, ואילו לא היה סגולה זאת אל הארץ שהיא באמצע ואינה סובלת שיהיה כך תמיד ביטול האמת לא היה האמת כלל בארץ, אבל עתה האמת יש לו ביטול בארץ ואינו נמצא כי הרבה שקרים הם בארץ מ"מ מן הארץ צומח האמת, והנה כנגד ותשלך אמת ארצה שהוא בארץ כנגד זה אמת מארץ תצמח וגו' ואי אפשר לפרש יותר כלל ודברים האלו הם עמוקים מאוד בסתרי החכמה. ותבין מזה כי האדם שנברא מן האדמה הוא שראוי אל התורה שהיא אמת, יותר מן המלאכים העליונים, וזה כי אף שהאדם הוא בעל חומר גשמי מכל מקום ראוי שיצא ממנו האמת הגמור, כי אמת מארץ תצמח הוא האדם אשר הוא מוכן אל השכל האמתי הוא התורה, מפני שהאדם נברא מן הארץ שהיא נקודה האמצעית, והבן הדברים אשר נרמזו במה שאמר שהשליך האמת ומה שאמר אמת מארץ תצמח אי אפשר לפרש יותר, (סליק):

נתיב האמונה

פרק א

בספר משלי (כ') רב אדם יקרא איש חסדו ואיש אמונים מי ימצא. שלמה המלך ע"ה אמר כי בני אדם הרבה יקרא כל אחד שהוא בעל חסד, זה עושה חסד בדבר זה וזה עושה

חסד בדבר אחר, עד שהרבה בני אדם הם שנקראו כל אחד שהוא בעל חסד, אבל איש אמונים מי ימצא. הן שתהיה האמונה בו ית' צריך שיהיה שהוא מאמין באמונה שלימה, הן שתהיה האמונה שהוא נאמן בכל עסקיו והנהגתו דבר זה מי ימצא. ודבר זה נתבאר ג"כ למעלה אצל באורח צדקה חיים ודרך נתיבה אל מות, כי הצדקה נקראת אורח שהוא רחב עד שהרבה מהלכים בה וכמו שנתבאר בנתיב גמילות חסדים ע"ש, אבל האמונה שלא ישנה באמונתו ודבר קטן שהוא משנה הוא יוצא מן האמונה, וכבר בארנו דבר זה בחבור גבורות השם (פ"ט) עד כי אברהם שהיה ראש המאמינים היה בדבר מה יוצא מן האמונה במה שאמר במה אדע, ואצל משה כתיב יען אשר לא האמנתם בי, ולפיכך אמר ואיש אמונים מי ימצא כי נקרא איש מי שימצא בו האמונה לפי שבעל האמונה צריך כח לעמוד באמונתו בחוזק, ולכך נקרא איש, אבל אצל החסד כתיב רב אדם:

ובפרק כל כתבי (שבת קי"ט, ב') אמר ר"ל כל העונה אמן בכל כחו פותחין לו שערי גן עדן שנא' פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים אל תקרי שומר אמונים אלא שאומרים אמן מאי אמן אל מלך נאמן, ופי' דבר זה, כי מי שהוא מאמין בו ית' צריך שיהיה בכל כחו, כי האמונה צריך כח וחוזק כמו שאמרנו כי זהו ענין האמונה שעומד באמונתו בכח ובחוזק ואינו סר מן אמונתו ולכך צריך לענות אמן בכל כחו. ועוד פירשנו למעלה מה שאמר שפותחין לו שערי גן עדן וכל פתיחה דבר שהוא סגור ונעול, והנעילה הזאת שהדבר הגשמי נעול לפניו הדבר הבלתי גשמי, וכאשר הוא עונה אמן הוא מתדבק במי שהוא מאמין הוא הש"י, ודבר זה הוא עצם האמונה כי אין ראוי לדביקות כזה רק בעל אמונה שכאשר הוא מאמין בו ית' הוא מתדבק לגמרי, ולפיכך ראוי לפתוח לו גן עדן כי האדם אשר בו האמונה בו ית' ראוי לגן עדן אשר שם הנטיעות אשר נטע הש"י והם נטועים בחוזק, וגם האדם הזה שהוא בעל אמונה הוא נטיעה חזקה עם הש"י אשר כל הרוחות באות אין מזיזין אותו ממקומו הוא באמונתו כמו שהיה אל אברהם ולפיכך ראוי לפתוח לו שערי גן עדן ולהיות נכנס לשם. וצריך לזה כח, כי שערי גן עדן הם נעולים כאשר אמרנו כי המעלה הנבדלת נעול לפני האדם הגשמי, ואם ירצה להתדבק לשם צריך להתגבר על המעלה הנבדלת בכח ואז פותחין לו שערי גן עדן הנעולים, וכבר פירשנו זה בנתיב העבודה. ומה שאמר מאי אמן אל מלך נאמן, כלומר כי במלת אמן דבק בו ית', ותחלה יש לו דביקות בו ית' במה שהוא אל כי שם אל הוא קודם (כל) [אל] האדם ואח"כ שם מלך ואח"כ מה שהוא ית' נאמן, ודבר זה מגיע עד אין קץ וסוף. ולכך אמרו בפרק שלשה שאכלו (ברכות י"ז, א') כל העונה אמן מאריכין לו ימיו ושנותיו, כי האמונה מגיע עד אין קץ וסוף ולכך יש לו להאריך במלת אמן ומאריכין לו ימיו ושנותיו

כי משם אריכת הימים, וכאשר תבין דבר זה אז תבין כל הדברים שנאמרו באמונה, ונתבאר בנתיב העבודה:

ומעלת המדה הזאת אמרו במסכת תענית (ח', א') אמר ר' אמי אין גשמים יורדים אלא בשביל בעלי אמנה שנא' אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף ואמר ר' אמי בא וראה כמה גדולים בעלי אמונה מנין מחולדה ובור ומה המאמין בחולדה ובור כך המאמין בהקב"ה על אחת כמה וכמה. פי' כי בעלי אמונה אינם משנים, ולפיכך ג"כ השמים שבידם המטר יהיו בעלי אמונה ויתנו מטר וגשם אשר הוא בכחם ולא ישנו כי על כן נבראו, ואם אין מאמין באחד הרי ג"כ אותו שאצלו הדבר שלו משנה לו ג"כ כמו השמים שאצלם המטר. ולא אמר גדולים בעל אמת שהרי מביא קרא אמת מארץ תצמח, מפני כי מאי ענין האמת לדבר זה, אבל האמונה שייך לזה כי השמים נותנים מטר והארץ מקבלת המטר והם מתחברים ויש להם אמונה זה עם זה, ולכך כאשר בני אדם בעלי אמונה זה עם זה גם השמים הם באמונה ונותנים מטר שכך הוא אמונת השמים והארץ, ואין אמונה כמו אמונת השמים והארץ שהם כמו זכר ונקבה שהזכר משפיע והנקבה מקבלת, וכך השמים משפיעים והארץ מקבלת. וכאשר האשה מזנה נאמר בזה כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל, ולכך מביא אחריו כמה גדולה האמונה של איש ואשה, ואמר כי גדולים בעלי אמנה מן חולדה ובור, ומבואר המעשה בערוך (ע' חלד א') וז"ל מעשה בנערה שהיתה הולכת לבית אביה והיתה מקושטת בכסף וזהב ותתע בדרך והלכה בלא ישוב, כשהגיע חצי יום צמאה ולא היה לה לויה ראתה באר ודלי וחבל קשור נשתלשלה וירדה לבור לאחר ששתתה בקשה לעלות ולא היתה יכולה וצעקה, עבר עליה אדם ושמע קולה עמד על פי הבאר והציץ ולא היה יכול להבחין לה אמר לה מן בני אדם אתה או מן מזיקים, אמרה מן בני אדם א"ל השבעי לי שמבני אדם את נשבעה לו, אמר מי הביאך לכאן ספרה לו המעשה אמר אם אני מעלך תנשא לי אמרה הן, העלה ורצה להזדקק לה מיד אמרה לו מאיזה עם אתה אמר לה מישראל אני ממקום פלוני וכהן אני, אמרה אף אני ממקום פלוני ממשפחה פלונית ואמרה לו עם קדוש כמותך שבחר בך הקב"ה מכל ישראל ואתה מבקש לעשות כבהמה בלא קידושין וכתובה, בא אצל אבי ואמי ואני מתארסת לך נתנו ברית זה לזה אמר מי יהיה עד והיתה חולדה כנגדן א"ל השמים וחולדה ובור עד שאין אנו מכזבין זה בזה הלכו כל אחד לדרכו, הנערה עמדה באמונתה וכל מי שתבעה היתה ממאנת עליו, כיון שהחזיקו בה נהגה עצמה כשוטה וקרעה בגדיה עד שנמנעו בני אדם ממנה. והוא כיון שעבר מפניה שכחה ונשא אשה ונתעברה וילדה חנקתו חולדה ועוד נתעברה וילדה בן ונפל לבור. אמרה אשתו

אם כדרך ב"א היו מתים הייתי אומר צדוק הדין, ועכשיו שמתו מיתה משונה אין זה בלא עון ספר לי מעשיך, גילה לה המעשה ונתגרשה ממנו, אמרה לך אצל חלקך שנתן לך הקב"ה הלך ושאל בעירה אמרו לו נכפית היא, הלך אצל אביה פירש לו כל המעשה א"ל אני מקבל מומיה בא אצלה התחילה לעשות כמנהגה סיפר לה מעשה חולדה ובור אמרה לו עמדתי בבריתי מיד נתישבה דעתה ופרו ורבו בבנים ובנכסים ועליהם הכתוב אומר עיני בנאמני ארץ וכו' ע"כ לשון הערוך. ויש לך לדעת אלו שני דברים חולדה ובור הם נגד זכר ונקבה, כי החולדה כנגד הזכר מפני שלשון חולדה מלשון חלדה שמנקב החולדה בעקרי הבית שכך אמרו בכל מקום על החולדה והוא כמו הזכר שמנקב, אבל הבור הוא הפך זה שיש לו בית קיבול דומה לנקבה וכן אמר הכתוב שתה מים מבורך ודבר זה מבואר בכמה מקומות. וכאשר היו מעידין על הזיווג היו מיחדין לזה חולדה ובור כנגד אמונת זכר ונקבה והם יהיו מעידים על זה ולפיכך קיימו את אמונתם. ויש לך לדעת כי האיש והאשה יש להם ביחד חבור ואצלם בפרט שייך אמונה כמו שאמרנו, ולכך אצל סוטה כתיב ומעלה בו מעל ותרגם אונקלוס תשקר וכו' וכל מעילה הוא לשון שקר. וכאשר היו מיחדים לעדות החולדה והבור על חבור זכר ונקבה כאלו היו מיחדים לזה האמונה של זכר ונקבה כאלו היו מיחדים לזה האמונה של זכר ונקבה שיש להם אמונה ביחד, לכך היו נאבדים הבנים ע"י חולדה ובור שהוא הנאמנות של איש ואשה. ותדע עוד כי הזכר והנקבה הוא כנגד אמת ואמונה, ויש לך להבין למה האשה עמדה באמונתה ביותר, וזה בודאי בשביל כי אמונת אשה לאיש יותר מן אמונת האיש לאשה כי אמונה לשון נקבה ואמת הוא לשון זכר, ואין כל כך נמצא האמת באשה כמו שנמצא האמונה ולכך עמדה האשה באמונתה ולא האיש, ותבין זה כי האיש מותר באחרת ואין האשה מותרת באחר:

פרק ב

במדרש (שמו"ר פכ"ב) אז ישיר ויאמינו בה' לפיכך זכו לירש את הארץ אתה מוצא בשכר אמנה שהאמין אברהם אבינו ירש העולם הזה העוה"ב שנא' והאמין בה' ויחשבה לו צדקה וכן ויאמן העם וכתיב אמונים נוצר ה' ומשלם על יתר עושה גאוה וכן במשה ויהי ידיו אמונה עד בא השמש ואומר זה השער לה' צדיקים יבואו בו אלו בעלי אמנה שנאמר פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים השער הזה בעלי אמנה נכנסין בו שנאמר טוב להודות לה' ולזמר לשמך עליון להגיד בבקר חסדך וגו' מה כתיב בתריה כי שמחתני וגו' מי גרם לנו שמחה זו אמנה שהאמינו אבותינו בעוה"ז שכלו לילות כדכתיב ואמונתך בלילות וכתיב וצדיק באמונתו יחיה וכתיב חדשים לבקרים רבה אמונתך ואין

הגליות ראוים להגאל אלא בשכר אמנה שנא' אתי מלבנון כלה אתי מלבנון תבואי תשורי מראש אמנה וגו' וארשתיך לי באמונה הא למדת שגדולה אמונה שבשכר אמונה שרתה עליהם שכינה ואמרו שירה שנאמר ויאמינו בה' אז ישיר משה ואומר ויאמינו בדבריו ישריו תהלתו ע"כ. המדרש רצה לבאר ענין האמונה כמה גדולה האמונה לפני הקב"ה, כי המאמין בו ית' דבק בו ומגיע זה עד אין קץ ואין סוף כמו שהתבאר למעלה בענין אמן, ולכך ראוי בו כל המדות שראוי שירש עולם הזה ועולם הבא. כי כבר אמרנו מצד האמונה מתעלה למעלה ובזה יורש עולם הזה ועולם הבא, ובעל אמונה נכנס בשער עליון שאין נכנסין בו הכל כי הוא יוצא מן העולם הגשמי ודבק בעולם העליון, וזה שאמר פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים. ואין הגליות מתכנסים להיות דבוקים בו יתב' לגמרי ויוצאים מרשות האומות רק בשביל האמונה שבשביל האמונה הם דבוקים בו ית' לגמרי, וכאשר יש לישראל אמונה בו יתב' שכל אמונה שאמונתו תקועה בו ית' ואומה כמו זאת אין ראוי שיהיו בגלות גולים ממקום למקום, ולכך הגליות מתכנסים להיות נטועים עם הש"י כמו שהיא אמונה, וכמו שאמר הכתוב וארשתיך לי באמונה כי הארוס הוא החבור אל הש"י ודבר זה הוא על ידי האמונה שהוא הדביקות בו יתב'. וכן גדולה אמונה ששרתה עליהם רוח הקודש הכל מצד הדבוק הגמור אשר יש לבעל אמונה המגיע עד אין קץ כמו שידוע בסוד האמונה:

ובפרק אלו הן הלוקין (מכות כ"ד, א') דרש רבי שמלאי תרי"ג מצות נאמרו לו למשה בסיני שס"ה כמנין ימות החמה רמ"ח כנגד איבריו של אדם אמר רב המנונא מאי קרא תורה צוה לנו משה תור"ה בגימטריא הכי הוי תור"ה שית מאה וחד סרי הויין אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום בא דוד והעמידן על י"א דכתיב מזמור לדוד ה' מי יגור באהלך ומי ישכון בהר קדשך הולך תמים ופועל צדק ודובר אמת בלבבו. הולך תמים זה אברהם דכתיב ביה התהלך לפני והיה תמים ופועל צדק כגון אבא חלקיה ודובר אמת בלבבו כגון רב ספרא לא רגל על לשונו זהו יעקב אבינו דכתיב אולי ימושני אבי לא עשה לרעהו רעה שלא ירד לאומנות חבירו וחרפה לא נשא על קרובו זה המקרב את קרוביו נבזה בעיניו נמאס זה חזקיה מלך יהודה שגרר עצמות אביו על מטה של חבלים ואת יראי ה' יכבד זה יהושפט מלך יהודה שבשעה שראה תלמיד חכם היו עומד מכסאו ומחבקו ומנשקו וקרא לו מרי מרי נשבע להרע ולא ימיר כדר' יוחנן דאמר ר' יוחנן אהא בתענית עד שאבא לביתי כספו לא נתן בנשך אפי' ברבית הגוי ושוחד על נקי לא לקח כגון רבי ישמעאל בר' יוסי וכתיב עושה אלה לא ימוט לעולם כשהיה רבן גמליאל מגיע למקרא הזה היה בוכה דעביד כולהו הוא דלא ימוט הא דעביד חדא מנייהו ימוט אמר

ליה רבי עקיבא אלא מעתה אל תטמאו בכל אלה בכולהו אין בחדא מנייהו לא אלא בכל אלה באחת מאלה ה"נ עושה אלה אחת מאלה, בא ישעיה והעמידן על שש שנ' הולך צדקות ודובר מישרים וגו', הולך צדקות זה אברהם דכתיב כי ידעתיו וגו' לעשות צדקה ומשפט דובר מישרים זה שאינו מקניט פני חבירו ברבים מואס בבצע מעשקות כגון ר' ישמעאל בן אלישע נוער כפיו מתמוך בשוחד כגון רבי ישמעאל בן ר' יוסי אוטם אזנו משמוע דמים כגון ר' אלעזר בר' שמעון דלא שמיע ליה בזילותא דרבנן ושתק ועוצם עיניו מראות ברע כדרבי חייא בר אבא דאמר ר' חייא בר אבא זה שאינו מסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה וכתיב הוא מרומים ישכון מצדות סלעים משגבו לחמו נתן מימיו נאמנים, בא מיכה והעמידן על שלשה שנאמר הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם ה' אלקיך עשות משפט זה הדין ואהבת חסד זו גמילות חסדים והצנע לכת זו הכנסת כלה והוצאת המת והלא דברים קל וחומר ומה דברים שאין דרכן לעשות בצנעה אמרה תורה והצנע לכת דברים שדרכן לעשות בהצנע עאכ"ו, חזר ישעיה והעמידן על שתים שנאמר כה אמר ה' שמרו משפט ועשו צדקה בא עמוס והעמידן על אחת שנאמר כה אמר ה' לבית ישראל דרשוני וחיו מתקיף לה רב נחמן ודילמא דרשוני בכל התורה כולה אלא בא חבקוק והעמידן על אחת שנא' וצדיק באמונתו יחיה:

במאמר הזה יש שאלות עצומות וכולם הם נגלים מבוארים א"צ להאריך בהן, כי איך היה דוד בא וממעט מן המצות, ועוד למה בחר דוד ע"ה באלו י"א וישעיה בשש ומיכה ג' וחבקוק באחת ולמה לא זכר כל אחד אותם שזכר אותו שלפניו. יש לך לדעת כי במאמר הזה נרמזו דברים גדולים מאד, כי הש"י נתן לאדם תרי"ג מצות שס"ה מצות לא תעשה ורמ"ח מצות עשה כלם ביחד הם תרי"ג, ואמר כי תורה בגימטריא תרי"א אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו. ויש לך לשאול למה שמענו אלו שתים מפי הגבורה והשאר מפי משה. אבל הפי' כי משל הוא למלך ב"ו בתחילה כובש אומה אחת ומולך עליה ואח"כ שולח שליח אליה לצוות מה שרוצה וגוזר גזירותיו על האומה, אבל כל זמן שלא כבש אותה ולא מלך עליהם אין שייך לומר שיגזור עליהם, וכן לא יהיה לך אלקים אחרים על פני שלא יפרקו עול ללכת אחרי אלקי נכר ולפיכך אלו שתי דברות מפי הגבורה שמענו. אבל תורה שהיא לשון הוראה מה שהמלך גוזר ומורה לעם מה שיעשו ומה שלא יעשו וזה בודאי אחר שהוא יתב' מלך עליהם ולכך מספר המצות חוץ מאלו שנים שהם עצם מלכותו תרי"א, ומ"מ אנכי ה' אלקיך בכלל תרי"ג מצות דסוף סוף הש"י הוא לאלקים על ישראל ואין לאדם לפרוק אלהותו ית':

ואמר כי המצות הם שס"ה מצות לא תעשה כנגד ימות החמה ורמ"ח מצות עשה נגד איברי האדם, יש לך לדעת כי אלו שנים השמש והאדם בעולם אשר ברא הש"י הם מושלים, כי החמה הוא המלך בצבא השמים והאדם הוא המושל בארץ. ואלו שנים הם מחולקים, כי האדם נברא להוסיף שלימות על שלימות ע"י המצות, אבל האדם הוא בעל שנוי יכול לשנות מעשים ולפחות ממדריגה שנברא עליו כמו כל התחתונים שהם בעלי שנוי והאדם ראש לכל התחתונים, והשמש בהפך זה שאין השמש קונה מעלה יותר ממה שהיה לה קודם, אבל אין השמש יוצא מן מה שנבראת עליו והיא ראש בצבא השמים, וכאשר אין המלך יוצא מן הסדר והחוק מעצמו כל אשר הוא תחתיו כך נוהג ג"כ. ולפיכך נתן לאדם שס"ה מצות לא תעשה כמספר ימות החמה שהולכת השמש ואינה משנה ואינה עוברת החוק והגבול שסדרם הש"י אל השמש כאשר השמש מסוגלת שאינה משנה ואינה עוברת החוק, ולכך ג"כ הש"י נתן לאדם חקים שס"ה שבהם אינו עובר החוק, ובמספר הזה האדם הוא תחת הש"י לגמרי כמו שסדר השמש בשס"ה ימים שלא תעבור החוק שסדר לה הש"י. ונתן לאדם רמ"ח מצות עשה כמספר אברי האדם כי האדם אשר בריאתו לקנות מעלה יותר ממה שהיה לו קודם יושלם ברמ"ח אברים ולפיכך נתן לו רמ"ח מצות עשה שיהיה לו בזה השלמה לגמרי להיות במעלה עליונה יותר, ועוד פרשנו דבר זה במקום אחר וגם פרשנו זה בנתיב התורה והוא עיקר הפי' ע"ש:

בא דוד והעמידן על י"א אין ר"ל ח"ו שדוד יפחות וימעט המצות, אבל בא לומר כי אלו תרי"ג מצות הם להשלים האדם בכל עד שיהיה לאדם דבקות בו יתב' בכל, ובא ולמד דעת להשלים את האדם ג"כ באיזה דברים עד שיושלם ויהיה לאדם השלמה ודבקות בו ית', ובודאי אין דבר זה בהשלמה עליונה כמו מי שמקיים כל תרי"ג מצות שזה בודאי אינו, אבל מ"מ יש לאדם השלמה באלו י"א דברים אשר זכר דוד המלך. וזה כי האדם צריך השלמה בכל אשר שייך לאדם ויש לו השלמה מצד הנפש החיוני ויש לאדם השלמה מצד נפש המדברת ויש לאדם השלמה מצד השכל, וכל אלו הם כחות האדם כי נפש החיוני בפני עצמו ונפש המדברת בפני עצמו נפש המשכלת בפ"ע והגוף בפ"ע אלו ד' דברים הם האדם עצמו. וצריך עוד שיהיה האדם שלם עם זולתו מבני אדם כי אין האדם נמצא בעצמו בלבד אבל נמצא האדם עם זולתו. ויש עוד שצריך שיהיה שלם עם בני אדם שהם שייכים אליו קרובים אליו ואינם כמו שאר בני אדם כי הם נחשבים בשר מבשרו. וצריך האדם להיות לו הנהגה מיוחדת עם אותם שהם רחוקים והם הרשעים שהם רשעים לגמרי מרוחקים מן הש"י ומן האדם. וצריך עוד איך יהיה

הנהגתו עם אותם שהם יותר במעלה ממנו והם הפך הרשעים שהם פחותים אבל אלו הם גדולים במעלה קרובים אל הש"י כמו תלמיד חכם, והשלמה עוד עם הש"י שהוא על הכל, ואח"כ צריך שיושלם האדם מצד הממון של אדם שהוא דבר זולת האדם. וכנגד אלו אמר דוד מי יגור באהלך ומי ישכון בהר קדשך הולך תמים זה אברהם, ור"ל כי לא היה לאדם השלמה בגופו כמו שהיה אברהם, שלכך נתנה לאברהם המילה שהערלה היא פחיתות וחסרון בגוף ופסוק זה של התהלך לפני והיה תמים נאמר אצל המילה, ומזה למדו במסכת נדרים (ל"ב, א') לא נקרא אברהם תמים עד שנימול, ולפיכך שמו אברהם כמספר רמ"ח איברי גופו שע"י המילה היו רמ"ח איבריו שלימים כמו שאמרו במסכת נדרים ושלימות הגוף הזה שהוא מסולק מן הפחיתות, ודבר זה בארנו בפרקים איך היה אברהם מסולק מן כל פחיתות השייך לגוף, וזה שאמר הולך תמים זה אברהם. ופועל צדק כגון אבא חלקיה, דבר זה ידוע כי הפעולה שפועל האדם הוא מצד הנפש החיוני שאליו הפעולה שהרי הבהמה שאין לה השכל היא גם כן בעלת הפעולה ור"ל שיושלם האדם בכל חלקיו, ואל תאמר מה שלימות היא לגוף או לנפש החיוני, אין הדבר הזה קשיא כלל, שהרי דוד אמר כל עצמותי תאמרנה וכל החלקים שהם לאדם נכנסים בגדר האדם והם האדם וצריכים שיושלמו. ואמר כגון אבא חלקיה שהיתה נפשו בשלימות מצד שהנפש שלו היה פועל ביושר ובאמת. וכנגד השכלי שאינו משנה ואינו משקר כי האמת הוא שייך אל השכלי, וזה שאמר ודובר אמת בלבבו זה רב ספרא שלא היה משנה אפי' במקום שהיה ראוי לשנות לא היה משנה וזהו שלימות השכל. ואמר לא רגל על לשונו זהו יעקב, הוא שלימות נפש המדברת שלא רצה להוציא מפיו דבר שאינו. ולא עשה לרעהו רעה שלא ירד לאומנות חבירו שדבר זה שלא היה רע לזולתו כלל ואפילו דבר שאינו גזילה (וזה אין צריך לומר אפילו דבר) כמו זה לירד לאומנות חבירו ואף דבר זה לא עשה עד שהוא שלם לגמרי. ואמר חרפה לא נשא על קרובו זה המקרב קרוביו דבר זה שיושלם עם הבריות אשר הם קרובים אליו, ודבר זה שלימות גדול כמו שהתבאר בנתיב השלום. ואחר כך אמר נבזה בעיניו זה חזקיה מלך יהודה שגרר עצמות אביו ודבר זה גנאי לו לבזות אביו, מכל מקום לא היה חס עליו כיון שהיה אביו רשע היה מבזה אותו כל כך היה שונא הרשעים, ואמר ואת יראי ה' יכבד הפך זה כי מצד הטבע אין ראוי לבזות עצמו, כמו יהושפט מלך יהודה כשראה ת"ח היה עומד מכסאו ומחבקו ומנשקו, וכל זה שראוי לנהוג כך עם הבריות שהם צדיקים והם הפך הרשעים. נשבע להרע ולא ימיר הוא השלמה עם בוראו כאשר הוא ירא את ה' ודבר זה נראה בו כאשר נשבע ולא ימיר וזהו עיקר השלמה עם בוראו. ואח"כ זכר עוד השלמה

מצד הממון כי יש אשר ממונו חביב עליו מגופו ולכך אמר כספו לא נתן בנשך ושוחד על נקי לא לקח, ואלו שני דברים הם האחד שאינו צר עין בממון שלו לומר למה אלוה ממון שלי בחנם וזה נקרא צר העין בממון שלו, ויש שאינו צר עין בממון שלו אבל הוא אוהב ממון אחר בכל צד שיהיה, וכנגד הראשון אמר כספו לא נתן בנשך וכנגד האוהב ליקח ממון אחר אמר ושוחד על נקי לא לקח. הרי אלו י"א דברים, התחיל באדם הוא גופו והשלים באחרון עד שבאלו י"א דברים יושלם בכל אשר אפשר לו, וזה שאמר בא דוד והעמידן על י"א כלו' כי באלו י"א דברים יש לאדם גם כן השלמה אל האדם בכל:

ואמר אח"כ בא ישעיה והעמידן על ששה כי דוד לפי מדריגתו העליונה היה משלים את האדם במדריגה עליונה יותר, בא ישעיה אחר כך להשלים גם כן את האדם אף אם אין המדריגה כל כך בהשלמה כמו אלו י"א דברים שזכר דוד המע"ה, ולכך אמר בא ישעיה והעמידן על ששה דברים. ואלו ששה דברים השלמת כל אדם וראוי למי שמבין מדריגת האדם שיושלם על ידי ששה דברים, ואלו ששה שהם איברים פועלים באדם ולכך אמר הולך צדקות על הרגלים שהוא זריז לעשות צדקה, וכך אמרו בפרק הבונה (שבת ק"ד, א') מ"ט פשוט כרעיה דגימ"ל לגבי דלי"ת וכו' לכך הולך צדקות כנגד רגלי האדם. ועוד נאמר רודף צדקה וגו' שהמצוה הזאת בפרט צריך רדיפה בכל כחו. ואח"כ אומר דובר משרים הוא הדבור והוא נגד הלשון, ואח"כ אמר מואס בבצע הוא שכלו ודעתו של אדם שלא ימאס האדם בדבר או ירחיקהו כי אם בדעתו, וזה אמר כנגד השכל שישנא הדברים שראוים להרחיק אותם, ואח"כ נוער כפיו שהם הידים, ואח"כ אמר אוטם אזנו נגד האזנים, ואח"כ עוצם עינו העינים הרי ג"כ באלו ששה דברים השלמת האדם בכל. ועוד יש באלו ששה דברים שזכר דברים עמוקים, כי אלו ו' דברים משלימים האדם כמו שידוע לנבונים, וזכר הולך צדקות זה אברהם שידוע מדתו ודובר מישרים כלו' שכל דבריו במשפט שהוא היושר, מואס בבצע מעשקות שמאוס בעיניו העושק רק עומד בעצמו ומדה זאת ידוע, ושלשה ראשונים שהם הולך צדקות דובר משרים ופועל צדק כלם הם קנין מעלה, ואף מואס בבצע מעשקות הוא קנין מעלה כאשר מואס בדבר הוא תכונה בנפש, וכיון שהוא תכונה בנפש שהוא מואס בבצע מעשקות, לכך הוא קנין מעלה, ושלשה אחרונים הם הרחקה מן הדברים אשר ראוי להרחיק, וזכר נוער כפיו מתמוך בשוחד נגד הולך צדקות כי זה עושה צדקות נותן ממון שלו לאחרים וזה אינו רוצה לקבל מאחרים, וכנגד דובר משרים זכר אוטם אזנו כי מי שהוא דובר משרים לא יוכל לשמוע דמים שיהיה מבייש ומזלזל אשר אינו ראוי לזה, וזה בתכלית הרחוק מן היושר כאשר שמע בזילותא דצורבא מרבנן, וזכר עוצם עיניו מראות ברע והוא הששי,

ופירשו בזה שאינו מסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה כי כנגד מי שאמר מואס בבצע מעשקות זכר עוצם עינו מראות ברע שאינו מסתכל בנשים שעומדות על הכביסה שהוא ג"כ דבר מאוס שהוא ערוה והבן את זה. ואמר אח"כ בא מיכה והעמידן על שלשה, כבר אמרנו כי כל אלו דברים ליתן השלמה אל האדם שיושלם בכל עד שיהיה לאדם דבקות ב' יתב' לגמרי, וכאשר האדם הולך בדרכי הש"י אין ספק שיש לו דבקות בו יתב' כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה. וידוע כי דרכי הש"י הם נכללים בג' אשר רמז הכתוב עליהן כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ, ובארנו אלו דברים באריכות בנתיב גמילות חסדים, וזה כי החסד אשר הש"י עושה הוא חסד גמור, השני מה שעושה הש"י משפט גמור, הג' מה שהש"י מנהיג עולמו במדה שאינו חסד גמור ואינו משפט גמור רק הוא כמו בין החסד והמשפט, שאמר כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה, ולפיכך אלו שלשה דברים כוללים הנהגת הש"י בעולם כמו שבארנו. והאדם ההולך בדרכי הש"י ראוי שיהיה דבק באלו ג' מדות שהם כוללים ובזה יהיה לאדם שלימות. וזה שכתוב הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלקיך, עשות משפט זה הדין ואהבת חסד זה ג"ח והצנע לכת עם אלקיך זו הכנסת כלה והלוית המת, ודבר זה הוא בין החסד והמשפט שהרי אם אין מכניס הכלה והיא בעצמה תלך זה גנאי אליה ותתגנה, וכן המת אם לא ילוה אותו ה"ז בזיון למת והוא כמו לועג לרש, ומכ"מ אין זה חיוב כמו המשפט ולפיכך דבר זה כמו אמצעי בין הדין ובין החסד. ובאלו ג' המדות שהם משפט וחסד ומה שהוא כמו אמצעי נכללו ביניהם כל המדות הטובות, כי יש מהם שהם חסד ויש מהם משפט ודין ויש מהם כמו ממוצע בין החסד והדין. ובפסוק כי אני ה' עושה חסד ומשפט לא זכר זה רק צדקה וכאן זכר הצנע לכת, מפני כי הצדקה שהאדם עושה אינו משתלם רק לפי החסד כמו שהתבאר למעלה בנתיב הצדקה, ולכך לא זכר החסד, אבל זכר הצניעות במקומו, ועוד יתבאר לקמן ענין הצניעות שזכר כאן. ואמר חזר ישעיה והעמידן על שנים שמרו משפט ועשו צדקה והדבר שהוא ממוצע בין שניהם לא הזכיר ודבר זה כי הממוצע יש בו חסד ומשפט וכאשר עושה חסד ומשפט כאלו עושה ג"כ דבר שהוא קצת חסד וקצת משפט, אף כי בודאי יותר עדיף שעושה דבר אחד שיש בו שניהם ביחד, מ"מ כאשר עשה חסד בפני עצמו ומשפט בפני עצמו היה דבק בחסד ובמשפט, ולכך אמר שהעמיד אותם על שנים שהם החסד והמשפט, ואע"ג שכתיב שמרו משפט ועשו צדקה ולא כתיב חסד דבר זה אין קשיא שהרי אין צדקה משתלמת אלא לפי החסד שבה ועיקר הצדקה הוא החסד, וכל אחד בא להוסיף ולומר אף כי הדורות מתמעטים ואי אפשר שיעשה כל

אותן דברים שזכר מ"מ יש לו לעשות אלו דברים שגם הם שלימות כולל, ואם אינו כמו מה שזכר אשר לפניו רק הוא פחות ממנו בשלימות מ"מ ג"כ זה שלימות גמור. ואמר בא חבקוק והעמידן על אחת שנא' וצדיק באמונתו יחיה, ודבר זה כי ענין המאמין שוא מוסר עצמו אליו יתב' ובוטח בו ואינו סר מן הש"י כלל לשום צד, כי זהו ענין האמונה שדבק בו יתב' לגמרי ולפיכך יש לו דבקות בו ית' ע"י האמונה, כאשר האדם מאמין בו יתב' בכל לבו הוא דבק בו יתב' ואין סר מאתו, ודבר זה ג"כ שלימות גמור כי כל המצות שיהיה לאדם דבקות בו יתב' ולכך אמר שהעמידן על אחת, ודברים אלו יש להבין מאוד כי הם דברים עמוקים מה שאמר בא דוד והעמידן על י"א דוקא וזה המספר ידוע ענינו, וכן מספר ששה וכך מספר שלשה וכך מספר שנים ומספר אחד הכל מסודר מן מדריגת התורה מלמעלה עד האמונה שהיא באחרונה, ויש לך להבין את זה:

במסכת סוטה (מ"ח ב') משחרב ב"ה פסקו אנשי אמנה מאי אנשי אמנה אמר ר' יצחק אלו בני אדם המאמינים בהקב"ה תני ר' אליעזר הגדול אומר מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר אינו אלא מקטני אמנה והיינו דאמר רבי אליעזר מי בזה ליום קטנות מי גרם שיתבזבז שלחנם לעתיד שלא האמינו בהקב"ה. ויש לך לדעת ולהבין כי עיקר האמונה שהוא מאמין בו יתב' שבכחו כל ולכך הוא מאמין בו ית', ובשביל זה כאשר הגיע הזמן שהוא יתב' יתן הטוב אז יתן לו כפי מה שהוא היה מאמין בו שכך גדול כחו ויכולתו אבל כאשר אינו מאמין בו כאלו ממעט כחו ויכולתו, ומפני כך לעתיד כאשר יגיע הזמן שיהיה השם יתב' מראה כחו ויכולתו לא יהיה נודע לו רק כפי האמונה שהיה מאמין והבן זה. ומפני כך אמרו במסכת ביצה (ט"ו, ב') מאי כי חדות ה' מעזכם אמר הקב"ה לישראל בני האמינו בי ולוו עלי ואני פורע, פירוש בשבת שראוי שיהיה שלחנו מלא מכל, אומר הש"י שיאמינו בו יתב' בשביל שהכל בידו ואם מאמינים בו שהכל בידו לא יתן להם חסרון כלל ואם אין להם ילוו על הש"י כדי שיהיה להם די ולא יחסר להם והקב"ה פורע:

נתיב השלום

פרק א

בספר משלי (י"ב) מרמה בלב חורשי רע וליועצי שלום שמחה. שלמה המלך ר"ל כי בני אדם אשר הם חורשי און והם אותם שמשלחים מדנים בין איש ובין חבירו, ונקראים חורשי און כי החורש מכין האדמה עד שתצמיח וכך מכין המשלח מדנים בין בני אדם עד שיצא הריב מביניהם, ויש בלבם מרמה כי אם אין עושים במרמה אינם יכולים לגמור

מעשיהם שיחשבו בני אדם כי באולי עושה בשביל שנאה שיש לו על האחד ולכך הוא עושה במרמה (אינם יכולים האדם) עד שיוכל לשלוח מדנים. ונקרא המחלוקת אשר הם עושים בשם רע כי השם הזה הוא דוקא אל המחלוקת, וכמו שאמרו במדרש (ב"ה פ"ד) למה לא נאמר שני כי טוב מפני שבו נברא המחלוקת, שמזה תדע כי המחלוקת הוא רע והכתוב אומר גם כן עושה שלום ובורא רע, ובודאי הרע הזה הוא המחלוקת שהוא הפך השלום ואם כן המחלוקת הוא רע. ואמר כי ליועצי שלום ראוי אליהם השמחה כאשר השלום הוא השלימות, וכמו שיתבאר עוד איך השלום הוא שלימות הכל והוא נותן המציאות אל הכל, ומפני כך ראוי אל רודפי השלום השמחה כי השמחה הוא כאשר נמצא דבר בשלימות כמו שהאבל על הפסד וחסרון, וזה בעצמו מה שנקרא שלום שהוא מלשון שלימות כי השלום משלים המציאות עד שנמצא הדבר בשלימות בלי חסרון ודבר זה יתבאר עוד, ולכך ראוי אל יועצי שלום הרודפים שלום בין איש ובין אחיו שמחה כאשר השמחה היא על השלימות כמו האבל שהוא כאשר יש הפסד והעדר. והמרמה הוא הפך השמחה, כי כאשר האדם הוא בשמחה הוא בשלימות וראוי שיהיה האדם בשלימות כאשר הוא רודף שלום, שעצם השלום הוא השלימות, והפך זה המרמה שהוא דבר של רמאות וכל רמאות הוא שקר ואין לו מציאות, ודבר זה שייך לחורשי און שהם משלחי מדנים בין איש לרעהו שדבר זה הירוס מציאת העולם, ולכך הרמאות והמחלוקת שייכים זה לזה, וכן השמחה שהיא שלימות ראוי אל רודפי שלום שהוא שלימות המציאות. ולפיכך אמר כשם שיש בלב חורשי און מרמה כי המרמה הוא דבר שקר אין לו מציאות וזה שייך לחורשי און, כן ליועצי שלום הרודפים שלום ראוי להם השמחה שהשמחה היא על השלימות כמו שהתבאר, שהשלום משלים המציאות ולכך ראוי להם השמחה כאשר רודפים השלום שהוא שלימות המציאות:

ובפ"ק דשבת (י', ב') אמר רב המנונא משמיה דעולא אסור לאדם שיתן לחבירו שלום בבית המרחץ משום שנא' ויקרא לו ה' שלום ע"כ. בדבר זה תראה כמה גדול מדריגת השלום כי שמו יתב' נקרא שלום, כי מותר לומר אמת בבית המרחץ ועם שחותמו של הקב"ה אמת מ"מ אינו שמו של הקב"ה, אבל שלום שמו של הקב"ה הוא לכך הוא אסור לומר שלום בבית המרחץ. ובודאי דבר זה צריך טעם למה שמו של הקב"ה שלום יותר מן אמת. וזה כי הוא הש"י עושה שלום בין כל הנמצאים, ואם לא היה הש"י עושה שלום בין ההפכים שהם בעולם אין העולם מתקיים, כי הנמצאים יש בהם ההפכים והוא יתב' כולל את הכל, ומצד הש"י אשר הוא כולל את הכל שלום ביניהם כי הוא יתב' צורת העולם האחרונה ובזה משלים הכל. וזה ויקרא לו ה' שלום, ר"ל כי הש"י צורה אחרונה

לעולם ובזה הוא יתב' כולל הכל ומקשר ומאחד הכל וזה הוא השלום בעצמו. ומפני כי השלום הוא במה שהוא ית' צורה אחרונה ואין דבר זה תאר בלבד כמו שאר תוארים רק הוא דבר עצמי ולכך שמו שלום. ומפני כי השלום הוא צורה אחרונה אל הכל ולכך חותם הכל הוא השלום ללמד דבר זה כי השלום הוא מן הש"י במה שהוא צורה אחרונה אל הכל, ועוד יתבאר דבר זה. ודבר זה רמזו חכמים במדרש (ויק"ר פ"א) רבי מני דשאב ור' יהושע דסכנין בשם ר' לוי גדול השלום שכל הברכות והטובות ונחמות שהקב"ה מביאן על ישראל חותמים בשלום בקריאת שמע פורס סכת שלום בתפלה עושה שלום בברכת כהנים וישם לך שלום ואין לי אלא בברכות קרבנות מנין שנאמר זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים אין לי אלא בכלל בפרט מנין שנא' זאת תורת העולה זאת תורת המנחה זאת תורת החטאת זאת תורת האשם זאת תורת זבח השלמים ואין לי אלא בקרבנות יחיד בקרבנות צבור מנין תלמוד לומר אלה תעשו לה' במועדיכם ומסיים בשלמים. וביאור זה כי השלום הוא מצד כי הוא יתב' צורה אחרונה אל העולם ומצד זה הוא יתב' משלים הכל ולכך שמו ית' שלום, והדברים אשר אין שלום בהם מצד כי נכנסו זה בזה ונדחה זה מזה ולכך אין בהם שלום כאשר האחד נכנס בגבול השני, והש"י שהוא צורה אחרונה עושה הפרש ביניהם ובזה יש שלום ביניהם עד שאין אחד נכנס בגבול האחר וכל אחד עומד בעצמו והכל צריכים לקבל השלום אף העליונים רק הש"י הוא השלום בעצמו. ולכך בשם הזה אשר שמו שלום הוא ית' נבדל מן הנמצאים כי כל הנמצאים אין שלום בהם והם צריכים אל השלום חוץ מן הש"י אשר מאתו השלום אל הכל, ומאחר שבענין זה הוא נבדל מהכל לכך ראוי שיהיה שמו שלום כי זה ענין השם מורה על דבר מיוחד שנבדל בו מאחר:

ובמדרש (שם) וכן הוא בספרי גדול השלום שהקב"ה שינה בדבר מפני השלום שנאמר האף אמנם אלד ואני זקנתי, גדול השלום ששינה המלאך שדבר עם מנוח מפני השלום כי לאשה אמר הנה את עקרה ולא ילדת ולא ספר דבר זה למנוח, גדול השלום שהשם שנכתב בקדושה אמר הקב"ה ימחה על המים להטיל שלום בין איש לאשתו, ר"א אומר גדול השלום שלא נטעו הנביאים בפי כל הבריות אלא שלום, ר' שמעון בן חלפתא אומר גדול השלום שאין כלי מקבל ברכה אלא שלום שנא' ה' יברך את עמו בשלום אף בברכת כהנים אחר כל הברכות סיים בשלום לומר שאין הברכות מועילות כלום אלא א"כ שלום עמהם ר"א הקפר אומר גדול השלום שאין חותם כל התפלה אלא שלום ואין חותם ברכת כהנים אלא שלום גדול השלום שניתן לענוים שנ' וענוים יירשו ארץ והתענגו על רוב שלום גדול השלום שהוא שקול כנגד הכל שנאמר עושה שלום ובורא את הכל, ר"א בנו

של ר"א הקפר אומר שאפי' ישראל עובדי ע"ז ושלום ביניהם כביכול אמר הקב"ה אין שטן נוגע ביניהם שנא' חבור עצבים אפרים הנח לו אבל משנחלקו מה נאמר בהם חלק לבם עתה יאשמו הא גדול השלום ושנאוי המחלוקת, גדול השלום שאפי' בשעת מלחמה צריכין שלום שנאמר בה וכי תקרב אל עיר וגו' ואומר ואשלח מלאכים ממדבר קדמות וגו' ואומר השיבה אתהן בשלום, גדול השלום שאפי' המתים צריכין שלום שנא' ואתה תבא אל אבותיך בשלום ואומר בשלום תמות, גדול השלום שניתן לעושה צדקה שנאמר בורא ניב שפתים שלום שלום היה ר"מ אומר גדול הוא השלום שלא ברא הקב"ה מדה יפה מן השלום שנתנה לצדיקים שבשעה שנפטרין מן העולם ג' כתות של מלאכי השרת מקדימין אותו בשלום הראשונה אומרת יבא שלום שניה אומרת ינוחו על משכבותם והשלישית אומרת הולך נכחו לא דיין לצדיקים שמיתתן בידי כבוד שנא' וכבוד ה' יאספך אלא שמקלסין לפניו בשלום יבא שלום, גדול השלום שלא ברא הקב"ה מדה יפה כמו השלום ומנעה מן הרשעים שבשעה שנפטרין מן העולם שלש כתות של מלאכי חבלה מקדימים אותם הראשונה אומרת אין שלום השניה אומרת לרשעים השלישית אומרת למעצבה תשכבון ולא דיין לרשעים שמיתתן בידי מחבלים אלא שהם מקנטרים לפניהם ואומרים להן אין שלום וגו' למעצבה תשכבון, גדול השלום שניתן שכר התורה והמצות שנאמר ונתתי שלום בארץ, גדול השלום שניתן לאוהבי תורה שנאמר שלום רב לאוהבי תורתך, גדול השלום שניתן ללומדי תורה שנא' וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך. גדול השלום שניתן לעושה צדקה שנא' והיה מעשה צדקה שלום, גדול השלום ששמו של מקום קרוי שלום שנאמר ויקרא לו ה' שלום, גדול השלום שדרי עליונים צריכים שלום שנאמר עושה שלום במרומיו, והרי הדברים ק"ו ומה אם במקום שאין איבה ושנאה צריכים שלום ק"ו למקום שיש בו כל המדות הללו ע"כ:

ופי' דבר זה מה ששינה הקב"ה מפני השלום כי כך מדת השלום בעצמו שכך צריך לעשות כאשר רודף שלום בין שנים המחולקים שיאמר לזה אשר ישר בעיניו ולשני לא יאמר כן והכל הוא בשביל השלום ולפיכך אמרו מותר לשנות מפני השלום, ואם אין שלום הרי יש מחלוקת וכל מחלוקת הוא שנוי בעולם לגמרי וא"כ בלא זה יהיה שנוי ולכך יותר טוב שיהיה משנה מפני השלום. ועוד כי כך הוא בעולם כי כל אחד מן ההפכים מקבל מן הש"י מה שאין מקבל השני, וזהו השלום כי האש מקבל מן הש"י אשר ראוי לו מה שאין מקבל המים שהם הפך האש והש"י עושה שלום בין שניהם שיהיה מקבל כל אחד לפי מה שראוי לו וזהו השלום, הרי לך כי עיקר השלום הוא מצד שאין זה מקבל מה שזה מקבל ולכך מותר לשנות כדי לעשות שלום כאשר הש"י

הוא משנה לכל אחד ואחד ג"כ מפני השלום ודבר זה יש לך להבין מאוד. ומה שאמר גדול השלום שהשם שנכתב בקדושה ימחה כדי לעשות שלום, דבר זה כי הש"י ג"כ שמו שלום ולפיכך אמרה תורה שימחה השם על המים לעשות השלום כי מחיקת השם הוא בשביל שמו של הש"י שהוא שלום, ודבר זה מבואר כי זה נקרא שהוא מוחק השם כדי לקיים השם שהוא שלום. ומה שאמר שלא נטעו הנביאים בפי כל הבריות אלא שלום כו' שהזהירו שיעשו תשובה שלא יחרב הבית ויתבטל השלום בעולם, שהשלום הוא מעלת ושלימות העוה"ז ולכך לא נטעו הנביאים שבאו להשלים עוה"ז רק השלום שזהו שלימות העולם וזהו כל ענין הנביאים. ואמר עוד גדול השלום שאין כלי מקבל ברכה אלא שלום, ופי' זה כי השלום נחשב כמו הכלי מקבל כל ברכה כי בשלום הדבר יושלם וכאשר אין שלום הוא חסר, והשלימות מקבל הברכה כי הברכה היא תוספת טובה שלכך נקרא ברכה ואי אפשר להגיע אל תוספת ברכה וטובה רק כאשר תחלה הוא בלא חסרון, כי כאשר אין לו שלום הוא חסר וע"י השלום הוא בשלימות ואז אפשר לקבל הברכה שהיא תוספת טובה. ועוד יש לך להבין כי השלום הוא כלי מקבל כל הברכות כי הברכה הוא שלימות והשלום והשלימות הוא דבר אחד כמו שמורה עליו השם וכמו שיתבאר עוד, ולפיכך השלום הוא כלי מקבל כל הברכות כי כאשר יושלם הדבר ראוי לקבל כל הברכות שהם ג"כ שלימות ולכך השלום הוא נושא לכל הברכות כי השלום הוא שלימות והוא הכנה לקבל כל השלימות והבן זה. ומה שאמר שאין חותם כל הברכות אלא בשלום, כבר התבאר כי השלום הוא עצם השלימות ואף כי הברכות הם ג"כ שלימות אין כל ברכה בפני עצמה רק שלימות במה אבל השלום הוא עצם השלימות והשלימות הוא באחרונה כאשר יושלם הדבר, וכבר אמרנו ג"כ כי השלום הוא מצד הש"י שהוא צורה אחרונה לכל וזהו השלום ולכך השלום הוא באחרונה והבן זה. ועוד כי אין קיום הדבר אלא בחותמו ושלום נותן קיום ולפיכך חותם כל הברכות הוא השלום כי בלא שלום יש שנוי ובשלום עומד הכל:

ואמר גדול השלום שניתן לענוים, דבר זה יש לך להבין מן הדברים כי מדת הענוה הוא כאשר אין האדם מיחד עצמו שיש לו מעלה מיוחדת בפני עצמו והוא מחולק מן שאר אדם, רק הוא שוה אל הכל וזהו השלום. כי אין המחלוקת רק כאשר כל אחד רואה עצמו מיוחד במעלה ומפני זה מתחדש המחלוקת, אבל בעל ענוה לא שייך בו מחלוקת ולכך נתן השלום לבעלי ענוה. ואמר עוד גדול השלום שהוא שקול כנגד הכל, והטעם שהשלום נגד הכל כי הכל צריכין אל השלום ולפיכך השלום הוא כנגד הכל, וגם מן הטעם אשר התבאר כי השלום הוא מן הש"י אשר הוא צורה אחרונה אל הכל ולכך

השלום הוא הכל. ואמר עוד גדול השלום אפי' ישראל עובדים ע"ז ושלום ביניהם אין שטן נוגע בהם. הנה נתן מעלה אל השלום במה שמורה עליו שם שלום, כי שם שלום מורה על שלימות הדבר וכל אשר אין לו שלום אינו שלם רק חסר כמו שהתבאר לפני זה כי השלום הוא שלימות, וכאשר הדבר הוא שלם בעצמו אז השטן אשר כחו על ההעדר והחסרון אינו יכול לו כי הכח הזה מצד ההעדר הדבק בנבראים ואליו נמשך כח זה הוא השטן. ומטעם זה השטן נברא עם האשה כי אינה בריאה שלימה רק בריאה חסירה נמשך אחריה השטן שהוא הכח על ההעדר והחסרון. ולפיכך כאשר יש שלום באומה ויש כאן שלימות אין כח בשטן שהוא מצד החסרון יכול לו, כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם ומיד כאשר מתחיל בו שבר אז מקבל עוד שבירה כי דבק בו החסרון. ולפיכך אמר כאשר ישראל אומה שלימה מצד שהם אומה שלימה אין כח השטן שהוא מצד ההעדר מושל בהם בעבור שלימות שלהם, אבל כאשר יש בעולם מחלוקת שהוא חילוק ופירוד ביניהם כבר התחילו בשבירה וכאשר התחילו בשבירה קרובים הם לקבל שבירה ודבר זה בארנו בפרקים. ואמר גדול השלום שאפי' בשעת מלחמה צריכין שלום שנא' וקראת אליה לשלום. ר"ל כי השלום גדול כי הוא דבר שאין ראוי כלל שיסולק, ואל תאמר כי בשעת מלחמה אין כאן שלום כי המלחמה הוא הפך השלום, ועל זה אמר כי דבר זה אינו כך כי אף בשעת מלחמה לא יסולק השלום ולא ניתן רשות למלחמה רק כאשר אינם רוצים בשלום. ומזה תראה כי אין הסרה מן השלום ולפיכך אמר אחריו שאפי' המתים צריכים שלום, ולא תאמר כי אין צריך שלום רק מצד העולם הזה כי בעולם הזה הם בעלי מחלוקת כל אחד ירצה לדחות את השני ממציאותו כמו שתראה בענין עולם הזה אבל המתים אינם צריכים שלום, ועל זה אמר כי אף המתים צריכים שלום כי אין בעולם שאין מקבל השלום רק הש"י שהוא השלום בעצמו והכל מקבלים ממנו יתב' השלום:

ואמר עוד גדול השלום שנתנה לעושה תשובה, ופירוש דבר זה כי הש"י רצה להבטיח בעלי תשובה על שכרם הטוב ולא הבטיח אותם רק בשלום שבזה תראה כי השלום מדריגה עליונה. וכן ניתן השלום לצדיקים כאשר נפטרין מן העולם, כי כאשר נפטרין מן העולם הרי זה נחשב שהגיעו אל ההשלמה כי החי אי אפשר שיבא אל ההשלמה גמורה כי תמיד אפשר שיקבל השלמה על השלמה, ולפיכך אמרו בסוף ברכות (ס"ד, א') הנפטר מן החי אל יאמר לך בשלום כי היה משמע שילך בהשלמה שכבר קנה השלמתו והחי אפשר תמיד שיקבל השלמה, רק יאמר לך לשלום כלו' שיהיה מתחבר אל השלום ותמיד יוסיף השלום, אבל הנפטר מן המת יאמר לך בשלום כי כבר הגיע

אל שלימותו האחרון ושייך לומר בזה לך בשלום כאשר כבר הושלם וזה אינו קונה השלמה ועוד דבר זה מבואר, ולפיכך אמר שהשלום ניתן לצדיקים כאשר נפטרים מן העולם ניתן להם השלום על שם שהגיעו אל השלמה. ומה שאמר כי ג' כתות מקדימין אותו, כי ג' מדריגות יש לצדיק כי בשעת מיתתן אין מקבל העדר ויש לו השארות, וזה שאמרו יבא שלום ולא יקבל העדר במיתתו, מדריגה השנית שאף צער אינו מקבל וזה ינוחו על משכבותם, הג' שאף יגיע אל עוה"ב וזה הולך נכחו כי ההולך נכחו הוא הולך ביושר לגמרי ואינו נוטה אל הקצה שהנוטה אל הקצה יש לו קצה אבל הצדיק הולך נכחו ויש לו היושר שאין לו קצה לכך אין לו קצה, ודבר זה בארנו בחבור גור אריה בפרשה ויחי אצל יעקב אבינו לא מת, ואלו הם ג' שלימות. ואמר עוד גדול השלום שניתן השלום שכר התורה והמצות, דבר זה יש לך להבין מן הדברים אשר בארנו לפני זה, כי כל פעולה ותנועה הוא בשביל ההשלמה שיושלם בסוף כמו שבארנו זה אצל ודע שמתן שכרן לצדיקים לעתיד לבא, וזהו ענין כל המתנועע כי הזרע בבטן האשה תנועת הויה שלו אל השלמה שיושלם הולד וכן כל מתנועע הוא מתנועע אל השלמה, ובארנו דבר זה למעלה, ולפיכך כאשר האדם עושה מצות התורה אין ספק כי התנועה הזאת והמעשה הזה הוא מגיע אותו אל ההשלמה שזהו תכלית המצות שיגיע אל השלמה וא"א זולת זה רק שיבא אל ההשלמה, וזה עצמו השלום שהשלום הוא השלמה בודאי כמו שהתבאר. ואמר גדול השלום שניתן לאוהבי התורה וכן ללומדי תורה, דבר זה מבואר כי התורה בעצמה דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, ולפיכך ראוי השלום לאוהבי התורה וללומדי התורה מפני שהם לומדים התורה אשר התורה משלמת הכל ולכך ראוי להם השלום שהשלום הוא משלים הכל. ואמר גדול השלום שניתן לעושי צדקה דבר זה התבאר אצל מרבה צדקה מרבה שלום כמו שהתבאר למעלה איך מרבה צדקה מרבה שלום ע"ש. ומה שאמר גדול השלום ששמו של הקב"ה שלום נתבאר למעלה. וכן מה שאמר גדול השלום שאפי' דרי עליונים צריכים שלום דבר זה מבואר שאף אם אין קנאה ושנאה בין עליונים מ"מ הקב"ה מעמיד אותם בשלום שהש"י מאחד הכל בשלום, ואם לא זה היה האחד ביטול השני כי האש ביטול המים ולא ימצא במדריגה אחת הפכים כי העולם הוא אחד ואיך יתחברו כאשר הם הפכים, אבל הם מתחברים ומתקשרים ע"י הש"י שהוא אחד והוא ית' כולל הכל ומשלים הכל ולכך יש שלום מצד הש"י שהוא צורה אחרונה של עולם, וזה הוא השלום עצמו שהוא משלים הכל כמו הצורה שהיא השלמה ולכך כל אחד עומד בשלום ולכך שמו ית' הוא שלום כי השם הוא מצד הצורה והוא ית' צורה אחרונה לעולם, ואי אפשר לפרש יותר כי הדברים הם עמוקים. ולפיכך

אף העליונים צריכים שלום שלא יהיו נמצאים ההפכים ביחד בעולם אחד, כי מיכאל ממונה על המים וגבריאל על האש ואם לא היה השלום היה האחד בטול השני, אבל ע"י הש"י שהוא כולל הכל יש שלום כי מצד הש"י שהוא משלים הכל הם אחד וזה שאמר עושה שלום במרומיו. כלל הדבר שהכל צריך שלום והוא ית' מעמיד הכל בשלום כמו שהתבאר, ואם צריך השלום במקום שאין איבה ושנאה מכ"ש במקום שיש איבה ושנאה כמו בעוה"ז:

והנה הארכנו במדת השלום לשתי סבות להראות כי השלום כולל הכל כמו שאמר שהשלום שקול נגד הכל ולכך באו לבאר איך בו הכל, וכל זה ידוע על פי החכמה העליונה בסוד השלום אשר הוא הכל, ודבר זה באו לפרש החכמים האלו גם בעבור כי העוה"ז מוכן אל מחלוקת ביותר וצריכים הזהרה ומוסר שלא יכשלו בשלום אשר הוא שלימות הכל, והדברים אשר אמרו רז"ל בשלום במדרשיהם לא יכיל אותם הדבור ואין להאריך יותר. ומפני כי המחלוקת הוא ג"כ דבר גדול שתלוי בו הויות העולם והיא הריסת העולם ג"כ ולכך נרמזו באלו שתי שמות שלום ומחלוקת כל עניניהם. ודבר זה יהיה לפני האדם תמיד השלימות אשר גורם השלום וההפך אשר גורם המחלוקת, כי תמיה הוא כי בדברי חכמים השלום נקרא כמו שנמצא בכתוב שנקרא שלום, ואילו המחלוקת לא נקרא בשם ריב כמו שתמצא בכל הכתוב שנקרא ריב ובדברי חכמים לא נקרא ריב רק מחלוקת. לכך נראה כי שם שלום מורה על מעלת השלום כי בשם שלום השי"ן בתחלה והשי"ן יש לה שלשה ראשים אחד בקצה זה ואחד בקצה השני והשלישי מחבר בין שניהם והוא עצם השלום כי צריך שלישי שיהיה מכריע בין החלוקים, אשר האחד הוא לקצה האחד והשני הוא לקצה השני וצריך מכריע בין שניהם. ומפני כי הראשים הם שצריכים השלום יותר כי אחר שהוא מן העם הוא תחת הראשים והם מושלים עליהם והם מעמידין השלום בין העם, אבל הראשים אין להם דבר זה ואם יש חלוק בין הראשים הרי גם העם אשר תחתיהם הם במחלוקת, ולכך אי אפשר שיהיה השלום רק ע"י האמצעי שהוא מכריע ונעשה אחד. ותראה כי הראש האמצעי נוטה לצד שמאל כי העושה שלום יהיה יותר נוטה לצד השמאל, כי אשר הוא על הימין הוא יותר חשוב ואם יהיה נוטה אחריו יהיה זה עוד מחלוקת יותר, כי הגדול אומר הנה הקטן הזה חלק עלי ויהיה זה גורם מחלוקת, ולכך יהיה נוטה לצד שמאל וללמד עליו זכות ובזה יהיה כאן שלום גמור. ואח"כ אות הלמ"ד כי הלמ"ד הוא עולה למעלה כי השלום יש לו מעלה עליונה עד שעולה השלום למעלה למעלה, ואין דבר שיש לו יותר מעלה עליונה כמו השלום שהוא תכלית הכל, וכאשר ישראל שלום ביניהם הם דבקים במי

שהוא עושה השלום הוא הש"י ולכך שהשלום שביניהם עולה מעלה מעלה ודבר זה גורם השלום. ופעולת השלום שהוא כמו מ"ם סתומה שהמ"ם סתומה אין פתיחה לה רק היא סתומה עד שיש לה גדר מכל צד לא כמו מ"ם פתוחה שיש לה פתיחה לכנוס בה אבל המ"ם הסתומה יש לה חומה מכל צד, ומלמד לך כי השלום גורם סתימה וסגירה מכל צד עד שאין אחד יכול לשלוט בו. וכמו שאמרו במדרש (במ"ר פי"א) ר"א בנו של ר"א הקפר אומר גדול השלום שאפי' ישראל עובדים ע"ז ושלום ביניהם כביכול אמר הקב"ה אין שטן נוגע ביניהם שנא' חבור עצבים אפרים הנח לו אבל משנחלקו מה נאמר חלק לבם עתה יאשמו, וזה מורה המ"ם הסתומה שהיא סגורה מכל ד' רוחות, וזה ענין השלום שהדבר שיש לו שלום הוא שלם ואין בו פרצה וכאשר אין בו פרצה א"כ אין יכול לו אחר וזה מרמז תיבת שלום. ומפני כי השלום מורה על מעלתו כמו שבארנו לכך חכמינו ז"ל קראו הריב מחלוקת להורות ג"כ על ענין הריב וסופו כמו שמורה שם שלום, ובשם מחלוקת יש בתחלה מ"ם פתוחה שיש בו פתיחה ופרצה הפך השלום שהוא שלום ואין בו פרץ:

ובפ"ק דסנהדרין (ז', א') אמר רב הונא ההוא תיגרא דמיא לציבורא (דבדקא) דמיא כיון דרווח רווח אבייי קשישא אמר דמיא לגודא דגמלא כיון דקם קם ההוא דהוה קאמר ואזיל טוביה דשמע ואדיש חלפוה בישתא מאה אמר ליה שמואל לרב יהודה קרא כתיב פוטר מים ראשית מדון ריש מאה דיני. ודבר זה נרמז במ"ם פתוחה שהיא מעט פתוח, וכך הוא תמיד מוסיף והולך ודבר זה מסוגל לו הריב כי הריב והמחלוקת דבק בו ההעדר כמו שהשלום הוא שלם כמו שהתבאר מענין השלום שהוא שלם, והפך זה המחלוקת דבק בו (הוא) החסרון וההעדר עד שתמיד מוסיף והולך שכך הוא כל דבר שדבק בו ההעדר שמוסיף בו ההעדר תמיד. כי הבגד שהוא שלם קשה לעשות בו קרע אבל כשהתחיל להקרע מוסיף והולך הקרע. לכך התחלת הריב הזה הוא כמו מ"ם פתוחה ואח"כ נעשה כמו ח' פתוחה שיש לו פתח רב רחב ביותר, לכך אמר שהתיגרא הוא דמיא לציבורא דמיא כיון דרחב רחב, וכך המחלוקת כאשר התחיל בתחלה בפרצה קטנה אח"כ נעשה רחב עד שנעשה פתח פתוח. ומה שאמר אבייי קשישא דומה לגודא דגמלא כיון דקם קם, פירוש כי הדפין שהם מונחים על הגשר מתחלה הם מתנועעים וכשדורסים עליו הרבה אז אינם מתנועעים וכדקם קם, וכך הריב כאשר הם במחלוקת זמן מה נשארו במחלוקת וכדקם קם. ודבר זה כי מצד בני אדם עצמם, בני אדם הם מסוגלים אל המחלוקת שהרי בעצמם הם מחולקים זה מזה רק שע"י אדם אחר נעשה שלום ביניהם ומכיון שמצד עצמם הם מסוגלים אל המחלוקת, אם נשארו זמן מה במחלוקת נשאר כך תמיד כאלו

כך יש להיות. ואלו היה השלום מצד בני אדם עצמם אף אם היה להם יציאה מזה ובאו למחלוקת לא היה נשאר הדבר כך כי אין דבר שהוא שנוי הוא מתמיד להיות, אבל מפני כי מצד עצמם מסוגלים אל החילוק והפירוד לכך אם האדם נשאר כך במחלוקת זמן מה נשאר כך תמיד שהרי כך טבעם מצד עצמם. ונראה דרב הונא בא לפרש המ"ם במלת מחלוקת שהוא מורה כי מתחלה רחב קצת והפרצה הוא מעט כמו שהיא המ"ם ולבסוף נעשה רחב כמו שהיא החי"ת, ואבייי קשישא בא לפרש החי"ת שהוא פתח פתוח והיא עומדת לפתיחה לפי שהוא עשוי לכך, וכך המחלוקת כשהוא עומד כך איזה זמן נשאר כך תמיד כאלו הוא מסוגל ומוכן לכך מצד עצמו מטעם אשר אמרנו. ואח"כ הלמ"ד במלת מחלוקת ודבר זה מורה כי כאשר נכנס האדם במחלוקת הוא נכנס לגמרי עד שהוא חולק על השכינה למעלה ג"כ, וכמו שאמר אצל קרח בהצותם על ה' וכ"כ נכנס במחלוקת, וכאשר הוא חולק על רבו אמרו חכמים שהוא ג"כ כאלו חולק על השכינה ובהרבה פעמים הוא חולק ג"כ על רבו ונחשב זה כאלו חולק על השכינה. ולכך מתחלה המ"ם הפתוחה ואח"כ החי"ת שהיא פתח פתוח לגמרי, וכאשר המחלוקת תמיד מוסיף והולך הוא בא לחלוק אף על רבו אף שהוא נחשב כאלו חולק על השכינה כדאיתא בפ' חלק ובארנו למעלה בנתיב התורה, וזה מורה הלמ"ד שבעל מחלוקת שהוא עולה במחלוקת שלו למעלה. ואח"כ הקו"ף מורה לך כי עצם מחלוקת הוא שיורד למטה לשאול הוא הגיהנם ואין דבר מוכן לבעל המחלוקת רק הגיהנם שהוא מוכן לבעל המחלוקת, ולכך אמרו במדרש (ב"ר פ"ד) מפני מה לא נאמר כי טוב ביום השני אמר ר' יוסי בר חלפתא מפני שבו נברא גיהנם ר' חנינא אומר בשביל שנברא בו המחלוקת, הרי כי הגיהנם והמחלוקת הוא דבר אחד ולכך המיוחד במחלוקת שהוא קרח היה לו גיהנם ביחוד בחייו. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי כמו שהשלום הוא שלימות כמו שאמרנו כך המחלוקת הוא ההעדר כמו שמבואר למעלה ואין דבר שהוא ההעדר רק הגיהנם שהוא ההעדר בעצמו ולכך שמות גיהנם מורים על העדר שנקרא אבדון וכל שאר שמות אשר יש לו, ולפיכך הקו"ף אחר זה ורגלי הקו"ף יורדת מטה להורות על דבר זה כי עצם הגיהנם הוא לאנשי המחלוקת. ואח"כ התי"ו במלת מחלוקת שמורה על מה שאמרו חכמים כי כל מחלוקת אי אפשר להתקיים, וכמו שבארנו במקומו, ודבר זה מורה התי"ו במלת מחלוקת כי התי"ו הוא סוף אלפ"א בית"א כי כל מחלוקת הוא בא עד תכלית וסוף כאשר אין לדבר הזה קיום רק מגיע המחלוקת לסוף כי אין קיום אליו כלל. אף כי אמרנו למעלה כי המחלוקת נשאר היינו שנשאר מעצמם של בעלי

המחלוקת שאינם חוזרים אל השלום, אבל מן הש"י אין לו קיום שהוא ית' מבטל אותו לגמרי כך צריך לומר ואין להאריך בזה:-

פרק ב

בפרק קמא דברכות (ו', ב') א"ר חלבו אמר רב הונא כל שיודע בחבירו שהוא רגיל ליתן לו שלום יקדים לו שלום שנא' בקש שלום ורדפהו ואם נתן לו ולא החזיר נקרא גזלן שנא' ואתם בערתם הכרם גזילת העני בבתיכם. פי' כי למדריגת השלום שמשלים את הדבר וכאשר אין השלום הכל חסר, ולכן צריך לרדוף אחר השלום שהוא משלים הכל ואם יודע בחבירו שיתן לו שלום צריך הוא שיקדים לו שלום, שאל"כ לא היה עושה השלום ברדיפה כאשר אינו מקדים שלום, וצריך לרדוף אחר דבר שהוא השלמה כי קודם השלום הדבר חסר ולכך כל דבר בעולם הוא רודף אחר השלמתו עד שהוא שלם, כי האדם כאשר הוא צמא למים מאוד מאוד הוא רודף אחר המים שהוא רודף השלמתו, וכן כאשר האדם הוא חסר שלום שהוא השלמה אל הכל צריך לרדוף אחריו. ועוד בארנו אצל הוי רודף שלום וע"ש:

ובמדרש (ויק"ר פ"ט) גדול השלום שבכל המצות כתיב בהו כי תראה כי תפגע כי יקרא אם בא מצוה לידך אתה זקוק לעשותה ואם לאו אי אתה זקוק לעשותה ברם הכא בקש שלום ורדפהו בקשהו במקומך ורדפהו במקום אחר ע"כ. וכבר אמרנו זה כי כל דבר יושלם בשלום, ומאחר שהשלום משלים הכל ותמצא כי כל דבר הוא רודף אחר השלמתו והוא מתנועע אחר השלמתו, והרי הזרע כאשר נזרע באדמה הוא מתנועע וצומח עד שיגיע אל השלמתו וכאשר יושלם אז הוא נח, וכן הולד במעי אמו תנועת הוייתו אל שיושלם, ולפיכך השלום שהוא השלמת הכל חייב האדם לרדוף אחריו ולא יהיה לו מנוח עד שיבא אל השלום שהוא השלמת הכל. ואמר שאם לא החזיר לו שלום הוא גזלן דבר זה מבואר כי השלום על ידו הכל אחד כאשר יש שלום ביניהם, וכאשר נותן לו שלום ולא החזיר לו שיהיה על ידי זה הכל אחד, הרי דבר זה גזילה היא שהרי נתן לו שלום ועל ידי השלום נעשו אחד וכאשר הם אחד אז זה נותן שלום לזה וזה נותן שלום לזה עד כי שניהם אחד שכך עושה השלום והוא לא עשה כך הנה גזלו, והבן זה מאוד:

ובפרק ב"ש (יבמות ק"ט, א') תניא בר קפרא אומר לעולם יתדבק האדם בג' דברים ויתרחק מג' דברים ידבק בחליצה והבאת שלום ובהפרת נדרים ויתרחק מג' דברים מן המיאונין מן הפקדונות ומן הערבות ע"כ. ויש לתמוה איך חבור אלו דברים יחד. אבל פי' זה מפני שהחבור הזה היה בוחן בעוה"ז ובחלקי העולם, ואמר כי העוה"ז מסודרים חלקיו בענין זה שלפעמים ראוים ריחוק החלקים זה מזה, ולפעמים ראוים שימצא בהם

הקירוב, ולפעמים ראוי שלא ימצא בהם לא הריחוק ולא הקירוב רק שהייה נשאר באופן שנבראו. וזה שאמר שידבק בחליצה הוא הריחוק וזהו חלק הראשון שראוי שיהיה כאן ריחוק, ומפרש שם הטעם משום שמא לא יבא עליה לשם מצוה והוי כאלו פגע בערוה כדאיתא בפרק הבא על יבמתו (שם) הנושא יבמתו לשם נוי (קרוב) כאלו פגע בערוה ואף על גב שיש צד קירוב ביבמה יש לו לרחוק, והפך זה ידבק בהבאת שלום לחבר הבריות יחד, כי האדם בטבע הוא מלא קטטות ומריבות ולכך אמר שידבק בהבאת שלום לחבר הנפרדים זה מזה להביא שלום ביניהם, וזה כנגד חלק הב' שראוי להיות הקירוב. ובהפרת נדרים שאם על ידי נדר מקרב או מרחק דבר יפר נדרו ולא יקרב דבר שלא אמרה תורה לקרב ולא ירחק דבר שלא אמרה תורה לרחק, שאמרו כי מי שנדר כאלו הוא פורש עצמו מן הכלל כאשר עשה לו תורה בפני עצמו בדבר שנדר כאשר אוסר עליו דבר. וזה שאמר שם טעמא משום דכל הנודר כאלו בנה במה וכל המקיים כאלו הקריב עליה קרבן פי' בשעת איסור הבמות, ופי' דבר זה כי מי שבונה במה הוא עושה מזבח לעצמו ופורש עצמו מן הצבור שיש להם מזבח ביחד וזה בונה במה לעצמו, וכך הנודר בדבר שהוא מותר מן התורה הנה יש לו תורה בפני עצמו מה שאין אל הכלל ובזה נחשב כאלו בנה במה לעצמו ופירש עצמו מן הצבור. ואמר שאם קיימו כאלו הקריב על הבמה, וזה שהמקריב על הבמה עושה מעשה להקריב קרבן וכן קיום הנדר עושה ההפרשה על ידי מעשה אבל הנודר שעדיין לא עשה דבר לא נקרא כאלו הקריב על הבמה. והנה הפרת נדרים אין דומה לאלו שנים, כי החליצה שיהיה מרחק היבמה והבאת שלום הפך זה שיקרב מה שראוי לקרב, והפרת נדרים אם קרב דבר או רחק דבר על ידי נדר יהיה מפר אותו ולא יהיה מוכרח לקרב או לרחק, הרי דבר זה שלא יהיה מרחק ולא יהיה מקרב רק יעמוד כאשר היה כבר. ואמר שיתרחק מן המיאון אע"ג שהוא דומה ג"כ קצת לחליצה, אין זה דומה לגמרי כי סתם יבמה היא שונאה ליבם ולכך אמר שידבק בחליצה, ויתרחק מן המיאון כי אין מעשה קטן נחשבים, וקאמר ומן הפקדונות אע"ג שדבר זה חבור של אהבה ג"כ מה שהוא שומר את הממון של חבירו והוא דומה אל הבאת שלום מ"מ אל יעשה, ומפרש התם טעמא משום דבית הנפקד נעשה כמו בית המפקיד והחבור כמו זה שהוא חבור יותר מדאי אין ראוי שיהיה, אע"ג דהבאת שלום טוב מ"מ דבר כמו זה אינו ראוי. ואמר ומן הערבות שלא יתערב בעד חבירו אע"ג שדבר זה דומה קצת להפרת נדרים, כי המתיר את הנדר אינו פורש עצמו מחבירו ומי שהוא מתערב בעד חבירו הרי ג"כ אין פורש עצמו מן חבירו שהוא מתערב בעדו, אבל דבר זה הוא עירוב יותר מדאי ולפיכך נקרא ערב שהוא עירוב עמו אבל הוא יותר מדאי ולפיכך מזה יתרחק. כלל הדבר

במה שבארו בזה שיהיה האדם עם הבריות כפי מה שראוי, כי לפעמים ראוי הקירוב ולפעמים הריחוק ולפעמים לא הריחוק ולא הקירוב והוא מבואר:

ובמסכת פאה (פ"א) אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעוה"ב אלו הן כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחבירו ותלמוד תורה כנגד כלם, ובארנו למעלה פי' המשנה. באלו שלשה שהם אבות נכללו כל חלקי החסד והם עשרה שנזכרו בברייתא שנכללו בג' אבות שזכרם המשנה ואין כאן מקום זה. כלל הדבר כי העושה הטוב לנמצאים אוכל פירותיהם בעוה"ז והקרן קיימת לעוה"ב, וזה כי דבר אשר הוא טוב לבריות הנה טובתו כפולה שהוא טוב לשמים וטוב לבריות, ואין זה כמו מצות ציצית וסוכה ולולב שאין נראה בהם הטוב בעוה"ז לכך אין לומר עליהם אוכל פירותיהם בעוה"ז והקרן קיימת לעוה"ב, אבל כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום ותלמוד תורה הדבר הזה טוב בעוה"ז, ומפני הטוב הזה אשר נראה בהם שייך בהם אוכל פירותיהם בעוה"ז ולמה דומה למצוה עצמה שהמצוה היא רצון הבורא וזה עיקר המצוה לעשות רצון הבורא, וגם מן המצוה הזאת נמשך הטוב לבריות וזהו כמו פירות שעושה המצוה פירות, וכך איתא בהדיא בפרק קמא דקידושין (מ', א') כמו שבארנו למעלה בנתיב גמילות חסדים:

מדת רדיפת השלום מדה עליונה מאוד עד שע"י מדה זאת מגיע לחיי עוה"ב, כדאיתא במסכת תענית (כ"ב, א') ר' ברוקא חוזאי הוה קאי בשוקא אתא אליהו ז"ל אתחזי ליה א"ל מי איכא בהאי שוקא בר עלמא דאתי א"ל ליכא אדהכי והכי אתא ההוא גברא דהוי מסיים מסאני אוכמי ולא רמי חוטי דתכלתא בגלימיה א"ל האי בר עלמא דאתי הוא קרא ליה ולא אתא לגביה אזיל איהו אבתריה א"ל מאי עובדך א"ל זיל האידנא ותא למחר כי אתא למחר א"ל מאי עובדך א"ל זנרוקא אנא ואסרנא גברא לחוד ונשי לחוד ובלילה רמינא פוריא בין גברא לנשי כי היכי דלא ליעבדי איסורא וכי חזינא בת ישראל דיהבו גוים עינייהו עלה מסרנא נפשאי ומצילנא לה זימנא חדא אתרמי נערה מאורסה גבן ויהבו בה גוים עינייהו לאנסה אתאי דורדיא דחמרא ושדאי לה בשפילא ואמינא להו דיסתנא היא, מאי טעמא סיימת מסאני אוכמא אמר מתאבל אנא על ירושלים מאי טעמא לא רמית חוטי דתכלתא דאזילנא ביני גוים כי היכי דלא לידעי דיהודאי אנא דכי הוי מלתא דצנעה ובעי למגזר גזירתא מגלו לי ואמינא להו לרבנן ובעי רחמי ומבטלי לה ומאי טעמא כי אמינא לך אנא מאי עובדך אמרת לי זיל האידנא ותא למחר אמר ליה דבההיא שעתה הוי גזירתא ואמינא ברישא אשמעה ואשלח להו לרבנן כי היכי דאיבעי רחמי עליה דמלתא ויבטלינה אדהכי והכו אתי תרי אחריני אמר ליה הני בני דעלמא

דאתי נינהו אזיל לגבייהו אמר להו מאי עובדייכו אמרו ליה אינשי בדיחי אנן כי חזינן אינש דעציבא דעתיה מבדחינן ליה וכי חזינן בי תרי דאית להו תיגרא בהדי הדדי טרחינן ועבדינן להו שלמא בהדי הדדי. וביאור זה מה שאלו היו מיוחדים לעולם הבא מפני גודל הזריזות והדביקות במצוה, כי זה שהיה רמי פוריא בין גברא לנשי דבר זה טורח וזריזות יתירה, וכך כאשר ראה ישראלית שהיו נותנים בה גוים עיניהם והיה מוסר נפשו על זה, וכן התחבולה שעשה להציל ישראל, ובשביל הזריזות הגדול שהיה עושה היה דבק במצות ומפני גודל דביקתו במצות היה קונה עוה"ב. וכן כתב הרמב"ם ז"ל במשנה כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, כי העושה מצוה אחת בשלימות מבלי שיצטרף בה כוונה אחרת זוכה הוא לעוה"ב וכמו שבארנו זה בסוף פ' שנו. וכן מה שאמרו אותם שנים כאשר היו רואין אינש שהיה עציב מבדחנין ליה, וזה מפני שזהו השפלה וזריזות שהיה מבזה את עצמו בהשפלה כ"כ לפני בני אדם להביא שלום ביניהם ולא יאמר מה לי ולהם, וכבר התבאר כי היה זה מדת הלל שהיה בעל ענוה והיה מזהיר על מדה זאת לומר הוי אוהב שלום ורודף שלום, וזה מפני כי הענוה שהיה בהלל היה גורם לו מדה זאת וכמו שבארנו שם ע"ש. ויותר על זה כי דבר זה ג"כ צריך זריזות גדול שהרי נקרא רדיפת שלום וכל רדיפה צריך זרוז, וראוי שעל ידי זה יזכה לחיי עוה"ב כמו זה שהיה זריז שלא יבאו בני אדם לידי חטא כמו שאמר דיהב פוריא בין גברא לנשי והוא זריזות במצות לכך ראוי לו עוה"ב, וזה כי הזריז צריך שיהיה גובר על גופו כי גופו יש בו העצלות מאוד וכאשר גובר על גופו בזריזות שדבר זה סלוק הגוף לכך ראוי לו עוה"ב ששם סלוק הגוף לגמרי, וכן השנים שהיו עושים שלא יהיו בני אדם עצבים ושלא יהיה מחלוקת בין בני אדם והיו זריזים ביותר בזה ראוי להם עוה"ב:

המחלוקת הוא הפך השלום, ובמדרש (במ"ר פי"ח) אמר ר' ברכיה כמה קשה המחלוקת שבית דין של מעלה מעניש מכ' שנה ומעלה וב"ד של מטה מבן י"ג ולמעלה ובמחלוקת של קרח תינוקות של בני יומן נשרפו ונבלעו בשאול תחתית דכתיב ונשיהם ובניהם וטפם ירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה. ודבר הזה כי בעלי מחלוקת נמשכים אחר מדת הדין ביותר במחלוקת שלהם, כי המבקשי שלום נכנסים לפנים משורת הדין אבל בעלי דין אינם רוצים לוותר אף דבר קטן, ולא זה שאינם רוצים לוותר רק הם נכנסים במחלוקת ולפיכך ראוי שיהיה מדת הדין מתוחה ג"כ נגד בעלי המחלוקת שכך היא מדתם. וזה שאמר כמה קשה המחלוקת כי בודאי המחלוקת הוא דין קשה, ומפני כך אף הקטנים נענשים מפני קושי מדת הדין שהוא מתוח נגד בעלי מחלוק' כמו שמחלוקתם הכל במדת הדין:

ובפרק חלק (סנהדרין ק"י, א') אמר רבא מאי דכתיב שמש ירח עמד זבולה מלמד שעלה שמש וירח לזבול אמרו לפניו רבש"ע אם אתה עושה דין לבן עמרם נצא ואם לאו לא נצא עד שזרק בהם חצים אמר להם בכבודי לא מחיתם בכבוד בשר ודם וחיתם והאידנא לא נפקי עד דמחו להו, המאמר הזה יש לתמוה מאוד כי מה ענין השמש והירח אל המחלוקת של קרח. אבל פי' הדבר הזה כי המאמר הזה בא להודיע כמה גדול המחלוקת כי לא נמצא בנבראים פעולה מהירה תמידית בכח גדול כמו התנועה של השמים אשר הם מתנועעים תנועה תמידית מהירה, והשמש והירח הם המושלים והפועלים בתחתונים על ידי תנועתם, וכדכתיב את השמש לממשלת היום ואת הירח לממשלת הלילה. ודבר זה ידוע כי הפעולה הוא בכח מדת הדין וכמו שבארנו פעמים הרבה מאוד כי כל מעשה בראשית אשר פעל ועשה הש"י נאמר בזה שם אלקים, וכאשר אין כאן דין בעולם אין ראוי התנועה שהיא פעולת השמש והירח אשר היא פעולה ראשונה קודם אל הכל, כי התנועה בפרט התנועה הסבובית היא הקודמת לכל התנועות, וכבר התבאר כי התנועה הזאת היא מצד הדין וכאשר אין דין בעולם אין כאן תנועה. ואין דבר יותר ראוי שיהיה הדין בו כמו המחלוקת כמו שהתבאר, כי בעלי המחלוקת מדת הדין מתוחה כנגדם. וזה מפני כי השלום הוא הנחה והשקט כמו שנקרא שלום, ובעל המחלוקת יוצא מן השלום וההשקט בכח גדול היא המחלוקת הפך מה שראוי, ולכך כנגד המחלוקת מתוח גם כן הדין בכח גדול כמו שהוא יוצא בכחו הגדול והקשה מן השלום שהוא ההשקט. ומפני כי מדיגת משה הוא למעלה מן השמש והירח, ודבר זה ברור כי מאחר שהיה מעמיד השמש והירח בחצי השמים כמו שדרשו במדרש (תנחומא אחרי) אין קטן אומר לגדול עמוד רק הגדול אומר לקטן עמוד כמו שבארנו בחבור גבורות השם (הקדמה ב') וכאשר אין דין אף למטה כאלו אין דין בעולם כלל. ולפיכך אמרו חמה ולבנה אם אתה עושה דין לבן עמרם נצא ואם לאו לא נצא, כי אם אין דין בעולם אין כאן תנועת שמש וירח שהוא פעולת המושלים בעולם כמו שאמרנו, כי פעולה זאת היא מכח הדין הגדול וכמו שיתבאר בסמוך כי התנועה היא מכח הדין, ולכך אמרו כאשר בטל הדין הזה שהרי כנגד בעלי המחלוקת ראוי שתהיה מתוחה מדת הדין הקשה וכאשר אין דין בבעלי מחלוקת בפרט שהיו חולקים עם משה שמעלתו הוא על השמש א"כ אין כאן דין וא"כ אין כאן התנועה שהיא מכח הדין. והשיב להם הש"י בכבודי לא מחיתם בכבוד בשר ודם מחיתם, ומה שלא מיחו בכבוד המקום, כי הדין של הקב"ה שהוא עלת העולם נבדל מן העולם ואין זה שייך אל השמש והירח שהן מן העולם רק דין משה שהוא ג"כ מן העוה"ז, ולפיכך אמרו אם אין אתה עושה דין לא נצא כאשר לא נעשה דין במחלוקת של

קרח אשר ראוי שיהיה נעשה בו דין, אבל דין הש"י שהוא נבדל מן העולם אין מגיע דבר זה אל השמש והירח שהם מכלל העוה"ז כי אין הדין הגמור הוא אצל העולם הזה אשר השמש הוא מן עולם הזה רק המשפט הוא לאלקים, לכך השיב כיון שלא מיחו בכבוד הקב"ה כי כמה עובדים לשמש ואין מוחים, כך פי' רש"י ז"ל. ולי נראה על מעשה עגל אמר זה, אבל פירוש רש"י ז"ל מוכח במדרש, ולפיכך מורה כי אין בהם דין הגמור שאלו היה בהם הדין הגמור היו ג"כ מוחים בכבוד המקום, ומאחר שאין בהם הדין הגמור נמצא כי אין ראוי שתהיה תנועתם אשר התנועה היא הדין הגדול כמו שבארנו מצד עצמם, רק מצד הש"י שמאתו יתב' דין הגמור, ואילו היה להם התנועה מצד עצמם היה ביטול לתנועה זאת, כי העולם מצד עצמו אינו נוהג תמיד בדין כי מחלוקת של קרח הפך הדין לגמרי, אבל התנועה היא מן הש"י שהוא יתב' פועל הכל בדין אבל השמש והירח שהם נחשבים מן העולם והרי העולם אינו נוהג הכל בדין, ולכך מצד השמש והירח עצמו אין התנועה נמצאת. ולפיכך אמר דלא נפקי עד דשדי ביה גירא, פי' הגירא היא גזירת הש"י הוא שמסבב אותם ומניע השמים וכל צבאיהם והוא הפועל האמתי אשר פועל בדין הגמור מניע ומסבב במדת הדין וזהו גירא דשדי, פי' כי החץ אינה רק כח של הזורק החץ וכך התנועה הזאת מכח הש"י. והבן איך אמר זורק החץ, לומר כי התנועה הוא מצד הש"י ולא מצד המישוש כמו שיניע בעל גשם שהוא לא יניע רק במישוש בלבד, אבל הש"י מניע את השמים מצד כחו היא גזירתו אשר הוא מסבב השמים וזהו החץ אשר הוא זורק בהם, ואין התנועה להם בעצמם כמו שיאמרו אותם שבדו סברות מדומות מלבם שאמרו כי התנועה היא להם מצד עצמם הוא החשק והתשוקה מצד נפש הגלגל, ודבר זה הכל הבל ושבוש רק סברות מדומות ומחשבות בלבד. אבל האמת הברור כי התנועה היא מצד גזירת הש"י ומאמרו אשר בראם, ומצד הגלגל עצמו אין התנועה הזאת נמצא כמו שרמזו בכאן כי אין בעולם דין הגמור כי הדין והמשפט הוא לאלקים בפרט, ומאחר שאין הדין והמשפט רק מצד הש"י אשר אליו הדין הגמור, ודבר זה מוכח כאשר לא היו מבקשים דין ולא היו מוחים בכבוד המקום א"כ אין בהם הדין הגמור, לכך אין ראוי ג"כ שתהיה התנועה מצד הגלגל כאשר התנועה היא מצד הדין הגמור כמו שאמרנו, ואין בהם הדין הגמור רק התנועה היא מן הש"י שאצלו ית' הדין הגמור, אבל השמש והירח אף שמבקשים דין אינם מבקשים דין הגמור לפי שאין בהם דין הגמור שאילו יש בהם הדין הגמור היו מוחים בכבוד הש"י ג"כ רק שאין בהם הדין הגמור, וכבר התבאר כי התנועה הזאת א"א רק מצד הדין הגמור, ולכך כאשר היה ביטול לתנועה מצד מחלוקת קרח כאשר לא נעשה דין במחלוקת קרח מוכח כי התנועה היא

מן הש"י אשר מניע השמים וכל צבאיהם והוא ית' בעצמו יודע שיעשה דין כמו שעשה דין בהם, אבל מצד שמש יש כאן ביטול לתנועות השמים, ולפיכך התנועה להם מצד הש"י אשר אתו הדין והמשפט והוא ית' מחייב התנועה הזאת והוא החץ שזורק בהם כמו שהתבאר:

ובמדרש אמר ריב"ל בכל יום ויום החמה והלבנה מכסות עיניהם מן האורה של מעלה והם מעכבין לצאת מה עושה להם הקב"ה מורה בהם חציו והם מהלכים לאורו שנא' לאור חציך יהלכו, רבי לוי אומר בכל יום ויום עומדין לדין לפני הקב"ה למה שהם מתביישין לצאת מאחר שהבריות משתחוים להם ומכעיסים להקב"ה מה הקב"ה עושה כו' והם יוצאים על כרחם שנא' בבקר יתן משפטו לאור ע"כ. הנה בארו ג"כ כי התנועה הזאת היא מן הש"י מצד אחר, כי השמש והירח שהם עלולים והעלול במה שהוא עלול אין ראוי שיהיה ממנו פעל הזה. וזה שאמר שעיניהם מכהה מאור העליון, ורצו בזה כמו שהתבאר כמה פעמים כי האור הוא המציאות שהוא בפעל לגמרי, ולפיכך אמרו ז"ל (נדרים ס"ד, ב') שהסומא כאלו מת ובארנו זה במקום אחר, לכך אור שלהם נקרא שהוא אור כהה כלו' שאינם נמצאים בפעל מפני שהם עלולים מן הש"י, ונגד אורו של הקב"ה שהוא בפעל הגמור עיניהם כהות כלו' שאין מציאותם בפעל נגד מציאות הש"י, ולפיכך אין התנועה להם מצד עצמם כי הפעל הזה שהוא התנועה הזאת, אי אפשר רק שתהיה ממי שהוא בפעל הגמור, כי מי שאינו בפעל הגמור צריך אל אחר שיוציא אותו אל הפעל הגמור, והרי אין השמש והירח הם בעצמם בפעל הגמור, שהרי אמר כי עיניהם כהות ר"ל שאין מציאותם בפעל והדבר שאינו בפעל צריך אל אחר שיוציא אותו אל הפעל, ולפיכך התנועה שהיא יציאה אל הפעל, אי אפשר שתהיה מדבר שהוא עצמו בכח וצריך אל אחר להוציא אותו אל הפעל רק התנועה מצד הש"י שהוא בפעל הגמור. וזה שאמר שאינם יוצאים עד שזורק בהם חץ, כלו' שהש"י מניע אותם בכח שלו ומוציא התנועה אל הפעל. ומה שאמר והם מהלכים לאורו, פי' ממציאות הש"י מתחייב התנועה הזאת ואין התנועה הזאת מעצמם רק שהוא יתב' מוציא תנועתם אל הפעל, כי הגלגל אם היה לו עמידה א"כ היה גשמי לגמרי כאשר אין בהם פעולה, ודבר זה אין ראוי לגשם השמים, ולכך התנועה הזאת הסבובית בפרט ראוי לגלגל שהוא פועל והתנועה להם מן הש"י שמוציא התנועה אל הפעל, וזה שאמר שהם מהלכים לאורו של הש"י כי ממציאותו מתהוים להם התנועה. ור' לוי נתן טעם שאין התנועה הזאת להם מעצמם, כי מצד תנועה זאת אשר הם מושלים בעולם יש יציאה מן המשפט והדין שהבריות משתחוים להם, וכבר התבאר כי אין התנועה הזאת ראויה רק מצד הדין הגמור, ולפיכך אין התנועה

הזאת מצד עצמם של שמש וירח כי מצד שהשמש והירח הם מושלים בתחתונים יש כאן צד אלהות ודבר זה הוא יציאה מן המשפט בצד בחינה זאת, ולכך אי אפשר שתהיה התנועה שלהם מצד עצמם, רק מצד הסבה הראשונה שהוא יתב' נבדל מהם והוא מניע את השמש והירח בגזירתו ומוציא התנועה אל הפעל ובזה בטל מה שהבריות הם רוצים בהם באלהות שהרי נראה בהם שהתנועה להם הוא מצד השם יתב', ולא יתחייב אחד מן הקושיות אם נאמר שאין התנועה מן הגלגל עצמו:

ודע כי הרב המורה בפרק ראשון מחלק השני, האריך מאוד לבאר כי מניע הגלגל הוא הש"י אשר הוא נבדל, ועיקר ראיתו הוא שאם היה זה כח בגלגל יהיה כח מתחלק מחלק הגלגל או כח בלתי מתחלק יהיה המניע מתנועע במקרה וכל מתנועע במקרה אי אפשר שלא ינוח וכבר קבלנו שזאת התנועה מן הגלגל הוא נצחי, ומאחר שהוא נצחי אי אפשר רק שיהיה כאן מניע נבדל לא יתנועע כלל בשום צד, ושם האריך לבאר עוד דבר זה. והנה בנה עיקר ראייתו על התנועה הנצחית וזהו הפך האמונה שאין אנו מודים בזאת ההנחה. וא"כ כבר נפל הבנין בכללו. אבל רז"ל חכמי האמת אין הוכחה שלהם מצד הזה רק מצד התנועה בעצמה כי אי אפשר שתהיה התנועה הזאת מצד עצם הגלגל כי אין הגלגל הוא פועל גמור שכבר בארנו כי הפעולה בעצמה היא דין גמור ואין הדין הגמור רק אל הש"י כמו שאמר כי המשפט לאלקים, וזה מפני שהוא ית' הוא בפעל הגמור ולכן הוא יתב' הפועל האמתי אבל דבר שהוא בכח מצד מה אינו בפעל הגמור ואי אפשר שתהיה ממנו התנועה. וזה שאמר באגדה בכבודי לא מחיתם ולכך אין בהם הדין הגמור ואין ראוי לתנועה זאת, רק התנועה ממי שהוא נבדל לגמרי ואינו בכח כלל, כי כל תנועה היא יציאה לפעל וצריך שלא יהיה פועל התנועה בכח רק שהוא בפעל הגמור, שכל אשר הוא בכח בצד מה צריך אל אחר להוציא אותו אל הפעל, ואין הגלגל בעצמו בפעל הגמור כאשר הוא מתנועע ויוצא תנועתו אל הפעל א"כ אינו בפעל הגמור. ועוד הרי היא משותף אל התחתונים אשר אינם בפעל הגמור, ואף אם אתה אומר שמניעת הגלגל הוא נפש הגלגל כיון שהנפש הזה יש לו קישור עם הגלגל והגלגל מצד עצמו הוא גשם וכל גשם אינו בפעל הגמור, ועל דבר זה הסכימו הכל וכמו שאמר כאן בכבודי לא מחיתם כלו' שאין בגלגל הדין הגמור, ולפיכך אינו בפעל רק בכח והמניע הוא בפעל הגמור והוא שמוציא התנועה אל הפעל, ולפיכך התנועה הוא מן הש"י אשר הוא נבדל מהכל והוא בפעל הגמור מבלי שום כח והוא מוציא את אחר אל הפעל. ולדעת המדרש גם כן השמש והירח הם עלולים ולפיכך א"א שיהיה מאתם תנועה זאת, כי העלול במה שהוא עלול אינו בפעל הגמור ולכך התנועה הזאת אינה מן הגלגל עצמו שהוא עלול רק

התנועה הזאת מן הש"י ולפיכך לאור חציו של הקב"ה הולכים וממנו מתחייב התנועה. וכן לדעת רבי לוי אין ראוי לשמש וירח שתהיה מאתם פעולה זאת הראשונה הקודמת בתנועה. כי השמש והירח במה שהם מושלים בתחתונים וכל ממשלה הוא קצת יציאה והרי הוא ית' המושל ולכך אין ראוי להם התנועה הראשונה, רק התנועה מצד השם יתב' ובזה נראה שהם עלולים ואין בהם אלהות. וזה ראיה ברורה יותר מכל אשר אמרו הפילוסופים אשר בנו דבריהם על היסוד שהוא כנגד אמונת אמת היא התנועה הנצחית, אבל אלו דברים הם עמוקים מני ים ואין להאריך בדברים אלו עוד. ואמר דהאידנא לא נפקו עד דמחו להו, דבר זה מפני שאמר להם הקב"ה בכבודי לא מחיתם בכבוד בשר ודם מחיתם, וא"כ לא נמצא בהם הדין הגמור ומכיון שאין נמצא בהם הדין הגמור, וכבר התבאר שהתנועה היא מצד הדין הגמור ולפיכך אינם יוצאים עד דמחו להו בגירא, כלו' שאין התנועה מצדם רק מצד שהש"י הוא מניע להם בכחו והוא החץ שזורק בהם, ואי אפשר לפרש יותר כי כבר פירשנו לך דברים גדולים ברורים כאשר תבין. ובכל זה באו לבאר לך שאין דבר בכל העולם אשר מדת הדין מתוחה כנגדו כמו שהוא המחלוקת, עד שיש איזה מחלוקת כאשר לא נעשה הדין בו יש ביטול הנהגת העולם שהוא נוהג בדין, כמו שאמרו כי השמש היה בטל תנועתה בשביל המחלוקת של קרח כאשר לא נעשה דין בבעלי המחלוקת אם לא שתנועת השמש הוא מן הש"י:

ובמדרש (ב"ר פ"ד) למה אין כתיב בשני כי טוב רבי יוחנן תני לה בשם ר' יוסי בר חלפתא שבו נברא הגיהנם שנאמר כי ערוך מאתמול תפתה יום שיש בו אתמול ואין בו שלשום רבי חנינא אמר שבו נברא מחלוקת שנאמר ויהי מבדיל בין מים למים א"ר טביומי אם מחלוקת שהוא לתקונו של עולם ולישובו אין בה כי טוב מחלוקת שהוא לערבובו על אחת כמה וכמה דאמר רבי שמואל לפי שלא נגמרה מלאכת המים ולפיכך כתיב בשלישי כי טוב ב' פעמים הא' למלאכת המים ואחד למלאכת של יום. דע כי הסכמות הכל כי המציאות הוא הטוב וההעדר הוא הרע, ולפיכך אמרו כי ביום הב' נברא הגיהנם, שהגיהנם אינו נכנס בכלל המציאות רק הוא העדר המציאות ויבאו שם הרשעים אשר הם בעלי חסרון וראוי להם מקום הגיהנם. ואין דבר כמו זה יש לו בריאה בעצם, כי ההעדר נמשך אחר העצם ויש לו בריאה בשני ולא בראשון, כי הראשון בריאתו בעצם ולפיכך נברא הגיהנם ביום ב' דווקא לא ביום ראשון, וזה שאמר כי ערוך מאתמול תפתה יום שיש לו אתמול בלבד דהיינו יום ב'. ולמ"ד מפני שנברא בו המחלוקת, כי המחלוקת ראוי שיהיה נברא ביום ב' כי השני הוא מחולק וראוי שיהיה נברא בו המחלוקת שהוא חלוק דברים ולכך לא נא' בו טוב כיון שאחד הוא ביטול השני אין זה טוב שהוא מורה

על המציאות כיון שיש לו ביטול מן השני אין לו מציאות גמור ולכך לא נאמר בו כי טוב. ולמ"ד מפני שלא נגמרה מלאכת המים, הוסיף לומר כי אין ראוי שיאמר כי טוב בדבר שאין לו השלמה והוא בעל חסרון ומצד הזה יש בו ההעדר שלימה ולכך אין ראוי שיאמר בו כי טוב. וכל אחד מן החכמים האלו מוסיף על הראשון, הראשון אמר שבו נברא הגיהנם שהוא העדר גמור, והשני אמר שבו נברא מחלוקת וכל מחלוקת הוא העדר כמו שהתבאר כי במציאות האחד לא נמצא השני, והשלישי מוסיף כי אף דבר שלא נשלם יש בו ג"כ חסרון ולכך לא נאמר בו כי טוב ואין להאריך עוד בזה:

פרק ג

בפרק כסוי הדם (חולין פ"ט, א') אמר ר' אילעאי אין העולם מתקיים אלא בשביל מי שבולם את עצמו בשעת מריבה שנא' תולה ארץ על בלימה רבי אבהו אמר שמשים עצמו כמי שאינו שנאמר ומתחת זרועות עולם. יש לך לדעת כי חלקו החוקרים על ענין הארץ באיזה סבה הארץ עומדת באמצע השמים ואינה זזה בכללה ממקומה, יש שנתנו טעם מפני שאין ראוי לה לזוז כי לכל מקום שהיתה נוטה היתה נוטה אל צד זה יותר מצד זה, ולמה תהא נוטה אל צד אחד יותר מצד השני ולפיכך היא עומדת באמצע. ויש נתנו סבה עצמית אל עמידת הארץ באמצע, כי הסבה שנתנו הראשונים שאין ראוי שתהיה נוטה לצד אחד אינה סבה עצמית, כי אף אם היה דבר אחר מה שהוא היה ג"כ לפי דבריהם עומדת באמצע, שהרי נתנו הסבה במה שמקומה האמצע ולפיכך אינה זזה משם, אבל ראוי לתת סבה עצמית לעמידת הארץ, ואמרו כי מצד כבידות הארץ ראוי לה האמצע, כי ראוי לה מקום המטה במוחלט כי היא הכבידה בכל היסודות ולכך מקומה היא המטה במוחלט שאם היתה זזה ממקומה היתה נוטה אל המקיף, וראינו כי הדבר שהוא קרוב אל המקיף הוא יותר דק כמו האש היסודי הוא דק מאוד והוא קרוב אל המקיף, ואחר כך האש, ואח"כ האויר שהוא דק ואינו דק כמו האש, ואחר כך המים, ואח"כ הארץ שהיא כבידה לגמרי לכך היא במקום המטה לגמרי. והנה רבי אלעאי שאמר אין העולם עומד אלא בזכות מי שבולם עצמו בשעת מריבה, הוא דעת שהארץ עומדת בשביל שמקומה באמצע אין ראוי לה הנטיה לצד זולת צד. וזה שאמר אין העולם עומד אלא בזכות מי שבולם עצמו בשעתך מריבה ואינו יוצא מן השווי, כי בעלי מחלוקת יוצאים מן השווי בכח מחלוקת שלהם ומי שבולם עצמו בשעת מריבה אינו יוצא מן השווי לכך בזכותו העולם עומד, שהרי העולם עומד בשביל סבה זאת שהארץ היא באמצע והוא השווי הגמור מבלי שתהיה נוטה לצד זה יותר מצד זה, ולכך עמידת הארץ בזכות מי שבולם עצמו בשעת מריבה שאינו יוצא מן השווי והוא האמצע, והוא דעת הראשון שזכרנו

שאמרנו כי הארץ עומדת באמצע בשביל שאין לה לזוז לצד זה יותר מלצד אחר ולכך נשארה במקומה. ומי שאמר שאין העולם עומד אלא בשביל מי שמשים עצמו כאלו אינו, הוא שסבר דעת השני כי העולם עומד בשביל שהארץ מקומה המטה, וזה כי מי ששם עצמו כאלו אינו הוא משפיל עצמו למטה לגמרי ולכך בזכותו העולם עומד שהרי אם לא שהארץ דורש המטה הגמור לא היתה הארץ עומדת כלל, ולפיכך הארץ עומדת בשביל מי ששם עצמו כאלו אינו לפי שהוא דורש המטה במוחלט, ודבר זה הוא עמידת הארץ כמו שאמרנו. לכך אמרו אין העולם מתקיים אלא בשביל משה ואהרן, כלו' שלא היו דורשים החשיבות והמעלה והיו משפילים עצמם ביותר שהרי אמרו ונחנו מה כלו' שאין אנו מבקשים החשיבות כי אנחנו מה והיו דורשים השפלות והמטה, ודבר זה עמידת הארץ שהיא עומדת בשביל שאינה דורשת המעלה, שאם היתה זזה ממקומה א"כ היתה דורשת המעלה שכל אשר היתה זזה מעט ממקומה היה לה זה דרישת המעלה שהרי היתה מתנועע אל השמים וזהו דרישת גבהות. אמנם בנתיב הענוה יתבאר, כי דבר זה שאמרו שאין העולם מתקיים אלא בזכות משה ואהרן, ר"ל כי המטה יש לו מדת הפשיטות לגמרי לא כמו ההתרוממות שאין לזה מדת הפשיטות כמו שיתבאר בנתיב הענוה באריכות, מדת הפשיטות הוא קיום העולם שאין לך דבר שיש לו קיום כמו מדת הפשיטות כמו שבארנו שם. וכך יש לפרש גם זה שאמר שמשים עצמו כאלו אינו ג"כ על דרך זה ואין כאן מקום להאריך בזה, רק שבארנו כמה גדול המדה הזאת מי שבולם עצמו בשעת מריבה שהעולם עומד עליו מטעם שאמרנו כי אין סר מן האמצעי כלל לצאת לצד מיוחד וזהו קיום העולם, ואין להאריך בזה ובנתיב הענוה בארנו עוד:

ובפ"ק דשבת (י', א') אמר רבא בר מחסיא אמר ר' חמא בר גוריא אמר רב לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים שבשביל משקל ב' סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו נתקנאו בו אחיו ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים ע"כ. ופירוש זה אע"ג דכבר נגזרה הגזירה שירדו למצרים, מ"מ צריך סבה גדולה שע"י זה תקויים הגזירה, כי לפי ענין הגזירה צריך שיהיה לה סבה גדולה, ולכך אמר שאם לא היה דבר זה מה שהיה משנה בין הבנים שהוא דבר גדול לא היה הדבר הזה סבה אל דבר גדול כמו ירידת מצרים, כי דבר קטן אינו נעשה סבה לדבר גדול שאין זה סדר ומנהג העולם כך כלל. ומה שאמר משקל ב' סלעים כי שתים הוא מספר ואין חלוק בין שעשה יעקב ליוסף משקל עשרה סלעים או מאה סלעים ראוי לומר בשביל משקל שתים בלבד מפני שמספר שנים הוא מספר, ולכך נקרא שנים מלשון שנוי כי המספר אינו בלא שנוי כי כל אחד הוא בפני עצמו ויש שנוי בין זה לזה, ודבר זה פירשנו במקום אחר, וכאשר יעקב עשה חלוק

ושנוי בין הבנים אמר בשביל משקל ב' סלעים שהוא נחשב מספר. אבל אם לא היה רק משקל אחד אין זה מספר ואין זה דבר חשוב כלל ולא היה זה שנוי, אבל בשביל שהוסיף ליוסף משקל ב' סלעים בזה עשה שנוי בין הבנים היה דבר זה גורם מחלוקת עד שהיה זה סבה שירדו למצרים. ועוד כי תכף ומיד שהוסיף ב' סלעים נראה חלוק, וזה כי בודאי אלו היה מוסיף סלע אחד היה יוסף ראוי לאותו סלע כמו בן אחר ואין זה חלוק ולא היו מקנאין בו אחיו כי נתן לו סלע אחד ולאחר יתן ג"כ סלע, אבל כאשר יש כאן ב' סלעים אם נתן סלע אחד ליוסף היה לו לתת סלע השני לאחר ולכך ע"י שתי סלעים היה המחלוקת, וגם זה נכון הוא קרוב אל פירוש ראשון:

ואמר (מגילה ו', ב') ר' יוחנן משום רשב"י מותר להתגרות ברשעים שנאמר עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם, תניא נמי רבי דוסתאי בר מתון אומר מותר להתגרות ברשעים בעוה"ז שנאמר עוזבי תורה וגו' ואם לחשך אדם לומר והכתיב אל תתאחר במרעים, אמור לו מי שלבו נוקפו אומר כן אלא אל תתחר במרעים להיות כמרעים אל תקנא בעושי עולה להיות כעושי עולה ואומר אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום, איני והאמר רבי יצחק אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו כו' ולא עוד אלא שרואה בצריו שנאמר כל צורריו יפיח בהם לא קשיא הא במילי דשמיא הא במילי דעלמא אי בעית אימא הא והא במילי דשמיא הא ברשע שהשעה משחקת לו הא ברשע שאין השעה משחקת לו ואי בעית אימא הא והא ברשע שהשעה משחקת לו ולא קשיא הא בצדיק גמור הא בצדיק שאינו גמור דא"ר הונא למה תביט בוגדים תחריש כבלע רשע צדיק ממנו והא כתיב לא יאונה לצדיק כל און אלא צדיק ממנו בולע צדיק גמור אינו בולע ואב"א שעה משחקת לו שאני ע"כ. באו לבאר כי המחלוקת היא מדה מגונה מאוד, אבל לא בכל מקום היא מגונה כי הריב טוב עם הרשעים ועוזבי התורה, וכאשר הוא מילי דשמיא אז יש לו להתגרות ברשע כאשר אין השעה משחקת לו ודבר זה מבואר:

בפרק מי שמת (ב"ב קמ"ז, א') ת"ר ג' דברים צוה אחיתופל את בניו אל תהיו במחלוקת ואל תמרדו במלכות בית דוד ויום טוב של עצרת ברור זרעו חטים. פי' כאשר יום טוב עצרת ברור זרעו חטים כי אז בודאי מצליחין החטים. ויש לשאול מה ענין אלו דברים שצוה עליהם ביותר. ונראה מפני כי ראה אחיתופל שהיה בקושרים ובמחלוקת שהיה לו ומה שמגיע אליו מן המחלוקת, ואין דבר גדול מזה שהיה מגיע לו דבר מגונה כמו זה שהיה חונק עצמו ולפיכך היה מזהיר על המחלוקת. ובודאי אל אחיתופל היה ראוי להזהיר על המחלוקת יותר מן האחרים כאשר אין חכם גדול יותר מבעל נסיון, ולפיכך

אמר אל תהיו במחלוקת כי המחלוקת הוא דבר רע כמו שהתבאר. וכדי לחזק יותר אמר שיהיו נזהרים וזריזים שלא יבא סבה לבטל השלום שהוא דבר גדול, והנה השלום הוא מצד ג' פנים, האחד הוא שלום בית דהיינו עם אשתו וזה נקרא שלום בית, השני השלום שיש לו עם ריעיו וחביריו והוא השלום שיש לו עם עצמו, והג' עם שאר בני אדם שלא יהיה במחלוקת עמהם, ודבר זה תלוי בשלום מלכות שהוא מחזיק השלום בעם. ולכך כנגד שלום ביתו שהוא עם אשתו אמר יום של עצרת ברור זרעו חטים, כי עיקר ביטול שלום בית שהוא עם אשתו הוא מתוך שאין לו חטים, וכדאמרינן בפ' הזהב (ב"מ נ"ט, א') לעולם יזהר אדם בתבואה בתוך ביתו שאין מריבה בתוך ביתו אלא בשביל חטים שנא' השם גבולך שלום חלב חטים ישביעך, הרי שמניעת חטים הוא שמביא לידי מחלוקת, ולהסיר סבת המחלוקת אמר דרך רמז וחכמה י"ט עצרת ברור זרעו חטים, כלו' שאז יהיה לכם חטים ויהי' לכם שלום בית. וכנגד השלום השני שלא יתחדש מחלוקת בין איש ובין אחיו אמר אל תהיו במחלוקת זה עם זה, כי דבר זה נחשב כאלו הוא חולק עם עצמו כי אחיו הוא כמותו. ושלא יבא לידי מחלוקת שהוא בין איש לרעהו אמר אל תמרדו במלכות בית דוד שהוא שלום מלכות, וכמו שאמרו (אבות פ"ג) הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו, ולפיכך אמר ואל תמרדו במלכות בית דוד שהוא סבה לבטל המחלוקת ולהעמיד השלום. ודוקא בית דוד כי אל דוד נתנה המלכות אבל שאר מלכות מפני שאין ראוי אליו המלכות מתחדש מזה המחלוקת כמו שהיה אצל שאול שלא היה ראוי לו המלכות ונתחדש מלחמות בשביל זה. כלל הדבר כי ג' צוואות אלו כנגד ג' מחלוקת שהאדם צריך להרחיק ולקרב השלום, האחד שלום בית וזה הוא ראשון, וכנגד שלום בית אמר יום עצרת ברור זרעו חטים כמו שהתבאר, כי החטים גורמים שלום בית דכתיב השם גבולך שלום חלב חטים ישביעך, השני איש את אחיו ועל זה אמר אל תהיו במחלוקת וזהו שלום עם אחיו ועם אוהבו, השלום השלישי הוא שלום מלכות שהוא סבה אל השלום אשר יש לעם ואין איש את רעהו חיים בלעו כנגד זה אמר ואל תמרדו במלכות בית דוד שהוא שלום מלכות שעל ידו השלום שאין איש את רעהו חיים בלעו. ובספרי (במדבר ו') וישם לך שלום זה שלום מלכות בית דוד, שתראה מזה כי מלכות בית דוד הוא שלום ישראל שהרי עליו הכתוב אומר וישם לך שלום, והוא עד על פירוש זה. ויראה כי על זה אמרו בפרק הרואה (ברכות נ"ו, ב') אמר ר' יוחנן שלש שלומות הן נהר צפור וקדרה, נהר דכתיב הנני נוטה אליה כנהר שלום, צפור דכתיב כצפרים עפות כן יגן עליהם ה' צבאות וגו', קדרה דכתיב ה' תשפות שלום לנו. ואין נראה כי בא לומר כי שלש שלומות נמצאו בכתוב,

כי אין משמע כך לשון ג' שלומות הן, אבל פירוש זה, כי ג' מיני שלומות הן, השלום האחד הוא אשר צוה אחיתופל אל תמרדו במלכות בית דוד, ועל זה אמר שלום של צפור כי הצפור הוא פורח למעלה ובצל כנפיו מסתופפים את אשר למטה, וזהו דומה למלך אשר תחתיו מסתופפים העם ויש להם שלום זה עם זה, ועוד אמר כי יש עוד שלום הוא שלום נהר, וזה כי הנהר הוא שלום וחבור בין נהר לנהר כי הנהר נמשך מנחל זה לנחל השני עד שמתחברים כל הנחלים לאחד, וזה שאמר הכתוב הנני נוטה אליה כנהר שלום שלא יהיה מחלוקת והבדל בין איש לאחיו כמו הנהרות שהם מתחברים יחד וזהו שלום השני, שלום השלישי הוא שלום קדירה כי הקדירה יש בה תבשיל ותבשיל מחבר את התבשיל עד שיתערב זה בזה עד שהם תבשיל אחד לגמרי, ודבר זה שלום איש ואשה שהם מתחברים יחד עד שהם גוף אחד כמו התבשיל הזה שנעשה בקדירה גוף אחד וזהו השלום השלישי. וכל השלומות האלו צוה אחיתופל כי האיש החכם הוא עומד על שלמות מעלת השלום, והפך זה חסרון השלום הדבר הרע שמגיע מזה עד שאמרו בכל מקום גדול השלום, ולפיכך אחיתופל שהיה חכם ואין חכם כבעל הנסיון הוא אשר עמד על זה ולכך צוה בשעת מיתתו על השלום, מפני כי אחיתופל היה גורם מחלוקת בישראל, וחשב כי בזה ימצא שלום במותו על מה שחטא במחלוקת ולכך היה מצוה על השלום, ועל ישראל שלום. אמן:

נתיב אהבת ריע

פרק א

בספר משלי (כ"ז) ריעך וריע אביך אל תעזוב ובית אחיך אל תבא ביום אידו טוב שכן קרוב מאח רחוק. שלמה המלך ע"ה ר"ל כי האדם יתחבר בחבר ובריע הטוב ואל יעזוב אותו ואף ריע אביו לא יעזוב, ואל יבא בית אחיו ביום אידו רק אם יחסר לו דבר וירצה לשאול עצה יבא לריעו שהוא יותר טוב לו מאחיו. וזה כי הריע שהיה איש רחוק ונתקרב אליו, מזה תוכל לדעת ולהבין כי החבור הזה הוא גדול יותר שאם לא כן לא התחבר אליו ומפני כך גדול החבור שלהם. ולא כן אחיו שאין החבור שלהם רק מצד שנולדו מן אב אחד ואין החבור הזה כמו החבור של הריעים. ודבר זה תבין ממה שמקדים רחוק קודם קרוב שנאמר (ישעי' נ"ז) שלום לרחוק ולקרוב ואמרו (ברכות ל"ד, ב') במקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד, מפני שהיה מרחוק ונתקרב והחבור שלו יותר ולכך מקדים לו שלום שהשלום הוא החבור וחבור הרחוק קודם. ועוד יש הפרש כי האח נקרא מצד התולדה ואין שם האח רק מצד שיש להם אב אחד שהוא

התחלה להם ואין זה מצד עצמם, אבל שם הריעות הוא מצד החבור בעצמם ולפיכך יותר חבור הריעים מן האחים שהאחים מצד התולדה הם מן אב אחד בלבד ולא מצד עצמם ודבר זה מבואר. אמנם פי' ואל תבא בית אחיך ביום אידו לא מוכח רק כמשמעו שלא יבא לבית אחיו ביום אידו כי צער הוא אליו, שכאשר יש לאדם איד ויראה אותו אדם אחר אפילו הוא אחיו הוא צער אליו, אבל אוהבו וריעו יראה אותו ואין לו צער מריעו כי אוהבו הוא ואהוב אליו ודבר זה נחת רוח אליו, וגם זה מוכיח כי יותר גדול האוהב מן אחיו. ואמר אח"כ טוב שכן קרוב מאח רחוק, ור"ל אף כי בשכנים לא היה הקירוב הזה שאין השכן בא להיות שכן אליו ולבקש החבור אליו, ועם כל זה שייך אצל שכן קרוב, דסוף סוף יש להם קירוב כאשר הם שכנים ביחד. אבל האח אין חבור שלהם מתחברים כי יקרא אח בין שהוא קרוב ובין שהוא רחוק ולא כן השכן כי לא נקרא שכן רק אם הוא קרוב ומפני כך השכן הוא יותר טוב. ומה שאמר וריע אביך אל תעזוב יש לפרש כמשמעו שהוא ריע אביו בלבד, ואף כי ריע אביו לא נתחבר אליו מכל מקום לאביו נתחבר וזה יותר מן חבור האחים שלא היה שם חבור כלל. ויש לפרש ג"כ ריעך וריע אביך כלומר אותו שהוא ריעך שגם היה ריע אביך כלומר אבותיך, ודבר זה ענין גדול מאוד שיאהב את ריעו כמותו. אבל דבר זה בשביל שישראל הם עם אחד ומצד זה ראוי שיהיו ישראל כמו אדם אחד לגמרי, וכאשר אין האהבה לחבירו כאלו היה איש אחד דבר זה כאלו לא היו ישראל עם אחד, ולכך המצוה בישראל ואהבת לרעך כמוך. וכבר בארנו בפרק משה קבל כי דבר זה שאוהב הבריות הוא אהבת השם יתב' גם כן, כי מי שאוהב את אחד אוהב כל מעשה ידיו אשר עשה ופעל, ולפיכך כאשר אוהב את השם ית' אי אפשר שלא יאהב את ברואיו ואם הוא שונא הבריות אי אפשר שיאהב השם ית' אשר בראם. וכן כבוד חבירו אשר נברא בצלם אלקים נחשב כבוד המקום, וכמו שבארנו למעלה באריכות בנתיב גמילות חסדים אצל כבוד אורחים שנחשב זה כמו הקבלת פני שכינה וכמו שבארנו:

ובת"כ (ויקרא י"ט) ואהבת לרעך כמוך ר"ע אומר זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם הוא כלל יותר מזה:

ויש לשאול במדרש הזה למה ואהבת לרעך כמוך כלל גדול בתורה. ובגמרא בפ' במה מדליקין (שבת ל"א, א') מעשה בגוי אחד שבא לפני שמאי אמר ליה גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כלה כשאני עומד על רגל אחת דחפו באמת הבנין שבידו בא לפני הלל גיירו אמר ליה דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כלה ואידך פירושא הוא זיל גמור. פי' שם רש"י דעלך סני לחברך לא תעביד, ריעך ריע אביך אל תעזוב זה

הקב"ה אל תעבור על דבריו שהרי עליך שנאוי שיעבור חברך על דברין, ל"א חברך ממש כגון גנבה וגזילה ניאוף ורוב המצות, אידך שאר דברי תורה פירושא דהא מלתא הוא לדעת איזה דבר שנאוי זיל גמור ותדע. ושני הפירושים של רש"י הם רחוקים מאוד. ועוד קשה בת"כ דקאמר בן עזאי זה ספר תולדות אדם הוא כלל יותר מזה מה ענין זה ספר תולדות אדם לכלל גדול בתורה. ונראה לפרש, כי מה שאמר מה דסני לך לחברך לא תעביד, כל זה מפני שאוהב לחבירו כמו שהוא אוהב את עצמו, וכל זה שראוי לאהוב את חבירו מפני שנברא חבירו בדמותו ובצלמו, ומפני שיש להם דמות וצלם אחד הרי בצד הזה חבירו והוא עצמו דבר אחד כאשר יש להם צלם אחד לגמרי. והדבר שהוא במעלה העליונה באדם הוא שיהיה לו הצלם הזה בשלימות, וכמו שאמרו ז"ל במס' אבות (פ"ג) חביב האדם שנברא בצלם אלקים וכאשר אוהב את חבירו שנברא בצלם אלקים, ואז האדם הזה צלמו צלם אלקים ולכך הוא אוהב את חבירו כמותו שנברא בצלם אלקים וצלם אחד להם, וכמו שהתבאר לפני זה ויתבאר אחר זה, ודבר זה תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה הוא צלם האלקים. ולכך הוי שפיר מה שאמר ואידך פירושא, כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח כמנין איברי האדם ואיברי האדם הם צלמו, וכבר בארנו זה למעלה בנתיב התורה ג"כ ע"ש. ולכך אמר (ר' עקיבא) [בן עזאי] כי זה ספר תולדות אדם ביום ברוא אלקים את האדם בדמות אלקים עשה אותו הוא כלל יותר, כי מה שיש לאדם תולדות בשביל זה הוא לגמרי בדמות אלקים שאם אין לו בנים כאלו הוא ממעט הדמות, שכך אמרו (יבמות ס"ג, ב') כל שאינו עוסק בפריה ורביה כאלו הוא ממעט הדמות שנא' בדמות אלקים עשה אותו וסמיך ליה ואתם פרו ורבו וגו'. והדבר הזה מפני כי הדמות הוא צריך שיהא נשאר קיים, וכאשר עוסק בפריה ורביה הרי הוא מוליד בדמותו ובצלמו וזה נקרא דמות גמור, ולפיכך אמר זה ספר תולדות אדם בדמות אלקים עשה אותו הוא כלל יותר. וזה דווקא כאשר יש לו תולדות וכל התורה הוא פירוש זה באיזה ענין מגיע האדם למעלה זאת והוא ע"י מצות עשה שהם רמ"ח כנגד אברי האדם שהם צלמו כמו שבארנו זה במקום אחד. כך פי' ת"כ. ועוד כי בפסוק זה נאמר בפי' זה ספר תולדות אדם ביום ברוא אלקים את האדם בצלם אלקים עשה אותו, ובזה הפסוק נזכר כי כל תולדות האדם נבראו בצלם אלקים. וכלל זה יותר מן ואהבת לרעך כמוך, כי ואהבת לרעך כמוך משמע כמוך ולא יותר ואם הוא מתבזה א"כ חבירו ג"כ יהיה מתבזה שהרי לא כתיב אלא ואהבת לרעך כמוך ולא יותר מן כמוך, אבל פסוק זה לא כתיב כמוך רק בדמות אלקים עשה אותו לכך הוא כלל יותר ויותר. והגרסא בילקוט

בפ' בראשית ר' עקיבא אומר ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם כלל גדול בתורה. ר' עקיבא אומר ואהבת לרעך זה כלל גדול בתורה שלא תאמר הואיל ונתבזיתי יתבזה חבירי עמי הואיל ונתקללתי יתקלל חבירי עמי אם אתה עושה כך דע למי אתה מבזה בדמות אלקים עשה אותו ע"כ. ונראה כי טעות סופר הוא כי מה שאמר שלא תאמר וכו' הכל דברי בן עזאי הם שאמר כי זה ספר תולדות אדם כלל גדול יותר, ועל זה קאמר כי לכך הוא כלל גדול יותר שלא תאמר כי מן ואהבת לרעך כמוך משמע שאם נתבזה יתבזה חבירו עמו לכך זה ספר תולדות אדם הוא כלל גדול יותר, כך הגרסא וכך הוא בב"ר בפ' בראשית, כך פירוש ת"כ:

ועוד יראה פי' זה מה שאמר כי זה ספר תולדות אדם הוא כלל יותר, שר"ל כי זה ספר שהיא התורה ראוי הוא אל תולדות האדם שהם כלל המין ואליהם שייך הספר הזה לא אל הפרט, כי הפרט במה שהוא פרט בודאי ובאין ספק הוא יש בו קצת שנוי במה שהוא פרט זה, ואין התורה רק אל הכלל במה שהוא כלל. ולכך אמר כי זה ספר תולדות האדם הוא כלל יותר, כי כל התורה אינה רק שהיא צורת הכלל, ולכך התורה היא רמ"ח מצות עשה כמספר אברי האדם כמו שאמרנו למעלה, ודבר זה עמוק מאוד. אבל פי' ראשון עיקר שכך מוכח המדרש ועיין עוד ותמצא בחבור עין יעקב בהקדמת הכותב שמצא בחבור מדרש אחד וז"ל, בן זומא אומר מצינו פסוק כולל יותר והוא שמע ישראל וגו'. בן ננס אומר מצינו פסוק כולל יותר והוא ואהבת לרעך כמוך. שמעון בן פזי אומר מצינו פסוק כולל יותר והוא את הכבש האחד תעשה בבוקר וגו'. עמד ר' פלוני על רגליו ואמר הלכה כבן פזי דכתיב ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן וגו'. ופי' מדרש זה כי מ"ד שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד כלל גדול, ר"ל פסוק שמע ישראל על יד מצוה זאת הוא הדבוק בו ית' לגמרי ובפרט בתיבת אחד וכמו שהתבאר למעלה בנתיב התפלה ע"ש, וכמו שכתוב אחר זה ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובודאי האהבה הוא הדבוק בו יתב' לגמרי כדכתיב לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו. ולכך שמע ישראל הוא כלל גדול בתורה ושאר המצות אינם רק פירוש באיזה ענין יהיה לאדם הדביקות הגמור, וזה כאשר הוא שומר התורה וכל המצות הם הכנה אל הדבוק הזה, ובמצות שמע ישראל הוא עצם הדבוק הזה. ואמר בן ננס ואהבת לרעך כמוך הוא כלל גדול יותר, וזה כמו שאמרנו כי זה שהוא אוהב רעהו כמותו לגמרי דבר זה מצד שהוא אדם בשלימות וזה כאשר יש לו צלם אלקים בשלימות, ודבר זה הוא על ידי מצות התורה שהם רמ"ח והם משלימים צלם האדם ואז אוהב לריעו כמותו לגמרי, מפני כי רעהו ג"כ נברא בצלם אלקים וצלם אחד להם כך פירוש זה. מכל מקום נוכל לפרש ואהבת לרעך כמוך זה כלל

גדול בתורה כמו שפירש רש"י, וכך יש לפרש הגמרא ג"כ כי כאשר מה דסני ליה אינו עושה לחבירו כל שכן וקל וחומר שאינו עושה למי שבראו מה שהוא שנאוי לו יתב' וזהו כל התורה. ועוד דודאי שנאוי לחבירו כאשר עובר מצות הש"י ולכך אמר ואהבת לרעך כמוך הוא כלל גדול בתורה, כי כמו שאינו עושה לעצמו דבר שהוא שנאוי לעצמו כך לא יעשה לחבירו דבר שנאוי, ובודאי שנאוי לחבירו שיעשה האדם דבר נגד הש"י. אך לשון התלמוד שאמר מה דסני עלך לחברך לא תעביד לא משמע פירוש זה, ועוד קשיא לי למה לא אמר בגמרא מה שהוא שנאוי אל אלקיך לא תעשה ובודאי כל העבירות שנואים אל הש"י, וכן לר' עקיבא דאמר ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה למה לא אמר ואהבת את ה' אלקיך הוא כלל גדול בתורה כי מי שהוא אוהב הש"י בודאי אינו עובר את דבריו. ומכל מקום אין זה קשיא כל כך דלא ידעינן איזה דבר שנאוי אל הש"י וא"כ לא למדו כל התורה על רגל אחד, אבל אדם יודע מה שהוא שנאוי לו וזה לא יעשה לחבירו, אבל מכל מקום הוי מצי למימר ואידך הוי פירושו דבלאו הכי צריך לומר כך. ולפי מה שאמרנו לא קשיא, כי לא בא לומר רק כי מה הוא שלימותו של אדם ועל זה אמר כי שלימותו האחרונה מה שנברא האדם בצלם אלקים והוא מעלתו העליונה, ומעלה זאת יש לו כאשר אוהב את חבירו כמותו מטעם אשר התבאר, ושיהיה אוהב את חבירו כמותו דבר זה אי אפשר רק כאשר יש לו מעלת הצלם לגמרי, ודבר זה אינו רק כאשר יש לו התורה שהם רמ"ח מצות עשה שהם צלם האדם. ואל יקשה לך הרי דרש ר' עקיבא וחי אחיך עמך חייך קודמין לחיי חברך ואיך יהיה מקיים ואהבת לרעך כמוך, כי דבר זה ענין אחר, דלענין חייו בודאי חייו קודמים, רק לענין האהבה שיהיה אוהב אותו בזה יהיה אוהבו כמותו. ומה שאמר בן פזי את הכבש האחד תעשה בבקר הוא כלל גדול בתורה יותר, רצה לומר מה שהאדם עובד הש"י בתמידות הגמור והוא עבדו, וכמו שהעבד לא סר עבודתו מן אדון שלו רק הוא עובדו תמידי, ולכך אמר את הכבש האחד תעשה בבוקר וגו' שזה נאמר על קרבן תמיד שחר וערב דבר זה הכלל בתורה, שתכלית המכוון שיהיה האדם עבד להקב"ה וכל שאר התורה פירושא שע"י המצות הוא עובד את בוראו לגמרי. ואמר דהלכה כבן פזי משום דכתיב ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו, ומדשנה הכתוב לומר וכן תעשו וכבר הזהיר לפני זה על עשיית המשכן, וכפל אזהרה הזאת מפני כי דבר זה הוא כלל גדול בתורה הוא העבודה ולכך שנה בו לומר וכן תעשו לחזק הדבר ביותר, כי צוואת המשכן הוא על העבודה. ומ"מ התבאר לך בדברים אלו אשר אמרנו כמה גדול הוא אהבת חבירו שהוא כלל גדול בתורה:

ובפרק תפלת השחר (ברכות כ"ח, ב') ת"ר כשחלה ר"א נכנסו תלמידיו לבקרו אמרו לו ר' למדנו אורחות חיים ונזכה בהם לחיי עה"ב. אמר להם הזהרו בכבוד חבריכם וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם מתפללים ומנעו בניכם מן ההגיון והושיבום בין ברכי ת"ח ובשביל כך תזכו לחיי עה"ב. מה שאמר הזהרו בכבוד חבריכם כבר בארנו ד"ז בפרק ר' אומר למה ע"י דבר זה זוכה לעה"ב, כי הכל הוא בשביל המעלה העליונה שברא הש"י את האדם בצלם אלקים, כי מעלה זאת מגיע עד עה"ב כי אי אפשר להיות דבר על מעלה זאת מה שנברא האדם בצלם אלקים, וכמו שבארנו דבר זה אצל חביב האדם שנברא בצלם אלקים, כי מעלה ומדריגה זאת אינה למלאכים ומאחר שמדריגה זאת אינה למלאכים אם כן מדריגה זאת מגיע עד עה"ב, וכאשר מכבד את צלם אלקים הזה דבק בעה"ב כיון שנותן כבוד אל האדם שנברא בצלם אלקים. וכבר בארנו אצל חביב האדם שנברא בצלם אלקים, כי הצלם הזה הוא אור עליון שזורח על האדם וכמו שהתבאר שם, ואור זה הוא אור עה"ב כאשר תבין בחכמה, ולכך אמרו (שם) המלבין פני חבירו אין לו חלק לעה"ב, כי הוא מכבה ומפסיד את האור הצלם הזה אשר אורו מן עה"ב ולכך אין לו חלק לעולם הבא ג"כ כמו שבארנו אצל המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא ע"ש. והחטא הגדול הזה שהוא מלבין פני חבירו אמרו עליו בפ' הזהב (ב"מ נ"ט, א') אמר ר' חמא תני תנא קמיה דר' נחמן בר יצחק כל המלבין פני חבירו ברבים כאלו שופך דמים אמר ליה שפיר קאמרת דחזינא ליה דאזיל סומקא ואתא חיורא. א"ל אבייי לרב דימי במערבא במאי זהירי א"ל באחווריי אפי דא"ר חנינא הכל יורדי לגיהנם חוץ מג' הכל סלקא דעתך אלא אימא כל היורדים לגיהנם עולין חוץ מג' שיורדים ואינן עולין ואלו הן הבא על אשת איש והמלבין פני חבירו ברבים והמכנה שם רע לחבירו. מכנה היינו מלבין אף על גב דדש ביה בשמיה. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן נוח לו לאדם שיבא על ספק אשת איש ואל ילבין פני חבירו ברבים מנ"ל מדדרש רבא דדרש רבא מאי דכתיב ובצלעי שמחו ונאספו קרוע ולא דמו אמר דוד לפני הקב"ה רבש"ע גלוי וידוע לפניך שאם היו מקרעין בשרי לא היה דמי שותת לארץ ולא עוד אלא אפי' בשעה שעוסקים בנגעים ואהלות אומרים לי דוד הבא על אשת איש מיתתו במה ואני אומר להם מיתתו בחנק ויש לו חלק לעוה"ב אבל המלבין פני חבירו ברבים אין לו חלק לעוה"ב ואמר מר זוטרא בר טוביא אמר רב ואמרי לה אמר רב חנא בר ביזנא אמר ר"ש חסידא ואמרי לה א"ר יוחנן משום רשב"י נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים מנא לן מתמר דכתיב היא מוצאת והיא שלחה אל חמיה. ומה שאמר כל המלבין פני חבירו כאלו שופך דמים, אין הפירוש מפני דאזיל סומקא ואתא

חיורא דא"כ מאי קאמר ליה שפיר קאמרת הא הוא ג"כ כך אמר בשביל זה. אבל מה שאמר המלבין פני חבירו כאלו שופך דמים, הוא ענין פנימי כי מי שמלבין חבירו הוא שמכבה אור הפנים שהוא האדם כמו שמכבה את הנר, וזה נקרא ש"ד של אדם, כי צלם הזה יש לו ענין נפלא מאוד והוא צורתו של אדם, ולפיכך מי שמלבין ומבטל את צלם פניו עד שהוא מלבין אותו ומכבה את אורו זנ נקרא שפיכת דם. כי אין שפיכת דם רק ביטול האדם וזה שמלבין את פניו של אדם הוא מבטל את תואר הכרתו של אדם שהוא צלמו והוא בטול האדם ג"כ כי צלמו הוא האדם, וכאשר בא לברא את האדם אמר נעשה אדם בצלמנו, לא אמר נעשה אדם בעל שכל רק נעשה אדם בצלמנו כדמותנו מוכח כי עיקר האדם הוא צלמו ודמותו. ולפיכך אמר המלבין פני חבירו כאלו שופך דמים, כי המלבין מבטל צורת האדם כי הפנים של אדם הוא הכרתו שהוא עיקר האדם שבו יוכר ויובדל. והכתוב אומר שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם, שמזה תלמוד כי לכך שופך דם האדם חייב מיתה מפני שהאדם נברא בצלם אלקים וצלם זה הוא מבטל כאשר שופך דם האדם. והמלבין את פניו הרי מבטל צלמו ג"כ כאשר מלבין פניו והוא צלמו אשר נברא בצלם אלקים, והבן הדברים האלו:

ומה שאמר חוץ משלשה, פירוש דע כי כל חוטא הוא ראוי שיהיה יורד לגיהנם, לפי שהחוטא הוא יוצא מן המציאות לעשות מעשים שהם מעשים חסרים נוטים אחר ההעדר, ולפיכך נמשך אחר זה הגיהנם שהוא מקום תוהו ובוהו, ומפני שאין זה רק נטיה בלבד ולפיכך עולים אח"כ כי אין המעשה רק נטיה אל הגיהנם לא עצם הגיהנם. אבל יש מעשה שאינו נטיה אל הגיהנם אבל המעשה הוא עצם הגיהנם, כי לפי ענין החטא כך הוא משפטו ודינו שם ואם חוטא במה לא בכל אבל מי שחוטא בכל אין עונשו במה אבל כפי חטאו כך עונשו דהיינו בכל. ושאר חטאים הם חטא במה בלבד ולפיכך אינם בגיהנם לעולם, רק אלו ג' חטאים החטא בכל האדם וכיון שהחטא הוא בכל הוא נשאר לעולם בגיהנם. וזה כי הבא על אשת איש הרי כתיב זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם, לכך החוטא באשת איש החוטא הזה הוא חוטא בכל האדם, כי איש ואשה הם כל האדם ומפני כך הוא חוטא באדם לגמרי. והוא יותר מן הרציחה, שכל רציחה הוא שמבטל גופו ואין מבטל הנשמה ולכך לא נחשב זה שמבטל כל האדם, אבל כאשר לוקח אשתו הוא מבטל האדם כמו שנאמר (בראשית ה') זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם, ומזה למדו (יבמות ס"ג, א') כי מי שאין לו אשה אינו אדם, ולפיכך הבא על אשת איש הוא מבטל עצם האדם והחטא הוא בכל האדם ולפיכך הוא יורד לגיהנם ואינו עולה. וכן מי שחטא בצלם אלקים כי הוא האדם כמו שהתבאר כי הצלם של אדם הוא האדם. וכן

הקורא שם כנוי לחבירו כי השם בא על האדם שנקרא בשם כל אחד בשמו המיוחד לו. והרי אלו ג' חטאים החטא הוא בעצם האדם ואין זה החטא במה, ולפיכך יורד לגיהנם ואינו עולה. ויש בזה עוד באלו ג' עבירות שזכר, כי הם ג' מדריגות עליונות שהם לג' מדות עליונות שהוא פוגם וחוטא בה. כי העובר על אשת איש הוא אשר פוגם בשם י"ה כי השם הזה בין איש לאשה והוא מזווג אותם יחד וחבור שניהם הוא ע"י השם, ומלבין פני חבירו הוא עוד על מדריגה הזאת עליונה כמו שאמרו אשר יצר את האדם בחכמה, ומי שמלבין פני חבירו פוגם במדריגה הזאת שהרי מלבין פני חבירו ומכבה אור של אדם שברא אותו בחכמה, ומכנה שם רע הוא ענין דבר יותר מזה והוא כנגד שם טוב הוא שם רע והוא פוגם במדריגה אשר נקרא שם טוב עולה על גביהן והוא מכנה ש"ר. כי אלו ג' עבירות למעלה מן העולם הזה, כי באדם ג' מעלות שהם נבדלים, המעלה העליונה על הכל הוא השם כמו שהתבאר אצל המחלל השם ובכמה מקומות שבארנו זה מענין השם שהוא בא על השכלי בלבד, כי השם הוא ענין המהות כמו שהוא ענין כל שם, ואחר כך הוא הצלם של פני האדם שהוא למטה מזה ואח"כ חבור הזכר והנקבה שהוא נחשב חבור חומר וצורה והוא המדריגה השלישי למטה. ולפיכך אלו אינם עולים, כי הגיהנם הוא מצד עולם הזה בלבד, וכאשר אין החטא באלו ג' דברי', אף אם שיחטא בדברים שהם מצד עולם הזה הגשמי ויש גיהנם מזה הצד, מכל מקום יש לאדם מדריגה למעלה מן עוה"ז הגשמי הוא שמעלה אותו מן הגיהנם. וכאשר החטא הוא באלו ג' חטאים אשר ידוע למביני מדע והם למעלה, אין כאן מי שמעלה אותו מן הגיהנם כלל ודברים אלו מופלאים מאוד. ומה שהקשו בתוספות דמשמע כאן דהבא על אשת איש אינו עולה, ובתר הכי משמע דהבא על אשת איש יש לו חלק לעולם הבא שהרי דוד אמר מיתתו בחנק ויש לו עולם הבא. אין זה קשיא דההיא דהכא לא אייירי רק שאינו עולה קודם עוה"ב, אבל הך דלקמן בעוה"ב כשבר בטל הגיהנם כי אין הגיהנם לעתיד ואז יכול להיות שיש לו חלק בעה"ב. והשתא יתורץ דלא חשיב כאן הך דר"ה המינים והאפיקורסים משום דהך דהתם איירי שאין לו ג"כ חלק לעה"ב ולכך אמר שם גיהנם כלה והם אינם כלים. אבל יותר נראה לומר כי שאר חוטאים עולים וחוזרים לירד ואלו ג' אינם עולים עד שקבלו משפט שלהם, ופירוש זה עיקר כאשר תבין דברי חכמה. ואין להאריך רק מי שיודע עיקר החכמה יוכל להבין איך ג' עבירות אלו יורדים לגיהנם ואינם עולים ולא ה"ק שאינם עולים רק עד עוה"ב חוץ מן מלבין פני חבירו דאין לו חלק לעה"ב, והדברים מבוארים:

ומה שאמר נוח לו לאדם שיבא על ספק אשת איש הקשו בתוספות דלמה נקט ספק אשת איש דהא קאמר אח"כ דוד הבא על אשת איש יש לו חלק לעה"ב משמע דאפילו א"א ודאי. ונראה לומר דיש הרבה דלא אכפת להו כאשר יאמר עליו דבר שם רע ואין מתבייש בו, והשתא כל מלבין במעשה לא הוי ודאי אלא ספק ולפיכך קאמר נוח לו לאדם שיבא על ספק אשת איש דהוא ספק ג"כ מספק מלבין. ולא שייך לומר מוטב שיבא על אשת איש מן מלבין, שזה פשיטא דמלבין לא הוי רק ספק ואלו אשת איש הוי ודאי, ולכך אמר נוח שיבא על ספק אשת איש ממלבין, דהשתא החומר לא מצד שזה ודאי וזה ספק. אבל דוד מפני דידע בעצמו שהיה מלבין אותו ולפיכך קאמר אפילו הוי אשת איש ודאי השתא נמי הוי מלבין ודאי, ולפיכך קאמר דוד שפיר אשת איש מיתתו בחנק ויש לו חלק לעה"ב. ועוד נראה דנקט נוח לו לאדם שיבא על ספק אשת איש, מפני דאין לומר נוח לו לאדם שיבא על אשת איש דגם אשת איש עונשו בלא תכלית, ואפי' אם תאמר דמלבין פני חבירו עוד חמור יותר לא שייך לומר נוח לאדם שיבא על אשת איש, דבשביל החומר הזה של אשת איש לא שייך אצלו כלל לומר נוח לאדם שיעבור על אשת איש, אבל בספק אתי שפיר. ויש לך לדעת ולהבין בסודו מה שאמר נוח שיבא על ספק אשת איש ואל ילבין פני חבירו והוא ידוע ממה שנתבאר למעלה, כי אין כ"כ החטא של אשת איש דבר עליון כמו מלבין פני חבירו שהוא עוד יותר כאשר תבין הדברים שנתבארו למעלה. כי הבא על אשת איש יש לו חלק לעולם הבא, כי אין מדריגת חטא אשת איש מגיע לעולם הבא שיהיה נאבד מן עולם הבא, אמנם המלבין פני חבירו ברבים ידוע שהוא מדריגת עולם הבא, כי עולם הבא נמשך מן המעלה אשר ממנו צלם אלקים ולפיכך המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא כלל, ויש לך להבין זה מאוד והוא מבואר בפרקים אצל המלבין פני חבירו ע"ש. ומה שאמר נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש, גם ענין זה ידוע כי אין לך פועל חזק בעה"ז יותר מן כבשן האש, ועם כל זה אינו דומה אל מלבין פני חבירו כי זה עונשו למעלה יותר כי הוא עונש עולם הבא. והבן כי זה מדריגת כבשן האש וכן מדריגת אשת איש, ולכך אמר נוח לו לאדם שיבא על ספק אשת איש, כי המלבין פני חברו אינו כמו שאר דבר שעושה לחבירו שזה בפרט מבזה צלם אלקים בעצמו שאינו דבר גופני כמו שאר עניני האדם. כי הגוף אינו מתבזה רק צלם אלקים כדכתיב (תהלים ע"ג) בעיר צלמם תבזה, ופי' צלמם הוא צלם אלקים שלהם תבזה, ומפני שהבזיון הוא דבוק בדבר שהוא אלקי ראוי לקבל עונשו במקום שאין הגוף שולט כלל לפי שפוגם בצלם שהוא אלקי ולפיכך עונשו ברוחני בלבד, והרי התבאר כל זה אצל המלבין פני חבירו ע"ש:

ובפרק רבי עקיבא (שבת פ"ח, ב') תנו רבנן הנעלבים ואינם עולבים שומעי' חרפתם ואינם משיבים עושים מאהבה ושמחים ביסורים עליהם הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו. ביאור דבר זה, כי הנעלבים שהם מקבלים התפעלות ואינם פועלים באחרים, דבר זה מורה על מדת הפשיטות לגמרי כאשר הוא נעלב ואינו עולב, אחר שתדע כי העולב את אחר יש בו העזה, אף אם הוא עושה בשביל שחרפו וגידפו, מכל מקום אי אפשר שלא יהיה בעל העזה במה, והוא עונה בעזות למי שחרפו וגידפו וזה הוא עז אין לו מדת הפשיטות. ולפיכך אמרו כאן הנעלבים ואינם עולבים, כי במה שהם נעלבי' ואינם עולבים אינם בעלי העזה אשר כל העזה יוצא מן הפשיטות, וזה שאינו מעליב אחרים אף אם עולבים אותו בודאי זה מפני שאינו עז להשיב רק שומע חרפתו לכך יש לו מדת הפשיטות הגמור. וכן זה ששמח ביסורין דבר זה מדת הפשיטות השמחה ביסורין, וכן העושים מאהבה הכל מדת הפשיטות. ואל תאמר מאחר שנעלבים הם חלשים ואין להם מציאות חזק אבל מדריגת כחם כצאת השמש בגבורתו, שהשמש כולו אור אשר הוא נבדל מן הגשמי כך אלו הם מסולקים מן הגשמית לגמרי כי להם הפשיטות הגמור והוא עצמו הכח הגדול. ויש להבין כי זכר כאן ג' דברים הנעלבין ואינם עולבים, ודבר זה מדת יעקב כי כל נעלב הוא נרדף ולא היה נרדף רק יעקב שהיה נרדף מכל, ואחר כך זכר מדת אברהם שנקרא אברהם אוהבי לכך אמר עושים מאהבה, ואחר כך זכר מדת יצחק שממנו היו מתחילין היסורין כי יצחק חידש היסורין. כלל הדבר אלו ג' מדות לאבות, וכאשר יש לו ג' מדות אלו אז נאמר עליו ואוהביו כצאת השמש בגבורתו, וידוע כי השמש כלולה מג' והוא מבואר במה שאמרו בפרקי ר"א (פ"ו) על השמש כתובי' ג' אותיות משמו ית' ויש לה ג' מלאכים המנהיגים אותה כך אמרו בפרקי ר"א, ודברים אלו ברורים לגמרי למבינים ודי בזה. ואשרי לו מי שיש לו מדה זאת שהוא נעלב ואינו משיב ואוי לו מי שהוא מן המעליבין:

ובפר"ה דגיטין (נ"ז, ב') תניא א"ר אליעזר בא וראה כמה גדולה כחה של בושה שהרי סייע הקדוש ברוך הוא את בר קמצא והחריב את ביתו ושרף את היכלו. פירוש בדבר זה רמזו כי אין דבר שהוא גורם לפעול בעולם כמו הבושה, כי עם גודל מעלת בהמ"ק שהוא בית קדוש אלקי על הכל גרמה חטא של הבושה שהבושה הוא בטול צלם האלקי, עד שהחטא בזה גרם לבטל בהמ"ק האלקי. כי אלו שני דברים דומים שוים לגמרי, שכך אמרו במדרש (שו"ט פקל"ט) שני דברים נבראו בשתי ידיו בית המקדש דכתיב מקדש ה' כוננו ידיך וגו' והאדם נברא בשתי ידיו גם כן דכתיב ותשת עלי כפכה וגו', ולכך

הבושה שהוא לאדם שנברא בצלם אלקים היה גורם לבטל בהמ"ק כי שניהם ענין אחד למי שמבין דבר חכמה עליונה:

ובפרק קמא דמועד קטן (ט', ב) ר"ש בן חלפתי' אפיטר מיניה דרבה א"ל לבריה זיל לגביה דלברכך א"ל יהא רעוא דלא תבייש ולא תתבייש. כי אתא גבי אבוה א"ל מלתא בעלמא הוא דאמר לי א"ל ברכך ברכתא דברכינהו קב"ה לישראל ותנא בה דכתיב ואכלת אוכל ושבוע והללתם את שם ה' אלקיכם וגו' וידעתם כי בקרב ישראל אני ואני ה' אלקיכם ואין עוד ולא יבושו עמי לעולם. וכל זה בא לבאר הבושה שהיא בטול לאדם לגמרי, כי האדם הוא בפעל ובשלימות על ידי הצלם הזה, וכאשר מלבין פני חבירו וגורם לו השתנות, דבר זה הוא העדר גמור יותר מכל והוא חוטא בדבר שהוא אלקי. ולגודל הבושה אמר שלא תבוש שלא תקבל העדר כמו זה שעל ידו האדם הוא בפעל השלימות כי ע"י צלם האלקי הוא בפעל השלימות, ולגודל החטא של המבייש אמר ולא תבייש את אחר ושנה הכתוב בזה א' בעה"ז וא' בעה"ב:

פרק ב

אונאה שמאנה את חבירו או שמביישו בדברי'. בפרק הזהב (ב"מ נ"ח, ב') תניא א"ר יוחנן משום רשב"י גדול אונאת דברים מאונאת ממון שזה נאמר בו ויראת מאלקיך וזה לא נאמר בו ויראת מאלקיך, ור"א אמר זה בגופו וזה בממונו, רבי שמואל בר נחמני אמר זה ניתן להשבון וזה לא ניתן להשבון. והטעם אשר נראה לי מה שאמר באונאת דברים ויראת מאלקיך, כי שערי אונאה לא ננעלו והוא דבר שלא נמסר ביד שליח רק ביד הקב"ה כמו שנאמר בסמוך, לפיכך נאמר ויראת מאלקיך שהוא ביד ה' ואינו ביד השליח, ומי שהוא עובר עליו הרי אינו ירא מה' אחר שהוא ביד ה':

ובפרק הזהב (בבא מציעא נ"ט, א') רב חסדא כל השערים ננעלים חוץ משערי אונאה שנאמר הנה ה' נצב על חומות אנך ובידו אנך. אמר ר"א הכל נפרע על ידי שליח חוץ מאונאה שנאמר ובידו אנך. אמר רב אבהו ג' אין הפרגוד ננעל מפניהם אונאה וגזל וע"ז. אונאה דכתיב ובידו אנך. גזל דכתיב חמס ושוד ישמע בה על פני תמיד. ע"ז דכתיב העם המכעיסים אותי על פני תמיד. ויש לך להבין דבר זה והם דברים עמוקים בענין אונאה אשר רמזו חכמים עליו. יש לך לדעת כי הפרש יש בין אונאה ובין כאשר הוא מכה את חבירו ומצערו, כי האונאה בפרט הוא לנפש האדם אשר מקבל האונאה ואין האונאה לגוף, כי מה אונאה יעשה אל הגוף. וכן הכתוב אומר (שמות כ"ב:כ') וגר לא תונו ולא תלחצנו כי אתם ידעתם את נפש הגר וגו', הרי כי תלה אונאה בנפש שהיא מקבלת אונאה. וכל בושה היא לנפש כמו שהתבאר למעלה, ומפני כי האונאה היא לנפש והנפש

היא בידו של הקב"ה כמו שאמרו במדרש ויקרא רבה (פ"ד) ונפש כי תחטא שני דברים בימינו של הקב"ה ושני דברים בשמאלו, התורה והצדקה בימינו, התורה דכתיב מימינו אש דת למו והצדקה דכתיב צדק מלאה ימינך. הנפש והמשפט בשמאלו של הקב"ה הנפש דכתיב כי בידך נפש כל חי המשפט דכתיב ותאחז במשפט ידי וגו', ומפני כך הנפש אשר בו האונאה בידו של הקב"ה. ועוד יש לך לדעת דבר זה ממה שאמר אחריו אמר רבי אבהו ג' אין הפרגוד וכו', וענין אלו ג' דברי' מה שאין הפרגוד ננעל לפניהם לפי שהם במדת הדין וכל אשר הוא במדת הדין אין הפרגוד ננעל בפני הדין, כי איך יהיה הפרגוד ננעל בפני דבר שהדין מחייב אותו, ובדבר זה לא שייך נעילה בדין כלל כי הדין הוא לפני הקב"ה כמו שתוכל להבין מן הדברים אשר נתבאר בנתיב הדין כי המשפט לאלקים ע"ש, ומפני כי מי שהוא מאנה את חבירו אינו מחשיב אותו למציאות כלל רק כאלו אינו דבר כלל ועושה בו דבר שהוא דין גמור על ידי אונאה זאת. וכן הגזל שהוא הפך הדין כאשר גוזל חבירו, ודבר זה גורם שאין השער ננעל כלל אבל הוא פתוח לפני השם יתב' כאשר החטא במדת הדין. וכן הע"ז היא יציאה מן הדין לגמרי, וכבר התבאר זה פעמים הרבה איך ע"ז היא יציאה מן הדין כמו שהתבאר בהקדמה של פרקים ע"ש, ומפני כך סדרו חכמים מסכת ע"ז בסדר ישועות הוא סדר נזיקין, ואם לא כן מאי ענין ע"ז אל סדר נזיקין. ואלו ג' דברים הם שלשה מדריגות זו למעלה מזו, גזל לממון ואונאת דברים הוא לנפש, והע"ז הוא מצד השם יתב', וכל אלו דברים בטול הדין לגמרי ולא שייך בזה נעילה. ודברים אלו מופלגים בחכמה עמוקה ותבין איך אלו ג' דברים הם דין ומפני שהם דין אין הפרגוד ננעל לפניהם ואין להאריך:

ויש דברים שעוד יותר חמור בהם האונאה. ובגמרא (ב"מ נ"ט, א') אמר רב לעולם יהא אדם זהיר באונאת אשתו שמתוך שדמעתה מצוייה אונאתה קרובה. פי' שיהיה נזהר באשתו דוקא כי אשתו מפני שהבעל מושל עליה דמעתה מצויה ביותר, כי אונאת אדם אחר אינו מקבל כל כך התפעלות, אבל האשה בעבור שהיא תחת ממשלת האדם ואם עושה לה אונאת דברים דמעתה מצוי, אבל עבד עברי אינו מקבל התפעלות בטבע, ואפי' היא אמה עבריה אין דמעתה מצויה מחמת כי היא מקבלת עליה שיעבוד אדון שלה מעצמה, אבל האשה שהיא תחת ממשלת בעלה ועם זה היא חשובה בעצמה אם יש לה אונאה מן בעלה היא נתפעלת ביותר לכך דמעתה מצוייה:

כמה גדול כח אונאה יש לך לדעת ממה שאמרו על מעשה דר"א בפרק הזהב (שם, ב') תנן התם חתכו חליות ונתן חול בין חוליא לחוליא ר"א מטהר וחכמים מטמאין וזהו תנור של עכנאי מאי עכנאי אמר רב יהודה אמר שמואל שהקיפו דברים כעכנא זו וטמאוהו.

