

דרשות הר"ן

לרבנו נסים בן ראובן גירונדי - הר"ן

פוסק ומפרש האלפסי

ברצלונא 1320-1380.

הערך **רבנו נסים** באנציקלופדיה יהודית דעת:

<http://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=1060>

מבוסס על דפוס ורשה 1875

קישור לצילום דפוס ורשה:

<http://www.hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=31849&st=&pgnum=1>

עיצוב:

זהבה גרליץ

דעת

תשע"ז

3.....	הדרוש הראשון
3.....	בראשית ברא אלהים וגו'.
18.....	הדרוש השני
18.....	אהבתי אתכם אמר ה' וגו' (מלאכי א).
31.....	הדרוש השלישי
31.....	ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם ראש חדשים וגו' (שמות יב).
42.....	הדרוש הרביעי
42.....	וישכון כבוד ה' על הר סיני. (שמות כב).
54.....	הדרוש החמישי
54.....	אמר רבי (יונתן) [יוחנן] אין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על חכם גבור ועשיר ועניו.
66.....	הדרוש החמישי בסגנון אחר
79.....	הדרוש הששי
79.....	במה אקדם ה' וגו' הירצה ה' באלפי אילים הגיד לך וגו'. (מיכה ו).
91.....	הדרוש השביעי
91.....	אנשים באים ללמוד תורה ונשים לשמוע, טף למה באים, כדי ליתן שכר למביאיהם.
103.....	הדרוש השמיני
103.....	ויאמר שמעו נא דברי אם יהיה נביאכם ה' וגו'.
119.....	הדרוש התשיעי
119.....	ואתחנן אל ה' וגו' (דברים ג).
135.....	הדרוש העשירי
135.....	ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' אלהיך בכל דרכיו ולאהבה אותו.
149.....	הדרוש האחד עשר
149.....	שופטים ושוטרים וגו' ושפטו את העם משפט צדק. (דברים טז).
167.....	הדרוש השנים עשר
167.....	כי יפלא ממך דבר וגו' (דברים יז ח).

דרשות הר"ן הדרוש הראשון

בראשית ברא אלהים וגו'.

כל המפרשים האמתיים הסכימו בפירוש אלו הכתובים שכונתם לומר כי בראשית הבריאה נברא חומר משותף לכל מה שתחת גלגל הירח. ואם קצתם סברו, שהכוונה באמרו את השמים ואת הארץ וכו', שהיו שני חומרים נבדלים שהם חומר השמים וחומר הארץ, כולם הסכימו שזה הפסוק השני כולל ארבעה יסודות שהם אבות לכל מה שתחת גלגל הירח, והם האש הנרמז במלת וחשך, והאור הנרמז במלת ורוח אלהים, והמים והעפר הנכללים במלת תהום.

ואמנם חייבה החכמה האלוהית להיות חומר אחד משותף לכל מה שתחת גלגל הירח, להיות הרצון מאתו להמשיך טבע ההוויה כפי האפשרות, לא רצה לברוא דברים רבים יש מאין, אחר שיש באפשרות חומר אחד לכלול כולם. ולזה אם נצטרך להודות להיות חומר השמים חומר אחר, היה מפני שהצורה הגלגלית לא יהיה לה אפשרות לחול בחומר הארץ. אבל אחרי שלכל הנמצאים מגלגל הירח ולמטה יש לצורתם אפשרות לחול בחומר זה, יהיה אם כן המצאת שני חומרים בעולם התחתון יש מאין, ללא תועלת, ודי בחידוש הזה הנפלא וההכרחי.

ועוד, שאין ספק, שזה המציאות כולו התחתון היה לצורך האדם ובשבילו, והצורך הגדול לו בהם הוא מזונו אשר לוקח מאתם, עד שחומר האדם קרוב להיות נלקח מהמורכבים האחרים, צמחים או בעלי חיים אשר משיב אותם בכוחותיו הטבעיות עצם גופו. וזה אמנם הוא מצד השיתוף הנמצא ביניהם בחומר, ואם לא היה מחומר אחד היה זה מכת הנמנע, עד שהסכימו החכמים כי אי אפשר שיושב היסוד הפשוט עצם גופו עם היותו חלק מחלקיו, יען היותו חולק עליו בפשיטות והרכבה. ואם זה רחוק, מה יהיה בחומר אחר לא ישתתף עמו בדבר, ואם כן יהיו הנמצאים כולם מחומר אחר, אם מנגדים אליו ואם בלתי נאותים. ולכן הושם כל מה שישתתף עם האדם אשר הוא העולם התחתון בכללו חומר אחד. ואמנם היות העולם העליון חומר אחר, אין התנגדות אל האדם בזה, כי לא ישתתף עמו מצד חומר רק מצד צורתו, ואין לצורה היפוך.

והנה הודיעתנו התורה שמאלו הנבראים החסרים אשר הם בתכלית החיסרון כל אחד מצד עצמו, בהאספם יחד, יתחדשו מהם מורכבים רבים בעלי המעלה רבי השלמות. כי אין ספק, שאלו הנבראים הראשונים אשר הם חלקי כל ההווים, חסרים מאד, עד שלא חלו בהם הסגולות הנמצאות בדומם המורכב מהם, ואין צריך לומר סגולות הצומח והחי והאדם, כי אין

מן המחויב, שהכלל אשר ימצא מחלקים גרועים, שיתדבק בו אותו החיסרון אשר בחלוק פשוטיו, אבל מצד היותו כולל ומורכב, ימצאו בו שלמויות ותועלות אינם בפשוטיו ופרטיו. ועל זה הצד אשר אימתה לנו ההווייה הטבעית, הוא מה שהפליגו לנו רבותינו ז"ל בשבחו ומוראו של צבור, עד שאמרו (סוטה מ א) לעולם תהא אימת צבור עליך, עד שמצינו שנענש אדון הנביאים בזה באמרו שמעו נא המורים, ואף על פי שכל אחד מצד פרטיותו לא היה ראוי לזה. ואמרינן בפרק קמא דקדושין (לו א) וכי תימא בני סכלי לא מקרו בני תא שמע בנים סכלים המה, וכי תימא בני דלא מהימני לא מקרו בני תא שמע בנים לא אמון במ, רצו בזה שאף על פי שכל אחד מצד עצמו אינו ראוי לזה, מצד הצטרפו לזולתו יקנה הכלל שבח ומעלה יותר ממה שראוי מצד פרטיו, כאשר קנו המורכבים כולן סגולות ומעלות אשר לא היו בנפרדים אשר קובצו מהן. וכבר רמזו לנו בחלבנה שהושמה עם סמני הקטורת, והיה מן הנראה שתפסיד אותם להפסד הריח הזה, ועם כל זה אימתה לנו הנבואה שאין להם שלמות זולתה, כי כן העניין בהצטרף עמנו בעבודתנו לשם יתברך החוטאים והפושעים, שלא יפסידו עבודתנו, אבל תהיה בזה יותר שלמה.

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

העולה מדבריו אם כן שאחרי היות הדברים אשר הורכב מהם הנמצא התחתון, בעלי שינוי וחיסרון, אי אפשר שיהיה המורכב יותר שלם. ואחר שהוכיח זה מצד אלו הטענות, אימת גזירתו מצד הנמצא בחוש, כי כל המורכבים דורכים דרך פשוטיהם ויוצאים בעקבותיהם, להיות כל ענייניהם שינוי ותמורה. אם כן דברי שלמה ע"ה וטענותיו סותרין הכלל אשר הנחנו.

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

והתשובה בזה, כי אין ספק שבהכפל הפרטים המסכימים לתכונה אחת, אם פחיתות אם מעלה, תיכפל ותתחזק התכונה ההיא, ומפני זה הזהירונו רבותינו ז"ל על השתדלות קניית החברה באמנם וקנה לך חבר, והוא שאמר שלמה המלך עליו השלום (קהלת ד ט - יב) טובים השנים מן האחד גו' כי אם יפולו גו' גם אם ישכבו גו', רצה בזה כי השותפות והחברה דבר מועיל הן שישתדל האדם בתועלת חברו, או לא ישתדל, אחר היות שיתוף החברה ביניהם אי אפשר מבלתי תועלת, והוא אומרו גם אם ישכבו שנים וחם להם, ופשוטו של פסוק זה יראה זר מאד ודבר בטל, ואמנם הוא מורה על דבר אמיתי ומסכים למציאות, והוא, כי בתחילה אמר כי תועלת השנים גדול מאד כשישתדל כל אחד להועיל לחברו, והוא אומרו אשר יש להם שכר טוב בעמלם כי אם יפול האחד יקים את חברו, אחר כן אמר שאין צריך לומר שיקבל כל אחד תועלת בהשתדל חברו בתועלתו ותקנתו, כי גם אם לא ישתדל בזה יקבל תועלת, והמשיל זה מהמוחש, שאין ספק אשר גם כי ישבו שנים ואין אחד משתדל להועיל חברו, מצד שכונתם וקורבתם לבד יקבל כל אחד תועלת, עד שיצמח ויפרה בו החום הטבעי, כאשר נודע שיתחזק בקורבת איש אחד מצד האחוה והתדמות אליו, והנה זה מצד קורבת החברה לבד לא מצד פועל והשתדלות.