תנא באותו היום השיב ר"א כל תשובות שבעולם ולא קבלו הימנו אמר להם אם הלכה כמותי חרוב יוכיח נעקר חרוב ממקומו מאה אמה ואמרי לה ד' מאות אמה אמרו לו אין מביאין ראיה מן החרוב, חזר ואמר להם אם הלכה כמותי אמת המים יוכיחו חזרו אמת המים לאחוריהם אמרו לו אין מביאין ראיה מן אמת המים, חזר ואמר להם אם הלכה כמותי כותלי בית המדרש יוכיחו הטו כותלי בית המדרש ליפול גער בהם רבי יהושע אמר להם אם תלמידי חכמים מנצחין זה את זה בהלכה אתם מה טיבכם לא נפלו מפני כבוד של ר"י ולא זקפו מפני כבודו של ר"א ועדיין מטין ועומדין, חזר ואמר להם אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו יצאת בת קול ואמרה מה לכם אצל ר"א שהלכה כמותו בכל מקום, עמד ר"י על רגליו ואמר תורה לא בשמים היא מאי לא בשמים היא אמר ר' ירמיה אין אנו משגיחין בבת קול שכבר כתבת בתורה בהר סיני אחרי רבים להטות, אשכחיה ר' נתן לאליהו אמר ליה מאי עביד קוב"ה בההיא שעתא אמר ליה קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני בני, אמרו אותו היום הביאו כל טהרות שטיהר ר"א ושרפו באש ונמנו עליו וברכוהו ואמרו מי ילך ויודיענו אמר להם רבי עקיבא אני אלך שמא ילך אדם שאינו הגון ויודיענו ונמצא מחריב את כל העולם כולו מה עשה רבי עקיבא לבש שחורים ונתעטף שחורים וישב לפינו ברחוק ד' אמות א"ל ר"א עקיבא מה יום מיומים א"ל רבי כמדומה לי שחבירך בדלים ממך אף הוא קרע בגדיו וחלץ מנעליו ונשמט וישב ע"ג קרקע וזלגו עיניו דמעות לקה העולם שליש בזיתים ושליש בחטים ושליש בשעורים אף בצק שבידי אשה טפח. תנא אף גדול היה באותו היום שבכל מקום שנתן בו ר"א עיניו נשרף ואף ר"ג היה בא בספינה עמד עליו נחשול לטבעו אמר כמדומה לי שאין זה אלא בשביל ר"א בן הורקנוס עמד על רגליו ואמר רבש"ע גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא עשיתי אלא לכבודך שלא ירבו מחלוקת מישראל נח הים מזעפו, אימא שלום דביתהו דר"א אחתיה דרבן גמליאל הויא מההוא מעשה ואילך לא הוה שבקת ליה לר"א למיפל על אפיה ההוא יומא ריש ירחא הוה ואיחלף לה בין מלא לחסר אתא עניא וקאי אבבא אפיקא ליה ריפתא אשכחתיה דנפל על אפיה אמרה ליה קום קטלית לאחי אדהכי נפיק שיפורא מבית רבן גמליאל דשכיב אמר לה מנא ידעת אמרה ליה כך מקובלני מבית אבי כל השערים ננעלים חוץ משערי אונאה:

המאמר הזה הוא קשה מאד להבינו בכמה וכמה דברים ואין להאריך בקושיות המאמר. ויש לפרש דבר זה כי ר"א הביא ראיה אשר אפשר לאדם להביא, והראיה אשר הוא באפשרי הם אלו, או שכך קבלה היא בידינו איש מפי איש, או שכך השכל נותן ומחייב ודבר זה הוא הדעת, או שכן מתחייב מן הפלפול ומשא ומתן של פלפולי חריפתא, וזה

נקרא שמבין דבר מתוך דבר. ואלו שלשה הם כנגד חכמים וכנגד נבונים וכנגד זקנים, ומשלשה אלו נקנית הידיעה כמו שידוע. לכך אמר תחלה חרוב זה יוכיח, וידוע כי החרוב גידול שלו ע' שנים קודם שמוציא פירות ובן ע' שנה נקרא זקן, ואמר ר' אליעזר חרוב זה יוכיח כלומר זקן שהוא בעל קבלה יהיה מעיד על הקבלה זאת. ועל זה אמר נעקר חרוב זה ממקומו מאה אמה, כלומר שכך הוא קבלה בידו איש מפי איש, ואמר עד מאה אמה כי מאה הוא מדריגה אחרת מן אותו דור שהיה באותו זמן, והיינו שאמר שהוא קבלה איש מפי איש עד הנביאים. ואיכא דאמרי ד' מאות אמה שאמר שקבלה בידו עד מרע"ה וזהו סוף הקבלה כי ד' מאות סוף אלפ"א ביתא. ואמר אין מביאין ראיה מן החרוב, כי אפשר שטעה בקבלתו או אחד שהיה מעיד שקבל טעה. ואז אמר אמת המים יוכיחו, פירוש זה כי אותם שיש להם שכל זך כמו המים שהם זכים כמו שנמשלה התורה במים זה יוכיח כך מסברא שהיא שכל זך. ועל זה אמר חזרו המים לאחוריהם כלומר שהיו מבררין דבר זה בשכל הזך לגמרי, ואמר כי עתה שהיה מדבר עמהם ומברר להם בשכל חזרו לאחוריהם ולא הלכו כמו שהלכו מקודם, כי מקודם זה שהיה ר"א מברר להם בשכל היו הולכים ונמשכים אחר הרוב, עתה חזרו לאחוריהם, ועל זה אמר אין מביאין ראיה מן אמת המים, כי אין כדאי הם לקבוע בשבילם ההלכה כי אינם חכמים כ"כ. ואז אמר כותלי בית המדרש יוכיחו, כלומר הם התלמידים החריפים אשר עליהם בית המדרש עומד, כי כל בית המדרש אינו רק שיש בו הרבה ת"ח והם מפלפלים ומוציאים דבר מתוך דבר ונקראו נבונים. והטו ובקשו ליפול כאשר נכנס רבי אליעזר עמהם בפלפול היה מכריע אותם והתחילו קצת להטות אחריו, עד שגער בהם ר"י כי אם ת"ח הגדולים מנצחין זה לזה בהלכה אתם מה טיבכם, כי התלמידים אין ראוי להם להכריע כי אין הכרעת תלמיד הכרעה לכך אמר מה טיבכם כלומר שאין טיבכם ראויה לזה, ואמר כי לא נפלו מפני כבודו של ר"י שאין ראוי להם לעשות הכרעה, ולא זקפו לאחוריהם לחזור למקומן מפני כבוד של ר"א ועדיין מטין ועומדין שהם מסופקים. ואז אמר מן השמים יוכיחו שודאי דבר זה הוא הוכחה יותר מכל, כך יש לפרש והוא נכון: אבל אין צריך להוציא דברי חכמים מפשוטן. ויש לך לדעת כי המאמר הזה הוא דבר מופלג, כי כאשר ר"א הגדול באו עמו במחלוקת, והיה ר"א איש אלקים שהוא מזרע משה איש האלקים כמו שאמר במדרש (תנחומא חקת) לכך מדתו מדת הדין, ודבר זה ידוע מי שיודע ועומד על מדתו של ר"א הגדול אשר עליו נאמר ושם האחד אליעזר כמו שאמרו במדרש (שם). ובודאי כיון שהכתוב מעיד עליו שהוא מיוחד למשה רבינו היו נמצאים בו מדותיו שהוא היה מחדש ועושה נפלאות בכח מדתו של משה, ומפני כך אל תתמה

אם ר"א הגדול כאשר היה מתגבר בתורה נגד החולקים עליו, אם היה מחדש בעולם שינוים שהם עדות על מה שרצה. ומכל שכן כאשר היו כאן דברי אונאה אשר שערי אונאה לא ננעלו והוא ביד ה' אשר ראוי שיהיה הש"י מחדש נסים בשביל ר"א הגדול, ובודאי שהוא היה מוכן לדבר זה ביותר, או שכך גזר ר"א בשמו ית' שאם הלכה כמותו יהיה החרוב נעקר ואמת המים יחזרו לאחוריהם וכותלי בית המדרש יפלו. ואפשר לומר כי לא היו נראים אלו נסים בממש הנגלה מיד רק כמו שבארנו בכמה מקומות, כי כאשר שמעו בת קול מן השמים והיא הוכחה עליונה כי מן השמים בא בת קול שהלכה כר"א, א"כ כ"כ ההוכחה שלפני זה שהוא בארץ שהיתה קודם זה ג"כ. כי ר"א בודאי בקש שתהיה ההוכחה בעולם שההלכה כמותו, וכאשר שמעו ב"ק מן השמים שהי' מוכיח שההלכה כמותו בודאי הי' קודם זה ההוכחה מן התחתונים. ואלו שלשה דהיינו חרוב אמת המים כותלי בית המדרש הם הוכחה מכל, כי החרוב הוא מורכב מד' יסודות והמורכב הוא יותר רחוק מן התורה שהיא שכלית, ואמת המים היא מן הפשיטות כי אין הרכבה במים והם פשוטים ויותר קרוב אל השכל הדבר שהוא פשוט, ואח"כ כותלי בית המדרש שבית המדרש הוא בית קדוש אלקי, כי בודאי יש קדושה על בית המדרש ולכך קרוב יותר אל התורה שהיא קדושה, ועל הכל היה בת קול מן השמים שהוא ודאי קרוב לגמרי אל התורה. ועוד מפני כי אלו יש בהם הוכחה יותר, וזה כי החרוב יש לו נטיעה חזקה בארץ שהרי שבעים שנה יש לו גידול קודם שעושה פירות, ודבר כמו זה בודאי הוא נטיעה בארץ בחוזק גדול ועם כל זה נעקר ממקומו וזהו הוכחה גמורה, וכן אמת המים שהם הולכים בכח גדול ובמרוצה היו חוזרים לאחוריהם, וכותלי בית המדרש בודאי היה בנין חזק וכאשר הטו הוכחה גמורה. וגם אלו שלשה התחיל בארץ שהרי החרוב הארץ הוציא אותו והשנוי וההוכחה הזאת היא בארץ, ואח"כ המים והם על הארץ, ואח"כ כותלי בית המדרש אשר הבנין הוא מתרומם למעלה באויר, ואח"כ בת קול מן השמי', לכך אלו הוכחות היו עולים מלמטה למעלה. ומ"מ אין מוכרח לומר כך, כי יש לך לומר כי אלו נסים נעשו במוחש לגמרי כי גדול הוא האונאה ובפרט לאדם כמו ר"א, או שנאמר כי ר"א היה גוזר בשמו הגדול על אלו דברים שאמרנו שאם הלכה כדבריו שיהיו נעשים הדברים האלו. ואין זה פלא כ"כ שיותר מזה מצאנו בפ' ד' מיתות (סנהדרין ס"ח, א') שהיה שונה ר"א שלש מאות הלכות בהלכות נטיעות קשואין, ורש"י פירש מיני כשפים, ומכ"ש הוא אם ידע במיני כשפים כ"ש שהיה יודע לעשות מעשה ולגזור בשמו הגדול אם הלכה כמותו שיהיה נעשה שנוי זה וזה בודאי מותר לעשות כדמוכח שם:

ומ"מ בכמה מקומות בארנו כי דברים כמו אלו אף אם אינם נעשים במוחש מיד בדרך נס מ"מ היו נעשים, כי כאשר אמר ר"א מן השמים יוכיחו בא בת קול מן השמים והכל שמעו זה, אז בודאי הדברים שלמטה ממנו כמו חרוב ואמת המים וכותלי בית המדרש הם קודמים לענין זה שנעשה בהם דבר שנוי כמו שאמרנו, ואם לא היה יוצא לפעל הנגלה מיד מ"מ בסוף היה יוצא אל הנגלה שהיה נעקר ממקומו ובא למקום אחר, וכך אמת המים היו בטלים לבסוף ובזה נקרא שהיו חוזרים לאחוריהם כאשר לא היו הולכים ומתפשטים, וגם בבית המדר' היה רושם בכותליו. וכל זה מפני כי ר"א בודאי היה מבקש שתהיה הוכחה על דבריו בעולם, וכאשר בא לו הוכחה מן השמים כל שכן שהיה בא לו הוכחה ממה שהוא קודם זה ולכך אמרו כל הדברים האלו. ואף אם תאמר כי לא נעשה שום שנוי במוחש כלל בכל אלו דברים, מ"מ היה כך מצד השכל לא במוחש הגשמי רק היה כך מצד השכלי בלתי גשמי אף שלא היה יוצא לפעל שיהיה במוחש הגשמי, אבל היה זה שכלי כמו שהיה בת קול שהיה בא מן השמים שהוא דבר שכלי, שכך היה מחייב השכלי שהחרוב הקרוב לר"א נעקר והמים הקרובים היו חוזרים לאחוריהם, וכך היו כל הדברים שכליים בלתי גשמיים במוחש. ודבר זה ידעו כאשר היה בת קול יוצא מן השמים, ודבר זה מדריגה עליונה ומכ"ש שהיה הוכחה אמה שלפני זה במה שהוא למטה, וכך פירשנו בכמה מקומות שלא היו הדברים כמו אלו במוחש הגשמי רק שכלי שמחייב דבר זה השכל כאשר שמעו בת קול מן השמים וחייב השכל שיהיה זה ג"כ. ומתחלה כאשר היה מתגבר עם חכמים היה אומר אם הלכה כמותי חרוב זה יוכיח, כי החרוב הוא מורכב כמו שאמרנו כי תחלה הם הפשוטים ואחר כך המורכבים. ואמר שנעקר החרוב ממקומו מאה אמה ואמרי לה ארבע מאות אמה, ללישנא קמא שיעור מאה כי מספר מאה הוא מספר נחשב שנוי לאילן עצמו ולאיכא דאמרי ארבע מאות אמה, ודבר זה כי מצינו מספר ארבע מיוחד למקום בכל מקום לענין שעור מקום אמרו מספר ארבע מאות פרסה והטעם התבאר במקום אחר, ולפיכך אמר כי החרוב נעקר ממקומו ד' מאות אמה שזהו שנוי מקום לגמרי, אבל מאה אמה הוא מצד הרחוק בלבד כי מאה אמה הוא רחוק והוא שנוי גמור ואין זה מצד המקום אשר החרוב עליו, ולפיכך אמר ויש אומרים ד' מאות אמה כי היה עקירה הזאת שנוי מקום לגמרי. ואמר אין מביאין ראיה מן החרוב כלומר שאין להביא ראיה על דבר תורה מן החרוב שהוא מורכב שאין ענין המורכב אל התורה שהוא שכל פשוט ואין עדות ממנו על התורה. ואף אם לא אמר ר"א הגזירה הזאת בפירוש, כיון שהיה ר"א רוצה לברר את דבריו ולהוכיח אותם כמו שאמר לפני זה באותו יום השיב ר"א כל תשובות שבעול' ולא קבלו ממנו, וכיון שהיה

רצונו להשיב כל תשובות שבעולם כדי לברר את דבריו, דבר זה הוא עצמו הגזירה שגזר על החרוב שיוכיח ועל אמת המים שיוכיחו וכותלי בית המדרש שרצה לברר דבריו להציל עצמו מן אונאה, והש"י אשר כל אונאה לפניו היה שומע לו בשביל שלא ננעלו שערי אונאה ומחדש בשביל זה שינוים בעולם עד בת קול שהוא מלמעלה. ואחר שאמר אין מביאין ראיה מן החרוב כי אין מדריגתו מתיחס להלכה כלל, ולכך קאמר אח"כ אמת המים יוכיחו שהם פשוטים ומהם יש להביא ראיה על התורה שהיא שכל פשוט, ועם כל זה אמרו אין מביאין ראיה מן אמת המים שהם בעלי חומר אל התורה שהיא נבדלת מן החומר, ולכך אמר אין מביאין ראיה מן אמת המים. ואחר שאמרו אין מביאין ראיה מן אמת המים אמר כותלי בית המדרש יוכיחו שיש בהם קדושה אלקית ובקשו ליפול, ומפני כי בהמ"ד אע"ג שהוא בית קדוש אלקי אין לו המעלה שיש לת"ח עצמם שיש בהם התורה, ולכך אמר ר' יהושע אם ת"ח עצמם מנצחים זה את זה בהלכה אתם מה לכם לזה כי אתם אין לכם המדריגה הזאת. ואמרו שהיו נוטים ליפול ומכל מקום בשביל גערת ר"י לא נפלו ומפני כבודו של ר"א לא זקפו, וכבר אמרנו כי בודאי יש לפרש כמשמעו כי בודאי היכולת היה לר"א לפעול דבר זה ולגזור בשמו הגדול שאם הלכה כמותו יהיה נעשה בהם שנוי זה, רק כי דברי חכמים בכמה מקומות שלא במוחש לכך פרשנו כן. וזה היו יודעים אחר שהיה בת קול יוצא שהוא מן השמים, כל שכן שהיה גזירתו חל על הדברים שהם לפני זה לגמרי כמו חרוב ואמת המים וכותלי בית המדרש כמו שאמרנו למעלה. ולא היה מתחיל בבת קול, כי צריך לעלות ממדריגה התחתונה אל העליונה, ולפיכך התחיל לומר חרוב זה יוכיח עד שאמר מן השמים יוכיחו, וכאשר יצאת בת קול והיה הש"י מקיים הוכחה שלו כ"ש בדברים אשר לפני זה אשר הם קודמים, וכך נראה מדברי חכמים במקום אחר כי דרך חכמים לדבר מצד השכל כמו שהתבאר במקום אחר ואין להאריך:

וכאשר אמר מן השמים יוכיחו זה, ודבר זה בודאי עוד יותר מעלה, כי כותלי בית המדרש עם קדושתו הוא מן התחתונים, ולפיכך אין זה הוכחה גמורה לתורה שהיא מן העליונים, לכך אמר מן השמים יוכיחו על התורה שהיא מן השמים, ואז יצא בת קול ואמר מה לכם אצל ר' אליעזר וכו', ואז אמר ר"י אין אנו משגיחין בבת קול שכבר נתנה תורה מסיני, כלומר אע"ג שבת קול יוצא אין אנו משגיחין בבת קול כי התורה היא גם כן למעלה מן בת קול, כי אף אם מתחייב מן בת קול שהלכה כר"א וזה מצד כי ר"א חכם גדול הוא מ"מ מפני כי בת קול זה מן השמים בלבד, ומה שאמרה תורה אחרי רבים להטות הוא בסיני שדבר זה למעלה מן בת קול כי התורה היא מן הש"י קודם שנברא העולם ולכך

אמר אין אנו משגיחים בבת קול. כלל הדבר שבת קול היה אומר הלכה כר"א בכל מקום, וזה מפני שר"א היה חכם גדול ולכך יש לפסוק כר"א, אבל הם אמרו אין אנו משגיחין בזה, כי הש"י סידר התורה קודם שנברא העולם ובה כתיב אחרי רבים להטות. ועל זה אמר הקב"ה נצחוני בני, כי הם רוצים בתורה שנתנה מסיני והיא עליונה ביותר ובמעלה זאת חפצים שדבר זה למעלה מן בת קול, והם מצד בקשתם מבטלים גזירה שלי במה שהם רוצים בתורה העליונה על בת קול, ואינם רוצים בגזירה מן השמים שגוזר כי יש לילך אחר מי שהוא חכם יותר, רק אחרי רבים להטות כמו שנתן מסיני, ודבר זה הוא יותר עליון שהוא הסדר שסידר הש"י קודם שנברא העולם:

ואמר נצחוני בני הוא ע"ד שאמרו צדיק מושל ביראת אלקי' כמו שאמרו בפ' אלו מגלחין (מו"ק ט"ז, ב') אמר אלקי ישראל לי דבר צור ישראל אני מושל באדם צדיק מושל ביראת אלקים מאי קאמר אמר ר' אבהו הכי קאמר אמר דוד אלקי ישראל לי דבר צור ישראל אני מושל באדם מי מושל בי צדיק מושל ביראת אלקים שאני גוזר הגזירה והוא מבטלה, ר"ל כי הצדיק בבקשתו מבטל הגזירה עד כי הש"י עושה רצונו. וכך הוא דבר זה כי השם יתב' אומר נצחוני בני לבטל גזירת השם ית', כי הם רוצים במדריגה יותר עליונה שהיא התורה ולכך נצחוני בני. ואמר שזלגו עיניו דמעות ולכך לקה העולם שליש בזיתים שליש בשעורים שליש בחטים וי"א אף בצק שבידי אשה טפח. יש לך להבין כי אלו דברים כוללים כל חלקי העולם, וכל אלו דברים ברורים למי שיש בו חכמה ומדע, ואלו דברים נתבארו במקום אחר, כי אלו שלשה נגד ג' יסודות שהם בעולם ובצק שבידי אשה הוא כנגד היסוד הרביעי שאינו פשוט כאשר ידוע בחכמה והוא כמו בצק שהוא בלול ומעורב. ובא לומר כי כל העולם היה נלקה, וכל העולם יש לו ג' יסודות פשוטים והרביעי אינו פשוט, והבן מה שאמר אף בצק שבידי אשה טפח והבן זה מאוד. וגם רמז הוא על שהיו נלקים עמי הארץ ובינונים ות"ח לגמרי, כי השעורים הם מאכל בהמה והמה עמי הארץ אשר הם כמו בהמה, וחטים המה מאכל אדם והוא כנגד בינונים, וזיתים אשר מהם האור הם כנגד ת"ח המאירים, וי"א אף בצק שבידי אשה טפח וזה כנגד הקטנים והם כמו בצק בידי אשה וכמו שמטפח בבצק שבידו כך מטפח בתינוק כמו שאמר (איכה ב') אשר טפחתי ורביתי. וכל זה בשביל אונאה שכך אמרה אשתו של ר"א כך מקובלני מבית אבי אבא כל השערים ננעלים חוץ משערי אונאה ומפני כך לקה כל העולם כמו שאמר אף גדול היה באותו היום כפי מדת האונאה שאין לך דבר יותר מן האונאה, וכמו שאמר כי הכל ביד השליח חוץ מן האונאה שלא נמסר ביד השליח, ומפני שלא נמסר ביד השליח רק הוא ביד הש"י עצמו והוא ית' כולל הכל ולכך היתה

המכה בכל, ולכך לקה העולם שליש בזיתים שליש בחטים שליש בשעורים וי"א אף בצק שבידי אשה טפח, והבן אלו דברים שהיו נלקים שהם כוללים כל העולם והבן אותם:

פרק ג

הדברים אשר אמרנו הוא באונאת חבירו, אבל הכאת חבירו אמרו בפרק ד' מיתות (סנהדרין נ"ח, ב') אמר רבי חנינא הסוטר לועו של ישראל כאלו סוטר לועו של שכינה שנא' מוקש אדם ילע קודש, אמר ריש לקיש כל המגביה ידו על חבירו אף על פי שלא הכהו נקרא רשע שנאמר ויאמר לרשע למה תכה רעך הכית לא נאמר אלא תכה אע"פ שלא הכהו נקרא רשע, זעירי אמר ר' חנינא נקרא חוטא שנאמר ואם לא לקחתי בחזקה וכתיב ותהי חטאת הנערים גדולה מאוד את פני ה', רב הונא אמר תקצץ ידו שנאמר וזרוע רמה תשבר, רב הונא קץ ידא, ר"א אומר אין לו תקנה אלא קבורה שנאמר ואיש זרוע לו הארץ. ומה שאמר כאלו סוטר לועו של שכינה שהאדם הוא בדמות יוצרו ובצלם אלקים, ולכך המכה את צלמו כאלו סוטר לועו של שכינה, ונאמר אצל האדם שנברא בצלם אלקים והאדם הוא דמות דיוקנו של יוצרו לכך הסוטר את לועו של ישראל כאלו סוטר לועו של שכינה. ומה שאמר ריש לקיש המגביה ידו על חבירו, כי הגבהת היד מורה על זרוע נטויה ויד החזקה ולפיכך מיד שהוא מרים יד דבר זה הוא להגביה יד על חבירו לכך נקרא רשע, כי הרשע מה שהוא יוצא מן השווי והצדק ואין לך יציאה מן היושר כמו זה שמרים ידו על חבירו שמתגבר בזרוע רמה שלו על חבירו, כמו שהוא ענין הרשע שיוצא מן הצדק והיושר להתגבר ברשע ולפיכך נקרא רשע, ודבר זה יתבאר לקמן שהרשע הוא יוצא מן הצדק והשווי ובשביל כך נקרא רשע. ומי שאמר שנקרא חוטא ר"ל כל כך הוא פעל זר ומתועב שנקרא חוטא מיד שמרים ידו, אע"ג כי שאר חוטא לא הוי עד שיחטא כיון שמגביה ידו בחזקה נקרא זה חוטא. והפרש יש בין רשע ובין חוטא כי הרשע נקרא כאשר הוא יוצא מן היושר בלבד נקרא רשע, וחוטא נקרא כאשר יחטא לגמרי לא יציאה מן השווי והצדק בלבד. ורב הונא אמר תקצץ דכתיב זרוע רמה תשבר כי הגבהתו היתירה ראוי לו השבירה. ור"א אומר אין לו תקנה אלא קבורה, מפני כי איש זרוע מבקש לצאת חוץ מגדרו בכחו ובזרוע שלו להיות בעל זרוע ראוי לו ההפך הוא הקבורה, בשביל גודל כחו ראוי לו ההפך לגמרי הוא הקבורה שהיא ההעדר הגמור עד שהוא אינו, כי כן ראוי למי שיש לו זרוע וכח יתירה ראוי לו ההעדר, והבן זה היטב:

והנה התבאר לך עונש האונאה ורעה אשר הוא עושה לאדם שנברא בצלם אלקים, כי האדם זה בפרט נתן הש"י כבוד אליו שנברא בצלם אלקים, והצלם הזה הוא כבוד עליון

וכמו שבארנו בפרקים אצל חביב האדם שנברא בצלם אלקים. וכך אמרו ז"ל לשון זה שאל ינהוג בזיון באדם במה שנברא בצלם אלקים, וכך אמרו בספרי (מכילתא סוף יתרו) ואם מזבח אבנים תבנה לא תבנה אתהן גזית וגו' והרי דברים קל וחומר ומה אם אבנים שאין בהן לא רעה ולא טובה אמר המקום לא תנהוג בהם בזיון חבירך שהוא בדמיון של מי שאמר והיה העולם דין הוא שלא תנהוג בו בזיון. ושנאת חבירו אף אם לא עשה דבר זה רק בלב אמר הכתוב לא תשנא את אחיך בלבבך, ודבר זה כמו שהתבאר אצל האהבה כי ראוי שיהיו ישראל אחד לגמרי. ואצל האהבה כתיב לשון רעך ואצל השנאה כתיב אחיך, והדבר הזה כי ישראל יצאו מאב אחד והלב הוא שורש ואב אל כל האיברים ומחבר כל האיברים ביחד, ומפני כך אין ראוי שיהיה נמצא שנאה בלב שהוא מוכן מצד עצמו לאחד ולקשר האחים שהם האיברים שלא יהיה חלוק בין אותם שראוים שיהיו לאחים. ולכך כתיב בלבבך אצל לא תשנא ולא קאמר כך ואהבת לרעך בלבבך, מפני כי מצד הזה אין מחויב שיהיה האהבה, שדבר זה מחייב שלא יהיה שנאה שהוא החלוק מאחר שיש להם אב אחד שהוא מחבר אותם ואיך יהיה הפך זה שישנא זה את זה. ומפני כך אמרו בפרק במה מדליקין (שבת ל"ב, ב') בעון שנאת חנם מריבה רבה בתוך ביתו של אדם ואשתו מפלת נפלים ובניו ובנותיו מתים כשהם קטנים ע"כ, ודבר זה כמו שאמרנו כי השנאה הוא בלב ומפני שהשנאה הוא בלב אשר הלב הוא שורש כל האדם השורש נחשב בית אל כל האיברים, וכאשר יש שנאה בלב אז מריבה רבה בתוך ביתו של אדם ואשתו מפלת נפלים, כי הוא דומה לשורש אשר הוא רע אשר משיר פירות שלו בעודן קטנים אבל לא אחר שגדלים כל צרכם, וכן בניו ובנותיו מתים כשהם קטנים שאין קיום אל ה הפרי הזה כאשר השנאה בתוך לבו. ואין להקשות על זה דמשמע מתוך הגמרא דוקא בניו ובנותיו הקטנים מתים אבל הוא אינו מת, והרי שנינו (אבות פ"ב) כי שנאת הבריות מוציא אותו מן העולם. דאין זה קשיא כי מה שאמר בשביל שנאת חנם היינו אף אם יש אחד שאין שונא את הבריות בכלל רק לאדם יחידי שונא חנם אז מגיע לו עונש הזה שאמרנו, אבל שנאת הבריות הוא ששונא הכלל מן הבריות שאינו נהנה מהם עד ששנוא מן האדם דבר זה מוציא האדם מן העולם, כי בשביל האדם נברא העולם וכאשר שונא הבריות שהם האדם בכלל כאלו דוחה כל העולם ולכך מוציא אותו דבר זה מן העולם, ועוד מבואר בנתיב לב רע ע"ש:

בפרק הבא על יבמתו (יבמות ס"ב, ב') אמרו שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לר' עקיבא מגבת עד אנטיפרס וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה והיה העולם שמם עד שבא רבי עקיבא אצל רבותינו שבדרום ושנאה לרבי מאיר ורבי יהודה

ורבי יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע והם העמידו תורה באותה שעה, תנא כולם מתו מפסח עד עצרת, אמר רבי חמא בר אבא ואיתימא רבי חייא בר אבין כלם מתו מיתה רעה מאי היא אמר רב נחמן אסכרה. פי' כאשר נוהג כבוד בחבירו דבר זה הוא עצם החיים, וכמו שאמרו בפרק בני העיר (מגילה כ"ח, א') במה הארכת ימים א"ל לא נתכבדתי בקלון חברי, ובארנו ענין זה למעלה בנתיב התורה אצל למדנו אורחת חיים הזהרו בכבוד חבריכם, שם בארנו כי דבר זה אורח חיים ממש, ואלו שלא נזהרו בכבוד חבריהם לכן מתו. ומה שמתו מפסח ועד עצרת ר"ל אף שהזמן הוא טוב ביותר מכל הזמנים, עם כל זה מתו מיתת אסכרה מפני כי אסכרה מתחיל בפה ומסיים בגרון שממנו הדבור, ומפני כי החיים תולה בפה ובגרון לפי שממנו הדבור וכתיב ויהי האדם לנפש חיה ותרגומו לרוח ממללא ולכך נקרא אסכרה על שם שנסכר הגרון שממנו הדבור שהוא עצם החיים ולכך המיתה הגמורה היא מיתת אסכרה, וכמו שאמרו אצל למדנו ארחות חיים שיהיה נזהר בכבוד חבירו ואם לא נזהר הוא הפך זה הוא עצם המיתה ולכך מתו מיתת אסכרה שהיא עצם המיתה, ואמרו (ברכות ח', א') כמנין תוצא"ת מיתות הם בעולם קשה שבכולם הוא אסכרה, וכל זה מן הטעם אשר אמרנו כי ניטל ממנו עצם החיים הוא סתימת הגרון ולפיכך היא קשה מכולם, כי הכבוד הוא ארחות חיים והם שלא נהגו כבוד נוטל מהם החיים ומתו מיתת אסכרה, ומאמר זה פרשנו עוד למעלה בנתיב התורה ע"ש:

מדה טובה שאין לעבור כלל על דעת חבירו. בפרק כל כתבי (שבת קי"ח, ב') אמר רבי יוסי יודע אני בעצמי שאיני כהן אם יאמרו לי חבירי עלה לדוכן הייתי עולה, ר"ל שכל אדם יודע יחוס עצמו ויודע בעצמו שאינו כהן, ואיך יהיו חביריו יודעים יחוס שלו יותר ממה שהוא יודע יחוס עצמו, מ"מ היה עולה ולא היה עובר על דברי חביריו והיה מבטל דעתו אצל הרוב, מכ"ש ד"א שאפשר שהם יודעים יותר שיש לאדם לבטל דעתו אצל חביריו שהם הרוב ולא יעמוד כנגדם, שבזה אינו בעל מחלוקת שהיא המדה המגונה ביותר, גם הוא מפני מדת הענוה שמבטל דעתו אצל אחרים, והעיקר משום כבוד חביריו:

נתיב הענוה

פרק א

בספר משלי (כ"ב) עקב ענוה יראת ה' וגו', שלמה המלך אמר כי בעל ענוה שהוא משפיל עצמו אי אפשר שלא יהיה בעל יראה, כי בעל ענוה מכיר שפלתו ולפיכך הוא ירא מן השם יתב', והוא הפך בעל הגאוה אשר בעל הגאוה אומר מי לי בשמים ואינו משפיל

עצמו לפני השם יתב'. וזהו עקב ענוה יראת ה', ר"ל כי נמשך אחר הענוה היראה כמו שנמשך העקב אחר הגוף כך נמשך היראה אחר הענוה. ובמדרש (שהש"ר פ"א) מה שעשתה חכמה עטרה לראשה עשתה עונה עקב לסוליתה, מה שעשתה החכמה עטרה לראשה שנא' ראשית חכמה יראת ה' עשתה ענוה עקב לסוליתה שנא' עקב ענוה יראת ה' ע"כ. וביאור דבר זה, כי ע"י החכמה האדם מגיע ליראת שמים, כמו שאמרו חכמינו ז"ל (אבות פ"ב) אין ע"ה חסיד ואין בור ירא חטא, שמזה תראה כי החכמה היא מדרגה ומעלה עליונה שעל ידה מגיע האדם ליראת שמים, כי על ידי החכמה מכיר האדם את עלתו וירא מפניו ודבר זה אין צריך ראיה. ופי' ראשית חכמה יראת ה', ר"ל כי יראת השם ראש לחכמה, שמן החכמה מגיע אל המדריגה שהיא יותר עליונה מן החכמה דהיינו יראת השם יתב' שהוא ראשית וראש על החכמה. והיראה הוא עקב לענוה כלומר כאשר הוא בעל ענוה אי אפשר שלא יהיה ירא שמים, לא כמו החכמה שאפשר שיהיה חכם ולא יהיה ירא אלקים. כמו שתמצא יש בני אדם שיש בהם חכמה ואין בהן יראת שמים, ואם שודאי החכמה הכנה שעל ידה מגיע אל יראת השם כמו שאמר ראשית חכמה יראת השם, מכל מקום אינו דבר מוכרח ודאי כי החכמה היא הכנה וסולם שעל ידה מגיע אל יראת השם, מ"מ אפשר שישאר עומד בסולם ולא יגיע למעלת היראה, אבל כאשר האדם בעל ענוה והוא משפיל עצמו א"כ בודאי משפיל עצמו כנגד בוראו מכיר בפחיתות שלו וזהו עצם היראה כאשר מכיר עצם שפלתו, וזה פירושו לפי פשוטו עקב ענוה יראת השם, כלומר שדבר זה הוא בודאי כאשר הוא בעל ענוה שהוא ירא הש"י, כי בעל ענוה משפיל עצמו לפני כל ואיך לא ישפיל עצמו לפני השם יתב'. ואין לומר אצל הענוה שמן הענוה יעלה למדריגת יראת השם ויראת שמים ראש לענוה כמו שהוא ראש לחכמה, שאין זה כך שלכך נקראת יראת השם עקב אל ענוה, כי כאשר הוא עניו בודאי הוא ירא שמים לפני זה ובכלל ענוה הוא יראת שמים כמו שהעקב הוא בכלל עיקר הגוף. אבל החכמה אף כי היא מביאה אל יראת השם אין דבר זה בודאי רק כי היא הכנה בלבד, ולפיכך נקרא יראת השם ראש לחכמה ואין הראש טפל לגוף אבל מן הגוף עולה לראש, ולכך מן החכמה בא לידי יראה. ומה שאמרו בפרק קמא דע"ז (כ', ב') ענוה מביאה לידי יראת השם, ר"ל גם כן כמו שאמרנו אם הוא עניו כבר הוא ירא שמים שאי אפשר זולת זה כמו שאמרנו. אמנם יש לך להבין מה שאמר הכתוב עקב ענוה יראת ה' ומה שאמרו מה שעשתה חכמה עטרה לראשה עשתה ענוה עקב לסילותה, מן הדברים אשר אמרנו, כי ההפרש אשר יש בין הענוה ובין היראה כי כאשר האדם בעל ענוה מתדמה ליוצרו ברוך הוא, וכמו שאמרו ז"ל (סוטה ה', א') לעולם ילמוד אדם

מדעת קונו שהרי הקב"ה הניח כל ההרים הגבוהי' והשרה שכינתו על הר סיני, ומפני כי מדת השם יתב' שאתו היא הענוה וזו המדה היא עצמית אליו יותר מכל וכמו שיתבאר ולפיכך בעל ענוה הוא מתלבש במדת בוראו, ובודאי דבר זה יותר גדול שמדת היראה שהוא ירא השם יתב' משפיל עצמו לפניו ואין בדבר זה התדמות כלל, רק שמכיר שהוא עלתו ית'. ועל זה אמר מה שעשתה חכמה עטרה לראשה עשתה ענוה עקב לסילותה, כי יראת שמים שהוא יותר גדול מן החכמה והוא קטן מן הענוה כי בעל הענוה מצד שיש בו מדעת קונו יש לו מעלה יותר וזהו יותר מן יראת השם, כי בעל ירא שמים מצד שהוא עלול אל השם יתברך שהוא העלה יש לו דביקות עם העלה. ולכך ענוה יותר גדולה מן יראת השם, כי יש לבעל ענוה התדמות למדת יוצרו כמו שהתבאר בפר"ק דסוטה (ה', א') אני את דכא כלומר, כי השם יתב' משרה שכינתו עם בעל ענוה ובא אצלו להיות עמו שהרי הניח הש"י כל ההרים הגבוהים והשרה שכינתו על הר סיני ולא הגביה הר סיני, ודבר זה כי יש לו לבעל ענוה ממדת קונו והדומים נמצאו יחד כמו שהתבא' בנתיב האהבה ע"ש, ואין זה אצל יראת ה', והדברים האלו עמוקים מאוד:

ובפרק בתרא דמגילה (ל"א, א') א"ר יוחנן בכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו דבר זה כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים כתוב בתורה כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים האל הגדול הגבור והנורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד וכתיב בתריה עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה שנוי בנביאים דכתיב כי כה אמר רם ונשא שוכן עד וקדוש שמו מרום וקדוש אשכון את דכא ושפל רוח וגו' ולהחיות לב נדכאים ומשולש בכתובים דכתיב שירו לאלקים זמרו שמו סולו לרוכב בערבות ביה שמו ועלזו לפניו וכתיב בתריה אבי יתומים ודין אלמנות אלקים במעון קדשו. ועתה יש לשאול למה זה ועל מה זה שכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו, אם בשביל שהכתוב בא להגיד שלא כמדת ב"ו שגדולתו היא מבטלת הענוה אבל אצל הקב"ה אינו כך רק עם גדולתו נמצא הענוה, אם כן קשיא למה צריך לומר דבר זה כתוב בתורה וכו' די כשנמצא פעם אחד ולמה צריך להיות בכל מקום. אבל רבי יוחנן בא לומר כי הענוה היא עצם הגדולה והיא הגדולה על כל הגדולות עד שאין גדולה למעלה, ואם לא כן לא היה נמצא בכל מקום שאתה מוצא גדולתו שם נמצאת הענוה, אבל מפני שכל מקום שאתה מוצא גדולתו שם אתה מוצא הענוה מזה תדע כי הענוה היא הגדולה על כל הגדולות. וזה כי בעל הענוה לא יוגדר ולא יוגבל כלל, ודבר זה מורה על הפשיטות הגמור שהוא פשוט והפשוט הגמור לא מוגבל. לפיכך אחר שזכר הכתוב גדולת השם יתב', אמר כי הגדולה

על כל הגדולות הוא ענותנותו שהוא הפשיטות הגמור שהרי הוא עושה משפט יתום ואלמנה, וזהו מצד הפשיטות שבו שלא יוגדר להיות עושה משפט לגדול ולא לקטן אבל עושה משפט אל הכל בשוה וזהו הפשיטות הגמור, ודבר זה היא המעלה העליונה על הכל. ויש לך לדעת כי שם רם לא שייך לומר רק שהוא רם מן התחתונים או רם מן העליונים, מ"מ יש לו צרוף מה, שאתה אומר שהוא רם מן התחתונים או רם מן העליונים ויש כאן צירוף לאחר, ואין זה השבח שהוא יותר עליון על כל. אך מה שנותן לו הענוה שהוא ית' משגיח בשפלים, ומה שהוא משגיח בשפלים מורה זה שהוא פשוט בתכלית הפשיטות והפשיטות הוא מעלה על כל, כי הפשוט בתכלית הפשיטות הוא ראשון אל הכל. ויותר מזה כי הפשוט לא יוגדר ולכך אין לו קץ ותכלית כי לא יוגבל, ומפני כך כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא הענוה שהענוה הוא יותר מעלה עוד על הכל, וכבר ביארנו זה במקום אחר. ומעתה מדת הענוה הוא עוד יותר על גדולתו כי הגדולה במה שהוא רם ונשא שוכן עד אין בזה שהוא כולל הכל, אבל במה שהוא בעל ענוה זהו בשביל שהוא פשוט בתכלית הפשיטות ובזה שהוא פשוט כולל הכל, וכן אצל האדם המדה הזאת היא עליונה, והרי הדברים האלו מבוארים:

ובפ"ק דסוטה (ה', א') דרש רב עוירא ואיתימא ר"א בא וראה שלא כמדת ב"ו מדת הקב"ה מדת ב"ו גבוה רואה את הגבוה ואין גבוה רואה את השפל אבל מדת הקב"ה אינו כך הוא גבוה ורואה את השפל שנאמר כי רם ה' ושפל יראה ע"כ. פי' השגחת העלה הוא בפרט על העלול, ומפני כך מה שהשם יתב' גבוה ומורה זה שהוא עלה והעלה רואה את שהוא עלול בראשונה כאשר העלה מצטרף אל העלול דווקא, ולפיכך השם יתב' רואה את השפל יותר ממה שהוא רואה את הגבוה, כי הגבוה אינו עלול כל כך כמו מה שהוא רואה את השפל ופחות שהוא עלול לגמרי. ועוד הרי מה שהוא רואה את השפל הוא מצד מדת הענוה שהענוה היא הפשיטות הגמור שהוא אצל השם יתב', ודבר זה מדה העצמית של השם יתב' ולכך רואה השפל קודם לפי שהוא מצד מדת הפשיטות. לפיכך אמרו שם אני את דכא ושפל רוח, רב הונא ורב חסדא חד אמר אתי דכא וחד אמר אני את דכא ומסתברא כמ"ד אני את דכא שהרי הקב"ה השרה שכינתו על הר סיני ולא גבה הר סיני למעלה ע"כ. ומה שסבר מר אתי דכא ומר סבר אני את דכא, כי השם יתב' שהוא עלה פונה אל העלול והעלול הוא מקבל כבודו יתב' להיות השם יתב' עמו ולכך אני את דכא, ולמאן דאמר אתי דכא וגם כבר התבאר שכיון שעל כל פנים יש חבור ביחד העלול עם העלה, הנה ראוי שיהיה הדכא עמו יתב' מצד שמעלין בקודש שהעלול הזה יש לו דביקות וחבור עם העלה לכך אתו ית' דכא. ולדברי שניהם העלול והעלה יש להם

חבור ביחד, רק למ"ד אני את דכא כי העלה עם העלול והוא מוכן לקבל, ולמ"ד אתי דכא העלול נמצא עם העלה. ומ"מ מסתברא כי הוא את דכא שהשם יתב' השרה שכינתו עם הדכא, כי אף אם השם יתב' מרום וקדוש שוכן עד, מכל מקום יש להיות הוא ית' שהוא העלה עם הדכא שהעלול הוא מוכן לקבל ביותר שיהיה עמו כבוד השכינה, כי דבר זה הוא חבור ביותר כאשר הוא יתב' את דכא ממה שיהיה החבור כאשר היה עם השם יתב' הדכא, כי מי שבא אל אחד הוא לגמרי אתו כי האחד מקבל אותו אצלו לגמרי, ולא כן אחד שהוא בא אצל הגדול שאי אפשר שיהיה החבור עמו כ"כ והבן זה. ולפיכך קאמר מסתברא דאני את דכא שהדכא שהוא העלול השכינה עמו, ויש לך להבין את זה:

ואמר ריב"ל (שם, ב') בא וראה כמה גדולים נמוכי רוח שבזמן שבית המקדש קיים אדם מקריב עולה שכר עולה בידו מקריב מנחה שכר מנחה בידו אבל מי שדעתו שפלה מעלה עליו הכתוב כאלו הקריב כל הקרבנות שנאמר זבחי אלקים רוח נשברה ולא עוד אלא שאין תפלתו נמאסת שנאמר לב נשבר ונדכה אלקים לא תבזה. פירוש דבר זה, כי מי שרוחו נשברה כאלו הוא מבטל עצמו מן המציאות לגמרי, ודבר זה עצמו כמו כל הקרבנות, שאין ענין הקרבנות רק להודיע כי הוא יתב' הכל ואפס זולתו ולפיכך שוחטין ומקריבין אליו הקרבן, ודבר זה מבואר במקומות הרבה כי זה ענין הקרבן, וכאשר רוחו נשברה בקרבו הרי כאלו הקריב כל הקרבנות שכל הקרבנות ביחד מורים כי הנמצאים כלם אינם נחשבים אפס זולתו ית', ועל זה באים כל הקרבנות על פי הוראה הזאת, כי אין קרבן אחד מורה רק על דבר מיוחד עד שבכל הקרבנות נשלמה הוראה זאת, והאדם כאשר בעצמו רוחו נשברה בקרבו עד שהאדם בכללו אינו נחשב לכלום דבר זה מורה כי הכל אפס זולתו יתב'. כי האדם הוא הכל והוא מלך של כל הנמצאים, וכאשר האדם אינו כלום כל הנמצאים אינם כלום ובזה נחשב כשאדם רוחו נמוכה כמו כל הקרבנות. וכך אמר גם כן גדולה תפלה שהיא שקולה כנגד כל הקרבנות כמו שהתבאר. ואמר עוד ולא עוד אלא שאין התפלה נמאסת, ודבר זה בארנו לך למעלה כי השם ית' שהוא העלה פונה ראשונה אל מי שהוא עלול, וזהו שאין תפלתו נמאסת כאשר עושה עצמו עלול אל העלה והעלה פונה אליו, והוא הפך השכור אשר תפלתו היא תועבה מפני שהיא נעשית בעל גוף גשמי בלא שכל ודבר זה תועבה אל השם יתב' כמו שהתבאר בנתיב התפלה, ובעל ענוה הפך זה כי מדת הפשיטות מן הגשמי' והוא שייך שיכנס לפני הש"י ולכך אין תפלתו נמאסת ואין להאריך:

ובפ"ק דע"ז (כ', ב') ת"ר ונשמרת מכל דבר רע שלא יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאה בלילה א"ר פנחס בן יאיר תורה מביאה לידי זהירות זהירות מביאה לידי זריזות זריזות

מביאה לידי נקיות מביאה לידי פרישות פרישות מביאה לידי טהרה טהרה מביאה לידי קדושה קדושה מביאה לידי ענוה ענוה מביאה לידי יראת חטא יראת חטא מביאה לידי חסידות וחסידות מביאה לידי רוח הקודש רוח הקודש מביא לידי תחיית המתים וחסידות גדולה מכולם שנאמר אז דברת בחזון לחסידך ופליגא דרבי יהושע בן לוי דאמר רבי יהושע בן לוי ענוה גדולה מכולן שנא' יען משח ה' אותי לבשר ענוים חסידים וצדיקים לא נאמר כאן אלא ענוים הא למדת שענוה גדולה מכולם. ביאור זה כי מחלוקת באלו שתי מדות שהוא החסידות והענוה איזה גדולה, ובאלו שתי מדות ראוי שיהיה המחלוקת בפרט. כי הענוה כבר בארנו המדה הזאת שיש לה הפשיטות הגמור מן הגשמית כי זהו ענין בעל המדה הזאת, ודבר זה ראוי אל המעלה העליונה כאשר תראה כי התחתונים אינם פשוטים לכך סבר כי הענוה הוא על הכל. ולמאן דאמר כי החסידות הוא על הכל, ר"ל כי החסידות באדם במה שהוא איש טוב וכבר ביארנו זה אצל מה שאמר ולא עם הארץ חסיד כי החסידות כאשר הוא הטוב אל הכל. ושני המדות האלו שהם החסידות והענוה שווים שהם מדות עליונות, רק כי ההפרש בין אלו שתי מדות למביני מדע שהוא מצד שתי בחינות מחולקות, כי החסידות מצד הטוב, ולמ"ד הענוה גדולה כי הענוה שהיא מדת הפשיטות כמו שיתבאר. ואברהם היה בו החסידות וזה ידוע כי מדתו היה כך, גם היה מדתו הענוה שאמר ואנכי עפר ואפר, וזה שאמר בפר"ק דברכות (ו', ב') על מי שקובע מקום לתפלתו כשמת אומרי' עליו הי חסיד הי עניו מתלמידיו של אברהם, כי מי שהוא קובע מקום לתפלתו הוא עם הש"י עד שיש לו מקום קבוע הוא הדביקות בו, ואין מגיע למדריגה הזאת רק החסיד והעניו כמו שנתבאר בנתיב התפלה, כי אלו שתי מדות הם עם השם יתב', זה מצד הטוב שבו וזה מצד הפשיטות שבו, ודבר זה יש להבין כי הם עמוקים בחכמה מאוד. ואלו שתי מדות מדת הפשיטות כאשר הוא מסולק מן הגוף הגשמי, ומדת החסידו' כאשר הוא מסולק מן הרע לכך פליגי בהם, ואין להאריך בזה עוד. ועל כן בעל המדה שהוא מדת הענוה הזאת מיוחד לעולם הבא כדאמרינן בחלק (סנהדרין פ"ח, ב') איזה בן ע"ה ענותן ושפל, והדברים האלו יש להבין ממה שאמרנו כי בודאי עולם הבא הוא עולם הפשוט הנבדל, ולפיכך אשר הוא מיוחד אליו אשר הוא ענותן, כי הענוה הוא הפשיטות כמו שיתבאר והוא מיוחד לעוה"ב בפרט וכאשר הוא נעלב מן אחרים ומקבל זה ואינו עולב. וזהו ענוה על ענוה מיוחד הוא יותר לעוה"ב:

ובמסכת גיטין (ל"ו, ב') ובכמה מקומות הנעלבים ואינם עולבים שומעים חרפתם ואינם משיבים עושים מאהבה ושמחים ביסורים עליהם נאמר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו

ע"כ. ויש לשאול למה זה ועל מה זה שיהי' מעלתו כך, אבל הם הדברים שאמרנו למעלה כי לדעת החכמים המעלה העליונה היא מדריגת הפשיטות, כי שלשה מדות זכר כאן הנעלבים ואינם עולבים שומעים חרפתם ואינם משיבים הכל מדה אחת שיש לו מעלת הפשיטות ביותר ולכך שומע חרפתו ואינו משיב, ואח"כ אמר עושים מאהבה, ואח"כ אמר שמחים ביסורים. כל אלו ג' מדות הם כנגד מדות שלשה אבות שהם מיוחדים באלו ג' מדות, והתחיל במדת יעקב מה שאמר הנעלבים ואינם עולבים, ופירשנו זה שהוא נרדף מן אחר והוא אינו רודף את אחר וזה מדת יעקב, ובמדרש (ויק"ר פכ"ז) והאלקים יבקש את הנרדף אתה מוצא כל מי שנרדף מאחר הקב"ה בוחר בו כי יעקב נרדף מעשו ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי, ואע"ג שזכר הרבה נרדפים לא נמצא בפירוש רק יעקב שמיוחד ברדיפה הזאת וכתיב ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי, ואחר שזכר מדה זאת זכר עושים מאהבה היא מדת אברהם שנקרא (זרע) אברהם אוהבי. ואח"כ זכר מדת יצחק שמחים ביסורין שיצחק היה בעל יסורין ולא נמצא כמוהו ביסורין דכתיב ותכהין עיניו מראות, ואמרו במדרש (ב"ר פס"ה) יצחק חדש יסורין אמר לפני הקב"ה האדם הוא חוטא ואין במה להתכפר הביא יסורין עליו שיתכפר בו האדם אמר הקב"ה חייך דבר טוב תבעת וממך אני מתחיל שנאמר ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות ע"כ. הרי כי אלו ג' מדות מה שהיה בכל אחד מן האבות הן מה שאמר הנעלבים ואינם עולבים הן עושים מאהבה וכן היסורין ממרקים את הנפש מן החטאים, וכל אלו דברים הם דברי חכמה מאוד. ועליו אמר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו, ידוע כי השמש שיש בה הזוהר העליון, וידוע כי אין לך בכל הנמצאים מסולק מן הגשמית כמו השמש עד שיש לו גוף זוהר עד שכמעט אין לו גשמית כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה, ולפיכך אמר על מי שיש לו שלש מדות אלו כי יש בו סילוק החמרי, הן שהוא נעלב ואינו עולב, ודבר זה הוא ענוה על ענוה ומדה זאת הוא מדת הפשיטות, וכן העושה מאהבה יש לו דביקות בו ית' כמו שהוא כל אהבה דביקות הנאהב, ושמחים ביסורין לסלק פחיתות של אדם, עד שבאלו ג' מדות הוא טהור לגמרי מכל צד ועליו נאמר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו, כי כאשר יש לו ג' מדות אלו יש לו מעלת ומדרגת השמש שהיא כלולה משלשתן וכמו שבארנו במקום אחר ואי אפשר לפרש יותר:

פרק ב

בפרק כסוי הדם (חולין פ"ט, א') אמר ר' יוחנן משום ר' אלעזר ברבי שמעון כל מקום שאתה מוצא דבריו של ר"א בנו של ר' יוסי הגלילי באגדה עשה אזניך כאפרכסת, לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם וגו' אמר להם הקב"ה לישראל חושקני בכם שאפילו

בשעה שאני משפיע לכם גדולה ממעטין אתם עצמכם לפני נתתי גדולה לאברהם אמר לפני ואנכי עפר ואפר למשה ואהרן אמרו ונחנו מה לדוד אמר ואנכי תולעת ולא איש אבל אומות העולם אינם כך נתתי גדולה לנמרוד אמר הבה נבנה לנו עיר לפרעה אמר מי ה' לסנחריב אמר מי בכל אלקי הארצות וגו' לנבוכדנצר אמר אעלה על במתי עב לחירם מלך צור אמר מושיב אלקים ישבתי בלב ימים אמר רבא ואיתימא רבי יוחנן גדול שנאמר במשה ואהרן יותר ממה שנאמר באברהם באברהם כתיב ואנכי עפר ואפר ואלו במשה ואהרן כתיב ונחנו מה וכתיב התם תולה ארץ על בלימה. ור"ל כי ראוי לישראל כל אשר השם ית' נותן להם גדולה להקטין עצמם. דבר זה כי גדולתם ומעלתם אינו כמו האומות שהאומות גדולתם מצד עולם הזה הגשמי, ולפיכך כאשר השם ית' נותן להם הגדולה והחשיבות הם מתגאים יותר תמיד, כי הגאוה מדה גשמית וכמו שיתבאר למעלה גם כן, ולפיכך מצד הגדולה שנתן להם בעולם הזה הגשמי מוסיפים הם על המדה, אבל ישראל מצד שהם קדושים נבדלים מן הגשמית וכל מעלתם אלקית. ואין ראוי לאומות רק גדולה גשמית ולפיכך האומות כאשר השם ית' נותן להם גדולה מתגאים עוד ביותר עד שכל כך גדולתם עד שהם מורדים בהקב"ה מפני גאותם, והפך זה בישראל שיש להם גדולה אלקית, וכל שיש לו מעלה אלקית נמצא בו הענוה כמו שאמרו אצל השם ית' כל מקום שאתה מוצא גדולתו שם אתה מוצא ענותנותו כמו שהתבאר למעלה, ולכך כל עוד שהגדולה יותר בישראל והם יותר מגיעים אל מדריגה אלקית נמצא בהם הענוה יותר והם ממעטין עצמם, שזה מדת הפשיטות והיא מדה נבדלת מן הגשמי והיא מדת הקב"ה שעם גדולתו ענותנותו, והפך זה באומות. ולכך אמר חושקני בכם מפני שאתם ממעטין עצמכם, וזה בודאי טעם גמור שחשק השם יתב' בישראל מכל האומות כי אשר בחר השם יתב' בהם ראוי להם המעלה והגדולה, ואם הגדולה מביא להם למרוד בהקב"ה היה הדבר הפך עצמו כי בשביל שאהבו נותן לו גדולה ודבר זה מביא למרוד בו, ומפני כך אוהב ישראל שכל עוד אשר נותן להם גדולה הם מכניעים עצמם. ואומר כי גדול מה שנאמר במשה ואהרן יותר ממה שנאמר באברהם לפי שבאברהם כתיב ואנכי עפר ואפר ואלו משה ואהרן אמרו ונחנו מה, ומ"ש אברהם ואנכי עפר ואפר דוקא ומשה ואהרן אמרו ונחנו מה, זה כי אברהם היה התחלה אל העולם ולכך היה האב הראשון לכך היה מחשב עצמו עפר ואפר שהעפר הוא התחלה אל הכל, ואילו משה ואהרן אמרו ונחנו מה, מפני כי משה ואהרן היו עיקר ישראל כמו הלב באדם שהוא עיקר והלב עיקר מעלתו שבו תלוי השכל והדעת, אבל אין הדבר זה ענין ממש רק הוא שכל, ולכך אמרו ונחנו מה כי אין דבר גוף שיש בו ממש כלל. והבן ההפרש שיש בין אברהם ובין

משה ואהרן, כי אברהם היה התחלת ישראל ואילו משה ואהרן היו עיקר ישראל כמו לב שיש בו השכל ויש לו הפשיטות הגמור, ולכך אמר שאין העולם מתקיים אלא בשביל משה ואהרן שנאמר תולה ארץ על בלימה. ופירשנו דבר זה לפני זה כי חכמי האומות נתנו טעם בענין עמידת הארץ באמצע, והרבה דברים נאמרו בזה, אבל דברי חכמים הם חכמה אמתית, ודעתם כי הארץ ראויה היא לעמידה בעצמה מצד הפשיטות הגמור שיש בארץ, כי הארץ היא בתכלית המטה אשר תכלית המטה יש לו פשיטות שאין לו גבהות ומעלה וזה מדת הפשיטות וזה עמידת הארץ באמצע, כי הדבר הפשוט לא שייך בו נושא כלל כי אם היה שייך אליו נושא לא היה פשוט כי היה מצורף ומחובר אל הנושא שלו, ואינו פשוט כלל רק הוא בעל הרכבה, ולפיכך אמר הכתוב תולה ארץ על בלימה כי תלויות הארץ מצד שהיא ראויה אל המטה אשר המטה מצד שהוא מטה הוא פשוט ביותר, לא כמו המעלה שאינו פשוט שהוא מיוחד במעלה ולדבר זה יש נושא, ולפיכך המטה במוחלט הוא גורם עמידת הארץ באמצע. וזה שאמר אין העולם מתקיים אלא בזכות משה ואהרן שאמרו ונחנו מה והיה להם מדת הפשיטות הגמור, ובזכות הזה שהוא הפשיטות הגמור עומדת הארץ בעצמה מבלי נושא, ודברים אלו עמודים מאוד, רק שתבין מזה כמה גדול מדת הענוה ועד היכן מגיע הענוה:

ובפרק חלק (סנהדרין צ"ב, א') אמר ר"א לעולם הוי קבל וקיים אמר ר' זירא אף אנן נמי תנינא בית אפל אין פותחין לו חלונות לראות נגעו שמע מינה. בארו ג"כ מעלת מדת השפלות, כי מדה זאת שהיא השפלות הוא ראוי אל הקיום, בשביל כי המדה הזאת שהיא מדת הפשיטות אין לו מתנגדים ומקטריגים כלל, ואין מקטרגים רק מי שעושה עצמו דבר חשוב ובזה הוא רחוק מן מדת הפשיטות ואליו יש מתנגדים, אבל דבר שהוא כמו זה שאינו מחשיב עצמו דבר זה אין מתנגדים אליו מצד הפשיטות שבו כי לפשוט אין מתנגדים, ומפני שאין מתנגדים אליו הוא מקוים ביותר. וזה שמביא ראיה ממה שאמרו בית אפל אין פותחין לו חלונות לראות את נגעו, והוא דבר מופלג בחכמה עליונה, כי הנגעים הם הפגעים שהם נגד האדם, וכאשר הוא בית אפל שהוא בית שפל אין פותחין לו חלונות לטמאות אותו בנגע שהם הפגעים, כי לבית כמו זה אין לו פגעים ונגעים, ודבר זה הוא מבואר:

ובפ"ק דר"ה (י"ח, א') מי אל כמוך נושא עון ועובר על פשע לשארית נחלתו א"ר אחא בר חנינא אליה וקוץ בה לשארית נחלתו ולא לכל נחלתו למי שמשים עצמו כשיריים. ור"ל הש"י עובר על פשע אל מי שאינו עושה עצמו עיקר בעולם רק עושה עצמו כאלו אינו דבר עיקר כלל, ומי שהוא נעשה כן ראוי לעבור אליו על פשע. ודבר זה בארנו למעלה כי

כמו מדה זאת שעושה עצמו כשיריים יש לו מדת הפשיטות מן הגשמית כמו שהתבאר, ומצד הפשיטות יש כאן הסתלקות החטא והבן זה מאוד. ויש לך להבין זה גם כן מסוד התענית ביום הכפורים שהוא התמעטות הגוף, ומפני כך יש כאן כפרה וסליחה שהוא מסולק מן החטא, וכל התמעטות בכלל הוא כפרה באדם, שאפי' הקרבן שהוא מכפר יש כאן התמעטות הממון אשר הביא אל הש"י ומפני זה כפרה אל נפשו, ומי שעושה עצמו כשיריים כלומר שממעט עצמו לגמרי אליו הוא נושא עון מצד הפשיטות שבו והבן זה:

פרק ג

מדת הגאוה הוא הפך מדת הענוה, כל שנאמר במדת הענוה לשבח נאמר במדת הגאוה לגנאי:

במסכת סוטה (ה', א') בפרק קמא אמר ר"א כל אדם שיש בו גסות הרוח ראוי לגדעו כאשירה כתיב הכא ורמי הקומה גדועים וכתיב התם ואשריהם תגדעון. גם דבר זה בא לבאר מדת הגאוה שהיא מדה מגונה, וכבר בארנו כי בעל הגאוה הוא תוספת דבר שאינו ראוי. ובפרט כאשר האדם נקרא גם כן עץ דכתיב (דברים כ') כי האדם עץ השדה וגו' והאשירה היא יוצאת מן הארץ, ומגבהת עצמה למעלה למעלה והוא גידול זר שהרי הוא עבודה זרה ויש לקצץ גידול זר הזה, וכן האדם שנקרא עץ שנאמר כי האדם עץ השדה אם הוא בעל גאוה הוא גידול זר וראוי לקצץ אותו ולגדעו כאשירה. ויש עוד בזה דבר מופלג, מה שבעל הגאוה הוא אשירה גמורה, כי מי שהוא בעל גאוה הוא כמו שעובד ע"ז כמו שיתבאר לכן נקרא בעל גאוה אשירה שהאשירה הוא גידול גבהות של ע"ז, וכן הוא מי שהוא בעל גאוה וגבהות שלו הוא גבהות של ע"ז, כי מי שהוא בעל גאוה הוא כמו עע"ז כמו שיתבאר בסמוך ואין להאריך:

ואמר ר"א כל אדם שיש בו גסות הרוח אין עפרו ננער שנאמר הקיצו ורננו שוכני עפר שוכבי עפר לא נאמר אלא שוכני עפר מי שעושה עצמו שכן לעפר בחייו ע"כ. ודבר זה ג"כ יש לו טעם ברור בחכמה שכל המתגאה אין ראוי לתחייה, כי יש לך לדעת כי העפר הוא מיוחד דוקא לדבר זה שממנה יקומו המתים ויחיו ממנה, וכמו שתמצא שהארץ מיוחדת להוציא הצמחים הגדלים מן הארץ, ובבריאת העולם הכל היה מן הארץ. ובמדרש (קה"ר פ"ג) הכל היה מן העפר רב נחמן אמר אפילו גלגל חמה נברא מן הארץ שנאמר האומר לחרס ולא יזרח ע"כ. פירוש שכשם שהחרס מן העפר כך גלגל חמה מן העפר, כי הארץ משותפת לכל העולם מצד שהארץ היא באמצע והאמצע היא רשות אל הכל ומשותף לכל, כי כל הנבראים ראוים שיהיו משותפים ביחד שיהיה להם

התחלה אחת, לאפוקי אותם שקראו גשם השמים גשם חמישי ולפי דבריהם אין לגשם השמיימי ושאר היסודות התחלה אחת, ומכל מקום אפי' אם כך הוא שגשם השמים הוא גשם חמישי ואין חומר השמים חומר היסודות מכל מקום נוכל לומר שהכל היה מן העפר עד שכל הנמצאים משותפים ביחד, ואין הפי' כי השמים הם עפר כמו שהאדם הוא בעל עפר, ואין כאן מקום לבאר דבר זה. ולענין תחיית המתים אמרו בפרק שואל (שבת קנ"ג א') דהא דכתיב וישב העפר אל הארץ היא שעה אחת קודם התחיה אז ישוב האדם אל העפר ויחזור לצמוח הימנו, שאין התחייה מתחדש רק כאשר שב האדם אל העפר כי משם התחיה, וענין דבר זה עמוק מה שהתחייה הוא מן העפר דוקא. ולפיכך אמר אם היה האדם בחיים שב אל האדמה כלומר שיהיה לו מדת העפר שהוא השפלות והפשיטות, ומפני כך כל דבר הוא חוזר אל יסוד שלו כמו המים הם שבים ליסוד המים והאש ליסוד האש והרוח ליסוד הרוח כל אחד שב למקומו הראוי לו ואז שייך לומר עליו וישוב העפר אל הארץ, דאל"כ אין מקומו העפר ואין נאמר עליו שהוא שב אל הארץ, וכאשר אין שב אל העפר לא יחיה כי אי אפשר רק שיהיו המתים צומחים מן העפר, כי העפר הוא המקור והיסוד אל כל המתחדשות כאשר העפר הוא מוכן לקבל הויה בעבור הפשיטות שיש בעפר, והדברים האלו עמוקים מאד:

ואמר ר"א מי שיש בו גסות הרוח שכינה מיללי עליו שנאמר כי רם ה' ושפל יראה וגבוה ממרחק יידע ע"כ. פירוש דבר זה כי גסות הרוח מדה רעה יוצא בה מן סדר העולם, עד שכל כך יוצא מן סדר העולם עד שהשכינה מייללת על זה, וכך אמרו ג"כ (חגיגה ה', ב') שהשם יתב' בוכה על הפרנס המתגאה על הצבור. וכל זה כאשר נמצא דבר זה יוצא מן הסדר ומן מנהגו של עולם נקרא שהשם יתב' בוכה על שנוי הסדר, וזה שיש בו גסות רוח מגדיל עצמו יותר מן הראוי ולכך השכינה בוכה ומיללת עליו ועוד יתבאר דבר זה:

ועוד שם אמר רב חסדא אמר מר עוקבא כל אדם שיש בו גסות הרוח אמר הקב"ה אין אני והוא יכולין לדור בעולם שנאמר גבה עינים ורחב לבב אותו לא אוכל אל תקרי אותו אלא אתו, ואיכא דמתני לה אמספרי לשון הרע שנא' מלשני בסתר רעהו ע"כ. פי' דבר זה מפני כי מדת גס רוח הוא הפך מדת השם יתב', כי מדת השם ית' הוא מדת ענוה וכמו שאמרנו כי מדה זאת אצל השם יתב' על כל המדות, שמדה זאת מדה עצמית אל הש"י כי הוא הפשיטות הגמור והפשיטות הוא אצל הש"י בפרט, וההפכים אין נמצאים יחד, ולכך אמר הש"י אין אני והוא יכולין לדור בעולם כי דבר זה הם שני הפכים יחד אשר דבר זה אי אפשר בשום פנים. ומה שאמר ואיכא דמתני לה אמספרי לשון הרע, ונראה כי אלו שתי לשונות הם לפי המחלוקת דפליגי גם כן במסכת ע"ז אי חסידות

גדולה או ענוה גדולה על הכל, ואלו שתי מדות כל אחד מהם הפך מדה אחת, כי הגאוה הוא הפך הענוה, ולשון הרע שהוא רע כמו שיתבאר שאין דבר נקרא רע כמו לשון הרע הפך החסידות שהוא טוב לכל, ולמאן דאמר ענוה על הכל סבר כי הפך זה הגאוה מדה מגונה על הכל, ולמאן דאמר חסידות על הכל סובר שהפך זה לשון הרע הוא רע על הכל, ועוד יתבאר בנתיב הלשון:

ועוד שם אמר רבי אלכסנדרי כל מי שיש בו גסות רוח אפילו רוח קמעא עוכרתו שנאמ' והרשעים כים נגרש השקט כי לא יוכל ומה ים שיש בו כמה רביעות רוח קמעא עוכר אותו אדם שאין בו אלא רביעית דם עא"כ וכמה ע"כ. יש לדקדק בזה המאמר באיזה מקום נרמז בקרא שמדבר בגסי רוח ואולי ברשעים אחרים כתיב הך קרא, ורש"י דחק לפרש כמו שמבואר בפירושו. אבל נראה כי דווקא גסי רוח בשביל הגאוה מדמה אותם לים שהים הוא גבוה מן הארץ, וכמו שאמרו במדרש (ב"ר פכ"ג) שהים גבוה מן הארץ שנאמר הקורא למי הים וישפכם ולא שייך שפיכה רק מן מקום גבוה למקום נמוך ועוד שכך כתיב אצל הים (תלים ק"ז) ותרומם גליו ואין לך דבר מתרומם מן גלי הים, ודבר זה ידוע למי שיודע בחכמה כי מתייחס הגבהות דווקא אל הים. ובא לבאר לך ענין המדה המגונה הזאת היא גסות רוח שהוא מוכן וממהר לקבל התפעלות, כמו שתראה מן הים שהוא מוכן לקבל התפעלות מן הרוח מדבר מועט. ולא שהוא משל ומליצה בעלמא אבל הוא דבר אמת ואמונה כי אין בכל היסודות כמו הים, כי הארץ שהיא למטה היא נחה והמים שהם עליה אינם נחים כלל, ומתוך שאינם נחים בעצמם רוח קימעא עוכרת אותו. ומדבר זה תראה ותבין מאוד כי התחתון הוא יותר מסוגל אל הקיום וההנחה מן העליון, כי הארץ היא דומה כמו יסוד ועיקר ויש יותר קיום אל דבר שהוא עיקר, ואשר הוא עליו הוא דומה לתוספת על העיקר ולדבר שהוא תוספת אין לו קיום, ולפיכך הים שהוא גבוה ועליון מקבל עכירות מן רוח קמעא. וכך מי שהוא גס רוח בדעתו, דומה אל דבר גבוה שהוא תוספת שאינו בעל הנחה, ומסוגל הוא לקבל התפעלות ביותר ומיוחד לקבל שנוי כמו הים ואין להאריך:

ואמר רבי יוחנן אדם "אפר "דם "מרה, בשר "בושה "סרוחה" "רימה, ואיכא דאמרי "בושה "שאול "רימה דכתיב בשי"ן ע"כ. בא לבאר כי איך יעלה על דעת האדם שיתגאה אחר שנקרא אדם ובא השם הזה עליו. אף כי האדם מצד הנשמה אשר בו ומצד מצות התורה שבו, אפשר שיקנה מעלה עליונה, עד שתהיה מדריגתו יותר מן המלאכים, מכל מקום האדם מצד עצמו יש בו פחיתות ואין ראוי שיחשב האדם עצמו שהוא בעל מעלה כאשר הוא אדם. ואלו שלשה דברים שהם נרמזים בשם אדם אפר דם מרה הוא דבר

גדול הנרמז בענין האדם תחילתו של אדם ועיקר הוייתו וסופו, ונרמזים בו כסדר, הא' נרמז בו התחלתו כי האדם מן עפר ואפר כדכתיב כי עפר אתה ואל עפר תשוב אשר ממנה לקחת, והדל"ת הוא דם שזהו האדם כאשר הוא חי הוא דם כי הדם הוא הנפש והדם הוא החיות, והמ"ם נרמז בו מרה על כי מרה אחריתו ואחריתו יום מר, ודבר זה מורה מה שיש מרה באדם שדבק באדם העדר והוא המרירות שיגיע באחרון, ועל זה מורה שם אדם שמתחלתו ועד סופו אין בו דבר. ועוד שם בשר כי שם אדם נאמר על שם הווייתו שהוא נברא מן האדמה ומזה הצד הוא אפר דם מרה, אבל שם בשר לא נאמר מצד הוויתו רק מצד החסרון שנמצא בו, ולפיכך מורה שם בשר על הפסד וחסרון, לכך הבשר הוא בושה, ור"ל שבעוד האדם בו הווייתו וקיומו יש דברים נמצאים באדם אשר ראוי להיות מתבייש על זה, והבושה הוא הפסד מה, כי הבושה הוא כבוי וביטול אור הפנים שהפנים הוא עיקר המציאות, ויותר מזה סרוח שהוא הפסד יותר מן בושה כמו כל דבר שהוא סרוח אשר יש בו הפסד, ועוד יותר ע"ז ההפסד הגמור מה שאחריתו רימה שהוא הפסד לגמרי והוא יותר מן סרוח. ואל יהא דברים אלו בעיניך קלים כי הוא דבר עמוק בשם אדם, כי ג' אותיות מורים על האדם אשר הוא מורכב מן ג' יסודות אשר אלו ג' יסודות הם ביסוד הרביעי שמורה על זה שם אדם שהוא אדמה שהוא יסוד הרביעי, ולכך יש בשם אדם ג' אותיות כנגד ג' יסודות ואפר דם מרה הם כנגד ג' יסודות אלו ושם אדם שהוא אדמה הוא היסוד הרביעי. וכן בשר יש בו ג"כ ג' אותיות והם מורים על חסרון האדם, והם לגמרי כנגד ג' אותיות אשר בשם אדם אשר הם מורים על ג' יסודות שלו והאדמה שהוא יסוד רביעי אשר מהם הורכב האדם, כי מפני שהאדם אין בו רק אפר זה הוא הבושה, ומפני שהאדם יסודו דם זה הוא הסרחון, ומפני כי יסודו הוא מרה זה הוא הרימה כמו שיתבאר, כי המרה מראה כי אחריתו רימה. ועוד כי הבושה הוא פחיתות הצורה שאין הצורה בשלימות, והסרחון הוא פחיתות הגוף ואין הגוף בשלימות, והרימה הוא העדר שניהם. ויש אומרים בושה שאול רימה, סבר כי אלו ג' הבושה והשאול והרימה מורים על הפסד ג' דברים אשר הם חלקי האדם, כי חלק ראשון ועליון הוא צלמו כי האדם נברא בצלם אלקים וזהו מעלתו העליונה, ועל זה אמר בושה כי מקבל הצלם בושה מפני פחיתתו כי הבושה מכסה הפנים אשר בו הצלם, חלק שני הנפש וכנגד זה אמר שאול כי הנפש יורד שאול, והחלק השלישי הגוף וכנגד זה אמר רימה שהוא יהיה רימה. וכך יש לפרש ג"כ להך לישנא דסבר בשר הוא בושה סרחון רמה, סבר כי הבושה נאמר על ביטול הצלם שהוא מקבל הבושה כמו שאמרנו, והסרחון נאמר על ביטול הנפש כי הנפש הוא קיום האדם כמו המלח שהוא קיום הבשר

שלא יסריח, וכך אמרינן בפרק חלק (סנהדרין צ"א, ב') כי הנפש קיום הבשר, ואמרו שם הנפש נתנה מיד באדם שלא יסריח הזרע, ואם כן הסרחון הוא בשביל ביטול הנפש, אבל רימה הוא ביטול הגוף כמו שאמרנו ואלו דברים עמוקים מאוד. והנה תמצא כי שם אדם מורה על הווייתו מה שהוא אדם, ושם בשר מורה על אחריתו אשר האדם עומד עליו:

ועוד שם אמר רב אסי כל אדם שיש בו גסות רוח מתמעט שנאמר לשאת ולספחת אין שאת אלא גבהות שנא' על ההרים הרמים ועל הגבעות הנשאות ואין ספחת אלא טפילה שנאמר ספחני נא אל אחת הכהונות לאכול פת לחם ע"כ. האדם כאשר יראה מה שדרש כאן רב אשי מן לשאת ולספחת, אשר הכתוב מדבר מן הנגעים ודרש זה על גסות רוח, יחשוב שאין דבר זה רק מליצה בלבד ואינו כך רק הוא דבר חכמה מאוד. וזה כי הצרעת היא תוספת על האדם שאין הצרעת מסדר העולם רק תוספת מבחוץ על האדם ודבר שהוא תוספת אינו עיקר, ולכך נקרא ספחת שהוא ל' טפילה שהוא טפל ומחובר לאדם כי הדבר שהוא תוספת אינו עיקר, ולפיכך האדם שיש בו גסות רוח שהוא מנשא עצמו יותר מן הראוי לו וכל דבר תוספת הוא טפל לאחר לכך הוא מתמעט לבסוף שכל דבר שהיא טפילה מתמעט. ולא שהוא מתמעט רק שהוא יורד לגיהנם שמגיע אליו העדר גמור הוא הגיהנם, ולכך אמרו בפרק קמא דע"ז (י"ח, ב') אמר ר' אושעיא כל המתיהר נופל בגיהנם שנאמר זד יהיר לץ שמו עושה בעברת זדון ואין עברה אלא גיהנם דכתיב יום עברה היום ההוא ע"כ. דבר זה ידוע וברור בטח שאין דבר שנקרא שאול כמו הגיהנם שנקרא שאול תחתית, וכאשר הוא יהיר ומגביה עצמו ביותר ראוי אליו ההפך שיורד שאול מטה, וזהו שאמר כל המתיהר נופל בגיהנם כלומר שהוא מגביה עצמו שאין דבר זה ראוי לכך משפטו שיפול מטה והוא השאול. ועוד יש בזה דבר מופלג כי מי שהוא יהיר ראוי אליו הגיהנם בפרט, כי היהיר הוא בעל מום כמו שאמרנו למעלה, כי התוספת הזה הוא חסרון ומאחר שהוא חסרון ראוי שיפול בגיהנם שהגיהנם הוא חסר וזהו ענין הגיהנם כמו שהתבאר כמה פעמים, וד"ז יתבאר בנתיב הליצנות ואין כאן מקום להאריך:

פרק ד

המדה המגונה הזאת היא מדת הגאוה בעל המדה הזאת יוצא מן הסדר, וכמ"ש בפ' עגלה ערופה (סוטה מ"ז, ב') אמר רב מרי האי מאן דיהיר אף על אנשי ביתו לא מתקבל שנאמר גבר יהיר ולא ינוה אפילו בנוה שלו לא מתקיים. וזה מפני שבעל המדה הזאת בגאותו אינו משותף לאחר והוא נבדל מאחר ולכך אף על אנשי ביתו לא מתקבל:

ובפ"ק דסוטה (ד', ב') אמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחאי כל אדם שיש בו גסות הרוח כעובד ע"ז כתיב הכא תועבת ה' כל גבה לב וכתיב התם לא תביא תועבה אל תוך ביתך ורבי יוחנן דידיה אמר כאלו כופר בעיקר שנאמר ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך. רבי חמא בר חנינא אמר כאלו בא על העריות כולם כתיב הכא תועבת ה' כל גבה לב וכתיב התם את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ, עולא אמר כאלו בנה במה כמה שנאמר חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא אל תקרי במה אלא במה. אלו דברים מופלגים מאוד בחכמה עמוקה אשר באו לבאר לך על ענין המדה המתועבת הזאת כי נחשב כאלו עובד עבודה זרה, כי כבר התבאר כי ענין גס רוח הוא נבדל מן הבריות ובזה הוא זר ולכך נחשב כאלו עובד ע"ז שהוא דבר זר. ותעמיק בזה עוד ותמצא עוד כי בודאי נחשב כאלו עובד ע"ז, וזה כי ענין ע"ז שרוצה להוציא עצמו מרשות הקב"ה שהוא עלת הכל והכל תחת רשות העלה, והאדם שהוא גס רוח אינו מחשיב על עצמו משפט עלול שאם היה מחשיב עצמו עלול לא היה מחשיב עצמו בעל מעלה שהרי הוא עלול, ולפיכך כאשר יש בו גסות רוח מוציא עצמו מרשות העלה ודבר זה נחשב עבודה זרה כאשר מוציא עצמו מרשות העלה. ור' יוחנן דידיה אמר כאלו כופר בעיקר, ור"ל שאין דומה בזה למי שעובד עבודה זרה, כי העובד עבודה זרה אף שהוא עובד ע"ז ומוציא עצמו מרשות העלה, אינו אומר שאין כאן אלוה רק שאינו תחת רשות העלה שהוא עלת הכל ומתדבק בע"ז, אבל מי שיש בו גסות הרוח מסלק ממנו משפט העלול לגמרי כלומר שאין כאן עלול, ואם אין עלול אין עלה לכך אין ראוי להחשיב על זה כאלו עובד ע"ז שאין בעל ע"ז מסלק האלהות לגמרי, וזה שיש בו גסות רוח מסלק העלה ולפיכך נחשב כאלו כופר בעיקר. ומה שאמר רבי חמא בר חנינא כאלו בא על כל העריות כולם, דבר זה צריך פירוש כי מה ענין עריות לכאן. ויש לפרש כי מה שאסרה התורה העריות, כי ע"י הזיווג העולם מתחבר ומתקשר ורצה הש"י שיהיה העולם אחד מקושר ע"י הזיווג ואם לא כן לא היו ישראל עם אחד כלל אם לא היה דבר זה, ולפיכך אסרה תורה העריות שלא ישא אדם אחותו וכל העריות הקרובות אליו עד שיהיה האדם מזווג ברחוקים, וכאשר הזיווג עם אחרים אין כאן חילוק ופירוד. וזה שאמר כל מי שיש בו גסות רוח כאלו בא על כל העריות, כלומר גס רוח שמתחבר לעצמו ואין לו חבור עם אחרים רק עם עצמו, ובזה דומה כאלו בא על העריות, כי כאשר בא על העריות אין זה רק החיבור לעצמו כי הקרובים הם בשר מבשרו ועצמו הם, ולפיכך כתיב אצל העריות שאר בשרו ורצה לומר שהקרוב לאדם נחשב הנשאר מבשרו וכל ערוה היא בשר מבשרו והיא קורבה של מה כי בודאי קורבה של אחותו אינו דומה לקורבה של אמו, וכן כל

העריות היא קורבה מיוחדת בפני עצמה כי אין זה כזה, ומי שהוא גס רוח הוא מחבר אל עצמו לגמרי ולפיכך הוי כאילו בא על כל העריות, כי העריות כל אחד מקצת קירוב עד שביחד הם כל הקירוב, וזה שהוא גס רוח מתחבר לעצמו בלבד ובזה נחשב שבא על כל העריות. ולפי זה אתי שפיר מה שאמר אחריו רבי חמא בר חנינא אמר כאלו בנה במה לעצמו, ופירוש זה כמו שאמרנו כי מי שיש בו גסות רוח הוא לעצמו שאינו מתחבר אל כלל הבריות ומחשב עצמו בגדולה יותר משאר בני אדם עד שאין לו שיתוף עם כלל בני אדם, ובזה בונה במה לעצמו, שאין ענין בונה במה לעצמו רק שהוא אינו משתתף עם הכלל להיות לו עמהם מזבח אחד רק עושה לו מזבח לעצמו ובזה אינו משותף עם כלל בני אדם והוא דומה למה שאמר לפני זה שנחשב כאלו בא על כל העריות:

אמנם הפירוש הנכון מה שאמר כאלו בא על כל העריות כולם, יש לך להבין מן הדברים אשר נתבאר למעלה, כי מדת גס רוח שהוא נוטה על ידי מדה זאת למדה החמרית המתועבת והמגונה ולכך כתיב אצל גס רוח תועבה, ומפני כך אמר שנחשב כאלו בא על העריות כולם, כי מדת העריות מעשה חמרי מתועב. ודבר זה נתבאר הרבה ואין צריך להאריך בזה ונתבאר בפרקים, שלכך אמרה תורה שתהא קרבנה של סוטה מאכל בהמה, ולפיכך ראוי שיהי' נחשב גס רוח כאילו בא על העריות לגודל התועבה החמרית שיש בבעל מדה זאת שדבק בפחיתות החמרי שהוא יותר מהכל. ולכך נחשב כאילו בא על כל העריות כולם כי לא שייך מעשה חמרי מתועב יותר מזה לגודל הפחיתות הזה, כי העריות הם מחולקים ואין ערוה אחת היא הכל, אבל זה שהוא גס רוח שהגסות הוא ברוחו שהיה ראוי שיהיה לו רוח נמוכה והוא מתעב רוחו עד שהוא חמרי גשמי מתועב דבר זה יותר גדול וכולל כל העריות שהם עריות בשר לגודל התועבה הזאת, ופירוש זה ברור למבין. ואמר אחר זה רבי חמא בר חנינא דהוי כאילו בנה במה כמו שפרשנו דבר זה למעלה, שבעל גס רוח אינו משותף עם אחרים רק עם עצמו וזה שאמר כאלו בנה במה. וגם מה שאמר לפני זה אמר רבי יוחנן כל מי שיש בו גסות רוח לבסוף נכשל באשת איש שנאמר ואשת איש נפש יקרה תצוד, פירושו גם כן כמו שאמרנו כי מי שיש בו גסות רוח הוא לעצמו ואינו מדמה עצמו לשאר בני אדם. כי אשת רעהו אמר הכתוב, וכאשר אחד הוא גס רוח ומדמה עצמו במדריגה עליונה כאלו מסולק ממנו האיסור של אשת איש שהכתוב אומר אשת רעהו ואין לזה ריע, וכיון שאין לגס רוח ריע על זה אמר שסופו נכשל באשת איש כי עבירה גוררת עבירה, כי כאשר בדעתו שאינו משותף עם אחרים גובר חטא זה עד שנכשל בא"א שהוא חטא דומה מתיחס אל זה, שאינו רואה בעצמו שהיא אשת רעהו רק כאלו לא היה רעהו כלל ויכשל בא"א. ודבר זה רמזו ז"ל

עוד במה שאמרו במ"ק (י"ח, ב') ויקנאו למשה מלמד שחשדוהו בא"א, ורצו בזה כי לפי מדריגת משה שהיה נבדל מכלל ישראל עד שלא יאמר כזה כי ינאף את אשת רעהו, וזהו הקנאה הגדולה שהיו מקנאין אותו ואמרו שאינו משותף עם ישראל ח"ו, והזו החשד בא"א כי היו אומרים שבסוף נכשל בא"א ובארנו זה במקום אחר:

פרק ה

בפרק הישן (סוכה כ"ט, ב') בשביל ד' דברים נכסי בעלי בתים יורדין לטמיון. על כובשי שכר שכיר ועל עושקי שכר שכיר ועל שפורקים עול מצואריהם ונותנים על חבריהם וגסות רוח נגד כולם. הברייתא בא לבאר הנמשך מן המדה המגונה הזאת, ואמר בשביל ד' דברים נכסי בעלי בתים יורדים לטמיון וכל אלו חטאים תלוים בעושר והעושר גורם. וזה כי העשירים אוהבים העושר יותר מן אנשים אחרים, ולפיכך הם כובשי שכר שכיר ועושקי שכר שכיר אע"ג שהפועל טרח בו, כיון שלא הוציא ממון על זה קשה על העשיר להוציא ממון מידו. וכן פורקים עול מעצמם ונותנים על חבריהם כי אומרים כי זה ראוי לישא בעול כמותו והכל בשביל אהבת העושר, ובשביל כך ראוי שירד ממון שלהם לטמיון. וגסות רוח כנגד כולם וזה כי העושר מביא גסות רוח כדכתיב (דברים ח') השמר לך וגו' בתים טובים תבנה וכסף וזהב ירבה לך וכל אשר לך ירבה ורם לבבך וגו', כי הגאוה והגסות רוח העושר הוא הגורם, והרי העני כשמו שהוא נכנע לגמרי מלשון לענות מפני. ועל זה אמר גסות רוח כנגד כולם, כי כובשי שכר שכיר אע"ג שדרך העשירים להיות אוהב ממון אין אלו ג' דברים תמידים בעצמם, אבל הגאוה היא תמידית לכך הוא שקול כנגד כל החטאים לכך ראוי שירד עושרו לטמיון ואז יהיה נכנע. ועוד אמרו סימן לגסות רוח עניות, אע"ג דמוקי ליה בעניות של תורה מ"מ מוכח שם דגם עניות במשמע והכל הוא טעם אחד כמו שיתבאר עוד. ויש עוד באלו ד' דברים כי מה שאמר כי נכסים שלהם יורדים לטמיון לשון טמיון הוא הפסד והעדר וכאשר הוא מפסיד ממון חבירו דבר זה בג' פנים, האחד כאשר לוקח מחבירו, והשני שאינו לוקח מחבירו רק שאינו נותן מה שראוי לתת, הג' ממוצע בין שניהם כי כאשר פורק עול ממנו ואינו נותן מה שראוי לתת צריך חבירו שיתן. ואין זה עושק לגמרי שהרי לא בא דבר לידו ואינו כובש לגמרי שהרי לא היה חייב לו. והבן זה כי אלו ג' דברים הם כל מיני עולה שעושה לחבירו בממון שראוי שירד ממון שלו לטמיון ג"כ. וגסות רוח כנגד כולם דבר זה ידוע מענין גסות רוח שהוא הולך תמיד להעדר והפסד לגמרי אף בעצמו ומכ"ש שנכסיו יורדים לטמיון, וזהו שהוא שקול כנגד הכל שהוא בממון, שהרי אפי' בעצמו מתמעט ומכ"ש בממון שלו שהולך לאבוד, והרי אמרו סימן לגסות רוח עניות כמו שהתבאר ואין להאריך

במדה הזאת. ויש עוד דבר שהוא מופלג ברע יותר מכל הדברי' אשר התבארו והוא פרנס מתגאה על הצבור בחנם:

בפרק קמא דחגיגה (ה', א') על ג' דברים הקב"ה בוכה עליהן בכל יום על מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק ועל מי שא"א לו לעסוק בתורה ועוסק ועל פרנס המתגאה על הצבור בחנם ע"כ. מה שאמר הקב"ה בוכה ואין שייך בכיה אצל הש"י הוא מבואר במקום אחר ומאמר זה נתבאר למעלה בנתיב התורה באריכות ע"ש ואין לכפול אותו כי שם מבואר. ואף כי לגודל חטא הזה של פרנס המתגאה על הצבור, ובפרט בדור הזה היה ראוי לכפול הדברים עד אלף פעמים. ואל יחשוב האדם כי כאשר נתן הש"י אליו גדולה שהגדולה נתן לו שיהא מתרומם ומתגדל על אשר נתן לו הגדולה, לכך אמרו בפרק כהן משוח (הוריות י', א') תנו רבנן אשר נשיא יחטא פרט לחולה משום דחולה אידחי מנשיאותו אמר רב אבדימי בר חמא פרט לנשיא שנצטרע שנאמר וינגע ה' את המלך ויהי מצורע עד יום מותו וישב בבית החפשית מכלל דעד השתא עבד הוא אין כי האי דרבן גמליאל ורבי יהושע הוו קא אזלי בספינה בהדי רבן גמליאל הוי פיתא בהדי רבי יהושע הוי נמי סולתא שלם פיתא דרבן גמליאל סמך אסולתא דרבי יהושע אמר ליה מי הוי ידעת דהוה לן עכובא כולי האי דאייתית נמי סולתא אמר ליה כוכב אחד יש שעולה לשבעים שנה ומטעה את הספנים אמרתי שמא יעלה ויטעה אותנו אמר ליה וכל כך יש בידך ואתה יורד לספינה אמר ליה עד שאתה תמה עלי תמה על שני תלמידים שיש ביבשה רבי יוחנן בן גודגדא ור"א בן חסמא שיודעין לשער כל טיפין שבים ואין להם לאכול ובגד ללבוש נתן עיניו להושיבן בראש כשעלה ליבשה שלח להם ולא באו וחזר ושלח להם ובאו א"ל כמדומין אתם ששררות אני נותן לכם עבדות אני נותן לכם שנא' וידברו אליו לאמר אם היום תהיה עבד לעם הזה ע"כ. מאמר הזה בא להודיע כי אף אם הש"י נותן שררה לאדם לא יחשוב בלבו שהוא שררה אליו ולא יתגדל באותו שררה ובאותו כבוד כי אין זה רק עבדות אליו. ופי' מה שאמר כוכב יש שעולה לע' שנה שמטעה את הספנים, הוא פי' לע' שנה מושל כוכב אחד וממנו הטעות לספנים כמו שתמצא כוכב מושל על דבר זה ויש על דבר זה ויש על דבר אחר, וכך יש כוכב ששולט לע' שנה דהיינו כל ע' שנה מגיע למקום מיוחד מן המזלות וכאשר יגיע לשם כחו להטעות הספנים, ויראה כי הוא כוכב שבתאי והוא ממונה על זה והוא סובב גלגל המזלות לע' שנה. ואמר לו כל כך יש בידך ואתה יורד לספינה כלומר שלא היה לך לירד לספינה שמא יטעה הכוכב אותנו ויראה כי אותו שנה היה מגיע אותו כוכב למקום ההוא ושם ממשלתו, על זה השיב לו עד שאתה מתמה עלי וכו' כלומר

כי צריך אני למזונות בשביל שאין לי להתפרנס, ואל תתמה אם כל כך אני צריך עד שצריך אני לעשות זה אף שכוכב זה ידעתי שהוא במקום שהוא מטעה הספנים ואיך אני יורד לספינה, תמה עצמך על אלו שנים שהם חכמים עד שיוכלו לשער כל טפה שבים ואין להם לאכול וכו'. ומה שאמר כי הנשיא והמלך עבד לעם כי הנשיא אף המלך תכלית מלכותו לצורך העם, וא"כ משועבד הוא לעם שכל אשר תכליתו בשביל דבר הוא טפל אצלו ומשועבד אליו, ולפיכך אין זה נקרא מלכות כי היה נחשב מלכות אם היה תכלית המלכות בשביל עצמו, אבל כיון שהמלכות לצורך העם המלך טפל אל העם משועבד אליו כמו כל דבר שהוא טפל אצל אחד, והעבד תכליתו אל האדון, ולפיכך העבד משועבד אל האדון טפל אליו וכך המלך שכל מלכותו בשביל העם ולא לצורך עצמו נקרא עבד. ומביא ראיה דכתיב וישב בבית החפשית מכלל דעד השתא לא חפשי היה. ודבר זה ענין מופלג מאוד כי לא נקרא חפשי רק המצורע, כי שאר אדם שהוא בתוך הכלל כל אחד משועבד לחבירו, משל למה הדבר דומה הלב הוא המלך על כל האברים משלח הפרנסה והחיות לכל האברים ובשביל כך הלב משרת כל האברים ביחד, ושאר איברים גם כן זה מקבל מזה עד שכל אחד משועבד לחבירו, וכך העם בכללו משועבד זה לזה לסייע זה לזה עד שעל כל א' מן העם יש עבדות והמלך משועבד אל הכל. אבל המצורע שנאמר בדד ישב מחוץ למחנה מושבו שהוא נבדל מן הכלל שהרי כתיב בדד ישב וזה נקרא שהוא חפשי כאשר הוא אינו תוך הכלל שאז לא שייך לומר עליו שיש עליו שעבוד כלל. וזה מבואר:

פרק ו

בפרק טבול יום (זבחים ק"ב, א') אמר ר"א אמר ר' חנינא בשעה שפוסקין גדולה לאדם פוסקין לו ולזרעו אחריו עד סוף כל הדורות שנאמר לא יגרע מצדיק עינו ואת מלכים לכסא ויושיבם לבטח ויגבהו ואם הגיס דעתו הקב"ה משפילו שנאמר ואם אסורים בזיקים ילכדו בחבלי עוני ע"כ. ומה שהקב"ה פוסק לו ולזרעו אחריו לדורות, כי הגדולה לאדם ענין עצמי כאלו היה איש אחר כאשר מקבל הגדולה ואין הגדולה דבר מקרה לאדם ולכך ראוי שיהיה בנו ג"כ כמותו, כמו השור יוליד שור אע"ג שאין שור שחור יוליד שור שחור מפני כי השחרות דבר במקרה ואינו נמשך המקרה אל התולדה אבל שור יוליד שור שהדבר שבעצם מוליד את דומה לו. ולפיכך הגדולה שהיא ג"כ דבר עצמי לאדם שהרי אצל שאול נאמר (שמואל א', י') ונהפכת לאיש אחר, ואינו דומה אל הנביא דלא נקרא הנבואה דבר עצמי כלל מה שהנבואה באה אל הנביא, אבל השררה אל אחד דבר עצמי ולפיכך פוסקין לו ולזרעו לדורותיו. וכן החכמה אע"ג שהאב ת"ח, אין צריך שיהיה

הבן ת"ח מפני כי אין החכמה באדם דבר עצמי רק הנשיאות הוא דבר עצמי. וכבר בארנו דבר זה על פי המדרש שאמרו (ירוש' ביכורים פ"ג, ה"ג) שלשה מחולין להן עונותיהן הנושא אשה ונשיא וגר שנתגייר וכל אלו מפני שנהפכו לאיש אחר ואינם הראשונים, כי הגר שנתגייר הוא כמו קטן שנולד לגמרי, והנושא אשה מתחלה לא היה אדם כלל כמו שאמרו ז"ל (יבמות ס"ג, א') כל אדם שאין לו אשה אינו אדם והרי נהפך להיות אדם, ומאחר שנהפך לאדם מה שלא היה נחשב קודם לכך הש"י מוחל לו עונותיו הראשונים, ונשיא שעלה לגדולה מפני כי הנשיא נעשה לאיש אחר לגמרי כאשר נעשה נשיא. ותדע לך שכך הוא כי המלך נחשב ככל העם, ומתחלה היה אדם פרטי ועכשיו נחשב כמו הכל, וכך אמרו במדרש בפרשת חקת כתוב אחד אומר וישלח ישראל מלאכים, וכתוב אחד אומר ואשלח מלאכים ממדבר קדמות ללמדך שנשיא הדור הוא ככל הדור שהנשיא הוא הכל. ומזה הטעם הגדולה והשררה לאדם דבר עצמי לאדם כאשר נחשב ככל העם ומתחלה נחשב אדם פרטי בלבד, ולפיכך כאשר הקב"ה פוסק גדולה לאדם פוסק לו ולזרעו ולדורותיו, כי הדבר שהוא בעצם מוליד דמותו. ואם הגיס דעתו כאלו לא היה עלול וכאלו אין עלה ח"ו ולכך הקב"ה משפילו כי כל הנבראים עלולים אצלו ולהודיעו שהוא עלול הקב"ה משפילו ודבר זה מבואר:

ובפ"ק דעירובין (י"ג, ב') ללמדך שכל המשפיל את עצמו הקב"ה מגביהו וכל המגביה את עצמו הקב"ה משפילו. וכל המחזיר אחר הגדולה הגדולה בורחת ממנו וכל הבורח מן הגדולה הגדולה מחזרת עליו. וכל הדוחק את השעה השעה דוחקתו וכל הנדחה מפני השעה השעה עומדת לו. וראוי לשאול למה הדבר זה יותר מכל שאר דברים בעולם. ופי' זה, כי האדם המתגאה הש"י משפילו כי הש"י הוא עלת הכל והאדם עלול מן הש"י וכאשר מגביה האדם עצמו עושה עצמו עלה וראוי שהש"י שהוא עלה בלבד משפיל אותו עד שהוא עלול, ואם האדם משפיל עצמו ומחזיק עצמו שהוא עלול גמור הש"י מגביה אותו, כי ראוי שיהיה העלול עם העלה כמו שהתבאר כי העלול יש לו חבור אל העלה. ואמר כל המחזיר אחר הגדולה הגדולה בורחת ממנו. ודבר זה כי עצם הכבוד הוא מזולתו, שאחרים נותנין לו כבוד כמו שבארנו זה באריכות בפרק בן זומא ע"ש, ולפיכך הרודף אחר הכבוד שיהיה מגיע הכבוד אליו על ידי עצמו הכבוד בורח ממנו שהרי אין הכבוד לאדם מעצמו רק מזולתו, ואם בורח מן הכבוד עד שאין הכבוד לגמרי ממנו זה שראוי אליו הכבוד שהוא מזולתו ולכך הכבוד רודף אחריו. ועוד כי רדיפת הכבוד הוא גאוה ובעל הגאוה מרוחק מן הכבוד, כי הכבוד ראוי אל הענוה דכתיב ושפל רוח יתמוך כבוד וכתיב ולפני כבוד ענוה. ואמר כל הדוחק את השעה השעה דוחקתו,

פי' דבר זה כי יש שעה וזמן מיוחד שעולה האדם אל הגדולה כמו שאמרו בכל מקום דקיימא ליה שעתא, וכאשר דוחק השעה ורוצה בגדולה ולא הגיע השעה והזמן, ודבר שאין הזמן מגיע והוא שלא בזמנו הוא נדחה, ודבר שנדחה הוא נדחה לגמרי כמו כל דבר שבא לדחות את אחר שאותו דבר שבא לדחות דוחה אותו לגמרי. וכל מי שנדחה מן השעה שהגיע הזמן אליו לקבל שררה והוא נדחה שאינו רוצה לקבל שררה השעה עומדת אליו, שבזה נדחה יותר ממה שראוי לכך השעה מקרב אותו, כי השעה שהיא מוכן אל הגדולה מקרבו לגמרי שהרי יש לו שעה וכאשר נדחה מפני השעה ורוצה לבטל אותו השעה הנה השעה עומדת לו שלא יהא בטול לשעה. וכך יש לפרש ג"כ כל הרודף אחר הכבוד הכבוד בורח ממנו, כי כל הדברים שהם חשיבות האדם כמו כל אלו שזכר וראוי לפי מעלתם שיהיו אלו דברים כאשר האדם מוכן להם, אם האדם רודף אחריהם ואין האדם מוכן להם הם נדחים לגמרי ממנו, כמו כל הדוחק השעה כאשר ירצה להגיע לו שלא בזמנו נדחה לגמרי, ואם בורח מן הכבוד אז הכבוד שהוא מוכן לו רודפת אחריו כי הוא ראוי על כל פנים אל הכבוד ובורח ממה שהוא מוכן לו, ולכך הכבוד מקרב אותו ביותר כמו שאמרנו אצל הדוחק השעה, וזהו הנכון וברור:

ובתוספתא בברכות (פ"ד) מעשה בארבעה זקנים שהיו יושבים בבית שער של ר' אלעזר בן מתיא וחנינא עכינאי ושמעון בן עזאי ושמעון התימני היו עסוקים במה ששנה להם ר' טרפון אמר להן ר' עקיבא מפני מה זכה יהודה למלכות מפני שהודה בתמר הוסיפו הן מעצמם אשר חכמים יגידו ולא כחדו מאבותם להם לבדם נתנה הארץ אמר להם וכי נותנין שכר על העבירה אמרו לו אלא מפני מה זכה יהודה למלכות מפני שהציל את אחיו מן המיתה שנאמר ויאמר יהודה אל אחיו מה בצע כי נהרוג את אחינו וכתיב לכו ונמכרנו לישמעאלים אמר להם דיה להצלה שתכפר על המכירה אלא מפני מה זכה יהודה למלכות מפני הענוה שנאמר ועתה ישב נא עבדך וגו' אף שאול לא זכה למלכות אלא מפני הענוה שנאמר פן יחדל אבי מן האתונות ודאג לנו שקל עבדו לו אבל שמואל אינו אומר כן אלא נטש אביך את דברי האתונות ודאג לכם לאמר מה אעשה לבני, וכשהוא ברח מן השררה מה הוא אומר וישאלו עוד בה' הבא עוד הלום איש ויאמר הנה הוא נחבא אל הכלים, אמר להם ולא ערב הוא וסופו של ערב לצאת ידי ערבותו אלא מפני מה זכה יהודה למלכות אמרו לו למדנו רבינו, אמר להן מפני שקדש שמו של הקב"ה שכשעלו שבטים ועמדו על הים זה אומר אני יורד כו' קפץ שבטו של יהודה וירד בתחלה וקדש שמו של הקב"ה ועל אותה השעה הוא אומר הושיעני אלקים כי באו מים עד נפש וכן הוא אומר בצאת ישראל ממצרים היתה יהודה לקדשו קדש שמו של הקב"ה

על הים לפיכך ישראל ממשלותיו ע"כ. פי' כי מי שסובר שזכה למלכות מפני שהודה בתמר, ור"ל כי יהודה הוא מיוחד בהודאה וכמו שמורה עליו שמו שנקרא יהודה על שם הודאה, ומי שמודה על דבר כמו שהודה יהודה בתמר ראוי למלכות כי הוא מלך על יצרו כאשר מודה על חטא שעשה. וכן דרשו (ויק"ר פ"ט) זובח תודה יכבדנני זה עכן שזבח יצרו והודה שנאמר ותן תודה וגו', ומי שזובח יצרו הוא מלך בודאי שאף יצר הרע אינו שולט בו והרי הוא מלך לגמרי כאשר מלך על יצרו ואין שולט בו יצר הרע דבר. והקשה כי הודאה זאת מפני שבא עבירה לידו והודה עליה ואין ראוי שיהיה לו מלכות בשביל העבירה, ולכך אמר מפני שהציל אחיו מן המיתה ודבר זה גורם המלכות כי המלכות זהו ענין המלך להציל העם מן העושקים ומן הבאים למלחמה עליהם, ומפני כך ראוי שיהי' זוכה למלכות. והקשה על זה כי דיה להצלה שתכפר על המכירה, ולפיכך אמר מפני הענוה כי המדה המיוחדת אל המלכות היא הענוה כמו שהתבאר לפני זה כי כל הבורח מן הגדולה הגדולה רודפת אחריו. והקשה על זה כי אין זה מורה על הענוה מפני שהערב מחויב עליו זה, ולכך סבר שזכה למלכות מפני שקדש שמו ברבים ולכך ראוי למלכות, כי בעל שם הוא ראוי למלך בפרט וכדכתיב ויצא שם דוד בכל הארצות ואין לך יותר שהוא בעל שם מן המלך, ולכך מי שהוא מקדש שמו ברבים ומגדיל שמו יתברך ברבים ראוי שיתן לו הש"י שם חשיבות בעולם ג"כ ודבר זה מבואר, ומ"מ בעל ענוה הוא שראוי ומוכן לגדולה כמו שהיה בשאול:

פרק ז

המדה של גאוה יותר צריך אזהרה למי שהוא בעל מעלה ובעל גדולה שלא יהיה מתגאה בגדולתו, וזה אמרם ז"ל במסכת יומא (כ"ב, ב') אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק אין מעמידין פרנס על הצבור אלא אם כן קופה של שרצים תלויה לו מאחוריו שאם תזוח דעתו עליו אומרים לו חזור לאחורך. וביאור זה כי הפרנס ראוי שיהיה תוך הכלל ולא יהיה נבדל בגאותו מן הכלל, שאם הוא בגאותו נבדל מן העם אין עליו משפט הפרנס שהוא שקול כמו כל העם, ואין הצלחתו כמו שראוי אל הפרנס שכל הצלחתו הוא בשביל הכלל וכאשר הוא מתגאה הוא נבדל מן הכלל, ולכך אין מעמידין פרנס על הצבור אלא א"כ קופה של שרצים תלויה מאחוריו ואז לא יתגאה ואינו נבדל מן הכלל:

ובפ"ג דתענית (כ', ב') תנו רבנן לעולם יהא אדם רך כקנה ואל יהא קשה כארז. ומעשה שבא ר' אלעזר בן ר"ש ממגדל גדר מבית רבו והיה רוכב על החמור ומטייל על שפת הנהר ושמח שמחה גדולה והיתה דעתו גסה עליו מפני שלמד תורה הרבה נזדמן לו אדם אחד שהיה מכוער ביותר אמר ליה שלום עליך רבי ולא החזיר לו אמר ליה ריקה כמה

מכוער אותו האיש שמא כל בני עירך מכוערין כמותך אמר ליה איני יודע אלא לך ואמור לאומן שעשאני ואמור לו כמה מכוער כלי זה שעשית כו', היה מטייל לאחריו עד שהגיע לעירו יצאו בני עירו לקראתו והיו אומרים לו שלום עליך רבי רבי מורי מורי אמר להם למי אתם קורים רבי רבי אמרו לו לזה שמטייל אחריך אמר להם אם זה רבי אל ירבה כמותו בישראל אמרו לו מפני מה אמר להם כך וכך עשה לי אמרו לו אעפ"י כן מחול לו שאדם גדול הוא בתורה אמר להם בשבילכם הריני מוחל לו ובלבד שלא יהא רגיל לעשות כן מיד נכנס ר"א ב"ר שמעון ודרש לעולם יהא אדם רך כקנה ואל יהא קשה כארז ע"כ. והשם הזה ממגדל גדר לא מצינו בשום מקום ומה בא לאשמועינן בזה שבא ממגדל גדר, בודאי אם היה המקום הזה מיוחד בתורה יותר מן שאר מקום יש לומר דבשביל כך זכר המקום אבל לא מצאנו זה במקום אחר. לכך נראה שבא לומר כי לא היה ח"ו חטא בצדיק הזה שילבש ח"ו גאוה, רק שהתורה היא למעלה למעלה על הכל כמו המגדל לכך יש בת"ח קצת גאוה, ולפיכך אמרו בפ"ק דסוטה (ה', א') שצריך שיהיה בת"ח אחד משמונה בשמינית. ונראה כי מה שאמר אחד משמונה בשמינית דוקא הוא שמונה, וזה כנגד התורה בעצמה שיש לה מדריגה שמינית שהיא על העולם שנברא בשבעת ימי בראשית, ודבר זה בארנו בכמה מקומות כי התורה נחשבת שמינית ולכך יסד דוד המלך ע"ה מזמור אשרי תמימי דרך שהוסד על התורה בשמונה אלפ"א בית"א. ודבר זה בארנו במקום אחר. ומפני מעלתו ומדריגה זאת אמר שראוי שיהיה לבעל התורה חלק אחד משמונה בשמינית אבל לא חלק אחד משמונה שזה נחשב גאוה לגמרי. ואמר שם ומעטרא ליה כסאסאה לשבלתא, ור"ל כי שאר גאוה לאדם אינה מעטרא ליה ואדרבא גאות אדם תשפילנו ושפל רוח יתמוך כבוד כדלעיל, אבל זה מעטרא ליה שנותנת לו כבוד כסאסאה לשבלתא שיש עליה שערות דקות מאוד, וכאשר הגאוה הזאת דבר קטן ודק כמו שער לשבולת הוא נאה. ואע"ג דמסיק שם לא מניה ולא מקצתיה מכל מקום שמעינן מזה כי הגאוה הוא על בעל תורה בטבע וכל זה מצד הגדולה והמעלה שיש לתורה, ולכך אמר שבא ממגדל גדר, שנקראת התורה בשם זה כי יש בתורה המעלה העליונה שנרמז בשם מגדל שהוא גבוה למעלה, והתורה היא נבדלת מכל העולם כמו הגדר הזה שהוא נבדל מן רשות הרבים, ומפני כך בעל התורה יש בו קצת גאוה שרואה עצמו ג"כ גבוה ונבדל משאר הבריות. ור"א בשביל שלא היה נזהר ונשמר מאד מן הגאוה בא אל דבר הזה שאמר כמה מכוער אדם זה, והיה מבזה הבריאה שהיא מן הש"י ודבר זה אין ראוי לגדול בתורה כמו שהיה ר"א בעל תורה, כי אם היה נולד חסר עין ממעי אמו כיון שאין זה כדרך עולם ובריאות הש"י היא בשלימות אין לומר על זה לך לאותו

שעשאני ואמור אליו למה עשה אותי כך כי אין זה מעשה אומן, אבל זה שלא היה בו מום, זה בודאי מעשה אומן כי כך היא הבריאה בעצמה, ופירש"י כי זה האדם שנזדמן לו היה אליהו ז"ל וכדי להציל אותו מן החטא עשה לו אליהו ז"ל דבר זה אליו שידע שחטא, וכמו שאמר אח"כ אליו ובלבד שלא ירגיל לעשות כך. וכאשר ידע שחטא אמר לעולם יהא אדם רך כקנה ואל יהא קשה כארז, ויותר הוי ליה לדרוש הוי שפל רוח בפני כל האדם, אבל הפי' כי הגיע לזאת המדה בשביל מדריגה ומעלת התורה, ועל זה אמר שהת"ח אשר עלה למעלת התורה יהיה רך כמו קנה כי הקנה כאשר עולה מעלה כל עוד שעלה כופף ראשו, וזהו בשביל שהוא רך כופף את קומתו, והארז הוא הפך זה מפני שהוא קשה כל עוד שהוא מתעלה הוא זקוף ואינו כפוף ודברים אלו מבוארים:

ובפרק אלו נדרים (נדרים פ"א, א') שלחו מתם הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה לישראל שנאמר יזל מים מדליו מדלים שבהם תצא תורה ומפני מה תלמידי חכמים אין יוצא מהם תלמידי חכמים שלא יאמרו תורה ירושה להן, רב שישא בריה דרב אידי אמר כדי שלא יתגדרו על הצבור. מר זוטרא אמר מפני שהן מתגדרין על הצבור, רב אשי אמר מפני שקורין לאנשי חמרי, רבינא אמר מפני שאין מברכין בתורה תחלה. כבר בארנו מה שאמר הזהרו בבני עניים במקומו בנתיב התורה ושם מבואר. ומה שאמר כי לכך אין ת"ח יוצא מהם ת"ח כדי שלא יאמרו התורה ירושה להן, פי' ענין זה כי אין התורה ירושה לאדם, ואינו דומה לדברים הגופנים שהבן יורש מאב כי בתורה שהיא השכל לא יתכן זה להוריש תורתו לבנו כי הגוף הוא שמוליד הבן ולא התורה, ומפני שאין התורה ירושה ואין סבה בת"ח כמו שהוא בעם הארץ שיש לו סבה מועלת להוליד בן ת"ח כמו שהתבאר למעלה בנתיב התורה, שם נתבאר כי עם הארץ ראוי דוקא שיצא ממנו בן ת"ח, ולפיכך אין יוצא מהם ת"ח. ומה שאמר שלא יאמרו התורה ירושה להם, כך פירושו שאם היו מולידים בני ת"ח בודאי היה זה שהתורה ירושה להם שהרי אין להם סבה שיהיה גורם להוליד ת"ח ואדרבא התורה מיוחדת לבני ע"ה כמו שהתבאר למעלה, ולכן אם היה בנו ת"ח היו אומרים התורה ירושה לנו. אמנם לדעת רב שישא מה שאין יוצא ת"ח מן ת"ח שלא יתגדרו על הצבור, פי' שאם היו בנים ת"ח נמשכים מן ת"ח לא היו אל ת"ח צירוף וחבור אל הכלל, וכאלו היה הוא בריה בפני עצמו שהיה הכל שכלי שהרי הוא וכן בניו ת"ח כאלו היה מין בפני עצמו שהוא שכלי גמור, ודבר זה אינו כי כל הבריות יש להם שתוף וחבור יחד עד שהכל אחד. ועיקר הטעם כי העולם אין לו מעלה העליונה דהיינו שיצא ת"ח מן ת"ח דהיינו שכל מתוך שכל שהוא מעלה על מעלה ואין העולם כדאי אל זה, ומפני שאין העולם כדאי אל זה אין ת"ח יוצא מת"ח

שאם היה יוצא ת"ח מת"ח היה זה שכל מתוך שכל ואל זה אין ראוי העולם. ומה שאמר שלא יתגדרו על הצבור היינו שהת"ח הוא בודאי תוך הצבור, ואם היה יוצא שכל מתוך שכל היה נבדל מתוך הכלל, כי כבר התבאר כי הת"ח אל הכלל כמו השכל העומד באדם ויש אל השכל חבור אל האדם וכך יש לת"ח חבור אל הכלל, ואם היה יוצא ת"ח מתוך ת"ח והיה זה שכל מתוך שכל לא היה לת"ח חבור אל הכלל והרי אין זה דומה לשכל שנמצא באדם שיש לו חבור אל האדם. ולדעת מר זוטרא מפני שהם מתגאים על הצבור, כי יש לך לדעת כי הת"ח הוא נבדל מן בני אדם וכאשר הוא נבדל מכלל בני אדם בזה עצמו יוצא מן הפשיטות הגמור, ומפני כך אינו מוליד ת"ח כי להוליד ת"ח אי אפשר אלא אם הוא שכל פשוט לגמרי, ואם יקשה לך אם כן אין ראוי להם התורה לגמרי שהרי התבאר כי לא בגסי הרוח היא, דבר זה אינו, כי בודאי ת"ח אינם בעלי גאוה עד שלא יהיו ראוים אל התורה, רק שהת"ח מתגדר על הצבור נבדל מן הצבור ואין זה נחשב גאוה כלל, רק כי הוא מחזיק עצמו כאשר הוא שהוא נבדל מן הכלל מצד תורתו למעלה העליונה הזאת שיצא ת"ח מן ת"ח, לדבר זה צריך פשיטות גמור, ומפני שלא נמצא בהם הפשיטות הגמור במה שהם מתגדרים על הצבור לכך אין יוצא מבניהם ת"ח. ומה שאמר רב אשי שקוראים לאנשי חמרי, פי' אפילו אם תאמר שאינם מתגדרים על הצבור כלל ואין להם גאוה, מ"מ שאר הבריות נחשבים אליהם בערך מעלתן כמו שהם חמריים, ודבר זה יוציאם מן מדת הפשיטות, וכבר התבאר כי אל המעלה העליונה שיצא ממנו ת"ח צריך פשיטות גמור, והתבאר לך דבר זה כמה צריך הת"ח להיות נזהר שלא יגיע לידי מדה זאת, ואין להאריך כי מדה זאת מכשיל בני אדם גדולים וקטנים ושומר נפשו ירחק ממנה:

ובמסכת פסחים (ס"ו, ב') בפרק אלו דברים א"ר יהודה אמר רב כל המתיהר אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו מהלל דאמר מר התחיל מקנטרן בדברים וקאמר להו הלכה זו שמעתי ושכחתי, ואם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו וכו' מדבורה דכתיב חדלו פרזון בישראל חדלו עד שקמתי דבורה שקמתי אם בישראל וכתיב עורי עורי דבורה עורי עורי דברי שיר. בארנו בחבור זה כי כמו שמדת הענוה היא מדה נבדלת מן הגשמי כמו שהתבאר כך מדת הגאוה גשמית והארכנו בזה בכמה מקומות. גם בארנו זה לפני זה, כי כאשר מיחד עצמו שהוא בעל מעלה ואינו אדם פשוט, שבעל מדה זאת נוטה אל הגשמי במה שהוא יוצא מן הפשיטות ובפרט כאשר הוא רואה עצמו בעל גדולה, שהגדולה בעצמו מיוחד לגשם כי הגודל יש לו רוחק והרוחק הוא משעור הגשם, אף כי הגדולה הזאת

אינה גדולה גשמית מכל מקום אם אינו גשמי הוא נוטה אל הגשם דסוף סוף שם גדולה יש כאן, אבל הוא יתב' ויית' אשר עליו נאמר הגדול הגבור והנורא, הגדולה הזאת הוא באמת גדול על הכל ודבר זה אינו מתחייב גשמי רק כאשר הגדול' בשכלו ובמחשבתו כי כל גדולה אינו בעצמו רק הוא גדול בערך אחר ואם כן הגדולה אצל הש"י בעצמו, אבל המתגאה והוא בדעתו גדול הגדלות הזה הוא בעצמו. והנה המדה של גדלות כן היא וזה בודאי מדה גשמית, והלשונות שבאו על מדה זאת כולם מורים גשמית שהרי נקרא גס רוח וכל גסות ועבות הוא גשמי שלא תמצא לשון גסות רק על דבר הגשמי שהוא גס ואינו דק ומזה תדע כי הגאוה היא מדה נוטה בה אל הגשמיות, וכל זה במה שהוא יוצא מן הפשיטות שנמצא בבעל הענוה. וזה שאמר כאן כל המתיהר אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו כמו שאמרנו, כי לא יתחבר המדריגה הנבדלת הבלתי גשמי היא הנבואה והחכמה, שאלו בפרט הם מעלות נבדלות מן הגשמי שיהיו עם בעל יהיר שבדעתו הוא גדול שהיא מדה גשמית ודבר זה מבואר:

ובפרק האיש מקדש (קידושין מ"ט ב') עשרה קבין גסות רוח ירדו לעולם ט' נטלה עילם ואחד נטלה כל העולם כולה איני והאמר מר סימן לגסות הרוח עניות ועניות בבבל הוא דאיכא מאי עניות עניות דתורה דכתיב אחות לנו קטנה ושדים אין לה ואמר ר' יוחנן זו עילם שזכתה ללמוד ולא זכתה ללמד. דבר זה מבואר כי גס רוח הוא בעל גשמי לכך סימן לגסות הרוח עניות של תורה:

ובפר"ק דסוטה (ה', א') דרש רב עוירא זימנין אמר לה משמיה דרב אמי וזמנין אמר לה משמיה דרב אסי כל אדם שיש בו גסות רוח לסוף מתמעט שנאמר רומו מעט, יכול ישנו בעולם תלמוד לומר ואיננו ואם חוזר בו נאסף מן העולם בזמנו שנאמר והומכו ככל יקפצון כאברהם יצחק ויעקב דכתיב בהו בכל מכל כל ואם לאו וכראש שבולת ימלו, רב הונא ורב חסדא חד אמר כסאסאה דשבלתא וחד אמר כשבלתא עצמה. בשלמא למ"ד כסאסאה דשבלתא היינו דכתיב וכראש שבולת ימלו אלא למאן דאמר כשבלתא עצמה מאי וכראש שבולת ימלו אמר רב אשי וכן תנא דבי רבי ישמעאל משל לאדם שנכנס לתוך שדהו גבוה הוא מלקט שפל אינו מלקט ע"כ. פי' דבר זה, מי שמתגדל עצמו והרי הגידול הזה תוספת ממה שראוי להיות, וכל תוספת הוא באמת חסרון וכך אמרו כל תוספת וכל יתר כנטול דמי, ולפיכך סוף הוא מתמעט כאשר התוספת על מה שראוי הוא חסרון וכנטול דמי ולכך בסוף מתמעט, ואמר כי המעוט שלו עד שאינו נמצא כלל וזה כאשר כל דבר תוספת בפרט הגאוה אין ראוי למציאות מן הטעם שכל יתר כנטול

דמי, ומפני שאין התוספת ראוי אליו המציאות ולכך אינו נמצא. ואמר שאם חוזר בו נאסף בזמנו כאברהם יצחק ויעקב שנברכו בכל מכל כל. פי' כי האבות שנברכו בכל, אין סברא לומר כלל שהי' אחד מת קודם זמנו שאם כן לא היו כאן כל כאשר היה כאן חסרון, והם נתברכו בכל מכל כל, לכך אם חוזר בו נאסף בזמנו כמו אברהם יצחק ויעקב שמצד שברכתם בכל אין חסרון ומעוט בם. ואומר שאם אין חוזר בו כראש שבלת ימלו ומפרש למ"ד כסאסאה דשבלתא, כי סאסאה דשבלתא גם כן דבר תוספת על השבולת ומפני שהוא דבר תוספת הוא נוח לפול, כמו שתראה כי הדבר הדק שבראש השבולת שהוא דבר תוספת ממהר להיות נשבר ונופל, וכך הוא בעל הגאוה שמוסיף עצמו ומגדל עצמו ומפני שהוא מגדיל עצמו יותר מן הראוי הוא דומה לזקן שבשבולת שהוא קל ליפול. ולרב חסדא כראש השבולת ימלו כשבלתא עצמה, מביא ראיי' כי בעל הגינה כאשר בא לגינתו אותו שהוא גדול מן השאר הוא קרוב ללקוט, וכך הדבר הזה כי כאשר אינו מתגדל עצמו והוא בתוך הכלל ואינו נבדל מהם אינו קרוב ללקוט, ואותו אשר גבוה מן השאר הוא נלקט תחלה דהיינו אשר הוא יוצא מן הכלל של שאר הבריות מצד גאותו ואינו בכלל שאר הבריות שמגביה עצמו על שאר הבריות והוא תוספת בפני עצמו לוקח אותו תחלה, אבל אותו שהוא בכלל שאר הבריות ואינו מגביה עצמו מהם ואינו תוספת אינו קרוב אל הסילוק כי הוא תוך הכלל הוא חזק ביותר מן הפרט והפרט כאשר הוא יחידי הוא חלש. ועוד כי הפרט העין שולט בו ואינו כמו הכלל כי הכלל אין העין שולט בו, ומפני כך כל אשר עושה עצמו פרט דהיינו שנבדל בגאותו מן הכלל, קרוב להיות נלקח להיות מסתלק בשביל כי העין שולט בו כמו ששולט עין בכל הגינה בשבולת שהיא גבוה יותר, ולפיכך מי שמתגאה בגדולה והוא יותר נראה כאשר יבא פורעניות ומיתה לעולם אותו שהוא מתגדל והוא נראה יותר מוכן שיפגע בו מדת הדין ראשון קודם על הכל:

פרק ח

מדת הענוה היא שגורם לו שזוכה אל התורה וכדאמרי' בפרק קמא דתענית (ז', א') אמר ר' חנינא בר אידי למה נמשלו דברי תורה למים דכתיב הוי כל צמא לכו למים מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה וכו' כמו שמבואר למעלה בנתיב התורה. וכבר אמרנו למעלה, כי הענוה יש בה הפשיטות ביותר ולפיכך ראויה מדה זאת אל התורה שהוא השכל הפשוט, והגסות הפך זה שהיא מדה גשמית וכל זה מפני כי בעל גס רוח הפך הפשיטות כי כל פשוט לא יוגדר ולא יוגבל, ומי שיש בו גאוה בדעתו ובמחשבתו שהוא נבדל מן שאר בני אדם הוא

רחוק מן הפשיטות ביותר, ודבר זה מבואר. ורמזו חכמים עליו בכמה מקומות במסכת שבת בפרק ר"ע (פ"ט, א') באגדה שאמרו שם הואיל ומעטת עצמך תקרא תורה על שמך, והרי בארו כי הענוה הוא דבר עצמי לתורה שאמרו שבשביל זה תקרא התורה על שמך בשביל הענוה היתירה שהי' במשה כמו שהעיד הכתוב עליו והאיש משה ענו מאד, מפני שהיה מיוחד בענוה היה מיוחד לתורה וזה שהמדה הזאת היא הענוה היא פשיטות והשכל הוא פשוט. ובעל גאוה שהוא יוצא מן הפשיטות הוא נוטה אל הגשמי, ולכך אמרו בפרק קמא דעירובין (י"ג, ב') לא בשמים היא לא בגסי רוח היא כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה מאוד:

וזה שהביא משל מהמים שמניחין מקום גבוה והולכים למקום נמוך, כלומר כי המים אינם מוגבלים כמו שהוא העפר אבל הם מתפשטים ואין המים מוגבלים, ולפיכך אין עמידה להם על המקום הגבוה שהוא נבדל ומיוחד בעצמו, כמו שתראה שהמים מניחים מקום שהוא מוגבל והולכים למקום שאינו מוגבל, וכך השכל שאינו מוגבל אבל הוא שכל פשוט מניח הגס רוח שהוא מוגבל, כי גס רוח מגביל עצמו בחשיבות מיוחד ומוגבל לכך אינו נמצא אצלו התורה כמו שלא ימצאו המים על הר גבוה שהוא מיוחד לעצמו, (אבל התורה נמצא אצלו ואינו פשוט), והיא נמצא אצל מי שיש לו מדת הענוה שהיא מדה של פשיטות. ומוכח מן הגמרא כי כמו שגס רוח רחוק מן השכל הנבדל הפשוט כך הוא ראוי לעניות ממש דאמר מר סימן לגסות רוח עניות. אף על גב דמוקי לה בעניות של תורה, מכל מקום כיון דקאמר סימן לגסות רוח עניות. וגם המקשה שם הי' מבין אותו שהוא עניות ממש עד דמתרץ לי' התם עניות של תורה, משמע דבלשון זה הוי כל עניות, רק שיותר שייך לזה עניות של תורה מפני שזה בודאי עניות גמור ביותר. והכל הוא טעם אחד לפי הדברים אשר התבארו למעלה, כי העושר הוא ברכה ושפע מן השם ית', וכמו שהתורה נמשלת במים כך הברכה והשפע מן השם יתב' נמשל במים, וכבר אמרנו כי המים מניחים מקום גבוה והולכים למקום נמוך, ולכך התורה ושפע העושר שהוא אינו מוגבל אינו ראוי לגס רוח שהוא מגביל עצמו, וכמו שאמרו במסכת סוכה בפרק הישן (סוכה כ"ט ב') בשביל ד' דברים נחתי בעלי בתים מנכסייהו ואמרו וגסות רוח כנגד כולם. שתמצא מבואר כי גסות רוח היא מרחיק העושר כי המים היורדים מלמעלה אין עומדים על ההר רק הולכים למקום נמוך, וכן השפע הבא מן השם ית' אינו עומד בגס רוח, ובחון את דבר זה בבני אדם ותמצא שכך הוא כי לא תמצא העושר בגסי רוח. ואמר כי נמשלה התורה בג' משקין מה אלו ג' משקין אין עומדים אלא בפחות שבכלים. וביאור דבר זה כמו שאמרנו כי אלו ג' משקין לכך עומדים בפחות שבכלים

כי צריך שלא יהיה אל הכלי איכות מה, שאם יש אל הכלי איכות מה, כגון שהוא כסף אשר יש לו איכות מה וכן הזהב יש לו איכות אינו פשוט, לכך האיכות שבכלי משנה את היין ומתקלקל, אבל צריך שלא יהי' להכלי איכות כלל כמו החרס ואז אין משנה היין. וכך צריך שיהי' הנושא את התורה פשוט, ואם אינו פשוט רק הוא בעל גאוה שאינו פשוט ומוגבל בחשיבות שלו אין ראוי אל התורה שהיא שכל נבדל פשוט, כי בעל האיכות אינו נושא רק לדבר המתיחס אליו במה שהוא בעל איכות זה, לא אל הדבר הנבדל הפשוט. ומה שהתורה נמשלה בג' משקין דוקא דהיינו יין חלב מים, הוא הדבר אשר התורה נקרא אורייתא תלתאי ולכך נמשלה בג' משקין ודבר זה מבואר למשכילים ואין כאן מקומו. גם בארנו דבר זה עצמו למעלה בנתיב התורה, רק בארנו כי מדת גסות רוח מסולק מכל הצלחה עליונה:

ובפרק החובל (ב"ק צ"ב, ב') א"ל רבא לרבה בר מרי מנא הא מלתא דאמרי אינשי חברך קרייך חמרא אוכפא לגביך מוש א"ל דכתיב ויאמר הגר שפחת שרי וכתיב ותאמר מפני שרי גברתי אנכי בורחת, כלומר שאם יראה האדם שהוא שפל בעיני חבירו ג"כ הוא יאמר כך ולא יתן אליו חשיבות לומר כי חשוב הוא שאם כן יהיה מה שקרא אותו חבירו בשם שפלות יהיה פחיתות אליו ויותר טוב שלא יהיה כאן שום פחיתות, לכך הוא עצמו ג"כ יקרא לו כך ובזה אין כאן חסרון. ולכך סמך אחר זה אמר ליה רבא לרבה בר מרי מנא הא מלתא דאמרי אינשי מלתא גנאי דאית בך קדם אמרה א"ל דכתיב ויאמר אליעזר עבד אברהם אנכי ע"כ. וגם זה פירושו שאם יחשבו אותו שיש לו מעלה ואחר כך יאמרו עליו שהוא עבד, דבר זה פחיתות שהיה בחשיבות אצלם ויורידוהו וזהו חסרון, לכך יקדים לומר הפחיתות שבו ולא יהיה במעלה אצלם. כלל הדבר כי כאשר הוא אינו חשוב אצל אחרים יחזיק גם כן עצמו כך בבלתי חשיבות, שאם לא כן רק יחזיק עצמו חשוב היה מה שאינו כך בחשיבות אצל אחרים פחיתות וחסרון. וכן אם יש בו פחיתות יקדים לומר דבר זה שלא יהיה נחשב מתחלה בחשיבות ואחר כך יורידו אותו, ודבר זה בודאי הוא חסרון כאשר יורידוהו, וזה מבואר:

נתיב יראת השם

פרק א

בספר משלי (ט') תחלת חכמה יראת ה' ודעת קדושים בינה שלמה המלך עליו השלום אמר תחלת חכמה יראת ה' ואלו דוד אמר ראשית חכמה יראת ה'. ופירוש זה כי שלמה בא לשבח גם כן החכמה כמו שהוא מספר בכל הספר שבח החכמה, ולכך אמר תחלת

כי לשון תחלה משמע שהיראה הוא התחלת החכמה וכאלו החכמה ויראת הש"י דבר אחד לגמרי, ודבר זה מעלת החכמה כי דבר שהוא התחלה לדבר הוא דבר אחד עמו. ודבר זה כמו שאמרו אם אין יראה אין חכמה ואם אין חכמה אין יראה, ששניהם כמו דבר אחד ואי אפשר שיהיה האחד בלא השני, וכמו שבארנו בפרקים כי אלו שניהם תלוים זה בזה, והם כמו דבר אחד לגמרי. ויש לך לדעת איך תחלת חכמה יראת השם כי החכמה למדריגתה ומעלתה על הכל היא ראשונה, וזה שתרגם ירושלמי (בראשית א') בראשית ברא בחכמתא ברא אלקים ית שמיא וית ארעא, לכך נקראת החכמה ראשית שהיא ראשונה אל הכל, והתורה היא הנברא והעלול הראשון מן השם ית' יותר מן הכל והעלול הנברא אי אפשר לו בלא עלה כלל. ולכך אם אין יראה אין חכמה. כי זה עצם היראה כאשר האדם הוא עלול אל העלה וכמו שיתבאר עוד ענין זה, ואם אין עלול ראשון מן הש"י אין כאן חכמה כי החכמה הוא העלול הראשון, וכך אם אין חכמה אין יראה במה שהחכמה ראוי שתהיה עלול הראשון, ואם אין חכמה אין כאן עלול ראשון, ולכך אלו שניהם הם כמו דבר אחד כי במה שהחכמה הוא עלול הראשון והעלול יש עליו יראת העלה הרי אלו שניהם כמו דבר אחד ואם אין אחד לא נמצא השני, וזהו תחלת חכמה יראת השם. אבל דוד המלך לא רצה לומר רק שבח היראה. ולכך אמר ראשית חכמה יראת ה' כלומר שהחכמה היא תלויה ביראת השם והיא ראשית אל החכמה, כי אם אין יראת השם אין חכמה. ועוד פי' ראשית חכמה יראת ה', ר"ל כי העיקר מן החכמה יראת השם כי ראשית הדבר עיקר הדבר, ור"ל כי עיקר החכמה מה שקונה האדם ע"י החכמה יראת השם. וכן מוכח בפרק היה קורא (ברכות י,ז, א') שאמרו שם שלא יהיה האדם קורא ושונה ויהיה בועט באביו או ברבו או במי שגדול ממנו בחכמה ובמנין שנא' ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם ע"כ, משמע דפי' ראשית חכמה היינו כי עיקר החכמה היא היראה ולכך אמר דוד ראשית חכמה יראת ה', שר"ל שעיקר החכמה מה שעל ידה מגיע ליראת הש"י ובלא זה אין החכמה נחשבת, ושלמה רצה לומר כי התחלת החכמה היא יראת השם כמו שבארנו:

ואמר ודעת קדושים בינה, כלומר מי שהוא קדוש והוא נבדל מן הגוף ולכך נקרא קדוש כמו שהוא מבואר במקום אחר דעת שלו הוא בינה, שהבינה בודאי יותר עליון מן הדעת, כי האדם שהוא מקדש עצמו ופורש עצמו מן הגוף עד שנקרא קדוש אדם כזה קונה בינה יתירה כי הוא קרוב אל השכלי. ומפני כי עצם היראה מה שהוא עלול אל השם יתברך שהוא העלה והעלול יש לו קיום בעלה, ולפיכך אמר שלמה ג"כ (משלי י') יראת ה' תוסיף חיים ושנות רשעים תקצורנה, ודבר זה ר"ל כי מי שיש בו יראת השם מפני שהוא

עלול גמור ראוי שיהיה מקבל הקיום מן העלה ית' ולפיכך יראת ה' תוסיף חיים. ואילו שנות רשעים אשר הם סרים מן העלה יתב' שנותם תקצורנה שאין להם קיום מן העלה: וכן אמר עוד שלמה (שם י"ד) ביראת ה' מבטח עוז ולבניו יהיה מחסה, הכתוב הזה מגיד לך כי יראת השם יתב' שהאדם הוא העלול אל העלה יתב' דבר זה גורם לו שהוא יתב' מבטח עוז נותן לו הקיום ולבניו אחריו, ר"ל לא לו לבדו בלבד רק אף לבניו אחריו, והכל מצד שהוא עלול אל העלה ומפני כך העלה ותן קיום אליו וכל אשר משתלשלים ממנו, כי העיקר הוא נותן קיום אל האילן ובזה מקבלים הענפים קיום מן העלה. ועוד אמר (שם) יראת ה' מקור חיים לסור ממוקשי מות. ור"ל כי יראת ה' שהאדם עלול מתדבק בעלה שהוא המקור שממנו החיים לסור ממוקשי מות. ר"ל כי לא דבר זה בלבד שנותן יראת השם ית' הקיום אליו, רק שהוא מציל אותו מן הפגעים ומן מיתה משונה. כי בעל יראת ה' הוא חוסה תחת כנפי השכינה הוא העלה כמו שיתבאר, ולפיכך יראת השם שומרת אותו מן הפגיעה שהם מוקשי מות, והתבאר לך ענין מעלת יראת שמים שעושה עצמו עלול כאילו אינו כלל נגד העלה יתברך:

ובפרק אין עומדין (ברכות ל"ג, ב') רבי חנינ' הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שנאמר ועתה ישראל מה אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה וגו' אטו יראה מילתא זוטרתא היא והאמר רבי חנינא משום רשב"י אין להקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים שנאמר יראת ה' היא אוצרו אין לגבי משה מלתא זוטרתי היא משל לאדם שמבקשים ממנו כלי גדול ויש לו דומה אליו ככלי קטן קטן ואין לו דומה עליו ככלי גדול. רבים הפליגו להקשות במאמר הזה הראשון למה יראת שמים בפרט אינו בידי שמים, עוד מה שאמר כי בעיני משה מלתא זוטרתי, וכי בשביל שבעיני משה מלתא זוטרתי יאמר משה ועתה ישראל מה ה' שואל מעמך הרי באמת כי היראה היא דבר גדול. ופי' המאמר הזה ועם כי הדבר הזה עמוק מאד נפרש דבר זה להעמיד על דברי חכמים ואמיתתם בחכמה. וזה כי כבר אמרנו כי עצם היראה מה שהאדם עלול אל העלה והוא אמיתת היראה, ובמה שהאדם הוא עלול אינו נחשב לכלום במה שהוא עלול תולה בעלתו, ובמה שאינו כלום דבר זה אינו מצד העלה כי העלה בראו והוציא אותו אל הפעל, וח"ו שיהי' יראת שמים בידי השם ית' כי היראה מה שמחשיב עצמו לאין וללא כלום לפני העלה ית' כמו שהתבאר, ואם היה זה מן השם יתב' היה ח"ו בא ממנו דבר שאינו נחשב מציאות ובו ית' נתלה המציאות, ואף דכתיב (שמואל א ב':ו') ה' ממית ומחיה ודבר זה ביד הש"י, היינו שמסלק מן האדם חיים בשביל חטאו והוא נעדר לגמרי, אבל לומר שיהי' בידו יראת שמים דבר כזה אי אפשר לומר מאחר שעיקר היראה שמחשיב עצמו עלול,

וזה אינו מצד העלה כי כל העדר אינו מפעולת פועל והדבר הזה עוד עמוק, ולפיכך היראה אינו מצד העלה שהרי מצד העלה הוא נמצא ממנו שלכך נקרא עלה, ולפיכך הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. ודבר זה מבואר מאוד כי מי שיש בו חכמה ודעת יש להבין דברים אלו, כי האדם עלול מצד עצמו לא מצד העלה. ומפני כך אי אפשר שיהיה יראת שמים בידי שמים רק מצד האדם שהוא העלול ולפיכך אמרו הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. ופריך אטו יראה מלתא דזוטרא והא אין להקב"ה בבית גנזיו רק יראת שמים. ור"ל כי שאר הדברים אינם עם הש"י לגמרי כמו שהוא יראת שמים, כי היראה היא מגיע אל עצם אלהותו יתב' שהרי תרגום של אלהות הוא דחלא שהוא ל' מורא, ומזה תראה כי היראה הוא עצם האלהות ובלשון חכמים (סנהדרין ק"ו, א') הוציא יראתו מחיקו, ולפיכך אין דבר שהוא באוצרו רק היראה שהוא עם השם יתברך לגמרי כמו שהאלהות הוא אצלו, לכך יראת שמים הוא עם הש"י לגמרי ואם כן היראה לאו מלתא זוטרתי. ומתרץ לגבי משה מלתא זוטרתי היא וכו', ור"ל כי אם לא הי' אל משה היראה אז היה קשי' וכי אצל משה יראה מלתא זוטרתי, אבל היה למשה היראה וכך ראוי לכל בריה שיהיה לו היראה שהרי לא ברא הקב"ה עולמו רק שיהיו יראים מלפניו, וא"כ אין בעל היראה יש לו דבר תוספת יותר כלל, שאם היה דבר תוספת היה שייך לומר וכי יראה מלתא זוטרתי היא שהרי יש לו דבר תוספת אבל אין היראה תוספת, שאינה כמו החכמה שקנה תוספת חכמה, ומצד זה אמר הכתוב מה ה' שואל מעמך כי אם ליראה. רק מי שהוא חסר היראה הוא חסר דבר גדול אבל מי שיש לו היראה אין נחשב שקנה דבר תוספת מעלה, כי מי שאין לו היראה אינו נחשב אדם. ולפיכך אצל מי שיש לו היראה יאמר ועתה מה ה' שואל מעמך כי אם ליראה אותי, כלומר מה תוספת יש ביראה ומי שהוא חסר היראה חסר בודאי דבר גדול. משל זה הלחם הוא דבר שעליו חיות האדם, ואם יש לו לחם לא נאמר בזה שיש לו דבר גדול יותר ממה שהוא צריך לחיותו, רק אם חסר לחם אז בודאי חסר דבר גדול שאין לו לחם שהוא חיותו. לכך היראה למי שהוא חסר אותה נחשב זה לדבר גדול, אבל אצל משה שהי' לו היראה ואין ראוי להיות בלא יראה בודאי יאמר מה ה' שואל מעמך כי אם ליראה שאין מבקש דבר שנקרא תוספת כלל רק דבר שראוי ומחויב:

ועוד תבין מן הדברים אשר בארנו לך למעלה כי אין היראה רק שעושה עצמו עלול והוא אצלו כאלו אינו, כך הירא ה' עושה עצמו כאין אצל עלתו. כי היראה מחולק מכל המעלות כמו החכמה ושאר מדות כאשר קונה אותם יש לו קנין ומעלה הוא החכמה או הענוה ודומיהם הכל הוא קנין מעלה, אבל היראה שהוא עושה עצמו כאלו אינו נמצא

וזהו אמיתת היראה כמו שהתבאר למעלה מענין היראה. ולכך אמר ועתה מה ה' שואל מעמך כי אם ליראה כי ד"ז אינו נחשב דבר מה, כאשר אין צריך רק שיחשוב עצמו ללא כלום, כי על שאר דברים יאמר כי אין אדם יכול לקנות קנין כמו זה שהוא קנין חשוב כמו החכמה והגבורה וכל שאר מדות טובות אבל היראה אינו דבר קנין של מה. וזה שמתרץ בגמרא כי לאותו שהוא חסר היראה בודאי הוא דבר גדול עד שיגיע אל היראה, כי דבר זה שיחשב עצמו כאלו אינו אצל העלה הוא דבר קשה מאוד, כי כל אדם אינו יכול לעשות זה, אבל כאשר הגיע אל היראה דהיינו שכבר עשה עצמו עד שאינו אז יאמר מה היא היראה כי אין זה קנין מעלה. לא כמו החכמה שצריך להשיג בחכמה או לעשות גבורה, אבל יראת השם אין בזה קנין מעלה כלל רק שמחשיב עצמו כאלו אינו ושייך בזה ועתה מה ה' שואל מעמך כ"א ליראה כי אין היראה דבר נחשב בעצמה קנין מעלה. ובזה מחולקת היראה מן כל המדות ואף מן אהבת השם יתב'. כי על ידי אהבת השם ית' קונה הדביקות בו ית' לגמרי ואין קנין יותר מזה הוא הדיבוק בו, אבל יראת השם אין בזה קנין רק שמחשיב עצמו כאלו אינו ואין בזה קנין מעלה, וכאשר יש לו היראה יאמר בזה מה קנין יש בזה לא כמו שאר מעלות שיש בהם קנין מעלה. ומעתה הוי שפיר המשל כי כאשר חסר החפץ שמבקשים ממנו נקרא בודאי חסר, וכאשר יש לו הכלי אינו נחשב דבר גדול כאשר אין הכלי בעצמו גדול רק החסרון מן הכלי נחשב שהוא חסר דבר גדול, והבן זה מאוד. ודבר זה מבאר לך פירוש הכתוב שאמר תחלת חכמה יראת השם, כי החכמה הוא העלול הראשון והעלול במה שהוא עלול הוא עצם היראה מן העלה, ולכך תחלת חכמה יראת השם, ופירוש זה ברור כאשר תבין זה. ועיקר היראה שהיא באה מכח האהבה, כי מי שהוא אוהב את אחד הוא מכוון לעשות רצונו בכל אשר אפשר שלא יהיה פירוד לזאת אהבה, ובשביל כך הוא ירא לעבור רצונו גם כן אף בדבר קטן כי זה הי' ביטול האהבה, וזהו היראה שנאמר באברהם (בראשית כ"ב) עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה. ובמס' סוטה פרק כשם (כ"ז, ב') תניא ר"א אומר נאמר ירא אלקים באיוב ונאמר ירא אלקים באברהם מה ירא אלקים האמור באברהם מאהבה אף ירא אלקים האמור באיוב מאהבה ובאברהם גופיה מנ"ל דכתיב זרע אברהם אוהבי אי הכי מאי איכא בין עושה מאהבה לעושה מיראה איכא הא דתניא רבי שמעון בן אלעזר אומר גדול העושה מאהבה יותר מן העושה מיראה שזה תלוי לאלף דור וזה תלוי לאלפים דור הכא כתיב ועושה חסד לאלפים לאוהבי והתם כתיב ולשומרי מצותיו לאלף דור התם נמי כתיב לאוהביו ולשומרי מצותיו לאלף דור האי לדסמיך ליה והאי לדסמיך ליה. הני תרי תלמידי דהוו קיימי קמיה דרבא חד אמר ליה אקריון בחלמאי מה רב טובך אשר

צפנת ליראיך וחד אמר ליה אקרית בחלמאי וישמחו כל חוסי בך לעולם ירננו וגו' אמר להו תרווייכו צדיקי גמירי אתון מר מאהבה ומר מיראה, הרי לך כי מתוך האהבה היא היראה. והיראה הזאת שהוא מתוך האהבה היא בודאי יותר גדולה כיון שהיראה הזאת יוצאת מתוך האהבה שהיא עליונה על כל, אבל היראה השנית היא היראה שאינה מתוך האהבה, רק יראת השם ית' בלבד כאשר מכיר בגדולת ורוממות הש"י אי אפשר שלא ייראו ממנו כי אף מן מלך ב"ו או כל גדול כתיב (איוב כ"ט) ראוני נערים ונחבאו, והיראה הזאת היא היראה שאין יוצאת מתוך האהבה, ועל היראה הזאת אמרו ההפרש שיש בין היראה ובין האהבה שהאהבה היא לאלפים דור ואלו היראה עד אלף דור. ובנתיב האהבה שם מבואר זה:

ובפרק במה מדליקין (שבת ל"א, ב') אמר רב יהודה לא ברא הקב"ה את עולמו אלא כדי שייראו מלפניו שנא' והאלקים עשה שייראו מלפניו רבי סימן ור"א הוו יתבי וחלף ואזל ר' יעקב בר אחא אמר ליה חד לחבריה ניקום מקמיה דדחיל חטאין הוא אמר ליה אידך ניקום מקמיה דגבר בר אוריון הוא. אמר ליה אמינא לך דגברא דדחיל חטאין הוא ואמרת לי את דגבר בר אוריון הוא תסתיים דר"א הוא דאמר דגבר דחיל חטאין הוא דאמר ר' יוחנן משום ר"א אין להקב"ה בעולמו אלא יראת שמים בלבד שנאמר ועתה ישראל מה ה' שואל מעמך כי אם ליראה וגו' וכתיב ויאמר לאדם הן יראת ה' היא חכמה וגו' שכן בל' יוני קורין לאחת הן תסתיים. המאמר הזה בא לבאר ולגלות על מדריגת ומעלת היראה. וביאור דבר זה, כי העולם נברא על ידי זה שהוא ית' עלה אל העולם, כי אשר הוא עלה שייך אליו עלול הוא הנברא אשר הוא עלול ונברא מאתו, ואם אין כאן יראה בעולם כאלו אין עלול, כי היראה כמו שאמרנו שהאדם הוא עלול ואם כן אם אין יראה אין שייך בריאה בעולם שהרי הבריאה אל העולם מחמת שהוא ית' עלת העולם והעולם הוא עלול, וזהו יראת העלה על העלול ממנו, ולפיכך לא ברא הקב"ה עולמו רק שייראו מלפניו עד שיהיה העולם עלול ממנו והוא ית' העלה, ואם אין כאן יראה הרי אין כאן דבר שראוי אליו הבריאה כי הבריאה הוא העלול ואם יש עלול הרי יש כאן בודאי יראה כמשפט העלול. ודבר זה אינו נמצא באהבה כי באהבה אין הכרת העלה כלל, כי ג"כ יש אהבה בשני דברים שוים כמו שהתבאר בנתיב האהבה, ולפיכך הכרת העלה היא יראה. ולפיכך בכל הכתוב תרגום אונקלוס של אלקים דחלא כמו שהתבאר למעלה, וזהו שאמר לא ברא הקב"ה עולמו אלא כדי שייראו מלפניו. ואמר שאין להקב"ה בעולמו רק יראת שמים כי היראה בפרט היא אל הש"י, לא כמו התורה שאם חכמת חכמת לך והחכמה היא אל האדם והיא תורתו של אדם אבל היראה היא אל הש"י ואין לאדם עסק

ביראה, ואדרבה היראה היא כנגד האדם כאשר עליו מורא העלה, ולפיכך אין להקב"ה בעולמו רק יראת שמים, וכמו שאמרנו למעלה, כי יראת שמים הוא האלהות בעצמו כמו שתרגם אונקלוס אלקי' דחלא, וכמו שהאלהות הוא אחד כך יראת שמים היא אחת, ור"ל שאין דבר אחר דומה לו ושוה לו וכמו שאמרו אין להקב"ה בעולמו רק יראת שמים ואם כן יראת שמים אחת. והבן זה:

ובפרק קמא דברכות (ו', ב') אמר רבי חלבו אמר רב הונא כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעין שנא' סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם מאי כי זה כל האדם אמר ר"א אמר הקב"ה כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה רבי אבא בר כהנא אמר שקול זה כנגד כל העולם כולו ר"ש בן עזאי אומר כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה. גם דבר זה בא לבאר מעלת יראת שמים שבשביל זה נברא העולם ומפני שבשבילו נברא העולם הוא עיקר העולם, ולפיכך אמר שדבריו נשמעין כי מי שאינו שקול ואינו נחשב בעולם אין דבריו נשמעין כי מה הוא, אבל אשר בו יראת שמים שלא נברא העולם רק בשביל יראת שמים אם כן בריאה זאת עיקר בעולם, וכל מי שהוא עיקר בעולם בודאי נחשב ודבריו נשמעים, ועוד כמו שהוא שומע ומקבל דברי הש"י מכח היראה כך ראוי שיהיו אחרים מקבלים דבריו:

ובמדרש (תנחומא בהעלותך) ירא את ה' בני ומלך ועם שונים אל תתערב מהו ומלך כל מי שהוא ירא מן הקב"ה סופו ליעשות מלך ממי את למד מאברהם אבינו שנא' כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה ונעשה מלך. אמר רב ברכיה הכהן בשם רבי חלבו כתיב אל עמק שוה הוא עמק המלך עמק שהשוו הכל ונטלו עצים וקצצו ארזים ועשו כסא והושיבוהו למלך עליהם, וכן יוסף אמר את האלקים אני ירא ונעשה מלך, וכן משה כי ירא מהביט אל האלקים ונעשה מלך שנא' ויהי בישורון מלך. ודבר זה פירושו כי אין מורא כמו מורא מלכות, ואשר הוא ירא השם נותן הש"י מיראתו עליו עד שהוא מלך ויהיה לו מורא מלכות. ועוד יש לך להבין זה ממה שיתבאר אחר כך, כי בעל היראה הוא נבדל מן הנמצאים והוא שקול נגד הכל, ודבר זה מדריגת המלך שהוא נבדל מן הכלל והוא שקול כמו הכלל. ועוד יש לך להבין דבר זה ממה שיתבאר אצל דדחיל מרבנן להוי צורבא מרבנן, כי הירא מן אחר ומבטל עצמו אליו בודאי מקבל ממנו ולפיכך אמר ירא אלקים וסופך להיות מלך. ופירש אחריו כי האדם שיש בו יראת שמים הוא עיקר מפני כי זה כל האדם. ואמר מאי כי זה כל האדם ר"א אומר כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה, פי' כמו שאמרנו למעלה כי העולם נברא בשביל היראה, ומפני שנברא העולם בשביל הבחינה האח' שראוי אליו הבריאה מצד שהוא כלל העולם והוא חשוב

ולכך ראוי אליו הבריאה, והבחינה השנית כי העלה יש לו עלול ולכך נברא העולם שהוא העלול ולפיכך ירא שמים שעושה עצמו עלול אל העלה שקול כנגד כל העולם, כי אם כלל העולם ראוי לו הבריאה מצד שהוא כלל העולם הרי ירא שמים יש לו בחינה שנית שהוא עלול אל העלה ובחינה זאת סבה אל הבריאה כמו הבחינה הראשונה ולכך שניהם שוים. אבל בן עזאי סבר שכל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה, ודבר זה כי אין ראוי לומר כי העולם נברא בשבילו בלבד כמו שאמר ר"א שודאי הש"י רצה לברא כלל העולם, גם אין לומר שהוא שקול כנגד כלל העולם כי זה אי אפשר שהרי העולם לא נברא רק בשביל שהוא עלול וזה לא תמצא רק ביראת שמים, ולכך סבר כי בודאי ירא שמים עיקר הבריאה שהוא העלול אשר ראוי לו הבריאה ובשבילו נברא שאר העולם:

פרק ב

בפרק במה מדליקין (שבת ל"א, א') והיה אמונת עתיך חוסן ישועות חכמה ודעת יראת ה' היא אוצרו אמר רבא בשעה שמכניסים האדם לדין אומרים לו נשאת ונתת באמונה קבעת עתים לתורה עסקת בפריה ורביה (כי לשון חוסן מלשון יורש) צפית לישועה פלפלת בחכמה הבנת דבר מתוך דבר ואפ"ה אי יראת ה' היא אוצרו אין אי לא משל לאדם שאמר לשלוחו העלה לי חטים לעליה והעלה לו אמר לו ערבת בו קב חומטין א"ל לאו א"ל מוטב אם לא העלית ע"כ. בארו בזה מעלת היראה, דע כי הדין אם היה האדם הנהגתו כאשר היה ראוי לו מה שנברא באדם הנשמה מן העליונים, ולכך תחלת דינו נשאת ונתת באמונה כי העליונים אין אחד מקבל מזולתו, לפי שאם אחד היה מקבל מזולתו היה בהם הרכבה שהרי מקבל מזולתו, ודבר זה לא שייך בעליונים אף כי הם מקבלים מן השם ית' לא נחשב דבר זה להם הרכבה שיהיה האחד מורכב מעצמו ומזולתו, ודבר זה לא יתכן בנבדלים שאין בהם הרכבה כלל, ולפיכך המשא ומתן מתיחס אל המורכבים שהם מקבלים מאחר, ואין במורכבים אחד עומד בעצמו שאם היה עומד בעצמו ולא היה שום חבור אל זולתו דבר זה הוא פשיטות ואין פשיטות בתחתונים, וכבר בארנו זה בפרק משה קבל. והאדם יש לו משא ומתן, ודבר זה ראוי לו מצד שהוא אדם מורכב שהוא מקבל מזולתו ולפיכך דין שלו מתחלה על משא ומתן שאם הוא באמונה ולא לקח דבר שאין ראוי לו, ומתדמה בדבר מה אל הנבדלים, כי האדם אינו נבדל לגמרי ולפיכך אי אפשר שלא יהיה מקבל מזולתו עד שדבר זה הוא דומה להרכבה, ומכל מקום האדם קצת דומה לעליונים שאין בהן הרכבה, וזה כאשר משא ומתן שלו באמונה שהרי אף שהוא מקבל אינו מקבל מה שאין ראוי לו כי היה זה הפך הנבדלים לגמרי, שהרי הנבדלי' אינם בעלי משא ומתן שהם פשוטים ולא שייך בהם קבלה

ששייך במורכבים. ולפיכך תחלת משפט האדם שדנין אותו אם מעשיו היו כאשר ראוי לאדם שיש בו הנשמה, כי האדם אף שהוא אדם בעל חומר, מכל מקום יש בו הנשמה האלקית הנבדלת ולפיכך ראוי שיהיו מתדמים לנבדלים שאינם מקבלים מזולתם, וכך יהיה האדם מתדמה להם אף כי הם מקבלים זה מזה אינו נוטל מה שאינו ראוי לו וזהו התדמות לעליונים שהם פשוטים, ולפיכך בראשון דינו נשאת ונתת באמונה. ואין ראוי שיהיה הדין בתחלתו על ע"ז ג"ע וש"ד, כי הדין הוא תחלה על דבר שהיא תחלת היציאה מן הראוי, ולכך הדין תחלה נשאת ונתת באמונה שלא היתה הנשמה הנבדלת יוצאת מן הראוי מה שהיא מן העליונים הפשוטים שאין מקבלים זה מזה מה שאין ראוי לכל אחד, אבל ע"ז ג"ע וש"ד אין זה ראוי לאדם כלל אף שהוא בעל חומר, אבל אלו דברים שייכים אל האדם במה שהוא בעל גשם מורכב רק שהנשמה היא פשוטה, לכך הדין בתחלה אם היה נמשך אחר הנשמה הנבדלת או היה נמשך אחר גופו החמרי, כי מצד הגוף הגשמי שייך בו הרכבה לכך דברים אלו הם תחלת יציאה מן הראוי ולכך הדין על זה תחלה. ובמדרש (תנחומא משפטים) אם כסף תלוה את עמי היום לווה מן הלילה והלילה מן היום וחוזרין ופורעין זה לזה באמונה, כמו שהתבאר בנתיב הצדקה אצל הרבית ע"ש, ולפיכך תחלת הדין נשאת ונתת באמונה אם היה האדם דומה אל העליונים:

וכן קבעת עתים לתורה ג"כ דבר זה שהאדם מפני הנשמה שהיא נבדלת ראוי שיהיה נמשך אחר השכלי, ולפיכך תחלת דין האדם קבעת עתים לתורה שפנה מעניני החמרים אל התורה עד שהיה קובע עתים לתורה שאז לא היה נחשב עוד חמרי, וזהו שלימות הנשמה הנבדלת שהיא באדם ואם לא כן הוא חמרי ועל דבר זה נותן הדין. ודוקא קבעת עתים לתורה, כי קביעת העת מורה על שהשכל הוא עיקר באדם ואינו דבר מקרה רק כי הוא עיקר, ודבר זה מבואר למעלה בנתיב התורה. וכן עסקת בפריה ורביה, כי ראוי שיהיה נוטה אחר הנבדל בכל מעשיו ולכך יש לו לעסוק בפריה ורביה, לפי שהנבדל אינו נחשב פרטי ואין צריך לו לעסוק בפריה ורביה כי הוא בעצמו אינו נחשב פרטי כי הפרטי הוא מצד הגשם בלבד כמו שמבואר זה למשכיל, ומי שעוסק בפריה ורביה הרי בכחו הכלל ואינו נחשב עוד פרטי, ולפיכך הוא מתדמה לנבדל שאין נחשב הנבדל פרטי, לכך תחלת דינו אם היה נמשך אחר הנשמה הנבדלת אשר אין הנבדל פרטי. ודבר זה ידוע כי הפרטי הוא מצד הגשם, ועוד הרי אמרו (יבמות ס"ג, ב') כי מי שאינו עוסק בפריה ורביה כאלו ממעט הדמות שנא' כי בצלם אלקים עשה את האדם ואתם פרו ורבו, שתראה מזה כי העוסק בפריה ורביה הוא עוסק בדבר נבדל הוא דמותו של הקב"ה:

ואמר עוד צפית לישועה, ביאור ענין זה, כי הנבדל הוא בפעל תמיד והאדם הגשמי אינו בפעל רק הוא בכח כי זהו ענין החומר, וכאשר אינו מצפה לישועה, אשר הישועה שיצא העולם מן הכח אל הפעל לגמרי דבר זה ראוי אל הנבדל שהוא בפעל, ולפיכך תחלת דינו ג"כ אם היה נמשך אחר הנבדל אשר הוא בפעל או אם היה נמשך אחר החומר אשר הוא בכח תמיד, ואם היה מצפה שתצא לפעל הישועה הרי מצד הזה הוא בשלימות בפעל, כי הישועה שתהיה לעתיד אז האדם בפעל לגמרי מה שלא היה עד ביאת המשיח ולכך תחלת דינו אם היה מצפה לישועה, כי אם לא היה מצפה לישועה הרי הוא גשמי חמרי שהוא בכח ולא בפעל. וכן מה שאמר פלפלת בכחמה הבנת דבר מתוך דבר כל זה מעלה נבדלת, שכך ראוי לאדם שנתן בו הש"י נשמה שתהיה משכלת בחכמה ובבינה ולפיכך צריך שיהיה נמצא על שלימותו הראוי ואל"כ יתן הדין על זה. הרי לך ששה דברים בקטן החל ובגדול כלה, כי בודאי אשר הוא קודם לכל נשאת ונתת באמונה שאם שקר הרי הוא יציאה מן ענין שראוי אל הנשמה. ואחר כך קבעת עתים לתורה שאין זה בכלל פלפלת בחכמה ולא בכלל הבנת דבר מתוך דבר, שהפלפול והבנה בפני עצמה וקביעת עתים לעסוק בתורה גם כן דבר בפני עצמו, כי קביעת עת מיוחד לתורה ואינו סר מן העת אשר קבע דבר זה מורה כי הוא מיוחד לתורה וכאלו היתה התורה עצמותו. עסקת בפריה ורביה יותר כי מה שקבע עתים לתורה אינו רק שהוא מיוחד אל התורה במה שקבע עת לתורה ועסקת בפריה ורביה מתדמה לנבדלים ביותר כמו שאמרנו, כי דבר זה מה שאינו פרטי הוא ענין נבדל. וכמו כן צפית לישועה שהוא מצפה להיות בפעל ולא כן הדבר הגשמי אין ענינו שהוא בפעל אבל הוא בכח תמיד. ומ"ש פלפלת בחכמה הבנת דבר מתוך דבר שדבר זה ענין נבדל לגמרי כי החסר אינו משכיל. ואמר אף שיש בו כל הדברים צריך ליראת השם, וזה כי האדם הוא עלול ואין לו קיום מצד עצמו כי אם מצד העלה וכאשר אין בו יראת שמים הרי נשאר העלול בעצמו ואין קיום לעלול בלא עלה, אבל כאשר יש בו יראת השם ית' אז הוא מקוים ע"י העלה שיש לעלול קיום בעלה. ולפיכך כתיב יראת ה' היא אוצרו, נקרא יראת השם אוצר כי האוצר הוא מקיים ואמר כי יראת ה' היא המקיים את הכל והוא דומה לקב חומטין המקיים את התבואה שאם אין כאן קב חומטין אף שהתבואה יפה וטובה מאוד אין קיום אל התבואה רק מצד קב חומטין אשר הוא המקיים הכל, וכך אף שיש באדם כל המעלות סוף סוף אין לעלול קיום כלל בלא העלה וצריך האדם אל העלה המקיים אותו וזהו ע"י יראת ה', עד שנראה כי יש לאדם עלה שהוא ירא ממנו ית'. ולא קאמר אהבת ה' אוצרו כי אין דבר זה מקיים את העלול רק ביראת ה' שידע שהוא עלול ויש לו עלה והעלה מקיים העלול והרי קב

חומטין מעורבין בו, אבל האוהב השם ית' אף שהוא נמשך אחר השם ית' מכח האהבה אין נקרא בזה השם ית' עלה אליו כמו כאשר הוא ירא ה'. ומי שמבין דברי חכמה יבין, כי אלו ו' דברים שהתחלתם מלמטה ועולים במעלת הסולם עד היראה שהיא אוצר הכל, מתחלה האמונה ואח"כ קביעת עתים לתורה ואח"כ פריה ורביה ואח"כ צפית לישועה שתבא מן השם ית' ואח"כ פלפלת בחכמה ואח"כ הדעת להבין דבר מתוך דבר ואח"כ ראשית חכמה יראת ה' וגו'. ולכן ששה דברים הדין עליהם תחלה כי הדין הוא אם לא יצא מקו הישר, ולכך אמר כשמכניסים אותו לדין דהיינו כי תחלת דין הוא אם יצא מקו הישר, ואלו ששה הם הישר כנגד הוי"ו שהוא קו הישר ועליהם הדין תחלה לכך הם ששה כנגד הוי"ו שהוא קו ישר, ודבר זה בארנו בכמה מקומות והבן זה מאוד, והרי נתבאר לך ענין מעלת היראה ומדריגת האיש אשר הוא נמשך אחר יראת ה':

ובפרק קמא דקידושין (ל"א, א') אמר ריב"ל אסור לאדם שילך ד' אמות בקומה זקופה שנא' מלא כל הארץ כבודו. ור"ל כי מאחר שמלא כל הארץ כבודו אסור לו שילך בקומה זקופה מפני יראת שמים שאין ליילך בפני מלך בשר ודם בקומה זקופה וזה מבואר:

פרק ג

יראת שמים היא המעלה שהיא עיקר כל המעלות, וכך אמר הכתוב ראשית חכמה יראת השם, ור"ל כמו שפרשנו למעלה כי יראת שמים מה שהאדם הוא עלול אל השם ית' והוא ראשית החכמה כי החכמה היא ראשונה אל הכל והוא העלול הראשון וע"י יראת ה', ואין עלול בלא יראת ה' כמו שהתבאר למעלה. והנה יראת ה' קודם אל החכמה עצמה, כי יראת ה' במה שהוא עלול אל העלה וזה בודאי קודם החכמה עצמה שהיא עצם העלול הראשון. ולהודיע מעלת יראת שמים אמר הכתוב (משלי ל"א) שקר החן והבל היופי אשה יראת ה' היא תתהלל, פירוש דבר זה חן נקרא כאשר האדם נראה שכל מעשיו ישרים וטובים מאוד, והבל היופי הוא החכמה שנקרא יופי משום שהיופי מאור והחכמה מאירה דכתיב (קהלת ח') חכמת אדם תאיר פניו ואין צריך ראיה על זה, ואמר כי אם האדם הוא ישר במעשיו עד שהוא נושא חן בעיני הכל עדיין אין לו בזה דבר שהוא עיקר הכל, וכן היופי היא החכמה ג"כ אין החכמה עיקר ושורש לאדם כמו שאמרו באבות (פ"ג) כל שחכמתו קודמת ליראת חטאו אין חכמתו מתקיימת, ור"ל כי החכמה אינה עיקר והדבר שאינו עיקר אין לו קיום בעצמו, אבל יראת השם ית' המדה הזאת היא עיקר ושורש ולכך אמר אשה יראת ה' תתהלל, כי אשה ר"ל שהאדם הוא עלול ולכך נקרא אשה כי האשה נחשבת עלול יותר בזה תתהלל כי יש לו דבר שהוא שורש ועיקר:

ובגמרא בפרק כהן גדול (סנהדרין כ', א') שקר החן זה יוסף והבל היופי זה בועז אשה יראת ה' היא תתהלל זה פלטי בן ליש. וביאור זה, כי יש יראת ה' למעלה מיראת ה', וזה כי אע"ג שיוסף לא שמע אל אשת פוטיפר אין זה רק יראה במה ואין זה אמיתת היראה, והיראה הזאת היא כמו החן כי החן הוא בעיני הרואה בלבד כמו שנא' (אסתר ב') ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה, יהיה כן לפי האמת או לא יהיה כן לפי האמת, מכל מקום החן אינו דבר במקבל עצמו רק שהוא חן בעיני הרואה, וכך היה היראה אצל יוסף שלא היה רק לפי שעה שבא המעשה לידו והיה הוא בבגדיו. והבל היופי אע"ג שהיופי הוא יותר במקבל, מכל מקום גם היופי אינו דבר שורש ועיקר רק שיש לו יופי ואין דבר זה גוף ושורש, ולכך אמר והבל היופי שאין דבר זה ממש ועיקר, לכך אמר זה בועז דאף על גב שודאי דבר זה הוא יותר מיוסף שהיתה עמו במטה והיה ערום, מכל מקום ג"כ דבר זה אינו אמיתת יראת שמים כי לא היה זה רק לפי שעה ואינו נחשב עיקר י"ש רק י"ש במה. אבל דבר זה אמיתת י"ש כאשר האשה ביראת השם תתהלל, וזה כאשר האדם מושל על יצרו אשר מסית אותו לרע, וזהו פלטי בן ליש שהיתה תמיד עמו ועם כל זה היה גובר על יצרו וזהו אמיתת היראה, והיראה הזאת הוא שורש ועיקר הכל, ולכך אמר שקר החן והבל היופי כלומר כי ראוי אל האדם שיהיה לו עיקר י"ש אבל לא י"ש במה, ודברים אלו מבוארים:

ובמדרש (דב"ר פי"א) אמר ר"א איזה היא הברכה שברך משה בתורה תחלה בא"ה אמ"ה אשר בחר בתורה הזאת וקדשה ורצה בעושיה, ולא אמר בעמליה ולא אמר בהוגיה אלא בעושיה באלו שעושין את ד"ת בעשיה, אדם אומר למדתי חכמה ולא למדתי תורה מה אעשה אני שם, אומר הקב"ה לישראל חייכם כל החכמה וכל התורה דבר קל הוא כל מי שמתירא אותי ועושה דברי תורה כל החכמה וכל התורה בלבו שנא' ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם יראת ה' טהורה עומדת לעד, יראת ה' היא חכמה ע"כ. בארו בזה, כי כאשר האדם נמצא אצלו יראת שמים בזה עצמו קונה התורה ג"כ, ולפיכך אם יאמר האדם אל הש"י למדתי חכמה ותורה לא למדתי א"כ מה אעשה אני שם בעוה"ב כאשר אין לי חכמה ותורה, ומשיב לו השם ית' הלא התורה דבר קל הוא שאם יש לו בעוה"ז י"ש בזה יש לו ג"כ החכמה, כי כאשר יש לאחד דבר שהוא ראשית כמו י"ש היא ראשית היראה עם זה יש לו ג"כ דבר שהוא ראשית אליו כי היראה היא ראשית החכמה וכאשר יש יראה יש חכמה. ולכך אמר בני חייכם כי כל החכמה וכל התורה דבר קל שאם הוא י"ש יש לו בכלל הזה לעוה"ב החכמה והתורה, אף כי בעוה"ז יש לאדם מונע

מן החכמה שלא יוכל האדם להשיג אבל לעולם הבא אין מונע לו, וכאשר קנה בעוה"ז מדריגת היראה יש לו החכמה ג"כ עם זה לעוה"ב:

א"ר חנינא משמיה דרבי ומטו בה משמיה דר' יהודה מאי דכתיב וזרחה לכם יראי שמי שמש וגו' אותם שיראים להזכיר שמי (נדרים ח', ב'), ר"ל כי השמש אשר על ידה הנהגת העולם והיא מקיימת העולם היא זורחת אל יראי שמי, אבל אותם שאינם יראים שמי אין ראוים שתזרח עליהם השמש שהיא הנהגת העולם. ועוד יש לך לדעת כי השמש בפרט מכל הנמצאים היא מקלסת אל הקב"ה, וכן אמרו במדרש (תלים קי"ג) ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה' השמש מזריחתה עד שקיעתה הולכת ומקלסת שנא' ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'. וראוי דבר זה אל השמש כי הוא המושל בצבא השמים ואם לא היה קלוס זה אל השמש אף רגע אחד היה נראה ח"ו כי יש בממשלתה יציאה מן רשות השם יתברך, ולכך תמיד הולכת ומקלסת להקב"ה ומעתה אין יציאה כלל מן ממשלת הקב"ה, ודבר זה בארנו למעלה אצל תנועת השמש שהשם ית' זורק בה חצים. ולפיכך אותם שאינם יראים להזכיר שמו, הם הפך השמש שהולכת תמיד ומקלסת להקב"ה, ולפיכך אין ראוי שתזרח השמש רק ליראים להזכיר שמו. וכך אמרו במדרש (פדר"א פ"ו) כי על השמש כתובים ג' אותיות משמו של הקב"ה, וכל זה מפני כי השמש מקלסת שמו תמיד ולכך שם ה' עליה. גם מן הטעם אשר אמרנו, כי השמש הוא מלך בצבא עליונים לכך שם ה' עליה שלא יהיה נראה כאלו ח"ו אין כאן מלך מלכי מלכים לכך שם ה' עליה, ולכך הירא להזכיר שמו לבטלה ראוי שתזרח עליו השמש, אבל מי שאינו ירא להזכיר שמו לבטלה אין שייך לו השמש שעליה שם ה':

ובפרק עושין פסין (עירובין י"ח, ב') אמר ר' ירמיה מיום שחרב בית המקדש דיו לעולם שישתמש בשתי אותיות שנא' כל הנשמה תהלל יה. ור"ל כי העולם הזה אינו כדאי כאשר חרב בהמ"ק לשם במלואו, כי לא נזכר שם במלואו רק כאשר היה העולם מלא וקודם שהיה העולם מלא לא הזכיר שם בן ד' אותיות, וכאשר היה העולם מלא אז הזכיר שם מלא על עולם מלא. ולפיכך כאשר היה חורבן בהמ"ק ולא שייך לומר שיהיה כאן עולם מלא, אין לעולם להשתמש בשם מלא רק בב' אותיות. ויש לדעת כי בשתי אותיות נברא שני עולמים שנא' כי ביה ה' צור עולמים, ואלו תולדות שמים וארץ הם נבראו בשתי אותיות אחרונות מן השם וזה שכתוב אלה תולדות השמים והארץ וגו' ביום עשות ה' אלקים הזכיר שם המיוחד, ומפני כי התולדות הם בכח התחלה, ולפיכך בכח השם של שתי אותיות הם כל ד' אותיות דהיינו יו"ד ה"א במספרו כ"ו כמו השם כולו, כי בכח ההתחלה הם התולדות, ושתי אותיות אחרונות הם סוד הברכה, ולפיכך ע"י שתי אותיות

אחרונות התולדות באים לעולם ע"י ברכה. וכאשר היה בהמ"ק בעולם היו התולדות בעולם בברכה, וכמו שאמרו בסוטה (מ"ח, א') שמיום שחרב בהמ"ק אין כאן ברכה בתולדות רק עצם העולם הוא נמצא, ואין ראוי להשתמש רק בשתי אותיות ולא יותר. וזה שאמר כל הנשמה תהלל יה, פי' כי הנשמה היא עצם האדם בלבד מבלי תוספת ברכה כלל אין ראוי שישתמש רק בשם י"ה, כי אין ראוי להזכיר השם בן ד' אותיות רק כאשר העולם בשלימות ובברכה ואז ראוי להזכיר שם מלא. ולא באו חכמים רק להגיד עונש המזכיר שמו בחנם, כי אם אין העולם כדאי רק לב' אותיות ועתה מה עונשו של מי שמזכיר שמו בחנם, לפעמים מזכיר אותו בשתי אותיות ולפעמי' ביותר אשר כל העולם אין ראוי להשתמש רק בשתי אותיות בלבד:

ובספרי (האזינו) כי שם ה' אקרא נמצינו למדין שלא הזכיר משה שמו של מקום אלא אחר אחד ועשרים מלות ממאן למד ממלאכי השרת למד שאין מזכירין מלאכי השרת את השם אלא אחר ג' קדושות שנא' וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש אמר משה די שאהיה בפחות משבעה במלאכי שרת והרי הם דברים קל וחומר ומה אלו שהן מוקדשין לשמים אמר המקום לא יחול שמו עליהם עד שיקדשו המזכיר שמו של מקום חנם ובמקום בזיון על אחת כמה וכמה. ופי' זה כי המלאכים מזכירין שמו אחר ג' קדושות, כי הוא ית' נבדל מהם לגמרי ועל ידי ג' תיבות יש כאן הבדל, כי התיבה השלישית יש לה חבור אל השנים שהשלשה הם מתקשרים ומתחברים יחד. ודבר זה תמצא בכל מקום שהשלשה מתחברי' ונקרא מספר שלשה אגוד, ולפיכך ברכת זמון הוא בשלשה שמתחברים יחד לברכה ופחות משלשה לא, ודבר זה בארנו אצל שלשה שאכלו על שלחן אחד (אבות פ"ג), ולפיכך אמר שאין המלאכים מזכירין שמו רק עד אחר ג' תיבות, שאם היו מזכירין השם אחר שנים היה כאן חבור כי שלשה מתחברים יחד, וכאלו היה אל המלאכים ח"ו חבור וצירוף אל השם ית', ולכך מזכירין השם אחר ג' תיבות ומעתה אין להם חיבור וצירוף אל הש"י, ודבר זה הוא עוד מבואר במקום אחר ואין להאריך בזה כאן. כלל הדבר מה שמזכירין שמו אחר ג' תיבות מורה שהשם ית' נבדל מן המלאכי' כי זהו הקדושה שהוא קדוש נבדל מן הנמצאים. ולפיכך אין להזכיר השם בפרט בקדושה רק אחר ג' תיבות שאז מורה כי הוא ית' לגמרי אין לו צירוף וחבור כלל אל המלאכים, וזה לא היה אם מזכירין שמו בקדושה אחר ב' תיבות. ואמר משה די שאהיה בפחות משבעה מן המלאכים, וזה מפני כי המלאכים מן העליונים והאדם מן התחתונים, ויש כאן שבעה מחיצות שנבדלים התחתונים מן העליונים, כי כל מקום שהם רוצים להזכיר שנבדל דבר מדבר יאמר שיש כאן שבעה מחיצות מפסיקות כי זה

מורה על הבדל גמור, דבר זה תמצא בכל מקום כאשר רוצים להזכיר שדבר זה נבדל מזה ודבר זה ידוע למשכילים. ואין להקשות הרי מצינו כמה פעמים שהזכיר שמו ית' ולא המתין כ"א תיבות, זה לא קשיא כי לא היה הדבר ההוא מיוחד אליו כמו שהיא שירת האזינו שאמר האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי, ומפני כי השירה היא למשה ולפיכך לא רצה ליתן לו מעלה יותר ממדרגתו הראויה אל משה וזכר השם אחר כ"א תיבות. ואמר שם רשב"י אומר לא נאמר לה' עולה לה' מנחה לה' שלמים אם לא שהזכיר מנחה או עולה תחלה, כי היה זה הזכרת שם שמים חנם כי אפשר להתחרט ולא ירצה להקריב קרבן וכיון שאפשר להתחרט היה זה חנם, ולכך אמר הכתוב עולה לה' שלמים לה' וקל וחומר מי שמזכיר שמו בחנם ובמקום בזיון על אחת כמה וכמה, ובודאי חומר זה אי אפשר לפרש, אבל בעונותינו הרבים אין הבריות נזהרים מזה:

ובמסכת נדרים פרק ראשון (ז', ב') אמר ר' השומע הזכרת השם מפי חבירו צריך לנדותו ואם לא נדהו הוא עצמו יהיה בנדוי שכל מקום שהזכרת השם מצוי שם עניות מצוי ועניות כמיתה שנאמר כי מתו כל האנשים וגו', ותניא רבן שמעון בן גמליאל אומר כל מקום שנתנו חכמים עיניהם בו או מיתה או עוני. במאמר הזה בא לבאר עונש הזכרת שם שמים שהוא פורק מעליו יראת שמים. ויש לפרש כי מי שמזכיר שם שמים אין לו יראת שמים כי איסור הזכרת שם שמים בחנם אנו לומדין מן את ה' אלקיך תירא (דברים ו'), לכך מי שמזכיר שם שמים אין לו יראת שמים וכמו שהתבאר לפני זה מן הכתוב וזרחה לכם יראי שמי שמש, ולכך מביא השם ית' עליו עניות שכל עני הוא נכנע כמו שהוא לשון עני, כי כל אשר אינו ירא אינו נכנע ולכך מביא השם יתב' עליו עוני להכניע אותו. אך מלשון דברי חכמי' שאמרו שכל מקום שהזכרת שם שמים מצוי שם עניות מצוי, והמוחש מעיד על דברי חכמים שאומרים שכל מקום שהזכרת שם שמים מצוי שם עניות מצוי, דלא שכיח ואין מצוי שיתן הש"י עושר אל מי שרגיל בהזכרת שם שמים, וידקדק האדם על זה וימצא הדבר שהוא כך. נראה הפירוש כי מי שמזכיר שם שמים בחנם ראוי לעניות, בשביל כי השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם ולא נתן לאדם שום קנין ואין ראוי לאדם שום קנין כי הכל הוא אל השם ית', רק בשביל כי השמים שמים לה' ומצד הזה נתן הארץ ואשר בה לאדם, וזה שמזכיר שם שמים כאלו אין השם ית' נבדל מן האדם והוא ית' משותף עם התחתונים ודבר זה גורם עניות עד שאין לאדם שום קנין, לפי שאין ראוי שיהיה נמצא לאדם העושר והקניינים הגשמיים רק מפני שהוא ית' לא ישתתף עם האדם והשמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, ולפיכך כל מקום שהזכרת שם שמים מצויה שם עניות מצויה, ובפרט העושר לאדם אין לו מציאות עם השם יתברך

כי אין לנמצאים שום מציאות עמו ית' ואיך יעמוד העושר שהוא תוספת על האדם עם שמו ית', ובקל דבר כמו הממון מסולק מאתו. ויותר מזה כי עם השי"ת אין נמצא דבר כמו שיתבאר עוד, ולכך כאשר מזכיר שם שמים לבטלה יש כאן העדר לממון בפרט שהוא קל להיות נעדר מן האדם כאשר אין לדבר מציאה עם הש"י. ואף האדם עצמו ראוי אל ההעדר, וזה שאמר ועניות כמו מיתה, כלומר שגם האדם עצמו המזכיר שמו לבטלה אין ראוי לו מציאות עם הש"י ולכך מקבל העדר היא המיתה, שראוי שלא יהיה נמצא שום דבר עם הש"י ועניות נחשב כמו מיתה, ולכך מי שמזכיר שם שמים לבטלה ראוי אליו המיתה כי לא נמצא דבר עם השם ית'. ומה שהעניות היא כמו מיתה ג"כ זה ענין מופלג מאוד בחכמה בארנו אותו הרבה, כי החיים שהאדם מקבל נחשב כמו ברכה שהרי נאמר (תלים ל"ו) כי עמך מקור חיים שהש"י הוא מקור החיים מאתו משפיע החיים לכל חי, ונמצא כי החיות הם השפעה כמו העושר והפרנסה שהם השפעה מן השם ית', וזה אמרם (מו"ק כ"ח, ב') בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מלתא אלא במזלא תליא מלתא, ור"ל כי אלו השלשה בפרט הם השפעה מן הש"י אם הבנים אם החיים ואם העושר, כל אלו הם השפעה שמשפיע השם ית' אל האדם הן החיים הן הבנים הן העושר, ואין אלו ג' תלוים בזכותא אלא במזל כי כן מלת מזל שהוא מלשון שפע בלבד מן המשפיע ולכך אין זה תולה בזכותא, כי המשפיע משפיע מצד עצמו לכל מי שהוא מוכן לקבל השפע הזה מן המזל שעל ידו ההשפעה הוא מקבל ולכך בני חיי ומזוני שהם השפעה לאו בזכותא תליא מלתא אלא במזלא, ויש להבין את זה מאוד. וזה שאמר כי העוני שהיא מניעת השפע הוא כמו מיתה שהוא סלוק שפע החיים הבא על האדם. גם לפי פשוטו כי הפרנסה הוא חיותו של אדם כמו שנמצא בכתוב (ויקרא כ"ה) וחי אחיך עמך ובדברי חכמים אתה מצווה להחיותו וכן בכל מקום, לפי שהפרנסה מחיה את האדם, וכל מי שהוא חסר חיות והוא הפרנסה אז אין לו החיות שראוי אל האדם ונחשב כמו מיתה, ודבר זה מבואר גם כן. ועוד ראוי מי שמזכיר שמו לבטלה אל עוני שהוא כמו מיתה, כי מפני שהוא מזכיר שמו על דבר בטלה עושה את המזכיר בטל ונעדר, כמו שהזכיר השם על דבר שהוא בטל ואין בו ממש כך הוא עצמו נעשה בטל ונעדר כמו שהוא עושה וזה מבואר. ומה שחייב לנדותו מפני כי אף לכבוד החכם מנדין ומכל שכן לכבוד השם ית', כי זה שמזכיר שמו לבטלה הוא נגד כבוד [השם] ית'. וזה שאמר שאם לא נדה אותו הרי הוא עצמו בנדוי, ודבר זה מפני ששמע ח"ו בדבר שנוגע בכבוד עליון ואינו מוחה ולכך נהפך הנדוי עליו, ואף בזילותא דת"ח אין ראוי לשמוע מכל שכן מי ששומע בדבר כמו זה. ויש מפרשים כי עתה מפני שרוב בני אדם שוגגים בזה וכיון שהם

שוגגים אין ראוי לנדותם, ועל זה ראוי לומר כי אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם כי דבר זה חלול כבודו, ועל כל פנים יש לנו לחרפו ולגדפו כמו שאמרנו שאף בכבוד הבריות יש למחות ומכל שכן בכבוד המקום. והתבאר לך עונש הזכרת שם שמים לבטלה שהוא חוטא ביראת שמים לגמרי. ויש עוד כיוצא בזה ודומה לזה כאשר האדם רגיל בשבועת אמת, וזה שאמרו בפרק הניזקין (גיטין נ"ז, א') ששים עיירות היו לו לינאי המלך בהר המלך וכולם נחרבו בשביל שבועת אמת, כי היו רגילים ביותר בשבועת אמת ולכך היו נחרבים, ודבר זה יש להבין ג"כ כי מפני שמו ית' נדחין כל הנמצאים הגשמיים, כי הוא ית' אין משותפים עמו הנמצאים התחתונים עד שהוא מחריב את הישוב שבו נמצאים התחתונים לגמרי ובלתי נמצא דבר בו:

ואמרו במדרש (במד"ר פ"א) בחדש השלישי באו מדבר סיני לנשיא שנכנס למדינה וראו אותו בני המדינה וברחו מלפניו נכנס לשניה ברחו מלפניו נכנס לעיר חריבה וקדמו אותו והיו מקלסין אותו אמר הנשיא זו העיר טובה היא מכל המדינות כאן אני בונה במסיאות וכאן אני דר, כך כשבא הקב"ה לים ברח מלפניו שנאמר הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור וכן ההרים רקדו כאילים, במדבר חורבה קדמו אותו וקלסו אותו שנאמר ישאו מדבר ועריו חצרים תשב קדר ירונו יושבי סלע אמר זו העיר טובה לי מכל המדינות כאן אני בונה במסיאות ודר בתוכה התחילו שמחים שהקב"ה דר בתוכן שנא' ישושום מדבר וציה, וביאור מדרש זה, כי הישוב מפני שהוא מיוחד אל הדברים הגשמיים ולכך הם נדחים מן הש"י שהוא נבדל מן הגשמי לגמרי, והמדבר שהוא מסולק מן הדברים הגשמיים לכך המדבר הוא מיוחד אל הש"י. ולכך כאשר ראה הים וינוס כי כולם היו נדחים מפני שמו הגדול כי אלו כולם הם דברים גשמיים ולפיכך הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור ההרים רקדו וגו', אבל המדבר היה מקבל כבוד השכינה מצד שאין בו דברים הטבעיים הגשמיים לכן ראוי ומוכן המדבר לקבל כבוד השכינה. וזה שאמר ס' עיירות היו לינאי המלך בהר המלך וכולם נחרבו בשביל שבועת אמת שהיו רגילים שהיו נשבעים בשמו, אף כי באמת נשבעו מכל מקום בשביל כי הוי רגילים בזה יותר מדאי יש כאן חורבן משמו. כלל הדבר כי הזכרת שמו בחנם אף ע"י שבועת אמת הוא מחריב את הנמצאים. ואיך לא יהיה הדבר הזה, כי משמו הגדול הנמצאים חלים וזעים וחרדים עד ששמו מחריב את הישוב והיה לשממה, כי הוא יתב' בשמים והארץ נתן לבני אדם וכאשר שמו בארץ בחנם בעבור כי לו יתב' שתוף אל התחתונים נעשה הכל חרב משמו. רק כי יש להזכיר שמו כאשר ראוי, כי במה שברא התחתונים בזה כבודו משותף עם התחתונים ולכך תקנו ברכה על הכל ואז יש להזכיר שמו, אבל שלא לצורך

או שרגיל בשבועות אין חבור אל הש"י והרי שמו מחריב הכל, וזה מבואר. ודבר זה בשבועת אמת ואיך יהיה בשבועת שקר אשר עליו אמרו במסכת שבועות (ל"ט, א') דברים שאין אש ומים מכלים אותו שבועת שקר ומכלה, ואין לדבר מזה ולהזכיר האדם אותו בשפתיו החטא הזה, כי אם היה כל העולם מזדעזע בשעה שאמר הקב"ה לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא איך לא יזדעזע האדם כאשר מזכיר ומפרש החטא, והרי התבאר ענין שבועת חנם ועונשו, השם ית' יצילנו מזה, וכבר בארנו חומר זה במקום אחר:

ואף כאשר נשבע באמת וטעה, אמרו במסכת גיטין (ל"ה, א') אמר רב יהודה אמר רב מעשה באדם אחד בשני בצורת שהפקיד דינר זהב אצל אלמנה והניחתו בכד של קמח ואפאתו בפת ונתנתו לעני לימים בא בעל הדינר ואמר לה הבי לי דינרי אמרה לו יהנה סם המות באחד מבניה של אותה אשה אם נהניתי מדינרך כלום אמרו לא היו ימים מועטים עד שמת אחד מבניה וכששמעו חכמים בדבר אמרו מה מי שנשבע באמת כך הנשבע על השקר עאכ"ו, ומאי טעמא איעשה דאישתריש לה מקום דינר ומאי מי שנשבע באמת כמי שנשבע באמת. והקשו בתוספות מהא דאמרינן בפ"ג דשבועות האדם בשבועה פרט לאונס ותירצו דהכי גבי פקדון היה לה להזהר והיה לה לשמור היטב והוה לה לאסוקי אדעתא שתבא לידי שבועה. ונראה שאין דעת התוספות שמפני שהיה לה להזהר הוי כמזיד דודאי ממעטינן בהאי גונא בפקדון כיון שהאדם אנוס פטור, אלא דכאן שהיה לה להיות נזהר ולשמור יש עליה עונש מה. ויותר נראה דבהאי גונא שנהנית ממנו לא ממעטינן מן האדם בשבועה, רק היכי שאין נהנה דכיון שלא נהנה הוא פטור ואפילו עונש ליכא, אבל היכא דנהנה אף על גב שנקרא אנוס ופטור מקרבן מכל מקום יש עונש, והיינו דקאמר אלא אמאי נענשה וקאמר בשביל דאשתריש לה מקום דינר ובשביל זה שנהנתה יש כאן עונש, כך נראה:

פרק ד

בפרק בא לו (יומא ע"ב, ב') אמר ר' שמועל בר נחמני אמר ר' יונתן מאי דכתיב למה זה מחיר ביד כסיל וגו' אוי להם לת"ח שעוסקים בתורה ואין בהם יראת שמים מכריז ר' ינאי חבל על מאן דלית ליה דרתא ותרעא לדרתיה עביד א"ל רבא לרבנן במטותא מנייכו לא תירתו תרתי גיהנם אמר ריב"ל מאי דכתיב וזאת התורה אשר שם משה זכה נעשית לו סם חיים לא זכה נעשית לו סם המות והיינו דאמר רבא זכה אית ליה סמא דחיי לא זכה אית ליה סמא דמותא אמר ר"ש בר נחמני א"ר יונתן כתיב פקודי ה' ישרים משמחי לב וכתיב אמרת ה' צרופה זכה משמחתו לא כזה צורפתו למיתה רשב"ל אמר מגופיה דקרא נפקא זכה צורפתו לחיים לא זכה צורפתו למיתה. יראת ה' טהורה עומדת לעד

א"ר נחוניא זה הלומד תורה בטהרה מאי היא נושא אשה ואחר כך לומד תורה. עדות ה' נאמנה מחכימת פתי א"ר חייא נאמנת היא להעיד בלומדיה ע"כ. המאמר הזה בא לבאר, כי פריקות עול יראת שמים שייך בת"ח יותר משאר בני אדם בעבור שהוא מכיר את קונו, ולפיכך דבר זה נחשב פריקת מורא שמים וגורם לאחרים גם כן שהם פורקים היראה מעליהם. וזה שאמר אוי להם לבריות שעוסקים בתורה ואין בהם י"ש, ר"ל כמה הם מפסידים, שהיו ראוים למעלה עליונ' גדולה ועכשיו המעלה העליונה נהפך להם לרעה, ולא לרעה כמו שהוא אצל אחרים רק יותר ויותר כמו שיתבאר, ועל זה שייך לומר אוי על הפסד גדול מאוד. ורבי ינאי מכריז גם כן והיה צועק על הפסד גדול מי שאין לו דירה ועושה שער לדירתו, הרי דבר זה פעל של בטלה שלחנם הוא ועל זה שייך לצעוק, כי כאשר יש לו תורה ואין בו י"ש הרי דבר זה בחנם, כמו מי שאין לו חצר ועושה לו שער כי אל מה הוא משמש השער הזה כיון שאין לו בית דירה, כך מי שיש לו תורה ואין לו יראת שמים התורה היא בחנם ודבר בטל. ועיקר המשל מה שמדמה את מי שיש בו תורה ואין בו יראת שמים למי שאין לו בית דירה ועושה שער, כי התורה והחכמה היא פתח ושער לכנוס לבית ולחצר אשר שם הדירה, ואם אין הפתח אז הבית נעול וסגור, וכך ע"י יראת השם דירת האדם אצל הש"י כמו שהתבאר למעלה, כי אין לך דבר שהוא עם הש"י רק יראת השם כדכתיב יראת ה' היא אוצרו לכך יראת שמים היא הבית, וע"י התורה יש לו פתח ושער לכנוס אל בית דירה ואם לא כן המקום סגור, כי האדם הגשמי יש לו מסך מבדיל ומחיצה בין הש"י ובין האדם הגשמי וע"י התורה יש לו פתח. וזה שאמר חבל על דלית ליה דרתא ותרעא לדרתא עביד, כי אין האדם הזה דירתו אצל הש"י כלל והוא יותר רחוק מן הש"י מן אדם אחר ואין להאריך כאן. ובודאי דברי ר' שמואל ודברי ר' ינאי מה שאמר ר' שמואל אוי להם לת"ח היינו שאין בו יראת שמים לגמרי ובודאי לת"ח כמו זה אוי, ורבי ינאי מכריז על ת"ח שאינו נזהר במעשים, אף כי אינו חוטא לגמרי רק שאינו נזהר לגמרי ועל זה לא שייך לומר אוי מ"מ חבל על דלית דרתא ותרעא לדרתא עביד:

ופי' רבא עוד ואמר במטותא מנייכו שלא תירתו שני גיהנם, ורש"י ז"ל פי' אלו שני גיהנם אחד בחייהם שלא נהנו מעולם הזה ע"י שהיו עמלים בתורה וירשו גיהנם לעתיד. ואין נראה שנקרא הטורח והעמל גיהנם, אבל נראה פירושו כי מי שאינו מקיים המצוה, דבר זה הוא הגיהנם, ומה שהוא עתה בעל תורה וראוי לו לקיים המצות דבר זה גיהנם על גיהנם ולכך נקרא זה תרתי גיהנם, ופי' זה נראה ברור והוא דבר עמוק איך הוא תרתי גיהנם, וריב"ל דרש עוד וזאת התורה אשר שם משה זכה נעשית לו סם החיים לא זכה

נעשית לו סם המות. ואף כי נראה דרש זה שדרש לשון שם מלשון סם הוא רחוק, אבל יש לך לדעת כי דרש זה דבר ברור, כי מה שלא כתיב וזאת התורה אשר למד לבני ישראל, אבל כתיב אשר שם לפני ישראל ולשון זה משמע דבר ממש ושייך בזה לשון שימה בדבר ממש, ללמדך כי התורה היא דבר ממש פועל באדם שכשם שמביאה לו החיים כך מביאה לו המיתה, ולפיכך דרשו זכה נעשית לו סם חיים לא זכה התורה נעשית לו סם המות, ופי' ענין זה איך התורה נעשית לו סם חיים כאשר זכה, שאם האדם יש לו זכות הנפש במצות אז קונה ע"י התורה עוד מדריגה עליונה כי התורה היא שכל העליון אלקי ראוי לאדם כאשר יש לו זכות הנפש, אבל כאשר הוא בעל חטא בעצמו ונפשו מלא זוהמא ויכנס למדריגה השכלית העליונה הנה הטמא שאכל מן הקדשים וכי אין זה גורם אליו המיתה, כך מי שלא זכה ונכנס למדריגה שהיא קרובה אל הש"י מביא לו דבר זה מיתה שקרב אל דבר עליון בטומאתו ובזוהמת נפשו, ואיך לא יהיה גורם דבר זה אליו המיתה, ולפיכך זכה נעשית לו סם חיים לא זכה נעשית לו סם המות. ואין ר"ל כאשר כבר חטא ועתה הוא נעשה בעל תורה ואין חוטא עוד, כי זה בעל תשובה נקרא, אבל הכונה שהוא בעל תורה והוא חוטא ולזה נעשית לו התורה סם המות. ועוד כי כאשר הוא חוטא אין ראוי לו המדרגה השכלית, וכאשר אין ראוי לו המדרגה השכלית הדבר אשר יוצא מן הסדר הראוי היא המיתה בעצמה ובפרט כאשר יוצא מן הראוי בדבר זה שהוא שכלי שיש בו המיתה, ודבר זה מבואר. ור' שמואל בר נחמני דרש זה ממה שכתוב פקודי ה' ישרים משמחי לב וכתיב אמרת ה' צרופה וגו', ואם הוא זוכה משמחתו היינו שנותנת לאדם שלימות על שלימות וזהו השמחה, שכל שמחה היא שלימות אל אשר יש לו שמחה כמו שמבואר בכל מקום, לא זכה מצרפת אותו כלומר התורה שהיא צרופה וזכה והיא מסולקת מכל רע, כאשר מתחבר לתורה החוטא שהוא רע אז התורה מצרפת ומסלקת הרע כאשר התורה היא הטוב והזכות הגמור, וזהו המיתה. ורשב"ל למד זה מגופיה דקרא כיון שהתורה היא מצרפת ומזכך הכל ולכך אם זכה התורה מצרפתו צרוף עד שהוא מצורף ומזוכך לגמרי, ולהפך ג"כ כאשר הוא חוטא שהוא רע התורה מצרפת ומסלקת הרע וזהו המיתה, ודבר זה מבואר. ור' נחוניא הוסיף לפרש כי ראוי שישא אשה ואח"כ ילמוד תורה שאז נאמר עליו יראת ה' טהורה, וכל זה כי אין מצורף אל התורה דבר מגונה אף הרהור רע אין ראוי שימצא עם התורה ולפיכך ישא אשה ואח"כ ילמוד תורה. ואמר עדות ה' נאמנה שהתורה נאמנת להעיד בלומדיה פירוש שהתורה בעצמה מעידה על לומדיה, וענין העדות הזה כי התורה היא מוציאה הדבר אל הפעל כמו שהאור מוציא הדבר אל הפעל והתורה נקראת אור בשביל זה, וזהו עדות שמעידה

התורה בלומדיה אם הוא צדיק התורה מוציאה צדקותיו אל הפעל שיקבל שכר על זה, ואם הוא רשע מוציאה את רשעות שלו אל הפעל ג"כ שיקבל עונשין, ויש לך להבין זה מאוד:

עוד שם מבית ומחוץ תצפנו. אמר רבא כל ת"ח שאין תוכו כברו אינו ת"ח אביי ואיתימא רבא בר עולא אמר אף נקרא תועבה שנאמר באיוב אף כי נתעב ונאלח איש שותה כמים עולה ע"כ. אזהרה הזאת לת"ח כאשר נראה צדיק אל הבריות ואין תוכו כך, ועל זה אמר שאין זה נקרא ת"ח, כי השכל שהוא מדת ת"ח אין ראוי אל מדה זאת שלא יהיה תוכו כברו. כי ידוע שהשכל אין בו חלוק כלל, ולפיכך האדם שיש לו השכל ראוי שיהיה תוכו כברו ולא יהיה התוך מחולק מן הפנים כי דבר זה אין ראוי אל השכל. ולפיכך הארון שהיה מקבל הלוחות שהוא דומה כת"ח אשר הוא מקבל השכל, היה מצופה בזהב מבית ומחוץ ואין כאן חלוק שיהיה חלוק בפנים מן מה שבחוץ רק הכל אחד בלתי מחולק, וכך ראוי אל אשר הוא מקבל השכל שיהי' תוכו כברו. ואביי אמר שנקרא תועבה כאשר אין תוכו כברו, פי' כי הדבר שהוא מרוחק שהוא יוצא מן הסדר לגמרי, דבר זה הוא תועבה כמו שיקרא ע"ז תועבה מפני שהע"ז הוא זר מרוחק יוצא מן רשות הש"י להדבק באלילים. ונקראו עריות תועבה כאשר הוא דבר חוץ מן החוק אשר העריות נקראו חוק ושמרתם את חקותי, כלל הדבר מה שהוא מרוחק הוא מתועב, ועוד יתבאר בנתיב התפלה, ומי שיש בו חכמה כאשר אין תוכו כברו הוא מרוחק ומתועב לפי ערך מדריגתו אשר היה ראוי לה והוא יוצא מזה דבר זה הוא תועבה, ואין דומה לשאר חוטא שאינו ת"ח כי במדריגה השפלה ימצא חטא, אבל כאשר יש לו מדריגה בחכמה ואין תוכו כברו דבר זה תועבה הוא בודאי לגמרי בערך מדריגתו העליונה. ויש לך להבין פי' זה איך ת"ח שאין תוכו כברו הוא מתועב, ואם ברו גם כן בחטא אינו במדריגת ת"ח, אבל מי שברו במדריגת ת"ח ואין תוכו כך זהו מתועב, כי בבגד לבן אשר יש לו כתם הוא יותר נכר ומתועב מן אשר אינו לבן. ויותר מזה ת"ח שאינו נזהר במעשיו הוא מחלל שמו, וכמו מי שהוא מקדש שמו יתב' גרם שאחרים נמשכים אחר הש"י וכמו שנתבאר למעלה, כך חלול שם נקרא כאשר יש חטא במי שהוא קרוב אל הש"י, כי הת"ח הש"י קרוב אליו, וישראל ג"כ שמו יתב' נקרא עליהם ואם חוטא נקרא זה חלול השם נגד האומות בודאי וגורם דבר להתרחק מן הש"י, כמו קידוש שמו ית' שהוא גורם החבור והדבוק בו ית' כדאיתא בפ"ח דיומא (פ"ו, א') ואהבת את ה' אלקיך שיהא ש"ש מתאהב על ידך כמו שהתבא' למעלה, כי אותו שהוא אל הש"י ראוי שיהיה מקובל על הבריות והבריות נהנים ממנו ע"י שהוא מסודר במעשיו והסדר לאדם הוא

נאה ומקובל על הבריות ולפיכך ע"י אדם זה ש"ש מתקדש, והפך זה ש"ש מתחלל ביותר כאשר מעשיו בלתי מתוקנים ומביא דבר זה להרחיק ממנו יתב'. ודרשו ואהבת את ה' אלקיך שיהא ש"ש מתאהב על ידך כדכתיב ואהבת את ה' אלקיך ולא כתיב ואהבת את ה' כמו שיתבאר בנתיב האהבה, ודרשו בשביל זה שיהיה מתאהב השם על ידך דהיינו כמו שאמרנו שיהיה הנהגתו כמו שראוי, וזהו ואהבת את ה' כלומר שתגרום אהבת הש"י בשביל שהוא אלקיך נקרא עליך שמעשיך נאים וזהו קדוש שמו ית'. והא דלא מפרש חלול השם בענין זה רק מפרש ה"ד חלול השם רב אמר כגון אנא דשקילנא בשרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר ר' יוחנן אמר כגון אנא דאזילנא ד' אמות בלא תפילין ובלא תורה רב נחמן בר רב דימי אומר כל שחביריו בושים משמועתו, ולא מפרשי דהא הוי חלול השם כגון שאין הנהגתו כראוי שאין דבורו בנחת עם הבריות, יראה בודאי דלא הוי זה חלול השם גמור רק שאין כאן קדוש השם שיהיה גורם זה אהבת השם אבל אין זה חלול השם:

ובמדרש (איכ"ר פתיחתא ט"ו) ויבא אל הגוים לא הוי צריך לומר אלא ויבאו כביכול בשעה שגלו ישראל לבין האומות היה הקב"ה מחזיר על פתחיהן לשמוע מה הם אומרים ומה היו אומרים אלקיהם של אומה זו פרע מפרעה ומסיסרא ומסנחריב וכיוצא בהן וחוזרים ואומרים כביכול הזקינו הדברים ומה הוא אומר אם עם ה' אלה למה מארצו יצאו ע"כ. ובמכילתא כי שמענו את אשר הוביש ה' מי ים סוף מפניכם אמר ר' שמעון בן אליעזר כשישראל עושין רצונו של מקום שמו מתגדל בעולם שנאמר ויהי כשמוע כל מלכי האמורי וגו' כי ה' אלקיכם הוא אלקים, ואומר כי שמענו את אשר הוביש וגו', וכשאין ישראל עושים רצונו של מקום שמו מתחלל בעולם שנאמר ויבא אל הגוים אשר באו שמה ויחללו את שם קדשי באמור להם עם ה' אלה ומארצו יצאו. הרי לך כי שמו על ידי ישראל מקודש, והפך זה גם כן כי שמו ח"ו מחולל כאשר ישראל אינם נוהגים כראוי. ובמדרש (ויק"ר פכ"ב) שתים שאלתי וגו' פן אשבע וכחשתי ר"א שאל לר' חנינא ואית דאמרי ר' חנינא לר"א ואפשר כן רבי שאל לתלמידיה אלא לא בעי אלא למבדקיה, אמר ליה מה דין דכתיב שתים שאלתי ריש ועושר אל תתן לי פן אשבע וכחשתי איזה מהם קשה הראשונה או השניה אמר ליה מצינו שויתר הקב"ה על ע"ז ולא ויתר על חלול השם שנאמר ואתם בית ישראל איש גלוליו לכו עבודו וכתיב ואת שם קדשי לא תחללו ע"כ. ובודאי החומר הזה שיש לחלול השם על כל החטאים, וזה כי כאשר עובד ע"ז אינו חוטא בו יתב' בעצמו רק שעושה אלוה לעצמו, אבל חלול השם כאלו ח"ו אין אלוה כאשר שמו מחולל ח"ו ולפיכך העבירה הזאת הוא החטא החמור והקשה מכל, וכבר

התבאר באריכות במסכת אבות אצל חיה רעה באה על חלול השם, והחטא הגדול הזה שהוא על כל חטאים עד שאמרו על החוטא הזה בפרט תשובה ויסורין תולין ומיתה מכפרת, ובארנו דבר זה בנתיב התשובה גם כן ע"ש החומר שי שבחטא הזה:

ובפ"ב דחגיגה (ט"ז, א') תניא ר' יהודא אומר משום ר"א נוח לו לאדם שיעבור עבירה בסתר ואל יחלל שם שמים בפרהסיא שנא' ואתם בית ישראל כה אמר ה' איש גלוליו לכו עבודו אחר אם אינכם שומעים אלי ואת שם קדשי לא תחללו ואף על גב דקאמר רבי יצחק כל העובר עבירה בסתר כאלו דוחק רגלי שכינה שנאמר כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי לא קשיא הא דמצי כייף ליצריה הא דלא מצי כייף ליצריה ע"כ. ופירוש זה כי המקום שהוא בפרהסי' הוא אל בני אדם, ולא שייך בזה דוחק רגלי שכינה כאשר חוטא בפרהסיא, אבל כאשר הוא עובר בסתר אשר כל דבר סתר אינו שייך לאדם והוא שייך אל הש"י ובזה דוחק רגלי שכינה, כי התחתונים נקראו הדום רגליו ואין הש"י עם העבירה ולכך הוא דוחק רגלי שכינה כאשר חוטא בעבירה בסתר. ומתרץ שם הא דמצי כייף ליצרו הא דלא מצי כייף ליצרו, כי כאשר מצי כייף ליצרו אינו נחשב מה שעושה בסתר כדי להציל עצמו מן חלול כבודו יתב' דהא מצי כייף ליצרו ולכך הוי כאלו דוחק רגלי שכינה, וחטא חלול השם אין אומה ולשון בעונש זה כמו שהם ישראל כמו שאמרנו כי הש"י נקרא עליהם, וכמו שעליהם מוטל שיתקדש ש"ש על ידם כמו שהתבאר למעלה אצל קדושת שמו כי זהו עצם ישראל, כך העונש הגדול ע"י חלול השם הוא בישראל כי הוא הגורם להרחיק את תורת משה עם שהכל מעידין כי דת תורת משה אמת, הם אומרים כי מעשה האומה שומרי הדת אין מוכיחים כך, ודי בזה משום כבוד אלהי ישראל, ברוך הוא וברוך שם כבודו לעולם אמן ואמן:

פרק ה

כבר בארנו, כי אהבת החכמים נמשך אחר אהבת הש"י כי מי שאוהב את הש"י אוהב את החכמים גם כן, וכך גם כן מי שהוא ירא הש"י הוא ירא את החכמים שהם עם הש"י:

ובפ"ב דקידושין (נ"ז, א') תניא שמעון העמסוני היה דורש כל אתין שבתורה כיון שהגיע לאת ה' אלקיך תירא פירש אמרו לו תלמידיו כל אתין שדרשת מה תהא עליהן אמר להם כשם שקבלתי שכר על הדרישה כך אקבל שכר על הפרישה עד שבא ר' עקיבא ולמד את ה' אלקיך תירא לרבות ת"ח ע"כ. וכבר בארנו זה בנתיב תלמוד תורה שלא הוקשה לו רק את ה' אלקיך תירא אבל לא ואהבת את ה' אלקיך, כי עם האהבה נוכל להרבות הרבה דברים ולא יהיה בזה שתוף אלהות דאין האהבה אלקית, אבל היראה היא אלהות שהרי כל לשון אלהות הכתוב במקרא תרגם אונקלוס דחלתא ובלשון חכמים ג"כ הוציא

יראתו מחיקו, כי זהו ענין האלהות מה שהוא ירא מפניו. לכך אמר שאם יהיה מרבה דבר מן את ה' אלקיך תירא יהיה כאן רבוי אלהות לכך היה פורש שהרי הוא יתב' אחד באלהותו עד שבא ר"ע ולמד את ה' אלקיך תירא לרבות ת"ח, ואין זה רבוי ואין כאן שום שיתוף, שאילו היינו מרבין שום ענין היה זה שתוף אבל לרבות ת"ח שחלק הש"י מחכמתו לחכמים הכל הוא הש"י כי הת"ח הוא דבק בו ית' וטפל אצלו:

ובגמרא בפרק הרואה (ברכות נ"ח, א') הרואה חכמי אומות העולם מברך ברוך שנתן מחכמתו לב"ו הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו. ועתה הבן ההפרש הזה כי אצל חכמי אומות עולם מברך ברוך שנתן מחכמתו לב"ו, כי הנתינה הוא משמע שאין מקבלי' עצם החכמה האמתית, אבל אשר חלק מחכמתו ליראיו שאומר על חכמי ישראל, דבר זה מורה שהתפשטה אל החכמים מן חכמת הש"י החכמה העליונה, ולפיכך מצטרפים החכמים אל הש"י במה שהשפיע להם עצם החכמה שכך משמע אשר חלק מחכמתו, כי החולק עם אחר חולק עמו גוף הדבר ואם לא כן לא נקרא שחולק אליו מה שאין כן בלשון נתן, ומפני כך יש דבקות וחבור גמור לחכמים עם הש"י. ולכך ראוי שיהיה הרבוי בלשון את כי כל מקום לשון את בא לרבות דבר הנמשך אל דבר וטפל אליו, כמו ורחץ במים את בשרו דרשו ז"ל (ב"ק מ"א, א') את הטפל לבשרו והיינו השער, ולא יאכל את בשרו את הטפל לבשרו והיינו עורו, והרי לך הרבוי של את בא על דבר הנמשך אחר הדבר ונטפל עמו. וטעם הדבר כי לשון את כמו שפירשו כל המפרשים שבא על עיקר עצם הדבר ואין עצם בלא מקרה כי העצם נושא המקרה ואין המקרה נושא למקרה, ולפיכך כאשר יש כאן עצם הדבר יש כאן רבוי דבר שהוא טפל ומחובר עמו, ואין ח"ו הש"י נושא לדבר מקרה עד שיהיה אל הש"י ערוב עמו, כי דבר זה אינו כי הוא יתב' עיקר יסוד הכל ואין לו עירוב עמהם. ואין צריך לפירוש הרמב"ן ז"ל שפי' כי לשון את הוא מלשון אתא שבא לאתויי עוד דבר, כי הוא כמשמעו כמו שפירשו כל המפרשים שבא על עצם הדבר ומפני שהש"י השפיע לחכמים מן חכמתו, ואל יהיה קטן בעיניך דבר זה שאמרו שחלק מחכמתו ליראיו כי היא התפשטות החכמה מאתו ית', והבן מה שאמר ליראיו כי מצד היראה קונים החכמה וכמו שאמר תחלת חכמה יראת ה' כמו שמבואר, ובשביל כך כאשר הזהיר על יראת חכמים בלשון את ה' אלקיך תירא כיון שהתפשטות חכמת הש"י על ת"ח ובשביל כך הם דבקים בו יתב' והבן זה מאוד:

ובפרק ב"מ (שבת כ"ג, ב') אמר רבא דרחים רבנן הוו ליה בנין רבנן דמוקיר רבנן הוו ליה חתנותא רבנן דדחיל מדרבנן הוא גופיה הוה צורבא מרבנן ואם לאו בר הכי הוא משתמעין מליה כצורבא מרבנן. דבר זה צריך ביאור מה ענין החלוקים האלו, הרי ידוע

כי כל מדות הש"י מדה כנגד מדה, ולפיכך מי שאוהב רבנן קשורה נפשו בתורה ובת"ח כי מי שהוא אוהב את אחר נפשו קשורה בו, לכך זוכה שיהיה לו בנים ת"ח והתורה קשורה עמו, כי אין ספק שנפשו של אדם קשורה בבנו לגמרי, וכמו שהוא עושה שהוא אוהב את החכמים ונפשו קשורה בתורה והיה לו קשור לגמרי אל התורה זכה שיהיה בנו ת"ח. ומאן דמוקיר רבנן, בשביל שמכבד את התורה הראוי שיהיה מכובד מן התורה כמו שכתוב (שמואל א', ב') כי מכבדי אכבד, ומפני זה יהי' לו חתנותא רבנן שחתניו הם כבודו בלבד, ואין דומה דבר זה לבן שהוא עצמו ובשרו של אדם אבל חתנותא אינם עצמו רק הם כבודו שהכבוד דבק עם האדם בלבד ואינו האדם עצמו, וכן חתניו הם כבודו בלבד שהם דבקים בו ודבר זה ידוע. ומאן דדחיל מרבנן הוא עצמו יהיה צורבא דרבנן, וזה מפני שהירא מן אחר מבטל עצמו לגמרי נגד אותו מי שהוא ירא ממנו, שמחשיב אותו והוא אינו נחשב לכלום שאם לא כן לא היה ירא ממנו כלל, אבל יראתו מורה שהוא מבטל עצמו אל החכמים וכאלו אינו נמצא, ולפיכך מי שהוא ירא מרבנן ואין מחשיב עצמו לכלום ומוסר עצמו להם לגמרי נעשה ג"כ צורבא מרבנן. ואינו דומה אל שני אוהבים אף שהם דבקים ומתחברים זה לזה יש לכל אחד ואחד מציאות בפני עצמו, ומאחר שיש לכל אחד ואחד מציאות בפני עצמו הרי אינו אותו שהוא אוהב אותו ומחולק בדבר מה ממנו, אבל מי שהוא ירא מאחר הוא מבטל עצמו לגמרי אל אותו שהוא ירא ממנו שהוא טפל ובטל אצלו, ולכך הוא עצמו יהיה צורבא מרבנן מאחר שהוא בטל אצלם לגמרי. ואי לאו בר הכי הוא לשתמע מליה כמו צורבא מרבנן, כי זה שהוא דחיל מרבנן הוא מתקרב אל השכלי וכאשר לאו בר הכי שיהיה ת"ח הוא קרוב אל מדריגה זאת ויהיו נשמעים דבריו. ויש מקשים על זה הרי האהבה גדולה מן היראה כמו שהתבאר למעלה שהרי שכר האהבה היא עד לאלפים דור ואלו שכר היראה עד אלף דור בלבד, וכאן היראה שכרה יותר כי בשביל היראה הוא עצמו צורבא מרבנן ובשביל האהבה יהיו בניו צורבא מרבנן. ולפי הדברים אשר אמרנו שכל אחד לפי הטעם אינו קשיא כלל, אבל נראה כי הפרש יש בין אהבת הקב"ה ובין אהבת ת"ח שהוא אדם, כי בשביל אהבה עובד הש"י בשמחה ובטוב לב ודבר זה רוצה הש"י כמו שהתבאר למעלה שהוא רצונו יתב' ולפיכך האהבה אצל הש"י יותר, ואין טעם זה באהבת חכמים ולפיכך היראה גדולה. ועוד כי היראה שבכאן הוא יראה מתוך אהבה שהיא יותר גדולה ודבר זה ג"כ ברור, ויראת רבו הוא מתיחס אל יראת אלקים שהרי אמרו מורא רבך כמורא שמים, וכבר התבאר זה למעלה במקומו, וכן אשר פורק מעליו יראת רבו פורק מעליו יראת שמים:

ובפרק חלק (סנהדרין ק"י, א') אמר רב חסדא כל החולק על רבו כאלו חולק על השכינה שנאמר בהצותם על ה', ואמר ר' חמא בר חנינא כל העושה מריבה עם רבו כעושה מריבה עם שכינה שנא' המה מי מריבה אשר רבו בני ישראל את ה', אמר רבי חנינא בר פפא כל המתרעם על רבו כאלו מתרעם על השכינה שנאמר לא עלינו תלונותיכם כי על ה', אמר ר' אבהו כל המהרהר אחר רבו כאלו מהרהר אחר שכינה שנא' וידבר העם באלקים ובמשה. ד' דברים הזכירו אלו חכמים ובכולם אמרו שהעושה כאלו עשה לשכינה, ור"ל כי יש לרב אל תלמידו דמיון לשכינה, כי הרב שהוא עלה לחכמתו הרי הוא דומה אל העלה במה, ובשביל כך יש כאן שתוף במה לשכינה, ואף באביו ואמו אמרו כך (קידושין ל"א, א') שהוקש כבודם לכבוד המקום, וכך הוא ברבו שהשלים אותו בתורה כי אין האדם נחשב מציאות שלם רק בתורה, והרי הרב מביא אותו לעולם הבא, וכמו שאמרו (ב"מ ל"ג, א') לענין מציאה מציאת אביו ומציאת רבו מציאת רבו קודמת שזה הביא אותו לעולם הזה וזה מביאו לחיי עולם הבא. ולכך אמר רב חסדא כל החולק על רבו כחולק על השכינה. וידוע כי החולקים נחלקים לגמרי כמו שעשה קרח שלקח עצמו לצד אחד והיה חולק עליו לבטל כל ענין משה, לכך הוסיף רבי חמא לא המחלוקת בלבד כמו שעשה קרח על משה ואהרן שהיה נחלק לגמרי ממנו, אלא אף העושה מריבה שנכנס עמו בריב בלבד ואינו נחלק ממנו רק שהוא נכנס בריב כאלו עושה מריבה עם השכינה. והוסיף עוד לומר המתרעם על רבו אף שאינו נכנס בריב כלל נחשב זה כאלו היה זה על השכינה. והוסיף רבי אבהו לומר לא המתרעם בלבד אלא אף המהרהר אחר רבו והוא בהרהור בלבד ג"כ, ומכל מקום הוצרך לאשמועינן כי כל אחד חמור יותר ובכל אחד צריך לאשמועינן שיש אל הרב חומר השכינה מצד השתתפות שניהם בשם, כי הרב נחשב בשם עלה. ויש לך לדעת להבין ולהעמיק בענין זה כי הדברים האלו לא נאמרו בהרחבת הלשון, שמי שחולק על רבו או אחד מכל אלו כאלו עושה דבר זה לשכינה, אבל דברים אלו נאמרו בביאור לגמרי. וזה כי תמצא גם כן לענין הכבוד הפך זה כדאמרינן במסכת סוכה (כ"ז, ב') חייב אדם להקביל את פני רבו ברגל שנא' מדוע את הולכת אליו היום לא חודש ולא שבת מכלל דאי הוי חודש ושבת בעי למיזל ע"כ. ובודאי דבר זה כי כמו שחייב להקביל פני שכינה ברגל, חייב ג"כ להקביל פני רבו מפני כי רבו שהוא עלה לו יש לו דמיון אל השם יתב' שהוא עלת הכל, הנה המתנגד אל רבו כאלו הוא מתנגד אל השכינה כיון שעל שניהם נקרא שם עלה ויאמר כי הוא מתנגד אל עלתו, וכן הקבלת פני רבו במה שכל קבלת פנים הוא לאמתת עצמו של רבו, ויאמר על זה שהיה מקבל פני עלתו, וכל הדברים שהם מגיעים

אל אמתתו כמו שהוא דבר זה החולק על רבו שהוא רוצה לדחות את רבו שזהו עושה לאמיתת רבו, וכן כאשר מקבל פני רבו שהפנים הוא הכרת אמתת עצמו ולכך מקבל פני רבו נחשב כאלו הוא עושה לשכינה ודבר זה ענין עמוק מאוד, ועוד נתבאר זה בנתיב גמילות חסדים ע"ש אצל הכנסת אורחים. וכן כאשר פורק מאתו יראת חכמים, הן לבזות את החכם בעצמו או לבזות אדם אחר בפני חכם שדבר זה מה שאינו מקפיד על כבוד החכם ואינו חושש לו וזהו מעוט היראה דבר זה נחשב אפקורוס ופריקת יראת שמים, ונתבאר למעלה בנתיב ת"ת ע"ש כי שם הוא מבואר, וכל ענין זה כי החכמים אשר הם דבקים עם השכינה הן לענין אהבה והן לענין היראה הכל נחשב כאלו נעשה לשכינה ואין להאריך יותר:

פרק ו

הדבר שהוא תכלית הכל הוא יראת שמים, שמפני זה חתם שלמה בספרו (קהלת י, ב) סוף דבר הכל נשמע את אלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם:

ובגמרא בפרק במה מדליקין (שבת ל', ב') אמר רב יהודה בר שמואל בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרים זה את זה ומפני מה לא גנזוהו מפני שתחלתו דברי תורה וסופו דברי תורה תחלתו דברי תורה דכתיב מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש ואמר רבי ינאי תחת השמש הוא דאין לו הא קודם השמש יש לו, סופו דברי תורה דכתיב סוף דבר הכל נשמע את אלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם ע"כ. ור"ל כי שלמה פתח בדברי תורה, מפני כי בכל ספרו סיפר מעשה בני אדם ומה יעשה האדם, והתחיל בתורה כי כל מעשה האדם יהיו נמשכים אחר התורה, כי מן התורה מסודרים מעשה בני אדם וכל העולם נמשך אחר התורה כי בתורה סידר השם ית' העולם, וכמו שאמרו ז"ל במדרש (ב"ר פ"א) שהיה מביט בתורה וברא את עולמו, ולפיכך כל הנהגת העולם וגם מעשה בני אדם ראוי שיהיה נמשך הכל אחר התורה, ולכך התחיל מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש, אבל כאשר המעשים נמשכים אל התורה שהיא קודם השמש יש לו יתרון. ומפני שהתורה היא התחלת הכל מן הנבראים ראוי שתהיה התורה קודם הכל, אבל יראת שמים ראוי באחרונה לפי שיראת השמים היא תכלית הכל, כי כבר אמרו (שבת ל"א, ב') לא ברא הקב"ה עולמו רק שייראו מלפניו וכמו שבארנו למעלה, ואם כן בשביל יראת שמים האדם נברא וזהו התכלית מן בריאת האדם, ולכך קבע דבר זה באחרונה כאשר כל תכלית הוא באחרונה, ולכך אמר סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא וגו', וכאשר הדבר חסר התכלית שבשבילו נברא אין הדבר נחשב לכלום כי הוא חסר התכלית שבשבילו נברא. ולכך שם אדם שנקרא על

שם בריאתו שנברא מן האדמה קודם שבא ליראת השם שמו עולה במספר מ"ה, כי מה האדם נחשב כאשר עדיין חסר התכלית שבשבילו נברא, אבל כאשר יש לאדם התכלית שבשבילו נברא האדם והיא יראת שמים, ואז נקרא האדם שפי' האדם הוא אדם הידוע וכיון שהוא ידוע הוא אדם מיוחד מבין שאר אדם ואינו אדם דעלמא רק אדם מיוחד, ובדבר זה הוא אדם מיוחד כאשר בו יראת שמים כי יראת שמים היא אחת, וכמו שאמרו (שם) אין להקב"ה בעולמו רק יראת שמים וכמו שהתבאר למעלה, ולפיכך אדם שיש בו יראת שמים הוא מיוחד אל השם יתב', וזה שחתם דבריו כי זה כל האדם כלומר כי יראת שמים עושה את האדם מיוחד עד שנקרא האדם. ואז האדם הוא כל, כי האדם במספר כ"ל וכאשר חסר לו הה"א שמורה על שהוא מיוחד אז מספרו מ"ה כי מה הוא, וכאשר יש בו יראת שמים והוא האדם אז הוא כל, וכמו שאמרו מאי כל האדם שכל העולם לא נברא אלא בשביל יראת שמים כמו שפרשנו למעלה, וזה שאמר כל האדם כלומר כי יראת שמים עושה שהאדם הוא כל כמו שמורה מספר של האדם שהוא מיוחד, וכאשר יש בו יראת שמים הוא כל, והוא ית' יתן יראתו בלבנו למען לא יהיה לריק מעשינו:

נתיב הלשון

פרק א

בספר משלי (י"ח) החיים והמות ביד הלשון ואוהביה יאכלו פריה. שלמה המלך ע"ה רצה לומר כי החיים והמות ביד הלשון, כי לפי קלות פעולת הלשון שאינו דומה לשאר איברים, לכך אין לומר על אחד מהם שהחיים והמות בידו, שאף אם רצה האדם להכות את חבירו, אם אין כאן כח המתעורר על זה אין היד פועלת דבר זה ואם כן אין הדבר בידו בלבד, אבל הלשון אין צריך לשום התעוררות כי תיכף ומיד שימצא לדבר מדבר ולכך החיים והמות הוא ביד הלשון. וזה שסמך אחר זה ואוהביה יאכלו פריה, כי מי שאוהב הדבור באין ספק שיאכל פריה אם לחיים לחיים ואם למות למות:

אמנם חכמים פרשו בפרק יש בערכין (ערכין ט"ו, ב') אמר רבא חמא בר חנינא מאי דכתיב החיים והמות ביד הלשון וכי יש יד ללשון אלא לומר לך מה יד ממיתה אף לשון ממיתה אי מה יד אין ממיתה אלא בסמוך לה אף לשון אין ממיתה אלא בסמוך לה ת"ל חץ שחוט לשונם אי מה חץ שחוט עד מ' ונ' אמה אף לשון עד מ' ונ' אמה ת"ל שתו בשמים פיהם ולשונם תהלך בארץ וכי מאחר דכתיב שתו בשמים פיהם חץ שחוט למה לי קמ"ל דקטיל כחץ ומאחר דכתיב חץ שחוט לשונם החיים והמות ביד לשון למה לי כדרבא דאמר רבא דבעי חיי בלישנא דבעי מיית בלישנא. פירוש מה שאמר מה

יד ממיתה, ר"ל כי אין דבר מיוחד יותר להמית כמו היד שמכה בכח ידו, וכך הלשון יש בו כח דהיינו כח בלתי גשמי רק כח נבדל מן הגשמי. וקאמר אי מה יד כו' כלומר שהלשון אינו דבר גופני כמו היד ולפיכך היד אינו ממית רק בסמוך לו, אבל הלשון היא בלתי גשמי שהלשון הוא השכל הדברי ולפיכך כח זה ממית אפי' ברחוק שכן כל כח נבדל פועל רחוק וקרוב כאחד. ואמר שם במערבא אמרי לשון תליתאי דקטיל שלשה לאומרו ולמקבלו ולאומרים עליו. ויש לך לדעת כי מה שאמר שהלשון ממית, לא בא לומר כי מן לשון הרע בא ריב וקטטה בין הבריות ומתוך כך אפשר שיבא לידי ש"ד, שזה אין צריך לומר דבר שנראה בכל יום. אבל בא לומר כי מסוגל בזה הלשון שמביאה המיתה לשלשה, כי לשון הרע לפי גודל כח הלשון כמו שיתבאר, כל אשר יש לו עסק עם הלשון לא יצא נקי ממנו כי הוא רע לגמרי וכל הנוגע בו ניזק לגודל הרעות בלשון שהוא כח נבדל בלתי גשמי. ודע כי אין שייך לשון הרע אלא בשלשה כמו שיתבאר בסמוך, דאם אומר לשון הרע על האדם בפניו ומביישו לא נקרא זה לשון הרע רק אם אומר לשון הרע לאדם אחד על אחר. ומפני כי לשון הרע מזיק כל אשר שייך אליו, ושלשה שהם שייכים אליו והם האומר ואשר נאמר אליו והאומרים עליו, ולכך מזיק הלשון כל שלשתן שהרי ע"י שלשתן נעשה לשון הרע ולפיכך שלשתן הורגתן. ולפי דעתי מה שנקרא לשון תליתאי הוא דבר נעלם, והוא נרמז מה שלשון הרע שקול כנגד שלשה בכל מקום דהיינו ג"ע וש"ד וע"ז, ולפיכך הלשון הוא משולש והורג שלשה והבן זה. ומזה תדע כי הלשון הוא כמו הנחש שממית ע"י ארס, וכך יש מי שיש לו כח נבדל רע והוא בלשון והוא ממית את האדם. וכן מה שאמר דקטיל כחץ היינו מפני שאין הלשון דבר גשמי שהדברים הגשמיים אין פעולתם במהירות, אבל הלשון אין הפעל הזה דבר גשמי וממית כמו החץ, והבן הדברים האלו. וכן מה שאמר מאן דבעי חיי בלישנא ומאן דבעי מיית בלישנא, שמסוגל הלשון להביא לאדם חיים ומיתה והלשון כולל הכל. וג' דברים אמרו על הלשון, כי מגיע מן הארץ עד השמים, ומהיר לפעול כמו חץ, וכולל החיים המות, והבן זה כי הוא משולש:

ובמדרש (שו"ט פל"ט) החיים והמות ביד הלשון. מעשה היה במלך פרס שחלה אמרו ליה הרופאים אין לך רפואה עד שיביאו לך חלב לביאה ונעשה לך רפואה ענה אחד ואמר אני מביא לך חלב לביאה אם רצונך יתנו לי עשר עזים אמר לעבדיו שיתנו לו נתנו לו הלך לגוב אריות והיתה שם לביאה אחת מינקת גוריה יום אחד עמד מרחוק והשליך לה עז ואכלתה יום שני נתקרב לה מעט והשליך לה אחרת עשה לה כן עד שהיה משחק עמה ולקח מחלבה וחזר לו כשהיה בחצי הדרך וראה בחלום והיו האברים שלו

מתרסין זע"ז הרגלים אומרים אין בכל האיברים דומים לנו אם אנו לא הלכנו לא היינו יכולים ליקח החלב. הידים אומרים אין כמותנו אם לא היינו עושין אין הדבר כלום. הלב אומר אם לא נתתי העצה מה הועלתם כלום. ענתה הלשון אם לא אמרתי הדבר מה היה עושה. השיבו לה כל האברים איך לא יראת להדמות אלינו ואת במקום חשך ואין בך עצה כבשאר האיברים. אמר להם היום תאמרו שאני שולט עליכם שמע האיש את האיברים הלך אצל המלך א"ל אדני המלך הילך חלב כלבתא. קצף המלך וצוה לתלותו כשהלך התחילו האיברים לבכות אמר להם הלשון לא אמרתי אליכם שאין בכם ממש אם אני מצלת אתכם תדעו שאני עליכם א"ל הן. אמר לתולין אותו השיבוני אל המלך אולי אנצל השיבוהו אליו א"ל למה צוית לתלותי א"ל אמרתי לך הבא לי חלב לביאה ואתה הבאת לי חלב כלבתא אמר ליה מאי אכפת לך ותהיה לך רפואה ועוד לביאה כלבתא קורין לה לקחו ממנו ונסו אותה ומצאוה חלב לביאה אמרו לו האיברים הרי אנו מודים לך הוי מות וחיים ביד הלשון. ראה הלשון היא גדולה מן הקרבנות שנא' אהללה שם אלקים בשיר ואגדלנו בתודה ותטב לה' משור פר ע"כ. והנה במדרש בא לבאר כח הלשון שהדבור הוא מוציא לפעל החיים והמות בכח, כמו זה שהיה הלשון פועל לפי רגע המות והיה פועל אח"כ החיים החיים אף שכבר נמסר לתלות אותו. וזה נקרא שיש בידו החיים והמות, כי היד אין בו החיים והמות שאין מסוגל לזה היד ואינו מיוחד לפעל דבר זה, אבל הלשון מסוגל לזה כי הלשון מוציא הכל אל הפעל, ולכך על ידי הלשון יצא אל הפעל לתלותו והוא המות ועל ידי הלשון יצא לפעל גם כן להחיותו. ומפני כך הלשון יותר במקום נסתר כי ע"י הלשון יוצא הדבור מן ההסתר אל הגלוי, וחשבו אליו דבר זה לשפלות שאמרו האיברים אליו את יושב במקום חושך, והוא מורה על מעלת הלשון שמוציא הכל מן הנסתר אל הגלוי. וכאשר היה מוציא אל פעל הדבור כמו שראוי הגיע לו החיים, וכאשר הוציא הדבור אל הפעל בהפך יש בידו המות, והרי יש בידו החיים והמות להוציא הדבר אל הפעל הרע והטוב דבר זה נקרא שיש בידו החיים והמות. ואמר ראה כמה גדול כח הדבור שהרי על ידי הדבור הוא נותן הודאה אל הש"י וההודאה היא על כל הקרבנות וכמו שמבואר במקום אחר. וכל זה כי יותר נחשב הדבור שהוא שכלי מן הקרבנות עצמם שהם ע"י דברים גשמיים, ולפיכך כתיב (תהלים ס"ט) ותיטב לה' משור פר כי הדבור הוא שכלי לכך הוא יותר נחשב מן הקרבנות, והבן זה מה שרמז כאן על הלשון שיש בו כח הודאה:

ובמדרש (ויק"ר פל"ג) עוד החיים והמות ביד הלשון עקילוס אמר מצטר' ומכירין מות מכאן וחיים מכאן. בר סיסא אמר היה לפניו גחלת נפח בה בערה רקק בה כבתה. אמר

ר' חייא בר אבא היתה לפניו כלכלה של תאנים אכלה עד שלא עישרה מות ביד לשון עישרה חיים ביד לשון ר"ג אמר לטבי עבדו פוק זבין לנא צדי טבא מן שוקא נפיק אייתא ליה לישנא אמר ליה פוק זבין לנו צדי בישא מן שוקא נפק אייתא ליה לישנא. אמר ליה כד אמרית לך צדי טבא אייתית לי לישנא וכד אמרית לך צדי בישא אייתית לי לישנא. אמר ליה מרי מינה טבא ומינה בישא כד היא טב לית טב מינה כד היא ביש לית ביש מינה. רבי עשה סעודה לתלמידיו הביא לפניהם לשונות רכין ולשונות קשין התחילו בוררין את הרכים ומניחים את הקשים א"ל בני כך יהא לשונכם רך אלו עם אלו. אכל וברך חיים ביד הלשון אמר לשון הרע שהוא קשה מות ביד הלשון ע"כ. וגם בזה המדרש בא לבאר ענין הלשון, שלפיכך נאמר החיים והמות ביד הלשון שאם אכל כלכלה של תאנה קודם שעישרה חייב מיתה, והמעשר הוא בדבור בלבד שיאמר הרי אלו מעשר על אלו, ואם עישרם שאמר הרי אלו מעשר על אלו הרי ע"י הדבור קנה החיים, וההפך ג"כ אם לא עישרה מות ביד הלשון והרי הלשון כולל החיים והמות. וזהו כח הלשון שכל דבר שהוא כמו זה שכולל החיים והמות תדע מזה גודל כחו כאשר הוא כולל החיים והמות, שכל דבר שהוא כולל דבר והפכו בזה תדע ג"כ גודל כחו כמו שבארנו למעלה ענין זה. וכדי ללמד דבר זה לאדם צוה ר"ג לעבדו לקנות לו מזון טוב והביא לו לשון, ללמד לתלמידיו דברי חכמה שאין לך במעלה כמו הלשון, וכאשר אמר ג"כ שיקנה לו מזון הביא לו ג"כ הלשון, וטבי עבדו הבין דבריו וקנה לו לשון הוא הדבר שהוא טוב ורע שאין לך דבר טוב ורע יותר ממנו, כמו שאמר אכל וברך חיים ביד לשון אכל ולא בירך הרי המות ביד הלשון:

ובמדרש עוד מות וחיים ביד לשון משה אמר זכור לאברהם ליצחק ולישראל וכן אסתר ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי והחיו אומה שלימה דואג אמר דבר ונהרגו נוב עיר הכהנים ונחש ע"י הפה היה גורם מיתה לכל העולם. וכל אלו דברים שבארו כח הלשון שמסוגל אל החיים ואל המות, וכל הדברים האלו ידועים למי שיודע להבין כח הלשון:

ובמדרש (ויק"ר פט"ז) מעשה ברוכל אחד שהיה מחזר בעיירות ואמר מאן בעי סם חיים ושמעה בת רבי ינאי עלתה ואמרה לאביה רוכל אחד מסבב ואומר מאן בעי סם חיים קרא רבי ינאי לאותו רוכל ואמר הראיני נא אותו סם חיים שאתה מוכר הוציא מקופתו ספר תהלים ופותח והולך עד מי האיש החפץ חיים וגו' נצור לשונך מרע הלך רבי ינאי והאכילו והשקהו ונתן לו ו' סלעים אמרה לו בתו לא היית יודע פסוק זה אמר לה הן אלא שבא זה וברר ע"כ. ויש לתמוה מאוד כי עדיין מה היה מברר לו הרוכל במה שאמר מאן בעי סם חיים, וכן הוא בפ"ק דע"ז (י"ט, ב') מכריז רבי אלכסנדריא מאן בעי חיי

מאן בעי חיי כניפו ליה כולי עלמא ואתו לגביה אמרו ליה הב לן חיי אמר להו מי האיש החפץ חיים וגו'. ויש לתמוה ג"כ ע"ז למה היה מכריז על דבר זה ביותר כי כמה וכמה דברים נותנים חיים לאדם. אבל יש לך לדעת, כי מה שבירר לו הפסוק הזה כי הלשון הוא החיים לאדם, אף כי תמצא כי דברים הרבה השומר אותם הם חיים לאדם, מכל מקום אין דבר כמו הלשון שודאי הוא חיים לאדם. ולפיכך היה הרוכל מכריז מאן בעי סם חיים, וזה כי הסם יש לו דבר זה שהאדם הוא מניח הסם על גופו ממש והרטיה הזאת היא קשורה עליו לגמרי, שהרפואה שאינו עליו לגמרי אינו מרפא כ"כ כמו הדבר שהוא מונח עליו ממש, כי אם הסם הוא דבק על הגוף שהוא צריך רפואה אז האדם הוא קרוב לרפואה ביותר. ולפיכך שאר הדברים כמו התורה אע"ג שהתורה היא סם חיים גם כן כמו שדרשו ז"ל ושמתם את דברי נמשלה תורה לסם חיים וכו' כדאיתא בפרק קמא דקידושין (ל', ב') מכל מקום אינו דומה, כי התורה היא רחוקה מן האדם עצמו, כי התורה היא שכלית לגמרי ואין התורה סם לגמרי אל האדם כמו שהוא הלשון, כי במה שהלשון הוא קרוב אל האדם לפיכך הלשון הוא סם חיים לגמרי אל האדם שהחיים דבק באדם ע"י הלשון. ולפיכך אמר רבי ינאי הרוכל הזה שאמר מאן בעי סם חיים בזה ברר לו הכתוב שאמר מי האיש החפץ וגו', ור"ל כי בלשון החיים יותר מכל, שכך משמע מי האיש וגו' שכל החפץ חיים ימצא חיים וזה על ידי הלשון, כי הלשון אינה מוטבעת לגמרי בחומר דכתיב ויהי האדם לנפש חיה ולא ויהי האדם נפש חיה, ודבר זה יתבאר בסמוך, וגם אינו כמו השכל שהוא רחוק נבדל מן האדם רק שהלשון דומה כמו הסם שהוא על האדם דבק בו ואינו מוטבע בתוכו. לכך אין ספק כי הלשון הוא החיים, ובשביל כי הלשון הוא סם נבדל והוא על האדם לגמרי לכך הלשון הוא החיים, ונקרא האדם בשביל הלשון נפש חיה כדכתיב ויהי האדם לנפש חיה ותרגם אונקלוס והוה באנשא לרוח ממללא, וכל זה כי הלשון סם חיים, ומאחר שהלשון הוא החיים של אדם אם ישמור הלשון שהוא החיים בודאי שדבר זה חיים אליו, אבל אם האדם בעל לשון הרע ואין שומר מה שנקרא עליו האדם נפש חיה איך יהיה לו החיים, וכל זה היה מברר לו הרוכל:

ואמר עוד בגמרא בפ"ק דע"ז (י"ח, ב') שמא יאמר האדם הואיל ונצרתי לשוני מרע אלך ואגרה בשינה ת"ל סור מרע ועשה טוב ואין טוב אלא תורה שנא' כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו. ופירוש זה מורה מה שבארנו למעלה, כי הלשון הוא האדם וצריך לשמור שלא יקלקל האדם מה שנחשב בו נפש חיה כמו שהתבאר, מ"מ אין קונה בזה מעלה רק שהוא שומר את עצמו מן הרע ואין זה קנין מעלה עליונה. אבל עיקר קנין

מעלה שהאדם קונה מדריגה ומעלה נבדלת היא על ידי הטוב והיא התורה, וזה שאמר סור מרע ועשה טוב כי הדבר הזה שהיא הנפש המדברת באדם הוא שיתקשר עם התורה השכלית, וזה שלימות האדם לגמרי כאשר תבין ואין להאריך:

פרק ב

תנן במסכת ערכין (ט"ו, א') האונס והמפתה נותן חמשי' סלעי' בין אנס גדולה שבכהונה ובין אנס קטנה שבישראל והמוציא שם רע לעולם נותן מאה נמצא האומר בפיו חמור מן העושה מעשה, וכן מצינו שלא נחתם גזר דינם של ישראל אלא על לה"ר שנא' וינסו אותי זה עשר פעמים ע"כ. המשנה הזאת בארה כח הלשון, ודע כי האדם הוא בעל גשם לכך השכל אינו צורת האדם כי אין האדם נברא שכל גמור, אבל השכל הדברי שהוא על ידי אבר גשמי הוא הלשון והוא צורת האדם. כי האדם יש בו שני חלקים שהוא בעל גוף והוא בעל שכל ג"כ, והדבור הוא שכלי כי הב"ח אין להם הדבור רק האדם שהוא שכלי וזהו צורת האדם. ולכך המוציא שם רע נותן מאה מפני שחטא בדבור אשר הוא צורת האדם ועל ידי זה הוא האדם שלם, ואילו המאנס שהוא המעשה המתייחס אל כחות הגוף כמו שהתבאר והגוף הוא חצי לכך נותן חמשים. ודווקא מאה מפני שמספר מאה הוא מספר שלם כמו שבארנו ענין מספר זה במקום אחר, והדבור הוא צורת אדם ועל ידו האדם שלם כמשפט הצורה. אמנם מן הכתוב שאמר ויהי האדם לנפש חיה ולא אמר ויהי האדם נפש חיה, בזה משמע כי אין האדם ג"כ צורתו השכל הדברי כי לא נברא עם האדם השכל, שהרי כאשר נברא האדם אין השכל הדברי נברא עמו, אבל קונה השכל הדברי אחר כך ויוצא אל הפעל. ומכל מקום השכל הדברי היא צורה נבדלת לאדם, והאדם עצמו צורתו מוטבע בגוף לגמרי וזה נקרא אדם. לכך כאשר שמה התורה ערך אדם הזכר נתנה התורה ערכו חמשים סלע ולא שמה התורה ערך של אדם הזכר מאה על שם השכל הדברי אשר באדם, כי האדם הוא בעל גוף, וכל שיש לו כח גופני צורתו מוטבעת בחומר לגמרי לכך ערכו חמשים, שאילו היה האדם עצמו שכלי בלא גוף היה ראוי שיהיה ערך האדם מאה סלע, אבל צורתו מוטבעת בחומר לכך ערכו חמשים. רק הדבור היא צורה נבדלת של האדם דכתיב ויהי האדם לנפש חיה והיא צורה לאדם, ואין השכל הדברי מוטבע בחומר לגמרי אבל נבדל מן החומר, וכבר אמרנו שלא כתיב ויהי אדם נפש חיה שאז היה פירושו כי האדם בעצמו רוח ממללא אבל לנפש חיה כתיב. וכמו שהשכל אין ראוי לומר עליו שהוא האדם עצמו, וכך הדבור אין ראוי לשום אותו שהוא האדם לגודל מעלת הדבור ולפיכך ערך הזכר חמשים כמו שהתבאר בפ' רבי אומר באריכות ע"ש. אמנם האשה ערכה שלשים שקלים, וזה כי הזכר ראוי שיהיה

ערכו חמשים שקלים, אף שהאדם הוא בעל אדמה וצורתו מוטבע בחומר, מכל מקום אינו נוטה אל החומר לגמרי כמו שידוע מענין האיש אשר האיש אינו נוטה אל החומר כמו האשה, אבל האשה שהיא נוטה אל החמרי לגמרי כמו שבארנו פעמים הרבה מענין מדריגת האשה שהיא חמרית ביותר, ולכך ערכה שלשים שהוא חצי חמשים. ולא שייך לומר שיהיה ערכה כ"ה מפני שאינה כולה חמרי רק היא נוטה אל החמרי, ולכך נשאר שלשים שהוא רוב חמשים. ותבין מזה כי מדריגת האדם שלשה בחינות, הראשונה היא החומר, ואח"כ אשר הוא כח מוטבע בחומר, ואח"כ הדבור השכלי והוא צורת האדם הנבדלת. ולפיכך התורה אמרה ויהי האדם לנפש חיה ותרגם והוה באנשא לרוח ממללא, כי במה שאמר הכתוב ויהי האדם לנפש חיה יורה בזה כי הדבור משלים את האדם, ובמה שלא כתיב ויהי האדם נפש חיה, הנה יורה בזה כי אין הדבור שנקרא נפש חיה הוא האדם, כי האדם הוא בעל אדמה ואלו השכל הדברי אינו מוטבע בחומר, לכך לא אמר ויהי האדם נפש חיה רק לנפש חיה, כי השכל הדברי צורתו בלתי מוטבע בו, ומפני כי התורה שמה ערך האדם אשר הוא צורה מוטבע בחומר לכך לא שמה ערכו רק חמשים ולא מאה, והדבר הזה דבר מופלג ועמוק בחכמה. וכן תמצא כי העבד והאשה שקולים, כי גם העבד בארנו לך בכמה מקומות שעליו נאמר שבו לכם פה עם החמור עם הדומה לחמור (יבמות ס"ב, א') וכמו שהתבאר במקומו, וכאשר חייב לשלם העבד אם נגחו שור כתיב (שמות כ"א) כסף שלשים שקלים יתן לאדוניו, גם בארנו דבר זה בפרק רבי אומר ע"ש, והתבאר לך מה שאמרה התורה שיתן המוציא שם רע מאה סלע. אבל האונס והמפתה נותן חמשים סלעים, מפני כי אין חטא שלו מצד דבור השכלי ולפיכך נותן חמשים כמו שהוא ערך הזכר:

ומה שאמר שלא נחתם גזר דינם רק בשביל לשון הרע, כי מדריגת הדבור ראוי שיהיה בו החתימה, וזה כי כאשר הגזירה נחתמה אז הגזירה יוצאת לפעל להיות נמצא בפעל הגזירה, והדבור הוא שיוצא לפעל מן המדבר והוא דומה לגוזר הגזירה שמוציא הגזירה לפעל, ולפיכך ע"י לשון הרע דוקא יוצאת הגזירה לפעל כמו שהוא ענין הלשון שמוציא הכל אל הפעל לכך מוציא ג"כ הגזירה אל הפעל. ועוד כי ראויה העבירה זאת שבה יהיה נגמר העונש שלם, כמו שהדבור הוא השלמה וגמר האדם וכדכתיב ויהי האדם לנפש חיה כי הדבור הזה משלים את האדם, ולפיכך מיוחד הדבור לכל השלמה, ולכך גמר חטא שלהם בעבירה זאת. ומזה הטעם היה החטא הזה בעשירי ג"כ כי העשירי הוא משלים מספר עשרה אשר הוא כלל מספר, והדבור משלים האדם, והלשון גם הוא עשירי באיברי האדם כדאיתא בפ' ד' נדרים (נדרים ל"ב, ב'), אמר ר' אמי בר אבא מאי

דכתיב עיר קטנה ואנשים בה מעט ובא אליה מלך גדול וסבב אותה זה יצר הרע ובנה עליה מצודים גדולים אלו עונות ומצא בה איש מסכן חכם זה יצר הטוב ומלט הוא את העיר בחכמתו זו תשובה ומעשים טובים ואדם לא זכר את האיש המסכן ההוא דבשעת יצר הרע לית דמדכר ליה ליצר טוב והחכמה תעוז לחכם זו תשובה ומעשים טובים מעשרה שליטים אשר היו בעיר אלו ב' ידים וב' רגלים ב' עינים וב' אזנים וראש הגויה ופה, הרי הם עשרה איברים והעשירי שהוא האחרון הוא הלשון, וזה שהיה חטא הלשון בעשירי. וכאשר תבין תדע כי אלו עשרה נסיונות הם כנגד איברי האדם שהם עשרה, ולפיכך היו אלו נסיונות ג"כ כמו איברי האדם, ד' מהם זוגות זוגות כמו שהם האיברים ב' אזנים ב' עינים ב' ידים ב' רגלים אחד ראש הגויה ואחד פה. וכך הם כמו שמנו שם שנים בים שנים במים שנים במן שנים בשליו א' בעגל וא' במדבר פארן, וכבר פירשנו בפ' בעשרה דבר זה. וכבר התבאר כי עשרה איברים באדם הם חמשה נגד חמשה, וכך אלו עשרה נסיונות הם חמשה נגד חמשה כמו שאמר, והדברים האלו עמוקים ואין להאריך. והתבאר לך מדריגת ומעלת הלשון וכמו שהוא מעלתו ומדריגתו כך הוא פחיתותו וחסרונו, ולפיכך המוציא שם רע עונשו יותר מן העושה מעשה, ולא נחתם גזר דין של אבותינו במדבר רק בשביל לשון הרע וזה מבואר שם:

אמר ר"א בן פרטא בא וראה כמה גדול כחו של לשון הרע ממרגלים מה מרגלים שהוציאו שם רע על עצים ואבנים כך מוציא שם רע על חבירו על אחת כמה וכמה ממאי דלמא משום רבי חנינא בר פפא דאמר רבי חנינא בר פפא דבר גדול דברו מרגלים באותה שעה דכתיב כי חזק הוא ממנו כביכול אפילו בעל הבית אין יכול להוציא כליו משם אלא אמר רבא אמר ריש לקיש אמר קרא וימותו האנשים מוציאי דבת הארץ רעה במגפה לפני ה' על דבת הארץ שהוציאו ע"כ. ויש לשאול הרי מה שאמרו כי חזק הוא ממנו ג"כ חטא בלשון. ואין זה קשיא אף אם היה החטא ג"כ בשביל שאמרו כי חזק הוא ממנו, אין נקרא זה חטא בלשון רק שדברו נגד הש"י, וזה נקרא אדם אשר אין בו יראת שמים כאשר מדבר דברים נגד השם ית', וכן אם מדבר נגד חבירו דברים רעים ומקללו ומחרפו ומגדפו בדברים, אין זה נקרא לשון הרע כי שם הוא העיקר מה שמריב עם חבירו ואין החטא נקרא על שם הלשון, דהא אמרינן (ערכין ט"ו, ב') כל מלתא דמתאמרה באפי מרא לית בה משום לישנא בישא, וכן דבר זה שהיו אומרים נגד הקב"ה כי הוא ית' הכל בפניו אין זה לישנא בישא רק בלתי יראת שמים. אבל מה שהוציאו דבת הארץ שלא היה להם ריב עם הארץ, בודאי חטא זה נקרא על שם הלשון אשר חטא הלשון מאוד מאוד מצד מדריגת הלשון ולכך הוא קלקולו, וחטא הזה תולה בעצם הלשון, וזה מבואר:

פרק ג

אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זמרא מאי דכתיב מה יתן לך ומה יוסיף לך לשון רמיה אמר הקב"ה ללשון כל איבריו של אדם זקופין ואתה שוכב כל איבריו של אדם מבחוץ ואתה מבפנים ולא עוד אלא שהקפתי לך שתי חומות אחת של עצם ואחת של בשר מה יתן לך ומה יוסיף לך לשון רמיה ע"כ. יש לך לשאול דמה ענין השכיבה הזאת מועיל וכי בשביל כך אין הלשון יכול לדבר, וכן מה שיש ללשון שתי חומות בשני צדדין שהרי אין דבר זה מונע כלל. יש לך לדעת כי דברי חכמים עמוקים, כי הלשון הזה שהוא מיוחד להוציא הדבור ממנו וזהו עצם הלשון, ולדבר זה הוא מיוחד להוציא הדבור אל זולתו, ודבר זה לא תמצא בשום אבר, שאין אבר אחד נברא שיוציא הדבר לזולתו מן הנסתר אל הגלוי, שהאוזן מקבל הדברים והעין מקבל הראות, וכן כל הדברים הם כך ואין אחד מהם נברא לפעול להוציא לזולתו, רק הלשון שעיקר בריאתו להוציא הדבור אל זולתו, וכמו שאמרנו למעלה כי הלשון מוציא הדבור אל הפועל, ומפני כך הלשון קרוב אל לשון הרע ביותר, שדבר זה הוא יוצא ג"כ לדבר בזולתו לגמרי כדכתיב (תלים נ') תשב באחיך תדבר בבן אמך גו'. ומפני שהלשון נברא להוציא הדבור וקרוב ביותר לדבר זה דהיינו אל לשון הרע, והש"י אשר ברא האדם בשלימות לגמרי בלא חסרון שלא יהיה נוטה האדם אל הרע, תקן את הלשון שלא יהיה מסוגל ומוכן אל הרע, לכך תקן אותו שיהיה האבר הזה שוכב והדבר שהוא שוכב הוא נשאר במקומו, שזה ענין השכיבה שמבקש המנוחה לא העומד אשר הוא מבקש לצאת ולפעול באחר, והאבר הזה נברא שוכב כי אשר הוא בעל הנחה אין ראוי לו היציאה. גם נברא האבר הזה במקום הסתר דהיינו תוך הפה והוא מקום הסתר, ואף כי בודאי אין דבר זה מונע אותו מן הדבור, מכל מקום האיברים החיצונים דבקים בגלוי במה שהם מגולים ומסוגלים אל הגלוי, והאבר שהוא מכוסה והוא בהעלמה וההסתר ביותר אין סגולתו לפעול כ"כ. ומעתה אף אם הלשון הוא נברא להוציא הדבור אל זולתו, מכל מקום נברא שיהיה לו סגולת ההסתר דהיינו שלא יתפשט לדבר בזולתו בלשון הרע אשר יפעל בזולתו. ולפיכך הכתוב אומר מה יתן לך ומה יוסיף לך לשון רמיה, שאף שהלשון מסוגל מצד עצמו להוציא הדבור אל הנגלה כיון שנברא בתואר אשר התבאר, הנה בסגולת דבר זה מונע את האדם מן הגלוי שאינו מוציא כל כך הדבור. ועוד כי הלשון מצד עצמו ראוי שיהיה כך, כי השכל הדברי אינו נבדל לגמרי מן האדם, שאלו היה השכל הדברי נבדל לגמרי מן האדם היה הלשון מבחוץ לגמרי, אבל מפני שאינו נבדל הלשון לגמרי מן האדם והוא מבפנים והוא שוכב ג"כ מפני שאינו נבדל מן הנושא, ולכך אין הלשון כ"כ פועל בזולתו כאשר מצד עצם

הלשון שהוא מתחבר אל הנושא אותו הוא האדם, ואין ראוי כ"כ שיהיה פועל בזולתו מאחר שהוא מצורף אל הנושא אותו. ועם כל זה, מה שכל האיברים נבראים זקופים והלשון שוכב, וכן כל האיברים מבחוץ והוא מבפנים מורה על מדריגת הלשון ומעלתו העליונה ג"כ, וזה כי מה שנברא שוכב והוא מנושא על אחר דבר זה מורה על מעלתו העליונה שהוא מנושא על אחר, וכן מה שהוא מבפנים ושאר האיברים מבחוץ מורה על מעלתו העליונה כמו הנשמה שהיא בפנים, ולפיכך אמר מה יתן לך ומה יוסיף לך לשון רמיה, כי נברא הלשון הזה בתואר שלא לפעול בלשון רע, וכל דברים אלו ידועים למבינים ועוד יתבאר:

ובמדרש (ילקוט תצא תתקל"ג) כמה קשה לה"ר משל לנכה רגלים שהיה מרעיש את המדינה אמרו אילו היה שלם על אחת כמה וכמה כך הלשון מחותך ומונח בתוך פה והוא מרעיש את העולם למה הוא דומה לכלב שהוא קשור בשלשלת וחבוש ונתון לפנים משלש' בתים והוא מנבח וכל העם מתייראים ממנו אלו היה בחוץ מה היה עושה כך לשון הרע נתון לפנים מן הפה ולפנים מן השפתים ומכה באין סוף אלו היה בחוץ עאכ"ו, אמר הקב"ה מכל צרות הבאות עליכם יכול אני להציל אתכם אבל בלשון הרע הטמן עצמך ואין אתה מפסיד, משל לעשיר שהיה אוהב בן כפרי הלך לשאול בשלומו והיה שם כלב שוטה והיה נושך את הבריות אמר אותו עשיר לאוהבו בני אם אתה חייב לאדם אני פורע לך ואל תתחבא ממנו אבל אם ראית כלב שוטה ממנו תתחבא שאם נושכך איני יודע מה לעשות לך כך אמר הקב"ה בשש צרות יצילך ובשוט לשון תחבא ע"כ. וכבר התבאר ענין הלשון שנקרא נכה רגלים בודאי, שאין הלשון כמו שהם שאר איברים כי הלשון מונח והוא צריך לנושא, כמו נכה רגלים שצריך לאחר להוליכו ובשביל כך הוא דומה לכלב קשור. כלל הדבר כי הלשון מצורף אל הנושא, ולפיכך מדמה אותו אל נכה רגלים, ומדמה אותו לכלב קשור. ואין מדמה אותו לזאב קשור ודבר זה ג"כ דבר מופלג מאוד, ויש לך להבין את זה ממה שאמרו (פסחים קי"ח, א') המספר לשון הרע ראוי להשליכו לכלבים כמו שיתבאר עוד, ומכ"ש כאשר הכלב שוטה, הכלב הזה יוצא מסדר העולם לגמרי, ומכיון שהוא יוצא מן הסדר אין האדון יכול לשמור את הכלב, שהרי אפי' האדם שהוא שוטה אין לשוטה שמירה מכ"ש כאשר הכלב שהוא שוטה אין לכלב שמירה. וכן מכל הצרות הש"י שומר את האדם כדכתיב בשש צרות יצילך ובשוט לשון תחבא, וזה מפני כי שאר הצרות, הסדר מושל עליהם ויש בזה שמירה שכל אשר תחת הסדר יש בו שמירה, ולא כן לשון הרע אשר לשון הרע אינו נכלל בכלל השתלשלות המציאות מן הש"י כמו שיתבאר כי הוא כופר בעיקר והוא נכרת מן הש"י

כדכתיב יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות, על כן בעל לשון הרע אין לו שמירה ופועל בצדיקים וברשעים כאחד, ולפיכך אמר הקב"ה שהאדם ישמור עצמו מן לשון הרע שכ"כ פועל רע וזה מבואר:

אמר ריש לקיש מאי דכתיב אם ישוך הנחש בלא לחש לעתיד לבא מתקבצים ובאים כל החיות אצל הנחש ואומרים לו ארי דורס ואוכל זאב טורף ואוכל אתה מה הנאה יש לך אומר להן מה יתרון לבעל הלשון ע"כ. ור"ל כי בעולם הזה לא ניכר צדיק לפני רשע וטוב לפני רע ולא יובדל ולא יוכר אחד אצל חבירו, ולעתיד כאשר ניכר הצדיק והרשע כלומר כפי מדריגתו אז יתקבצו כל החיות אצל הנחש לדעת ענין הנחש. אבל לשאול אותו בעולם הזה הלא מצד עה"ז אין סדר לגמרי רק כי לעתיד יהיה הכל כסדר, ומצד הסדר הראוי שיהיה בנמצאים, אמר בעל המדרש שכל החיות הם מתקבצים אל הנחש ואומרים אליו, שכל הנבראים אינם יוצאים מן הסדר של המציאות שכל אחד הוא מבקש טובתו והנאתו, אבל הנחש נושך מבלי הנאה בעולם ודבר זה נחשב יציאה מן הסדר. והשיב על זה מה יתרון לבעל הלשון, שהוא פועל רע מבלי הנאה, ובודאי דבר זה מפני שהדבר שהוא בעצם רע כמו שנקרא לשון הרע שהוא יפעול רע כפי מה שהוא בעצמו רע כי נפש רשע אותה רע, וכן הנחש הוא עצמו רע ומפני שהנחש עצמו רע יפעול את הרע אף כי אין לו הנאה בזה, וכן בעל לשון מפני כי הלשון הוא רע בעצמו יפעול הרע אף כי אין לו הנאה. ועוד כי התבאר לפני זה כי בעל לשון שנבדל מן סדר העולם, והנבדל מן המציאות מזיק את הנמצאים ואף כי אין הנאה אליו, וזה בודאי נרמז בנחש כי הנחש הוא נבדל מן הנמצאים כלם עד שאין דומה אליו בכל הנמצאים, ודבר זה מבואר בכתוב דכתיב (בראשי' ג') ואיבה אשית וגו' בין זרעך וגו', שתראה כי הנחש הוא נבדל מן האדם ובשביל כך הנחש מזיק האדם אף בלא הנאה, כי שני דברים שהם נבדלים בעצמם כמו הנחש והאדם יש איבה ביניהם ולפיכך הנחש נושך בלא הנאת עצמו רק להזיק אחר, אף בעל לשון הרע נבדל מן הנמצאים וכמו שהתבאר למעלה ענין זה והוא דומה אל הנחש בדבר זה והוא פועל רע אף כי אין הנאה לו. ואין לשאול על זה למה עשה זה, כי בשביל תשוקתו אל הרע הוא פועל זה, ובאולי יקשה לך למה נאמר על לשון הרע יותר ומה יתרון לבעל הלשון יותר מכל, כי אפשר שהלשון יפעל הרע מפני יצר הרע. אבל אין זה שאלה כי אין היצר הרע בשכל הדברי כמו שיש יצר הרע בנפש, לפיכך מה יתרון לפעול הלשון, כי כל הפעולות שהם מצד הנפש מצד כח הנפש שולט בהם יצר הרע אבל אין יצר הרע בשכל הדברי כי אם שהוא רע בעצמו:

פרק ד

במדרש (במ"ר פי"ט) רבי מלכיא ורבי יהושע דסכנין בשם ר' לוי אמרו מצינו תינוקות בימי דוד עד שלא טעמו טעם חטא היו יודעין לדרוש את התורה מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור והיה דוד מצלי עליהון הדא דאת אמרת אתה ה' תשמרם אתה נטר אורייתהון בלבהון תצרנו מן הדור זו לעולם מן הדור ההוא שהוא חייב כליה אחר כל השבח הזה יוצאין למלחמה ונופלין אלא ע"י שהיו בהם דלטורין היו נופלין הוא שדוד אומר נפשי בתוך לבאים זה אבנר ועמשא שהיו לבאים בתורה אשכבה לוהטים זה דואג ואחיתופל שהיו להוטין אחר לשון הרע בני אדם שניהם חנית וחצים אלו אנשי קעילה דכתיב בהם היסגרוני בעלי קעילה בידו ולשונם חרב חדה אלו הזיפים דכתיב בהן בבא הזיפים ויאמרו לשאול, באותה שעה אמר דוד וכי מה השכינה עושה בארץ רומה על השמים אלקים סלק שכינתך מביניהון. אבל דורו של אחאב כלן עובדי ע"ז היו ועל ידי שלא היו בהן דלטורין היו יוצאין למלחמה ונוצחין הוא שעובדי' אמר לאליהו הלא הוגד לאדני וגו' ואכלכלם לחם ומים אם לחם למה מים אלא מלמד שהיו המים קשים לו להביא יותר מן הלחם ואליהו מכריז בהר הכרמל ואמר אני נותרתי נביא לה' לבדי וכל עמא ידעו ולא מפרסמי למלכא, אמר ר' שמואל בר נחמני אמרו לנחש מפני מה אתה מצוי בין הגדרות אמר להם מפני שפרצתי גדרו של עולם, תני ר' שמעון בן יוחאי הנחש פרץ גדרו של עולם תחלה ולפיכך נעשה שפקלטור לכל פורצי גדרות, אמרו לו למה אתה נושך מה אתה מועיל ארי דורס ואוכל זאב טורף ואוכל ואת נושך וממית אמר להם אם ישוך הנחש בלא לחש אפשר דאנא עביד כלום אלא אם מתאמר לי מן עליותא אמרו לו למה אתה נושך באבר אחד וארסך מהלך בכל האיברים אמר להם ולי אתם אומרים אין יתרון לבעל הלשון דיתיב ברומי וקטיל בסוריא יתיב בסוריא וקטיל ברומי, ולמה קוראהו שלישי שהוא הורג שלשה האומרו והמקבלו והנאמר עליו:

המדרש הזה מבאר לך ענין לשה"ר, ואחר שדוד אמר אמרות ה' אמרות טהורות וגו' אמר אתה ה' תשמרם תצרנו זו מן הדור לעולם, ור"ל כי הש"י אמרותיו טהורות, ונקראו אמרות כי האמירה לא שייך בו דבור רע כלל רק הדבור שייך בו רע, כי האמירה הוא השכלי שאין האמירה באה רק על הענין שיש בדבור והוא שכלי, וראיה לזה דכתיב אמירה אף שהוא בלב בלבד ויאמר המן בלבו (אסתר ו') בזה לא שייך רע, אבל אפשר שיהיה דבור רע כמו לשון הרע אע"ג דיש מחשבה רעה והוא ג"כ בשכל ובמחשבה, אין זה כל כך רע כיון שאין זה רק מחשבה ואין המחשבה מצרפת למעשה לומר שיש בה רע, ולפיכך מביא המדרש הזה פסוק אמרות ה' אמרות טהורות על הפסוק של אמור ואמרת לומר כי

לכך כתיב לשון אמירה אצל טהרת הכהנים מפני כי האמירה היא טהורה, ושייך אצל טהרת כהנים דוקא לשון אמירה כאשר האמירה מסולק מן הרע. ולפיכך אחר שאמר דוד אמרות ה' אמרות טהורות, אמר אח"כ אתה ה' תשמרם, כלומר כיון שהאמרות מן הש"י הם טהורות, וקשים לקנות אמרות טהורות כי האדם הוא בעל חומר ואין כחו לקנות השכל הזך הטהור הנקי מכל סיג, לכך אתה ה' תשמרם להעמיד ולהחזיק התורה. ואמר אתה ה' תשמרם תצרנו מן הדור זו לעולם, כלומר שדורו של דוד שהיו בעלי לשון הרע תצרנו מן הדור הזו לעולם שלא יקבלו התורה שהיא טהורה ביד אשר הם בעלי לשון הרע, שהלשון הרע הוא טמא בודאי. ומה שהיה הדור בימי דוד כולם דורשים התורה במ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא והיו בעלי לשון הרע, כי דבר זה נמשך אחר מעלת שהיו דורשין התורה והיא תורה שבעל פה, ולכך היה גובר בהם הפה והלשון בחטא לשון הרע ג"כ. ומה שהיה דוד מסוגל לזה בפרט הוא ידוע לחכמים ונבונים, ועיקר כחו של דוד היה הלשון לעסוק בשירות ותשבחות והיה כחו בלשונו לטוב, ודורו היה כחם בלשונם לרע. וזה כי היה דוד מסוגל ומוכן להיות לו מתנגדים, ודבר זה מפני שדוד היה מלך ראשון וזכה במלכות, וכל מלך שרוצה למלוך על עם אחד בתחלה יש לו מתנגדים והם הפך לו, ולכך היו דואג ואחיתופל אבנר ועמשא מתנגדי דוד להוטים אחר לשון הרע כדלעיל, כמו שהיה דוד להוט אחר שירות ותשבחות לומר בלשונו, ויש לך להבין זה. ואמר שהיו נופלים לפני אויביהם, כי דבר זה ענין הלשון שהש"י מסלק שכינתו מביניהם כמו שאמר במדרש הזה אמר דוד כי מה עושה השכינה בארץ רומה על השמים אלקים וגו'. ודבר זה נתבאר אצל מה שאמרו כל המספר לשון הרע כאלו כופר בעיקר ע"ש, ואמרו שאני והוא אין יכולים לדור בעולם ביחד כמו שיתבאר. ודורו של אחאב היה הפך זה, כמו שהיה דורו של דוד הכל כחם בלשון, היה כח אחאב דוקא במחשבה, כי בכח המחשבה הוא הע"ז שנאמר (במדבר ט"ו) ולא תתורו אחרי לבבכם וגו', ולפיכך דורו של אחאב אין בהם כח הדבור רק המחשבה ולפיכך לא היו בעלי לשון הרע, כי כח המחשבה וכח הדבור הם מחולקים אין שייך זה לזה כלל והיו הולכים אחר מחשבתם הרעה, ואין דבר שהש"י מצרף מחשבה למעשה כמו מחשבת ע"ז שנאמר למען תפוש את בית ישראל בלבם. וכמו שהיה דורו של דוד כחו בפיו ובלשונו והיה להם תורה שבעל פה, כך אחאב היה אוהב תורה שבכתב שהתורה שבכתב אין כחה בפה, רק מעיין בתורה הכתובה לפניו. וכך אמרו בפרק חלק (סנהדרין ק"ב, ב') מפני מה זכה אחאב ומלך כ"ב שנה מפני שכבד התורה שנתנה בכ"ב אותיות כמו שמבואר שם, והבן מה שאמר שכבד התורה הכתובה בכ"ב אותיות:

ומה שאמר במדרש למה אתה נושך באבר א' והולך בכל האיברים וכו' כי דבר זה ענין מופלג מאוד, וזה כי תמצא האיברים שהם שנים שנים, שתי עינים שתי אזנים וכל אחד כמו מחולק לשנים והלשון הוא אחד בלבד, ולכך הלשון יש בו סגולה זאת בפרט שאין בפעולת הלשון חלוק רק פעולה של הכל, והלשון עומד בסוריא וקטיל ברומי עד שהלשון אין בו פעולה מחולקת כלל. וכן מה שאמר כי הלשון נקרא תליתאי שהורגת שלשה, הכל הוא בכח הלשון שהרי הלשון עומדת בין שתי אזנים שהם שני איברים שהם חברים וכן שתי העינים והלשון באמצע והוא שלישי, כמו שנים שהם מכחישים זה את זה והמכריע מכריע ביניהם עושה שלום ביניהם, וזהו כאשר המכריע טוב אך כאשר המכריע הוא רע השלישי מחלק ומבדיל בין האיברים השוים והדומים ועושה חלוק ביניהם, והכל נרמז בלשון שהוא עומד בין שני איברים הדומים, כי הלשון עושה הבדל ופירוד בין האחים והחברים הדומים וגם הוא מחבר ומקשר הדומים:

ובמדרש (תנדב"א פי"ח) לא תלך רכיל ארבע מדות יש בו באותו מקרא שתי מדות של צדיקים ושתי מדות של רשעים, שתי מדות של צדיקים כיצד צא ולמד ממשה ואהרן שנתכונו ועשו שלום בין ישראל לאביהם שבשמים בין אדם לחבירו בין איש לאשתו מתוך דיניהם נקבע להם שם טוב ולבניהם ולבני בניהם עד סוף כל הדורות שנאמר הוא משה ואהרן, שתי מדות של רשעים כיצד צא ולמד מדתן ואבירם הרשעים שנתכונו ועשו מחלוקת בין ישראל לאביהם שבשמים בין אדם לחבירו בין איש לאשתו מתוך דרכיהם נקבע שם רע לבניהם ולבני בניהם עד סוף כל הדורות שנאמר הוא דתן ואבירם. וביאור זה, כי הלשון שהוא מכריע והוא לטוב ולרע כמו שאמרנו, והלשון אשר הוא באמצע וכל אשר הוא באמצע הוא מכריע בין מעלה ובין מטה בין ימין ובין שמאל, וכך הוא הלשון אשר הוא באמצע מכריע בין אביו שבשמים ובין ישראל למטה ובין שני חברים האחד בימין והשני בשמאל. וזהו פעולת הלשון שמכריע בין שני החברים, שהרי הלשון עומד בין שני אזנים ובין שני עינים ובין שני נחירים שהם נקבי האף, שני האזנים דומים כמו שני החברים שהם קרובים זה לזה כמו האזנים, בין שני העינים והם כמו שני חכמים ושהם נקראו אחים ורעים כמו שנא' (תלים קכ"ב) למען אחי ורעי אדברה נא שלום, ועוד הלשון מכריע בין שני נקבי האף שהם עוד יותר קרובים ודבקים לגמרי כמו איש ואשתו, וכולם הלשון מכריע ביניהם לטובה כמו שאמרו במדרש, וגם הם עושים חילוק ופירוד בין כל אלו ולכך הלשון הוא ביניהם. ועוד רמז כי הלשון הטוב הוא מחבר הרחוקים, שהם כמו שני האזנים שהאחד הוא בצד האדם בימינו והשני בצד האדם בשמאלו והלשון מחבר אותם עד שאינם מחולקים יותר ונעשים קרובים, עד שהם

כמו שני עינים שהם קרובים יותר עד שמחבר אותם יותר עד שהם מחוברים ודבקים לגמרי כמו שני נקבי האף שהם מחוברים לגמרי. והפך זה ג"כ הלשון הרע עושה חלוק ופירוד בין הדבקים לגמרי שהם כמו נקבי האף עד שהם עומדים כמו ב' עינים, ועוד יותר עושה פירוד ביניהם עד שהם כמו שתי אזנים שהאחד עומד בימין והשני בשמאל, ואלו דברים הם עוד יותר עמוקים מאוד בלשון הזה שהוא מכריע ועושה חילוק ופירוד גם עושה שלום בין הרחוקים. והנה נרמז קושי הלשון ומעלתו כמו שאמר במדרש הזה בתיבה של לשון, שיש למ"ד עולה למעלה מצד ימין הלשון, ויש נו"ן שיורד למטה כי למיימינים בה הוא מעלה עליונה עד שעולה מעלה מעלה, ולמשמאילים הוא שפלות ופחיתות גדול יורד מטה מטה, והשי"ן באמצע ובשי"ן יש ג' ראשים האחד מימין ואחד משמאל ויש מכריע באמצע, שבעל הלשון מכריע באמצע עד שעושה שלום ומחבר את הקצוות ואז מימינו הלמ"ד שעולה מעלה מעלה, ואפשר שהאמצעי הזה עומד בין שניהם ואז משמאל הוא הנו"ן שיורד מטה מטה. וזה שאמר החיים והמות ביד הלשון, כי החיים הוא בימין שמורה הלמ"ד שהוא מימין החיים, ובנו"ן שמשמאלו המות שיורד מטה, ולכך אמר ביד הלשון כי היד הוא בימין ובשמאל והוא יצילנו מעונש החטא הזה וישמור אותנו מבעלי הלשון, אמן:

פרק ה

אמר רב חסדא אמר מר עוקבא (ערכין ט"ו, ב') המספר לשון הרע ראוי לסקלו באבן כתיב הכא אותו אצמית וכתיב התם צמתו בבור חיי וידו אבן בי ע"כ. בודאי דבר זה צריך ביאור מה שהחטא הזה ראוי לסקילה. וביאור דבר זה, כי כבר אמרנו כי מיוחד חטא זה שהוא בדבור, והדבור הוא שכלי ואם כי אינו שכל מופשט כמו שידוע מ"מ הדבור הוא שכלי שהרי אין הבהמה מדברת. וזה שאמר שבעל החטא ראוי לסקלו באבן, כי הדבור השכלי הוא קשה וחזק ואינו מתפעל ואינו משתנה כלל כמו החמרי, ולפיכך כפי החטא ראוי שיהיה מיתתו באבן כי הסקילה באבן הוא דבר קשה בכח. והדברים האלו נרמזו בלשון שאמר ראוי לסקלו באבן ולא אמר שראוי לסקלו בלבד רק אמר שראוי לסקלו באבן שהדבור שהוא שכלי נמשל באבן לחוזק שלו. וזה שאמרו במסכת עירובין מאי דכתיב לוחות האבן אם משים אדם לחייו כאבן שאינה נמחית תלמודו מתקיים, ופירשנו דבר זה בנתיב התורה שהשכלי דומה לאבן בשביל חוזק השכל לכך מדמה אותו כאבן, ומפני כך נכתבה התורה על לוחות אבן ולא נכתבה על זהב וכסף רק על האבן, מפני שהשכל דומה לאבן שאין לו שנוי כלל אבל הוא דבר מקוים. וכך הוא מה שאמרו במסכת חולין (קל"ג, א') השונה לתלמיד שאינו הגון כאלו זורק אבן למרקוליס

וכו', ומאי ענין זורק אבן למרקוליס לזה, אבל ר"ל כי התורה שנותן לתלמיד שאינו הגון והשכל מדומה כאבן ואין חכמה הזאת רק כזורק אבן למרקוליס שהוא זריקה של תוהו, ולא שהוא זריקה של תוהו שאין בו ממש רק שהאבן שזרק אליו נמאס, כך נחשב זריקות השכל אל תלמיד שאינו הגון ובמקומו התבאר. ולפיכך אמר מי שהוא חוטא בדבר זה דהיינו בשכל הדברי ראוי לסקלו באבן שיהיה מיתתו בדבר קשה הוא האבן כפי החטא, וכאשר התבונן במיתות שחייבים עליהם סקילה הם חטאים קשים כמו משכב זכר ובהמה אוב וידעוני ואלו ראוי להם סקילה מפני קושי העבירה, ולכך אמר שראוי לסקל את בעל לשון הרע באבן כפי חטאו, וכן אמרו עוד אין דבור אלא קשה שנאמר דבר אתנו האיש אדוני הארץ קשות, וכאשר החטא הוא בדבור שהוא קשה ראוי לסקלו באבן שהוא קשה והבן זה:

ואמר רב חסדא אמר מר עוקבא כל המספר לשון הרע אמר הקב"ה אין אני והוא יכולים לדור בעולם שנאמר מלשני בסתר רעהו וגו' אותו לא אוכל אל תקרי אותי אלא אתו לא אוכל ואית דמתני על הגאוה ע"כ. ופירוש דבר זה כי המספר לשון הרע הוא רע כמו שנקרא בעל לשון הרע, והש"י הוא הטוב הגמור שהרי נקרא הש"י טוב דכתיב טוב ה' לכל, ואין ספק שאין מתחבר ביחד הטוב והרע כאחד בעולם, ולפיכך אמר שאני והוא אינם יכולים לדור בעולם, אע"ג שגם העין נקרא עין הרע, מ"מ חלוק יש כי בעל לשון הרע הוא הרע הגמור עד שהוא רע במעשה כי הדבור נחשב מעשה, אבל הראיה אין נחשב מעשה. ועוד הלשון הוא רע של קושי, כי הדבור הוא קשה וזה אינו בעין שאינו רע של קושי רק שהוא נוטה אל הרע. ועוד כי הדבור הוא צורת האדם כמו שאמרנו למעלה, וכאשר הוא בעל לשון הרע הוא בעצמו רע ואיך יהיה לו שום חבור אל הש"י שהוא הטוב הגמור, אבל לפי הדברים אשר נתבארו מבעל לשון הרע שהוא נחשב כמו הנחש שהוא מזיק בלא הנאה ודבר זה רע לגמרי, כי חיות רעות שנקראו חיות רעות כיון שהוא להנאתם לא נקרא זה רע לגמרי כמו שנקרא בעל לשון הרע שיפעל רע שלא בשביל הנאה ודבר זה רע גמור, ולפיכך אמר אני והוא אין יכולים לדור ביחד בעולם, כאשר הטוב והרע אין ראוי שיהיו נמצאים ביחד. ואיכא דמתני לה על הגאוה שאין הש"י דר עמו בעולם אחד, מפני שכבר אמרנו כי הש"י נבדל לגמרי מן הגשמי כמו שהתבאר, ובעל הגאוה הוא נוטה אל הגשמי לגמרי, ולפיכך אין כאן חבור כלל ואי אפשר שיהיו ביחד שני דברים שהם הפכים. ויש לך להבין דברי חכמה שתי הלשונות האלו, כי מי דמתני על הגאוה הגאוה מרוחק מצד אחד מן הש"י כמו שבארנו בנתיב הענוה ע"ש, כי בעל הגאוה הוא נוטה אל הגשמי והש"י הוא נבדל מן הגשמי ולפיכך אותו לא אוכל. ולהך

לישנא שאמר על לשון הרע, הנה בעל לשון הרע מרוחק מצד אחד מצד פחיתות לשון הרע שהוא פחיתות שכלי כי הלשון הוא שכלי, ושתי מדות אלו בפרט אמרו עליהם כאלו כופר בעיקר, שכן אמר על בעל הגאוה כמו שהתבאר למעלה בנתיב הענוה, וכך אמרו על לשון הרע ג"כ, ויש לך להבין דברים אלו מאוד:

ואמר רב חסדא אמר מר עוקבא כל המספר לשון הרע אמר הקב"ה לשר של גיהנם אני עליו מלמעלה ואתה עליו מלמטה נדוננו שנאמר חצי גבור שנונים עם גחלי רתמים אין חץ אלא לשון הרע שנא' חץ שחוט לשונם ואין גבור אלא הקב"ה שנאמר ה' כגבור יצא גחלי רתמים היינו גיהנם ע"כ. דבר זה צריך ביאור מפני מה מיוחד החטא של לשון הרע בדבר זה שהקב"ה הוא אומר אני עליו מלמעלה ואתה עליו מלמטה, ותדע כי דבר זה שייך וראוי לבעל לשון הרע, כי שאר חטאים ראוי להיות נדון בגיהנם בלבד כאשר הוא חוטא בדבר גופני ראוי אליו הגיהנם, אבל הלשון שהוא נפש המדברת והיה חוטא בדבר שכלי, ומפני כך אמר הקב"ה אני עליו מלמעלה כי ראוי שיהיה דין שלו מן הש"י כאשר חטא בדבר שכלי לפי מדריגת הלשון. ומפני כי אינו שכלי גמור כמו שהתבאר למעלה שהרי צריך לפעול הדבור על ידי כלי גשמי הוא הלשון, ולכך יש בלשון שניהם דהיינו שכלי וגשמי, ולפיכך אמר לשר של גיהנם אני עליו מלמעלה ואתה עליו מלמטה, והרי כתיב שתו בשמים פיהם ולשונם תהלך בארץ, לכך ראוי שיהיה נדון ע"י הקב"ה כמו שראוי אל השכל שהוא בשמים, וגם על ידי שר של גיהנם אשר ראוי לאותן שיש להם פחיתות חמרי שהוא בארץ, ויש לך להבין את זה מאוד כי הוא דבר ברור:

פרק ו

אמר רבי חמא ברבי חנינא (שם) מאי תקנתיה של מספר לשון הרע אם ת"ח הוא יעסוק בתורה שנאמר מרפא לשון עץ חיים ואין לשון אלא לשון הרע שנאמר חץ שחוט לשונם ואין עץ חיים אלא תורה שנאמר עץ חיים היא למחזיקים בה אם עם הארץ הוא ישפיל דעתו שנאמר וסלף בה שבר ברוח, רבי אבא בר חנינא אמר סיפר אין לו תקנה שכבר כרתו דוד ברוה"ק שנאמר יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות, אלא מה תקנתיה שלא יבא לידי לשון הרע אם ת"ח הוא יעסוק בתורה ואם עם הארץ הוא ישפיל דעתו שנאמר וסלף בה שבר ברוח. פירוש כי התורה מדריגתה ומעלתה עוד יותר על הלשון, כי התורה היא שכלי לגמרי וע"י השכל של תורה שהיא למעלה מן הלשון שהוא שכל הדברי בלבד, חוזר אל מקומו כאשר הגיע אל לשון הרע להיות נכרת מן העיקר, ולפיכך התורה היא תקנתן של מספרי לשון הרע ולא שום דבר אחר לגודל המדריגה שנכרת משם. ואם עם הארץ הוא ישפיל דעתו, הנה השפלות והענוה היא עוד מעלה

עליונה, וכן אמר מה שעשתה החכמה עטרה לראש' עשת ענוה עקב לסילותה כמו שהתבאר למעלה, ובשני אלו מעלות חוזר בעל לשון הרע אל מקומו העליון, וכל הדברים האלו הם סתרי חכמה מאוד בענין הלשון. ור' אבא ברבי חנינא סבר כי סיפר אין לו תקנה כלל, ודבר זה כמו שאמרנו למעלה כי החטא בלשון הרע שייך אל השכל הדברי שהוא צורת האדם אשר נקרא חי מדבר ודבר זה עיקר ושורש האדם, וכאשר יש חסרון בדבר שהוא עיקר ושורש אין תקנה לדבר זה כי יש לו העדר הגמור מצד הלשון. אבל תקנה זאת היא שלא יבא לידי לשון הרע שיהיה נכרת ונבדל מן הש"י, כי על ידי התורה יש לו המדריגה העליונה על השכל הדברי שהוא חטא לשון הרע, וכן הענוה היא ג"כ מדריגה העליונה על הלשון ששומרת האדם שלא יבא לידי לשון הרע ויהיה נכרת מן הש"י, וכל שאר הנכרתים כיון שהכריתה מגיע להם שלא מצד העיקר ולפיכך אפשר שיש להם תקנה, דומה אל האדם שגורם אליו אחר מאיבריו שהוא חולה רפואתו קרובה, אבל אם האבר שהוא עיקר כמו הלב וכיוצא בזה מתקלקל קשה התקנה על זה, כמו כן הדבר הזה כאשר סיפר לשון הרע והגיע אליו הכריתה מצד הלשון שהוא עיקר האדם כדכתיב ויהי האדם לנפש חיה ותרגומו לרוח ממללא אין תקנה לדבר זה, אבל התורה היא מועילה שלא יבא לידי לשון הרע וכמו שהתבאר, כי התורה הוא השכל העליון שהוא על השכל הדברי וכאשר עוסק בתורה לא יבא לידי לשון הרע, ועוד יתבאר זה כי אלו דברים הם דברים עמוקים מאוד:

תנא דבי ר' ישמעאל כל המספר לשון הרע מגדיל עונות כנגד שלש עבירות ע"ז וג"ע ושד"ם כתיב הכא לשון מדברת גדולות וכתיב בע"ז אנא חטא העם הזה חטאה גדולה, בג"ע כתיב ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלקים, בש"ד כתיב גדול עוני מנשוא, בלשון הרע כתיב לשון מדברת גדולות אימא תרתי הי מינייהו מפקת במערבא אמרי לשון תליתאי קטיל תלתא הורגת למספרו ולמקבלו ולאומרים עליו ע"כ. הדברים האלו מופלאים כי איך יהיה דבר זה שיהיה שקול מספר לשון הרע נגד ג' עבירות הגדולים. יש לך לדעת כי החטאים באדם הם מחולקים ואין חטא אחד כמו השני, וחלקי החטאים הראשונים אשר הם יותר חטא הם שלשה והם אלו כמו שהם מנויים בכל מקום אלו שלשה חטאים ביחד וכל חטא מאלו החטאים מיוחד, וזה כי חטא גילוי עריות הוא מצד הגוף והוא מחמת יצרא דערוה כמו שמבואר בכל מקום, ובמסכת יומא (ס"ט, ב') ובמסכת סנהדרין (ס"ד, א') אמרו שם כי יש שני יצרים דהיינו יצרא דערוה ויצרא דעבודה זרה, ואלו שני יצר הרע הם כנגד הגוף והנפש כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה, כי מצד הגוף נוטה האדם אל הערוה שהוא מתאוה לו ומצד הנפש נוטה האדם

לעבודה זרה. כי בודאי הגוף אין נוטה לעבודה זרה, שהעבודה זרה הם כחות רוחניות ושייך זה אל הנפש בפרט לא אל הגוף, ודבר הזה היה בימים הראשונים יותר כדאיתא במקומו, ועתה הוסר הדבר הגדול הזה שיהיה נטיה לנפש אל כחות חיצונות ודבר זה בארנו במקום אחר סלוק הזה בזמן הזה. ולפיכך ג"ע ראש החטאים שהוא נמשך אל יצר הרע של ג"ע, וע"ז הוא החטא השני והוא ראש החטאים מצד אחד, והוא נטית הנפש אל הרע, כמו שיש לגוף האדם נטיה אל הרע הוא היצר הרע שהוא מצד הגוף וכך יש לנפש נטיה אל הרע והוא יצרא דע"ז, כי אי אפשר שיהיה גוף האדם ונפש שלו מסולקים מן הרע בעבור שהם הפכים שזה גוף וזה נפש, וכבר התבאר בחכמה כי ההפכים כל אחד קצה מיוחד והקצה נוטה אל הרע וההעדר, ולפיכך דבק בגוף האדם הרע, וכן דבק בנפש האדם הרע ואלו הם יצרא דערוה ויצרא דע"ז, ואלו שני חטאים ראשי חטאים. אמנם שפיכות דם הוא אל האדם במה שהוא אדם, והוא אל צלמו כדכתיב שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם, כי שפיכת דם הוא אל הצלם הזה שהוא דבר זולת הגוף והנפש רק אל צלם אלקים וכל אלו דברים ידועים בחכמה. ואמר כי לשון הרע שקול כנגד כולם. וזה כי אלו ג' חטאים כל אחד חלק בלבד מן האדם אבל לשון הרע במה שהוא בנפש המדברת שהוא כל האדם הנה החטא הזה כל האדם, כי אלו ג' חטאים כל אחד ואחד חלק בלבד במה שכל אחד ואחד חלק מן האדם, ואלו חטא לשון הרע שהוא בנפש המדברת דכתיב ויהי האדם לנפש חיה בזה נכלל כל האדם. ולפיכך כתיב בחטא לשון הרע גדולות שהוא כולל שלשתן, והבן הדברים האלו מאוד. אף כי בארו קצת פירוש אחר, וזה כי האדם יש בו שלשה חלקים גוף ונפש והשכל, והערוה הוא חטא בגופו כי בודאי הערוה הוא חטא מצד הגוף שהוא מתאוה לזנות ודבר זה אין צריך פירוש, ושפיכת דמים חוטא בנפש האדם ששופך דם הנפש לכך דמו ישפך, וע"ז הוא החטא בשכל ובמחשבה כמו שידוע וכמו שהתבאר למעלה. ולכך אלו שלשה בפרט אמרינן בהם יהרג ואל יעבור, וזה כי אלו שלשה שהם חלקי הנפש, וע"י אלו ג' חטאים מקבל האדם העדר בעצמו, כי כל חטא הוא העדר האדם, וכאשר יעבור באלו חטאים אין כאן פקוח נפשות כי אלו חטאים ג"כ הם העדר האדם ובטול שלו ולפיכך יהרג ואל יעבור. ולשון הרע שהוא לנפש המדברת אשר הוא צורת כל האדם, וכל האדם שהוא כולל שלשה החלקים אשר אמרנו צורתו חי מדבר, לכך כאשר החטא בלשון שהוא נפש המדברת שזה כל האדם הוא שקול כמו כל אלו שלשה שהם חלקי האדם. ועוד כי לשון הרע הוא ע"י אלו ג', וזה כי הדבור הוא ע"י הלשון, שהלשון כלי גופני וצריך לזה כח נפשי שהוא פועל הדבור בכח הנפש החיוני, והדבור צריך אליו השכל,

כי כאשר אין לתינוק השכל אינו יודע לדבר, והבהמה אין בה דעת אינה מדברת ונקרא שכל הדברי, ולכך חטא הלשון הרע שהחטא הוא על ידי גוף ונפש ושכל הוא שקול כמו אלו ג' חטאים שהם לגוף ולנפש ולשכל והבן זה, ופי' זה ברור מאוד גם כן לנבונים אך אי אפשר לפרש דבר זה רק המשכיל יבין:

ויש לך לדעת כי לא במקום הזה בלבד אמרו כי לשון הרע שקול כנגד ג' חטאים אבל דבר זה אמרו בשאר מקום גם כן, וזה אמרם בירושלמי במסכת פאה (פ"א) ד' דברים נפרעין מן האדם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא ואלו הן עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים ולשון הרע, עבודה זרה מנין הכרת תכרת הנפש ההיא וגו' מה ת"ל עונה בה מלמד שהנפש נכרתה ועונה עמה וכתיב אנא חטא העם הזה חטאה גדולה וגו', גלוי עריות מנין ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלקים, שפיכות דמים מנין ויאמר קין אל ה' גדול עוני מנשוא, כשהוא בא אצל לשון הרע מהו אומר לא גדול ולא גדולה ולא הגדולה אלא גדולות יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות. והפירוש הזה, כי אלו חטאים אינם דומים לשאר חטאים שהחטאים האלו הם אל שלשה חלקי האדם כמו שהתבאר למעלה מענין אלו חטאים כל אחד בענין מיוחד, וכאשר חוטא באלו שלשה חלקים נאבד אף מן עולם הבא, כי האדם נברא שיהיה בעולם הזה ובעולם הבא דכתיב וייצר אלקים בשני יודי"ן יצירה בעולם הזה ויצירה בעולם הבא (ב"ר פי"ד) וכאשר האדם עצם בריאתו מקולקל נאבד מן ה עולם הזה ומעולם הבא. ועוד בספרי (תצא) כי תצא מחנה על אויביך כשתהא יוצא הוי יוצא במחנה על אויביך כנגד אויביך אתה נלחם, ונשמרת מכל דבר רע יכול בטהרות ובטומאות הכתוב מדבר ת"ל ערוה אין לי אלא ערוה מנין לרבות ע"ז וש"ד וקללת השם ת"ל ערות מה ערוה מיוחדת מעשה שגלו בה כנעניים כך כל המעשה שגלו בה כנעניים מסלק השכינה כשהוא אומר דבר אף על לשון הרע כי חטא לשון הרע נכלל עם אלו ג' חטאים דוקא כי משפט אחד להם מן הטעם אשר התבאר. וכמו שאלו ג' חטאים הם סלוק שכינה מן הטעם אשר בארנו בפרקים מפני שהם טומאה וכלל עם אלו החטאים ברכת השם כי המברך השם כופר בעיקר איך לא יסלק השכינה שהרי הוא כופר בעיקר לגמרי. ואמר כי לשון דבר לרבות לשון הרע גם כן שגם לשון הרע מסלק השכינה, וזה כמו שאמרנו כי לשון הרע שקול נגד שלשתן ואם אחד מן אלו מסלק השכינה ואיך שלשתן ביחד בודאי מסלק השכינה, והבן מאוד הדברים האלו:

פרק ז

היכי דמי לישנא בישא אמר רבא (ערכין שם) כגון דאמר נורא בי פלניא א"ל אבייה הא גלוי מלתא בעלמא הוא אלא דמפיק בלשון הרע ואמר ליכא דמשכחא נורא אלא בי פלניא דאיכא בשרא. ר"ל אפילו כהאי גוונא איכא לשון הרע, אף על גב שהוא לא היה מכוין רק לומר שימצא שם נורא, וגם דבר זה אין גנאי של חטא, סוף סוף נשמע מזה גנאי עליו לכך הוא בכלל לשון הרע, אמר רב פפא כל מלתא דמתאמרא באפי מרא לית בה משום לישנא בישא אמר ליה אביי כ"ש דאיכא חוצפא ולישנא בישא, אמר ליה אנא כי הא דרבי יוסי סבירא לי דאמר רבי יוסי מימי לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי, אמר רבא בר רב הונא כל מלתא דמתאמרה באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא מאי טעמא חברך חברא אית ליה וחברא דחברך חברא אית ליה, כי אתא רב אמי אמר מאי דכתיב מברך רעהו בקול גדול בבוקר השכם קללה תחשב לו כגון דאיקלע לאושפיזא וטרחו קמיה שפיר למחר נפק יתיב בשוקא ואמר רחמנא לברכיה לפלניא דהכי טרח קמאי ושמעו אינשי ואזלי ומזקי ליה ע"כ. ר"ל כי אין לשון הרע כאשר האדם יש לו מריבה וקטטה עם אחרים, שאין זה נתלה בלשון שכאשר הוא לפניו יכול להכות אותו ולהרגו, וגם כאשר הוא לפני חבירו אז הוא יכול לעמוד כנגדו ולהשיב על דבריו, וכיון שיכול להשיב על דבריו ויכול לעמוד כנגדו אין זה כל כך רע שיהיה נקרא לשון הרע. ויותר אף אם לא היה בפניו, רק שאם היה בפניו אותו שאומרים עליו לשון הרע לא היה מקפיד האומר וגם לפניו היה אומר אין זה לשון הרע, כיון שאם היה בפניו לא היה זה לשון הרע, והוא אינו מדקדק בזה לומר שלא בפניו אין זה לשון הרע בעצמו, כי צריך שיהיה הלשון בעצמו לשון הרע, וזה שהיה אומר דבר זה אף בפניו אין זה לשון הרע בעצמו, רק אם מדקדק שלא לומר בפניו רק שלא בפניו דבר זה תולה בלשון דוקא והוא שנקרא לשון הרע דוקא בלשון:

תנא רב דימי אחוה דרב ספרא לעולם אל יספר אדם בטובתו של חבירו שמתוך טובתו בא לידי גנותו ואיכא דאמרי רב דימי אחוה דרב ספרא חלש על רב ספרא לשיולי ביה אמר להו תיתי לי דקיימית כל דאמרו רבנן אמרו ליה מי קיימת לעולם אל יספר אדם בטובתו של חבירו וכו' אמר להו לא הוי שמיע לי ואם הוה שמיע לי קיימתיה. והא דאמרינן אומרין מקצת שבחו של אדם בפניו וכולו שלא בפניו, היינו התם במופלג ומוחזק לבריות ביראת שמים הרבה אמרינן אומרין מקצת שבחו בפניו וכולו שלא בפניו, אבל היכא שאינו מוחזק ביראת שמים אסור לספר בטובתו שלא יבא אחד לספר גנותו, וכך מוכח הלשון אומרים מקצת שבחו לשון זה משמע שבחו הגדול:

בירושלמי (פאה פ"א, ה"א) כל דבר אשר הוא מוציא ומגלה בין ברמז ובין בדבור או בקריצה או מה שהוא, הכל מתדמה ומתחבר עם לשה"ר שהרי זהו מעשה הלשון. עוד שם אמר ר' יוחנן איזהו לשה"ר האומרו והיודעו, חנוותא דכותנאי הוי להון צומות (פירוש יום הצום היה להון ודרכן להתאסף יחד ביום הצום דכתיב קדשו צום אספו עם) והוה תמן חד דמתקרי בר חובץ ולא סלק אמר חד מה אנן אכלין יומא דין אמר חד חובצין אמרין ייתי חובץ, אמר רבי יוחנן זה אומר לשה"ר בהצנע, בלוטייא דצפורי הוה להון צומות והוה תמן חד דמתקרי יוחנן ולא סליק אמר חד לחד לית אנן סלקין מבקרין יומא דין לרבי יוחנן אמרין ייתי יוחנן אמר ריש לקיש זה אמר לשון הרע בצדק, פי' אף על גב שלא אמר בפירוש לשון הרע רק אמר שרוצים לאכול חוביץ, וה"א שאין זה לשון הרע ועם כל זה הוא לשון הרע בהצנע שאמר כך כדי שידעו כי אין חובץ כאן. וכן זה שאמר לית אנן מבקרין לר' יוחנן אע"ג שדבר זה לעשות מצוה להקביל פניו של רבי יוחנן, מפני שיובן מזה כי לא היה שם אותו האיש שנקרא יוחנן לפיכך נחשב זה לשון הרע בצדק, ומזה ראיה על אותם בני אדם שמדברים לשון הרע ברמז כמו שדרכן לעשות, שהוא בכלל לשון הרע ויש עליהן דין לשון הרע בכל דבר לעושה אותם:

ובפרק גט פשוט (ב"ב קס"ד, ב') אמר רב עוירא ג' עבירות אין אדם נצול מהם בכל יום הרהורי עבירה עיון תפלה ואבק לשון הרע אמר רב רובן בגזל ומיעוטן בעריות וכולן בלשון הרע ע"כ. ביאור ענין זה, האדם יש בו ג' חלקים וכל חלק מאלו שלשה מביא את האדם לחטא בדבר שהוא קל, האחד הוא גופו, השני נפשו, השלישי שכלו, ואלו שלשה הם כל חלקי האדם כמו שהתבאר כמה פעמים. ומצד גופו של אדם מתחדש עליו הרהור עבירה כי א"א להנצל מן הרהור התאוה, ומצד המחשבה מתחדש עליו הרהור בתפלתו בקלות עד שא"א להיות נצול מן החטא הזה, ומן נפשו הוא שפועל הדבור ואי אפשר שיהיה האדם נצול מחטא הזה לקלות הפעולה הזאת. ולפיכך אמר ג' עבירות אין אדם נצול מהן בכל יום, לפי שכל אחד ואחד בחלק האדם, ובכל אחד נמשך ממנו החטא כאשר הוא בקל בא לחטא, ומה שאמר רובן בגזל, מפני כי הגזל אין נחשב כל כך מגונה ליקח ממונו של אחד כמו שיחשב הערוה שהוא מעשה מגונה לבא על הערוה, ולפיכך רובן בגזל ומעוטן בעריות והכל באבק לשון הרע, מפני כי הדבור אינו נחשב מעשה כלל ולפיכך הכל באבק לשון הרע:

ובפרק קמא דיומא (ד', ב') א"ר מנסיא בר ברי' דרבי מנסיא משמיה דר' מנסיא רבה מנין שהאומר דבר לחבירו שאסור לומר אלא אם כן אמר לו לך אמור שנאמר ויאמר ה' אליו מאוהל מועד לאמר ע"כ. פי' אילו לא כתיב רק וידבר היה אסור לומר הדברים

שהרי כתיב אל משה כלומר שאליו נאמר ולא לאחר ולכך כתיב עוד לאמר ובזה לא כתי' למשה לכך מותר, ובשביל כך יש ללמוד שהאומר דבר לחבירו אסור לומר לאחר. ועוד תדע כי כל אמירה נאמר על הענין שהוא נזכר באותו הדבר, ובמה שהוא ענין הוא מושכל וכל דבר שכלי אין העלמה אליו כי אפשר להשיג המושכל מעצמו, ואילו לא כתיב לאמר כלומר שהוא ענין אחר שנאמר אליו והענין הוא דבר מושכל ואין לשכל העלמה ולפיכך הוא מותר לגלות, ואילו לא כתיב רק וידבר היה אסור לגלות לכך הוצרך לכתוב לאמר, ודי בזה ללמוד חומר הגלוי כי אף בכל דבר בעולם רכיל מגלה סוד:

ובפרק במה מדליקין (שבת ל"ג, א') תנו רבנן אסכרה באה לעולם על המעשר ר"א ברבי יוסי אומר על לשון הרע אמר רבא ואיתימא ר' יהושע בן לוי מאי קרא והמלך ישמח באלקים יתהלל כל הנשבע בו כי יסכר פי דוברי שקר. ופי' דבר זה מפני כי כל טבל מעורב בו המעשר ואינו נבדל ממנו, ודבר זה נקרא אטימה כאשר דבר מעורב בדבר שהוא אטום בדבר אחר ואינו יוצא ממנו. ולפיכך כאשר אוכל טבלים והמעשר אטום בו ולא הוציא המעשר ממנו, ראוי לו שיהיה אטום בתוכו הדבור. וכן על לשון הרע ראוי לו האסכרה שיהיה נסכר פי דוברי שקר, והחולי של אסכרה כיון שגומרת בפה אין ספק שהחולי הזה הוא סוכר פיו מלדבר. למה יותר ראוי אסכרה על טבל מדה כנגד מדה שהוא לא הוציא המעשר ואכל אותו טבלים כאשר המעשר בתוכו אטום, ולכך לא יוכל להוציא הדבור ממנו רק נסכר ואטום בתוכו ודבר זה מדה כנגד מדה. ולמר יותר ראוי האסכרה על לה"ר מפני שחטא והוציא מה שאין ראוי לו להוציא ולכך יסכר פיו, ודבר זה מבואר:

ובפרק ערבי פסחים (פסחים קי"ח, א') אמר ר"א בן עזריה כל המספר לשון הרע והמקבל לשון הרע והמעיד עדות שקר בחבירו ראוי לו להשליכו לכלבים שנאמר לכלב תשליכון אותו וכתיב בתריה לא תשא שמע שוא קרי ביה לא תשיא ע"כ. דבר זה צריך ביאור והוא דבר מופלג מאוד בחכמה. כי מן הדברים אשר התבאר לך למעלה, כי בעל לשון הרע בפרט הוא נבדל מן המציאות עד שאינו בכלל הנבראים כמו שהתבאר בפירוש רחב מאוד, ולפיכך אמר שראוי להשליכו לכלבים. וכבר התבאר פעמים הרבה כי הכלב מיוחד מכל שאר הנמצאים שאינו בכלל הנמצאים להיות שוה ומשותף אל הנמצאים, אף כי הכלב הוא מן הנבראים אבל שיהיה הכלב דומה אל שאר הנבראים דבר זה אינו כלל, ודבר זה באו עליו כתובים הרבה ומדרשים הרבה מאוד. וזה שאמר שראוי להשליך אותו לכלבים מי שמספר לשון הרע, כי מצד חטאו אשר הוא בעל לשון הרע נעשה נבדל מן הנמצאים, ועם שהכלב הוא נבדל מן הנמצאים מכל מקום כך הוא נברא,

ואין זה נחשב כל כך פחיתות כמו מי שהיה לו המציאות ועל ידי חטא הזה לשון הרע נעשה חסר, ודבר זה בודאי חלוק גדול מאוד דבר שהוא על ידי חטא שהיה לו המציאות אשר ראוי אל האדם ונבדל מן המציאות שזהו פחיתות, ולפיכך ראוי להשליך לכלבים המספר לשון הרע, שכאשר ברא השם יתב' העולם נאמר בכל הנמצאים וירא את כל אשר עשה והנה טוב מאוד, ובעל הלשון הרע הוא רע בעצמו ולפיכך נבדל בעל לשון הרע מן הנמצאים. וכבר התבאר לפני זה כי בשביל זה מדמה הלשון לכלב שוטה כמו שהתבאר, ולכך ראוי בעל לשון הרע להשליך אותו לכלבים כי הוא יותר פחות מן הכלב הפחות וענין אחד הוא הכלב ובעל לשון הרע. וכן המקבל לשון הרע ג"כ דינו ומשפטו כך, כי המקבל יש לו משפט האומר בכל דבר, שכן אמרו (סוכה ל"ה, ב') כי השומע הוא כמו העונה ובפרט כאשר השומע שייך אל הדבר כמו העונה כמו שהוא בענין זה, שהרי אין ספור לשון הרע בלא מקבל לשון הרע ומפני כך שניהם יש להם משפט אחד שאינם נחשבים מן המציאות, ועוד יתבאר זה בסמוך שאין נחשב בעל לה"ר מן המציאות. וכן עד שקר ג"כ משפטו כך, וזה כל עד שהוא מעיד אל מציאות דבר שכך וכך נמצא, וכאשר הוא מעיד שקר הנה הוא מציאות שקר וכיון שהוא מציאות שקר ואינו בכלל הנמצאים שכולם הם עשויים באמת וביושר. הרי לך ברור מאוד שאלו שלשה דברים המספר לה"ר והמקבל לה"ר והמעיד עדות שקר נבדלים מן כל הנמצאים ואינם בכלל המציאות, ולפיכך ראוי להשליכן לכלבים כי הכלב הוא כך בבריאתו, אבל האדם מציאותו שלם ועל ידי חטא נעשה חסר וזה יותר גרוע ולפיכך ראוי אלו להשליכן לכלבים. ובודאי האמת כי יש שאר חוטאים שגם הם אינם נחשבים מציאות גמור, מ"מ אין ראוי לומר שראוי להשליך אותו לכלבים רק שאינם מציאות בשלימות, כמו שידוע לכל אי שמבין בחכמה דברים אלו, אבל אלו אינם נחשבים מציאות. ואלו ג' שזכר כאן כל אחד ואחד ענין מיוחד, המספר לשון הרע והמקבל לשון הרע והמעיד עדות שקר והם כוללים כאשר ידוע למבינים שכל אחד מצד אחד, והבן זה:

פרק ח

אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זמרא (ערכין ט"ו, ב') כל המספר לשון הרע כאלו כופר בעיקר שנאמר אשר אמרו ללשוננו נגביר שפתנו אתנו מי אדון לנו. דבר זה צריך פירוש וביאור דמה ענין זה שיהיה כופר בעיקר. אבל יש לך לדעת, כי התולדה מורה על האב כי כאשר יש תולדה בודאי יש לה אב שהוליד אותה ולפיכך התולדה מורה על האב. אבל בעל לשון הרע יש בו דבר זה שהוא יוצא מן המציאות, וכבר התבאר לפני זה וגם התבאר אצל ד' כתות אינם רואות פני שכינה בנתיב התוכחות ע"כ, וכאלו אין כאן בריאה כאשר

הוא בעל לשון הרע כי הדבר שיש לו הבריאה צריך שיהיה בו הטוב אבל בעל לשון הרע כולו רע. ולפיכך מי שיש לו לשון הרע כאלו כופר בעיקר, כאשר הרע אין ראוי שיבא מן הפועל כלל, ודבר זה ברור כי כל הנבראים מודים בעיקר, אבל זה שהוא רע אין ההעדר מפעולת פועל שאמר עליו שיש לו פועל ולכך בעל לשון הרע שהוא רע כופר בעיקר לגמרי. ואף כי העין נקרא ג"כ רע והלב ג"כ רע נקרא מכל מקום אין זה רע גמור כמו הלשון שהוא צורת האדם כמו שהתבאר למעלה, ולפיכך כאשר יש בו לשון הרע אין זה רע במקצת רק בכל האדם וכמו שנתבאר למעלה, ולפיכך כאילו אין לו בריאה לגמרי ונחשב שהוא כופר בעיקר. כי התולדה מורה על העיקר, וכאשר אין התולדה דבר נחשב כי אין הרע נחשב לכלום לכך אין כאן עיקר, אבל שאר איברים שהם רעים בשביל כך אין האדם כולו רע ולא שייך לומר בזה שהוא כאלו כופר בעיקר. אבל עיקר הפירוש הנראה שאמר דהוה כאלו כופר בעיקר, וזה כי האדם צריך שיהיה תחת העלה ובזה הוא מודה בעלה, ואם האדם גובר בדבר שהוא צורתו כמו הלשון שהוא צורת האדם כמו שהתבאר כמה פעמים כי הלשון הוא צורת האדם, ולפיכך הכתוב אומר ללשוננו נגביר שפתינו אתנו מי אדון לנו, כלומר כי בעל הלשון מגביר לשונו שהוא עצם האדם ובזה שהוא מגביר עצמו הוא אומר מי אדון לנו והבן זה מאוד:

ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זמרא (שם) כל המספר לשון הרע נגעים באים עליו שנאמר מלשני בסתר רעהו אותו אצמית גבה עינים ורחב לבב אותו לא אוכל וכתיב התם לצמיתות ומתרגמינן לחלוטין ותנן אין בין מצורע מוסגר למצורע מוחלט אלא פריעה ופרימה, אמר ר"ל מ"ד זאת תהיה תורת המצורע זו היא תורתו של מוציא ש"ר. דע כי הנגעים ראוים לבא על מי שהוא נבדל מן המציאות, כמו שאמרה תורה אצל המצורע בדד ישב מחוץ למחנה מושבו, כי כך ראוי אל אשר הנגע בו להיות יוצא מן המחנה. ואמר שאין ראוי לזה רק בעל לשון הרע, כי כבר התבאר למעלה כי המספר לשון הרע כאלו כופר בעיקר, ובארנו כי הטעם כי בעל לשון הרע נבדל מן כל הנמצאים אשר הם מעידים על העיקר כמו שהתבאר למעלה, וגם אצל מה שאמרו כי ראוי בעל לשון הרע להשליכו לכלבים, ולפיכך ראוי שיבוא נגעים עליו כי בעל נגע נבדל מהכל, ולפיכך מאמר זה אחר מאמר שבעל לשון הרע כאלו כופר בעיקר:

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן על שבעה דברים נגעים באים על לשה"ר ועל ש"ד ועל שבועת שוא על גילוי עריות ועל גסי רוח ועל גזל ועל צרות העין, על לשון הרע דכתיב מלשני בסתר רעהו אותו אצמית כו', על ש"ד דכתיב לא יכרת מבית יואב זב ומצורע, על שבועת שוא דכתיב ויאמר נעמן הואל וקח ככרים וכתיב וצרעת נעמן

תדבק בך, על גילוי עריות דכתיב וינגע ה' את פרעה נגעים גדולים ואת ביתו, על גסי הרוח דכתיב ובחזקתו גבה לבו עד להשחית וימעל בה' אלקיו והצרעת זרחה במצחו, ועל הגזל דכתיב וצוה הכהן ופנו את הבית ותנא הוא כנס ממון שאינו שלו יבא הכהן ויפזר ממונו, ועל צרות העין דכתיב ובא אשר לו הבית והגיד אל הכהן לאמור כנגע נראה לי בבית ותנא דבי רבי ישמעאל מי שמיחד ביתו לו ע"כ. דע כי הנגעים הם דבר שיוצא מן הסדר של המציאות, כי אין ראוי שיהיה באדם נגעים שהוא דבר זה, ולכן אמרה תורה על המצורע בדד ישב מחוץ למחנה מושבו שאינו בכלל שאר הבריות כאשר הוא דבר זה ואינו ראוי שיהיה משותף לבריות. ולכך כל מי שהוא יוצא מן הראוי ומן הסדר ראוי שיבאו עליו נגעים שהם חוץ לסדר, כמו הגזל הוא כנס ממון שאינו שלו יבא הכהן ויפזר ממונו, כי הגוזל את אחר פושט ידו בקנין שאין ראוי לו והוא זר אליו, ובזה ראוי שיהיה נבדל מן הנמצאים ולפיכך משפט שלו נגעים באים עליו שהוא ג"כ דבר זר יוצא מן הסדר. וכן מה שאמרו בשביל צרות עין שהוא מיחד ביתו אליו, הטעם כיון שנבדל לעצמו הרי מיחד ביתו אליו, הוא הנבדל מן הנמצאים כאשר לוקח עצמו לצד אחד ולפיכך נגעים באים עליו ויהיה חוץ למחנה מושבו. ולכך הם מספר ז' כי היוצאים לצד ונבדלים מן הכלל ראוי שיהיו ז', כי יש יציאה לד' צדדים וגם מצד המעלה ומצד המטה ועוד היציאה מן האמצעי עד שהם שבעה, ובכל אחד שייך יציאה מן הסדר הראוי כאשר הוא יוצא מצד הימין וכן כאשר יוצא מצד שמאל וכן בכולם עד שהם ז', וכבר בארנו דבר זה גם כן בפרק בעשרה, לכן על שבעה דברים נגעים באים. ומיוחד לזה לשון הרע שהוא יוצא מן הסדר הראוי ולפיכך נגעים שהוא דבר זר באים עליו. וכל הדברים האלו הם דברי חכמה מאוד ובפרט מה שזכר מתחלה לשון הרע שהוא יותר ראשון כמו שהתבאר למעלה, כי נקרא לשון הרע ובזה יוצא מן כל הנמצאים שבהם הטוב וזה הוא רע לגמרי, ולכך נבדל מן כל הנמצאים וראוי שיבא עליו נגעים המבדילים את האדם מן הנמצאים. ואח"כ זכר ש"ד ואח"כ זכר שבועת שוא, כי ש"ד אין ספק כי הוא נבדל מן הנמצאים שהרי הוא שופך דם האדם ומבטל מציאות הנמצאים, וכן שבועת שוא אשר בשמו נבראו כל הנמצאים, ומי שנשבע לשוא הוא נבדל מן כל הנמצאים, ולכך בחטא הזה כאשר היה נשבע היו אומרים סורו מעל האנשים האלה, כי בעל שבועת שוא הוא נבדל מהכל, ועוד הרי כל העולם נזדעזע בשעה שאמר לא תשא אם כן מי שנשבע לשקר הוא נבדל מכלל העולם. ועוד כי כמו שהוא יוצא מן מה שנשבע כך נגזר עליו הצרעת שיצא מן מחנה ישראל ולא יהיה תוך המחנה. ועוד שנים שהם גילוי עריות וגסות רוח, כי העריות הם נקראים חוק בכל מקום ובעל ג"ע יוצא מן החוק ומן הסדר, ולכך נגעים

באים עליו כאשר יוצא מן הסדר, ועוד שנים שהם גזל וצרות עין כמו שהתבאר למעלה. וכלל אלו שבעה דברים שזכרו כאן המבין דבר חכמה, ידוע כי כל אחד מהם הוא מצד מיוחד ולפיכך ראוי שיבא עליו הצרעת שנבדל ויוצא מן הכלל לצד מיוחד. ואין לפרש יותר, רק בזה יהיה לך פתח של חכמה להבין הדברים אשר נרמזו פה על בעל לשון הרע, שהוא נבדל מן המציאות לגמרי, עד שראוי שיבאו עליו נגעים המבדילים את האדם מן המציאות לגמרי עד שהוא לעצמו וכמו שהתבאר למעלה לכך ראוי להשליכו לכלבים, ויתבאר עוד בסמוך:

אמר רבי יהושע בן לוי (שם ט"ז, ב') מה נשתנה מצורע שאמרה תורה יביא שתי צפרים לטהרתו אמר הקב"ה הוא עשה מעשה פטיט לפיכך יביא קרבן פטיט. והא דאמר שהבדיל בין איש לאשתו ובין איש לחבירו, ר"ל שכל לשון הרע הוא מבדיל ומרחיק את אשר אמר עליו לשון הרע, ואין ענין לשון הרע רק להרחיקו מן הבריות מפני שאמר עליו דברי גנות עד שהבריות מרחקין אותו, ולפיכך כל ענין לשון הרע אפילו איכא נורא בי פלניא שגם זה מבדיל האדם מן הבריות, ודבר זה פעולת לשון הרע ששולח לשונו באחד לגנות אותו ולדחות אותו מן הנמצאים, ולפיכך הוא נדחה ג"כ מן הנמצאים. כי זהו ענין מצורע שהוא נחלק מן הכלל, ולא כן שאר יסורין אשר אינו נבדל האדם בשביל היסורין מן כלל הנמצאים, אבל המצורע הוא שנדחה מן הנמצאים, מפני כי חטא בעל לשון הרע שבא להרחיק את האדם ולפיכך הוא מתרחק. וכל ענין זה שפועל בעל לשון הרע ההרחקה שהוא מרחיק הבריות, ולכך בעל לשון הרע עצמו נכרת ונקצץ גם כן וכדכתיב יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות. וכבר התבאר זה למעלה כי בשביל כך ראוי להשליכו לכלבים, ולפיכך הנחש ובעל לשון הרע שוים יחד וכדכתיב אם ישך הנחש בלא לחש ומה יתרון לבעל הלשון, ואין דבר נבדל יותר מן הנמצאים כמו הנחש וכן ראוי אל בעל לשון הרע, ואין להאריך:

פרק ט

הרחקת לשון הרע, צריך שיהיה מרחיק מאוד לגודל החומר שלו. ויש עוד לשון הרע שהוא חומר יותר מי שהוא מדבר לשון הרע על המתים אשר כבר מתו ובפרט בת"ח, וכך אמרו במסכת ברכות בפרק מי שמתו (ברכות י"ט, א') והא אמר רב פפא חד אשתעי מלתא בתריה דמר שמואל ונפל קניא מטללא ובזעא ארנקי דמוחא ע"כ. פי' שנפל דוקא קניא מטללא, מפני כי החכמים והצדיקים הם כמו הסוכה שהם מגינים על הדור, וזה שאמר דנפל קניא מטללא שהוא לשון צל כי הם מגינים ועושים צל של הגנה על הדור. ועוד ידוע כי החכמים הם על הדור כמו הסוכה שהיא על ראש האדם,

וכך הם החכמים למעלה מראש האדם, וזה שאמר דנפל קניא מטללא ובזעא לארנקי דמוחא, דוקא לארנקי דמוחא כי החכמים בדור הם נחשבים כמו המוח שהוא הראש ששם השכל, ולכך נפל קניא מטללא שהוא על ראש האדם ובזעא לארנקא דמוחא שהוא בראש האדם, כי דומה הת"ח שבו השכל כמו הסוכה שהיא בראש האדם וכמו המוח שהוא בראש האדם, כי הת"ח מגין כמו הסוכה על הדור והם נחשבים אל הכלל כמו המוח לכלל איברי האדם:

ובפרק כ"ג ונזיר (נזיר נ"ב, ב') תניא אמר רבי שמעון כל ימיו של ר' עקיבא היה מטמא רביעית דם אם משמת חזר בו איני יודע, ואמרינן על זה הושחרו שניו מפני תעניתו. וכהאי גוונא אמרי' בפרק חומר בקודש (חגיגה כ"ב, ב') דאמר ר' יהושע בושני מדבריכם ב"ש ואמר שם הושחרו שניו של ר' יהושע מפני תעניתו. אמנם בדורות הללו טרם יקרא והוא יענה דבה והוצאת שם רע על אבותיו ואבות אבותיו עד עשרה דורות, וגם בימי הקדמונים התחילה הנגע הזאת עד שעשו הקדמונים תקנה וחרם שלא להוציא לעז על שוכני עפר, כמו שכתב מהר"ם ז"ל בתשובתו והביא במרדכי בפ' החובל (סי' ק"ה). ובדורנו אין משגיחין על הכל עד כי הורגלו כל הנערים ברחובות קריה יקראו זה לזה דברי בזוי ולגנות קדושים אשר בארץ. ויותר מזה לא די להם רק כי יבזו את המתים אשר הם לאלפים ולרבבות עד אין קץ ותכלית, וכמו כן החיים אשר הם עודם חיים אלפים ורבבות בכל גלות ישראל. ועתה מה יעשו בני אדם כאשר יראו דברי חכמים הנאמנים בדבריהם ובתורתם ונמשכו בדבריהם אחר הש"י אשר ברא ותקן הלשון, כאשר ראו גודל כח הלשון כמו שהתבאר למעלה, עד שנאמר על הלשון מה יתן לך ומה יוסיף לך לשון רמיה חצי גבור שנונים עם גחלי רתמים. וכך עשו חכמים בדבריהם ובאזהרתם, לא תמצא חטא שהאריכו לספר בו כמו חטא זה, בודאי באמת אם כל בני אדם לבלרין לא יוכלו לכתוב פחיתות הלשון ולכך באו חכמים לתקן חסרון הלשון והאריכו בזה, ובאולי יקחו מוסר אנשי לשון בגודל אזהר' שלהם אשר המבין דבריהם ישתומם. וכל זה בדור הזה אינו מועיל ולא ישימו לב על זה שאמרו (ערכין ט"ו, א') ומה המוציא ש"ר על עצים ואבנים המוציא ש"ר על חבירו על אחת כמה וכמה, ואיך יהיה דבר זה המוציא דבה וש"ר לא על חבירו רק על אלפים ורבבות אשר הם מתים ואשר הם עודם חיים מה יהיה עונשו. ואם היה לשון הרע גורם לעכב את ישראל במדבר ע"י חטא לשון הרע, ואיך לא יהיה לשון הרע סבה לעכב את ישראל בגלות. וכמו שתמצא ג"כ בגלות מצרים שנאמר אכן נודע הדבר, ובמדרש (שמו"ר פ"א) אכן נודע לי הדבר שהייתי מצטער עליו מה נשתנה אומה זו מכל שבעים אומות שיהיו משועבדים תחת אחרים אבל דלטורים

יש בהם ע"כ. ויש לתמוה מפני מה בשביל חטא הלשון ראוים שיהיו משועבדים תחת אחרים והארכנו בזה בחבור גור אריה בפרשת שמות ע"ש. גם כן רמזנו זה למעלה מעט ממנו, כי הדבר אשר מביא המעלה העליונה הוא השמירה מלשון הרע כמו שאמרנו מפני מה זכה ירבעם בן יואש למלוך מפני שלא קבל לשון הרע וכדלעיל. ועוד אמרו בפרק במה בהמה (שבת נ"ו, ב') אמר רב יהודה אמר רב בשעה שאמר דוד למפיבושת אתה וציבא תחלקו את השדה יצאה ב"ק ואמרה רחבעם וירבעם יחלקו את המלכות אמר רב יהודה אמר רב אלמלי לא קבל דוד לשון הרע לא נחלקה מלכות בית דוד ולא עבדו אבותינו ע"ז ולא גלינו מארצנו ע"כ. והדבר הזה שהיה דוד מקבל לשון הרע בא לו בשביל הדור שלו שהיו מוכן אל החטא הזה היותר כמו שבארנו למעלה, כי הדור ההוא היו בעלי לשון הרע עד שגם דוד קבל שמץ דבר מהם, ובשביל כך נחלק המלכות כי גרם זה החטא הוא לשון הרע שקבל מלכותו שפלות ממדריגתה, שכל מי ששומר עצמו מחטא הזה הוא ראוי למלכות כי יש לו מדריגה העליונה והפך זה בלשון הרע נמשך אחר הפחיתות. ועוד כי כבר התבאר כי בעל לשון הרע כחו החלוק והפירוד וכמו שהתבאר למעלה ולכך נגעים באים עליו, ולפיכך אמר שנחלק גם כן מלכות בית דוד. ואמר שלא עבדו אבותינו ע"ז אלמלא לא קבל לשון הרע, כי נמשך חלוק אחר חלוק כי כאשר עבדו ע"ז דבר זה החלוק והפירוד בין הש"י ובין ישראל. ועוד יותר שלא גלו מארצם, גם דבר זה עוד חלוק ופירוש כאשר גלו ישראל מן הארץ ונפרדו ונתפזרו לארבע קצות העולם. כלל הדברים כי בעל לשון הרע נמשך אחר החלוק ודבר זה בארנו פעמים הרבה ולכך גורם חלוק ופירוד:

ודע לך כי אף שקודם זה היה ג"כ ע"ז בישראל, אבל כאשר היה מלכות בית דוד ראוים היו ישראל שיהיו אל הש"י לגמרי וכך יהיה בסוף ע"י מלך המשיח שיצא מדוד, ולפיכך כאשר קבל דוד המלך ע"ה לשון הרע ונמשך אחר החלוק והפירוד, נחלק מלכות בית דוד ונמשך מזה שעבדו ישראל ע"ז וכדכתיב (מלכים א', י"ב) אין לנו חלק בדוד ולא נחלה בבן ישי איש לאהליך ישראל ודרשו ז"ל (ילקוט שמואל ק"ו) אין לנו חלק בדוד זה מלכות שמים ולא נחלה בבן ישי זה מלכות בית דוד איש לאהליך ולא לבית המקדש אל תקרי לאהליך אלא לאלקיך, הרי לך כי הלשון הרע הוא הגורם כל פירוד שיהיו ישראל בין האומות ומרוחקים מן הש"י. ובזה תדע כח הלשון כמעט הדבור אשר אמר דוד אתה וציבא תחלקו את השדה, יהיה הדבר הזה גורם אל כל אלו הדברים דהיינו שנחלק מלכות בית דוד ועבדו אבותינו ע"ז וגלינו מארצנו, והאיש הסכל יחשוב בלבו ובסכלותו הלא דבר שפתים הוא, והנה תראה כי היה מעשה הלשון מצטרף לאבותינו במדבר

לעכבם, עוד יותר מזה היה גורם הלשון לבטל מלכות בית דוד ולעבוד ע"ז ולהגלות אותם מן הארץ והיה משמש עם כל סבה. ומי יודע הסיבה של אריכות גלותנו זה בין האומות אשר אין ראוי להתלות כי אם בחטא הזה, כי המבין דברי חכמה יבין איך הלשון הרע הוא המביא אל השפלות והפחיתות, והרי מרע"ה כאשר ראה הגלות במצרי' לא היה תולה רק בחטא הזה כמו שנתבאר למעלה, ולכך הוא ראוי בודאי לתלות בחטא הזה כי הוא יותר מסוגל לגלות ולשפלות מהכל כאשר תבין הדברים של מעלה. ויותר מזה כי הוא סלוק השכינה, ואיך תהיה השכינה מתחבר בישראל כדכתיב (דברים כ"ג) כי תצא מחנה על אויביך ונשמרת מכל דבר רע וכמו שהתבאר למעלה אל תקרי מכל דבר רע אלא מכל דבור רע, ולפיכך כאשר היו יוצאים למלחמה וצריך שיהיה הש"י עם ישראל להצילם יהיו נזהרים מלשון הרע שהוא מסלק השכינה כמו שהתבאר למעלה, כי בעל לשון הרע נבדל ונכרת מן הש"י. ועם חומר שלו הוא החטא היותר תדיר והיותר רגיל מכל חטאים, כמו שהתבאר שאמרו ז"ל (ב"ב קס"ד, ב') והכל בלשון הרע, ואם כן לא נשאר רק לתלות בחטא הזה שהיה לשעבר ועוד הוא אתנו, מכל אלה הסבות עוררנו הכל. והנה בשברון רוחי ומכאוב לבי על עם ממושך וממורט דור יתום אשר אין לו קצין ושוטר ומוכיח על מעשיו כמו שהארכנו בזה בנתיב התוכחות, באולי ישמעו עם לא בינות דברי יושר ואמת, אף כי בני אדם אשר זה דרכם ואינם מבקשים רק תואנה להגביר לשון שקר כי אם היום דורשים את האמת לא נכנסו בעונש הזה כלל, רק כי הלשון שקר הוא ואשר זה דרכם כאשר ישמעו דברי יושר ואמת מחזיקים עוד בהבלם ויוסיפו לענות סרה. ועם כל זה באולי הדורות הבאות אשר לא נסתבכו בחטא ולא תעבו נפשם יפנו אל דברינו אלה ויצילו נפשם, ואחת מן פעולת לשון הרע נזכיר ודבר זה יהיה לעד ולאזכרת עון על השאר שהם רבו, בפרט במדינות אלו אשר על זה נקראתי להושיע אותם משוט לשון, והדבר זה מגיע אל המתים ואל החיים אלפים ורבבות מישראל ולא יכולתי לאטום אזני משמוע דמים אשר נשפך מידי יום יום:

(וזהו לשון הכתב הנשלח) מלאך ה' בתוכינו. ישכון כבוד בארצנו. משיח צדקנו. בראשנו מלכנו. מלך יהודה. לתורה ולתעודה. גבורת השנים וענודה. שר צבא ישראל היושב אתנו למראה עינים. ישפוט צדק לאפסי ארץ להקים. תורה וחקים. אראלי' ומצוקים. ירוצצו כברקים. לכבוד שם תהלתו. אל חדר הורתו. לשמוע חכמתו. הארכה מארץ ורחב ידים. תחת כל השמים. יפרוש כשחר על ההרים לפני מחנה ישראל להאיר יומם ולילה. לא ימוש מתוך אהלו. הליכות עולם לו. נתיבת חכמה ילך בדרך החיים. להבין ולהורות נתן לבו כלב האריה. אשר יחיה עניי צאן קדשים הוא הדגל הנורא. כבוד

יוצרו וכבוד התורה. אדוננו רכב ישראל ופרשיו גאון עולם משוש דורו, ראהו וישמחו במלכותו אדון כל הארץ יקרא. הגאון המופלא מוהר"ר יהודה ליווא יחי אדוננו לעולם וכסאו כשמש יוהלום יכין נצח. מיום בא אדוננו לשבת בארצנו ארץ מעררין ידידות משכנותיך ועדר ה' צאנינו מאליפות בחוצותינו טלאים מבוקרים מבקרים בהיכל מלך ישבו לפניך עדרים לשמוע תורתך ישאו מדברותיך, נכספה אליך וגם כלתה נפשי ובני גילי לבנו ובשרנו ירננו. אשריך ארץ מעררין שמלכך בן חורין בקרבך קדוש ראש גלות ישראל מקור החכמה והתבונה אשר, ממנו ישקו כל העדרים ישאבו מימיו הנאמנים ממנו פנה ממנו יתד ממנו פרוק לא תחסר דבר כל יקר ראתה עיניו עין לא ראתה זולתך בדורנו, ואתה אדוננו. נוראות בצדק תעננו. לנו ולמולדתנו. הביטה וראה את חרפתנו. כסה כלימה את פנינו. דאבה נפשנו. מקול מחרפינו ומגדפינו. בעלי לשון יגדילו לשונם יפערו לבלי חוק מכעיסים את ה' ואת עמו, אשר בזרוע רמה. יעשו אתנו מלחמה. באמרם עלינו כל היום שם של לעז ולזות משפחות נאדלי"ר (פי' ח"ו ממזר) ירחיבו דבריהם עלינו כל מחשבותיהם, ישיחו בנו יושבי שער, נער ובער, ימיקו ברע עושק ידברו על קדושי עליון נפשות יקרות, נשמות טהורות צרורות ומצומצמות תחת כסא כבוד אלקינו בצרור החיים עם אבותינו יקבלו פני השכינה ראשונה במעלה עליונה רואים פני מלך הקדוש הנאהבים והנעימים בחייהם מנשרים קלו ומאריות גברו לעשות רצון קונם וחפץ צורם, יזכרם אלקינו לטובה וזכותם יעמוד לנו. ואהי נגוע ולבי קרוע אחשבה לדעת שוא ועמל הוא בעיני, לאשר שמענו גם ראינו גדולי הדור חכמי ישראל הקרובים והרחוקים לבשו קנאה לשם ה' צבאות ידברו נפלאות ככחם אז כוחם היום עמנו בחייהם חיותם יוסף ה' ויאריך שנותם וגדולתם לאורך ימים. גם מנהיגי הדור גדולי ישראל אשר היו לפנינו זקנינו וחכמינו אשר בימינו הלכו למנוחתם תמ"כ, כולם נתעצמו לדרוש ולחקור אחר מוצא הדבר, הבינו ביראת ה' ודעת קדושתם ברוב חכמתם עמדו חקרו בחקירות שבעתים, מצאו העול והשקר הזה שלא היה מתחלתו רק עלילות דברים ואויבים הוציאו לקול הזה והוא שקר מוחלט מעיקרא, כאשר אדונינו יראה מישרים בכתבים הללו אשר כתבו חכמי הדור שלא אחד נתן ריוח בין הדבקים בה' אלקינו יגידו צדקתם לעם נברא שבטי י"ה עדות לישראל נטע נאמנים מנורת זהב כלה זרע אמת קודש הלולים, ואתה אדונינו למה אתה לא תעננו ותניחנו ביד מונינו ומעניו ואיה קנאתך וגבורתך המון רחמיך ואמתך עלינו התאפקו, כי מה נאמר ומה נדבר אחר את אשר ראינו את אדוננו אבינו אתה מלך ישראל ומנהיג הדור ראש שבטי יה שבט מישור שבט מלכותך לעשות צדקה ומשפט בקרב הארץ, ובדבר זה תביט ותחריש ויאטים אדוננו אזניו משמוע

זעקתנו וצעקת אחינו אשר ישועו מזרוע רמה ואין מושיע לנו בכל החכמים האלה אשר בכל ערי ישראל, אם אין פניך הולכים לשלח רוחך רוח חיים להחיות עם רב עיני כל ישראל עליך בדור הזה שלחך ה' למחיה להעמיד עליונים ותחתונים כלם לא נבראו אלא לצוותא ולשרתך, רועה ישראל האזינה הבט נא וראה שברון לבנו ודאבון נפשנו ונפשות עם ה' קהל גדול אשר מימים רבים נתרבה ונתערבה המשפחה הזאת בכל גלות ישראל רבו להגדיל בנים יולדו דור שלשים ישובו הנה. אליך זעקו מקצה ארץ במר נפשם יתחננו להרים המכשול הגדול הזה מדרך עם ה' אלה המלבינים את פניהם שופכים דמיהם ודם זרעותיהם מגדפיהם ומחרפיהם, ימיקו בעונותיהם, אשר יוציאו רוחם על ישיני עפר יכזבו על קדושים אשר בגן אלקים מסיבתם, ככבי אור מסילותם מתהלכים חוג שמים מחיל אל חיל יראו פני אלקים, בני עליה הם ילילו על משכבותם בדבר אלה המטיחים נגד מעלתם ידברו עתק ואנחנו מבני בניהם באנו לך כביר ונאור רוח אפינו, משיח צדקינו. יחיד בדורנו. עין הארץ עליך עיני ישראל ישברון לאמור יהוד"ה יעלה בתחלה כי לו העוז והגדולה, איש מצליח יריע אף יצריח. גבור המושיע תעיר ותריע, אלוף יהודה ככיור אש וכלפיד יבער באויבינו ואויבי הש"י יגער יתמהו מגערתו יחילו מאימתו תקפו וגבורתו כאש דברתו יתפוצצו הררי עד מהוד נחרות אימת נוראותיך, ולנוגה ברק חניתיך יתהלכו וימשכו כל החכמים המסתעפים אליך לחסות בכנפיך יתלו זינם למלאות דבריך יסכימו על דברי אמת וענות צדק חכמי תורה יודעי מצות ה' האלופים הרבנים אשר במדינת מערערין הסמוכים עליך ואחריהם יחלקו גם שרי המדינה מנהיגי צאן קדשים גבורים אנשים חזקים מאוששים המה הגדולים האלופים כשרפים מעופפים רבנים דק"ק פראג, אמרתי שכל אלה לא יסרבו נגד גדול אדוננו ואלוף דורנו ואל ידחו את רבן לכל אשר יצום ויבקש רום מעלתו, בפרט בגדור פרצה הזאת אשר הוא כבוד אלקים חסד ואמת את החיים והמתים קדושי עליון משרתי אלקינו, ע"פ ראיות ברורות אשר לפניהם יראו עין בעין צדקתם ותהלתם של הראשונים חכמי ישראל עשו אשר בכחם, וגם אתה אדוננו יגדל נצח לא ימוש מזרעו וזרע זרעו עד עולם. דברי המדבר בנפש נכאה וברוח נמוכה, תלמידך ישראל אשר בך יתפאר:

(ואלה אשר יצאו לקנא קנאת ה' צבאות אשר בא לידנו) שמעו מלכים תמימי דרכים. ההולכים בתורת ה' חפצם ורצונם לעשות רצון קונם, גופם וממונם, מוסרים על קדושתו, ועל תורתו. איש איש למעלתו. יורה גדולתו בחדר הורתו מורה צדק לעדתו. ינשא כבוד מלכותו. עד נצח יזרח אור צדקתו. כצאת השמש בגבורתו. שמעו נגידים כי אדבר אתגבר כגבור מתרונן מיין טרדתי ותנומתי על משכבי שוממתי ברוב יגוני על דמעת עשוקים,

אחינו בני ישראל אלה. אשר מיד עושקיהם כח ישועו מזרוע רבים סטי כזבים. משרבבים לשון רמיה בדבר לא היה ולא נהיה. רוצים לפגום משפחות יקרות טהורות וכשרות בשם רע נאדלי"ר. אשר מעולם לא נראה לו תמונת כל. זולתי קול מחרפים מגדפים בדו הדבר מזדון לבם הרע מחמת קנאה ושנאה. ולזאת נשארה המשפחה ההיא ביחוסה ובחזקת קדושתה ונתרבה למעלה בכבוד וגדולה. גם נתערבו בה כמה משפחות אחרות חשובות ויקרות. ורוב גדולי דור וחכמי ישראל נתחתנו בה, ועתה לזאת יחרד לבי ויתר ממקומו כי ימצא בדור הזה אנשים רעים וחטאים אשר להם לב סורר ומורה מבזי תורה, ולא ישמע לקול מורה. דור טהור בעיניו. ופוסל במומיו, מורה רומז וקורץ, פרץ פורץ. יחרץ לשונו. יעוז בנאונו. עבד על אדונו. יתכבד בקלונו. רבו מאד אלה המתפרצים בעלי חצים לציים נואצים. אשר כן ראיתי חמס וריב בעיר שמעתי דבת רבים מגור מסביב יתהלכון כרום זולות לבני אדם באדם דמו ישפכו לנגוע ולפגוע בכבוד המתי' והחיים עודנו. דרי מעלה עם דרי מטה כמה דמים משתפכים ולבבות משתברים בשבר אשר הם שוברים, בשם רע זה אשר ידוע שקרו. לכן באתי להחרים ולנדות אותם הרשעים שיהיו ארורים נארים במארה, מהרה יכרתו שפתי חלקות חלקלקות ולשונם חרב חדה לנדה יהיו נכרתים מארץ החיים. יען וביען כי מאסו דרסו והרסו מצב קדש לחלל בדברי תהו ואבני בהו, והנני מצוה היום בתוקף גזירת נח"ש כל הכתוב ועובר על הפקודים יחולו על ראשו סערת ה' מתחוללת ורבצה בו כל הקללות הכתובים בספר הזה, והשומע ישמע ינוח במנוחות בצל צחות ושובע שמחות. נאם הקטן שלמה בן לא"א מוהר"ר יהודה ז"ל ה"ה:

הקבצו בני יעקב ושמעו בני ישראל גדולים חקרי לב מצדיקי הרבים, כטל וכרביבים. ראשי אלפי ישראל העומדים על משמרת תפארת כותרות להאיר לפני העם בעמוד אש דת למו בכל מקומות מושבותיהם בחצריהם ובטירותם עד מקום דבר המלך מלכו של עולם ודתו מגיע שם. האזינו נא דבר ה' החרדים אל דברו מי האיש החכם יבין את זאת יגידה על מה אבדה הארץ קוה לשלום ואין טוב לעת מרפא. רפה ידינו צרה החזיקתנו מרעה אל רעה יצאנו את אשר לא שערו אבותינו מצאנו כל התלאות. והיה שארית ישראל אחינו בקרב עמים רבים לרמס וטרף ואין מציל, ועתה בשל מי הסער הזה שאל נא אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך, הלא רבו כמו רבו המתפרצים קוצים שקצים ורמשים שורצים אפילו באלף אינם בטלים מטילים מום בקדושים אשר בארץ מעולם אנשי השם המה בעלי מעשה מלעיבים במלאכי אלקים עולים במעלות המדות מצויינים, אין בהם עקש ונפתל, אין בהם צמיד פסו"ל נפתולי אלקים נפתלו בחייהם ובמותם ינוחו על

משכבותם בשלום בצרור החיים, ואלו עזי פנים שבכל דור ודור פוסלים במומן דוברים ש"ר נאדלי"ר על צדיק עתק בגאוה ובוז, ירהבו נער בזקן ונער קטן נוהג במשפחות הגונות ויקרות מוכתרים בכתר תורה עמודי הארץ נשען עליהם להביא ולהוציא דבתם רעה אל אביהם בקבר לכרות עולל מחוץ בחורים מרחובות בתולותיה נוגות במשוך התוחלת באין לה דמים תלת על חד להעלה, לא לקחו מוסר סרו מהר מהדרך דרכי ה' מיוחסין לזרעיה דאברהם כולו זרע אמת ברך ה' מרגזים להעלות בריבם מוציאים יקר לזלות, ארץ אל תכסי דמם נשפכו כמים באזיל סומקא וכו' הנמצא שופך שם נקי גוזל וחומס ועושק כזה. ורבים מראשי העדה ועיני הקהלה יושבים על מדין שומעים בזילותא דרבנן ושבידם למחות ואין מוחה להם, אוי להם ולנפשותם כי גדול עונם מנשוא הרבו כושל גם נפל יפול הנופל ובמקום המשפט שם הרשע, הלא על כן השיגוני הלאוני הצרות רבות מצאוני כדאיתא במסכת שבת (קל"ט, א') רבי יוסי אומר אם ראית דור שצרות רבות באות עליו צא ובדוק בדייני ישראל שכל הפורעניות לא באות אלא בשביל דייני ישראל שנאמר שמעו נא זאת ראשי בית יעקב וקציני בית ישראל המתעבים משפט ואת כל הישרה יעקשו וגו', כי מה יתרון לבעל הלשון חץ שחוט לשונם תצמיד מרמה מי בהם יגיד זאת וראשונות ישמיעונו יתנו עדיהם ויצדקו, אין זה כי אם רוע לבבם מכת מדברי שקרים מרחיקים עדותיהם טח מראות עיניהם מהשכיל לבותם והיה להם העקוב למישור הלא נכתב ונכת"ם עונם בהם. משחתם בהם מום בם מחללים שרי קודש ישראל נותנים לגידופים לעייל פילא בקופא דמחטא, הלא למשמע אוזן ידאב נפש השומע ישמע, ומי חכם וישמור אלה לבלתי יוציא חמ"ה מנרתיקה להפילם חללים חללים למען יכחידום ולא יזכר שמם כי אם לאלה ולקללה בקרב עמי הארץ, ועל נהרות בבל שם ישבנו גם בכינו לגודל עוצם חילול השם וכבוד התורה ולומדיה בחץ שחוט לשונם בהבל פיהם וריק והבל מצינור אופל סדרים באושים מבאישים בשרשים, מבורים נשברים, פורים ראש ולענה והם הלולים בכלים מכלים שונים, ובעריות לא נאמנו כי חדשים מקרוב באו לא שערום אבותינו, ועין רואה סרח העודפת מחרפת מערכת אלקים חיים, ואוזן שומעת דברי שוא ידברו עתק לא לרצון לפני ה' כי משאות שוא ומדוחים כסוחים מונחים פוסחים על סעיפים נרפים הם נרפים למען ספות התועפות תועבות שדופות קדים, בהגלות נגלות מכלות עינים וכמתלהלהים מורים חצים בכרם ה' צבאות ופורצים גדרו של עולם, בינו נא זאת אתם הזקנים בינו שנות דור ודור הנמצא כזה. ועל הכל השדכנים סרסורי עבירה אינון סרים סוררים הולכי רכיל משחיתים המה כסף נמאס קראו להם כי מאס ה' בהם, כל גיא ינשא וכל הר וגבעה ישפלו למען עשות את

אשר זממו, וגם על אשר לא היה ולא יהיה מחפשים ומדמים מילתא למילת' עד כי ימצאו עילה להטיל בהם ארס יותר מהנחשים השרפים, מועלים מעל בה' יתב' ובחרם שהחרימו הקדמונים רבינו גרשון מאה"ג ובית דינו שלא להוציא לעז על המתים ולספר אחר מטתם. גם במרדכי פר' החובל שם כפולה ומכופלת למקום ולבריות עון מוציאי שם רע יסכר פה הפוערים פיהם לבלי חוק לחוק חקקי און ולכתוב מכתבי עמל לא הביטו ביעקב ולא ראו בישראל ולא שערוהו אבותינו בשום ספר זכרון דברים. הלא גם הם פוסלים את זרעם כי יוציאו שם דבה הזאת ואח"כ הוא מתחתן בם נמצא שפוסל את זרעו ועליו אמרו אוי למי שפוסל זרעו, ועל אלו מוציאי דבה רעה וכיוצא בהם המוציאים מפיהם דבה רעה על המתים הקדושים ואשר עודם בחיים הללו חכמינו הראשונים אשר מפיהם אנו חיים. נוסף על זה הפליגו האחרונים ז"ל בענשם הקשה והוסיפו שבע על חטאת החוטא והעלו גם העלו את דבריהם דברי יושר על הספר איש איש חונה על דגלו מחנה מול מחנה ע"פ התורה וחכמיה, עד אנה לא יאבו לשמוע מקרוב מפי ראשי וקציני הארץ, נתעוררנו ע"פ הכתב הרשום אמת יחדו לנו שאלו ובקשו לעמוד על הדרכים לאמר קשר לכל אשר נאמר קשר למען תת שארית לישראל, יען כי ראו היות הפרוץ מרובה על העומד, גלל כן קמנו ונתעודד בהתאסף פה עם ה' בלב אחד לצאת לעזרת ה' בגבורים בכל תוקף גזירתנו נח"ש עד מקום ידינו מגעת שם להיותנו זריזים זהירים בדבר מצוה גדולה כזאת ולגדור הפרצה למען החיות עם רב כיום הזה, והסכמנו בהסכמה ובאגודה אחת כולנו כאיש אחד. והנה אנחנו מחרימים ומנדים ומארירים ומקללים בכל קללות ותוכחות האמורים בתורת משה ובחרם שקלל יהושע בן נון ואשר קללו בהם חכמינו הראשונים והאחרונים נוסף על החרם רגמ"ה את האיש הרע או אשה בתולה זקן ונער אשר ימרה עוד להוציא מפיו ש"ר הנזכר בפרהסיא או בפירוש או ברמיזה או בקריצה, ארורים יהיו לה' אלקי ישראל אוי להם ולמעשיהם כי גדול עונם מנשוא מי ירפא להם, ארורים יהיו מפי ב"ד העליון ומפי ב"ד התחתון, יפקוד ה' עליהם בחרבו חרב פיפיות הקשה ועלתה באשם וצחנתם והיו דיראון ועפר תחת כפות רגלים, רשעים לא יזכר שמם ולא יעלו לרצון לפני כל בשלחם חצי לשונם שנונים עם גחלי רתמים. לפח יהיה שלחנם ערוך ונח"ש הקדמוני חיווי דרבנן על צוארם כרוך, לא יבאו בקהל בסוד ישרים ועדה, יהיו כדומן על פני השדה, גם להכריז עליהם בכל בתי כנסיות בקלא דלא פסק בכבוי נרות ובתקיעת שופר להחרימם ולנדותם פתם פת גוים ופת כותים גרי אריות בשרם בשר חזיר וחלב הכליות, יינם כיין שנתנסך לפני ע"ז קדר ונביות, ועוד בכמה מעלות כפולות ומכופלות עד תעלה אף ה' באפם לזרא ובערו ואין מכבה או אז

יכנע לבבם הערל כי זה דרכם לחוק חקקי און מרמזין באצבעותיהם אצים ברגליהם חוטאים שמו אותותם אותות בדים חרב על הבדים שקר תרמיתם ובוטים כמדקרות חרב וכמחט לבשר חי, בחייהם הם מתים טמאים בגופם ובנפשם, והבדילם ה' לרעה לדיראון עולם ולחרפות יד ה' תהיה בם להומם, מקרב המחנה עד תומם, ימח שמם. ויהיו נצודים במצודות העונשים הנזכרים ובחרם קדמונים הוא רבינו גרשון מ"ה ובית דינו נוסף על זה חרם האחרונים, ובאם היה תהיה לא תהיה איש אשר יבטא בשפתיו לעבור אחד שוגג ואחד מזיד משפט אחד לכלם יהיה ראשונה נלכד במצודה רשת זו טמנו לו ואחת מהם לא יעדר, ובאם אמר יאמר האומר ש"ר ההוא לשוב בתשובה כי פן אז יכנע לבבו הערל יהיה דינו חרוץ להיותו מוכרח לילך אל שלש המקומות ולבקש תשובה משלשה חכמים חכמי וזקני הדור שיהיו בימים ההם בחמשה הארצות האלו פולי"ן גדו"ל פולי"ן קט"ן רוסי"א ליט"א וואלי"ן, המה יפסקו עליו דין מלקות ארבעים יכנו בראשו ועל קדקדו בב"ה ביום הכניסה ואחר כך יפסקו את אשר יראה בעיניהם כפי המבייש והמתבייש. ובאם גם יתן בפדיון נפשו את כל הון ביתו בוז יבוזו לו. ובאם ישנה באולתו ככלב שב על קיאו לא יהיה לו אז שום כפרה בעולם הזה ולא בעולם הבא ולהוסיף עליו כהנה וכהנה כפליים ועשר ידות, ועתה ראו נא אתם הרי ישראל היושבי' כסאות למשפט וראשונה במלכות איש ואיש חונה על דגלו בעדה קדושה ובתוכם ה', אם החרש תחרישו מה תעשו ליום פקודה בהיות שכל מי שבידו למחות ואינו מוחה נתפס ח"ו בעונו. ע"כ קומו נא התעוררו נא לעזרת ה' בגבורים וקנאת ה' תקנאו והיא תעשה זאת, ותסכימו על ידינו וקרא זה אל זה בקשר אמיץ וחזק לבא גם על החתום כמונו היום ואז יעלה העשן בם כעשן הכבשן אין מכבה לאין מרפא. ודי להם בהערה זו. ואתם תהיו נקיים מה' ומישראל. וכל העם על מקומו יבאו בשלום. בשובה ונחת והשקט. והמכניס את עצמו בעובי הקורה. לנקום נקמת ה' והתורה, יזכה לחזות בנועם ולרב טוב הצפון לצדיקים האורה. וכל הקללות והחרמות והעונשים הגדולים והנוראים העלינו על הכתב במגילת ספר יחולו על ראש המדבר ומוציא ש"ר ההוא מאז, ותיכף אחרי שיודע הדבר ע"פ הכרוז יכרוז ע"פ הסכמות החכמים ומנהיגים יסכימו לדברינו כאחת מידידים אשר בקריה נאמנה ק"ק לובלין המהוללה, ומהם יראו וכן יעשו בכל מקום שאחינו בית ישראל עדה קדושה דרים שמה, אלה דברי הבא על החתום היום יום ז' טבת שמ"ח ליצירה. פה עיר הצדק עיר ואם בישראל אלקים יכוננה עד עולם סלה פוזנן המפוארה והמעטירה. נאם אלעזר מיזא מווירמש:

דברים נכונים אמורים הנאמרים למעלה ויפה דנו וכתבו כי כבר ידוע כמה גדול כחה של בושה בדבר קשה ואין הכוונה רק להתכבד בקלון בדברים שקרים, הנה יוציאו מפיהם אוי להם ולנפשותיהם וירבצו עליהם כל הקללות האמורות באמרות טהורות ככתוב ברום השורות, דברי מרדכי נקרא יפה בן לא"א רבי אברהם זלה"ה:

קול שאון מעיר עולה תמיד תנצלה אזני אוזן שומעת תוכחות נאצות מועצות נמרצות כל היום יחרוש החורש און לחשוב מחשבות עול, ישית בשמים פיו יפעור לבלי חוק צודד נפשות במו פיו, כזאבי ערב נכסף לטרוף טרף, אדם יכה בשבט פיו לקדושים אשר בארץ, גם אשר עודם עמנו בחיים כל רוחו מוציא כסיל ויביא דבה רעה שם שמץ ודופי פסול נאדלי"ר, ופי' דבריו ח"ו ממזר, לנגוע בכבוד אלופים ומיודעים אנשי אמת ואנשי מעשה רבים בתורה ובגדולה מבני משפחתם ואשר נתחתנו עמהם גדולי הדור משפחות מיוחסות שבישראל, מהם כהנים לוים. גם רבותינו האחרונים אשר על פיהם אנו חיין החמירו והכבידו בעול ברזל על מרחיבי לשון כמוהו, הלא המה קדושי ארץ הגאון המופלג כמוהר"ר יצחק בצלאלש זצ"ל, והסכים על ידו ראש הגולה אור ישראל הגאון מוהר"ר שלמה לוריא ז"ל, והאלוף החסיד אשר מנוחתו כבוד בארץ החיים מוהר"ר יוזפא כ"ץ זצ"ל, וז"ל החכם הנ"ל בפסקיו וכו' ונאם אליהו הזקן אף אני אמרתי שיש עלינו לקיים ולגדור גדר ולעשות משמרת למשמרת, עד שאמרו מכין ועונשין לצורך שעה לחסום פי דובר שקר מטיל מום בקדשים לנגוע ח"ו במיוחסים כשירי ישראל וליסוד יסוד מוסד שלא יעמוד כל אחד בשאט נפש לומר אין אלקים ושופטים בישראל חלילה, כאשר נזכר זה בדברי רבותינו הראשונים בתלמוד ובפינות המדרשות ובדברי הפוסקים האחרוני' נוחי נפש שלא להוציא ח"ו שום לעז על משפחות מיוחסות שבישראל, ובפרט על נוחי נפש אשר הלכו לעולמם כי באנו לאגדה דרבי תנחומא פרשת ואתחנן אמר משה לפני הקב"ה רבש"ע כל הכעס עלי למה אמר ליה אתה אמרת שמעו נא המורים הנה קמתם תחת אבותיכם תרבות אנשים חטאים, וכי אברהם יצחק ויעקב חטאים היו שאמרת לבניהם כך, אמר לפניו רבש"ע ממך למדתי שאמרת את מחתות החטאים האלה בנפשותם אמר לו אני אמרתי בנפשותם לא באבותם עכ"ל. והנה שהקפידו בפרט על נוחי נפש, ק"ו מי שפוגע בכבוד חיים ומתים מאחר שראיתם ג"כ פסקים ישנים מהגאון מהר". ומוהרר"ש נוחי נפש שרבים נכוו בגחלתם זו, צריכים אנו לעשות גדר ומשמרת לתקוע יתד אשר לא ימוט, ואף אחרי מותנו לדורות ולדורי דורות שלא יעלה על שום לב אינש אשר בשם ישראל יכונה כו', והיה זה השלום על דייני ישראל, נאם יצחק כהן שפירא בר דוד כהן ז"ל:

אמרו פחותי עמנו על משפחות יקרות כאלו לתלות בוקי סריקי, וחכמים ז"ל אשר בכל דבריהם תמיד לקחו לבחינה אמיתת פרסום ההנהגה וכושר מעשה איתן, במאמר (קידושין ע"א, ב') הני בי תרי דקא מנצו בהדדי האי דקדים ושתיק מיוחס טפי. ואמרו (פסחים מ"ט, ב') לעולם ישא אדם בת ת"ח ואילו היה בתלמידי חכמים ח"ו שום פסול או במשפחה יקרה אשר בה חסידים ואנשי מעשה חבירים מקשיבים היה זה הפך הכלל המונח בידם. אלא שבלי ספק קבלה בידם ויתד הוא שלא תמוט כי בכל מקום נר מצוה ותורה אור יאירו אל עבר בני המשפחה אין כל גופה צריכה בדיקה דלא חשיד הקב"ה דעביד דינא בלי דינא. לא כאלו המשוקצים והמתועבים אשר כי יראו משפחה מיוחסת בתורה ובגדולה והנהגת אנשים ביושר בכל מעשיהם, יתנו בהם עיניהם להביא עדיהם דופי. וכדי לחזק מחשבתם הרעה ירחיקו עדיהם בצד אסתן לדבר נבלה בימים קדומים שאי אפשר להכחישם, ובזה יוכלו לעשות לכל משפחה שבעולם במעשיהם הרעים בענין הפסול הנקרא בלשונם נאדלי"ר. ומי יודע רוב התלאות והצרות אשר ישטפונו מדי יום ויום בשל מי הסער, והנה הראיה שפגם ההוא הנה הוא יאמר בפרט על משפחות יקרות וחשובים וכל המשפחה נמבזה ונמס לא עליהם הפסול ההוא. ועתה מחדש קמו בהם עידי שקר רבו עבדים המתפרצים כמתלהלה יורו זיקים ומות בעלי חיצים באתרא דקביעי ובירי הזיקא בבעל פרצות כל תנויי דידהו בנזיקין ועוקצין ושמונה שרצים לשונם חרב חדה שפתם אתם, דועכו כאשר קוצים, ארס"ם ארס ברזל, לתת דופי במטה שלימה וערס רעננה אבותיהם של אלו אנשי צורה מהם יתד מהם פנה תחתם קמו זרע מבורך מעשה אבותיהם בידיהם. ולכן הפוגם בפסול ובפגם הנ"ל ובזרעו ובמשפחתו יאמר ה' לשטן קום לך הנה זה האיש אל שאול ירד אל ירכתי בור שחת ירד אחריו כבודו, ותכבד עליו נחושתו נחש עקלתון, תבואהו שואה לא ידע ורשתו אשר טמן ירדוף אויב נפשו ובקרבו ישים ארבו, קשתותיו תשברנה ובלבו תבא חרבו, לא נין ולא נכד בעמו ולשריד לא יהיה זוכה. יהי דרכו חושך וחלקלקות ומלאך ה' דוחה. כל יום קללתו תרבה מחבירו עד לקברות יובל, אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל, תולעה ורמה גדודים יעלו עליו כמחט בבשר החי, משפטם בגיהנם שנים עשר חודש. והמכוונים להוסיף בעונש האיש ההוא כדי רשעו ופשעו ישא ברכה מאת ה' וצדקה מאלקי ישעו, וכל מקום אשר דבר כתב זה מגיע אבקש כל הירא והחרד לנקום נקמת הש"י ונקמת תורתו המחוללת מן המשפחות מהר שלל חש בז, כי יחלץ חושים בין דין לדון האנשים ההם מוציאי דבה רעה הן יחיד הן רבים כפי חטאתם כפלים. ובאתרא דמריה קולפא זיינא תלא מרה ביתה יתלו זיניהם קשת נחושה, לשבר גדוף רשע אשר לשונם הגבירו שפתם אתם

למען ידעון שדון, ועל כל חכמי ישראל הנוקמים נקמת העלובים ואינם עולבים שומעין חרפתן ואינם משיבין עליהם אמר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו שמש צדקה ומרפא בכנפיה, נאם הכותב ולבו בל עמו טרוד מאוד לוחך עפר רגלי החכמים וסר למשמעתם, בנימין סג"ל:

קול נגידים נחבאו, ראו חתת וייראו, כי באו בנים שאננים עד משבר מפני פה דובר נבלה, ישישו כי ימצאו לגאול בפת פגם בשגם המה זרע קודש מחצבתם, למשפחותם לבית אבותם, על צבאותם יחנו במנוחתם, וא"כ ע"י מחלוקת יצא קול המולה מדברי נבלה, מי האיש הירא את ה' לא יחרד וילפת והנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ינוח שבט הרשע על גורל נקיים, ילעג למו באצבע מורים, המורים בחצים שנונים כוננו יתר. יתר שאת, שאת וספחת זמרת הארץ ואציליה, הגדילו עקב ויעבירו קול, קול דממה ברמה קמה אלומתה, ברוח שפתם אתם, ישענו במשענת הקנה על כל מוצא פיהם דברי שוא בדברי חדודים כמח"ט לבשר חי ורב פעלים עד אשר איש את אחיו ירחיק וחרפה ישא על קרובו. את זה מצאתי ראיתי, מאנה הנחם נפשי. שומו שמים ותבקע הארץ לקולם, מי נתן למשיסה יעקב בנים כשתילי זיתים ששמנם אגור ובתוכם ה', נתונים לעם נבל לעם לועז להוציא לעז און ותרפים וישראל לגידופים. העל אלה יתאפק ה' ולא עליהם תהיה המגפה ומתהום רובצת האלה על קדקדם ומלאכי אלקים עולים מבין עפאים יתן קול, קול ה' חוצב להבות אש גחלים יבערו ממנו בקנאתו על דבר פשע ורשע, קמו תרבות אנשים חטאים רואות את הקולות בהגלות נגלות כאחד הריקים, אויב ומתנקם, הוציא יש מאין, הוליד שטי כזב אין אומר ואין דברים זולת קול. מי לה' אלי לעבדו שכם אחד, יבגוד איש באחיו לטמא בשפתים בני ציון היקרים בשקרים וכזבים והנה כואבים. ובאמת זה עוד רבות בשנים קרוב לששים, שמעתי מפי הגאון המופלג מהר"ם בראק שהיה זקן מופלג מאוד שהעיד ששמע מפי זקנים, שכל מי שירצה ע"י הענין הזה לפגום נוח לו שלא נברא, ואם הוא בפניו אין לו חלק לעה"ב, ואם הוא שלא בפניו או ברמז או בקריצה שהשומע יבין היות הכונה על הענין הזה, הרי הוא בכלל ארור מכה רעהו בסתר ורבצה בו כל האלה הכתובה בספר התורה ולא יאבה ה' סלוח לו כי יעשן עליו אפו אחת ועברה שתים ושבעתיים יוקם, ומאספנו אלקי ישראל יואל גואל לשלוח עם אליהו התשבי, לטהר ימהר יחיש מעשה ה' כי נורא הוא. אזי יאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עמנו היינו שמחים, כה דברי מעתיר הצעיר נרצה לעבוד עבודת הקודש אלעזר אשכנזי:

מי אני לבא הלום במקום גדולים לעמוד וראוי לאיש כמוני לקיים בעצמו ראוני נערים ונחבאו, ומכל מקום אמרו חכמים (ברכות י"ט, ב') במקום שיש חלול השם אין חולקים

כבוד לרב. וראוי לכל בר נש לדחוק את עצמו לבא לתוך המנויין להיות נוטל גם כן את חלקו במצוה זו, באפושי גברא לחזק הבדק, ולהיות גזירתו גם כן על אלו האנשים מוציאי דבה רעה על משפחות מיוחסות כנ"ל, ועונשם חרוץ כנ"ל, אלה דברי הקטן והטפל יוסף בן יצחק ז"ל איש גינצבורג:

כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, גם אני הצעיר בא ללמד על הכלל כולו באתי ולעייל בפילא דמחטא. ואלה מוסיף על דבריו כי כי אם יש ח"ו לחוש לזה לא הנחת בן כשר לאברהם אבינו, בכן על כל הדברים האלה הנני מסכים לכל הגזירות הנ"ל על כל איש ואשה אשר יוציא לע"ז הנ"ל, הן על הכלל הן על הפרט, ולאפס הפנאי אקצר, נאום הצעיר זעיר שם אורי ליפמאן חפץ בכמוה"ר ישראל המכונה זעליגמן חפץ י"ץ כתוב פה גניזין:

בהיות צעקת אנשים באה על מקצת אנשים מקצה המחנה מוציאי דבה רעה שם שמץ פסול דופי נאדלי"ר, ומטילים מום בקדשים לפגוע בכבודם, והמצורפים אליהם אשר עודם בחיים הם היום עמנו, ואשר כבר חלפו והלכו לעולמם. הנה אנו מחרימים ומשמתים ומנדים נדוי חרם ושמתא וארור וקללה בגזירות עירין ובמאמר קדישין בחרם בית דין עליון ובחרם בית דין התחתון ומאררין ומקללין בכל הקללות והאלות הכתובים בתורת משה ובחרם שהחרים יהושע בן נון ובקללה שקילל אלישע את הנערים ובאלה שקילל את גחזי נערו ובקללה שקילל הכהן את האשה לנפיל ירך ולצבות בטן, ואסכרה תהא מיתתו וכרות יכרת מקרב עמו, אשר ידבר את שם רע הנ"ל על איזה איש או לקרוביו או לבני משפחתו ולכל המצורפים אליו, ואפי' ברמז רמיזה בעלמא או בקריצות או בעקימת דבריו, אז יחולו על ראשו עונשים הנ"ל ורבצה בו כל האלה הכתובה בספר הזה, וכל הקללות נדוי חרם שמתא הנ"ל, וגם יהיה מופרש ומובדל מכל קדושת ישראל עד אשר ישוב מדרכו הרעה ויקבל עליו את גזר דין הנפסק ונחתך על פי מורים כמבואר וכתוב במגילת ספר הלז, את הכל יעשה ויקיים ולא יפול דבר ארצה וכל ישראל ישמעו וייראו ולא יזידון עוד וכו'. גם אני גוזר בגזירת נדוי חרם ושמתא על דייני ישראל שבכל קהל וקהל שיזמינו שלשה ויעמידו בימין צדקו של אותו האיש שדבר עליו סרה וכל הנלוים אליו להכריח לכוף את סורר ומורה אשר יעמוד ולא ירצה לשמוע אל דברים הנ"ל וללכדו במצודות כל העונשים הנ"ל ואחד מהם לא יעדר בלי שום איחור ועיכוב, ואדרבה כל המוסיף הרי זה משובח ותבא עליו ברכה. נאום אברהם בן מוהר"ר מרדכי ז"ל: (עד כאן דברי האלופים על הוצאת שם רע וזאת היא תשובתי):

"ישבתי וראיתי דמעות העשוקים, "הנאנחים ממעליבים ושותקים, "והנה בא אלי שועתם ממרחקים, "דמיהם ודמי זרעם נואקים, "הוכו בדברי נרגן ובהם נזקים, "בשוט לשון מוכים ולוקים, "נספים בלא משפט וחקים, "בדברי שקר ישעו ומחזיקים, "צאצאי ישראל בלשונם הרע מדקים, "למדו לשונם דברים רקים, "אמרו ללשוננו נגביר מי אדון בשחקים, "לירות במסתרים תמימים וצדיקים. לכן רוחי אעורר בקרבי, כאיש גבור מלחמות יריע אף יצריח, וארים כשופר קולי להשמיע אל כל גלות ישראל. ומי יתן לי שאגת אריה וקול שחל שאוג אשאג להגיד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם. כי כאשר האדם ישקול בדעתו עון הזה אשר בישראל הוא יחרד לבבו ויתר ממקומו, כי בדבור אחד מוציא דבה ולעז על רבבות ישראל חיים ומתים. ועל הכל שאין איש בעו"ה בדור הזה מוחה, ויותר הפלא ופלא להוציא דבר שקר שאין לו ידים ורגלים לא שורש ולא ענף, רק עיקר בנינו על עמל וכעס שחוק והתול של בעלי הדבה, לומר כי בן היה נושא אמו בבלתי הכרה. התשכח אשה עולה ואת בן בטנה לא תזכרנו, שומו שמים על זאת, ואלו היה הדבר מקובל מאיש חסיד ובעל מעשים הי' ראוי לומר הלא רוח שקר ועועים מדבר בו, כי כל מעשה שלא נמצא לו חבר וריע הוא לבדו דבר באין ספק שמו נעדר, שלא נשמע כיוצא בזה מעולם. אך ראשיתו הוא בעלי הדבה ושורשו שורש צפע נחש הקדמוני, הם אנשים בורים מכל חכמה עמי הארץ אשר דרכם זה כסל למו קולם כנחש ילך ורוכבם סמאל, הם בני אדם מדמים עצמם חכמים מסמאים עיני הבריות ומתעים אותם, אומרים טליתך צח ומצוחצח השמר לך לבלתי התגאל. ותחת אשר היה להם לבער להכרית לשון שקר, הם מחזיקי דבה ומתעים בני אדם בדברי תוהו, וישימו תורת הלשון תורתם והוצאת הדבה חכמתם, מורים באצבע ושלח און, וכל זה מפני שהם ערומים מכבוד התורה, רוצים להתגבר בקלון החיים והמתים להיות להם לכבוד ולתפארת ויעטו כמעיל בשתם וקללה כמדם וישוב במחשבתם עליהם, כי כך פסק שמואל דיניהם (קידושין ע', א') כי הפוסלים שם פסול עליהם וטומאתם עמהם, אך כל איש צדיק חכם בסודם לא בא נפשו ולא עלה על לבו כזבים אלו, וא"כ ח"ו לא תהיה משפחה כשירה בישראל אשר לא עלה עליה הכורת הוא הלשון אשר לא הטיל בה נחש הקדמוני זוהמא, כמו שאזנינו שומעים ולא אחד. אך הדבה הנזכרת יותר עמי הארץ מסרכי סרוכי, ולא בשביל שיש לדבה זאת פנים יותר כי לו פנים קלקול וקול שוברו עמו כמו שאמרנו כי אין בכל הוצאות דבה דבר שאין לו יד ורגל כמו זה, רק כי דבה הזאת מעמיקים בעלי לשון הרע בכמה לשונות ורמיזות ומליצות משונות זו מזו והם כמדקרות חרבות עד כי ירא האדם ממדקרות חרבות שנונות, ויהי לאות ולמופת לבני מרי ולכל איש רע ובליעל. ולכך בעלי

הדבה ביותר מסרכי סרוכי בזה, עם סבה אחרת מצורף לזה, כי הרה עמל וילד שקר במקום אשר שם גסות החומר וארץ לא מטוהרה ולא גושמה ממקור החכמה אשר אין זה פריו. ואלה תולדות הלשון פתי יאמין לכל דבר הבל ושבוש כי אין להוצאת הדבה הזאת שום פנים כלל, ולא היה צריך לדבר מזה כלל ולהביא ראיה לבטל דבר זה, וראוי שיאמר על מי שבא להוכיח ולברר הדבר שהוא מן המושכלות הראשונות וירצה לברר בראיות ובהוכחות שאותו אדם נחשב לפתי כאלו אין אצלו מושכלות ראשונות ידועות בעצמם מבלי ראיה והוכחה. אך במה שלב האדם מלא הוללות מעצים עיניו מראות האמת וחשכו עיני שכלו עד כי ישים האור לחושך והמתוק למר, עד כי הורגל נפשו החסירה להכחיש המושכל ראשון ידוע לכל אדם עד שצריך לברר אליו אף המושכלות הראשונות, ולכך אף כי הדבר הזה אין צריך ראיה והוכחה לאיש משכיל אך לבני אדם קצרי השכל מאמינים לכל דבר צריך ראיה ובירור:

במסכת גיטין בפרק המגרש (גיטין פ"ט, א') ת"ר בעולה אין חוששין לה נשואה אין חוששין לה כו' שלא לפלוני אין חוששין לה בעיר אחרת אין חוששין לה שפחה אין חוששין לה ממזרת אין חוששין לה הקדיש פלוני נכסיו הפקיר פלוני נכסיו אין חוששין להן, ובספר רב אלפס חלוצה אין חוששין לה ע"כ, מוכח מהכא דקול ממזרת אין חוששין ולא הוי מידי. והא דפי' רש"י ז"ל בפרק עשרה יוחסין (קידושין ע"ו, א') אמתניתין הנושא אשה צריך לבדוק אחריה ד' אמהות כו', ובגמ' אמר רב חמא בר גוריא משנתנו כשקרא עליו ערעור ופי' רש"י ז"ל כשקרא עליו ערעור, אין צריך בדיקה אלא א"כ קראו עליו שני עדים שמץ פסול ולא שמעידים עדות גמורה אלא יציאת קול, ומשמע דיציאת קול הוי מידי, וקשה לדבריו דכאן אמר בהדיא דקול ממזרת אין חוששין לה, ובודאי אין דעת רש"י ז"ל דיציא' קול נקרא ערעור, א"כ הא דקאמר בפרק קמא דגיטין (ב', א') אם יש עליו עוררין יתקיים בחותמיו ופריך ערעור דמאי אילימא ערעור דחד והאמר ר' יוחנן אין ערעור פחות משנים אלא ערעור תרי תרי ותרי נינהו מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני ע"כ, והשתא לפי' רש"י ז"ל דלמא הא דקאמר אם יש עליו עוררין יתקיים בחותמיו, היינו ששנים מעידים שיצא קול דהשתא הוי ערעור תרי, ולא קשיא מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני ששני עדים הראשונים לא העידו רק על יציאת קול ולכך יתקיים בחותמיו בשני עדים גמורים וסמכינן על הנך שני עדים אחרונים. אלא בודאי פשוט דלא הוי קול מידי בשום דבר, לפסול על ידי קול. אבל דעת רש"י דהוי קול מידי, לענין זה שצריך בדיקה בד' אמהות וקול זה לא הוי לפסול אלא להצריכה בדיקה לכתחילה כיון שיכול

לבדוק למה לא יבדוק, אבל לפסול בודאי לא הוי קול מידי דהא אמרינן הכא בהדיא ממזרת אין חוששין לה וכו':

אבל הרמב"ם ז"ל בפ' י"ט מהלכות אסורי ביאה והביאו אותו הטור לפסק הלכה אין דעתו שיהיה הקול מועיל אפילו להא מלתא דענין בדיקה, ופי' הרמב"ם ז"ל דהא דאמרינן דהיכי שקרא עליו ערעור צריך בדיקה היינו שהעידו שנים שנתערב בהם ממזר ע"כ, ומשמע דוקא בהאי גוונא שמעידים העדים שנתערב פסול במשפחה בודאי דזה ודאי הוי ערעור לבדוק ד' אמהות, אבל קול לא הוי מידי כלל ואין צריך אפי' לבדוק, ומכל מקום רש"י לא קאמר דמהני קול רק שיש לו לבדוק לכתחלה לכל הפחות ולא דסבר כלל שיהא שמץ פסול בקול. מ"מ דברי הרמב"ם ז"ל והטור נכונים וברורים ואין ספק בהם דלא הוי קול מידי אפי' לענין חששא, חדא דהא הכא קאמר ממזרת אין חוששין לה, משמע דלא הוי חשש כלל ואפי' לענין לבדוק בד' אמהות דאל"כ לא הוי ליה למימר אין חוששין לה, ועוד כיון דאמר ר' יוחנן אין ערעור פחות משנים והנך שנים מוכח בפ"ק דגיטין דהוי עדים גמורים ולא בקול וכמו שהוכחנו למעלה, א"כ הכי נמי כיון דקאמר משנתנו כשקרא עליו ערעור ג"כ פי' ערעור דהכא כמו כל ערעור דצריך שנים עדים גמורים ולא בקול דאין ערעור פחות מב' עדים גמורים. והא דתנן (גיטין פ"ח, ב') יצא שמה בעיר מקודשת ה"ז מקודשת וא"כ חוששין לקול, הרי פי' רש"י דקלא דמתניתין היינו שאומרים היום נתקדשה פלונית ע"כ, כלומ' כי מה שחוששין לקול דוקא כאשר הקול יוצא כי היום נעשה דבר זה אז חוששין לקול, אבל שאר קולות לא עלה על דעת האדם לחוש. והא דאמרינן בפרק ב' דכתובות (כ"ו, א') דנפיק עלי' קול דהוי בן גרושה ובן חלוצה ומחתינן ליה ואתא עד אחד ואכשר ליה, ומשמע מזה דבקול מחתינן ליה ופסול מן התרומה. זה אינו שהרי הרשב"ם ז"ל פי' בפרק חזקת הבתים (ב"ב ל"ב, א') בהדיא אהך מילתא גופי' וז"ל ונפיק עלי' קול דבן גרושה ובן חלוצה קול בעלמא ולא עדות ומחתינן עד שיבדקו את הדבר שמעלה הוא בכהונה עכ"ל, הרי לך כי אין זה פסול כלל לפסול ע"י קול רק דפסלינן ליה שלא יאכל בתרומה עד שיבדקו אם יש ממש בקול דשמא מיד יודע לנו שהוא אמת, ובודאי אם לא נוכל לדעת כגון שאין לו מכירים בודאי לא מפסל, רק לענין הא מלתא דשמא מיד יודע לנו שהוא אמת ולכך מחתינן. ואף גם זה כתב הרשב"ם ז"ל דמשום מעלה שעשו בכהונה בלבד מה שבודקין אחר הקול דשמא יודע לנו מיד שהוא בן גרושה ובן חלוצה. ואדרבה מהתם יש להביא ראיה דלא הוי קול מידי, דקאמר התם בנפיק עליה קול דבן גרושה ובן חלוצה הוא ואתא עד אחד ומכשרינן ליה ואתא תרי סהדי דבן גרושה ובן חלוצה הוא ומחתינן ליה, משמע דוקא דאתו תרי

סהדי ואמרי דבן גרושה הוא אז מחתינן ליה אבל אי אתא חד סהדא לא מחתינן לי', ואי קול הוי מידי אפי' אתי חד סהדא נמי נוקי עד אחד נגד עד אחד ונפסל אותו בקול שיצא עליו דהוא בן גרושה ובן חלוצה מעיקרא, אלא קלא לא הוי מידי רק לענין זה שמא יודע לנו מיד דהוא בן גרושה, ואם לא היה רק עד אחד שאמר שהוא בן גרושה אז נוקי עד אחד נגד עד אחד ונשאר כשר דקול לא הוי מידי כלל רק לבדוק הדבר, כמו שפי' הרשב"ם ז"ל בהדיא דלא הוי קול מידי רק לבדוק:

ומזה אתה למד כמה גדול עונש החטאים בנפשותם המוציאים דבה על המשפחות בקולות, ולא בקולות אלא בהברת רעועה ושבורה שאין בהם ממש, מוציאים דבה על משפחות גדולות ומבזין את החיים ואת המתים בדברי הבל שלא נמצא לו סמך ולא סברה ולא טעם וריח. והא דתניא בפ' ב' דכתובות (כ"ח, ב') נאמן התינוק לומר משפחה זו כשרה משפחה זו פסולה, א"כ שמעי' דהתינוק נאמן לומר מה ששמע מאביו. דודאי אין זה ראיה כי כבר אמרנו דלקול ליכא למיחש, אבל הא דתני נאמן התינוק לומר כך אמר לי אבא היינו שהתינוק אומר כך אמר לי אבא שהוא יודע בודאי ולא שהתינוק אומר כך אמר לי אבא משפחה זו קול יש עליה שא"כ לא שבקת משפחה כשירה בישראל, אם כן הך ברייתא לא שייכת ולא נוגעת לנדון זה. והר"ן ז"ל הביא על הך ברייתא דברי הראב"ד ז"ל שכתב שהקטן נאמן משום דאית ליה קלא יתירא ומפרסמא ליה מילתא ולא מחלפת ליה ואי הוי תרי פסלינן לה אפומייהו ואחד חיישינן לה, ומשפחה זו כשירה אי תרי נינהו מכשרינן לה אפומייהו אע"ג דהוי קיימת בחזקת פסולות ע"כ. ודחה הר"ן דבריו וכתב דהא דתינוק נאמן לומר כך אמר לי אבא משפחה זו פסולה משפחה זו כשירה, איירי במשפחות הכהנים שיצא עליו חשש פסול ואותה משפחה נחלק לבתי אבות, וקאמר שנאמן להכשיר משפחת בית אב שיעיד ויאמר אותו חשש הוא על בית אב פלוני ולא על משפחת בית אב פלוני וסומכין על עדותו. אבל לסמוך על עדות ששמע מאביו זו אינו והלא אביו עצמו לא היה נאמן דהא קי"ל אין ערעור פחות משנים אלא ודאי כדאמרן עכ"ל. הנה פי' הר"ן הך ברייתי' דאינו נאמן לאסור רק להכשיר ובודאי לא שייך לומר שיהיה דעת הראב"ד ז"ל שיהי' נאמן התינוק לפסול, שדבר זה אין שייך לומר, דהרי הראב"ד ז"ל כתב ומשפחה זו כשירה אי תרי נינהו ו מכשרינן אפומייהו אע"ג דהוי בחזקת פסלות. ומדלא אמר ג"כ דפסלינן כאשר הם שנים אע"ג דהוי להו חזקת כשרות, ש"מ דזה לא הוי מידי כי אם יש כאן חזקה לא פסלינן כלל דאין כחו לפסול. ומהר"י קארו ז"ל כתב בטור ח"מ סי' ל"ח דאיירי שהקטן אומר שאביו אמר לו משפחה זו עמדה בדין והוכשרה או פסלה ב"ד משום דמילתא דמפרסמא

וכגלוי מילתא בעלמא הוא ע"כ, ובודאי גם כן ר"ל כאשר אין כאן שום חזקה למשפחה כהאי גוונא הקטן נאמן אבל כאשר יש כאן חזקת כשרות אין לומר כך כלל, וגם מדברי הראב"ד לא מוכח כך כמו שאמרנו. ויותר נראה מה שכתב בטור שהתינוק נאמן לומר משפחה זו פסולה איירי לענין להכשיר אותו לתרומה דרבנן כמו שכתב הר"ן, ואיירי במשפחת כהנים שיצא עליה חשש פסול וסומכין על עדות הקטן לתרומה דרבנן. ומה שכתב מהר"י קארו ז"ל שאין דרך הטור להביא מילתא שאין שייך בזמן הזה, אין זה כך והרי בסימן ג' כתב מי שאמר בזמן הזה שאני כהן אינו נאמן וכו' ואפי' להאכיל אותו בתרומה בזמן הזה, הרי שכתב דין אכילת תרומה בזמן הזה, והרי בי"ד כתב ג"כ הטור הלכות תרומה דרבנן לכך כתב הטור זאת הברייתא. ותדע לך שכך הוא דעתו דהא הרא"ש ז"ל שהטור הולך בעקבותיו תמיד השמיט ברייתא זאת לגמרי ולא הביא רק המשנה ואלו נאמנין בגודלן וכו' מפני דאיירי במלתא דשייך בזמן הזה, ואלו הך ברייתא נאמן התינוק לומר כך אמר לי אבא משפחה זו פסולה משפחה זו כשירה לא הביא כלל. אלא שדעת הרא"ש ז"ל דאיירי לענין תרומה דרבנן והרא"ש ז"ל לא כתב הלכות תרומה דרבנן, אבל הטור כתב בי"ד הלכות תרומה, וא"כ למה כתב מהר"י קארו ז"ל שאם כוונתו של הטור לפסול אותו מן התרומה לא כתב דבר הבלתי נוהג, והרי בי"ד כתב הלכות תרומה דרבנן. ויותר מזה הא דתניא וכולם אם היה גוי ונתגייר אינו נאמן והיא סיפא דהך ברייתא של נאמן התינוק לומר זוכרני בפלונית שיצאת בהינומא והמקום הזה בית הפרס, כל זה הביא הרא"ש ז"ל בפסקיו והשמיט רישא דברייתא ש"מ דסבר ליה דרישא איירי לענין הכשר לתרומה ואינו נוהג בזמן הזה, ודבר זה ראיה ברורה ונאמנה כי דעת הרא"ש ז"ל דלא איירי ברייתא זאת רק להכשיר אותו בתרומה בזמן הזה וכמו שפרשנו למעלה ואלו איירי לענין פסול היה מביא אותו הרא"ש ז"ל ג"כ, וזה דרך הרא"ש בודאי. ואין להאריך בדבר דאין ענינו לנדון שלנו כלל כמו שאמרנו, דאין נדון שלנו רק בקול בלבד דלא חיישינן לקול כמו שהוא נדון דידן, אבל הך ברייתא איירי בעדות גמור. ויש מן הכסילים אשר לא ידעו פירוש משנה אחת או ברייתא, ומכ"ש שאין מבינים פירוש דבר אחד בתלמוד מחזיקים בידיהם דברים אלו עד שעצומים כל הרוגיהם ורבים חללים מפילים. ולא שהיה צריך ראיה ודין לדבר הזה, דודאי לא מבעיא שלא נקרא דבר זה בשם קול כי הקול היינו דוקא כאשר אומרים פלוני שמע מפלוני ופלוני מפלוני והלכו להם למדינת הים וזה נקרא קול, אבל דבר זה לא נקרא רק הברה. ועניין זה שאנו מדברים בו אין ראוי להיותו נקרא הברה ג"כ רק שנראה שחוק והתול של מוציא דבה כמו שזכרנו למעלה. ולא באנו להודיע רק כי לא מחשבות חכמים מחשבותיהם

ולא דרכיהם דרכם, ובודאי כי אלו בני אדם הלוחשים לא ידעו משנה ולא ברייתא וכ"ש שלא ידעו דבר בתלמוד. לכן אנחנו גוזרין בגזירת ב"ד עליון ובגזירת ב"ד התחתון על דעת המקום ועל דעת הבריות, על כל איש ואשה שלא יוציאו עוד שם פגם של נאדלי"ר על שום אדם מישראל, לא ברמז ולא בפירוש לא מכלל לאו ולא מכלל הן כמו שדרכן של מוציאי דבה לכסות ולהעלים דבתם בדברי חדודים, לא בפניו של המתבייש ולא שלא בפניו ואף בחדרי חדרים עם אחיו וחביריו לא יוציא דבה זאת. כלל הדבר אם יובן לבני אדם דברי המוציא דבה שרצה לקנתר ולבייש אף ברמז רחוק, יהיה בחרם בנדוי ובשמתא באלה ובקללה הכתובה בספר התורה, ותכף ומיד כשיצא מפיו הדבור שממנו נשמע הדבה הזאת יהיה נלכד בחרם בנדוי ובשמתא וממנו לא יצא. ויהיה לו דין העובר על החרם שנקרא חשוד על השבועה כדפסק ר"ת והרא"ש ז"ל, ויהיה פסול לעדות ושבועה ויהיה מובדל ומופרש מכלל ישראל. ואנו גוזרין על כל ש"צ בישראל שלא יוציא אותו בתפלה ובשום דבר קדושה. ועוד אנו גוזרין על כל דיין בישראל שכאשר יהיה נתבע מוציא הדבה הזאת לפניו ויסכים דעתו של דיין שהיה מכוון הנתבע אל דבה זאת, שיאמר לו הדיין הרי את נלכד במצודת החרם ולא יהיה מתיר לו כי אם ע"י שלשה חכמים זקנים בעלי הוראה אנשי השם. אך יפרסמו מה שעבר חרם ברבים תחלה ואחר כך יפרשו תשובתו ותקונו במה שמעל ועבר חרם וגזירה. אך אם יש שורש פורה ראש ולענה יאמר בשרירות לבי אלך לשוני אגביר מי אדון לי כי זרועי רמה, או אעשה בהעלמה, יהי שמו נמח מן האדמה, יהיה לזעוה ולשמה, וזכרו יכרת מן החיים, ויהיה לחרם מתחת שמים, עורי צפון להפתח משם אליו רעה, ויבא מתימן אליו חלחלה וזעוה, ממערב יחשך לו חושך צלמות ולא סדרים, ממזרח יזרח לו צרעת ממארים, מלמעלה יפקד עליו קללה, מלמטה יצמח לו רתת וחלחלה, אוררי יום יבעתוהו, משחיתי לילה ישרשוהו, מ"ט קללות שבתורת כהנים יבואוהו, צ"ח קללות שבמשנה תורה ירדפוהו, גם כל חלי וכל מכה אשר בתורה לא כתובה, ירדפו אותו עד חובה, יען וביען אשר הוא חוטא ומחטיא את אחרים בפשעים וזדונים, ללמד בני יהודה קשת לירות חצי שנונים, לשלח מדנים, ולכך שמו וזכרו יכלה כעננים, וב"ד עליון יבערו הקוצים מן הגפנים, יתמו חטאים מן הארץ ורעים עוד אינם, ואז הלל הכל עונים, והשומעים לדברי מורים, ומדברי נרגן נזהרים, הם וזרעם וזרע זרעם יעמדו לדור דורים, ויזכו לבנין אריאל בראש הרים, דברי המדבר דברים ברורים. יהודה ליואי בן לא"א בצלאל זלה"ה:

אחרי רואי אלופים שבאו על החתום על דבר שהוא הגון וראוי מצד עצמו, ר"ל על המוציא שם רע דבה על חבירו לומר עליו נאדלי"ר והוא דבר שאין בו ממש והבל והתול,

והאלופים הטילו על אותו המוציא עונשים הרבה וגזירות נדוי חרם שמתא. אמרתי אנכי ח"מ לבא ג"כ לפרוט ולהחרים ולחרוץ עונש הדבה ושם רע הזה. מאחר שהדבה הזאת ידוע לכל בר דעת שהוא הבל והתול ודבר שאין בו ממש כלל וקשה לצייר בציור השכל, ומאחר שהמוציא דבה זאת אין לו חיך לטעום והוא כסיל כי הוא מצייר דבר שהוא חוץ לשכל, אמרתי אף אנכי תולעת אענה את חלקי בזה להטיל ולשדי גודא רבה על המוציא דבה זאת. והנני קורא על המוציא הזה בשופר תרועת שברים, בגזירת ב"ד העליון וב"ד התחתון, בגזירת עירין ובמאמר קדישין, שיהיה מאורר ומקולל בקללות אלישע בן שפט ויהא מנודה ומוחרם בחרם יהושע בן נון ופתו כפת כותים ויינו כיין נסך ובשרו כבשר חזיר וספריו כספרי מינים וקוסמים, ובספר יורדי גיהנם יכתב ובעדת רשעים יאבד וקשת זרועותיו תשברנה. וכל המקיל בנדוי ובחרם הזה יתפקד בעונשו כמותו. והמקנא להחמיר לתת הקולר בצואריו, צור יעק"ב יפרוס עליו שלומים כחפצו וכל עדת ישראל יהיו טהורי' ונקיים מעונותיו ומהקללות המאוררים האלה. ותמיד יהיו המוציא דבת הבל והתול זה נלכד בעונש הנ"ל עד שיתקן אשר עוות בפני שלשה חכמים זקנים בעלי הוראה אנשי שם אז יתירו לו החרם והקללות ויתקנו לו התשובה הראוי להמציא הדבר הזה. והשומע אל החכמים ישפות לו שלום, והעושה במרומיו שלום יטע בו אהבה ושלום לתת לו מקום שלום כי אחרית לאיש שלום. וכל העם על מקומו יבא בשלום. נאום תולעת יעקב בן לא"א משה ז"ל הדר לע"ע בק"ק אויסטרליץ:

יסוד מוסד היה. וברית לשפתי כרותה. סיג הוא להלכה פגם לבל יטיל במשפחה. זרע קודש המעוטרה. אוי ואבוי למזכירי' שם נאדלי"ר הזה. הן בפירוש או בקריצה ורמיזה. ישתרבב לשונם כי דבר סרה. ואחריתו יהיה מרה. לעמוד על זאת השמועה. מכל קצין ושוע. אם נודע להם דמות או תמונה. ולא מצא במקום להשענה. כי אם לשון רמיה שנונה. אוי להם על שהוציא בזה ראשונה. לא ידעו כי מרה יהיה באחרונה. בכן קול כשופר אריכה. להריע תרועת מלחמה. ובאויבי השם אתן נקמה. להצריח נגדם ביד רמה. ונדינו והחרמנו בגזירת ב"ד העליון ברמה. וכנחש מאכלו אדמה. תהיה לאיש ההוא לשריפת נשמה. לקללה ולשממה. כל המזכיר שם נאדלי"ר בגלוי או ברמז יהיה לזעוה. והשומע ישחק לו השעה. ולא ייראי מהשמועה רעה. ויתברך מברוכים עילאה. כה דברי הטרוד משלוה. יוסף זונדל בכמ"ר מרדכי י"ץ:

פרק י

התבאר לך למעלה גודל כח הלשון להמית ולהחיות, ובארנו כי מפני גודל כחו עשה השם יתברך לאבר הזה שלא יהיה כמו שאר אברים שבראם השם יתב' בכחם שיהיו

זקופים ומבחוץ, אבל הלשון נברא שוכב ומבפנים, שאם היה נברא בכח אז לא היה אפשר שיעמוד מפני כח הלשון. וכל זה מפני כי הלשון בו הדבור שהוא שכלי והוא יוצא לפעל המעשה, לא כמו המחשבה אף שהמחשבה היא שכלית אין המחשבה היא יוצא לפעל הנגלה, אבל הלשון הוא דבור שכלי ויוצא לפעל, כי הדבור מעשה נחשב כמו שידוע ולכך אין ראוי שיהיה נמצא הלשון בגודל כחו, רק בענין שאמרו ז"ל במדרש כמו שהתבאר למעלה. ועוד כי מה שהלשון הוא בפנים וגם נברא שוכב מורה זה על מה שאמר הכתוב (משלי י"ח) החיים והמות ביד הלשון, כי מפני שהלשון כלי לדבור השכלי ואין האדם מוכן לזה שיהיה אצלו השכל בפעל הגמור, רק אין השכל נמצא אצל האדם בפעל הגמור, לכך הלשון שבו הדבור השכלי אינו נמצא בגודל כחו שיהיה נמצא אצל האדם בשלימות הגמור, ולפיכך נברא שוכב ונברא בפנים. וכל זה מפני שאינו בשלימות, ומפני שאין נמצא הלשון בשלימות הגמור לכן דבק בלשון ההעדר והחסרון ג"כ וזהו המות, וכמו שאמר הכתוב החיים והמות ביד הלשון. כי החיים ביד הלשון כאשר הלשון הוא הדבור בפעל, וזהו עצם החיים כמו שתרגם אונקלס ויהי האדם לנפש חיה והוה באנשא לרוח ממללא, וכמו שאמרו ז"ל (עירובין נ"ד, א') חיים הם למוצאיהם אל תקרא למוצאיהם אלא למוציאיהם למוציא אותם בפה וכמו שהתבאר למעלה בנתיב התורה. וכל זה מפני כי ראוי לכך הדבור שהוא החיים כאשר דבק בתורה שאז יש לו החיים הארוכים לכך החיים ביד הלשון. ומפני שאין המעלה הזאת לאדם בשלימות הגמור דבק בו ההעדר גם כן, ולכך המות ביד הלשון. הנה מה שהלשון הוא שוכב והוא בפנים הוא מורה מעלה, ומורה ג"כ חסרון, שמורה מעלה עד שמעלתו אי אפשר להיות בשלימות לגמרי, ולכך הוא בפנים, ונברא שוכב כי זה מורה על בלתי השלמה, ודבר זה עצמו הוא החסרון כאשר אינו בשלימות דבק בו ההעדר והחסרון, ולכך בידו החיים והמות. ולעיל ג"כ נתבאר כי מה שהוא בפנים והוא שוכב, מורה ג"כ מעלה בענין אחד כי אי אפשר לפרש מדת הלשון וענינו וגודל כחו לחיים ולמות, וכל הדברי' אשר אמרנו הם כמו טפה מן הים הגודל מענין הלשון ופעולת הלשון לרע ולטוב:

ובפרק אלו נאמרים (סוטה ל"ה, א') וימותו האנשים מוציאי דבת הארץ רעה במגפה לפני ה', אמר ריש לקיש מלמד שמתו מיתה משונה, אמר ר' חנינא בר פפא דרש ר' שילא איש כפר תרסתאי מלמד שנשתרבב לשונם ונפל על טבורם והיו תולעים יוצאים מלשונם ונכנסים בטבורם ומטבורם נכנסים בלשונם, רב נחמן בר יצחק אמר באסכרה מתו. ופי' ענין זה דאמרינן בפ' עגלה ערופה (סוטה מ"ה, ב') מטבורו אדם נוצר דומה לאילן שמשלח שרשו אילך ואילך, נמצא כי הטבור הוא באדם כמו שורש האילן אשר

משלח פארותיו אילך ואילך כן טבור האדם משלח שרשיו אילך ואילך. וזהו שנאמר כי האדם עץ השדה נמשל האדם לעץ השדה, ותמצא כי הדבור נקרא פרי שהרי נקרא ניב שפתים כמו שנקרא התבואה תנובת השדה וכן חכם לב ינוב חכמה, ודבר זה כתב הרד"ק בשורש ניב. והעיקר משתרבב ממנו כל האילן, וכל חלק מן האילן יש לו שרבוב, והקרוב אל השורש יש לו שרבוב יותר עד הפרי שאין לו שרבוב כלל, ללמד כי הלשון שנקרא פרי אין ראוי לו השרבוב כלל כמו שהוא הפרי, וכך הלשון הוא פרי ואין ראוי לו השרבוב כלל. וכאשר המרגלים שרבבו לשונם בלשון הרע עשו מן הלשון עיקר אשר העיקר משתרבב, וכיון שהלשון עיקר אם כן הטבור הוא פרי ולכך נשתרבב לשונם עד הטבור, כי בודאי השורש משתרבב עד הפרי והם עשו מן הפרי שהוא הלשון עיקר שהוא משתרבב לכך נשתרבב לשונם עד הטבור. וכאשר עשו מן הפרי עיקר והעיקר פרי ודבר זה הוא הפסד שניהם ולכך היו יוצאים תולעים מן הלשון, כי התולעים בודאי הם הפסד הדבר שכאשר דבר נפסד יוצא ממנו תולעים, והיה נמשך ההפסד מן הלשון אל הטבור שהוא השורש ומן השורש שהוא הטבור אל הלשון שהוא הפסד, כי הפסד האחד הוא הפסד האחר ג"כ. ויש עוד בענין זה, כי הטבור שהוא התחלה כמו שאמרנו והלשון הוא השלמת האדם והוא סוף וגמר האדם כמו שהתבאר זה פעמים הרבה, וכאשר התולעים המורים על ההפסד היו יוצאים מן הלשון לטבור מורה זה על הפסד מראש עד סוף ומסוף עד הראש והוא הפסד לגמרי. ועוד יש לך להבין מה שרמזו בזה כי הלשון היה משתרבב עד הטבור, כי מתחבר סופו לתחלתו ויש העדר ומיתה אל הכל ביחד כמו שאמר שהיו תולעים נכנסים מן הלשון לטבור ומן הטבור אל הלשון, והבן זה מאוד מאוד. ור"נ בר יצחק אמר באסכרה מתו, כבר התבאר למעלה כי אסכרה שהוא סתימת הלשון ראוי לבעל לה"ר כדכתיב כי יסכר פי דוברי שקר, ובארנו זה ואין לכפול הדברים:

פרק יא

הלשון הרע בשתי פנים, האחד כאשר מוציא לשון הרע בפרהסיא, והשני כאשר הוא עושה בסתר. ובכל אחד יש צד קל וצד חמור, וזה שהמדבר בגלוי על האחד יש לו גנאי יותר כאשר מדבר עליו בגלוי לפני הכל, ויש בו צד קל כאשר מדבר לפני הכל, בודאי הדבר מגיע אל אשר נאמר עליו ויכול הוא לסלק מאתו לברר כי שקר נאמר עליו ומזה הצד הוא קל. השני לשון הרע שהוא בסתר והוא ג"כ יש בו צד קל וצד חמור, כי כאשר מדבר עליו בסתר אין הדבר מגיע לאשר נאמר עליו ואין יכול להסיר ממנו הדבה שנא' עליו, ויש בו צד קל כי כאשר הוא בסתר אינו כ"כ גנאי. ולפיכך אמרו במס' זבחים (פ"ח, ב') א"ר עננ בר ששון למה נסמכה פרשת קרבנות לפרשת בגדי כהונה לומר לך מה

קרבנות מכפרין אף בגדי כהונה מכפרין וכו' מעיל מכפר על לשון הרע מנין א"ר חנינא יבא דבר שבקול ויכפר על קול וכו' איני והא א"ר יהושע בן לוי שני דברים לא מצינו כפרה בקרבנות ומצינו כפרה במקום אחר ואלו הן ש"ד ולשון הרע ש"ד מעגלה ערופה ולשון הרע מקטורת דתני ר' חנניא מנין לקטורת שמכפרת שנאמר ויתן את הקטורת ויכפר על העם ותני דבי ר' ישמעאל על מה קטורת מכפר על לשון הרע יבא דבר שבחשאי ויכפר על מעשה חשאי קשיא ש"ד אש"ד קשיא לשון הרע אלשון הרע ש"ד אש"ד לא קשיא הא דידיע מאן קטליה הא דלא ידיע מאן קטליה אי ידיע מן קטליה בר קטלא הוא במזיד ולא אתרו ביה ולשון אלשון הרע לא קשיא הא בצינעה הא בפרהסיא. ופי' ענין זה כי החטאים לאדם הם נחשבים ג"כ מלבוש לאדם שהאדם מתלבש בחטאים והם נקראים בגדים צואים, ודבר זה תמצא בכמה מקומות שהחטאים הם נקראים מלבוש, והמצות והמדות הטובות גם כן הם מלבוש לאדם והם מלבוש כבוד לאדם. וכאשר הכהן גדול לובש בגדי קדושה אשר דבר זה הוא סלוק מלבוש החטאים, ובפרט כאשר החטאים הם הפך זה, כי כאשר האדם מתלבש בחטא הזה שמשמיע לשונו בלשון הרע ובזה מתלבש האדם בבגדים הפחותים האלו, וכאשר הכ"ג שהוא כ"ג לכלל ישראל מתלבש במלבוש הקודש שיש בו השמעת קול של קדושה דבר זה הוא כפרת ישראל על לשון הרע, וכן שאר המלבושים הם כפרה על ישראל וסלוק החטא מישראל בדבר שהוא שייך לאותו מלבוש כמו שמפרש שם, ולכך המעיל שהיו בו הפעמונים שהוא השמעת קול של קדושה הוא הסרת הבגדים הצואים של לשון הרע. ונראה לומר כי לכך היה המעיל הזה שהיה בו הפעמונים היו בתוכו רמונים ג"כ כדכתיב (שמות כ"ח) פעמון זהב ורמון והרמון לא היה לו פה רק הרמון כמו ביצה שהיא סתומה ואין לה פה, ללמוד האדם דרך הש"י כי האדם ימעט בדבור ויהיה פיו סתום מלבד שיהיה לו השתיקה במילי דעלמא כמו שיתבאר בנתיב השתיקה שאחר כך, ולכך היה בו רמונים והיה לו השמעת קול לצורך קדושה, שודאי כאשר הדבור הוא לקדושה בדבר זה אל ישתוק רק יפתח פיו, ולפיכך היו במעיל הזה הפעמונים כדכתיב (שם) ונשמע קולו בבואו אל הקודש, ובמדה זאת יתלבש האדם. אבל לשון הרע שהיא בצנעה על זה מכפר הקטורת שהיא בצנעה שהרי היה הקטורת לפני ולפנים, ומפני כי הוא מכוון שיהיה הלשון הרע זה בצנעה, בודאי ג"כ הוא מכוון שלא להוציא לשון הרע בגלוי, והוא מדבר בנסתר ברמז בלבד והוא נקרא אבק לשון הרע, ולכך הקטורת ביום הכפורים היה דקה מן הדקה שהי' חוזר ונותן אותו למכתשת שיהיה דקה מן הדקה. ולכך היה כפרה זאת דווקא ביום הכפורים, כי בשאר ימים אין להביא כפרה זאת, שהרי אמרו ז"ל (ב"ב קס"ד, ב') כי אין אדם נצול

מחטא אבק לשון הרע וכמו שהתבאר למעלה ענין זה, ומאחר שהאדם מוכן אל חטא הזה ואין נצול מזה א"כ לא שייך כפרה זאת כל השנה, רק ביום הכפורים שהאדם נחשב כמו מלאך ומצד הזה שיש הסרה לחטא הזה שהוא אבק לשון הרע אבל לא מצד שהוא אדם, כי מצד שהוא אדם אין הסרה לחטא הזה:

ועוד נראה לומר כי הלשון הזה יש בו שני דברים ההסתר והגלוי, ההסתר הוא מה שהלשון הוא תוך הפה וכמו שהתבאר למעלה ענין הלשון שראוי שיהיה תוך הפה בנסתר, לא כמו שאר איברים שהם מגולים, ויש ג"כ בלשון הגלוי ביותר מן שאר האיברים, שהרי הדבור יוצא מן הפה, ומדבר במי שאינו כאן, והוא כאן וקטל אחר ברומי, הרי שיש לו הגלוי יותר מכל, ולכך כאשר הוא עושה בסתר נמשך אחר מדת הלשון שהוא בסתר מצד אחד, וכן כאשר הוא עושה בגלוי נמשך כפי מה שהוא מדת הלשון, ולכך יש לכל אחד כפרה בפני עצמו, ויש בזה עוד דברים עמוקים. עוד אמרו (סוטה י"ב, א') על המדה המגונה הזאת ארבעה אינם רואים פני שכינה כמו שהתבאר בנתיב התוכחה ובנתיב הלצנות ע"ש:

נתיב אהבת השם

פרק א

בספר משלי (י"ז) בכל עת אוהב הרע ואח לצרה יולד. שלמה המלך רצה לומר, כי האדם אשר אוהב את רעו אהבתו דביקה בו, אף אם הגופות נפרדים מכל מקום נפשו של אוהב קשורה בו תמיד, ולכך אמר בכל עת אוהב הרע אף שאינו אצלו. ואמר ואח לצרה יולד ר"ל כי הרע הזה כאשר יולד לאוהב שלו צרה נחשב אחיו להושיע אליו מצרתו, כי האח ראוי שיושיע לו בעת צרתו כי אחיו הוא בשר מבשרו ראוי שיושיע אליו בעת צרתו וכאלו נעשה אליו הצרה, והאוהב גם כן בעת צרת אוהבו הוא לו אח. ומשמע מן הכתוב הזה כי עיקר האהבה הוא לריע שלו מפני שהם שוים ודומים ולכך שייך בהם אהבה. ולפי זה יש לשאול כאשר מצינו שאהבה היא לריע שלו במה שיש להם שתוף וחבור והדברים הרחוקים זה מזה אין בהם אהבה, אף כי קצת מן החכמים חשבו כי האהבה היא יותר אל דבר שהוא הפכו כמו אהבת איש לאשה והרי זה זכר וזו נקבה והם מחולקים אינם שוים, והראיה שהאהבה לדברים שאינם שוים כי כל אהבה הוא חבור וכל חבור הוא לדבר שאינו דומה, כמו האדם שיש בו חמימות מתחבר אל דבר הקר שהוא הפך זה והארץ היבשה מתאוה למטר, והשנאה בין השוים והדומים כמו שאמרו (ב"ר פל"ט) כל אומן שונא את בני אומנתו וגם ת"ח שבבבל שונאים זה את זה

(פסחים קי"ג, ב'), כי דבר זה שאין אחד אוהב עצמו לכך כל אשר הדבר רחוק ממנו אוהב אותו. לפי זה אין קשיא אף על גב שהשם ית' נבדל בלתי גשמי והאדם בשר ודם בעל חומר שייך בזה אהבה. אך הדבר הזה אי אפשר לומר שיהיה כך, שהרי מצינו בחוש הפך זה כי בני אדם שהם מתדמים באומה אחת אוהבים זה את זה, ואמרו חכמים (ב"ק צ"ב, ב') לא לחנם הלך הזרזיר אצל העורב אלא מפני שהוא מינו, ומה שאין אהבה לעצמו מפני כי האהבה הוא התשוקה אל הנאהב ואין כאן תשוקה כי הוא עצמו. ולכך האהבה בין איש לאשתו כי הוא הדבקות הגמור עד שנעשים דבר אחד ויש בזה תשוקה, ואם כן האהבה מצד שהם דבר אחד ומצד הזה היא האהבה לא זולת זה. וכן מה שהוא משתוקק החם לקר הרי הקר הוא השלמתו ולפיכך הם כמו דבר אחד לגמרי, וכן בכל מקום שהדבר מתאוה אל דבר שהוא הפכו הדבר הזה מפני שיושלם באותו דבר ומכיון שיושלם בו נעשה עמו דבר אחד ומצד הזה האהבה. ומה שכל אומן שונא בני אומנתו דבר זה מצד אחר, כי לפעמים ההפך משלים אותו כמו שאמרנו ופעמים הדומה מאבד אותו, כמו כל אומן שמזיק את האחר. ות"ח שבבבל שהם שונאים זה את זה מבואר כי השכל הוא מלך נחשב וכמו שאמרו מאן מלכי רבנן ואין שני מלכים משתמשים בכתר אחד ולפיכך שונאים זה את זה. וראיה לזה מן התורה כי אף שצוה השם ית' מורא אב ואם וכן צוה על מורא רבו, ולא מצינו שצוה על אהבת אביו ועל אהבת אמו ועל אהבת רבו, דבר זה מפני שאין אלו שוים ומכיון שאינם שוים ודומים לא יפול ביניהם אהבה כלל רק יראה בלבד. ואם כן יקשה לך כי אצל הש"י תמצא שניהם האהבה והיראה ולמה זה ואיך שייך אהבה אל השם ית' שאין ביניהם שוים דמיון כלל. אמנם לפי מה שאמרנו לא יקשה כי אף שהוא ית' בשמים ואתה על הארץ ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם ית' ובין האדם, אבל פירוש הדבר כמו שאמרנו, כי השם ית' הוא קיום האדם וא"א זולתו ולפיכך שייך אהבה אליו, כי כל דבר הוא אוהב דבר אשר הוא השלמתו והוא ית' השלמת האדם:

אמנם אשר נראה מדברי חכמים, כי האהבה שיש לאדם אל בוראו הוא מצד אחר, וזה שאמרו בפרק הרואה (ברכות ס"א, ב') כשהוציאוהו לרבי עקיבא להריגה זמן ק"ש היה והיו סורקין את בשרו במסרקות של ברזל והיה מתכוין לקבל עליו עול מלכות שמים באהבה אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן אמר להם כל ימי הייתי מצטער על הפסוק הזה בכל נפשך ואפילו הוא נוטל את נפשך אמרתי מתי יבא לידי ואקיימנו ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו היה מאריך באחד עד שיצאת נשמתו באחד יצאת בת קול ואמרה אשריך ר' עקיבא שיצאת נשמתך באחד. ועתה יקשה לך למה היה מקיים שיאהב השם ית' בכל

לבבו ובכל נפשו במה שהיה מאריך באחד עד שיצאה נשמתו באחד, אבל הדבר הזה, כי האהבה שיש לאדם אל השם ית' במה שהאדם מצד עצמו אינו דבר רק מן השם ית' בא האדם ואליו האדם שב, כי הכל שב אליו ית' ואין דבר זולתו רק השם ית' והוא אחד ואין זולתו, ולפיכך אמרו ז"ל (שם ו', א') אף על גב שקרא ק"ש בבית הכנסת צריך שיקרא ק"ש ג"כ על מטתו ואם ת"ח הוא אינו צריך מכל מקום צריך שיאמר פסוק אחד דרחמי כי בידך אפקיד רוחי, ומשמע אם יאמר קריאת שמע דהיינו שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד אין צריך שיאמר כי בידך אפקיד רוחי, והיכן אמר כי בידך אפקיד רוחי. אבל דבר זה שאמר ה' אחד שהוא ית' אחד ואין זולתו ומצד שהוא ית' אחד ואין זולתו הכל שב אליו, ובזה נשמתו הוא שב אל הש"י ומפקיד נשמתו ביד הש"י, ולפיכך ר"ע היה מאריך באחד עד שיצאה נשמתו, כי מה שהוא ית' אחד הנשמה אליו ית' תשוב, וכאשר היה מאריך באחד עד שיצאה נשמתו היתה נשמתו שבה אל הש"י לגמרי במה שהוא אחד, ומזה הצד נמצא האהבה, ולפיכך אמר ה' אלקינו ה' אחד ואהבת את ה' אלקיך וגו', כי מצד שהוא ית' אחד אין לשום נמצא בעולם הנפרד מאתו, כי הכל תלוים ודבקים בו יתברך כי הוא ית' עיקר הכל, ומפני כך שייך אהבה אל השם ית'. ויותר שייך אהבה אל השם ית' ממה ששייך אהבה בשאר דברים, כי כל אהבה שיש בין האוהבים אף שהם דבקים זה בזה, מכל מקום יש לכל אחד ואחד מציאות בעצמו, אבל האהבה אל הש"י במה שהאדם שב רוחו ונפשו אליו לגמרי עד שאין לאדם מציאות בעצמו ובזה הוא מתדבק לגמרי בו וכדכתיב (דברים י"א) לאהבה את ה' אלקיכם ולדבקה בו, ובזה שייך אהבה גמורה. וכמו שאמר רבי עקיבא כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו, כי זהו האהבה הגמורה כאשר מוסר נפשו אל ה' כי בזה דבק בו לגמרי והוא עצם האהבה, ויתבאר לך כי יותר שייך אהבה אל הש"י במה שהאדם מוסר נפשו אל הש"י ודבוק בו לגמרי והוא אמיתת האהבה:

וכן האהבה שיש מן הש"י אל ישראל כמ"ש הכתוב (מלאכי א') אהבתי אתכם, ותקנו רז"ל אוהב עמו ישראל אף כי האהבה הוא בין השווים ודומים מ"מ שייך אהבה בו ית', כי ישראל נקראו בנים למקום וידוע כי האב אוהב את בנו מפני שבא הבן ממנו ודבר שבא ממנו מצורף אליו ביותר, וישראל הם מן הש"י נבראים, כי אע"ג שכל הנבראים הם מן הש"י מ"מ אין דבר שבא ממנו בעצם ובראשונה כמו ישראל, כי שאר האומות הם טפלים בבריאה, וכמו שברא הש"י שאר הנבראים בשביל האדם ולא נבראו לעצמם כך כל האומות הם בשביל ישראל, וא"כ ישראל הם הבריאה שבאה מן הש"י, ומאחר

שישראל הם מעשה ידיו ויש כאן צירוף גמור שייך בזה אהבה ג"כ יותר מן האהבה אשר בין אוהבים, כי גם אהבה זאת שהוא אל דבר שבא ממנו הוא קרוב להיות כמו דבר אחד, ומזה הצד שייך אהבה, ואצל בשר ודם האב אוהב הבן ואין אהבת הבן אל האב כ"כ, וזה כי הבן יוצא ממנו והוא בשר מבשרו שייך בזה אהבה, אבל אין האב יוצא מן הבן ולכך אין שייך אהבה כ"כ שיאהב הבן את האב:

ויש שהיו אומרים כי אהבת האדם אל הש"י מצד שהוא ית' הטוב הגמור וכל אחד אוהב הדבר שהוא טוב ומצד הזה הוא האהבה, אמנם אם אהבה בשביל הטוב היה מצוה לאהוב את רבו שקבל ממנו תורה ובודאי רבו טוב הוא. אבל הדברים כמו שבארנו כי ראוי שתהיה האהבה אל הש"י יותר מכל, מה שהאדם דבק בו ית' מוסר נפשו אליו מתקשר בו ומשלים אותו והיא האהבה האמתית. וענין האהבה הזאת מבוארת בתורה דכתיב (דברים ו') ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך, ובפרק הרואה (ברכות ס"א, ב') פירשו רז"ל בכל לבבך בשני יצריך ובכל נפשך אפי' נוטל את נפשך ובכל מאדך בכל ממונך ד"א בכל מאדך בכל מדה שהוא מודד לך הוי מודה לו, תניא ר"א הגדול אומר אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאודך ואם נאמר בכל מאודך למה נאמר בכל נפשך לומר לך אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מן ממונו לכך נאמר בכל נפשך ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאודך. הנה רז"ל ע"פ חכמתם נתנו פירוש עמוק אל הכתוב של ואהבת את ה' אלקיך, וזה כי האהבה אל הש"י, שיהיה נמשך אל הש"י בכל חלקיו ולא יהיה לו הסרה מן הש"י, והאדם הזה דבק בו יצר הרע, כי החכמים יודעים בחכמתם ובקבלתם כי האדם יש בו כח תשוקה אל דבר שהוא רע מצד שיש בו רע, לא שתאמר כי התשוק' הזאת בשביל הנאתו שהוא צריך אליו רק בשביל התשוקה לדבר רע, וכך מוכח מדברי חכמים במסכת ב"ק ובכמה מקומות חשבו קרן כונתו להזיק משום יצרו הרע לא בשביל שום תאוה, כדאיתא בפרק שור שנגח ד' וה' (ב"ק מ"א, א') בשמעתא יש בנוגח מה שאין ברובע, וכח זה דבק באדם והוא נקרא יצר הרע, ואין כאן מקום לפרש דבר זה, אבל דברי חכמים ברורים לכל משכיל בתורה, וסוף סוף אם היה האדם סר מן הש"י ע"י יצר הרע שבו, נחשב כי יש לאדם הסרה מן הש"י דסוף סוף מצד בחינה זאת שיש באדם הוא היצר הרע יש סלוק אל האדם מן הש"י, ולכך אמר הכתוב בכל לבבך כי הלב יש בו יצר הרע ויסלק יצרו הרע לאהוב את הש"י. ואח"כ אמר ובכל נפשך נגד עצמו של אדם שיהיה תחת רשות של הש"י ולא שיהיה יציאה לעצמו של אדם מתחת רשותו ית', כי הבחינה הראשונה הוא מצד הרע אשר ימשך אחר האדם ואין זה האדם עצמו רק שנמשך אחריו, והזכיר

בכל נפשך נגד האדם עצמו וזה שאמר בכל נפשך אפילו נוטל נפשו שלא יהיה סר מן השם ית'. ואמר ובכל מאודך וזהו ממונו של אדם, ויש לך לדעת כי עושרו וקנינו של אדם הם כמו האדם עצמו ודבר זה נתבאר בכמה מקומות, ויש אדם שממונו חביב עליו מגופו. אבל עיקר הפירוש מה שאמר בכל מאודך דבר זה הוא נגד חלק השכלי שבאדם, כי שכל האדם בו האהבה מאוד מאוד ולכך אמר ובכל מאודך. ומה שדרשו בכל מאודך בכל ממונך הוא דבר זה עצמו, כי כאשר האדם נאבד ממונו בזה סר שכל האדם וכמו שאמרו לבו של אדם תלוי בכיסו שהממון של אדם שכלו נמשך אליו לפי שהממון נותן לו קיום, ולכך אמר ובכל מאודך בכל ממון שלך שאף אם נוטל ממון שלך וזה לך אבוד השכל ועל זה מזהיר ובכל ממון שלך, ופי' זה נכון כאשר תבין:

ויש לך לדעת כי פסוק של ואהבת הוא אחר פסוק שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, שהוא אחד ואין זולתו לכך ראוי שיהיה נמשך האדם אחר הש"י בכל חלקיו עד שאין הסרה וסלוק מאתו, כי מאחר שאין זולתו איך יהיה סר מאתו. ולפי פי' זה שאמרו אפי' נוטל נפשך מדבר הכתוב אם באים ליטול נפשו שיעבוד ע"ז, יש לו למסור נפשו על זה אפילו נוטלים את נפשו. ונראה לפרש אף דעיקר קרא מדבר בע"ז שאפי' אם נוטלים את נפשו לא יעבוד ע"ז מ"מ יש לפרש על כל המצות שהאדם חייב לעשות באהבה, כי יש שלשה מניעים ומעכבים את האדם מלקיים המצות, לפעמים מפני יצרו שמסיתו שלא לעשותם, אף כי אין טורח עליו מלעשות רק יצרו מגרה בו שלא יעשה מן הדברים שהם מעשה יצר הרע בלבד, ולפעמים המצוה בעצמה קשה עליו מלעשות מפני הטורח, או לפעמים המצוה קשה עליו מפני הוצאת ממון. וכנגד זה אמר שיאהב הש"י בכל לבבו ולא יפנה אל יצרו שהוא מסית אותו אל הרע לבטל האהבה, ולפעמים מניח המצוה בשביל שהמצוה היא קשה עליו וכנגד זה אמר שיעשה המצוה בכל נפשו, וכאשר יעשה המצוה בכל נפשו לא יהיה מונע לו כאשר הוא טורח ויגע בקיום המצוה ויעשה המצוה אף אם המצוה קשה עליו מאוד, וכן יעשה המצוה אף אם המצוה קשה עליו מצד הממון ועם כל זה יהיה מקיים המצוה. ושייך אלו ג' דברים בכל מצוה ובכל מעשה שיעשה האדם שיאהב הש"י ויעשה מצותיו באהבה. ואמרו ד"א בכל מאודך בכל מדה שהוא מודד לך הוי מודה לו ע"כ. ולפירוש הזה ובכל מאודך מלשון מאוד כמו שאמרנו שיאהב אותו בכל כחו מאוד, ובאיזה צד האהבה מאוד וזה כאשר האדם מודה ומשבח השם ית' בשמחה ובזה האדם אוהב השם ית' מאוד, כך פירוש הכתוב על דעת חכמים. ויש עוד באלו דברים ענין עמוק ואין להאריך:

ובספרי (ואתחנן) ר"א אומר ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך כאברהם שנא' בו אברהם אוהבי בכל נפשך כיצחק שעקד עצמו על המזבח ובכל מאודך הוה מודה לו כיעקב שאמר קטנתי מכל החסדים ע"כ. גם בזה הפליגו מאוד לבאר כי יהיה האדם דבק בו ית' לגמרי בדביקות גמור על ידי האהבה, ומפני כי האבות היו דבקים בו ית' כל אחד ואחד במדה מיוחדת, עד כי שלשה האבות היה להם הדבקות לגמרי וכל אחד היה לו דבקות מיוחד, ולפיכך אמר כי תהיה אהבה הזאת כמו האבות. וזה שאמר ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך כמו אברהם, כי אברהם היה אוהב את הש"י מצד שכל מעשיו אשר עשה לאהבת הש"י וזה נקרא אוהב וכדכתיב זרע אברהם אוהבי. אבל יצחק היה לו דבקות מצד אחר, כי מצד האהבה היה מבטל נפשו לגמרי עד שעקד עצמו על המזבח, והאהבה הזאת מובדלת מן אהבת אברהם, כי אהבת אברהם שקשורה אהבתו בלבו תמיד עד שלא היה רגע אחד בלא האהבה כמו דרך האוהב שאין סר אהבתו מקרבו וזהו ענין בפני עצמו, אבל יצחק מסר נפשו אל הש"י ומצד שמסר נפשו אליו דבר זה יותר גדול. ומדת יעקב שהיה מודה לו על הטוב שעשה הש"י וזהו נכלל משניהם מן אברהם ויצחק, וזה מצד שהיה מודה אל הש"י על הטוב שעשה כמו שהיה ביעקב שאמר קטונתי וגו', וכל מי שמודה על הטוב שעשה הש"י אליו הנה מוסר עצמו בהודאתו אל הש"י, וכך הוא כל הודאה שהוא מודה אל הש"י על הטוב שנעשה לו הוא מוסר נפשו אל הש"י, ומצד שהוא משבח ומברך על הטוב שעשה לו הש"י הנה דבר זה אהבה מצד עצמו, כי מי שעשה טוב לאחד בודאי הוא אוהב אותו ולפיכך מדת יעקב כלול משני המדות האלו. ועוד תדע כי זה שמודה ומשבח הש"י על כל דבר הוא ענין בפני עצמו כי מורה שהוא משבח אל הש"י בשביל הטוב שעשה עמו ואין להאריך, ולפיכך כאשר האהבה היא אל הש"י על ידי ג' מדות שהיו אל האבות אז יש כאן אהבה גמורה ושלימה. ויש בזה דבר מופלג בחכמה כי עיקר האהבה שלא יהיה סר מן הש"י כלל רק יהיה דבק בו לגמרי ולא יהיה סר לא לימין ולא לשמאל, ואלו הם ג' דברים שנזכרים בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך הם כנגד אלו שלשה דברים אשר זכרנו, וכאשר ידבק בו ית' כמו שהיו דבוקים בו האבות נמצא שאין לו הסרה מן הש"י כלל רק דבק בו ית' לגמרי. וכן לפירוש הברייתא אם יהיה דבק בו בכל לבו דהיינו בשני יצריו של אדם, וגם יהיה דבק בנפשו וגם יהיה דבק בו מצד ממונו, ודבר זה הוא הדבוק בכל צד עד שאין הסרה אליו רק מתדבק בו לגמרי והבן זה היטב מאוד:

ובמשנה (ברכות נ"ד א') חייב האדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, וכדאמר שם שנא' ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך. וזה כי כאשר הביא הש"י עליו צרה ועם כל

זה מברך הש"י מורה זה על אהבה גמורה מאוד. ובדבר זה יש שאלה גדולה, שאף אם הדעת נותן שיקבל עליו דין הש"י ויצדיק דינו ויאמר אמת משפטו שהביא עליו וזה מצד אהבת השי"ת, אבל מ"מ למה חייב לברך וליתן הודאה אל הש"י על זה. ויש לך לדעת כי הברכה שהוא מברך הש"י הוא בשביל הטוב שיש בו יתב', ומה שמגיע מן הרעה אל האדם אף כי היא רעה מצד המקבל על כל פנים מורה על שהוא יתב' הוא הטוב, ומצד שהוא יתב' טוב אינו רוצה ברע כי כל טוב שונא את הרע, ומפני שהוא שונא הרע מביא הרע על עושי רע, ולכך יש לו לברך הש"י אף על הרע, כי גם הרע הוא מצד הטוב שהש"י הוא הטוב אינו חפץ ברע. גם אי אפשר בעולם שיהיה מדת היסורין באים על האדם ולא יהיה זה כפרה על חטאתו ולפיכך אף מדת היסורין הם לטוב. ובמדרש (ב"ר פ"ט) וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד אמר רב הונא טוב מאד זו מדת יסורין וכי מדת יסורין טובה מאד בתמיה אלא שעל ידי זה הבריות באים לחיי עולם הבא וכן שלמה אמר ודרך חיים תוכחות מוסר, צא וראה איזה דרך מביאה את האדם לחיי עולם הבא הוי אומר זו מדת יסורין. ובגמרא קאמר שם חייב אדם לברך על הרעה מעין הטובה ועל הטובה מעין הרעה וכו' מאי מברך אילימא דמברך על הרעה הטוב והמטיב ועל הטוב הטוב והמטיב והא תנן על הגשמים ועל בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב על שמועות רעות אומר ברוך דיין האמת אמר רבא לא נצרכא אלא לקבלינהו בשמחה, מנא הני מילי אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן דאמר קרא בה' אהלל דבר זו מדה טובה באלקים אהלל דבר זו מדת פורעניות, ר' אבהו אומר מהכא חסד ומשפט אשירה לך ה' אזמרה אם לחסד אשירה אם למשפט אשירה, רבי תנחום אמר מהכא כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא, רבנן אמרי מהכא אמר קרא ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מבורך, אמר רב הונא אמר רב משום רבי מאיר וכן תנא משמיה דרבי עקיבא לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעבדין מן שמיא לטב הוא דעבידנא כי הא דרבי עקיבא הוי אזיל באורחא והוי בהדיה חמרא ותרנגולתא ושרגא מטא להאי דוכתא בעא אושפיזא ולא יהבו ליה אמר כל דעבדין מן שמיא לטב עבידנא אזל ובת בדברא, אתא ארי אכליה לחמרא אתא שונרא אכליה לתרנגולא אתא זיקא כביא לשרגא אמר כל דעבדין מן שמיא לטב אתא גייסא שבייה למתא אמר להו היינו דאמרי כל דעבדין מן שמיא לטב. וקשיא דמה בא כל אחד מן החכמים האלו להוסיף והרי שפיר נוכל ללמוד מן בה' אהלל דבר באלקי' אהלל דבר וכן מן חסד ומשפט אשירה. ועוד קשיא מהא דאמר כי הא דרבי עקיבא הוי קאזיל באורחא והוי בהדי' וכו'. למה לא

אכל הארי גם כן לתרנגולא ועוד מה הפסד היה שהרוח היה מכבה לנר וכי דבר זה יותר מן מה שהיה צריך ללון בדברא:

אבל פירוש זה כי כבר אמרנו לך כי כל רע שבא על האדם הוא מצד המקבל לא מצד הפועל, ומפני כך חייב לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה להודיע כי אין כאן רק התחלה אחת טובה, ולא כמו שהיו אומרים המינים אחר שראינו כי מגיעים הטובות בעולם ומגיעים הרעות בעולם ומן הטוב לא יצא רע ומן הרע לא יצא טוב, לכך היו טועים והיו אומרים כי יש כאן שתי התחלות התחלה אחת טובה והתחלה השניה הרע שהיו אומרים מפי עליון לא תצא הרעות והטוב רק הטוב יש לו התחלה אחת והרע יש לו התחלה אחרת, ואין הדבר כך חלילה אבל אין כאן רק התחלה אחת טובה והרע הוא מגיע מצד המקבל והרע הזה הוא מצד הטוב שהפועל הוא טוב והטוב אינו רוצה ברע ולכך המגיע ממנו הוא הטוב, והכל הוא מן פועל אחד. וכאשר היה הש"י מחריב ירושלים ודבר זה בודאי הוא רע, מ"מ דבר זה מצד המקבלים הם בני אדם ואינו רע מצד הש"י כי הוא עושה דין ומשפט לבער הרע והחטאים מן העולם, ופעל זה מצד שהוא יתב' הטוב שונא הרע. ומאחר שהטוב והרע שניהם מן התחלה אחת יש לברך על הרע כמו על הטוב, כי אף אם המעשה הוא רע הוא יתב' מבורך ומצד הזה בא הטוב והרע, רק מפני כי אצל המקבל שהוא מקבל הדין על חטאו יש לו לברך ברוך דיין אמת שהוא דין אמת אל המקבל והדין הוא טוב בעצמו. ואף אצל המקבל שהוא רע בעצמו מכל מקום הוא טוב לכפר עליו מחטאו ולבער החטא מן העולם ולכך יקבל אותו בשמחה. ומפני כי לא הביא רבה בר בר חנה רק דכתיב באלקים אהלל דבר ולא בא ללמוד רק שיש לברך כאשר הגיע לו מדת הדין, ואפשר שמגיע אל א' מדת הדין ומ"מ לא היה יורד עמו לשלם לו כפי עומק המשפט ולא פגע בו מדת הדין לגמרי, ולכך מביא קרא חסד ומשפט אשירה, וכל משפט הוא משפט גמור עד שהוא יורד לעומק המשפט. ומפני כי לא משמע דבר זה שהדבר שבא על האדם קרוב להיות העדר והפסד, כי יש משפט שיקבל האדם אבל אין מגיע אל הפסד לגמרי, אבל כל צרה הוא קרוב אל האבוד לכך מביא קרא צרה ויגון אמצא וגו'. ורבנן מוסיפים לא דבר שהוא קרוב אל האבוד אלא אפילו הוא אבוד גמור שנאמר ה' נתן וה' לקח ודבר זה אבוד גמור ועם כל זה יברך. וכך מצאתי נוסחא בילקוט באיוב והיא נוסחא ישרה מאוד. ונוסחא שלנו מביא קודם קרא חסד ומשפט אשירה, ויש לפרש כי בכתוב הזה חסד ומשפט אשירה לא נזכר השם ואין ראיה שצריך לברך השם יתב' כפי שבחו, ולפיכך מביא מקרא בה' אהלל דבר באלקים אהלל דבר שנזכר בו השם לברך השם כמו שראוי. ובפסוק הזה לא נזכר רק שם אלקים

אצל הצרה ואין זה שם המיוחד שהוא עוד גדול, ומביא צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא בו השם המיוחד יש לו הלול כפי מדריגות השם הגדול. ולא נזכר בכל זה לשון ברכה רק שירה או הלל או אקרא אבל הברכה היא יותר תוספת שכל ברכה היא תוספת כמו שיתבאר בנתיב התפלה, ולכך מביא מקרא הזה ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מבורך, ודבר זה מבואר. אבל גרסא הראשונה נכונה:

ומפני (כך) [כי] אפשר לפעמים יבא רע על האדם והוא לטובתו כדי לסלק מאתו דבר שהוא רע כמו שהיה במעשה הנזכר, ולפעמים גם הרע הוא לטוב אל המקבל כאשר בא עליו הרע לכפר חטאו ולכך יהא אדם רגיל לומר כל מה דעביד רחמנא לטב עביד, וכאשר יאמר על הדבר שנראה רע והוא בוטח בו יתב' שהוא לטובה אז יתן הש"י אותו רע לטובה. ומביא הא דרבי עקיבא הוי אזיל באורחא וכו' הוי ליה בהדיה חמרא כו'. דע כי אלו ג' דברים הם נגד ג' חלקי האדם שהם הגוף והנפש והשכל. ואלו ג' דברים הם ג' חלקי האדם, כי החמור הוא דומה לגוף שהוא כולו חומר ועליו רוכב הנפש, והתרנגול דומה אל הנפש שהרי התרנגול יש לו יותר נפש מן שאר ב"ח שיש לו הבחנה וכמו שאמרו נותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה, אף כי אין דעת אלא לאדם בלבד מ"מ התרנגול קרוב לנפש השכלית מצד הבחינה שיש לו. ועוד יש לך להבין דבר מופלג כי התרנגול שנקרא גבר הוא דומה לנפש האדם כי הנפש הוא הגבר ותרנגול שהוא גבר הוא לגמרי מתיחס אל הנפש. ועוד יש בזה איך התרנגול הוא לגמרי מתיחס אל נפש האדם והוא דבר חכמה מאד ואין לי להאריך, אבל הפי' הזה ברור כי לא לחנם ל הנהיגו לשחוט תרנגול בערב יום הכפורים שיהיה תמורת נפשו. והשלישי הוא נר שהוא כנגד השכל שנקרא נר שהוא מאיר לאדם ובכל מקום נקרא השכל נר וכמו שאמרו במסכת שבת בפרק במה מדליקין (שבת כ"ג, ב') הזהיר בנר הויין לו בנים ת"ח שנאמר כי נר מצוה ותורה אור, ודבר פשוט שהשכל הוא הנר המאיר לאדם ואין צריך דבר זה ביאור. ומפני שכאשר בא ר' עקיבא לאותו העיר היה ראוי לבא עליו ג"כ מה שבא על כל העיר דהיינו שיהיה נשבה כמו שהיה נשבים שאר אנשי העיר, ומי שנשבה משעבדים אותו בגופו אם הם רוצים דהיינו עושים בו מלאכה ופעמים נוטלים נפשו לגמרי ומבטלים אותו מתלמודו, ועוד כי הנשבה מן הסתם הורגים אותו וזה ביטול לגופו ולנפשו ולשכלו, והשם ית' רצה להציל את רבי עקיבא וכאשר היה בעיר והיה בכלל אותה גזירה להיות נשבה אי אפשר שלא יהיה נעשה בו רושם של דבר, ולפיכך בא ארי ואכל החמור ודבר זה היה כפרה מה שהיה ראוי לבא על גופו, ובא השונרא ואכל התרנגול ודבר זה הוא תמורת נפשו. והנר שכבה הוא תמורת השכל עד שהיה לו תמורה לגמרי. ומפני שכל

אחד הוא בפני עצמו שהגוף הוא בפני עצמו והנפש הוא בפני עצמו והשכל הוא בפני עצמו, לכך בא כבוי אור בפני עצמו, והארי מיוחד להפסיד החמור, והשונרא מיוחד להפסיד התרנגול ודבר זה ידוע. ולפיכך אמר ר"ע כל מה דעביד רחמנא לטב עביד, ומפני כי כל משפט ודין שבא על האדם הוא מצד הטוב, כאשר בא דבר מה על האדם שהוא נראה רע והוא בוטח בו ית' הש"י מהפך אותה לטובה מצד הבטחון בו יתב' ואין כאן מקום להאריך בזה כי עוד יתבאר ענין זה בנתיב היסורין ובנתיב הבטחון. ודע כי אהבה הזאת שהאדם נמשך אל הש"י הוא מצד עצמו מבלי שום תכלית רק מצד עצמו של אדם, והפרש יש בין אהבה ובין היראה, כי היראה שהוא ירא מן המלך שראוי לירא מפניו וזה אינו מצד עצמו של אדם אבל האהבה היא מצד עצמו של אדם. וראיה לזה כי אצל האהבה כתיב ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך, שתראה מזה כי האהבה הוא מצד האדם שנמשך אחר הנאהב לגמרי. ולא נאמר שיירא הש"י בכל לבבו, רק כי אהבה מצד עצמו של אדם לכך האהבה היא מקובלת יותר על האדם, ומפני כי האהבה מקובלת יותר על האדם אפשר שתהיה בכל לבבו ואי אפשר שיבא לידי פרוד כלל. כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול, כי אין ענין האהבה רק הדביקות בו ית' מצד עצמו כאלו דבר זה ענין עצמי לאדם ואם באים יסורים עליו אי אפשר אל היסורין לבטל דבר שהוא ענין עצמי. משל זה שאם כל המעכבים באים על האש שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבאו עליו אין מסירים אותו מדבר זה ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה, כי מה שמשתוקק האש לעלות למעלה הוא דבר עצמי אליו ואין בטול לדבר עצמי ודבר זה השלמתו. וכן האהבה אל הש"י שנמשך האדם אל הש"י מצד עצמו והש"י הוא השלמתו ואין ביטול לדבר זה שהוא ענין עצמי לו והשלמתו. אבל היראה שאין היראה רק שלא יעשה דבר נגד רצון המלך ולא שייך על דבר זה שהוא עצמי אל האדם מה שלא יעשה ואין זה השלמתו אבל הוא נגד האדם. רק האהבה הוא מצד האדם שאוהב דבר זה, ומפני כך אפשר כאשר בא על האדם דבר שהוא מכביד עליו אפשר שיש בטול אל היראה מפני כי היראה אינה דבר עצמי והשלמתו של אדם:

ובספרי (ואתחנן) ואהבת את ה' אלקיך עשה מאהבה, הפרש בין העושה מאהבה אל העושה מיראה כי העושה מאהבה שכרו כפול ומכופל לפי שהוא אומר את ה' אלקיך תירא יש לך אדם מתירא מחבירו כשהוא מטריחו מניחו והולך אבל אתה עשה מאהבה ע"כ. בארו בזה ענין האהבה שהיא מצד האדם עצמו, כי האהבה הוא השלמתו כמו שנתבאר למעלה, ולכך אף שהוא טורח עליו לא יבא בטול אל האהבה, מה שאין כך

ביראה, ולפיכך אפשר כאשר הדבר הוא טורח עליו מניחו לגמרי. ואמר כי שכרו של בעל האהבה הוא כפול וכמו שיתבאר כי אצל האהבה נאמר אלפים דור ואילו אצל היראה נאמר לאלף דור. וראוי שיהיה כפול שכרו של בעל האהבה כי בתוך האהבה היא היראה כמו שהתבאר בנתיב היראה, ואי אפשר בשום צד לומר שהוא אוהב הש"י ולא יהיה ירא מפניו, כי אם הוא נמשך אחר הש"י וחפץ הדבקות בו ית' מכח האהבה בודאי הוא ירא גם כן לעבור רצונו שבזה מבטל הדבקות והאהבה, אבל אין בכלל היראה האהבה שאם הוא ירא מפניו לעבור רצונו בשביל כך אין כאן אהבה, ודבר זה יתבאר עוד. ולפיכך מי שיש בו אהבה שכרו כפול ומכופל לפי שבכלל האהבה העליונה הזאת יש היראה. וזה שאמר לפי שהוא אומר את ה' אלקיך תירא וגו' כלומר שכתוב קודם את ה' אלקיך תירא ואחר כך ובו תדבקון שזהו האהבה ואחרון אחרון יותר במעלה כי הכתוב מתחיל בקטן ואחר כך עולה אל המדה העליונה יותר, הרי לך מבואר כי האהבה יתירה מן היראה:

ובמדרש (תדבא"ר פכ"ח) נתנו עוד הפרש בין האהבה והיראה, מה בין האהבה והיראה משלו משל למה"ד למלך שהיה לו שני עבדים אחד אוהב את המלך ומתירא ממנו ואחד מתירא ואינו אוהב הלך המלך למדינת הים האוהב את המלך ומתירא ממנו עמד ונטע גנות ופרדסים וכל מיני מגדים הירא ואינו אוהבו ישב ולא עשה כלום כיון שבא המלך ממדינת הים ראה גנות וכל מיני מגדים סדר לפניו כנגד מדתו של אוהב כיון שנכנס האוהב לפני המלך וראה כל מיני מגדים מסודרים לפניו נתקררה דעתו כנגד שמחתו של מלך. הירא ממנו ואינו אוהבו כיון שנכנס המלך לביתו וראה כל מיני חרבות כולם סדר לפניו כנגד מדתו של ירא כיון שנכנס הירא לפני המלך וראה כל מיני חרבות סדורים לפניו נזדעזע דעתו כנגד קצפו של מלך שנאמר טרף נתן ליראיו זה העולם הזה, הא למדת ששכר האוהב שני חלקים ושכר הירא חלק אחד לפיכך זכו ישראל שיאכלו שני עולמים ועליהם נאמר מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה. וביאור דבר זה כי האהבה היא דבר טוב ודבר זה הוא רצון הש"י. ובעל הירא הנוטע חורבה בעולם הוא הפחד שהוא נוטע בעולם ואין זה טוב, ולפיכך מדת האהבה היא יותר עליונה ממדת היראה ושכרו של אהבה הוא הטוב הגמור, ולפיכך אצל מדת האהבה כתיב לאלפים דור שאין יותר מזה, אבל מדת היראה אינה כל כך והוא עד אלף דור. ובעל מדת האהב' נוטע בעולם גנות ופרדסים כמו שהוא מדת האוהב שכל ענינה של האהבה היא השמחה והטוב ומפני כך שכרו הוא הטוב הגמור שהוא עוה"ב, אבל בעל היראה שכל ענינו פחד ויראה סדר המלך לפניו חרבות כפי מדתו. ומפני כך ישראל שבהם נמצאת האהבה שישראל

הם דבקים בו יתברך דכתיב (דברים ד') ואתם הדבקים וגו' ואל הדבוק אינם ראוים רק ישראל ולפיכך זכו אל עולם הזה ואל עולם הבא גם כן, אבל העכו"ם אי אפשר שיהיה להם מדת האהבה שהרי כתיב ואתם הדבקים בה' אלקיכם וזה שהוא לא שייך בעכו"ם. אבל יראה אפשר בעכו"ם וכמו שתמצא היראה בעכו"ם כמו אנשי נינוה, ולפיכך אפשר שיהיה לעכו"ם העולם הזה כי שם הוא היראה ובו נמצא חרב ופחד. לכן מי שהוא ירא מהקב"ה יותר מיוחד אל עולם הזה, כי ההפרש שיש בין עולם הזה ובין עולם הבא, כי בעולם הזה נמצא בו היראה והפחד אבל האהבה שהוא הטוב הגמור אל זה ראוי עולם הבא, לכן כתיב טרף נתן ליראיו דהיינו עולם הזה שהוא ראוי לירא שמים, אבל עולם הבא הוא שייך אל אהבה שהוא נמשך אחר הש"י באהבה ובטוב לב ולכך ראוי אל עולם הבא שכלו טוב. ודבר זה בארנו בפרקים כי בעל היראה מיוחד לעולם הזה, ובעל האהבה שבו הכל נחת רוח וטובה ראוי אל עולם הבא, ובארנו זה אצל השמח בחלקו. ואמר כי כאשר נכנס בעל היראה לפני המלך נראה אליו כמדת היראה כפי מה שהוא עם הש"י, ודבר זה הוא קצף המלך כי כל יראה הוא מדת קצף, ולפיכך נזדעזע מפני קצפו של מלך שנראה המלך אליו במורא מלכות כי כך ראוי להיות נראה אל בעל היראה מצד מוראו של מלך. ומה שאמר כי בעל היראה ישב ולא עשה כלום דבר זה בארנו במסכת אבות בפרק ראשון, כי ההפרש בין האהבה ובין היראה, כי האהבה סבה לעשות כל מצות עשה כי האוהב את אחד הוא חפץ לעשות רצונו, אבל מדת היראה היא הסבה שלא יעבור על מצות לא תעשה כי מניח לעבור מפני היראה, והנה בעל האהבה עושה הטוב מפני האהבה ובעל היראה מניח הרע מפני יראה. ולכך אמר כי בעל אהבה נטע גנות ופרדסים הוא הטוב כי כל מצות עשה הם טוב, ובעל היראה ישב ולא עשה רע. ואמר כאשר נכנס בעל היראה נגלה אליו כפי מדתו ולכך נגלה אליו בקצף, ולא שהיה קצף על בעל היראה כי זה לא שייך רק כי כך נגלה אליו כפי מדתו ביראה. וגם אפשר לומר כי אם יש קצף בעולם, בעל היראה מקבל ג"כ הקצף כמו אחר, ולא כן בעל האהבה שלא נראה אליו הש"י רק בטוב כפי מדתו ואינו מקבל מקצף הש"י שום דבר, והבן הדברים האלו:

והדבר שהיא תולדה וענף אל אהבת הש"י הוא אהבת חכמים, שכאשר אחד אוהב את אחד כל אשר הוא שייך אליו ודבק בו הוא גם כן אוהב אותו, וכבר התבאר כי הת"ח הוא עם הש"י ודבק בו כמו שהתבאר בנתיב התורה, ולפיכך האוהב את החכמים שהם יודעי התורה כאלו אוהב את השם יתברך, ובדבר הזה הארכנו בפרק משה קבל ע"ש:

ובפרק בתרא דכתובות (קי"א, ב') אמר ר"א עמי הארצות אינם חיים שנא' מתים בל יחיו רפאים בל יקומו תניא נ"ה מתים בל יחיו יכול לכל תלמוד לומר רפאים בל יקומו במרפה עצמו מדברי תורה הכתוב מדבר אמר ליה רבי יוחנן לא ניחא למרייהו דאמרת להו הכי ההוא במרפה עצמו לעבודה זרה הוא דכתיב, א"ל מקרא אחר אני דורש דכתיב כי טל אורות טלך כל המשתמש באור תורה אור תורה מחייהו וכל שאין משתמש באור תורה אין אור תורה מחייהו כיון דחזייה דקא מצטער אמר ליה רבי מצאתי להן תרופה מן התורה ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום וכי אפשר להתדבק בשכינה והכתיב כי ה' אלקיך אש אכלה הוא אלא כל המשיא בתו לת"ח והעושה פרקמטיא ת"ח והמהנה ת"ח מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאלו מדבק בשכינה כיוצא בדבר אתה אומר לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו וכי אפשר להתדבק בשכינה אלא כל המשיא בתו לת"ח והעושה פרקמטיא לת"ח והמהנה ת"ח מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאלו דבק בשכינה. כבר בארנו בנתיב התורה מאמר הזה באורך, רק מזה תלמוד כי אהבת חכמים הוא כמו אהבת הש"י, וכמו שתמצא אצל אהבת הש"י ג' דברים ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך ור"ל שיהיה אוהב הש"י בג' חלקי האדם ועל ידי זה תהיה האהבה שלימה. כי אלו ג' דברים שייכים לאדם שהם בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך כמו שפרשנו למעלה, בכל לבבך בשני יצריך יצר הרע ויצר טוב שאף אם יצר הרע אשר הוא בגוף מסית אותו לסור מן השם יתב' אל ישמע ליצר הרע ויתגבר על יצרו, ונפשך הוא כמשמעו אפילו אם נוטל נפשו יתדבק בו יתב' בנפשו, בכל מאודך אפי' אם נוטל ממנו ממון שלו, סוף סוף אהבה היא על ידי ג' דברים שהם שייכים אל האדם דהיינו או בגופו או בנפשו או בממונו. וכאשר משיא בתו לתלמיד חכם ובתו יוצאת חלציו היא דבק בו בגופו, וכאשר מטריח בנפשו לעשות פרקמטיא לתלמיד חכם זהו שדבק בו בנפשו, ומהנה תלמיד חכם מנכסיו אוהב אותו בממונו. ובאדם יש לו אלו ג' דברים חבור אל השכל שהרי הגוף מצטרף ומתחבר אל השכל, וכנגד זה יתחבר האדם אל ת"ח שהוא שכלי וישיא לו בתו ובזה יהיה לו חבור אל השכל בגופו, ועוד מתחבר הנפש אל השכל שהוא באדם וכנגד זה יתחבר האדם אל הת"ח שהוא כמו השכל בנפשו כי יעשה לו פרקמטיא ודבר זה טורח הנפש ובזה יש לו דבקות בת"ח מצד הנפש, והממון של אדם ג"כ יש לו חבור אל השכל שבאדם, כי השכל יש לו קנין והשוטה שהוא בלא שכל אין לו קנין כלל ולפיכך הממון של אדם יש לו חבור אל השכל, וכאשר מהנה ת"ח מנכסיו שיש לממון שלו חבור אל הת"ח שהוא שכלי כמו שהוא השכל באדם יש לממון של אדם חבור אל השכל. וכלל בני אדם הם על צורת האדם

פרטי שהוא השכל, ומצד הזה נחשב ע"ה במחיצת ת"ח כאשר מצטרף אל הת"ח בג' דברים ונכנס במחיצת ת"ח, כמו שיכנס האדם במחיצת השכל ומתחבר אל השכל בג' דברים אשר אמרנו, וכך מתחבר עם הארץ אל השכל ונכנס במחיצתו בג' דברים:

פרק ב

כשם שמצוה על האדם לאהוב השם יתב' כך מצוה עליו שיהיה גורם שיהיה ש"ש מתאהב על ידו כדאיתא בפ' יה"כ (פ"ו, א') ואהבת את ה' אלקיך שיהיה שם שמים מתאהב על ידך שיהיה האדם קורא ושונה ומשמש ת"ח ודבורו בנחת עם הבריות ומקחו ומתנו בשוק נאה ונושא ונותן באמונה מה הבריות אומרים עליו אשרי פלוני שלמד תורה אשרי אביו שלמדו תורה אשרי רבו שלמדו תורה אוי להם לבני אדם שלא למדו תורה ראיתם פלוני שלמד תורה כמה יפין דרכיו כמה מתוקנין מעשיו עליו הכתוב אומר ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר. ובזמן שהאדם קורא ושונה ואין דבורו בנחת עם הבריות ואין מתנו ומקחו נאה בשוק ואינו נושא ונותן באמונה מה הבריות אומרים עליו אוי לו לפלוני שלמד תורה אוי לו לאביו שלמדו תורה אוי לו לרבו שלמדו תורה אשרי בני אדם שלא למדו תורה פלוני שלמד תורה כמה מכוערים מעשיו כמה מקולקלים דרכיו עליו הכתוב אומר באמור להם עם ה' אלה ומארצו יצאו. ונראה דדייק זה מדכתיב ואהבת את ה' אלקיך דהוי ליה למכתב ואהבת את ה', אבל שם אלקיך שייך אצל היראה כי אלקים הוא מדת הדין כמו שכתוב את ה' אלקיך תירא לא למדת האהבה. ולפיכך דרשו שיהיה שם שמים מתאהב על ידך, כלומר שיהיו הבריות אומרים שהוא יתב' אלקיך ושם ה' נקרא עליך כי יתפאר ויתאהב על ידך. ופרשו הכתוב על ת"ח מפני שהת"ח הם ראשונים אל השם יתב' אשר אלהותו עליהם בראשונה וכן נקרא אלקי ישראל, שיהיה שמו יתב' מתאהב על ידי ישראל כאשר ישראל נוהגים בהנהגה ישרה וראויה לישראל ועל זה נאמר ישראל אשר בך אתפאר. ודבר זה המביא אל האהבה כאשר הת"ח אשר תורת השם נקרא עליו בהנהגה הישרה והראויה אז גם אחרים נמשכים אחריו ומקבלים אלהותו יתב'. ולפיכך אמר הכתוב ואהבת את ה' אלקיך שיהיה ש"ש מתאהב על ידך עד שיהיו הכל נמשכים אחר הש"י:

ודבר זה שורש אל אהבת שמו וקבלת אלהותו, היא קדושת שמו, (כי כאשר מקדש שמו) כדאיתא בפרק א' דסוטה (י', ב') אמר רב חנא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא יוסף שקידש שם שמים בסתר זכה והוסיפו לו אות אחת משמו של הקב"ה יהודה שקידש שם שמים בפרהסיא זכה ונקרא כולו על שמו של הקב"ה. יוסף מה הוא דכתיב ויהי כהיום הזה ויבא הביתה לעשות מלאכתו אמר רבי יוחנן שניהם לדבר עבירה נתכוונו כו' תנא מלמד

שעלו למטה שניהם ערומים באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראית לו בחלון אמר לו יוסף עתידין אחיך שיכתבו על אבני אפוד ואתה ביניהם רצונך שימחה שמך מביניהם ותקרא רועה זונות שנאמר ורועה זונות יאבד הון מיד ותשב באיתן קשתו. יהודה מאי היא דתניא היה רבי מאיר אומר בשעה שהיו ישראל עומדים על שפת הים היו שבטים מדיינים זה עם זה זה אומר אני יורד תחלה לים כו' קפץ שבטו של בנימין וירד תחלה לים שנא' שם בנימין צעיר רודם אל תקרי רודם אלא רד ים והיו שרי יהודה רוגמין אותם שנאמר שרי יהודה רגמתם שרי זבולן שרי נפתלי לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיזכן לגבורה שנא' ובין כתפיו שכן, א"ל ר"י לא כך היה המעשה אלא זה אומר אין אני יורד תחלה לים וזה אומר אין אני יורד תחלה לים קפץ נחשון בן עמינדב וירד לים תחלה שנאמר סבבוני בכחש אפרים ובמרמה בית ישראל ויהודה עוד רד עם אל ועם קדושים נאמן ועליו מפורש בקבלה הושיעני אלקי' כי באו מים עד נפש. בא לבאר המעלה הזאת שהיא קידוש שמו, לא כמו המדה הראשונה שאמרנו כי שמו יתב' נקרא עליו עד שנקרא שהוא אלוה שלו כאשר השם מתאהב על ידו, אבל זה שמקדש שמו יתב' נקרא על שמו ית' לגמרי כאשר דבק בשמו ית' לגמרי וראוי להוסיף על שמו אות מן שמו של הקב"ה. אך יש הפרש בין קידוש השם ברבים ובין קידוש השם בסתר, כי עיקר השם שבו נודע ומפורסם לכל ע"י שמו יתב', ואם מקדש שמו בפרהסיא נקרא זה קדושת השם לגמרי כאשר ראוי אל השם שהרי הוא ית' נודע ומפורסם לכל על ידי שמו ולפיכך ראוי שיהיה מקדש שמו ברבים שכך ענין השם, אבל כאשר אינו מקדש השם בפרהסיא אין נקרא כולו על שמו יתב' רק נקרא בדבר מה על שמו והיינו אות אחת. ויש לדעת כי ראוי היה יוסף דוקא לקדש שמו שלא בפרהסיא, כי יוסף דבק בשמו ית' מצד ההסתר גם כן שהיה ברכתו בסתר שאין העין שולט בו כדכתיב וידגו לרוב בקרב הארץ, שתראה כי יוסף היה דביקתו בו יתב' בנסתר כאשר היה ג"כ קידוש שמו בנסתר, אבל יהודה היה ברכתו בנגלה ולכך היה מתברך יהודה יודוך אחיך ידך בעורף אויביך, ואין דבר זה אלא בפרהסיא ובגלוי כאשר היה הדבק בשמו יתב' בגלוי והיה ג"כ מקדש שמו בגלוי לעיני כל. וד"ז יש לך להבין איך יהודה ראוי לפי מדריגת מעלתו לקדש שמו בפרהסיא, ויוסף לקדש שמו בסתר כי הוא עוד דבר עמוק:

ובמסכת ברכות (כ', א') אמר ליה רב פפא לאביי מאי שנא קמאי דמתרחיש להו ניסא ומאי שנא אנן דלא מתרחיש לן ניסא אי משום תנויי בשני דרב יהודה כולי תנויי בנזיקין הוה ואנן קא מתנינן שיתא סדרי (משנה) וכי הוי מטי רב יהודה בעוקצין האשה שכובשת ירק בקדירה ואמרי לה זיתים שכבשן בטרפיהון טהורין אמר הויות דרב

ושמואל קא חזינן הכא ואנן קא מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא ואילו ר' יהודה כי שלף חד מסאני אתא מיטרא ואנן קא מצערינן נפשן ומצווח קא צווחינן ולית מאן דמשגח בן, אמר ליה קמאי הוו קא מסרי נפשייהו על קדושת השם אנן לא מסרינן נפשן על קדושת השם, כי הא דרב אדא בר אהבה חזיה להההיא כותית דהוות לבישא כרבלתא בשוקא סבר דבת ישראל היא קם קרעה מינה איגלאי מלתא דכותית היא שיימוה בארבע מאות זוזי אמר לה מה שמך א"ל מתון אמר לה מתון מתון ארבע מאות זוזי שוייה. בזה בארו לך עוד יותר מעלת המדה הזאת המקדש שם שמים ברבים, ואמר שעל ידי המדה הזאת נעשים נפלאות בעולם כי משמו הנסים והנפלאות בעולם, כי הטבע נדחה מפני שמו יתב' כי הטבע היא גשמית ואין דבר יותר מיוחד לנסים רק קידוש שמו. ובשביל כך לא קרע הקב"ה את הים לפני ישראל עד שקדש יהודה שמו ברבים כדכתיב היתה יהודה לקדשו, ואז כאשר קדש שמו היה הוא ית' בשמו מחריב הים ובקע את הים, שתראה מזה כי אין דבר יותר מיוחד לנסים כמו קידוש שמו, ותיכף ומיד כאשר הם צריכים לנסים שלא בטבע ושלא כמנהגו מתחדש מן שמו להם נסים בעולם שלא בטבע. ורבא היה סבר כי הנסים בודאי הם בשביל התורה לפי שהתורה היא אלקית והיא על הטבע ומנהגו של עולם ודוחה התורה הטבע, ואמר אם כן הרי עתה יותר הם לומדים בתורה משני דרב יהודה ואפילו הכי היו נסים בימי רב יהודה ובדורות אלו אין נסים. והשיב לו אביי כי כל זה מצד קידוש השם כי שמו יתב' עושה הנסים ולפיכך כאשר מקדש שמו תיכף באים הנסים. ומעלת קדוש השם וכמה שכרו עין עוד בנתיב הענוה:

ובפרק הערל (יבמות ע"ט, א') יותן לנו שבעה בנים מבניו וגו' והכתיב לא יומתו אבות על בנים וגו' אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן מוטב שתעקר אות אחת מן התורה ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא שנאמר ותקח רצפה בת איה את השק ותטהו לה אל הצור מתחלת קציר עד נתן מים עליהם מן השמים ולא נתנה עוף השמים לנוח עליהם יומם וחית השדה לילה והא כתיב לא תלין נבלתו על העץ אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק מוטב שתעקר אות אחת מן התורה שיתקדש ש"ש בפרהסיא שהיו עוברים ושבים אומרים מה טיבן של אלו א"ל הללו בני מלכים הם ומה עשו פשטו ידיהם בגרים גרורים אמרו אין לך אומה שראויה להדבק בה כזו ומה בני מלכים כך בני הדיוטות עאכ"ו ומה גרים גרורים כך ישראל עאכ"ו, מיד נתוספו על ישראל מאה וחמשים אלף גרים שנאמ' ויהי לשלמה שבעים אלף נושא סבל ושמונים אלף חוצב בהר ע"כ. והרי כי היה עובר לאו אחד בתורה שהיא לא תלין נבלתו על העץ כדי שיתקדש שם שמים נגד האומות, כי כל התורה כלה הוא כבוד שמו ית' ולכך מוטב אם תעקר

אות אחת מן התורה שהוא מקצת בלבד כדי שיתקדש שם שמים. ויש לדעת כי דבר זה הוא עצם ישראל שיתקדש שמו הגדול על ידם דכתיב ויאמר עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר. ולכך ישראל בגלותם בין האומות ראוי שיהיו נזהרים בדבר זה שיהיה שם שמים מתקדש על ידם ואז השם ית' מתפאר על ידם עד שמקיים בהם ויאמר עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר. וכבר אמרנו כי קידוש השם הוא ענף מן אהבת השם, והדבר שהוא נגד אהבת השם יתב' כאשר מעשיו הם שלא לשם שמים רק להתכבד עצמו או לשום כוונה אחרת זה יוצא ממדת האהבה, וכמו שאמרו בפ' קונם יין (נדרים ס"ב, א') לאהבה את ה' אלקיך כמו שהתבאר למעלה בנתיב התורה, הרי לך כי כאשר לימודו הוא לשם כבוד עצמו מבטל האהבה אל השם יתב' שיש לו ללמוד התורה בשביל אהבת השם יתברך, וכן כאשר מעשיו שלא ע"פ כוונה זאת רק לשום תועלת או למחשבה מה זהו כנגד אהבת הש"י:

ובפרק היה קורא (ברכות י"ז, א') מרגלא בפומיה דרבא תכלית חכמה מעשים טובים שלא יהא אדם קורא ושונה ובועט באביו ובאמו וברבו או במי שגדול ממנו בחכמה ובמנין שנ' ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. ונראה דדייק לעושים לשמה מדכתיב לעושיהם דמשמע דקאי אמצות שלא אמר שכל טוב לעושים אלא לעושיהם שעושה המצוה לשם מצוה וזה נקרא לעושיהם. ומה שאמר שהעושה שלא לשמה מוטב לו שלא נברא זה מפני כי כל הנבראים לא נבראו רק בשביל כבוד הקב"ה ולפיכך אם עושה שלא לשמה מוטב לו שלא נברא. והא דאמרינן בפרק מקום שנהגו (פסחים נ', ב') אמר ריש לקיש לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה וכאן אמר מוטב לו שלא נברא. כבר פרשנו זה בפרק משה קבל. ואף על גב דמוטב לו שלא נברא מכל מקום יש לו שכר גדול כמו שבארנו למעלה, כי בודאי העיקר כאשר עושה המצוה לאהבת השם יתב' שזהו עיקר המעשה:

ובפרק הריני נזיר (נזיר כ"ג, ב') אמר רב נחמן בר יצחק גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה והאמר רב יהודה לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפי' שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה אלא אימא כמצוה שלא לשמה דכתיב תבורך מנשים יעל אשת חבר הקיני מנשים באהל תבורך מאן אינון נשים באהל שרה רבקה רחל ולאה. ונראה דהכי פריך דאיך אפשר לומר גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה, דהא מצוה שלא לשמה איכא ביה מלתא דלא איכא בעבירה לשמה דאילו עבירה לשמה לא יבא

ממנה למצוה לשמה, אבל מן מצוה שלא לשמה הוא בא למצוה לשמה כי המעשה הוא אחד ולפיכך הוא בא ממצוה שלא לשמה למצוה לשמה. ומשני אלא אימא הכי עבירה לשמה הוי כמצוה שלא לשמה דהא בעבירה לשמה חדא לטיבותא דהא לשמה וחדא לגריעותא דליכא למימר דמתוך עבירה בא לכלל מצות, וכן גבי מצוה שלא לשמה איכא חד לטיבותא דמתוך שלא לשמה בא לשמה ומכל מקום לאו לשמה הוא. ויש עוד מדריגה שאינו כל כך רחוק ומכל מקום ג"כ אינו עיקר, והוא מי שעושה מצוה שיתן לו הש"י חיים או עושר, אע"ג שאין זה כל כך כמו מי שעושה המצוה להתכבד שדבר זה בודאי שלא לש"ש לגמרי אבל זה עושה לש"ש רק שעושה כדי לקבל שכר בשביל המצוה, וכבר בארנו דבר זה ג"כ בפרק משה קבל אצל הוו משמשין את הרב שלא ע"מ לקבל פרס עיין שם:

ובגמרא בפ"ק דע"ז (י"ט, א') במצותיו חפץ מאוד אמר ר"א במצותיו ולא בשכר מצותיו כדתנן הוא היה אומר אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס. כי אם הוא עובד על מנת לקבל פרס אין זה עבודה בעצם אל האדון, רק לתכלית עצמו הוא עובד לקבל שכר ועבודה כזאת ראויה לעבד שהוא עובד את רבו בשר ודם, מפני שלא נברא לאדון ולפיכך העבד עובד את הרב לקבל פרס, ואין צריך שתהי' עבודה בעצם אליו רק שעובד לתכלית עצמו. אבל האדם שנברא לעבוד ולשמש ליוצרו ועל זה נברא ראוי שתהיה אליו עבודה שהיא עבודה בעצם לא שתהיה אליו עבודה לתכלית עצמו, והיינו שהוא עובד לו שלא לקבל פרס שזה נקרא עבודה בעצם. ועוד יש עבודה וגם זה אינו נקרא עבודה אף כי הוא יותר נחשב עבודה מן אשר נזכר לפני זה. שאוהב השם יתברך ואוהב אותו בשביל שהטיב עמו ונתן לו חיות והציל אותו ובשביל כך הוא עובד לו. ובודאי דבר זה יותר ממי שהוא עובד לתכלית עצמו לקבל פרס שהרי זה עובד לו בשביל הטוב שעשה לו לא בשביל שום פרס שיקבל, מכל מקום אין זה עיקר העבודה שאם לא הטיב עמו או שהיה מגיע אליו רע לא היה עובדו, וכבר התבאר שאין זה עיקר האהבה. אבל עיקר האהבה הוא אף שמגיע אליו פורענות או צרה אינו סר מן השם יתב' ואינו סר מן האהבה. ואהבה זאת לא תוסר כי האהבה שאינה תלויה בדבר אף אם בטל הדבר לא בטל האהבה. וזה הוא האהבה הגמורה לא זולת זה. ודבר זה מבואר:

נתיב השתיקה

פרק א

בספר משלי (י"ז) חושך אמריו יודע דעת ויקר רוח איש תבונה. שלמה רצה לומר כי מי שהוא מונע הדבור שלו מורה שהוא יודע דעת ולכן מונע הדבור. ודבר זה פרשנו בפרקים אצל כל המרבה דברים מביא חטא (אבות פ"א), כי כאשר מרבה דברים העיקר אצלו נפש המדברת אשר נפש המדברת יש לו חבור וצירוף אל החומר ואינו נבדל לגמרי, ולכך מרבה דברים יותר מדאי כי אין שכל שלו נבדל מן החמרי. אבל כאשר מונע הדבור שאז מורה כי השכל שלו אינו מוטבע בחומר רק נבדל ממנו, ולפיכך אינו מדבר הרבה כי השכל הנבדל אצלו עיקר. וכן מי שהוא יקר רוח, כלומר שקשה עליו הדבור ביותר וזה יותר מן חושך אמריו הוא איש תבונות לגמרי, כי כאשר קשה עליו להוציא הדבור הוא בעל נבון, שהנבון הוא יותר מן בעל דעת, כי הנבון הוא שמוציא דבר מתוך דבר, ומפני ששכלו הוא שכל נבדל לגמרי מן הגשמי קשה עליו הדבור שהדבור הוא צירוף אל הגשמי כאשר הוא ע"י כלי גשמי הוא הלשון, ומי שהוא יקר רוח שכל שלו נבדל לגמרי. ובמקום אחר (משלי י"ז) אמר שלמה גם אויל מחריש חכם יחשב אוטם שפתיו נבון, ר"ל כאשר הסכל שותק חכם יחשב, כי אי אפשר שלא יהיה בו דעת מה ובשביל אותה דעה נחשב חכם, והרי אינו מדבר סכלות שיהיה מבטל שלא יהיה נקרא חכם. אבל כאשר מדבר שאז בודאי מדבר סכלות בשביל כך נקרא סכל, אבל מי שהוא מחשב בסכלות אינו נקרא סכל, כי אין הסכלות כמו החכמה כי החכמה נקראת חכמ' אף שהיא במחשבה ויש לחכמה מציאות במחשב' כמו שבארנו למעלה, אבל סכלות אינו נמצא במחשבה, כי אין לסכלות מציאות כי אם כאשר מוציא הסכלות אז נראה הסכלות כי הסכלות היא גשמי לכך אינה במחשבה. לכך אמר גם אויל מחריש חכם יחשב, כאשר סכלותו לא נחשב כאשר הוא במחשבה, ואם יש לו דעת מה נקרא חכם בשביל זה, מה שאין כך כאשר מרבה דברים שאז נמצא הסכלות מצד הדברים. ואמר ואוטם שפתיו נבון כמו שאמר ויקר רוח איש תבונה, ור"ל כאשר הדבור עליו קשה מצד טבעו מורה שהוא נבון לגמרי כאשר אוטם שפתיו ואינו רוצה לשמוע כמו שהתבאר:

ובירושלמי בפסחים (פ"ט, ה"ט) תנא ר' חייא יפה שתיקה לחכמים קל וחומר לטפשים גם אויל מחריש חכם יחשב אין צריך לומר חכם מחריש ע"כ. וזה כמו שאמרנו כי הדבור הוא על ידי השכל הדברי שהוא נוטה אל גשמי ואינו נבדל, כאשר פועל בו אין פועל בשכל אשר הוא נבדל, ולפיכך יפה שתיקה לחכמי' ומכ"ש לטפשים שהרי כתיב גם

אויל מחריש חכם יחשב וכמו שאמרנו כי כאשר ישתוק ואינו מדבר הרי הסכלות אינו נמצא ואי אפשר שלא יהיה בו דעת מה ובשביל אותו דעת נקרא חכם:

ובמדרש (ילקו' בהעלותך תשל"ט) ברוב דברי' לא יחדל פשע זו מרים ותדבר מרים ואהרן במשה וחושך שפתיו בשביל שחושך שפתיו מלדבר בחבירו משכיל, א"ר שמעון ב"ג כל ימי גדלתי בין החכמים ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה, אמרו רז"ל שני דיקלונין היו עומדין לפני אנדרינוס אחד היה מלמד על הדבור שהוא יפה ואחד על השתיקה שהיא יפה, אמר אחד למלך מרי אין טוב מן הדבור בעולם אמר לו היאך א"ל אלולי הדבור לא היו המלכים מתמלכים והמתים נגמלים חסד והכלות מתקלסות ומשא ומתן בעולם והספינות פורשות בים אמר ליה אנדרינוס יפה דברת, אמר ליה לאותו אחד שהיה למד על השתיקה שהיא יפה היאך אתה למד על השתיקה בא לדבר עמד חברו וסטרו על פיו א"ל המלך למה סטרת אותו א"ל מרי משלי על שלי למדתי מדבור על דבור וזה בא ללמד משלי על שלו ילמד משלו על שלו ולפיכך סטרתי אותו, אמר שלמה לא אמרתי שתאלם פיך ותהא שותק ויושב אלא חשוך שפתיך מלדבר בחברך וכן הוא אומר נצור לשונך מרע ע"כ, ונראה כי בעל המדרש הזה בא לומר כי בודאי השתיקה כאשר אין צריך לדבר, השתיקה יפה פן ידבר שפת יתר בדבר מה שאינו ראוי לדבר, אלא כאשר הדבור להוציא מה אל הפעל על ידי הדבור אז הדבור הוא יפה, ולכך כאשר המליץ השני בא ללמד על השתיקה שהוא יפה אפי' כשהוא להוציא דבר מה אל הפעל על ידי הדבור עם כל זה השתיקה הוא יפה, ועתה בא להוציא דבר זה אל הפעל ע"י ראיות בדבור שלו לכך סטרו על פיו, מאחר שאתה אומר השתיקה היא יפה וא"כ לא יהיה האדם מוציא דבר לפעל ע"י הדבור וא"כ איך אתה רוצה להביא ראיה בדבור שהשתיקה יפה. כלל הדבר, הדבור הצריך לאדם שמוציא האדם לפעל דבור כמו זה ראוי לאדם, ולכך לדעת המדרש הזה אין הדבור ראוי רק כשהדבור הוא לצורך ומוציא בדבור ההוא דבר מה לפעל כאשר הדבור יוצא לפעל, אבל זולת זה אין ראוי הדבור כלל. אבל מדברי המדרש שאמר חשוך שפתיך מלדבר בחבירך, ומשמע דבור כמו זה דוקא אבל שאר דבור מותר, נראה לומר כי בעל המדרש הזה סובר כי השתיקה לגמרי כאשר הוא בין הבריות ג"כ מגונה כאשר נראה שאינו מעורב עם הבריות, כי צריך האדם שיהיה דעתו מעורב עם הבריות וגם דבור זה לצורך הוא, אבל רבוי דברים בודאי הוא דבר מגונה ואסור:

ובמסכת יומא (י"ט, ב') ודברת בם ולא בדברי' אחרים, פי' כי האדם יוצא לפעל על ידי הדבור כמו שהתבאר, ואין האדם יוצא לפעל רק ע"י התורה, וכבר בארנו זה במקום אחר על פסוק אדם לעמל יולד שהאדם נברא על ענין זה שיצא לפעל ע"י דברי תורה, ודוקא

בדבור הפה וכדכתיב כל עמל האדם לפיהו, ולכך אם האדם מדבר שיחת חולין ואין בזה דבר שיצא לפעל שהוא לצרכו על זה נאמר ודברת בם ולא בדברים אחרים. והרמב"ם ז"ל בפירוש הפרקים הוא שהאריך בענין הדבור והשתיקה ואעתיק לשונו, וז"ל כבר אמר החכם ברוב דברים לא יחדל פשע, וסבת זה שרוב הדברים תוספת ומותר וחטא כמו שאבאר עתה. כי כשירבה האדם דברים יפשע על כל פנים שאי אפשר שלא יהיה בדבריו דבור אחד שאין ראוי לאומרו, וממופתי החכמים מעוט הדברים וממופתי הסכלים רוב הדברים שנאמר וקול כסיל ברוב דברים. וכבר אמרו חכמים שמעוט הדברים ראיה על מעלת היות אדם מיוחס אמרו מיחוסתא דבבל שתיקותא. ואמר בספר המדות שאחד מן החכמים נראה שותק הרבה על שלא היה מדבר מה שאין ראוי לאומרו ולא היה מדבר אלא מעט מזער, ואמרו לו מה סיבת רב שתיקותך ואמר בחנתי הדברים ומצאתים נחלקים לד' חלקים, החלק הראשון הוא כלו נזק מבלתי תועלת כקללת בני אדם ודברי נבלה וכיוצא בהם שהדברים בהם שטות גמורה. והחלק השני יש בו נזק מצד אחד ותועלת מצד אחד, כשבא אדם אחד לקבל בו תועלת והיה בשבח ההוא מה שיכעיס שונאו ויזיק למי ששבחו, וצריך להניח הדברים בזה בגלל הסבה הזאת שלא ידברו בזה החלק ג"כ. והחלק השלישי דברים שאין תועלת בהם ולא נזק כרוב דברי ההמון איך נבנה חומה פלונית ואיך נבנה היכל פלוני ובספור יופי בית פלוני ורוב מגדלות המדינה הפלונית וכיוצא באלו הם הדברים המותרים, אמנם המדברים ג"כ בזה המותר, אין תועלת בהם. והחלק הרביעי דברים שכלם תועלת כדברים בחכמות ובמעלות, ודבר האדם במה שהוא מיוחד בו מן הדברים שחייו תלויים בהם ובהם ימשך מציאותו, ובזה צריך לדבר. ובכל עת שאשמע דברים אני בוחן אותם ואם אמצאם מזה החלק הרביעי אדבר בם ואם יהיו משאר החלקים אשתוק מהם. ואמרו בעלי המדות בחן זה האיש וחכמתו שהוא חסר שלשה רבעי הדברים, וזאת החכמה שצריך ללמדה. ואני אומר שהדבור יחלק לפי חיוב התורה לה' חלקים, מצוה נזהר ונמאס ונאהב ומותר. החלק הראשון הוא המצוה הוא קריאת התורה ולמודה וקריאת תלמודה, וזו היא מצות עשה מחוייבת ודברת בם והיא שקולה כנגד כל המצות, וכבר נאמר מן האזהרה בלמוד מה שלא יכיל זה החבור קצתו. החלק השני הוא הדבור הנאסר והנזהר ממנו כעדות שקר ודבר שקר והרכילות והקללה, ודברי התורה מורים על זה החלק, וכן נבלות הפה ולשון הרע. החלק השלישי הוא הדבור הנמאס אשר אין בו תועלת האדם בנפשו ולא עבירה, כרוב ספור ההמון במה שאירע ומה שהיה, ומה הם מנהגי מלך פלוני בהיכלו, ואיך היתה סבת מות פלוני או איך התעשר פלוני, ואלו קוראים אותם החכמים שיחה בטלה

והחסידים השתדלו בעצמם להניח זה החלק מן הדבור, ונאמר (רמב"ם הל' דעות פ"ב) על רב תלמידו של רבי חייא שלא שח שיחה בטילה מימיו, ומזה החלק ג"כ שיגנה אדם מעלה או ישבח פחיתות, יהיו מדות או שכליות. החלק הרביעי הוא הנאהב והוא הדבור בשבח המעלות השכליות או מעלות המדות, ובגנות הפחיתות משני המינים יחד, להעיר הנפש בספורים ובשירים ולמנעה מן הפחיתות בדרכים ההם בעצמם, וכן לשבח החשובים ולהורות מעלותיהם כדי שייטבו מנהגיהם בעיני בני אדם וילכו בדרכיהם, ולגנות הרעים בפחיתותם כדי שיתגנו פעולתם וזכרם בעיני בני אדם ויתרחקו מהם ולא יתנהגו במנהגיהם. וזה החלק רצוני לומר למוד המדות המעלות והתרחק מן המדות הפחיתות נקרא דרך ארץ. החלק החמישי הוא המותר והוא הדבור במה שמיוחד לבני אדם מסחורתו ופרנסתו ומאכלו ומשתיו ולבושו ושאר מה שצריך לו, והוא מותר, אין אהבה בו ולא מאוס, אבל אם ירצה ידבר בו מה שירצה ואם ירצה לא ידבר, ובזה החלק ישובח האדם כשימעט הדבורים, והזהירו אנשי המוסר מהרבה בו דברו, אבל האיסור והנמאס א"צ לאזהרה ולא למצוה שראוי לשתוק ממנו לגמרי. אבל המצוה בו והאהוב אילו היה האדם יכול לדבר בו כל ימיו היה טוב, אבל צריך להזהר משני דברים, האחד מהם שיהיו מעשיו מסכימים לדבריו כמו שאמרו (תוספתא יבמות פ"ח) נאים הדברים היוצאים מפי עושיהם, ועל ענין זה כיון באמרו (אבות פ"א) ולא המדרש הוא עיקר אל המעשה באמרו, וחכמים יאמרו לצדיק שילמד המעלות דרוש ולך נאה לדרוש, ואומר הנביא (תלים ל"ג) רננו צדיקים בה' לישרים נאוה תהלה, והענין האחר הוא הקצור וכשישתדל להרבות הענינים במעט דברים לא שיהיה הענין בהפך, והוא אמרם (פסחים ג', א') לעולם ישנה אדם לתלמידיו דרך קצרה. ודע שהשירים המחוברים באיזה לשון שיהיה צריך שיבחנו בעניניהם אם הם הולכים על דרך הדבור אשר חלקנוהו. ואמנם ביארתי זה אע"פ שהוא מבואר מפני שראיתי זקנים וחסידים מאנשי תורתנו כשיהיו במסיבת יין בחופה או זולתה, וירצה אדם לשיר שיר ערבי אפילו ענין השיר ההוא שבח הגדולה או הנדיבות והוא מן החלק האהוב או בשבחי היין, ירחיקו זה בכל צד מן ההרחקה ואין מותר אצלם לשמעו, וכשישיר המשורר פיוט מן הפיוטים העבריים לא ריחקוהו ולא ירע בעיניהם עם היות בדברים ההם הנזהר ממנו או הנאמס. וזה סכלות גמורה, שהדבור לא יאסר ויותר ויאהב וימאס ויצווה באמירתו מצד הלשון שנעשה, אבל מצד ענינו, שאם יהיה כוונת השיר ההוא מעלה יתחייב לאומרו באיזה לשון שיהיה, ואם יהיה כוונת השיר ההוא פחיתות, באיזה לשון שיהיה אסור לאמרו. גם יש לי בזה תוספת כי כשיהיו שני פיוטים ולשניהם ענין אחד להעיר כח התאוה ושבח אותה ושמח הנפש

בה, הוא פחיתות והוא מחלק הדבור הנמאס, מפני שהוא מזרז ומעורר על מדה פחותה כמו שהתבאר מדברינו בפרק הרביעי, ויהיה אחד משני הפיוטי' עברי והאחד ערבי או לעז, יהיה שמיעת העברי והדבור בו יותר נמאס אצל התורה למעלת הלשון שאין צריך שישתמשו בו אלא במעלות. כ"ש אם יצורף אליו שישימו בו פסוק מן התורה או משיר השירים בענין ההוא שאז יצא מחלק הנמאס לחלק הנאסר ומוזהר ממנו, שהתורה אסרה לעשות דברי הנבואה מיני זמר בפחיתות ובדברים מגונים. ואחר שזכרנו לשון הרע בחלק הדבור האסור ראיתי לבאר ולזכור בו קצת מה שנזכר שבני אדם בו בעורון גדול והוא החטא הגדול שבבני אדם תמיד, וכ"ש במה שאמרו חכמים (ב"ב קס"ד, ב') שאבק לשון הרע לא ינצל אדם ממנו בכל יום, ומי יתן שינצל מלשון הרע עצמו. ולשון הרע הוא ספור רעות האדם ומומיו ולגנות אדם מישראל באיזה צד שיהיה מן הגנות ואפילו אם היה מגונה חסר כמו שנזכר. שאין לשון הרע שיכזב על האדם וייחס לו מה שלא יעשה כי זה נקרא מוציא שם רע על חבירו, ואמנם לה"ר שיגנה גנות האדם אפי' בפעולתו אשר יעשה באמת שהאומרו יחטא ואשר ישמעהו יחטא, אמרו (ערכין ט"ו, ב') ג' לה"ר הורגתן, האומרו והשומעו ושאומרים עליו ואמרו המקבלו יותר מן האומרו. ואבק לה"ר הוא זכרון מומי האדם בלתי ביאור. אמר שלמה בזה הענין כי לפעמים יהיה הזוכר האדם בלתי ביאור מראה שאין ידיעה לו במה שמובן מדבריו ושהוא לא כיון זה ואמנם כיון ענין אחר, כמו שאמר (משלי כ"ו) כמתלהלה היורה זיקים חצים ומות כן איש רימה את רעהו ואמר הלא משחק אני, וכבר שבח חכם מן החכמים כתיבת סופר שהראה לו במעמד גדול וגנה רבי מעשה המשבח כתיבת הסופר ההוא ואמר כלך מלשון הרע (ב"ב קס"ד, ב'), כלומר שאתה מסבב גנותו בשבחך אותו בתוך ההמון, שמהם מי שאהבו ומהם מי שישנאהו ויצטרך שונאו כשישמע שבחיו לזכור מומיו ורעותיו. וזה תכלית ההרחקה מלשון הרע. ולשון המשנה (ערכין ט"ו, א') לא נחתם גז"ד על אבותינו אלא על לה"ר, ר"ל ענין המרגלים אשר נאמר בהם ויוציאו דבת הארץ וגו' ואמרו עליהן השלום ומה אלו שלא הוציאו ש"ר אלא על העצים ועל האבני' התחייבו מן העונש מה שנתחייבו מי שידבר בגנות חבירו על אחת כמה וכמה. ולשון התוספתא (פאה פ"א) על שלשה דברים נפרעים מן האדם בעולם הזה ואין לו חלק לעוה"ב ע"ז וג"ע וש"ד ולשון הרע כנגד כולם. ואמרו בתלמוד (שם ט"ו, ב') כי בע"ז בא לשון הגדולה והוא אמרו אנא חטא העם הזה חטאה גדולה ובחטא ג"ע בא ג"כ לשון הגדולה והוא איך אעשה הרעה הגדולה הזאת ובחטא ש"ד בא ג"כ לשון גדולה והוא אמרו גדול עוני מנשוא, אבל בלשון הרע בא לשון גדולות ר"ל שהיא שקולה כנגד שלשתן והוא אמרו לשון מדברת גדולות,

ודבר בחטא הזה המשורר הרבה מאד, וסוף מה שנאמר (שם) כל המספר לשון הרע כופר בעיקר שנא' אשר אמרו ללשוננו נגביר שפתינו אתנו מי אדון לנו. אמנם ספרתי קצת מה שספרו בזה החטא אע"פ שהארכתי כדי שיתרחק ממנו האדם בכל יכולתו וישים כונתו לשתוק ר"ל בזה החלק מן הדבור עכ"ל:

ומה שכתב הרמב"ם ז"ל שהשתיקה יורה על היחוס באומרם מיחוסתא דבבל שתיקותא לפי סוגיא דגמרא בפרק עשרה יוחסין (קידושין ע"א, ב') דאמר שם במערבא כי הוו מנצו בי תרי בהדדי האי דקדים ושתיק אמרי האי מיוחס טפי אמר רב יחסותא דבבל היינו שתיקותא, לפי זה משמע כמו שפירש רש"י ז"ל שם מפני שסתם בני מריבה הם פסולים ולא איירי מן רבוי דברים. ונראה הטעם כמו שאמר שמואל כל הפוסל במומו פוסל כי אם לא היה פסול בעצמו לא היה מוציא דבר כמו זה לפסול את אחר כי דבר זה הוא דבר מגונה, רק אם הוא פסול אז מוצא את מינו. כי הלשון נחשב כמו פרי האדם שכן יקרא הלשון ניב שפתים (ישעי' נ"ז) מלשון תנובות שדי, וכך פי' הראב"ע בפרשת וארא על ואהרן אחיך יהיה נביאך שהוא מלשון עוד ינובון בשיבה, וכבר נתבאר זה למעלה. ויש לך לדעת כי האדם כמו עץ השדה והדבור הוא פרי שלו ודבר זה בארנו במקומות הרבה, וכמו שאין פרי רע יוצא מן שורש טוב ואין פרי טוב יוצא משורש רע, כך הדבור באדם כאשר מריב עם חבירו ופוגם אותו מורה זה על השורש שהפגם בא ממנו הוא רע, ולכך במומו דוקא פוסל, מפני כי הדבר הרע שיוצא ממנו הוא נמצא בו וכאשר גזע האילן הוא פגום כן יצא ממנו. אבל דברי הרמב"ם ז"ל שמעוט דברים תולה ביחוס קשה דמאי ענין זה ליחוס. ואפשר משום דאמרינן בפרק הדר (עירובין ע"ה, ב') דסתם כותי מרבה דברים, וכן בפרק הזרוע והלחיים (חולין קל"ג, ב') אמרו דכותי מרבה דברים ובודאי הכותי אין בו יחוס קדושה. והטעם הזה כי מעוט דברים מורה על צניעות כמו שאמרו על שאול ואת דבר המלוכה לא הגיד, אמרו במגיל' (י"ג, ב') בשכר צניעות שהיה בשאול זכה ויצאה ממנו אסתר ומאי צניעות היתה באסתר שנאמר אין אסתר מגדת, כי מעוט גלוי דברים מורה על צניעות כמו שהוא לשון צנוע. וכבר בארנו בנתיב הצניעות כי הוא גורם להוליד בנים קדושים, כמו שהתבאר אצל שבעה בנים היה לקמחית וכולם שמשו בכהונה גדולה בשביל שהיתה צנועה שלא ראו קורות ביתה שערות ראשה שהתבאר שם הטעם ע"ש ותמצא מבואר, ולפיכך מעוט הדבור שהוא צניעות מורה על יחוס כי זהו ענין היחוס שנולד מן צנועים, ולכך הוא צנוע ג"כ בדבור שלו ואינו מוציא דברים אל הגלוי שזהו יציאה מן הצניעות. והא דקאמר בגמרא כי מנצו בי תרי דמשמע שתלה הדבר במריבה, מפני שזה מורה על גודל השתיקה שנמצא בו כאשר יש מעצור ברוחו

שאין לאדם מעצור ברוחו בשעת מריבה. גם מה שכתב שהדבור שאין בו צורך הוא הדבר הנמאס על פי דעת רז"ל כמו שאמרנו השח שיחת חולין עובר בעשה, ואם כן יש לחשוב זה בכלל הדבור האסור כמו שיתבאר, ודבור הנמאס נראה אלי היינו המרבה בדברים עף על גב שהענין הוא דבר צריך כאשר מרבה דברים הוא לשטות ולסכלות ודבר זה הוא נמאס. ומה שכתב בענין לשון הרע שהוא החטא הגדול שבישראל, וכבר הארכנו בזה בענין לשון הרע אך בני דורנו זה אצלם קל מאוד והדרך שבארנו למעלה בענין הדבור הוא דרכי התורה:

ובפרק יום הכפורים (יומא ע"ז, א') מאי דכתיב מנעי רגלך מיחף וגרונך מצמאה מנעי עצמך מחטא כדי שלא יבאו רגליך לידי יחוף מנעי לשונך מדבר דברים בטלים כדי שלא יבא גרונך לידי צמאה ע"כ. ופי' זה כי הרגל הוא מתיחס אל השפלות ואל פחיתות החמרי כמו שנתבאר דבר זה במקום אחר ואין דבר פחות ושפל כמו הרגל, ואמר שימנע עצמו מן החטא שהוא פחיתות הגוף, כמו האדם שיש לו מנעלים ברגלים שהרגלים מפרישים מבדילים האדם שלא יתלכלך, וכך כאשר האדם אינו חוטא מונע גופו מן לכלוך ופחיתות החטא. ואח"כ אמר וגרונך מצמאה שלא יבא לידי צמאה, כי הצמא נקרא מי שהוא חסר מים והתורה נקראת מים, ומי שמדבר דברים בטלים ומניח התורה שהיא חיים אליו אין לך חסרון יותר מזה כאשר יפנה אל דברים בטלים ומניח התורה כמו שהתבאר למעלה, והנביא היה מזהיר אותם שיהיו נזהרים מן הפחיתות ויקנו מעלת התורה:

בפרק קמא דכתובות (ה', ב') ת"ר אל ישמיע לאזניו דברים בטלים מפני שהם נכוים תחלה לאיברים, מזה יש לך ללמוד העונש מי ששמע דברים בטלים אף שהם דברים שאין בהם איסור כלל רק הם דברים בטלים, בשביל שהאוזן הוא התחלת קלקול האדם, וצריך שישמור דבר שהוא התחלה שלא יתקלקל כי אחר התחלה נמשך הכל. ותחלה יש לך לדקדק במאמר זה, דמה בכך שהם נכוים תחלה לאברים סוף סוף גם האברים נכוים אח"כ, ומכל שכן כי דבר זה לא שייך רק כאשר יש שרפה לגוף ולא כאשר יש שרפה בנפש, ועוד כי הראיה שהביא רש"י ז"ל אינה ראיה דהתם קאמר לענין צליה כי הראש אינו נצלה קודם, אבל בודאי הכל כאחד נכוה. ודע כי רמזו בענין זה דבר נפלא מאוד בצורת האדם, כי האוזן של אדם הוא תחלה לכל האברים והוא נחשב פתח לאדם, ודבר זה בארנו בכמה מקומות ובמסכת קידושין אצל רציעה, וכל דבר שהוא פתח התחלה כאשר ההתחלה מקולקל ימשך עוד קלקול אחר זה, וכמו שאמרו (מכילתא שמות) אם שמוע תשמע אדם שומע מעט משמיעין אותו הרבה שוכח מעט משכיחין

אותו הרבה. וכל זה כי האוזן שהוא התחלה מוכן הוא להתחלת הקלקול כמו שהוא התחלה, וזה שאמר שהאוזן נכוה תחלה לכל שאר איברים, ור"ל אף בדבר קטן כמו זה שהם דברים בטלים מקבל האוזן קלקול וגורם אחריו קלקול אחר וכדכתיב והיה אם שכוח תשכח. ולכך יהיה האדם נשמר שלא תהיה ההתחלה מקולקלת לשמוע דברים בטלים שאם יקלקל התחלתו נמשך אחר זה קלקול עד שיבא לידי קלקול לגמרי. ועוד יש בדבר זה ענין מופלג מאוד, כי האוזן שהוא כמו פתח לבית הוא נחשב צורת האדם, ולכך החרש שהוא חסר שמיעה אינו נחשב אדם ופטור מכל המצות, וזה מפני כי הוא נחשב כמו כלי שאין לו בית קבול שאינו נחשב כלי כלל, ולכך האוזן עושה אותו אדם לגמרי. ודע כי הצורה היא יותר מוכן לקבל קלקול מכל שאר איברים, כי הצורה ראוי אליה השלימות לגמרי וכאשר יש כאן חסרון מה, מוכן לקבל קלקול, ודבר זה גלו אותו החכמים בפרק הרואה (ברכות ס"א, א') שאמרו שם אחור וקדם צרתני אחור למעשה בראשית וקדם לפורעניות שנאמר וימח את כל היקום מן האדם עד בהמה אדם ברישא והדר בהמה, ודבר זה בארנו במקומו כי האדם צורה לעולם כמו שידוע ולכך הפורעניות שבא לעולם מתחיל בדבר שהיא צורה. וכן הדבר שהוא צורה הוא ראשון לקבל קלקול, ולכך אמרו שהאוזן נכוה תחלה לאיברים שהאוזן שהוא כמו צורה נכוה תחלה אפי' ע"י דבר קטן ועבירה קטנה מוכן האוזן לקלקול, אף כי דברים בטלים אינו דבר גדול רק בשביל כי האוזן הוא צורת האדם שאף זה נחשב קלקול אל הצורה, ולכך אל ישמיע אל האוזן דברים בטלים שיהיה נשמר מן הקלקול בעבור שהוא הפתח והוא התחלה. ואף כי בארנו במקום אחר כי השכל הוא צורה לאדם, בודאי כן הוא, אבל האדם הוא כמו כלי קבול שהוא מקבל השכל וכאשר אינו כלי קבול כאשר הוא חרש שאינו מקבל בטל ממנו צורתו, כמו הכלי כאשר הוא גולם שאין לו בית קבול אין לו צורת הכלי ואינו נחשב כלי, לכך נחשב השמיעה צורת האדם מצד זה, ולכך החרש והשוטה שניהם אינם אדם, השוטה מצד השכל בעצמו, והחרש כאשר אינו מקבל, כמו דמיון הבית כאשר אין לו פתח ואינו מקבל האדם אין לו צורת הבית כלל שהרי חסר הוא שאינו מקבל דבר, וכאשר יש לו פתח רק שהוא חרב מבלי שיושב שם אדם ג"כ בטל הימנו צורתו כי הבית הוא לקבל האדם, ואי אפשר לפרש יותר:

נתיב הפרישות

פרק א

בספר משלי (ד') באורח רשעים אל תבא ואל תאשר בדרך רעים, פרעהו על תעבור בו שטה מעליו ועבור. שלמה המלך הזהיר לאדם שאל יהיה לאדם צרוף וחבור לרשע כי אולי ילמד מן מעשיו הרעים, ואמר באורח רשעים אל תבא כי האורח הוא קצר ואינו נמשך כמו הדרך שהוא מעיר לעיר אבל האורח קצר, והזהיר את האדם שאפילו לשעה ולזמן מה אל יתחבר לרשע. ואח"כ אמר ואל תאשר בדרך רעים כי אף שאינו רשע רק שהוא רע אבל אינו רשע גמור על זה מזהיר כי בדרכם לא ילך, ואם שאינו מזהיר שלא לצרף עליהם לזמן מה אבל לא יתחבר לרעים. ואף כי ידמה האדם כי חזוק ואשור הוא לו אם יצטרף אל הרעים עם כל זה אל יעשה דבר זה. ואמר פרעהו ר"ל אף אם הוא מבטל הדרך לגמרי שאין יכול לילך אח"כ, עם כל זה יהיה מבטל הדרך ולא יתחבר לרשע בדרך. ויותר מזה שאם בא בדרכם והיה מצטרף לרשעים יהיה סר מאתם ולא ילך בדרך רשעים, כך יש לפרש. אמנם עיקר האזהרה הזאת על מעשה הרשעים שלא יעשה כמעשיהם, וזה נקרא באורח רשעים אל תבא, וכמו שפרשנו פסוק זה שר"ל דרך ממש כך יש לפרש הכתוב האורח והדרך היינו מעשיהם של הרשעים וזהו דרכם. ובא להזהיר את האדם על הפרישה וההרחקה שיעשה האדם שלא יבא לידי עבירה, שאם לא יעשה האדם פרישה והרחקה, במה שאין האדם שכלי אבל הוא גשמי, ואף אם השכל מבדיל בין דבר לדבר אבל אין האדם שכלי לגמרי שיסמך כי יהיה מבדיל בין דבר לדבר. ולכך כאשר החטא מתיחס אל הגשמי כמו שהוא ערוה וזנות, שדבר זה מעשה בהמה חמרית, צריך שיעשה האדם הבדלה ופרישה יותר שלא יבא לידי חטא לגמרי, במה שהאדם נמשך ביותר אחר החטא הזה:

ובפרק כיצד (יבמות כ"א, א') אמר רבא רמז לשניות מן התורה מנין שנאמר כי כל התועבות האל עשו אנשי הארץ האל קשות מכלל דאיכא תשות, רב יהודה אמר מהכא אזן וחקר ותקן משלים הרבה, ר' אושעיא אמר מהכא פרעהו אל תעבור בו. ר"ל כי האדם יעשה הרחקה לעצמו אף שלא נצטוה מן התורה ובפרט בעריות ולאסור אף שניות, כי האדם באיסור הזה שהוא איסור שניות, אם לא ירחיק עצמו ביותר הוא בא לידי ערוה, כאשר פעל זה הוא פעל בהמה חמרית ואינו פעל שכלי שהשכל מבדיל בין דבר לדבר, אבל החמרי אינו מבדיל לכן צריך לעשות הרחקה יתירה, ולכך למד ר' אושעיא מן הכתוב הזה שאמר פרעהו אל תעבור בו שיהיה מרחיק עצמו ביותר. ועוד כי פרישת הערוה הוא קדושה שהוא מבדיל עצמו מן הגשמי ומתקרב אל המדריגה הנבדלת

בקדושה, ולפיכך אמרו בספרי (תו"כ קדושים) א"ר יהושע בן לוי מפני מה נסמכה פ' עריות לפרשת קדושים ללמדך שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה ואית לן קריין סגיאין אשה זונה וחללה וגו' וקדשתו כי את לחם וגו' אשה זונה וחללה לא יקחו כי קדוש הוא ולא יחלל זרעו בעמיו וגו' והדין דבר אל כל עדת בני ישראל. ור"ל כי כל דבר ערוה הוא ענין גופני שהאדם נוטה אחר הגוף, ולכך כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה כמו שהתבאר. כי אין הקדושה רק שהוא נבדל מדברים הגופנים ויהיה לו מדריגת העליונים שהם קדושים מן הגוף, והזנות הוא מעשה בהמה חמרי, וכאשר אתה מוצא פרישה מן הזנות כתיב אצלו לשון קדוש כלומר שתהיה קדוש וקרוב אל העליונים שהם קדושים בלא גוף. ומאחר שאין הקדושה רק פרישה והבדלה מן הגשמי החמרי, לכך ראוי אל האדם להיות מתקדש עוד יותר ולהרחיק עצמו עוד מדברים האלו, וכל אשר מרחיק יותר הוא יותר קדוש ויותר נבדל כאשר פירש עצמו יותר. וזה שאמרו שם אמר אביי מאן דמקיים מילי דחכמים נקרא קדוש, אמר ליה רבא ומי שאינו מקיים מילי דרבנן קדוש הוא דלא מיקרי אבל רשע נמי לא מקרי, אלא אמר רבא קדש עצמך במותר לך. פי' דאביי סובר כי נקרא המקיים מילי דרבנן קדוש, מפני שהקדוש הוא הפרוש מן החטא ואינו נמשך אחר החמרי, וזה דמקיים מילי דרבנן נקרא קדוש שהרי מרחיק עצמו מן החטא שהוא בגוף אף שאינו מן התורה ולכך נקרא קדוש. ואינו דומה למי שהוא מקיים מצות הש"י אשר גזר עליו, אף כי כל המצות שבאו בתורה כלם שיהיה קדוש מן החטאים, אבל אין נקרא שמו קדוש רק זה שהוא פורש עצמו מן הדבר שהוא חטא מצד הגוף אף כי אינה מצוה בתורה הוא נקרא קדוש בעצמו, כי מילי דרבנן הם פרישה וקדושה. ורבא הקשה דזה משמע שנקרא קדוש קדוש שהוא מקדש עצמו מרצונו, ולכך נקרא זה האדם קדוש, ודבר זה אינו כי מאחר שחכמים גזרו נקרא העובר דברי חכמים רשע כי אינו מקיים דברי רבנן. אלא קדש עצמך במותר לך, כלומר שהתורה אמרה שיהיה האדם קדוש והיינו פרישה מדבר המותר, כי הערוה בעצמה אין זה מצד הפרישה בלבד רק שהוא מצות התורה, אבל כאשר פירש עצמו מדבר המותר דבר זה נקרא קדושה ופרישה, ולכך נקרא השניות איסור קדושה מפני שהוא פרישה יותר ובפרט איסור שניה כי היא פרישה מן הערוה שהוא דבר חמרי:

ובמדרש (ויק"ר פכ"ד) ר' אבין אמר בה תרתי, רבי אבין אמר משל למלך שהיה לו מרתף של יין והושיב בה המלך שומרין מהן נזירין ומהם שכורים לעת ערב בא ליתן להם שכרם נתן לשכורים שני חלקים ולנזירין חלק אחד, אמרו לו אדונינו המלך הלא שמרנו כאחת מפני מה אתה נותן לאלו שני חלקים ולנו חלק אחד, אמר להם אלו שכורין הן

ודרכן לשתות יין אבל אתם נזירים ואין דרככם לשתות יין ולפיכך אני נותן לאלו שני חלקים ולכם חלק אחד, כך העליונים שאין היצר הרע מצוי ביניהם קדושה אחת להם שנאמר ובמאמר קדישין שאלתא אבל התחתונים לפי שיצר הרע מצוי בהם הלואי יועיל שתי קדושות הה"ד והתקדשתם והייתם קדושים, רבי אבא אמר חורי משל לבני מדינה שעשו שלש עטרות למלך מה עשה המלך הניח בראשו אחת ובראש בניו שתים כך בכל יום העליונים מכתירים לפני הקב"ה שלש קדושות לומר קדוש קדוש קדוש מה הקב"ה עושה נותן אחת בראשו ושתים בראשן של ישראל הה"ד כי קדוש אני והתקדשתם והייתם קדושים. במדרש הזה בא לבאר אף כי התחתונים הם בעלי גשם יש לישראל קדושה על המלאכים. וביאור זה כי הקדושה שנתן השם ית' למלאכים שהם נבדלים מן החמרי, אבל לא נתן להם רק קדושה אחת אבל לישראל נתן להם שתי קדושות, מפני שהאדם בעל חומר ולפיכך נחשב האדם כמו שכור שהוא גשמי לגמרי שאין עמו השכל כך האדם הוא גשמי בעל חומר, וכדי להרחיק את האדם מן החמרי נתן לו שיהיה קודש קדשים שלא נמצא דבר זה במלאך. אף על גב שתמצא אצל המלאך קדושה כדכתיב ובמאמר קדישין שאלתא, אבל שיהיה קודש קדשים דבר זה לא נמצא בהם. אבל האדם נמצא אצלו שהוא קודש קדשים והיינו שיש באדם סלוק הגשמי על ידי התורה ובזה האדם קודש קדשים כי התורה היא קודש קדשים. ובודאי המלאך יש לו מדריגה זאת שנמצא קדושתו בפעל אצלו ודבר זה לא נמצא אצל האדם כי הוא גשמי, אבל מצד שהאדם דבק בקודש הקדשים היא התורה השכלית העליונה שאין המלאכים מגיעים שם, וזה שאמר שהוא כמו השכור אשר השכור בעל גשם ומפני שהוא בעל גשם יש כנגד זה לאדם התורה האלקית ובזה האדם הוא קודש הקדשים, כלומר המדריגה העליונה שהיא קדושה על קדושה:

ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים, כי דבר זה בודאי ובבירור כי על ידי התורה נכנס האדם לקודש הקדשים למקום שאין נכנסים מלאכי שרת, ולכך אמר במסכת אבות (פ"ג) חביב האדם שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם, ולשון חביב ר"ל כי חביב אף מן המלאכים בשביל שנתן לו כלי חמדה שבו נברא העולם, וזה שאמר כאן שנתן לו שתי קדושות. ומה שאמר גם כן רבי אבין משל למלך שעשו לו ג' עטרות נתן שתים בראש בניו ואחת בראשו, פי' ג' קדושות אלו כי השם יתב' נבדל לגמרי והם ג' מדרגות, האחד שאינו גשם, והשני שאינו כח בגשם, והשלישי שאין לו שום חבור כלל אל הגשם. ותדע כי הם ג' מדריגות, שהגוף הוא גשם והנפש כח בגשם והשכל יש לו הקשר עם הגשם והוא קשר מציאות. ולפיכך אומרים

ק' ק' ק', קדוש הראשון שאינו גשם, קדוש השני שאינו כמו הנפש שהוא כח בגשם, קדוש השלישי שאינו כמו השכל שהוא קשור עם הגשם, אבל השם יתב' נבדל לגמרי. ומדריגת ישראל מעלתם מדריגה זאת שאין מדריגתם גשמי ואינו כח בגשם, אבל שלא יהיה למדריגה זאת צירוף וחבור אל הגשם, דבר זה בודאי אין לומר שהרי ישראל הם בני אדם וקדושתם יש להם צירוף אל הגשמי, ולפיכך שתי עטרות נתן בראש בניו ואחת היא השלישי נתן בראשו. אמנם כל זה כאשר האדם מקדש עצמו בדבר המותר שזה הוא הרחקה והבדלה לגמרי מן הגשמי, לכך ראוי לאדם לכנוס במדריגה הקדושה לקדש עצמו אף מן הדברים שאינם אסורים מן התורה רק הם קדושה לאדם מן החמרי ובזה יש לו קדושה גמורה עד שנקרא קדוש:

בברכות בפר' א"ד (נ"ג, א') אר"י אמר רב ואמרי לה במתניתא תנא והתקדשתם אלו מים ראשונים והייתם קדושים אלו מים אחרונים כי קדוש אני זה שמן ערב אני ה' זו ברכה ע"כ. ור"ל כי האדם בעת אכלו ראוי שיתקדש ולא יאכל בזוהמת ידים, כי דבר זה היא אכילתו חמרית לגמרי כמו הבהמה, ולפיכך תקנו נטילה ראשונה. וכן מים אחרונים גם כן בשביל קדושה שלא יהיו ידיו מסואבות מן האכילה, ובשביל כך היה האכילה שלו בתעוב לגמרי כמו הבהמה, וזה שתקנו מים אחרונים. כי קדוש אני זה שמן ערב שדבר זה קדושה על קדושה כאשר יסוך בשמן ערב והוא נקיות לגמרי. ובזה תראה כי יש לאדם להתקדש עצמו באכילתו, כמו כאשר האדם המתקרב לשמש עם אשתו שאז יהיה מקדש עצמו שיהיה בקדושה, שאם לא כן יהיה נעשית חמרי לגמרי על ידי פעל זה, וכך האכילה הוא ג"כ ענין חמרי בודאי יהיה פעל זה שיהיה בקדושה ואם לא כן נעשה פעל זה חמרי גשמי וכמו שהתבאר למעלה. ולכך יש לאדם ביותר לקדש עצמו במעשה שבו נוטה האדם אל החמרי שלא יהיה הפעל הזה נעשה גשמי חמרי לגמרי, ודבר זה נתבאר אצל נטילת ידים:

בפרק ידיעות הטומאה (שבועות י"ח, ב') אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל הפורש מאשתו סמוך לוסתה הוויין לו בנים זכרים דכתיב ולהבדיל בין הטמא ובין הטהור וסמיך ליה אשה כי תזריע ריב"ל אמר הוויין לו בנים זכרים ראוים להוראה דכתיב להבדיל ולהורות, אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל המבדיל על היין במוצאי שבת הוויין ליה בנים זכרים דכתיב להבדיל בין הקודש ובין החול וכתיב התם ולהבדיל בין הטמא ובין הטהור וסמיך ליה אשה כי תזריע וגו', ריב"ל אמר בנים ראוים להוראה דכתיב להבדיל ולהורות אמר רבי בנימין בר יפת אמר ר"א כל המקדש עצמו בשעת תשמיש הוויין לו בנים זכרים שנאמר והתקדשתם והייתם קדושים וסמיך ליה

אשה כי תזריע וילדה זכר ע"כ. ויש לשאול במדרש אף על גב דאסמכינהו אקרא מכל מקום צריך טעמא, דמה ענין זה כאשר הוא פורש מאשתו סמוך ללוסתה הויין לו בנים זכרים או ראוים להוראה, וכן כאשר מבדיל על היין שיהיה לו בנים זכרים או בנים ראוים להוראה. אבל פי' זה כי הפורש מאשתו סמוך לוסתה, עושה פרישה והבדלה בין דבר לדבר, כי ראוי שיהיה הבדל בין הטומאה ובין הטהרה, בפרט טומאה כמו זאת שהיא ווסת האשה שמא תראה דם בשעת תשמיש, ולפיכך הפורש מאשתו סמוך לוסתה עושה הבדל כמו שראוי להבדיל ולפיכך הויין לו בנים זכרים. כי הזכר נמשל בצורה בכל מקום אשר הצורה הוא שמבדיל בין דבר לדבר, כי אין הבדל בין דבר לדבר מצד החומר כי החומר משותף לכל הדברים, רק ההבדל הוא מצד הצורה בלבד שמצד הצורה יוכר הדבר מה שהוא. ולפיכך שני אנשים אסורים לישא אשה אחת מפני שכל אחד נמשל בצורה ויהיו משותפים ביחד כאשר יהיה להם ביחד אשה אחת, ודבר זה אי אפשר כי כל צורה נבדל לעצמה, אבל שתי נשים מותר שיהיה להם איש אחד, אע"ג ששתי נשים אלו הם משתתפים ביחד שיש להם איש אחד ביחד, הרי אין ההבדל רק מצד הצורה ואין ההבדל מצד החומר. ומפני כך הפורש מאשתו סמוך לוסתה הויין לו בנים זכרים, הזכר הוא הצורה המבדיל בין דבר לדבר, כי מפני שהוא מבדיל בין טומאה ובין טהרה זוכה לזכר אשר נחשב הזכר צורה אשר הצורה מבדיל בין דבר לדבר. וריב"ל סובר שיהיו לו בנים ראוים להוראה, כלומר שיהיה לבנים מעלת שכל של הוראה, אשר השכל מבדיל בין דבר לדבר, וכמו שאמרו חכמים ג"כ (ברכות ל"ג, א') למה קבעו הבדלה בחונן הדעת מפני שעל ידי הדעת מבדיל בין דבר לדבר, ולפיכך אמר כאשר הוא מבדיל בין דבר לדבר דהיינו בין הטומאה ובין הטהרה שראוי להבדיל, יהיו לו בנים בעלי שכל אשר בשכל שלהם יהיו מבדילים בין דבר לדבר שזהו ענין ההוראה:

ואמר ר' יוחנן המבדיל על היין במוצאי שבתות הוויין לו בנים זכרים, והוא הטעם אשר אמרנו, כי מפני שהוא מבדיל בין הקודש ובין החול ודבר זה הוא הבדלה, ראוי שיהיה לו בנים זכרים אשר הזכר יש לו מדריגות הצורה שעל ידי הצורה יוכר הדבר ויש הבדל בינו ובין דבר אחר. ואמר ריב"ל גם כן שיהיה לו בנים ראוים להוראה כמו שהתבאר, כי יהיה לבנים השכל העליון שעל ידו ההוראה. ומה שאמר המבדיל על היין דוקא זה כי הבדלה ראוי שתהיה על היין דוקא, וזה כי כל הבדלה הוא שמבדיל בין שני דברים שנראים שוים, ודבר זה הוא על ידי הדעת והשכל כמו שהתבאר כי לכך הבדלה קבעו בחונן הדעת, ואמרו ז"ל (יומא ע"ו, ב') חמרא וריחנא פקחין ועל כן עיקר הבדלה הוא על היין שזה ראוי אל הבדלה, והוויין לו בנים זכרים כי הזכר הוא הצורה אשר בו ההבדלה.