וכן כאשר ימצאו שני רעים נאמנים, גם כי ינוחו וישקוטו יחם לכל אחד מהם וינוח לבבו מצד קורבת חברו אליו, עד שימנע מהזיק לו כי ידעו בשער עזרתו. הנה אם כן בפעולות הטבעיות ובמעשים האנושיים נתאמת, שכל דבר יתחזק וייכפל בהצטרף אליו דומהו, וראוי שיהיה זה גם כן בדברים הגרועים והחסרים, שתתחזק התכונה הרעה ההיא בהיכפלה. וזה אמת גמור. אבל על צד אחד מיוחד, והוא, שיהיה החיסרון ההוא דבר אחד מסכים בכולם, כי על צד המשל, אם תמצא באחד תכונת הכילות, והיא תכונה רעה, בהצטרף אליו אחר בעל אותה תכונה רעה בעצמה, תיכפל ותחזק התכונה ההיא לרוע. אמנם, אם יהיה קיבוץ אחד מאנשים יש להם בעצמם פחיתות הכילות, ואנשים יש להם בעצמם פחיתות פיזור ממון, פעולות זה המורכב בכללו, יהיו יותר שלמות מפעולות פרט אחד מפרטיו, כאשר נאמר ביסודות דרך משל, כי אילו ימצא יסוד אחד אשר לו אותו חיסרון בעצמו שיש ליסוד הארץ, כאשר יצטרף אליו, יגדל אותו החיסרון בלא ספק. ומפני זה אמרו בסנהדרין (עא ב) כינוס לצדיקים טוב להם וטוב לעולם פיזור לרשעים טוב להם וטוב לעולם, והוא מצד שהם מסכימים על תכונות רעות אשר בהתקבצם תתחזק התכונה ההיא, ובהתפזרם תחלש ותחסר, עד שראינו יעקב אבינו מאשר ראה שני בניו והם צדיקים, עם כל זה בהיותם מסכימים על תכונה אחת בלתי נאותה בעיניו אמר אחלקם ביעקב וגו'.

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

וזזה היה עניין דור הפלגה, כי אין ספק כי בעת ההיא היו כל בני העולם נוסדים על אמונות נפסדות, ואשר הסכימו כולם הוא עניין עבודה זרה, מלבד סגולות ואנשים מעטים אשר טעמו וראו אורו של עולם כי טוב, והם גם כן לא היה סיפוק בידם לקרוא בני אדם לעבוד את ה' שכם אחד, מיראתם את העמים אשר היו בארצותם מושלים עליהם, עד שהראשון שהתחיל זה, והוא אברהם, קרה לו מה שקרה עם נמרוד עד שהוצרך לעזוב ארצו וללכת אל ארץ אחרת, ואין ספק כי אותם הצדיקים אשר היו יחידים בדורות ההם היה להם חילוק האומות והממשלות לטוב, כי כאשר תצר להם האומה באיזה מלכות, וישוטטו אל ארץ אחרת שיוכלו שם לעבוד השם יתברך כרצונם, כאשר קורה לנו בגלותנו היום, כי כאשר נתחדש שמד בארץ ישמעאל ינוסו פליטיהם אל ארץ אחרת, ומשם לישמעאל, וזה אצלנו מחיה מעט בעבודתנו. ובעת ההיא הייתה כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים, והסכימו להיות לעולם כולו ראש אחד מנהיג ומושל, ושלא יהיו נפוצים ונחלקים לממשלותם, ולכן בחרו בקעה אשר מצאו להם רחבת ידיים, שאין ספק שרוב בני אדם יבחרו להיותם קרובים כפי כוחם אל ראש ממשלתם. ולזה גם כן הסכימו לבנות מגדל וראשו בשמים, כלומר גבוה מופלג כפי האפשרות, כאשר בא בפסוק אחר עם זה בשווה ערים גדולות ובצורות בשמים, כי כן היה ראוי למי שנבחר להיות מושל בעולם התחתון, שיהיה ארמונו ומגדלו גדול יתר מאד, עד שבראיית המגדל יתלבש כל רואהו פחד ומורא ושיהיה נראה מרחוק.

והנה אלו האנשים בעת ההיא לא חטאו בדבר, לא במעשה ולא במחשבה. אלא השם יתברך צופה ומביט למרחוק, ירד למה שימשך מקיבוץ האנשים הרעים, והוא אמרו וירד ה' לראות וגו', כלומר ירד והשגיח למה שימשך ממנו, ואם לעת עתה אין רע, אמנם הכינוס היה רע להם ורע לעולם. והוא, שכולם היו מסכימים על ע"ז. והבקעה ההיא גם כן אשר בחרו להם היא ארץ שנער, היה ראשה ומלכה נמרוד, שהיה ראש לעבודה זרה, עד שהציק לאברהם אבינו בחלקו עליה כמו שנודע, ולכן אמר הן עם אחד וגו', כלומר אם ימשך זה הנה כל העולם בהסכמה אחת, ואם לעת עתה אין במעשיהם נזק, זה החילם לעשות, אבל אם ימשך לא יבצר מהם, כל אשר יזמו לעשות בעת הראשון ולא יכלו, עתה לא ימנע מהם. כי אין ספק שהדורות ההם כולם היו משתדלים לרומם ע"ז שלהם, ולהשכיח שמו של הקדוש ברוך הוא, ולא עלה בידם מפני חילוק הממשלות והארצות, כי היה לעובדי השם מפלט, מה שלא יהיה כן אם תמשך הסכמתם. כי כאשר ברח אברהם מפני נמרוד ללכת אל ארץ כנען, לוא היה נמרוד מושל בכל העולם אנה ילך מרוחו.

וזוהו אמרם בפסח שני אמר ליה ההוא מינאה אנן מעלין מנייכו, דכתיב כי ששה חדשים ישב שם יואב וכל ישראל עד הכרית כל זכר באדם, ואלו אתון יתביתו גבן ולא עבדין לכו ולא מידי, אמר ליה היכי תעבדו, תכלינהו לכולהו ליתנהו גביכון, למאי דאיכא גביכו, קרו לכו מלכותא קטיעא, אמר גפא דרומי, בהא נחתין ובהא סלקין. הנה הורה כי סיבת השיב חמתם מהשחית אינו רק להיות ממשלתם בלתי כוללת.

ולכן בהיות מחשבת הדור בעת ההיא, איננה לרעה, אבל כי ראה השם יתברך שימשך ממנה רע, לא ענשם, כי לא היו ראויים לעונש, אבל סיכל עצתם ובלבל לשונם, כי גם בלבול הלשון והעלם קצתו אל קצתו תועלת בזה. כללו של דבר ראה קיבוץ הרשעים ההוא רע, בהיותם כולם מסכימים על תכונה אחת רעה, כי אי אפשר לכלל מקובץ מפרטים בעלי תכונה אחת רעה, שלא יהיה הכלל רע ממנו או כמוהו.

וזאת הייתה הטענה אשר אימת בה קהלת הפסק דין שנתן, להיות המורכבים כולם הבל ובלתי בעלי קיום, בהיותם מקובצים ומורכבים מפרטים מסכימים על זה החיסרון בעצמו. אבל לא תמשך זאת הגזרה, עד שיתחייב ממנה שכל החסרונות שהם בפשוטים, ימצאו במורכבים. אבל יתחייב שהחסרונות המתנגדות בפשוטים, ימזגו ויוכללו לשלמות ומעלה במורכב המקובץ מהם. וזה מעלת המקובץ בפרטים, כי שלמות הפרטים, נמצאת בכלל, ואיזה חסרון שיהיה בפרטים לא ימצא בכלל, אבל אפשר שחיסרון אחד מן הפרטים, יוצא מהשלמויות שביתר הפרטים מן הכח אל הפועל.

וזהו העניין הנרמז בחלבנה הנכנסת בסמני הקטורת, כי עם היות ריח החלבונה מצד עצמה בלתי נאותה, אפשר שיהיה לה כח לעורר ולהוציא איכויות הסמים האחרים ולעורר בשמיותם. וכן על צד המשל, אם ימצאו בכלל אחד, פרטים בעלי חיסרון מאשר יכביד עליהם הכח המעורר לנקמה בלתי משוערת, בהימצאם בתוך הכלל, יעוררו כוחותיהם למה שראוי בפעל הזה, ומה שצויתה בו התורה, כי הם ישערו פעלם כפי המכוון התורני, ואם היו המעוררים מצד התכונה בלתי טובה. ועל זה המשל אשר ביארנו בזו התכונה, יוקש וימצא ביתר התכונות כולם.

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

והתחייבה הכניעה בסיבת הגאווה, לשתי סיבות:

האחת מפני שמידותיו של הקדוש ברוך הוא מדה כנגד מדה, ואחר שביקש להתרומם יותר מן הראוי לו, ראוי שתיכנע ותשפל מדרגתו.

והשנית כי טבע היצירה כן חייב להיות, כל דבר מתקיים ונשמר במקום הנחתו הטבעי, ושייפסד כשיהיה בזולת מקומו, כאשר יקרה לאוויר אם יונח למטה מהמים, או לארץ אם תוכרח להיות למעלה מהאוויר.

ועוד כי טבע היצירה חייב להיות העליונים מעותדין לקבל השפלות, ולהיות התחתונים מעותדין להתרומם. ומפני זה אמרו נגד שמא אבד שמייה, כי טבע המציאות כן חייב. ונתבאר זה במאמר ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה, כי השמש פועל ועובד ביסודות כולם עד מרכז הארץ, ובסיבת תנועתו מעלה אדים משני היסודות התחתונים, עד שישבו לעצמם היסודות העליונים שהם האש והאוויר, כי באוויר הנה זה מבואר שיקבל צורת המים וישוב מטר נתך ארצה, ואמנם ביסוד האש גם כן אפשר בטבע הבריאה שיקרה זה, אלא שהשם יתברך למען רחמיו הוציא זה האפשרות מכלל המנהג הטבעי, כמו אשר גזר שיקוו המים אל מקום אחד ותראה היבשה, אף על פי שהמנהג הטבעי יתחייב בהפך. וזה הוא עניין

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

אבל התשובה בזה, כי קודם המבול היו מעותדים היסודות התחתונים למשול ביסוד האש ולהשיבו לצורה המימית, כאשר הם מעותדים למשול ביסוד (המים) [האוויר], ובעת ההיא כאשר יגבר הלחות יחלש היסוד האש החם עד לא יראה המראה ההוא, אבל השם השגיב בו בכוחו, רוצה לומר, שחיזק יסוד האש עד שלא יתפעל מצד היסודות התחתונים, עד שלא יתחדש זה המראה מצד הכאת ניצוץ השמש, ולו היה נשאר העניין על טבעו, היו כל היסודות העליונים מעותדים לשוב לטבע התחתונים, כי טבע היצירה כן חייב, שימשול התחתון בעליון ושישיבהו אליו, ועל זה הדרך פירש **הרמב"ן** ושמתי את זרעך כעפר הארץ, רוצה לומר שיהיה עניין זרעו כעניין העפר, שהכול ידרכו עליו ובאחרונה יעלה הוא על דורכו וישיבהו אליו. ואם טבע היצירה חייב שאותם שהם עליונים בטבעם ועצמם יונצחו וישובו שפלים, כל שכן שראוי זה במי שמגביה עצמו במה שאין ראוי לו שישוב שפל. ונתברר בזה מה שאמר לך הכתוב לפני שבר גאון, ומה שאמרו רז"ל ואם הגיס דעתו הקדוש ברוך הוא משפילו, שכן ראוי במשפטי השם הישרים ושטבע היצירה כן חייב. ואם כן אפוא איזה מפלט לנו בזה.

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

והתשובה בזה, כי אין ספק כי מעשה בראשית היא חכמת הטבע, אבל לא מאותו צד שהתחכמו בו האנשים מצד מחקרם, אבל מצד מה שהידיעה נעלמת בו מצד המחקר, ולא תיודע אלא בשפע אלוהי. והוא שיש לכל הנמצאים שני פעלים, פעל נמשך אחר חומרם, ופעל נמשך מצד צורתם אשר הוא עצמותם. והפעלים הנמשכים מצד חומרם, יודעו מצד החקירה ומצד השגת מקריהם, אבל אשר מצד צורתם, אי אפשר שידעו בשום פנים מצד החקירה, אלא מצד מה שהוציאו הניסיון לאור. וגם כי נדע פועליהם מצד הניסיון, לא נדע סבת פועליהם כלל. כי אנחנו נדע בפלפל שהוא מחמם, ונדע סיבת החימום להיות היסוד האש"י גובר עליו, מפני שזה נמשך אחר חומרם. אבל עם היות שנדע שהאדם צוחק, ושנדע שהאבן השואבת מושכת הברזל, נדע זה מצד שהוציאו הניסיון, אבל לא נדע סיבתו, מפני שהם נמשכים אחר הצורה, כי השער הזה סגור לכל דורש החכמה, במחקר אנושי לבד לא יפתח. ואין ספק כי הפעלים המתחייבים מצד חומר הדבר, בערך אל המתחייבים מצד עצם הדבר כמר מדלי, כי אלו יוצאים מאמיתת הדבר ועצמותו ואלו נמשכים ממקריהם שהם יוצאים מאמיתתו, ואלו הפעלים היוצאים מצד הצורה הם נתלים מצד נותני הצורה או נותן איזה שיהיה, וזה העיון נמנע שיושג מצד חכמת האנשים, אבל יודע בה שההשגה בזה הוא מכת הנמנע.

וזהו שאמר שלמה בחכמתו כל זה ניסיתי בחכמה אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני, רחוק מה שהיה עמוק עמוק מי ימצא. ירצה בזה כי מה שהוא אומר שהחכמה רחוקה ממנו ואמר אחר כך רחוק מה שהיה, כלומר לא תחשוב שאומרו שהוא רחוק, לא יהיה זה כי אם בהשגת הדברים העתידיים אבל שאוכל לעמוד על אמיתת מה שכבר היה, כי גם מה שהיה ונשלם, מצאתי אותו עמוק ממני לא אדע לו סיבה. ושהוא היה יודע מיודעי החכמה שהוא כן, ולכן אמר כל זה ניסיתי בחכמה, כי כבר הודו כל המתחכמים, שזהו רוצה לומר ידיעת עצמי הדברים והפעולות הנמשכות מהם דבר, לא תספיק בו החקירה. ולכן צחק **הר"ם** ז"ל על **גאלינוס**, כשאמר שהיות האדם צוחק לא ידע לו סיבה, ואמר כי הוא מכת הנמנע שתודע לו סיבה, כי הוא דבר יוצא מעצם האדם וצורתו.

הנה לפי זה מעשה בראשית היא חכמת הטבע האמיתית, לא אותה שיתפלספו בה המתחכמים, והיא אמיתת ידיעת עצמי הדברים, וזה הוא נמשך ונתלה בנותני הצורות שהם השכלים הנבדלים, ואי אפשר שידע כי אם בשפע אלהי נבואי, ולכן תהיה חכמת מעשה בראשית סמוכה ומצרנית למעשה מרכבה, ושנייה אליה במעלה, כי שתי אלה החכמות תהיה בהם ההשגה ברוחניים שהם השכלים הנבדלים. ואם תשאל לדברינו, הנה מעשה בראשית היא בעצמה מעשה מרכבה, שאחרי שמעשה בראשית איננו כי אם ידיעת צורות הדברים שהוא נתלה ונמשך מצד נותני צורתם שהם השכליים הנבדלים, הנה הנכון בזה שההשגה היא בשכלים הנבדלים, וראוי שיהיה זה מעשה מרכבה. התשובה, ראוי שתדע כי יש בהשגת עיני השכלים הנבדלים שני חלקים:

האחד מהם התלות והקשר מה שלמטה מהם בהם,

והשני היתלותם והמשכם ממה שהוא למעלה מהם.

ואין ספק שיש בין שתי ההשגות הבדל רב, והוא שהעיון וההשגה במה שלמעלה מהם, אין ספק שהוא יותר גדול הערך ויקר המעלה מהעיון במה שהוא למטה מהם. ולזה יהיה מעשה בראשית ידיעת צורות הדברים על אמיתתם, שהוא הקשר המציאות התחתון במלאכים, ויהיה מעשה מרכבה ידיעת המשך והשתלשלות המלאכים מהשם.

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

ואפרש בזה קצת פסוקים שהם עמודי המזמור.

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

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

אחר זה אמר שמצד זה בעצמו יתחייב שאין להיסתר מהשם יתברך, ואין מפלט ממנו בשום ענין, כי אמנם נוכל להיסתר מהאדם יען כל ידיעתו בנו אינה רק מצד מה שהשיג במקרה, רוצה לומר מה שיראה אותנו או ימשש אותנו, והדבר הנראה והמתמשש איננו אמיתת העצם, ולכן כל עוד שנסתיר מקרינו ממנו לא ישיג אותנו. אבל השם יתברך שהוא יודע אמיתתנו

ועצמנו לא מצד מקרינו, גם כי נחשוב להסתיר מקרינו אם נוכל, מה יהיה. והוא מה שאמר אנה אלך מרוחק ואנה מפניך אברח. הנה הוכיח שאין מנוס מהשם יתברך בשתי טענות: האחד כי אין באדם יכולת ללכת אם לא יוליכוהו השם יתברך, כאשר הקדים ואמר אתה ידעת שבתי וקומי, והזכיר זה בעד כל תנועות האדם, כי הוא יודע סודם, ואם לא יבא העזר בהם מאתו יתברך, לא יוכל לפעול בהם, ולכן אמר אנה אלך מרוחק וגו', כי גם אם אשא כנפיים ממהרות לעוף ככנפי שחר, אשר כרגע יפרוס אורו ממזרח למערב, ואשכון באחרית ים לא אוכל לברוח ממך, כי כל זאת המרוצה וההתעופפות אי אפשר שתהיה אם לא בעזרך, והוא אומר גם שם ידך תנחני וגו'. כלומר גם כי נניח כי האדם יהיה שליט על ההליכה מצד טבעו, איך ייסתר מהשם יתברך, כי עם שהוא נסתר מהאדם, הוא מצד שידיעתו נתלית במקריו, וכל עוד שיסתיר מקריו יסתיר עצמו ממנו, אבל כי אסתיר מקרי ממך גם כי אוכל, מפניך לא אסתר, בהיות ידיעתך קיימת בעצמי ואמיתתי. והוא אומר אחר כך לבאר הדבר לא נכחד עצמי ממך וגו' גלמי ראו עיניך וגו', ירצה שאין ספק שאמיתתי ועצמי לא נכחד ממך, כי לו הייתה ידיעתך אותי נתלית במקרה, איך עושיתי בסתר רוקמתי בתחתיות ארץ וגם שם גלמי ראו עיניך, הנה אם כן מצד שידיעתך באמיתתי ועצמי, לא אוכל להסתיר מפניך ובנת לרעי מרחוק, אבל אני הוא שידיעתי נתלית במקרים, ולי מה יקרו רעיון אל וגו', רוצה לומר שאין צריך לומר שאיני יודע לפרטיהם, אבל גם ראשיהם וכלליהם שהוא דבר קל בכל חכמה, עצמו ממני מאד ואין חקירתי מספקת בהם.