ורבי בנימין בר יפת סבר כי סמיכת הפרשיות לומר המקדש עצמו בשעת תשמיש הוויין לו בנים זכרים, ודבר זה נתבאר בנתיב הצניעות, כי הצניעות מורה על פרישה מן החמרי כמו שאמר המקדש עצמו בשעת תשמיש, לפי שתשמיש בעצמו כאשר הוא עושה שלא בצניעות הוא מעשה בהמה, אבל אם מקדש עצמו דהיינו כאשר עושה מעשה זה בצניעו' ואז דבר זה הוא קדושה ולפיכך ראוי שיהיו לו בנים זכרים, כי הזכר אינו חמרי כמו שהיא הנקבה שהיא חמרית, ולכך ראוי לזכר. ועוד מטעם הצניעות, כי הזכר בא ממקום צנוע נסתר שהרי הוא במספר ברכה שכל ברכה הוא ממקום נסתר, וכאשר מקדש עצמו בצניעות ובהסתר זוכה לדבר שהוא כן שיהיה הולד זה זכר שהוא בא ממקום צנוע נסתר:

פרק ב

בפרק במה אשה (שבת ס"ד, א') אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה אמר להם משה לישראל שמא חזרתם לקלקולכם הראשון אמרו לא נפקד ממנו איש אמר להם אם כן כפרה למה אמרו לו אם מידי עבירה יצאנו מידי הרהור לא יצאנו מיד ונקרב את קרבן ה', תנא דבי רבי ישמעאל מפני מה הוצרכו ישראל שבאותו הדור כפרה מפני שזנו עיניהם מן הערוה, אמר רב ששת מפני מה מה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטים שבפנים לומר לך כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאלו מסתכל במקום התורפה. ופירוש זה כי אין חלוק אצל אשה בין אבר לאבר כלל רק בשביל שאותו מקום מביא הרהור ויצה"ר, אבל אם מסתכל באשה לזון עיניו ממנו הרי יש כאן הרהור והוי כאלו מסתכל במקום התורפה, דאין חילוק בין אבר לאבר כלל רק בשביל ההרהור ואם מסתכל בשביל ההרהור הרי יש לו ההרהור והוי כאלו מסתכל במקום התורפה. וכבר התבאר כי הראיה יותר רע ומגונה, מפני שהוא משתמש באבר נכבד הוא העין אל המגונה:

ובמסכת יומא (פ"ט א') אמר רפרם הרהורי עבירה קשים מעבירה עצמה וסימנך ריחא דבשרא. ורש"י ז"ל פי' הרהורי עבירה תאות נשים קשים להכחיש את בשרו יותר מגופו של מעשה עכ"ל. וקשה דא"כ הוי ליה לומר הרהורי אשה קשים מן המעשה דלא תליא בזה מידי מה שהוא הרהור עבירה, ומפני שהוקשה לרש"י ז"ל האיך אפשר לומר כי ההרהור יותר קשה מן עבירה עצמה לכך פי' כך. ונראה דמשום זה אין קשיא דכך פירושו שאין עבירה של זנות בלא הרהור זנות, והרהור של זנות כאשר הוא בעבירה יותר קשה מן המעשה של זנות עצמו, אף כי אי אפשר שיהיה זה בלא זה והעבירה היא מכח שניהם, אך יותר קשה ההרהור מן ה גוף המעשה, ונפקא מיניה דהרהור לחוד ג"כ עבירה גדולה היא, שהרי כאשר עושה העבירה בעצמה ההרהור ממנה יותר קשה מן העבירה, לכן אף אם אין כאן רק ההרהור בלא גוף המעשה הוא חטא גדול. ויש

לפרש כמשמעו דלענין חיוב מיתה או מלקות אינו מדבר שעל גוף המעשה חייב מיתה, אבל לענין שדבק בתעוב ובזנות בזה הרהורי עבירה הם יותר קשים מעבירה עצמה. וזה מפני כי כח ההרהור יותר קשה כמו שמביא מן ריחא דבשרא שהוא חזק מאוד, וכך כח הרהור עבירה כחו קשה מאוד לפי שהוא ע"י המחשבה שהמחשבה היא שכלית והשכל הוא קשה יותר מגוף המעשה שהוא מעשה חמרי ואינו קשה כמו הרהור שהוא על ידי המחשבה. אף כי לענין פעולה שהוא מעשה שיהיה חייב מיתה או כרת בודאי המעשה גורם מעשה, מכל מקום לענין קושי החטא יותר קשה הרהורי עבירה שהוא ע"י השכל. וזה מבואר בפ' חזקת הבתים (ב"ב נ"ו, ב') ועוצם עיניו מראות ברע אמר רבי חייא בר אבא זה שאין מסתכל בנשים בשעה שהן עומדות על הכביסה ה"ד אי דאיכא דרכא אחריני ואזיל רשע הוא אי דילכא דרכא אחריני אנוס הוא לעולם דליכא דרכא אחרינא ואפילו הכי איבעי למינס נפשיה:

בפרק השותפין (בבא בתרא ט"ז, א') ת כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה אמר רבא איוב דלא דידיה לא מסתכל אבל דידיה מסתכל אבל אברהם אפי' בדידיה לא מסתכל דכתיב הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את מכלל דמעיקרא לא הוה ידע לה. ובדורנו זה שהוא בלא תורה, כאשר בתולה משודכת לבחור אחד מושיבין את שניהם ביחד והבחור מחבק ומנשק הבתולה, והרי הדבר הזה אסור שהרי אין לה קדושין וכתובה ממנו. ואלו היה עושה אחד מן השוק דבר זה היה זה נבלה בישראל, ובשביל שהיא משודכת אליו וקבלו עליהם השדוכים בקנס הותר להם, אין זה אלא רק דור שאין בהם תורה, ויותר מזה בסתם היא נדה ויש בזה לאו מן התורה דאל תקרבו לגלות ערוה:

בפרק כל כתבי (שבת קי"ח, ב') אמר רבי יוסי מימי לא נסתכלתי במילה שלי והאמרו ליה לרבי מאי טעמא קרי לך רבינו הקדוש אמר להם מימי לא נסתכלתי במילה שלי, רבי מלתא אחריתי הוה ביה שלא הכניס ידו תחת אבנטו. פי' כי מה שלא נסתכל במילה שלו דבר זה קדושה, כי העין כח הנפש והיה מתרחק מן הפחיתות מצד נפשו, ומקשה והאמרו לו לר' וכו' דמשמע דוקא ברבי היה דבר זה ולכך נקרא רבינו הקדוש בשביל גודל קדושתו אבל לא היה זה באחר, ומשני דמלתא אחריתי הוה ביה וכו', פי' רבי היה לו קדושת הגוף שלא היה נוגע למטה מטבורו, וזה קדושת הגוף שהיה לרבי שהוא בודאי יותר כי אף גופו היה קדוש בקדושת הגוף, וכ"ש עיניו שהם כח הנפש בודאי היה מרחיק מן הגנות הזה ואין ראוי שיקרא בשביל זה קדוש רק כאשר מקדש אף גופו, ודבר זה נקרא קדושת הגוף כאשר אין מכניס ידו למטה מטבורו:

ובפרק הרואה (ברכות ס"א, א') ת"ר המרצה מעות לאשה מידו לידה או מידה לידו כדי להסתכל בה אפי' קבל תורה מסיני כמשה רבינו דכתיב ביה מימינו אש דת למו לא ינצל מדינה של גיהנם שנאמר יד ליד לא ינקה רע מאי לא ינקה רע לא ינקה מדינה של גיהנם. וביאור ענין זה כי המרצה מעות לפי שהעינים כלים משמשים לערוה, וגם הידים הם משמשים לאדם שהוא בעצמו שכלי ולעשות את המעשים שיש לו לעשות, וזה משמש בכלים לפעל הערוה ולפיכך אינו נצול מדינה של גיהנם, ואפילו אם קבל התורה מידו של הקב"ה והיו הכלים דהיינו ידיו משמשים לקבל תורה. וזה כי אין רע כמו זה, כי האיברים האלו לא נבראו שיהיה משמש בהם לפעל הזה המגונה לכך הוא רע, ואין דבר רע כמו זה וכמו שבארנו למעלה אצל קשים הרהורי עבירה מעבירה עצמה. ולכך אמר אפילו קבל תורה מסיני והיו ידיו משמשים לדבר גדול אלקי כזה לא ינקה מדינה של גיהנם, שדבק בו הרע כמו שאמרנו וראוי לו הגיהנם שהוא רע. אבל מי שבא על אשת איש, אפשר כי הקב"ה מכפר עליו ביסורין בעולם הזה שהוא עולם גשמי, אבל חטא הזה שהוא בראיה שהיא שכלית אי אפשר שיהיה נצול מדינה של גיהנם בעולם שהוא בלתי גשמי כמו שהיה חטאו:

ובפרק קמא דע"ז (כ', ב') ת"ר ונשמרת מכל דבר רע שלא יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאה בלילה מכאן א"ר פנחס בן יאיר תורה מביאה לידי זהירות זהירות מביאה לידי זריזות זריזות מביאה לידי נקיות נקיות מביאה לידי פרישות פרישות מביאה לידי טהרה טהרה מביאה לידי קדושה קדושה מבאה לידי ענוה ענוה מביאה לידי יראת חטא יראת חטא מביאה לידי חסידות חסידות מביאה לידי רוח הקודש רוח הקודש מביאה לידי תחיית המתים וחסידות גדול' מכולם שנאמר אז דברת בחזון לחסידך, ופליגא דרבי יהושע בן לוי דאמר רבי יהושע בן לוי ענוה גדולה מכולן שנאמר יען משח ה' אותי לבשר ענוים חסידים וצדיקים לא נאמר כאן אלא ענוים הא למדת שענוה גדולה מכולם. ורב אלפס גרס זהירות מביא לידי זריזות זריזות מביא לידי נקיות נקיות מביא לידי פרישות פרישות מביא לידי טהרה טהרה מביא לידי קדושה קדושה מביא לידי יראת חטא יראת חטא מביא לידי ענוה ענוה מביא לידי חסידות והחסידות גדולה מכולן שנאמר אז דברת בחזון לחסידך. וגרסא זאת יותר נכונה משום המעלה העליונה שהוא חסידות שראוי שיהיה באחרונה. ובגמרא שלנו מזכיר תורה בראשונה, ואף כי בגרסת רב אלפס אינו כך, מכל מקום הרי בודאי התורה היא קודמת כי התלמוד מביא לידי מעשה אלא דלא הוצרך לחשוב התורה כי כך הוא. ואמר כי תחלה מביא התורה את האדם לידי זהירות עד שהוא נזהר מאוד מאוד מן החטא וזהו זהירות, וזהירות מביא לידי זריזות, כי

הזהירות הוא שנזהר מן החטא, אבל הזריזות שמתרחק מן החטא שלא יבא חטא לידו, שכ"כ הוא ירא באולי יחטא וזריז הוא להתרחק שלא יבא חטא לידו, וכך פי' רש"י ז"ל. וכאשר יש לו זריזות מביא לידי נקיות, שהוא מסלק עצמו מן הפחיתות והגנות אף כי אין בזה חטא רק גנות ופחיתות וזה נקרא נקיות. ואמר נקיות מביא לידי פרישות מן החטא, אף דבר שאינו חטא מן התורה והוא פרישות והרחקה כמו שהתבאר למעלה במדת הפרישות. פרישות מביא לידי טהרה, והטהרה היא שמסלקת הנשמה מכל תעוב של טומאה שהיא מצד החוץ, ולפיכך אמר טהרה מביא לידי קדושה וזה הוא יותר מעלה עד שהאדם נכנס במדריגה עליונה שהם קדושים נבדלים מן הגוף. ואמר קדושה מביא לידי ענוה, דבר זה בארנו כי הענוה הוא הפשיטות הגמור ולפיכך הקדושה שהיא מעלה נבדלת מביא אל הענוה והוא פשיטות ביותר. ענוה מביא לידי יראת חטא כי כאשר הוא בעל ענוה יש לו התקרבות אל השם יתב' מצד המדריגה הזאת היא הענוה, וזה שאמר הכתוב עקב ענוה יראת ה' ופרשנו זה בנתיב הענוה ע"ש, כי הענוה מביא לידי יראת ה'. ואמר יראת ה' מביא לידי חסידות, החסידות הוא זכות הנפש לגמרי כמו שהתבאר לך פעמים הרבה כי החסידות זכות הנשמה. ואמר כי החסידות מביא לידי רוח הקודש שהוא יותר עוד מעלה, שרוח הקודש מן השם ית' שורה עליו, ורוח הקודש מביא לידי תחיית המתים הוא עוה"ב ולפיכך נחשב זה אחרון לפי גרסא שלנו, ומה שאמר חסידות גדולה מכולם התבאר דבר זה במקומו:

דבר שהוא מרחיק מן האדם הקדושה כאשר הוא בלא אשה שאז אין נשמר מן החטא. וכמו שאמרו ז"ל בפרק קמא דקידושין (כ"ט, ב') משתבח ליה רב חסדא לרב הונא בדרב המנונא דאדם גדול הוא א"ל כשיבא לידך הביאהו לידי כי אתא חזייה דלא פריס סודרא אמר ליה מאי טעמא לא פריסת סודרא אמר ליה דלא נסיבנא והדרינהו לאפיה מיניה אמר ליה חזי דלא חזית לי לאפאי עד דנסבת, רב הונא לטעמיה דאמר בן כ' שנה ולא נשא אשה כל ימיו בעבירה בעבירי' ס"ד אלא אימא בהרהורי עבירה, אמר רבא וכן תנא דבי רבי ישמעאל עד כ' שנה יושב הקב"ה ומצפה לאדם מתי ישא אשה כיון שהגיע כ' ולא נשא אומר תיפח עצמותיו של אותו האיש, אמר רב חסדא האי דעדיפנא מחבראי דנסיבנא בשיתסר ואי הוי נסיבנא בארביסר הוה אמינא לשטן גירא בעיניך. וביאור זה, כי האדם כל זמן שקומתו הולך וגדל דהיינו עד ך' שנה כי מן ך' שנה ואילך אינו גדל עוד, וכל זמן שגדל אין יצרו גדול כל כך אצלו, כי מותרי המזון באים אל הגידול לגדל גופו, ולפיכך אין ש"ז לקטנים מפני שאין כאן מותרי טבע כלל. אבל כאשר כבר גדול ואין מותרי טבע בא אל גידול גופו לכך באים המותרות אל הש"ז, ולפיכך מן כ' שנה ואילך

כאשר לא ישא כל ימיו בהרהורי עבירה מפני שכבר הוקבע בו המחשבה וההרהור לדבר רע, אבל אם נשא אשה קודם לא הוקבע בו יצר הרע. ואמר רב חסדא האי דעדיפנא מחבראי דנסיבנא בשיתסר פי' אחר שהיה בן ט"ז והיינו בשנת י"ז, ולא רצה להמתין עד תחלת י"ח שהוא הזמן שראוי לישא כמו שבארנו בפרקים, כי אין ראוי להמתין עד הזמן שיהיה היצר הרע שולט בו. ואי נסיבנא בן י"ד שהרי בן י"ג ויום אחד הוא איש ועד כלות השנה אין שולט בו יצר הרע כלל אז אמרתי לשטן גירא בעיניך, שהיה שולט על היצר שלא היה מושל בו יצר הרע מעולם. אבל כאשר כבר שולט יצר הרע באדם קשה לסלקו כדאיתא בפרק החליל (סוכה נ"ב, א') אמר רבי אבא היצר הרע בתחלה דומה לחוט של חבל ולבסוף דומה כעבותות העגלה שנאמר הוי מושכי העון בחבלי שוא וכעבות העגלה חטאה וכמו שהתבאר במקומו, ולפיכך יצר הרע שכבר נשתרש קשה להסיר:

אמר רב יהודה אמר שמואל (קידושין כ"ט, ב') הלכה נושא אדם אשה ואחר כך ילמד תורה, ורבי יוחנן אמר רחיים בצוארו ויעסוק בתורה, ולא פליגי הא לן והא להו. פי' בא"י זכות א"י גורם ולפיכך רחיים בצוארו ויעסוק בתורה, לכך יעסוק בתורה ואח"כ ישא אשה, אבל בח"ל אמרינן שישא אשה ואח"כ ילמוד תורה, ועוד כי התורה דא"י עדיפא מתורת בבל כדאמרי' (סנהדרין כ"ד, א') במחשכים הושיבני כמתי עולם זה תלמוד בבלי ולפיכך תורת א"י מגין עליהם:

פרק ג

בפרק כל היד (נדה י"ג, א') תניא רבי אליעזר אומר כל האוחז באמה ומשתין כאלו מביא מבול לעולם אמרו לר' אליעזר והלא ניצוצות נתזין על רגליו ונראה ככרות שפכה ונמצא מוציא לעז על בניו שהם ממזרים אמר להם מוטב שיוציא לעז על בניו שהם ממזרים ואל יעשה עצמו רשע שעה אחת לפני המקום, תניא אידך אמר להן רבי אליעזר לחכמים אפשר שיעמוד אדם במקום גבוה וישתין או ישתין בעפר תיחוח ואל יעשה עצמו רשע שעה אחת לפני המקום הי אמר להו ברישא אילימא קמייתא אמר להו ברישא בתר דאמר להו איסורא הדר אמר להו תקנתא אלא הא אמר להו ברישא ואמרו ליה אין לו מקום גבוה ועפר תיחוח מאי אמר להן מוטב שיוציא לעז על בניו ואל יעשה עצמו רשע שעה אחת לפני המקום, וכל כך למה מפני שמוציא ש"ז לבטלה, דאמר ר' יוחנן כל המוציא שכבת זרע לבטלה חייב מיתה שנאמר וירע בעיני ה' אשר עשה וימת גם אותו, ר' יצחק ורבי אמי אמרי כאלו שופך דמים שנאמר הנחמים באלים ותחת כל עץ רענן שוחטי הילדים בנחלים תחת סעיפי הסלעים אל תיקרי שוחטי אלא סוחטי, רב אסי אמר

כאלו עובד ע"ז כתיב הכא תחת כל עץ רענן וכתיב התם על ההרים הרמים ותחת כל עץ רענן. ביאור זה, כי הזרע הוא התחלת הויה של אדם, וכאשר משחית התחלת הויה דבר זה כאלו מביא מבול לעולם, כי המבול היה השחתת התחלת הויה עד שלא נמצא הויה כלל, וגם כן השחתת זרע הוא השחתה להתחלת הויה ולפיכך נחשב זה מבול לעולם. ואל תאמר כי אינו דומה כי המבול היה התחלת ההפסד לכל העולם ואלו המשחית התחלת הויה אינו מפסיד לכל העולם, דבר זה אינו כי בודאי הזרע הזה אינו אדם זה שיאמר עליו כי הוא אדם זה בלבד, רק כי הזרע הוא התחלת הויה בכלל ואינו דבר פרטי והמשחית אותו משחית התחלת ההויה ולכך נחשב כאלו מביא מבול לעולם. ועוד יש לך לדעת, כי כמו שיש בעולם עצמו הים שהוא מאסף לכל המים אשר בעולם וכדכתיב (בראשית א') יקוו המים אל מקום אחד וגו', וכאשר הביא הקב"ה מבול לעולם היה בטל אותו דבר שהוא מקבל המים רק היו מתפשטים בכל העולם, כי זה הדבר שנאמר יקוו המים היה בטל כאשר הביא הקדוש ב"ה מבול, והאמה הוא מקבץ כל הזרע דרך חוט השדרה וכאשר משחית הזרע הרי מאבד המקום אשר הוא מאסף הכל, והאדם שהוא העולם, שהרי ההורג אחד מישראל כאלו בטל כל העולם לכך נחשב מי ששופך את הזרע ומבטלו, השחתה זה כמו המבול שהיה בטול המקום שהוא מקבל המים בכלל:

ובספר הזוהר (ח"א, י"ח, א') ויאמר אלקים יקוו המים באורח קו לאתויי באורח מישר דהא מרזא דההוא נקודה קדמאה נפיק כולה בסתימא עד דמטי ואתכניש להיכלא עילאי ומתמן נפקו בקו מישור לשאר דרגא עד דמטי לאתר חד דכניש כלה בכלל ומאי איהו חי עלמין עד קשורא דיחודא דעלמא עילאי ביחודא דיליה ובגין כך איקרי מקום אחד דכל דרגין ושייפין מתכנשין תמן והוה כולא חד בלי פרודא כלל, ועוד אמר ר' יוסי אל מקום אחד דא הוא אתר דכתיב ביה וברית שלומי מאתו לא תמוש דהא איהו נטיל ושדא בימא ע"כ. הרי לך כי האמה שהוא מקבץ הזרע הוא כמו יקוו המים אל מקום אחד, ואדם לפי חשיבותו ומעלתו נחשב כמו העולם כמו שבארנו, ולכך נחשב המשחית זרעו כאלו מביא מבול לכל העולם, וכבר הארכנו בזה במקום אחר בחטא הגדול הזה. וזה שאמר שחייב מיתה, כל זה מפני כי הוא משחית התחלת הויה, ולכך נקרא השחתה שכל השחתה משחית ההתחלה, וכאשר דבק בהשחתה שהוא העדר גמור כמו שהוא המשחית זרעו דבק בו ההעדר והמיתה וחייב מיתה. וגם בשביל כי דבק בזרע כח קדוש כאשר ידוע כי בזרע כח מצייר, ולפיכך כאשר משחית זרעו נחשב זה שופך דמים שהוא כח המצייר שהוא בזרע. ועוד הרי בכח הזרע להיות אדם, וכמו מי ששופך דם אין

השופך דם נוטל הנפש רק שנוטל הדם הוא בטול הנפש, וכך כאשר משחית הזרע בזה הוא מבטל הנפש והוא כאלו שופך דם:

ובפרק חלק (סנהדרין ק"י, ב') קטן אימתי בא לעולם הבא וסבר רבינא משעה שנזרע, ואף כי אין הנשמה בזרע, רק כי יש כח בהזרע לקבל הנשמה כאשר מבטל דבר זה הוא נקרא שופך דם שהוא מבטל הנשמה אשר הוכנה שתנתן בזרע. ואפילו להנך דפליגי התם שאין בא לעוה"ב משעה שנזרע, מכל מקום לפי דברי הכל שנחשב משחית הזרע כאלו שופך דם היא הנשמה שראויה אל הזרע בזה. ועוד יש בזה דברי חכמה רמזו ז"ל במה שאמרו במסכת יבמות (ס"ג, ב') כל שאינו עוסק בפריה ורביה כאלו שופך דמים, וכל שכן דבר זה שהוא מקלקל ומשחית הזרע שיהיה נחשב כמו שופך דם. והטעם בזה מפני שהוא משחית ומבטל הנשמה שראויה לצאת אל הפעל, ומפני כך מי שמבטל מפריה ורביה נחשב כאלו שופך דם ומכ"ש המשחית זרעו שהוא מבטל נפש ולפיכך נחשב שפיכת דמים, ובמקום אחר הארכנו בזה ודי בזה להבין עונש הגדול הזה. ולמ"ד כי הוא כאלו עובד ע"ז ומאי ענין ע"ז אל דבר זה, אבל ענין זה מופלג בחכמה מאוד כי יש אל הזרע מקור נמשך מן המקור העליון, כי אין ספק כי הזרע נמשך ממקור עליון והבן זה, לכך הוא נמשך באורח מישור ואינו נוטה מן האמצעי, כי דבר שהוא באורח מישור מתיחס אל הש"י, והפך זה כל דבר שהוא נוטה מן המישור הוא כח חיצון, וכאשר הוא מוציא זרע לבטלה עד שאינו נמשך בקו מישור אלא משחית מקור ויוצא הזרע לחוץ הוא התדבקות בכחות החיצונים מקור נשבר. ומזה תבין שלא ראה יעקב קרי מימיו ואמר ראובן בכורי אתה כחי וראשית אוני, ודבר זה מפני שיעקב כולו קדוש לה' והוא חלקו של השם ית' יעקב וזרעו, והוא ובניו מקבלים יחודו ית' ולא היה נוטה לכחות החיצונים כלל שהרי לא יצא ממנו דבר זר כמו שיצא מאברהם ומיצחק, ולכך מייחדין שמו ית' על ישראל לומר, שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד וכדאיתא בפסחים (נ"ו, א'), ולפיכך לא ראה יעקב קרי כי לא היה השפעת זרעו לחוץ לצדדין רק באורח קו מישור והיה דבק במקור חיים, ומזה תבין איך המוציא ש"ז לבטלה כאלו עובד ע"ז בודאי והבן זה. הרי לך שלשה דברים אלו בחטא הגדול הזה, שהמשחית זרעו כאלו מביא מבול לעולם, ועוד הוא נחשב כאלו שופך דמים, ועוד כאלו עובד ע"ז שהוא פוגם וחוטא בכל צדדין. כי דבר זה הוא לזרע אשר הוא כלול מכל הצדדין, האחד שיש בו מים, והשני בו כח אש שהוא רותח, והשלישי כח נפש קדוש שיש בזרע, וכנגד אלו שלשה חטאים אמר שמביא מבול ושופך דמים ועא"ז, שחטא בערוה ובע"ז וכאלו הביא מבול לעולם והם ג"כ נדונים ברותחין. ואין להאריך כאשר עוד תבין דברי חכמה, כי המשחית זרעו אשר

בזרעו כח נפשיי, אשר הנפש אינו גשמיי שהוא מוגבל אבל הוא כח בלתי מוגבל ולכך נחשב כאלו הביא מבול לעולם, כי המבול לא היה גבול אליו, ולכך המשחית זרעו כאלו הביא מבול לעולם והבן זה מאוד:

עוד שם אמר המקשה עצמו לדעת יהא בנדוי ולימא אסור דקמגרי יצר הרע בנפשיה, ורבי אמי אמר נקרא מומר שכך אומנתו של יצר הרע היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו לך ועבוד ע"ז והולך ועובד, איכא דאמרי אמר רבי אמי כל המביא עצמו לידי הרהור אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה כתיב הכא וירע בעיני ה' וכתיב התם לא אל חפץ רשע אתה לא יגורך רע. פי' כיון שהוא מביא היצה"ר על עצמו הרי הוא כולו יצר הרע, שאילו היה שולט בו יצר הרע והוא לא הביא עליו יצר הרע בעצמו לא נחשב כולו יצה"ר וזה שמביא עליו יצר הרע הוא כולו רע, וידוע דבר זה מן יצר הרע שהוא מרוחק ומסולק מן בני אדם, ולכך אמר והדחתיו אל ארץ ציה כי יצר הרע בודאי מרוחק מבני אדם, ואיך לא יהיה מרוחק מן בני אדם שהוא משחית ומקלקל בני אדם, ומפני כך הוא מרוחק מן בני אדם, ולכך אמר כי זה שמגרה יצה"ר בעצמו הוא כולו יצה"ר ולפיכך יהא בנדוי שהוא ההרחקה כמו שהוא יצר הרע. ולמ"ד שנקרא מומר כי המומר הוא שדבק בע"ז, ונחשב היצר הרע בעצמו ע"ז וכמו שיתבאר בנתיב ה התגברות על יצרו ע"ש, ולפיכך אמר שנקרא מומר זה שמגרה יצה"ר בעצמו כי לבסוף הוא שמביא אותו להיות דבק לגמרי בע"ז וכבר הארכנו בזה במקומו ע"ש, ותדע להבין מה שאמר שנקרא מומר ולאיכא דאמרי שאין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה, ודבר זה מבואר כי אין הדבר שהוא רע במחיצתו וזה שהוא מגרה יצה"ר בעצמו הוא כולו רע כאשר מביא היצר שהוא רע על עצמו, ומי שהוא כולו רע הוא מסולק ונבדל מן הש"י שהוא הטוב האמיתי ואין להאריך בזה:

עוד שם תניא ר' טרפון אומר כל המכניס ידו למטה מטבורו תקצץ אמרו לו לרבי טרפון ישב לו קוץ בכרסו לא יטלנו והלא כריסו נבקעת מפני הקוץ אמר להם מוטב תבקע כריסו ואל ירד לבאר שחת, תניא רוכבי גמלים כלם רשעים הספנים כלם צדיקים החמרים מהם רשעים מהם צדיקים, ר' יהושע בן לוי לייט אמאן דגני אפרקידא, עוד שם אמר ר' שמעון ד' דברים הקב"ה שונאן ואני איני אוהבן הנכנס לביתו פתאום ואין צריך לומר לבית חבירו והאוחז באמה ומשתין מים והמשתין מים ערום לפני מטתו והמשמש מטתו בפני כל חי אמר ליה רב יהודה לשמואל ואפילו לפני עכברים אמר ליה שיננא לא אלא כגון של בית פלוני שמשמשין מטותיהן בפני עבדיהם ושפחותיהם ואינהו מאי דרוש שבו לכם פה עם החמור עם הדומה לחמור, רבה בר רב הונא מקרקש זגי דכילתא

אבייי באלא דידבי רב פפא באלא פרחי. פי' אלו ד' דברים כולם יש בהם צניעות וקדושה, ואמר כי הש"י אשר הוא קדוש בתכלית הקדושה שונא אלו דברים, ואני אף כי אין האדם קדוש מ"מ ראוי שיהיה שונא אלו ד' דברים שהם יוצאים מן הצניעות. כאשר נכנס לביתו פתאום, כי באולי עושים שם מלתא דצניעות, וזה שנכנס לביתו פתאום ואינו מקפיד על זה, הקב"ה שהוא קדוש ומופרש מן הדבר שהוא יוצא מן הצניעות הוא שונא אותו, ואדם אשר יש בו נשמה עליונה קדושה צנועה יושבת בחדרי חדרים ראוי שישנא אותו ג"כ. והאוחז באמה ומשתין מים, כי דבר זה ערוה וזנות והוא משחית זרעו והקב"ה שונא אותו כאשר אינו נוהג בקדושה ובפרישה. והמשתין מים לפני מטתו והוא דבר מאוס ומשקץ נפשו וגם דבר יוצא מן הקדושה כמו שיתבאר, כי כל שקוץ ותעוב הוא יוצא מן הקדושה לגמרי, ודבר זה תבין ג"כ ממה שהתבאר למעלה אצל איש קדוש עובר עלינו (ברכות י', ב') רב ושמואל חד אמר שלא ראתה קרי על מטתו וחד אמר שלא נראה זבוב על מטתו, כי הן קרי שהוא טומאה, הן הזבוב שהוא דבר מאוס הוא יוצא מן הקדושה ואשר יש בו קדושה הוא רחוק מן אלו שני דברים, וכנגד אלו שנים זכר כאן האוחז באמתו ומשתין שגורם שיראה קרי, ומשתין מים לפני מטתו הוא משקץ נפשו בטינופת. ואמר עוד והמשמש מטתו בפני כל חי, כבר אמרנו כי ראוי אל האדם שיש בו פרישות וקדושה לעשות מעשה זה בצניעות ובקדושה שאל"כ הרי נחשב ונמשל כמו בהמה חמרית. ועתה תבין כי יש כאן ד' דברים שצריך שיהיה נזהר בהם וכולם יוצאים מן הקדושה, והתחיל שאינו נכנס לביתו פתאום ודבר זה צניעות שהוא כולל כל דבר אשר הם עושים בבית בענין הנהגותיהם שיהיה בצניעות, והנכנס לביתו או לבית חבירו פתאום מבטל הנהגת הצניעות, ואח"כ זכר האוחז באמה ומשתין, הגנות הזה הוא גנות הגוף, ועוד אח"כ שלא ישתין מים בפני מטתו שהוא תעוב ושקוץ הנפש, אח"כ שיתחבר עם אשתו בצניעות, כי האדם ואשתו שניהם הם אדם כדכתיב זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם, וכל אלו ד' הם הקדושה בכל אשר הוא שייך לאדם והבן זה. ואין להאריך רק כי ישראל קדושים ומוחזקים בקדושתם מבטן אמם והם מופרשים ומובדלים מן מדות אלו המגונות וכיוצא בזה:

נתיב הצניעות

פרק א

בספר משלי (י"א) בא זדון ויבא קלון ואת צנועים חכמה, שלמה המלך רצה לומר כי עם הזדון דהיינו מי שאינו צנוע והוא נקרא זדון שאין לו בושה להיות מתפעל מן הבריות וזה

נקרא זדון לב, וכאשר האדם הוא כך בא קלון וחרפה אליו, כפי מדתו אשר נמשך אחריו שהוא רחוק מן הכבוד ולפיכך ויבא קלון. ואת צנועים חכמה כי מי שהוא בצניעות נמשך אחריו החכמה, כי החכמה ראוי לה הצניעות:

ובמדרש (ילקוט משלי תתק"ל) חכמות בחוץ תרונה שאל ר' שמואל בר נחמני את רבי יונתן בן אליעזר שהיה עומד בשוק אמר ליה שנה לי פרק אחד אמר ליה לך לבית התלמוד ואשנה אותך אמר ליה לא למדתני חכמות בחוץ תרונה אמר ליה אם קרית לא שנית בחוצה של תורה המרגלית היכן היא נמכרת בחנות כך התור' ברחובות תתן קולה במקום שמרחיבין אותה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. וכן בגמרא במ"ק (ט"ז, ב') פעם אחת גזר רבי שלא ישנו לתלמידים בשוק מאי דריש חמוקי ירכיך מה ירך בסתר אף דברי תורה בסתר והא כתיב חכמות בחוץ תרונה כדרבא דאמר כל העוסק בתורה מבפנים תורה מכרזת עליו בשוק והא כתיב לא מראש בסתר דברתי ההוא ביומא דכלה. והטעם בכל זה כי החכמה בעצמה היא צנועה ונסתרת ואין החכמ' בנגלה, ולפיכך כמו שהיא החכמה בעצמה כך ינהג עם החכמה שילמד בצניעות דהיינו בסתר. וזה שאמר כאן ג"כ ואת צנועים חכמה דהיינו מי שכל מעשיו בצניעות ובנסתר נמשך אחריו החכמה שהיא צנועה ונסתר, אבל מי שכל מעשיו בבלתי צניעות זה הוא גשמי ואין ראוי אליו החכמה, שכמו שיש אל החכמה מעלה עליונה נסתרת כך יש אל החמרי מדריגה שפלה נגלית כמו שבארנו דבר זה בכמה מקומות. ואם כך הוא שיהיה נוהג צניעות עם התורה, כ"ש וק"ו בשאר דברי' שכאשר לא יהיה נוהג יש גנות וחרפה ודאי צריך שיהיה נוהג בצניעות:

ובפרק לולב וערבה (סוכה מ"ט, ב') דרש רבא מאי דכתיב מה יפו פעמיך בנעלים חמוקי ירכיך למה נמשלו דברי תורה לירך לומר לך מה ירך בסתר אף דברי תורה בסתר והיינו דאמר ר' אלעזר מאי דכתיב הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלקיך עשות משפט זה הדין ואהבת חסד זו גמילות חסדים והצנע לכת עם אלקיך זה הכנסת כלה והלויית המת והלא דברים קל וחומר ומה דברים שדרכן לעשות בפרהסיא אמרה תורה והצנע לכת עם אלקיך קל וחומר דברים שדרכן לעשות בצנעא. פירוש דבר זה כי ראוי שתהיה לתורה מדרגה הפנימית העליונה כמו שהתבאר זה, ולפיכך אין ראוי שיהיה האדם נוהג בדברי תורה רק כפי מעלתה שהיא נסתרת, וינהג בה מנהג צניעות כמו שראוי לתורה שיש לה מדריגה נסתרת ולא ינהג בתורה מנהג הגלוי היוצא מן הצניעות. ומביא ראיה מהא דאמר ר"א מה ה' דורש ממך וכו', פי' ג' דברים זכר הכתוב, האחד הוא החסד הגמור עשות חסד, והפכו לעשות משפט דכתיב ועשות משפט ודבר זה הוא הפך החסד, ואח"כ זכר המדה שהיא ממוצעת

בין החסד ובין הרחמים שאינו חסד גמור ואינו דין גמור כמו הכנסת כלה לחופה, שמצד מה הוא משפט שאם תלך בעצמה ולא יכניסו אותה אחרים היה זה גנאי ואין ראוי שיהיה גנאי נמצא, ומצד מה הוא חסד שאין חוב עליו לעשות, וכן הלוית המת בצד מה הוא חסד שאינו דין ומצד מה הוא דין שאם אין מלוה המת הוא בזיון אליו, ודבר זה הוא ממוצע בין החסד שהוא חסד גמור ובין הדבר שהוא משפט גמור, וכבר התבאר זה במקום אחר. ואומר הכתוב שהקב"ה מבקש מן האדם שידבק באלו ג' מדות שהוא החסד הגמור, וידבק במשפט הגמור, וידבק במדה הממוצע בין המשפט ובין החסד, ובזה ידבק בכל חלקי המדות כמו שהתבאר בנתיב האמונה. וקרא הכתוב הכנסת כלה והלוית המת והצנע לכת עם אלקיך, כי הצניעות הוא הכבוד בעצמו וכאלו אמר הכתוב שידבק בצניעות שהוא הכבוד דהיינו להכניס חתן וכלה לחופה ויהיה מלוה את המת וזה צניעות וכבוד. ואין לפרש על צניעות עצמו שיהיה נוהג בצניעות שזה אינו דומה אל עשות חסד ומשפט, רק ר"ל שיהיה עושה צניעות וכבוד לאחרים דהיינו הכנסת כלה והלוית המת. ומעתה למדנו קל וחומר ומה דברים שדרכן לעשות בפרהסיא כמו הכנסת כלה והלוית המת אמרה תורה שיהיה בצניעות והוא כבוד המת, כי כאשר בני אדם מכניסים החתן והכלה ומלוין את המת דבר זה הוא צניעות שבני אדם המכניסים הכלה בתוכם נסתרת והוא דרך כבוד, וכן המת נסתר בתוך בני אדם המלוים כך יראה פירושו, וק"ו שאר דברים שיש לעשות בצנעה שאם לא יעשה אותם דרך צניעות יהיה גנאי ואין להאריך יותר:

בפרק המוצא (עירובין ק', ב') אמר רבי יוחנן אלמלי לא נתנה תורה לישראל למדנו צניעות מחתול וגזל מנמלה ועריות מיונה ודרך ארץ מתרנגול שמפייס ואחר כך בועל מאי קאמר לה זיגא זביננא לך כו' ע"כ. בא לבאר כי נמצאו איזה דברים טובים אפי' בב"ח שאינם מדברים לפי טבעם, שתוכל לדעת כי איזה דברים ומדות טובות הם טבעיים לפי סדר העולם ראוי שיהיו והרי נמצאו אצל ב"ח, והאדם שאינו שומר המדות הטובות אלו הוא יותר גרוע מן ב"ח שהרי ימצא מדות טובות אלו אף בב"ח, כי הב"ח יש מהם שיש להם דביקות בשלימות מה. לא כמו שיש אומרים כי הגזל בשביל כך הוא רע שאם לא כן איש את רעהו חיים בלעו, וכן הצניעות אינו רק בשביל כבוד בלבד, וכן העריות אינו רק נימוס שלא ירגיל האדם עצמו בזנות, שאין הדבר כך כלל שאם כן לא היה ראוי שיהיה נמצאים דברים אלו בבעלי חיים. אבל הדברים הרעים הם יוצאים מן היושר והאמת בעצמו, ולפיכך נמצאו בבעלי חיים גם כן שכל אחד דבק במדה מיוחדת. ואלו ארבע דברים יש להבין מאוד דהיינו עריות גזל צניעות דרך ארץ וכך הוא סדר שלהם

כאשר תבין דברי חכמה, רק שזכרם כך מפני שהתחיל לומר אלמלי לא נתנה תורה וכו' והצניעות קרוב אל התורה כמו שהתבאר. ומפני כי אלו ד' דברים הם מחולקים בעניניהם לכך תמצא אותם בד' מיני בעלי חיים, וזה שאמר כי למדנו צניעות מחתול שאין החתול עושה צרכיו בפני בני אדם גם הוא מכסה צואתו, והנמלה אינו גוזלת מה שהוא לאחר, ומזה תדע כי הגזל הוא יוצא מן היושר בעצמו שהרי תמצא דבר זה בבעלי חיים. וכן עריות שהם שלימות הגוף תמצא ביונה, ודרך ארץ הוא דבר רביעי שהוא שייך לאדם במה שהוא אדם שיש לנהוג דרך ארץ ולכך אמר שזה נמצא ג"כ בתרנגול שנקרא גבר שמפייס ואח"כ בועל ודבר זה דרך ארץ הוא. ומה שאמר דאמר לה התרנגול שרוצה לקנות לה סרבל דמטי עד ארעא, בודאי ד"ז אין שייך בב"ח אבל הסרבל הזה הוא האהבה לפרוס כנפיו עליה כמו התרנגולת שפורסת כנפיה על אפרוחיה והוא הזיגא דזבין לה כאשר פורס כנפוי עד למטה, ואחר ששמש עמה שאן לו עוד כח התשמיש, לכך הוא כופף ראשו ואין לו הכח לפריסת כנפיו בשביל חולשת התשמיש וזהו בטבע. והתבאר לך בביאור לגמרי כי המדות אינם בהסכמה מבני אדם כמו שחשבו קצת בני אדם, אבל המדות הרעות הם רעות בעצמם והמדות הטובות הם טובות בעצמם, ולפיכך נמצאו קצתם בקצת ב"ח בטבע והבן זה היטב:

ובפרק הרואה (ברכות ס"ב, ב') ואמר להרגך ותחס עליך ואמר ואמרתי מב"ל ותחס וחסתי מב"ל אמר ר"א אמר לו דוד לשאול מן התורה היה מותר להרגך מאי טעמא רודף אתה והתורה אמרה בא להרגך השכם להרגו אלא צניעות שהיה בך היא חסה עליך ומאי צניעות היתה בו בשאול דכתיב ויבא אל גדרות הצאן אל הדרך ושם מערה תנא גדר לפנים מגדר ומערה לפנים ממערה, להסך אמר ר"א מלמד שסיכך עצמו כסוכה. התבאר לך הדברים אשר אמרנו כי מה ענין הצניעות שהיה חסה עליו שלא להרגו, אבל הדברים כי הצניעות מפני שהוא צניעות ראוי אליו הסתירה ביותר וכמו שמפורש אח"כ, כי כאשר היה בא לעשות צרכיו היה נכנס מערה לפנים ממערה וגדר לפנים מגדר להסתיר עצמו להיות צנוע מבני אדם, וכמו שהוא היה עושה דבריו בצניעות מערה לפנים ממערה, לכך כאשר בא אדם לשלוט בו היה נסתר וצנוע ממנו עד שלא היה יכול לשלוט בו. ודבר זה נודע מענין הצניעות שכל ענינו הסתר ואינו נגלה בחוץ רק כל מעשיו בהסתר ובצניעות ולפיכך היה נסתר גם כן בשמירה עד שלא היו שולטין בו. ודבר זה מבואר:

ובמסכת מגילה (י"ג, ב') אמר רב חמא מאי דכתיב לא יגרע מצדיק עינו בשכר צניעות שהיה ברחל זכתה ויצא ממנה שאול ובשכר צניעות שהיה בשאול זכה ויצאה ממנו

אסתר כי מטא ההוא יומא ועאיל ליה ללאה אמרה רחל השתא מכספא אחתאי מיד אותן סימנין שנתן יעקב לרחל מסרתן רחל ללאה והיינו דכתיב ויהי בבוקר והנה היא לאה מכלל דעד השתא לא הוה ידע לפיכך זכתה ויצא ממנה שאול ומאי צניעותא דשאול דכתיב ויאמר שאול אל דודו הגד הגיד לנו כי נמצאו האתונות ואת דבר המלוכה לא הגיד לו אשר אמר שמואל ולפיכך זכה ויצאה ממנו אסתר ואסתר מאי היא דכתיב אין אסתר מגדת מולדתא ואת עמה. דע כי ראויה היתה רחל לצניעות מפני כי רחל היתה הקטנה והיא יצאה אחרונה אל הגלוי שהרי נולדה באחרונה, וכל אשר יוצא אחרונה אל הגלוי הוא דבר צניעות כי הוא נסתר ביותר וזהו הצניעות. וכן תמצא בבנות לוט בצעירה שקראת בן עמי וזה דרך צניעות, לא כמו הבכירה שקראה מואב ופרסמה הדבר וזהו בלתי צניעות, ומזה תבין כי הצעירה מוכנת לצניעות כי היא יצאה אחרונה אל הגלוי להיות נמצא בעולם ולכך זרעה פנימית בצניעות. ולא תמצא בכל המדות שהדומה יוליד הדומה כמו שתמצא אצל הצניעות שהצנוע מוליד צנוע, ודבר זה כי הזרע נמשך ממקום צנוע פנימי, ולפיכך כאשר האב או האם יש בו צניעות נמשך הזרע ממקום צנוע נסתר לגמרי, ולכך אמר בשכר צניעות של רחל יצא שאול שהיה צנוע ובשכר צניעות של שאול יצאה אסתר שהיתה צנועה:

ובמסכת יומא בפרק הוציאו לו (יומא מ"ז, א') ת"ר שבעה בנים היה לה לקמחית וכלן שמשו בכהונה גדולה אמרו לה חכמים מה עשית שזכית לכך א"ל מימי לא ראו קורות ביתי קלעי שערי אמרו לה הרבה נשים עשו כן ולא הועילו. ודברים אלו תבין מן הדברים אשר אמרנו, כי הצניעות בפרט מביא זרע פנימי נסתר קדוש שהוא משמש לפני ולפנים בכהונה גדולה במקום שאין ראוי לאחר להיות נכנס לפני ולפנים למקום קדוש, וראוי אל זה בפרט הצניעות שיזכה לזרע קדוש כמו זה, כמו שאמרנו והבן זה:

ובבבא בתרא בפרק י"נ (קכ"ז, א') אמר ר' יונתן ראויה היתה בכורה לצאת מרחל דכתיב אלה תולדות יעקב יוסף אלא שקדמתה לאה ברחמים ומתוך צניעות שהיתה בה ברחל החזירה הקב"ה לה מאי קדמה לאה ברחמים דכתי' ועיני לאה רכות מאי רכות אילימא רכות ממש אפשר בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב בגנות הצדיקים דבר הכתוב אלא אמר ר"א שמתנותיה ארוכות ארוכה בכהונה ארוכה בלויה ארוכה במלכות רבא אמר לעולם רכות ממש ולא גנאי הוא לה אלא שבח הוא לה שהיתה שומעת בני אדם שהיו אומרים ב' בנים יש לה לרבקה ב' בנות יש לו ללבן גדולה לגדול וקטנה לקטן היתה יושבת בפרשת דרכים ושואלת גדול מה מעשיו אמרו איש יודע ציד קטן מה מעשיו אמרו איש תם יושב אוהלים היתה בוכה עד שנשרו ריסי עיניה והיינו דכתיב וירא ה'

כי שנואה לאה מאי שנואה אילימא שנואה ממש אפשר בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב בגנות הצדיקים הכתוב מדבר אלא מאי שנואה ששנואין מעשי עשו בעיניה מיד ויפתח ה' את רחמה. וביאור דבר זה, כי רחל היתה ראויה לצאת ממנה הבכור מצד שהיא עקרת הבית של יעקב, ומאחר שהיא עקרת הבית של יעקב גם כן ראויה להוציא הבכורה מרחל אלא דקדמתיה לאה ברחמים. ויש לך לדעת כי האדם אשר הוא מוכן לדבר שאינו טוב הוא בעל דאגה מבקש תמיד רחמים, ומפני כי היתה לאה ראויה לעשו היתה בעלת דאגה, ואף כי לאה לא ידעה דבר זה מ"מ מזל שלה ידע זה ומזלה היה בוכה, ולכך היה עיני לאה ג"כ רכות והיתה מבקשת רחמים שיתן הש"י לה זיוג הגון, ולפיכך מצד הרחמים הגיע לאה אל זה שנתן לה הבכורה, ובשביל הצניעות שהיתה ברחל, שמעלת הצניעות שהזרע בא ממקום פנימי נסתר קדוש ולפיכך ראויה היתה רחל לבכור שהבכור יש לו מעלת הזרע שהוא קודש. ותבין כי רחל שהיתה צנועה זכתה לבכור יוסף והוא נתברך עלי עין שאין העין שולט, גם נתברך בברכת וידגו לרוב בקרב הארץ מה דגים שבים אין העין שולט בם אף זרעו של יוסף אין העין שולט בם, וכל זה בשכר צניעות שהיה ברחל, ודברים אלו מופלגים ועמוקים בחכמה מאוד:

ובמסכת שבועות (י"ח, ב') אמר רבי בנימין בר יפת כל מי שמקדש את עצמו בשעת תשמיש הויין לו בנים זכרים שנאמר והתקדשתם והייתם קדושים וסמוך ליה אשה כי תזריע וילדה זכר. ביאור זה כי מי שמקדש עצמו בעת תשמיש, כי פעל זה הוא מעשי חמרי כאשר אינו בקדושה, ואם מקדש עצמו בצניעות אינו נחשב חמרי כי הצניעות היא קדושה. ולפיכך ראוי שיהיו בניו זכרים כי הנקבה היא חמרית כמו שנתבאר פעמים הרבה ואילו הזכר הוא כמו צורה נבדל מן החמרי, ומי שמקדש עצמו בצניעות בשעת תשמיש בזה הוא נבדל מן החמרי לכך בניו זכרים, ודבר זה מבואר כי הבלתי צניעות הוא מעשה בהמה חמרי. ועוד ראוי שיהיו בניו זכרים, כי הזכר מעלת מדריגתו נסתר וצנוע ביותר ומפני כך כאשר צנוע בדרכיו ואז הוא מגיע עד המדריגה הנסתרת אשר בא משם הזכר, כי הזכר בא ממדריגה נסתרת עליונה, אבל האשה לפי שפלתה אינה באה ממקום נסתר עליון, ולכך זכר בגמטריא ברכ"ה וכל ברכה הוא בסמוי ובנסתר מן העין, אבל הנקבה הפך זה שלשון נקבה כמו ויקב את השם שהוא קללה והוא לשון נקבה שכרך עלי ואתנה, שהוא לשון מפורש שהמפורש אינו סמוי ולכך הוא לשון קללה גם כן. ומפני כך אמרו (קידושין מ"ט, ב') עשרה קבין שיחה ירדו לעולם ט' נטלו נשים, וכל זה מפני שהדבור מוציא הכל אל הגלוי, וזה שייך באשה שאין לה מעלה העליונה הנסתרת. ועוד אמרו (ב"ר פ"ח) על האשה שהיא יצאנית והזכר כובש אותה שלא תהא

יצאנית וכדכתיב וכבשה מלמד שהזכר כובש את הנקבה שלא תהא יצאנית, וכל זה מפני שהאשה יש לה מדריגה פחותה קרובה אל הגלוי והזכר שהוא כמו צורה שיש לו מעלה נעלמת יותר ולכך הזכר שהוא כמו צורה כובש את הנקבה שלא תהא יצאנית. וזה אמרם כל שמקדש עצמו בשעת תשמיש הוויין לו בנים זכרים, ודבר זה עוד התבאר בנתיב הפרישות כי גם דבר זה פרישות הוא כאשר האדם עושה דרכיו בצניעות ולא כמו שאר בהמה:

פרק ב

במסכת כתובות (ה', ב') מאי דכתיב ויתד תהיה לך על אזניך אל תקרי אזניך אלא אזנך שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יניח אצבעו באזניו והיינו דאמר רבי אלעזר מפני מה אצבעותיו של אדם דומה ליתדות מאי טעמא אי לימא משום דמחלקן כל חדא וחדא למילתיה עבידא דאמר מר זו זרת זו קמיצה זו אמה זו אצבע זו גודל אלא מה טעם משופעות כיתידות שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יניח אצבעותיו באזניו תנא דבי רבי ישמעאל מפני מה אוזן כולה קשה והאליה רכה שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יכוף אליה לתוכו. ת"ר אל ישמיע אדם לאזניו דברים בטלים מפני שהם נכוים תחלה לאיברים. ביאור דבר זה אם היה בריאת האדם כאשר ישמע דבר שאינו הגון הוא מקבל אותו דבר, היה נברא האדם חסר שהרי אזנו של אדם פתוחה נבראת ואי אפשר שלא ישמע האדם דבר שאינו הגון, והרי הוא מקבל דבר רע וכל אשר מקבל דבר הוא נשאר אצלו, ואינו דומה אם רואה רציחה ושאר דברים אשר הם רעים אין שייך בזה קבלה, אבל השמיעה היא קבלה וכמו שתרגם אונקלוס על כל שמיעה קבלה ולכך היה זה חסרון באדם:

וגם העין יש לו כיסוי שיכול להעצים עיניו, כי האדם ראוי להיות נברא בשלימות מבלי חסרון וד"ז נחשב חסרון, כמו שאלו נברא האדם חסר אבר שהיה נחשב חסרון, וכך הי' נחשב חסרון גדול באדם אם היה נברא האדם עד כי צריך לקבל מה שאינו ראוי לקבל. ולפיכך אמר שאינו כך שבריאת האדם אינו חסר כלל אבל נברא בשלימות הגמור, שלכך נברא אצבעות שלו משופעות כיתידות לאטום אזנו כשישמע דבר שאינו הגון, וכן אליה של אדם נברא רכה שאם ישמע דבר שאינו הגון שישים האליה בתוכו לסגור אזנו. ואל יקשה לך למה לי שני דברים, כי אין זה קשיא שאין ראוי שישים אצבעו לתוך האוזן כי יד לאוזן מחרשת, ולפיכך יש להשים האליה בתוכו ואח"כ ישים עליו האצבע. ואל יקשה למה האוזן נברא יותר פתוח משאר כל האיברים ולמה לא נברא כמו העין שיש לו כסוי, הן באמת דבר זה דבר עמוק ומופלג ביצירה, וזה כי האדם אשר הוא חרש אינו

אדם שהרי החרש שוטה וקטן אינם נחשבים אדם ודבר זה בארנו למעלה, כי האדם נחשב כמו כלי והכלי שאין לו בית קבול אינו נחשב כלי כלל רק הוא כמו גולם כלי עץ, ולפיכך החרש שאינו שומע ואינו מקבל הדברים אין לו בית קבול והוא נחשב כמו גולם כלי עץ, ולפיכך בריאת האדם פתוחה כמו כלי שיש לו בית קבול פתוח, ולפיכך נקרא השומע פקח, והסתימה הוא מצד אחר לא מצד האבר הזה ואם היה באבר עצמו סתימה לא היה נחשב האדם הזה פתוח כמו הכלי שיש עליו כסוי שאינו נחשב פתוח. ועתה נחשב האצבע שהוא כסוי לאוזן כמו כסוי שיש לקדירה, שבשביל שיש כסוי לקדירה לא נתבטל ממנו שם כלי פתוח אבל אם היה הכסוי בעצמו היה מבטל הכסוי פתיחתו. ומעתה נברא האדם בשלימות לגמרי בלי חסרון כאשר ראוי האדם מצד עצמו להיות כלי קבול, וכן אמרו על האדם שהוא כלי ר"ל שהוא כלי קבול, וכך ראוי לאדם למי שידע ויבין ענין האדם, ומה שאמר שאל ישמיע לאזנו דברים בטלים שהאוזן נכווה תחלה לאיברים נתבאר לפני זה בנתיב השתיקה:

פרק ג

בפ"ק דפסחים (ג', א') אמר ריב"ל לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו שהרי עקם הכתוב ח' אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו שנאמר מן הבהמה הטורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה, רב פפא אמר ט' כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה, רבינא אמר עשרה וי"ו דוטהור רב אחא בר יעקב אמר שש עשרה שנאמר כי אמר מקרה הוא בלתי טהור הוא כי לא טהור הוא. תנא דבי רבי ישמעאל לעולם יספר אדם בלשון נקיה שהרי בזב קראו מרכב ובאשה קראו מושב ואומר ותבחר לשון ערומים ואומר ודעת שפתי ברור מללו, מאי ואומר וכ"ת ה"מ בדאורייתא אבל בדרבנן לא ת"ש ותבחר לשון ערומים וכי תימא ה"מ בדרבנן אבל במילי דעלמא לא תא שמע ודעת שפתי ברור מללו ע"כ. ביאור ענין זה כי הטוב הוא הפך הרע והשלימות הפך החסרון והמעלה הוא הפך הפחיתות, וההפכים מתרחקים זה מזה מה שאפשר להם להתרחק בתכלית הרחוק, ולפיכך כאשר לא יוציא אדם דבר מגונה מפיו, הוא בודאי התרחקות הגנאי והתעוב מן האדם, וכאשר ציותה התורה הרחקת ע"ז אמרה (שמות כ"ג) לא ישמע על פיך אף אם אינו רוצה וחפץ ח"ו לעבוד ע"ז אמרה שיש להרחיק אותה מן השפה ומן הלשון, לכך אמר שאל יוציא דבר מגונה מפיו. ואמר שעיקם ח' אותיות כדי להרחיק דבר מגונה, אבל ט' לא צריך מפני שמספר ט' הוא מספר חשוב במה שכל מספר פרטים לא יעלו רק עד ט' והוא השלמת מספר פרטי, ולא שייך בזה עיקם כי לשון עיקם משמע תוספת ועקימה, אבל מספר ט' הוא מספר חשוב בפני עצמו ולא נקרא עקימה ולכך עד ח' עיקם

ולא ט'. והוסיף רב פפא אף ט' עיקם אבל לא מספר עשרה, מפני שעשרה בודאי אינו נקרא עקימה לפי שמספר עשרה הוא מספר כללי ולכך עשרה לא עיקם. ורבינא סבר אפילו עשרה יש לעקם אבל יותר ממספר עשרה לא כי כבר נשלם המספר וחוזר למנות אחד עשר שנים עשר. ורב אחא אמר אף יותר מן מספר עשרה. והנה לפניך כי כל אחד מאלו זכר מספר מיוחד לפני עצמו, כי מספר ט' אינו סוף המספר, ומוסיף לומר ט' כי מספר ט' חשוב יותר כאשר הוא סוף ותכלית מספר פרטי, ומספר עשרה כללי ואפ"ה עיקם ואין להאריך:

ואמר ר' ישמעאל לעולם יספר אדם בלשון נקיה, בא לומר כי כאשר מחזיר על לשון נקיה מורה זה שהוא מסולק מן הפחיתות לגמרי, וכמו כאשר יוציא דבר מגונה מפיו הוא הוראה על פחיתותו, כך הפך זה כאשר יחזיר על לשון נקיה מורה זה על שהוא שכלי. ולא בתורה (שהיא שכלי ולא בתורה) שהוא שכל אלקי לבד, אלא אף בדברי חכמים שהוא שכל אנושי בדברים אלקיים ולא זה בלבד אלא אף בדברים דעלמא. וכבר בארנו בנתיב לשון הרע ובשאר מקום כי הנולד והיוצא מן האדם הוא נקרא פרי וניב, וכמו שהפרי היוצא מן האילן מורה הפרי על עצם האילן כך מורה הדבור היוצא מן האדם על עצם האדם מה שהוא, וזהו בחינה גמורה כמו שבארנו. ועוד כי הדבור באדם ג"כ הוא שכל ונקרא שכל הדברי, ובמה שהוא שכל דברי צריך שיהיה נקי כמו שראוי לשכל במה שהוא שכל, ולפיכך אמר אפי' דברים בעלמא צריך שיהיו דבריו בנקיות כמו שראוי אל השכל. והנה יש כאן ג' מדריגות, האחד הוא שכל התורה שהוא שכל הפשוט לגמרי, והשני שכל עיוני הוא שכל חכמים, השלישי שכל הדברי שהוא שכל אדם בעולם וכולם ראוי להם שהיו מסולקים מן הפחיתות:

ואמרינן שם הנהו תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דהלל חד מנייהו רבי יוחנן בן זכאי ואמרי ליה קמיה דרבי וחד מנייהו ר' יוחנן חד אמר מפני מה בוצרין בטהרה ומוסקין בטומאה חד אמר מפני מה בוצרין בטהרה ואין מוסקין בטהרה, אמר מובטח אני בזה שמורה הוראה בישראל לא היו ימים מועטים עד שהורה הוראה בישראל, הנהו תלתא כהני חד אמר הגיעני כפול וחד אמר הגיעני כזית וחד אמר כזנב הלטאה בדקו אחריו ומצאו בו שמץ פסול איכא דאמרי שחץ פסול. ולא היה תולה דבר זה שבמקרה אמר כי מה לי הך לישנא מוסקין בטומאה או אין מוסקין בטהרה, כי בודאי לתלמיד שהוא למד על המעשה שהאדם רואה לפניו יש ללמוד על מה שהוא רואה במעשה, אבל שלילת המעשה כמו אין מוסקין בטהרה אין זה מעשה כי אף אם לא ראה שמוסק רק שלא היה מוסק כלל נקרא ג"כ שלא היה מוסק בטהרה, ולכך הלשון הוא ומוסקין בטומאה

שזהו המעשה עצמו רק שדבר כך בשביל נקיות, והדברים האלו אשר אמרנו כי לשון נקי יורה על שהשכל נקי מן הפחיתות, והיינו שאמר שיהיה מורה הוראה בישראל שהמורה הוראה יש לו שכל אמיתי ולכך יהיה מורה הלכה למעשה. ואותו כהן שהיה ראוי לפי קדושת כהונתו שיהיו דבריו גם כן בקדושה, והוציא דבריו בענין מאוס לומר זנב הלטאה על הקדשים, היה זה שלא נולד בקדושה רק ע"י דבר ערוה שהיא מאוסה ומגונה ולכך היה מוציא לשון כזה וכמו שהתבאר למעלה בנתיב השתיקה. כי כאשר מוציא דבר פסול ומגונה הוא בעצמו פסול כמו שאמר שמואל כל הפסול פוסל ועיין למעלה. וללשון אחר דמצאו בו שחץ פסול פי' גאות פסול מצאו בו, ור"ל כי מפני גאותו אין ראוי לכהונה כי העבד צריך שיהיה עבד נכנע וכאלו אינו מודה בעבודה והגאוה היא תועבה גשמית כמו שבארנו בנתיב הענוה ע"ש, וזה שמוציא דבר מגונה מפיו אשר אין ראוי אל השכל הוא תעוב ופחיתות גשמי ובשביל גאותו אין ראוי לעבודה וזה פסול גמור והבן זה:

והרמב"ם ז"ל כתב בספרו מו"נ שלכך נקרא לשוננו לשון הקודש מפני שלא הונח בלשון הקודש לשון מיוחד על דבר ערוה, כי ערות האשה נקרא אותו מקום, ונקרא ערות הזכר אבר וכן נקרא התשמיש ביאה, כך פי' הרמב"ם. וגם מזה תראה כמה גדול השמירה שלא להוציא דבר מגונה כאשר הלשון נקרא לשון קודש בשביל שאין בו דבר זה. אבל אין נראה שיהיה נקרא לשון קודש בשביל שלא נמצא בו לשון גנאי שאם כן לא היה הלשון קודש בעצמו, אבל יקרא לשון קודש מפני שהלשון הוא פרי ותולדות האדם מה שמוציא משפתיו, ולפיכך יש לכל אומה ואומה לשון בפני עצמו כמו שכל אילן ואילן יש לו פרי בפני עצמו ואין זה כזה. אמנם לשון הקודש הוא הדבור שיש לאדם מצד קדושתו, ולפיכך יש לאדם שתי לשונות, האחד קודש שהוא לאדם מצד הקדושה שיש באדם, והשני הוא לשון המוני, כי יש באדם צד חול ג"כ, והחלוק שיש בין הלשונות מפני שהלשון הזה בו נברא העולם כמו שאמרו במדרש (ב"ר פי"ח) שבלשון זה נברא העולם והוא לשון מלאכי שרת לכך נתן זה הלשון אל חלק הקודש באדם, ולכך התורה וספרי הקודש נכתבים בזה הלשון דוקא, ומפני זה נקרא הלשון לשון קודש. וכבר בארנו כי הלשון הוא הדבור שעל ידו יוצא האדם לפעל לגמרי כאשר הוא חי מדבר והעולם היה יוצא לפעל על ידי האדם שהוא נברא אחרונה, והאדם יוצא לפועל על ידי הדבור. וע"י לשון הקודש יוצא לפעל השלימות לגמרי ולכך נברא העולם בלשון הקודש. ואני אומר מה שעשה הרמב"ם סבה הוא מסובב, כי לדברי הרמב"ם הסבה שיקרא לשון הקודש בשביל שאין בו דבר גנאי ודבר זה הוא מסובב שלכך אין בו לשון ערוה וגנאי

מפני שהוא לשון הקודש, ואין ראוי שיהיה בו לשון ערוה וגנאי בלשון שהוא קדוש, וגם מזה יש ללמוד כי מי שיש בו צד קדושה אין ראוי להוציא דבר גנאי, שמפני שהלשון הוא קדוש לא נמצא בלשון דבר גנאי:

ובפרק שור שנגח (ב"ק ל"ח, ב') אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן אין הקב"ה מקפח אפילו שכר שיחה דאלו בכירה דקרייה מואב א"ל רחמנא למשה אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה מלחמה הוא דלא הא צעורי צערינהו ואלו צעירה דקרייה בן עמי אמר ליה אל תצורם ואל תתגר בם כלל אפילו צעורי, פי' שקראה שם הבן שהוא מן האב וזהו פריצות. והדבר הזה יש לך להבין מן הדברים אשר התבאר לך למעלה. ותדע למה היתה הצעיר' בה צניעות יותר מן הבכירה, אבל הדבר הזה מפני שהצעירה מוכנת לדבר צניעות כמו שבארנו למעלה אצל רחל שהיתה הקטנה והיא היתה יותר צנועה, שתראה מזה כי הקטנה יותר מוכנת אל צניעות ומצד הכנתה בעצמה אל הצניעות היה זרעה דומה במה אל ישראל שיש בהם הצניעות, ומפני כך לא הורשו ישראל לעשות עמהם מלחמה, ועוד כי הצניעות שהוא נסתר ונטמן וראוי שיהיה חוסה תחת כנפי השמירה שיהיה נשמר ביותר שזהו ענין הצניעות שהוא ראוי אל השמירה מן הש"י עד שהוא חוסה תחת כנפי השם יתברך:

פרק ד

בפרק במה מדליקין (שבת ל"ג, א') בעון נבלות פה צרות רבות וגזירות קשות מתחדשות ובחורי ישראל מתים ויתומים ואלמנות צועקים ואינם נענים שנא' על כן על בחוריו לא ישמח ה' ואת יתומיו ואלמנותיו לא ירחם כי כלו חנף ומרע וכל פה דובר נבלה ובכל זאת לא שב אפו ועוד ידו נטויה מאי ועוד ידו נטויה א"ר חנין בר רבא הכל יודעין כלה למה נכנסה לחופה אלא כל המנבל פיו אפילו חותמין עליו גזר דין של שבעים שנה לטובה הופכין עליו לרעה, אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא כל המנבל את פיו מעמיקים לו גיהנם שנאמר שוחה עמוקה פי זרות, רב נחמן אמר אף שומע ושותק שנאמר זעום ה' יפול בה ע"כ. אע"ג שבכתוב כתיב ג"כ חנף לא נתנו זה אלא לפי דובר נבלה. ועתה ראה כי כל הדברים האלו הנזכרים הם דברים קשים, מיתת בחורים וגזירות קשות שהש"י נוהג אכזריות עם יתומים ואלמנות שמזה תראה כי הכל הוא גזירה רעה וקשה, וכן מה שמהפך הגזירה לרעה והכל ענין אחד. וזה כי הדבור של אדם הוא דבר קשה כמו שאמרו חכמים ז"ל אין דבור אלא לשון קשה וכאשר הוא מנבל דבורו אז חטאו בדבר קשה מאוד, ואין ספק שאם חטא בדבר קשה כמו הדבור הזה שעונשו כפי המדה שחטא בו. ולפיכך הש"י מעניש החוטאים במדה קשה מאוד, ואפילו נגזר עליו גזר דין של

שבעים שנה לטובה נהפך עליו לרעה על ידי גזירה קשה, ודבר זה ידוע כי הדבור ג"כ נקרא חתוך וגזירה לפי שמחתך וגוזר את הדבור מפיו, ולפיכך כאשר מנבל פיו וחוטא בגזירת וחתוך לשונו בנבלות שהוא דבר רע גזירות רעות וקשות מתחדשות על שונאי ישראל. ואולי אם יאמר למה לא יהיה עונש זה ג"כ למדבר לשון הרע, אם תבין דברי חכמה לא יקשה לך, כי כל לשון הרע הוא מצד שהוא מזיק לאדם ומתחבר הלשון אל המדה הזאת, אבל נבול פה מתחבר הלשון אל המדה המגונה היא הערוה שהיא קשה בעצמה, שהרי נאמר בעריות כי את כל התועבות האל ודרשו בפר' ב' דיבמות (כ"א, א') שהוא לשון קשה בכל מקום אשר נזכר לשון זה, והדבור בעצמו הוא קשה והתחבר קושי הלשון אשר התבאר בנתיב הלשון אל מדת הערוה שהיא מדה קשה. ולפיכך אמר וגזירות קשות מתחדשות ובחורי ישראל מתים ויתומים ואלמנות צועקים ואינם נענים, כל זה מפני אכזריות קושי הגזירה המתחדש כאשר החטא הוא בנבול פה. כי בחורי ישראל הם חזקים וראוי להם החיות והם מתים, וכן יתומים ואלמנות לא ירחמו ונהפך להם לאכזריות הכל מפני שהחטא הוא בדבר שהוא קשה, ומצורף אל זה כאשר מתחבר הלשון אל ערוה שהוא קשה. וזה שאמר כאן אפילו נחתם עליו גזר דין של שבעים שנה לטובה נהפך עליו לרעה, כל זה מפני קושי הגזירה והעונש המתחדש על האדם. ומה שהוצרך לומר הכל יודעין כלה למה נכנסה לחופה, מפני שאמר ועוד ידו נטויה דמשמע שעוד ידו נטויה להכות מאוד והרי כבר הזכיר החומר והקושי שיש על זה, ועל זה אמר ועוד ידו נטויה להכות אף על דבר שאין נראה כל כך חוטא כי הכל יודעים כלה למה נכנסה לחופה, ועוד יתבאר בסמוך:

ואמר רב חסדא כל המנבל פיו מעמיקים לו גיהנם, ופירושו כמו שאמרנו, כי כאשר הוא חוטא בדבר שהוא שכלי ראוי שיהיה לו הגיהנם כי החסרון בזה יותר עמוק ממה שהוא החסרון בשאר דברים וכמו שנתבאר אצל לשון הרע שלפי החסרון כך הוא הגיהנם. כי מפני שהדבור השכלי ראוי שלא יהיה בו החסרון וחטא וכאשר נמצא בדבר זה חסרון הוא יותר גדול, ולכך אמר שמעמיקים לו גיהנם שהגיהנם הוא הפסד של אדם כי חשוב בגיהנם שהוא בלתי נמצא כאשר הוא בשוחה וזה שאמר הכתוב כי שוחה עמוקה פי זרות. ואמר רב נחמן בר יצחק אף שומע ושותק שנאמר זעום ה' יפול בה וזה מרבה השומע והשותק, כי חטא זה בפרט הוא בדבור לא כמו שאר חטאים שאינם בדבור שהרי נקרא נבול פה, והשומע יש לו דין העונה בכל מקום, ולפיכך אם שומע נחשב דבור מה והבן זה. ומה שנקרא נבול פה ולא נבול לשון כמו לשון הרע, ולמה אמרו לשון הרע ונבול פה אף כי שניהם הם בדבור. אבל כי הלשון צורתו ותארו כמו דבר המכה

כמו בחץ וכמו שכתוב (משלי י"ח) החיים והמות ביד הלשון וכתיב (ירמי' ט') חץ שחוט לשונם, ולפיכך תולה מה שהוא פועל רע בלשון, וכן קראו חכמים ז"ל הלשון שהוא מחתך כמו שנתבאר בסמוך, ומפני שהוא מחתך הוא מוכן לחתך בין איש ובין רעהו לעשות ריב ביניהם, ולכך נקרא לשון הרע. ונקרא נבול פה מפני שהדבור הוא נבול מבלי שיפעל באחר ולפיכך נקרא נבול פה כי יותר ראוי לתלות בפה כי משם יוצא הדבור. וזה שאמרו בפרק במה מדליקין (שבת ל"ג, ב') אע"ג שכליות יועצין ולב מבין ולשון מחתך הפה גומר, הרי לך כי הפה הוא השלמת הדבור. ומפני שהפה הוא המשלים את הדבור ולכך יש לו כח הדבור אשר פועל בקושי מאוד כי הדבור הוא קשה ביותר כמו שהתבאר למעלה, לכך מתחדש גזירות קשו' מאוד, וכל זה ידוע למבין דברי חכמה. ומפני שהוא מנבל הדבור אשר הוא השלמת האדם מעמיקין לו גיהנם שהוא הפך ההשלמה והוא העדר האדם עד שמעמיקין לו גיהנם, ואי אפשר לפרש יותר:

נתיב כח היצר

פרק א

בספר משלי (כ"ה) אם רעב שונאך האכילהו לחם ואם צמא השקהו מים כי גחלים אתה חותה על ראשו וה' ישלם לך. שלמה המלך רצה לומר כי אם רעב שונאך אל תמנע מלהאכיל אותו לחם ולרחם על שונאך להאכיל אותו לחם, כי הרחמנות הפך האויב, כי כאשר הוא מרחם עליו מתקשר ומתאחד עמו וכמו שהארכנו בזה בענין הצדקה, והאויב מתנגד אליו. ואמר כי גחלים אתה חותה על ראשו כלומר כי בטול גמור אתה עושה עד שיהיה השונא בטל מטעם זה בעצמו, כי כאשר אתה מרחם עליו והנה אתה מתקשר עם השונא על ידי הרחמנות ולכך לא נמצא מתנגד עוד. ויותר מזה כי הש"י משלם לך, כי זה האדם הולך מהפך אל הפך כי האויב הוא מתנגד אליו והוא מרחם עליו לכך הש"י משלם לו, וכמו שבארנו בענין צדקה, ומכל שכן זה שנמצא בו מדת הרחמנות לגמרי. והמפרשים פירשו זה, כי כאשר אתה מאכיל אותו לחם מתבייש להרע לך כי טובה עשית עמו. ואין משמעות כי גחלים אתה חותה על ראשו כך דמשמע שרפה והסתלקות השונא. ובמס' מגילה בפ"ק (ט"ו, ב') מוכח דבשונא רשע גמור מדבר שכך אמרו שם מה ראתה אסתר שזמנה המן לסעודה וקאמר שם דכתיב אם רעב שונאך האכילהו לחם ואם צמא הוא השקהו מים כי גחלים אתה חותה על ראשו וה' ישלם לך אל תקרי ישלם לך אלא ישלימנו לך. ולפי זה טעמו של דבר, כי כאשר האויב מקבל פרנסה ממך אי אפשר שיהיה מתנגד לך, כי כבר התבאר כי המקבל מן אחר נכנס תחת אשר הוא מקבל ממנו,

ולפיכך בזה שהוא מקבל ממך אתה חותה גחלים על ראשו. וה' ישלם לך, כי הקב"ה אשר אינו רוצה בשום התנגדות ישלים אותו בידך ולכך הוא יעזור ויסייע על זה, ופירוש יקר הוא מאוד כאשר תבין את זה:

ובגמרא בפרק החליל (סוכה נ"ב, א') דרש הכתוב על יצר הרע שהוא שונא ואויב האדם וקאמר שלמה קראו שונא שנאמר אם רעב שונאך האכילהו לחם, ואם צמא השקהו מים וה' ישלם לך אל תקרי ישלם לך אלא ישלימנו לך. וביאור זה כי שלמה קרא את היצה"ר שונא כמו שיתבאר בסמוך, ואמר אם רעב שונאך שיצר הרע מסית אותו אל הרע ו האכילהו לחם של תורה ואם צמא הוא השקהו מים. ונראה כי לפי מדרש חכמים נאמר זה על שני יצר הרע שהוזכרו בכל מקום, האחד הוא היצר הרע של עבירה דהיינו זנות והוא בגוף האדם, השני יצר הרע של ע"ז והוא בנפש האדם ושניהם התורה מבטלת אותו. ובפ"ק דקידושין (ל', א') תנא רבי ישמעאל בני אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש אם אבן הוא נימוח ואם ברזל הוא מתפוצץ שנאמר הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע. ויש מפרשים כי האדם מחויב במצות עשה ובמצות לא תעשה, ומצות עשה צריך האדם לזרז עצמו ולפעול המצוה ויצר הרע מגרה את האדם שלא ישמע ולא יקבל המצוה, ועל זה אמר אם אבן הוא שהאבן לקושי שלו אין נכנס בו דבר לעשות רק מונח כאבן דומם שאינו עושה, ולפיכך אמר אם יצר הרע מגרה בו שלא ישמע לעשות המצוה עד שיהיה כמו אבן, ועל זה אמר אם אבן הוא נימוח עד שמקבל לעשות מה שמחויב לעשות מצד מצות עשה. וצריך האדם ג"כ שיהיה נזהר ונשמר ממצות לא תעשה ודבר זה הוא הפך מצות עשה, כי האדם מוציא לפעל מעשים רעים מה שלא יעשה ובזה הוא דומה לברזל שהוא מחתך ומשחית ועל זה אמר אם ברזל הוא שאם היצר הרע בקרבו ומסית אותו שיהיה פועל רע ולעבור מצות לא תעשה על ידי מעשה ונמשל כברזל שהוא מקצץ ומשחית וכך העובר עבירה משחית ומקצץ, וכל זה התורה מבטלת, כי כח היצר הרע אינו שולט רק במה שהאדם בעל חסרון וכאשר מתחבר האדם אל התורה מסלק מאתו החסרון:

אבל עיקר הפי' כי בא להודיע מעלת התורה שעל ידי התורה מסולק מן האדם היצר הרע שהוא פחיתות האדם, וכאשר מסולק מן האדם הפחיתות הזה שהוא היצר הרע, אז נשאר האדם במדריגת המלאך לגמרי כאשר מסולק מאתו יצר הרע וכאלו היה האדם כולו שכלי. וזה שאמר אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש, קרא היצר הרע מנוול מפני שיצר הרע הזה הוא הפחיתות הדבק באדם ולפיכך נקרא מנוול, ואם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש כי אין היצר הרע רק מצד החסרון הדבק באדם, ואילו התורה

היא תמימה בלי חסרון ואין חסרון מצד התורה כלל, ולפיכך מה שהאדם יש לו חבור אל התורה מצד הזה אין היצר הרע שולט באדם. ואמר אם אבן הוא נימוח ואם ברזל הוא מתפוצץ, כי באדם יש יצר הרע בגופו והוא שקראו חכמים יצר הרע דערוה וכדכתיב והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר, כלומר מתחלה יצר הרע שולט בבשר והוא יצרא דערוה כי יצרא דערוה בודאי הוא בבשר, ולכך כתיב והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר בלא אבן, שהאבן הוא קשה ביותר והוא כנגד יצר הרע שהוא דבוק בחומר שאין החומר פועל כלל לכך יצרא דערוה קרא אבן דומם שאין לו הפכים. אבל הברזל הוא הפך זה שהוא פועל שממנו חרב וקורדם וכל כלי המשחיתים, והוא כנגד יצר הרע בנפש שהנפש הוא כח פועל כמו שידוע מענין הנפש, ולכך יצר הרע שבנפש הוא ברזל שהוא כח פועל רע, ולכך אמר אם ברזל הוא מתפוצץ, ופירוש זה ברור מאוד. כנגד זה אמר אם רעב שונאך האכילהו לחם, כלומר אם רעב שהוא מסית אותך אל תאות הגוף מפני שהוא חסר יש לך להאכיל אותו לחם של תורה, כלומר שיתן ליצר הרע דבר המשביע שלא יהיה עוד חסר, ובכל דבר נחשב האדם חסר חוץ על ידי התורה נחשב האדם שלם, וכאשר האדם שלם מסולק מן יצר הרע שהוא בא בשביל חסרון שהוא באדם. ואמר אם צמא הוא היינו כנגד יצרא של ע"ז וזה נקרא צמא, מפני כי הרעבון הוא יותר לגוף שצריך פרנסה מפני חסרונו, ואילו הצמאון הוא לנפש יותר כאשר ידוע כי הצמאון הוא לנפש, ולפיכך אמר אם רעב שונאך האכילהו לחם ואם צמא השקהו מים. ואמר שהקב"ה ישלים את היצר הרע בידך כמו שהתבאר: ובפרק קמא דע"ז (ה', ב') אמר ר' יוחנן משום רבי בנאה מאי דכתיב אשריכם זורעי על כל מים וגו' אשריהם ישראל בזמן שהם עוסקים בתורה ובגמילות חסדים יצרן מסור בידן ולא הם מסורים ביד יצרן שנאמר אשריכם זורעי על כל מים ואין זריעה אלא צדקה שנאמר זרעו לכם לצדקה ואין מים אלא תורה שנאמר הוי כל צמא לכו למים. משלחי רגל השור והחמור תנא דבי אליהו לעולם ישים אדם עצמו על דברי תורה כשור לעול וכחמור למשאוי ע"כ. בא להודיע אל האדם מעלת התורה, כי האדם נברא עם יצר הרע וכאשר עוסק בתורה יצר הרע נמסר בידו, ולפיכך אם האדם רוצה שלא יהיה יצר הרע שולט בו אז יהיה האדם דבק בטוב ואז הוא נצול מן הרע הגמור הוא היצה"ר, ודבקות האדם בטוב צריך שיהיה בשכלו וכן בנפשו ואז יצר הרע אין שולט בו. ולפיכך אם עוסק בתורה ובגמילות חסדים, כי על ידי התורה האדם הוא טוב מצד שכלו, כי התורה בודאי תקרא טוב שנאמר כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו, וכאשר עוסק בגמילות חסדים שע"י ג"ח בודאי הוא אדם טוב מצד נפשו ובשביל הטוב שבו שהוא נפש טובה

מטיב לאחרים, ואם האדם הוא טוב הן מצד שכלו הן מצד נפשו הרי הוא מסולק מן היצה"ר שהוא רע. ועיקר שמו של היצה"ר רע כמו שאמר הקב"ה קראו ליצה"ר רע שנאמר כי יצר לב האדם רע מנעוריו, וכאשר אין היצה"ר שולט בו אז יצר הרע נמסר בידו כאשר האדם מושל על יצרו. ותדע עוד כי כאשר עוסק בתורה ובג"ח מתעלה האדם מעלה מעלה, וכבר התבאר למעלה בנתיב ג"ח כי ע"י ג"ח הוא מתעלה מן עבות החמרי, כי בעל ג"ח יש לו נפש זכה הפך עם הארץ שיש לו גסות והעבות החמרי ולכך אמרו (אבות פ"ב) ואין עם הארץ חסיד, ועל ידי ג"ח הוא חסיד, ועל ידי התורה מתעלה אל השכלי לגמרי הרי אלו שתי מדות מעלין את האדם לגמרי, ע"י ג"ח מתעלה מן פחיתות עבות החמרי, ועל ידי התורה הוא עוד מתעלה אל השכלי לגמרי עד שמסולק מאתו יצר הרע, ודבר זה מבואר למי שמבין זה כי הוא דבר עמוק, גם נתבאר באריכות בפי' מסכת אבות ועוד יתבאר. והבן מה שאמר משלחי רגל השור והחמור, כי בזה נרמז איך הוא משלח שני יצר הרע, האחד הוא יצרא דע"ז הנרמז בשור שעשו ישראל עגל שור כמו שבארנו זה בכמה מקומות, ואמר משלחי רגל קרא הע"ז רגל כי הרגל כנוי אל הפחיתות בכל מקום, ואמר והחמור הוא יצרא דערוה שנקרא חמור על שם שהוא מעשה חמרי מתועב:

ותנא דבי אליהו דרש שישים האדם עצמו על דברי תורה כשור לעול וכחמור למשאוי, פי' זה כי האדם ילמד תורה הן אם יש לו מונע כחות נפשו, ונפש קורא שור וזה שנאמר (משלי י"ד) ורב תבואות בכח שור, והנפש בעל כח בודאי ולפיכך הנפש נקראת שור, וכן אם יש לו מונע מצד כחות גופו אשר נרמז בחמור, כי ידוע כי כח הגוף הוא כח החמור ושניהם אלו יש לשלוח הפחיתות שיש בהם שנרמז ברגל וידבק בתורה, כלומר מי שישעבד כחות נפשו וכחות גופו אל השכלי וזה שאמרו שישים עצמו כשור לעול וכחמור למשאוי. כלל הדבר שיהיה האדם משועבד לתורה בגופו ובנפשו, והוא הרמז בשור ובחמור, ודבר זה מבואר מאוד למבינים ענין השור והחמור הרמוז בכאן ואין להאריך. והכלל הוא כי כאשר האדם עוסק בתורה הוא נשמר מן יצר הרע עד שאינו בא לידי חטא, כי על ידי התורה יש לאדם דביקות בו ית' ואיך יבא לידי חטא. ובאולי יהיה קשה לך הלא אחיתופל ודואג למה לא שמרה התורה אותם מן החטא, הלא דבר זה אין קשיא כלל, שלא אמרו כאן רק מי שמבקש לסלק יצר הרע ממנו, והם לא בקשו לסלק אותו על ידי תורה ואם הגיע להם יצר הרע לא היו מושכין אותו לבית המדרש ולכך באו לידי חטא:

בפרק החליל (סוכה נ"ב, ב') דריש רב עוירא ואי תימא רבי יהושע בן לוי ז' שמות יש לו ליצר הרע. הקב"ה קראו רע שנאמר כי יצר לב האדם רע מנעוריו. משה קראו ערל שנאמר ומלתם את ערלת לבבכם. דוד קראו טמא שנאמר לב טהור ברא לי אלקים מכלל דאיכא טמא. שלמה קראו שונא שנאמר אם רעב שונאך האכילהו לחם ואם צמא השקהו מים כי גחלים אתה חותה על ראשו וה' ישלם לך אל תקרי ישלם לך אלא ישלימנו לך. ישעיהו קראו מכשול שנאמר סולו סולו פנו דרך הרימו מכשול מדרך עמי, יחזקאל קראו אבן שנאמר והסירותי את לב האבן מבשרכם, יואל קראו צפוני שנאמר ואת הצפוני ארחיק מעליכם ע"כ. פי' כי היצר הזה הש"י קרא אותו רע, ואין ספק שאין דבר הפך דבר רק כמו הרע לטוב, וראוי שיהיה הקב"ה קורא אותו רע במה שהוא יתב' הוא הטוב האמתי וקרא היצר הרע רע שהוא הפך הטוב, וראוי שיקרא הקב"ה את יצר הרע רע, כי הוא ית' נמצא מחויב המציאות, והמציאות הוא הטוב כמו שכתוב בכל נמצא וירא אותו כי טוב, והיצר הרע הוא הפך זה שהוא העדר לכך נקרא רע אל מי שהוא מחויב המציאות ולכך קראו רע. משה קרא אותו ערל, כי האדם כאשר הוא ערל כאלו היה בריה אחרת ממי שהוא נמול ולכך משה קראו ערל, ור"ל כי מדריגת משה היה גדול מאוד עד שאין ליצר הרע שום שייכות אל משה לפי עצם מעלתו שהיה איש אלקי והיה היצר הרע מאוס בעיניו, אבל אין כל כך רחוק כמו שהוא במדריגת הקב"ה שקראו רע שאין הטוב שייך אל הרע כלל, ואילו מדריגת משה עם מעלתו לא היה כמו זה ולפיכך קראו ערל. וכבר אמרנו כי הוא יתב' שהוא הטוב והוא מחויב המציאות, ראוי שיקרא יצר הרע שהוא ההעדר רע, ומשה קראו ערל כי הערל כאשר הוא ערל אינו בפעל הנגלה שזה ענין הערל שאינו בפעל הנגלה רק מכוסה וטמון, כי בערך משה ומעלת מציאותו אין מציאותו של יצר הרע מציאות גמור רק כמו הערל. ודוד קראו טמא, ידוע כי הטמא נבדל מן הטהור עד שמחוץ למחנה מושבו, ואמר הכתוב (איכה ד') סורו סורו אל תגעו, אבל אין כאן הבדל לגמרי כמו שהוא אל הערל עם הנמול שזהו אדם אחר כי זה נקרא ערל וזה נמול, והנמול אי אפשר שיהיה ערל והטהור אפשר שיהיה טמא. ועוד תדע כי הטמא הוא מרוחק מן הנמצאים כי הם אסורים ליגע בו ואינו בכלל הנמצאים. אמנם שלמה קראו שונא, מפני שהשונא נבדל גם כן מן אשר שונא לו ומרוחק, אבל אין זה כמו הטמא כי הטמא מטמא במגעו כמו שידוע שהטמא מטמא, אבל השונא אינו מתחבר עם אשר שונאו אבל נגיעתו אינו מטמא אותו רק שאין לו חבור עם השונא. ישעיה קראו מכשול וידוע כי המכשול מתנגד לאדם לפי שהוא מכשול לו, ודבר זה פחות מן השונא כי השונא הוא מתנגד לו לגמרי ומחולק ממנו, ואילו המכשול אין כאן התנגדות

רק כאשר יקרב אליו הוא מתנגד אליו. אמנם יחזקאל קראו אבן, שהאבן אינו מכשול רק הוא דבר קשה על האדם ומכל מקום אינו לו למכשול רק שהוא למשא על האדם. אמנם יואל קראו צפוני שהוא צפון בלבו של אדם ואינו יודע ממנו, וכאשר תבין כי באלו המדריגות פוחתים והולכים מעליון עד התחתון. ויש לך להבין דברים אלו כי ההעדר והוא יצר הרע מגיע עד ז' מדריגות ולא יותר, וכמו כן הגיהנם שהוא הרע יש ג"כ אליו שבעה שמות כמו שמבואר במסכת עירובין (י"ט, א') והכל הוא ענין אחד. ובענין זה מדריגות בני אדם, יש אדם כאשר רואה חטא אינו נחשב לו ואינו מתפעל מן החטא כלל, ויש אדם כאשר רואה חטא לפניו קשה עליו עשיית החטא, ויש שהוא נחשב לו מכשול, ויש מתנגד לחטא ושונא לו לגמרי, ויש שאומר אל החטא סורו סורו טמא, ויש יותר גדול שנחשב ערל כי מעשה החטא בעיניו בריה זרה ומאוסה, ויש שבעיניו עושה החטא כאלו אינו אדם וכאלו היה נעדר, וזה ענין הרע שהרי הרע הוא דבר שאין לו מציאות. ויש בזה במה שיש שבעה שמות ליצר הרע, רמז מופלג כי שבעה מלשון שביעה כמו שבארנו במקום אחר כי לכך נקרא שבע מלשון שביעה, ולכך יש ליצר הרע ז' שמות כמו שאמרו ז"ל (סוכה נ"ב, ב') אבר קטן יש באדם משביעו והוא רעב מרעיבו והוא שבע, לכך יש לו שבעה שמות כי עיקר יצר הרע כאשר הוא שבע מיצרו ואז יצרו יותר מושל בו:

פרק ב

האדם הזה הוא נברא חסר בעצמו וכל חסרון הוא רע ולפיכך משתוקק האדם אל הרע תמיד, אבל מי שהוא בשלימות ואינו חסר אי אפשר שישלוט בו היצר הרע. וזה אמרם במסכת בבא בתרא (י"ז, א') האבות לא שלט בהן יצר הרע בעבור שנאמר בהן בכל מכל כל, כלומר שכל אחד מן האבות נחשב כללי שהרי מהן יצא כלל האומה הישראלית, ומאחר שהם אבות להם וכוללים כל אחד כל האומה לא שייך בהם יצר הרע שהוא מצד החסרון, כי הפרטי במה שהוא פרטי הוא חסר ולכך יש בו יצר הרע מצד החסרון, אבל מצד שכל אחד יצא ממנו כלל האומה ואין כאן חסרון לכך לא שלט בהם יצר הרע ולכך נכתב בכל אחד לשון כל. וי"א אף דוד, מפני שהוא גם כן דומה לאבות שממנו יצאו מלכי דוד והוא ראש ואב למלכים, וכל מי שהוא כולל אין ראוי שישלוט בו יצה"ר כי הוא הכל ולא שייך בזה חסרון, אבל מרע"ה במה שהיה אדם פרטי וכל פרטי במה שהוא פרטי אינו הכל ודבר זה גורם ששלט בו יצר הרע. ומה שאמרו כי בת"ח הוא מגרה ביותר מהכל, דבר זה ידוע למבינים כי אף כי הת"ח הוא שלם שהרי הוא שכלי, אל יקשה לך דבר זה, כי אדרבה הת"ח במה שנכנס למעלה השכלית ועם כי השכל

במה שהוא שכל הוא דבר שלם, אבל לא ימצא שלימותו בכל, וזה כי אין העולם הוא הכל שכלי ומציאות שלו מציאות חסר מאוד במה שהוא אינו הכל, ואין זה דומה אל האבות שהם כל בעצמו. כלל הדבר הת"ח וישראל אין להם השלימות אשר ראוי להיות להם, כי הת"ח הוא שכלי והשכל שיש לאדם אינו בשלימות כלל אבל יש לו השכל הזה בחסרון, וכן ישראל יש להם המעלה העליונה האלקית, ומעלה זאת אין להם בשלימות כי אי אפשר שתהיה להם המעלה העליונה בשלימות בעולם הזה, ולפיכך דבק בהם בעולם הזה החסרון ג"כ כפי עילוי מעלתם וגודל מדריגתם. ולפיכך היצר הרע מתגרה בהם יותר ויותר, כי בשאר אדם ובשאר אומות אין לומר עליהם כ"כ שהם חסרים, כי אין להם רק המעלה הקטנה, אבל הת"ח מה שיש להם המעלה העליונה שיש לו השכל ואי אפשר שיהיה לו המעלה הזאת בשלימות, וכן ישראל לפי גודל מעלתם שנקראו ישראל על שם המעלה אין להם המעלה העליונה בשלימות. ולפיכך ישראל כאשר נתן הש"י אליהם לוחות הברית והיא המעלה אל הכל אז היה מתגרה בהם יצר הרע, והיה חטא של ישראל בחצי היום כי היה מעלתם בחצי ולא בשלימות הגמור, כי המעלה העליונה בעולם הזה היא חסירה, ואין העולם הזה כדאי שיהיה בשלימות ולכך היה מגרה בהם יצר הרע בחצי היום. כי עיקר יצר הדבק באדם מצד החסרון, ות"ח שיש לו המעלה העליונה ביותר, וכן ישראל שיש להם המעלה העליונה אין להם אותו מעלה בשלימות, ולפיכך יצה"ר מגרה בהם ביותר וכל אשר יש לו מעלה יותר עליונה יש לו להשמר מן יצר הרע:

ובפרק החליל (שם) אמר רבי יוחנן אבר קטן יש באדם משביעו רעב מרעיבו שבע ע"כ. ודבר זה כי היצר שבאדם אם האדם נמשך אחריו מורה על שיש לו רעבון והוא חסרון התאוה, וכאשר רוצה להשביע את יצרו לעשות רצון יצרו תמיד הוא מוסיף בחסרון. ואינו כך אם מרעיבו, בזה הוא נראה אדם שלם כי היצר בעצמו הוא חסרון וכל אשר משביע יצר הרע הוא יותר חסרון. וכבר בארנו כי אין היצר הרע באדם מצד השלימות רק מצד החסרון, וכל עוד שהאדם רוצה למלאות תאותו דבר זה בעצמו מורה יותר על החסרון ולפיכך הוא רעב עוד. והפך זה אם מרעיבו כאלו האדם הוא שלם ואינו חסר ולכך בזה מסלק יצר הרע, שהוא מתקרב למדת האבות שנאמר בהם בכל מכל כל אשר לא שלט בהם יצר הרע. אבל מי שהוא משביע אותו עושה עצמו חסר ורוצה למלאות יצרו ואז בו החסרון יותר ויש בו בשביל כך יצר הרע יותר. והבן זה מאוד מאוד:

אמר רבא (שם) יצר הרע בתחלה קראו אורח ולבסוף קראו איש שנאמר ויבא הלך לאיש העשיר וגו' וכתיב ויעש לאיש הבא עליו וגו'. ופירוש דבר זה כי בבריאת האדם דבק

בו החסרון, ואין החסרון דבק בו לגמרי שלא יהיה שלם, שאם היה החסרון דבק לגמרי באדם לא היה לאדם קיום כלל, ולפיכך נקרא כמו ההלך שעובר על האדם ואין לו דביקות לגמרי עמו רק שהוא מצורף אליו הרע, כמו ההלך שהוא עובר עליו מצורף אליו ואין לו צירוף רק במה, כי אינו מתאכסן אצלו. אמנם אם נמשך האדם אחריו, וכבר התבאר שכל עוד שנמשך אחר יצרו דבק בו החסרון הזה עוד ואז נקרא היצר הרע אורח, ור"ל שיש ליצר הרע דביקות וצירוף לאדם יותר ודומה לאורח שיש לו לינה אצלו. ואם יותר הוא נמשך אחר יצר הרע אז נקרא יצר הרע איש כלומר בעל הבית, לא נקרא שיש לו צירוף אליו רק נחשב האדם חסר בעצמו ולא שהוא מצורף אל הרע רק הוא רע בעצמו. ואלו דברים יש לך להבין מענין יצר הרע אשר הוא מצורף אל האדם, כמו שאמר (ברכות ט"ז, ב') יהי רצון שתצילני מחבר רע ומפגע רע ומיצר הרע כי היצה"ר ג"כ מחובר לאדם: ועוד שם אמרו בתחלה יצה"ר דומה לחוט של בוכיא ולבסוף דומה כעבותות העגלה שנ' וכעבות העגלה חטאה ע"כ. פי' דבר זה בא לומר ג"כ על ענין יצה"ר שמושך האדם אל החטא בעבור דביקות האדם אל הרע, ומתחלה כאשר לא חטא האדם הוא במדריגת השלימות במה, ואין כח ביצר הרע הזה למשוך אותו אל החטא רק המשכה זאת, כמו מי שמושך בחוט בוכיא שהוא מושך בכח מעט בלבד. אבל לסוף כאשר כבר נמשך אף מעט אל החטא, אז נעשה בהמשכה כמו עבותות עגלה שהוא עב לגמרי עד שאי אפשר להיות גדול מזה. ודע כי לעתיד הוא להפך מזה, כדאמרינן שם דרש דבי יהודה בר אילעי לעתיד לבא הקב"ה מביא יצה"ר ושוחטו לפני הצדיקים ולפני הרשעים צדיקים נדמה להם כהר גבוה ורשעים נדמה להם כחוט השערה הללו בוכין והללו בוכין צדיקים בוכין היאך יכולנו לכבוש הר גבוה כמו זה רשעים בוכין היאך לא יכולנו לכבוש חוט השערה כמו זה ע"כ. ודבר זה תבין מן הדברים אשר התבארו למעלה, כי היצר הרע יותר מתגרה בת"ח ובישראל, ומפני כך כל אשר הוא צדיק יותר היצר הרע גדול אליו וכל אשר הוא רשע יותר קטן אליו, עד כי אל הרשע הגמור לא נראה אליו רק כחוט השערה. ועוד תבין את זה מן הדברים אשר התבארו למעלה, כי הש"י קרא ליצר הרע רע שהוא הפכי לגמרי אליו וכל אשר הוא הפך אליו נראה יותר גדול, וכל אשר אינו נבדל ממנו כל כך לא נראה אליו יצר הרע כ"כ גדול, ולפיכך לצדיקים אשר הם רחוקים נבדלים מן יצר הרע לגמרי, נדמה אליהם היצר הרע כהר, כי הדבר שהוא הפך אליו נראה לו גדול, ואל הרשעים שאין היצר הרע הפכו אין היצר הרע נראה לו דבר גדול, והבן זה:

האדם צריך שיהיה זריז וגבור חיל לעמוד נגד יצרו, אמר ר' יצחק (שם) יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום שנאמר וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום ע"כ. בא להגיד כח

יצר הרע שהוא כמו דבר שמתחדש בכל יום וכל דבר חדוש הוא יותר פועל. ומה שאמר שיצר הרע מתחדש בכל יום דבר זה ענין עמוק מאוד בענין יצר הרע שפועל באדם, כי היצר הרע אע"ג שפועל באדם מכל מקום אין היצר הרע מן האדם כלל נחשב כמו שהתבאר, והיצר באדם הוא דבר זולת האדם, ולפיכך נחשב היצר הרע שהוא מתחדש על האדם בכל יום. כי אין לומר כי יש לו מציאות הראשון, כי אין מציאות אליו כי אין לרע מציאות, ולכך אמר כי הוא מתחדש בכל יום. וכבר התבאר כי הדבר שהוא בהתחדשות שלו הוא יותר פועל באדם, ואילו היה היצר הרע כמו שהוא שאר דבר שנחשב מן האדם והיה לו מציאות לא נקרא שהוא מתחדש עליו, כמו השמיעה והראיה שאלו דברים הן מן האדם לא נחשב שמתחדשים בכל יום, רק היצר הרע נחשב חדש אליו. ויש עוד בזה דבר מופלג בעבור כח היצר הרע שהוא כח שטן כח מלאך המות, שזה הכח אינו דבר טבעי אשר הוא תחת השמש אבל כחו בא מן הכח אשר הוא על השמש, ומפני זה נאמר על היצר הרע שהוא מתחדש בכל יום על האדם, שכל דבר שכח שלו הוא בא ממדריגה עליונה שהוא על הטבע נקרא כי הוא מתחדש בכל יום ויום, והבן זה היטב מאוד ותדע כח היצה"ר:

במסכת נדה (י"ג, ב') אמר רבי אמי המביא עצמו לידי הרהור אין מכניסין אותו במחיצתו של הקדוש ברוך הוא כתיב הכא וירע בעיני ה' וכתיב התם כי לא אל חפץ רשע אתה לא יגורך רע ע"כ. ור"ל כי המביא עצמו לידי הרהור יותר חמור בצד מה, ממי שחוטא במעשה ולא בא ההרהור על ידי עצמו, מפני כי לא נקרא שהוא בעצמו רע רק כי הוא נמשך אחר היצר הרע אשר הוא המסית את האדם, אבל המביא עצמו לידי הרהור הוא בעצמו רע, עליו נאמר לא יגורך רע. כלומר מי שהוא רע בעצמו לא יגור עם הקב"ה שהוא הטוב האמתי וזה נקרא רע כאשר מביא עצמו לידי הרהור:

ובפרק החליל (סוכה נ"ב, ב') אמר רב שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן יצר הרע מסית לאדם בעוה"ז ומעיד בו לעוה"ב שנאמר מפנק מנוער עבדו ואחריתו יהיה מנון שכן באטב"ח דרבי חייא קורין לסהדא מנון, רב הונא רמי כתיב כי רוח זנונים התעם וכתיב כי רוח זנונים בקרבם בתחלה התעם ולבסוף בקרבם ע"כ. בא לבאר כי אל ישגיח האדם ביצר הרע שהוא מסית את האדם אל החטא כאלו החטא ראוי, כי אין הדבר הזה כך אלא אע"ג שהוא מסית את האדם הוא מעיד עליו לעה"ב, כי בעה"ז יש ליצר הרע הזה ה דביקות באדם, ולעה"ב מעיד עליו כי לעוה"ב אין היצר הרע דבק באדם, והנה הוא דומה לעד שהיה קרוב ונתרחק שמתחלה לא היה עד ולבסוף נתרחק והוא מעיד. וכך בעוה"ז

היצה"ר הוא קרוב לאדם מצורף אליו ורוצה למשוך האדם אחריו להיות רע, אבל לעתיד הוא מתרחק ממנו ואז מעיד עליו כמו עד המעיד, ודבר זה מבואר:

בפרק הרואה (ברכות ס"א, א') אמר רב יצה"ר דומה לזבוב ויושב על שני מפתחי לב שנאמר זבובי מות יבאיש וגו' ושמואל אמר דומה לחטה שנאמר לפתח חטאת רובץ ע"כ. פי' זה כי היצה"ר דומה לזבוב כי הזבוב הוא דבר מאוס ונפסד אין לו קיום ואין דבר שהוא נפסד מהר כמו הזבוב, ולכך אמר כי היצר הרע שהוא כח התאוה שהוא מתאוה לדברים פחותים דומה לזבוב ואין דבר מאוס כמו הזבוב, ולכך יצה"ר שבאדם מתאוה לדברים פחותים ומאוסים כמו זנות וערוה. ושמואל אמר שהוא דמה לחטה, החטה והזבוב הם שני הפכים, אין דבר שיש לו חומר נקי כמו החטה, ואין דבר פחות ושפל ומגונה כמו הזבוב. וכבר התבאר למעלה כי נמצא מחלוקת בין חכמי השכל, כי יש אומרים כי ההשתוקקות הוא אל הפכו כמו שתראה מי שהוא חם בטבע הוא משתוקק אל הקר, ויש שהם אומרים כי הדומה הוא שיאהב הדומה ונמשך אליו תמיד, כמו שהתבאר דבר זה בנתיב האהבה ע"ש. ויש לפרש כי זהו מחלוקת רב ושמואל, כי רב שסובר כי יצר הרע דומה לזבוב, סובר כי הדומה מתאוה אל הדומה, ולכך אמר כי היצר הרע דומה אל זבוב שהוא מאוס והמאוס אוהב את הדברים המאוסים, ושמואל סובר כי יצר הרע דומה לחטה ולפיכך האדם נמשך אחר היצר הרע, כי הטוב והנקי שהוא באדם והוא דומה אל חטה שהיא נקיה ומצד הנקיות שבו נמשך אחר יצר הרע שהוא הפחיתות והמזוהם, כי החטא הוא זוהמא הפך נקיות. ובודאי אם היה האדם בלי חסרון כלל כמו שהם העליונים, אז בודאי היה בלי חסרון ואין כאן יצר הרע, אבל האדם אי אפשר שלא יהיה בו חסרון ולכך הדבר הנבחר והנקי משתוקק אל הרע ואל הפחיתות. ומסתייע הך סברא שאמרו בסוכה (נ"ב, ב') כי מניח יצה"ר כל העולם ומגרה בישראל ובת"ח מגרה יותר, וזה מפני כי ישראל הם בעלי שלימות ות"ח עוד יותר שלימים, ושלימותם אינו כמו שלימות העליונים רק מצטרף חסרון להם והשלימות אשר בו החסרון משתוקק אל הפכו אל הרע הגמור. וזהו דעת שמואל שאמר כי יצר הרע דומה אל חטה כמו שאמרו ובישראל יותר מכולם. מכל מקום אין זה קשיא לרב ואין להאריך בזה. ויש לפרש מחלקותם כי היצר בודאי חסרון באדם וסבר רב כי הפחיתות דבק בצורה, והזבוב יש לו צורה פחותה שהוא ב"ח מאוס, וסבר כי היצר הרע פחיתות דבק בצורה לכך מדמה אותו כזבוב, ושמואל סבר כי היצר הרע שהאדם נוטה אל החמרי וזה החסרון והרע שבאדם, ולפיכך מדמה אותו לחטה שהיא חמרית לגמרי, ופי' זה עיקר כאשר תבין.

ותבין כי לדעת הכל היצר הרע הוא יושב על שתי מפתחות הלב, אשר הלב הוא שורש האדם והרע דבק בשורש האדם הוא הלב, ואין להאריך:

פרק ג

בפרק נגמר הדין (סנהדרין מ"ג, ב') כל הזובח יצרו ומתודה עליו כאלו כבדו להקב"ה בעה"ז ובעה"ב שנאמר זובח תודה יכבדנני יכבדני לא נאמר אלא יכבדנני בעה"ז ובעה"ב. במאמר הזה בא לבאר המעלה לאדם כאשר כופה וגובר על יצרו הרע. וזה שאמר כל הזובח יצרו ומתודה עליו דהיינו שמתודה על חטאו שהלך אחר יצרו. ואמר כאלו כבד את הקב"ה בעולם הזה ובעולם הבא, והכבוד הזה שנתן אל הש"י שהוא ית' אחד גמור, כי כאשר בעולם יצר הרע שהוא הפך יצר טוב, נראה ח"ו בעולם שיש כאן שתי התחלת האחת לטוב והאחת לרע, וכמו שהיו המינים אומרים שאי אפשר שיהיה התחלה אחת יוצא ממנו הטוב והרע, ולכך אמרו שיש כאן שתי התחלות האחת התחלה לטוב והשני התחלה לרע, לכך כאשר יש בעולם יצר הרע שהוא כנגד יצר הטוב נראה שיש כאן ב' התחלות ח"ו. ולפיכך אמרו בפ"ק דברכות (ה' א') אמר רבי לוי בר נחמני אמר ר"ל לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע שנאמר רגזו ואל תחטאו אי אזיל מוטב ואי לא יעסוק בתורה שנאמר אמרו בלבבכם אי אזיל מוטב ואי לא יקרא קריאת שמע שנאמר על משכבכם אי אזיל מוטב ואי לא יזכור לו יום המיתה שנא' ודומו סלה. ומה ענין ק"ש לסלק יצר הרע, אבל הפירוש הזה כמו שמבואר למעלה בנתיב התפלה, כי לכך יקרא ק"ש כי השם ית' שהוא אחד מסלק היצר הרע ואם כן לא נשאר רק היצר הטוב, ומורה על שהשי"ת אחד והוא ית' טוב הגמור בודאי, ואדם כמו זה מכבד הקב"ה שהוא אחד לגמרי והוא יתב' הטוב הגמור. אבל כאשר היצר הרע בעולם כאלו ח"ו אין הש"י אחד וגם יש רע בעולם, ולכך כאשר זובח יצרו מכבד הש"י בעולם הזה ובעולם הבא, כי אף שלא יהיה יצר הרע לעוה"ב ולא יהיה הרע הזה, מ"מ דבר זה שמסלק האדם עצמו מן יצר הרע הוא יותר מורה שהוא כולו טוב והכבוד לעה"ב שהוא יתב' אחד, ולכך אמר הזובח יצרו מכבד הש"י בעולם הזה ובעולם הבא:

ובפרק אלו עוברין (פסחים נ', א') והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד אטו עד האידנא לאו אחד הוא אמר רבי אחא בר חנינא אמר רבי אמי לא כעוה"ז עולם הבא בעוה"ז על שמועה טובה אומר הטוב והמטיב ועל שמועות רעות אומר דיין אמת ולעולם הבא הכל טוב ומטיב. ר"ל בודאי הש"י בעולם הזה הוא אחד, רק מפני שיצר הרע בעולם ויצר הרע על ידו הפורעניות בא אל העולם, ולפיכך לא נראה אחדותו כאשר יש רע בעולם כמו שאמרנו. ולפיכך הזובח יצרו ג"כ כאלו כבדו להקב"ה

בעה"ז ובעה"ב. ומזה התבאר כמה גדול במדריגה העליונה מי שזובח יצרו ועושה הש"י אחד כאלו מכבד הקב"ה בעה"ז ובעה"ב ששם אחדותו:

ובפרק עושין פסין (עירובין כ"א, ב') דרש רבא מאי דכתיב הדודאים נתנו ריח אלו בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא ועל פתחינו כל מגדים אלו בחורות ישראל שמגידות פתחיהן לבעליהן ל"א שאוגדות פתחיהן לבעליהן. בא לבאר המעלה העליונה אותם אשר מתגברים על יצרם, ואמר שעתידים בחורי ישראל אשר היצה"ר גובר בהם והם גוברים על יצרם, וכן בחורות שיתנו ריח לפני השם ית'. ופירוש ענין הריח הזה כי הריח מורה על שאלו הכובשים יצרם הם החשובים והם בעלי שם של תפארת, כי הדבר שיש לו ריח נודע למרחקים, ובשביל כך מציאותו נודע בעולם הפך מי שאין נחשב לכלום לא נודע כלל בעולם. ואמר שיתנו ריח לפני הקב"ה, כי חשיבותם יהיה נגלה לפני הקב"ה בריח טוב שלהם ולא יהיו מסותרים ממנו ית'. ולא שיהיה דבר זה ענין גשמי רק כמו שאמרנו כי יהיו בעלי שם טוב לפני הש"י, כי כל בעל שם טוב נודע שמו למרחוק לכך נקרא שהוא בעל ריח כי הריח נודע למרחוק, וכדכתיב (קהלת ז') טוב שם משמן טוב. ודבר זה ראוי אל מי שגובר על יצרו, כי אין גבור אלא מי שכובש יצרו, וכל גבור הוא בעל שם כי הגבור שמו נודע כדכתיב ולו שם בגבורים, כי השם לפי מה שהוא נחשב בריאה בעולם ואינו נחשב שאין בו ממש. ולפיכך הגבור שאינו בריאה שאין בו ממש לפי גבורתו, לכך הוא בעל שם והשם הוא עצמו הריח כמו שאמרנו. ולפיכך אמר כי עתידים בחורי ישראל שיהיו נקראים גבורים ביצרם, ומצד הגבורה ראוי להם השם שאין לומר עליהם שאין בהם ממש, וזהו ענין שיתנו ריח שהריח מורה על התפשטות השם:

בפרק בתרא דפסחים (קי"ג, א') ג' הקב"ה מכריז עליהם בעצמו על רווק הדר בעיר ואינו חוטא ועל העני המחזיר אבידה לבעלים ועל עשיר המעשר פירותיו בצנעא ע"כ. ופי' זה כאשר הקב"ה מכריז עליו בעצמו, מורה זה על יראת חטא הגמור מבלי שיש ספק כי הש"י הוא ברור בעצמו, לכך אמר שהקב"ה מכריז עליו, ר"ל כי יראת חטא שלו הש"י מכריז עליו, ומה שהשם ית' מכריז הוא ברור ואין בו שום ספק כמו שהוא ית' ברור, וכך יראת חטא אשר מכריז עליו ברור עד שאין ספק ביראת חטא שלהם. ויש לך לדעת כי חטא בא בשביל ג' פנים, האחד מצד החסרון, והשני הוא מצד התוספת, והשלישי מצד התנגדות, ודברים אלו מביא את האדם לידי חטא. ולפיכך אמר כי מצד הטבע ראוי שיהיה נמשך העני אחר החטא מפני שהוא חסר ואין לו לאכול, וכאשר הגיע עבירה בסתר לידו שאין שום אדם יודע מזה, ואם אינו חוטא הדבר הזה מורה על יראת חטא לגמרי, והעשיר המעשר פירותיו בצנעא, זה שיש לו תוספת עושר וצריך לתת הרבה

מאוד מן עשרו, ואם הוא מעשר פירותיו בצנעא כראוי אז אינו בעל חטא, והג' רווק הדר בעיר ואינו חוטא ביצר הרע המתגבר לאדם ומסית כמו שהתבאר איך יצה"ר הוא המתנגד לאדם ומסית האדם על חטא, וכאשר הוא רווק אין בטבע שיכול לכבוש את יצרו, ובפרט כאשר הוא דר בעיר שיושבי כרכים בעלי הנאה ובעלי תאוה דרים שם יותר מן יושבי כפרים, ולפיכך אם אינו חוטא הוא ירא שמים ברור. ובארנו דבר זה ג"כ פעמים הרבה כי ימצא החטא מצד החסרון ומצד התוספת ומצד התנגדות, ואלו ג' דברים מגיעים עד הש"י כי הם עצם היראה ולפיכך אמר שהקב"ה מכריז עליהם בעצמו:

ובמסכת תמיד (ל"ב, א') אמרו חכמי הנגב לאלכסנדרוס מוקדן כששאל אותן מה יעשה האדם ויחיה עצמו אמרו לו ימית עצמו מה יעשה האדם וימית עצמו אמרו לו יחיה עצמו ע"כ. ופי' זה כי כאשר הולך אחר יצרו הרע ודבר זה מחיה את גופו כאשר ימלא תאותו, אז באין ספק ימית עצמו, כי שולט בו אז היצר הרע והוא יצר הרע הוא ס"ם הוא מלאך המות. והפך זה מה יעשה האדם ויחיה עצמו ימית עצמו, כאשר אינו רודף אחר תאותיו אז מסלק יצר הרע שהוא מלאך המות. ואין הכונה פה על ענוי לגמרי כי דבר זה אינו שאז אין נפשו בשלימות ג"כ, אבל שאינו בעל תאוה יתירה שכל ענינו נמשך אחר תאוה הגופנית, שדבר זה בודאי מביא לו המיתה. ואפשר לפרש מה שאמרו מה יעשה אדם ויחיה עצמו ימית עצמו בעוה"ז מריבוי התאוות ואז יחיה לעוה"ב, וכן אם מחיה עצמו בעוה"ז בכל תאוותיו אז הוא מת לעוה"ב, כי לא נברא עוה"ב רק למי שאין לו עוה"ז כדאיתא בסוף ברכות (ס"א, ב'). ומכל מקום ברור, כי ההמשך אחר תאוות עוה"ז מביא המיתה כאמרם הקנאה וכו' שדבק בו יצה"ר והוא מלאך המות, והפך זה כי סלוק התאוה הגשמית מביא עליו החיים:

פרק ד

האדם הזה אשר ברא הש"י יצר הרע בקרבו צריך שישתדל להסיר את יצרו, ואף אם הוא צדיק וחסיד אל יראה בעיניו שהוא קל רק הוא דבר קשה מאוד מאוד. והענין הזה שיתפלל האדם אל הש"י תמיד שיסיר את היצר הרע ממנו, אבל מעצמו קשה הוא. כי האדם נחשב שהוא שבוי ואסור ביד מלך זקן וכסיל הוא יצר הרע שנקרא בכל מקום בשם הזה, והרי אין חבוש מתיר עצמו מבית אסורים, וצריך לאחר להתירו הוא השם יתב' אשר מוציא אותו מבית אסורים:

ובפרק בתרא דקידושין (פ"א, א') פלימו הוי רגיל לומר גירא בעינא דשטן וכו', פי' שהיה מגרה בשטן לומר גירא בעיניך, שר"ל כי הוא גובר על השטן אשר הוא מתנגד לו, והמתנגד לאחד נחשב כי גירא יוצא ממנו אל אותו אחר שהוא מתנגד לו והוא דוחה

אותו. וקאמר שם כי גרם זה שהשטן הביא אותו לידי מכשול, כי מכח התנגדות האדם אל השטן שהוא היצר הרע היה גובר עליו השטן כי אין האדם נחשב נגד כח השטן. וקאמר שם אלא היכי לימא לימא הכי רחמנא יגער בך השטן כלומר הש"י הוא יגער וידחה השטן. ודבר זה ראוי שיתפלל עליו האדם שהשם יתב' יסלק וידחה השטן ממנו, כי מצד האדם בעצמו אף שאדם מתנגד אל השטן הוא יצר הרע, מצד התנגדות הזה אין קיום לאדם כלל אם לא בעזר השם. ולכך תיקנו יהי רצון שתצילנו מיצר הרע וכו' וכל זה דברי חכמה מאוד. לכך אמר שם ר"מ הוי מתלוצץ בעוברי עבירה וכו' עד שהביאו השטן כמעט לידי תקלה ואמר ליה השטן אי לאו דמכריזו עלך ברקיע הזהרו מר"מ ותורתו שויתי לדמך תרי מעי, וכן ר"ע היה מתלוצץ בעוברי עבירה והביאו השטן כמעט לידי תקלה, וקאמר ליה ג"כ אי לאו דמכריזו עלך ברקיע הזהרו מר"ע ותורתו שויתי לדמך תרי מעי, וכל זה שאם יחשוב האדם כי כח יש בידו לעמוד נגד יצר הרע ושנים שהם מתנגדים זה לזה גובר האחד על השני ואין האדם יכול לעמוד נגד יצר הרע. ועם כי בודאי יש לאדם לעמוד נגד יצה"ר בכל כחו, אבל לא יחשוב כי יכול להתנגד אליו ולעמוד כנגדו, רק יחשוב שהוא דבר קשה מאוד מאוד והוא ירא מן יצר הרע, רק כי הסלוק הזה הוא מצד הש"י אשר הוא מסלק היצר הרע, אבל האדם כל זמן שאמר כי הוא בעצמו יכול להתנגד אליו ולהיות גובר עליו אז היצה"ר גובר עליו בכח כמו שנים שהם מתנגדים זה לזה, וקשה לבשר ודם לנצח אותו כאשר היצר הרע מגרה, רק יאמר כי הש"י יסלק היצר הרע ממנו ובזה הוא עצמו אין מתנגד אל השטן כ"כ, והדברים האלו אף כי נראים פשוטים הם דברים עמוקים בענין יצר הרע ואין להאריך יותר:

האדם אשר צריך להסיר היצר הרע ילמוד מאבות העולם דרכים הרבה, וכמו ששנינו במסכת אבות (פ"ב) רבי אומר הסתכל בג' דברים ואין אתה בא לידי עבירה, וכן (פ"ג) עקביא אומר הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי חטא וכמו שהארכנו שם ע"ש. ומפני ששני המוסרים הם מוסרים חשובים מאוד לסלק יצר הרע, לכך אלו שני דברים ראש לשני פרקים:

ובפרק אין דורשין (חגיגה ט"ז, א') דרש רב יהודה בר נחמן מתורגמניה דריש לקיש מאי דכתיב אל תאמינו ברע ואל תבטחו באלוף אם יאמר לך יצר הרע חטא והקב"ה מוחל לך אל תאמין בו. שנאמר אל תאמינו ברע ואין רע אלא יצר הרע שנאמר כי יצר לב האדם רע מנעוריו, ואל תבטחו באלוף אין אלוף אלא הקב"ה שנא' אלוף נעורי אתה, שמא יאמר אדם מי מעיד בי אבני ביתו של אדם וקורות ביתו ורהיטי ביתו של אדם מעידין בו שנאמר כי אבן מקיר תזעק, תניא ר' שילא אומר שני מלאכי השרת המלוין

לו לאדם מעידין בו שנא' כי מלאכיו יצוה לך, רבי זריקא אומר נשמתו של אדם מעידה בו שנא' משוכבת חיקך שמור פתחי פיך איזהו דבר ששרוי בחיקו של אדם הוי אומר זו נשמה, וחכמים אומרים איבריו של אדם מעידין בו שנאמר ואתם עדי נאם ה' ואני אל. גם המאמר הזה בא להודיע לאדם, כי באולי יצרו מסית אותו לחטא ויחשוב שלא יבא במשפט על זה, דבר זה הוא מן יצה"ר שבקרבו שמסית אותו על זה ועל זה אמר אל תבטחו ברע שהוא יצר הרע. ואם שכלו ירצה להטעות אותו כי הש"י אינו מעניש האדם כמו הפילוסופים הכופרים, על זה אמר שלא יאמין לשכלו. ואלו ב' דברים מטעים את האדם, כי לפעמים הטעות הוא בשביל כח המדמה שאינו שכל והוא כח יצר הרע בלבד, ולפעמים שכלו מביא אותו לידי טעות, ואמר כי אל השכל הזה אל יאמין האדם. ועל זה אמר שאם יאמר האדם מי מעיד בו, על זה אמר כי אבני ביתו וקורות ביתו מעידים עליו, ר"ל כי האדם אם הוא צדיק יש לו בית ומקום עליון מאוד בעולם שיבא שם האדם, ואם האדם הוא רשע עושה לו ג"כ מקום רע, ולכך אמר אבני ביתו וקורות ביתו מעידין עליו והכל לפי מעשיו של אדם יש לאדם דביקות במעלה או שיש לו דביקות בפחיתות. וכן אמרו במדרש (עי' שבת קנ"ב, א') כי הולך האדם לבית עולמו מלמד שיש לכל אחד ואחד מדור בפני עצמו, וזה שאמר כאן כי אבני ביתו וקורות ביתו מעידין זה כי קנה לו מדור לפי מעשיו. ומי שסובר כי שני המלאכים המלוין את האדם מעידין עליו, זה כי הש"י נתן לאדם שני מלאכים שיהיו שומרים את האדם והצדיק שומרין אותו והרשע מסלקין ממנו שמירתו, ודבר זה עדות על האדם כי אם המלאכים שומרים אותו כמו שראוי להיות אדם תחת שמירתן של מלאכים, ואם המלאכים מסתלקים ממנו מעיד זה על רשעתו. ומ"ד נשמתו של אדם מעידה בו, סובר כי הנשמה שברא הש"י באדם זכה וטהורה נתן אותה בקרבו, ואם הוא צדיק היא זכה וטהורה כמו שברא הש"י את הנשמה, אבל אם הוא בעל חטא הנשמה הזאת קבלה טומאה ותעוב ולכך הנשמה מעידה בו. ולמ"ד איבריו של אדם מעידים בו, כלומר האיברים של אדם שהם הכרת האדם והם צורתו וצלמו של אדם בהם יוכר האדם, כי כאשר האדם צדיק במעשיו אז הוא בצלם אלקים, ואם האדם רשע אז הוא נמשל כבהמות נדמה, ולפי מה שהוא צדיק במעשיו או רשע במעשיו יש הכרה באבריו שהם צלמו הן לרע הן לטוב, ולפיכך אבריו של אדם מעידין בו מה שהוא ואין להאריך בזה:

במדרש (ב"ר פ"כ) ארבעה תשוקות הן, אין תשוקתה של אשה אלא לאישה שנאמר ואל אישך תשוקתך, אין תשוקתו של יצר הרע אלא לקין וחביריו שנאמר ואליך תשוקתו, אין תשוקתן של גשמים אלא על הארץ שנאמר פקדת הארץ ותשוקקיה, ואין תשוקתו

של הקב"ה אלא על ישראל שנא' ועלי תשוקתו. ולפי זה יש להקשות כי דברי חכמים אינם כך שהרי אמרו כי מניח כל העולם ומגרה בישראל. אבל דבר זה אינו קשיא כי בודאי היצר הזה מגרה באדם ויותר בישראל כי היצר מבקש להפיל הנמצא עד שיהיה בלתי נמצא וכמו שמורה עליו השם שנקרא רע, ובודאי יותר מגרה היצר הרע בישראל ובת"ח, שמבקש להפיל בית בנוי נמצא ולבטל אותו, כי ישראל הם עיקר המציאות והם בית בנוי, ממה שמגרה וחפץ לבטל בית מהורס בעצמו. וזה אמרם בפ"ק דברכות (ה', א') אמר ר' לוי בר נחמני אמר ר"ל לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצה"ר שנא' רגזו ואל תחטאו אי אזיל מוטב ואי לא אזיל יקרא ק"ש שנא' אמרו בלבבכם על משכבכם אי אזיל מוטב ואי לא אזיל יזכיר לו יום המיתה שנא' ודומו סלה. ומה ענין יום המיתה לזה שיבטל בזה יצר הרע. אבל הפירוש הוא כי היצר הרע שהוא מגרה באדם לבטל את המציאות כאשר אמרנו, וכאשר יזכיר לו המיתה שהוא בטול האדם אין כאן עוד יצר הרע, ולכך יצר הרע לפי מעלת הדבר מתגרה בו יצה"ר. אבל דביקות היצר הרע הוא ברשעים כי הרע הוא דבק במי שמוכן לזה והם הרשעים, ולכך אין תשוקתו של יצה"ר אלא לקין וחביריו שהם רשעים ודביקותו תמיד עמו לא יסור ממנו. אבל מה שמתגרה יצה"ר הגרוי שהוא בחשובים ובעלי מעלה ביותר הוא לפי השעה כאשר השעה מוכנת לזה, אבל שיהיה לו דביקות תמידי בו זה אינו רק אצל הרשעים יש לו דביקות תמידית עמו. ולכך אמר ד' תשוקות כי הדביקות והחבור ביחד משני פנים, האחד כי הדומה יאהב ויתחבר אל הדומה אליו לגמרי וכמו שבארנו דבר זה בנתיב האהבה ע"ש, והשני הוא מצד שיושלם האחד בשני, וזה מפני שכל אחד צריך לשני ויושלם האחד עם השני. ודבר זה הפך הראשון כי הראשון הוא מצד שהם דבר אחד לגמרי ולכך הדומה יאהב את הדומה, אבל דבר זה מצד שהם מחולקים ומפני שהם מחולקים יושלם זה בזה, ולכך הש"י שהוא הטוב הגמור ומפני כך תשוקתו אל אשר הוא טוב ודבק בו, ולכך אמר אין תשוקת הקב"ה אלא על ישראל, שישראל הם הטובים וכדאיתא במסכת מנחות (נ"ג, ב') מה שאמרו יבא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים, ובזה שייך התשוקה כאשר הטוב יאהב ומשתוקק לטובים. וכן ההפך יצר הרע שהוא רע בעצמו אין תשוקתו אלא לדומה לו שהם הרשעים. ואמר עוד כי אין תשוקת אשה אלא לאישה, דבר זה מצד כי משתוקק המקבל שהוא חסר אל המשפיע, והוא השתוקקת החומר אל הצורה כי נעשו דבר אחד האיש והאשה ביחד והם בעצמם מחולקים והאשה מושלמת באיש כמו שיושלם החומר בצורה והם מחולקים בעצמם לגמרי. והשני הוא השתוקקת המשפיע אל המושפע כי המשפיע ג"כ אי אפשר לו בלא מקבל שהוא משפיע אליו וצריך לו מקבל, וזה שאמר

אין תשוקת גשמים אלא ארץ כי הגשמים הם משפיעים ואי אפשר בלא מקבל לכך צריכים אל המקבל הוא הארץ. הרי לך ד' תשוקות אלה אשר אין להוסיף ואין לגרוע מהם, והדברים האלו עוד עמוקים בחכמה ואין להאריך בזה:

ובפרק האורג (שבת ק"ח, ב') תניא רשב"ע אומר המשבר כליו בחמתו והמקרע בגדיו בחמתו והמפזר מעותיו בחמתו יהא בעיניך כעובד ע"ז שכך אומנתו של יצה"ר היום אומר לו עשה כך למחר אומר לו עשה כך עד שאומר לו לך ועבוד ע"ז, אמר רבי אבין מאי קרא לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר איזה אל זר שיש בגופו של אדם הוי אומר זה יצר הרע ואי עביד למרמא אימתא על אנשי ביתא שרי ע"כ. ביארו כי כאשר האדם הוא פועל רע, כמו זה המקרע בגדיו בחמתו, נראה שגובר בו יצר הרע אשר נקרא רע ולכך מתכוין לרע, כי אם לא כן למה יפעל דבר שהוא רע לעצמו, רק בשביל היצה"ר שבו ולכך הוא פועל רע, כי הדבר שהוא רע בעצמו אין לשאול עליו למה הוא עושה דבר רע כי לכך הוא רע ומפני שהוא רע הוא פועל רע אף שהוא לעצמו. ונראה כי לכך נקט ג' דברים כנגד חלקי האדם שהם ג', המקרע בגדיו בחמתו הם שייכים לגופו של אדם שצריך בגדים לכסות גופו ופועל לגופו הרע, ואח"כ אמר המשבר כליו בחמתו שהם כלי תשמישו המשמשים לו לעשות צרכיו, וכבר בארנו כי הנפש הוא הפועל מה ששייך לאדם והוא פועל רע לנפשו לשבר כלי תשמישו, והמפזר מעותיו דבר שהוא שייך אל השכל כי לב האדם תלוי בכיסו, ועוד התבאר במקום אחר דבר זה כי לבו של אדם תלוי בכיסו. ולפיכך אלו שלשה כאשר האדם משחית אותם והם שייכים לחלקי האדם כמו שאמרנו א"כ הוא פועל הרע וזה בשביל יצר הרע שהוא רע, וכאשר יש באדם דבר שהוא רע כמו שהוא יצר הרע דבר זה נקרא ע"ז לגמרי. כי כמו שהע"ז מסלק את האדם מן הש"י כאשר נמשך אחר הע"ז, כך יצר הרע מסלק את האדם מן הש"י כאשר נמשך אחר היצר הרע, וכאלו יש לו אלוה אחר לגמרי אשר בו נבדל מן הש"י. וכבר התבאר ג"כ כי היצר הרע הוא השניות כמו שהתבאר אצל אם רואה האדם שיצרו גובר עליו יקרא ק"ש, ודבר אחד הוא הע"ז ויצה"ר, כי הע"ז נקרא השחתה שנאמר פן תשיחתון והיצר הוא ג"כ השחתה כמו שאמר כאן כי הוא מסית האדם אל השחתה, ולכך יש לאדם לדעת כי כאשר האדם הולך אחר יצרו הוא נמשך אחר העבירה לגמרי:

בפרק הרואה (ברכות ס"א, א') תניא רבי יוסי הגלילי אומר צדיקים יצר טוב שופטן שנאמר לבי חלל בקרבי, רשעים יצר הרע שופטן שנא' נאם פשע לרשע בקרב לבי, בינונים זה וזה שופטן שנא' כי יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו. ביאור זה כי היצר טוב הוא כח נבדל טוב באדם, ויצה"ר כח נבדל רע באדם, ולכך הם שופטים

ומושלים באדם. והיינו שהיצר טוב שהוא כח נבדל הוא שופט אותו ופועל בו שיעשה הטוב ולכך נאמר ולבי חלל בקרבי, ופי' זה שנעשה חלל בשביל שפועל בו יצר טוב שיעשה הטוב, וכך יצה"ר הוא כח נבדל פועל באדם שיעשה הרע, ובינונים יצר טוב ויצה"ר פועלים בו:

ואין חכם כבעל נסיון, כל זה גורם יצר הרע לאדם, כי אף אם האדם זקן וראה מעשים הרבה והיה ראוי לו שלא יהיה האדם רשע שלא יקרה ג"כ לו כמו שקרה לרשעים שהיה אחריתם לאבדון עם כל זה הוא כסיל ואינו למד מוסר, לכך נקרא יצר הרע זקן וכסיל.

ובפרק הרואה (ברכות נ"ד, א') חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה שנא' ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע, הרי כי האדם אינו מגיע אל הדביקות בו ית' שנרמז בלשון ואהבת את ה' אלקיך, רק אם מתגבר על יצרו ואז דבק בו ית' לגמרי, ופסוק ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך בשני יצריך נאמר אחר קבלת מלכות שמים, כי בזה שהוא גובר על יצרו ומסלק אותו הוא מאחד הש"י לגמרי כמו שהתבאר למעלה. ורמז בתיבה זאת שכתוב בכל לבבך דבר זה כי הלמ"ד מורה על הלב כי לשון למ"ד שהוא לשון למוד הוא הלב שבו החכמה. ובמדרש למ"ד אל תקרי למ"ד אלא לב שהלב מבין דעת שנא' חכם לב יקח מצות ע"כ, המדרש הזה בא לבאר כי הלמ"ד מורה על הלב שבו החכמה, וגם צורת הלמ"ד מורה על הלב, כי הדעת והתבונה שהיא בלב עולה מעלה מאוד וכן הלמ"ד הוא עולה למעלה. וכמו שיש בלב הלמוד יש בלב עוד יצ"ט ויצר הרע לכך יש בלב שני ביתי"ן כי שורש המלה לבב רק כי האחת היא נופלת כדרכה, והם מורים על יצר טוב ויצר הרע והם נרמזים בשני ביתי"ן כי כל יצר הוא זולת הלב והוא שני, ולכך מורה על יצר טוב ויצה"ר שני ביתי"ן כי הבי"ת היא שניה וכן יצ"ט שני וכן יצר הרע הוא שני. אבל ההפרש גדול כי יצר טוב הוא השלמת האדם ובו יושלם ולכך הוא שייך לאדם במה שהוא השלמתו, אבל יצר הרע אינו נכנס בכלל האדם לגמרי כי ראוי לסלקו והוא עומד לסלקו, ולכך הב' השניה אינה קבוע בשם לב רק היא נופלת שהרי כתוב לב בלא ב' השניה, אבל הב' האחת היא קבועה כי היצר ה הטוב אין לו הסרה כלל רק הב' השניה יש לה הסרה. ולכך לעתיד לבא כתיב (דברים ל') ומל ה' אלקיך את לבבך וגו' שיסלק הב' השניה ויחתוך אותה ולא תשאר רק ב' אחת הוא היצר טוב, ולכך אצל המלאכים כתיב (בראשית י"ח) סעדו לבכם. והנה יצר הרע אף שהוא רע בעצמו, מכל מקום על ידי יצר הרע קונה האדם הדבקות בו ית' לגמרי, כאשר גובר על יצרו ומסלק אותו ואז הוא דבק בו ית' כדכתיב ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך. ובמדרש (ויק"ר פ"א) ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי

דברו לשמוע בקול דברו במה הכתוב מדבר אם בעליונים הלא נאמר אח"כ ברכו ה' כל צבאיו אלא בתחתונים הכתוב מדבר ועליונים על ידי שהם יכולים לעמוד בתפקודתו של מקום לכך נאמר ברכו ה' מלאכיו ולא כל מלאכיו. והרי בפסוק הזה שמדבר בתחתונים מקדים התחתונים קודם המלאכים שהם עליונים, כי אותם שהם עומדים בתפקודתו של מקום ויש בהם יצר הרע והם כובשים יצר שבהם, בודאי הם קודמים למלאכים שאין בהם יצר הרע, ולכך כתיב ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו שהם גבורים לכוף את יצרם שזה נחשב גבור. ובמדרש (שם) גבורי כח עושי דברו רבי יצחק נפחא אמר אלו שומרי שביעית בנוהג שבעולם אדם עושה המצוה ליום אחד לשבת אחד לחודש אחד שמא תאמר לימות השנה ודין האי חקלא ביירי כרמיה ביירי ושבק יש לך גבור גדול מזה נאמר כאן עושי דברו ונאמר להלן וזה דבר השמיטה מה להלן שביעית אף כאן שביעית ושנו רבותינו איזהו גבור הכובש את יצרו ע"כ, ור"ל כי לכך נאמר דברו כי דבור לשון קשה כדכתיב דבר אתנו אדוני הארץ קשות, ומפני שהשמיטה היא קשה מאוד על האדם ולכך נאמר אצל שמיטה וזה דבר השמיטה, וכאן כתיב עושי דברו, ר"ל שאף שקשה הוא מכל מקום האדם הוא עושה ובשביל כך מדריגתו יותר מן המלאכים והקדימו למלאכים. ולפיכך יצר הרע שברא הש"י הוא טוב מצד זה שכאשר גובר על יצרו מעלתו על הכל, והש"י חפץ לזכות האדם ולהיות מעלתו יותר מן המלאכים על ידי זה, הוא יזכה אותנו ויציל אותנו מיצר הרע:

נתיב הצדק

פרק א

בספר משלי (י') כעבור סופה ואין רשע וצדיק יסוד עולם. שלמה המלך עליו השלום רצה לומר, כשם שרוח סערה חזק מאוד והוא עובר מהרה מן העולם, וכך הוא הרשע הוא בעל זרוע ובעל כח והוא עובר מן העולם מהרה. וכמו שאצל רוח סערה הכח והחוזק שלו גורם אליו שיעבור מהרה מן העולם, כך הרשע החוזק והכח שלו גורם אליו שיעבור מהרה מן העולם. וזה מפני כי הדבר שהוא יוצא מן הראוי ומן המיצוע, כמו שהרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע, הפך הצדיק שנקרא צדיק בשביל הצדק והיושר שבו, והרשע הפך זה יוצא מן הצדק בזרוע רמה שלו וכדכתיב (תלים י') שבור זרוע רשע, והדבר שהוא יוצא אל הקצה יש לו קצה וסוף ג"כ ונאבד. ולכך אמר כעבור סופה ואין רשע, וצדיק שהוא צדיק בשביל הצדק אשר הצדק אינו יוצא מן המיצוע ולכך הוא יסוד עולם, כי כן כל דבר שהוא הצדק אינו יוצא מן המיצוע כמו הצדיק הוא יסוד קיים. והדבר הזה נראה

בארץ בשביל שהיא עומדת באמצע ואינה יוצאת מן המיצוע רק עומדת בשוה, לכך היא עומדת קיים לעולם יותר מכל שאר יסודדות כמו שאמר הכתוב (קהלת א') והארץ לעולם עומדת, וכבר פרשנו דבר זה בהקדמת הפרקים על הכתוב שאמר צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה ע"ש. וזה שנא' כאן וצדיק יסוד עולם כמו שהארץ היא יסוד עולם בשביל המיצוע שאינה יוצאת מן השווי לכך היא עומדת לעולם, וכך הצדיק שהוא הפך הרשע היוצא אל הקצה הוא יסוד עולם. ומפני כך הרשע הוא דומה אל רוח סערה שהוא דבר שהוא בכח והוא עובר מהרה, והפך זה הצדיק שאינו בעל כח כלל הוא יסוד עולם, כמו הארץ שכל הנמצאים נמצא בהם התנועה ואילו הארץ אין בה כח תנועה כלל ולכך היא קיימת, וכן הצדיק שאינו בעל זרוע הוא יסוד קיים כמו הארץ, ולכך כתיב צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה, ר"ל כי הצדיקים ראוי להם הארץ אשר אינה יוצאת מן המיצוע כמו הצדיק ובשביל כך ישכנו לעד עליה כמו שהארץ היא קיימת לעולם:

והפסוק שאחריו כחומץ לשנים וכעשן לעינים כן העצל לשולחיו, ומה ענין הכתוב הזה אל פסוק ראשון כעבור סופה וגו' ואח"כ כחומץ לשנים ואח"כ מדבר ג"כ מן הצדיק יראת ה' תוסיף ימים ושנות רשעים תקצורנה, ומה ענין כחומץ לשנים וגו' בין שני הפסוקים. אך נראה פירושו כי הפסוק הזה כחומץ לשנים מדבר על העצל במעשים ואינו זריז במצות ובתורה, והשליח הוא האדם והמשלח הוא הש"י אשר שלח האדם ובראו האדם בעולמו לעמל וכדכתיב (איוב ה') אדם לעמל יולד וגו'. ועל זה אמר כחומץ לשנים וכעשן לעינים כן העצל לשולחיו, והשנים והעינים הם כלים פועלים, השנים פועלים האכילה והעינים פועלים הראיה, ואמר הכתוב כמו שמבטל החומץ והעשן הכלים האלו שאינם יכולים לפעול, כן העצל גורם שלא יוכל לפעול אשר שלחו שלא שלחו הש"י בחנם. ורמז העצל במעשים שאינו עושה מצות גורם אל הש"י שהוא ברא את האדם בעולם ושלחו לפעול מצות ומעשים, וגורם העצל אל הש"י שאינו פועל בעולם שרוצה הש"י לפעול הטוב בעולם. וע"ז אמר הכתוב (דברים ל"ב) צור ילדך תשי ופירושו שכאשר אין ישראל עושים רצונו של מקום כאלו ח"ו יש בו תשות כח ואינו פועל בעולם, כמו שאמר כחומץ לשנים וכעשן לעינים כן העצל לשולחיו. ואלו שלשה מזכיר יחד האחד הוא הרשע, וכנגדו הוא הצדיק, הג' הוא העצל במצות שאינו רשע ואינו ג"כ צדיק שהוא הזריז במצות רק אינו זריז במצות והוא מונע הטוב מן העולם, שהשם ית' שלח האדם בעולם שיעשה הטוב ויתן הש"י טובה על ידו בעולם, ולכך אמר כחומץ לשנים וכעשן לעינים כן העצל לשולחיו:

ובפרק אמר להם הממונה (יומא ל"ח, ב') אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן אפי' בשביל צדיק אחד העולם מתקיים שנאמר וצדיק יסוד עולם. רבי חייא בר אבא דידיה אמר מהכא רגלי חסידיו ישמור חסידיו תרתי משמע אמר רב נחמן בר יצחק חסידו כתיב ע"כ. וזה כמו שאמרנו כי הצדיק שנקרא צדיק בשביל שאינו יוצא מן המיצוע רק הולך ביושר ובצדק, הפך הרשע שנוטה בכל מעשיו אל הקצה ואשר נוטה אל הקצה יש לו קצה, ולפיכך נאמר עליו כעבור סופה ואין רשע, והפך זה הצדיק שאינו יוצא אל הקצה בכל מעשיו הוא הישר. והיושר הוא ראשון, כי העקום הוא יוצא מן היושר אם כן היושר הוא ראשון, ולפיכך הצדיק אשר בו היושר הוא ראשון, וידוע כי היסוד הוא ראשון אל הכל אשר עומד עליו ולכך כתיב וצדיק יסוד עולם, והבן דברים אלו כי הם עמוקים מאוד. וכל דבר זה מובן הוא מלשון צדיק כי הלשון נאמר על מי שאינו יוצא מן היושר כי הצדיק והיושר הוא ענין אחד, וכבר התבאר כי הקו הישר הוא אחד והיוצא מן היושר הוא הרבה. ולפיכך הצדיק מדריגתו אינו הרבוי לכך אמרו העולם נברא בשביל צדיק אחד כמו שיתבאר, גם אמרו שעל צדיק אחד העולם עומד, והבן הדברים כי כל חכמה לא אנס להם ואין להאריך במקום הזה עוד ועוד יתבאר בסמוך:

ואמר ר"א (שם) אפי' בשביל צדיק אחד נברא העולם דכתיב וירא אלקים את האור כי טוב ואין טוב אלא צדיק שנא' אמרו צדיק כי טוב. כבר התבאר זה, כי הצדיק שהוא צדיק הוא אחד בלבד, ולפיכך כתיב (משלי י') זכר צדיק לברכה כמו שיתבאר וזה שמביא הכתוב לראיה וירא אלקים את האור כי טוב והאור הוא אחד, וכתיב האור בה"א הידיעה כי הידיעה מורה על דבר מיוחד ואילו חושך לא כתיב בה"א הידיעה. ומה שהצדיק הוא נקרא אור, כי כבר התבאר שראוי שיהיה צדיק נקרא אור מפני שהאור נבדל לגמרי מכל גשם וכל אשר יש בו גשם יותר אינו מאיר בלבד כי הגשמי יבטל האור, ודבר זה בארנו פעמים הרבה, שכן תמצא בעולם שכל אשר הוא גשמי יותר הוא עכור וחושך ביותר, עד הגלגלים שאין ספק שחומר שלהם זך ודק ביותר עד שכמעט אינו נחשב חומר, ולפיכך אמר (דניאל י"ב) והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע ונאמר כעצם השמים לטוהר. ויסוד האש שאין חומר שלו דק כל כך אינו מזהיר כל כך, ויסוד הרוח אין חומרו דק כ"כ, ויסוד המים חומרו יותר עב והוא גשמי יותר אינו מזהיר כל כך, והארץ שחומר שלה יותר עב ויותר גס הוא חושך לגמרי. ומפני זה האור בעצמו מסולק מן החומר לגמרי, וזה אמרם (חגיגה י"ב, א') כי האור שנברא בששת ימי בראשית האדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו וגנזו לצדיקים לעתיד לבא, ר"ל כי האור שנברא בששת ימי בראשית הוא אור גמור מסולק מן החומר ולפיכך האדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו שאינו גשמי.

לכך גנזו לצדיקים לעתיד לבא, כאשר יהיה העולם מסולק מן הגשמי יהיה משמש האור הנבדל מן הגשמי לגמרי, אבל בעולם הזה שהצדיק יש לו גוף אין ראוי לעולם רק אור שיש לו נושא גשמי כמו החמה והלבנה, ולפיכך נגנז האור הראשון שאינו בגוף ונתן להם אור הזה שהוא בגוף. ומפני שהצדיק מסולק מן החומר נקראו צדיקים אור אשר האור מסולק מן החומר, והאור הזה הפשוט הוא אחד כי הדבר הנבדל לא יתרבה ולא יתחלק כלל, והחלוק והרבוי הוא מצד הנושא החמרי שמצד הזה יבא הרבוי והחלוק, ודבר זה מבואר למי שיודע בחכמה. ואף כי המלאכים שהם אינם גשמיים יש בהם הרבוי היותר, זהו מצד שהם מחולקים מצד צורתן שיקראו צורות נפרדות אבל באדם אין בהם חלוק מצד צורתן, לכך הצדיק הוא אחד כי הדבר הנבדל לא יתרבה ולא יתחלק אם לא מצד הנושא, ולפיכך האור המופשט מן החמרי לגמרי הוא אחד לגמרי. ומפני כד אמר כי העולם נברא בשביל צדיק אחד כי הצדיק שיש לו מעלה נבדלת לא ימצא מצד הזה רבוי. ומאחר שמצד הזה לא נמצא רבוי אין לומר שהעולם נברא בשביל שני צדיקים כלל. ובודאי העולם נברא בשביל הצדיק שאם לא נברא בשביל הצדיק בשביל מי נברא העולם והוא יסוד עולם כמו שהתבאר. והצדיק בעצמו הוא אחד לכך כתיב וירא אלקים את האור כי טוב מה שלא נמצא בכל מעשה בראשית ולא כתיב וירא אלקים השמים והארץ כי טוב רק אצל האור כתיב כך ומלמד לך כי האור בפרט הוא טוב יותר מהכל. וכך אמרו ז"ל לעולם יצא אדם בכי טוב ויכנס בכי טוב. שתדע מזה כי האור שמו טוב בפרט, וכל זה מטעם אשר בארנו כי האור מסולק מן החומר אשר דבק בו החסרון וההעדר לכך האור הוא טוב. ומפני שכל הנבראים נבראו בשביל הטוב שבהם ודבר זה היה גורם הבריאה ולכך נאמר בכל מעשה בראשית כי טוב, לומר כי הטוב שבנבראים היה גורם הבריאה. והאור הוא מיוחד שהוא טוב שאינו גשם ולכך הוא הראשון אצל המציאות וקודם אל הכל, והצדיק אשר נקרא אור מפני כי הוא נבדל מן הגשמי כמו שהתבאר והוא הטוב הגמור ולכך בשבילו נברא העולם הזה, והיינו הצדיק שהוא אור טוב לגמרי כי יש לו מעלה הנבדלת שאינו נוטה אחר החמרי, ולפיכך בשביל צדיק אחד נברא העולם, ולפיכך מביא כתוב זה שהעולם נברא בשביל הצדיק וירא אלקים את האור, ודברים אלו מבוארים למשכילים בחכמה:

ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן (יומא ל"ח, א') אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו שנאמר וזרח השמש ובא השמש עד שלא שקע שמשו של עלי זרחה שמשו של שמואל הרמתי ע"כ. גם דבר זה לבאר ענין הצדיק בעולם, שהצדיק מאחר שיש לו הצדק שהוא דבר קיום נצחי, ומפני כך ג"כ כתיב וצדיק יסוד עולם שיש לו

מדריגת הקיום ביותר, ולפיכך אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו, שאז נשאר הצדק שהוא דבר שיש לו הקיום נשאר באין הפסק, ולפיכך אמר עד שאין שוקע האחד זורח האחר כי אי אפשר שיהיה רק כך. ואם תאמר א"כ יהיה בכל דור צדיקים כמו בדור שלפניו, והרי אמרו אין בן דוד בא אלא בדור שכולו חייב וא"כ איך אפשר זה והלא אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו, א"כ יהיה בדור האחרון צדיקים כמו הראשונים. דלאו דוקא כמותו לגמרי רק כי בדורו נחשב הצדיק כמו הראשון, ואף כי אין בן דוד בא אלא בדור שכולו חייב א"כ אין צדיק, מכל מקום יש צדיקים אף שאינם צדיקים גדולים הם צדיקים במה כפי הדור ולא קשיא מידי. והתבאר כי הצדיק בא מן מדריגה הנצחית אשר אין הפסק לה, וזה תבין מלשון צדק שהוא אינו נמשך אחר הקצה אשר יש לו הפסק וקצה כמו שבארנו זה במקום אחר, ולכך אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו ובזה אין הפסק לצדק, ולפיכך אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו להשלים הצדק בעולם שהוא אחד:

ארחב"א אר"י (שם) ראה הקב"ה שהצדיקים הם מועטים עמד ושתלם בכל דור ודור שנ' כי לה' מצוקי ארץ וישת עליהם תבל ע"כ. כי הצדיק שהוא נבדל מן החמרי כמו שאמרנו, וידוע כי העוה"ז הוא עולם גשמי ולפיכך א"א שיהיה הצדק הרבה, ואין קיום לעולם בלא צדיקי' ולפיכך שתלן בכל דור ודור, והבן זה:

פרק ב

בפרק אמר להם הממונה (שם) אמר רבי אלעזר צדיק מעצמו רשע מחבירו צדיק מעצמו שנא' זכר צדיק לברכה ורשע מחבירו שנא' ושם רשעים ירקב. פי' רש"י כי הצדיק נזכר לטובה מעצמו ורשע נזכר לרע אף מחבירו שנאמר ושם רשעים ירקב ולא כתיב ושם רשע. וצריך לתת טעם למה הצדיק נזכר מעצמו לטובה ולא מחבירו ואלו הרשע נזכר לרע מחבירו ג"כ. ויש לפרש מפני כי הצדיקים הם שוים, כי מה שנקרא צדיק היינו שאינו יוצא מן הצדק ומן היושר שהיושר הוא אחד והנטיה מן היושר הוא הרבה מאוד, כי הקו שהוא ביושר הוא אחד והנטיה מן היושר הן הרבה מאוד, ולפיכך כתיב זכר צדיק לברכה, שצריך שיהיה צדיק מעצמו כי אין צדיק אחר שייך לזה הצדיק, כיון שכל צדיק הוא שיש בו הצדק והיושר ונמצא הצדק והיושר בזה כמו שימצא הצדק והיושר באחר, וא"כ אין הצדיק הזה גורם להזכיר הצדיק אחר כי הוא בפני עצמו, וכמו שאמרנו לפני זה כי בשביל צדיק אחד נברא העולם, אבל הרשעים מפני שזה הוא רע בענין זה וזהו רע בענין אחר עד שהם רעים ביחד בכל, לפיכך יאמר ושם רשעים ירקב כי נזכר לרע על ידי חבירו, כי רשע אחד גורר השני אחריו ועמו, כי זהו רע בדבר אחד והשני

הוא רע בדבר אחר עד שהרבה רשעים הם רעים בכל, וזה לא שייך בצדיק כי צדיק אחד כמו השני, וא"כ אין על ידי אחד נזכר השני, וברשעים יזכר האחד על ידי שני כי זה רשע בדבר זה והאחד הוא רשע בדבר אחר, ולפיכך האחד זכר לשני ולפיכך כתיב זכר צדיק לברכה וגו':

ודע כי דבר זה אמרו בלשון זה הטובים הם על דרך אחד והרעים על דרכים הרבה. וביאור זה כי כל הטוב שהוא אל אחד הוא נמצא גם כן לאחר ואם לא כן לא היה טוב, ומצד עצם הצדק והיושר אין כאן רק צדק ויושר אחד, אף כי הצדק והיושר הוא מתחלק אל צדיקים הרבה מכל מקום עצם הצדק הוא אחד, וכמו שנתבאר למעלה שהוא דומה לאור שהוא אחד, שהרבה הם שמקבלים האור ומכל מקום עצם האור הוא אחד, וכן הוא אצל הצדיקים שכלם מקבלים הצדק והיושר שהוא אחד. אבל הרעים הם רבים כי אין זה כמו זה כמו שאמרנו, כי הנטיה מן היושר הוא על כמה פנים מאוד לא על דרך אחד ואין משותפים יחד כלל, כך יש לפרש. ולי יראה כי הצדיק מעצמו אין לומר כי היה צדיק מאחר רק צריך שיהיה צדיק מעצמו, ואלו הרשעות הוא מאחר כי חבירו גורם שיהיה רשע כמותו, ולכך כתיב זכר צדיק לברכה כלומר כי הוא צדיק מעצמו ואלו אצל הרשע כתיב ושם רשעים ירקב. כלומר הוא וחביריו שנעשה רשע זה מזה. והטעם מה שהוא נעשה צדיק מעצמו דוקא כי הצדק הוא דבר עצמי אל האדם, כי האדם מצד עצמו ראוי שיהיה צדיק ואי אפשר שיהיה מקבל מאחר דבר שהוא עצמי לו, וכאשר נברא האדם נברא טהור בלא חטא לגמרי, ובודאי הצדק באדם ענין עצמי לאדם ואי אפשר שיקבל מאחר דבר עצמי לו. ואף כי בודאי כאשר האדם רואה צדיק נמשך במעשיו אחריו מכל מקום צריך שיהיה בעצמו טוב ואז נמשך אחר הטוב, ואלו הרשעות היא תואר מקרה כאשר נוטה ונמשך אחר החטא ולפיכך הרשעות הוא מקרה לו ואפשר לקבל מקרה מן זולתו, ואף שהוא בעצמו טוב הוא למד מן מעשה הרשע, ולפיכך כתיב ושם רשעים ירקב. וכבר בארנו שמפני כך נקרא הזכות לובן כמו שאמר אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו, כי הלובן הוא מעצמו ואינו צבע רק הוא לבן מעצמו אבל החטא נקרא אודם ובלשון כתם, וכשם שא"א לקבל הלובן שהוא דבר עצמי ואינו דבר מקרה רק הוא בעצמו, כך אי אפשר לקבל צדקות מאחר אבל אפשר שיהיה רשע מחבירו. ופי' זה נראה אבל הוא עוד יותר עמוק, ודבר זה כי נקרא קשר רשעים, וזה מורה כי יש לרשעים הקשר ביחד אבל הצדיק הוא מעצמו בלא קשר כלל. ועוד יש לך להבין מאוד כי הרשע הוא שנוי בעולם כאשר יוצא מן הצדק וכל שנוי נמשך אחר זה שנוי ג"כ, ולפיכך רשע הוא מחבירו שהם גורמים שנוי בעולם עד שגם אחרים עושים כמעשיהם, אבל הצדק שאינו

שנוי נחשב, ולכך אצל הצדיק אין זה מחבירו רק הוא מעצמו והבן זה. וכתיב זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב ולא כתיב זכר רשעים לקללה, מפני שבא לומר כי הרשע שמו אשר הוא בא על עצמו כי השם בא על עצם הדבר ירקב עד שיהיה עצמו נפסד לגמרי ולא לקללה בלבד, אבל ירקב עד שהוא נפסד בשמו, והצדיק לא די כי שמו לברכה אלא זכר של הצדיק בלבד יהיה לברכה, ולא שיהיה לו הקיום בלבד שהוא הפך הרקבון אלא שיש לו תוספות ברכה תמיד כי זהו ענין הברכה שהיא תוספות ודבר זה מבואר:

בפרק אמר להם הממונה (שם) אמר ר"א צדיק דר בין שני רשעים ולא למד מן מעשיהם רשע דר בין שני צדיקים ולא למד מן מעשיהם צדיק דר כו' זה עובדיה רשע דר כו' זה עשו, ואמר ר"א מברכתן של צדיקים אתה למד קללה למעשיהם של רשעים מקללתן של רשעים אתה למד ברכה אל צדיקים, מברכתן של צדיקים כו' דכתיב כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וגו' ויאמר ה' זעקת סדום ועמורה וגו' ומקללתן של רשעים אתה למד ברכה לצדיקים דכתיב ואנשי סדום רעים וחטאים וגו' ויאמר ה' אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו וגו'. בא לבאר על ענין הצדיק שהוא נבדל מן הרשע וכאלו הצדיק והרשע שני מינים, ולפיכך אמר כי הצדיק היה דר בין שני רשעים ולא למד ממעשיהם, וכן הפך זה רשע אחד היה דר בין שני צדיקים ולא למד ממעשיהם, וזה מפני שהרשע נבדל מן הצדיק כאלו היו שני מינים נבדלים מחולקים שאין זה כמו זה. וכן יש במדרש (ב"ר פ"ב) אמר רבי ינאי מתחלת ברייתו של עולם צפה הקב"ה מעשיהן של צדיקים ומעשיהם של רשעים, והארץ היתה תהו אלו מעשיהם של רשעים ויאמר אלקים יהי אור אלו מעשיהם של צדיקים, ויבדל אלקים בין האור ובין החושך בין מעשיהם של צדיקים למעשיהם של רשעים כו', ויקרא אלקים לאור יום אלו מעשיהם של צדיקים כו', יום אחד שנתן להם הקב"ה יום אחד ואיזהו זהו יום הכפורים. ועוד שם במדרש רבי אבהו ורבי חייא בר אבא רבי אבהו אמר מתחלת ברייתו של עולם צפה הקב"ה במעשיהן של צדיקים ומעשיהן של רשעים הה"ד יודע ה' דרך צדיקים וגו' והארץ היתה תוהו ובוהו אלו מעשיהן של רשעים ויאמר אלקים יהי אור אלו מעשיהן של צדיקים אבל איני יודע באיזה מהם חפץ אם במעשה אלו ואם במעשה אלו כיון דכתיב וירא אלקים את האור כי טוב הוי אומר במעשיהן של צדיקים חפץ ואינו חפץ במעשיהם של רשעים. הנה באר במדרש הזה איך הצדיקים נבדלים מן הרשעים לגמרי כהבדל אור מן החושך, וידוע כי האור והחושך אין להם חבור כלל וכתיב ויבדל אלקים וגו'. ומה שאמר יום אחד שנתן הקב"ה יום אחד הוא י"ה, ר"ל כי הלילה יש לו חבור עם היום ושניהם נקראים יום ביחד, ואין הצדיק והרשע יש להם שתוף ביחד אלא ביום הכפורים שהשם יתברך מוחל עונות הרשעים עד שהכל

יום אחד, ומצד שהוא יתב' מכפר כאשר ישוב בתשובה מצד הזה יש לרשע חבור עם הצדיק ודבר זה מבואר. והוסיף עוד לומר כי הצדיק הפך הרשע לגמרי, ולכך מברכתן של צדיקים אתה למד קללה לרשעים, כי הצדיק והרשע הפכים ובהתחזק ההפך האחד יחלש השני, והצדיק תקפו וחזקו בברכה והדבר הזה ראוי אל הצדיק במה שהוא צדיק ובהתגבר הצדיק יפול השני, ולפיכך מברכתן של צדיקים אתה למד קללה לרשעים, וכן מקללתן של רשעים מתחזק ומתגבר ברכתן של צדיקים. והדבר הזה מבואר כי בהתחזק ובהתגבר האש יחלש כח המים ובהחלש כח המים יתחזק כח האש מפני שהם הפכים לגמרי, ודבר זה גם כן בא לחזק הדברים אשר התבארו למעלה ואין להאריך:

ואמר רבי חייא בר אבא אמר ר' יוחנן (יומא שם) כיון שיצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא שוב אינו חוטא שנא' רגלי חסידיו ישמור, דבי רבי שילא אמרי כיון שבא לאדם דבר עבירה לידו פעם ראשונה ושניה ולא חטא שוב אינו חוטא שנא' רגלי חסידיו ישמור. ר"ל כי הצדיק מצד מדריגה זאת הנבדלת שהיא אחת כמו שהתבאר לפני זה אשר הצדיק דבק בה, ולכך אם יצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא שוב אינו חוטא, מפני כי ראוי להיות שנותיו אחד ולא יהיו מחולקים עד שהיו מקצת שנותיו בחטא ומקצת שנותיו בלא חטא רק יהיו הכל אחד. ודוקא רוב שנותיו, אבל מיעוט שנותיו אינו נחשב צדיק במעוט שנותיו, רק נחשב צדיק טוב ברוב שנותיו, ולפיכך כאשר עברו רוב שנותיו בלא חטא, במה שהצדיק יש לו מדריגה נבדלת אשר אין חלוק לזאת המדריגה כמו שהתבאר, כי אין חלוק בענין הצדיק שהוא מדריגה נבדלת ולכך אם יצאו רוב שנותיו שוב אינו חוטא. ומזה תבין המדרש של ויהיו חיי שרה שהביא רש"י ז"ל בפי' החומש (בראשית כ"ג) בת עשרים וכו' ודרשו זה על פסוק יודע ה' ימי תמימים וגו' כשם שהם תמימים כי הצדיק מעלתו נבדלת אין חלוק בהם כך שנותיהם וכו'. ודבי רבי שילא מוסיף על זה, לומר כיון שבא לידו עבירה פעם ראשונה ושניה שנראה בזה שיש בו מדת הצדק, שאין לומר שהוא במקרה שזה היה שייך לומר אם היה פעם אחד, אבל מפני שהוא שני פעמים אין דבר זה במקרה כלל, ומכיון שאינו במקרה יש בו מעלת הצדק, וכבר התבאר כי אין מדריגות הצדיק מחולקות כלל, ולפיכך שוב אינו חוטא שהש"י שומר אותו מן החטא, ומכל מקום היינו שלא חטא כלל אבל אם רובו צדיק הרי אמרינן הן בקדושיו לא יאמין. גם יש לך לדעת, כי מצד אחר ג"כ במה שיש לצדיק התדבקות בו יתב' ולפיכך הש"י רגלי חסידיו ישמור שלא יבא לידי חטא, כי הצדיק יש לו דביקות בו ית' וראוי שיהיה הש"י שומר אותו מן החטא:

עוד שם אמר ר"ש בן לקיש מאי דכתיב אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן בא ליטמא פותחין לו בא ליטהר מסייעין אותו, תנא דבי רבי ישמעאל משל לאדם שהוא מוכר נפט ואפרסמון בא למכור נפט אומר לו מדוד אתה לעצמך בא למכור אפרסמון אומר לו המתן עד שאמדוד לך אנא כדי שאתבשם גם אני ואתה ע"כ. ובא לומר כי כל הדברים אשר הם ראוים להיות בעוה"ז הש"י מוציא אותם לפעל, וגם צדקת הצדיק כאשר הצדיק עושה מצוה קונה מדריגה העליונה שלא היה לו קודם ומדריגה זאת מוציא הש"י אל הפעל, ומפני כך אמר הבא לטהר מסייעין לו ובזה שהוא מסייע לו הוא מוציא צדקה שלו אל הפעל, אבל הבא ליטמא פותחין לו, ומה שאמר פותחין לו פירשו בתוספות דגרסינן בא ליטמא פתחים לו כלומר שיש לו פתחים הרבה ליטמא דאיך פותחין לו אם כן מסייעין לו. ואני אומר שאין לגרוס פתחים דמשמע שיש לו פתחים, וזה אינו דודאי אדרבא יש דבר המחזיק אותו אל הטהרה ואין לו פתחים, אבל מכל מקום כיון שבא לטמא נפתח לו השמירה שהיא מן העליונים ואין כאן מחזיק אותו עוד אל הטהרה. ובודאי קודם שבא ליטמא נחשב כאלו יש מחיצה עד שאינו בא כל כך לידי טומאה, אבל כאשר בא ליטמא תכף ומיד פותחין לו ליטמא, שהרי אמרו בדרך שהאדם רוצה ללכת מוליכין אותו וכיון שחפץ לצאת מה שהוא חפץ נעשה לו ולכך פותחין לו השמירה, ואין זה נקרא סיוע רק שעושים מה שהוא חפץ. אבל הבא לטהר מסייעין לו לגמרי, ואף דבר שלא היה יכול לעשות מעצמו נעשה לו, וזה אינו אצל מי שבא לטמא רק שאם רוצה לטמא וחפץ לצאת מן השמירה אז בדרך שרוצה ללכת מוליכין אותו ומסלקין ממנו שמירתו, וזה נקרא שפותחין לו:

עוד שם תנו רבנן ולא תטמאו בהם ונטמאתם בם אדם מטמא עצמו מעט מטמאין אותו הרבה מלמטה מטמאין אותו מלמעלה בעוה"ז מטמאין אותו לעולם הבא. כבר התבאר כי כל עושה עבירה הוא נוטה אחר החמרי, ולכך אמר כי העבירה מטמטמת לבו של אדם כלו' שמטמטמת הלב עד שנעשה חמרי לגמרי. ומה שאמר מטמא עצמו למטה מעט מטמאין אותו הרבה מלמעלה, דבר זה, מפני כי האדם הוא בעל גוף וכאשר מטמא עצמו נחשב זה מעט כי האדם בעצמו מצד שהוא בעל גוף אינו נחשב הרבה ולפיכך טומאתו נחשב מעט, אבל מטמאין אותו הרבה מצד הנשמה, וזה שאמר גם כן מטמאין אותו מלמעלה כי מטמאין הנשמה מלמעלה, וכן אם האדם מטמא עצמו בעוה"ז שהאדם הוא בעוה"ז מטמאין אותו בעוה"ב, ואף כי אין האדם מטמא עצמו בעוה"ב שאין האדם בעוה"ב, ומ"מ מצד שהאדם הוא ראוי לעוה"ב מטמאין אותו ומגיע זה עד עוה"ב. וכן בעצמו לענין הטהרה והקדושה אם מקדש האדם עצמו מעט מה שמעשה האדם הם

מעשה הגוף ואין זה רק מעט, מקדשין אותו הרבה מלמעלה, ואם מקדש האדם עצמו בעוה"ז מקדשין אותו בעולם הבא שהיא הקדושה העליונה על הכל. והבן ג"כ הדברים האלו איך האדם כאשר מקדש עצמו בקדושה מקדשין אותו בקדושה עליונה, ואין הפי' שהעליונים מטמאין אותו שאין העליונים מטמאין אותו כלל, רק ר"ל שנחשב טמא אצל העליונים הרבה, כי לפי קדושת העליונים אם מטמא עצמו מלמטה מעט הוא טומאה הרבה מלמעלה:

פרק ג

במסכת ביצה (כ"ה, ב') אמר רבי חמא חצובא מקטע רגליהם דרשיעיא נטיעה מקטע רגליהן דקצביא ובועלי נדות תורמסא מקטע רגליהן דשונאיהן של ישראל שנא' ויוסיפו בני ישראל לעשות הרע בעיני ה' ויעבדו את הבעלים ואת העשתרות ויעזבו את ה' ולא עבדוהו ממשמע שנאמר ויעזבו את ה' איני יודע שלא עבדוהו אלא מה ת"ל שלא עבדוהו אמר ר"א אמר הקב"ה אפילו כתורמוס זה ששולקין אותו ז' פעמים ואוכלין ליה בקנוח סעודה לא עשאוני בני. בא לבאר גנות הרשעים שתמצא בדברים הטבעיים שאינם יוצאים מן היושר כלל, כל שכן באדם שהוא שכלי שראוי שיהיה נמצא בו היושר. וכבר אמרנו כי שם רשע נקרא דוקא על מי שיוצא חוץ מן היושר ולכך אמרו (סנהדרין נ"ח, ב') המגביה ידו על חבירו נקרא רשע אפילו בהרמת יד בלבד, ודבר זה מפני כי זה התחלת יציאה מן היושר בהרמת ידו על חבירו ובפעל שלו שהוא הרמת יד יוצא מן השווי. וזה שאמר חצובא שיש לו היושר ואינו נוטה לכאן ולכאן כלל הוא המקטע רגליהן דרשיעיא, כלו' כמה גדול העונש של רשעים היוצאים מן היושר מן השווי, שהרי אתה רואה בדברים הטבעיים שתמצא בהם היושר, ומאחר שתמצא היושר אף בדברים הטבעיים איך בבני אדם שהם שכליים שראוי שיהיה בהם היושר והם יוצאים מן היושר שעונש גדול עליהן עד שאינם יכולים לעמוד. ואילו לא היה נמצא היושר בדברים הטבעיים, היה אפשר שימצא האדם פתחון פה כי האדם שהוא בעל טבע אי אפשר שיהיה בו היושר, והרי דבר זה אינו כי תמצא בדברים הטבעיים היושר כמו חצובא. וכן נטיעה מקטע רגליהון דקצביא ובועלי נדות, פירש"י שאמרה התורה שלש שנים יהיה לכם ערלים וגו', ותימה תיפוק ליה מנדה האמורה בתורה, ויראה לומר כי הנטיעה עצמה אינה מוציאה פירות שלה בג' שנים ראשונים שהם של איסור, ואם הנטיעה מוציאה פירות אינם כ"כ הרבה כמו אח"כ, ומפני כי דבר זה נראה בנטיעה, מקטע רגליהן של קצביהם שאין ממתינים ואוכלים קודם שנעשה היתר, וכן בועלי נדות קודם שתטבול. וכן מה שאמר תורמוסא מקטע רגליהון של שונאיהון של ישראל, ויש לך להבין איך

אמר תורמוסא מקטע רגליהון של שונאיהון של ישראל. וזה כי בעלי עובדי עבודה זרה היו אומרים כי הש"י רחוק מן האדם ויש לעבוד הכחות החיצונות אשר הם קרובים אל האדם, ועל זה אמר אפילו כתורמוס הזה לא עשו אותי בני, שתורמוס הזה ג"כ אין טעמו מורגש עד ששולקין אותו ז' פעמים וכאשר שלקו אותו ז' פעמים אז טעמו מורגש, והתורמוס עצמו הוא מעט ולכך אוכלין אותו בקנוח סעודה בלבד, וישראל אחר שהיו עובדין כל ע"ז שהם כחות החיצונות ודבר זה נחשב כאלו מעלו בו ית' ועל ידי זה היה ראוי אח"כ לעבוד את הש"י אחר שהיו עובדים קודם כל ע"ז ולעבוד הש"י באחרונה מעט ג"כ, אף לפי דעתם שאמרו כי הש"י רחוק מן האדם. ופי' זה ברור מאוד כאשר תבין, כי התורמוס אכילתו רחוק מן האדם עד שצריך בשול ז' פעמים ואז נשאר מעט ואוכלים אותו באחרונה כפי מה שהוא רחוק מן האדם, ולכך אפילו היה כפי דעתם כי הש"י רחוק מן האדם היה להם לעבוד הש"י מעט אחר שעבדו כל ע"ז ודבר זה מקטע רגליהון דשונאיהן של ישראל:

ובפרק החליל (סוף סוכה) אמר אביי אוי לרשע אוי לשכנו טוב לצדיק טוב לשכנו, פי' רש"י ז"ל בתורת כהנים וחלצו את האבנים נגע של אבן שבמקצוע היו חולצין אע"ג שהנגע לא נראה אלא בביתו של זה מחמת שהיתה עינו צרה בכליו חבירו לוקה בשבילו מכאן אמרו אוי לרשע אוי לשכנו וממילא טוב לצדיק טוב לשכנו שהרי מדה טובה מרובה. בא לבאר כי המתחבר אל רשע נענש עמו, ואע"ג כי פסוק מלא הוא (ד"ה ב', כ') בהתחברך לרשע פרץ ה' מעשיך, בא לומר כי דבר זה נוהג תמיד ולא תאמר שהיה זה לפי שעה רק מדה זאת נוהג תמיד, כי כל דבר שיש לו חבור וצרוף אל דבר נחשב שהוא שייך לו, ולפיכך כאשר הוא מצטרף אל הרע יש לו ענין אחד עמו. וכן אם הוא מצטרף אל הטוב כאלו היה הטוב ג"כ שייך אליו, ולפיכך אוי לרשע או לשכינו טוב לצדיק טוב לשכינו. וכן אמרו בפ"ק דמכות (ה', ב') על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים אם יתקיים עדות בשנים למה פרט לך הכתוב בשלשה אלא הקשה שלשה לשנים וכו' ר"ע אומר לא בא השלישי אלא להחמיר עליו לעשות דינו כיוצא בו אם ענש הכתוב לנטפל לעוברי עבירה כעוברי עבירה עאכ"ו שישלם טוב לנטפל לעושי מצוה כעושה מצוה:

גדר הרשע כאשר הוא יוצא בתוקף ובזרוע רמה שלו נכנס לגבול חבירו, תכף ומיד נקרא רשע, כי במה שיוצא לגבול אחר בזה הוא רשע שהוא בכח זרוע שלו נכנס לגבול אחר:

ובפרק שלישי דקידושין (נ"ט, א') רב גידל הוה מהפך בארעא אזל ר' אבא זבנא אזל רב גידל קבליה לר' זירא אזל ר' זירא וקבליה לר' יצחק נפחא אמר ליה המתן עד שיעלה עמנו לרגל כי סליק אשכחיה אמר ליה עני המהפך בחררה ובא אחר ונוטל הימנו מאי

אמר ליה נקרא רשע ואלא מר מאי טעמא עביד הכי אמר ליה לא ידעתי השתא נמי נהדר ניהליה אמר ליה זבוני לא מזבני לה דארעא קמייתא הוא לא מסמנא מלתא איבעי במתנה שקלה רב גידל לא נחית לה דכתיב שונא מתנות יחיה ר' אבא לא נחית לה משום שהפך בה רב גידל מר לא נחית לה ומר לא נחית לה ומתקריא ארעא דרבנן. במאמר הזה בא לבאר לך שם רשע על מה נופל, והיינו מי שמתפשט בכח שלו יותר מן הראוי ונכנס לגבול אחר בכח שלו. ולכך נקרא רשע כי הש"י ברא את האדם וחלק פרנסה לכל אחד ואחד, ולא ברא השם ית' שיהיו שנים מתפרנסים מדבר אחד רק שיהיה לכל אחד פרנסה מיוחדת, ואפילו שתי שערות אינם מתפרנסים ממקום אחד, כדאיתא בפ"ק דבתרא (ט"ז, א') אמר הקב"ה לאיוב הרבה נימין בראתי וכל אחד בראתי לו גומא בפני עצמה שלא יינקו שתים מגומא אחת שאלמלי יונקות מגומא אחת מחשכות מאור עינו של אדם וכו'. ואם השם ית' נתן לכל שער ושער יניקה בפני עצמה כ"ש וק"ו שהש"י נתן לכל אדם יניקה בפני עצמו, וכדאמרינן במסכת יומא (ל"ח, א') מכאן אמר בן עזאי בשמך יקראוך ובמקומך יושיבוך משלך יתנו לך אין אדם נוגע במוכן לחבירו ואין מלכות נוגעת בחברתה, פי' ענין זה כי הש"י סידר לכל אחד ואחד את שהוא ראוי לו ואין אדם נוגע במוכן לחבירו אשר סידר הש"י אליו, ואם הוא נוגע במוכן לחברו הרי נחשב זה כמו גזילה, ולפיכך עני המהפך בחררה דבר זה הוא מוכן לחבירו ואם נוטלו אין זה רק מצד שנוטל בכח וזרוע רמה שלו כמו שאמרנו ולכך נקרא רשע אשר יש לו זרוע רמה. ואמר אחריו ואין מלכות נוגעת בחברתה, כי כשם שהש"י סידר פרטי המין דהיינו כל אחד ואחד מה שראוי לו ואין אחד נוגע במוכן לחבירו, כך סידר כלל הדור שנתן להם מלך והוא סידר כלל הדור ג"כ בפני עצמו ואין מלכות נוגעת בחברתה, ושני דברים אלו הם שוים, האחד סדר הפרטי והשני סדר הדור בכללו. ולפיכך מי שהיה מהפך לקנות ואחר יורד לקנות נקרא רשע לפי שהוא נכנס בגבול חבירו, ומצד אחד יותר קשה כאשר הוא נכנס בגבול אחר מן הגזל, כי זה משנה סדר הש"י מה שחלק אל כל בריה:

והתוספות פירשו דוקא כמו דבר זה מפני שנמצא הרבה לקנות במקום א', אבל אם היה מחזר לזכות מן ההפקר וקדם וזכה בו אחר לא אמרינן שנקרא רשע, דהא אמרינן בפ"ק דבבא מציעא ראה את המציאה ונפל עליה וקדם אחר וזכה בה הרי הוא שלו, ועוד אמרינן גבי פיאה פירש טליתו עליה מעבירין אותו הימנו, שמע מיניה שמותר לאחר לזכות, ולפי זה צריך לפרש שנקרא רשע בשביל שאפשר שימצא הרבה במקום אחד. אבל לפי הפירוש אשר אמרנו אין חלוק כלל שעיקר הטעם כאשר הוא נכנס אל חיות חבירו ולכך נקרא רשע. ואני תמה על הראיה הראשונה דאם נפל על המציאה ובא אחר

וקדם וזכה בה שהיא שלו מנ"ל שלא נקרא רשע, ועל הראיה השניה דלמא פאה שאני כיון שהפאה היא שייך לעניים כי לעניי עולם זכתה התורה, ולפיכך כל הקודם זכה בו ולא שייך בפאה שנכנס לגבול חבירו. ואפילו אם נאמר דאין חלוק וגם אי אמרינן בהך דראה את המציאה ונפל עליה דמותר לזכות בו אחר לכתחילה, לא קשיא מידי דלא נקרא עני המהפך בחררה אלא בעוד שהוא מהפך בו לקנות ולזכות כדרך בני אדם והוא קדם וזכה בו, אבל זה שסבר כי בנפילה זאת כבר זכה דאל"כ היה לו להגביה לכך לא נקרא עני המהפך ומותר לזכות. וכן ההיא דפאה ענין אחר מפני שפירש טליתו סבר הוא שכבר זכה וכהאי גוונא בודאי לא נקרא עני המהפך בחררה ומותר לאחר לזכות בה, ולא קשיא כלל, כי לפירוש אשר אמרנו מפני שהוא יורד לדבר שהוא מוכן אל אחר, ולכך דוקא כאשר הוא נוהג כסדר של עולם דהיינו לחזור על דבר אחד שהוא חיותו בזה שייך לומר שהוא מוכן לחבירו שהרי חזר אחריו, אבל זה אינו כסדר של עולם כי הוא חושב כי בזה שפירש טליתו על הפאה או נופל על המציאה הוא קונה אותה וזה אינו לכך לא שייך שהוא מוכן לחבירו ומותר ליקח ממנו, והפירוש כמו שאמרנו:

ובפרק בני העיר (מגילה כ"ז, ב') שאל רבי את רבי יהושע בן קרחה במה הארכת ימים א"ל קצת בחיי א"ל רבי תורה היא וללמוד אני צריך, אמר ליה מימי לא נסתכלתי בצלם דמות אדם רשע דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי אסור להסתכל בצלם דמות אדם רשע שנא' כי לולא פני יהושפט מלך יהודה אני נושא אם אביט אליך ואם אראך. רבי אלעזר אומר עיניו כהות שנאמר ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו ע"כ. וביאור דבר זה כי אסור להסתכל בצלמו כי אם יביט בו יהיו עיניו מתחברים אל הרע ולכך אסור להסתכל ברשע. ורבי אלעזר הוסיף עיניו כהות כי הרשע אין ראוי אליו המציאות כלל כי הוא יוצא מן המציאות אל ההעדר והוא רשע למות, ולפיכך כאשר מסתכל בו עיניו מתחברים ודבקים אל ההעדר ולכך עיניו כהות, ומפני זה שלא היה מסתכל בדמות אדם רשע היה מקבל החיים שלא היה לו חבור אל הרשע שדבק בו ההעדר. ואמר בצלם דמות אדם רשע כי הצלם שיש לו המעלה העליונה שהוא צלם אלקים, דבר זה אין ראוי לרשע וראוי לו ההעדר ולכך המסתכל בו עיניו כהות שמקבלים עיניו העדר הראיה גם כן, ומי שאינו מסתכל בצלמו הוא שמרחיק מן ההעדר ולכך מאריך ימים, ואף על גב שהרשע מאריך בחיים זהו מצד מזלו אבל מצד רשעתו הוא רשע למות. ופירוש זה מבואר בפרק משוח מלחמה (סוטה מ"ב, ב') כתיב וחץ חניתו וקרינן ועץ חניתו אמר רבי אלעזר מכאן שאסור לספר בשבחן של רשעים אמר רבי אלעזר עדיין לא הגיע לחצי שבחו של אותו רשע ולא לפרסומיה כלל אלא להודיע שבחו של דוד. פירוש כי אף אם יש קצת שבח

ברשע אין השבח הוא דבר בפני עצמו רק הוא בטל אצל שאר מעשיו, והמספר בשבחו כאלו יש לו שבח בפ"ע זה אינו כי אין לו שבח בפ"ע כאשר השבח שלו בטל אצל שאר מעשיו, ואם מספר בשבחו משבח את הרשע ודבר זה בודאי אסור:

ובמסכת נדה (ל"א, א') דרש רבי שמלאי למה הולד דומה במעי אמו לפנקס שמקופל ומונח ידיו על שני צדעיו ושתי אציליו על שתי ארכובותיו ושני עקביו על שני עגבותיו וראשו על ברכיו ופיו סתום וטבורו פתוח ואוכל ממה שאמו אוכלת ושותה ממה שאמו שותה ואינו מוציא רעי שמא יהרוג את אמו, וכיון שיצא לאויר העולם נפתח הסתום ונסתם הפתוח שאלמלא כן אינו יכול לחיות אפילו שעה אחת. ונר דולק על ראשו וצופה ומביט מסוף העולם עד סופו שנאמר בהלו נרו עלי ראשי לאורו אלך חשך ואל תתמה שהרי אדם ישן כאן ורואה חלום באספמיא, ואין לך ימים שאדם שרוי בטובה יותר מאותן הימים שנאמר מי יתנני כירחי קדם כימי אלוה ישמרני ואי זהו ימים שיש בהם ירחים ואין בהם שנים הוי אומר אלו ירחי לידה, ומלמדים אותו כל התורה כולה שנאמר ויורני ויאמר לי יתמוך דברי לבך שמור מצותי וחיה, ואומר בסוד אלוה עלי אהלי, מאי ואומר וכי תימא נביא הוא דקאמר תא שמע בסוד אלוה עלי אהלי, וכיון שבא לאויר העולם בא מלאך וסוטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה שנאמר לפתח חטאת רובץ ואינו יוצא משם עד שמשביעין אותו שנאמר כי לי תכרע כל ברך תשבע כל לשון. כי לי תכרע כל ברך זה יום המיתה שנאמר לפניו יכרעו כל יורדי עפר תשבע כל לשון זה יום הלידה שנאמר נקי כפים ובר לבב אשר לא נשא לשוא נפשו ולא נשבע למרמה. ומה היא השבועה שמשביעים אותו תהי צדיק ואל תהי רשע ואפי' כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה היה בעיניך כרשע והוי יודע שהקב"ה טהור ומשרתיו טהורים ונשמה שנתן בך טהורה היא אם אתה משמרה בטהרה מוטב ואם לאו הריני נוטלה ממך. תנא דבי ישמעאל משל לכהן שנתן תרומה לעם הארץ ואמר לו אם אתה משמרה בטהרה מוטב ואם לאו הריני שורפה לפניך ע"כ. וקשיא מה בא להגיד בזה איך התינוק מונח בבטן אמו דמאי נפקא מיניה אם מונח בענין זה או בענין אחר. אבל הדבר הוא כי בא לאשמועינן מעלת האדם כי האדם נברא על ענין המיצוע והשווי, שכל דבר שיש לו השווי והמיצוע הוא נבחר והוא טוב כי הדבר שאין לו השווי והמיצוע הוא רע, וכבר התבאר כי נברא האדם בששי שהוא מספר השוה כמו שהתבאר בפרקים כמה פעמים. ולכך אמר כי האדם בפרט בבריאתו כפנקס מקופל, ואין האחד מן האיברים מתפשט ויוצא חוץ, כי אם היה מונח כמו שאדם הולך יש לאדם התפשטות דהיינו הידים והרגלים, ומאחר שהאדם נברא על דרך המיצוע והשווי ואינו יוצא אל הקצה, ולכך הוא מונח גם כן

כמו שהוא נברא עליו שהוא מונח מקופל כמו פנקס ואינו מתפשט חוץ, רק הכל כמו נקודה אחת שאין לנקודה יציאה אל קצה כלל. ומפרש באיזה ענין הוא מונח עד שהוא מקופל כמו שמפרש ובזה אינו מתפשט כלל מן השווי, וכ"כ ברא השם יתב' את האדם בשלימות עד שאינו יוצא מן השווי:

ובמקום אחר פרשנו המאמר הזה כי בא להודיע איך יהיה האדם נוהג כל ימיו שיהיה בעולם הזה, כי דבר זה שהוא בבטן אמו דומה לגמרי אל מה שהאדם בעולם הזה, והאם נחשב עולמו של ולד. ולכך אמרו שם תנו רבנן ג' חדשים ראשונים הולד דר במדור התחתון אמצעים דר במדור האמצעי אחרונים דר במדור העליון כיון שהגיע זמנו לצאת מתהפך ויוצא. וזה כי חלקי האדם שהם ימי חייו הם כך, כי זמן הילדות הולך האדם אחר תאותו כמו שהוא העולם הזה העולם הגשמי וזהו בשליש הראשון, ואחר כך כשגדל והוא שכלי ואז השכל גובר על החמרי עד שאין האדם פונה הכל אל הדברים החמרים שהם בעולם הזה והוא דומה כאלו דר בעולם האמצעי, ואינו כולו שכלי רק שאינו נוטה כולו אחר החמרי, כי העולם האמצעי יש בו זכות ודקות החומר כמו שהוא ידוע עד בסוף זמנו שהם ירידה שהאדם תש כחו וחלש, ובזמן הזקנה השכלי גובר בעולם והוא כאלו דר בעולם העליון השכלי שכבר נסתלק גשמות האדם לגמרי, והנה תראה כי הנהגתו בבטן אמו דומה לגמרי כמו שהוא כאשר יוצא אל העולם. ולכך אמר שידיו על שתי צדעיו, דבר זה כי האדם אשר מניח שתי ידיו על שתי צדעיו הוא מתבונן ומחשב על דבר, וכך יהיה האדם מתבונן על כל מעשיו שיעשה בעולם הזה כי אין האדם שכלי לגמרי והוא בא לידי טעות ושגגה בכמה דברים, ולכך יהיו כל מעשיו בהתבוננות הרבה ויחשוב מעשיו אשר הוא עושה שיביאו אותו לידי טוב ולא יביאו אותו לידי רע, ודבר זה הוא הדבר הגדול כאשר עושה מעשיו בהתבוננות ובדעת שהוא בא לידי צדק וניצל מן החטא:

וזה שאמרו בפ"ק דסוטה (ה', א') אמר ריב"ל כל השם אורחותיו בעולם הזה זוכה ורואה בישועתו של הקב"ה שנאמר ושם דרך אראנו בישע אלקים אל תקרי ושם אלא ושם ע"כ. פירוש ששם דרכיו אם אלך בדרך זה שמא אבא לידי חטא לכך שם הוא דרכיו, ולכך אמר כי ידיו על שתי צדעיו ושני אציליו על שתי ארכבותיו שבזה הוא דומה לאיש שהוא מתבונן על דרכיו, ודבר זה הוא ראשון אל הכל כי צריך קודם הכל התבוננות על דרכיו שהוא ירצה לעשות. ואח"כ ושני עקביו על שני עגבותיו שבזה דומה לגמרי כמו מי שהוא כורע על ברכו כי מי שהוא כורע על ברכיו יש לו שני עקביו על שתי עגבותיו, וזה שכך יהיה בעולם הזה נברא לעבוד את בוראו כמו עבד שהוא כורע לפני האדון שלו

הוא הש"י, ובשביל שדבר זה הוא ענין ראשון לאדם שהרי לכך האדם נברא לעבוד את יוצרו ולכך אמר כי בבריאתו נברא האדם ששתי עקביו על שתי עגבותיו. ואמר וראשו מונח בין שתי ברכיו (כי ראשו מונח בין שתי ברכיו), לומר שלא יתגאה האדם בעולמו ויראה תכליתו שיהיה חוזר אל מקום עפר רמה ותולעה ולא יתגאה בעולמו, כי כאשר ראשו כפוף דבר זה מורה על הכנעה. ואמר ופיו סתום אחר שאמר שלא יתגאה האדם בעולמו אמר כאשר יהיה האדם בעולמו לא יהיה רודף אחר תאותו רק אם יאכל וישתה לצורך חיותו כדי שיוכל לעבוד הש"י, וכמו שזכר לפני זה שיהיה שתי עקביו על שתי ארכבותיו שזה רמז לעבוד בוראו ולא יהיה תכלית שלו לרדוף למלאות תאותו אם יאכל וישתה וייטב לבו הכל שיהיה עובד בוראו. ולכך פיו סתום וטבורו פתוח, כי פיו שם יש הנאת החיך והתאוה ודבר זה סתום, רק הטבור ששם יכנס המאכל פתוח ושם לא יקבל תאוה, וכך יהיה נוהג האדם בעולמו שלא ירדוף אחר התאוה. ואמר שאוכל ממה שאוכל אמו ושותה ממה ששותה אמו, והדבר הזה שהאדם בעולמו לא יהיה גוזל וחומס רק מה שגזר הש"י אל האדם וקוצב לו עולמו יאכל וישתה, וכבר אמרנו כי האם נחשב לולד שבתוכה עולמו בעוד היותו בבטן אמו. ולכך אמר שהאדם אוכל ממה שאמו אוכלת כלו' בעודו בעולמו מה שנתן הש"י והשפיע אל עולמו דהיינו מזלו שהוא בו ומן מזלו הוא מקבל מה שהשפיע הש"י אל מזלו והוא מקבל ממנו ולא יהיה מקבל מה שלא נתן לו הש"י. ואמר שאינו מוציא רעי שאם היה מוציא רעי היה הורג את אמו, ור"ל שלא יהיה האדם מוציא דבר מגונה ולכך אמר שאם מוציא רעי הורג אמו, ודבר זה אמרו בפרק קמא דכתובות (ח', ב') כל המנבל את פיו אפליו נחתם לו גזר דינו של ע' שנה לטובה נהפך עליו לרעה, והדבר הזה נתבאר במקומו, ומה שאמר אפילו נגזר עליו גזר דין של שבעים שנה לטובה היינו שיש גזר דין על כל עולמו שהוא בו לטובה, שהרי ימי עולמו של אדם הם ע' שנה ונהפך עליו לרעה, ולכך אמר כאן שאם יוציא רעי יהרוג את אמו וזהו עולמו שהאדם בו, שאם יוציא מפיו דבר מגונה יהרוג ויבטל כל עולמו שהיה ראוי בו בטוב ועל ידו יהיה בטל הכל, כך יש לפרש והוא פירוש נכון כך פרשנו במקום אחר דברים אלו. אך אני אומר כי עיקר המאמר בא להורות כי האדם נברא מקופל ביחד כפנקס, שדבר זה ראוי לאדם שנברא שלא יהיה נוטה מן השווי וכמו שבארנו למעלה: ואמר ונר דלוק על ראשו. כי הנשמה עדיין אינה מוטבעת לגמרי בגוף, אף כי הנשמה נתנה באדם מיד כאשר הוא בבטן אמו אבל שתהיה מוטבעת בגוף אינה מוטבעת בגוף עד שיוצא לאויר העולם כמו שיתבאר, ומכיון שאין הנשמה מוטבעת בגוף אז יש לאדם כח נבדל דבק בו, וזהו הנר שהוא על ראשו ר"ל שהוא נבדל ממנו. ובו מביט מסוף

העולם עד סופו כי אין לו מונע מן החומר שאינו מוטבע בחומר, ולכך כח השכל שיש לו הוא מסוף העולם עד סופו. ומביא ראיה שהרי האדם כשהוא ישן ואין כלים הגופנים פועלים בעת השינה שהרי הם שקטים ושלוים, ומפני שהם שקטים ואין מונע מהם אז כח המדמה שהוא כח הנפש פועל ורואה חלום שהוא חלום אמת בסוף העולם, ולכך קודם שנתנה הנשמה בגוף ואינה מוטבעת בגוף אין לו מונע מן הגוף וכח הנפש זכה ובהירה ורואה בו מסוף העולם עד סופו. ואין לך ימים שהאדם שורה בטוב מבאותן ימים, ודבר זה מבואר כי הולד בבטן אמו אין לו חסרון אבל כאשר יוצא לאויר העולם תיכף ומיד הוא בעל חסרון, שהרי הולד בוכה תיכף ומיד כשיוצא לאויר העולם ואין לך בכיה רק מפני שהוא חסר, אבל בבטן אמו אינו חסר, ומפני שהאדם בבטן אמו אינו חסר ולכך ימי העבור ט' חדשים שהאדם בבטן אמו הוא דבק בטי"ת שהוא הטוב, כמו שאמרו בבבא קמא (נ"ה, א') הרואה ט' בחלום סימן טוב הוא לו. ומלמדים אותו כל התורה דבר זה מבואר בהקדמה ע"ש, כי כאשר הוא בבטן אמו ועדיין אין הנשמה מוטבע בגוף רק הוא כח נבדל לכך יש לאדם כח לקבל כל התורה כי אין מונע לו מן החומר. וכיון שבא לאויר העולם בא מלאך וסוטרו על פיו ומשכח ממנו כל התורה כולה, גם שם נתבאר כי זהו חבור הנפש המדברת שהוא רוח ממללא עם הגוף עד שהנפש מוטבע בחומר וכאשר הנפש מוטבע בחומר דבר זה משכח ממנו כל התורה, כי כאשר האדם מכה על דבר הוא מחבר אותו אל אשר הוא מונח עליו, וזה שהוא מכה על פיו מחבר נפש המדברת אל הגוף עד שהוא מוטבע בחומר, וזה שהוא משכח ממנו כל התורה כולה. ועוד בארנו זה באריכות בחבור גבורות השם עיין שם ובשאר מקומות. ואמר שאינו יוצא משם עד שמשביעים אותו, כלו' כי האדם משביעין אותו בעת בריאתו כאשר נותנין לאדם קיום הקיום הזה בשמו ית' כי תרגום שבועה בכל התורה הוא קיימא, ומפני כי בו יתב' מקוים הכל ואי אפשר שיהיה דבר מקוים כי אם בשמו יתב' ודבר זה שבועה שיהיה צדיק, כי מאחר שהקיום הוא בשמו ולא יהיה נפרד ממנו ית' דבר זה עצמו שבועה שיהיה צדיק כאלו אמר שיש לו קיום מן הש"י בענין זה שיהיה צדיק, והפך זה יום המיתה שאין לו קיום והוא מת נקרא יום המיתה כריעה שהוא כורע כי אינו מקוים עוד, אבל יום הלידה שהאדם יש לו קיום ע"ז אמר תשבע כל לשון כי השבועה הוא הקיום וכשנולד נותן הש"י קיום אליו ואין קיום אלא בשמו ולכך נשבע שלא יהיה רשע. ואמר אף אם כל העולם יאמרו לו שהוא צדיק יהיה בעיניו כמו רשע, ודבר זה מפני שהקיום הזה הוא בשמו הגדול ואי אפשר שיהיה צדיק כ"כ שיהיה יוצא ידי שבועה כי אם היה יוצא ידי שבועה זאת היה בפעל לגמרי והאדם אינו בפעל לגמרי, וכל שעה אפשר שיקנה האדם

מצות ומעשים טובים לפיכך יהיה בעיניו רשע אחר שאפשר שיהיה עוד צדיק. וכנגד אותה מדריגה שאפשר שיקנה יהיה בעיניו עתה כמו רשע כי אי אפשר שיהיה האדם בעה"ז בפעל לגמרי לומר שאי אפשר שיקנה שלימות יותר. ועוד כי האדם עומד בגוף ודבר זה הוא ענין הרשע שהוא נמשך אחר הגוף, ולכך יהיה בעיניו כמו רשע עד שהוא נבדל מן הגוף ואז יש לומר עליו שהוא צדיק. ואמר והוי יודע וכו' כלו' כי האדם נשמתו מן העליונים, אם אתה שומר את הנשמה בטהרה מוטב ואם לאו שורפה אני לעיניך, כי הדבר שהוא קדוש צריך שישמור קדושתו כמו התרומה שהיא קדושה כמו שמפרש אח"כ משל לכהן שנתן תרומה לעם הארץ וכו', ור"ל כי הנשמה הנבדלת היא בקדושה כמו התרומה שהיא קדושה ונתנה בתוך הגוף שהוא בעל אדמה כמו עם הארץ, וזה שאמר שנתן התרומה לע"ה שהוא בעל חומר אדמה, וכמו שהתרומה קדושתה גורמת לה שריפה אם נטמאת ואלו היה חולין אף אם נטמאו אינה בשריפה, וכך הנשמה קדושת הנשמה גורמת לה שריפה ובטול מצד מעלתה ומדריגתה. ויש שהיו שואלים מאחר שהנשמה היא עצם רוחני איך שייך בדבר זה שריפה, וקושיא של הבל הוא כי כמו שנבראת כן שייך בה שריפה ותהיה לאין, וכמו שאמרו במס' ר"ה (י"ז, א') לאחר י"ב חודש הנשמה של פושעי ישראל נשרפת ונעשה אפר תחת רגלי הצדיקים:

נתיב התשובה

פרק א

בספר משלי (א, כ-כה), "חכמות בחוץ תרונה ברחובות תתן קולה, בראש הומיות תקרא בפתחי שערים בעיר אמריה תאמר, עד מתי פתיים תאהבו פתי ולצים לצון חמדו להם וכסילים ישנאו דעת, תשובו לתוכחתי הנה אביעה לכם רוחי אודיעה דברי אתכם, יען קראתי ותמאנו* נטיתי ידי ואין מקשיב, ותפרעהו כל עצתי ותוכחתי לא אביתם וגו'". שלמה המלך רצה לומר כי התורה שהיא החכמה, ולכך לא כתיב 'חכמה', רק "חכמות", שהיא חכמה העליונה שאין אחריה דבר, והחכמה הזאת היא "בחוץ תרונה". כלומר שמתחייב דבר זה מן החכמה של תורה אל כל בני אדם, וזהו "בחוץ תרונה". ואמר (שם) "ברחובות תתן קולה", רוצה לומר הדבר הזה שהוא מתחייב מן התורה, אל תאמר שהחיוב הזה אינו רק לחכמים גדולים מאוד, אבל חיוב זה ברחובות, ששם רבים בני אדם. ויותר* מזה, עד שתקרא בראש הומיות, ששם קבוץ בני אדם. דהיינו שהדבר הזה מחויב אצל בני אדם בינונים. ויותר מזה, "בפתחי שערים", ששם נכנסים הכל. עד שהגזירה הזאת מחוייבת אצל כל בני אדם, ואי אפשר שנעלם זה מן אדם אחד. ומה הוא

הדבר הזה, כי האדם יש לו לחשוב על דרכיו. ואמר (פסוק כב) "עד מתי וגו'". כלומר וכי אין אתם יראים כי תלכו מן העולם בלא תשובה, ולכך יש לכם להתחרט על מעשיכם.
וכנגד ג' כתות מדבר; כי יש חוטא שהוא חומד אל התאוה מן זנות ושאר תאות, וזהו שאמר (שם פסוק כב) "תאהבו פתי", שאין נמשך אחר השכל, רק אחר הגוף. ולכך יקרא "פתי", שאין לו השכל ודעת. וכמו שאמרו (תנחומא נשא, סימן ה) "כי תשטה" (במדבר ה, יב), אין האשה מנאפת עד שתכנס בה רוח שטות. כי הזנות מעשה חמרי, וכאשר מנאפת נכנס בה רוח שטות, והלך השכל אשר מרחיק התאות הגופנים. ואחר כך אמר נגד כת שניה, והם הלצים המכלים ימיהם בהבל, במעשים שאין בהם ממש. על זה אמר (משלי א, כב) "ולצים לצון חמדו להם". ואחר כך אמר (שם) "וכסילים ישנאו דעת". וזה כנגד בני אדם שהם רעים ורשעים, לא מצד שהם מתאוים אל התאות, רק שהם רעים, ונפש רשע מתאוה לרע מפני שהוא רע. וזהו "וכסילים ישנאו דעת", כי הדעת מחייב לעשות הטוב, והם שנאו הדעת, רק אוהבים הרע. וכמו כן זכרם דוד בפסוק (תהלים א, א) "אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד ובמושב לצים לא ישב".
ואמר (משלי א, כג) "תשובו לתוכחתי". רוצה לומר כי התורה* אומרת לחוטאים שישובו לקיים ולשמור התורה*, אף שחטאו מתחייב להם שישובו. וכאשר ישובו החוטאים אל השם יתברך, מקבלם בתשובה. ואף אם היו חוטאים במזיד, היה מתחייב מן התורה שיש להם תשובה. כי התורה שהיא שכלית לגמרי, והאדם אינו שכלי, רק הוא בעל גוף. ואילו היה האדם בעל שכל לגמרי - וחטא, אין התשובה מועילה לו, כי התשובה בשביל שיאמר 'חטאתי', והוא מתחרט על מעשיו. והחרטה שייכת לאדם במה שאין כל מעשיו שכליים. ולכך לא היה שייך תשובה כלל אם היה האדם שכלי. אבל מפני שהאדם אינו שכלי גמור, תשובה וחרטה שייך בו. ולכך התורה השכלית קורא לחוטאים שישובו.
ואם לא שב בתשובה, אחר שיודע שחטא והיה לו לשוב מן חטאו*, וזה מורה שחטא שלו מצד השכל, לא מצד שאינו שכלי גמור. ואז מתחייב מן התורה השכלית דבר זה (משלי א, כד-כח) "יען קראתי ותמאנו נטיתי ידי ואין מקשיב ותפרעו כל עצתי ותוכחתי לא אביתם וגו' אז תקראני* ולא אענה ישחרונני ולא ימצאוני*".
ובמדרש (שמו"ר יג, ג), אמר רבי יוחנן, מכאן פתחון פה* לומר לא היתה ממנו שיעשה תשובה, שנאמר (שמות י, א) "כי אני הכבדתי את לבו". אמר ליה רבי שמעון בן לקיש, יסתם פיהם של רשעים, אלא "אם* ללצים הוא יליץ" (משלי ג, לד), הקב"ה מתרה בו באדם פעם ראשונה שנייה ושלישית ואינו חוזר בו, והוא נועל לבו מן התשובה, כדי

לפרוע ממנו מה שחטא. אף כך פרעה הרשע, כיון ששיגר הקב"ה חמשה פעמים ולא השגיח על דבריו, אמר לו הקב"ה אתה הקשית ערפך והכבדת את לבך, הריני מוסיף לך טומאה על טומאתך. וכל זה כאשר התרה בו לשוב ולא שב, אז החטא הזה נחשב מצד שכלו, ושוב אין תשובה לדבר זה. ולכך אמר (משלי א, כח) "אז תקראני* ולא אענה", כי כאשר מתרה השם יתברך באדם שישוב, ולא שב, הקב"ה נועל לפניו פתח תשובה אחר כך.