הנה אם כן נתבאר שידיעת האדם וחקירתו אינה מגעת להשיג אמיתת הדברים בעצמם רק מקריהם, וגם בזה ישוטטו רבים ותרבה הדעת, וזה איננו חלק ממעשה בראשית כלל שהוא נמסר לנביאים וחכמי ישראל, אבל דבר נמסר לגויי הארצות ולמשפחות האדמה. ומפני שכל מה שנדבר בו בעניין הפרשה אינו נוגע לעניין הזה כלל, אנו יכולין להבין במקראות ולהבין בהן כפי כחנו. ולכן מעתה נשוב לסדר הפרשה שהיא סובבת בעניין, שכל מה שנברא או נעשה, אחרון אחרון יותר שלם מן הקודמים אליו במדרגה. כי הנה ביום הראשון נבראו היסודות שהם יותר רחוקים משלמות, ובגמר יום השישי נברא האדם שהוא יותר קרוב אל השלמות. וכל מה שנברא ראשון הוא הצעה והקדמה והכנה למה שבא אחריו, זה אמנם הוא פשט הפסוקים. כי מה שאמרו (חגיגה יב א) שהאור שנברא ביום ראשון, הוא יותר מעולה מן הבא אחריו, יש בו סוד נשגב מדעתנו. אבל מטבע ההווה מתחייב מה שאמרנו על זה הדרך. כי אחר שנודע ונתאמת שהגרמים השמימיים נעדרי ההפך, כי אינם לא קלים ולא כבדים לא חמים ולא קרים לא לחים ולא יבשים, והם חזקי היחס לשלמות ולחיים עד שהן עומדים לעד לעולם, יתחייב אם כן, שהגרמים שהם בתכלית הקצה מן ההפך שיהיה בתכלית הרוחק מן השלמות, והם היסודות שימצאו בהם ההפכים בתכלית הקצה. ונתחייב, שיהיו היסודות נבראים ביום הראשון, כי הפשוט קודם למורכב בטבע. ולפי זה יתחייב שכל מה שתתרחק ההרכבה מפשוטי היסודות תוסיף שלמות כפי התרחקה מהגרמים שהם בתכלית ההפך

והתמצעה והתקרבה אל הגרמים השמימיים, וזהו המורכב האחרון שהוא האדם, ובפרט הרוח הלבני אשר בו, אשר הוא יותר קרוב אל הגרמים השמימיים מכל מה שתחת גלגל הירח, ולכן הוכן אל החיים הנצחיים עודנו מורכב, אלא שגרם החטא, וכמו שאפרש.

וזהו סדר הפרשה, כי ביום הראשון נבראו היסודות ונהיה האור, כי היסודות היו הכרחיים בראשונה כמו שביארנו. והאור גם כן לשער ולהבדיל בין הימים, כי לולא האור לא ישוער הזמן כלל. ולזה לא נגמרה הווייתו עד היום הרביעי, כי היה די במה שנתהווה ממנו כפי הצריך בעת ההיא. והנה מתחייב אחר זה בסדר ובמדרגה שיהיה נעשים השמים והארץ, שהם אבות לעליונים ולתחתונים, ולכן נתייחד היום השני להוויית הרקיע, והשלישי להוויית הארץ. וביום הוויית הארץ נתהוו בעלי נפש הצומחת, כי ראוי שבעלי נפש הצומחת יוקדמו לבעלי נפש החיה, בהיותם הכנה והקדמה להם לצורך מזונותיהם. ולפי שלא כללה הנפש הזאת סגולות חשובות, לא נתייחד אליה יום, אבל נשתתפה עם היעשות היבשה, כאשר לא חששה התורה ליחד להזכיר בעלי ההרכבה המזגית כדוממים, אף על פי שחידש המזג שלמות ותועלות אינם בפשוט אשר היה ביבשה, ועם כל זה לא חששה התורה להזכיר וליחד יום לבעלי נפש הצומחת.

והנה עתה נמשך הסדר בתחתונים לבעלי נפש החיה, אלא שמפני שקודם העשותם היה צריך להיות המאורות בצביונם ובשלמותם, כמו שניתנה הסיבה התכליתית בהם להאיר על הארץ, כי אור הראשון לא היה מספיק למה שהיו צריכין בו, זולתי להבדיל הזמן כמו שביארנו, ולפיכך נתייחד היום הרביעי להשלים מלאכת המאורות טרם עשות נפש חיה, ובזה נגמרה מלאכת השמים. ואין ספק שהמאורות גדולי המעלה מעצם השמים, והנה אם כן נגמרה מלאכת היותר חשוב שבהם כאשר נגמרה מלאכת הארץ באדם, שערכו אל הארץ כערך השמש אל הגלגל. ואחר כן, ביום החמישי נבראו בעלי נפש והחיה שאינן שלמי היצירה כדגים ועופות, אבל בלי ספק הם יותר שלמים מבעלי נפש הצומחת. וביום השישי נבראו כל אותם הבעלי חיים שהם שלמי היצירה כנפש החיה והאדם.

ולא נתייחד יום אחד לאדם, מפני שכל אותן שנתייחדו בהן הימים, הוא למעלה נמצאת בהם אי אפשר שתיפרד, אבל האדם מפני היותו אפשר נמשל לבהמות או גרוע מהם כפי מריו, לא נתייחד אליו יום, אבל היה המורכב האחרון כדי שיתרחק יותר מהגשמים החסרים ויתקרב אל השלמים שהם הגרמים השמימיים, כדי שיהיה ראוי יותר לקיום ושיהיה החיים דבקים בו. ולזה גם כן הושם בגן עדן אשר הוא מבחר המקומות באוויר ומזג נאות אל המין האנושי, יותר מכל מה שאפשר שימצא. מצורף אל זה גם כן, שמפני שכוון באדם שלא יתעסק כי אם במושכלות, מפני היות המפורסמות סיבת מותו, הניחו במקום יקח ממנו מזון בלי עמל ויגיעה. וכל זה לא היה מספיק לו לתת לו חיים נצחיים מצד מזגו והרכבתו, כי מצדם ראוי

שיפסד, אבל מצד תגבורת הנפש וכוחה יותן לגוף קיום והעמדה, כאשר נתקיימו משה ואליהו בלא אכילה ושתייה ארבעים יום.

וזהו אצלי פירוש כי ביום אכלך ממנו מות תמות, כי זה המאמר איננו עונש על המרי, כי לו היה כן, איננו ראוי שיקולל בחטאו עוד, אבל שייענש בעונש הנגזר עליו אם יעבור על המצווה, והוא שיהיה בן מות לא דבר אחר, ומדוע יקלל עוד מעשה ידיו ושתהיה האדמה ארורה בעבורו. אבל סדר העניין כמו שפירשנו, כי כל שלמות מזגו והיותו שוכן במבחר המקומות, לא יספיק כל זה להיותו חי לעד לעולם, אם לא מצד תגבורת הנפש וכוחה, וידוע שהנפש תגבר כפי מה שירבה האדם להשתמש במושכלותיו, וימעט מהביט במפורסמות. וידוע שזה העץ איזה שיהיה, היה מטבעו להעיר באדם תאוה ולהמשיכו אל המפורסמות, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (ברכות מ א) חיטה הייתה שאין התינוק יודע לקרוא אבא ואמא עד שטועם טעם דגן, ומפני זה אמר לו השם יתברך ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו, כי הנני מודיעך כי ביום אכלך ממנו תהיה בן מות, כי יתחזקו כוחות הגוף ותחלש נפשך ואתה מצד גופך אינך ראוי לחיים.

הנה אם כן בזה הפסוק באה אליו האזהרה וטעמה, לא ענשה כלל, והאשה לא ירדה לסוד העניין וטעמו, ואפשר שהאדם גם כן לא הבינו, ומפני זה לקחה הדברים כפשטן, שיהיה טבע העץ ההוא משחית הגוף בטבעו, וזהו אומרו ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וגו', האריך הכתוב בזה להודיענו טעות האשה מה היה, כי לפי מחשבתה בדברי השם יתברך שטבע העץ להשחית הגוף מצד מזג הגוף, ראתה שזה אי אפשר, כי כבר כתבו החכמים כולם, שהוא מן הנמנע שהסמים הממיתים יהיה ריחם וטעמם וקורבתם נאות לגוף, וכל מה שימצא שיהיה ערב בטעמו נאות בריחו אי אפשר שיהיה מכלל סמי המוות. ומפני זה בראות האשה הפרי ההוא בתכונתו וריחו ותוארו, שהוא מתייחס אל הגוף ואל המזג האנושי, שפטה בסברתה שאי אפשר שיהיה זה ממית ולא מקצר החיים.

ואין ספק שמשפטה היה צודק כפי טבע ומזג הגוף, שלא היה מחליש הגוף ומחסרו, אבל היה מחזק אותו וכוחותיו. אלא שמצד שהיה מחזק אותו, היה מחליש הנפש עד שלא היה אפשר לה לקיים הגוף אלא הקיום הראוי לו כפי מזגו וטבעו, ומפני זה היה ראוי שייענש האדם בעברו מצות השם יתברך, כי היותו בן מות לא היה עונש כמו שביארנו. אבל היה עונשו שכאשר בחר תאוות העניינים המפורסמים, כן יהיה על כורחו צריך אליהם יותר ונשקע אליהם. שידוע כי כאשר ימצא האדם המצטרך לו בנקלה, לא יצטרך לחשוב מחשבות רבות להיות נשקע במפורסמות, אבל כאשר יזרע והאדמה תצמיח לו קוץ ודרדר, יכלה זמנו לריק ולבהלה בדרך אשר בחר בה, עד שלא יגיע אליו קניין חשוב כי אם עניין, כלומר התעסקות בלתי בעל תכלית, והוא שאמר קהלת כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה ולחוטא

נתן עניין לאסוף ולכנוס, רוצה לומר שלא תגיע אליו רק טרדה ומחשבה והתעסקות לבד, ולכך גורש מגן עדן והושם במחשכי האדמה לחשוב בה מחשבות.

וכן היתה קללת האשה והנחש שווה למה שמרו בו, כי כוונתם הייתה לחזק כוחות גופם באכילת זה הפרי וכמו שהנחנו, ולכן הייתה קללתם בהפסד מזגם וכוחותיהם. אל האשה אמר הרבה ארבה עצבונך והרונך בעצב תלדי בנים, והנה אם כן נראה שקודם שנתקללה, מצד טוב מזגה וכוחותיה היה עניין הלידה וההריון קל אליה לא יוסיף עיצבון עמה, וכאשר משלה באישה ופיתתה אותו, נתקללה להיות הוא מושל בה, כאומרו והוא ימשול בך. וכן קללת הנחש הייתה בהפסד מזגו וכוחותיו, והוא סיבת האיבה אשר בין הנחש והאדם. ובזה יתבאר עניין סתום מאד, והוא מה הייתה הקללה לנחש באיבה אשר בינינו ובינו, כי אין ספק שאנחנו בבחירתנו לא נרדוף אחרי הנחשים להזיקם ולהמיתם, אבל נברח מהם בכוחנו, מי יתן שלא נפגוש אותם לעולם, ואם כן האיבה הזאת קללה לאדם לא לנחש. אבל העניין הזה כולו היה כי כאשר היה הנחש סבה להפסיד מזג המין האנושי וכוחותיו, כן הופסד מזגו וכוחו בתכלית ההפסד.

וכבר פירש **רבי אברהם בן עזרא** כי אמרו ארור אתה מכל הבהמה, רצה בזה קיצור חייו. ונראה שכל קללתו הוא שיהיה בתכלית הרוחק ממזג האדם, וכאשר נודע שמזג האדם המשובח שבמזגים, יתחייב שכל מה שהוא בתכלית הרוחק ממנו שיהיה היותר רע והיותר חסר. ובאו כל סימני הקללה על זה, והוא שאמר על גחונך תלך ועפר תאכל, והנה ידוע כי אין בבעלי חיים כולם ניצב הקומה כי אם האדם, ויתר בעלי החיים כולם אינם כן. ואמנם מפני שאינם בתכלית ההפך למין האדם, יש להם רגלים מציבים אותם מעל האדמה ואינם נדבקים עמה. וכן נראה שהיה עניין הנחש בתחילה. ואחרי שנתקלל, נתרחק מיחס החיים הטובים כל מה שאפשר לבעל חי להתרחק, ונדבק באדמה שהיא גם כן מזה הטבע יותר מכל היסודות. והוא אומרו גם כן ועפר תאכל, ואמרו רבותינו ז"ל במסכת יומא (עה א) רבי אמי ורבי אסי חד אמר אפילו אוכל כל מעדני עולם טעם טעם עפר, וחד אמר אפילו אוכל כל מעדני עולם אין דעתו מתיישבת עליו עד שאוכל עפר. ושני המאמרים אמיתיים טבעיים, כי לקורבתו לטבע העפר אין ראוי שתתישב דעתו כי אם בו, מפני שהוא דומה אליו ומתייחס לו יותר. וגם כן ראוי שאפילו יאכל כל מעדני עולם יטעם טעם עפר, כי כן יקרה לבעלי המזגים הרעים, כי מי שתגבר עליו האדומה מפני שהיא מרה, ימצא היינות הטובים מרים. ובסיבת זו, היא האיבה אשר בין הנחש והמין האנושי, כי כפי אהבתו את העפר מפני שהוא קרוב למזגו, ראוי שישנא המין האנושי בהיותו יותר רחוק ממזגו, כי כל דבר יקרב אל דומהו, כי האהבה הסכמת דעת והאיבה בלתי הסכמה.

והנה עתה נשאר העולם אחרי זה כולו על טבעו וענינו, לא נתחדש בו דבר, אבל נקבע על המנהג הטבעי הפשוט, ומפני זה תמצא במעשה בראשית כולו שם אלוהים לבד, מפני שהוא מחדש הכוחות ומוציא אותם מן הכוח אל הפועל, במה שלא יספיק בו המנהג הטבעי, כי אלוהים פירוש בעל הכוחות. ותמצא כל זמן היות האדם בגן עדן, צירוף השם המיוחד עם שם אלוהים, כי בעת ההיא רוב העניין היה על מנהגו ומתכונתו, אמנם היה צריך לאיזה כוח יותר מן העניין הטבעי, והוא שיתקיים האדם לעד בחפץ אלוהים, מצד הידבק הנפש בשם יתברך וכמו שביארנו. אבל אחרי שגורש האדם מגן עדן והיו חייו כפי מזגו וטבעו לא זולתם, אחר אשר לא נתחדש שום כוח יותר על העניין הטבעי, לא הוזכר אחר כך כי אם יה, אשר הוא שם העצם, כי כוחות הבריא בעת ההיא נחו שקטו.

והנה הניח נותן התורה יתברך זה הסיפור כולו בתחילת תורתו, כי כאשר בונה הבניין יצטרך תחילה לבנות היסוד אשר עליו יוסד הבניין, כן בתחילת התורה הונח היסוד אשר נבנתה עליו התורה, והוא, שאין עניני העולם על צד החיוב אבל על צד הרצון הפשוט, וכי הוא בכללו ביד השם כחומר ביד היוצר. ולזה עם היות שלא באו עם המצות יעודי העולם הבא לסיבות נזכרו, הניח זה על צד הסיפור, והוא שכבר ביאר לנו ענין אדם הראשון, שאין קיום הנפש מצד קיום הגוף, עד שיתחייב שכאשר יופסד הגוף תיפסד הנפש, שלו יהיה כן, היה מתחייב שכל מה שיתחזק הגוף ומזגו וכוחותיו שימשך החיבור אשר בין הנפש והגוף. ונראה העניין בהפך, כי הנה פרי עץ הדעת היה משפטו להבריא הגוף וכוחותיו, כאשר שפטה האשה והיה משפטה צודק, ועם כל זה מצד שהבריא הגוף השחית וביטל המשך קשר הנפש בגוף.

הנה נגלה אם כן שהגוף וכוחותיו אינן נותנים קיום והעמדה לנפש, אבל מחשיכים כוחותיה, עד שראוי שכאשר יופסד המונע תהיה אז הנפש יותר שלמה. וכל יעודי התורה שבאו בעניינים גופניים על זה הצד, שאם יראה לחוש שיש לאדם דבקות בענין האלוהי, והוא עומד בעניין מונע אותו מהשיג שהוא הגוף, אין ספק שיהיה מובטח להיות הדבקות שלם כפי מה שאפשר, כאשר יוסר המציק המונע. מצורף אל זה, שאין ספק שהאמונות בזמנים ההם היה ענינם נוהג על הדרך שנוהג מנהג משפט האמונות אשר אנחנו בתוכם, רוצה לומר שהיו כולם מבטיחות על הגמול העתיד לנפש אחרי היפרדה מהגוף, והיו מרחיקים עדיהם, כי מצד שלא היו נוחלים האמת לא יוכלו לתת אות קרוב ומוחש. וכשבאה תורתנו בין אותן האמונות, כמו שנבדלה מהם במעלה, כן הבדילה יעודיה, רוצה לומר שאימתה אותם מה שלא היו הם יכולים לאמת.

וכמו שהיה יסוד התורה ענין יציאת מצרים, שעל ידה נראה שהענין האלוהי דבק בנו, מה שלא יכלו החרטומים לעשות, אבל נלאו ברוב עצתם, כן המשיכה יעודיה בענין שיראה עין בעין שהענין ההוא לא תוכל תורה אחרת ליעד, ולו הבטיחה על גמול הנפש אחרי המוות, נראית היא יותר התורות שוות, ולא תיודע אליה בענין ייעודיה מעלה עליה, כי אחרי היות

כולן מבטיחות על דבר בלתי מוחש, הייתה כל אחת יכולה להתחזק ולומר שהאמת אתה. והוא מה שאמר ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם וגו', כי מי גוי גדול וגו', והנה תיפול בכאן שאלה גדולה, איך אמר כי עניין החוקים חכמתנו ובינתנו לעיני העמים, ושבעבורו יאמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, כי העניין כולו יראה בהפך, כי אין ספק שהחוקים הם מצות שאין טעמם נודע, והם דברים שאומות העולם מכחישי התורה משיבים עליהם, ואם כן ראוי הוא שישפטו אותנו מצד החוקים לעם סכל עושה מעשיו בלא טעם.

אבל הפסוק הזה נמשך ונקשר עם הפסוק הבא אחריו, עד שיהיה השני נותן טעם לראשון. והוא אומרו כי מי גוי גדול אשר לו אלוהים קרובים אליו, ירצה בזה, כי כשיראו האומות הנ"ל שהם צועקים ואינם נענים, ויראו אותנו קרובים אל השם יתברך עד שהוא עונה אותנו בכל קראנו לו, על כרחם יתבוננו וידונו עלינו בחכמה ותבונה, (עד) [והעד] שהעניין האלוהי דבק בנו ולא בהם. ועדיין צריך ביאור למה ייחס זה לחוקים שאין טעמם נודע יותר מכל התורה.

והתשובה, כי כל פועל שיצווה לעשות עניין זר בלתי נוהג דרך ההיקש, הנה עיונו ייפול באחד משני דברים, אם שיוחזק מצוה או עושהו מצדו לחכם מופלג, ואם שיוחזק לשוטה וסכל. והוא, שאם יראה ממנו, שלא ימשך בעדו התכלית, יהיה מוחזק מצדו לשוטה וסכל, כאשר קרה לנעמן עם אלישע, והוא כי כאשר הלך אליו לרפאותו מצרעתו חשב שיתפלל ויקרא בשם אלוהיו, ולו ירפאהו בכיוצא בזה, לא היה העניין נפלא אליו כל כך, כי מוסכם הוא בלב האנשים כולם, שהשם יתברך שומע תפלות בני אדם, והיה ענינו נוהג על הדרך הנהוג אין כל חדש, אבל כאשר יעצהו עניין זה, ולא היה נותן ההיקש שמצדו ירפא, קצף וקלל במלכו ובאלוהיו, ואמר הנה אמרתי אלי יצא יצוא וגו' הלא טוב אמנה ופרפר וגו', כי הדבר כאשר לא יראה ממנו תכלית נמשך, יראה מצוה או עושהו להבל, אבל באחרונה אשר ראה עין בעין כי כאשר דיבר הנביא כן קרה, ושריפא אותו בעניין יוצא מן ההיקש, אמר הנה ידעתי כי אין אלוהים בכל הארץ כי אם בישראל, כלומר שמצד קורבתם אליו הם משיגים דברים לא ישערם ההיקש בשום פנים, והתכלית נראה עין בעין על פניהם.