ובמדרש (ירושלמי מכות פ"ב ה"ו), שאלו לחכמה, חוטא מה עונשו. אמרה, "חטאים תרדף רעה" (משלי יג, כא). שאלו לנבואה, חוטא מה עונשו. אמרה, "הנפש החוטאת היא תמות" (יחזקאל יח, ד). שאלו לתורה, חוטא מה עונשו. אמרה, יביא אשם ויתכפר. שאלו להקב"ה, חוטא מה עונשו. אמר, יעשה תשובה ויתכפר. הדא הוא דכתיב (תהלים כה, ח) "טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך". למה הוא טוב, בשביל שהוא ישר. ולמה הוא ישר, בשביל שהוא טוב, עד כאן.

במדרש הזה בא לבאר, כי אם שהאמת הוא שמצד השכל אין ראוי שיהיה לחוטא תשובה, מכל מקום יש לאדם תשובה, ואף כי נפלאת היא בעינינו. וזה שאמר "טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך". ורוצה לומר, שהשם יתברך הוא מורה לחוטא הדרך הישר, שהשם יתברך הוא הישר, ומאחר שהוא הישר, הוא גם כן מורה הדרך הישר לאדם. ועוד, כי מפני כי הרעה מוכן לרשעים בסוף, והוא יתברך טוב, והטוב רוצה בטוב, ולא ברע שיהיה לרשע. ולפיכך מצד ב' בחינות; מה שהוא יתברך טוב, וישר, ראוי שהשם יתברך מורה לחטאים, שהם הולכים בדרך מעוקם, מורה להם אל דרך הישר, ולהציל אותם מן הרעה אשר מוכן לרשעים.

ומה שאמר 'למה הוא טוב בשביל שהוא ישר, ולמה הוא ישר בשביל שהוא טוב'. רוצה לומר כי השם יתברך הוא 'טוב' מפני שהוא מטיב אל הכל. ולא שהטוב הזה בלא טעם, שאם יהיה השם יתברך מטיב לבריות ולא היה טעם אל הטוב, אין זה ראוי שיקרא 'טוב'. כמו שאמרו ז"ל (ב"ק נ.) כל האומר הקב"ה וותרן, יותרו לו חייו. ולא נקרא זה 'טוב', שאין מדת היושר נותן זה לוותר בחנם. ולכך אמר 'למה הוא טוב בשביל שהוא ישר', כלומר שהיושר עם הטוב.

וכן מה שאמר 'למה הוא ישר בשביל שהוא* טוב'. רוצה לומר שהשם יתברך ישר, ולא שהיושר שמעמיד השם יתברך מדתו על תכלית הדין, ולכלות את הבריות. שאין ראוי שיקרא זה 'יושר', כי איך אפשר שיהיה העולם קיים כאשר יהיה השם יתברך נוהג במדת

הדין לגמרי. אבל 'למה השם יתברך ישר, מפני שהוא טוב', שעם היושר הוא הטוב, וזהו היושר הגמור כאשר עם היושר הטוב.

ואמר 'שאלו לחכמה חוטא מה ענשו', והשיבה "חטאים תרדף רעה". וזה כי החטא הוא חסרון בעולם, ואין ראוי שיהיה נמצא חסרון בעולם, ולכך תרדף אותם הרעה להאבידו מן העולם. ומכל מקום אין החכמה אומרת "הנפש החוטאת תמות", כי נמצא בעולם הרע גם כן. אבל הנבואה שהיא מן השם יתברך, ואין דבר רע יורד מלמעלה, לכך הנבואה אומרת "הנפש החוטאת תמות", שלא יהיה נמצא החוטא, שהוא רע, כמו שלא נמצא רע למעלה. ואמר 'שאלו לתורה, חוטא מה עונשו'. והתורה שהיא תקון האדם, שהרי כל התורה היא תקון האדם, וגם בזה התורה היא תיקון האדם. ולכך התורה אומרת 'יביא אשם ויתכפר', שזה תיקון של החוטא. אבל השם יתברך אומר שיעשה תשובה, כי החוטא אשר יש לו לב נשבר ונדכה על חטאו, הוא יתברך מקבלו בשביל זה, וזהו מדת השם יתברך.

ובמדרש, "זבחי אלהים רוח נשברה" (תהלים נא, יט), אמר רבי יהושע בן לוי, כמה גדולים נמוכי רוח; שבזמן בית המקדש, אדם מביא עולה - שכר עולה בידו. מנחה - שכר מנחה בידו. אבל מי שדעתו שפלה, מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות, שנאמר "זבחי אלהים רוח נשברה". ואין תפלתו נמאסת, שנאמר (שם) "לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה". זבדי בן לוי ורבי יוסי בן פטרס ורבנן; חד אמר, אמר דוד לפני הקב"ה, רבונו של עולם, אם תקבלני בתשובה, יודע אני ששלמה בני בונה בית המקדש, ומקריב כל קרבנות שבתורה, מן הדין קריא (שם פסוקים יט, כ) "זבחי אלהים רוח נשברה היטיבה ברצונך וגו' אז תחפוץ זבחי צדק". וחורנא אמר, מנין לעושה תשובה שמעלין עליו כאילו עלה לירושלים ובנה בית המקדש ומזבח והקריב כל קרבנות שבתורה, שנאמר "זבחי אלהים רוח נשברה". אמר רבי אבא בר יודן, כל שפסל בבהמה - הכשיר באדם, עד כאן.

ופירוש זה, כי מי שיש לו לב נשבר ונדכא*, דבר זה נחשב כאילו מקריב עצמו אל השם יתברך, שהרי זובח רוחו ונשמתו. ולכך אמר דוד, אם אתה מקבלני בתשובה, מובטח אני שיעמוד שלמה ויבנה בית המקדש, ועליו* מקריב כל הקרבנות. מפני שיצא שלמה מן דוד (ש"ב יב, כד), שהיה מקריב עצמו בתשובה אל השם יתברך, ולכך 'אם אתה תקבלני בתשובה', אשר התשובה הוא שמקריב עצמו אל השם יתברך, יצא ממני בן שהוא יבנה בית המקדש להקריב כל הקרבנות.

ואחר סבר, כי האדם עצמו נחשב כמו מקדש, שהאדם הוא כמו בית [המקדש] נחשב. ואם האדם הוא קדוש, נחשב האדם בית המקדש קדוש. ואם חטא, טימא בית המקדש הזה. ולפיכך החוטא שטימא בית המקדש, שהוא האדם, וחוזר בתשובה, כאילו בנה בית המקדש מחדש, והקריב קרבן. ובלא זה גם כן אמרו (סוטה ה:) 'גדולים נמוכי רוח לפני השם יתברך', כמו שמבואר בנתיב הענוה, שנחשב כאילו הקריב קרבן, רק שאין נחשב כאילו בנה בית המקדש. רק החוטא שטימא ובטל בית המקדש, נחשב תשובתו כאילו חזר ובנה אותו. 'והקריב קרבן בתוכו' הוא נמיכת הרוח שיש לכל בעל תשובה.
ואמר רבי (אמי) [אבא], כל שפסל* בבהמה כשר באדם. פירוש, כי הבהמה - פסול שלה כאשר יש מום בגופה, מפני שהמום הוא תחלת אבוד הגוף. והגוף כאשר נאבד הוא חוזר לעפר, ואינו קרב אל השם יתברך. אבל באדם, כאשר רוחו נשברה מפני חטאו, הרוח כאשר נסתלק לגמרי - הוא למעלה, כדכתיב (קהלת יב, ז) "והרוח תשוב אל האלקים". ולכך עולה כאשר נשבר גם כן. ודבר זה הוא הקרבה לשמים. ולכך "זבחי אלקים רוח נשברה לב נשבר ונדכא אלקים לא תבזה". ומה שאמר כי כלי תשמישו של השם יתברך כלים שבורים, מפני כי אל השם יתברך הוא* הענוה, שהמדה הזאת היא* מדת הפשיטות. ולכך כליו של השם יתברך שבורים. כי השבור הוא הפשיטות, כאשר אין לו שם 'כלי' כלל. ובשביל כך משתמש השם יתברך בכלים שבורים. ולכך השם יתברך אומר 'יעשה תשובה ויתכפר'.
והנה מה שאומרת* החכמה והנבואה; משל אל מלך בשר ודם, שנתן לאחד כלי לשמור, והכלי נשבר. והוא מצטער על זה מאימת המלך, ולא ידע מה יעשה. לכך הוא שואל חכם אחד מה יעשה. והוא משיב כי דבר זה אינו כבודו של מלך, ואין להשיב לו הכלי כך. ואדם זה לא ידע מה יעשה, ואומר* כי באולי זה לא ידע הנהגת מלך זה, אלך ואשאל אחד מקרובי המלכות, שהם מכירים את המלך. וכאשר הוא שואל אותו, משיב לו כי אני מכיר את המלך גדולתו ורוממותו, אין ראוי להביא כלי זה לפניו, ולכך אמר כי יש לאבדו לגמרי. והנה לא ידע מה יעשה, ולכך אומר אלך אל האומן שתקן את הכלי, אולי ימצא לו תקנה. ובא אל האומן, אמר שיש תקנה לזה הכלי, אבל התקנה קשה, גם לא לכל הקלקולים שבו, רק לאחד או לשנים. והנה זה אומר, על כל פנים לא אוכל להיות נקי מזה. אלך אל המלך עצמו, יעשה רצונו בי* מה שיעשה. והנה המלך אמר, הכלי הזה - שבור אני משתמש בו. והראשונים שלא אמרו לך כך - מפני כבודי עשו, ולא מצד הנהגתי. אבל אני משתמש בו כך.

לכך אמר כי מתחלה שאלו לחכמה - חוטא מה עונשו מצד החכמה. והיא אומרת - החכמה מחייב אל החוטא הרע, כאשר חטא אל המלך. ואחר כך שאלו אל הנבואה, כי הנביא יודע ומכיר גדולת המלך, וכמה גדול מעלתו. לכך אמרה*, כי מצד הזה אין ראוי אל החוטא רק המיתה, לפי גודל חטאו שחטא למלך הזה. ואחר כך שאלו לתורה, כי בתורה ברא השם יתברך את עולמו, וכיון שבה נברא הכל, יש גם כן בתורה - אחר שחטא ונתקלקל בריאתו - יש בתורה גם כן תקון לאדם. ואחר כך שאלו אל* השם יתברך בעצמו, והוא אומר בכלי שבור אני משתמש, כמו שאמרנו שכל כליו הם שבורים.

אבל יש בזה שהחכמה אומרת "חטאים תרדף רעה" חכמה מאוד*, רמזו כאן ענין בעל התשובה. וזה כי מצד החכמה, כאשר יחטא האדם, ואין* ספק כי דבר זה הוא רע מצד החכמה, לכך אומרת "חטאים תרדף רעה". כי החטא בעצמו הוא חסרון, כמו שהוא לשון 'חטא', כמו "אנכי אחטנה" (בראשית לא, לו), "והיה אני ובני שלמה חטאים" (מ"א א, כא). וכל חסרון הוא רע*, ומפני שהרע נמשך אחר דבר שהוא חסר, אומרת החכמה "חטאים תרדף רעה". אבל הנבואה שהיא למעלה מן החכמה, היא גוזרת דין על החוטא, כי הנבואה היא במדת הדין, ודין החוטא הוא המיתה. וזה משפט החוטא בודאי, שהשם יתברך גוזר עליו המיתה. ולפיכך החכמה אמרה "חטאים תרדף רעה", כי אין החכמה משפט החוטא, רק כי הרע שהוא בעולם ירדף את החוטא. אבל הנבואה, שהיא מצד מדת הדין, אמרה "נפש החוטאת היא תמות".

אמנם כאשר שאלו התורה 'חוטא מה יעשה', השיבה התורה כי יש תיקון אל החוטא - להיות מסתלק מן החטא על ידי קרבן. כי הקרבן הוא השבה גם כן אל השם יתברך, כמו התשובה, שהרי נקרא 'קרבן'. כי מי שמביא קרבן אל אחר*, הוא שב אליו להתדבק בו, מצד שהוא מקריב אליו קרבן. וכאשר הוא שב אל השם יתברך, אחר שהיה מתרחק ממנו יתברך על ידי חטא, יש כאן כפרה וסלוק עון. ודבר זה מצד התורה, כי מצד התורה יש לאדם סלוק מן החטא, מפני שהתורה היא שכל נבדל מן הגשמי, וכל חטא בשביל שהיה נמשך אחר הגשמי. ולפיכך מצד התורה השכלית, יש תקנה אל החוטא לצאת האדם* מן החטא הדבק באדם מצד הגשמי. ולפיכך אמרה תורה 'יביא אשם ויתכפר'. כי כאשר מקריב האדם קרבן, מקריב עצמו אל השם יתברך, כפי אשר נתרחק מן השם יתברך. ולפיכך בקצת קרבנות כתיב (ויקרא ב, א) "ונפש כי תקריב מנחה", ודרשו ז"ל (מנחות קד:) כאילו הקריב את נפשו. ולפיכך על ידי קרבן מקריב עצמו אל השם יתברך, כפי הריחוק שנתרחק ממנו על ידי החטא. ולכך התורה, שהיא שכל נבדל לגמרי, יש לאדם תקנה להסתלק מן החטא.

ולא היה תקנה זאת אל החכמה, שהיא חכמה בלבד. שאין החכמה ההשגה* הנבדלת לגמרי מן הגשמי, כמו שהיא התורה, שהיא שכל נבדל לגמרי. וכן אין הנבואה השגה נבדלת מן הגשמי. ולפיכך מצד אלו שתי מדריגות אין כאן סלוק חטא, אשר הוא החטא מה שהיה החוטא נמשך אחר הגשמי. אבל התורה, שהיא שכל נבדל מן הגשמי לגמרי, לכך מצד מדריגות התורה יש כאן סלוק חטא אל האדם שהיה נמשך אחר הגשמי. ולפיכך החכמה היתה אומרת (משלי יג, כא) "חטאים תרדף רעה", כי ראוי אל החוטא - הרע, כי דבק בו הרע, ורודף אחריו הרע. אף על גב שלא היתה גוזרת משפטו* לגמרי, רק שמתחייב אל החוטא - הרע. אבל הנבואה שהיא מצד מדת הדין, היתה מחייבת משפט החוטא לגמרי מכל וכל, לומר (יחזקאל יח, ד) "נפש החוטאת היא תמות". אבל כאשר שאלו לתורה השכלית הנבדלת מן הגשמי, התורה אומרת 'יביא קרבן ויתכפר מחטאו', כי התורה מדריגה פשיטת* האדם מן הגשמי, ובזה הוא סלוק החטא, כמו שהתבאר.

ואמר שאלו להקב"ה חוטא מה עונשו, והוא יתברך אומר 'יעשה תשובה ויתכפר'. וביאור זה, שמצד כי הנמצאים כלם תלוים* בו - שבים אליו, כי כן הנמצאים שבים אל השם יתברך, כי אין להם קיום בעצמם, כמו שהתבאר. וזה החוטא, כאשר הוא פורש מחטאו ושב אליו יתברך, השם יתברך מקבל אותו, כי זהו מצד מדת השם יתברך שהוא מקבל כל הנמצאים שהם שבים אליו. ולכך הקב"ה אומר 'יעשה תשובה ויתכפר', כי מצד השם יתברך החטא מסתלק. ויש לך להבין עוד בענין זה, כי אי אפשר לפרש יותר.

פרק ב

מדת התשובה כאשר יתחרט האדם מעונותיו שעשה, ושב אל השם יתברך בכל לבו. ואל יתמה האדם מאיזה טעם יועיל התשובה, אחר שכבר חטא. והרי בבית דין של מטה* אחר שעשה חטא שחייב מיתה, אף שאנו יודעים שכבר שב בתשובה, אינו פטור מן המיתה. ודבר זה מפני כי אין בית דין של מעלה ובית דין של מטה שוים; כי בית דין של מעלה, כמו שתחת ידם הרע, שדנין על הרע, כך דנין על הטוב גם כן. ומפני כך אם האדם כבר עשה תשובה, ותקן את מעשיו, נדון לזכות בבית דין של מעלה. שכשם שהדין לרע תחת ידם, כך מעשים הטובים דנין עליו. אבל בית דין שלמטה אין משגיחין על זה, ודנין את האדם על הרע בלבד. ודבר זה בארנו בפרקים אצל מקח שוחד (אבות פ"ד מכ"ב), עיין שם.

אמנם כי לפי הדברים אשר אמרנו, כי התשובה הוא שייך מצד השם יתברך דוקא, כי הוא בלבד מקבל שבים. ולפיכך בית דין של מעלה דוקא מנקה לשבים, ולא בית דין של מטה. כי התשובה שייך אל השם יתברך, כי מצד השם יתברך יש תשובה אל

האדם, לא זולת זה כלל. ולכך תמצא התשובה בבית דין של מעלה, ולא בבית דין של מטה. ואדרבה, החכמה אומרת (משלי יג, כא) "חטאים תרדף רעה". וכן הנבואה. ואין התשובה רק מצד השם יתברך, ולפיכך בית דין שלמטה אין דין שלהם מצד התשובה.
ובפרק שואל* (שבת קנג.) תנן התם, רבי אליעזר אומר, שוב יום אחד לפני מיתתך. שאלו תלמידיו את רבי אליעזר, וכי אדם יודע איזה יום ימות. אמר להם*, וכל שכן ישוב היום, שמא ימות למחר, ונמצא כל ימיו בתשובה. ואף שלמה אמר בחכמתו (קהלת ט, ח) "בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר". אמר רבי יוחנן בן זכאי, משל לאדם שזימן עבדיו* לסעודה, ולא קבע להם זמן. פקחים שבהם קשטו את עצמן, וישבו על פתח בית המלך. אמרו, כלום חסר לבית המלך. טפשים שבהם הלכו למלאכתן, ואמרו, כלום יש סעודה בלא טורח. פתאום בקש המלך את עבדיו; פקחים שבהם נכנסו לפני המלך כשהם מקושטין, והטפשים שבהם נכנסו לפניו* כשהן מלוכלכין. שמח המלך לקראת פקחין, וכעס לקראת טפשין. אמר, הללו שקשטו את עצמן לסעודה, ישבו ויאכלו וישתו. הללו שלא קשטו את עצמן לסעודה, יעמדו ויראו. חתנו של רבי מאיר היה אומר משום רבי מאיר, והלואי שיהיו הללו עומדים* ונראים כמשמשים. אלא אלו ואלו יושבים; הללו אוכלים, והללו רעבים. הללו שותים, והללו צמאים, שנאמר (ישעיה סה, יג-יד) "כה אמר ה' הנה עבדי יאכלו ואתם תרעבו הנה עבדי ישתו ואתם תצמאו הנה עבדי ירונו מטוב לב ואתם תצעקו מכאב לב*".
ויש לשאול, למה אמר רבי אליעזר בהך לישנא, הוי ליה לומר 'ושוב כל ימיך', כדי שנשמע מזה שיהיה כל ימיו בתשובה. ויש לתרץ, דהוי משמע אם היה כל ימיו חוטא, אין תקנה אליו לשוב יום או יומים לפני מיתתו, כיון שכל כך זמן היה בחטא. ועל זה אמר 'שוב יום אחד לפני מיתתך', שאף אם חטא כל ימיו, יש לו לשוב אף יום אחד לפני מיתתו, ומועיל לו התשובה. ולפיכך אמר בזה הלשון.
ועוד יש לך לדעת, כי רמז בזה דבר מופלג. כי עיקר תשובה קודם וסמוך למיתתו, והוא יותר ממה* שישוב זמן הרבה קודם מיתתו. וזה מפני כי האדם במיתתו ראוי לשוב אל השם יתברך. ולפיכך אם שב קודם מיתתו, אז במיתתו שב אל השם יתברך לגמרי, להיות נשמתו צרורה ודבוקה עם השם יתברך, וזה ידוע.
ומה שאמר 'וכן אמר שלמה "בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר"'. נראה שאמר זה שלמה כנגד בני אדם שחטאו בעשה, ולא תעשה. כי האדם החוטא בלא תעשה, הוא מתעב עצמו בעבירות, ונקרא שבגדים שלו מלוכלכים בצואה הרבה. ומי שלא קיים מצות עשה, לא נקרא שבגדים שלו מלוכלכים בחטא וצואה, שהרי לא עשה

דבר. רק שנקרא שחיסר עצמו מן הקדושה העליונה, הם המצות. וזה* נקרא "שמן מעל ראשך אל יחסר". וזה כי השמן בו מקדשים את האדם עד שהוא קדוש, ועל ידי שמקיים המצות עשה נקרא שהאדם מקבל תוספות קדושה. ולפיכך אמר הכתוב שהאדם ירחץ את בגדיו שלא יהיה בהם לכלוך חטא. ואל יהא חסר מן הקדושה העליונה, היא קדושת המצות. ואין זה בלא זה, כי צריכים שניהם; ללבן בגדיו* שלא יהיה בהם לכלוך חטא, ויהיה לו קדושת המצות. ודבר זה מבואר. ומפני כך אמר הכתוב בזה הלשון "בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר".

ואמר 'משל וכו''. ומדבר* זה יש ללמוד דבר עמוק גדול מאוד; שכר הצדיקים, ועונש הרשעים. וזה שאמר 'המלך זימן את עבדיו* לסעודה'. כלומר כי כל בני אדם מוכנים הם לסעודת המלך מצד עצמם, וכאשר אין לו הדבר שראוי ומוכן לו, הוא בצער. ואל יאמר כי אף אם אין לו המעלה לעתיד, מה יהיה צערו. ולכך אמר שהוא משל למלך שזימן את עבדיו לסעודה, ואם חסר דבר שהוא ראוי לו, בודאי צער הוא לו. וזה שאמר 'לא שיהיו אלו אוכלים ושותים ואלו משמשים', עד שיהיה להם צירוף אל הסעודה. אבל אלו יהיו מזומנים לסעודה, ואלו רואים. שרוצה לומר, כי לעתיד האדם מוכן אל עולם הבא, ועל זה נברא האדם, כדכתיב (בראשית ב, ז) "וייצר" בשני יודי"ן, יצירה בעולם הזה ויצירה בעולם הבא (ב"ר יד, ה). ולעולם הבא, כאשר היה* ראוי לו עולם הבא, והוא אינו מקבל עולם הבא, דבר זה אין למעלה הימנו בחסרון, והחסר הוא בצער. ולכך מדמה למלך שהזמין את עבדיו, כלומר שהם מוכנים אל הסעודה, וכאשר הם חסרים ממה שהיו מוכנים לו - זהו חסרון. וכך הרשעים, שבמקום שהיו מוכנים אל קבלת המעלה העליונה, יהיו הם חסרים מה שראוי להם, ודבר זה מבואר. וענין הסעודה הזאת בארנו אצל (אבות פ"ג מט"ז) 'והכל מתוקן לסעודה', עיין שם.

ובפרק יום הכפורים (יומא פו.), אמר רבי חמא בר חנינא, גדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם, שנאמר (ירמיה ג, כב) "שובו בנים שובבים ארפא וגו'". רבי חמא בר חנינא רמי, כתיב "שובו בנים שובבים", דמעיקרא שובבים אתם, וכתיב "ארפא משובותיכם". לא קשיא, כאן מאהבה, כאן מיראה. אמר רב יהודה, רבי אמי רמי, כתיב "שובו בנים שובבים* ארפא משובותיכם", וכתיב (ירמיה ג, יד) "כי אנכי בעלתי בכם וגו'". לא קשיא, כאן מאהבה* ומיראה, כאן על ידי יסורין.

דע לך, כי התשובה היא לאדם מצד כי האדם נברא בהתחלתו בלא חטא. וכאשר הוא שב אל השם יתברך, אז האדם חוזר אל התחלתו. ומפני זה ראויה התשובה להביא רפואה לעולם, כי הרפואה גם כן שהוא שב להיות כבתחלה. וכאשר בני אדם עושים תשובה,

וחוזרים אל התחלתם, העולם גם כן חוזר אל התחלתו לתקן כל קלקול שהוא בעולם. ולפיכך אמר 'גדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם', כאשר העולם מתדבק בהתחלתו, והבן זה.

ואמר כתיב "שובו בנים שובבים", דמשמע מעיקרא, כלומר דמיד שהוא שב יש לו רפואה, דכך כתיב "שובו בנים שובבים". וכתיב "ארפא משובותיכם", שצריכים רפואה. ומתרץ 'הא על ידי אהבה', כי מי ששב אל השם יתברך מאהבה, בודאי תיכף ומיד ששב יש לו רפואה, כי מצד האהבה יש כאן תשובה גמורה. ואם שב מצד היראה, אין כאן תשובה גמורה, וצריך רפואה מן השם יתברך. וזה ההפרש שיש בין העובד מאהבה ובין העובד מיראה; כי העובד מאהבה יש לו אהבה ודביקות אל השם יתברך מצד עצמו, כמו שהתבאר בנתיב האהבה (נתיב אהבת השם פ"א), עיין שם. אבל העובד מיראה, היראה הזאת מצד השם יתברך, לכך רפואתו מן השם יתברך, לא מצד האדם עצמו. ודבר זה יש להבין מאוד.

וכן מה שאמר אחר כך "שובו בנים שובבים ארפא משובותיכם", דמשמע שהתשובה היא מצד עצמו של אדם. וכתיב "כי אנכי בעלתי בכם", דמשמע התשובה אינה מן האדם, והיא מצד הקב"ה שגורם לו בעל כרחו שישוב, כמו שאמר "ואנכי בעלתי בכם". כלומר, שהבעל מושל על האשה ומכריח אותה שתהיה תחתיו, ולא תצא מרשותו. 'לא קשיא, הא מאהבה ומיראה, הא על ידי יסורין'. כי כאשר השם יתברך מביא יסורין על האדם, ומחמת יסורין חוזר בתשובה, ובזה נאמר "כי אנכי בעלתי בכם", כלומר שהוא מכריח אותו לתשובה על ידי יסורין.

ומעתה הם ג' בעלי תשובה; המדריגה העליונה ביותר שהם שבים מאהבה. ואחר כך אותם שהם שבים מחמת יראה מן השם יתברך. המדריגה השלישית שהם שבים מחמת יסורים*, אשר מכח צרה חוזרים לשוב אל השם יתברך, כמו שעשה מנשה, שמחמת יסורין היה שב אל השם יתברך, וכדכתיב (דה"י ב, לג, יב) "בעת הצר לו וגו'". וכל אחד מדריגה בפני עצמו. והדברים האלו מובנים מאוד מאוד, כי אלו ג' הם* דרכי התשובה; האחד מצד מדת אברהם, שהוא מדת האהבה, דכתיב (ישעיה מא, ח) "זרע אברהם אוהבי". הדרך השני מצד מדת יצחק, שהוא מדת היראה, דכתיב (בראשית לא, מב) "ופחד יצחק היה לי". והדרך הג' מדת יעקב, שהיה נודר בעת צרה, דכתיב (בראשית לה, ג) "לאל העונה אותי ביום צרתי". וכתיב (תהלים כ, ב) "יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלהי יעקב". ולא 'שם אלקי אברהם'. ואמרו במדרש, כדאמרי אינשי מי שענה בעת

צרה לאביך, הוא יענה גם כן אותך בעת צרה. כך מי שענה ליעקב בעת צרתו, דכתיב "לאל העונה אותי ביום צרתי", יענה אותי גם כן. אלו ג' דרכי תשובה, ויש להבין אותם. ובפרק יום הכפורים (פו.), אמר רבי לוי, גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד, שנאמר (הושע יד, ב) "שובה ישראל עד ה' אלקיך וגו'". רבי יוחנן אמר, "עד" ולא עד בכלל. ומי אמר רבי יוחנן הכי, והאמר גדולה תשובה שדוחה את לא תעשה שבתורה, שנאמר (ירמיה ג, א) "הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר וגו'", עד "ושובו אלי נאם ה'". לא קשיא, הא ביחיד, הא בצבור.

יש לך לדעת ענין התשובה שהוא שב אל השם יתברך, ומסלק עצמו מן החטא. התשובה הזאת אי אפשר רק כאשר יש לו הפשיטות מן החטא לגמרי. וזה שאמר 'גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד', כי משם התחלת ההויה מן האדם. וכבר אמרנו כי התשובה הוא שחוזר אל התחלתו, והתחלת האדם מן תחת כסא, כי משם הנשמה חצובה, ועד שם מגיע הפשיטות הזה, כי התשובה הזאת היא הפשיטות הגמור. ולכך אמר 'גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד'. ומפני שאפשר לומר כי הפשיטות הזה מגיע עד השם יתברך לגמרי, ולכך אמר רבי יוחנן 'עד ולא עד בכלל'. ופריך 'והאמר רבי יוחנן, גדולה תשובה שדוחה לא תעשה שבתורה'. הרי מגיע התשובה לדחות התורה, אם כן בודאי מגיע פשיטות התשובה עד מדריגת התורה. ומתרץ 'לא קשיא, הא ביחיד הא בצבור'. כי ביחיד אין הפשיטות כל כך, ואינו מגיע רק עד כסא* הכבוד. ואילו תשובת הרבים, אשר מצד שהם רבים יש להם פשיטות יותר, ומגיע עד השם יתברך - עד ועד בכלל. ויש לך להבין דברים אלו מאוד, כי השם יתברך הוא "אלקי ישראל" (שמות ה, א), ולכך מגיע התשובה - שהאדם חוזר אל התחלתו - עד השם יתברך, שהוא התחלת האדם, ולכך מגיע עד השם יתברך לגמרי.

אמר רבי יוסי הגלילי (יומא פו:), גדולה תשובה שמביאה גאולה, שנאמר (ישעיה נט, כ) "ובא לציון גואל ולשבי פשע ביעקב*". מאי טעמא "ובא לציון גואל", משום "ולשבי פשע ביעקב". אמר רבי יונתן, גדולה תשובה שמקרבת גאולה לעולם, שנאמר (ישעיה נו, א) "שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבא וצדקתי להגלות". פירוש, מפני שבעל תשובה חוזר בתשובה, ונבדל מן היצר הרע, ויוצא בזה לחירות. כי בעל החטא הוא משועבד למלך זקן וכסיל, זה יצר הרע, למה נקרא שמו 'מלך' שהכל שומעין לו וכו', כדלעיל. ומפני שהאדם תחת רשות יצרו אשר הוא מושל בו, ובעל תשובה יוצא לחירות מן היצר הרע, ודבר זה גאולה גם כן. ולפיכך מקרב גם כן הגאולה, שיהיו נגאלים מכח האומות המושלים, והם מחטיאים את ישראל. וכבר בארנו שבשביל טעם זה, היובל

- שהוא גאולה לעבדים - היה ביום הכפורים, כדכתיב (ויקרא כה, ט) "ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם", "ובכל ארצכם גאולה תתנו לארץ" (שם שם כד), וכמו שהתבאר במקומו. וזה כי יום הכפורים הוא גאולה לנפש האדם, שיוצא לחירות מן יצר הרע אשר משעבד באדם. ולכך היו שניהם ביחד; גאולת הגוף, וגאולת הנפש. ולכך אמרו* כי התשובה מקרבת הגאולה. וידוע עוד, כי התשובה מצד המדריגה העליונה, שהיא מדריגת הגאולה, ששם היציאה לחירות מכח האומות. ודבר זה מבואר מאוד.

ואמר ריש לקיש (יומא פו:) גדולה תשובה שזדונות נעשה להם כשגגות, שנאמר (הושע יד, ב) "שובה ישראל עד ה' אלקיך כי כשלת בעונך". "עון" מזיד הוא, וקרי ליה "מכשול". איני, והאמר ריש לקיש גדולה תשובה שזדונות נעשה להם כזכיות, שנאמר (יחזקאל לג, יט) "ובשוב רשע מרשעתו וגו'". לא קשיא, כאן מאהבה, כאן מיראה. דבר זה הוא מבואר מעצמו איך זדונות נעשה לו שגגות. כי לפי מדריגת ומעלת התשובה, שהוא שב אל השם יתברך, אשר התשובה מגעת עד כסא הכבוד, ולפיכך נחשב החטא שגגה. דומה למי שהיה בלתי ידיעה, וקנה אחר כך מדריגה עליונה, שנעשה חכם. לפי מדריגה עליונה שקנה, נקרא מה שעשה קודם זה - שעשה בשגגה. כי כאשר החוטא שב בתשובה, מסלק עצמו מן המדריגה החמרית שהיה בו החטא, ומגיע עד המדריגה הנבדלת. ומפני כך נחשב לו חטאו - מצד התשובה שעתה עומד בו - שגגה, כי השגגה הוא מצד החומר אשר מבטל השכלי.

ומקשה, והאמר ריש לקיש גדולה תשובה שזדונות נעשה לו כזכיות. ומתרץ, לא קשיא, הא ששב מאהבה, הא ששב מיראה. דבר זה ענין עמוק מאוד, איך השב מאהבה נעשו* לו הזדונות כמו זכיות. כי זה שחטא ושב אל השם יתברך, הוא יותר מקובל ומרוצה אל השם יתברך. כי אין חדוש אם הצדיק, שהוא בעל צדק בעצמו, שהוא עם השם יתברך. אבל החוטא אשר הוא שב אל השם יתברך, כמו זה שחטא אל השם יתברך, וכאשר הוא שב אל השם יתברך, דבר זה הוא יותר. כי האדם שהוא בא מרחוק, כמו שהוא החוטא שנתרחק מן השם יתברך, ובא עתה להתדבק בו יתברך, אין ספק שהדביקות הזה הוא יותר. כי כמו שתראה ביסוד האש, כאשר הוא למטה ומתנועע למעלה, ובודאי דבר זה בשביל גודל הדבוק שיש לאש אל המעלה, אף שהוא רחוק ממקומו, הוא שב אל מקומו אשר יש לאש דביקות לשם לגמרי. ואם לא היה* כל כך הדבוק שלו למעלה, לא היה מתנועע כל כך מרחוק.

וכן אמרו במדרש (שוח"ט תהלים פרק קמו) על הגר "ואהבתם את הגר" (דברים י, יט), זה שהניח מקומו ובית אבותיו ובא אליכם להתגייר להתדבק בכם, "ואהבתם את הגר".

ולכן נאמר (ישעיה נז, יט) "שלום שלום* לרחוק ולקרוב", כלומר השלום הוא הדבוק שנותן לאחר, והוא יותר אל אותו שבא מרחוק. 'והדר לקרוב', שאין מורה כל כך הדבוק בו יתברך. ודבר זה מצד שהוא מזכך נפשו לגמרי כאשר שב בתשובה, ולכך נעשה לו זדונות שלו כזכיות. כי הזדון, שהוא הריחוק בעצמו שהתרחק, ובא אל השם יתברך, מורה זה על הדבוק הגמור בו יתברך, ובזה זדונות שלו נעשים זכיות.

ולכך אמר דוקא ששב מאהבה. כי אז* הדבוק בו יתברך, כדכתיב (ר' דברים ל, כ) "לאהבה את ה' אלהיך ולדבקה בו". והדביקות בו יתברך הוא מצד הזכות הגמור שבו, ולכך רוצה להסתלק מן החטא שהיה נמשך אחר הפחיתות, ורוצה להתדבק בו יתברך, שהוא קדוש לגמרי. ולכך זדונות שלו נעשים כזכיות, שהתשובה מאהבה מורה על גודל הדבוק בו יתברך. אבל השב מיראה, אין זה שבא אל השם יתברך להתדבק בו, ולכך לא יאמר בזה שנסתלק ונזדכך מן הפחיתות שבו. ולכך אמרו כי השב מיראה זדונות שלו נעשים כשגגות.

אמנם עיקר הפירוש, כי התשובה מה שהוא שב אל השם יתברך בכל לבבו ובכל נפשו. ודבר זה הוא סדר העולם, שהעולם הזה שב אל השם יתברך, ואין לו קיום מצד עצמו, רק שהוא שב אל השם יתברך, אשר ממנו הוא נמצא, ואליו שבים כל הנמצאים. וזהו קיום שלהם, מפני שהם שבים אל השם יתברך. ובדבר זה הארכנו בפרק משה קבל (אבות פ"א מ"ב), מה שהעולם עומד על העבודה, הוא מטעם שהעולם יש לו השבה אל השם יתברך, והוא קיומו, וזולת זה לא היה קיום אל העולם. ודבר שהוא סדר העולם, שכך ברא השם יתברך את העולם, וזה עצמו זכות האדם כאשר האדם נמשך אחר סדר העולם אשר סידר השם יתברך. כי זה* ענין כל התורה, שהיא סדר העולם שסידר השם יתברך את העולם. ומפני כי התשובה היא שהנמצאים שבים אל השם יתברך כמו שנמצאו ממנו, וזה גם כן הוא סדר העולם. ולכך כאשר החוטא שב אל השם יתברך, נעשים הזדונות שלו כזכיות, שהרי יש כאן השבה אל השם יתברך, כמו שהוא סדר העולם. ולכך החוטא הזה, שנתרחק מן השם יתברך על ידי חטאו, והריחוק הוא מחייב ההשבה אל השם יתברך. ולפיכך הריחוק הזה נעשית לו זכיות, כאשר יש כאן השבה אל השם יתברך.

ודוקא כאשר התשובה מתוך אהבה, שכאשר התשובה היא מתוך אהבה, אשר האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כמו שנאמר (ר' דברים ל, כ) "לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו". לכך התשובה שהיא* סדר העולם, שיהיה העולם דבק* בו יתברך, שיהיה לעולם קיום. ומפני כי אין דביקות רק מכח אהבה, לכך כאשר התשובה היא מתוך אהבה דוקא נחשבו לו הזדונות כזכיות, במה שזכיות כל הנמצאים מה שהם שבים אל השם יתברך,

וזהו סדר העולם. לכן זה שהוא שב אל השם יתברך כאשר ראוי אל הבריאה להיות דבקים מתוך אהבה, זדונות נעשים כזכיות. ואלו הדברים אין לפרש אותם לעומק שלהם. אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, גדולה תשובה שמארכת ימיו ושנותיו של אדם, שנאמר (ר' יחזקאל לג, יט) "ובשוב רשע מרשעתו חיה יחיה". פירוש דבר זה כמו שהתבאר למעלה (ד"ה יש לך) 'גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד'. וכיון שהתשובה מגעת עד כסא הכבוד, מזה תדע כי התשובה מארכת ימיו ושניו* של אדם. והתשובה נבראת קודם שנברא העולם (נדרים לט:), שמזה תבין ותדע כי מצד התשובה הוא במדריגה עליונה, אשר שם אריכת הימים והשנים. ויש להבין זה.

פרק ג

אמר רבי יצחק (יומא פו:), אמרו במערבא משמיה דרבא* בר מרי, בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם; מדת בשר ודם, אדם מקניט את חבירו, ספק מתפייס ממנו, ספק אין מתפייס ממנו. ואם תמצא לומר מתפייס ממנו, ספק מתפייס ממנו בדברים, ספק מתפייס ממנו בממון. אבל מדת הקב"ה אינו כן; אדם עובר עבירה בסתר*, מתפייס ממנו בדברים, שנאמר (הושע יד, ג) "קחו עמכם דברים ושובו אל ה'". ולא עוד, אלא שמחזיק לו טובה, שנאמר (שם) "וקח טוב". ולא עוד, אלא שדומה כמו* שבנה מזבח והקריב עליו קרבן, שנאמר (שם) "ונשלמה פרים שפתינו". ושמא תאמר פרי חובות, תלמוד לומר (שם פסוק ה) "אוהבם נדבה".

פירוש דבר זה, כי השם יתברך אינו כמו בשר ודם, כי האדם שהוא בעל גוף וגשם, מתפייס בדבר שהוא גשמי, דהיינו ממון. אבל השם יתברך שאינו גוף וגשם, מתפייס בדבר שאינו גוף וגשם, הוא הדבור, שאינו גוף וגשם. ואמר שבשר ודם ספק מתפייס ספק אינו מתפייס. משום שכל דבריו של בשר ודם נמשכים אחר המקרה בלבד; לפעמים מתפייס, ולפעמים אינו מתפייס, הכל לפי המקרה. אבל השם יתברך, אין דבריו במקרה, ולפיכך השם יתברך בודאי מתפייס, כי כך מדתו יתברך, שיהיה מתפייס בדברים. ואמר שיחזיק* טובה על זה. כי הוא יתברך חפץ בעולם, כי אם אין הנבראים - על מי מלכותו יתברך. ומפני כך נחשב דבר זה כמו מי שעושה דבר טוב אל אחד, ומחזיק לו טובה על זה.

ומה שאמר שדומה כאילו בנה מזבח והקריב כל הקרבנות, דבר זה כאשר האדם בעל תשובה, מקריב עצמו אל השם יתברך. ואמר כאילו הקריב נדבה. ודבר זה כי החוטא שיצא מרשותו ועולו של הקב"ה, לא שייך שיש עליו חובה מוטלת, שהרי כבר יצא מן

הגזירה אשר עליו. אבל נחשב כאילו הוא עושה נדבה. לפיכך אמר כי הקב"ה מחזיק לו טובה כאילו עשה דבר שהוא לפנים משורת הדין, והבן זה.

ובמדרש, זבדי בן לוי, ורבי יוסי פטרס, ורבנן וכו'. ומדרש זה פרשנו למעלה*, כי (ש)רוצה לומר, שדוד אמר שאם יקבל אותו בתשובתו, נחשב זה כאילו הקריב עצמו. לכך יודע אני כי שלמה בני, מתיחס אלי, כי הבן מתיחס אל האב. ואם האב הוא כאילו הקריב עצמו אל השם יתברך, שכך הוא מי שהוא חוזר בתשובה, ולפיכך יודע אני ששלמה, שהוא בני, יבנה בית המקדש ומזבח*, ויקריב עליו כל הקרבנות שבתורה. ומכל מקום סבר, כי אף על גב דכתיב (תהלים נא, יט) "זבחי אלקים רוח נשברה", אבל לומר שיהיה נחשב כאילו עלה לירושלים ובנה בית המקדש ומזבח - זה לא שמענו. ולפיכך הוסיף לומר, כי החוזר בתשובה נחשב כאילו עלה לירושלים, ובנה מזבח והקריב עליו כל הקרבנות. כי המקדש והמזבח וירושלים הכל הוא לאדם. ומאחר שהכל בכח האדם, וכאשר הקרבן הוא האדם עצמו, כי העושה תשובה מקריב עצמו אל השם יתברך, ולפיכך נחשב העושה תשובה כאילו עלה לירושלים ובנה בית המקדש ומזבח והקריב עליו כל הקרבנות, כי באדם הוא הכל. ודבר זה מבואר מאוד.

אמר מר זוטרא בר טוביא אמר רב (יומא פו:), גדולה תשובה שאפילו יחיד עשאה מוחלין לו ולכל העולם, שנאמר (הושע יד, ה) "ארפא משובתם אוהבם נדבה כי שב אפי ממנו", 'מהם' לא נאמר, אלא "ממנו". פירוש, מה שמוחלין לו ולכל* העולם, כי התשובה על העולם, כמו שנתבאר למעלה (ס"פ ב) כי התשובה נבראת קודם שנברא העולם (נדרים לט:). ומפני כך מוחלין אל כל העולם, כי העולם על ידי תשובה דבק* במדריגה שבה מחילת הכל. ויש להבין זה, כי בעל התשובה פותח שער עליון, אשר הוא שער התשובה, ושם מחילת הכל. ולפיכך התשובה שעושה היחיד הוא מחילה אל הכל.

היכי דמי בעל תשובה (יומא פו:), כגון שבא דבר עבירה לידו פעם ראשונה ושניה, ופורש* הימנה. מחוי רבי יהודה, באותו מקום, ובאותה אשה, ובאותו פרק. אמר רב יהודה, רב רמי, כתיב (משלי כח, יג) "מכסה פשעיו לא יצליח ומודה ועוזב ירוחם*", וכתיב (תהלים לב, א) "אשרי נשוי פשע כסוי חטאה". לא קשיא, כאן בחטא מפורסם, כאן בחטא שאינו מפורסם. רב זוטרא בר טוביא אמר, כאן בעבירות שבין אדם למקום*, כאן בעבירות שבין אדם לחברו. ואין רוצה לומר במה שאמר 'באותו מקום ובאותה אשה', כי לא תמצא תשובה אלא* דוקא בענין זה. שאם כן, אם מתה אותה אשה, לא יהיה לו תשובה. אלא רוצה לומר, שאם מצטער על החטא, שודאי לא היה עובר אותה

עבירה אם אותה עבירה היתה באה עתה אליו, זה נקרא 'בעל תשובה', שהרי הוא שב מאותו חטא ממש. אבל אם אינו מצער כל כך, לא נקרא 'בעל תשובה'.

תניא (יומא פו:), אמר רבי יוסי ברבי יהודה*, עבר אדם עבירה פעם* ראשונה - מוחלין לו. שניה - מוחלין לו*. שלישית - מוחלין לו. רביעית - אין מוחלין לו, שנאמר (עמוס ב, ו) "כה אמר ה' על שלשה פשעי ישראל ועל ארבעה לא אשיבנו". ואומר (איוב לג, כט) "הן כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר". מאי 'ואומר', וכי תימא הני מילי בצבור, אבל ביחיד לא, תא שמע "הן כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר". פירוש, כי מעשה האדם הם במקרה, ולפיכך השם יתברך מוחל וסולח עד ג' פעמים, שעדיין לא הוחזק (יבמות סד:), והיה החטא דרך מקרה. והשם יתברך מוחל על כל חטא שהוא במקרה. אבל כאשר כבר עשה ג' פעמים, לא נחשב חטא במקרה, ואז אין השם יתברך מוחל. ודבר זה מבואר, כי המעשה שהוא במקרה השם יתברך מוחל עליו.

שאל רבי מתיא בן חרש את רבי אלעזר בן עזריה ברומי (יומא פו.), שמעת ד' חלוקי כפרה שהיה רבי ישמעאל דורש. אמר ליה, ג'* הן, ותשובה עם כל אחד ואחד. עבר אדם על מצות לא תעשה, ועשה תשובה, תשובה תולה ויום הכפורים מכפר, שנאמר (ויקרא טז, ל) "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם". עבר אדם על כריתות ומיתות בית דין, ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולה, ויסורין ממרקין, שנאמר (תהלים פט, לג) "ופקדתי בשבט פשעם". אבל מי שיש לו* חלול השם בידו, אין כח בתשובה לתלות, ולא ביום הכפורים לכפר, ולא ביסורין למרק, אלא כולן תולין ומיתה ממרקת, שנאמר (ישעיה כב, יד) "ונגלה באזני ה' צבאות* אם יכופר העון הזה לכם עד תמותון וגו'".

אלו דברים יש בהם חכמה מאוד, כאשר תבין ענין התשובה, שהוא ההשבה אל השם יתברך. ולפיכך כאשר עבר מצות עשה, ומצות עשה אינו רק שאינו קונה המצוה* מה שראוי לקנות, והוא חסר המצוה* שראוי לאדם, לכך התשובה מכפר על זה, ותיכף מוחלין לו. וזה כי ראוי שיהיה התשובה מכפרת, אם לא שיש טעם בדבר שאין התשובה* מכפרת. ולא תמצא דבר סברא שלא תהיה התשובה מכפרת כאשר עבר מצות עשה. כי אין מה שעבר מצות עשה רק שישב בטל מן המצוה, ולא קרב עצמו אל השם יתברך. ועל כן התשובה מכפרת, ששב* אל השם יתברך.

אבל כאשר עבר לא תעשה הוא דבר אחר. כי ההפרש שיש* בין עשה ולא תעשה; כי העובר העשה לא עשה מעשה, וכיון שלא עשה מעשה, רק שלא עשה הגזירה והמצוה שהיה לו לעשות, (ו)לא יאמר בזה רק שחסר לו המצוה והמעלה שהיה לו לקנות, לכך התשובה מכפרת. אבל מי שעושה מעשה חטא, נתרחק ממדריגתו הראשונה שהיה

לו כבר. ויש בו פחיתות וטומאה בעצמו על ידי חטא, מה שאין כך כאשר הוא עובר מצות עשה. ולפיכך יאמר שיש בו טומאת החטא. ולפיכך אין לומר בזה שתשובה בלבד מכפרת, כי התשובה אינה רק השבה אל השם יתברך בלבד, אבל לסלק החסרון והפחיתות וקבלת טומאה, אין כח בתשובה לסלק דבר כמו זה, שעשה מעשה של חטא, וקבל פחיתות. ומפני כך התשובה בלבד אינה מועלת אל לא תעשה, רק תשובה תולה, ויום הכפורים מכפר. כי יום הכפורים, יום הזה מקרב אותם שנתרחקו והיו נחשבים טמאים, כדכתיב (ר' ויקרא טז, ל) "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם לפני ה' תטהרו", ומסלק יום הזה הטומאה והפחיתות שקבל האדם.

ואם חטא בכריתות ומיתות בית דין, אין כח גם ביום הכפורים לכפר. וזה כי על ידי כריתות ומיתות בית דין* מתרחק מן השם יתברך, עד שהוא בעל העדר, כי כריתות ומיתות בית דין חייבים עליהם מיתה. ואם כן אין כח ביום הכפורים לכפר, שאין יום הכפורים מכפר* רק אותם שנתרחקו מן השם יתברך על ידי פחיתות החטא, ויום הכפורים מאסף המרוחקים. וזה שעבר כריתות ומיתות בית דין, מתחייב מחמת חטאו ההעדר, ולפיכך תשובה ויום הכפורים תולין, ויסורין ממרקין. כי מפני שהיסורין הם ממעטין נפש האדם וחיותו, כי כן אמרו (ביצה לב:) מי שיסורים שולטין בגופו, חייו אינם חיים. וזה שהיה חייב מיתה, היסורין ממרקים, שהרי כבר אינו נחשב חי כאשר יסורין שולטין בגופו.

אבל כאשר חטא בחלול השם, אין לומר עליו כשחטא בדבר חלול השם שנתרחק מן השם יתברך עד שאין ראוי אליו החיים. אבל החוטא בחלול השם עונשו שלא יהיה במציאות כלל, מפני שחטא בשמו יתברך, אשר שמו מורה על מציאותו. ולפי גודל השם, כך נודע מציאותו בעולם. ולפיכך אין ראוי לזה החוטא שיהיה כל עצמו נמצא בעולם, וראוי אליו המיתה, עד שלא יהיה עצמו בעולם במציאות. ולפיכך נאמר (ישעיה כב, יד) "ונגלה באזני ה' צבאות אם יכופר העון הזה לכם עד תמותון*".

ואין זה דומה למי שמתחייב כרת או מיתת בית דין, שזה בשביל שאין ראוי לקבל החיים, ולא שיהיה עונשו שבטל עצמו שלא יהיה נמצא, רק שנכרת ממקור החיים. וכאשר יסורים באים עליו, (ו)דבר זה בטול החיים, שאין לו החיים כאשר ראוי. כי החיים נקרא כאשר הוא בבריאותו ובשלימותו, כמו שיתבאר, ומי שיסורין מושלין בו אין חייו חיים, ולפיכך ביסורין יש לו כפרה. אבל לא כאשר חטא בחלול השם, שלא שייך לומר עליו כך. כי מפני שחטא בשמו יתברך, אשר בו נודע ונמצא בעולם, לכך אין ראוי שיהיה כל

עצמו נמצא בעולם. ועוד הארכנו בזה בפרקים (אבות פ"ד מ"ד) אצל 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם', ושם מבואר.
ועוד יותר מזה אין ראוי שיהיה בעולם המחלל שם כבודו, כי כל אשר ברא הקב"ה בעולמו, לא בראו אלא לכבודו (אבות פ"ו מ"י). ומי שמחלל השם אין ראוי אליו המציאות, שהרי כל הנמצאים הם לכבודו יתברך. ומפני כך אין חלול השם מתכפר להם עד המיתה, והמיתה מכפר* הכל. ועוד נתבאר הרבה מזה אצל 'חיה רעה באה לעולם' (אבות פ"ה מ"ט), ושם מבואר היטב דבר זה, למה המחלל שם שמים אין ראוי אליו המציאות.

פרק ד

בפרק אין עומדין (ברכות לד:), אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, כל הנביאים כולם לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה, אבל צדיקים גמורים "עין לא ראתה אלקים זולתך" (ישעיה סד, ג). ופליגא דרבי אבהו, דאמר רבי אבהו, במקום שבעלי תשובה עומדין, אין צדיקים גמורים עומדין, שנאמר (ישעיה נז, יט) "שלום* שלום לרחוק ולקרוב", לרחוק ברישא, והדר לקרוב. ואידך, מאי "רחוק", רחוק מעבירה מעיקרא, "קרוב" קרוב לעבירה מעיקרא, ונתרחק ממנה.
ויש לתמוה שיהיה בעל התשובה מדריגתו גדולה ממי שלא חטא. ולפי זה יהיה מדריגת דוד, שעשה תשובה, יותר גדול ממשה שלא חטא. ומכל מקום אין זה קשיא, כי שאני משה דמופלג במעשים היה, ומלתא אחריתי היה בו. ולא אמרו רק כאשר הם שוים, הצדיק שלא עשה החטא, ובעל התשובה שעשה החטא ושעשה תשובה.
וטעם מחלוקת זה, כי למאן דאמר בעל תשובה יותר גדול, כי התשובה אי אפשר רק מצד מדריגה יותר עליונה, שהיא התפשטות מן החטא. שכאשר כבר חטא, ושב בתשובה, דבר זה התרחקות יותר מן החטא ממי שלא חטא והוא צדיק. שזה שלא חטא, אין צריך להתגבר על יצרו כמו מי שהוא בעל* חטא, ושב בתשובה, שזהו צריך להתגבר על יצרו, ומתרחק מן החטא לגמרי. ולפיכך כתיב "שלום לרחוק", ואחר כך "לקרוב", ודבר זה מבואר.
ומאן דאמר צדיק גמור יותר עדיף, מפני כי בעל* תשובה היה בעל חטא, והרי כיון שהיה בעל חטא יש לו צירוף אל החטא. והצדיק שהוא צדיק גמור, לא היה נוטה אל החטא כלל, ולפיכך צדיק גמור יותר עדיף.
ועוד יש להבין מחלוקת שלהם. כי אשר נוטה אל החמרי אין מעלתו כל כך. וסבר רבי אבהו, כי בעל תשובה שהוא מסלק עצמו מן החטא, דבר זה פשיטות גמור, כמו

שהתבאר למעלה, כי זהו ענין בעל התשובה שהוא מתפשט ומסתלק מן החטא. לכך מעלתו יותר, כי אי אפשר להתפשט ולהסתלק מן החטא רק מצד הפשיטות הגמור. ולכך אמרו (נדרים לט:) התשובה נבראת קודם שנברא העולם, אם כן התשובה היא על העולם הגשמי. ולכך 'שלום לרחוק והדר לקרוב'. כי הבעל תשובה קרוב אל השם יתברך. ויש לך להבין כי מה שבעל תשובה הוא יותר עליון ויותר נבדל אלקי מן הצדיק, דבר זה נרמז בה"א. כמו שאמרו במנחות (כט:) כי העולם הזה נברא בה"א, שיש לה פתח למטה שכל* הרוצה לצאת יצא. ויש לה פתח למעלה, שאם רוצה לשוב בתשובה ולכנוס, מסייעין לו. ולמה יש לה תג, שאם הוא חוזק בתשובה קושר לו השם יתברך כתר. והנה הכתר הזה הוא התג אשר יש על הה"א, והוא למעלה מן האות. וזה מרמז כי יש לבעל תשובה - אשר הוא חוזר בתשובה ונבדל מן החמרי - כתר ממש. והכתר הזה כתר נבדל, שהרי הוא על האות. והצד"י, שמורה על האדם שהוא צדיק, גם כן יש לו כתר דבק באות, אבל אין הכתר היא* למעלה על האות, רק שהיא קשורה באות מאחוריו. והנה תג של ה"א, שהוא על האות, הוא כתר נבדל לגמרי. וזה מפני כי בעל התשובה נבדל מן החמרי לגמרי, לכך הכתר הזה הוא נבדל. אבל כתר הצד"י אינו נבדל מן גוף האות, לכך כתר שלו אינו נבדל כמו בעל תשובה, לפי שהוא פורש מן החמרי ועשה תשובה.
ולמאן דאמר כי הצדיק יש לו מעלה יותר שלא חטא כלל, ולא היה לו חבור וצירוף אל הפחיתות. והמחלוקת, כי יש כאן ב' בחינות; כי מצד הגוף החמרי הוא החטא, ומצד הזה הצדיק שלא חטא מעלתו יותר עליונה. אבל מצד הנשמה, שאין מצד הנשמה החטא, מעלת בעל התשובה יותר עליונה, שיש אל הנשמה הפשיטות לגמרי כאשר הוא בעל תשובה, כמו שהתבאר. ומחלוקת, איזה מעלה יותר עליונה. ולפיכך 'כל הנביאים לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה'. כי הנביאים הם בני אדם בגוף, איך אפשר שיראו בנבואתם מדריגת הצדיק הנבדל, המדריגה שיהיה לו לעתיד לבא, דבר זה אי אפשר. רק על זה נתנבאו - על מדריגת בעלי התשובה, שהיה נפשם מוטבע בחמרי כשהיו חוטאים. ואף כי חזרו בתשובה, אין לנפשם מדריגה נבדלת לגמרי. ופירוש זה מבואר, כך הוא דעתו. ואין סותר לדעתו מה שיש תג על הה"א, למבין דבר זה.
ועוד יש לדעת מחלוקת החכמים האלו. כי למאן דאמר בעלי תשובה יותר גדולים, כי בעלי התשובה שמסלק את החטא, דבר זה הוא סלוק הגוף. והוא יותר מן הצדיק, אשר הגוף הוא המונע המדריגה העליונה שהיא בעולם הבא. שהרי הצדיק לא היה גובר לבטל את הגוף שלו. ולפיכך לעולם הבא, שהוא העולם שאין שם פחיתות הגוף, בעלי תשובה יותר. ולמאן דאמר הצדיק הוא יותר, כי כאשר היה בעולם הזה, לא היה נמשך אחר

גופו החמרי אשר בו החטא. לכך לעולם הבא, שהוא מסולק בעצמו מן החמרי לגמרי, יקנה אז מעלה העליונה, הוא סלוק החמרי לגמרי. ואם כן המעלה הזאת שהיא לבעל תשובה, שהיה מסלק את גופו החמרי, אין צריך לצדיק, כי דבר זה יהיה מעצמו לעולם הבא, ששם הוא סלוק הגוף. ואם כן מעלת הצדיק יותר, שמעולם לא היה נוטה אחר החמרי. ולכך מדריגת הצדיק "עין לא ראתה אלקים זולתך", כי מדריגת הצדיק צפונה. ומחלוקת שלהם דבר עמוק מאוד, כאשר תבין כי מדריגת הצדיק עולה עד המדריגה הצפונה לגמרי, והבן זה.

ובפרק קמא דעבודה זרה (ד:), אמר רבי יהושע בן לוי, לא עשו ישראל את העגל אלא כדי ליתן פתחון פה לבעלי תשובה, שנאמר (דברים ה, כו) "מי יתן והיה לבבם זה להם* ליראה אותי כל הימים". והיינו דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי, לא היה דוד ראוי לאותו מעשה, דכתיב (תהלים קט, כב) "ולבי חלל בקרבי". ולא ישראל ראוין לאותו מעשה, דכתיב "מי יתן והיה לבבם זה להם וכו'". ולמה עשו, אלא לומר לך שאם חטא יחיד, אומרים לו כלך אצל יחיד שעשה תשובה, אף אתה עשה תשובה. אם חטא* צבור, אומרים לכו אצל צבור שעשו תשובה, אף אתם עשו תשובה. וצריכא, דאי אשמועינן יחיד, משום דלא מפרסם חטאיה, אבל צבור דמפרסם חטאם* אימא לא, צריכא. ואי כתב רחמנא צבור, משום דנפישי ברחמי, אבל יחיד אימא לא, צריכא. והיינו דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, מאי דכתיב (ש"ב כג, א) "נאום דוד בן ישי ונאום הגבר הוקם על", שהקים עולה של תשובה, עד כאן.

ותמיה על דבר זה, איך אפשר לומר שהשם יתברך גרם לדוד שיעשה חטא כדי שילמדו ממנו הדורות הבאות לעשות תשובה, ואם כן למה נענש, הרי הקב"ה גרם החטא. וקושיא זאת אינה קושיא, כי מה שאמרו כי 'לא היה דוד ראוי לאותו חטא', היינו שמפני שהיה צדיק גמור, הרי הקב"ה "רגלי חסידיו ישמור" (ש"א ב, ט) מן החטא. וכן ישראל היו צדיקים, וראוי שיהיה השם יתברך שומר אותם מן החטא. ומפני שיש בזה שהדורות ילמדו לעשות תשובה, כי דבר זה ענין גדול, ולגודל התועלת שיהיה פתחון פה לבעלי תשובה, לא היה השם יתברך שומר אותם מן החטא. וזהו פירוש 'לא היו ישראל ראוים לאותו מעשה, ולא היה דוד ראוי לאותו מעשה'.

ועוד, כי לא היתה הגזירה על אלו, דהיינו ישראל שהיו באותו דור שיחטאו, רק שהיתה הגזירה מן השם יתברך שיהיו חוטאים ויעשו תשובה, ויהיה השם יתברך מקבל אותם. ומזה נדע כי הוא יתברך מקבל השבים*, הן הכלל, הן הפרט. ודבר זה היה מסייע אל החטא שתצא הגזירה אל הפעל. ואם לא היה הגזירה, מאחר שהיו צדיקים, לא באו לכלל

חטא. רק שהיתה הגזירה בעולם שיהיו נמצאים חוטאים אשר יעשו תשובה. ומכל מקום בודאי הם היו חוטאים, כי לא היה הגזירה על אלו שחטאו* כלל, רק כי סדר השם יתברך - שסידר התשובה בעולם הזה - מסייע להם שיחטאו. ואם לא הם היו חוטאים, היה נמצאת התשובה בעולם על ידי אחרים. כי לא סידר השם יתברך רק שתהיה התשובה נמצאת בעולם על ידי חוטאים. ולכך אמר כי לא היו ראוים לחטא, רק כי השם יתברך אשר גזר וסידר התשובה בעולם, על כל פנים מסייע.

ובאולי יקשה לך, אם כן מנין לומר דהיה* מסייע לזה מה שסידר השם יתברך, וגזר שתהיה נמצאת התשובה כדי שיהיה פתחון פה לבעלי תשובה, כיון שעל כל פנים צריך לומר שהיה החטא גם כן מעצמם, שמא הכל היה מעצמם. דע, כי כל חטא הוא מקרה לאדם. ומי שהוא בעצמו צדיק, כמו ישראל וכן דוד, כי ישראל וכן דוד מצד עצמם היו צדיקים, כדמוכח הכתוב שהיו צדיקים גמורים בעצמם. לכך אין ראוי החטא, שהוא במקרה קרה*. כי איך לא יהיה הדבר שהוא בצד עצמו, מכריע הדבר שהוא במקרה. בוודאי אם היו צדקות שלהם גם כן במקרה, ולא בעצם, כמו שתמצא הרבה שהצדקות בהם הוא במקרה, ובודאי בזה נוכל לומר שהחטא שהוא במקרה, מכריע הצדק שהוא גם כן במקרה. כי מקרה אחד מכריע* המקרה השני. אבל דבר כמו זה, שהחטא היה להם במקרה, והם היו צדיקים בעצם, דבר זה אין ראוי להיות כלל.

ולפיכך אמר שהיה החטא נמצא בשביל לתת פתחון פה לבעלי תשובה. ולפיכך אף על גב שהיה החטא במקרה, מוכנים היו אל התשובה. אשר התשובה גם כן אינה דבר במקרה, כי התשובה היא מיסודי העולם, וכמו שאמרו במסכת נדרים (לט:) שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואחד מהם הוא התשובה. ודבר הנברא אי אפשר שלא יצא לפעל, שאם לא כן יהיה לבטלה הבריאה.

ומה שלא היה התשובה יוצא לפעל על ידי רשע, כי אין ראוי שיהיה יוצא לפעל התשובה על ידי רשע, אשר אפשר שלא יחזור בתשובה, ואם היה* חוזר בתשובה - היה בא התשובה לעולם במקרה קרה, שאפשר היה שלא יחזור בתשובה הרשע. והתשובה בעולם יסוד גדול, ואי אפשר רק שתבא התשובה בעולם רק על ידי מי שמוכן לגמרי אל התשובה, כמו ישראל, שאי אפשר שלא יעשו תשובה. ומעתה לא תהא התשובה באה בעולם במקרה, רק בעצם.

ומה שאמר 'שיהיה פתחון פה לבעלי תשובה', פירושו כי דבר זה הוא פתחון פה של בעלי תשובה שיעשו* תשובה, כי כאשר היה התשובה כבר בעולם, מעתה גם כן יעשו

אחרים תשובה, שהרי התשובה בעולם. כלומר, המדריגה העליונה של תשובה נגלה ונמצא בעולם, ומעתה יהא פתחון פה לכל בעלי תשובה.

וזה שאמר 'לא היו ישראל ראוים לאותו מעשה, ולא היה דוד ראוי לאותו מעשה'. כלומר כי בעצמם צדיקים היו, רק לדבר זה היו מוכנים להביא מדריגת* התשובה בעולם. ואף אם היו חוטאים הרבה, ועשו תשובה; קין, וראובן, ובודאי כמה היו שחטאו ועשו תשובה, לא היה נמצא בשביל זה התשובה על ידם בעולם, ולא פתחו פתח התשובה לכל באי עולם. רק דבר זה היה על ידי ישראל ודוד, שהם היו עיקר בעולם; ישראל צבור, ודוד יחיד, שהיה עיקר בעולם. וכאשר הם פתחו פתח תשובה, שייך לומר כי נמצא פתח תשובה פתוח בעולם. והבן זה היטב מאוד.

ויש לך להבין איך דוד מוכן היה* אל התשובה, לכך אמר 'שהקים עולה של תשובה', שלא היה התשובה נמצאת בדוד במקרה. וכן בישראל, כי לא היו ראוים לזה להיות פותח פתח התשובה [אלא] דוקא ישראל שיצאו ממצרים, שהם ראשונים שהיו צבור הראשון. ודוד, המלך הראשון, ראשון גם כן, כי היה המלך הראשון שהיה משבט יהודה, והוא ראוי שיהיה ראש וראשון לישראל.

ועוד יש לך להבין, כי דוד ראוי שיהיה ראשון. ולכך אמרו במדרש כי אדם הראשון נתן ע' שנים משנותיו לדוד המלך. ודבר זה, כי אז העולם [עמד] על עמדו, שהיה חיי האדם ע' שנה, והיו הכל שוים. לא כמו שהיה בראשונה, שלא היו חיי האדם זה כמו זה, רק מחולקים בעצמם. אבל מן דוד המלך ואילך היו הכל שוים שנות האדם, זה כזה - ע' שנים. והיה דוד התחלת העולם, כמו שהיה אדם הראשון. ולכך נתן לו אדם הראשון ע' שנה משנותיו.

ומפני כך ראוי ישראל ודוד, שהם ראשונים, לפתוח פתח התשובה. וזה כי בעל התשובה הוא חוזר אל התחלתו הראשונה, הוא השם יתברך. כי הוא יתברך התחלת הכל. ולכך השם יתברך מקבל שבים, מצד כי הכל ראוי לשוב אל דבר שהוא התחלה לו. ומפני כך יש כאן סלוק חטא. כי כאשר שב הדבר אל התחלתו, האדם בעצמו שב אל התחלתו כמו שהיה בלא חטא ועון, כמו שהיה האדם בתחלת בריאתו, ולכך יש כאן סלוק עון. ולפיכך ראוי אותם שהיו ראשונים והתחלה, כמו שהיו ישראל שיצאו ממצרים, ודוד המלך, שהם התחלה בעצמם, הם ראשונים לשוב אל התחלתם, כמו שהם התחלה (לשוב). כי ההתחלה של דבר, ראשון לשוב אל הדבר שהוא התחלה שלו. ולכך ראוי לישראל ודוד, שהם ראשונים והתחלה, לשוב אל השם יתברך שהוא התחלה אל הכל, והוא מקבל הכל. ובזה היה ישראל ודוד פותח פתח תשובה, שהיתה התשובה* בעולם

במציאות. כי כאשר ההתחלה הוא שב אל השם יתברך, שהוא התחלת הכל, ואז הכל נמשך אל התחלה.

ובמדרש (ב"ר פד, יט), אמר הקב"ה לראובן, מעולם לא חטא אדם לפני ועשה תשובה, ואתה פתחת בתשובה. חייך, שבן בנך פותח בתשובה, שנאמר (הושע יד, ב) "שובה ישראל עד ה'", עד כאן. והדבר הזה פרשנו, כי ראוי הדבר שהוא התחלה, כמו שהיה ראובן, שהוא בכור (בראשית לה, כג) והתחלה, לשוב אל הדבר שהוא התחלה אליו. וכאשר האדם שב אל התחלתו, אז האדם בעצמו שב אל התחלתו הראשונה, כמו שהיה בלא חטא. ולכך ראוי שיהיה הושע, שהוא מראובן, יהיה פותח בתשובה דוקא. והן הדברים אשר אמרנו כאשר תבין. ולכך אמרו על דוד שהוא הקים עולה של תשובה, כי ראוי אליו להקים התשובה.

פרק ה

עיקר ויסוד גדול לתשובה, שיתבייש בעל התשובה מן החטא שעשה, ובשביל כך מקבלין אותו בתשובה.

ובפרק קמא דברכות (יב:), אמר רב חנינא סבא משמיה דרב, כל העושה דבר עבירה ומתבייש, מוחלין לו כל עונותיו, שנאמר (ר' יחזקאל טז, סג) "למען תזכרי ובושת בכפרי לך לכל אשר עשית". דלמא צבור שאני. אלא מהכא (ש"א כח, טו) "ויאמר שמואל אל שאול למה הרגזתני ויאמר שאול צר לי וגו' ולא ענני עוד גם ביד הנביאים גם בחלומות", ואילו אורים ותומים לא קאמר, משום דקטליה לנוב עיר הכהנים. ומנין דאחילו ליה מן שמיא, שנאמר (ר' ש"א כח, יט) "ויאמר שמואל אל שאול למחר אתה עמי". ואמר רבי יוחנן "עמי" במחיצתי. ורבנן אמרי, מהכא (ש"ב כא, ו) "והוקענום לה' בגבעת שאול בחיר ה'", יצאת בת קול ואמרה "בחיר ה'", עד כאן.

ודבר זה צריך טעם, למה הבושה מכפר ומוחלין לו עונותיו. אבל דבר זה מופלג בענין הבושה. כי פירוש דבר זה כאשר האדם מתבייש מן החטא, מורה שהוא מסלק עצמו ומרחיק עצמו מן החטא לגמרי. שכל בושה שהוא מתבייש מדבר, מרחיק עצמו ממנו. לא כן העז פנים, שהוא מתעצם בחטא, וכאשר מתעצם בחטא אין הסרה לחטא הזה, כאשר החטא מתעצם בו. אבל המתבייש מן החטא, מורה שאין החטא מתעצם בו, ואדרבא, מרחיק עצמו מן החטא, כמו שהיה שאול מתבייש, לא רצה להזכיר את החטא מפני הבושה. ולכך מוחלין לו החטא, מאחר שהוא מרוחק מן החטא.

ועוד יש לך לדעת מדריגת המתבייש, שיש לו מדת הפשיטות, ממה שאמרו (אבות פ"ה, מ"כ) בושת פנים לגן עדן, וכמו שבארנו דבר זה במקומו, כי הבושה היא פשיטות אל

האדם, הפך העז פנים. ומפני כך מוחלין לו כאשר יש לו מדת הפשיטות, שמתפשט ממנו החטא. ועיין אצל 'בושת פנים לגן עדן', ושם מבואר. וגם יתבאר אצל (ר"ה יז.) 'כל המעביר על מדותיו מעבירין לו כל פשעיו'.

ובפרק קמא דסוטה (ז.), תנו רבנן, אומרים לפניה דברי אגדה ומעשים שאירעו בכתובים הראשונים, כגון (איוב טו, יח) "אשר חכמים יגידו ולא כחדו מאבותם". יהודה הודה ולא בוש, מה היה בסופו, זכה וירש חיי העולם הבא. ראובן הודה ולא בוש, מה היה בסופו, זכה וירש חיי העולם הבא. ומה שכרן. מה שכרן, כדקאמרינן. אלא מה שכרן בעולם הזה, (איוב טו, יט) "להם לבדם נתנה הארץ ולא עבר זר בתוכם". בשלמא יהודה אשכחן דאודי, דכתיב (בראשית לח, כו) "ויכר יהודה ויאמר צדקה ממני", אלא ראובן מנא לן דהודה, דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, מאי דכתיב (דברים לג, ו-ז) "יחי ראובן ואל ימות וזאת ליהודה", כל אותם שנים שהיו ישראל במדבר, היו עצמותיו של יהודה מגלגלין בארון, עד שעמד משה ובקש רחמים. אמר לפניו, רבונו של עולם, מי גרם לראובן שיודה, יהודה, "וזאת ליהודה", מיד "שמע ה' קול יהודה".

פירוש, כי לכך זוכה האדם לחיי עולם הבא, כאשר מסלק יצרו, לכך ראוי לעולם הבא, שאין שם יצר הרע. כי היצר אשר יש לאדם הוא מצד עולם הזה הגשמי, וכאשר מסלק יצרו זוכה לעולם הבא. וכך אמרו במסכת סנהדרין (מג:), "זובח תודה יכבדנני" (תהלים נ, כג), אמר ריש לקיש, כל הזובח יצרו ומתודה, כאילו כבדו להקב"ה בשני עולמות, שנאמר "זובח תודה יכבדנני". ופירוש זה בארנו למעלה בנתיב היצר, כי כאשר כובש יצרו ומסלקו, ובזה מכבד הקב"ה בעולם הבא ובעולם הזה, כמו שהתבאר למעלה.

ודוקא ההודאה על החטא בזה זובח היצר לגמרי, מפני שכאשר מודה על חטאו, הוא מוסר* עצמו אל השם יתברך אשר חטא, כמו שהוא כל הודאה שמוסר עצמו אל מי שחטא לו. ועל ידי זה* סלוק יצר הרע לגמרי, כי אין ליצר הרע שום צירוף אל השם יתברך. ולפיכך דבר זה הוא סלוק יצר הרע לגמרי. ואם לא כן, אפשר שישוב אל החטא שעשה. כי כך הם מעשה האדם; פעם יעשה, ופעם לא יעשה, כמו שהוא האדם. אבל כאשר מתודה על החטא לומר 'חטאתי לה'', על ידי הודאה זאת מוסר עצמו אל השם יתברך לגמרי, ומסלק בזה מאתו היצר הרע לגמרי, ומתדבק בו יתברך בהודאה זאת, כמו שהתבאר למעלה.

ואמר כי ראובן ויהודה לא עבר זר בתוכם. שההודאה מאחד אותם לגמרי בכל, עד שלא עבר זר בתוכם. והוא דבר חכמה איך ההודאה מאחד אותם. וזה כי כל ההודאה מצד שהוא מודה אל השם יתברך, ודבר זה מורה על* אחדותו יתברך. ולכך אמרו ז"ל

(ברכות לג:), האומר 'מודים' 'מודים' משתקין אותו, כמו מי שאומר 'שמע' 'שמע' (שם). ומה שההודאה היא* מורה על אחדותו, אין כאן מקומו, והתבאר בנתיב התפלה, עיין שם. ולפיכך אלו שנים, דהיינו יהודה וראובן, ראוים שיהיו ביחד, מפני שהם מתאחדים לגמרי מפני ההודאה שנמצא בשניהם. וכשם שהוא יתברך אחד, כך בעלי הודאה מתאחדים גם כן. ולכך אמר "אשר חכמים* יגידו ולא כחדו מאבותם להם לבדם נתנה הארץ ולא עבר זר בתוכם". ויש לך לעמוד על סוד ראובן ועל סוד יהודה, כי אלו שניהם בפרט הם מיוחדים בהודאה ובתשובה, כאשר תבין דברי חכמה מאוד.

ובמדרש (ילקו"ש ח"ב רמז תתנ"ד), "מזמור לתודה הריעו לה' כל הארץ" (תהלים ק, א), אמר רבי יעקב ברבי אבהו בשם רבי אחא, יודו בי אומות העולם ואני מקבלם, דכתיב (ישעיה מה, כג) "כי לי תכרע כל ברך". זה שאמר הכתוב (משלי כח, יג) "מכסה פשעיו לא יצליח". רבי שמעון ורבי שמעון בן לקיש בשם רבי שמעון בן יוחאי, כל הנטיעות אתה מכסה שרשיהן, והם משביחים. האגוז הזה, אתה מכסה שרשיו, והוא אינו משביח. משל ללסטים שהיה נדון לפני הקוסטינר, כל זמן שהוא מתריס, הוא לוקה. הודה, הוא נותן פרקילה, פירוש פדיון. אבל הקב"ה אינו כן, אלא* עד שלא הודה הוא נותן פרקילה, משהודה נוטל דימוס. אמר רבי יודא, "ומודה ועוזב ירוחם" (משלי כח, יג), כיון שראה משה כן, התחיל שורר עליהם "מזמור לתודה".

בארו כי עיקר התשובה הוא ההודאה* שהוא מודה על חטאיו. שההודאה מביא שהשם יתברך מקבל אותו בתשובה, כי כאשר מודה על חטאיו, מוסר עצמו אל השם יתברך, ושב אל השם יתברך לגמרי. כי זהו ענין ההודאה, כמו שבארנו דבר זה בכמה מקומות, ואז השם יתברך מקבל אותו בתשובה, בשביל הודאה זאת שמוסר עצמו אליו. וכך וידוי יום הכפור, כי ביום הכפור מקבל החוטאים, ואין זה רק כאשר מוסר עצמו אל השם יתברך לומר 'חטאתי לך', ובזה מוסר עצמו אליו, ושב אליו, ואז מקבל אותו השם יתברך בתשובה. ויש להבין זה, כי בשביל כך ההודאה היא עיקר התשובה. וכן כל המומתים מתודין מטעם זה, כי על ידי הוידוי מוסרים עצמם ונפשם אל השם יתברך, ואז מקבל השם יתברך נשמתו. ולכך מתודה כל אשר נוטה למות, כי בזה מוסר עצמו אל השם יתברך, ואז הוא מקבל נשמתו השם יתברך.

התשובה היא מועלת לכל דבר, אף אם רצה והרג. ואף על גב שאי אפשר לתקן את אשר כבר היה מעוות, שהרג את הנפש, אפילו הכי התשובה מועלת. ויש לשאול, ולמה תהיה התשובה מועלת לזה, והרי אי אפשר להחזיר לאיש אשר נטל נשמתו ממנו. וכן אם בא על הערוה והוליד ממנה ממזר, וכי אפשר לתקן מה שעשה. אבל דבר זה לא

יקשה לפי הדברים אשר בארנו, כי נחשבו העבירות כשגגות, כאילו הרגו בשגגה, או אפילו כזכיות נחשבו, אם שב מאהבה. ולפיכך אילו בא על הערוה בשגגה, שהיה סבור שהיא אשתו, והוליד ממנה ממזר, בודאי אין נחשב לו למזיד, והנה התשובה מועלת.

והא דאמר בחגיגה (ט.), "מעוות לא יוכל לתקון" (קהלת א, טו), זה שבא על הערוה והוליד ממנה ממזר. אם תאמר בגונב וגוזל, יכול הוא להחזירו ולתקן. רבי שמעון בן יוחאי אומר, אין קורין "מעוות" אלא למי שהיה מתוקן מתחלתו ונתעוות, ואיזה זה, תלמיד חכם שפירש מן התורה. וכתבו התוספות (שם ד"ה זה) פירש רש"י ז"ל, המוליד ממזר, שהביא פסול לעולם, אין עונו נמחק בתשובה. ולא נהירא, שאין לך דבר שעומד בפני תשובה. אלא קרי ליה "לא יוכל לתקן" לפי שבושתו לעולם, שאומרים ממזר זה מפלוני שבא על הערוה, עד כאן. ולפי פירוש התוספות אם מת הממזר, אין זה "מעוות לא יוכל לתקון".

אבל הפירוש הוא שהחטא גדול מה שהיה החטא בדבר שאין לו תקנה. ואיירי שלא עשה תשובה, ואז החטא* הזה נחשב גדול מאוד, מפני שאין לו תקנה. ולא דמי לגזלן ולגנב, אף על גב שלא עשו תשובה להחזיר, מכל מקום כיון שאפשר בחזרה, אין לומר בו "מעוות לא יוכל לתקון". ונפקא מיניה, שעונשו יותר ממי שעשה חטא שאפשר בחזרה. ואף על גב דאפשר מי שהוליד ממזר לעשות תשובה, לא איירי מן התשובה.

ועוד, כי מה שנאמר "מעוות לא יכול לתקון", היינו כי שאר המצות אפשר שעשה מצוה אחרת, והוא תקון המצוה שבטל, וכאילו עשה המצוה שבטל. אבל על אלו שאמר "מעוות לא יוכל לתקון", אין תקון לאותה מצוה שבטל, רק מצוה שבטל - בפני עצמה, ומצוה שעשה - מצוה בפני עצמה. ומכל מקום המצוה שבטל, אין תקון אל אותה מצוה. ולפיכך רבי שמעון בן יוחאי מוקי ליה קרא בפירש מן התורה. אף על גב שהוא חוזר אל התורה, הפרישה מן התורה כבר נעשה, וזהו "מעוות" נקרא. ואם חוזר אל התורה, כאילו מתחיל מחדש, ואין זה תקנה אל הדבר שעשה, שפירש מן התורה. כי שאר חטא*, שאינו חטא* בדבר שהוא שכלי, רק בדבר גשמי, לא נקרא זה "מעוות לא יוכל לתקון", שאפשר הוא בתקון. כי אפשר כאשר עושה מצוה אחרת, הוא תקון אותה מצוה, כאילו לא בטל אותה. אבל השכלי אין בו תקון, כי אין בו השתנות, ולכך על הפורש מן התורה נאמר "מעוות לא יוכל לתקון".

ואמר שם (חגיגה ט:), אמר רבי יהודא בן לקיש*, כל תלמיד חכם הפורש מן התורה, עליו הכתוב אומר (ר' משלי כז, ח) "כצפור נודד מקן כן איש נודד ממקומו". ואומר (ר' ירמיה ב, ה) "מה מצאו אבותיכם בי עול כי רחקו ממני", עד כאן. ורוצה לומר, כמו

הצפור יש לו קן אשר הוא מקום לו, ואי אפשר שיהיה בלא קן, מפני שהוא נודד ומעופף תמיד, וצריך אליו מקום למנוחתו. וכן האדם הגשמי, שהוא בעל שנוי וחלל, ואין עומד האדם על ענין אחד, והתורה היא מקום קביעתו ומנוחתו. לכך התורה נחשבת קן אל האדם, מפני שהתורה עומדת נצחית. ודבר זה התבאר למעלה אצל 'כל מי שאין לו דעת בסוף גולה' (סנהדרין צב.). ולפיכך הפורש מן התורה, כאילו פורש מן השם יתברך, אשר הוא מקומו וקן אליו על ידי התורה.

ועוד דרשו שם (חגיגה ט:), תניא "מעוות לא יוכל לתקון" זה שביטל קריאת שמע של שחרית, או של ערבית, והתפלה של שחרית, ושל ערבית. "וחסרון לא יוכל להמנות" (שם), זה שמנוהו חביריו לדבר מצוה, ולא נמנה עמהם. וגם אין פירוש זה שלא יהיה תקנה בתשובה, דודאי יש תקנה אל הכל בתשובה. ונקט דוקא שבטל קריאת שמע או תפלה, אף שכמה מצות יש להם זמן, ואם עבר הזמן אין תקנה לו. לא דמי, כי כבר אמרנו כי הדבר הזה שאינו תולה בגשם. ואינו כמו כל המצות, שהם על ידי מעשה, יש להם תקון*. שאפשר שיעשה מצוה אחרת, והוא תקון לאותה מצוה שבטל. אבל המצות שהם בלא גשם, כמו קריאת שמע והתפלה, שהם על ידי דבור* שכלי, שייך בזה "מעוות לא יוכל לתקון*", כי אין תקנה לדבר שהוא שכלי. וכן מי שמנוהו חביריו לדבר מצוה, ולא עשה עמהם, מצות הרבים הוא דבר עליון, עד שנחשב מצות הרבים דבר נבדל לגמרי, ועליו נאמר "וחסרון לא יוכל להמנות". אף על גב שנמנה אחר כך עם אחרים, מנין הראשון כבר הלך, וזהו מנין אחר, ועליו נאמר "וחסרון לא יוכל להמנות". ולפיכך על אלו נאמר עליהם "מעוות לא יוכל לתקון", כי הדברים שהם בלתי גשמי, אין תקון להם כלל.

אמר רבי יצחק (ר"ה טז:), ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן; צדקה, צעקה, שנוי השם, ושנוי מעשה. צדקה, דכתיב (משלי י, ב) "וצדקה תציל ממות". צעקה, דכתיב (תהלים קז, ו) "ויצעקו אל ה' בצר להם". ושנוי השם, דכתיב (בראשית יז, טו) "ויאמר ה' אל אברם שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה", ולבסוף (שם שם טז) "וברכתי אותה וגם נתתי לך ממנה וגו'". שינוי מעשה, דכתיב (יונה ג, י) "וירא אלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה וגו'"*. ויש אומרים, אף שינוי מקום, שנאמר (בראשית יב, א) "ויאמר ה' אל אברם לך לך וגו'", והדר (שם שם ב) "ואעשך לגוי גדול". ואידך, ההוא זכותא דארץ ישראל הוא דאהני ליה.

האדם אשר נגזר עליו גזירה מן השמים, בשביל רוע מעשיו אשר חטא. עם כל זה אל יאמר שכיון שנגזר עליו אי אפשר שישתנה, אבל אפשר שיהיה משנה הגזירה. ודע לך,

כי אלו דברים ראוים שיהיו משנים את הגזירה. כי האדם יש בו ד' חלקים, שהם: הגוף, והנפש, והממון, אשר גם כן נחשב כמו אחד מחלקיו, כמו שהתבאר כמה פעמים. כי הממון של אדם גם* נחשב חלק האדם, כמו שאמרו חכמים פעמים הרבה (ב"ק קיט.) הגוזל את חבירו שוה פרוטה, כאילו נוטל את נפשו. ועוד אמרו (סוטה יב.) הצדיקים חביב עליהם ממון שלהם יותר מגופם. ואלו שלשה דברים בארנו אצל אהבת השם יתברך, דכתיב (דברים ו, ה) "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך", עיין למעלה.

אמנם הרביעי הוא אשר כולל כולם. כי אלו שלשה דברים הם החלקים, והאדם כולל את שלשתן, שיש בו הגוף והנפש והממון. דמיון זה הבית, שהוא כולל את החלקים שלו; את אבניו, ואת עציו, ואת עפרו, אלו הם חלקי הבית. ושם "בית" כולל את שלשתן ביחד. וכך נקרא על החלקים ביחד שם 'אדם'.

והנה כאשר נגזר על האדם גזר דין, אם משנה אחד מן החלקים לטוב, כאילו היה אדם אחר, ובטלה הגזירה שנגזר עליו. ולפיכך דוקא אלו ד' דברים משנים הגזירה, כי המעשים הם לגוף האדם, כאשר צריך לעשות המעשים בגוף. וכאשר משנה לטוב חלק אחד מחלקיו, מבטל את הגזירה שנגזר על האדם. והתפלה היא לנפש, שכך נאמר אצל התפלה (ר' ש"א א, טו) "ואשפוך נפשי לפני אלקים". כי האדם בתפלתו שופך נפשו ולבו לפני אלקים, ומבטל נפשו. צדקה הוא בממון שלו. לפיכך אלו שלשה דברים הם מצד חלקי האדם. ושינוי השם הוא הכולל את כל שלשתן, כי השם אשר יקרא בו האדם, כולל כל חלקי האדם.

ויש אומרים אף שנוי המקום. כי המקום הוא גם כן* צורך האדם, ויקרא האדם על שם מקומו, כאילו היה המקום גם כן מכלל חלקי האדם. והרי צריך לכתוב שם המקום בגט (גיטין לד:), כי אי אפשר שלא יהיה לאדם מקום, ונקרא האדם על שם מקומו. ומפני שנקרא האדם על שם מקומו, ולפיכך הוא שייך גם כן לאדם. ומפני כך אלו ד' דברים משנים הגזירה. ויש אומרים ה' דברים.

אמנם יש עוד באלו דברים חכמה העליונה, כי נזכרו כסדר בודאי. כי הצדקה, כי "צדק מלאה ימינך" (תהלים מח, יא), והוא משנה את הגזירה. והצעקה הוא למדת הדין, ולכך* לא אמר 'תפלה', כי הצעקה הוא למדת הדין, שבוכה ומיילל על חטאיו, ודבר זה משנה את הגזירה גם כן. כי הצדקה שהוא החסד מבטל הדין, והצעקה גם כן מבטל את הדין. ושנוי השם מבטל עצם הגזירה. וידוע כי השם הוא כנגד קדושת השם, וכבר פרשנו זה במקום אחר. שנוי מעשה הוא הקרוב אל האדם. ויש אומרים אף שנוי המקום, הוא

שנאמר (איוב כח, יב) "ואיזה מקום בינה". והבן הדברים האלו אשר רמזנו לך. והבן למה אמרו 'יש אומרים', כי אין זה שוה ודומה לראשונים. וכל אחד מאלו ארבע, או חמשה לדעת יש אומרים, יכול לבטל הגזירה. ודי בזה למבינים:

פרק ו

בפרק קמא דר"ה (יז:), אמר רבי יוחנן, גדולה תשובה שמקרעת גזר דינו של אדם, שנאמר (ישעיה ו, י) "השמן לב העם הזה וגו'". אמר ליה רב פפא לאביי, ודלמא קודם גזר דין. אמר ליה "ושב ורפא לו" כתיב (שם), איזה דבר שצריך רפואה, הוי אומר זה גזר דין. מיתיבי, השב בנתיים מוחלין לו, לא שב בנתיים, אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם, אין מוחלין לו. לא קשיא, הא ביחיד, הא בצבור. כבר התבאר, כי התשובה של רבים מגיע עד השם יתברך, ולפיכך מקרעת גזר דינו. ולעיל התבאר כי אפילו דוחה לא תעשה שבתורה. כל שכן וכל שכן שדוחה ומבטלת הגזירה.

ויעבור ה' על פניו ויקרא (שמות לד, ו). אמר רבי יוחנן (ר"ה יז:), אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו, מלמד שנתעטף הקב"ה כש"ץ, והראה לו למשה סדר תפלה. אמר ליה, כל זמן שישראל חוטאין לפני, יעשו כסדר הזה, ואני אמחול להם עונותיהם. "ה' ה'" (שמות לד, ו), אני הוא קודם שיחטא האדם, אני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה* תשובה. "אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת" (שם), אמר רב יהודה, ברית כרותה לי"ג מדות שאינן חוזרות ריקם, שנאמר (שמות לד, י) "הנה אנכי כורת ברית וגו'". אילפא רמי, כתיב (שם שם ו) "ורב חסד", וכתיב (שם) "ואמת", בתחלה "אמת", ולבסוף "ורב חסד". רבי אלעזר אומר, כתיב (תהלים סב, יג) "ולך ה' חסד", וכתיב (שם) "כי אתה תשלם לאיש כמעשהו", בתחלה "כי אתה תשלם וגו'", ולבסוף "ולך ה' חסד". רב הונא רמי, כתיב (תהלים קמה, יז) "צדיק ה' בכל דרכיו", וכתיב* (שם) "וחסיד בכל מעשיו", בתחלה "צדיק", ולבסוף "חסיד".

פירוש, הא דכתיב "ויעבור", על כרחך בא ללמד איך יתפלל. שאם בא ללמד אותו מה שיתפלל בלבד, הוי ליה ללמדו כך וכך תקרא, כמו שלמדו כל התורה כולה, ולא היה צריך לומר "ויעבור ה' על פניו ויקרא". אלא מלמד שהראה לו גם כן איך יהיה נוהג בתפלתו, ולפיכך לא היה די במה שילמד אליו* התפלה, אלא שהראה לו סדר תפלה. כי מפני שאמר משה (שמות לג, יח) "הראני נא את כבודך", ומאחר שבקש* משה רבינו עליו השלום לראות, אי אפשר להראות לו רק במעשה, שהיה מראה לו, והראה לו כי כאשר עושין כסדר הזה יפתחו להם מדת טובו.

אני הוא* קודם שיחטא, ואני הוא לאחר שיחטא'. הקשה הרא"ש ז"ל, והלא קודם שיחטא אין צריך למדת הרחמים, שלא חטא עדיין. ותירץ הרא"ש, דחשב להיות חוטא, אלא שלא חטא, ובחטא עבודה זרה איירי, שהקב"ה מצרפה למעשה (קידושין מ.). ואפילו הכי קודם שיחטא, מנהיג עמו במדת הרחמים, ולאחר שיחטא מצרפה למעשה, עד כאן דברי הרא"ש.

אבל הדברים פשוטים הם, כי אלו י"ג מדות הם דרכי ה' במציאות, והם מדת טובו מה שעושה טוב לאדם. ואדם שלא חטא, גם כן צריך למדת טובו, כי אין לבריות על בוראם יתברך רק חסד ורחמים, ואין כאן חוב. לכך קאמר שהוא נוהג עם האדם במדת הרחמים קודם שיחטא. ואחר שיחטא ועשה תשובה, גם כן נוהג עם האדם במדת הרחמים. ומי שלא חטא גם כן הוא בכלל הזה, שהוא צריך למדת טובו, אלא שהוא ראשון קודם לכל מדת טובו.

אני ה' קודם שיחטא כו''. יראה לי פירושו, כי הרשע ששב בתשובה, והרי הוא צדיק, הוא בצדקתו שוה למי שלא חטא.

ולא נתפרש בגמרא שם "אל" הכתוב אחר כך, על מה הוא מורה. ובשני שמות הראשונים כבר פרשו מה הם המדות; האחד קודם שיחטא, והשני לאחר שיחטא ויעשה תשובה. ולא פרשו על מדת "אל". ויראה לומר שם הזה הוא חסד, והוא ידוע כי שם הזה מדת חסד, כמו שאמר הכתוב (תהלים כב, ב) "אלי אלי למה עזבתני". והמדה הזאת הוא החסד* עליון שהשם יתברך עושה בעולמו, ועושה טוב שהוא גדול מאוד.

ואמר "רחום" "וחנון". שתי מדות הם; האחד, לעשות רחמים עם מי שאינו יכול לעמוד במדת הדין. "וחנון" ענין זה החנינה לאדם, שהשם יתברך נותן מתנת חנם לאדם, אף שאינו ראוי ליתן לו, והוא יתברך נותן לו דרך חנינה. וזה יותר מן "רחום", כי "רחום" לרחם על הבריה שלא יאבד, שלא יהיה נעשה בו הדין. "וחנון" הוא מתנת חנם.

ואמר "ארך אפים". פירוש שהוא מאריך באפו שלא להשחית האדם מיד, אף כי הוא חוטא, מכל מקום מאריך לו אף, אולי ישוב. "ורב חסד" פירוש, כאשר הוא יתברך משלם הטוב לאדם, ומשלם ברוב טוב, אף כי יש כאן דבר שלא יעשה עמו חסד, מכל מקום מצד רבוי החסד שהוא עם השם יתברך, גובר החסד שהוא אצל השם יתברך. ומפני זה דרשו (ר"ה יז.) "רב חסד" מטה ידו כלפי חסד. כי כאשר הזכיות והעונות שוים, השם יתברך מכריע לכף זכות, מפני רבוי הטוב שנמצא אצלו יתברך.

ואמת. פירוש, אף על גב שאינו משלם השכר טוב לצדיקים מיד, הוא אמת לשלם להם לבסוף. ובזה מדותיו יתברך אמת, כאשר בסוף ישלם להם. "נוצר חסד", שאף לבניהם, לאלפים דור ישלם להם, וזהו יותר מן הראשון.

ובגמרא קאמר (ר"ה יז:), אילפא רמי, כתיב (שמות לד, ו) "ורב חסד", וכתיב (שם) "ואמת". ומתרץ, בתחלה "ואמת", ולבסוף "ורב חסד". פירוש, בודאי רצון השם יתברך שיהיה נוהג על פי האמת ועל פי הדין. ואם אינו יכול לעמוד מצד האמת, אז השם יתברך עושה עמו חסד. ובודאי יותר טוב אם אפשר שיכול לעמוד מצד האמת. ודברים גדולים הם אלו דברים למשכילים.

נושא עון ועובר על פשע* וחטאה. "עון" הוא מזיד, ו"פשע" - מרדים, "וחטאה" - שוגג (יומא לו:). וזכר הכתוב שלא כסדר, כי מה שעובר על פשע, שאם ידין אותו על פשע, לגודל הפשע לא יוכל להתקיים, ולכך עובר על פשע. אבל עונש השוגג אינו כל כך, שתאמר שאם היה דן אותו על השוגג לא היה לו קיום, ולפיכך מה שעובר על חטא שהוא שוגג, הוא יותר חסד מכל.

ואחר כך אמר "ונקה", דהיינו שמנקה לשבים לגמרי מן החטא, וזה נקרא "ונקה". וקשה, הרי כבר מנה במדות 'אני ה' קודם שיחטא, אני ה' לאחר שיחטא ויעשה תשובה'. ויש לתרץ, דמה שכתיב 'אחר שיחטא ויעשה תשובה', דהיינו שעשה תשובה על כל חטאיו, עד שהוא כמו צדיק גמור, ועם זה השם יתברך נוהג במדת הרחמים לגמרי. ולכך אמר 'אני הוא אחר שיחטא ויעשה תשובה'. אבל כאן מדבר שעשה תשובה על קצת עבירות, ואותם מנקה, ועל קצת לא עשה תשובה, ואותם אינם* מנקה.

ובפרק שבועת הדיינין (שבועות לט.) "ונקה לא ינקה", אמר רבי אלעזר, אי אפשר לומר "ונקה", שכבר כתיב "לא ינקה". ואי אפשר לומר "לא ינקה", שכבר כתיב "ונקה". הא כיצד, מנקה לשבים, ואינו מנקה לשאינם שבים, עד כאן. וזה גם כן ממדת טובו, שאם עשה תשובה על מקצת חטאיו, אף שלא עשה תשובה על כל חטאיו, וזהו "ונקה לא ינקה", ופרשו ז"ל 'מנקה לשבים, ואינו מנקה לאינן שבים'. וקשה, פשיטא, כי למה ינקה לאינם שבים. אבל מדבר הכתוב בחוטא ששב על מקצת חטאיו, ועל מקצת חטאיו לא שב. והיה ראוי כי מאחר שלא שב על הכל, לא ינקה לו, לכך אמר "ונקה". ושלא תאמר כיון* ששב על מקצת מנקה לו אף אותם שלא שב, ולכך אמר "לא ינקה".

ואמר ברית כרותה וכו'. תימא לי טובא, למה מפרש דבר זה על "אל רחום וחנון", ולא על "ה' ה'", כי הוא התחלת י"ג מדות. ויש לתרץ, כי מה שכתוב "רחום וחנון" מורה כי נזכרים כאן מדות הקב"ה, וממילא כלם הם מדותיו יתברך. ולפיכך קבע על זה "רחום

וחנון". אבל אומר אני, כי משמעות הגמרא הוא כי התחלת י"ג מדות הוא "אל רחום וחנון". וכך פירשו, "ויקרא ה'", ומה היה קורא, "אל רחום וחנון וגו'". והתחלת המדות מן "רחום". ומעתה חסרים ג' מדות. אבל "פוקד עון אבות על בנים" הוא מדה אחת. "על בני בנים" עוד מדה אחת. "על שלשים" היינו בני בנים, רק הוא מפרש מאי "בני בנים", וקאמר "על שלשים". וגם "על רבעים" הוא מדה אחת. הרי י"ג מדות.

ובפרשת יתרו כתיב (שמות כ, ה) "על בנים על שלשים ועל רבעים". ובפרשת שלח (במדבר יד, יח) כתיב גם כן "על בנים ועל שלשים ועל רבעים". וכך פירש הרמב"ן ז"ל* בפרשת יתרו (שמות שם), כי אין כאן רק בנים, ובני בנים, ובני בני בנים. ו"שלשים" ו"רבעים" דקרא, היינו שלשים ורבעים דחטא, כי הבן הוא שני לחטא, ובני בנים - שלשים לחטא, ובני בני בנים - רבעים לחטא. והרי הם י"ג מדות.

ומה שזכר כאן אלו שלשה, דהיינו "פוקד עון אבות וגו'" בכלל י"ג מדות של רחמים, הוא דעת המפרשים שהביא הרמב"ן ז"ל בפרשת יתרו (שמות כ, ה), שפירשו "פוקד עון אבות על בנים" היינו שהוא זוכר עון על הבנים, דהיינו אם יולד בן צדיק, הקב"ה מכפר על האב שחטא בשביל בניו. וכן עד רבעים, אם יולד בן צדיק, מכפר על האב החוטא. ואם כלם רשעים, נכרתו כלם ביחד. והנה לפי זה בודאי "פוקד עון אבות על בנים" הוא מדת הרחמים לגמרי. אבל הרמב"ן ז"ל הקשה על פירוש זה, כמו שמבואר בדברי הרמב"ן ז"ל בפרשת יתרו (שם), שאם כן למה אמר הכתוב הזכירה שהיא לטובה, ולא יזכיר הנקמה שתהיה אם לא ישובו מדרכם עד דור רביעי. ובאמת כי בודאי זה קושיא. ועוד, כי הכתוב אומר (שמות כ, ה) "ועל רבעים לשונאי", לא היה לו להזכיר "לשונאי". אבל אם נפרש שבפרשת יתרו (שם) בודאי לא הזכיר רק הפקידה שהיא לרעה בלבד, לפקוד עון האב על הבנים, ולפיכך כתיב שם "לשונאי". ואלו אצל י"ג מדות של רחמים, שהכתוב בא לומר רחמיו* של השם יתברך, ויאמר הכתוב כי פוקד העון על הבנים ועל בני בנים, שאם יש בבנים או בבני בנים עד רבעים בן צדיק, אז השם יתברך מוחל לו. ומלה זאת של "פוקד" משמש לטובה ומשמש לרעה, כמו שאמרו במדרש (ילקו"ש ח"ב רמז פח), ופרשנו דבר זה אצל (שמות ג, טז) "פקד פקדתי אתכם ואת העשוי לכם" בחבור גבורת השם (פכ"ו), ואם כן אין כאן קשיא.

אבל מה שהקשה הרמב"ן ז"ל (שמות כ, ה) כי למה לא יהיה נזכר העונש והנקמה אם לא יעשה תשובה. יש לתרץ, אם נפרש פקידה כמו שהוא משמע לשון פקידה לטובה ולרעה, ואמר הכתוב "פוקד עון אבות על בנים ועל בני בנים", והיינו אם הבן צדיק ימחול

הקב"ה לאב, ואם הבן אין צדיק אז יפקוד לרעה. ועל כל פנים עון האב על הבן; אם צדיק, יפקוד עון האב על הבן לטוב. ואם אינו צדיק, יפקוד עון האב על הבן לרעה.
ולא קשיא גם כן כי לשון "על" שייך אצל פקידה לרעה ולא אצל פקידה לטובה. דקרא משמע כאן לטובה ולרעה, וכיון שמשמע לטובה ולרעה*, כתיב לשון "על". ומעתה "פוקד עון אבות על בנים" מדת הרחמים הוא. ועוד, אפילו אם הוא לרעה הוא מדה טובה, כי פירוש "עון אבות על בנים", שאם יפקוד על האב בלבד, אין האב יכול לעמוד, ולפיכך פוקד עון האב על הבן גם כן, עד שאפשר לאב לעמוד. ואם הבן צדיק, אין עליו עונש כלל, ואם כן "פוקד עון אבות* על בנים" מדת טובו.
ובמדרש (ילקו"ש ח"א רמז שצח), משל למה הדבר דומה, למלך שהיה חייב לו אחד מאה מנה. שלח עליו* שליח ואמר לו, בא ועשה עם המלך חשבון. היה מיצר. שלח עליו אחר, ואמר לו, בא ועשה עם המלך חשבון. שוב היה מיצר. מה עשה המלך, עמד בלילה ונטל כיס אחד, ונתן לתוכו מאה* מנה, וזרקו דרך החלון. ועמד וקבל הכיס, והתחיל להיות שמח. ואחר כך שלח עליו אחר, אמר לו בא ועשה עם המלך חשבון. בא ופרע לו מה שהיה חייב לו. נמצא זה פורע חובו, והמלך נוטל את שלו. כך הבריות, עשה אדם עבירה, חייב עליו מיתה, והקב"ה ממתין לו עד שישא אשה, והוא מוליד בן ראשון ושני, והקב"ה חוזר ונוטלו הימנו. נמצא זה פורע את חובו, והקב"ה נוטל את שלו, והגוף במקומו, שנאמר (ירמיה טו, יט) "אם תשובה ואשיבך לפי תעמוד". הרי "פוקד עון אבות על בנים" הוא ממדת טובו, ומעתה יבא הכל כפשיטיה. וכל זה כי גם כן "פוקד עון אבות על בנים" הוא ממדת טובו, כי אין השם יתברך פוקד על הבן רק אם אוחז מעשה אבות בידו (ברכות ז.). ואם הבן צדיק הוא מבטל הפקידה הזאת. וכך יש לתרץ מה שנזכר "פוקד עון אבות על בנים" במדת טובו, וכך היה נראה בעיני.
אך כל אבות העולם, גאונים ראשונים ואחרונים*, כולם מפרשים כי ג' שמות הקדושים הם בכלל י"ג מדות. רק התוספות (ר"ה יז: ד"ה שלש) בשם רבינו נסים גאון מפרשים, כי השם הראשון אינו בכלל י"ג מדות, כי מפרש "ויקרא ה'" שהשם יתברך הוא הקורא. והוא מחלק "נוצר חסד לאלפים" לשתי מדות. אבל כולם הסכימו כי השמות הם בכלל המדות.
אך מצאתי לי רב בספר הזוהר, דמשמע בשני מקומות כדברי. דכתיב שם בפרשת נשא (ח"ג קלא:), דתניא, תליסר מכילין דרחמי מעתיקי קדישא, "מי אל כמוך" (מיכה ז, יח) חד, "נושא עון" (שם) תרי, "ועובר על פשע" (שם) ג', "לשארית נחלתו" (שם) ד' וכו'. לקבל דא "אל רחום וחנון", ואינון לתתאי. משמע די"ג מדות התחלתן מן "אל רחום

וחנון". ועוד יש בפרשת נשא (ח"ג קמ.), ובגין כך אמר משה זימנא אחרא (במדבר יד, יח) "ה' ארך אפים ורב חסד", ואילו "אמת" לא קאמר, משום רזא דא אינון תשעה מכילין דנהרין מעתיק יומין לזעיר אנפין, וכד אמר משה זימנא תנינא ט' תיקונין אמר וכו'. משמע מדבריו כי משה רבינו עליו השלום אמר בפרשת שלח* ט' מדות. ולא מצאנו אלא עם "פוקד עון אבות על בנים וגו'", ואז הם ט' מדות. אף על גב דהשתא נמי צריכין למנות השם בט' מדות, חילוק גדול יש בטעם; כי השם בפרשת שלח הוא בטעם רביעי* המפסיק. ואילו "אל רחום" (שמות לד, ו) הוא בטעם שאינו מפסיק. וכל י"ג מדות אלו, כל אחד ואחד טעם בפני עצמו.

ואחר שמצאתי שני עדים בספר הזוהר, נהגתי לומר י"ג מדות מן "ה' ה'" עד "על שלשים ועל רבעים". ואף אם י"ג מדות מתחילות מן השם הראשון, למה לא נאמר כך, הרי משה כשהיה מתפלל על ישראל בפרשת שלח (במדבר יד, יח) אמר כך, ולמה נגרע שלא לומר. ולפיכך יש לנהוג לומר כמו שאמר משה רבינו עליו השלום לגמור עד "רבעים". ויש ליישב, כי שלש השמות הראשונים, שהם "ה' ה' אל", אשר אלו שמות הם שמות הרחמים והחסד, מצד אלו ג' שמות מתפשט הרחמים והחסד, עד שמהם מתחייב ג' מדות של רחמים האחרונים, שאמר "פוקד עון אבות על בנים וגו'", שנזכר בזה הטוב מן השם יתברך. ומפני שאין להזכיר "פוקד עון אבות על בנים", דזה הוא שהוא פוקד עון האב על הבן, אף כי הוא לטוב אל האב, וגם אין נחשב שהשם יתברך מעביר משפט הבן, כי תחלה לכך נתן לו השם יתברך הבן לפקוד עליו עונש (הבן) [האב]. מכל מקום אין להזכיר זה בתפלה, כאילו הוא מבקש דבר זה בתפלתו. ולכך אין להזכיר זה בפירוש, והוא נרמז בג' שמות הראשונים. ועם כל זה נראה אלי לומר גם כן "פוקד עון אבות" עד סוף הפסוק.

פרק ז

אמר רבא (ר"ה יז.), כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו, שנאמר (מיכה ז, יח) "נושא עון ועובר על פשע", למי נושא עון - למי שעובר על פשע. רב הונא בריה דרב יהושע חלש, על רב פפא לשיולי ביה. חזא דתקיף ליה עלמא, אמר עבידו ליה זוודתא. לסוף איתפח. הוה קא מכסף רב פפא למחזיה. אמרו ליה, מאי חזית. אמר להו, אין והכי הוה, ואמר להו הקב"ה, הואיל ולא מוקי במיליה, לא תוקמיה בהדיה. שנאמר (שם) "מי אל כמוך נושא עון וגו'". אמר רבי אחא בר חנינא, אליה וקוץ בה, "לשארית נחלתו" ולא לכל נחלתו, למי שמשים עצמו כשיריים.

פירוש, כי המשים עצמו שפל ופחות, הקב"ה* עובר על פשעיו. כי בעבור שהוא משים עצמו כאילו לא היה כלל, ובשביל כך הוא אדם פשוט לגמרי, ובודאי מצד* הפשיטות אין כאן חטא. ולפיכך נקראים החטאים "אדום", כדכתיב (ישעיה א, יח) "אם יאדימו כתולע". והמצות נקראים בשביל כך 'לובן'. וזה כי האדום אינו פשוט, ואדרבא, החטא 'כתם' נקרא. אבל הלובן הוא אינו מראה כלל, ומפני שאינו מראה, הוא פשיטות גמור. ולפיכך אמר, שאם משים עצמו כשיריים, דבר זה הוא פשיטות גמור. ומפני כך השם יתברך מוחל לו החטאים, כי הוא מסולק מן החטא, עד שהוא פשוט לגמרי, ודבר זה מבואר.

וכן טעם מה שאמר 'כל המעביר על מדותיו מעבירין על פשעיו'. כי גם זה מורה על מדת הפשיטות, ולכך עובר על מדותיו, ואינו מעמיד על מדותיו, מפני הפשיטות שיש בו, לכך מעבירין פשעיו. אבל מי שאינו עובר על מדותיו, הרי אין בו מדת הפשיטות, לכך חטאו גם כן בלתי הסרה. גם נוכל לפרש מפני שהוא מדה כנגד מדה, מפני שהוא מעביר על מדותיו - מעבירין לו פשעיו. וראשון עיקר.

כאשר תבין, התענית הוא ראוי אל החוטא, כי התענית הוא קדושה לאדם. ולכך כאשר מתענה, הוא מקדש* עצמו ומטהר עצמו מן החטא. ואין התענית שיהיה מצער עצמו כנגד תאות החטא שנטה אחריו, שזה אינו, רק כי התענית בעצמו הוא קדושה לאדם, להיות בלא אכילה ושתיה, כמו העליונים, ובזה מתקדש מן החטא. ולפיכך אותם בני אדם שמתענים ואוכלים אחר שיוצאים מבית הכנסת בערבית, לומר כי צערא בלבד קבלו עליהם, הרי אין הדבר הזה, שאין* השם יתברך רוצה שיהיה האדם מצער נפשו, רק שישב בתענית ויקרא "קדוש". ואין תענית רק אם שקעה עליו החמה, וזה נקרא שהוא יושב בתענית והוא קדוש. רק בשביל שמתענין לשעות, יכול לומר אהא בתענית עד שאצא מבית הכנסת. אבל אם קבל עליו תענית סתם, על זה אמרו (תענית יב.) כל תענית שלא שקעה עליו החמה אינו תענית. כי האדם צריך לסלק גופו על ידי שהוא מקדש עצמו מן אכילה ושתיה, ואין זה קדושה שלימה רק בכל היום.

ועשרת ימי תשובה, שהם ימים שהם מיוחדים לכפרה ולסליחת חטא, ולדבר זה צריך קדושה, ודבר זה הוא סלוק החטא. ולכך בעשרת ימי תשובה צריך שיהיה מתענה יום שלם. ואין להאריך במקום הזה.

ובפרק קמא דתענית (יא.), אמר שמואל*, כל היושב בתענית נקרא 'חוטא', שנאמר (במדבר ו, יא) "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש". וכי באיזה נפש חטא, אלא שציער עצמו מן היין. והלא דברים קל וחומר; ומה זה שלא ציער את עצמו רק מן היין, נקרא

'חוטא', המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה. רבי אלעזר אמר נקרא 'קדוש', שנאמר (במדבר ה, ו) "קדוש יהיה". והלא דברים קל וחומר; ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין, נקרא 'קדוש', המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה. ולשמואל*, הא איקרי 'קדוש'. ההוא דמצי מצער נפשיה* קאי. ורבי אלעזר, הא איקרי 'חוטא'. ההוא דמסאב נפשיה. ומי אמר רבי אלעזר הכי, והא אמר רבי אלעזר, לעולם יראה אדם עצמו כאילו קדוש שרוי בתוך מעיו, שנאמר (הושע יא, ט) "בקרבך קדוש". לא קשיא, הא דמצי לצעורי נפשיה, הא דלא מצי לצעורי נפשיה*. ריש לקיש אמר, נקרא 'חסיד', שנאמר (משלי יא, יז) "גומל נפשו איש חסד". אמר רבי ירמיה אמר ריש לקיש, אין תלמיד חכם רשאי ליתב בתענית, מפני שממעט ממלאכת שמים. אמר רב ששת, האי בר בי רב דיתיב בתעניתא, ליכול כלבא לשירותיה.

כל אלו דברים מבוארים. מפני זה נקרא 'חוטא', כי החוטא הוא כאשר מחסר עצמו, כי זהו לשון 'חטא' בכל מקום, שהוא מלשון חסרון, מלשון "והיה אני ובני שלמה* חטאים" (מ"א א, כא),שהוא מלשון חסרון. ויושב בתענית הרי מחסר נפשו. וכמו שאם הורג עצמו הוא חוטא, שמתחייב נפשו*, וכך* אם מענה נפשו.

ורבי אלעזר אמר שנקרא 'קדוש'. רוצה לומר, שהוא נבדל מן אכילה ושתיה. וזהו מדרגות המלאך, שאינו בעל גוף, כמו שאמרנו. ומאחר שמסלק נפשו מאכילה ושתיה, דבר זה קדושה אליו לגמרי.

ומה שאמר שנקרא 'חסיד', שנאמר (משלי יא, יז) "גומל נפשו איש חסד". פירוש, ש"גומל נפשו" היינו שמענה את נפשו, מלשון (עובדיה א, טו) "גמולך ישוב בראשך*". ומפני שגומל לנפשו כדי לטהר נפשו, בודאי חסיד הוא, שעושה דבר לפנים משורת הדין, כמו כל חסיד שעושה לפנים משורת הדין, יותר ממה שראוי. ועוד, כי כבר התבאר במקומות הרבה מן מעלת החסידות, שהוא זכוך וטהרת הנפש. ולפיכך מי שמענה נפשו ויושב בתענית לסלק את הפחיתות שלו, בודאי דבר זה חסידות לזכוך הנפש, ולכך נקרא 'חסיד'.

ופריך, ומי אמר רבי אלעזר הכי כו'. נראה דכך* פירושו; כי יראה כאילו קדוש בתוך מעיו, כלומר הקדושה אצלו, וכאילו הוא קדוש בעצמו, ואין לו להתענות. ומתרץ, היכא דמצער נפשו יתענה. והיכא דלא מצי מצער נפשו, יראה כאילו קדוש בתוך מעיו. אף שבמעיו הוא האכילה והשתיה, יראה כאילו קדוש יש לשם, ולא יאמר כי אדם אני, ולא קדוש אני, ואלך אחר תאותי. רק יראה כאילו קדוש בתוך מעיו, ולא יהיה נמשך אחר תאותו. וכך יראה לפרש.

מכל מקום נראה שלא נאמרו דברים אלו רק מי שהוא מתענה שלא על החטא. אבל מי שמתענה על שום חטא, ועושה תשובה, לאדם כזה ראוי לו התענית בודאי אף לצער נפשו בשביל חטא שעשה. וכן בשביל צרה פשיטא שיש להתענות.

ובמסכת כריתות (ו:), אמר רבי חמא בר ביזנא משום רבי שמעון חסידא, כל תענית שאין בו מפושעי ישראל אינה תענית, שהרי חלבנה ריחו רע, ומנאו עם סממני קטורת. אביי אמר מהכא (עמוס ט, ו) "ואגודתו על ארץ יסדה", עד כאן. ופירוש דבר זה, כי הקטורת הוא למדת הדין, דכתיב (דברים לג, י) "ישימו קטורה באפך". ולכך הקטורת היא מן הבשמים, שיש להם ריח. כי הריח הוא שייך למדת הדין, ודבר זה ידוע לנבונים, כי הריח יש לו כח גדול. ולפיכך התענית שהוא גם כן למדת הדין, צריך שיהיו שם פושעים אשר הם גוברים על כח יצרם הרע, כאשר מתחברים עמהם בתענית. ודבר זה נקרא גם כן 'ריח', כמו שהארכנו בזה בנתיב כח היצר (פרק ג), עיין שם. וגם חלבנה, לכך מנאו הכתוב עם סממני הקטורת, בשביל שיש לו כח גדול יותר מכל סממנים. ולכך בתענית צבור, שהתענית הוא במדת הדין, צריך לצרף אליהם הפושעים, שהם גוברים על יצרם, אשר דבר זה נקרא 'ריח', והוא שייך אל התענית, שהוא למדת הדין.

גם כי התענית שהוא מלשון הכנעה, כדכתיב (שמות י, ג) "עד מתי מאנת לענות מפני". וצריך אל זה התגברות על היצר והכנעה יותר. ולכך כל תענית שאין בו מפושעי ישראל, אינו תענית, שהוא הכנעה.

ואביי אמר כי כאשר עמהם אף פושעי ישראל, הרי זה אגודה לגמרי. וראוי שיהיה זה ביום התענית, דכתיב "אספו עם קראו עצרה". וכאשר הם באגודה אחת אז השם יתברך עמהם, כמו שבארנו במקום אחר.

פרק ח

בפרק קמא דע"ז (יז.), מפרש שם כי הכתוב שאמר (משלי ב, יט) "כל באיה לא ישובון ולא ישיגו ארחות חיים", שזה נאמר על המינות, שאין בעל חטא זה שב בתשובה, ואם שב בתשובה הוא מת, כדאיתא התם. וכן מי שהוא אדוק לגמרי בעבירה, שהיא ערוה, אותו לא ישוב, ואם שב הוא מת. כמו שהגיע לרבי אלעזר בן דורדיא (ע"ז יז.), שהיה מת בתשובה, כמו שיתבאר (להלן ד"ה בפרק). והטעם אשר ידוע לנבונים ולחכמים בחטא הזה המיוחד, דהיינו המינות וחטא עריות, מפני שהמינות דבק בו לגמרי, ונחשב כאילו היה איש אחר. דומה לאדם שסר מן הדרך ונופל לבור עמוק, עד שהוא נבדל לגמרי מבני אדם, עד שאי אפשר לשוב ולהיות חוזר אל מקומו הראשון. והדבר הזה מבואר ליודעי בינה איך אלו שנים, דהיינו המינות שהוא נוטה לעבודה זרה לצד אחד*, יוצא מן

היושר והאמת. והחטא הזה אל הנפש, שבו השכל. והערוה הוא לגוף, יוצא לצד אחר מן היושר. והם כנגד שני יצרא, דהיינו יצרא דערוה, ויצרא דעבודה זרה. שעל ידי מינות דבק לגמרי בעבודה זרה, ועל ידי ערוה דבק לגמרי ביצרא דערוה. ואי אפשר לצאת משם בחייו, אלא אם נסתלק מן עולם הזה. ועוד יתבאר.

ומכל מקום יש ללמוד מזה, כי החטא שהוא דבק באדם ביותר, התשובה קשה על האדם*, כיון שהחטא דבק בו, קשה שיחזור בתשובה. ולפיכך ראוי לומר כי אלו דברים שמקובל ביד האחרונים שהם מעכבים את התשובה, וכמו שמנאם הרמב"ם ז"ל בהלכות תשובה (פ"ד), כלם יש בהם הטעם הזה, שהעבירה היא דביקה בו לגמרי. שהענין הוא דבר זר, ולכך החטא דבק בו. אבל עבירה שאין אדוקה באדם, קרוב האדם אל התשובה. וזהו הטעם שהמינות אין לו תשובה, שלכך נקרא 'מינות', שהוא מין בפני עצמו, יוצא מן האמת, ומתעצם בחטא הזה, עד שאין הסרה לחטא הזה. וכן הערוה, כאשר דבק בה לגמרי, מתלבש בחטא הזה עד שהוא אדם אחר, כי מתלבש בחטא הזה.

ואלו כ"ד דברים שמנאם הרמב"ם ז"ל, כלם הם כך; האחד, המחטיא הרבים, שאין מספיקים בידו לעשות תשובה (אבות פ"ה מי"ח). וידוע כי מפני שהחטא הזה שהוא מחטיא רבים, או מונע אותם מלעשות מצוה, חטא הרבים תלוי בו (שם),והוא סר מן הדרך לגמרי. שכבר אמרנו כי לפי מה שהחטא הוא הסרה מן הראוי, החטא דבק בו ביותר, והתשובה קשה.

הב', המטה את חבירו מדרך הישר לדרך רעה. דבר זה דומה אל הראשון, אל המחטיא את הרבים. שכאן אפילו אינו רבים, רק יחיד, כיון שהיה היחיד הזה בדרך הישר, והוא מסיר אותו לדרך רעה, דבר זה הוא דבר זר, והוא הסרה אל החטא לגמרי. ולפיכך מעכב דבר זה התשובה, כאשר החטא דבק בו.

הג', הרואה את בנו יוצא לתרבות רעה, ואינו מוחה. דבר זה אין הדעת סובל, והוא זר, שיראה בנו יוצא לתרבות רעה, ואינו מוחה. וחטא כמו זה הוא הסרה לגמרי. ולכך החטא הזה אדוק בבעל החטא ביותר, ומתעצם החטא בו, ומעכב התשובה.

הד', האומר אחטא ואשוב, או אחטא ויום הכפורים מכפר. ודבר זה אמרו במסכת יומא (פה:) האומר 'אחטא ואשוב, אחטא ואשוב*' אין מספיקין בידו לעשות תשובה. וכן האומר 'אחטא ויום הכפורים מכפר, אין יום הכפורים מכפר. ודבר זה, כי איך תהיה התשובה לחטא הזה, כי התשובה עצמה גורם שיחטא. וכן יום הכפורים, שהוא יום כפרה וסליחה (ויקרא טז, ל), גורם החטא, ודבר זה אין ראוי כלל. כי התשובה מכפרת על האדם כאשר התשובה עצמה בלא חטא. וכן יום הכפורים, כאשר יום זה אליו יום

כפרה וסליחת עון. לא כאשר התשובה היא עצם החטא. (כלל הדבר כאשר יש בו החטא*) ויום הכפורים הוא סלוק חטא, לא שיהיה יום הכפורים הבאת חטא.
הה', הפורש מן הציבור. כבר בארנו שהחטא אשר יוצא מן הראוי, והוא זר, אין לו תשובה. וזה הפורש מדרכי הצבור, אין לך שיוצא מן הראוי [יותר מזה], כאשר פורש מדרכי צבור. וחטא זה אדוק בו ביותר, ולפיכך מעכב זה התשובה.
הו', החולק על החכמים. דבר זה מבואר, שיוצא מן הדרך הראוי, לחלוק על החכמים שהם השכל, והוא דבר זר. וכל דבר זר מתעצם בו ביותר גם כן, ודבר זה מעכב התשובה.
הז', המלעיג על המצות. מצד שהוא מלעיג על דברי אלקים חיים, חטא כמו זה יציאה מן הראוי, והוא דבר זר, והחטא דבק בו, ומעכב התשובה.
הח', המבזה את רבותיו. מפני שהוא מבזה אותו שהביאו אל המעלה. דבר זה יציאה והסרה לגמרי מן הדרך, ובשביל כך החטא אדוק בו, ומעכב התשובה.
הט', השונא את התוכחה. דבר זה מבואר, כי אם לא היתה כל כך החטא אדוק בו, לא היה שונא מי שמוכיח אותו על החטא. רק לגמרי החטא אדוק בו, ולפיכך יש עכוב אל התשובה.
היו"ד, המקלל את הרבים. כל דבר שהוא לרבים, החטא נחשב יציאה והסרה לגמרי, והוא דבר זר. כי הרבים הם הכל, והוא מתנגד להם. לכך החטא דבק בו, ומעכב התשובה.
הי"א, החולק עם הגנב. החטא כמו זה שאינו עושה דבר, רק שחולק עם הגנב, אין ספק שהוא מוסר עצמו לגמרי אל החטא, והחטא אדוק בו ביותר, מתעצם בו, ומעכב את התשובה. כמו דבר שהוא זר לגמרי, שהוא מתעצם בחטא, ודבק בו, כך זה מתעצם בחטא. אבל הגנב עצמו, מפני שיש לו יראה ובושת מן החטא, לכך יש לו כפרה. אבל החולק עם הגנב, אין לו יראה ואין לו בושת, לכך מתעצם בו החטא.
הי"ב, המוצא אבידה ואינו מכריז עליה*. בשביל שבא בהיתר לידו, הוא מוסר עצמו אל החטא גם כן, ובשביל כך אדוק בו החטא ביותר, ומתעצם בו. כי כאשר האדם ירא מן החטא, אין החטא דבק ומתעצם בו. וזה אמרם (ברכות יב:) כל העושה חטא ומתבייש ממנו, מוחלין לו, כמו שבארנו. כי מפני שהוא מתבייש מן החטא, אין מוסר עצמו אל החטא, ואין החוטא דבק בו, ולפיכך ראוי הוא* אל המחילה. והמוצא אבידה ואינו מכריז עליה, אין לו בושה מן החטא, וכמו זה מוסר עצמו אל החטא, ומתעצם בחטא, ומעכבת התשובה.

הי"ג, האוכל שוד עניים ויתומים ואלמנות. ופירש* הראב"ד ז"ל דגרסינן 'שוד עניים' בדל"ת*. שלוקח קרקע שלהם בחובו ובחזקה, עד שמחליטים קרקעותיהם בפחות, ואומר שלי אני נוטל, עד כאן. ואפילו אם גרסינן 'שור עניים', גם כן פירושו שור שלהם לחרישה. החטא הזה בודאי אדוק בחוטא, מטעם שאומר כי מה עשיתי, בחובי לקחתי. והוא גם כן דבר זר לגמרי, כי אלו עניים אומללים הם בעצמם, והוא מוסיף עליהם עניות על עניות שלהם, ומעכב התשובה.

הי"ד, המקבל שוחד להטות דין. בודאי אין לך חטא שהוא הסרה לגמרי והוא אדוק בחטא כמו זה, שיהיה דיין לשפוט אמת, ולוקח שוחד, שבשביל ממון מטה את הדין. ולפיכך חטא כמו זה אדוק בנפש האדם, ומעכב התשובה.

הט"ו, האוכל סעודה שאינה מספקת לבעלים*. ודבר זה גם כן אין הדעת מקבל, שהבעלים אין להם לאכול בעצמם, והוא אוכל עמו.

הט"ז, משתמש בעבוטו של עני. זה גם כן דבר זר, יוצא מן הדעת מאוד. שזה עני בעצמו, ובשביל עניות שלו ממשכן את שלו, והוא משתמש בו. וכבר אמרנו כי כל דבר שהוא זר, והוא יוצא מן הדעת, חטא זה אדוק בו, ואין לו כפרה.

הי"ז, המסתכל בעריות. דבר זה בודאי אדוק ביותר בעבירה, כי עושה עבירה בנפש, שהוא מסתכל בעבירה. והחוטא בזנות עצמו, החטא הוא בגופו, אשר מוכן לחטא. אבל זה חוטא בנפש להסתכל בערוה, ומעכב את התשובה.

הי"ח, המתכבד בקלון חבירו. מפני שהוא מתכבד בעצמו בדבר שהוא חטא, הרי החטא דבק בו, ומעכב התשובה.

הי"ט, החושד בכשרים. מפני שהיה ראוי אליו לדון את חבירו לכף זכות, ולא לחשוד אותו, והוא לא עשה. גם השם יתברך אינו מזכה אותו מן החטא, ולכך מעכב התשובה.

הכ', בעל רכילות. הכ"א לשון הרע. כי אלו שנים האדם עושה תמיד, שלכך נקרא 'בעל רכילות' ו'בעל לשון הרע', שהוא* בעל דבר זה רגיל בהם ביותר. ולפיכך החטא הזה אדוק בו מתעצם בו, ומעכב התשובה.

הכ"ב, בעל מחשבות רעות. כאשר המחשבה הרעה בנפשו תמיד, לא תוסר ממנו. ולפיכך החטא אדוק בו ביותר.

הכ"ד, המתחבר* לרשע. כאשר יש לו חבור ודביקות לרע, שנקרא חבר לאדם רע, ולא יוסר ממנו. גם החטא הזה לא יוסר ממנו.

וכאשר יש בהם אלו חטאים, שאין ראוי להם התשובה, אף חטאים אחרים יש להם עכוב מן התשובה. ואין להאריך יותר.

בפרק קמא דע"ז (יז.), אמרו עליו על אלעזר בן דורדיא, שלא הניח זונה שלא בא עליה. פעם אחת שמע שיש זונה בכרכי ים, ונוטלת כיס דינרין בשכרה. נטל כיס דינרין, והלך ועבר עליה שבעה נהרות. בשעת הרגל דבר הפיחה בו*. אמרה, כשם שהפיחה זו אינה חוזרת, כך אלעזר בן דורדיא אין מקבלים אותו בתשובה. הלך וישב בין הרים וגבעות. אמר, הרים וגבעות בקשו עלי רחמים. אמרו לו, עד שאנו מבקשים עליך רחמים, נבקש רחמים* על עצמנו, שנאמר (ישעיה נד, י) "כי הרים ימושו והגבעות תמוטינה". אמר, שמים וארץ בקשו עלי רחמים. אמרו לו, עד שאנו מבקשים עליך רחמים, נבקש על עצמנו, שנאמר* (ישעיה נא, ו) "כי שמים כעשן נמלחו והארץ כבגד תבלה". אמר, חמה ולבנה בקשו עלי רחמים. אמרו לו, עד שאנו מבקשים עליך רחמים, נבקש על עצמנו, שנאמר (ישעיה כד, כג) "וחפרה הלבנה ובושה החמה". אמר, כוכבים ומזלות בקשו עלי רחמים. אמרו לו, עד שנבקש עליך רחמים, נבקש על עצמינו, שנאמר (ישעיה לד, ד) "ונמקו כל צבא השמים". אמר, אין הדבר תלוי אלא בי. הניח ראשו בין ברכיו, וגעה בבכיה, עד שיצאת נשמתו. יצאת בת קול ואמרה, רבי אלעזר בן דורדיא מזומן לחיי עולם הבא. והא הכא בעבירה הוה, ומית. התם כיון דאביק ביה טובא, כמינות הוה דמיא. בכה רבי ואמר, יש קונה עולמו בשעה אחת, ויש בכמה שנים. אמר רבי, לא דיין לבעלי תשובה שמקבלין אותן, אלא שקורין אותן 'רבי'.

יראה לומר, כי שמו שנקרא בו מורה על מהותו. וזה כי מה שנקרא 'דורדיא', שהלשון זה לשון שמרי יין, והוא הפסולת מן היין. והרשע נקרא 'חומץ בן יין'. וכאשר חטא בגופו בזנות, נקרא שהיה 'בן דורדיא', כי היה כולו פסולת, כמו השמרים. רק כי היה מוכן אל התשובה. ולפיכך נקרא 'אלעזר בן דורדיא'. 'אלעזר', שהוא הכח שבאדם על התשובה, כי השם יתברך עוזר אל האדם, כמו שאמרו (יומא לח:) הבא לטהר מסייעין אותו*. כדאמרינן וימינו של הקב"ה פשוטה לקבל שבים, ולהעלות אותם משחת שלא יהיו נאבדים, ולכך הקב"ה עזרו. וכדאיתא בפרק ערבי פסחים (פסחים קיט.), אמר רב כהנא משום רבי ישמעאל ברבי יוסי, ורבנן אמרי משום רבי שמעון בן לקיש משום רבי יהודה נשיאה, מאי דכתיב (יחזקאל א, ח) "וידי אדם מתחת כנפיהם", 'ידו' כתיב, זה ידו של הקב"ה שהיא פשוטה תחת כנפי החיות, כדי לקבל בעלי תשובה מפני מדת הדין. ולפיכך נקרא 'אלעזר בן דורדיא', השם הזה ראוי לו מאוד. כי הוא היה* כולו פסולת כמו השמרים, ובתוך השמרים היה לו כח מוכן שהשם יתברך הוא בעזרו להיות שב בתשובה. ומפני שהיה רבי* אלעזר בן דורדיא מוכן מצד עצמו אל החטא, וכמו שהיה מוכן אל החטא, גם כן היה מוכן אל התשובה בעצמו. ולפיכך היה מורה שמו על החטא

ועל התשובה, שנקרא 'אלעזר בן דורדיא', וכמו שבארנו למעלה. כי המוכן אל התשובה מוכן אל החטא.

ואמר שלא הניח זונה שלא בא עליה. ואמר שנטל בידו כיס מלא דינרין, ועבר עליה שבעה נהרות. ודבר זה בא להגיד איך היה אדוק בעבירה; הן בנפשו, הן בגופו, הן בממונו. וזה שאמר כי שמע כי יש זונה בכרכי הים, ואין לך דבר שצריך יותר טורח בגופו כמו זה לבא דרך רחוק. גם היה מסכן נפשו, לכך עבר עליה שבעה נהרות. גם כיס מלא דינרין שהיתה נוטלת בשכרה. כל כך היה אדוק בעבירה, שמסר על עבירה זאת ממונו וגופו ונפשו. אם כן מה שאמר שעבר עליה שבעה נהרות, והיתה הזונה בכרכי הים, שכל כך היה רודף אחר העבירה ללכת כל כך דרך רחוק בכרכי הים. ולא דרך רחוק בלבד*, רק כי היו שבעה נהרות מפסיקין בינו ובין הזונה. ובכל מקום בא מספר שבעה כאשר בא לומר שהיה הפסק גמור בין אחד לשני, ודבר זה תמצא בכל מקום, עיין ותמצא.

ואמר בשעת הרגל דבר הפיחה וכו'. פירוש כאשר הגיע לתכלית החטא, ושוב אי אפשר להיות לו תשובה ויהיה נשאר בחיים, רק עם המיתה יש לו כפרה. וזה כי כמו שאמרנו לפני זה (בתחילת הפרק) על המינות "כל בואיה לא ישובון" (משלי ב, יט), שכל שבא אל המדה הזאת אינו שב בתשובה. ואם ישובו "לא ישיגו אורחות חיים" (שם), כי הם מתים, כמו שהתבאר שם. וענין זה מה שלא ישיגו ארחות חיים, כי המינות הוא כאילו נעשה אדם אחר כאשר דבק במינות, כמו שהתבאר, ולפיכך "כל בואיה לא ישובון". כי כבר התבאר, כי החוטא כאשר הוא שב בתשובה, הוא מצד שהוא שב אל התחלתו שהיה בלא חטא. וכאשר נעשה לאיש אחר על ידי מינות שדבק בו לגמרי, אין כאן תשובה אל התחלתו. ואם יש כאן תשובה, אי אפשר רק על ידי מיתה, אז אפשר לו התשובה לסלק החטא. כי אז ישוב האדם אל השם יתברך לגמרי, ואז מסלק ממנו החטא. וכן הוא הערוה כאשר דבק בערוה, כמו שהתבאר. ולפיכך אמר (שם בגמרא) 'בשעת הרגל דבר הפיחה בו*'.

ואמרה כשם שהפיחה הזאת אינה חוזרת למקומה, כך אלעזר בן דורדיא אינו חוזר למקומו. פירוש, שאינו חוזר והוא בחיים. ומפרש בגמרא (ע"ז יז.), דכיון שהוא כל כך דבק בזנות, נחשב כמו מינות, כיון שכל כך היה דבק בזנות, כאילו נהפך לאיש אחר, ואין תשובה מועיל לו עוד, כי אם על ידי המיתה. ויש לך לדעת, כי בעל חטא רודף אחר דבר שהוא רוח והבאי, וכמו שאמרו ז"ל (יבמות לז:) "זימה"* (ויקרא יח, יז), 'זו מה היא'. כי אין זה רק יצר הרע בלבד, ואינו דבר. וכאשר היה רבי אלעזר דבק בזנות לגמרי, אז

נעשה דבר שאין בו ממש, כמו שהוא הזנות, שהוא ענין שאין בו ממש. ולפיכך הפיחה בו* ואמרה, 'כשם שהפיחה אינה חוזרת למקומה', מפני שאין ברוח ממש וכח בעצמה, כך* נעשה רבי אלעזר לדבר של רוח שאין בו ממש, ואין חזרה אליו. שהרי כאילו היה אינו עוד אדם, ולא שייך בזה חזרה ותשובה.

ואמר בשעת הרגל דבר. רוצה לומר שהחטא בעצמו היה גורם אליו התשובה. כי כאשר היה מקולקל לגמרי, אז היה התשובה בא אליו שלא יהיה נפסד. ולפיכך בשעת הרגל דבר הפיחה בו, כי על ידי זה היה חוזר בתשובה שלא יהיה נפסד. כי היה בו כח על התשובה, כמו שמורה עליו שמו.

ולכך אמר 'הרים וגבעות בקשו עלי רחמים'. פירוש, כאשר אין אלעזר בן דורדיא חוזר בתשובה בחיים, אמר כי באולי יהיה לו קיום מצד אחרים. ולכך אמר 'הרים וגבעות בקשו עלי רחמים'. ופירוש הרחמים שיבקשו עליו, כי אף אם היה נוטה אל החטא, ונעשה כאילו אינו כלל, היה אומר באולי כאשר הוא מצורף אל זולתו מן הנמצאים, נחשב לדבר מה, ונחשב לו מציאות. וכן הרבה דברים אינם נחשבים כאשר הם בעצמם, וכאשר הם מצורפים אל זולתם יש להם מציאות מה. ולפיכך אמר 'הרים וגבעות בקשו עלי רחמים'. כי הרים וגבעות הם מכלל הנמצאים התחתונים, וכן האדם בכלל הנמצאים התחתונים. לכך אמר 'בקשו עלי רחמים'. שאף אם אין מציאות לו מצד עצמו, הרי הוא נכלל בכלל הנמצאים האחרים. והשיבו, כי הם בעצמם בעלי הפסד, ולפיכך איך יבא מצדם קיום אל האדם.

ואז אמר 'חמה ולבנה בקשו עלי רחמים'. כי חמה ולבנה יש להם מציאות יותר, ולכך כאשר יש לו צירוף אל החמה והלבנה, יהא נכלל* בכלל המציאות. ואז אמרו חמה ולבנה, עד שאנו מבקשים רחמים עליך וגו'. כלומר שאין קיום להם בעצמם, שיש בהם האורה המורה על המציאות, אין להם קיום "וחפרה הלבנה ובושה החמה" (ישעיה כד, כג). ואיך יבא מצדם הקיום לאדם שהיה אל לא דבר. כי בקשתו היה שיבקשו עליו רחמים שלא יהיה נאבד מן העולם הבא. וכל* אלו נמצאים לא יהיו נמצאים בעולם הבא, כי אינם מכלל עולם הבא. ולפיכך אמרו, איך אפשר שיגיע מצד אלו הנמצאים הקיום אל האדם לעולם הבא.

ואחר כך אמר לכוכבים ומזלות שיבקשו רחמים עליו. שהמזלות והכוכבים הם ברקיע השמיני בפני עצמם, והם יותר במציאות נחשבו, עד שאין עליהם. והמזל* מחכים, הרי כי יש למזלות קירוב אל השכל. ולכך אמר שהם יבקשו רחמים עליו. ורוצה לומר שיהיה

לו הקיום מצד זולתו. והשיבו לו, עד שאנו מבקשים עליך, נבקש רחמים עלינו. כי כל אלו הם בעלי הפסד לעולם הבא, לא יהיו נמצאים כלל, ואיך יבא מצדם הקיום.
ולפיכך אמר 'אין הדבר תלוי רק בי'. ולכך נתן ראשו בין ברכיו, וגעה בבכיה עד שיצאת נשמתו. ויצאת בת קול 'רבי אלעזר בן דורדיא מזומן לחיי עולם הבא'. בכה רבי ואמר, יש קונה עולמו בשעה אחת, ויש בכמה שנים. ולא די לבעלי* תשובה שמקבלין אותו, אלא שקורין אותו 'רבי'. וכל זה מפני כי התשובה הוא סלוק הגשמי, שבו החטא. ולפיכך קורין אותו 'רבי' גם כן, כאילו היה שכלי. כי כאשר סילק את גופו על ידי התשובה, והגיע אל המיתה, אז נעשה שכלי, וכאילו היה נבדל מן הגוף לגמרי.
ובפרק במה בהמה* (שבת נו:), אמר רב, אין לך גדול בבעלי תשובה יותר מיאשיהו בדורו, ואחד בדורנו. ומנו, אבא אבוה דרבי ירמיה בר אבא. ואמרי לה, אחא אחוה דאבא אבוהו דרבי ירמיה בר אבא*. דאמר מר, רבי אבא ואחא אחי הוו. אמר רב יוסף, ועוד אחד בדורנו, ומנו עוקבן בר נחמיה ריש גלותא. והיינו נתן דצוציתא. אמר רב יוסף, הוה יתיבנא בפירקא והוה קא מנמנם, וחזאי בחלמא דקא פשט ידיה וקבליה.
פירשו בתוספות (שם ד"ה דצוציתא) דאמרינן במדרש שהיה נר דולק על ראשו, ולכך נקרא 'צוציתא', עד כאן לשונם. ועניין הנר הזה, כי הנר הוא האור הנבדל שהיה על ראשו, כי הראש מקבל כל מעלה שהיא נבדלת, כמו שמושחים המלכים והכהנים הקדושים בשמן המשחה על הראש. ומפני שהיה קונה על ידי תשובה מדריגה אלקית נבדלת, ולפיכך אמר שהיה נר דלוק על ראשו, ולכך נקרא 'נתן צוציתא'. ומן המאמר הזה תבין מדריגת ומעלת התשובה.