כן פירוש זה הפסוק בשווה, יאמר כי בשמירתנו החוקים, היא חכמתנו לעיני העמים. כי אחר שהם רואים שהעניין האלוהי ידבק בנו, ויראו שהתורות כולן משותפות עם תורתנו בנגלה מענייניהם בעשיית המצות השכליות, רוצה לומר להישמר מן הגזל ומן הרציחה ודומיהם, ושמה שנתייחדה תורתנו וכל שכן בזמן הזה, הוא עניין החוקים, והיה נראה עין בעין שהעניין האלוהי דבק בנו, יאמרו רק עם חכם ונבון וגו'. ובא זה הלשון כמדבר על עניין לא היה ראוי להודות אותו, אלא שאי אפשר לכפור בו מצד הראותו והגלותו לחוש.

ולזה לא הוצרכה התורה להמשיך יעודיה על עניני העולם הבא, אבל המשיכה סיפוריה על עניינים שהם מאמתים זה בלי ספק, כאשר הוא זה הסיפור כולו של אדם הראשון וענין העקידה. כי לו היה מספק אברהם אבינו ע"ה בענין העולם הבא, ושיחשוב שהגמול והעונש יהיה בעולם הזה לבד, איך יעקוד בידיו בנו יחידו הנולד לזקוניו ליראתו פן ישיגנו עונש בעולם הזה, ויהיה לו עונש גופני אחרי בליתו מר מזה. אבל תורה שהיה יודע בבירור שהעולם הזה ומעשהו תהו והבל, כאין ואפס נגד הגמול המעותד. כמו שפתח קהלת ספרו הבל הבלים אמר קהלת וגו', וחתם במאמרו סוף דבר הכל נשמע וגו', כן התורה המשיכה ענייניה כולם על זה הצד, להודיע שאין לעולם מצד עצמו קיום והעמדה, אבל ענינו נוהג כפי עבודתנו ומרינו, וכי השם יתברך בראו מאין והוציאו אל היש. וכן כי ישנה ענינו תמיד ויעתיק אותם כפי מה שירצה לפניו מענינו.

ולכן אנו מזכירין תמיד בתפילתנו ומועדינו זכר ליציאת מצרים, גם במועדים שאינם נמשכים עם יציאת מצרים כלל, כראש השנה ויום הכיפורים, מפני שהענין ההוא הורה שהשם יתברך חפץ בנו ומנהיגנו ומורנו הדרך אשר נעלה בה אל העולם העליון. ומפני זה כאשר התחיל נותן התורה יתברך בענין חידוש העולם, מפני שהוא שורש התורה ויסודה כאשר הנחנו, כן חתם תורתו באותות ומופתים אשר נראו על ידי הנביא הנאמן בארץ מצרים. ועם היות שאמר ולא קם נביא עוד וגו' אשר ידעו ה' פנים אל פנים, מפני שהענין ההוא לא היה מפורסם נגלה לכל, אמר עוד לכל האותות והמופתים אשר שלחו ה' לעשות בארץ מצרים לפרעה וגו' ולכל המורא הגדול וגו'.

דרשות הר"ן הדרוש השני

אהבתי אתכם אמר ה' וגו' (מלאכי א).

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

והוא, כי בכל עמים רבים לא ימצא ראוי לנטור עברה וצרת עין בממשלת ישראל כעשו, כי שארית הגויים אשר קדמו לאברהם כבר ראו כי בו בחר השם יתברך, וזרעו ראוי להיות יורש (ארץ) עזר, ולזה לא תרע עינם בממשלתו כלל. וכן ראוי להיות דבר האומות המסתעפות

ממשפחת אברהם לבל יקנאו בזרע יצחק, אבל יחלקו כבוד לבני הגבירה, כי כן למדום אבותם, ולזה מונחים לטבעם לא ירעו ולא ישחיתו קדש ה' אשר אהב, ולא תרע עינם ולא יקנאו בממשלת ישראל, אבל עשו להיותו אח ליעקב בן כבודה כמוהו, תרע עינו באחיו ובבן אמו מתנשא עליו וייתן דופי, אם לא ישיב השם יתברך אחור ימינו של עשו באהבתו את יעקב. ולזה אמרו כי משלות ארמנות יעקב והיות ערי עשו שממה, וכי לא נתנו השם יתברך להרע עמו, יוכל יעקב לבחון כי ה' אהבו, כי לא מצא ביעקב און ולא יעמיק להשחית ביעקב בקנאו קנאתו.

ועל זה הצד יובן מה שדרשו רבותינו ז"ל במגילה (דף ו) באמרו ולאם מלאום יאמץ, ובאמרו אמלאה החרבה, שדרשו בו שאי אפשר להיות שניהם שווים בגדולה, אבל אם מלאה זו נחרבה זו. ויש לשאול למה יחוייב זה באדום מכל הגויים. אבל זה על הצד שכתבתי עם תוספת ביאור, והוא כי מצד שאין גוי ראוי שיקנא ביעקב, יהיה אפשר שימשול ממשל רב גם בהיות מושל בישראל, כי ממשלת הגויים בארצותם ללשונותם לא תעיק לישראל כלל, כי דבר אין להם עמו. אך עשו כי תמצא ידו יגבה לבו להתנשא על אחיו כי הוא הבכור, ובנחלתו יתעבר לאמר גם אני יורש (ארץ) עזר, כי אב אחד לכולנו, ומזה יחוייב מוט עשו, כי ירים יעקב את ידו וגבר. ואמנם, מוט יעקב לא ימשך מהתנשאות עשו, אבל התנשאות עשו יחוייב למוט יעקב, ולא בעצם על דרך מה שימשך מוט עשו להתנשאות יעקב חלילה, אבל במקרה. והוא כי אם לא צדקת השם יתברך אשר יעשה ביעקב ואויביו יכניע, כי יחלק השם יתברך לכל העמים ולאומים ישית בחלקות, למי יחפוז מבין כל עמים רבים להנחיל כסא כבוד יותר מעשו בן האהובה אשר התהלכו אבותיו לפניו אברהם ויצחק, ולזה יחוייב שיינשא עשו בגויים, אם לא בעת אשר יעקב וזרעו יצליחו למלוכה.

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

כבר נראה מזה כי כל הימים אשר הצמיח השם יתברך קרננו נתן אומות הנ"ל תחתינו, וכאשר נפשענו מקרית עוז בפשע שומם, חגר אדום בעוז מותניו, כי כבר הודיעונו רבותינו היותנו בגלותו, כי עם היות שראש מלכותם המחצבת רהבנו היא מכלל ארץ יון, עם כל זה מלכיה אשר מלכו בה היו אדומים, והיו בתוכה מאדום עם רב, כמו שמתורגם פקד עוונך בת אדום וגו'. הנה זה מה שנראהו במה שעבר עלינו מן הזמן בענין אדום, כי בהציב השם יתברך מטה עוזנו מטה ידו, ובשפלנו ובדברנו רתת גבר עד להשחית. ואמנם במה שיעבור עוד מן הזמן, כבר יעדו הנביאים שימשך ענינו על זה הסדר בעצמו, אמר והיה בית יעקב אש וכו' ועלו מושיעים וכו', כבר ביאר שעם היות שפעמים רבות נפל וקם, אמנם לא ייפול לבד יוסיף קום עד יקום יעקב ולא יוסיף לנפול עוד.

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

ואמר ראשונה כי לא הרתה אמם מהם על המנהג הטבעי, כי עקרה הייתה, אבל מאשר העתיר יצחק לשם יתברך ונעתר לו וריפאה. אמנם בזה אפשר שייפול ספק ופלא, כי רבקה לא נפלה ליצחק במקרה, אבל היא האשה אשר הוכיחה השם אליו כאשר הורה ענין אליעזר, ואיך סמך לגורל יצחק עקידו אשה עקרה. כי אי אפשר שיושב בזה אלא מה שאמרו רבותינו זיכרונם לברכה בפרק הבא על יבמתו (דף סד) שהשם יתברך מתאוה לתפלתם של צדיקים, כי בזה יקרבו אליו למה שתתאחד הנפש עם בוראה, כי תרבה תפלה מה שלא יעלה. ואמנם במה שאמר לנוכח אשתו, דרשו בו שרבקה התפללה גם כן עם יצחק, ויעתר לו ולא לה. ולפי זה היה ראוי שיאמר ויעתירו יצחק ורבקה, אבל אולי למה שהזכיר שנעתר לו ולא לה, סתם תפלתה ולא הזכירה בפירוש, אבל רמז באמרו לנוכח אשתו. וזה אמנם דרך דרש.

אבל על דרך הפשט אחשוב בו עניין, והוא כי המשתנה ואם ישתנה בדרך פלא, יוכן ראשונה לדבר אשר ישתנה אליו, לא שייעתק אל העניין הזה אצלו בטבע והוא עודנו על ענינו הראשון, כאילו תאמר כי רבקה עודנה על מזגה הראשון ועל הרכבת אבריה הכליים המחייבים העקרות, קיבלה הריון וילדה, אין העניין כן. אבל לתפלת יצחק הכין השם מזגה, וצלחה הרכבתה להריון. וכל זה אמנם באמצעות משפיעים הדריך השם בינינו ובינו. כי מן הנראה אשר בהשתנות התחתונים יחויב שישתנה דבר מה בעליונים. ולזה אין הקדוש ברוך הוא נפרע מן האומה עד שנפרע מאלוהיה תחלה. והסמיכו זה לכמה פסוקים, מכללם יפקוד ה' על צבא המרום וגו', ואמר ובכל אלוהי מצרים אעשה שפטים.

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

וכאשר יתוקן גם כן עניין איזה נברא, יצטרך שפע שופע עליו מתקן ענינו באמצעות לא נשערהו. אבל יבא התיקון מצד איזה מעתיר, נראה שיהיה המעתיר אמצעי באותו שפע השופע, באמצעותו יחול על אשר יעתיר בעדו. ולזה בהחיות אליהו בן הצרפית התמודד על הילד שלש פעמים, ובזה נתקן עניין הגשם ההוא וקיבל צורת החיות. ואלישע גם כן בהחיותו בן השונמית שכב עליו ושם פיו על פיו וגו', וראשונה אמר ושמתי משענתי על פני הנער. ויעקב גם כן אמר קחם נא אלי ואברכם, וישת ידיו עליהם. וכל זה מורה כי השפע מוכן למתברך באמצעות המברך והמתפלל, ולזה ראוי שיקרב אליו במקום או ידבק בו אם אפשר. ולכן אמרו כי יצחק העתיר לנוכח אשתו, כדי שיכווין אליה דעתו יותר, ותשיג שפע יתקן גופה ויוציאנה מתכונת העקרות, ויצלח זה בהיותה יותר קרובה אליו במקום, ולזה העמידה נכחו להקריבה אליו, כי לא היה אפשר ביותר מזה עודנו עומד לפני ה'.

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

איזה עניין, ולזה שמה פניה לדרוש את השם יתברך לדעת מה זה ועל מה זה, והוא אמרו ויתרוצצו הבנים בקרבה ותאמר אם כן וכו'. ואומר אם כן, נתפרש יפה בבראשית רבה. אמרו שם רבי חגי בשם רבי יצחק אמר מלמד שהייתה רבקה מחזרת על פתחיהן של נשים ואומרת להן הגיע להן כצער הזה מימיכם. ולפי זה יתפרש הפסוק, שאחר ששאלה הנשים אם קרה להן כן בהריון ותאמרנה לא, אמרה אם כן למה זה אנכי על העניין הזה, אף על פי ששם בבראשית רבה לא סיימו בפירוש סוף הפסוק, אבל כך פירש **רבי אברהם בן עזרא**, והוא פירוש נאה.

ואחרי יודעה כי אין דרך נשים לה, הלכה לדרוש את ה' מפי נביאים, או התבודדה בעצמה בעניין יחול רוח ה' לפעמה, ויגידנה מה יהיה בסופה כדברי **רש"י** ז"ל, כלומר שנכספה לדעת מה שמורה עליו העניין הזר ההוא. ואף על פי שה**רמב"ן** ז"ל לא נתחוויר בפירוש, מצד שאמר כי לא מצא דרישה אל השם רק להתפלל, כטעם דרשתי את ה', דרשוני וחיו (עמוס ה), חי אני אם אדרש לכם (יחזקאל כג לא), לפי הנראה נשמט ממנו מקרא שכתוב (מ"ב ח) ויאמר המלך אל חזהאל קח בידך מנחה ולך לקראת איש האלהים ודרשת את ה' מאותו לאמר האחיה מחלי זה, וכתוב גם כן לכו דרשו בבעל זבוב אלוהי עקרון אם אחיה מחלי זה, ואלה הדרישות אינן אלא לדעה מראשית אחרית, ואף זו כן, כי נכספה לדעת מה שמורה עליו זה העניין הזר הקורה אליה.

והשם יתברך הודיעה שזה מתחייב למה שאין בבטנה שני עוברים לבד, אבל גם שני גויים, כי כל אחד מהם יהיה לגוי גדול, ואלה האומות יתפרדו ממעיה, רוצה לומר כי לא יקרה ביניהם הפירוד לימים רבים, אבל תיכף צאתם ממעיה יתחיל וימשך, ואלה האומים לא יהיו שווים באומץ, אבל האחד יאמץ בעת מה והשני בעת מה. וסיבת פירודם יהיה כי הרב יעבוד צעיר, ולהיות זה בלתי נסכם לטבע האנושי, לא יעמדו כי אם במריבה. כי לו סודר העניין בהפך, כי הבכור ימלוך והצעיר יעבדנו, לא ימשך מזה ריב ומצה, כי הצעיר לא ימאן לענות מפני הבכור, וכבר דרשו את אביך לרבות אחיך הגדול, אבל הבכור לא ימצא את לבבו להיכנע לצעירו, והצעיר יבקש המלוכה אשר ניתנה אליו, ולזה תהיה ביניהם לעולם מצה ומריבה. וזהו מה שיורה עליו התרוצצם בבטן, לבקש כל אחד עוז ותעצומות על חברו.

ואמנם איך קרה זה לא אדענו, כי אין ספק כי לא נבראו אלו העוברים להיות חיייתם בריב עד שיתחילו בבטן להלחם. אין מנוס אם כן לתת לזה איזו סיבה טבעית מחייבת. ואמנם הסיבה לפי הנראה הוא, היות כל אחד מאלה העוברים מזגו מנגד למזג חברו לגמרי, כי עשו היה אדמוני כולו כאדרת שער, מורה על רתיחת הלחות ורוב העשניות, ויעקב היה איש חלק נח בליחותיו בלתי מעלה עשן. וכן היו דרכיהם ומעשיהם, כי עשו היה איש שדה מבקש התנועה, בביתו לא ישכנו רגליו, ויעקב יושב אהלים תפארתו לשבת בית, ואלה העוברים חלוקי המזג

מאד, אין ספק שכל אחד יעיק לחברו בטבע, כי הדברים החלוקים בטבע כל אחד יקומם על חברו וידחנו בכוחו, ולזה יתרוצצו אלה העוברים בבטן.

אבל אם היה זה העניין טבעי כאשר הנחנוהו, איך יורה זה, דבר עתיד להיות בילדים האלה. זה אמנם יהיה על דרך שביארנו, והוא כי היותם על זה הניגוד בטבע, היה זה נפלא מאד, כי היות האנשים חלוקי המזג מתנגדים, יהיה נמשך לטבע האב והאם. ואם תרצה ליחסו אל המערכת, יהיה נמשך לרגעי ההיריון והלידה. ולזה ראוי שהבנים התאומים יתדמו במזג ובמידות הנמשכות אחריו, כי טבעיהם ואבריהם ביום הבראם כוננו ברחם אחד ועת אחת. ונניח שחול הצורה לא יהיה בעת אחת, אמנם ברוב לא יגיע מרחק הזמן ביניהם עד שינגד מערכת האחד למערכת חברו, מצורף שהמערכת תרשום כפי הכנת המתפעל, ואחר ששני חומרי אלה הילדים שווים בהכנה, איך תרשום בהם המערכת רשם מנגד כל זה הניגוד הרב. זה אמנם זר מאד שיקרה על המנהג הטבעי, אבל חידש מהשם יתברך להיות אות ומופת שיקרה לילדים האלה. ולפי זו ההנחה לא נתחלף מזג הילדים האלה, זולתו כדי שיורה מה שיקרה להם בבטן אמם, על המוצאות אותנו באחרית הימים, למען ידעו העומדים בימים ההמה כי כן יהיה עניינם כל ימי עולם.

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

ומכל מקום מה שקרה אליהם ברחם הורה על מה שיקרה אליהם כל עוד בחיים חייתם. וכן מה שקרה ליעקב בגיחו מרחם, אות ומופת על אשר יקרה אותנו באחרית הימים, כי יצא וידו אוחזת בעקב עשו, ואין ספק כי לא היה זה על צד המקרה, כי בהוכיח השם את יעקב במה שנתחסד עמו אמר בבטן עקב את אחיו וגו', ואילו הייתה העקבה הזאת נופלת על דרך מקרה, מה יוכיח את יעקב בזה. מצורף שהוא דבר זר במנהגו של עולם, כי העובר חלוש הכח מאד, ואיך תאחז ידו בעקב אחיו. אבל היה זה לרמז מה שיקרה באחרית הימים. וזה כי בהתם מלכותו יתפוש יעקב מלכות, ונמצא זה אוחז בעקבו. וכן יהיה בעתיד כמו שהתנבא עובדיה והיה בית יעקב אש, וכתוב אחריו ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו. זהו שאמרו בברייתא שאל הגמון אחד את ר' מן אלן דבית מלכא מי תופס אחרינו מלכות, מיד הביא קלף חלק וכתב עליו ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחזת וגו', אמר ראו דברים ישנים מפי זקן חדש. הנה מבואר כי מה שעקב אחיו בבטן היה מכוון לעניין, לא מקרה. קורא השם בתוכחותיו ליעקב מה שעקב את אחיו, כמו שהזכיר כי שרה את האלוהים באונו.

אבל עדיין צריך ביאור, והוא, כי מה ששרה את אלוהים באונו היה עניין מועיל בעצמו, כי המלאך ההוא היה שרו של עשו כמו שהודיעונו רבותינו ז"ל כי שרה עליו הורה שהכניעו לבל ינגד במשלו בעשו, אבל הסכים על הברכה אשר ברכו יצחק, כמו שהוא אמרו ויברך אותו שם. וזהו על דרך מה שאמרו רבותינו ז"ל אין הקדוש ברוך הוא נפרע מן האומה עד שנפרע מאלוהיה תחלה. אבל מה שעקב את אחיו בבטן לא היה כי אם אות מורה לבד, לא עניין מועיל בעצמו עד שיהיה ראוי שיזכרוהו השם יתברך בתוכחותיו ליעקב.

ואולי זה נמשך למה שכתב **הרמב"ן** ז"ל, כי כאשר יעשה איזה דמיון בפעל דומה למה שראוי שיקרה בעתיד, יתקיים העתיד ההוא על כל פנים, ולכן יעשו הנביאים מעשה בנבואות, כמאמר ירמיה שציוה לברוך (ירמיה נא) והיה ככלותך לקרוא את הספר הזה תקשור עליו אבן והשלכתו אל תוך פרת ואמרת ככה תשקע בבל וגו'. וכן עניין אלישע (מ"ב יג) בהניחו זרועו על הקשת ויאמר ירה ויור ויאמר חץ תשועה לה' בארם. ונאמר שם ויקצוף עליו איש האלוהים ויאמר להכות חמש או שש פעמים אז הכית את ארם עד כלה ועתה שלש פעמים תכה את ארם. הנה נראה כי כאשר יעשה איזה פעל מאת השם דומה למה שיקרה בעתיד, הפעל הדמיוני ההוא מקיים העתיד שיבוא בלי ספק. ולכן אמר השם יתברך בתוכחותיו עם יעקב, כי התחסד עמו, שבצע אמרתו והחליט גזירתו שיתפוס יעקב מלכות קיימת באחרית ימי מלכות עשו בטרם זמנו פוסק, כבר תפסו לפני סופו ועקבו. אבל אמרו מה שעקב אחיו בבטן, רמז למה שהתנבא עובדיה והיה בית יעקב אש וגו' ועלו מושיעים וגו', ורצה השם יתברך שיעשה מזה רמז בפעל כדי שיתקיים על כל פנים, כי בכלותו כהתם הפושעים, ימלוך מלך בישראל יושב על כסא השם יתברך.

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

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

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

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

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

אמנם הסיבה הטבעית אשר חייבה אחיזת העקב לא נדעה, אבל מה שחייב היות העוברים מתרוצצים זה את זה, הוא מה שהיה מזג כל אחד מהם מנגד לחברו. ואמנם הוטבעו על חילוף מזגיהם בדרך פלא, כי רצה השם יתברך שלא יאות אחד לחברו לסיבות שזכרנו, וכן היה, כי דבר כל אחד ומעשהו היה מנגד לחברו, כי עשו היה יודע ציד ואיש תחבולות, כי הצייד בתחבולות יצוד כדברי **רבי אברהם** ואיש שדה אוהב לנוע. ויעקב היה בשתי התכונות בהפך, כי היה איש תם לא למד תחבולה וערמה כמו שכתב **רש"י** ז"ל, ויושב אהלים כי לא אהב לנוע.

גם המעשים אשר היו ביניהם, היו ראויים לסבב ביניהם שנאה וקנאה. ראשונה, אשר לקח יעקב בכורת עשו בעניין זר מאד צריך ישוב, כי איך היה מחק יעקב איש תם, לאמר לעשו שימכור אליו בכורתו בנזיד עדשים. וכבר כלל זה המעשה תמיהות רבות:

אחד כי אין בחוק השלם שיתן עיניו במה שאינו שלו לומר לרעהו מכרה נחלתך לי. **והשני** איך יונהו לקחת ממנו בכורה נכבדה במחיר בזוי ושסוי, כי עם היות יסכים בזה עשו לסכלותו, כבר היה ראוי ליעקב לתקן עיוותו, ולא יונהו אונאה מרובה אין ערוך אליה. כי אם שנניח שמכירת הבכורה לא הייתה נוגעת לדבר ממון כלל, אבל לקחת הבכור פי שנים הוא דבר חידשה אותו התורה לא היה כן לעולמים, ושמכירת הבכורה לא היה דבר כי אם לכבוד לבד שיכבד הצעיר הכבוד הראוי לבכור, עדין לא יראה שיאות ליעקב לאמר לעשו שימיר כבודו בלא יועיל. ואם שנניח כדברי האומר שמכירת הבכורה לא היה נזיר עדשים אבל כסף רב כערכה, עדין יקשה הסדר והגלגול אשר בו נתגלגל דבר מכירת הבכורה, כי אם היה יעקב נותן עיניו בה, היה ראוי להיותם מליץ ביניהם, מעורר עשו מצד יעקב יתן אליו כבודו בכסף מלא, אבל כשיבוא עשו מצידו עיף מבקש ממנו אוכל להשיב נפשו, ושעל זה יתעורר יעקב לצוד את בכורתו לקחתה, זה מאד צריך ישוב.

ומה שיישב זה, הוא מה שאמרו רבותינו ז"ל בבבא בתרא (טז) שאותו היום מת אברהם, ובישל יעקב עדשים להברות את האבל, ועשו לפי הנראה לא היה בפטירת אברהם כלל, לא דמעה עינו למותו, ולא נשבר לבו לאבל יצחק, אבל בא אליהם כחסר לב בזה דרכיו, והוא התעסק בשדה בשיגעונותיו, גם כאשר קרה מקרהו לבא אל הבית ומצא יעקב מתעסק בהבראת אביו, לא הסב אליה כמשפט לנוד ולנחם, אבל אמר כדרך הזוללים הלעיטני נא וגו', כלומר אפתח פי ושפוך לתוכה כמו שכתב **רש"י** ז"ל, ובראותו יעקב מקלה אבותיו על זה

העניין הזר, קינא מאד שירשם כבוד יצחק עליו יותר ממה שירשם על יעקב, כי כבוד הבכור על הצעיר הוא מצד היות האב מתחקה ונרשם יותר עליו כי הוא ראשית אונן, ולזה יחויב הצעיר לכבד האח הגדול כמו שדרשו רבותינו ז"ל, ואחרי היות עשו מקלה אבותיו איך ירשם כבודם בו יותר מיעקב, ולזה אמר יעקב לעשו בראותו רוע מעשיו, אחרי אשר אני מעלה אבותי על ראש תפארתי, וכיום אני מתייחס אליהם יותר ממך, מכרה כיום את בכורתך לי, כלומר שיהיה יחסנו אל אבינו בימים הבאים כיחסנו היום, כי אין מן הראוי שתריח כל היום ריח שדך ואנכי הולך בעקבות אבינו, וכאשר יעלה על רוחך תתנשא לאמר אשר עליך נקרא שם אבינו יותר ממני.

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

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

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

ועם כל זה אין ספק, שכאשר השיב עשו העניין אל לבו, וסרה מעליו רוח עושים אשר בעתתו, שטם את יעקב על זה, כי כמו שהוטבעו האחים על טבעיים מתנגדים ממשיכים מיעוט האחוזה ורוב שנאה, כן נמשכו מעשיהם מקניאים עשו ביעקב, כי אם היות אשר יעקב לא פעל ועשה כי אם מה שראוי לעשות, עם כל זה דרכיו ומעשיו עם עשו באו בעניין אשר כמעט אפילו בשר המת ירגיש, והרפאים יחוללו, אף כי מרגיז הארץ כעשו. ובפרט דבר עניין הבכורה, עם היות שיעקב פיתהו ויפת, מכל מקום כבר הסכים בו מדעתו, ותלונתו לנפשו וחמתו על עצמו, אבל דבר הברכה מקנא יותר מאד, מי יוכל שאתו, שאחר שעשו קיוה להתברך מפי אביו אשר עוררהו בזה, לא שנתעורר מעצמו הוא, בא יעקב ויקח ברכתו, זה דבר מקנא מאד, משלח מדנים בין אחים.

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

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

ומכל מקום נתבאר שדרך הנביאים לקחת ארוחה מה, כשירצו להתבודד בהגדת עתיד מה, עם שלא יהיה בהם נטיה באחד מחלקי העתיד אם לטוב אם למוטב. ואם נאמר שברכת יצחק

הייתה נבואה פשוטה מגדת עתידות מאין נטות לתועלת המוגד עליו כלל, יהיה דבר המטעמים על זה הדרך. ואם תרצה תחליט העניין ותאמר שהיה לשמח יצחק, מפני שאמרו רבותינו ז"ל שאין הנבואה שורה אלא מתוך דבר שמחה. ומכל מקום ברכת יצחק לא תהיה על דרך מברך ומתפלל אלא על דרך מגיד עתידות, לא תועיל בו זכות יצחק ותפלתו כלל, וזה אחד מן הפנים. והשני הוא כי בזכות יצחק ובברכתו אשר היא מורכבת מתפלה והגדת העתידות, נתברך המתברך על הדרך אשר ברכהו.

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

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

ואשר אחשבהו בזה הוא, כי יעקב מטרם ברכת יצחק צלח להיות גביר, כי כבר אמר השם יתברך לרבקה עודם בבטן ורב יעבוד צעיר, אמנם זאת הנבואה לא ידעה יצחק, כי המתנבאים בימים ההם מן הנראה שלא היה להם רשות לפרסם נבואתן, מפני שלא היו נביאים מפורסמים כאשר נמשך אחר כך בזמן הנביאים. וגם בהם עתה נראה שהיה צריך רשות כולל או פרטי מהשם יתברך, שכבר אמרו בפרק קמא דיומא (דף יט) וידבר ה' אל משה מאהל מועד לאמר אמר רבי מנסיא משמיה דרבי מנסיא רבה מנין לאומר דבר לחברו שלא יאמר אותו עד שיאמר לו לך אמור תלמוד לומר מאהל מועד לאמר, ואם היה זה בחוק משה כל שכן שראוי להיות בחוק המתנבאים בימים ההם, כי אם השם יתברך יגלה סודו אל עבדיו הנביאים אין להם שיפרסמוהו, ולזה לא ידע יצחק מה שהיה מיועד כבר שיעקב יהיה גביר, עד שחשב את עשו להיות מושל על אחיו. אמנם רבקה עם היותה יודעת מה שהודיעה השם יתברך ביעקב, דאגה מאד בשמעה כי יצחק רוצה לברך את עשו מדעתה אשר הוא אהובו, פן אולי מצד ברכת יצחק ותפלתו יצלח למלוכה, עם היות שכבר נתייעדה ביעקב. וזה מצד שכבר כתבתי למעלה, שהיעודים אשר היו בימים ההם לא היו חזקי הקיום, ולכן דאגה אולי יצחק בתפלתו יהפך המלוכה לעשו. ולזה סבבה בזאת התחבולה הנפלאה שיבורך יעקב, ועם

היות שכבר ידעה שלא יזכה יעקב מצד ברכתו במה שהיה רע בעיני יצחק, כי אין זה מן הראוי וכמו שכתבתי למעלה, עם כל זה מצד שכבר ידעה שיעקב כבר נתייעד להיות גביר הסכימה אל האמת, כי כאשר תחול רוח השם יתברך על יצחק לברך העומד בין ידיו, ישים השם דבר בפיו ויגידהו את כל המוצאות אותו לטוב, אם שיזכה בה מצד ברכתו או שזכה בהם כבר, בדבר הממשלה ליעקב.

וימשכו מזה שתי תועליות:

האחד שלא יסוב יצחק בתפלתו הממשלה לעשו,

והשני שממשלת יעקב על עשיו תהיה יותר קיימת, כי כמו שכתבתי למעלה שהיעודים בימים