נתיב היסורין

פרק א

בספר משלי (ג') מוסר ה' בני אל תמאס ואל תקוץ בתוכחתו, כי את אשר יאהב ה' יוכיח וכאב את בן ירצה, אשרי אדם יפיק חכמה וגו'. שלמה המלך רצה לומר כאשר יסורין באים על האדם אל יהא בועט בהם רק יקבל היסורין באהבה. ואמר עוד אל תקוץ בתוכחתו, הראשון אמר כנגד יסורין של אהבה שהיה מחפש ולא מצא חטא בעצמו ובודאי הם יסורים של אהבה, וכנגד יסורין שבאים בשביל חטא אמר ואל תקוץ בתוכחתו כאשר מצא חטא בעצמו באים יסורים עליו ולא יהא קץ בתוכחתו. ואמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח, כלו' כי במוסר ובתוכחה שמביא עליו הקב"ה בשביל האהבה, איך יהיה מהפך אותם לשנאה שיהיה מואס בתוכחתו. ואמר וכאב את בן ירצה, כי כאשר

מביא עליו תוכחה חוזר האב לרצות אותו כך עושה האב, וכך השם ית' כאשר מביא יסורים על האדם מרצה אותו ומרחם עליו כאב שמרחם על הבן. ואמר אשרי אדם יפיק חכמה, כלו' אם תרצה להיות נשמר מן היסורין ילמד תורה ואז יסורין בדילין ממנו, כדאיתא בפרק קמא דברכות (ה', א') אמר ר"ל כל העוסק בתורה יסורין בדילין ממנו שנא' ובני רשף יגביהו עוף ואין עוף אלא תורה שנא' התעיף עיניך בו ואיננו ואין רשף אלא יסורין שנא' ולחומי רשף ע"כ. ודבר זה בארנו בנתיב התורה כי התורה נקראת עוף פורח בשמים, ובשביל כי היסורים הם חסרון באדם והתורה מסולקת מן החסרון רק התורה היא השלמת הכל, ולכך התורה מגביה ומעלה את האדם שאין יסורין שולטין בו שהרי התורה היא תמימה ובמדריגת התורה אין חסרון רק תמימות:

ובפרק קמא דברכות (שם) אמר רב הונא אמר רב אם רואה אדם שיסורין באים עליו יפשפש במעשיו שנא' נחפשה דרכינו ונחקורה פשפש במעשיו ומצא יעשה תשובה שנא' ונשובה עד ה' פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה שנאמר אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו ואם תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הן שנא' כי את אשר יאהב ה' יוכיח, אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא כל שהקב"ה חפץ בו מדכאו ביסורין שנא' וה' חפץ דכאו החלי יכול אפילו לא קבלן מאהבה ת"ל אם תשים אשם נפשו מה אשם לדעת אף יסורין לדעת ואם קבלם עליו מאהבה מה שכרו יראה זרע יאריך ימים ולא עוד אלא שתלמודו מתקיים בידו שנא' וחפץ ה' בידו יצליח, פליגי בה רבי יעקב בר אידי ור' חמא בר חנינא חד אמר כל יסורין שיש בהם בטול תורה אינן יסורין של אהבה שנא' אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו, וחד אמר כל יסורין שיש בטול תפלה אינן יסורין של אהבה שנאמר ברוך אלקים אשר לא הסיר תפלתי וחסדו מאתי א"ל ר' אבא בריה דרבי חייא בר אבא הכי אמר ר' חייא ב"א א"ר יוחנן אלו ואלו יסורין של אהבה הן שנא' כי את אשר יאהב ה' יוכיח אלא מה תלמוד לומר ומתורתך תלמדנו אל תקרי תלמדנו אלא תלמדנו דבר זה מתורתך תלמדנו ק"ו משן ועין מה שן ועין שהוא אחד מאיבריו של אדם עבד יוצא בהם לחירות יסורין שממרקין כל גופו של אדם לא כל שכן, והיינו דאמר ר"ל נאמר ברית מלח ונאמר ברית ביסורין מה ברית האמורה במלח מלח ממתקת את הבשר אף ברית האמורה ביסורין יסורין ממרקין עונותיו של אדם. ויש שהם תמהים שהקב"ה יביא על האדם יסורין משום אהבה. ופי' זה שיש לאדם לתלות היסורין קודם בחטא ממה שיתלה בבטול תורה, כי החטא הוא בודאי ראשון אל היסורין וקרובים הם אל החטא, שהחטא הוא חסרון באדם שכן הוא לשון חטא כמו אנכי אחטנו פירושו אנכי אחסרנו והיה אני ובני שלמה חטאים פי' חסרים, וכאשר

האדם חטא והוא חסר ראוי שיבאו עליו היסורין שמחסרים האדם. אבל שיתלה בביטול תורה זה אינו שאף אם מבטל תלמוד תורה אין חסר בעצמו, רק נקרא חסר מפני שאפשר לו להשלים עצמו בתורה ביותר עד שהוא שלם וכאשר עומד בחסרונו כמו שהוא נברא, ודבר זה בצד מה נקרא חסר, שהאדם נברא חסר וצריך להשלים עצמו בתורה המשלמת את האדם, אבל לא כמו מי שהוא חוטא כי החוטא מחסר עצמו לגמרי מן הדבר שהוא מצווה מן השם ית' והוא מחויב לעשות. ולפיכך קודם הוא החטא לתלות בו היסורין ממה שיתלה בביטול תורה, ומכל מקום אלו שניהם שיוצא האדם ממה שראוי אליו לעשות, לכך החטא הוא הראשון שיתלה בו היסורין כמו שהתבאר, ואם לא מצא יתלה בבטול תורה כאשר הוא חסר השלמה ולכך יסורים באים עליו כי מחמת היסורין נחשב האדם חסר. ואמר אם לא מצא יתלה שהם יסורין של אהבה, ופי' יסורין של אהבה כי כאשר האדם הוא צדיק וראוי אל מעלה עליונה והאדם מצד הגוף יש בו צד מה שאינו ראוי אל אותה מעלה, שאין האדם ראוי אל אותה מעלה מצד החסרון שהוא דבר בחומר, והקב"ה מביא עליו יסורין כדי למרק הנפש שהוא דק בחומר ולסלק חומר שלו ממנו כדי להביא אותו אל המעלה העליונה שאין האדם זוכה לה שהגוף יש בו פחיתות, והיסורים ממרקים הנפש ומסלקין הנפש מן פחיתות החמרי עד שהוא טהור. ולפיכך אמר שאם לא יוכל לתלות בביטול ת"ת, שביטול ת"ת ראוי על זה היסורין ביותר שהיסורין ג"כ הם חסרון כמו שאמרנו, וראוי היסורין אל האדם שהוא חסר תורה שהוא השלמת האדם, ולפיכך יש יותר לתלות בביטול ת"ת ממה שיתלה ביסורין של אהבה. אבל אם לא יוכל לתלות בת"ת, בודאי הם יסורים של אהבה, שגם דבר זה מצד חסרון של אדם שאין ראוי למעלה העליונה עד שימרק אותו מן החמרי על ידי יסורין, כי היסורין מסלקין את האדם מן פחיתות החמרי עד שראוי האדם עד מעלה העליונה. ולפיכך נקראו יסורין של אהבה, כי מצד שהש"י אוהב אותו ורוצה לקרב את האדם אליו להיות דבק בו יתב', ויש לאדם מניעה ועכוב שאין ראוי אל הדביקות בו, לכך מביא הש"י עליו יסורין למרק את חטאו עד שראוי אל הדביקות ולכך נקראו יסורין של אהבה, לא שהפי' הוא כי בשביל אהבה הוא מביא עליו יסורין, שודאי דבר זה אין ראוי, רק שהשם יתב' אוהב אותו וחפץ בו, ומצד שהוא חפץ בו רוצה השם יתב' לקרב אותו אליו, ואין לו המעלה הזאת ולכך ממרק השם יתב' פחיתות חומר שלו עד שהוא ראוי אל הדביקות וזה מבואר:

ולפיכך אמרו אחר כך אמר רבא א"ר סחורה אמר רב הונא כל שהקב"ה חפץ בו מדכאו ביסורין שנאמר וה' דכאו החלי וגו', ומה שאמר הקב"ה חפץ בו ר"ל שהקב"ה חפץ בו להביא אותו אליו ויהיה קרוב אל השם ית', ולכך השם ית' מדכאו ביסורין עד שהיסורין

מסלקין וממרקין פחיתות שלו אשר הוא בו מצד החמרי עד שהוא ראוי אל זה. ואמר דוקא שקבלן מאהבה, וזה כי יסורין של אהבה הם להביא אותו אל המדריגה העליונה שיהיה קרוב אל השם יתב' כמו שאמר כל שהקב"ה חפץ בו הוא מדכאו ולפיכך צריך שיקבל אותם מאהבה, כי אם אין מקבל אותם מאהבה אין לו דביקות בו ואיך יהיו יסורין של אהבה. ואמר שאם קבלם מאהבה שכרו יראה זרע יאריך ימים, יש לאדם להבין השכר הזה מי שמקבל היסורין מאהבה, כי אלו שני דברים הם באים על ידי הדבוק בו ית' לגמרי, כי ע"י הדבוק בו ית' כאשר מקבל היסורין מאהבה, לכך מקבל מן השם יתב' הברכה ממקור העליון ודבק במדת יעקב שזכה לבנים וזכה לחיים, כי יעקב אבינו לא מת כי היסורין מסלקין אותו מן פחיתות החומר עד שהוא קדוש, ולכך זוכה לזרע קדוש ממקור העליון ולחיים והבן זה. ואמר פליגי בה רבי יעקב בר אידי ורבי חמא בר חנינא וכו', וביאור זה כמו שאמרנו שהיסורין של אהבה הוא כדי לעשות לאדם דביקות בו יתב' ולצרף הנפש, ואם כן אין ראוי שיהיו היסורים מביאים הריחוק מן השם יתב' רק שיהיו מביאים הדביקות. וזהו שאמר כל יסורין שיש בהם ביטול תלמוד תורה אינם יסורים של אהבה, וידוע כי תלמוד תורה הוא הדביקות שיש לאדם אל בוראו ודבר זה אין צריך לבאר שהתבאר במקומות הרבה מאוד, ולפיכך אי אפשר שיהיו יסורין של אהבה כאשר יש ביטול תורה שאז יסורים גורמים לאדם הרחקה מן השם יתב'. וכן למ"ד כל שיש בו בטול תפלה אינם יסורים של אהבה, כי יש לאדם ג"כ דביקות עם בוראו על ידי התפלה שהוא מתדבק עם בוראו בתפלה. והבן המחלוקת כי בטול תלמוד תורה אף כי יש בזה בטול תפלה סוף סוף יש לו דביקות בו יתב' ע"י התורה ויש לכל הפחות דביקות לשכל שלו עם השם יתב', כי לנפש אין לו דביקות כ"כ מצד בטול תפלה כיון דיש אהבה וחבור מצד התורה השכלית די בזה ונקראים יסורין של אהבה, ולמאן דאמר שיש בו בטול תפלה אין זה יסורין של אהבה כי צריך שיהיה לאדם דביקות עם בוראו מצד הנפש, כי התפלה הוא לנפש האדם כי שופך נפשו לפני ה', וצריך שלא יהיה ביסוריו בטול תפלה ואז אפשר לומר שהם יסורין של אהבה, ולפי דעת שניהם אין ראוי שיהיה ביסורים של אהבה הריחוק והפירוד מן השם יתב'. ויש להבין מחלוקת זה בטול תלמוד תורה או בטול תפלה כי אלו שניהם הם הדביקות הגמור, וזה תבין ממה שאמרו יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך, כי בהמ"ק הוא לתפלה וזכר אלו שניהם ביחד כמו שבארנו זה במקום אחר:

עוד שם אמר ליה ר' אבא בריה דרבי חייא בר אבא הכי אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן אלו ואלו יסורין של אהבה שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח ומה ת"ל מתורתך

תלמדנו דבר זה למדנו מתורתך קל וחומר משן ועין שהוא אחד מאיבריו של אדם עבד יוצא בהן לחירות יסורין שממרקין כל גופו של אדם אינו דין שיוצא בהם האדם לחירות ע"כ. ור"ל כי מאחר שעיקר יסורין של אהבה הבאים על האדם כדי למרק ולזכך את האדם, אם כן אף שיש בהם ביטול ת"ת או ביטול תפלה סוף סוף היסורין ממעטין וממרקין את האדם, ולכך בין כך ובין כך הכל הוא יסורין של אהבה. וקאמר אם כן מה תלמוד לומר ומתורתך תלמדנו וכו', ומה מאוד נראה רחוק מדרש זה ללמוד קל וחומר משן ועין שהעבד יוצא לחירות שהיסורין ממרקין כל גופו של אדם. אבל הדברים הם ברורים ואמת, ממה שבארנו למעלה כי היסורין של אהבה מסלקין וממרקין הנשמה שיש לה דביקות אל הגוף, שכאשר חטא ונטה אחר הגוף שממנו החטא יש לה כפרה על ידי יסורין שממעטין הגוף, וראיה לזה כי העבד שהוא בעל חומר וכמו שאז"ל (יבמות ס"ב, א) על העבדים שבו לכם פה עם החמור עם הדומה לחמור, כי כל עבד הוא כמו בהמה נחשב שהיא חמרית, וכמו שאמרו במסכת נדה בפרק כל היד ואינהו מאי קא סברי שבו לכם פה עם החמור עם הדומה לחמור, ודברים אלו מבוארים ובארנו אותם בכמה מקומות שהעבד נחשב חמרי, וכאשר מפיל שן עבדו או מסמא האדון עינו ומחסר לו אבר מגופו וממעט אותו מגופנית ראוי שיהיה יוצא מן העבדות ויהיה בן חורין, כאשר האדון שהוא סבה לעבדות העבד מפיל שינו או מסמא את עינו וממעט את גופו שהוא עבד בשביל הגופנית שבו והרי ממעט אותו מן הגופנית ולכך יוצא בזה לחירות, ק"ו יסורין שהם ממרקין כל גופו של אדם שיהיה יוצא בהן לחירות, כלו' שכבר נתמעט הגוף שנטה אליו החטא הזה ובזה יוצא לחירות מה שנלכד במצודת החטא בשביל חטאו ויצא לחירות, וק"ו גדול מאוד זה למי שמבין דברי חכמה. ומה שאמרו שם אח"כ רבי יוחנן חלש על לגביה רבי חנינא א"ל חביבין עליך יסורין אמר ליה לא הן ולא שכרן, דשמעינן מזה שאין היסורין חביבין, דבר זה לא יקשה כך כי בודאי יש לצדיק לדאוג שלא יוכל לעמוד ביסורין ויעשה כמו שעשה איוב, ומפני כך אמר לא הן ולא שכרן אם אפשר שיהיה פטור מהן, אבל בודאי ובודאי חביבין וחביבין כאשר סובל אותם כי הם זכוך הנפש עד שהם מביאים לדבק האדם אליו יתב':

פרק ב

בפ"ק דברכות (ה', א') תניא רבי שמעון אומר שלש מתנות נתן הקב"ה לישראל וכולם לא נתן אלא על ידי יסורין ואלו הן תורה וארץ ישראל ועולם הבא תורה מנין דכתיב אשרי הגבר אשר תיסרנו יה וגו' ארץ ישראל מנין דכתיב וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלקיך מיסרך וכתיב בתריה כי ה' אלקיך מביאך אל ארץ טובה, העולם הבא

מנין דכתיב כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר. יש לשאול למה נתנו אלו מתנות על ידי יסורין. כבר בארנו כי היסורים זכוך הנפש, ולכך כאשר ישראל קנו מעלה נבדלת מן הגוף צריכים קודם מרוק וזכוך הנפש עד שראוי לקבל המעלה הקדושה, ודבר זה דומה ליסורין של אהבה כמו שאמרו כי כל אשר חפץ בו הש"י מדכאו ביסורין וכמו שפרשנו לפני זה. ולכך אמר ג' מתנות טובות נגד ג' מדריגות של קדושה, וזה כי ארץ ישראל היא קדושה ולא היו ראוים ישראל אל מדריגה הקדושה הזאת שינחלו הארץ הקדושה הנבדלת, עד שהגיע להם יסורים שהיה להם זכוך הנפש ע"י סלוק הגוף ע"י יסורין עד שראוים לקבל מעלת הקדושה, אמנם הארץ בעצמה היא גשמית רק שיש לה קדושה, ויותר על זה היא התורה שהיא יותר נבדלת שהיא שכלית בלתי גשמי, ולא זכו ג"כ אל התורה רק בהתמעטות הגוף ע"י יסורין ואז הגיעו אל המעלה העליונה היא התורה, ומ"מ אף כי התורה היא שכלית יש לתורה חבור אל האדם הגשמי אבל העוה"ב הוא נבדל לגמרי, וזהו המעלה השלישית הנבדלת ולפיכך לא זכו ישראל אל עוה"ב כי אם ע"י יסורין שהם ממעטין הגוף ובשביל כך הגיעו אל המדריגה הנבדלת. ויש לך להבין אלו ג' מדריגות זו על זו וסדר שלהם כך הוא, א"י תורה עוה"ב רק שזכרם כפי הסדר שהגיעו אלו שלשה מדריגות לישראל ודבר זה מבואר:

עוד שם א"ר יוחנן נגעים ובנים אינן יסורין של אהבה ונגעים לא וכו' והאמר ר' יוחנן כל מי שיש לו אחת מד' מראות נגעים הללו אינן אלא מזבח כפרה מזבח כפרה הוי יסורין של אהבה לא הוי ואיבעית אימא ל"ק הא לן והא להו ואיבעית אימא הא בצנעא הא בפרהסיא, ובנים לא ה"ד אי לימא דהוו ליה ומיתו והאמר ר' יוחנן דין גרמא דעשיראה ביר אלא הא דלא הוו ליה כלל והא דהוו ליה ומיתו. פי' זה כי כבר התבאר כי היסורין של אהבה הם הדיבוק והחיבור אל הש"י, ולכך אין ראוי שיהיו הנגעים יסורין של אהבה כי ע"י הנגע הוא מרוחק לגמרי מן הש"י, עד שהוא מרוחק מן הבריות מכ"ש מן הש"י שהרי כתיב בדד ישב מחוץ למחנה מושבו, הרי נתרחק לגמרי. וג"כ מי שאין לו בנים, כי כתיב אצל יסורין של אהבה וכאב את בן ירצה שנוהג הש"י עמו כמו האב שהוא אוהב את בנו, ומי שאין לו בנים אין לו מדה זאת שנא' בו וכאב את בן ירצה ולכך אין ראוי שיהיה הש"י נוהג עמו כאב עם הבן אחר שהוא עצמו אין לו הנהגה זאת. ועוד יש לך להבין בחכמה מה שאמר כי נגעים ובנים אינם יסורים של אהבה, כי המצורע חשוב כמת ומי שאין לו בנים חשוב כמת ואלו שניהם מסולקים מן הש"י, כי מי שאין לו בנים והולך ערירי נכרת מן הש"י ואין כאן אהבה וחבור, ומכ"ש נגעים שהוא מסולק לגמרי מן הש"י והבן זה מאוד. ותדע עוד כי יסורין של אהבה הם למרק ולזכך את גופו מן החטא,

ודבר זה שייך ביסורין המגיעים אל עצמו והם ממרקים את גופו של אדם, אבל מי שאין לו בנים לא נקרא זה מרוק שאינו רק העדר בנים ואין זה מרוק כלל רק כאשר באים עליו יסורין מן החוץ, ואין זה דומה כאשר יש לו עניות שודאי כאשר אין לו מה לאכול וכיוצא בזה הם יסורים הממרקים שהרי הגוף מתייסר בזה, אבל בנים אינם יסורים לגוף כי אין זה רק העדר בנים ולא שייך בזה שהוא העדר שבאים עליו בשביל אהבה, אבל אם היו לו בנים ומתו הרי בדבר זה היסורים באים עליו כאשר מתו בניו ואין זה העדר בלבד והם יסורים של אהבה. ופריך ונגעים אינם יסורים של אהבה והאמר מר וכו', ופי' הנגעים יותר ראוים לכפר כי מביא הש"י על האדם מדה כנגד מדה, כי החטאים הם נקראים נגעים בעצמם בכמה מקומות, ולכך כתיב ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם וגו' ולפיכך כל מי שיש לו מארבע מראות הללו אינו רק מזבח כפרה. ומתרץ הא לן והא להו, ונראה לי פירושו כי בארץ ישראל הם יסורים של אהבה, כי אף על גב כי המצורע מרוחק מן הש"י כיון שהוא בא"י אינו מרוחק מאתו לגמרי, אבל בבבל שאינה א"י הקדושה הנגעים הם הרחקה גמורה. ואפשר לומר כמו שפי' רש"י ז"ל כי בא"י אינם יסורים של אהבה, כי בא"י שהיא ארץ קדושה הנגעים הם דחיה והרחקה למנוגע, ואע"ג שאין עתה שלוח מן המחנה מ"מ ראוי לשלוח וכיון שהוא בא"י הקדושה פלטרין של מלך כאשר באים עליו נגעים והוא נדחה לחוץ כי הכל מרחיקין את המנוגע ולכך אינם יסורים של אהבה, כי כאשר מקבל ריחוק ע"י היסורים אינם יסורים של אהבה, אבל בחוצה לארץ שאין זה פלטרין של מלך לא נחשבים הנגעים רק כמו שאר יסורים ולפיכך הם ג"כ יסורין של אהבה:

תני תנא קמיה דרבי יוחנן כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים וקובר את בניו מוחלין לו כל עונותיו. אמר ליה ר' יוחנן בשלמא תורה וגמילות חסדים דכתיב בחסד ואמת יכופר עון חסד זו גמילות חסדים שנא' רודף צדקה וחסד ואמת זו תורה שנא' אמת קנה ואל תמכור אלא קובר את בניו מנא לן תנא ליה ההוא סבא משום רבי שמעון בן יוחאי אתיא עון עון כתיב הכא בחסד ואמת יכופר עון וכתיב התם ומשלם עון אבות אל חיק בניהם אחריהם. כבר אמרנו פעמים הרבה מאוד עם כי חכמים ז"ל כל דבריהם מן המקרא מ"מ צריכים דבריהם טעם, כי לא דרש הכתוב לבד בא ללמד רק שיש כאן טעם שכלי ג"כ, ודבר זה ברור ואין ספק כי לא על פי עד אחד סמכו רק ג"כ על הטעם השכלי שיש בזה ולכך יש לשאול מה טעם בזה. ועתה צריך לדעת, כי החטאים והעונות כלם אין תלוין רק בגוף האדם החמרי והוא חסרון האדם ומצד שהוא חסר שולט בו היצה"ר ודבר זה מבואר מאוד למשכילים. ואמר כי העוסק בתורה ובגמילות חסדים דבר זה בפרט הוא

סלוק עון, וזה כי התורה היא סלוק הגשמי וכל אשר נמשך האדם אל התורה והחכמה הוא סלוק פחיתות הגוף ובזה יסולקו החטאים והעונות שהם פחיתות הגוף, וכן מה שעוסק בגמילות חסדים כי גמילות חסדים גורם שיש לו זכות ג"כ כי החסידות שבאדם הוא מצד זכות האדם והטוב שבו ודבר זה ברור, לכך אמרו ולא עם הארץ חסיד פי' ע"ה יש לו עבות החמרי ומצד עבות החמרי אי אפשר שיהיה לו זכות ולכך אינו חסיד, ודבר זה בארנו במקומו אצל ולא ע"ה חסיד ובמקומות הרבה, וכאשר עוסק בגמילות חסדים שהוא זכות האדם שזהו כפרה על החטאים שהם פחיתות של אדם ואין דבר זה צריך ראיה, ולפיכך אמר כאן כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים שאלו שניהם מסלקים פחיתות החמרי והחטאים והעונות שהם נמשכים אחר זה ולכך בחסד ואמת יכופר עון כאשר התבאר בנתיב גמילות חסדים ע"ש. ואמר וקובר את בניו כבר התבאר בפ"ק דקידושין (מ', א') כי החטאים נקראים פרי שנאמר ויאכלו מפרי דרכם, ולכך אם קובר את בניו והוא סלוק פרי שלו דבר זה מכפר ג"כ על פרי מעלליו. ויש לך להבין עוד כי סלוק החטא ע"י סלוק והתמעטות הגוף החמרי, כמו מי שעוסק בתורה שנמשך אחר השכלי והוא סלוק הגוף והוא מעוט החטא שהוא בגוף, וכן גמילות חסדים הוא סלוק פחיתות החמרי כמו שהתבאר וכל אשר ממעט האדם גופו הוא כפרה, ודבר זה תבין במה שהיסורין מכפרין מפני שהם מעוט גוף האדם, וכן המיתה היא מכפרת וכן הקובר את בניו הם כרעיה דאבוה וכאלו הוא גופו, ולכך דבר זה הוא מעוט לאדם וכל דבר שהוא מעוט לאדם הוא כפרה וסלוק החטאים בודאי, ומפני זה משלם הש"י עון אבות אל חיק בניהם כי הם גופו. אבל האשה אע"ג דאשתו כגופו דמי מ"מ אינו דומה מה שהוא כגופו או מה שהוא גופו, וכאשר האדם נתמעט דבר זה הוא כפרה לעון שלו וזה שזכרו דוקא וקובר את בניו, אע"ג שכל היסורין מכפרין הרי אין היסורין רק בשביל שהם מעוט גוף האדם, ודבר זה שהוא קובר את בניו הוא יותר, מפני שבניו הם יוצאי יריכו והם עצמו וקובר אותם והם מעוט גופו של האדם, כי בניו הם מן הגוף של האדם כמו שאמרו בפרק המפלת, ולפיכך אלו בפרט הם כפרת עון שכל אשר הוא המעטת גופו הוא סלוק החטא, ועוד יש אל האדם להבין דברים אלו איך התורה וגמילות חסדים וקובר בניו הם התעלות מן החטא ודי בזה:

פרק ג

בפרק חלק (סנהדרין ק"א, א') תנו רבנן כשחלה ר"א נכנסו ד' זקנים לבקרו רבי טרפון ורבי יהושע ור' אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, נענה רבי טרפון ואמר טוב אתה לישראל מטפה של גשמים כי טפה של גשמים בעוה"ז ורבי בעה"ז ולעה"ב, נענה ר' יהושע ואמר

טוב אתה לישראל יותר מגלגל חמה שגלגל חמה בעוה"ז ורבי בעוה"ז ולעוה"ב, נענה ר"א בן עזרי' ואמר טוב אתה לישראל יותר מאב ואם שאב ואם בעוה"ז ורבי בעוה"ז ולעוה"ב, נענה רבי עקיבא ואמר חביבין יסורין אמר להם סמכוני ואשמעה דברי עקיבא תלמידי שאמר חביבין יסורין אמר ליה עקיבא מנין לך אמר ליה מקרא אני דורש בן שתים עשרה שנה מנשה במלכו וחמשים וחמש שנה מלך בירושלים ויעש הרע בעיני ה' וכתיב גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך יהודה וכי חזקיה מלך יהודה לכל העולם כולו לימד תורה ולמנשה בנו לא לימד תורה אלא מכל טורח שטרח בו ומכל עמל שעמל בו לא העלהו למוטב אלא יסורין שנאמר וידבר ה' אל מנשה ואל עמו ולא הקשיבו ויבא ה' עליהם את שרי הצבא וגו' וכתיב ובהצר לו חלה את פני ה' וגו' ויתפלל אליו ויעתר לו. יש לשאול מה הם אלו תוארים שכל אחד מתאר אותו בתואר מיוחד. ויש לך לדעת כי כל אחד בא להוסיף, כי רבי טרפון אומר טוב אתה לישראל מטפה של גשמים, שהטפה מכינה הארץ שתוציא עץ פרי, כך אתה בתורה אשר מלמד ומוכיח את ישראל אתה מכינם שיעשו מעשים טובים אשר הם נקראים פרי, וזהו שנחשב ר"א טפה של גשמים לישראל אשר הטפה מכינה האדמה להוציא פרי. והוסיף רבי יהושע לומר כי אין הת"ח שבדור נחשב טיפה של גשמים שהטפה אינו נותן רק הכנה בלבד לארץ שמכינה האדמה, אבל נחשב הת"ח כמו גלגל חמה המוציא עין האדם אל הפעל, כי האור מוציא הראות של אדם אל הפעל עד שהוא רואה וכך הת"ח בלמוד שלו מוציא האדם אל הפעל עד שהוא בשלימותו, ואין זה הכנה בלבד רק שמוציא את האדם אל הפעל לגמרי כמו גלגל חמה שמוציא עין האדם אל הפעל. ורבי אלעזר בן עזריה הוסיף עוד, שהת"ח שהוא בדור הוא עוד יותר מזה, כי הגלגל של חמה אינו מוציא רק הראות אל הפעל ואינו נותן הראיה בעצמו, אבל הת"ח נחשב כמו אב ואם שהם מולידים הבן לגמרי, וכן נחשב הת"ח בתורתו שמלמד את הדור כאלו הוליד הדור לגמרי. הנה כל אחד הוסיף כי רבי טרפון לא אמר רק שהוא כמו הטפה שהיא הכנה בלבד אל הפרי שגדל, ור"י הוסיף כי אין ראוי שיחשב הת"ח הכנה בלבד רק נחשב השלמה שהוא משלים את האדם, כמו גלגל חמה כאשר אין אור לא יוכל לראות וגלגל חמה משלים את הראות הפעל עד שהוא רואה וכך הת"ח בדורו משלים הדור, ובא ר' אלעזר בן עזריה לומר שאין ראוי לומר שאין הת"ח רק השלמה לדור רק נחשב כאלו הוליד אותם לגמרי כמו אב ואם. יש לומר גם כן כי אלו ג' חכמים דברו בג' מדריגות של חכמה שהת"ח משלים האדם והם חכמה דעת ובינה כמו שבארנו למעלה בנתיב החכמה ע"ש, וכנגד החכמה אין צריך האדם רק הכנה של מה, ועל זה אמר רבי טרפון טוב אתה לישראל מטפה של

גשמים אשר הטפה של גשמים מכינה האדמה וכך אתה נותן הכנה לאדם והאדם משיג מעצמו כי אין זה השגה עמוקה, ויש חכמה שהיא חכמה יותר ולדבר זה נחשב הת"ח כמו גלגל חמה אשר מאיר לאדם עד שהוא רואה, וכך הת"ח בחכמה זאת מוציא שכל האדם אל הפעל, ויש שכל שהוא מוציא דבר מתוך דבר והוא שכלי לגמרי והוא נקרא בינה מלשון בן כי הנבון מוציא דבר מתוך דבר כמו הבן שנולד, וכנגד זה אמר טוב אתה לישראל מאב ואם המולידים את הבן, וכן על ידי ת"ח שמלמד האדם קונה האדם בינה יתירה ולכך אמר טוב אתה לישראל מאב ואם, ורבי עקיבא אמר חביבין יסורים כלומר שיותר מכל מדריגות האלו אינם נחשבים נגד היסורים שהם ממרקים ומזכים את הנפש ומטהרין את הנפש עד שהוא נעשה מסולק מן הגשמי ודבר זה יותר מכל המעלות, כי בעל היסורים הוא נעשה נבדל מן החמרי עד שהוא בן עולם הבא וזה יותר מהכל כמו שנתבאר אצל ג' מתנות נתנו לישראל וכולם נתנו על ידי יסורין, ואלו המעלות שזכרו הראשונים מה שהוא פועל באחרים אבל היסורים לאדם מעלה עצמית כאשר ממרקין הנפש עד שנעשה קדוש ואין להאריך עוד:

בפרק הרואה (ברכות נ"ד, א') חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה וכו' נתבאר בנתיב האהבה, מה שיש לאהוב הש"י כאשר יסורין באים עליו:

ובפרק יש בערכין (ערכין ט"ז, ב') עד היכן תכלית יסורין כל שארגו לו בגד ללבוש ואינו מתקבל עליו מתקיף לה ר' זעירא ואיתימא ר' שמואל בר נחמני גדולה מזו אמרו אפי' נתכונו למזוג לו בחמין ומזגו לו בצונן בצונן ומזגו לו בחמין ואת אמרת כולי האי מר בריה דרב דימי אמר אפי' נהפך לו חלוקו רבא אמר ואיתימא ר' יצחק ואמרי לה במתניתא תנא אפילו הושיט ידו לכיס ליטול שלש ועלו בידו שתים אבל שתים ועלו שלש לא שאין טורח למישדיה וכל כך למה דתנא דבי רבי ישמעאל כל שעברו עליו ארבעים יום בלא יסורין קבל עולמו במערב' אמרי פורעניות מזדמנת לו. פי' כי כל דבר שהוא כנגד האדם דבר זה נקראו יסורין. ומה שאמר שאם הוא מ' יום בלא יסורין קבל עולמו, דבר זה יש לך להבין ממה שהתבאר בכמה מקומות כי עולם הבא הוא הפך העולם הזה הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העולם הזה אינו מוכן לעוה"ב, ולכך אין ראוי לצדיקים עולם הזה כי עוה"ב הוא נבדל וזה גשמי והם הפכים. וכבר אמרו (ב"ב י', ב') עולם הפוך ראיתי עליונים למטה ותחתונים למעלה והשיב לו עולם ברור ראית, שמזה תדע כי העולם הבא הוא הפך עולם הזה לגמרי שזה גשמי וזה נבדל מן הגשמי, ולפיכך אם הוא מ' יום במספר יצירת האדם בלא יסורין אם כן הוא נקרא בעל עולם הזה והוא מסולק מן ה עולם הנבדל. ועוד הרי אמרנו כי היסורים הם הכנה לעולם

הבא, כמו שהתבאר למעלה אצל ג' נתנו על ידי יסורין, וכאשר הוא ארבעים יום בלא יסורין, כי מספר ארבעים הוא מיוחד שהוא עולה לעה"ב השכלי שהתורה השכלית נתנה במ' יום, וכאשר הוא מ' יום בלא יסורין שהיסורין הם מסלקין את גופו עד שהוא בן עולם הבא, אז הוא בעולם הזה והוא מסולק מן עולם הבא. וכן אמרו עוד במסכת ברכות (ס"א, ב') לא נברא עולם הזה אלא לאחאב וחבריו, ועולם הבא לרבי חנינא בן דוסא וחביריו, כלו' כי אחאב שאין לו עולם הבא כלל ולכך ראוי הוא אל עולם הזה, וכל דבר נברא בשביל דבר שראוי אליו לגמרי ולכך לא נברא עולם הזה רק לאחאב, וכן רבי חנינא בן דוסא שהיה לו עניות גדול ודי לו בקב חרובין, ואם כן הוא הפך עולם הזה ולפיכך ראוי ומיוחד אליו עוה"ב, ולכך לא נברא עולם הבא רק לר' חנינא בן דוסא. וכבר אמרנו כי אלו מ' יום נגד עולם הבא, שבאלו מ' יום שהוא בלא יסורין קבל עולם שלו שהיה ראוי לו עולם הבא ונתנו לו חלקו בעה"ז, שהרי התורה השכלית שהיא ממדריגת עוה"ב נתן לאדם בארבעים יום, וכן האדם שנוצר בארבעים מפני כי יצירתו הוא לעולם הבא כדכתיב וייצר בשני יוד"ן האחד לעולם הזה והאחד לעולם הבא. ועוד כי הנשמה נתנה באדם באלו מ' מ יום והנשמה נבדלת ואל הנשמה ראוי עולם הבא, ולפיכך אם הוא מ' יום בלא יסורין קבל חלקו מן עולם הבא, כי אין ראוי לאדם שיהיה שלם כלל בעוה"ז שאין האדם בעל השלמה עד עולם הבא ואז יושלם האדם לגמרי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות כי אין האדם בהשלמה בעולם הזה, ודבר זה הוא תוחלת ישראל ותקותם שעומדים אל עולם הבא, כאשר לא קבלו עולמם ולא היו בהשלמה רק בחסרון והשלמת ישראל בעוה"ב, והפך זה אותם שהם בעולם הזה בהשלמה דבר זה יורה שכבר נשלם מדריגתם ואין להם עולם הבא וכבר הארכנו בזה ואין כאן מקומו. ולפיכך אם היה מ' יום בלא יסורים כבר הושלם בעולם הזה הגשמי, ונטל חלקו שהיה ראוי לו בעולם הבא ואין לו עוד השלמה יותר, ומה שאמרו במערבא שהוא מוכן לפורעניות דבר זה בארנו באריכות בפרקים מה שאמרו בכל מקום שתמצא ישיבה השטן מקטרג כמו שהארכנו במקומו, וזה שאמר כי פורענות מוכן לו כי בהשלמה הזאת דבק ההעדר הגמור, ולפיכך כאשר הוא בהשלמה מ' יום פורעניות מוכן לו ע"ש:

במדרש (תנחומא נצבים) זה שאמר הכתוב הפוך רשעים ואינם כל זמן שהקב"ה מתהפך במעשיהם של רשעים אין להם תקומה דור המבול וימח את כל היקום סדומים ויהפך את הערים מצריים לא נשאר בהם עד אחד בבל והכרתי לבבל שם ושאר אמר דוד שם נפלו פועלי און אבל ישראל אם נפלו עומדים אל תשמחי אויבתי לי כי נפלתי קמתי ואומר אני ה' לא שניתי מעולם לא הכיתי אומה ושניתי לה אבל אתם בני יעקב לא כליתם

שנאמר חצי אכלה בם חצי כלים והם אינם כלים וכתיב דרך קשתו ויציבני כמטרה לחץ משל למה"ד לגבור שהעמיד את הקורה והיה מורה בה חצים החצים כלים והקורה עומדת כך ישראל היסורין כלין והם במקומן עומדין, למה נסמכה פרשת נצבים לפרשת קללות לפי ששמעו ישראל מאה קללות חסר שתים בפרשה זו חוץ ממה שנא' בהר סיני מיד הוריקו פניהם אמרו מי יוכל לעמוד באלו מיד קרא אותם משה והיה מפייסן מה כתיב למעלה ויקרא משה אל כל ישראל וגו' המסות הגדולות וגו' ותבאו אל המקום הזה וזה כי ישראל כשהיסורין באין עליהן הם נכנעים שנאמר כוס ישועות אשא וגו' צרה ויגון אמצא וגו' אמר הקב"ה הקללות הן מקיימות אתכם למען נסותך להטיב באחריתך לכך נאמר אתם נצבים. במדרש הזה מבאר הדברים אשר אמרנו, כי היסורים על צדיק לתת קיום אליו דהיינו כי היסורים ממרקין ומסלקין את פחיתתו כמו שאמרנו למעלה, ק"ו משן ועין שהעבד יוצא בהם לחירות וזה שאמר כי היסורים ממרקין את האדם. ואמר כי כאשר היסורים באים על ישראל הם נכנעים והם קוראים אל הש"י כדכתיב צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא, כלומר כל עוד שהיסורין באים עליהם הם מסלקים את פחיתות שלהם המרחיק אותם מן הש"י עד שהם קרובים אל הש"י כאשר מסולק הגוף החמרי ונעשה נבדל דבקים בו ית', ולפיכך קוראים אל הקב"ה בעת צרתם. כי ישראל מסולקים בעצמם מן הפחיתות, רק שמצד החטא הם נוטים אל הפחיתות היסורים שבאים עליהם למרק הפחיתות שנמצא בהם ונעשו טהורים, וכל עוד שהיסורים באים הם קונים יותר דביקות בו ית' ולכך קוראים אל הש"י, ודבר זה מבואר:

בפרק יש נוחלין (ב"ב קט"ז, א') דרש רבי פנחס בן חמא קשה עניות בתוך ביתו של אדם יותר מחמשים מכות שנאמר חנוני חנוני אתם רעי כי יד ה' נגעה בי וקאמרי ליה השמר לך אל תפן אל און כי על זה בחרת מעוני ע"כ. וביאור זה כי העוני יותר מכל המכות שהם חמשים מכות כמו שאמרו כי במצרים לקו חמשים מכות לפי שבאמצע לקו עשר מכות א"כ ממילא היד היא חמשים מכות ואמר איוב אל חביריו כי יד ה' נגעה בו וא"כ לקה נ' מכות, ועל כל זה אמרו חביריו אליו שאל יפן אל און להרהר אחר מדת הדין כי כל זה טוב לך מעוני שהוא יותר. וזה מפני כי ההעדר הוא החסרון של לחם ופרנסה הוא כנגד הכל, כי המכה אינו רק העדר וחסרון במה, אבל העוני נחשב כמו מיתה כמו שהמיתה היא חסרון החיים. ולפיכך העוני חשוב כמו מיתה מפני שהעוני הוא כמו המכות כלם אם מקבל העני היסורין באהבה ואינו מהרהר אחר מדת הדין, אז שכרו כמו שאמרנו למעלה יראה זרע יאריך ימים:

ובמדרש (שמו"ר פל"א) אם כסף תלוה את עמי הדא הוא דכתיב יש רעה חולה ראיתי תחת השמש יש עושר שמור לבעליו לרעתו ואבד העושר ההוא בענין רע אשרי אדם שהוא עומד בנסיונו שאין בריה שאין הקב"ה מנסה אותה, ו העשיר מנסהו אם תהא ידו פתוחה לעניים, ומנסה העני אם יכול לקבל יסורין ואינו בועט שנאמר ועניים מרודים תביא בית, ואם עמד העשיר בנסיונו ועושה צדקות הרי הוא אוכל מממונו בעה"ז והקרן קיימת לעה"ב והקב"ה מצילו מדינה של גיהנם שנאמר אשרי משכיל אל דל ביום רעה ימלטהו ה', ואם עמד העני בנסיונו ואינו מבעט הרי הוא נוטל כפלים לעתיד לבא שנאמר כי את עם עני תושיע ממי אתה למד מאיוב שנתייסר בעה"ז ושלם לו הקב"ה כפלים שנאמר ויוסף ה' את כל אשר לאיוב למשנה ע"כ. ור"ל כי איוב מה שנתן לו הש"י היה מעין עוה"ב, וכמו שאמרו בפ"ק דבבא בתרא (ט"ו, ב') הבקר היו חורשות והאתונות רועות על ידיהן מלמד שהטעימו הקב"ה לאיוב מעין עוה"ב, ונראה לי שפירושו כי הכל נעשה מעצמו שהפרות חורשות מעצמן מבלי טורח בהם לחרישה רק מעצמן היו חורשות וזהו מעין עוה"ב שלא יהיה טורח מלאכה וצער רק הכל יהיה נעשה מעצמו. ורש"י ז"ל פי' שהפרות היו חורשות ובאותה שעה צמח והיו האתונות רועות ממה שצמח, מ"מ הטעימו הקב"ה מעין עה"ב מתחלה. וכאשר קבל איוב היסורים אז אח"כ הוסיף לו משנה על אשר היה לו קודם מעין עוה"ב, ומזה נלמוד שאם העני מקבל היסורין נותן לו הש"י שכרו כפול לעוה"ב כמו שנתן לאיוב שכרו כפול מעין

נתיב הזריזות

פרק א

בספר משלי (ו') לך אל נמלה עצל ראה דרכיה וחכם, אשר אין לה קצין שוטר ומושל תכין בקיץ לחמה אגרה בקציר מאכלה. שלמה המלך ע"ה בא להזהיר את האדם על מדת הזריזות, שלא יהיה האדם עצל במעשיו. ובפרט כאשר יש זמן מיוחד ומוגבל שאם לא יעשה עתה יהיה מפסיד שלא יוכל לעשות עוד, כמו התשובה שאם לא יעשה בעודו בחיים לא יוכל לעשות אח"כ. ולכך אמר שילמד מן הנמלה שהיא בריה קטנה שבקטנים וכחה קטן ביותר, ולפי הדעת אין ראוי שיהיה נמצא בה הזריזות כי הזריזות הוא מפני הכח שיש בבריה, אבל זאת היא בריה קטנה ושפלה ונמצא בה הזריזות היותר. ופירוש קצין שיהיה גוזר עליה המעשים שתעשה, ושוטר הוא שמכריח אותה בכח על המעשים שהשכל נותן וזה נקרא שוטר. ועם כי לא שייך דבר זה בנמלה, ור"ל במה שאמר כי אין לנמלה קצין, ר"ל שאין לה סדר המין כמו שיש לשאר ב"ח, כי שאר ב"ח אע"ג שודאי

אין להם קציץ ושוטר מ"מ יש להם סדר במין שלהם בטבע, וכמו שיש למין האדם מלך מסדר ענייניהם, כך יש לכל המינים שנמשכים אחר הסדר בעצמם והטבע הוא מלך שלהם עד שעניניהם מסודר. אבל לנמלה אין דבר זה שיהיה במין סדר בטבע, וכמו שאמרו בפרק אלו טרפות (חולין נ"ז, ב') שאין לנמלה בפרט קציץ ושוטר ע"ש, ושאר מיני ב"ח יש להם קציץ ושוטר כמו שאמרנו כי לשאר ב"ח יש להם סדר בטבע והסדר הזה הוא מלך שלהם כי אין המלך רק סדר המין ואין ד"ז לנמלה. ועם כל זה אף שאין לה קציץ ושוטר שהוא מסדר את המין ביחד והם חסרים שלימות זה, מ"מ אינם חסרים דבר שהוא שלימות עצמם, דהיינו שהנמלה זריזה ביותר שלא תחסר מאכלה דבר שהוא צורך עצמה. והאדם יש לו קציץ ושוטר המסדר את מין האדם שלא יזיק זה את זה, ועם כל זה נמצא בו שהאדם מחסר שלימות עצמו ואינו עושה המעשים שראוים לו לעשות ולבסוף אי אפשר לו לעשות ונמצא חסר. ומפני שהתעצל ומפני עצלותו אינו נותן דעתו ללמוד מדבר אחר אמר לך אל נמלה עצל, כלומר אתה עצל שמפני עצלותך אין אתה למד ומתבונן בנמצאים, התעורר נפשך ולך ללמוד מן הנמלה אשר אין לה קציץ ושוטר ואוגרת בקיץ לחמה, כי בחורף לא תמצא מאכלה ולכך היא זריזה לאסוף מאכלה בקיץ אשר הוא זמן שתמצא מזונות שלה. ואיך האדם לא ישים על לבו וילמד שיהיה זריז במעשים ובתשובה כאשר עדיין הוא בעוה"ז, ואינו זריז לתקן מעשיו בתשובה ואין רואה את הנולד כמו שהתבאר:

ובמדרש (דב"ר פ"ה) זה שאמר הכתוב לך אל נמלה עצל ראה דרכיה וחכם, אשר אין לה קציץ שוטר ומושל תכין בקיץ לחמה אגרה בקציר מאכלה, מה ראה שלמה ללמד לעצל מן הנמלה רבנן אמרי הנמלה הזו ג' בתים יש לה ואינה כונסת בעליון מפני הדלף ולא בתחתון מפני הטינא אלא באמצעי ואינה חיה אלא ששה חדשים למה שאין לה גידים ועצמות לכך אינה חיה אלא ששה חדשים וכל מאכלה אינה אלא חטה ומחצה והיא הולכת ומכנסת בקיץ כל מה שמוצאת חיטין ושעורין ועדשים. אמר ר' תנחומא וכל מאכלה אינה רק חטה ומחצה היא כונסת את אלו ולמה היא עושה כן שאמרה שמא יגזור עלי הקב"ה חיים ויהא לי מוכן לאכול, אמר ר' שמעון בן יוחאי מעשה היה ומצאו בבור שלה שלש מאות כור מה שמכנסת מן הקיץ לחורף ולפיכך אמר שלמה לך אל נמלה עצל ראה דרכיה וחכם אף אתם התקינו לכם מצות מן העוה"ז לעוה"ב, מאי ראה דרכיה וחכם רבנן אמרי ראה דרך ארץ שיש בה שבורחת מן הגזל אמר רבי שמעון בן חלפתא מעשה בנמלה אחת שהפילה חטה אחת והיו כולן באות ומריחות בה ולא היתה אחת מהן נוטלת אותה באה אותה שהיתה שלה ונטלה אותה ראה חכמה

שיש בה. ור"ל כי בודאי ראוי לאדם ללמוד מן הנמלה ויראה דרכיה ויחכם. ואמרו שיש לנמלה הזאת ג' בתים ואינה כונסת בעליון מפני הדלף ובתחתון מפני הטינא, כי הנמלה היא זריזה ביותר לאסוף מאכלה, ומה שהיא מאספת הוא דבר מקוים שלא יהיה מעשיה לבטלה, וזה זריזות שלה. ומזה ילמד האדם שיהיו מעשיו שהוא עושה דבר שהוא מקוים, אבל שיעשה מעשים שאין להם קיום רק הם דברים בטלים שאין להם קיום אל יעשה. והמעשים שיש להם קיום הם המצות והתורה, שדבר זה בודאי יש לו קיום כמו שאמרו (אבות פ"ו) שאין מלוין את האדם לא כסף ולא זהב אלא תורה ומעשים טובים כי הם נשארים. גם ר"ל שיחכם ללמוד מן הנמלה שאוסף מאכל שלה ונותן את מאכלה בבית האמצעי, וכך ראוים שיהיו כל מעשה האדם באמצעי בפרט במדות שיבחר תמיד במדות האמצעי כמו שהסכימו הכל, שאל יהיה כילי יותר מדאי גם אל יפזר יותר מדאי וכן הם כל המדות שהדרך האמצעי הוא הנבחר. ולכך אמר שאין אוגרת לחמה בבית העליון מפני הדלף ואין קיום לו מפני שהבית הזה קרוב אל ההפסד מפני הדלף, וכן אין אוגרת לחמה בתחתון מפני הטינא רק בבית האמצעי והוא דבר מקוים, וכך המעשים כלם היוצאים מן האמצעים והיושר הם מעשים נפסדים, וכבר התבאר זה בנתיב הצדק:

ואמר שכל חייה אינה רק חצי שנה ומאכלה חטה ומחצה, ודבר זה מורה על קטנות המין הזה שאין חייו דבר שהוא רק חצי ולא שנה שלימה לפי שאין בה דבר שלם. ומאכלה חטה ומחצה, מורה ג"כ שהוא המין הקטן יותר שאי אפשר יותר קטן ממנה, ואין ראוי שיהיה מאכלה חטה שכל אשר נתן הש"י מאכל לאחר אותו דבר יותר חשוב ממנו, כמו שנתן הבהמה לאכילת האדם מפני כי האדם יותר חשוב ממנה, ואם לא היה מאכל שלה רק חטה אחת לא היה בריה זאת יותר חשובה מן החטה כאשר אין מאכלה יותר מן חטה, ולכך מאכל שלה חטה ומחצה, ואי אפשר שיהיה פחות מזה, גם אין ראוי שיהיה מאכלה חצי חטה אחת, כי אם היה חצי חטה בלבד היה החטה יותר חשוב מן הנמלה, וחטה אחת שלימה ג"כ אינו ראוי כי הש"י מחלק מזון לכל בריה כדאיתא בפ"ק דע"ז (ג', ב'), להורות על חלוק זה היה מזונותיה עוד חצי חטה להורות על חלוק המזונות והבן זה. ואמר שעם שהיא בריה קטנה היא הולכת וכונסת כל מה שאפשר לה, שאומרת שמא יגזור עלי הש"י חיים וכל זה למדת הזריזות שבה, כי החיים אינם נמנעים לשום בריה שיהיה חיים שלו עולמית, וכמו שהיה קודם שחטא האדם שלא היה נמנע מצד עצמו שיהיו כל הנבראים אינם מתים, וחוה גרמה מיתה לכל, ומאחר שמצד עצמו של כל נברא אינו נמנע שיחיה לעולם רק שיש גורם מצד אחר, ולכך היא זריזה מצד עצמה לאסוף כל אשר אפשר לה לאסוף שמא יהיה סבה שיהיה חוזר העולם כמו שהיה קודם

החטא, כי המין הזה נמצא בו הזריזות מה שאפשר. ואיך לא ילמד מזה האדם כי אם ראוי שיהיה הזריזות בכמו זה, כ"ש שהאדם מוכן לו החיים הנצחיים שהוא עולם הבא ולא יהיה זריז לאסוף ולכנוס, כשיש לו עת להכין שיהיה מוכן לו לעת אשר לא יוכל להכין. ואמר כי פעם אחת מצא בבור שלה שלש מאות כורים, ורצה בזה כמו שמאכלה הוא בתכלית המועט כמו שאמרנו, כך אסיפתה הוא היותר הרבה. והשיעור הזה שלש מאות כורים הם מורים על השיעור היותר, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ונזכר דבר זה בפרק ג"ה (חולין צ', ב') וכן בבכורות ואין שיעור שנזכר אל שיעור גדול כמו מספר זה, והדבר הזה ידוע לנבונים, כי בעוה"ז אין ראוי שיהיה מספר יותר עליו ואין כאן מקום זה כי הוא ידוע בחכמה, וכל זה תכלית הזריזות אשר אפשר וע"ז אמר ראה דרכיה וחכם: ורבנן מפרשים ראה דרכיה וחכם שבורחת מן הגזל, ור"ל כי האדם יראה ויחכם למה נתן הש"י לבריה זאת יותר הכנה שהיא מכניסה מאכלה כ"כ, אבל דבר זה מפני שהיא בורחת מן הגזל ואינה רוצה בשל אחר, לכך נותן הש"י כח לה לאסוף מזונות הרבה הפך מה שיחשוב האדם, כי האדם חושב אם הוא גוזל וטורף את של אחר בזה מגיע אל פרנסתו, ודבר זה אינו כי אם היה האדם בורח מן הגזל היה הש"י נותן לו הכנה אל הפרנסה, כמו שנמצא בנמלה שאין בה הגזל, והנמלה בפרט מוכן ביותר לדבר זה שלא נמצא בה הגזל, כי הגזל נמצא במי שיש לו כח ויש לו חזקת היד ליקח בכח ובזה ימצא הגזילה ביותר, ונמלה לתשות ומעוט כחה אין ראוי לה הגזל, ומפני שאין הגזל מדתה ולכך נתן לה הש"י בטבע שהיא בורחת מן הגזל, לא כמו שאר ב"ח אף שהגזל מגונה ורע ביותר מ"מ מפני שהם בעלי כח מצד זה חושקים אל הגזל, ומפני שהנמלה בורחת מן הגזל נתן הש"י לה הכנה לאסוף מזונות על צד היותר אפשר. ואמר תכין בקיץ לחמה אגרה בקציר מאכלה כנגד שני דברים, האחד כאשר תמצא מזונות לרוב וזהו בעת הקציר אוגרת מאכלה כי היא זריזה ביותר מה שאפשר לה לכנוס, ועוד היא זריזה לאסוף בקיץ אף שאין לה כ"כ הרבה כמו בקציר שבעת החורף לא תמצא כלום. ומזה ילמד האדם כי בעת בחרותו שאז האדם הוא בכחו לעשות מצות הרבה ודבר זה דומה לעת הקציר שאז ימצא תבואה לרוב, ואז יהיה זריז ביותר לעשות המצות ועם שאסף בעת בחרותו שהוא בכחו מ"מ יעשה בזקנתו בעודו הוא בעוה"ז שימצא לעשות, כי בעוה"ב נחשב חורף כי לא ימצא דבר זה לעשות המצות. וכל הכנה זאת נתן הש"י לנמלה הבריה הקטנה שילמד ממנה האדם ויחכם מן הנמלה, כי כך ראוי לפי השכל והחכמה כי אין בריה חלושה וקטנה כמו זאת והזריזות הוא תולה דוקא במי שהוא איש וכדכתיב (מלכים א', ב') וחזקת והיית לאיש, ודבר זה ידוע כי נקרא איש כאשר הוא

זריז. ונמצא הזריזות היותר בנמלה מן הש"י אשר סידר בחכמה העולם, שכל אשר אין לו דבר מצד עצמו הוא מוכן לקבל מן הש"י, ולכך מקבל הנמלה סדר האלקי אשר סידר הש"י את העולם בחכמה שיהיה זריז בכל מעשיו, לכך האדם שהוא בעל שכל ילמד ממנה שהזריזות שבה הוא מצד הסדר האלקי שסידר העולם בחכמה ונתן זה למה שאין לו הכנה אל הגזל כמו שהיא הנמלה:

אמנם לפי דברי חכמים במדרש, נראה לי כי מה שאמר לך אל נמלה עצל וגו' פסוק זה נאמר על מי שהוא עצל בתורה ועליו אומר לך אל נמלה עצל וגו' תכין בקיץ לחמה. ובמדרש (דב"ר פ"ח) רבנן אמרי שבעה דברים אמר שלמה על העצל ומה שאמר משה הוא גדול מכולם כיצד אמרו לעצל רבך בעיר לך למוד תורה ממנו והוא משיב אותן ואומר להן מתירא אני מן הארי שבדרך מנין שנאמר אמר עצל שחל בדרך אמרו לו הרי רבך בתוך המדינה עמוד ולך אצלו אומר להן מתירא אני שלא יהיה ארי בתוך הרחובות שנאמר ארי ברחובות אמרו לו הרי דרך אצל ביתך אומר להן והארי בחוץ שנאמר אמר עצל ארי בחוץ אמרו לו הוא בתוך הבית השיב להן ואם הולך אני ומוצא את הדלת נעול אני מחזיר ובא אמרו לו פתוח הוא מנין שנאמר הדלת תסוב על צירה ועצל על מטתו, לסוף שלא היה יודע מה להשיב אומר להן או הדלת פתוח או נעול מבקש אני לישן מעט מנין שנאמר עד מתי עצל תשכב עמד משנתו בבוקר נתנו לפניו לאכול הוא מתעצל לתת לתוך פיו מנין שנאמר טמן עצל ידו בצלחת נלאה להשיבה אל פיו ואיזהו שביעי מחורף עצל לא יחרוש ושאל בקציר ואין מהו מחורף עצל לא יחרוש אמר ר' שמעון בן יוחאי זהו שאינו למד תורה בנערותו ומבקש ללמוד תורה בזקנותו ואינו יכול וזהו ושאל בקציר ואין ע"כ. הרי לך כי העצל שאמר שלמה בכל דבריו נאמר על העצל ללמוד ואותו קרא שלמה עצל. ומה שאמר כי העצלנין הם שבעה, ביאור זה כי העצל הוא מי שיש לו כובד הטבע כמו שיש לעצל, לכך קרא את האדם שהוא רחוק מן השכלי עצל, כי העצל הכל גוף כי הנפש בטל אצלו לגמרי, ולפיכך אינו רוצה בתורה שהיא שכלי כי הוא הכל גוף. והדבר שהוא רחוק מן דבר אחר נחלק לז' חלקים, כי זה תמצא תמיד ובכל מקום כאשר הדבר הוא נבדל מדבר אז נחלק לז' מחיצות. ומפני כי הגוף והשכל נבדלים זה מזה לכך יש להם שבעה הבדלים כלומר ז' מדריגות, כי יש בני אדם והם בעלי חומר לגמרי ומונע אותם החומר לגמרי מן החכמה ויש בני אדם שאין להם כ"כ חומר שיהיה מונע אותם מן השכל, ויש שאין להם כ"כ ועם כל זה יש להם מונע דבר זה עד ז' מדריגות, כאשר החומר והשכל נבדלים זה מזה ויש להם ז' הבדלים:

ואמר שם במדרש כי עצל של משה גדול מכולם מנין שנאמר כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו, ופי' זה כי אם מונע החומר מן החכמה עד ז' הבדלים כמו שאמרנו, הרי התורה היא מדריגה שמינית על החכמה כמו שבארנו זה בכמה מקומות כי שכל האלקי היא התורה היא שמיני, מפני שהיא על העולם שנברא בז' ימי בראשית, ואל זה יש מונע עוד שמיני, וזה שהוא בפיו ואין מוציא אותה אל הפעל. וכבר זה עוד יותר עצל שאמר כי קרוב הדבר בפיך ובלבבך ואין התורה כ"כ קרובה אל האדם והרי התורה היא רחוקה לגמרי מן האדם עד ח' מדריגות. אבל משה רבינו עליו השלום מדבר כי אם למד על מנת לעשות ואז מספיקין בידו ללמוד ולעשות ובשביל כך התורה היא קרובה אל האדם בתכלית הקרובה רק שיוציא התורה מן הפה, רק שצריך שיהיה כונתו לעשות ומספיקין בידו לעשות וזהו כי קרוב וגו'. הרי יש לתורה שתי בחינות כי עצל של משה גדול מכולן שאין צריך רק להוציא התורה מפיו והוא עצל ואין מוציאה בפיו, אבל התורה בעצמה היא יותר רחוקה מן האדם והיא מדריגה השמינית כי התורה היא שכל עליון לגמרי, וכמו שיש ז' הבדלין בין החומר ובין השכל כך יש עוד הבדל בין החומר ובין התורה, כי התורה היא שכל אלקי והיא על החכמה, ועם כל זה התורה קרובה מאוד אל האדם, שאף שהיא רחוקה מן האדם מכל מקום הש"י מסייע לו ומספיקין בידו הכל כמו שאמר הכתוב בפיך ובלבבך לעשותו וזה נתבאר בנתיב התורה. והעצל הז' שנאמר עליו מחורף עצל לא יחרוש ושאל בקציר ואין, ופי' ר"ש בן יוחאי שזה נאמר על מי שלא למד תורה בנערותו ומבקש ללמוד תורה בזקנתו ואינו יכול ושאל בקציר ואין, כי בנערותו שהאדם הוא גשמי חמרי צריך האדם טורח גדול שיקבל התורה ונקרא זה חרישה כי החרישה הוא מכין האדמה לקבל זרע, וכן צריך האדם לטרוח עד שיקבל התורה שהאדם שנקרא ע"ש אדמה חמרית והשכל שהוא נמשל כמו זרע שנזרע בתוך האדמה. ולכך אמר הכתוב מחורף עצל לא יחרוש ושאל בקציר ואין, הקציר הוא זקנה שאז השכל אשר הוא נזרע בגוף האדם נעשה שכל נבדל מן האדמה החמרית הוא הגוף, כמו שנבדל התבואה מן האדמה על ידי קציר כך לעת זקנתו של אדם נעשה השכל נבדל. לכך עצל הזה הוא שביעי והוא אחרון מפני כי דבר זה הוא השלמה האחרונה כאשר יקנה האדם השכל הנבדל בזקנותו, וכמו שאמרו חכמים (אבות פ"ה) בן חמשים לבינה בן ששים לזקנה שאז הוא זקן שקנה חכמה. לכך פסוק הזה שאמר לך אל נמלה עצל ראה דרכיה וחכם תכין בקיץ לחמה ג"כ נאמר על העצל בתורה שהאדם ילמד מן הנמלה שתכין בקיץ לחמה. וכן כאשר האדם יכול ללמוד תורה ובכחו ללמוד תורה ואינו

משכחה אז יש לו ללמוד תורה, וזה שאמר ראה דרכיה וחכם כלומר שאז יחכים בתורה אבל אם לא למד תורה בנערותו וירצה ללמוד בזקנתו אז נאמר עליו ושאל בקציר ואין: ואמרו במדרש הנזכר כי הנמלה יש לה ג' בתים כמו שמבואר במדרש הנזכר, בזה גם כן בא ללמד על למוד החכמה והוא מבאר דבר גדול מאוד, כי אין הלמוד והחכמה ראוי לאדם רק התורה שיש בה מעשים. וזה כי יש שחפצים ורוצים בחכמה בלבד שהיא עליונה כמו שידוע ואין בחכמה שום מעשה, וכן יש שרוצים לקנות המעשים אף שאין בהם חכמה כלל רק שכך וכך יעשה כמו שידוע. ואלו שני דברים אין להם קיום כלל, כי החכמה שאין בה מעשה אין שייך לאדם, לפי שהאדם אינו שכל לגמרי רק כי מעשיו יהיו נמשכים אחר השכל, וכן אין ראוי לאדם המעשה בלבד שאין זה שייך לאדם השכלי, כי האדם יש בו השכל ויש בו הגוף והמעשה הוא אל הגוף שהוא עושה המעשה ועל ידי השכל הוא עושה המעשה. לכך אמר שילמד מן הנמלה והנמלה מכניס פרנסה שלה בבית האמצעי, ואמר שאינו כונס בעליון מפני הדלף, כלומר שהעליון אין לו קיום מפני הדלף, ואינו כונס בתחתון מפני הטינא כלומר גם שם אין לו קיום מפני הטינא. ור"ל כי יש ללמוד מן הנמלה שכונס באמצעי לא בתחתון ולא בעליון, כי האדם גם כן לא יהיה עסק שלו בחכמה אף שהחכמה היא עליונה מאוד כאשר היא חכמה ועיון בלבד, מבלי שיצטרף אל זה שום מעשה כלל, וכן לא יהיה למודו לדעת המעשה בלבד בלי שום חכמה לא יהיה למודו כך, אבל יהיה למודו בחכמה שמצורף אליה המעשה וזהו תלמוד תורה שהיא חכמה מביא האדם לידי מעשה, ולא שיהיה למודו בחכמות בלבד שבזה לא מצטרף אליהם שום מעשה, וכן לא יהיה למודו בספרים אשר הם אינם מורים רק המעשה בלבד, כי שנים אלו אין קיום להם מטעם אשר אמרנו, כי אין האדם בלא שכל וגם אין האדם כולו שכלי רק הוא האדם בעל גוף שהשכל בו. ומצד הזה ראוי לאדם לקנות החכמה לעשות מעשה שכלי, כי המעשים השכליים בזה משתתף הגוף והשכל המעשה לגוף והשכלי הוא לשכל והדבר הזה יש לו קיום כאשר חכמתו כפי מה שהוא האדם:

ועל דורנו הזה נאמר מחורף עצל לא יחרוש ושאל בקציר ואין, כי כאשר בנערותו ובבחרותו אין לומד תורה שתהיה התורה אצלו כי גרסא דינקותא לא משתכח, ובעת זקנתו כאשר האדם רואה עצמו שהוא ערום בתורה ואין דבר עמו, אז בודאי מבקש שתהיה התורה נמצאת אתו ולא נמצא אצלו דבר, וכל זה הגיע לו כי בעת ילדותו הלך אחר הבחורים ללמוד מה שהוא נכסוף אליו, ולערב שהוא לעת זקנתו כאשר ימצא עצמו חסר מכל ומה שהיה ראוי אליו שיהיה לעת זקנתו מלא חכמה ותורה, כי היה

מוסיף ומאסף חכמה על חכמה תמיד כי יכול לקנות ומוסיף על זה עד שהיה מלא מתורה וחכמה. ולא עשה זה רק אסף רוח בפניו, וככלות כחו אז רוחו אז אסף בקרבו הכל יצא ממנו כי זקנתו הוא הפך ילדותו ואז נמצא העולם הפוך, כי אז עליונים למטה ותחתונים למעלה, שיאמר אותו שאין בו רוח חכמה כי ידי רב לי לעקור הרים ולשבר סלעים ולהפוך שדה ניר זרוע שדה אשר ברכו ה' מכל טוב וכגן אלקים היא ויכולתי להפוך אותה עד שלא ישאר לה שורש אמת ונטע נאמן כל זה בכחי ובכח גבורתי. אם האדם שואל אליו ומי יעיד ע"ז אז יאמר הלא כל עמי הארץ אשר נמצאים ברחובות ובשוקים יעידו ע"ז וישבחו גבורתי, ואל דבר זה הם מתאוים ונכספים כל עמי הארץ עד שאין מבקשים על בניהם ועל זרעם אחריהם רק שיהיה רוח אשר בם נחה עליהם כי אז יושב בישיבה על גפי מרומי קרת ויאמרו בני אדם הנה זה חדש עשה הש"י בארץ כי זה האיש משה אשר הוא אור העולם הודו והדרו ארבעים יום וגם לילה היה צריך למלאות הש"י אותו מתורתו, וזה קנה הכל בימים קצרים כי זה ימים מועטים שהיה הולך אחר הבחורים ועתה הוא ראש המורים ממנו ישתו מים ארורים, כל זה ראיתי גם נסיתי בימי הבלי, ואמרתי לעורר את האדם להקיץ משנתו כי חולם חלום הוא ודי בהערה זו, גם דברנו מזה במקום אחר והכל אין די לזה, דבר שהוא תקלה וקלקלה לדור הזה:

פרק ב

מדת הזריזות היא המדה שצריכה אל עבודת הש"י, וכמו שאמר במס' אבות (פ"ה) יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים. כי העצלה באדם כאשר גופו וטבעו החמרי גוברים על נפשו ומבטלים פעולת נפשו, ולכך בא החכם הזה להזהיר שיהיה האדם יוצא מכובד ועצלת גופו שגובר עליו. ותחלת כל דבר יש אדם שכבידות טבעו כ"כ גובר עליו עד שהוא כמו אבן דומם ואינו מתעורר על דבר, ולכך אמר תחלה שיהיה עז כנמר דהיינו שיעורר את עצמו לפעול ולא כמו זה שבשביל כובד טבעו אין מעורר עצמו על דבר, רק יהיה לו כח לעורר עצמו אל עבודת השם ית', וכנגד זה אמר הוי עז כנמר שכל מי שהוא עז יש לו התנגדות על דבר ואין טבעו כבד עליו שלכך נקרא עז, ודבר זה נגד כח המתעורר בלבד. ועוד יותר צריך זריזות כי האדם נחשב גופו וטבעו כבד עליו עד שהנפש כאלו בטל ואינו פועל, וע"ז אמר שיהיה קל כנשר לקום מעצלותו, כי האדם נחשב כאלו הוא שוכב מפני כבידת טבעו. ועדיין צריך ההליכה עצמה שהיא התנועה אל המעשה ודבר זה קשה יותר בודאי ולכך אמר רץ כצבי. ואמר וגבור כארי הוא כנגד גוף המעשה שהוא העיקר, כי בודאי המעשה הוא העיקר ויפעל המעשה בזריזות היותר כמו הארי שהוא פועל בכח כך יפעל כאשר

עושה המעשה. ואמר לעשות רצון אביך שבשמים, לכך צריך האדם לעשות כמו אותן המשרתים שהם בשמים שאין להם מונע גשמי מן עבודת השם יתב', וכך יעשה האדם עצמו שיהיה גובר על טבעו החמרי כאלו הוא בלתי גשמי כלל לעבודת אביו שבשמים ולא יהיה לו מונע מטבעו החמרי, ודבר זה הוא עיקר ושורש בעבודת השם יתברך:

ובמדרש (במד"ר פ"כ) בסוף מ' שנים חנו על הירדן לעבור לארץ ישראל שנא' ויחנו על הירדן מבית הישימות עד אבל השטים בערבות מואב ושם נפרצו בזנות ורפו ידי משה וידי צדיקים עמו והם בוכים והוא עמד כנגד ששים רבוא ויקח את העגל אשר עשו ולא רפו ידיו אלא בשביל פנחס שיבוא ויטול את הראוי לו ולפי שנתעצל לא ידע איש את קבורתו ללמדך שצריך אדם להיות עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון קונו, מכאן את למד שמדקדק עם הצדיקים עד כחוט השערה. וביאור זה כי כאשר הגיעו ישראל למדה זאת שחטאו ונטו אחר הזנות שהיא התאוה שהוא בגוף כמו שהיה ענין חטא מואב, ולכך משה שהיה מלך לישראל וכל אשר מלך לעם יש לו צירוף וחיבור אליהם, והרי כלל משה עמהם כאשר אמר עד אנה מאנתם לשמור מצותי ותורתי. ואע"ג כי ח"ו שיהיה שייכות למשה אליהם בחטא הזה, מ"מ היה גורם זה שיהיה למשה שהוא מלך שלהם ומצטרף אליהם (והיה לו) העצלה שהעצלה הוא מן הגוף, וכאשר העם בעצמם היו חוטאים בזנות שהוא מצד הגוף, ולכך לא היה למשה הזריזות שהוא התגברות על הגוף עד שלא היה זריז במצוה זאת, ואלו כאשר חטאו בעגל היה משה זריז ביותר עד ששרף את העגל כמו שאמר הכתוב, וזהו מן הטעם אשר אמרנו כי החטא הזה בפרט שהלכו ישראל אחר תאות הגוף היה גורם למשה העצלה, וגם בשביל כי פנחס היה מוכן לדבר זה ביותר כי פנחס היה ראוי ליטול קדושת הכהונה על ידי מעשה זה שהיה מקנא על הזנות, כי מה שהיה פנחס מקנא על מעשה זנות מורה זה על קדושתו, שכל מקום שתמצא גדר ערוה שם תמצא קדושה כדאיתא בספרי (תו"כ קדושים) כי לכך אחר פרשת עריות כתיב קדושים תהיו וגו' וכתיב זונה גרושה וחללה לא יקחו קדושים יהיו לאלקיהם, ולכך ע"י מעשה זה שקנא על מעשה ערוה ראוי שיטול קדושת הכהונה. ומה שאמר כי מפני שלא נזדרז במצוה זאת לא ידע איש את קבורתו, דבר זה הוא ראוי לדבר זה, כי מי שאינו זריז במצות ונחשב שהוא מוטבע בחומר עד שאין נפשו נמצא בפעל, שאם לא היה מוטבע בחומר לא היה עצל והיה גובר על הגוף, אבל העצלה מורה כי נפשו מוטבע דבר מה בגוף ואשר הוא מוטבע בגוף אינו נמצא בפעל, ולפיכך כאשר לא היה זריז בעבודת השם ית' לא נודע קברו ולא היה נמצא בפעל, וזה כפי מה שעשה כי כל זריז הוא שנמצא ביותר בפעל ע"י זריזותו וכאשר לא היה

משה זריז בעבודת השם ית' ולכך קברו לא היה נמצא ודבר זה ענין מופלג בחכמה מאוד. ויש מקשים על דברי חכמים כי מה שלא נודע קברו הוא למעלת מרע"ה ואיך יהיה דבר זה עונש אליו, והמקשים האלו אינם מבינים דבר חכמה ודבר זה בארנו במקומו ואין כאן מקום זה. ומ"מ יש לך ללמוד כי הזריזות הוא צריך לעבודת השם ית' וכמו שאמר שתהיה זריז לעשות רצון אביך שבשמים מטעם אשר אמרנו וכמו שיתבאר בסמוך. ולכך אמרו בפ"ק דברכות (ו', ב') אמר ר' חלבו אמר רב הונא היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה, אמר אביי לא אמרן אלא למיפק אבל למיעל כל שכן דרהיטנא שנא' ונדעה נרדפה לדעת את ה', אמר רב זביד מריש כי הוה חזינא להו לרבנן דקא רהיטי לפירקא בשבתא אמינא קא מחללי רבנן שבתא כיון דשמעת להא דאמר ר' יהושע בן לוי לעולם ירוץ אדם לדבר מצוה ואפילו בשבת שנא' אחרי ה' ילכו כאריה ישאג אנא נמי הוה רהיטנא. וביאור זה כי אל עבודת הש"י ראוי הזריזות, וכאלו שאין האדם בעל גוף לגמרי בענין עבודת הש"י אשר הגוף מכביד האדם ומונע אותו מלעשות, וכמו שאמר הוי עז כנמר וכו' לעשות רצון אביך שבשמים וכמו שפרשנו. ולפיכך אע"ג שכל אשר ממהר בתנועה דבר זה שינוי יוצא מן הסדר, ולפיכך מהירות ההליכה אסורה בשבת כי השבת ראוי שיהיה בו מנוחה ושביתה ואין ראוי שיהיה בו יגיעה ותנועה אשר הוא שנוי הסדר רק מנוחה, אבל לעבודת השם ית' אין התנועה נחשב שנוי ואין דבר זה יוצא מן הסדר, כי כך ראוי שיהיה עבודת השם ית' בזריזות היותר ואם אינו עושה בזריזות אין דבר זה ראוי לעבודת הש"י כמו שבארנו, וזריזות במצות הוא שמביא אל חיי עוה"ב מטעם שאמרנו כאשר עושה המצוה ואין מונע לו כבידת הגוף זוכה לעולם שהוא בלא גוף. ובנתיב השלום ג"כ בארנו שהזריזות במצוה ע"י זה המצוה היא אלקית לגמרי, ולא כן כאשר האדם עושה המצוה בעצלה שהעצלה הוא מן הגוף ואין המצוה אלקית, ולכך ראוי שיהיה האדם זוכה ע"י מצוה אלקית לגמרי אל עולם הבא הנבדל מן הגוף וכמו שבארנו למעלה בנתיב השלום ע"ש:

ובפרק קמא דנזיר (כ"ג, א') אמר ר' יהושע בן קרחה לעולם יקדים אדם לדבר מצוה שבשכר לילה אחת שקדמה בכירה לצעירה קדמה ד' דורות למלכות. ור"ל כי הזריז ומקדים למצוה אינו בגדר אחד עם שאינו זריז ומקדים למצוה, כמו שקדמה בכירה לצעירה בשביל שקדמה לילה אחת קדמתה ד' דורות למלכות, ואחר ד' דורות אינם שייכים לדורות הראשונים כמו שתמצא בכל מקום שנחשבו הדורות עד דור רביעי כמו אחד ולא יותר, כדכתיב (דברים ה') פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים, ויותר מזה לא יפקוד כי הם כמו דור אחר שאינו שייך לראשון, וכמו (בראשית ט"ו)

ודור רביעי ישובו הנה כלומר שלא יהיה זרעך חוץ לארץ ישראל יותר מד' דורות שאם היו יותר היה נחשב להם כאלו יצאו מן הארץ לגמרי והרי נתנה הארץ לאברהם ולפיכך ודור רביעי ישובו הנה. ולכך אמר שבשביל לילה אחת שקדמה בכירה לצעירה קדמה ד' דורות והצעירה אחר ד' דורות והכל בשביל קדימת לילה אחת, שמזה תדע כי המקדים למצוה בשביל זריזותו למצוה אינו בגדר אחד עם שאינו מקדים ונבדל ממנו וזה מבואר: הזריזות שיש לאדם במצות בוראו דבר זה הוא שלימות המצוה שבזה נחשב שהוא עושה המצוה בשלימות לגמרי. ובפרק קמא דברכות (ו', ב') אמר אביי אגרא דפרקי ריהטי וכו' וכבר התבאר זה למעלה, וכל זה כי הזריזות למצוה הוא עיקר שכר המצוה מפני שעושה המצוה בשלימות כאשר עושה בזריזות וכל שהוא בשלימות הוא עיקר התשלומין, כי השלימות גורם תשלומין, וכבר התבאר זה למעלה:

נתיב התוכחה

פרק א

בספר משלי (כ"ד) אומר לרשע צדיק אתה יקבוהו עמים יזעמוהו לאמים, ולמוכיחים ינעם ועליהם תבא ברכת טוב. שלמה המלך רצה לומר כי האומר לרשע צדיק אתה, ראוי הוא לקללה מן הכל. וזה כי כאשר הוא אומר לרשע צדיק אתה, והרי מחליף האמת בשקר בדבר כמו זה לומר לרע שהוא טוב וכדכתיב אמרו לרשע רע, ולפיכך האומר לרשע צדיק אתה ראוי הוא שיבאו עליו הקללות כאשר הוא אומר על הרע שהוא טוב וכמו שיתבאר בסמוך דבר זה. ולמוכיחים ינעם, פי' מי שמוכיח את חבירו בדברי תוכחה עד שהוא רוצה לסלק הרע מן הרשע, וכמו שהוא רוצה להחזיק הנועם והטוב ולפיכך למוכיחים ינעם ועליהם תבא ברכת טוב. ומה שאמר ולמוכיחים ינעם בלשון רבים, מפני שבא לומר שלא יאמר, אחר כי התוכחה הוא מוטל על הגדול אבל הקטן יכול לומר אם אני מוכיח ליחיד או לרבים דבר זה כאלו נוגע בכבוד הת"ח כאשר אדבר לפניו, ולפיכך אמר ולמוכיחים ינעם כי קטן וגדול שם הוא, וכמו שאמרו (ברכות י"ט, ב') במקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב, ולכך אמר ולמוכיחים ינעם ועליהם תבא ברכת טוב בלשון רבים:

ובמדרש מפרש ולמוכיחים לשון רבים על המוכיח ועל המתווכח, וכך אמרו במדרש זה שאמר הכתוב אומר לרשע צדיק אתה יקבוהו עמים וכתוב אחד אומר ולמוכיחים ינעם אלא כל מי שיודע שחבירו רשע ומלא עונות ואומר לו צדיק אתה ראוי שיבא עליו כל הקללות שבתורה יקבוהו לשון קללה דכתיב מה אקוב וגו' אבל מי שהוא מוכיח

חבירו שיחזור בו נוטל ברכות שנא' ולמוכיחים ינעם ואותו המתווכח אם קיבל עליו וחוזר בו אף הוא מקבל ברכות שנא' ועליהם תבא ברכת טוב עליו אין כתיב כאן אלא עליהם המוכיח והמתווכח לכך הוכיח משה את דורו ע"כ. וביאור זה, כי המוכיח בשביל שמסלק הרע ומביא הטוב בעולם ולכך ראוי הוא לברכה, והמקבל תוכחה בשביל שמקבל הטוב שהוא דברי תוכחה ומסלק את הרע ממנו ראוי אל הטוב והוא הברכה. ואמר שם כי המקבל תוכחה נעשה חכם, כי המקבל תוכחה שהם דברי חכמה מן המוכיח א"כ הוא מקבל השכלי, ובזה הוא מוכן לקבל השכל ג"כ ויהיה נעשה שכלי. וזה שאמר שלמה (משלי ט"ו) אוזן שומעת תוכחת חיים בקרב חכמים תלין. כי בודאי השומע תוכחה הוא גובר על גופו החמרי ומקבל השכלי ולכך בקרב חכמים תלין:

ועוד יש להבין מה שכתוב ועליהם תבא ברכת טוב, כי ראוי דברי תוכחה שהם דברי יושר לברכה מן הש"י. וכך אמרו במס' תמיד (כ"ח, א') רבי אומר איזהו דרך ישרה שיבור לו האדם יאהב את התוכחות שכל זמן שתוכחות בעולם נחת רוח בעולם טובה וברכה באה לעולם רעה מסתלקת מן העולם. ויש אומרים יחזיק באמונה יתירה שנא' עיני בנאמני ארץ וגו'. אמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן כל המוכיח את חבירו לשם שמים זוכה לפלגו של מקום שנא' מוכיח אדם אחרי חן ימצא ממחליק לשון ולא עוד אלא שמושכין (אחריו) [עליו] חוט של חסד שנא' אחרי חן ימצא. ר"ל כי ראוי שיקרא כאשר מוכיח את חבירו דרך ישרה, כי זה שהוא אינו הולך בדרך הישר והוא מוכיח אותו שילך בדרך הישר, בודאי המוכיח נקרא שהוא הולך בדרך הישר לגמרי כאשר הוא רוצה להדריך את חבירו שילך בדרך הישר אם כן אצלו נמצא יושר לגמרי. וכן אדם שמקבל את התוכחה והוא איש אוהב תוכחות שהם דברי יושר, נקרא שהולך בדרך ישרה שהרי מקבל דברי תוכחה שהם דברי יושר ומקבל אותם. ואין התוכחה דומה לאדם שהולך מעצמו בדרך הישר, כי זה שהולך בעצמו בדרך הישר אינו דבר מחויב ולפיכך נקרא דרך הישר כאשר אוהב את התוכחות, אבל כאשר מקבל את התוכחה דבר זה הוא מחויב וזהו דרך הישר לגמרי. ואמר שכל זמן שתוכחה בעולם נחת רוח בעולם וטובה וברכה בעולם, כי הברכה הוא ממדת הדין שהוא מדת התוכחה, ולכך אמר ג"כ כי המקבל תוכחה ראוי לברכה מצד שהוא מקבל תוכחה שהיא מכח מדת הדין ולכך המקבל תוכחה והמוכיח ג"כ מקבל ברכה:

וי"א שיחזיק באמונה יתירה, פירוש כי האמונה היתירה נקרא שהולך בדרך הישר כאשר כל מעשיו באמונה בודאי נקרא זה שהולך בדרך הישר. ויש לך להבין ענין האמונה היתירה שהוא הולך בה אינו סר מן האמונה שהוא מדת אברהם שנא' בו התהלך לפני

והיה תמים. והבן מחלוקתם זה שאמר שיאהב את התוכחות (וי"א שיחזיק באמונה יתירה. כי) לדבריו נקרא דרך הישר כאשר אינו סר כלל מן הדרך הישר, לכך סבר כי מי שאוהב התוכחות אשר אחר מוכיח אותו שילך בדרך הישר והוא מקבל את דבריו, והתוכחה הוא מחויב אם כן אצלו היושר מחויב וזה נקרא שאינו סר מן היושר כלל. ומי שאמר שיחזיק באמונה יתירה, כי מתוך שהוא מחזיק באמונה יתירה אינו סר כלל מן דרך הישר כאשר תקוע באמונתו אצל הש"י ובזה אינו סר מאתו. ואמר כי מי שהוא מוכיח את חבירו לשם שמים זוכה לפלגו של מקום, כלומר כי מדה זאת הוא מדת הקב"ה שהוא מוכיח את האדם שילך בדרך הישר, וזה המוכיח שגובר על חבירו בדברי תוכחה ראוי שיהיה בחלקו של הקב"ה, כי המוכיח הזה מתלבש במדת הש"י ולפיכך נכנס בחלקו של הקב"ה. ואמר שמושכין עליו חוט של חסד ודבר זה כמו שיתבאר בסמוך, כי המחניף הוא מאוס והפך זה המוכיח את חבירו יש לו חן כאשר מרוחק מן החנופה שהוא מאוס, והוא מדבר בדברי תוכחה דברי אמת ושכל לכך הוא בעל חן. ויש להבין זה החן הנאמר בכאן שראוי למוכיח ויש להבין דברים אלו:

הפך מדת התוכחה היא החנופה. ובמסכת סוטה (מ"א, ב') אמר ר"א כל אדם שיש בו חנופה אפי' עוברין שבמעי אמו מקללין אותו שנאמר אומר לרשע צדיק אתה יקבוהו עמים יזעמוהו לאומים ואין קוב אלא קללה שנאמר מה אקוב לא קבה אל ואין לאומים אלא עוברים שנאמר ולאם מלאם יאמץ. פי' דבר זה כי המחניף ואמר דברים שאינם נמצאים, שאמר לרשע שהוא צדיק, ולפיכך אפי' עוברים שבמעי אמן שאין להם מציאות גמור שהרי עוברין הם ואפילו הכי הם מקללים ומארירים אותו. וכל קללה הוא העדר ובלתי מציאות, כי אפי' עוברין שבמעי אמן אף שלא יצאו לאויר העולם ואין מציאות לעוברים יש להם מציאות יותר מן המחניף הזה שאומר לרשע שהוא צדיק, כי העוברים יש להם מציאות מה, ואלו המחניף שאומר לרשע צדיק אתה דבר שאינו נמצא כלל וכן שאר דברי חנופה, ולכך אף עוברים שאינם נמצאים שלא יצאו לאויר העולם אף הם נותנים העדר וקללה למחניף הזה, כי לעוברים יש להם מציאות מה ולמחניף אין מציאות כאשר אין אומר דבריו רק להחניף ואין לדבריו מציאות בעצמם ואינם רק דברי חלקלקות לשון, ועוד יתבאר בסמוך:

ואמר ר"א כל אדם שיש בו חנופה נופל בגיהנם שנא' הוי אומרים לרע טוב ולטוב רע שמים חושך לאור ואור לחושך שמים מר למתוק ומתוק למר מה כתיב אחריו לכן כאכול קש לשון אש וחשש להבה ירפה שרשם כמק יהיה ופרחם כאבק יעלה. גם דבר זה שאין גיהנם רק ההעדר שהוא נעדר מן המציאות שהרי נקרא ציה וצלמות, וכבר

בארנו זה במקומות הרבה מאוד שלכך נקרא גיהנם ציה מפני שהוא העדר המציאות. ולפיכך המחניף שאומר לרשע דבר שאינו כמו שאמר האומרים לרע טוב ולטוב רע ראוי להם הגיהנם שהוא העדר המציאות. ואינו דומה המחניף למשקר, כי המחניף עושה מן הרע טוב וזהו ההעדר גמור. ועוד כי המשקר אף כי דבריו הם שקר מכל מקום הם דברים שאפשר שיהיו, אבל המחניף שמדבר דברי חלקלקות לשון ודברי חנופה דבר זה אין שייך לו מציאות כלל. ולפיכך זה המאמר נסמך אחר המאמר הראשון שאמר אפי' עוברים שבמעי אמן מקללין אותו, כי העובר אין לו מציאות ג"כ ואין ראוי שיהיה העובר מקלל את אחר, כי הקללה הוא העדר ואיך יהיה העובר שהוא בעצמו בלתי נמצא יקלל ויעדיר אחר, עם כל זה העוברים מקללין את המחניף מפני כי המחניף הוא נמשך יותר אחר ההעדר שהוא אומר לרע טוב ודבר זה אינו נמצא לגמרי, ולכך הוא ג"כ בעל גיהנם והבן זה. וכמו שפרשנו לפני זה כי ראוי המוכיח לברכה ולחן בעבור היושר שבו, וכן הוא הפך זה שראוי המחניף היוצא מן היושר אל הקללה. וכמו שהמוכיח יש עליו חן וכן המחניף הפך זה כי הוא מאוס, כי דברי יושר הם דברי חן וברכה כאשר ידוע למבין דברי חכמה, ועוד יתבאר בסמוך:

ואמר ר' ירמיה בן אלעזר אומרים מקצת שבחו של אדם בפניו וכלו שלא בפניו מקצת שבחו בפניו כדכתיב כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה וכלו שלא בפניו דכתיב איש צדיק תמים היה בדורותיו. ופי' זה כי אם יאמר כל שבחו היה נראה כדברי חנופה שמחניף לו, ואם לא יספר שבחו כלל אין דבר זה גורם אהבה בין הבריות, אבל כאשר יספר לפניו מקצת שבחו דבר זה מביא אהבה שיאהב אותו כי בעיניו הוא בעל מעלה ואם יספר הכל אז נראה שהוא כמו מחניף:

אמר רב חסדא אמר ר' ירמיה בר אבא ד' כתות אין מקבלות פני שכינה כת לצים כת שקרים כת חנפים כת מספרי לשון הרע. כת לצים דכתיב משך ידו את לוצצים. כת שקרים דובר שקרים לא יכון נגד עיני. כת חנפים דכתיב כי לא לפניו חנף יבא. כת מספרי לה"ר דכתיב כי לא אל חפץ רשע אתה לא יגורך רע צדיק אתה לא יהיה במגורך רע. פירוש דבר זה כי אלו ד' כתות הם רחוקים מאמתת מציאותו אשר הוא יתברך מחויב המציאות, ואלו ד' כתות הם רחוקים ונבדלים מאמתת מציאותו. זה שאמר ד' כתות אינם רואים פני שכינה, כי הפנים הוא אמתת מציאות הדבר שאין הדבר נמצא ונגלה רק בפנים שלו, ופני השכינה ר"ל אמתת מציאותו ית' שהוא ית' מחויב המציאות לגמרי הם מורים על הגלוי שהוא המציאות כמו שהתבאר, ואלו ד' בפרט הם רחוקים מן המציאות ולכך אין רואין פני שכינה שהוא מחויב המציאות. כת לצים כי דברי לצנות

אין מציאות להם בעצמם רק הם דברי לצנות שאין הליצנות מן המציאות, ולפיכך אין רואין פני שכינה שהוא ית' מחויב המציאות. כת שקרנים דבר זה ידוע כי אין מציאות לדבר שקר כלל ולפיכך כת שקרנים אין רואה פני שכינה. כת לשון הרע ג"כ, הלא התבאר בנתיב הלשון איך בעל לשון אינו מכלל המציאות כמו שהתבאר באריכות, כלל הדבר בעל לה"ר אין לו מציאות בעצמו כלל. ודבר זה יש לך להבין שנקרא לשון הרע שהדבר שהוא רע בעצמו אין לו המציאות כלל, והלשון שהוא מוציא לפעל הדבור שהוא רע ואין לרע מציאות כמו שבארנו במקום אחר, כי לכך נאמר בכל הנמצאים וירא אותו כי טוב, והלשון שהוא גדר האדם שהוא חי מדבר הנה כאשר הוא רע אין מציאות לאדם זה, ולכך בעל לשון הרע אינו רואה פני שכינה אשר הוא מחויב המציאות ואילו בעלי לשון הרע אין ראוי לו המציאות ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ותבין דברי חכמה מאוד סדר אלו ד' דברים ותמצא דעת קדושים, התחיל בחנופה שהוא מרוחק מן פני שכינה מצד הימין והליצנות הוא הרחקה מן פני השכינה מצד השמאל, וכת שקרנים הרחקה מן פני שכינה מצד הפנים בעצמם כי חותמו של הקב"ה אמת, לשון הרע הוא הרחקה כנגד כולם שהוא מרוחק מכל הצדדים. ודברים אלו יש להבין מאוד כי הם דברי חכמה מאוד, והפי' כמו שאמרנו למעלה כי אלו ד' דברים ראוי שיהיו רחוקים מן פני שכינה מטעם שהתבאר, ואין להאריך, ובארנו דברים אלו ג"כ בנתיב האמת בענין אחר והכל דברי אמת:

ובפרק ערבי פסחים (פסחים קי"ג, ב') שלשה הקב"ה שונאן המדבר אחד בפה ואחד בלב והיודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי ע"כ. הדברים האלו תמוהים מאוד כי למה אלו ג' דברים הקב"ה שונא אותם. אבל הפירוש יש לך לדעת, כי הש"י המציא את העולם כולו מן האין אל היש וסידר אותו כפי הציור המושכל אשר הוא בעצמו וכפי חכמתו אשר עמו סידר את העולם, הב' שהוא המציא את העולם והוציא אל הפעל ולא היה דבר אחד שלא הוציא אל הפעל רק הכל הוציא הש"י אל הפעל, השלישי כי הוא ית' הוציא אל הפעל הכל באמת וישר במשפט המחויב כמו שהתבאר דבר זה במקומו ובאלו דברים ברא הקב"ה את עולמו. ומעתה המדבר אחד בפה ואחד בלב מוציא הדבור אל פעל לא כמו שהוא בנפשו ובדעתו, ולכן הוא רחוק מן הש"י כי הוא ית' וית' הוציא הכל אל הפעל כפי הסדר השכלי אשר אצלו יתברך לגמרי, ולא היה דבר אחד שהוציא אל הפעל לא כמו שהוא אצלו. והיודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו, אינו מוציא אל הפעל מה שראוי להוציא אל הפעל ולפיכך הקב"ה שונא אותו. וכן מי שרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי דבר כמו זה אינו ראוי שיהיה נמצא

כלל. ומפני כי הוא ית' לא המציא בעולם רק הדבר שהדין נותן שיהיה נמצא שהרי בדין נברא העולם וממילא מה שלא נתן הדין לא היה נברא, וזה שמעיד יחידי ומוציא אל הפעל דבר שאין מוכרח להעיד ולכך הקב"ה שונא אותו. ואלו דברים הם קרובים מאוד אל הש"י שאין קרוב אל הש"י כמו הבריאה שהוציא הש"י אל הפעל, וכאשר האדם כנגד מדתו שבהם ברא עולמו הקב"ה שונא אותו כאשר הוא הפך המדות שבהם הקב"ה ברא את עולמו והבן זה:

בפ"ז דסוטה (מ"א, ב') אמר ר"א כל אדם שיש בו חנופה מביא אף לעולם שנאמר וחנפי לב ישימו אף. ולא עוד אלא שאין תפלתו נשמעת שנא' לא ישועו כי אסרם. ומה שאמר שהוא מביא אף לעולם, דבר זה מפני כי כל אף כאשר יש לפניו ית' דבר שהוא יוצא מן היושר ולפי אשר הוא יוצא מן היושר האף יש על זה, כי אם הוא יוצא מן היושר לגמרי יש אף גדול מאוד, ואין לך דבר יוצא מן היושר כמו החנופה לפי שהוא אומר אל הרשע צדיק אתה כמו שהתבאר למעלה והרי הוא יוצא אל ההפך ולפיכך מביא אף. ומי שיבין בחכמה ידע ויבין, כי ראוי למדת החנופה אף דוקא לא חימה, כי מפני שהוא מדבר דברי חנופה להחניף לאחר לומר לו דברים אשר הם מקובלים בעיניו לכן מביא הקב"ה אף לעולם שזהו הפך החנופה, ולא יאמר לרשע צדיק אתה רק באף יאמר לו והבן זה היטב. ואמר ולא עוד אלא שאין תפלתו נשמעת, פי' נחשב ג"כ תפלתו כאלו היה זה חנופה, ואין התפלה נשמעת רק אם מתפלל באמת מעומק הלב שהוא אמת, ולכך אמר שאין תפלתו נשמעת כאלו אין תפלתו מעומק הלב כמו שהוא כל ענין המחניף ומדבר ואין לבו עמו, ויש להבין דברים אלו ג"כ:

ובפרק אלו נאמרים (שם) כשהגיע אגריפס ללא תוכל לתת עליך איש נכרי וגו' זלגו עיניו דמעות אמרו לו אל תירא אגריפס אחינו אתה תנא באותה שעה נתחייבו שונאיהם של ישראל כליה מפני שחנפו לאגריפס המלך. א"ר שמעון בן חלפתא מיום שגברה אגרופה של חנופה נתעוותו הדינים ונתקלקלו המעשים ואין אדם יכול לומר לחבירו מעשי גדולים ממעשיך. דרש רב יהודה בר מערבא ואיתימא רבי שמעון בן פזי מותר להחניף לרשעים בעולם הזה שנאמר לא יקרא עוד לנבל נדיב ולכילי לא יאמר שוע מכלל דבעוה"ז שרי. ר"ש בן לקיש אומר מהכא כראות פני אלקים ותרצני. פי' כי החנופה הוא הפך הדין, כי הדין הוא המשפט והמחניף אין דבריו במשפט כאשר מחניף לאחר, ולפיכך היה פוגע מדת הדין בשונאיהם של ישראל כאשר היו מחניפים. בפרט שבעים סנהדרין שראוי שיהיה כל דבריהם במשפט הגמור, וכאשר היו יוצאים מקו המשפט להחניף הפך מדת המשפט פגעה בהם מדת המשפט. ומה שאמר נתעוותו הדינים, דבר

זה כאשר אמרנו שהחנופה הפך המשפט כי המחניף מכיר פנים ולכך אמר שנתקלקלו הדינים, והמעשים שהם מעשה יושר ואמת כאשר החנופה גוברת שאין בחנופה יושר ואמת. ולכך אין אחד יכול לומר לחבירו מעשי גדולים ממעשיך, שאם כן היו מעשים גדולים בעולם ודבר זה אינו כי המחניפים אומרים לרשע מעשים גדולים. ומה שאמר מותר להחניף לרשעים בעוה"ז, פירוש כי מה שיש לרשעים הצלחה בעוה"ז הוא חנופה נחשב להם שאין זה להם במדת היושר ובאמת, וכמו שפי' רש"י ז"ל על אשר חלק ה' לכל העמים (דברים ד') שהש"י החליק להם כדי לטרדם מן העולם, ודבר זה חנופה נחשב ולפיכך מותר להחניף לרשעים בעולם הזה גם כן כפי מדת הש"י שהוא נוהג בעולם עם הרשעים. ומה שהש"י מחניף לרשעים בעולם הזה כדי לטרדם מן עוה"ב, לכך מותר ג"כ להחניף לרשעים בעולם הזה שיקבלו שכר שלהם בעוה"ז ולא יזכו לעולם הבא:

פרק ב

בפרק כל כתבי (שבת קי"ט, ב') אמר רב עמרם בריה דר"ש בר אבא אמר ר' חנינא לא חרבה ירושלים אלא בשביל שלא הוכיחו זא"ז שנאמר היו שריה כאילים לא מצאו מרעה מה איל זה ראשו של זה בצד זנבו של זה אף ישראל שבאותו הדור כבשו פניהם בקרקע ולא הוכיחו זה את זה. ופי' דבר זה כי כאשר היו מוכיחים זה את זה סוף סוף מצד התוכחה הוא סלוק הרע ולא חרבה ירושלים רק בשביל שלא היה שום תוכחה וכאלו היה הפקר כל המעשים מבלי מוכיח, ובודאי דבר זה הוא חורבן כאשר העולם הוא הפקר ולא היה יושר ואמת. ועוד כי אילו היה נמצא בהם תוכחה היה מורה זה על כח וחוזק של המוכיח לא כמו החנופה שיש בו הרכות בלבד, וכאשר היה בהם החוזק והכח לא היה גובר האויב עליהם כאשר יש להם כח, אך מפני שלא הוכיחו זה את זה נראה שאין בהם חוזק וכח לכך נתחייבו:

ובפרק שני דייני גזירות (כתובות ק"ה, ב') אמר אביי האי צורבא מדרבנן דמרחמי ליה בני מאתיה לא משום דמעלי טפי רק משום דלא מוכח להו במילי דשמיא ע"כ. פי' כבר אמרנו כי הת"ח בעם הוא דומה כמו השכל בגוף, כי הגוף נקרא עיר כמו שאמרו (נדרים ל"ב, ב') על הכתוב עיר קטנה ואנשים בה מעט כמו שהתבאר למעלה, והשכל בגוף מושל על הגוף ומורה להם את אשר יעשו, וא"א שיהיה אהבה וחיבור בין השכל והגוף כי השכל פועל בגוף ואין זה חיבור ואהבה כלל. ולפיכך האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מאתיה, אי אפשר שיהיה זה רק משום שאין עליו משפט השכל דלא מוכח להו במילי דשמיא ומזה הצד יש כאן חיבור ואהבה. ובאולי יקשה אם היו כלם צדיקים

במאי הוא מוכיח להם, דבר זה אינו כי אי אפשר שיהיה האדם צדיק אשר יעשה טוב ולא יחטא, ויש לו לת"ח משפט השכל להנהיג ולהוכיח הדור הזה מבואר:

ובערכין (ט"ז, ב') עד היכן תוכחה רב אמר עד הכאה ושמואל אמר עד קללה בן עזאי אומר עד נזיפה, אמר רב נחמן בר יצחק שלשתן מקרא אחד דרשו שנאמר ויחר אף שאול ביהונתן ויאמר לו בן נעות המרדות וכתיב ויטל שאול את החנית להכותו מאן דאמר עד הכאה דכתיב להכותו מאן דאמר קללה דכתיב לבשתך ולבושת ערות אמך ולמאן דאמר עד נזיפה דכתיב ויחר. למאן דאמר עד נזיפה והכתיב הכאה וקללה שאני התם דאגב חביבות יתירה דהוה ביהונתן על דוד מסר נפשיה עליה. טעם מחלוקת שלהם יש לך להבין, כי ההכאה הוא אל הגוף ואין הפעולה כל כך, ומי שסובר עד קללה הקללה היא לנפש ודבר זה יותר בודאי כאשר הקללה היא דבוקה בנפש, ולמאן דאמר עד נזיפה הוא עוד יותר עד שמלבין פני המוכיח כי זהו נקרא נזיפה כאשר מבייש את פניו שהוא צלם אלקים, ודבר זה הוא יותר כאשר הדבר הזה מגיע אל צלם אלקים. והבן אלו ג' מדריגות הכאה קללה נזיפה, שהאחד הוא לגוף וכחות הגוף, והשני דבק בנפש, והשלישי הוא בצלם אלקים וכל אחד יותר מן הראשון. ולדברי כולם צריך האדם למסור עצמו על מדת תוכחה למאן דאמר עד הכאה שהוא לגופו, ולמ"ד עד קללה הוא שצריך למסור נפשו על זה, ולמ"ד עד נזיפה דבר זה הוא בטול הצלם שמקבל בושה בגללו והוא בטול האדם לגמרי, ודברים אלו מבוארים למי שיודע דברי חכמה:

בעי מיניה ר' יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי תוכחה לשמה ועונה שלא לשמה הי מינייהו עדיפא אמר ליה מי לא מודו דענוה לשמה עדיפא דאמר מר גדולה ענוה מכולן שלא לשמה נמי עדיפא דאמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, היכי דמי תוכחה לשמה וענוה שלא לשמה כי הא דרב הונא וחייא בר רב הוו יתבי קמיה דשמואל אמר ליה חייא בר רב חזי מר דקא מצער לי רב הונא, קביל עליה דתו לא מצער ליה, בתר דנפק א"ל הכי והכי קא עביד אמר ליה אמאי לא אמרת לי באפיה א"ל חס לי דליכסף זרעיה דרב. נראה דכך הפירוש דחייא בר רב היה צועק לשמואל לחזי מר דקא מצער לי רב הונא ורב הונא שתיק והיה בעיני שמואל כאלו עשה שלא כהוגן והיה סובל רב הונא, ודבר זה ענוה שלא לשמה שעשה זה בשביל כבוד אביו ואם לא כן היה אומר לפני שמואל כך וכך עשה חייא בר רב, והיה דבר זה תוכחה אל חייא בר רב, והיה מקיים בעצמו מדת ענוה שלא לשמה יותר ממה שהיה מקיים מדת התוכחה, ואמר ח"ו דלכסיף זרעא דאבא דבר זה היה ענוה והוא ענוה שלא לשמה כדלעיל. ונראה מה שהיה שואל על אלו שניהם

כי אלו שתי מדות הם הפוכים, כי הענוה מה שמשפיל עצמו ובודאי אדם כמו זה אינו מוכיח את אחר כי התוכחה הוא שמושל על אחר, ולכך היה שואל איזה מדה עדיפא שירגיל האדם עצמו בענוה אע"ג דבא למדה שלא יוכיח את חבירו, או עדיף תוכחה אף על גב שאין זה מרגיל עצמו בענוה:

ובפרק במה בהמה (שבת נ"ד, ב') רב ורבי חנינא רבי יוחנן ורב חביבא מתנו בכולי סדר מועד כל כי האי זוגא חלופי רבי יוחנן ומעייל ר' יונתן כל שאפשר למחות באנשי ביתו ולא מיחה נתפס על אנשי ביתו באנשי עירו נתפס על אנשי עירו בכל העולם נתפס על כל העולם כלו אמר רב פפה והני דבי ריש גלותא נתפסים על כולי עלמא. פירוש כל ישראל ערבים זה בזה בשביל שהם עם אחד, מה שלא תמצא בשום אומה שאינם עם אחד כמו שהם ישראל. ודומים לאדם אחד שאם יש מכה באחד מאבריו שכולם מרגישים בעבור שהם גוף אחד, וכן כאשר אחד מישראל עובר עבירה מרגישין בחטא זה כל ישראל שהם כמו אדם אחד כי הם עם א'. וכאשר יש בידו למחות אז נתפס על כל הדור שאז הוא דומה לאבר הראש כמו הלב, ואם אין אותו האבר פועל פעולתו והוא יוצא ממה שנברא לתת קיום אל שאר איברים, והרי כל המכשול תלוי בו במה שנברא אותו אבר לקיום הכל. ולפיכך כל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה נתפס על עון אותו איש כיון שיש בידו למחות, שכן סידר הש"י שיהיה מקיים הכל וכאשר אינו עושה מקלקל הכל, וכמו שתמצא באדם ג"כ כי לפעמים מקבל אבר אחד קלקול ודבר זה גורם מכה וכאב לאבר הראשי וזה מבואר:

עוד שם אמר ליה רבי זירא לר' סימון לוכחינהו מר להני דבי ריש גלותא אמר ליה לא מקבלי מנאי אמר ליה אף על גב דלא מקבלי לוכחינהו מר דאמר רבי אחא ברבי חנינא מעולם לא יצאתה מדה טובה מפי הקב"ה וחזר בה לרעה חוץ מדבר זה דכתיב ויאמר ה' אלי עבור בתוך העיר והתוית תיו על מצחות האנשים הנאנחים והנאנקים על כל התועבות הנעשות וגו' אמר לו הקב"ה לך ורשום על מצחם של צדיקים תיו של דיו שלא ישלטו בהם מלאכי חבלה ועל מצחן של רשעים תי"ו של דם כדי שישלטו בהם מלאכי חבלה אמרה מדת הדין לפני הקב"ה רבש"ע מה נשתנו אלו מאלו אמר לה הללו צדיקים גמורים והללו רשעים גמורים, אמרה לפניו רבש"ע היה בידם למחות ולא מיחו א"ל גלוי וידוע לפני שאם ימחו בהם לא יקבלו מהם, אמרה לפניו רבש"ע אם לפניך גלוי להם מי גלוי והיינו דכתיב זקן בחור ובתולה טף ונשים תהרגו למשחית ועל כל איש אשר עליו התו לא תגשו וממקדשי תחלו וכתיב ויחלו באנשים הזקנים אשר לפני הבית, תני רב יוסף אל תקרי ממקדשי אלא ממקודשי אלו בני אדם שקיימו את כל התורה כלה מאל"ף

עד תי"ו ע"כ. פירוש המדה טובה שיצאה מפי הקב"ה, מפני שהם צדיקים מצד עצמם, וחזרה לרעה מפני שלא היו מוכיחים את אחרים והיה להם למחות ולא מיחו. והנה אף שהיו צדיקים מצד עצמם, חטא הרבים תלוי בם שלא מיחו באחרים כמו שאמרנו שמי שיש בידו למחות נתפס על כל הדור. ולכך חזרה המדה הטובה לרעה כי מנצח כח עונש הרבים שהיה לו למחות את זכות היחיד כי יותר גדול העונש הזה, ולפיכך מדה טובה חזרה לרעה כי העונש מצד אחרים מבטל המדה הטובה שהוא מצד עצמו. וכל זה כאשר מקבלים דברי תוכחה אבל אם אין מקבלין אמרו במסכת יבמות (ס"ה, ב') א"ר אילעאי משום ר"א בן שמוע כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שלא נשמע, רבי אבא אומר חובה שנאמר על תוכח לץ פן ישנאך וגו'. פי' אם הדברים אינם נשמעים הוא מבזה דבר ה' שאמר להם דבר הש"י ואינם מקבלים, ודבר זה בזיון יותר לבזות התורה נגד העושים, ולפיכך כשם שמצוה לומר דבר הנשמע שהוא כבוד אל השם יתב' כך מצוה שלא לומר דבר הבלתי נשמע, שהוא כנגד כבוד שמים אם מדבר דבר הבלתי נשמע, ולרבי אבא חובה מפני שהוא מביא על עצמו רעה כאשר ישנא אותו וגורם רעה לעצמו:

פרק ג

תניא (ערכין ט"ז, ב') א"ר טרפון תמה אני אם יש בדור הזה שיכול להוכיח אם יאמר טול קיסם מבין שיניך אומרים לו טול קורה מבין עיניך אמר ר"א תמה אני אם יש בדור הזה מי שמקבל תוכחה א"ר עקיבא תמה אני אם יש בדור הזה מי שיודע להוכיח א"ר יוחנן מעיד אני עלי שמים וארץ שהרבה פעמים לקה עקיבא בן יוסף על ידי שהייתי קובל עליו לפני ר"ג וכ"ש שהוסיף בי אהבה לקיים מה שנאמר אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם ויאהבך. ומה שאמר בזה הלשון טול קיסם מבין שינך כלומר עבירה יש בידך ואין אתה רואה אותה כמו הקיסם בין השנים שאין אדם רואה אותו והוא משיב לו טול קורה מבין עיניך כלומר הרי יש עבירה בידך שהוא כמו הקורה שהיא בין העינים קרובה לך וראוי לראות אותה ואין אתה רואה הקורה ואתה רואה הקיסם שבין שיני שהוא נסתר. ואין נראה הפי' כלל כמו שמשמע מדברי רש"י ז"ל שיכול לומר טול קורה מבין עיניך ומשמע שכך אומר באמת והדבר הזה אין נראה כלל רק הפי' כמו שאמרנו שאין הדור מקבל תוכחה כלל וכך הם משיבים שלא באמת. לפיכך משיב ר"ע על זה תמה אני אם יש בדור הזה שיוכל להוכיח כלומר שאין המוכיח ידע להוכיח עד שיהיה המוכח מקבל תוכחה כי הרבה תולה בזה שיוכיח אותו עד שיהיה מקבל תוכחה שצריך אל זה חכמה יתירה ותחבולה גדולה מאוד. ומה מאוד העמיק בדבריו לומר תמה אני

אם יש אחד בדור יוכל להוכיח, כי בודאי לתוכחה צריך חכמה רבה מאוד עד שמקבל המוכח דברי המוכיח שהחוטא כבר נטה אל החטא ואם רוצה להוציא אותו מן הדבר אשר עשה צריך חכמה גדולה לדבר עמו דברי נועם ודברי סברא מאוד עד שהדברים נכנסים בלבו. וכן להוכיח שלא יעשה מה שאין ראוי לעשות צריך לדבר זה דברי טעם דברי אמת שהם נכנסים בלבו ומשברים לב האדם אשר לבו קשה. ועכ"פ צריך שלא יהיה בדבריו דבר שהוא נוטה מן האמת אשר ידוע לרבים לשומעים הדברים שהם דברים אשר אין להם יסוד ושורש, כמו שעושים עתה במדינות אלו הדורשים לרבים מפרשים הכתובים ואף דברי חכמים בכוונה שלא כוונו להם ולא עלה על לבם ועל דעתם, ויאמרו שהם מפרשים כוונות למאמרים והם כוונתם להזיק, כי אילו היו מניחים דברי חכמים כמו שהם בודאי פשט מאמריהם הם דברי חכמה גדולה מאוד, והם מהפכים מתוק למר וא"כ כוונתם להזיק. ואיך לא יהיה כונתם להזיק, בודאי בפשט מאמריהם של חכמים חכמה עמוקה שהרי אפי שיחת חולין שלהם צריך תלמוד, כי שיחת חולין שלהם הם קרובים אל השכלי כמו העלה שהוא קרוב אל הפרי, שאם הפרי הוא פרי טוב אין ספק כי העלה ג"כ קרוב אליו מתדמה אליו ואם אינו דומה לגמרי מ"מ מתיחס אליו במה, ולפיכך דרשו (סוכה כ"א, ב') מן ועליהו לא יבול שאפילו שיחת ת"ח צריכין תלמוד שהם קרובים אל השכל, ואם שיחתן הוא כך ק"ו בן בנו של ק"ו דבריהם בעצמם שכל דבריהם חכמה עמוקה אשר יש לאדם לתת לב בדבריהם ולהעמיק בהם עד שעומד על דבריהם. וכל עוד שיראה יותר דבריהם רחוק מן השכל, יש לך לדעת כי היא חכמה עמוקה נסתרה בדבריהם ויש לאדם לחפש אחר דבריהם אם רוצה לעמוד על דבריהם כי דבריהם צריכים חקירה ודרישה מאוד, לא כמו שעושים עתה שדורשים ברבים דברים שהם יודעים כי פיהם לא כן ידבר וטוב היה להם שידרשו ברבים דברים שאינם דברי תורה כלל ממה שידרשו דברים כאלו. וגם דבר זה מן הדברים אשר ראוי להכות כף על כף לעשות כך בדברי תורה התמימה ועושים מצוה גדולה מאוד כאלו היה פלסתר לדרוש דברים כאלו ברבים, לפרש הכתוב או דברי חכמים כך, ואינם מכונים רק להראות לפני בני אדם הבלתי יודעים כאלו הם מחדשים דברים בדברי תורה, ויאמרו שאם לא נעשה כך מה אנו מחדשים יותר ממה שאחרים יודעים, ואיך יעלה על לבם ועל מחשבתם כי יקבלו בני אדם שבאים להוכיח אותם אלו דברים שהם אומרים ויודעים כי דברים אלו אין להם יסוד על מאמר שהביאו, ולא אמרו הדברים האלו רק בשביל שחושבים כי אם אין דורשין כך מה מחדשין שגם שאר בני אדם יודעים פשט המאמר, וא"כ מה תועלת בדרשה זאת וטוב להם השתיקה, וכי יקבלו בני אדם דברים כמו אלו כי לדברי

שקר אין רגלים כלל ויאמרו הלא אלו דברים אינם דברי חכמה רק שהוציא מלין מלבו. ואם היו אומרים הדברים ההם בלא המאמר היה יותר טוב שהיו אומרים כי הם דברי המוכיח, אף כי אין ראוי שודאי דברי חכמים נשמעים ביותר ולהם ראוי ללמד ולהוכיח את בני אדם מ"מ היה זה יותר טוב, אך עתה שאין הדברים דברי עצמו ותולה אותם בדברי חכמים, שהכל יודעים כי המאמר הזה אל דברים אלו שהם אומרים אין נוגעים וא"כ אין כאן יסוד לסמוך הדברים עליהם, ואיך יעלה על דעתם שיהיה תועלת בהם, ומצוה גדולה שהיא הדרשה בשבת להשמיע דברי תורה ברבים, הם מבטלים:

ובמדרש (ילקוט ויקהל ת"ח) בפרשת ויקהל רבותינו בעלי אגדה אומרים מתחלת התורה ועד סופה אין פרשה שנאמר בה בראשה ויקהל אלא זאת בלבד אמר הקב"ה עשה לך קהלות גדולות ודרוש לפניהם ברבים הלכות שבת כדי שילמדו ממך דורות הבאים להקהיל קהלות בכל שבת ושבת ולכנוס בבתי מדרשות ללמד ולהורות לישראל דברי תורה איסור היתר כדי שיהא שמי הגדול מתקלס בין בני, ומכאן אמרו משה תקן להן לישראל שיהיו דורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג אמר משה לישראל אם אתם עושים כסדר הזה הקב"ה מעלה עליכם כאלו המלכתם אותי בעולמי שנאמר ואתם עדי נאם ה' ואני אל וכל דוד הוא אומר בשרתי צדק בקהל רב וכי מה בשורה היו ישראל צריכים בימי דוד והלא כל ימיו של דוד מעין דוגמא של משיח היה אלא שהיה פותח ודרש לפניהם דברי תורה שלא שמען אוזן מעולם:

ועוד במדרש (ילקוט משלי תתקנ"א) ברוב עם הדרת מלך אמר ר' חמא בר חנינא להגיד שבחו וגדלו של הקב"ה, אע"פ שיש לו אלף אלפים ורבוא רבבות כתות של מלאכי השרת שישרתוהו וישבחוהו אינו רוצה אלא בשבחן של ישראל שנאמר ברוב עם הדרת מלך ואין עם אלא ישראל שנאמר עם זו יצרתי לי למה בשביל שתהלתי יספרו וכן הוא אומר נדיבי עמים נאספו עם אלקי אברהם, א"ר סימון אימתי מתעלה שמו של הקב"ה בעולמו בעשה שישראל נאספין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ונותנין שבח וגדולה להקב"ה, ואמר רבי ישמעאל באותה שעה כששומעין אגדה מפי חכם ואח"כ עונין אמן יהא שמיה רבה מברך באותה שעה הקב"ה שמח ואומר למלאכי השרת בואו וראו עם זו שיצרתי לי במה הם משבחים אותי באותה שעה מלבישים הקב"ה הוד והדר לכך נאמר ברוב עם הדרת מלך ובאפס לאום מתחת רזון, אם הפסיקו עצמם מדברי תורה אף אני אפסיק מהם ראיות של תורה ע"כ. הרי לך השכר הגדול והפאר הגדול כאשר מתאספים אל הדרשה, ומה מאוד מפליג לומר שהקב"ה קורא למלאכי השרת ואמר ראו התפלה אצל

על מה קאי עלמא על אמן יהא האלו יש לך להבין מן מה שפרשנו בנתיב עם שיצרתי לי במה משבחין אותי, והדברים שמיה רבה דאגדתא ועל סדרא דקדושה כמו שפרשנו שם הטעם. ומה שאמרו כי נחשב בזה כאשר מתאספין לשמוע הדרשה שהם ממליכים הקב"ה, בודאי מפני כי המלכות תלוי בעם וכמו שאמר (משלי י"ד) ברוב עם הדרת מלך ובאפס לאום מחתת רזון, ולפיכך כאשר מתאספים לשמוע הדרשה מפי החכם והם עם כאשר מתאספים בזה מקבלים מלכותו ית' עליהם. וכך אמרו חכמים גם כן בפרק קמא דברכות (ו', ב') אגרא דפירקא ריהטא, אמר אביי אגרא דכלה דוחקא, אמר רבא אגרא דשמעתתא סברא, אמר רב פפא אגרא דבי טמיא שתיקותא, אמר רב ששת אגרא דתעניתא צדקתא אגרא דהספדא דלויי אגרא דבי הילולא מילי. וביאור ענין זה, כי המצוה שנעשה על ידי דבר שהוא קשה על האדם זהו עיקר השכר, כי המצוה שהיא בקלות אין זה שכר כ"כ, אבל מצוה שהוא ע"י דבר שהוא כבד וזריזות יתירה וטורח על האדם הוא השכר. ולפיכך אגרא דכלה שהאדם מטריח עצמו ודוחק עצמו לשמוע הדרשה הוא השכר, ואגרא דפירקא ריהטא שהוא זריז ומהיר לזה ודבר זה קשה על האדם, ואגרא דשמעתא סברא שנותן לב להבין כי השמעתא צריכה סברא, וכן אגרא דתענית צדקה כי קשה על האדם לתת צדקה שהוא ממון שלו לאחר כי יותר צריך זרוז במקום שיש חסרון כיס, ואגרא דהספדא דלויי שהוא מרים קול שהוא קשה על האדם ביותר, ואגרא דבי טמיא שתקותא ר"ל שבבית האבל ישתוק ולא ידבר וינהג אבילות וזהו כבד על האדם ג"כ כאשר ישתוק וינהג אבילות, וכן אגרא דבי הילולא מילי שהוא משמח חתן וכלה בדברי שמחה והוא טורח על האדם:

ויש לפרש אגרא דכלה דוחקא, מפני כי כאשר הרבה בני אדם דוחקים לשמוע הדרשה זהו כבוד הקב"ה כדכתיב ברוב עם הדרת מלך וזהו עצם הדרשה ולכך אגרא דכלה דוחקא שבזה ממליכים הקב"ה שרוצים במלכותו, אגרא דפרקא ריהטא שהוא חפץ ותאב לתורה שזהו השלימות יותר כאשר הוא אוהב דברי תורה, וזה נראה כאשר הוא רץ לקבל דברי תורה שאז הוא דבק בתורה לגמרי, ואגרא דשמעתתא סברא שיהיה מבין התורה על בוריה ולא ילמד תורה אף שאינו מבין, ואגרא דתעניתא צדקתא כי היושב בתענית נקרא קדוש והקב"ה עושה צדקה דכתיב והמלך הקדוש נקדש בצדקה והדבר הזה פרשנו במקום אחר, ואגרא דהספדא דלויי שיהיה מרים קול בשביל כבוד המת, ואגרא דבי טמיא שתיקותא שזהו ראוי לאבל דכתיב וידום אהרן. וכל אלו דברים הם עשית המצוה בשלימות, וכאשר האדם עושה המצוה בשלימות יש ע"ז שכר, כי כבר בארנו זה במקום אחר כי השלימות הוא הגורם השכר, שלכך אמרו (קידושין ס"ג, א')

אין שכירות משתלמת אלא בסוף כי הסוף הוא שלימות הדבר ואז ראוי לתשלומין, וכל הדברים שזכרו כאן הוא שעושה המצוה בשלימות לגמרי וע"ז יש שכר ותשלומין:
והתבאר לך הכבוד הגדול שיש להקב"ה בדרשה ושלכך אמרו אגרא דכלה דוחקא מפני שהוא כבוד הקב"ה, נוסף ע"ז כי העולם עומד עליו כמו שאמרו דעלמא קאי אל אמן יהא שמיה רבה דאגדתא, והכל עושים לדבר שאין בו ממש, ובודאי בדבר זה כחם יותר גדול מן דוד ע"ה, כי דוד המלך ע"ה דרש דברי תורה ברבים שלא שמעם אדם מעולם והם דורשים דברים שלא שמעם אדם ולא ישמעו עוד. ובאולי תאמר כי אם כך אין לנו לומר שום דבר חדש כי אם כמו שנאמרו הדברים, כי בודאי יכול לחדש דבר שדעתו מסכמת בודאי שכך פירוש הכתוב ופירוש המאמר. וכאשר יאמר דברים לפי דעתו שכך הוא בודאי אף כי אחרים דוחים דבריו מ"מ כל אחד מקבל שכר, וכדמוכח בפ' שור שנגח (ב"ק מ"א, א') דאמרינן שם שמעון העמסוני ואמרי לה נחמיה העמסוני היה דורש כל אתין שבתורה כיון שהגיע לאת ה' אלקיך תירא פירש אמרו לו תלמידיו כל אתי"ן שדרשת מה תהא עליהן אמר להם כשם שקבלתי שכר על הדרישה כך אקבל שכר על הפרישה ע"כ, והרי לפי דבריו לא היה לו לדרוש אתי"ן ולמה יקבל שכר על הדרישה, אבל מפני שהיה דעתו מסכמת לדרוש האתי"ן שבתורה לכך מקבל שכר על הדרישה.
ומזה תלמוד כי כאשר יפרש אחד מן החכמים בתלמוד פירוש על הכתוב ונדחה אותו פירוש, ח"ו שיהיה עמלו של ראשון בתורה לבטלה, דבר זה אינו בודאי, אבל לדרוש דברים שהם עצמם יודעים כי לא כן ידברו, בודאי דבר זה יש להרחיק הרחקה גמורה ולגעור באותם האנשים, ולא די בלבד שלא יקבלו שכר על זה והלואי שלא יהיה עליהם אשמה יתירה לתעתע ולהבל בדברי תורה. ואם יאמרו הלא מצאנו בדברי חכמים שדרשו הכתובים בדרש רחוק מאוד, ואפילו אם נודה שכך עשו לא עשו זה אלא בתורה ובדברי נביאים שנכתבו ברוח הקודש ובכמה פנים נדרשים, אבל בדברי חכמים דבר זה לא נמצא. וגם בכתוב ח"ו שיהיו מפרשים הכתוב בפירוש שאין דעתם מסכמת, כי בודאי פירוש שלהם נרמז בכתוב, שאף שנראה הדברים רחוקים מאוד הוא קרוב למביני דעת וחכמה, וכבר פרשנו והארכנו במקום אחר, ובכמה מקומות השיבו הם עד מתי אתה מעוות עלינו הכתובים, שתראה שהם מרחקים פירוש זר בפסוק. וכבר פירש רש"י ז"ל בפרק כל כתבי (שבת קט"ו, א') שפירש שהיו דורשים דברי אגדה ובתוך הדרשה היו מורים לעם דברי איסור והיתר, כי אי אפשר שלא יהיו שייכים איזה דבר מדברי איסור והיתר אל האגדה, ובודאי דבר זה יש לדרוש בתוך האגדה דברי איסור והיתר וזה הוא חכמה מאוד כי האגדה מושכת לב האדם אל התורה, וכאשר בתוך דרש אגדה מזהיר

הצבור בדברי תורה היו נכנסים הדברים בלב השומע ומקבלים אותם ונשארים אצל הבריות לשמור ולעשות, ועל דרשה כמו זאת אמר שהם ממליכים הקב"ה כאשר נאספו לשמוע הדרשה, לא על דרשה כמו זאת שהדורש והקהל השומעים נושאים עון הדורש, דאמרינן במדרש (ספרי ברכה) מימינו אש דת למו בשלשה דברים נמשלה התורה בחרב באש במים, בחרב מנין ויגרש את האדם וגו' משל לאדם שיש בידו מאכלת והוא מבקש לשחק בה אם היה יודע לשחק אינה מזקת אותו ואם לאו מיד הרגתו, כך כל מי שהוא דורש דברי תורה אם הוא יודע היאך הוא דורש אין מזיקין אותו ואם לאו מיד הוא נענש שנא' ונשאו עונם כעון הדורש, במים מנין הוי כל צמא לכו למים משל לאחד שהיה שט בנהר אם יודע לשוט הוא עולה בשלום ואם לאו הרי הוא נחנק, כך כל מי שהוא למד התורה ומשמרה קונה חיים לעצמו, נמשלה באש שנאמר מימינו אש דת למו ומי יוכל ליגע באש הוי אומר ישראל שנאמר ואתם הדבקים וכו' ע"כ. ובאמת דבר זה ג"כ מתחבר אל למודם בישיבה שכל הלמוד להראות בלבד ואל"כ אומרים מה בינם לשאר אדם כמו שהארכנו בזה בפ' שני ודרך אחד להם. ואם ר"ע אמר תמה אני אם אחד יכול להוכיח, ואיך יהיה בדור הזה. וכן מה שאמר ר"א תמה אני אם יש בדור הזה מי שמקבל תוכחה הכל הוא בדור הזה ויותר מזה דורנו לא נמצא מוכיח כלל לגמרי, כי אנו רואים עבירות עצומות גדולות עוברים בפרהסיא מדינה הגוי כולה ואין איש מחזיק בדק ועומד בפרץ, כאשר הענין הוא באיסור יין נסך שעוברים בזה מדינה בכלל כאלו נעשה היתר. וימצאו אשר יקראו בשם רב לא די שאין מוכיח אותם אבל יושבים במסיבה עם עוברי עבירה, ואין לאדם לישב בסעודה אלא א"כ יודע מי ישב עמו שלא יצטרף אל חבורת בוגדים, ואלו יושבים במסבה שהם עוברים עבירה ויש שעושה עצמו כשוגג ומוטעה ורואה ומעמם, ויש שאינו חושש כלל והוא לקבל אלפא חמרא שותה, ואומרים הלא איסור זה משום שגזרו עליו משום יין נסך שנתנסך לע"ז ואין הגוים יודעים בטיב נסך עתה לנסך לע"ז כי עינינו רואין שאין הגוים מנסכים לע"ז לכך יתן בכוס עינו ופורצים גדרות עולם. וכבר יחדנו הדבור הזה בדרשה אחת שדרשנו לרבים אולי יקחו מוסר עם לא בינות להודיע את פשעם ואת חטאתם באולי ישובו מן מדתם ויהיה חלקם עם צדיקי עולם. ויותר מזה נמצא בדורנו כי אם אחד בא להוכיח את אחד רחוק ממנו ומוכיחו במעשים אשר הם מגונים לאשר בשם ישראל נקרא והם חלול שמו ית' ויתעלה, אומרים בני עדתו הלא אנחנו כלם קדושים ובתוכנו ה' ותורתו אין לנו לשמוע ולקבל מוסר מאחר, ובשביל כך אין מוכיח ואין מייסר, לכן בשביל שמו הקדוש יתן הוא יתב' יראתו על פנינו שלא

יתחלל בגוים שמו הגדול שנקרא עלינו עד יבא מורה צדק אשר הבטיחנו וכן יהי רצון במהרה בימינו, אמן:

נתיב הבושה

פרק א

בספר משלי (כ"א) העז איש רשע בפניו וישר יבין דרכו. שלמה המלך רצה לומר כי האדם שהוא עז הוא ניכר בפניו של אדם כמו שנקרא עזות פנים. ונקרא כך מפני שאין משיב פניו אחור משום אדם אף אם הוא גדול שבגדולים אין משיב פניו אחור והוא עומד ומעיז כנגדו, ולכך עיקר העזות הוא ניכר בפנים של אדם. וכבר התבאר כי הפנים של אדם מתיחס אל עצם צורת האדם לפי שבו נגלה וניכר לבריות מי הוא, וכאשר האדם הוא עז פנים וכל עז הוא יוצא מן היושר ומן הסדר בתוקף ובעזות, והוא מורה כי עצם צורתו מה שהוא יוצא מן הראוי ומן הסדר בתוקף ובעזות, ומפני כך נקרא רשע כי כל רשע יוצא מן הסדר בתוקפו ובזרוע רמה שלו וכמו שהתבאר בנתיב הצדק. ולכך כל עז פנים הוא נכנס בכל מעשה בעולם אף שבסוף מגיע אל דבר שהוא יוצא מן הסדר הראוי אינו נמנע מלעשות, כי בעזות שלו הוא גומר הדבר אף שאינו ראוי. אבל מי שהוא ישר והישר הוא הפך העז כמו שהתבאר כי העז פנים הוא רשע, וכבר ידוע כי גדר הרשע שהוא יוצא מן היושר ולפיכך יבין הישר דרכו, ואם דרכו שיבא בסוף אל הדבר שהוא יוצא מן היושר אינו הולך בדרך ההוא לגמרי:

ובפרק ואלו מותרין (נדרים כ', א') בעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו, תניא ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו מלמד שהבושה מביאה לידי יראת חטא מכאן אמרו סימן יפה לאדם שהוא ביישן, אחרים אומרים כל המתבייש לא במהרה הוא חוטא וכל שאין לו בושת פנים בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני ע"כ. דבר זה בודאי שהבושה מביא לידי יראה, שהמתבייש הפך העז שהוא מעיז נגד אחר ולפיכך מכח עזותו אינו מקבל יראה מאחר, אבל המתבייש אינו עומד נגד אחר שאין ראוי לעמוד כנגדו. ולפיכך הבושה מביאה לידי יראת חטא, שאם אינו עומד אפילו כנגד אחר מכ"ש שהוא מקבל עליו יראת הש"י ולפיכך סימן טוב באדם שהוא ביישן. ואחרים הוסיפו לומר שיותר מזה שמי שיש לו בושת פנים לא במהרה הוא חוטא, ודבר זה תוכל להבין מפני כי החוטא הוא יוצא מן היושר כמו שכתוב העז איש רשע בפניו וישר יבין דרכו, ולכך מי שהוא הפך העז פנים לא במהרה הוא חוטא, כי כל מצות הש"י הוא גזירה מן הש"י על האדם, וכאשר האדם בעל בושה וגדר הבושה שהוא מתפעל מאחר ואינו עומד

כנגדו ולפיכך בעל בושה מוכן הוא לקבל הגזירות והמצות מן הש"י הגוזר, וכאשר הוא מוכן לקבל הגזירה הוא ג"כ מוכן שלא יעבור. ולכך אמר אח"כ שכל מי שאין לו בושה ידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני, ור"ל כי בהר סיני היה הש"י למלך ישראל ואלוה עליהם לתת להם גזירות מצותיו, ושם כתיב למען תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו, כלומר כאשר בא הש"י לתת מצותיו שיהיו ישראל שומרים מצותיו ויהיה גזירותיו עליהם, לכך נגלה עליהם בעצמו שיהיה קבלת מצותיו מצד יראת הש"י שהוא העלה על העלול, והיה הש"י נגלה בכבודו על הר סיני בעצמו, כי כאשר המלך בא בעצמו יש כאן יראה. ואל תאמר כי אותה היראה לא היה רק לשעה, זה אינו כי כאשר נגלה הש"י על הר סיני ולקח ישראל אליו לעם, כדכתיב (שמות כ') אנכי ה' אלקיך, וע"י שנגלה הש"י עליהם בעצמו והיה יראתו על פניהם נעשו ישראל אל הש"י לעם והם עלולים לגמרי, ובשביל זה יש להם היראה עולמית כי בענין זה נעשה הש"י מלך על ישראל וישראל אליו לעם שהיראה עליהם, ומי שאין לו בושה אינו מוכן לקבל יראה כלל, ומאחר שאינו מוכן לקבל יראה כלל א"כ אבותיו לא עמדו על הר סיני, כי בהר סיני אי אפשר בלא יראה שבזה נעשה הש"י מלך על ישראל והם אליו לעם, ולדבר זה אין הסרה אותה קבלה שקבלו הש"י למלך, ולכך מי שאין לו בושה בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני שאם עמדו על הר סיני וקבלו אבותיו יראת הש"י על פניהם לא היה לדבר זה הסרה כלל, כמו שאין הסרה מה שהש"י מלך ישראל מפני שקבלו מלכותו על הר סיני:

ובפרק הערל (יבמות ע"ט, א') אמר ג' סימנים באומה זו רחמנים ביישנים גומלי חסדים, רחמנים דכתיב ונתן לך רחמים ורחמך כל המרחם על הבריות מרחמים עליו כו', וכל שאין מרחם על הבריות אין מרחמים עליו, ביישנים דכתיב למען תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו, גומלי חסדים דכתיב למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט, כל מי שיש בו ג' סימנים הללו ראוי להדבק באומה זו וכל מי שאין בו ג' סימנים הללו אין להדבק באומה זו ע"כ. ויש לך לדעת מה שאלו ג' סימנים הם באומה הישראלית כי ירשו אלו ג' סימנים מן האבות, כי בא להם מדת הרחמים, מן יעקב שמדתו מדת הרחמים שכך כתיב אצלו (בראשית מ"ג) ואל שדי יתן לכם רחמים, וכן ירשו מדת הבושה מן יצחק שהרי מדת הבושה הוא מדת היראה וכדכתיב למן תהיה יראת ה' על פניכם, וזהו מדת יצחק כי מדתו מדת היראה כדכתיב (שם ל"א) ופחד יצחק היה לי, (שם) וישבע יעקב בפחד אביו יצחק, גמילות חסדים מן אברהם דכתיב אצלו (שם י"ח) למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה וגו', הרי לך כי מדת אברהם מדת החסד כאשר ידוע, ולפיכך מי שיש בו ג' סימנים הללו ראוי

להדבק באומה זו והא דקאמר הכא דישראל הם ביישנים ואלו בפרק אין צדין (ביצה כ"ה, ב') קאמר תניא משמיה דר"א מפני מה נתנה תורה לישראל מפני שהם עזים שנאמר מימינו אש דת למו, ותניא ר' ישמעאל אומר ראוי הללו לתת להם דת אש איכא דאמרי דתיהם של אלו אש שאלמלא לא נתנה תורה לישראל אין בריה יכולה לעמוד בפניהם. אין זה קשיא דהא והא איתא שהם עזים היינו שאין להם גסות ועבות החומר כמו שיש לביישן שהוא בעל חומר, לכך מה שישראל הם עזים מורה שהם בעלי נפש ואין הנפש שלהם מוטבע בחומר, ומ"מ הם ביישנים שהם מקבלים התפעלות מזולתם, כאשר ראוי לקבל התפעלות מן הש"י או ממי שהוא גדול ממנו אז הם בעלי בושה ביותר. ודבר זה מדה אחרת לגמרי כאשר הוא מוכן לקבל התפעלות מאחר אבל בעצמם עזים הם, ואף שיאמר על ישראל שהם אינם עזי פנים והם מקבלי התפעלות מאחר אבל עזים הם בעצמם, וזה כי אינם בעלי חומר והם כמו אש שהוא פועל ביותר מפני שהוא פועל בכח גדול, וכמו שהוא פועל בחוזק כך הוא ממהר לקבל התפעלות כי מי הוא שהוא יותר תקיף מן האש ועם כל זה הוא ממהר לקבל התפעלות מן המים שהם מבטלים כחו, וכך הם ישראל שהם חזקים ותקיפים מאוד בעצמם אבל ממהרים לקבל התפעלות מאחר הוא הבושה, ודבר זה מבואר מאוד:

ובפרק קמא דברכות (י"ב, ב') אמר רב חנינא סבא משמי' דרב כל העושה דבר עבירה ומתבייש בה מוחלין לו על כל עונותיו שנאמר למען תזכרי ובשת וגו' בכפרי לך על כל אשר עשית דלמא צבור שאני אלא מהכא ויאמר שמואל אל שאול למה הרגזתני וגו' אמר שאול צר לי וגו' ולא ענני עוד גם ביד הנביאים גם בחלומות ואילו אורים ותומים לא קאמר משום דקטליה לנוב עיר הכהנים ומנין דאחילו ליה מן שמיא שנאמר ויאמר שמואל אל שאול מחר אתה ובניך עמי ואמר ר' יוחנן עמי במחיצתי, ופירוש זה תמצא בנתיב התשובה ע"ש:

פרק ב

הפך מדת הבושה הוא מדת העזות. לפעמים נקרא עזי מצח כמו דכתיב (ירמי' ג') ומצח אשה זונה היה לך, ולפעמים יקרא עזות פנים. והדבר הזה כאשר רוצה לומר שאינו מקבל התפעלות מאחר רק הוא עומד בקושי ערפו שלו, יאמר עזות מצח שהמצח הוא קשה אינו מקבל התפעלות וכדכתיב (ישעי' מ"ח) ומצחך נחושה, וזהו ומצח אשה זונה כלומר כי האשה ראויה שתהיה מקבל התפעלות כמו שראוי לאשה אבל היה לך מצח אשה זונה שאינה מקבלת התפעלות וכמו שיתבאר בסמוך. וכאשר בא להוסיף שהוא מעיז פנים נגד אחר, דהיינו שהוא עומד כנגדו ומתריס נגדו פנים אל פנים יאמר עזות פנים:

ובפרק אין דורשין (חגיגה י"ד, א') נהר דינור ונפיק מן קדמוהי מהיכא נפיק אמר רב ירמיה בר אבא מזיעות חיות ולהיכן שפיך אמר מר זוטרא בר טוביה אמר רב על ראש רשעים יחול בגיהנם שנא' סערת ה' חמה יצאה וסער מתחולל על ראש רשעים יחול, ורב אחא בר יעקב אמר על אשר קומטו בלא עת נהר יוצק יסודם, תניא אמר רבי שמעון חסידא אלו תשע מאות ושבעים וארבע דורות שקמטו להבראות קודם שנברא העולם ולא נבראו עמד הקב"ה וטרדן, איכא דאמרי עמד ושתלן בכל דור ודור והן הן עזי פנים שבדור. וביאור זה לפי מדריגת ומעלת התורה שהיא למעלה ממדריגת העולם, לא היה ראוי שתצא התורה לעולם רק אחר אלף דור כפי מה שיש הפרש בין התורה ועולם הזה הגשמי. אבל מפני שלא היה ראוי העולם להתקיים מפני כי אין ראוי לעולם להיות קיים אם לא ע"י התורה, ועד מספר כ"ו שהוא כנגד שם המיוחד שמספרו כ"ו שמאתו החסד והרחמים היה העולם קיים מצד הרחמים, וכנגד זה אמר דוד כ"ו פעמים כי לעולם חסדו, כי מצד החסד הזה היה קיום לאותן כ"ו דורות אבל יותר מן כ"ו דורות אין קיום להם ולכך אחר כ"ו דורות נתנה התורה, שאף שמצד התורה בעצמה ראויה היתה התורה להנתן אחר אלף דור, מ"מ מצד המקבל שאי אפשר בלא תורה נתנה אחר כ"ו דורות בלבד שלא היה לעולם קיום בלא תורה. ואיכא דאמרי ששתלן בכל דור ודור והן הן עזי פנים שבכל דור ודור, וזה מאחר שאותן דורות היו ראוים להיות קודם שנתנה תורה לעולם, והתורה היא סדר העולם וע"י התורה אין העולם יוצא מן השווי ומן היושר, ולכך קאמר מפני שישראל הם עזים שבאומות נתן להם התורה שהיא הסדר השוה וע"י התורה אין האדם יוצא מן השווי ומן היושר, ולפיכך הדורות שהיו ראוים להיות קודם שנתנה תורה הם עזי פנים יוצאים מן הסדר והיושר ולכך שתלן בכל דור ודור שיהיו בטלים בדור. ואמר רב ירמיה כי נהר דינור שופך על ראש רשעים בגיהנם, כי לתוקף האש שהוא בנהר דינור הוא שופך על ראש רשעים בגיהנם, כי ראוי להם חוזק האש כי הרשעים יש להם זרוע רשע והם יוצאים מן השווי בכח זרוע שלהם כמו שהתבאר בנתיב הצדק ולכך ראוי להם חוזק האש של גיהנם. ורב זוטרא סובר כי תוקף נהר דינור יותר מן הגיהנם, ולכך אמר כי הוא שפיך על הדורות שקומטו להבראות בלא עת דהיינו תתקע"ד דורות שהיו ראוים להיות נבראים קודם שנברא העולם והם עזי פנים שבדור, ולפי גודל ותוקף עזות שלהם כמו שהתבאר, ולכך נהר דינור שהוא האש שהוא חזק ותקיף ביותר שופך על ראשם, כי ראוי הדבר שהוא עז לדבר שהוא עז. ובשביל כך אמרו ג"כ עז פנים לגיהנם ובושת פנים לג"ע, כי העז פנים שהוא יוצא מן השווי ומן היושר ובשביל כך הוא עז ראוי אל הגיהנם שהוא יוצא מן השווי בתוקף שלו, ובושת פנים לג"ע כי בושת פנים הפך

העז פנים, כמו שהעז פנים יש לו תוקף ועזות ולכך ראוי לו הגיהנם ששם התוקף והכח לאבד הרשעים, כן בושת פנים הוא בעל הנחה ולכך ראוי הוא אל ג"ע ששם ההנחה, וכבר בארנו זה במסכת אבות ענין עז פנים שהוא ראוי אל הגיהנם ובושת פנים ראוי לג"ע ע"ש:

במסכת תענית הפליג במדה המגונה הזאת, בפ"ק דתענית (ז', ב') אמר רב המנונא אין הגשמים נעצרים אלא בשביל עזי פנים שנא' וימנעו רביבים ומלקוש לא היה ומצח אשה זונה היה לך וגו' ואמר רב שילא אמר רב המנונא כל אדם שיש לו עזות פנים סוף נכשל בעבירה שנאמר ומצח אשה זונה היה לך, רב נחמן בר יצחק אמר בידוע שנכשל בעבירה שנאמר ומצח אשה זונה היה לך, אמר רבה בר רב הונא כל אדם שיש לו עזות פנים מותר לקרותו רשע שנאמר העז איש רשע בפניו. ומה שאמר שאין גשמים נעצרים אלא בשביל עזי פנים שבדור, ר"ל מפני כי מצחם נחושה כדכתיב וימנעו רביבים ומלקוש לא היה ומצח אשה זונה היה לך, כלומר כמו שהיה לך מצח אשה זונה דהיינו עזות מצח והמצח שהיא עזות דומה לנחושת שנאמר ומצחך נחושה ולפיכך השמים שעל ראשך יקוים בהם מה שכתיב והיה שמיך אשר על ראשך נחושה. ויש לדעת כי המצח באדם שהוא בגובה הראש דומה לשמים אשר על הארץ, והעינים אשר בו רואה האדם דומה אל השמש והירח, ולפיכך בשביל עזי פנים שמצחם נחושה נעשים השמים כמו נחושת מלהוריד טל ומטר, ויש בהם המדה הזאת דהיינו העזות והקושי מלהוריד מטר. כי כאשר המטר בא לעולם כתיב יפתח ה' לך את אוצרו הטוב ושייך בזה פתיחה וכל פתיחה צריך שלא יהיה שם קושי כי הקשה אינו מתפעל ואין כאן פתיחה, וכל ענין המטר שאין בו קושי והוא בא מן הענן אשר אין בו קושי כלל ודבר זה ידוע למבינים, וכאשר יש בדור עזי פנים והם נוטים למדת העזות והקושי, ואין העז פנים מקבל התפעלות כמו שאמרנו למעלה ממדת העזות, וכך השמים שהם משמשים להוריד מטר הם אל האדם כמו נחושת ואינם מקבלים התפעלות דהיינו פתיחה, ולפיכך אין הגשמים נעצרים אלא בשביל עזי פנים שבדור. כלל הדבר בזה, שעזי פנים שבדור גורמים שיהיה מדת השמים נוטה אל עזות וכמו שאמר הכתוב והיו שמיך אשר על ראשך נחושה, ויש להבין זה:

ומה שאמר כל מי שיש בו עזות סוף נכשל בעבירה, ופי' זה כי העבירה שבכאן הוא ערוה וכן בכל מקום קראו חכמים הערוה עבירה סתם, ולא כן שום חטא כדמוכח בפ"ק דע"ז (ג', א') ובכמה מקומות, והטעם בזה משום כי אצל עריות כתיב את חקותי תשמרו וקראו חכמים את העריות חוק כמו שפרשו ז"ל (מכילתא משפטים) שם שם לו חוק ומשפט חוק אלו העריות, כי הש"י נתן חוק לאדם שלא יקרב אל הערוה וכדכתיב לא

תקרבו לגלות ערוה, וכל זה מפני החוק שיש לעריות, ומי שהוא בא על הערוה עובר החוק שכתיב בערוה, וכבר התבאר ממדת העזות שהוא יוצא בעזות מן החוק ומן השעור בהפלגת עזות שלו, וזה שאמר סוף נכשל בעבירה כאשר התחיל בעל עז פנים לצאת מן השעור בתוקף עזות שלו בסוף יוצא מן החוק המוגבל לגמרי עד שנכשל בעבירה, כדכתיב בעריות את חקותי תשמרו. ויש לך להבין כי גם הבא על הערוה יש בו המדה הזאת של תוקף העזות, שהרי אמרו חכמים (יבמות כ"א, א') קשה עונשן של מדות יותר מן עונשין של עריות שזה נאמר בהן אל וזה נאמר בהן אלה ומנין דלישנא דאל קשה הוא דכתיב ואת אילי הארץ לקח, והרי לך מבואר כי הערוה הוא דבר תועבה שהוא תקיף וקשה וכל דבר שיש לו חוק וגבול כמו שיש לעריות כאשר עובר דבר זה הוא תוקף שלו, ולפיכך מי שיש לו עזות פנים שיש לו תוקף זה סוף נכשל בערוה. ולמ"ד בידוע שבא על הערוה, דעתו כי תוקף של עז פנים הוא יותר מן תוקף של ערוה כי לשון עז הוא יותר מן אל שהוא לשון קשה, ולפיכך כאשר הגיע אל מדה זאת שהוא העזות, קודם זה נמצא בו מדה המגונה שהיא הערוה שהוא מדת העזות, ולפיכך אמרו בידוע שבא על הערוה. ויראה כי לא תליא במה שבא על הערוה, רק שר"ל שדבק במדה המתועבת שדבק בו מי שבא על הערוה והוא בתועבה הקשה והוא יותר עליו מי שהוא עז פנים וזה מה שאמר בידוע שנכשל בעבירה, ודברים אלו עמוקים והם ידועים לנבונים. ומה שאמר ומותר לקרותו רשע, דבר זה מבואר למעלה כי ענין הרשע שהוא יוצא מן הצדק והיושר ועל זה יפול שם רשע, ומי שיש בו עזות שהוא יוצא מן הראוי ומן הסדר בתוקף עזותו ומתנגד לאחר כאשר מעיז פנים כנגד אחר, ולפיכך מותר לקרותו רשע ואין להאריך עוד:

ובמסכת כלה (פ"ב) עז פנים רבי אליעזר אומר ממזר רבי יהושע אומר [בן הנדה רבי עקיבא אומר] ממזר ובן הנדה פעם אחת היו זקנים יושבים בשער ועברו לפניהם שתי תינוקות אחד כיסה ראשו ואחד גילה ראשו זה שגילה ראשו ר"א אומר ממזר ר"י אומר בן הנדה ר"ע אומר ממזר ובן הנדה אמרו לו לר"ע איך מלאך לבך לחלוק על דברי רבותיך אמר להן אני אקיימנו הלך אצל אמו של תינוק וראה שהיתה יושבת ומוכרת קטנית בשוק, אמר לה בתי אומרת את לי דבר שאני שואלך ואני מביא אותך לחיי עוה"ב אמרה לו השבע לי היה נשבע ר"ע בשפתיו ומבטל בלבו אמר לה בנך זה מה טיבו אמרה לו כשנכנסתי לחופה נדה הייתי ובא עלי שושביני והיה לי בן זה נמצא בן הנדה וממזר, כמה גדול היה רבי עקיבא להוביש את פני רבותיו באותה שעה אמרו ברוך ה' מלך ישראל שגלה סודו לרבי עקיבא בן יוסף עד כאן. ודע לך כי המחלוקת זה מה שאמר ר"א ממזר כמו שאמרנו למעלה על כל פנים כי העזות והערוה הם שני דברים המשתתפים

לגמרי וכדכתיב ומצח אשה זונה היה לך, רק שהיה סובר ר"א כי העזות היא תכונה רעה באדם מה שהוא מעיז ולכך סבר כי תכונה זאת באה מצד הערוה וזה שהוא ממזר נוצר מן הערוה כמו שאמרנו למעלה כי הערוה והעזות משתתפים, ולכך סבר כי מאחר שנראה בו עזות יצא מן הערוה. ור"י סובר כי העזות הוא תכונה רעה בנפש האדם כי הנפש הוא פועל עזות כמו שדרך עזי פנים, וזה שאמרו והכלבים עזי נפש, ולפיכך אמר שהוא בן הנדה כי בן הנדה יש לו פחיתות בדם אשר הדם הוא הנפש וכאשר בא על הנדה נולד תכונה רעה בנפש הולד עד שהוא עז פנים, ולפיכך אמר שהוא בן הנדה. אבל ר"ע סובר כי העז פנים פחיתות שלו הוא בשני דברים, דהיינו שדבק העזות בו לגמרי הן בכחות הגוף ובכחות הנפש ג"כ והפחיתות בשניהם, ולפיכך אמר שהוא ממזר ובן הנדה. ויש לך לדעת כי נקרא עזות פנים בשתי מלות והם מורים על שתי בחינות אלו, האחת שהוא קשה לקבל התפעלות מן אחר שכך יורה מלת עז כמו ומצח אשה זונה היה לך, ונקרא עוד עז פנים שמעיז פנים נגד אחר, ודבר זה שהוא מעיז פנים נגד אחר הוא כמו פועל באחר כאשר עומד נגדו בעזותו כי המתנגדים נחשב כל אחד פועל באחר. וכאשר היה ר"א רואה בתינוק הזה שגילה ראשו שהלך כך לפני חכמים ולא היה מקבל התפעלות ובושה על פניו, אמר זה שנאמר עליו ומצח אשה זונה היה לך שאין מקבל התפעלות שראה מן אחר, ותכונה זאת שהיא קשה ואינו מקבל התפעלות מגיע אליו מצד הזנות והערוה שהוא קשה כמו שאמרנו ולכך אינו מקבל התפעלות. ור"י היה אומר לא מצד שאינו נכנע רק מה שעושה גנאי לחכמים שהולך כך לפני חכמים, ודבר זה שהוא מעיז פניו באחר, דבר זה בודאי מצד תכונה רעה בנפש כי פעולה זאת היא מן הנפש שהוא פועל עזות נגד אחר, ולפיכך אמר שהוא בן הנדה כי הדם הוא הנפש וממנו תכונה רעה זאת. ור"ע דריש שנקרא עז מצד שאינו מקבל יראה על פניו לכך הוא מן הערוה, ונקרא עז פנים שהוא מעיז פנים כנגד אחר לכך הוא בן הנדה, כי העז פנים יש בו שני דברים רעים דהיינו העזות בעצמו שאינו מקבל התפעלות וגם הוא עומד נגד אחר לפעול, כמו שתראה העז פנים שהוא פועל בדברים נגד אחרים וזה מצד עזות:

ובפרק כל כתבי (שבת קי"ט, ב') אמר עולא לא חרבה ירושלים אלא בשביל שלא היה להם בושת פנים זה מצד שנאמר הובישו גם תועבה עשו גם בוש לא יבושו וגו'. פירוש דבר זה כאשר האדם עושה חטא ומתבייש מן אחר נקרא זה שאין הכל חטא כאשר עושה חטא ומתבייש, אבל כאשר אין להם בושה דבר זה נקרא שהכל הוא בחטא ואז ראוי להיות חורבן גמור שלא נשאר דבר, אבל אלו היה להם בושה זה מזה לא היה כאן חורבן גמור עד שלא נשאר דבר שהרי מתבייש וזה מבואר:

ובפרק היה קורא (ברכות ט"ז, ב') רבי בתר צלותא אמר יהי רצון מלפניך ה' אלקי ואלקי אבותי שתצילני מעזי פנים ומעזות פנים מאדם רע ומפגע רע מיצר הרע משכן רע ומדין קשה בין בן ברית ובין שאינו בן ברית אע"ג דקיימי קצוצי עליה דרבי. פי' רש"י ז"ל מעזי פנים שלא יתגרו בי מעזות פנים שלא יוציאו עלי שם ממזרות ע"כ. ור"ל בפי' הזה כי מה שאמר מעזות פנים היינו שלא אהיה נחשב בעזות פנים דהיינו ממזרות. ואין הלשון מיושב כלל כי למה לא אמר מן ממזרות, ועוד דבשביל שיוציאו עליו שם ממזרות לא יהיה ממזר ולא שייך שתצילני מזה. ולפיכך נראה כי שני דברים יש, כי מה שאמר מעזי פנים שהם מתחברים ביחד וכאשר הם מתחברים ביחד הם מתגרים באחר שמתקשרים ביחד על אדם, וכאשר מתחברים ביחד מעיזים ואף שבעצמם אינם כ"כ עזים מ"מ כיון שיש כאן מסייע מעיזים, וכמו שאמרו במסכת יבמות (קט"ז, א') כיון דאיכא עד אחד דמסייע בהדה מעיזה ומעיזה. ואח"כ אמר ומעזות פנים הוא אחד שהוא מיוחד בעזות ביותר וזה נקרא עזות פנים. ואפשר לומר כי דעת רש"י כך ומתחלה אמר מעזי פנים שלא יתגרו בי, ואין אחד מגרה באחר כי לא יוכל לו ושנים הן מגרין בו וזהו מעזי פנים, אבל לענין להוציא קול ממזרות גם אחד יכול, ולכך פירש מעזות פנים שלא יוציאו עלי שם ממזרות כי דבר זה גם אחד יכול, רק מה שאמר שלא יוציאו עלי אין מוכח כך:

בפרק חלק (סנהדרין ק"ה, א') אמר רב נחמן חוצפא אפילו כלפי שמיא מהני מעיקרא כתיב לא תלך עמהם ולבסוף כתיב קום לך אתם, אמר רב ששת חוצפתא מלכותא בלא תגא דכתיב ואנכי היום רך ומשוח מלך והאנשים בני צרויה קשים ממני. ר"ל כי החוצפה כ"כ גדול כחה עד דמהני כלפי שמיא אף כי החוצפא מדה מגונה והיא מדה רעה ביותר מאוד אפילו הכי כלפי שמיא מהני חוזק ותוקף המדה הזאת, כי הוא ית' שעושה רצון הנבראים עושה רצונו מחמת חוזק ותוקף שלו וזה מבואר. ורב ששת אמר כי חוצפתא הוא מלכותא בלא תגא, ר"ל כי העזות הוא כח נבדל בלתי גשמי לפי כחו ותוקף פעולתו שהגשמי החמרי אינו פועל כ"כ, לכך מתיחס החוצפא שכחו גדול אל כח נבדל מן הגשמי, ולכך החוצפתא הוא מלכותא כו' שהמלך יש לו כח אלקי נבדל, ולכך היו מושחין המלכים בשמן הקודש כאשר ניתן להם המלכות שדבר זה מורה על מעלה נבדלת, והיו נותנין כתר בראשו דהוא מורה על המעלה והפאר שמקבל הנשמה שהיא בראש, ולכך חוצפתא היא מלכותא, אבל היא בלא תגא כלומר התגא היא מורה על מעלה עליונה קדושה שיש למלך, אבל החוצפא עם שהיא מלכותא כי מי שיש בו חוצפא יש לו כח לפעול כמו שבארנו, אבל היא כח בלתי קדוש רק כח טמא, ולכך אמר

שהיא בלא תגא שהתגא מורה על כח נבדל קדוש כי התגא היא על הראש ודבר זה אינו בחוצפא, ולא בא לשבח החוצפא רק כמה גדול כחה שיהיה האדם נשמר ונזהר ממנו:

נתיב התמימות

פרק א

בספר משלי (ב') כי ישרים ישכנו ארץ ותמימים יותרו בה ורשעים מארץ יכרתו ובוגדים יסחו ממנו. שלמה המלך ע"ה בא לבאר מעלת היושר ומעלת התמימות. וההפרש אשר יש בין שתי המדות האלו, כי בכל מקום נזכרו ביחד, כדכתיב (תלים כ"ה) תום ויושר יצרוני, (שם ל"ז) שמר תם וראה ישר וכן הרבה, ויעקב שנקרא איש תם והיה נקרא ישורון, ושניהם הם נאמרים על אשר אינם יוצאים מן הראוי. וההפרש אשר ביניהם כי הישר מצד שכלו וחכמתו מתבונן לעשות הישר, והתמים הוא שהולך בדרך הישר מעצמו בלי שום התבוננות רק הולך בדרכו בתמימות, ויעקב היה לו שתי מדות שהרי נקרא יעקב איש תם והיה נקרא ישורון ג"כ. כי דברים של עצמו היה נוהג בתמימות דהיינו הדבר שהוא מגיע אל עצמו, ודברים המגיעים אל אחרים ובזה אינו ראוי התמימות, ובזה שייך שהיה מתבונן בשכלו לעשות הישר. ומ"מ שתי המדות כאשר הוא אינו סר מן הישר והראוי, האחד מצד עצמו ותמימות דרכו, והשני מצד ששכלו הוא בוחר הישר. ואמר כי ישרים דהיינו מי שבוחר לעשות הישר תמיד ישכן ארץ, כלומר שיש לו הקיום, וזהו ישכנו ארץ כי הארץ יש לה הקיום ביותר מכל היסודות כדכתיב (קהלת א') והארץ לעולם עומדת, והדבר הזה נראה בארץ כי כל היסודות נעים כי יסוד האש מתנועע וכן יסוד הרוח וכן יסוד המים ואין הארץ מתנועעת רק נחה, ומפני כך יש קיום יותר לארץ מכל היסודות כי כל תנועה הוא שנוי ומפני כך יש שנוי אל כל היסודות והארץ אין לה תנועה לכך אין שנוי לה, וזה כי הכתוב אומר והארץ לעולם עומדת. ועוד יש דבר בארץ שמורה על נצחית הארץ מפני שהארץ עומדת באמצע כמו הנקודה בעגול אינו יוצא לשום קצה מצד המקום, ומי שאין לו קצה מצד המקום אין לו קצה ותכלית ג"כ אל הוייתו, ולכך הארץ שהיא עומדת באמצע ואין לה קצה מצד המקום אין לה קצה ג"כ מצד הוייתה. וזה אמרם בפרקי רבי אליעזר לעתיד הכל כלה חוץ מן הארץ דכתיב כי השמים כעשן נמלחו והארץ כבגד תבלה כמו מי שפושט הבגד וחוזר ולובשה. והישר ג"כ אינו נוטה אל הקצה ומפני כך ישרים ישכנו ארץ כלומר שיהיה להם הקיום הנצחי, כי כך ראוי להם אשר הם ישרים ותמימים ג"כ אינם יוצאים אל שום קצה רק נשארים בתמותם ואינם יוצאים בתחבולה מן התמימות ג"כ, הם יותרו בה כפי מדתם

שהם נשארים בתמימות ואינם יוצאים חוץ כך יהיו נשארים בארץ שהוא מקום האמצע שאינו יוצא חוץ ואף אם יבא פורעניות לעולם הם נשארים, ופרשנו זה ג"כ בתחלת מסכת אבות וג"כ במקום אחר, ושתי אלו מדות שהיו ביעקב תם וישורון גרם ליעקב שלא מת. ואמר ורשעים מארץ יכרתו וזה אמר כנגד ישרים, כי הפך היושר הוא הרשע שהישר אינו יוצא מן דרך הישר כלל, והפך התמים הוא הבוגד אשר בוגד בתחבולותיו ואלו אין ראוי להם הקיום, ולכך רשעים מארץ יכרתו ובוגדים יסחו ממנו, והבוגד שהוא הפך התמים כמו שהתמים הולך בתמימות הבוגד הולך בתחבולות, ולפיכך יסחו בכח ממנו. ובספרי (שופטים י"ח) כשאתה תם חלקך עם ה' אלקיך, וכן דוד אומר ואני בתמי תמכת בי ותציבני לפניך לעולם ע"כ, הרי לך מי שהוא תם חלקו עם השם ית' והוא נצב וקיים. ויראה שלכך תי"ו של תמים תהיה עם ה' גדולה, לרמוז על המדריגה האחרונה שמגיע אליו מי שהוא תמים ויש לו הקיום הנצחי ואין שולטים בו מתנגדיו וכמו שאמר דוד (תלים כ"ו) ואני בתומי אלך פדני וחנני. ר"ל כאשר הוא הולך בתומו הקב"ה הוא פודה אותו משונאיו אשר לא ישלטו בו, ויותר ע"ז כי הש"י מקיים אותו עד שהוא נצחי לגמרי וכמו שמוכיח הכתוב השני ואני בתמי תמכת בי ותציבני לפניך לעולם, הרי לך שני דברים שנמצאו בתמים, האחד שהקב"ה פודה אותו מיד שונאיו, ויש לו קיום נצחי עם זה. ואלו שני דברים נרמזים בלשון זה תמים תהיה עם ה' אלקיך, כי כאשר הוא עם ה' יוצא מיד אשר רוצים לשלוט בו, וכאשר הוא עם ה' מקבל הקיום הנצחי מן השם ית' וכדכתיב (דברים ד') ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום, הרי שהדביקות בו ית' גורם לו הקיום הנצחי. ומי שמבין בחכמה יבין שאלו שני דברים היו ביעקב כי יעקב לא מת והיה צורתו חקוקה בכסא הכבוד עם השם ית', והיה יוצא מכל המתנגדים שלא שלטו עליו עד שעולה על הכל ומגיע עד כסא הכבוד, ולפיכך היה מתאבק עם המלאך כאשר היה מתנגד לו עד שהיה האבק מגיע עד כסא הכבוד כמו שדרשו ז"ל (חולין צ"א, א'), ויתבאר בסמוך. וכל זה בשביל שהיה יעקב איש תם וסימן לזה כי תם הפך מן מת, כי מי שיש בו מדת התמימות שאינו יוצא חוץ מתמימותו ואינו מתחכם בתחבולה כלל ולפיכך בעל המדה הזאת אינו סר מן הש"י, כי כל מי שהוא מתחכם ויוצא בחכמתו חוץ לתמימות מה שהוא בעצמו דבר זה הסרה מן הש"י כאשר יוצא בתחבולות חכמתו, וזה בודאי הסרה מן הש"י. ולפיכך אצל אדם הראשון קודם שחטא והיה עם הש"י לא היה בו תחבולות חכמה יתירה, והנחש שהיה ערום היה מרוחק מן הש"י, ובערמת הנחש הסית ג"כ את האדם שנאמר ונפקחו עיני שניכם והייתם כאלקים יודעי טוב ורע, ודבר זה ידיעה יתירה חוץ מעצמו של אדם ובחכמה זאת הסיר את האדם מן הש"י, כי ידיעת

טוב ורע היא ידיעה יתירה אל האדם כי הידיעה אל הרע אין צריך אל האדם והוא שהיה גורם את המיתה לאדם, וכל אלו דברים סתרי חכמה. ואילו לא היה זה לאדם היה חי לעולם כי כך ראוי אל התמים הנצחי, כמו שאמר בתומי אלך ותציבני לפניך לעולם, ולכן הקושיא שהקשה הרמב"ם ז"ל בספרו מו"נ וכי נותנים שכר על העבירה, שמפני שעבר מצות הש"י נתן לו שכר שידע בין טוב ובין רע והיה משכיל יותר ממה שהיה לאדם קודם, כי בודאי יצא שכרו בהפסדו כי החכמה הזאת הוא התחכמות שיצא מן התמימות וגרם לו המיתה, והיה הסבה אל הדבר הזה הנחש שעליו נאמר והנחש היה ערום מכל ועל ידי נחש באה המיתה לעולם, שמזה תראה כי כמו שהתמימות הוא החיים, וכל זמן שהאדם הראשון היה תמים היה חי ולא מקבל מיתה וע"י הנחש שהוא ערום קבל המיתה מזה:

כמה גדול התמימות, ולכך אמרו בנדרים בפ' ארבעה נדרים (נדרים ל"ב, א') א"ר יצחק כל המתמים עצמו הקב"ה מתמים עמו שנא' עם חסיד תתחסד ועם גבר תמים תתמם, ר' אושעיא אמר כל המתמים עצמו השעה עומדת לו שנא' התהלך לפני והיה תמים וכתיב והיית לאב המון גוים, אמר ר' לוי כל המנחש לו נחש שנאמר כי לא נחש ביעקב והא באל"ף למ"ד כתיב אלא משום מדה כנגד מדה, תני אהבה בריה דר' זירא כל אדם שאינו מנחש מכניסין אותו במחיצה שאפי' מלאכי השרת אין יכולין לכנוס בה שנאמר כעת יאמר ליעקב וגו' ע"כ. ובודאי מה שאמר כל המתמים עצמו הקב"ה מתמים עמו הוא ג"כ טעם מדה כנגד מדה כמו שהוא ההפך כל המנחש לו נחש. וטעם שניהם הוא שאלו מיוחדים שיהיה הש"י נוהג עמהם מדה כנגד מדה הן לטוב הן לרע, וזה כי מצד שהוא תמים הוא עם הש"י כדכתיב תמים תהיה עם ה' אלקיך, ומאחר שהוא עם הש"י מצד שהוא תמים ג"כ הש"י הוא עמו, כפי שהוא עם הש"י כך הש"י הוא עמו, ולכך הש"י מתמים ג"כ עמו כאשר הוא תמים עם הש"י, וכך המנחש שהוא הפך המדה הזאת וכדכתיב בקרא לא ימצא בך מעביר וגו' מעונן ומנחש וגו' תמים תהיה עם ה' אלקיך, ואמרו בספרי (שופטים י"ח:ג') אם אתה עושה האמור בענין אתה תמים ואם לאו אין אתה תמים, הרי לך כי המנחש הוא הפך התמים והוא יוצא מן התמימות לגמרי, ומפני שהוא יוצא מן התמימות ולפיכך אם מנחש לו נחש ג"כ, ועוד יתבאר:

וכבר בארנו כי המתמים עצמו הוא עם הש"י כדכתיב תמים תהיה עם ה' אלקיך וגו', וכל זה מפני שאין לתמים רק מה שנתן הש"י אליו ואינו מתחכם מדעתו, ואדם כמו זה אינו ברשות עצמו רק הוא עם הש"י וכדכתיב תמים תהיה עם ה' אלקיך, שכאשר תהיה תמים אין אתה מתחכם בתחבולות שלך שהם מעצמך, כי כאשר הוא משכיל

השכל הוא מן השם ית', אבל הערמה והתחבולה הוא לאדם מצד עצמו, ובשביל כך אינו עם הש"י. ובפ' ערבי פסחים (פסחים קי"ג, ב') מנין שאין שואלים בכלדיים שנא' תמים תהיה עם ה' אלקיך וגו' כי השואל בכלדיים היינו ידיעות העתידות ע"י אצטגנינות, אין נחשב זה תמים כאשר רוצה לדעת העתידות ע"י אצטגנינות, ואילו השואל את הנביא על העתידות בודאי ראוי, וזה מפני כי הנביא מתנבא מן הש"י, אבל השואל בכלדיים אין דבר זה מן הש"י וכאלו הוא רוצה שיהיה תחת המזל כאשר ידרוש מן המזל ודבר זה מוכח שאינו תמים עם הש"י. ומפני כך אמרו כי סופו של תמים שיהיה עומד לו השעה להיות מתרומם מעלה מעלה מצד תמימותו שזהו מתעלה להיות עם הש"י וכדכתיב תמים תהיה עם ה' אלקיך, ולא כן מדת האהבה אף שמדת האהבה מצד השכל בלבד, אבל האדם שהוא תמים הוא מצד עצמו, כי התמים אינו פועל בשכלו וכאלו האדם מצד עצמו אל הש"י וכמו שאמר תמים תהיה עם ה' אלקיך, ולפיכך התמימו' ראוי למעלה זאת שתהיה עומדת לו השעה ולהיות מתרומם מעלה מעלה, והדברים האלו עמוקים מאוד ואין להאריך בזה. ואמר כל שאין מנחש מכניסים אותו במחיצתו שאין המלאכים יכולים לכנוס שם ודבר זה מה שהתבאר למעלה. ומה שאמר הכתוב כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל, כי יעקב חלקו התמימות כמו שאמר הכתוב ויעקב איש תם, וכבר התבאר כי מפני מדה זאת זכה יעקב כי צורתו חקוקה בכסא הכבוד, כמו שאמרו (חולין צ"א) צורת תם חקוקה בכסא הכבוד, כיון שאמר צורת תם חקוקה בכסא הכבוד מוכח כי מצד התמימות זכה לזה. ובמחיצה זאת אין המלאכים יכולים לכנוס, כי המלאכים סובבים את הכסא ואין חשוב מדריגה שהם תחת הכסא, אבל מעלתו של יעקב מגיע עד עצם הכסא. ומפני זה היה יעקב יכול למלאך שהיה מתאבק עמו כדכתיב כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל, וזה אמרם בפ' גיד הנשה (חולין צ"א, א') בהאבקו עמו אמר ריב"ל מלמד שהעלו אבק ברגליהם עד כסא הכבוד נאמר כאן בהאבקו עמו ונאמר להלן ועָנן אבק רגליו, ופי' דבר זה כי הכח שמחייב מן אחד נקרא אבק, כי האבק מתחייב ובא מכח האדם כאשר הוא מתאבק, ואמר כי כח אשר היה מתחייב מן יעקב ומן המלאך היה מגיע עד כסא הכבוד לפי ששניהם מגיע כחם עד כסא הכבוד, כי המלאכים סובבים כסא כבודו ית' ויעקב צורתו חקוקה בכסא הכבוד והיה כח שניהם מגיע עד כסא הכבוד, אמנם יעקב היה יכול למלאך מפני שהוא לפנים שצורת יעקב חקוקה בכסא ואילו המלאך אינו כך. וזה שאמר כאן כל שאינו מנחש והוא תמים, הוא אל הש"י כדכתיב תמים תהיה עם ה' אלקיך, והוא בפנים לגמרי והמלאך מבחוץ עד שהמלאכים אומרים מה פעל אל כי הוא בפנים והמלאכים בחוץ, שהרי צורת יעקב שהיה תם חקוקה בכסא

הכבוד ואין דבר יותר מבפנים מן זה, וכל זה מפני כי לא נחש ביעקב וקסם בישראל רק הם תמימים, ומצד שהם תמימים יש להם מדריגה זאת. ודבר זה תבין מאוד מאוד:

פרק ב

התמימות בעל המדה הזאת נאמר עליו (משלי י"א) תומת ישרים תנחם, פירוש שהוא נקרא שהוא הולך בתמים, ומפני שנקרא שהוא הולך בתמים ולכך התמימות עצמו מנהיג אותו אל הטוב ואל התכלית, והפך זה מי שכל הליכתו שלא בתמימות רק בתחבולות והוא דבר זר כמו שהוא כל תחבולה הוא מוליך אותו אל הרע:

ובפרק ר"ע (שבת פ"ח, א') אמר רבי חמא בר חנינא מאי דכתיב כתפוח בעצי היער וגו' למה נמשלו ישראל לתפוח לומר לך מה תפוח זה פריו קודם לעליו אף ישראל הקדימו נעשה לנשמע, ההוא מינא דחזייה לרבא דקא מעיין בשמעתא ויתבא אצבעתא דידיה תותי כרעיה וקא מייץ בהו וקא מבעין אצבעתא דמא אמר ליה עמא פזיזא דקדמיתו פומא לאודני אכתי בפחזותייכו קיימיתו ברישא איבעי לכו למשמע אי מציתו קבליתו ואי לא לא קבליתו, אמר ליה אנן סגנינן בשלמותא כתיב בן תומת ישרים תנחם הנך אינשי דסגן בעלילותא כתיב בהו וסלף בוגדים ישדם וגו' ע"כ. והרי לך כי השיב רבא לאותו מין כי ישראל הליכתם בתמימות מבלי מחשבה חיצונית ואין סומכין על זה, כי הליכת התמים התמימות מנהיג אותו אל הטוב מצד שהליכתו של תם ישרה והיושר נמשך אחר הטוב בעצמו, אבל מי שהליכתו בתחבולה ודבר זה הליכה עקומה ודבר זה מוליך אותו אל הרע, שאל יחשוב אם ילך בתמימות ולא בתחבולה ובערמומית שלא יגיע בהליכתו זאת אל הטוב, דבר זה אינו רק התמימות מנהיג אותו אל תכלית הטוב, וזה שאמר (משלי י') הולך בתום ילך בטח, ודוד המלך אמר (תהלים קי"ט) אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה', כלומר שזהו מאושר ומקוים כי אשרי הוא מלשון אשרינהו וקיימינהו, כי מאושרים הם אותם שהם תמימי דרך שאין מגיע להם מכשול בהליכתם שהיא תמימה. ובמדרש (ילקוט תלים תתע"ו) אשרי תמימי דרך אמר דוד ואהיה תמים עמו ואשתמרה מעוני וכתיב שמר תם וכו', הולך בתום ילך בטח זה אברהם שנאמר התהלך לפני והיה תמים וכן משה אמר תמים תהיה עם ה' אלקיך, למה הצור תמים פעלו ותורתו תמימה תורת ה' תמימה כתיב מתהלך בתומו צדיק אשרי בניו אחריו ע"כ. בארו בזה מה שאמרנו כי מצד התמימות שבו הולך בתורה שהיא תמימה מפני כך אשריו. ולא זה בלבד כי ההולך בתמים מאושר אלא גם בניו אשריו כמו שאמר (משלי כ') מתהלך בתומו צדיק אשרי בניו אחריו, ודבר זה מופלג בחכמה מאוד, ותוכל להבין מיעקב כי יעקב איש תם היה לו י"ב שבטים שהם נקראים שבטי תם בכל מקום, ודוקא

זכרו שבטי תם שתראה מזה כי תולדות השבטים של יעקב הוא בזכות התמימות שבו, ולפיכך היה מטתו של יעקב בלא פסול רק תמים כולו וכולם היו מתברכים מן השם ית', והכל בשביל שנקרא יעקב תם ולפיכך אשרי בניו אחריו:

בבכורות (מ"ד ב') אמר ר' שמעון בן לקיש מאי דכתיב לא יהיה בך עקר ועקרה ובבהמתך אימתי לא יהיה בך עקר ועקרה בזמן שבבהמתך, אמר ר' יהושע בן לוי לא יהיה בך עקר שלא יהא ביתך עקור מן התלמידים ועקרה שלא תהא תפלתך עקורה לפני המקום ואימתי בזמן שאתה משים עצמך כבהמה. פירוש אלו שני דברים שלא יהיה ביתך עקורה מן התלמידים ולא תהיה תפלתך עקורה, היינו שלא יסולק ממך המקור העליון והוא מקור התורה שנקרא מקור עליון, ומקור התפלה שהוא ית' משפיע צרכי עולם הזה, כאלו אמר שלא יסולק מאתו המדריגה השכלית ולא יסולק מאתו צרכי עולם הזה שהוא צרכי הגוף כאשר יעשה עצמו כבהמה דהיינו שיהיה תמים ושלם, וכמו שדרשו בפ' קמא דחולין (ה', ב') אדם ובהמה תושיע ה' אלו בני אדם שמשימים עצמם כבהמה. ובזכות התמימות זוכה לאלו שני דברים, כאשר תבין ותדע בחכמה כי התמימות מגיע עד מקור הברכה, והוא שכתוב תמים תהיה עם ה' אלקיך, ואמרו בספרי (שם) תמים תהיה עם ה' אלקיך כשאתה תם אתה עם ה' אלקיך כי עד הש"י מגיע התמים ואז דבק במקור הברכה שאינו פוסק. אך יש להבין עוד יותר באלו שני דברים אשר זכר כאן, האחד התלמידים, והשני התפלה, כי אלו שניהם בפרט התלמידים שהם חכמי תורה שהתורה היא ממקור העליון. והתפלה היא עצמה המקור הפנימי מגיע עד מקור הברכה העליונה, וכמו שהתבאר אצל מסיר אזנו משמוע תורה גם תפלתו תועבה, ואלו דברים עמוקים מאוד רק העמדנו אותך על הדרך הישר אשר ההולך בתמימות וביושר הוא דבק במקור אשר לא יפסק כלל:

נתיב לב טוב

פרק א

בספר משלי (כ"ב) אוהב טהור לב חן שפתיו רעהו מלך. שלמה המלך רצה לומר כי מי שהוא טהור לב וזה מי שיש לו לב טוב נקרא טהור לב, ולא אמר לב טוב מפני כי לב טוב משמע כאשר יש לו לב טוב לבדו ואלו טהור לב שלבו טהור אל השם יתב' ג"כ. ולכך אמר מי שיש לו טהור לב הוא אהוב למעלה ונחמד למטה, כי אוהב טהור לב, ר"ל כי הקב"ה אוהב אותו, ואמר כי נחמד למטה ג"כ עד כי החן הוא על שפתיו והמלך נעשה רעהו, והרי אין דבר יותר מזה עד שהוא אהוב למעלה ונחמד למטה, וראוי לזה מי

שיש לו טהור לב שהוא טוב לשמים וטוב לבריות. וכבר התבאר בפרקים (אבות פ"ב) אצל רואה אני את דברי ר"א בן ערך שבכלל דבריו דבריכם כי מי שיש לו לב טוב נכללו בו כל השלימות, וזה שאמר אוהב טהר לב חן על שפתיו, כי השפתים הם בחוץ והלב בפנים וכאשר הלב הוא טוב בדם הוא הכל טוב עד שהשפתים אשר הם בחוץ לגמרי חן על שפתיו ובזה הכל טוב. והפך זה מי שהוא לב רע, שכמו שהבעל לב טוב הוא כולו טוב כך בעל לב רע הוא כולו רע, וכמו שאמר רבי יוחנן בן זכאי כאשר אמר להם איזה דרך רעה שירחק ממנו האדם רואה אני את דברי ר"א בן ערך שבכלל דבריו דבריכם. ולכך אמר שלמה (משלי כ"ו) כסף סיגים מצופה על חרש שפתים דולקים ולב רע, ור"ל אם בא לטמון האדם לבו הרע עם כל זה ניכר בשפתיו ובדבריו אשר הם מבארים האמת, וזהו כמו מי שמצפה כסף סיגים על חרש לכסות החרש שלא יהיה נראה כלל ואין דבר זה צפוי אליו כי הוא כסף סיג, וכך אין צפוי ללב רע כי כאשר הלב הוא רע הוא כולו רע ואין בו דבר טוב, לכך אף שהוא רוצה לכסות לבו הרע מתוך שפתיו ניכר ולכך אי אפשר שיהיה כאן כסוי. ובעל המדה של לב טוב כאשר יש לו לב טוב ראוי לרוח הקודש וכמו שאמרו במדרש (תנחומא שמות) וראך ושמח בלבו אמר ר"ש בר יוחי הלב ששמח בגדולת אחיו ילבש אורים ותומים ע"כ, וירצה בזה כי מי שהוא בעל לב רע אינו שמח בגדולה שיש לאחר ובפרט כאשר הוא גדול בשנים אין ראוי שיהיה עליו שורה רוח הקודש, אלא ע"י שלימות הלב כי הלב רואה ברוח הקודש, ולא זכה אהרן לאורים ותומים שיהיה שורה עליו רוח הקודש אלא ע"י שלימות הלב כאשר היה לו לב טוב:

המדה הזאת שהוא לב טוב הוא חפץ ורוצה בטוב חבירו, ואף אם רואה דבר בחבירו שהוא נראה שהוא רע הוא דן אותו לכף זכות, וכל זה מפני שהוא רוצה בטוב חבירו ולכך הוא דן אותו לכף זכות, והפך זה בעלי לב רע דן את חבירו לכף חובה, והמדה הזאת שדן את חבירו לכף זכות היא מדה גדולה טובה:

ובפרק מפנין (שבת קכ"ז, ב') ת"ר הדן את חבירו לכף זכות דנין אותו לזכות ומעשה באדם אחד שירד מגליל העליון נשכר אצל בע"ה אחד בדרום ג' שנים עיה"כ אמר לו תן לי שכרי ואלך ואזון את אשתי ובני אמר אין לי מעות א"ל תן לי פירות א"ל אין לי תן לי קרקע א"ל אין לי תן לי בהמה אין לי תן לי כרים וכסתות אין הפשיל כליו לאחוריו והלך לביתו בפחי נפש לאחר הרגל נטל ב"ה שכירות בידו ועמו משא ג' חמורים אחד של מאכל ואחד של משתה ואחד של מיני מגדים והלך לו לביתו אחר שאכלו ושתו נתן לו שכרו, אמר לו בשעה שאמרת תן לי שכרי ואמרתי לך אין לי מעות במה חשדתני אמר שמא פרקמטיא בזול נזדמנה לך ולקחת בהן, ובשעה שאמרת לי תן לי בהמה ואמרתי

אין לי בהמה במה חשדתני אמרתי שמא מושכרת ביד אחרים היא, בשעה שאמרת לי תן לי קרקע כו' במה חשדתני אמרתי שמא מוחכרת ביד אחרים ובשעה שאמרתי לך אין לי פירות במה חשדתני אמרתי שמא אינן מעושרים ובשעה שאמרתי לך אין לי כרים וכסתות במה חשדתני אמרתי שמא הקדיש כל נכסיו לשמים, א"ל העבודה כך היה הקדשתי כל נכסי בשביל הורקנוס בני שלא עסק בתורה וכשבאתי אצל חברי בדרום התירו לי נדרי ואתה כשם שדנתי לזכות המקום ידין אותך לזכות. תנו רבנן מעשה בחסיד אחד שפדה ריבה אחת בת ישראל ובמלון השכיבה תחת מרגלותיו למחר ירד וטבל ושנה לתלמידיו, אמר להם בשעה שהשכבתי אותה תחת מרגלותי במה חשדתוני, אמרנו שמא יש בנו תלמיד שאינו בדוק לרבי, בשעה שירדתי וטבלתי במה חשדתוני, אמרנו שמא מפני טורח הדרך אירע קרי לרבי, אמר להם העבודה כך היה ואתם כשם שדנתוני לכף זכות כך המקום ידין אתכם לכף זכות. ת"ר פעם אחת הוצרך דבר אחד לתלמידים אצל מטרוניתא אחת שכל גדולי רומי מצויים אצלה אמרו מי ילך אמר להם ר' יהושע אני אלך הלך רבי יהושע ותלמידיו כיון שהגיע לפתח ביתה חלץ תפילין ברחוק ד' אמות ונכנס ונעל הדלת בפניהם אחר שיצא ירד וטבל ושנה לתלמידיו, ואמר להם בשעה שחלצתי תפילין במה חשדתוני אמרו כסבור רבי אל יכנסו דברי קדושה במקום טומאה בשעה שנעלתי במה חשדתוני אמרו שמא דבר מלכות יש בינך לבינה בשעה שירדתי וטבלתי במה חשדתוני אמרו שמא נתזה צנורא מפיה על בגדיו של רבי, אמר להם העבודה כך היה ואתם כשם שדנתוני לזכות כך המקום ידין אתכם לכף זכות. ומה שאמר הדן את חבירו לכף זכות דנין אותו לכף זכות, פי' זה כי ראוי להיות כך מצד כי כל מדה שהאדם מודד מודדין לו כדאיתא במסכת סוטה (דף ל') בדין שהוא דן בו כך הוא נדון, ומכל שכן כאשר דן את חבירו לכף זכות שזהו דין לעצמו שגם הוא נדון בדין הזה, והוא מדה טובה וראוי שיהיה נדון במדה טובה זאת לגמרי כי הדין הוא מחויב ומפני שהוא מחויב הוא נדון באותה מדה עצמה. והביא ג' מעשיות שלא יאמר האדם בודאי יש לדון את האדם לכף זכות היינו כאשר יכול לדון אותו לכף זכות בדרך קרוב אז יש לו לדון אותו לכף זכות, אבל אם אינו יכול לדון אותו לכף זכות רק בדרך רחוק מאוד לא ידון אותו לכף זכות. ולכך מביא ג' מעשיות שכל אחד היה יותר רחוק לדון אותו לכף זכות מן הראשון, כי מעשה הראשון לא היה רק דבר אחד דהיינו מה שאמר תמיד אין לי, ובדבר אחד יש לדון לכף זכות מפני שאין צריך לדון אותו לכף זכות רק בדבר אחד, והמעשה השני צריך לדון אותו לכף זכות בשני דברים דהיינו שהשכיבה [תחת] מרגלותיו וירד וטבל ושנה להם, ובמעשה הג' צריך לדון אותו לכף זכות בשלש

דברים, שנכנס למקום סתר זהו אחד, וחלץ תפילין זהו השני, וירד וטבל זהו הג', ואפי' הכי היו דנין אותו לכף זכות ומעתה צריך לעולם לדון את האדם לכף זכות כאשר אפילו בשלשה דברים צריך לדון אותו לכף זכות ולפיכך סידר דבריו אלו בחכמה:

הפך המדה הזאת הוא מדת לב רע והוא המדה הרעה שהיא רעה מאוד, וכמו שאמרו במסכת אבות כי בכלל לב רע הוא הכל, והיוצא מן המדה הרעה הזאת שנאת הבריות, כמו שבעל לב טוב אוהב את הבריות וחפץ בטובתם ודן אותם לכף זכות כך בעל לב רע שונא את הבריות, וכבר בארנו דבר זה אצל יצר הרע עין הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם ע"ש:

ובפרק ב' דשבת (ל"ב, ב') תניא ר' נחמיה אומר בעון שנאת חנם מריבה רבה בתוך ביתו של אדם ואשתו מפלת נפלים ובניו ובנותיו מתים כשהם קטנים. והדבר זה בודאי צריך טעם שלא הביא ראיה לזה מן הכתוב, אבל נראה כי הלב הוא ביתו של אדם דירת השכל, והשנאה היא בתוך ביתו שהוא לב האדם, ולכך מריבה בתוך ביתו ג"כ ואשתו מפלת נפלים, כי אשתו ביתו נחשב. וכמו שיש מריבה בתוך ביתו כך יש בתוך ביתו קלקול ואשתו מפלת נפלים, והדמיון הוא לגמרי כמו שביתו שהוא בית שכלי הוא הלב יש בלבו שנאת חנם שאין בה ממש, וכך ביתו שהוא אשתו אין בה ממש:

ומפלת נפלים כי הנפל אין בו ממש כמו שהוא בעל שנאת חנם שאין בו ממש, וכן בניו ובנותיו מתים כשהם קטנים כי בניו ובנותיו הקטנים שהם תוך ביתו אין בהם ממש, ולפיכך בניו ובנותיו מתים כשהם קטנים עד שאין ביתו נחשב לכלום:

ובמסכת יומא פרק קמא (ט', א') מקדש ראשון מפני מה חרב מפני שהיו בו ג' דברים ע"ז ג"ע וש"ד וכו', אבל מקדש שני שאנו בקיאים בו שהיו עוסקים בתורה ובמצות ובגמילות חסדים מפני מה חרב מפני שנאת חנם שהיה בהם ללמדך ששקולה שנאת חנם נגד ג' עבירות ע"ז וג"ע וש"ד. ודבר זה בארנו בפרק בעשרה (אבות פ"ה) כי כאשר נתן הש"י הארץ לישראל נתן להם הארץ בשביל זכות אברהם יצחק ויעקב, וכדכתיב בכתוב בפי' (שמות י"ד) וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ מגוריהם אשר גרו בה, ולפיכך כאשר ישראל היו נוהגים במדת אבותיהם ראוי להם הארץ ואם לאו אין ראוי להם הארץ אשר הם יוצאים ממדת אבותיהם. ואשר החזיקו האבות כל אחד במדה מיוחדת היו אלה שלשה מדות ג"ע ע"ז ש"ד, לא שהיו מרוחקים מן ג' מדות הרעות דבר שהוא אסור שדבר זה אין חדוש, אבל דבר שהוא הרחקה יתירה בתכלית היו נוהגין בהם, ודבר זה בארנו אצל גלות בא לעולם. ובודאי כל אשר שייך אל הארץ כמו בהמ"ק שהוא תולה בארץ הכל הוא בשביל זכות האבות אשר בזכותם נתנה הארץ, ולפיכך

כאשר לא היו נזהרים ישראל בדברים אשר היו מדות האבות, ראוי שיהיה בטל הארץ וכל אשר תלוי בארץ, והרי אברהם היה מרוחק מן ג"ע בתכלית ההרחקה, וכדאיתא בפרק קמא דבתרא (ט"ז, א') שאמרו עפרא בפומא דאיוב שאמר ומה אתבונן על בתולה באחריני לא מסתכל אבל בדידיה מסתכל ואילו באברהם הנה נא ידעתי וגו' שעד עתה לא הכיר בה בשביל צניעות שהיה בהם, יצחק היה בתכלית ההרחקה מע"ז, כי ע"ז הוא שעובד לאלוה אחר ואילו יצחק הקריב עצמו להקב"ה הפך בעל ע"ז שהוא מקריב לאלקים אחרים, יעקב הפך ש"ד שידוע כי יעקב הוא הפך כדכתיב אצל עשו (בראשית כ"ה) ויצא הראשון אדמוני סימן שיהיה שופך דמים, ואילו יעקב הפך זה שהיה נזהר מש"ד, וזהו שאמז"ל שלא ראה יעקב קרי מימיו, וזה כי המוציא שכבת זרע כאלו שופך דמים ומה שהזרע ראוי שיהיה בו נפש ואילו יעקב כ"כ היה רחוק מש"ד שאף לאונסו לא ראה קרי שלא היה אצלו ש"ד, וכאשר היו בישראל אלו ג' דברים נחרב הבית וגלו מן הארץ. אבל בית שני לא היה בשביל האבות שכבר תמה זכות אבות בבית ראשון, והש"י נתן להם הארץ בזכות עצמם במה שהם עם ישראל ולפיכך כאשר הם עם אחד ולא חלק לבם היה להם הארץ, וכאשר חלק לבם בשנאת חנם שהיו ביניהם בטל כח זה מה שהם עם אחד וחרב בה"מ וגלו מן הארץ, כי בית שני היה להם במה שהם עם אחד עם ישראל. ולפיכך אמר כי שקולה שנאת חנם כמו ע"ז ג"ע ש"ד. וכאשר היה שנאת חנם הגורם להחריב הבית כ"ש שהוא הסבה להעמיד החורבן, כי הדבר שהיה גורם חולי לאדם כ"ש אחר שכבר חלה שמונע ממנו הרפואה כל עוד שלא הסיר הדבר שגרם החולי אל האדם, לכך יש לדאוג אל הדור כמו שעינינו רואות כי דור הזה גובר בו מדה הרעה הזאת על הכל. ואשר הוא יוצא עוד מן המדה הרעה הזאת היא שנאת חנם, היא הקנאה שהוא בלב, כי הלב רע יש לו קנאה כאשר יש לחבירו שום טובה ושום מעלה, הפך לב טוב שהוא שמח במה שיגיע מן הטוב לחבירו וזה מקנא בו אינו רוצה שיהיה לחבירו אותה מעלה והמדה הזאת רעה מאוד:

ובפרק שואל (שבת קנ"ב, א') הנהו קפולאי דהוו קפלי בארעא דרב נחמן נחר בהו ר' אחאי בר יאשיה, אתו ואמרו ליה לרב נחמן נחר בן גברא אתא ואמר ליה מאן ניהו מר אמר ליה אנא אחאי בר יאשיה אמר ליה ולאו אמר רב מרי עתידי צדיקי דהוי עפרא, אמר ליה ומנו רב מרי דלא ידענא ליה, אמר ליה והא קרא כתיב וישוב העפר אל הארץ כשהיה, א"ל דאקרייך קהלת לא אקרייך משלי דכתיב ורקב עצמות קנאה כל מי שיש לו קנאה בלבו עצמותיו מרקיבין כל שאין לו קנאה אין עצמותיו מרקיבין, גששיה חזייה דאית ביה ממשא אמר ליה ליקום מר לגויה דביתא, א"ל גלית דעתך דאפילו נביאים

לא קרית דכתיב וידעתם כי אני ה' בפתחי את קברותיכם ובהעלותי אתכם מקברותיכם עמי, א"ל והכתיב כי עפר אתה ואל עפר תשוב אמר ליה ההיא שעה אחת קודם תחיית המתים. ופי' דבר זה כי מיוחד בעל הקנאה להפסד ולהעדר יותר מכל המדות הרעות, כאשר הקנאה הוא דבר העדר שאינו רוצה בטוב שהוא לחבירו, ודבק באדם הזה ההעדר כאשר יש לו קנאה על הטוב שיש לחבירו. ולפיכך אמר הקנאה ג"כ מוציאה את האדם מן העולם וכמו שפרשנו שם, כי דבק באיש הזה ההעדר כאשר אין רוצה שיהיה הטוב לחבירו לגמרי. ודבר זה בלב שהלב הוא עיקר מציאות האדם וכאשר בלבו אשר הוא עיקר מציאות האדם הקנאה ובזה נמשך אחר ההעדר. ולכך אמר אפילו עצמותיו מרקיבין כי העצמות הם עיקר בנין האדם שנותנים לאדם מציאות והם חוזק מציאות האדם, ואף דבר זה נפסד ונרקב בעבור שדבק בו ההעדר לגמרי. אבל הקנאה שהיא לש"ש אינו רעה דכתיב (בראשית ל') ותקנא רחל באחותה. ובמדרש (ב"ר פ' ע"א) כתיב אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום ואת אמרת ותקנא רחל באחותה אלא קנאה במעשיה אמרה אלולי לא היתה צדקת לא היתה יולדת ע"כ, הרי כי הקנאה הזאת שהוא מקנא את אחר שנמצא בו יראת שמים דבר זה אינו אסור כלל:

נתיב עין טוב

פרק א

בספר משלי (כ"ב) טוב עין הוא יבורך כי נתן מלחמו לדל. שלמה המלך ע"ה ר"ל כי שהוא טוב עין ראוי שיהיה מתברך מן הש"י כי מלחמו נתן לדל, שכאשר הוא נותן בעין טובה שלא בצרות עין רק בהרחבה. וההפרש שיש בין לב טוב ובין עין טוב, כי לב טוב נקרא כאשר הוא חפץ להוציא טוב אל אחר, ולב רע נקרא כאשר אינו רוצה להוציא טוב אל אחר, ועין טוב נקרא כאשר הוא רוצה וחפץ שיהיה חבירו בשלימות ובטוב, והפך זה עין רע נקרא כאשר עינו צר בשל אחר. ומפני כך אמר טוב עין הוא יבורך כי העין מדרכו שיהיה צר ואינו חפץ בשלימות לכך הוא רחוק מן הברכה, וזה שהוא נותן בעין טובה מורה שהוא דבק בברכה יתירה ואל"כ לא היה נותן בטוב עין, לכך כתיב טוב עין הוא יבורך כי מלחמו נתן לדל, שמפני שהוא בעל עין טוב הוא דבק בברכה כמו שאמרנו ולכך יבורך ג"כ:

ובפרק אלו נאמרין (סוטה ל"ח, ב') אמר ר"י בן לקיש אין נותנין כוס לברך אלא לטוב עין שנאמר טוב עין הוא יבורך אל תקרי יבורך אלא יברך ע"כ. ופי' זה, כי טוב עין הוא בעל ברכה כמו שהתבאר וראוי לתת לו כוס של ברכה לברך הש"י, אבל מי שיש לו צר

עין אין ראוי לתת לו כוס של ברכה, ואם אינו טוב עין אין ראוי אל כוס של ברכה כלל כי אינו דבק בברכה ואיך יהיה מברך הש"י. ודע כי העין שהוא טוב הוא בעצמו כוס של ברכה, כי העין שייך לומר בו מלא כאשר יש לו עין טוב והפך זה שייך בו חסר עין כאשר הוא עין רע. גם שייך בו לשון שביעה כמו שאמרו להשביע עינו, גם לשון מלא שייך בו ולכך הוא דומה לכוס של ברכה שהוא מלא ושבע. ולכך אמר אין נותנין כוס לברך אלא לטוב עין אשר מתיחס אליו כוס של ברכה שהוא מלא, אבל לרע עין שהוא חסר אין מתיחס לו כוס של ברכה כלל. ולכן ג"כ אחד מן עשרה דברים שנאמרו בכוס של ברכה, שנותן בו עינו של אדם שיהיה מתחבר לכוס של ברכה העין, ולמעלה בברכת המזון הארכנו בזה:

אמר רבי יהושע בן לוי מנין שאפילו עופות השמים מכירים בצרי עין שנאמר כי חנם מזורה הרשת בעיני כל בעל כנף. וביאור דבר זה, כי צרי עין כל כך פועלים בעיניהם עד שאפי' עופות השמים מרגישים בדבר כמו זה, כי עוף השמים הוא מסוגל לדברים כמו אלו שהם דברים רוחנים כדכתיב (קהלת י') כי עוף השמים יוליך הקול, ודבר זה ידוע אצל המבינים כי עוף השמים מוכן לקבל יותר מן שאר ב"ח. וכבר הארכנו בזה במקום אחר שהעוף רוחני ביותר במה שהוא פורח באויר, ובא לומר כי צרי עין יש להם כח רוחני רע ביותר ולכך עוף השמים שהוא רוחני מכיר ומרגיש בצרי עין. ולפיכך הרשת בחנם מזורה שהוא פורש הרשת ונותן שם אוכל כאלו בא להטיב להם, ובעלי עוף כנף מרגישים ואין נצודין ברשת כל כך כי אם לא היו מרגישים היו נצודין הרבה יותר, ופירוש הכתוב כי קרא הרשעים שזכר לפני זה שגוזלים וחומסים צרי עין, כי הם הפך הטוב עין שמאתם הברכה, ובא לומר כי הרשעים שהם פורשים הרשת לצוד הבריות הש"י מציל את הבריות מידם ומרגישים בהם בני אדם. ומדאפקי הכתוב בלשון כי חנם מזורה הרשת בעיני כל כנף, כי ר"ל גם עוף השמים מרגישים בצרי עין שכל כך הם מזיקים צרי עין בכח רוחני רע ביותר. וזה שאמר אחריו אמר רבי שמעון בן לקיש כל הנהנה מצרי עין עובר בלאו שנאמר אל תלחם לחם רע עין, ורצה לומר כי מה שנותן צר עין לאחר דבק בו עינו הרעה עד שהדבר ההוא מרוחק לגמרי מן העולם, ועובר בלאו כמו אכילת דבר שהוא דבר טמא שהוא מרוחק מן האדם, כן הדבר הזה מה שנותן צר עין הוא מרוחק מן האדם עד שהאוכל הדבר ההוא עובר בלאו:

אמר ריב"ל אין עגלה ערופה באה אלא בשביל צרי עין שנא' ועגו ואמרו ידינו לא שפכה הדם הזה ועינינו לא ראו וכי על לבנו עלתה שזקני ב"ד שופכי דמים הם אלא לא בא לידינו ופטרנוהו בלא מזונות ולא ראינוהו והנחנוהו בלא לויה. ופי' דבר זה כי נחשב

מי שהוא רע עין לגודל רוע הפעל הוא כמו שפיכת דמים, דודאי עינא בישא קטיל וזהו אומנות של בעל עין הרע, ואדם זה בשביל שפטרו בלא לויה בשביל עינו הרעה נחשב זה ש"ד גמור מן בעל עין הרע כמו שהוא אומנתו ולפיכך ראוי להביא עגלה ערופה. דאם לא כן הלא אין זה שפיכת דמים, אלא מפני צרות עין באה עגלה ערופה וכל רע עין דרכו להמית אנשים בעין רע שלו, ולכך נחשב זה שפטרו בלא לויה ש"ד גמור שהיה פועל בו עין הרע ובשביל ששלט בו עין הרע נהרג ולכך מביאים עגלה ערופה:

ובפרק המקבל (ב"מ ק"ז ב') והסיר ה' ממך כל חולי אמר רב זהו העין רב לטעמיה דרב סליק לבי קברי עבד מאי דעבד אמר רב תשעים ותשעה בעין רעה ואחד בדרך ארץ, ושמואל אמר זה הרוח שמואל לטעמיה דאמר שמואל הכל ברוח ולשמואל הא איכא הרוגי מלכות הנך נמי אי לאו זיקא עבדי להו סמתרי וחיי, ר' יוסי בר חנינא אמר זו צואה דאמר מר צואת החוטם וצואת האוזן רובם קשה ומיעוטם יפה, ר"ח אמר זו צינה דאמר ר' חנינא הכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים שנאמר צינים ופחים בדרך עקש שומר נפשו ירחק מהם, רבי אליעזר אומר זו מרה, תניא נמי הכי מחלה זו מרה ולמה נקרא שמה מחלה שהיא מחלה כל גופו של אדם. ויש לך לדעת, כי ארבע יסודות הם בעולם ובהם העולם נוהג בסדר שלו ועל ידם ג"כ יוצא העולם מן השווי ומקבל האדם התפעלות והוא החולי. ומי שסובר והסיר ה' ממך כל חלי זו עין הרע, ידוע כי עין הרע יש בו כח אשיי שורף ומקבל האדם היזק מן המזיק אשר יש לו כח אשיי שורף, כי העין הזה שורף כמו האש שהוא שורף ולמ"ד זו הרוח סובר כי על ידי יסוד הרוח יוצא האדם מן השווי, וסבר כי עיקר החולי שמוציא את האדם מן השווי הוא הרוח. ומי שסובר זו הצינה הוא סובר כי השנוי נעשה ע"י יסוד השלישי שהוא יסוד המים, שאין הקור רק במים והוא שמוציא את האדם מן השווי ומתחדש ממנו החולי. ומ"ד זו צואה סובר כי השנוי אשר מתחדש באדם הוא יסוד העפר וזה שאמר זו צואה כי הצואה הוא עפר בלבד שאין בו דבר רק העפר, והרי ארבע יסודות ממש זכרו חכמים כסדר זה אחר זה. אמנם מי שסובר זו מרה סובר כי שנוי האדם הוא ע"י אשר הוא דבק בנבראים ההעדר, וזה תבין מלשון מרה שנאמר (עמוס ח') ואחריתה כיום מר שנאמר על המיתה והא ההעדר, ובארנו זה בנתיב הענוה אצל אד"ם אפר דם מרה. ודבר זה אמרו ג"כ בפ"ק דע"ז (כ', א') מלאך המות כולו מלא עינים וחרבו שלופה בידו וטפה של מרה תלויה בו, והטפה הזאת הוא ההעדר הגמור אשר בשביל אותו העדר מקבל האדם המיתה, וזה שאמר והסיר ה' ממך כל חולי זו מרה הוא ההעדר שדבק בחומר. ואמר פ"ג חלאים תלוים במרה, כי המרה אין בה צורה שלימה ולכך המרה בפרט הוא כנגד החומר אשר

הוא נעדר כל צורה והוא משותף לכל ד' יסודות ואין בו צורה וממנו כל השנוים כלם. ואין להאריך במקום הזה כי זכר כאן ד' יסודות שהם הרכבת האדם, וסבר מ"ד עין הרע כי האש יש בו יציאה מן השווי יותר ע"י כחו שהוא גדול וזה עיקר השנוי המגיע לאדם, ומ"ד זה הרוח כי הרוח על ידו השנוי כאשר הוא גובר ביותר ולפיכך והסיר ה' ממך כל חולי זו רוח, ומ"ד זה צינה סובר כאשר יסוד המים יוצא מן השווי ע"י רוב הצינה בו תלוי החולי, ומ"ד זו צואה הוא יסוד העפר כאשר יוצא מן השווי כי הצואה בודאי הוא יציאה מן השווי וכאשר הדבר הזה מתגבר בו חולה השנוי ביותר, ומ"ד זו מרה סובר כי העדר שדבק בחומר אשר הוא חומר לאלו ד' יסודות בו תלוי שנוי המגיעים כי דבק בו ההעדר ולכך בו תלוי השנוי וההעדר, ולפיכך יש חלאים במרה כמנין מחל"ה, והבן הדברים האלו והם ברורים. ומ"מ תדע להבין מזה כי בעל עין הרע שורף בעינו ויש להזהר ולהשמר מזה, ושאר דברי' אשר שייכים לעין הרע מבוארים בפרקים (אבות פ"ב) אצל עין הרע ושנאת הבריות. ומאוד מאוד צריך האדם להזהר מעין הרע, הן הוא בעצמו כמו שאמרו במדרש (ילקוט מקץ מ"ב) שיעקב צוה את בניו שאמר להם למה תתראו שלא יהיו נכנסים כולם ביחד מפני עין הרע שלא ישלוט בהם, וגם ממון שלו ישמור מעין הרע, ובפרק מקום שנהגו (פסחים נ', ב') המשתכר בקנים ובקנקנים אין רואה סימן ברכה לעולם מאי טעמא משום דנפישי שלטא בהו עינא בישא, הרי לך כי מאוד יש לשמור ממונו מעין הרע, ולכך אמרו ז"ל יצו ה' אתך את הברכה באסמיך אין הברכה שולטת אלא בדבר הסמוי מן העין, וזה מפני כח העין, ודבר זה ענין גדול ואין להאריך בזה:

נתיב הליצנות

פרק א

בספר משלי (י"ד) בכל עצב יהיה מותר ודבר שפתים אך למחסור. שלמה המלך ר"ל כאשר האדם הוא בהכנעה וכובד ראש יהיה לו תחת זה מותר, כי השמחה לאדם מצד השלימות שנמצא בו ולכך הוא שמח. והאדם אינו בעל שלימות בעצמו, ואם האדם מתבונן בחסרון שלו לא יהיה לו שמחה יתירה, כי האדם לעמל יולד שיהיה שלימותו תמיד יוצא אל הפעל ואין האדם בשלימות בפעל, ולכך כאשר האדם נוהג כך הנה יהיה לו מותר שיקבל מה שראוי לקבל שכר הוא האדם תחלת בריאה שלו בחסרון, ותמיד הוא יוצא לפעל לקבל, ואם האדם בשמחה כאלו כבר הוא בשלימות בלא חסרון, ודבר זה מביא אליו חסרון כי כאשר הוא בשלימות דבק בזה ההעדר והחסרון, אבל כל זמן שאינו

בשלימות אינו דבק בו ההעדר. ודבר זה הוא דבר מופלג בחכמה רמזו ז"ל דבר זה, אמרו בפרק חלק (סנהדרין צ"א, ב') אימתי יצר הרע ניתן באדם משעה שיוצא לאויר העולם שנאמר לפתח חטאת רובץ, והיצר הרע הוא ההעדר שהוא דבק באדם שהרי נקרא רע וזהו עצם ההעדר, וכל זמן שהוא בבטן אמו שיוצא הוויתו אל השלימות ואל הפעל אין דבק בו ההעדר, אבל כשנשלם הווייתו יוצא אל הפעל אז דבק בו ההעדר. וכן בפרק חלק (סנהדרין ק"ו, ב') רבי יוחנן כל מקום שנאמר וישב אינו אלא לשון צער וישב ישראל בשטים מה כתיב ויחל העם לזנות וישב יעקב מה אירע מכירת יוסף וישב ישראל בארץ מצרים מה כתיב ויקרבו ימי ישראל למות וישב ישראל ויהודה לבטח וכתיב ויקם ה' שטן לשלמה, והטעם בזה כמו שאמרנו, כי האדם כאשר האדם עצמו הוא בשלימותו ויש לו ישיבה ומנוחה, ואז השטן הוא ההעדר שהוא השטן כאשר ידוע כי השטן הוא ההעדר שהוא דבק בנבראים, אבל כאשר אינו בשלימות אין דבק בו ההעדר כ"כ, ואלו דברים ברורים וכבר הארכנו בזה בפרקים. וזה שאמר כאן בכל עצב יהיה מותר, שאם האדם הוא בהכנעה והאדם מדריגתו שנברא עליו שהוא חסר ומקבל שלימות ויוצא אל הפעל תמיד, לכך יקבל תמיד שלימות שראוי אל האדם, ודבר שפתים כי כאשר האדם מדבר והדבור הוא מצד שיחשוב שהוא בשלימות, שכל אשר הוא חסר הוא יושב ודומם וכשיחשוב עצמו שלם דבר זה הוא למחסור כי מצד אשר הוא בשלימות דבק ההעדר והחסרון. גם יש לפרש כי האדם הוא עלול וכל עלול במה שהוא עלול אין לו השמחה, כמו העבד שהוא עובד את אדון שלו וכי ראוי לו השמחה הרי הוא עבד נכנע לאדון שלו, וכאשר העבד עושה כך מראה שהוא עלול ומקבל השלמה מן העלה אשר הוא השלמתו, וכאשר אינו עושה כך הוא למחסור אליו. והמפרשים פרשו פסוק זה בכל עצב (יהיה מותר) שיגיע בעצבון שלו לעשות מלאכה יהא מותר אליו שמרויח, ואין לפרש כך כי מה צריך לומר דבר זה גם מדברי חכמים אינו כך, רק הפירוש הראשון עיקר:

ובפרק אין עומדין (ברכות ל', ב') אביי הוי יתיב קמיה דרבה וקא בדח טובא אמר לא סבר מר בכל עצב יהיה מותר א"ל תפילין מנחנא ע"כ. וכן איתא שם לפני זה ר' ירמיה הוי יתיב קמיה דרב חזיה דהוה בדח טובא אמר ליה וגילו ברעדה כתיב א"ל תפילין מנחנא. ויש לתמוה למה בשניהם היה השמחה מה שהניחו תפילין דוקא, גם קשה לרבי ירמיה כי רב השיב וגילו ברעדה כתיב ורבה השיב לאביי ובכל עצב יהיה מותר. ויש לתרץ דרבה לא השיב וגילו ברעדה, משום דסבר כמו מתניתין דתנן אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש ואמרינן שם מאי קרא וקאמר שם אמר רב נחמן בר יצחק דכתיב עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה מאי וגילו ברעדה אמר רב אדא בר אהבה אמר רב

במקום גילה שם תהא רעדה, וסבר רבה דקרא אתיא לתפלה שאין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש, וקרא חדא קאמר עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה דהיינו התפלה תהא ברעדה שאין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש, ורב לא מוקי קרא בתפלה אלא בכל מקום במקום גילה שם תהא רעדה ולכך השיב וגילו ברעדה. אמנם רב אלפס יש לו גרסא אחרת והתבאר במקום אחר ואין להאריך כאן. אמנם מה שהשיב תפילין מנחנא ר"ל כי אם בשביל כך צריך התעצבות שהאדם הוא עלול אל הש"י כמו שאמרנו, ומפני מורא מלך מלכי המלכים יהא לו מורא והתעצבות, אדרבא בזה יש לי לשמוח כי תפילין מנחנא, פי' התפילין הם שהש"י נקרא על האדם דכתיב (דברים כ"ח) וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך ואמר ר"א אלו תפילין של ראש, כי אע"ג כי יש לאדם לנהוג הכנעה יתירה ולא יהיה לו קלות ראש, וזה מצד כי האדם הוא עלול ויקבל יראת העלה, אבל מצד הזה כי הש"י נקרא עליו ושמו יתב' עליו והוא יתב' עלתו הנה שמחתו הוא בזה אשר הוא עלתו. ולפיכך אמר תפילין מנחנא כי אין השמחה רק מפני שהש"י אדון עלי ושמו נקרא עלי, והרי עיקר מה שצריך שיהיה האדם בהכנעה שיהיה מכיר שיש לו עלה והרי בשמחה הזאת אני מכיר עלתי. ועוד יש לפרש כי האדם הזה הגשמי אין ראוי אל השמחה במה שהוא אדם גשמי, ודבר זה בארנו אצל יפה שעה אחת של קורת רוח לעוה"ב מכל חיי עוה"ז (אבות פ"ד) ע"ש, ולפיכך אמר בכל עצב יהיה מותר, כי האדם כאשר נוהג כאשר ראוי לאדם דהיינו שאין לו שמחה, וכמו שראוי אל עוה"ז שהוא עולם גשמי, ולעוה"ב כתיב אז ימלא שחוק פינו וכמו שיתבאר בסמוך ואז מקבל מותר הוא עוה"ב. וע"ז השיב תפילין מנחנא פי' התפילין היא דבר קדושה אלקית שנקרא על האדם, ולא מצינו מצוה כמו זאת שקשור ודבק על האדם קדושה אלקית נבדלת, ור"ל אע"ג שמצד האדם עצמו שהוא בעל גשם אין ראוי לו השמחה מן הטעם אשר התבאר, מכל מקום הרי דבק בו קדושה אלקית מצד כי שם ה' נקרא עליו בתפילין שהם קדושים קשורים בו, ומצד הזה ראוי אל האדם השמחה שאינה ראויה להיות בעולם הגשמי והבן זה:

אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחאי אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעה"ז שנאמר אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה אימתי ימלא שחוק פינו בזמן שיאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה, אמרו עליו על ר"ל שמימיו לא מלא שחוק פיו בעה"ז מכי שמעה מר' יוחנן רביה. פי' אין השמחה בעה"ז כי העה"ז הוא עולם גשמי והעולם הגשמי יש בו השתנות וכל שנוי הוא רע כמו שיתבאר, ואיך יהיה השמחה בעה"ז הגשמי דבר זה לא יתכן. ולפיכך אמר אז ימלא שחוק פינו, כלומר אז לעה"ב, ובמלת אז רמז הכל כי אין

ראויה השמחה בעה"ז הגשמי שהוא תחת הזמן אשר הזמן בו שנוי וכל שנוי הוא רע ואין בו השמחה, אבל אז ימלא שחוק פינו כי מלת אז בא על דבר שאינו תחת הזמן, כי הזמן הוא המשך ומלת אז הוא מורה על העת כמו שבארנו דבר זה בחבור גבורות השם במלת אז ישיר ובכמה מקומות, שלכך אמרו כל מקום שנאמר ויהי אינו אלא לשון ווי, מפני שכל הויה הוא שנוי והשנוי הוא רע, אבל מלת אז מורה על העתה שהעתה אין בה זמן ואי אפשר שיהיה בה הויה שהיא שנוי אשר השנוי הוא רע. ולכך יאמר אז ימלא שחוק פינו כאשר יאמר הגדיל ה' לעשות עם אלה, וזה כאשר יהיה העולם בשלימות ולא יהיה בו שנוי אשר הוא שייך לזמן, אבל יהיה העולם כמו העתה שאין בו הזמן אשר הזמן בו שנוי וכאשר ידוע ודבר זה מבואר, ולפיכך אין ראוי שיהיה לאדם רק הכנעה תמיד ואין ראוי לאדם קלות ראש. ושם אמרו רבנן לרב המנונא בהילולא דמר בריה דרבינא לישרי לן מר אמר להו ווי לן דמיתנן ווי לן דמיתנן אמרו לו אנן מה נענה בתרך אמר להו הי תורה והי מצות דמגנו עלן. ביאור זה כי אין ראוי אל האדם השמחה מצד שהוא בעל העדר ומיתה, ודבר זה מצד הסוף אשר סוף כל האדם למות, וא"כ השמחה מה היא בעולם הזה אשר האדם מוכן אל המיתה ומצד הזה ראוי האבל לא השמחה, ואם לא יזכר האבל מ"מ לא יהיה לו שמחה ג"כ. ולא מצד המיתה בלבד אלא שיש יראה מיום הדין אשר הש"י בא על מעשה בני אדם מה שעשה האדם בעה"ז, והיינו דקאמר שיענו אחריו הי תורה והי מצות, ולפיכך אי אפשר שיהיה האדם ראוי לשמוח בעה"ז ודבר זה מבואר:

ובפ"ק דגיטין (ז', א') שלחו למר עוקבא זמרא מנ"ל דאסור שירטט וכתב לי' אל תשמח ישראל אל גיל כעמים, ולישלח ליה מהכא בשיר לא ישתו יין אי מההיא ה"א זימרא דמנא אבל דפומא שרי קמ"ל ע"כ. פירוש מאחר שאין שמחה בישראל רק באומות אין ראוי לישראל השמחה. וקאמר ולישלח ליה מהכא דכתיב בשיר לא ישתו יין שמזה הכתוב מפיק בפרק בתרא דסוטה (מ"ח, א') דתנן התם משבטלה סנהדרין בטל השיר מבתי המשתאות שנאמר בשיר לא ישתו יין ולכך פריך ולישלח ליה מהכא. אבל ליכא למימר דמשום כך פריך ולישלח ליה מהכא משום שאין אסור רק על היין ובהאי קרא בפירוש כתיב בשיר לא ישתו יין דזה אינו דהתם מוכח דלאו שיר ביין דוקא משתעי אלא אפילו בלא יין נמי אסור, דקאמר שם אמר רב הונא דנגדי ודבקרי שרי ודגרדאי אסור פי' רש"י ז"ל דנגדי מושכי ספינות בחבל שאינם אלא לכוין אותם למלאכה, ודבקרי שמזמרין בשעה שחורשין ואינו אלא לכוין השוורים לתלמיהם שהולכין לקול השיר שערב להם שרי, ודגרדאי אסור שאינו אלא לשחוק ע"כ, הרי משמע דבין על היין ובין

שלא על היין אסור, והא דקאמר בטל השיר מבתי המשתאות, נראה דלרבותא קאמר אפילו בשעת שתיית האדם שדרך האדם לזמר וכאלו היה דבר זה בטבע לאדם אפי' הכי אסור. ושם אמר אודנא דשמע זימרא תעקר אמר רבא זימרא בביתא חורבא בסיפא שנאמר קול ישורר בחלון חורב בסף כי ארזא ערה מאי כי ארזה ערה אמר רבי יצחק אפי' בית המסוכך בארזים מתרועע, אמר רב אשי ש"מ כי מתחיל חורבא בסיפא מתחיל שנאמר חורב בסף ע"כ. והדברים האלו ידועים למשכילים למה אמר אודנא דשמע זימרא תעקר, וזה מפני כי השיר מיוחס למדת הדין שהרי הלוים היו משוררים דוקא, וכאשר משורר ואין ראוי לו השירה פוגע בו מדת הדין, וכן הבית אשר שם השיר חרב מכח מדת הדין שמחריב הכל. וקאמר שהתחלת החורבן הוא בסף מפני שהוא מקום ששם הכניסה לבית, והוא התחלת ישוב הבית ששם נכנסין, ולפיכך שם מתחיל החורבן שעוקר הבית מהתחלתו הוא הסף שהוא התחלת הבית, כי מדת הדין המחריב פוגע דוקא בדבר שהוא עיקר ותחלת הישוב. ולכך אמר שם במשנה משבטלה סנהדרין בטל השיר מבתי המשתאות, שכאשר היו הסנהדרין יושבין ודנין היה נמצא מדת הדין בעולם וראוי ג"כ שיהיה השיר בעולם המיוחס למדת הדין, אבל כאשר בטלה סנהדרין ואין מדת הדין עם בני אדם ולכך אין ראוי להיות השירה נמצא אצלם כי כל שירה הוא מצד הדין. וזה שאמר שם א"ר יוחנן כל השותה יין בארבעה מיני זמר מביא חמש פורעניות לעולם שנאמר הוי משכימי בבוקר שכר ירדופו מאחרי בנשף וגו' והיה כנור ונבל ותוף וחליל ויין משתיהם ואת פועל ה' לא יביטו מה כתיב אחריו לכן גלה עמי מבלי דעת וכבודו מתי רעב והמונה צחה צמא וישח אדם וישפל וכו' ומה כתיב אחריו לכן הרחיבה שאול נפשה ע"כ. וביאור ענין זה כאשר שותה יין בד' מיני זמר הרי ג"כ יש כאן חמשה מיני שמחה עם היין שהוא החמישי, ולכך מביא חמשה מיני פורעניות לעולם, כי גם זה כאשר חוטא במה"ד לגמרי ושותה יין בד' מיני זמר, וכבר ידוע כי המתיחס למה"ד הוא חמשה כנגד יד ה' הויה במקנך (שמות ט') וכתיב שם בסוסים בחמורים בגמלים בבקר ובצאן דבר כבד מאוד, ולכך מביא חמשה פורעניות לעולם, מפני מדת הדין הקשה אשר הוא שולט כאשר יחטא במה"ד כמו שהתבאר, ואין דבר חטא במדת הדין כמו זה לשורר כאשר אין ראוי השירה והזמרה. אף על גב שהגאונים פסקו דלתת שיר ושבח להקב"ה בשתיית היין מותר, מפני שאין נקרא שיר של בשר ודם שנותן שבח להקב"ה שיר שלם אבל שיר המלאכים הוא שיר שלם ולכך אימעט, אבל שיר של שמחה אסור בודאי והוא חוטא במה"ד ולכך עונשו כמו שהתבאר, וראוי לשמוע דברי חכמים המלמדים את האדם לטוב לו. אמנם לא ידעתי מנין דבר זה כלל כי אם אנו באים לתת שיר ושבח,

דבר זה יש להיות בלא שתיה כי איך יהיה שבח ושיר להקב"ה כלי זמר, והרי אמרו (סנהדרין ק"א, א') כי התורה חוגרת שק ואומרת עשוני בניך ככלי זמר שמנגנין בהם, ואין השיר והשבח להקב"ה גרע מזה שלא יהיה זה כלי זמר ואילו לדידי צייתי לא היה זה כלל. ולדעתי אף בשעה שבהמ"ק היה קיים לא היה מותר שיר זה לתת שבח להקב"ה במשתה היין, כי יש להיות זה בקדושה עליונה לתת שיר ושבח להקב"ה לא במשתה היין, והמונע עצמו מזה תבא עליו ברכה:

פרק ב

הדבר שהוא הפך הכנעה וכובד ראש, כאשר ימשך האדם אחר ליצנות שהוא מעשה שחוק והתול ודבר זה הוא אסור לגמרי:

בפ"ק דע"ז (י"ח) דרש רבי שמעון בן פזי מאי דכתיב אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים וגו' וכי מאחר שלא הלך מהיכן עמד ומאחר שלא עמד מהיכן ישב ומאחר שלא ישב מהיכן לץ אלא לומר לך שאם הלך סופו לישב ואם ישב סופו ללוץ ואם לץ עליו הכתוב אומר אם חכמת חכמת לך ואם לצת לבדך תשא. ביאור זה כל דבר נמשך לתכלית שלו, ולפיכך אמר שאם הלך וההליכה אינה השלמה שכל הליכה היא להגיע אל תכלית הוא הישיבה או אל המעשה שירצה לעשות, ולפיכך אמר שאם הלך סופו שיהיה נמשך עד העמידה שהעמידה יותר קרוב אל גמר ותכלית שהרי אינו הולך עוד רק שאינו גמר, אבל הישיבה יותר גמר כאשר כבר יושב, והישיבה ג"כ הוא מבקש לעשות המעשה. וע"ז אמר ישב סופו להתלוצץ הוא המעשה שהוא מבקש לעשות, ויותר בליצנות נמשך אחריו כי האדם נמשך ביותר אחר הליצנות ונפשו נהנה בליצנות כמו שאמרו שאני ליצנותא דמימשך אחריה, ולפיכך הליצנות נקרא גמר עבירה לגמרי יותר מהכל עד שאמרו ע"ז אם הלך סופו לעמוד ואם ישב סופו ללוץ. ומזה תלמוד קושי הליצנות ועונש שלו כאשר הכתוב מזכיר אותו אחרון לכל החטאים שתדע מזה כי הוא הקשה מכולם: אמר ר"א (שם) כל המתלוצץ יסורים באים עליו שנ' ועתה אל תתלוצצו פן יחזקו מוסריכם, אמר להו רבא לרבנן במטותא מנייכו דלא תתלוצצו דלא לייתו יסורין עלייכו. אמר רב קטינא כל המתלוצץ מזונותיו מתמעטין שנא' משך ידו את לוצצים, אמר ריש לקיש כל המתלוצץ נופל בגיהנם שנאמר זד יהיר לץ שמו עושה בעברת זדון ואין עברה אלא גיהנם דכתיב יום עברה היום ההוא וגו', אמר רב תנחום בר חנילאי כל המתלוצץ גורם כלייה לעולם שנאמר ועתה אל תתלוצצו פן יחזקו מוסריכם כי כלה ונחרצה. ביאור דבר זה כמו שבארנו, שראוי שיהיו יסורים באים עליו כי כאשר הוא מתלוצץ בדבר הבל ואין בו ממש כלל רק התול לכך יסורים באים עליו שאין לעמוד כנגד היסורים, כאשר

האדם הוא נמשך אחר דברי לצנות שאין בהם ממש לכך באים עליו יסורים לכלותו עד שאין בו ממש ועושים אותו לגמרי כאלו אינו ע"י יסורים הבאים עליו. ורב קטינא הוסיף כי מזונותיו מתמעטים, כי המזונות שלו הוא חיותו ומציאותו וכאשר נמשך אחר דברי לצנות שאין בהם ממש ראוי שיהיו מזונותיו מתמעטין עד שאין לו מציאות, כי ענין הלצנות דברי הבאי הבל וריק מעשים שאין בהם ממש רק הכל תוהו לכך ראוי בשביל זה שיתמעטו מזונותיו, כי מי שמתמעט מזונותיו נחשב כאלו אינו. והוסיף ר"ל עוד לומר כל המתלוצץ נופל בגיהנם, וכל הדברים האלו טעם אחד להם כי ראוי לאיש ההולך אחר ליצנות אשר הלצנות דבר שאין בו ממש ומציאות כלל וראוי בשביל זה שיפול בגיהנם ביותר, שאין הגיהנם רק שהוסר מן המציאות ואין שם מציאות רק תוהו וחושך (וכבר בארנו דבר זה פעמים הרבה) וכמו שמורה עליו שמו שנקרא ציה שהוא שממה, וכן אבדון שהוא אבוד מן המציאות, ואשר הוא נמשך אחר דברי תוהו ראוי שיהיה מקומו תוהו ובוהו ואבדון, לפיכך אמר שהמתלוצץ נופל בגיהנם כלומר שהוא מוכן אל הגיהנם ביותר כפי מדתו. ור' תנחום הוסיף כי המתלוצץ גורם כלייה לעולם, ודבר זה כמו שאמרנו כי הליצנות דבר שאין בו ממש ולכך הוא גורם כלייה אל העולם עד שהוא משים את כל העולם כאילו אינו וגורם כלייה אליו הכל בשביל הלצנות שהוא דבר שאין בו ממש. ועוד תדע להבין כי ראוי ע"י הלצנות שיהיה מדת הדין הקשה פוגע בעולם ע"י לצנות, כי הלצנות הוא הפך הדין כי הלצנות הוא דבר התול ואילו הדין הוא דין גמור דבר מחויב כמו שהוא ענין הדין לכך הדין הוא הפך הלצנות שהוא דבר אפס ותוהו לגמרי, ולכך יבא על האדם עצמו ועל כל העולם מדת הדין הקשה, כאשר נוטה האדם אל דברי לצנות שאינם רק התול כנגד זה יש כאן מדת הדין הקשה שהוא הפך זה כי הדין אינו התול, ויש להבין זה:

דרש ר"ש בן פזי (שם) מאי דכתיב אשרי האיש אשר לא הלך וגו' מי שלא הלך לטרטיאות ולקרקסיאות ובדרך חטאים לא עמד בקנגיון ובמושב לצים לא ישב בתחבולות שמא יאמר אדם הואיל ולא הלכתי לטרטיאות וקרקסיאות אלך ואגרה בשינה ת"ל כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה. בא לבאר עניני הליצנות שהם על שלשה פנים, האחד ליצנות שהוא בדברים שהם טיול האדם מעניני שחוק אשר נמשך לזה לב האדם ונהנה בו השומע כאשר יראה לפניו דברי ליצנות כמו אלו, והשני מיני שחוק מן צידת חיות, ודבר זה ענין בפני עצמו כי הם דברי גרוי ומלחמה, והשלישי ממיני הליצנות הוא מן התחבולות שעושים הליצנים והוא דבר בפני עצמו. וזה שאמר אשרי האיש שלא הלך בעצת רשעים שלא הלך לטרטיאות וקרקסיאות ששם כל מיני ליצנות שנמשך

האדם אחריהם, ואמר אח"כ ובדרך חטאים לא עמד בקנגיון שלהם והוא צידת חיות אשר עושים צידה והוא דבר בפני עצמו, ובמושב לצים לא ישב בתחבולות שהוא מיני שחוק בתחבולות כמו שהוא דרך הליצנים. ואלו שלשה דברי' המחולקים יש להבינם, כי התנא סידר דבריו בחכמה אלו שלשה דברים שזכר דוקא והיה תמוה בעיני מאוד הגרסא לפרש רשעים על טרטיאות וקרקסיאות, כי אין שם רשע נופל ע"ז רק רשע נקרא הרודף אחר אחד להרע לו. ונראה כי לא בא למדרש רק הליכה עמידה ישיבה, מה שהזכיר הליכה שדרך ללכת אל בתי טרטיאות וקרקסיאות והוא מקום המיוחד ללכת שם, ודרך לעמוד בקנגיון, ודרך לישב בתחבולות, אבל רשעים חטאים לצים אתא לדרשא אחרינא כדבסמוך. וכך הגרסא בילקוט (תלים תרי"ג) אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד ובמושב לצים לא ישב שמא תאמר הואיל ולא הלכתי לבתי טרטסיאות וקרקסיאות ולא עמדתי בקנגיון שלהם ולא ישבתי בתחבולות אלך ואגרה בשינה ת"ל כי אם בתורת ה' חפצו ע"כ, מוכח שלא ירצה לדרוש רשעים חטאים לצים רק הליכה עמידה ישיבה כמו שאמרנו למעלה, ואמר שלא יאמר הואיל ולא הלך אחר ליצנות ילך ויגרה בשינה כלומר שהש"י ברא עולמו שינהג לפי הטבע והטבע ומנהגו של עולם שיהיה ישן, וע"ז אמר שאין לעשות כך כי האדם לא נברא על דבר זה כלל רק כי אם בתורת ה' חפצו וגו':

אמר ר' שמואל בר נחמן אמר רבי יוחנן (שם) מאי דכתיב אשרי האיש אשר לא הלך וגו' אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים זה אברהם שלא הלך בעצת אנשי דור הפלגה שרשעים היו שנאמר הבה נבנה לנו עיר ובדרך חטאים לא עמד במעמד אנשי סדום מפני שאנשי סדום חטאים היו שנאמר ואנשי סדום רעים וחטאים ובמושב לצים לא ישב שלא ישב במושב אנשי פלשתים שאנשי פלשתים ליצנים היו שנא' ויהי כטוב לבם ויאמרו קראו לשמשון וגו'. דרש הכתוב הזה על אברהם מפני דכתיב אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח וזהו אברהם כי פריו כל העולם כי הוא ראש ואב המון גוים, ובמדרש (ב"ר פס"א) דרשו אשר פריו יתן בעתו זה ישמעאל ועלהו לא יבול זה יצחק וכל אשר יעשה יצליח אלו בני קטורה, ולאו דוקא קאמר רק נקט קודם ישמעאל מפני שהולידו קודם אבל עיקר קרא אתא ליצחק שהוא הפרי שהוא חשוב יותר ועלהו לישמעאל אתי. ואפשר לומר כי דוקא קאמר כי אצל ישמעאל קאמר אשר פריו יתן בעתו, וזה כי יש כשרים באומות ישמעאל ואותם הזכיר אבל הפחותים לא הזכיר, אבל אצל יצחק הזכיר ועלהו דאצל יצחק אף העלים והם הפחותים שנקראו כך כדאמרינן (חולין צ"א, ב') אי לאו עליא לא יתקיימו אתכליא וע"ז נאמר ועליהו לא

יבול. וחלק את הרשעים לג' חלקים, יש חוטאים בכח מעשיהם ואלו נקראים רשעים כי הרשע נקרא בשביל כח מעשיו שנאמר (תלים י') שבור זרוע רשע כלומר גודל זרוע מעשיו ופעולותיו, ולכך אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים אלו אנשי דור הפלגה שהיו בונים מגדל וראשו בשמים לעשות מלחמה עם הקב"ה כמו שמבואר, ואלו ראוים שיקראו רשעים כאשר הם מוסיפים לעשות מה שאין ראוי לעשות. והמדה הרעה השנית אשר הם מחסרים לעשות ממה שראוי להם ואלו נקראו חוטאים, כי חטא הוא מלשון חסרון כמו שבארנו פעמים הרבה דכתיב אנכי אחטנו שפירושו אנכי אחסרנו, ואלו היו סדומים אשר היו מחסרים שלא לתת צדקה ולא רצו לעשות דבר טוב לשום אדם עד שהיו מחסרים ממה שראוי להם לעשות. והשלישי הוא הכת שאין במעשיהם ממש כלל רק הבאי הם והוא דומה אל כת חוטאים שהם חסרים, כי הליצנות אין בפעל שלהם ממש והוא בודאי חסרון נחשב והוא ג"כ פעל זה כמו הרשעים שפועלים ענין זר, ולכך פעל הליצנות הוא שקול כנגד החוטאים והרשעים כמו שהתבאר, ולכך זכר אותו אחרון שהוא קשה מכולם ודבר זה מבואר ואין להאריך יותר:

ובמסכת סוטה (מ"ב, א') ד' כתות אינם רואות פני שכינה כת חנפים כת לצים כת דוברי שקרים כת מספרי לשון הרע, ובארנו זה בנתיב האמת ובנתיב התוכחה:

נתיב העושר

פרק א

בספר משלי (כ"ג) אל תיגע להעשיר מבינתך חדל. שלמה המלך ע"ה ר"ל, שהאדם לא יהיה רודף להגיע אחר העושר רק שיהיה מסתפק במה שנתן הש"י אליו ולא ירדוף בכח ובחזקה להתעשר. ואמר מבינתך חדל כמו שהזהיר שלא ירדוף אחר העושר, כך הזהיר שלא ירדוף לקנות חכמה ותבונה אשר אין ראוי אל האדם, וירצה להשיג מעצמו ומדעתו רק יקבל מרבו, כי השגת הבינה אינה לפי מדריגת האדם רק יעמוד האדם במדריגה אשר ראוי לאדם, ולכך אמר מבינתך חדל ולא ילך אחר תשוקתו. ואלו שני דברים דהיינו העושר והחכמה הם דומים לגמרי בענין זה, כי כשם שהעושר הוא זולת האדם והוא קנינו, וכך החכמה הוא זולת האדם והוא קנה החכמה וזה שאמר אל תיגע להעשיר מבינתך חדל. וכן בדברי חכמים יקרא עניות בין שהוא עני ממש ובין שהוא עני בתורה כמו שאמרו (קידושין מ"ט, ב') מאי עניות עניות של תורה, וכן יקרא עשיר כאשר הוא עשיר בחכמה, כי כמו שהעשירות של נכסים קנינו של אדם כך יקרא חכמה קנין לאדם, וכן אמרו אין זקן אלא שקנה חכמה. והכתוב שאמר אחר זה התעיף עיניך

בו ואיננו כי עשה יעשה לו כנפים כנשר ועוף השמים, והכתוב הזה על שניהם מוסב שר"ל כי אם יעשה זה כאשר יגיע להעשיר ולקנות ע"י בינתו עשה יעשה לו כנפים כנשר ועוף השמים, מפני כי העושר הזה והחכמה הזאת אינה מצד האדם שאינם ראוים אל האדם, ומאחר שאינם ראוים אל האדם אינם נשארים אצל האדם והם פורחים ממנו ולא נשארים עם האדם. ולכך זכר שני דברים כנשר וכעוף השמים, ונשר אמר כנגד החכמה היתירה שלא יבקש לדעת ולהבין סתרי תורה וסתרי חכמה ואין לו עסק בנסתרות שהם אינם ראוים לו כי החכמה הוא לעליונים, ולכך אמר שיעשה לו כנשר שהוא עוף פורח למעלה, כלומר שיסור ממנו החכמה שאינה שייך לתחתונים רק לעליונים. וזכר עוף השמים כנגד עושר בממון, כי גם העושר ראוי שיהיה מן השמים לא מן האדם עצמו, ואם יגע להעשיר עושר הזה יעשה לו כנפים לסור ממנו כמו עוף השמים שהוא אצל האדם ומסתלק ממנו כך תוסר ממנו העושר, ולקמן נפרש כי שניהם אמר שלמה על העושר כמו שיתבאר. אבל ראוי לאדם שיהיה מסתפק במה שיש לו מבלי שירדוף אחר העושר. והמדה הזאת היא עליונה מאוד ורז"ל הגדילו המדה הזאת להעלות אותה מאוד: בפרק קמא דברכות (ח', א') אמר רבי חייא משמיה דעולא גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים דאילו בנהנה מיגיע כפו כתיב (אצלו) אשריך וטוב לך אשריך בעוה"ז וטוב לך לעוה"ב ואילו ביראת שמים כתיב אשרי איש יראת ה' ע"כ. ולמה נאמר במי שנהנה מיגיע כפו אשריך בעוה"ז וטוב לך לעוה"ב. ופי' דבר זה כי הנהנה מיגיע כפו אשר הם מעשה ידיו ודי לו במה שיש לו וזהו מדת הסתפקות, כי אם לא היה מסתפק בעצמו לא היה נהנה מיגיע כפו כי היה חסר תמיד, כמו שאמרו על אותם שעיניהם לא תשבע עושר. אבל כאשר הוא נהנה מיגיע כפו מסתפק בודאי בעצמו ואינו חסר, ומפני זה נאמר עליו אשריך בעה"ז וטוב לך לעה"ב, כי לאדם כמו זה ראוי אליו המציאות ביותר מפני שהוא בריאה בלי חסרון, שכל אשר אינו מסתפק בעצמו הוא מורה על בריאה חסירה ועל מעוט המציאות שהרי אינו מסתפק בעצמו והוא חסר, ושייך לומר על המסתפק בעצמו כאשר הוא שלם אשריך בעה"ז ובעה"ב כי ראוי לו עה"ז ועה"ב בשלימות כאשר הוא שלם ואינו חסר בעצמו לכך מציאותו בעה"ז ובעה"ב אינו חסר ג"כ. וכלל הדבר כאשר הוא בריה שאינה חסירה בעצמה לא יהיה חסר לא מן עה"ז ולא מן עה"ב, אבל ירא שמים מפני יראתו אין זה מסתפק בעצמו רק תמיד ירא באולי יחטא, אף כי דבר זה יראת שמים מכל מקום לא תוכל לומר שהוא שלם עד שראוי לו עה"ז והעה"ב אבל נאמר עליו אשרי בלבד. וזה אף כי יש לירא שמים ג"כ שכר בעה"ז ובעה"ב מ"מ שכרו של עה"ז והעה"ב נכללו שניהם בלשון אשרי, ואינו דומה למי שנהנה מיגיע כפו כי

מעלתו מיוחד בעה"ז בפני עצמו ובעה"ב בפני עצמו כפי מה שהוא עה"ז וכפי מה שהוא עה"ב, ובזה יש לו עיקר ועצם עוה"ז בשלימות ועיקר עצם עוה"ב בשלימות כי העה"ז והעה"ב מחולקים בעצמם, וכאשר אמר אשריך בעה"ז וטוב לך לעה"ב א"כ נתן לו עה"ז בפני עצמו ועה"ב בפני עצמו ובזה יש לו עה"ב בשלימות כפי מה שהוא, אבל ירא שמים נכללים באחד לומר אשרי בלבד, ולכך אי אפשר לומר כי יש לו עיקר עה"ז ועיקר עה"ב כי עיקר עה"ז ועה"ב הם נבדלים זה מזה. ואמר אשריך בעה"ז, כי בעה"ז ששם מגיע לאדם חסרון ונפילה אמר אשריך שתהיה מאושר וקיים ולא יבא עליו נפילה, ובעה"ב ששם הטוב בודאי טוב יהיה לו וכל זה מפני שבעל מדה זאת שלם בלי חסרון, והבן דברים אלו מאוד:

וגם תדע כי זהו עצם עה"ב, כי אין עה"ב רק שאין מקבל מזולתו, כי התבאר פעמים הרבה כי אין מקבל רק החומר ואלו בעה"ב שאינו עולם גשמי אין מקבל שם, והמסתפק בעצמו אין מקבל מזולתו רק עומד בעצמו, ולפיכך עליו נאמר אשריך בעה"ז וטוב לך לעה"ב כי יש לו מדה שראויה לעה"ב, וגם בעה"ז הוא מדה עליונה כאשר הוא מסתפק בעצמו ואין לו המדה החמרית אשר הוא מקבל תמיד ועוד יתבאר. ודבר זה עוד יותר עמוק, ויש לך לדעת כי הנהנה מיגיע כפו אי אפשר שלא יגיע ג"כ לאהבת ה', כי מי שנתן מתנה לא' ואותה מתנה אהובה על המקבל ביותר איך אפשר שלא יאהב מאוד למי שנותן לו המתנה הזאת, וכבר אמרו שהאהבה יותר מן היראה, שהרי אצל האהבה כתיב (שמות כ') ועושה חסד לאלפים לאוהבי ואצל היראה כתיב (דברים ז') ועושה חסד לשומרי מצותי לאלף דור הרי כי האהבה גדולה מן היראה, ומי שהוא אוהב ונהנה מיגיע כפו אי אפשר שלא יאהב הש"י ג"כ שנתן לו זה. ולפיכך הכתוב זכר אלו שניהם יותר שהם כנגד היראה והאהבה ואהבה גמורה נמצא במי שנהנה מיגיע כפו, ועל זה אמר גדול הנהנה מן יגיע כפו לפי שיש לו מדת האהבה מן ירא שמים שאין לו רק מדת היראה ועיין בפרק בן זומא:

מדה זאת היא מדת ההסתפקות היה מיוחד בה אברהם שהיה לו מדת ההסתפקות, שלא היה רוצה לקבל שום דבר אף כי היה ראוי לו לקבל כאשר הציל המלכים שאמר אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך (בראשית י"ד), והנה לא רצה בממון אחר כלל והיה די לו בשלו:

ובפרק כיסוי הדם (חולין פ"ט, א') בשכר שאמר אברהם אם מחוט ועד שרוך נעל זכו בנים שלו לב' מצות לחוט של ציצית ורצועה של תפילין. וביאור דבר זה כי המדה הזאת שהיה לאברהם מדת הסתפקות וההסתפקות הזה שהוא שלם ואינו חסר כלל שאם הוא

חסר לא היה מסתפק בשלו, ולכך זכו בניו לשתי מצות שהם השלמת האדם עד שגופו ונפשו של אדם הוא שלם בלי חסרון. כי אלו שתי מצות נתנו לישראל להשלים את עצמם שהתפילין הם על הראש והציצית מלבוש לגוף, וכל זה זכה לו אברהם כאשר היה לו מדת ההסתפקות שהוא השלמת האדם, ואין לך בכל המצות שהם על האדם עצמו כמו התפילין והציצית ומורה זה שהם השלמתו וזה מבואר:

מדת ההסתפקות שהוא שונא מתנות לגמרי שלא יקבל מתנה מן אדם, וזה אמרם במסכת חולין (מ"ד, ב') ר' זירא כי הוו משדרי ליה מבי נשיאה לא הוי שקיל כי הוו מזמני ליה לא הוי אזל אמר לא ניחא להו דאחיה דכתיב ושונא מתנות יחיה ע"כ. וביאור דבר זה, כי מי שהוא שונא מתנות לא זה שאינו מקבל אלא שונא הוא הקבלה ולפיכך הוא ראוי אל החיים, כי המעין שנקרא מים חיים מפני שהוא נובע מעצמו נקרא מים חיים ואין מקבל מזולתו, והבור אשר הוא מקבל לא נקרא מים חיים כלל. ולפיכך העני נחשב כמו מת לפי שהוא מקבל מאחר ואינו חי כלל מעצמו ודבר זה לא נקרא חי, רק מי שהוא חי מעצמו זה נקרא שהוא חי. ודבר זה מבואר כי כל מקבל חסר וכל חסר דבק בו ההעדר והפך זה שאינו מקבל מסולק מן ההעדר, ולכך שונא מתנות יחיה ולפיכך לא היה רוצה לקבל כלל, והא דאמרינן בפ"ק דברכות (י', ב') אמר רבא אמר רבי יצחק כל הרוצה ליהנות יהנה כאלישע ושלא ליהנות אל יהנה כשמואל הרמתי שנאמר ותשובתו הרמתה כי שם ביתו ואמר רבי יוחנן כל מקום שהיה הולך ביתו עמו ע"כ, התם לא היה מתנה רק שהיה בביתו והיה נהנה ממנו אבל לא היה מקבל ממנו מתנה דבר שהוא בעין. אמנם יש לחלק דדוקא גבי נשיאה אסור שלא היה מכוין רק לתת לו מתנה, ולא היה זה נחשב כבוד לנשיא שיהיה ר' זירא מקבל ממנו מתנה לכך אסור, אבל האשה שהיה אלישע אצלה היא היתה ג"כ נהנה שאלישע מקבל ממנה, מפני שהיה אדם גדול והיתה חפיצה שיהיה נהנה אדם גדול ממנה ודבר זה חשיבות אליה וכהאי גוונא מותר, רק גבי נשיאה לא שייך לומר כך. שהרי גבי קדושין קיימ"ל הכי (קידושין ז', א') שאם היא נתנה אליו מתנה ובמתנה זו תתקדש אליו אם הוא אדם חשוב מקודשת דכיון שהוא אדם חשוב היא נהנה במה שמקבל ממנה, ובכמה מקומות אמרינן כך וכבר בארנו זה למעלה בנתיב התורה ע"ש, ושומר נפשו ירחק ממנו, והכל בודאי הולך אחר הכוונה אם הוא שונא מתנות רק מכוין להחשיב הנותן שרי, אבל כאשר מכוין להנאת עצמו בודאי האדם הזה יוצא מגדר זה מה שראוי אל הת"ח כמו שהתבאר למעלה בנתיב התורה, ובפרט בדור הזה כי מדה זאת גורמת שמתבזה בשבילה אשר בו ריח תורה ודי בזה הדבור:

ובפרק אלו טרפות (חולין מ"ד, ב') אמר רב חסדא איזה שונא מתנות יחיה זה הרואה טריפה לעצמו ולמעלה בנתיב התורה פרשנו זה ע"ש, אבל עיקר פי' זה כי שונא מתנות היינו שאינו מקבל מזולתו דבר ויש לו מדת הסתפקות וזה שנקרא שאינו מקבל מזולתו דבר כי אף ההוראה להכשיר לו הטריפה אינו מקבל מזולתו שום הנאה, ורואה טריפה לעצמו זהו שהוא שונא לגמרי שאינו מקבל מזולתו, ולכך אמרו שם איזהו ת"ח הרואה טריפה לעצמו, וגם זה פירושו כך כי הת"ח הוא כאשר אין צריך לקבל שום דבר וכאשר הוא יודע לראות טריפה והרי א"צ לאחר והוא יקרא ת"ח:

פרק ב

בפרק במה מדליקין (שבת כ"ה, ב') איזהו עשיר כל שיש לו נחת רוח בעושרו דברי רבי מאיר ר' טרפון אומר כל שיש לו ק' כרמים וק' שדות וק' עבדים שעובדים בהם, ר' עקיבא אומר כל שיש לו אשה נאה במעשיה, רבי יוסי אומר כל שיש לו ב"ה סמוך לשלחנו. ויש לשאול מה שייכים אלו הדברים אל העושר. ויש לך לדעת כי כל אלו החכמים הסכמה אחת להם, כי העושר הוא כאשר הש"י נתן אליו קנין עד שאין האדם חסר כי זהו ענין העושר, ולפיכך פי' ר"מ כי זה נקרא עשיר כאשר יש לו נחת רוח בעשרו, כי מאחר שעיקר העושר שהש"י נתן לאדם שלא יהיה חסר אם כן ברכת העושר שיש לו נחת רוח בעושרו, ואם אין לו נחת רוח בעושרו ועינו חסר תמיד אין כאן ברכת העושר, וכמו שהתבאר לפני זה כי עיקר הברכה כאשר אינו חסר והוא מסתפק בעצמו ודי לו בעצמו ולפיכך העשיר כאשר יש לו נחת רוח בעשרו והיא מדת ההסתפקות. אמנם ר' טרפון אין נראה לו דבר זה אע"ג שודאי מדה עליונה היא מאוד כאשר יש לו נחת רוח בעשרו והיא מדת ההסתפקות אשר בארנו המדה הזאת, מכל מקום העושר בעצמו הוא כאשר נתן השם ית' אליו קנין העושר ולפיכך סבר כי העשיר נקרא כאשר יש לו סימן עשירות בעושרו, שכאשר יש לו ק' שדות וק' כרמים ודבר זה רבוי קנין שהקב"ה ברכו בעושר. ואמר ק' שדות וק' עבדים, כי ראוי שיהיה עושר שלו מן הש"י כי אם אין העושר מן השם יתברך אין זה ברכה כי יש עושר שמור לבעליו לרעתו כמו שהתבאר למעלה, לכך צריך שיהיה בעושרו ברכת ה' ודבר זה עושר באמת, ולכן אמר מאה שדות מאה כרמים מאה עבדים וזהו סימן כי עושרו מן הש"י כדכתיב אצל יצחק (בראשית כ"ו) וימצא יצחק מאה שערים ויברכהו ה', ודבר זה ידוע למביני מדע, ותבין זה ממה שחייב האדם לברך בכל יום מאה ברכות. אמנם ר"ע לא נראה לו לומר שיהיה נקרא עשיר מי שיש לו ק' שדות וק' עבדים עובדים כי אין הדבר זה חשיבות כלל ומה זה נחשב, ולפיכך אמר כי העשיר כאשר יש לו אשה נאה במעשים כי דבר זה בודאי עשיר, כי האשה

היא קנין האיש כדכתיב (דברים כ"ב) כי יקח איש אשה והרי האשה נזכרת בדבור לא תחמוד עם הקנינים דכתיב לא תחמוד אשת רעך וגו' הנה האשה היא קנינו של אדם כמו שאר עושר ועושר כמו זה לא יוסיף עצב עמו כי (כתיב) שמחת לב אשה והיא גורם נחת רוח והשמחה אל האדם, ודבר כמו זה יקרא שנתן השם יתברך אליו קנין של עושר ועי"ז יקרא עשיר. ורבי יוסי לא בחר בדעת ר"מ ורבי טרפון כמו שפרשנו, וגם בדעת ר"ע לא בחר שתקרא האשה עושר כי אף שהאשה קנין שגורם נחת רוח לבעל, קנין זה אפשר להסתלק ממנו כי תמות האשה ולפיכך עושר כמו זה אינו עושר גמור כאשר אפשר הסלוק, אבל עיקר עושרו של אדם כאשר יש לו בית הכסא סמוך לשלחנו ויש לו גוף נקי שאין גופו בעל זוהמא שהוא נגד האדם, ויש לך לדעת כי הגוף הוא קנין הנפש כמו האשה שהיא קנין האיש ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ודבר זה בודאי מביא נחת רוח אל נפש השקט ושלוה וכמו שאמרו (ברכות נ"ז, ב') תשמיש אחד מששים בעוה"ב ומוקי ליה בגמרא תשמיש נקבים כלומר היציאה לאדם, ור"ל כי אין העוה"ב רק קורת רוח כמו שהתבאר אצל יפה שעה אחת בקורת רוח בעולם הבא מכל חיי עולם הזה, וכאשר יסולק ההוצאה מסולק ממנו התנגדות שיש לאדם כי הוצאה היא מתנגד לאדם וכאשר יסולק זה מן האדם מביא אל האדם נחת רוח ביותר והוא נקרא עושר שאינו מסתלק ממנו כאשר יש לו גוף נקי, ודבר זה ראוי שיקרא עושר כאשר יש לו גוף נקי כי הגוף קנין הנפש, ומכל מקום מדברי כולם למדנו שאם אין בעושר הרצון ונחת רוח אין זה נכנס בגדר העשיר ואין להאריך בזה:

הפך המדה הזאת מי שעינו לא תשבע עושר ותמיד הוא רוצה עוד, והיא המדה המגונה ביותר ומביא אל האדם חסרון הרבה אף במה שיש לו והוא ראוי לו, כדאיתא במסכת סוטה בפרק קמא (ט', א'), ת"ר סוטה נתנה עיניה במה שאינו שלה מה שבקשה לא נתן לה ומה שבידה נטלה ממנו, וכן מצינו בנחש הקדמוני שנתן עיניו במה שאינו שלו מה שבקש לא נתן לו ומה שבידו נטלו הימנו, אמר הקב"ה אני אמרתי יהא מלך על כל בהמה וחיה עכשיו ארור יהיה מכל החיות אני אמרתי ילך בקומה זקופה עכשיו על גחונו ילך אני אמרתי יהא מאכלו כאדם עכשיו ועפר יאכל הוא אמר אהרוג אדם ואשא את חוה ולפיכך ואיבה אשית בינך ובין האשה בין זרעך ובין זרעה, וכן מצינו בקין וקרח ודואג ואחיתופל וגחזי ואבשלום ואדוניה ועוזיה והמן שנתנו עיניהם במה שאינו שלהם מה שביקשו לא ניתן להם ומה שהיה בידם נטל מהם. וכל זה כי כל אחד ראוי לדבר מיוחד, וכאשר עינו של אדם במה שאינו ראוי לו א"כ הוא יוצא ממה שראוי לו כי אותו דבר שיש לו אין ראוי למי שיש לו הדבר שהוא מבקש שיהיה, ולכך אותו שמבקש הדבר

שאינו שלו אין ניתן לו, והדבר שיש לו ניטל ממנו כאשר מבקש דבר אחר אז הוא יוצא ממה שראוי לו:

האדם אשר נתן לו השם יתברך העושר יש לשמור שלא יהיה יורד מעושר שלו, כי העושר הוא קל הסרה מאוד לכן צריך לשמור עצמו מזה:

ובמדרש (במד"ר פכ"ב) ומקנה רב היה לבני ראובן ולבני גד, הלכה שלשה מתנות נברא בעולם זכה באחת מהן נטל חמדת כל העולם זכה בחכמה זכה בכל זכה בגבורה זכה בכל זכה בעושר זכה בכל אימתי בזמן שהן מתנות מן שמים ובאות בכח התורה אבל גבורתו ועשרו של בשר ודם אינו כלום וכן שלמה אמר שבתי וראיתי תחת השמש כי לא לקלים המרוץ ולא לגבורים המלחמה וגם לא לחכמים לחם וגם לא לנבונים עושר וגם לא ליודעים חן כי עת ופגע יקרה את כלם וכו'. וביאור זה כי המתנות שהם בעולם הם שלש, האחת הוא דבר שהוא שכלי והוא בלתי גשמי כמו החכמה שהוא דבר שכלי בלתי גשמי, והשני הוא דבר שהוא הפך זה שהוא גשמי לגמרי כמו העושר שאין העושר רק בקנינים הגשמיים, והשלישי הוא דבר שהוא כלול משניהם כי הגבורה שבאדם הוא מכח הנפש, ואין כח הנפש הוא נבדל לגמרי כמו שהוא השכל אבל הוא כח שעומד בגוף האדם מוטבע בו ולפיכך הוא כלול משניהם. וכאשר האדם זוכה באחד כאלו זכה בכלם, במה שאלו שלשה חלקים הם מתחברים יחד ובכח האחד הוא הכל כיון שאי אפשר להיות זולתו, לכך כל אחד נחשב הכל ולכך אם זוכה באחד כאלו זכה בכל. ואמר אימתי בזמן שהם מן הש"י ובאות מכחה של התורה כי כל העולם נברא בתורה כמו שבארנו במקום אחר, שר"ל כי התורה היא סדר השם יתב' ובה סידר את העולם, וכאשר בא לו אחד מהם בכח התורה הוא הסדר שסידר השם יתב' אשר לזה נתן הש"י החכמה ולזה נתן הגבורה ולזה נתן העושר, וכל דבר שהוא כסדר יש לו קיום וכל דבר שהוא יוצא מן הסדר והוא שנוי אין לו קיום. ולכך כאשר הם לאדם מצד עצמו אשר בכחו הגיע לזה ואין זה בסדר השם יתברך כל דבר שהוא לא כסדר הוא שנוי ואין לו קיום. ולכך אמר ירמיה (ירמי' ט') אל יתהלל החכם וגו' זכר כל אלו שאינם שבח כאשר הם מצד עצמו של אדם ולא מן השם יתב'. ואמר כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי, כלומר כי כאשר משכיל ויודע אותי המתהלל בזה הוא קרוב אל השם יתב' ודבק בו כאשר מכיר הש"י וזהו תכלית הצלחת האדם כאשר הוא עם השם ית', ולפיכך כאשר אלו מתנות הם מן השם יתב' אשר סידר אליו דבר זה, גם כן קירוב אל השם יתב' כאשר הסדר האלקי נותן לו מתנות אלו ואז נחשב כאלו זכה בכל העולם כלו ויש לדבר זה

קיום, ועוד כי כאשר אין לו המעלות האלו מצד סדר הש"י הדבר הזה נחשב תוספת, וכל תוספת הוא כנטול דמי ובפרט העושר נחשב תוספת כמו שיתבאר:
ואמר שני חכמים וכו' ור"ל כדי להראות לבריות כאשר האדם יש לו מעלות אלו ואינם מן הש"י אז נהפך לו אותה מעלה לחסרון, כי כאשר אינם מן הש"י הם תוספות וכמו שהחסרון מאבד מי שיש לו חסרון כך התוספות מאבד אותו, שהרי אמרו ז"ל (חולין נ"ח, א') כל יתיר נטול דמי, ולפיכך היה חכם בישראל שלא באה החכמה אליו מן השם יתב' וכן באומות, וכן גבור אחד היה בישראל וכן באומות, וכן עשיר היה בישראל וכן באומות שלא בא העושר מן השם יתב' והיה זה תוספת ולכך נאבדו. ובפרט העושר שהוא יותר מוכן להיות אליו לרע כמו שאמר הכתוב (קהלת ה') יש עושר שמור לבעליו לרעתו, וזה כמו שאמרנו כי הדבר שהוא תוספת נחשב לחסרון, ובפרט העושר שהוא רבוי קנינים ודבר זה הוספה בלבד לא כמו החכמה והגבורה שאין בו רבוי והוספה, ולכך העושר יותר הוא מיוחד שהוא שמור אליו לרעתו מצד הרבוי. ולפיכך בני גד ובני ראובן שהיה להם רבוי קנינים בח"ל אין זה כסדר שנתן הש"י לישראל. כי לפי הסדר ראוי שיהיה לישראל הארץ שנקרא ארץ ישראל וכאשר הם בשביל אהבת הממון בחרו בח"ל ודבר זה עושר שאינו כסדר הראוי ולכך נאבד העושר קודם שאר ישראל. ועוד כי היה ראוי להם שיהיה להם חבור עם ישראל ולא היה ראוי להם שיהיו פורשים מאחיהם לכך גלו קודם ונאבד העושר שהיה להם, ועל כן האדם שהוא רודף אחר העושר ואין לו מנוחה, אל יחשוב כי אותו עושר יש לו קיום כי דבר זה הוא שלא כסדר הראוי וכמנהגו של עולם, וכבר אמרנו כי אלו קנינים צריכים שיהיו כסדר וכמנהגו של עולם. ואמר במדרש הזה כי הכתוב אומר כי לא ממוצא וגו' ור"ל כי עוד מצד אחר אין לעושר קיום, כי העושר אינו כמו שאר הדברים אשר הם בעולם, כי הוא חכם גם אחר יכול להיות חכם ואין זה מבטל זה, אבל העושר הבא לאחד הוא ממעט את האחר והשם יתב' משפיל את האחד קודם וממעט אותו ומגיע לאדם אחר עושרו, ולפיכך כתיב כי אלקים שופט זה ישפיל וזה ירים, כי כמו שהשופט אשר יושב במשפט אי אפשר שיהיה מזכה את שניהם או מחייב את שניהם כך העושר אי אפשר שיהיו זוכים שניהם ולכך זה ישפיל וזה ירים. ולכך אמר ג"כ כי לא ממוצא וממערב ולא ממדבר הרים, ופי' ר' אבא כי לשון הרים הכתוב כאן גם כן הוא לשון רוממות, והוא נאמר על העשיר שהוא מתרומם, כי אין דבר שהוא התרוממות כמו העשיר, כמו שנקרא הדל עני שהוא נכנע כך העשיר יש לו התרוממות ביותר, וכדכתיב (דברים ח') ובתים טובים תבנה וכסף וזהב ירבה לך וגו' ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך. כי הפרש גדול מה שיראה האדם לעינים גדולתו כמו

העושר מה שאין כך שאר מעלות שאינם נראים בעין אליו, ומכל שכן לפי מה שבארנו כי אין האדם מגיע אל המדה הזאת רק על ידי שמשפיל את זה עד שהוא עני נכנע ובזה מתרומם השני עד שהוא עשיר:

ואמר במדרש הזה כי נקראו נכסים שנכסים מזה ונגלים לזה, וביאור זה כמו שאמרנו, כי אין העושר כמו החכמה והגבורה שהם לעצם האדם, כי החכמה היא לאדם עצמו וכן הגבורה לכך אלו שתי מעלות אינם קרובים אל הסלוק וההסרה, אבל העושר קרוב אל הסלוק וההסרה עד שהוא נחשב כמו האדם שהוא סוגר עינו ונכסה ונאבד עושרו ממנו ונגלה לאחר. לכך נקרא נכסים שנכסים מזה ונגלים לזה כל כך במהירות, וכדכתיב (משלי כ"ג) אל תיגע להעשיר מבינתך חדל התעיף עיניך בו ואיננו כי יעשה לו כנפים כנשר יעוף השמים, ופירוש זה כמו שאמרנו כי אל ייגע להעשיר שאינו מן הש"י העושר הזה רק מכחו, ועושר כמו זה התעיף כלומר כ"כ במהירות כאשר עיניו מעופפים בעושר ועוברים עיניו מצד זה לצד זה ואינו, כי יעשה לו כנפים ללכת הימנו במהירות היותר. וכל זה מטעם אשר אמרנו, כי העושר הוא דבר שאינו מתחבר לאדם ולכך הוא עובר מן האדם בקלות מאוד כמו שאמרנו:

ועוד יש לך לדעת, כי העושר שהוא ברכת השם יתברך ראוי שיהיה סמוי מן העין, ולכך העושר מסוגל שיהיה נכסה בזמן היותר קצר וזה כאשר עובר בו עיניו מצד זה לצד זה, ובצד אשר עבר ממנו עיניו מיד העושר איננו, כי בודאי בעוד עיניו בו לא שייך לומר ואיננו, אבל כאשר עיניו עוברים מצד זה לצד זה ממקום שסלק עיניו כבר איננו. וכל זה כי ראוי שיהיה סמוי מן העין וראוי לו האוצר וכסוי, כי הוא ברכה לעולם, והדבר שהוא ברכה הוא באוצר שאין ברכה אלא בסמוי מן העין, ולפיכך לזה נכסה עד שהוא באוצר ולאחר שהוא מוכן לו נגלה לו. וכן אמרו בערבי פסחים (קי"ט, א') ג' מטמוניות הטמין יוסף במצרים אחד נגלה לקרח ואחד נגלה לאנטונינוס ואחד לצדיקים לעתיד לבא. כלומר יוסף שהיה בעל ברכה ואסף כל כסף וזהב שבעולם, והוא עשה הג' מטמוניות ר"ל כי ליוסף נגלה העושר כי ברכתו שאין העין שולט בו שהרי ברכתו עלי עין ולכך ראוי לו העושר. ולאחר מותו הטמין ג' אוצרות עד שלא היה ברכתו שנתברך בעושר נמצא בעולם. ואמר אחת נגלה לקרח ואחת לאנטונינוס ואחת לצדיקים לעתיד לבא כי בזה נאמר (תלים ל"א) מה רב טובך אשר צפנת ליראיך וזהו העושר שהטמין לעתיד והבן אלו דברים, לכך נקראו נכסים שהם אצורים ונגנזים מזה ונגלים לאחר:

ואמר גם כן במדרש ב"ר שאמרנו שנקראו זוזי שזזים מזה וניתנים לזה, ודבר זה כמו שהתבאר למעלה, כי הוא יתב' כאשר רוצה להרים את אחד אשר השעה עומדת לו, אז

משפיל את אחד מעושרו ונותן לאחר אותו עושר, ולכך נקראו זוזי שזזים מן האדם הזה כדי שיגיעו לאחר. ועוד ענין שלישי מפני שהעושר הוא דבר גשמי וכל דבר שהוא גשמי הוא תחת הזמן ותחת השנוי, ולכך אמר במדרש הזה שנקראו מעו"ת כלומר מה הדבר נחשב שהוא לעת מה ואינו דבר תמידי, וכך אמרו (שבת קנ"א, ב') גלגל שחוזר בעולם כלומר העושר הוא דבר גשמי והוא תחת הזמן כמו כל דבר גשמי שהוא תחת הזמן, והזמן הוא בעל שנוי שתלוי בגלגל שהוא חוזר ואינו עומד קיים על מקום אחד, ולפיכך העושר משתנה. ואמר במדרש הזה כי המנין מורה על החשיבות והמעלה כי כל דבר חשוב נמנה, כמו שאמרו (ביצה ג' ב') את שדרכו למנות שנינו ודבר בלתי חשוב אינו נמנה, ונקרא העושר ממון כלומר מה אתה מונה מה חשיבותו של עושר שהוא נמנה כאלו היה לו חשיבות של מה, ולא היה ראוי להיות נמנה כי מה הוא. ובודאי העני שאין לו עושר חיותו תלוי בו וכמ"ש (ב"ק קי"ט, א') הגוזל שוה פרוטה לעני כאלו נוטל נפשו, וכל זה מפני כי צריך העני לפרנסה ועני בודאי אינו צריך למנות כי יודע מה שיש לו, אבל העשיר אשר יש לו ממון הרבה והוא מונה הממון על זה אמר מה אתה מונה כי מה חשיבות יש בו שיהיה נמנה. וכן אמרו כי אין ראוי שיהיה לאדם קנין מעלה בעושר, הרי כל המעלות מעלתם כאשר האדם קונה אותם, ואין מעלת העושר רק בהוצאה שמוציא הממון בזה נראה כי אין קנין מעלה בעושר. הנה ג' שמות אשר יש לממון דהיינו נכסים זוזי מעות מורים כי אין לעושר של אדם קיום מצד ג' פנים. האחד שאין העושר דבר עצמי לאדם כמו שאר מעלות אבל הוא נבדל מן האדם ולכך בקל הוא נאבד ונכסה מן האדם בקלות ונגלה לאחר כמו שהתבאר לכך נקראו נכסים. גם כי העושר הוא ברכה בעולם אשר כל ברכה הוא עומד להיות נכסה מן העין ולכך הוא נטמן עד שאינו נמצא ונגלה לאחר, שאם היה תמיד אצל אחד לא נקרא זה שהוא ממון, ואם לא היה נגלה כלל לאחר ג"כ הרי השם יתב' נתן אותו לעולם, ולפיכך נכסה מזה עד שנקרא שאינו דבר שהוא בגלוי ונגלה לאחר, כי כאשר אדם עומד לו השעה שיהיה לו עושר אז זזים מזה ובאים לאחר כמו שהתבאר, ועל ענין זה נקראו זוזים שזזים מזה ובאים לאחר שראוי לו יותר. ועוד יש צד שלישי כי העושר הוא דבר גשמי אשר כל גשמי הוא תחת העת והזמן כמו שהתבאר ועל ענין זה נקרא מעות והשם הד' בא לומר שאף כאשר העושר הוא בנמצא והוא עדיין אצלו מה הוא חשיבות עצמו ולכך נקרא ממון שנקרא על שם מה אתה מונה, כלומר מה הוא אף כאשר הוא אצלו. ויש בודאי עוד סבות הרבה שאין לעושר קיום אבל אלו דברים הם עיקרי דברים, ולכך רמז בשם שנקרא בו שם העושר עליהם. וכאשר תבין מה שאמרנו כי העושר הוא זולת האדם ובזה אינו דומה לשאר

מעלות, ואז תוכל לדעת ולהבין מה שאמר הכתוב (קהלת ה') אוהב כסף לא ישבע כסף, וכן תבין מה שאמרו (חולין מ"ו, א') עשירין מקמצין, ואף כי דבר זה הפך המושכל, אבל מפני כי העשיר מוכן הוא למדת העושר ואין העושר כמו החכמה שאם למד חכמה נקרא שהוא שבע מן החכמה אבל העשיר אינו שבע, שאילו היה העושר עומד באדם כמו החכמה אז היה שבע ממנו, אבל אין העושר עומד בו ולכך אינו שבע ממנו כי דבר שאינו עומד בו לא יקבל שביעה ממנו כלל, ועל שם זה נקרא כסף כי תמיד אצלו הכוסף שהוא נכסף ואל ישבע ממנו כאשר התבאר, ונקרא זהב על שם כי כאשר הוא רואה עושר לפניו הוא אומר זה הב, ומצד שני פנים האדם חפץ ורודף אחר העושר, האחד שיש לו כוסף לקנות ממון רב מצד אהבת העושר שאוהב ממון ונכסף אליו ועל שם זה נקרא כסף לשון נכסף, והשני שרוצה וחפץ בעושר לתועלת אליו שצריך אליו להשלמתו ולכך נקרא זהב זה הב, לצרכו שיושלם בו, ולכך העושר נקרא על שם כסף וזהב שמורה על שתי בחינות אלו:

האדם אשר הוא תמיד רודף אחר העושר עינו לא תשבע עושר, וכדכתיב (קהלת ד') גם עינו לא תשבע עושר. ותלה זה בעין מפני כי העין רואה ממזרח עד מערב והוא מקבל הכל, וכאשר דבק בו החסרון אינו מלא כלל והוא רוצה וחפץ תמיד לקבל ואינו שבע. ולכך אמרו במסכת תמיד (ל"ב, ב') על אלכסנדר מוקדן שהיה הולך לכבוש את כל העולם עד שהגיע לסוף העולם והגיע לג"ע ולא פתחו לו שערי גן עדן שאמרו לו צדיקים יבאו בו ואמר אנא מלכא מחשב חשבנא הבו לי מידי יהבו ליה גלגלתא דעינא אתקלא לכולי כספא ודהבא ולא תקיל אמר להו מאי האי א"ל גלגלתא דעינא דבשרא ודמא דלא שבע אמר להו ממאי דהכי הוא דלא שבע אמרי שקול עפרא ולאלתר תקיל ע"כ. פירוש זה, כי אלכסנדר היה הולך וכובש כל העולם, ולא די לו במלכות שלו אשר כבר כבש עד שהיה רוצה אף לכנוס לגן עדן אשר דבר זה אינו ראוי לו, ומפני שהיה סבור אלכסנדר כי דבר זה שהולך לכבוש הכל הוא חשיבותו ומעלתו, שהיה כובש אף דבר שאינו ראוי שיהיה אדם בא שם, ובשביל זה אמר מחשב חשבנא כי מלכא אנא ולכך ראוי לו לבא אף לגן עדן. ובודאי אילו היה מלכותו כראוי שהיה מלכות שהיה הש"י חפץ בו, לא היה דבק בו חסרון והיה שבע ולא היה הולך לכבוש אף דבר שאינו ראוי, אבל מפני שהיה המלכות שלו מלכות שאינו שלם לכך לא היה שבע. ולכך נתנו לו גלגלתא דעינא כלומר מה שאתה הולך וכובש כל כך אף דבר שאינו ראוי לך, זהו שיש לך מדת העין שאינו שבע מפני כי הוא בשר ודם שהוא גוף חמרי ובשביל כך דבר בו ההעדר והחסרון לכך אינו שבע בשביל ההעדר שדבק בעין. ומפני כך תקל כנגדו כל

כסף וזהב ולא תקל, כי בשביל ההעדר שבו אינו מלא כלל. ולא האמין כי גלגלא דעינא אינו שבע ומיד שהניחו כנגדו עפר היה שבע כי העפר הוא ראוי לכסוי, ודבר זה ידוע כי המת שהוא צריך גניזה נטמן בעפר, והדם שהוא צריך כסוי מכסין אותו בעפר, ודבר זה חכמה עליונה כי העפר שהוא תוך ד' היסודות הוא מכוסה יותר שכל ד' יסודות הם מסובבין ומכסין על העפר, ולפיכך העפר הפך העין בעין בו מגולה הכל ואלו העפר הוא מכסה הכל, וכל היסודות הם פתוחים חוץ מן הארץ שאינה פתוחה רק סתומה ולכך הוא מוכן לכסוי וסתימה ודבר זה הוא עמוק מאוד. ורמזו לו מן גן עדן כי כאשר עינו אינו שבע א"א להשביע אותו רק בעפר דהיינו שיהיה העין טמון בעפר ע"י מיתה כי ראוי לו דבר זה כאשר הוא חסר תמיד ואין לו שביעה אי אפשר להשביע אותו כי אם על ידי העפר שהוא בטול לעין, ודבר זה גורם המיתה אליו עד שיהיה בעפר. וכך אירע לאלכסנדר מוקדן שמת קודם חצי ימיו כמו שכתבו המפרשים עליו בפירוש דניאל על הכתוב (דניאל ח') וכעצמו נשברה הקרן. וכל זה הגיע לו מפני שלא היה שביעה לעינו ותמיד היה עוד חסר וא"כ ראוי להשביע אותו שלא יהיה חסר עוד וזה על ידי מיתה, ולפיכך יש להזהר מן המדה הזאת שלא יהיה חסר תמיד שלא יגיע לו כך גם כן:

ובשביל כי העין מבקש לבלוע תמיד אמרו במסכת נדה (כ"ח, ב') תנא אבא שאול אומר קובר מתים הייתי פעם אחת נפתח מערה מתחתי ועמדתי בגלגל עינו עד חוטמי ו וכשחזרתי לאחורי אמרו עין של אבשלום היה ושמא תאמר אבא שאול ננס הוה אבא שאול גדול בדורו היה כו'. ופירוש זה אבשלום היה רוצה לבלוע את אביו דוד המלך שהביאו לעולם, וזה שלא בטבע, כי זה שהביא אותו לעולם ועל ידו הוא נמצא הוא מבקש לבלוע עד שלא יהיה נמצא וזה שלא כסדר העולם ואי אפשר. רק כי כל כך גדול כח העין שדבק בו ההעדר, עד שהוא מבקש לבלוע אף אותו שגרם לו עד שהוא נמצא. ולכך אמר אל תאמר כי אבא שאול קטן היה רק שהוא היותר גדול כמו שחשב שם עשרה מדריגות זה על זה והוא הגדול מכולם, והיה עומד בגלגל עין שלו, עד שמזה תדע שהוא היה רוצה לבלוע הכל. ואין צריך לומר כי היה אבא שאול עומד בעינו של אבשלום ממש, רק כי כמו שבחייו היה רוצה לבלוע את אביו גם לאחר מותו היה מוכן לזה גם כן כי היה לאבשלום כח בלתי טבעי שכח טבעי בודאי אחר מיתתו לא נמצא, אבל כח העין של אבשלום היה כח בלתי טבעי רק רוחני וזה היה עוד נמצא אחר מיתתו עמו, והיה גורם דבר זה שהיה רוצה לבלוע הכל בחייו עד שנפחת המערה לבלעו בעינו עד שעמד בו, ומזה ידע כל אדם כי מי שיש לו מדה זאת שרוצה לבלוע את אחר כי אחריתו שהוא נבלע כמו בכל מקום:

ובמסכת גיטין בפרק השולח (גיטין ל"ח, ב') אמר רבא בהני תלת מילי נחתי בעלי בתים מנכסייהו דמפקי עבדייהו לחירות ודסיירי נכסייהו בשבתא ודקבעו סעודתא בשבתא בעידן מדרשא ע"כ. ואלו ג' דברים מיוחדים לזה, כי כאשר הבעל בית הוא עשיר והוא עצמו מבטל העושר ואין הש"י חפץ בזה ולפיכך מגיע בטול לעשרו, ולפיכך אמר דמפקי עבדייהו לחירות, כי הש"י נתן לו עבדים והוא עושרו של אדם כדלעיל מי שיש לו מאה עבדים וכו' והעבדים אין לו להוציאן לחירות ועובר בלאו, בדבר זה הוא מבטל העושר שנתן הש"י אליו שלא כדין כי אסור לשחרר העבד ולפיכך אדם כמו זה אינו ראוי לברכת העושר. השני דסיירי נכסייהו בשבת מאחר שהשבת קודש, אין ראוי לקנין עושר ביום השבת, ולפיכך אין קיום לעושר שלהם כאשר יום השבת הוא סבה לעושר. השלישי דקבעו סעודה בשבתא בעידן בי מדרשא, כלומר אם קובע סעודה בשבתא בעידן מדרשא, שאותה שעה הוא זמן ללמוד ולא להיות נמשך אחר האכילה והשתיה והם מחמת רבוי העושר אוכלים ושותים, ומבטלים התורה ואינם באים אל הדרשה לכך ראוי שיסולק העושר אשר הוא הגורם, וכל זה כאשר אינו נוהג בעושרו כראוי אין ראוי לו העושר. ואלו הם שלשה דברים, או שיש חסרון בהגעת העושר, או יש חסרון בעושר עצמו, או יש חסרון בתכלית אשר העושר עומד אליו, וכאשר מסייר נכסיה בשבת יש חסרון בהגעת העושר לידו, וכאשר מוציא העבד לחירות יש חסרון בעושר עצמו, וכאשר קבעו סעודה בעידן בי מדרשא יש חסרון בתכלית, כי העושר ניתן לשמוח בו ולאכול ושתה וזה קובע סעודה בזמן שאינו ראוי, לכך גורם הבטול לעושר האדם:

ועם כי אין ראוי שיהיה רודף אחר העושר ראוי שישמור את עצמו שלא יהיה צריך לבריות כי זה הוא חסרון האדם, כי מעלת האדם כאשר הוא מסתפק בעצמו ואינו חסר שאם הוא חסר אין זה אדם שלם, כ"ש שהוא נחשב אדם חסר כאשר הוא צריך לבריות, ולכן אמרו (פסחים קי"ג, א') פשוט נבילה בשוק ואל תצטרך לבריות, כי המפשיט נבילה בשוק בודאי הוא גנות וגנאי גדול מאוד כאשר בשוק לפני הכל פושט נבילתא, אבל מי שהוא צריך לבריות דבר זה חסרון לאדם בעצם שהוא חסר כאשר צריך לבריות, ואין להאריך בחסרון כי הוא מורגש ומוחש לכך אין להאריך בזה:

נתיב הבטחון

פרק א

בספר משלי (ג') בטח אל ה' בכל לבבך ואל בינתך אל תשען. שלמה המלך ע"ה רצה לומר, האדם ישים בטחונו בו ית' בטחון גמור על מה שהוא צריך, ואל ישען על בינתו

לומר כי ע"י תבונתו יוכל להשתדל מה שצריך אליו רק ישים על ה' בטחונו. כי אף שצריך לעשות כל מעשיו בחכמה ואין סומכין על הנס, מ"מ אל ישען על תבונתו בלבד לומר כי חכמתו יגרם לעשות מה שירצה, רק יבטח בהשם שהוא יוציא מחשבתו אשר חפץ לעשות אל הפעל. ואמר בטח אל ה' ולא אמר בטח בהשם כי מדבר בשעת מעשה ובאותה שעה ישים מחשבתו ובטחונו אל ה' שיהיה עמו, ודבר זה הוא כמו תפלה אל הש"י, ואלו בטחו בו נאמר על שישים האדם בטחונו בו ית' ואינו מדבר על שעת מעשה, ואל ה', ר"ל כי בשעת מעשה ישים בטחונו ומחשבתו אל הש"י שיעזור לו בכל אשר צריך להשתדל. כי כאשר בוטח בו ית' ולא ישען על תבונתו אז יעשה הש"י בקשתו. וזה שאמר הכתוב (שם כ"ט) חרדת אדם יתן מוקש ובוטח בה' ישוגב. ור"ל כי כאשר האדם יחרד מורה זה על מעוט בטחון אשר יש לו בו ית' ודבר זה יתן אליו מוקש, כי הוא הפך מה שאמר בוטח בה' ישוגב, שר"ל שהוא מתחזק ביותר בשביל בטחונו ששם בו ית', כי כאשר יחרד מורה כי אין לו בטחון כלל ודבר זה מוקש אליו:

ובפרק הרואה (ברכות ס', א') ההוא תלמידא דהוי שקיל ואזיל אבתרי' דרבי ישמעאל בר' יוסי חזייה דקא מפחד א"ל חטאה את דכתיב פחדו בציון חטאים אמר ליה והא כתיב אשרי אדם מפחד תמיד ההוא בדברי תורה כתיב. יהודאי בר נתן הוה שקיל ואזיל בתריה דרב המנונא חזייה דקא מתנח א"ל יסורים קא בעי ההוא גברא לאתויי אנפשיה דכתיב כי פחד פחדתי ויאתיני א"ל והא כתיב אשרי אדם מפחד תמיד ההוא בדברי תורה כתיב. ביאור זה כי המפחד הפך הבוטח בו ית', שהבוטח בו ית' אינו ירא כמו שאמר שלמה חרדת אדם יתן מוקש ובוטח בה' ישוגב, ולכך אמר יסורים בעית דכיון שאין בך בטחון אתה גורם ליסורים שיבאו. ועוד כי הפחד גורם שיבואו יסורים על עצמו, כי הכלי אשר הוא שלם וחזק בעצמו אין צריך שיהיה ירא מן השבירה כאשר הוא חזק, אבל כאשר הוא רע קל הוא השבירה וזה שהוא מפחד מוכח שאינו שלם והוא כמו כלי רעוע שאמר פחד פחדתי ויאתיני מפני שהוא כלי מרועע בשביל הפחד. לכך גבי ההוא דמתנח אמר יסורין קא בעי כו', מפני כי אנחה שוברת חצי גופו של אדם ונחשב בשביל זה כלי מרועע ביותר ולכך הוא מוכן לשבירה לגמרי, וההוא דמפחד דאמר חטאה את כי החטא קרוב לו השבירה בשביל חטאו ולכך הוא מפחד תמיד. ומקשה והכתיב אשרי אדם מפחד תמיד ומוקי ליה בדברי תורה, ודבר זה יש לו טעם מופלג מאוד כי כאשר הדברים הם שייכים לאדם עצמו אין ראוי להפסד כי אם מצד החטא, בודאי אין ראוי לפחד שאין האדם עומד לפורעניות אלא א"כ היה הגורם החטא כדלעיל שאז הוא כלי קרוב לשבירה, ולפיכך אמר חטאה את שאם לא כן לא היה לו פחד כלל. ולא כן התורה

שכבר התבאר במקומות הרבה כי אצל התורה נחשב האדם שבור, ולפיכך אמרו בפ' אין דורשין (חגיגה ט"ו, א') לא יערכנה כסף וזהב וזכוכית וכל כלי פז אלו דברי תורה שקשים לקנות כזהב ונוחים להשתבר ככלי זכוכית, והטעם בארנו בפרקים כי קשה על האדם לקנות דבר שאינו שייך אל האדם כי תורת ה' היא לא תורת האדם עד שיקנה את התורה ואז היא תורת האדם, ולפיכך קשה לאדם לקנות התורה ככסף וזהב, ונוחים להשתבר ככלי זכוכית, כי אע"ג שקנה התורה אין זה קנין גמור כי לא יתחבר השכל עם האדם שהוא גשמי חבור גמור. ולכך בדברי תורה יש לאדם לפחד תמיד, כי בדבר הזה שהוא התורה נחשב האדם כלי שבור והוא נוח להשתבר ולכך יש לו לפחד תמיד מפני שהוא קרוב אל השבירה ודבר זה מבואר:

ובפרק הקומץ (מנחות כ"ט, ב') בעי מניה רב יהודה נשיאה מרבי אמי מאי דכתיב בטחו בה' עדי עד כי ביה ה' צור עולמים אמר ליה כל התולה בטחונו בהקב"ה הוא לו מחסה בעוה"ז ובעוה"ב ע"כ. יש לך לדעת כי אצל הבטחון כתיב בטחו בו עדי עד, ור"ל כי אע"ג כי לפעמים אין האדם ראוי לדבר טוב מצד רוע מזל שלו, וע"ז אמר שעכ"פ יש לבטוח בו ית' וזהו בטחו בו עדי עד כי ביה ה' צור עולמים. כלומר כי העוה"ז ועוה"ב נברא בשם י"ה ולכך יש לבטוח בו ית' עדי עד שיכול להשפיע אליו מעולם העליון שהוא כולו טוב אף אם יש לו מזל רע בעוה"ז. לכך מי ששם בטחונו בו ית' מגיע דבר זה עד עולם העליון הוא עוה"ב ולכך הש"י ג"כ מחסה עליו בעוה"ז ובעוה"ב. כי בעל הבטחון עושה לו הש"י מחסה לגמרי ולכך הוא ית' מחסה עליו בעוה"ז ובעוה"ב במה שמגיע מחסה שלו עד עולם העליון והבן זה, וזה נרמז במה שאמר (תלים ל"ב) והבוטח בה' חסד יסובבנהו והוא חסד עליון ודבר זה מגיע עד עוה"ב:

ובפרק הרואה (ברכות ס', א') ת"ר מעשה בהילל הזקן שהי' בא בדרך ושמע קול צווחה ואמר מובטח אני שאין זה בתוך ביתי עליו הכתוב אומר משמועה רעה לא ייירא נכון לבו בטוח בה'. אמר רבא האי קרא מרישיה לסיפיה מדרש ומסיפיה לרישיה מדרש מרישיה לסיפיה משמועה רעה לא ייירא משום דנכון לבו וגו' מסיפיה לרישיה משום דנכון לבו בטוח בה' משמועה רעה לא ייירא. ודבר זה כי השמועה רעה, כאשר הוא שומע דבר פתאום ענין שהוא רע וזה אין ראוי למי שהוא בוטח בה' שישמע שמועה פתאום בפעם אחד. ואם לא היה שמועה רעה רק היה בביתו הרע מעט מעט וכל דבר כמו זה נעשה בזמן, וכיון שלא באה בפעם אחת רק מעט מעט בזמן אין הבטחון יכול לעמוד נגד זה שלא יבא דבר רע מעט מעט שכך הוא הנהגת עולם שנמצא בו הרע. אבל שיבא אליו שמועה פתאום דבר זה אינו, כי כל דבר שהוא בלא המשך זמן אינו בהנהגת עוה"ז כי

עוה"ז הוא תחת הזמן. ולכך אמר היילל על השמועה רעה שהוא מובטח שאינו בתוך ביתו, כי השמועה הרעה הוא כמו פגע שיפגע באדם פתאום והוא בלא זמן והוא מן הש"י ואינו דומה למעשה שהוא נעשה בזמן, אבל השמועה שישמע האדם שהוא בלא זמן רק בפתע פתאום, ובשביל ששם בטחונו בו ית' אין ראוי שישמע שמועה רעה בלא זמן. ואלו היה בביתו ולא נאמר לו דרך שמועה בודאי הדברים שהם בזמן הם שייכים לעוה"ז, אבל שישמע שמועה רעה על זה כתיב משמועה רעה וגו', ופי' זה ברור ונכון הוא. ומה שאמר כי הכתוב מדרש מסיפא לרישא ומרישא לסיפא ומה רצה בזה. אבל ר"ל כי אם אתה רואה אדם שאין שומע שמועה רעה תגזור אומר שלכך אינו שומע שמועה רעה בשביל שהוא בטוח בו ית' ואין סבה אחרת לזה, ולא תאמר כי אפשר שיהיה כאן סבה אחרת כי אי אפשר לתלות בסבה אחרת. וכן כאשר רואה אדם שהוא בוטח בה' תאמר ותגזור כי בודאי אדם זה אין צריך שיהיה ירא משמועה רעה, לכך מדרש מרישא לסיפא משמועה רעה לא ייירא משום דבטוח בה', וגם נכון לבו בטוח בה' לכך אין צריך שיהיה ירא משמועה רעה וזה מבואר:

עוד שם אמר רב הונא אמר רב משום ר' מאיר וכן תנא משמיה דר' עקיבא לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעבדין מן שמיא לטב. כי הא דר' עקיבא הוי אזיל באורחא והוי בהדיה חמרא ותרנגולא ושרגא מטא להאי דוכתא בעי אושפיזא ולא יהבו ליה אמר כל דעבדין מן שמיא לטב אזל בת בדברא אתא אריה אכליה לחמריה אתא שונרא אכליה לתרנגולא אתא זיקא כבי לשרגא אמר כל דעבדין מן שמיא לטב עביד בלילא אתא גייסא שבייה למתא אמר להו היינו דאמרי כל דעבדין מן שמיא לטב עביד. כבר אמרנו בנתיב האהבה, כי אלו ג' דברים הם ג' חלקי האדם שהם הגוף והנפש והשכל. הגוף החמרי הוא מתיחס לחמור ועליו רוכב הנפש והנפש מתיחס אל התרנגול שנקרא גבר ואיש, וידוע כי הנפש הוא צורה אשר הצורה נקרא איש כמו שידוע והחומר נקרא אשה כמו שהתבאר פעמים הרבה, ולכך אמר שהי' לו חמרא ותרנגולא. והשלישי הוא הנר שהוא כנגד השכל שנקרא נר שהוא המאיר לאדם ובכל מקום נקרא השכל נר, וכמו שאמרו במס' שבת ב' במה מדליקין (כ"ג, ב') הזהיר בנר הויין לו בנים ת"ח שנאמר כי נר מצוה ותורה אור, ודבר פשוט שהשכל הוא הנר המאיר לאדם ואין צריך ביאור דבר זה. ומפני שכאשר בא ר"ע לאותה עיר היה ראוי לבא עליו גם כן מה שבא על כל העיר, דהיינו שיהיה נשבה כמו שהיו נשבים שאר העיר, ואם היה נשבה היו מבטלים אותו מכל והיו נוטלים ממנו גופו ונפשו וגם שכל שלו שהיו מבטלים אותו לגמרי, והש"י רצה להציל את רבי עקיבא סבב דלא יהבי ליה אושפיזא. וכאשר היה בעיר היה בכלל אותה גזירה

להיות נשבה ואי אפשר שלא יהיה הגזירה שיצאת על העיר ג"כ שולט בו ואינו אפשר שלא יעשה זה בו רושם של דבר מה, ולפיכך אתא אריה ואכל החמור ובדבר זה הוא תמורת מה שראוי לבא על גופו, ובא השונרא ואכיל התרנגול ודבר זה הוא תמורת נפשו וכפרתו, והנר שכבה הוא תמורת השכל עד שהיה לו תמורה לגמרי. ומזה ראיה גמורה מן הגמרא ליקח תרנגול לכפרה על נפשו בערב יוה"כ ודבר זה ידוע. ולפיכך אמר ר' עקיבא כל מה דעביד רחמנא לטב, כלומר כי הוא בוטח בה' כי מה שנעשה לו לטב עביד ומחמת בטחונו בו ית' נעשה לו הדבר ההוא לטובה מדבר שהיה נראה רע:

ובפרק שלישי דתענית (כ"א, א') נחום איש גם זו כל מילתא דהוה סלקא ליה אמר גם זו לטובה זמנא חדא בעו לשדורי דורון לבי קיסר אמרו מאן ייזיל ייזיל נחום איש גם זו שהוא מלומד בנסים שדרו בידיה מלא סיפטא דאבנים טובות ומרגליות אזל ובת בההוא דיראה. בלילה קמו הנך דיוראי ושקלינהו לסיפטיה ומלינהו עפרא למחר כי חזינהו אמר גם זו לטובה כי מטא להתם בעא מלכא לקטלינהו לכולהו אמר קא מחייכו בי יהודאי אתי אליהו אדמי ליה לחד מנייהו אמר ליה דלמא הא עפרא מעפרא דאברהם אבוהון דכי הוי שדי עפרא הוו סייפי גילי הוו גירי דכתיב יתן כעפר חרבו כקש נדף קשתו הוה חדא מדינה דלא מצי למכבשה בדקו מיניה וכבשוה עיילוה לבי גנזיה ומלאוהו לסיפטיה אבנים טובות ומרגליות ושדרוהו ביקרא רבה כי אתא בת בההוא דיוראי אמרו ליה מאי אייתית בהדך דעבדי לך יקרא כולי האי אמר להו מאי דשקלי מהכא סתרו לדירייהו ואמטינהו לבי מלכא א"ל האי עפרא דא מדידן הוה בדקוה ולא אשכחוהו וקטלינהו להנך דיוראי ע"כ. וביאור ענין זה, כי בא לומר כמה גדול מדת הבטחון בו ית', כי נחום איש גם זו היה לו מדת הבטחון שאף דבר שהיה נראה רע היה בוטח בו ית', במאמר שיהיה אליו לטוב וכמו שהתבאר אצל ר"ע במעשה שלפני זה. וכאשר לקחו ממנו מה שרצה להביא דורון אל המלך אמר גם זו לטובה והניח העפר כי רצה להראות למלך את אשר עשו ואשר גנבו הדורון ממנו. ולכך שתק כאלו היה שם עוד הדורון וכאשר בא לשם פתח אותו כאלו לא ידע ואז הי' רוצה להגיד מה שנעשה לו, וכאשר עשה כן כעס המלך כי לא האמין אליו כלל שגנבו הדורון ממנו. ואחד מן היועצים שהיה אליהו אמר דבר זה כי ראוי לחשב אותה סימן טוב, כי דרך אומות הראשונים שהיו מנחשים בפרט במלחמה כמו שמצינו במקרא ובגמ', ואמר כי אין מדרך המלך שנעשה דבר זה אליו להביא אליו עפר רק שהוא סימן וניחוש כי זה יהיה כלי מלחמתו וכאלו הביא לו כלי מלחמה לדורון. וזה שאמר אותו יועץ כי אולי הוא עפרא דאברהם אבינו כי דבר זה היה אצל אברהם כי מן העפר נעשה חרב. ואין הפי' שנעשה מן העפר חרב ממש, רק

פירושו כי העפר אשר ממנו עושים החרב שנא' (איוב כ"ח) ברזל מעפר יוקח ומפני שמן העפר נעשה חרב לכך כאשר שדי עפרא הוי חרבא. ור"ל כי הדבר שהיה דומה בדבר מה לחרב, כמו העפר שמתיחס החרב לעפר מפני כי ממנו עושין חרב לאברהם היה נעשה חרב ופועל היה בשונאיו כאלו היה חרב קשה. וזה נקרא דשדי עפרא והוה לחרבא וגילי שהוא דומה לחץ לפי שהוא קל כמו חץ היה גירא כלומר כל דבר שהיה קצת דומה לחרבא וקצת דומה לחץ היה פועל לגמרי אצל אברהם כאלו היה חרב וכאלו היה חץ. וכאשר הביא לו הדורון אמר כי זה סימן טוב אל המלך בשעת המלחמה שינצח ויהיה העפר הזה שהובא לך שממנו החרב יהיה נעשה לחרב. בדקיה ואשכחיה כך, ר"ל כי מאותה שעה ואילך היו רואים בבחינה גמורה שכל אשר היה עושה היה מצליח והיה כובש כרכים ומנצח כל אשר יפנה. והוא יתברך אשר הוא עושה נסים עם הבוטחים בו, עשה ג"כ שיאמינו שדבר זה היה לו הצלחה מן הש"י והיה זה סבת הצלחה של נחום איש גם זו שמאותה שעה שבא אצלו היה מצליח. ובודאי נחום איש גם זו לא היו שולחין אותו אם לא שהיה נחשב מאוד אצל החשובים שהוא איש מלומד בנסים, ולכך היו תולים ג"כ כי הנצוח שהיו עושים הכל היה הוא הגורם. והרבה בני אדם שעושים סימן כך כי מיום שבא זה היה מצליח, ולפיכך אין חידוש כאשר ראה סימן הצלחתו מיום שבא נחום איש גם זו אצלו שהיו תולים הסבה בנחום איש גם זו, כמו שאמר לבן (בראשית ל') נחשתי ויברכני ה' בגללך. ושלחו אותו בכבוד בשביל שראו והאמינו כי הוא היה להם סימן טוב, והוא ית' אשר עושה נסים לצדיקים ששמו בטחונם בו ית' היה גורם שהיו מאמינים כי ההצלחה היה גורם נחום איש גם זו. ואותם שהיו גורמים טורח לעשות נס ואף כי אין לפניו עמל ויגיעה דבר זה נקרא עמל לשנות הנהוג, היה מסבב עונשים של אלו בני דיוראי שהיו גורמים דבר זה עד שהיה צריך לשנות ולעשות הנס וקבלו עונשם הוא המיתה:

ויש לך לדעת כי כאשר הש"י עושה נס לצדיק נעשה לו כל דבר שראוי להיות נעשה לו במוחש ובנגלה נעשה לו בנס נסתר, כמו דבר זה שהש"י רצה לעשות לצדיק זה שהיה בוטח בו נס שיהיה לחן בעיני המלך, ואותם שהיו גורמים דבר זה ראוי שיגיע להם המיתה וכל דבר ראוי נעשה בנס נסתר. והגמרא מפרש כי ראוי שיהיה נעשה העפר לחרב והקש לחץ כאשר נעשה לאברהם, וכן ראוי גם כן שיהיו הגורמים אליו דבר זה יגיע להם המיתה וכך היה דבר זה, והכל ענין שכלי נס נסתר ולא במוחש כמו שבארנו זה במקום אחר והבן זה מאוד. ונראה כי מה שאמר גם זו לטובה ולא גם זה, כי ר"ל אף אם נראה לו פורעניות היותר גדול הש"י עושה ממנו טובה. וזה נרמז בלשון זו שמספקו

י"ג כי הווי הגמור הוא י"ג, לכך היין שמביא אוי ואבוי ויללה כמו שאמר למי אוי ולמי אבוי וגו' לכך כתיב בפרשת נח אצל היין י"ג ווי"ן להורות כי היין מביא כל ווי שהם י"ג, ונתבאר במקום אחר כי אלו י"ג ווי"ן הם הפך הטוב הגמור שהטוב הגמור הוא י"ג. ודבר זה אמרו במסכת תענית (כ"ה, א') אצל ר"א בן פדת שנתן לו השם ית' י"ג נהרתא משכי שמן אפרסמון. ובארנו דבר זה אצל להנחיל אוהבי יש כי הם נגד י"ג מדות שהם מדת טובו של הש"י והפך זה הוא ווי הגמור ג"כ י"ג, ולכך הוא"ו שהוא לשון ווי הוא י"ג במספרו. ולכך אמר גם זו לטובה ר"ל שגם זו שאם נראה פורעניות וצרה גדולה שהוא י"ג נגד י"ג ווי"ן על ידי הבטחון בו ית' נעשה לטוב הגמור כי הבטחון בו ית' עדי עד כמו שהתבאר, ויכול הוא ית' שיהיה זה לטובה. ולכך אין לך אות שנקרא אות ההפך כמו הוא"ו שנקרא אות ההיפך, דבר זה מורה שהוא ית' הדבר שנראה רע הגמור יכול לעשות ממנו הטוב הגמור, וכל זה מפני כי הוא ית' אחד ובידו הכל ולכך מן דבר שנראה רע גמור עושה ממנו טוב הגמור, ולכך מספר אחד מספרו ג"כ י"ג כמספר וא"ו, ולכך היה נקרא נחום איש גם זו כי נרמז הכל בלשון זו, והבן הדברים שהם עמוקים ואמתים:

כמה גדול מדת הבטחון שבוטחים בו ית' בכל לב, עד שכל הדברים נעשים לו לטובה כמו שהיה אצל ר"ע ואצל נחום איש גם זו. כי מפני שהוא היה בוטח בו ית' שיציל הש"י אותו כי הכל יכול, וכמו שאמר בטחו בו עדי עד כלומר שאף שרואים וחושבים כי כבר אבדה תקותם אל יתיאש רק יהיו בוטחים בו עדי עד כי הש"י יכול להושיע אותם, וכאשר שם בטחונו בו אז על הש"י להציל אותו כאשר שם בטחונו בו ית' לכך נחשב זה מלחמות הש"י:

ובפר"ק דגיטין (ז', א') שלח ליה מר עוקבא לר"א בני אדם העומדים עלי ובידי למוסרן למלכות מהו שרטט וכתב ליה אמרתי אשמרה מחטוא בלשוני אשמרה לפי מחסום בעוד רשע לנגדי אע"פ שהרשע לנגדי אשמרה לפי מחסום. שלח ליה קא מצערו לי טובא ולא מצינא דאיקום בהו שלח ליה דום לה' והתחולל לו והוא יפילם לפניך חללים חללים השכם והערב עליהן לבית המדרש והם כלין מאליהן הדבר יצא מפי ר"א ונתנוהו לגניבא בקולר ע"כ. פי' הכתוב שאם יעשה לך הרשע רע המתן לתשועת הש"י, ופי' דום כלומר שהוא ישתוק ולא יעשה דבר והשם ית' יעשה מלחמתו כדכתיב (שמות י"ד) ה' ילחם לכם ואתם תחרישון. ועל כרחך פירושו בשביל שיהיה משכים ומעריב לבית המדרש, דאל"כ לא שייך לומר דום כאלו אמר שהקב"ה ילחום מלחמתו והוא ישתוק ואל יעשה שום דבר, ולמה הקב"ה ילחום מלחמתו ואין זה רק בשביל שהוא מלחמת השם, ולמה הוא מלחמת השם רק מפני שהוא משכים ומעריב לבית המדרש והוא אל

השם ית', לכך דבר זה בעצמו יהיה גורם שמפיל אותם חללים כי דבר זה נקרא מלחמת ה' כאשר ירצה להרע אל מי שהוא אל השם ית' לגמרי, ופי' הגון ומקובל הוא מאוד בפירוש הכתוב. ואין אל מה שאמר השכם והערב עליהן לבית המדרש רמז בכתוב, רק שהכתוב אומר שידום לה' לצפות ולקוות אל השם ית' כי הוא ילחום מלחמתו, ודבר זה אינו רק כשהוא בוטח בו יתברך א"כ הוא מוסר עצמו אל השם ית' וגם הוא משכים ומעריב לבית המדרש ובזה הוא חלקו של הקב"ה לגמרי כאשר משכים ומעריב לבית המדרש, כי הבטחון הוא על השכל וההשכמה לבית המדרש ללמוד תורה ג"כ אל השכל ואז מלחמתו מלחמת השם:

נתיב הכעס

פרק א

בספר משלי (י"ד) ארך אפים רב תבונה וקצר רוח מרים אולת. שלמה המלך רצה לומר כי האדם שהוא קשה לכעוס הוא רב תבונה, וזה כמו שאמר שלמה בספר קהלת (ז') וכעס בחיק כסילים ינוח. וזה מפני כי הכעס הוא התפעלות האדם וכל התפעלות הוא לגשם שהוא מתפעל, ולפיכך אמר וכעס בחיק כסילים ינוח שהכסיל הוא רחוק מן השכלי, אבל מי שהוא בעל ארך אפים והוא קשה לכעוס דבר זה מורה על שהוא רב תבונות מפני שהוא שכלי אין בו התפעלות לכך הוא קשה לכעוס. ואמר וקצר רוח מרים אולת פי' כי מי שהוא קצר רוח דבר זה הוא שהפריש ממנו אולת כמו מרים זהב, כי אף שהוא חכם מ"מ כאשר הוא ממהר לכעוס זהו הפרשת אולת. ובמקום אחר (משלי ט"ז) אמר טוב ארך אפים מגבור ומושל ברוחו מלוכד עיר, קרא מי שהוא ארך אפים גבור מפני שעומד כגבור ואינו מקבל התפעלות, ומי שמושל וכובש ברוחו שלא יצא הוא יותר גדול מלוכד עיר שכובש את העיר כי העיר הוא דבר גשמי, אבל זה שכובש רוחו הוא דבר בלתי גשמי לכך הוא יותר, והמדה הזאת שהוא ארך אפים הוא ממדת הש"י שנקרא ארך אפים:

ובפרק קמא דעירובין (י"ג, ב') מפני מה זכו בית הילל לקבוע הלכה כמותן מפני שנוחין הן ועלובין הן ושונין דבריהם ודברי בית שמאי ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהם כאותה ששנינו מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית בית שמאי פוסלין ובית הילל מכשירין, אמרו בית הילל לבית שמאי לא כך היה מעשה שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הילל לבקר את רבי יוחנן בן החורני וכו'. מזה תבין ותדע המדה הזאת מי שהוא בעל הנחה, כי אשר הוא בעל הנחה אינו יוצא מן היושר כלל ונשאר על

השווי, הפך מי שאינו בעל הנחה שמפני כך יוצא מן השווי. ומפני כך אמרו שזכו ב"ה לקבוע הלכה כמותן, מפני שהיו בעלי הנחה שלא היו כבית שמאי שהיו קפדנין, וידוע כי הקפדן מפני גודל כעסו יוצא מן השווי לגמרי, וההלכה הוא הדרך שאינו יוצא לימין ולשמאל כלל רק הולך בשווי אינו סר לימין ולשמאל, ולכך נקרא הלכה כי ההולך הוא הולך ביושר אינו נוטה מן הדרך הישר והשוה כלל לא לימין ולא לשמאל, וזהו מדת ב"ה שהיה להם מדה זאת בכל הנהגתם שלא היו יוצאים מן השווי שהיו נוחים. ואל תאמר כי ב"ש לא היו חכמים, כי אדרבא היו חכמים גדולים וחריפים היו, רק לענין הלכה שהוא הדרך הישר הוא לב"ה מפני שהיו בעלי הנחה מבלי שיצאו מן הסדר. וכן במה שהיו עלובין שונים דבריהם ודברי חבריהם, וכל זה ענייני הנחה לגמרי, כי שאר בני אדם כאשר יאמר לו דבר ממהר לכעוס ועולב מי שהעליב אותו, ואילו אצל ב"ה היו בעלי הנחה ולא היו עולבין אף אם אחד העליב אותן. וכן מה שהיו שונין דבריהם ודברי ב"ש ולא עוד אלא שהיו מקדימין דברי ב"ש לדבריהם, כל ענין זה שהיו מסודרין במעשיהן ואינם מכת המתגברים על חבריהם והם מכת המנצחים, ואף כי לפי ענין הפלפול הוא טוב מ"מ הוא יוצא מן הסדר, ולענין ההלכה צריך שלא יצא מן הסדר והשווי כלל. וכל הדברים האלו שזכר הכל שהיו מסודרים ולא היו יוצאים מן הסדר, אבל ב"ש לא היה הלכה כמותן מ"מ דברי ב"ש הם ג"כ דברי אלקים חיים כדאיתא שם. והדבר הזה שהיו קפדנין היה מפני מדתו של ב"ש ג"כ שהיה להם מדת החכמה, כדאמרינן אם ראית ת"ח נוקם ונוטר איבה כנחש חגרהו על מתניך והדבר הזה בארנו במקומו, אבל לענין הלכה ראוי כבית הילל שבית הילל היו מסודרין במעשיהם אינם יוצאים מן השווי ולפיכך ראוי הוא אל ההלכה:

ובפרק ערבי פסחים (פסחים קי"ג, ב') ג' הקב"ה אוהבן מי שאינו כועס ומי שאינו עומד על מדותיו ומי שאינו משתכר ע"כ. רמזו בזה דברים מופלגים בחכמה מאוד, כי מי שיש בו אלו ג' ראוי אל האהבה, כי באלו המדות מתדמה אל בורא הכל והדומה יאהב את הדומה. ותדע כי הש"י אינו גשם ואין לו מדות הגשם כי הוא ית' אינו מתפעל כמו הגשם שהוא מתפעל, או שהוא כח בגשם שהוא ג"כ מתפעל. וכך אין אל הש"י גדר, כי הגדר הוא מורכב מסייג והבדל וכל דבר שהוא מורכב הוא בעל גשם לכך כל אלו הם מדות הגשם. ולפיכך אמר מי שאינו כועס הרי אינו מתפעל כמו הגשם וכמו שהתבאר למעלה כי מי שהוא ארך אפים הוא שיש לו שכל נבדל לגמרי, ולכך מי שאינו כועס נבדל מן הגשמי ובזה יש לו דמיון אל הש"י שאינו כח בגשם. והמשתכר הוא בעל גשם בעצמו, כי אשר הוא משתכר כבר סר ממנו השכל והוא גשמי, וכבר בארנו זה במקומות הרבה

מאוד ובנתיב התפלה נתבאר ענין זה, כי השכור הוא גשמי לגמרי ולכך אסרה תורה שתוייי יין שלא יכנס למקום הקדוש הנבדל ולא יהיה מורה בתורה השכלית. ומי שאינו מעמיד על מדותיו, הנה לאדם זה אין לו גדר כי הדבר שיש לו גדר אינו יוצא מגדרו כלל, ולכך אינו יוצא ממדתו רק עומד בגדרו, אבל מי שאינו עומד על מדותיו אין לו גדר והוא פשוט בלתי גשמי ובזה יש לו דמיון אל הש"י שאין לו גדר, ולכך הש"י אוהב מי שאין לו מאלו ג' דברים כי הדומה יאהב את הדומה אליו, וכאשר יש בו אלו ג' יש כאן דמיון במה אליו שהוא ית' נבדל מן הגשמי וזהו אמיתת עצמו ית'. וכל אלו ג' דברים כל אחד יותר הרחקה מן הגשמיות, כי השכור הוא גשמי לגמרי, וכאשר אינו כועס שאינו מתפעל אינו כמו דבר שהוא כח בגשם שהדבר שהוא כח בגשם מתפעל בהתפעלות הגשם, ומי שעומד על מדותיו יש לו ענין גשמי במה שיש לו גדר והגדר הוא ענין גבול אשר שייך לגשם, ואלו דברים דברי חכמה מאוד. והתבאר לך כי בעל הנחה ואינו בעל כעס, נמשך אחר הש"י ולכך השם ית' אוהב אותו:

ובפרק חלק (סנהדרין צ"ב, א') אמר ר"א כל פרנס המנהיג את הצבור בנחת זוכה ומנהיגם לעוה"ב שנאמר כי מרחמם ינהגם ועל מבועי מים ינהלם ע"כ. וביאור זה כי יותר מכל ראוי ההנחה לפרנס המנהיג הצבור, כי כל פרנס המנהיג העם שיהיה מנוחה לעם אשר הוא מנהיג והפרנס המנהיג את הצבור בנחת, וידוע כי עוה"ז אינו עולם המנוחה, וכאשר מנהיג את הצבור ומנהיג אותם בעוה"ז מעין עוה"ב שעל מי מנוחה מנהל אותם זוכה להנהיג אותם בעוה"ב גם כן שעוה"ב הוא כולו מנוחה, כי עתה בעוה"ז אי אפשר להיות כולו מנוחה ולכך זוכה להנהיג אותם לעתיד, שאז תהיה המנוחה שלימה השקט ובטח ותהיה הנהגה של מנוחה מכל צד:

פרק ב

בפרק אלו דברים (פסחים ס"ו, ב') א"ר שמעון בן לקיש כל אדם שכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו ואם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו דכתיב ויקצוף משה על פקודי החיל וכתיב ויאמר אלעזר הכהן מכלל דמשה איעלם מיניה אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו מאלישע דכתיב כי לולי פני יהושפט מלך יהודה אני נושא אם אביט אליך ואם אראך וכתיב ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו רוח ה', אמר ר' מני בן פטיש כל אדם שכועס אפי' פוסקין לו גדולה מן השמים מורידין אותו מנא לן מאליאב דכתיב ויחר אף אליאב ויאמר וגו' וכי אזיל שמואל לממשחינהו בכולהו כתיב בהו לא בזה בחר ה' באליאב כתיב ויאמר ה' אל שמואל אל תבט אל מראהו ואל גובה קומתו כי מאסתיהו מכלל דמעיקרא הוי חזי.

וביאור זה כבר אמרנו כי הנוח הוא הסדר שאדם מסודר אל השווי, ואם כועס החכמה שלו מסתלקת, ואם נביא הוא הנבואה מסתלקת, כאשר יוצא האדם מן הסדר והוא שינוי, לכך אם יש לו חכמה ויש לו נבואה כאשר מקבל השינוי הוא יוצא ממה שראוי לו. ובא אח"כ להוסיף לומר שאפי' פוסקים לו גדולה מן השמים בטל דבר זה, כי מי שיש לו גדולה והוא פרנס צריך שיהיה הנהגתו בנחת, כי הפרנס כל עיקר שלו לסדר העם עד שהם מסודרים כי זהו עצם המלכות והשררה, וכאשר הוא בעצמו בעל כעס שהוא יוצא מן הסדר איך תהיה על ידו הסדר דבר זה לא יתן השכל, ולפיכך אם גזרו עליו גדולה מן השמים מורידין אותו מגדולתו. ועוד יש לך להבין אלו ג' דברים שנזכרו כאן החכמה והנבואה והגדולה, כי הם ג' מעלות עליונות אשר כל אחת ואחת מדריגה בפני עצמה כאשר תבין אלו ג', וע"י הכעס יוצא חוץ מן מעלת החכמה והנבואה והגדולה שהרי אלו ג' יש לכל אחד סדר מיוחד עם הש"י כאשר תבין. והכעס מוציא את האדם לגמרי מן הסדר עד שהוא יוצא חוץ לאלו ג' מעלות, ויש לך להבין זה:

ובפרק תפלת השחר (ברכות כ"ט, ב') אמר לי' אליהו לרב יהודה אחוהי דרב סלא חסידא לא תרתח ולא תחטא לר תרוי ולא תחטא וכשאתה יוצא לדרך המלך בקונך וצא כו' אמר ר' יעקב אמר רב חסדא זו תפלת הדרך ע"כ. ויש לתמוה על מאמר זה דמאי ענין זה לזה. אבל במאמר זה בא להודיע שלא יסלק האדם הדביקות מן הש"י רק יהיה דבק עמו וע"ז אמר לא תרתח ולא תחטא. הנה הש"י ברא האדם מגוף ונפש, והגוף הוא חמרי והנפש הוא רוחני והם שני הפכים, וכאשר האדם עומד כאשר ראוי מבלתי נטיה לצד אחר אז האדם עומד בשווי שלו ודבק בו ית'. ודבר זה נרמז באיש ואשה, כי הגוף הוא כמו אשה והנפש כמו איש ושם י"ה ביניהם כאשר יתחברו כראוי. וכאשר הנפש יוצא מן הראוי בכחו ע"י כעס ובשכרות של אדם נוטה לצד הגופנית ביותר עד שהוא כולו גוף וכמו שהתבאר למעלה, וכאשר נוטה אל הגופנית ו הוא יוצא מן המיצוע והוסר הדביקות. ומפני זה אמר באלו שנים ולא תחטא, כי תיכף כאשר האדם נוטה לקצה מן הקצוות הוא נוטה אל החטא, ולכך אמר לא תרתח ולא תחטא לא תרוי ולא תחטא. ואח"כ אמר כי יש צד אף שאינו נוטה אל הקצה יש צד פירוד וסילוק הדביקות, כאשר ראוי לו לבקש הדביקות בו ית' והוא אינו מבקש הדביקות הרי זה פירוד ממנו, וזה בשעה שיצא לדרך וצריך האדם אל הדביקות הוא הלויה וכאשר אינו מבקש הדביקות הרי הוא פירוד הדביקות, כי הלויה הוא שיהיה אל הש"י חבור ודבוק עם האדם שלכך נקרא לויה מלשון לוית חן הם לראשך (משלי א'), וע"י ג' דברים אלו אין האדם סר ונוטה מן הש"י. וכבר בארנו זה בנתיב התפלה:

ובפרק ד' נדרים (נדרים כ"ב, ב') אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן כל הכועס כל מיני פורעניות של גיהנם שולטין בו שנאמר והסר כעס מלבך והעבר רעה מבשרך כי הילדות והשחרות הבל ואין רעה אלא גיהנם שנאמר כל פעל ה' למענהו וגם רשע ליום רעה. ופי' זה כי מי שהוא בעל חימה הוא ענין הגיהנם, כי הגיהנם לתוקף וגודל כחו מתיחס אל כח אש ולכך אמרו בכל מקום אש של גיהנם, ומפני שהאדם יש לו נפש רוחני כאשר הוא כועס ויוצא מן הסדר כל מיני גיהנם שולטים בו, כי הגיהנם ג"כ הוא יוצא מסדר העולם, לכך כל מיני גיהנם שולטים במי שהוא כועס ולכך כתיב והעבר רעה מבשרך. ומפני כי הנפש שהוא כועס הוא רוחני והוא יוצא מן הש"י ע"י הכעס, ולכך הגיהנם שהוא ג"כ רוחני והוא יוצא מן השווי שולט בו, אמר רבה בר רב הונא כל הכועס אפי' שכינה אינה חשובה כנגדו שנאמר רשע בגובה אפו בל ידרוש אין אלקים כל מזמותיו, ר' ירמי' מדפתי אמר אף משכח תלמודו ומוסיף טפשות שנאמר כי כעס בחיק כסילים ינוח וכתיב וכסיל יפרוש אולת, רב נחמן אמר בידוע שעונתיו מרובין מזכיותיו שנאמר איש אף יגרה מדון ובעל חימה רב פשע. ומה שאמר כי השכינה אינה חשובה כנגדו ודבר זה כמו שהתבאר, כי כאשר האדם כועס הוא יוצא מן הסדר הראוי וכל כך יוצא מן הסדר עד שאין השכינה נחשב אצלו מצד גודל השנוי, כי האדם הוא מסודר עם הש"י שהוא עלה לו וכאשר כועס הוא יוצא מן הסדר, ולכך אמר אף השכינה אינה חשוב כנגדו כי אינו מכיר עלתו ית' כאשר יוצא מן הסדר. וזה שאמר גם כן שמשכח תלמודו, כמו שהתבאר למעלה כי החכמה הוא סדר השכלי ומצד שהוא יוצא מן הסדר ולפיכך סר ממנו השכל, וכן מה שאמר שהוא בעל חטא הוא ג"כ דבר זה, שכל חוטא יוצא מן הדרך הראוי אשר סידר אליו הש"י ובשביל זה הוא בעל חטא ודבר זה מבואר. ושלשה דברים הנזכרים כאן דהיינו שאין השכינה חשובה כנגדו ומשכח תלמודו ושהוא בעל חטא כל אחד מוסיף על השני, כי אין השכינה חשובה כנגדו, דבר זה הוא ראשון שכ"כ יוצא מן הסדר עד שהשכינה אינה חשובה נגדו, ויותר כי חכמתו מסתלקת ממנו שעושה דבר זה רושם בעצמו עד (שהוא) שחכמתו מסתלקת ממנו, והוסיף עוד יותר מזה שהוא בעל חטא בעצמו. והכל כי הכעס הוא דבר זר לגמרי יוצא מן הסדר הראוי עד שימצא בו שלשה דברים אלו שהם זרים, ועל ידי שלשה דברים אלו הוא יוצא מן הסדר בכל כאשר תבין אלו ג' דברים:

בפ"ק דגיטין (ו', ב') אמר רב חסדא לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו שהרי פלגש בגבעה הטיל עליה אימה יתירה והפילה כמה רבבות מישראל אמר רב יהודה אמר רב כל המטיל אימה יתירה בתוך ביתו סוף הוא בא לידי ג' עבירות גלוי

עריות וש"ד וחלול השבת, אמר רבה בר רב חנה הא דאמרי רבנן ג' דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה עשרתם ערבתם הדליקו את הנר צריך למימרינהו ניחותא כי היכא דלקבלו מיניה, אמר רב אשי אנא לא שמיע לי הא דרבה בר בר חנה וקיימתי מסברא ע"כ. הרי לך העונש הגדול מי שמטיל אימה יתירה לפי גודל הדבר אשר יפעל והוא אימה יתירה והוא גורם שנוי בכל חלקי האדם. ואלו דברים שהם גלוי עריות ש"ד חילול השם והוא גרסת ר"ח, הוא השנוי בכל האדם, ודבר זה ענין מופלג בחכמה איך העובר אלו ג' דברים הוא שנוי האדם לגמרי, כי הג"ע הוא שייך לגוף דוקא וכמו שאמר הכתוב איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה וגו', והמגלה ערוה הוא שנוי אל גופו, וש"ד הוא שנוי אל הנפש כי ההורג נפש הוא חוטא בנפשו ולפיכך נקרא ש"ד כי הדם הוא הנפש דוקא לא בגופו, והע"ז הוא שנוי אל השכל אשר טועה בשכלו אחר הע"ז, וכן חלול השם נתבאר בנתיב שם טוב שהחטא הזה הוא חטא שכלי. ואלו שלשה דברים הם כל חלקי האדם הגוף והנפש והשכל שהם שלשה חלקי האדם, ולפיכך המטיל אימה יתירה בתוך ביתו אשר האימה פועלת באדם וכיון שגוברת האימה על האדם היא משנה את האדם בשלשה חלקים של האדם, ויתחדש מזה ג"ע ש"ד וחלול השם שהוא בשלשה חלקי האדם והכל הוא מכח אימה יתירה. ויש להבין ענין אימה יתירה שמחדש אלו ג' דברים כאשר ידוע לנבונים ואין להאריך כאן:

בפרק קמא דר"ה (י"ז, א') המינין והאפיקורסים ושכפרו בתורה ושכפרו בתחיית המתים ושפרשו מדרכי צבור ושנתנו חתיתם בארץ החיים וכו'. ושנתנו חתיתם בארץ החיים אמר רב חסדא זה פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לש"ש דאמר רב יהודה אמר רב כל פרנס שמטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים אין רואה בן ת"ח שנאמר לכן יראוהו אנשים לא יראה כל חכמי לב. והנה הפרנס המטיל אימה יתירה על הצבור הוא ככל המינים והפורשים מדרכי הצבור, כי גם פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור הוא פורש מן הצבור ואינו נכלל בצבור. בודאי כאשר עושה לשם שמים ובשביל הצבור לא נקרא זה פרישה מן הצבור, אבל שלא לשם שמים ראוי שיהיה נחשב כמו מין ופורש מדרכי הצבור שהרי הוא פורש מן הצבור. וכבר התבאר ענין הפרישה מדרכי הצבור, שהוא פרישה מן הש"י כי הוא יתב' נקרא אלקי ישראל, ולפיכך ראוי שיהיה נחשב הפורש מן הצבור שהוא פורש מן הש"י ודבר זה מבואר. ומה שאמר שלא יראה בן ת"ח, פי' כי דברי חכמים בנחת ישמעון, ודבר זה בארנו למעלה, כי כל ענין השכל הוא בנחת, והוא מסודר, ואין יוצא מן הסדר כמו שאר הכחות שהם באדם שהם פועלים בכח שלהם, כי אין ענין שכלי כך רק שהוא מסודר. ולפיכך אמר מי שהוא מטיל אימה יתירה

על הצבור שלא לשם שמים אין רואה בן ת"ח, כי השכל ג"כ פרנס ומנהיג כל איברי האדם והוא מנהיג בנחת, וכך ראוי שיהיה האדם מנהיג את הציבור מבלי שיתפעלו אשר תחתיו, כמו שהוא השכל באדם אשר מנהיג כל העיר אשר הם איברים של האדם כולם שנקרא האדם עיר כמו שאמר (קהלת ט') עיר קטנה ואנשים בה מעט וגו' כמו שהתבאר למעלה. וכמו שהוא כך באדם כך ראוי שיהיה מנהיג הצבור, ואם אין מנהיג הצבור כן רק משתרר ומושל בכח על הצבור ומטיל אימה יתירה על הצבור אין יוצא ממנו בן ת"ח לעולם, כי איך יצא ממנו בן תלמיד חכם, כיון שאין הנהגתו דומה לכח השכלי שהוא פרנס ומנהיג ג"כ את הצבור בסדר ובנחת, ודבר זה יש לך להבין:

נתיב הנדיבות

פרק א

בספר משלי (י"ט) רבים יחלו פני נדיב וכל הרע לאיש מתן. שלמה המלך ע"ה בא לומר על מדת הנדיבות, כי מדת הנדיבות מדה בפני עצמה זולת מדת גמילות חסד, כי האדם שהוא טוב הוא עושה טוב וגומל חסד, ומכל שכן מדת הצדקה שהוא מרחם על העני, אבל הנדיבות כאשר האדם וותרן בממונו לוותר כנגד חבירו ואינו מקפיד עמו, וזהו מדת וותרנות והוא מדה זולת השנים הראשונים. ואמר רבים יחלו פני נדיב, כי הנדיב אשר הוא וותרן דהיינו שאינו מדקדק על הממון, רבים יחלו פניו כי מבקשים אהבתו. וכל הריע לאיש מתן, וזה יותר מנדיב, כי הנדיב הוא שאינו מקפיד על פרוטה אבל הנותן מתנות הכל מתחברים אליו וריעים אליו. ולא מצד שהם מבקשים שיתן להם, רק כי מפני שהוא מתחבר אל הבריות שהוא נותן להם, גם הבריות מתחברים לו ואוהבים אותו כמו שיתבאר:

ובפרק קמא דבתרא (ט"ו, ב') מוכח שנקרא וותרן כאשר אינו מדקדק על פחות משוה פרוטה רק מוותר משלו, א"ר אבא בר"ש איוב וותרן בממונו היה מנהגו של עולם אדם נותן חצי פרוטה לחנוני ואיוב וותרה משלו הרי שנקרא נדיב כאשר מוותר מה אף חצי פרוטה. ומה שאמר איוב וותרן בממונו היה ומנין דבר זה, ונראה מה שאמר הכתוב (איוב א') איש תם וישר ירא אלקים וסר מרע ובודאי כאשר היו בו אלו מדות בודאי הוא סר מרע ולמה אמר סר מרע בפני עצמו, ולכך פירושו שהיה מרחיק א"ע מן הרע, כי כל מי שאינו מוותר הוא מפני שאינו טוב, ולכך הויתור הוא הרחקה מן הרע כאשר אינו מדקדק והוא מוותר ממון. וכך נראה מדברי רשב"ם ז"ל שפי' איוב ויתרה משלו ונותן לו כל הפרוטה שהיה רע ממון בעיניו לדקדק בדבר קל ע"כ. ולכך אמר ר' אבא דבר

זה אחר שאמר גדול מה שכתוב באיוב יותר מן מה שכתוב באברהם, דאילו באברהם כתיב כי ירא אלקים אתה ואילו באיוב כתיב תם וישר ירא אלקים וסר מרע, וע"ז אמר ר' אבא איוב וותרן בממונו היה, ומדקדק לשון וסר מרע כלומר שהיה מרחיק עצמו מן הרע כאשר היה מוותר אינו מקפיד על דבר מועט כמו שיתבאר בסמוך:

המדה הזאת כאשר יש בו הרחבת יד הוא מדה של כבוד מאוד, ולפיכך יקראו הקציניים נדיבים. ומדה זאת אמרו עליה בפ' בני העיר (מגילה כ"ח, א') שאלו תלמידיו את ר' נחוניא בן הקנה במה הארכת ימים אמר להם מימי לא נתכבדתי בקלון חבירי ולא עלתה עמי קללת חבירי על מטתי וותרן הייתי בממוני, לא נתכבדתי בקלון חבירי כי הא דרב הונא דרי מרא אכתפיה אתא רב חנא בר חנילאי וקא שקיל מיניה אמר ליה אי רגילת דדרית במאתך דרי ואי לא אתייקורי אנא בזילותא דידך לא ניחא לי, ולא עלתה על מטתי קללת חבירי כי הא דמר זוטרא כי הוה סליק לפוריא אמר שרי ליה לכל מאן דצערן, וותרן בממוני הייתי דאמר מר איוב וותרן בממונו היה שהיה מניח פרוטה לחנוני בממוניה. אמנם מה שעל ידי ג' דברים אלו מאריך ימים, יש לפרש כל מצוה שהאדם דבק בה ביותר והוא זהיר וזריז מאוד מאוד עד שאפילו פעם אחד לא יחטא במצוה, מביא לו החיים, והוא היה זהיר באלו ג' דברים ביותר. וה"ה אם היה זריז וזהיר בדברים אחרים רק כי באלו היה זריז וזהיר מאוד. וכל מקום שאמרו במה הארכת ימים ואמר בשביל דבר זה, ר"ל שהיה זהיר וזריז בדבר ההוא כמו שאמר מימי וכו' כלומר שכל ימיו עשה זה, כך יש לפרש. אבל נראה כי אלו דוקא ראויים לאריכת ימים, וזה כי כאשר לא היה מתכבד בקלון חבירו אף כי היה מגיע לו מזה כבוד, ולא היה חפץ רק בכבוד חבירו ולא בקלונו דבר זה מביא לו החיים, ודבר זה התבאר אצל למדנו אורחות חיים הזהרו בכבוד חבריכם כאשר התבאר בנתיב אהבת ריע. ועוד אמר שלא עלה על מטתו קללת חבירו, ור"ל מחלתי לו אף אם קלל אותי, וזה כאשר מוותר ומוחל לו, ולא היה מדקדק עם חבירו גם הש"י היה מוותר לו ולא היה מדקדק עמו בחיים שנתן לו. וכך אמר במסכת יומא (כ"ג, א') אמר ר"א כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו שנאמר נושא עון ועובר על פשע למי נושא עון למי שעובר על פשע וכמו שהוא מבואר בנתיב התשובה ע"ש, הרי מבואר כי המעביר ומוחל כפי מדתו אשר נוהג נוהגין עמו ג"כ, כמו שהוא מוחל ומוותר למי שעשה לו דבר, ולכך אף אם נגזר עליו מיתה בשביל מה, ג"כ מבטלין הגזירה שנגזר עליו ולא מוקמין הגזירה שנגזר עליו, ולכך מאריך חיים. ועוד אמר וותרן הייתי בממוני שלא הייתי מקפיד והיה עושה דרך וויתור, לכך היו נוהגין עמו ג"כ לתת לו שפע חיים בוויתור כפי מדתו שאינו מקפיד והכל דרך וויתור. ואמר

דאיוב וותרן בממונו היה, ומפני שהיה וותרן בממונו לכך היה מאריך לו ימים שהרי היה חי מאה וארבעים שנה אחר מעשה שטן וזה היה בשביל שהיה וותרן בממון שלו, אלו ג' דברים גורמים לאדם חיים:

אמנם עם כל זה אינו ראוי שיהיה וותרן יותר מדאי אפילו אם רוצה לוותר לעניים, שהרי אמרו (כתובות נ', א') המבזבז אל יבזבז יותר מחומש שמא יצטרך לבריות מעשה באחד שבקש לבזבז יותר מחומש ולא הניחו חבירו ומנו רבי ישבב, ואית דאמר רבי ישבב ולא הניחו חבירו ומנו רבי עקיבא דאמר קרא אשר תתן לי עשר אעשרנו לך והא לא דמי עשורא קמא לעשורא בתרא אעשרנו לך לבתרא כי קמא ע"כ, ואם זה בצדקה ומכ"ש בשאר דברים. ומה שאמר המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, דבר זה שכמו שהעשירי הוא קודש לה' ולפיכך צוה להפריש העשירי שהוא נבדל מן התשעה ולתת אותו אל הש"י ודבר זה מבואר בכמה מקומות, וכן החמישי הוא נבדל מן הארבע, כי השטח יש לו ד' רחקים שהרוחק הוא גשמי, אבל החמישי הוה כנגד האמצעי שאין לו רוחק גשמי ולכך הוא מיוחד שהוא קודש לשמים, ולפיכך המוותר אל יוותר יותר מחומש, כי עד ד' שייך אליו דוקא כי הוא אדם גשמי ואם יוותר יותר מחומש הוא מחסר עצמו כי עד ד' הוא שלו. וזה נרמז בה"א כי כל האותיות הם גוף אחד חוץ מן הה"א שיש בה שני חלקים, האחד הוא ד' והשני הוא הנקודה שהוא בתוך הד' עד שנעשה מזה ה"א, ודבר זה מורה לך כי החמישי נבדל מן הארבע שהם השטח שהיא גשמית, וידוע כי הנקודה האמצעית שהוא בתוך השטח נבדלת מן השטח אשר יש לו ד' רחקים, ויש להבדיל ולהפריש החמישי ולתת אותו אל הש"י ולצדקה והבן זה. וזה שהה"א הוא אחר הדלי"ת, וזה כמו שאמרו ז"ל (שבת ק"ד, א') מאי טעמא פשיט כרעיה דגימ"ל לגבי דדלי"ת שכן דרכו של גומל חסדים לרוץ אחר דלים, ואח"כ הה' שיש לו לוותר עד החומש הנרמז בה' ויתן אל הדלים, אבל העשירי דהוא המעשר הוא מחויב שיתן, וזה ההפרש שיש בין הה' ובין הד', כי החמישי אין נבדל לגמרי מן הד' רק הוא מחובר אל הד' כמו שהוא לפניך בה' שהנקודה הקטנה היא עומדת בתוך ד', וזה מורה שאין החמישי חיוב גמור להפרישו כי אין הנקודה מופרשת לגמרי ולכך אמרו המוותר אל יוותר יותר מחומש, אבל העשירי הוא נבדל לגמרי ולפיכך היו"ד שהיא כמו נקודה עומד לבד מורה כי העשירי הוא נבדל לגמרי והעשירי הוא קדוש לגמרי אל השם יתברך, כי הנקודה שהיא קטנה מורה על קדושה כמו שמבואר זה במקום אחר, כי כל דבר שאין בו רחקים כלל מורה על קדושה בלתי גשמית שאין לדבר הבלתי גשמי רוחק כלל:

התבאר לך מעלת מדת הנדיבות, והמדה הזאת היא קדושה לאדם שהרי אמרו (עירובין ס"ב, א') ב"נ מקפיד אפי' על פחות משוה פרוטה ולכך אצלו נחשב פחות מפרוטה גזל ונהרג עליו, אבל ישראל אף שאסור לגזול אף פחות משוה פרוטה אין לו דין לכל הדברים לענין שבועה ולענין להוליכה אחריו אף למדי, ודבר זה כי מי שיש לו נפש קצרה הוא מקפיד על פחות משוה פרוטה, אבל ישראל יש להם נפש קדושה נבדלת ולא נפש קצרה ולכך אין להם מדה זאת:

מדת הכילות היא מדה מגונה ובה האדם מתגנה ביותר כי העושר הוא כבוד האדם וכמו שאמר הכתוב (בראשית ל"א) ומאשר לאבינו עשה כל הכבוד, וכמו שאמרו במסכת קידושין (מ"ט, ב') איזהו עשיר כל שמכבדין אותו מפני עושרו, הרי העושר הוא כבוד האדם והעושר נראה בוויתור כאשר הוא מוציא ממון, כי מה בין העשיר ובין העני כאשר הממון הוא בביתו, אבל מעלת העושר נראה בהוצאה, ומאחר שמעלת העושר נראה בהוצאה לכך אם הוא כילי דבר זה הוא גנות ובזיון אליו, כי אינו רוצה בכבוד העושר כי כל כבוד הוא אצל אחרים, ולפיכך העושר שבו הכבוד כאשר נראה העשירות שלו לאחרים שהוא וותרן להם וזהו הכבוד שהוא בעושר. והפך זה הכילי הוא מאוס לכך נקרא הכילי (סנהדרין כ"ט, ב') עכברא דשכיב אדינרי, וזה כי העכבר דרה בחורין ובסדקין נבדל מן הבריות ולכך העכבר מאוס יותר מהכל, כי אשר אינו נבדל מן הבריות אינו מאוס לכך זה שהוא נבדל ג"כ מהבריות שהרי אינו מראה כבודו לבריות ולכך נקרא עכבר, ועוד כי אפשר שיהיה לו הכבוד ואינו רוצה לכך הוא מרוחק מן הכבוד והוא מאוס, ואמר דשכיב אדינרי, כי שכיבתו אדינרי קשה שיותר טוב לשכב על דבר שהוא רך מן אדינרי שהם קשים לשכב עליהם, וכן הכילי כאשר כל כך אוהב העושר עד שאין נהנה ממנו גם הוא תמיד בצער והעושר הוא מוסיף לו דאגה ולכך נקרא עכברא דשכיב אדינרי. וגם מביא מדה זאת אל כמה חטאים מפני שמדקדק ומקפיד אף על דבר קטן ומלמד זכות על כל מעשיו ויבא לידי גזל ועושק וכמה חטאים וכמו שאמר ישעיה (ישעי' ל"ב) וכילי כליו רעים, ופירש הרד"ק כי הכילי כליו רעים שהוא משקר במדות ובמשקולות ולכך כליו רעים. ואפשר כי נקרא בשביל זה כילי שהוא כמו כלי אשר הכלי עומד לקבל ולא להשפיע לאחר, והוא הפך הנדיב אשר דבר הכתוב שם אשר כל כוונתו להשפיע ואינו מקבל, וזהו פירוש כילי אשר כליו רעים כלומר שכל כוונתו לקבל בלבד ולכך כליו רעים, ואמר רעים בלשון רבים על כחות נפשו שכל כחות שלו הם לקבל בלבד ולא להשפיע ובזה הם רעים. ואפשר כי מפני כך כתיב (ויקרא ה') והשיב את הגזלה אשר גזל או את העושק אשר עשק, והמלה הזאת כולו קמ"ץ בין גזל

ובין עשק וראוי להיות חציו קמ"ץ וחציו פת"ח כמשפט פעל, אבל הרמז הוא שכאשר הוא כולו קמ"ץ הוא בא לידי גזל ולידי עושק ג"כ. וכמו שמדת הכילות הוא מדה מגונה כאשר הוא כילי בשלו, כך הוא מדה טובה כאשר הוא בשל חבירו שמדקדק על חבירו אף בפחות משוה פרוטה שלא להזיק אותו אף בפחות משוה פרוטה כמו מאה מנה, ולא אמרו יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך דמשמע שיהיה ממון שלך וממון חבירך שוה לא אמרו רק לענין חביב בלבד, אבל בודאי אף אם אינו מקפיד על פחות משוה פרוטה בשלו וכן ראוי אל האדם שלא יקפיד על פחות מפרוטה בשלו, אבל לחבירו לא יזיק אפי' פחות מפרוטה:

נתיב שם טוב

פרק א

בספר קהלת (ז') טוב שם משמן טוב. שלמה המלך אמר שיותר טוב שם טוב משמן טוב, ומה ענין שם לשמן טוב ואין להם שייכות זה לזה כלל, אם היה הדמוי הזה מפני שהשם טוב מריח למרחוק, ואמר שיותר מריח שם טוב למרחוק יותר ממה שמריח השמן טוב למרחוק, היה לו לומר שהשם טוב יותר מן הבשמים שהם יותר מריחים מן השמן. ועוד אמרו במדרש (קה"ר פ"ז) טוב שם משמן טוב שמן טוב יורד ושם טוב עולה שמן טוב לשעתו ושם טוב לעולם שמן טוב כלה ושם טוב אינו כלה שמן טוב בדמים ושם טוב בחנם שמן טוב נוהג בחיים ושם טוב נוהג בחיים ובמתים שמן טוב בעשירים ושם טוב בעשירים ובעניים שמן טוב הולך מקיטון לטרקלין ושם טוב הולך מסוף העולם עד סופו שמן טוב נופל על המת ומבאיש שנאמר זבובי מות יבאיש יביא שמן רוקח שם טוב נופל על המתים ואינו מבאיש שנאמר ויעל ויגהר על הילד וגו' שמן טוב נופל על המים ונדוח ושם טוב נופל על הדג ואינו נדוח שנאמר ויאמר ה' לדג ויבלע את יונה שמן טוב נופל על האש ונשרף ושם טוב נופל על האור ואינו נשרף דכתיב באדין נפקין וגו', א"ר יהודה ברבי מצינו בעלי שמן טוב נכנסו למקום חיים ויצאו שרופין ובעלי שם טוב נכנסו למקום מתים ויצאו חיים נדב ואביהוא נכנסו למקום חיים ומתו חנניה מישאל ועזריה נכנסו לאתון נורא ויצאו חיים לכך נאמר טוב שם משמן טוב וגו', ומעתה לפי המדרש הזה יותר קשה, כי מה המעלות האלו נחשבים. אבל מדרש הזה רמז ענין מעלת השם טוב, ורצה לומר כי השם טוב הוא המעלה אל האדם עצמו, וזה כי השם מורה על עצמו של דבר, שכל אשר יש לו שם טוב המעלה הזאת הוא עצמי אל האדם לא כמו העושר שזה קבל העושר. ואף החכמה, אם שנראה כי הדבר הזה הוא אל עצמו אין

החכמה דבר עצמי אל האדם, וכן שאר המעלות אינם אל האדם עצמו. אבל השם טוב שבא על האדם עצמי היא תהיה המעלה מה שהיא סוף סוף השם הוא בא על האדם עצמו ודבר זה יותר נחשב משמן טוב. ואין ר"ל שמן טוב ממש אבל נקרא שמן טוב כל מעלה שמקבל האדם מה שהיא, כי אף אם הוא כהן הכהונה אינה דבר עצמי לאדם כמו שיתבאר. וקרא שלמה המעלה שיש לאדם מצד עצמו שם טוב כי השם בא על המהות שהוא מופשט מן הגשמי, סוף סוף השם בא על עצמו. וקרא המעלה שמקבל ואינו דבר עצמי אל המקבל שמן טוב, כי המעלה שמקבל אחר דומה לשמן טוב שמושחין הכלי בו והכלי קבל את השמן וכך הוא המעלה שקבל נמשח ונתרבה ממנו מי שמקבל אותו. וע"ז אמר כל הדברים אלו, ואמר כי שם טוב עולה, פי' כי מי שהוא בעל שם טוב כל עוד שיש לו שם טוב יותר השם טוב הוא מתעלה למעלה, ואין זה כאשר מקבל אחד מן המעלות שזה נחשב אל המעלות שקבל ירידה, כי אם קבל החכמה הרי החכמה מצד עצמה היא שכלית, וכאשר קבל האדם החכמה היא עומדת בחומר ודבר זה ירידה כאשר הוא עומד במקבל, אבל שם טוב עולה כי השם שהוא על המהות והמהות הוא מופשט מן הגשמי ודבר זה נקרא עלייה כאשר השם הוא המהות השכלי מופשט מן הגשמי לגמרי, ובזה הוא מתעלה לכך אין השם טוב כמו שאר מעלות כי אדרבא הם מתחברים אל הגשמי ודבר זה הוא דבר מופלג בחכמה. ואמר כי שמן טוב כלה, ר"ל כמו שהשמן כאשר הוא סך ממנו כלה השמן ואין עוד, וכך הוא המעלה הזאת שהאדם מקבל יש לזה שעור אל אותה המעלה שמקבל ותוכל לומר עד כך מגיע חכמתו ועד כך מגיע גבורתו ואין עוד יותר וכלה, אבל השם טוב אינו כלה לומר כי מעלתו מגיע עד כך כי זה לא שייך בדבר שהוא עצמי כמו שהוא שם טוב שהוא דבר עצמי כמו שאמרנו, ואין שייך רק בדבר שהוא תואר לבד ודבר זה ידוע למבינים מאוד. ועוד כי השם מהות העצמי מופשט מן הגשמי אין לדבר שהוא שכלי הפסק לכך אמר שם טוב אינו כלה, ופירוש זה עיקר בו מה שיש גבול לכל המעלות שהם תארים נזכר אחר כך. ואמר שמן טוב בדמים שם טוב בחנם, פירוש הדבר שהוא תואר כמו כל המעלה שהם תוארים צריכים לנושא והם עומדים בנושא אשר הוא מקבל, כי צריך מקבל אל החכמה ואל הגבורה, ודבר זה נקרא דמים כי הדמים הם שהמקבל נותן עד שמקבל מה שמקבל, וכך כאשר הוא צריך אל המקבל שעומד בו מוטבע בו נקרא שנותן לו. אבל שם טוב אין לו מקבל כלל, כי השם בא על המהות השכלי שהוא נבדל ואין לו מקבל. ולכך אמרו על התורה השכלית והיא שכל נבדל שהיא ג"כ שאין נותן בו דבר והיא בחנם, והבן הדברים האלו כי עמוקים הם וברורים ועוד יתבאר:

ואמר שמן טוב לחיים ושם טוב לחיים ולמתים, דבר זה מבואר ממה שאמרנו כי המעלה שהיא תואר בלבד ויש לה מקבל כאשר אין המקבל אין עוד דבר שמקבל, כי כאשר יסולק מן האדם חיים יסולק ממנו ג"כ המעלה ההוא שמקבל, ובוודאי לא שייך גבורה ועושר כאשר מת. אבל השם טוב שהוא המהות המופשט ואין בזה מיתה כלל, כי כתר שם טוב גדול אף מכתר תורה, לכך השם שהוא מורה על המהות השכלי שהוא מופשט מן הגשמי אין שייך בו מיתה כלל. ואמר עוד שמן טוב לעשירים שם טוב לעניים, כל הדבר הזה פירושו כמו שאמרנו, כי המעלות כולם הם תארים, וכל דבר כמו זה נקרא עשירות שקבל דבר וזהו עשירות, כי אין עשירות רק שקבל דבר שהוא קנינו וזה נקרא עשירות, אבל שם טוב שאין זה תואר נוסף כלל לקבל, לכך העני מצד שהוא עני שאין לו קנין שייך בו שהוא בעל שם טוב, כי אין זה קנין רק הוא המהות בעצמו. וזה אינו שייך בשאר דברים כי יקרא אשר בו החכמה שיש בו עשירות של חכמה, ונקרא בעל גבורה שקנה עשירות הוא הגבורה שכל דבר שהוא תואר נוסף נקרא עשירות, אבל שם טוב הוא עצמי לאדם מה שהוא שמו הטוב, ואין זה רק המהות המופשט הנבדל ואין בזה עשירות. עוד אמר שמן טוב מקיטון לטרקלין שם טוב הולך מסוף העולם עד סופו, דבר זה כי השם מורה על מהותו המופשט כמו שבארנו פעמים הרבה, כי זה ענין השם שבא על מהותו המופשט, ולפיכך השם הולך מסוף העולם עד סופו כי דבר כמו זה הוא בלתי מוגבל, אבל התואר יש לו מקבל והמקבל אי אפשר שלא יהיה דבר גשמי, והתואר הזה מצטרף אל הגשמי, ולפיכך לא יאמר על התואר שהולך מסוף העולם עד סופו כי הגשמי הוא מוגבל וכל אשר מצטרף אליו מוגבל גם כן, ולפיכך אמר שמן טוב הולך מקיטון לטרקלין ואלו שם טוב מסוף העולם ועד סופו. ודבר זה מבואר למביני מדע ויודעי החכמה ועוד יתבאר בסמוך:

ועוד אמרו שמן טוב נופל על המת ומבאיש, כלומר לפעמים מצד המקבל מקולקל התואר כי אם היה רשע ומקבל מעלת החכמה הרי המעלה שבו מקולקל בשביל זה כי הוא חכם להרע, וכן הגבור כאשר יקבל אותה הרשע דבר זה קלקול והפסד שהוא מרשיע לאחרים ועושה רע. וזה שאמר כי שמן טוב נופל על המת ומבאיש, ודבר זה כנוי כי המקבל מקלקל הדבר שהוא מקבל כאשר יקבל מעלה שהוא תואר ואז גם כן מקולקל המעלה ההוא שקבל, ודבר זה לא שייך בשם טוב כלל כי כאשר השם שהוא המהות הוא טוב אין בזה שינוי. עוד אמר שמן טוב נופל על הדג והודח, פי' כי המעלה שהיא תואר בלבד אפשר שלא יהיה מקבל אותו ענין ולא נמצא אצלו כלל, כמו שלא יקבל אותו הדג השמן הטוב שהמים מדיחין אותו כאשר השמן נופל עליו, וכך אפשר לגמרי

שלא יקבל המקבל לגמרי, כי אם המקבל היה אשה או עבד ואתה נותן לו חכמה אין מקבל אותו כלל כי לא שייך אליו זה כלל כי אין לאשה חכמה, וכן המלכות גם כן אין מקבל אותה אשה ועבד ולא שייך אצלם, נמצא שיש מקבל שאין מקבל אותו כלל ולכך מדמה אותה לדג שאין מקבל את השמן הטוב. אבל הדבר שהוא עצמי כמו שם טוב לא שייך לומר עליו דבר זה כלל לומר שאין מקבל אותו, כי כל הנבראים בעולם ראוים לשם טוב בעבור שהיא מעלה עצמית ואין לו מקבל כלל. ועוד אמר שמן טוב נופל על האור ונשרף שם טוב נופל על האור ואינו נשרף וכו', גם דבר זה בא להפריש ולחלק בין שם טוב ובין מעלה שהוא תואר בלבד, שהמעלה שהוא תואר ואינו עצם אינו יכול להגין כל כך כאשר יבא איבוד על עצמו, כמו שמביא ראיה אח"כ כי בני אהרן שהיו כהנים ומעלה ומדריגה זאת היא תואר בלבד נכנסו חיים ויצאו שרופים, בעבור כי לא היה מגין הכהונה שהיא דומה לשמן טוב שמקבל אותו המקבל, ולכך הכהונה והמלכות כשבא לקבל אותו המקבל מושחין אותו בשמן הטוב המורה על קבלת דבר, לכך לא היה מגין הכהונה שהם תואר כאשר הגיע דבר היזק לעצמם. אבל בעלי שם טוב נכנסו מתים ויצאו חיים, בעבור כי בעל שם טוב יש לו מעלה עצמית וכיון שזה מעלה עצמית היה מגין על עצמם. וכל אלו החלוקים הם בין מעלה שהיא תואר בלבד למקבל, ובין מעלה שהיא עצמית כמו שהוא שם טוב, כי השם מורה על המהות העצמי המופשט ושאר המעלות הם תארים למקבל. ולכך נקרא התואר המקבל שמן טוב כי השמן טוב הוא מושח את המקבל ומקדש אותו וכן כל התארים הם מושחין את המקבל ונותנים לו תואר, אבל שם טוב הוא מורה על המהות לכך הוא דבר עצמי ובודאי דבר זה הוא יותר מעלה מן התואר שהוא מקבל. ובכאן הזכיר עשר מעלות שיש לבעל שם טוב, וידוע כי המאמר העצם הוא המאמר העשירי מן עשרה מאמרות אשר בארו החוקרים, וכנגד זה אמר עשרה דברים בשם טוב אשר היא מעלה עצמית, ודבר זה תבין ממה שאמרו (אבות פ"ד) כי כתר שם טוב עולה על גביהן וכתר שם טוב היא העשירית, והבן זה היטב כי אי אפשר לפרש יותר:

הפך המדה הזאת מי שהוא בעל שם רע, וידיעת ההפכים אחד, כמו שבעל שם טוב נודע מעלתו העליונה כמו שהתבאר, כמו כן בעל שם רע מחלל עצמו וכבודו וזהו הפחיתות הגדול ואפי' אם הוא שקר, שבשביל כך הזכירו החכמים שלא יביא האדם עצמו לידי חשדא ומאוד הרחיקו החשד שלא יצא עליו שם רע, כי אף על גב שהוא שקר מכל מקום יש לו אצל אחרים שם רע. וכבר אמרנו כי גדול ענין השם, וזה אמרם בפרק אמר להם הממונה (יומא ל"ח, א') בני אבטינס היו בקיאים במעשה הקטורת ולא רצו ללמד

ועל דבר זה מזכירין אותן לשבח שמעולם לא יצאה כלה מבושמת מבתיהם שלא יאמרו ממעשה הקטורת לקיים מה שנאמר והייתם נקיים מה' ומישראל:

ובירושלמי במסכת שקלים (פ"ג ה"ב) אמר רבי שמואל בר נחמן כשם שצריך האדם לצאת ידי שמים כן צריך לצאת ידי הבריות, מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים. מה"ת שנאמר והייתם נקיים מה' ומישראל, מן הנביאים אל אלקים ה' הוא יודע וישראל הוא ידע. מן הכתובים ומצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם ע"כ. וכל זה מפני כי האדם אם ח"ו הוא בעל שם רע דבר זה ענין עצמי לאדם ולכך דקדקו על החשדא בכל מקום ולא יאמר מה לי ולחשדא:

ובפרק קמא דמועד קטן (י"ח, ב') ואמר רב משום רבי ראובן בר אצטרובלי ואמרי לה במתניתא תנא אין אדם נחשד בדבר אלא א"כ עשאו או כולו או מקצתו או הרהר בלבו לעשותו ואם לא הרהר בלבו לעשותו ראה אחרים שעשאוהו ושמח מתיב ר' יעקב מנהר פקוד ויחפאו בני ישראל דברים אשר לא כן על ה' אלקיהם התם להכעיס הוא דעביד, ת"ש וישמע משה ויפול על פניו מה שמועה שמע אמר ר' יונתן שחשדוהו מאשת איש מנלן שנאמר ויקנאו למשה במחנה התם משום שנאה הוא דעביד, ובספרים אחרים אין כתיב וישמע משה אלא ת"ש ויקנאו למשה במחנה ואמר רב שמואל בר יצחק מלמד שכל אחד קנא לאשתו ממשה התם משום שנאה הוא דעביד, תא שמע דאמר ר' יוסי יהא חלקי עם מי שחושדין אותו בדבר ואין בו אמר רב פפא לדידי חשדין בי ולא הוי בי לא קשיא הא בקלא דפסיק הא בקלא דלא פסיק ע"כ. הנה כאשר נחשד האדם ויש לאדם אצל הבריות שם רע אמר שאי אפשר שיהיה שקר כולו, כי השם לפי מדרגתו אשר אמרנו אין ראוי שיהיה בו השקר, כי השם בא על המהות המופשט השכלי, ולכך אי אפשר שיהיה כולו שקר מכל וכל לגמרי כאשר יצא עליו שם רע ועכ"פ יש בו דבר מה שהוא אמת. ומקשה עליו מהא דאמר רבי יוסי יהא חלקי עם מי שחושדין אותו בדבר ואין בו ומתרץ דאיירי זה בקלא דפסיק, ודבר זה לא נקרא שם כלל, אבל קלא דלא פסיק והוא קול גמור ויש לו שם שהוא כך דבר זה אי אפשר שיהיה שקר מכל וכל. ולפיכך יהיה נזהר האדם מן החשד, אבל החשד מן האויבים בזה לא אמרנו שאם כך לא יהיה ח"ו אדם הגון בישראל, ואין מעשה האויב נחשבים מעשה כלל, וכמו שאמר התם משום שנאה הוא דעביד ואין להאריך:

נתיב דרך ארץ

פרק א

בספר משלי (א') שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך. שלמה המלך ע"ה ר"ל, כי האדם בעודו בנערותו יש לו ללמוד מן דברי מוסר המייסרים והמוכיחים את האדם שילך בדרך הישר, ואל דבר זה צריך מוסר מן האב אשר מייסר אותו האב ואימתו מוטל עליו, כמו שאמרו ז"ל (קידושין ל"א, א') גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם כי הבן ירא מן האב יותר מן האם ולכך אמר שמע בני מוסר אביך, וכאשר ירגיל עצמו בעודו נער יהיה רגיל בם ובזקנתו לא יסור ממנו. ואמר ואל תטוש תורת אמך, פי' הדבר שהוא דרך ארץ שהוא הנהגה שהוא ראוי לאדם, ואין בזה דברי מוסר שהם קשים על האדם רק הדרך שנוהגים בני אדם והם דרך חכמים, והם נקראים דרך ארץ. וכמו כל המסכתא של דרך ארץ שהוא ההנהגה הישרה והטובה. והנראה מה שנקרא דרך ארץ ולא נקרא דרך עולם, מפני כי הארץ היא ישוב בני אדם ומי שאין נוהג בדרך זה אינו מן הישוב כמו שיתבאר ולכך נקרא דרך ארץ, ומדברי חכמים נראה שהם מפרשים כך:

ובקדושין (מ', ב') כל שישנו במקרא ובמשנה ובדרך ארץ לא במהרה הוא חוטא שנאמר והחוט המשולש לא במהרה ינתק וכל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ אינו מן הישוב אמר רבי יוחנן ופסול לעדות ע"כ. ופי' זה מקרא היא התורה שהיא החכמה העליונה האלקית שהיא מן הש"י לגמרי, ודרך ארץ הוא שכל האדם מה שיחייב לעשות לפי השכל של אדם ואיך יהיה נוהג, וכמה דברים שהם לפי שכל האדם וזהו החכמה התחתונה כמו שיתבאר. אבל המשנה הוא כמו אמצעי בין החכמה העליונה שהוא המקרא ובין דרך ארץ שהיא החכמה של אדם, ולכך החכמה הזאת היא כמו אמצעי בין החכמה העליונה שהוא המקרא ובין דרך ארץ שהיא חכמה האנושית, כי החכמים יש להם שכל נבדל. ולפיכך יש כאן שלש מדריגות זו על זו כאשר מתחזק הדבר על ידי ג' מדריגות דבר זה הוא חזקה, ולכך לא במהרה הוא בא לידי חסרון, אחר שיושלם ע"י שלש שלימות זו למעלה מזו אין כאן חסרון כאשר ידוע לנבונים, כי החטא הוא מן החומר כאשר התבאר פעמים הרבה, ואלו שלשה כולם שכליים ולכך אינו חוטא והבן זה. אבל אם יתן כל ענינו לתורה אע"ג שהתורה היא המעלה מהכל אין הדבר הזה ראוי לאדם במה שהוא אדם. כי מצד שהוא אדם יש לנהוג בדרך ארץ. ומה שאמרו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ ולא אמר בתלמוד שמזכיר תמיד עם המקרא ועם המשנה, כי המקרא והמשנה על ידם המעשה ואין התלמוד שייך לדבר זה כלל כי הוא פלפול בלבד, וכאן ר"ל שלא במהרה הוא חוטא כיון שיש עמו המעשה אשר בא לידי

מעשה של חטא. ואמר שאם אין בו אלו שלשה דברים אינו מן הישוב, והרמב"ם פי' שאין תועלת בו אל ישוב העולם אבל להוציא אותו מן המקום הוא תועלת למדינה ע"כ, ואין נראה פירושו. אבל פירוש הישוב הוא מיוחד לאדם שהוא אדם שכלי, כי הב"ח שהם טבעיים ולא שכליים הם בים או במדבר ואינו נקרא ישוב, וזה שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בד"א שהוא חסר השכלי לגמרי אינו מכלל בני אדם שהם מן הישוב שהם המציאות, אבל הוא נמשל כמו בהמה וחיה לגמרי שאינם בישוב רק במדבר, וזה שאמר שאינו מן הישוב. ואמר רבי יוחנן שהוא פסול לעדות. ור"ל שהעד מעיד על הדבר איך הוא נמצא שזהו ענין העדות, ואדם כמו זה שאינו מן הנמצאים כמו שאמרנו אינו מן הישוב ואם כן אינו נחשב מן המציאות ואיך יהיה מעיד על הדבר הנמצא, כי כל אשר אין לו מציאות גמור רק חסר אין ראוי להעיד על המציאות שכך הוא נמצא. ולפיכך נשים פסולים לעדות אפי' היא מרים הנביאה אע"ג שהיא נאמנת בכל דבריה אין מדריגת העדות לנשים, שהאשה אינה עיקר המציאות רק האיש עיקר המציאות והאשה היא מציאות חסר, ומפני כך היא פסולה לעדות, שהעד מעיד על אמתת המציאות. ועוד כי האשה מדריגתה חמרית ואין לחומר מציאות בפעל לגמרי כאשר ידוע כי החומר אין מציאותו בפעל, וכן עבדים שנאמר עליהם שבו לכם פה עם החמור עם הדומה לחמור. וכן ע"ה שהוא בעל חומר, אשר מן הדין הוא פסול לעדות, רק שלא יהיה כל אחד ואחד בונה במה לעצמו, וכל זה כי עם הארץ הוא חמרי והוא עצמו אין לו מציאות ברור בפעל, כי אין החומר נמצא בפעל כמו שהוא ידוע לכך אין ראוי להעיד על המציאות שאין בני אדם [כאלו] במדריגה הזאת:

עוד שם וכל מי שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ דור ממנו הנאה שנאמר ובמושב לצים לא ישב עד כאן. ודבר זה מבואר מה שבארנו במקומו כי הליצנות הוא דבר שאינו מן מציאות העולם שהרי הוא ליצנות והבאי, וזה שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ עד שאינו נחשב מן הישוב הרי אינו מן המציאות כמו שאמרנו, וכיון שאינו מן המציאות ולכך מושבו מושב לצים שאין מעשה הליצנות נחשב מן המציאות כמו שהתבאר:

עוד שם האוכל בשוק דומה לכלב וי"א שהוא פסול לעדות. פי' רש"י ז"ל הואיל ואינו מקפיד על עצמו, והקשו בתוספות ע"ז דבירושלמי ר"ש בר רבי הוי אכיל בשוקא חזייה ר"מ אמר אין שבח לתלמיד לאכול בשוק ומשמע שלאחר אין קפידא לאכול בשוק. ולפי דעתי אין זה קשיא דלא בחדא זימנא פסול או דומה לכלב רק אם הוא רגיל בכך, ומה שאכל ר"ש בר רבי היה דרך ארעי וע"ז אמר שאין שבח לתלמיד שיאכל בשוק אף דרך

ארעי שנחשב ככלב, כי אין בב"ח מי שאין לו כבוד כמו הכלב והוא בריה פחותה משולל מן הכבוד ואינו נחשב מן הנמצאים, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ולכך אמר הכתוב (איוב ל') מאסתים לשית עם כלבי צאני, וכן כתיב (שמואל ב', ג') הראש כלב אנכי, שכל זה יורה שהכלב הוא בריה פחותה כאשר ידוע. וי"א שהוא פסול לעדות שסובר שגם זה אינו נחשב מן הנמצאים כלל כאשר נוהג כך לאכול בשוק וכיון שאינו מן המציאות אין ראוי שיעיד על המציאות, שכל עד מעיד על המציאות איך הוא נמצא, ופי' זה ברור למי שיודע להבין. והנה כל מי שיוצא מן הדרך ארץ אינו נחשב מן המציאות כלל:

ובפרק אין עומדין (ברכות ל"ב, ב') שנו רבותינו ד' צריכין חיזוק תורה ומעשים טובים תפלה ודרך ארץ, תורה ומעשים טובים דכתיב חזק ואמץ, תפלה דכתיב קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך, דרך ארץ דכתיב חזק ונתחזקה בעד עמנו וגו'. וביאור ענין זה שכל דבר אשר יש מתנגד אליו צריך חיזוק כנגד זה. והתורה צריכה חיזוק מאוד כי האדם בעל גשם ובעל חומר ולכך צריך האדם חיזוק מאוד להתגבר על החמרי. ומעשים טובים צריך האדם התנגדות נגד יצרו שהוא כנגדו ולפיכך צריך התחזקות כנגדו. תפלה צריך התגברות נגד המקטריגים שהאדם רוצה שיתן לו דבר שאינו ראוי לו מעצמו והמה מקטריגים על האדם בתפלתו. ולפיכך צריך האדם לחזק בתפלתו כאשר יבקש דבר שאינו ראוי לו מצד עצמו לפי הטבע. ויש מתנגד אל דרך ארץ, כי דרך ארץ הוא לפי מה שנותן השכל לכן צריך האדם להתגבר בשכלו על הטבע החמרי שהטבע החמרי אינו רוצה רק בטבע בלבד מבלי שום הנהגה שכלית, ולפיכך צריך חיזוק. וכל אלו ד' דברים שזכר הם דברים שאינם מצד עה"ז שהוא עולם טבעי, כי התורה היא שכלית ואין השכל ראוי אל העולם הטבעי, וכך המעשים הטובים הם מעשה האדם הטובים שאין המעשים הטובים מעשים טבעיים כלל, וכן התפלה להביא דבר מן הש"י שאינו לפי הטבע, וכך דרך ארץ שהוא הנהגת העולם לפי סדר השכלי במה שהוא אדם שכלי ואינו לפי הטבע. ויש לך להבין עוד אלו ד' דברים שזכר כאן אשר הם נבדלים מן העה"ז, התורה ומעשים טובים התפלה ודרך ארץ, אשר הם דברים גדולים ולמעלה הם נקשרים בד' יסודות עולם כאשר תבין דברי חכמה, ובשביל זה אלו ד' דברים בפרט צריכין חיזוק ביותר והבן אותם מאוד:

הדברים אשר הם דרך ארץ הם כל דברי מוסר שכוללת מסכת אבות ודברי מוסר הנזכרים בתלמוד וכל שאר דברי מוסר, והוא ההנהגה הישרה והיפה על הבריות, ויש מהם אשר אם לא ילך בהם הוא חטא ועון גדול וצריך להיות נזהר בהם, ולכך נקראו דברי מוסר שמייסרים את האדם שלא ילך בדרך רע. ואותן דברים זכרו במסכת אבות על שם שמע בני מוסר אביך כמו שאמרנו בהקדמת המסכת. ושאר דברים אשר הם יפים וטובים ולא

נקראו רק דרך ארץ, והם הרבה מאוד והם ידועים ונזכרים במסכת דרך ארץ ובכמה מקומות בתלמוד, לאותן אין צריך לתת טעם כי הם ידועים שיהיה נוהג כמנהגו של עולם והעיקר הוא במאכלו כי האדם כאשר אין נוהג בדרך ארץ במאכל שלו שהוא רעבתן הוא מגונה על הבריות ביותר, וכמו שאמרו בפ' כסוי הדם (חולין פ"ד, א') ת"ר כי ירחיב ה' את גבולך למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא לתיאבון. יכול יקח אדם מן השוק תלמוד לומר וזבחת מבקרך ומצאנך, יכול יזבח כל בקרו ויאכל כל צאנו ת"ל מבקרך ומצאנך ולא כל צאנך. אמר ר"א בן עזריה מי שיש לו מנה יקח לפסו ליטרא ירק, עשרה מנה יקח לפסו ליטרא דגים, חמשים מנה יקח לפסו ליטרא בשר, מאה מנה ישפתו לו קדרה בכל יום, ואינך אימת מע"ש לע"ש, א"ר צריכין אנו לחוש לדברי זקן, אמר ר' יוחנן אבא ממשפחת בריאים היה אבל כגון אנו מי שיש לו פרוטה בתוך כיסו ירצנו לחנוני, א"ר נחמן כגון אנו לוין ואוכלין. וביאור זה שיש לאדם להיות הנהגתו בדרך ארץ לפי ערך עושרו, וזו נקרא דרך ארץ ואל"כ רק שיעשה יותר מעשרו הרי נקרא רעבתן שיאכל ויפזר כל אשר לו, וזהו הפך ההנהגה שראויה אל האדם בדרך ארץ. ודבר זה דוקא במי שהוא גדול שאין צריך לחוש באולי ירגיל עצמו ברעבתנות אבל בנערים אמרו שם מאי דכתיב וחיים לנערותיך אמר מר זוטרא תן חיים לנערותיך מכאן למדה תורה דרך ארץ שלא ילמד את בנו בבשר ויין ע"כ. ובהנהגת האכילה עצמה שלא יראה רעבתן אמרו בפרק אין צדין (ביצה כ"ה ב') תניא לא יאכל אדם בצל מראשו אלא מעליו ואם אכל הרי זה רעבתן, כיוצא בו לא ישתה אדם כוסו בבת אחת ואם שתה הרי זה גרגרן, ת"ר השותה כוסו בבת אחת הרי זה גרגרן, שתים דרך ארץ, והנהגת זמן האכילה הכל כפי מה שראוי לדרך ארץ:

בפרק קמא דשבת (י', א') תנו רבנן שעה ראשונה מאכל לודים שניה מאכל לסטים שלישית מאכל יורשים רביעית מאכל כל אדם חמישית מאכל פועלים ששית מאכל ת"ח מכאן ואילך כזורק אבן לחמת. אמר אביי לא אמרן אלא דלא טעים מידי בצפרא אבל אי טעים מידי בצפרא לית לן בה. ויש לתמוה מאי בא לומר בזה שבשעה ראשונה מאכל לודים. אבל דבר זה בא לומר כי האדם כאשר הוא להוט אחר אכילתו הגופני עד שאוכל שעה ראשונה, אם כל כך הוא להוט אחר אכילה סוף סוף כאשר לא יהיה לו יהיה אוכל הבריות כמו שעושים הלודים שאוכלים הבריות. ואם לא יאכל הבריות עצמם יהיה מזיק את האדם אף בגופו כדי שימצא תאותו, כמו אלו שמזיקים בני אדם בגוף וממון שלהם והם נקראים שאוכלין הבריות בשביל הנאת ממון שסוברים שיגיע להם מזה ממון. ואם אינו להוט כל כך אחר אכילה ושתיה ואוכל בשעה שנייה הוא מאכל

לסטים, סוף סוף כאשר לא יהיה לו יהיה מלסטם הבריות ממון שלהם, לכך אמר שעה שניה מאכל לסטים. שעה שלישית מאכל יורשים, כלומר שנחשב מי שאוכל בשעה ג' שהוא מפזר ממון שלא לצורך כמו שדרך היורשים שלא יגעו בממון שמפזרים הממון שירשו ולכך שעה ג' מאכל יורשים. שעה רביעית מאכל כל אדם שכשאוכל כך אינו סובל שום צער ורעב כלל. חמישית מאכל פועלים כלומר שרוצים להצטער קצת בשביל שירויחו ולכך חמישית מאכל פועלים שמרויחים במלאכתם. ואמר ששית מאכל ת"ח שראוי להם שיקנו תורה ואם יאכל שעה חמישי' אין התורה נחשבת יותר אליו ממה שנחשב המלאכה אל הפועל שהוא דבר ממון, וצריך האדם למעט גופו בשביל התורה השכלית כמו שבארנו לעיל בנתיב התורה. ואל יאמר א"כ אין דעתי מיושבת עלי כאשר לא אכלתי ויצא שכרי בהפסדי, ואין זה כך אדרבה קודם אכילתו שכלו ודעתו מיושבת עליו יותר, ולפיכך שעה ששית ראוי שיהיה מאכל ת"ח. וזהו מחזיק הפירוש אשר פרשנו על זה שאמרו קודם שיאכל וישתה יש לו שתי לבבות ואחר שיאכל וישתה יש לו לב אחד שנאמר ואיש נבוב ילבב. ורש"י ז"ל פירש יש לו כמה לבבות שאינם מסכימים לדעת שלימה, ואם כן קשיא למה יאחר הת"ח במאכל שלו אדרבא יאכל הת"ח קודם פועלים שיהיה לו דעת שלימה, ולכך פרשנו כי קודם שיאכל יש לו שני לבבות להבין הטוב, אבל האכילה מבלבל השכל וזה ידוע, לכך יש לת"ח להמתין באכילתו עד שעה ששית. ועוד שאר דרך ארץ הרבה מאוד, ואל יאמר האדם שהוא גדול בעמו אין צריך לנהוג בדרך ארץ שהוא שייך אל שאר סתם בני אדם, שזה אינו:

ובמדרש (תנחומא בא) ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר מגיד משנתנה רשות למלאך אין מבחין בין צדיק לרשע שנאמר לך עמי בא בחדרך וגו' ללמדך שתהא נכנס בכי טוב ויצא בכי טוב, וכן אתה מוצא שהיו האבות והנביאים נוהגין בדרך ארץ שנאמר וישכם אברהם בבוקר, וישכם יעקב בבוקר, וישכם שמואל בבוקר, ויקם שאול בבוקר, והלא דברים קל וחומר ומה אם אבות העולם והנביאים שהלכו לעשות רצון של מי שאמר והיה העולם נהגו בדרך ארץ על אחת כמה וכמה שאר כל אדם, וכן הוא אומר תשת חושך ויהי לילה וגו' הכפירים שואגים לטרף תתן להם ילקטון, ואמר תזרח השמש יאספון מכאן ואילך יצא אדם לפעלו, ואמר מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית. בארו בזה כי אבות העולם שהיה הש"י עמהם בכל הליכתם ויש לעלות על הדעת שלא היה נחשב אצלם כלל הנהגת דרך ארץ שהוא הנהגת האדם במה שהוא אדם, ודבר זה אינו בודאי כי היו נוהגים בדרך ארץ. ואם היה הש"י נוהג עמהם בנסים חוץ להנהגת העולם היה זה לשעה בלבד ולהכרח, אבל זולת זה היה הנהגתם על פי דרך ארץ, כי

דרך ארץ הוא הנהגת העוה"ז, ומי שאין נוהג בדרך ארץ ואינו בעל עולם אינו נחשב מן המציאות כלל. על כן אל יקל האדם בדברים שהם דרך ארץ, כי קדמה דרך ארץ לתורה, כמו שאמרו במדרש (תדב"א פ"א) לשמור את דרך עץ החיים דרך זה דרך ארץ, עץ החיים זו התורה שנאמר עץ חיים היא למחזיקים בה מלמד שקדמה דרך ארץ לתורה אלפים שנה, ואי אפשר המציאות אל התורה אם אין דרך ארץ וכמו שאמרו (אבות פ"ג) אם אין דרך ארץ אין תורה, ומזה נלמד כי דרך ארץ הוא יסוד לתורה שהוא דרך עץ החיים, והוא ית' יתן חלקנו עם השומרים דרך עץ החיים, אמן: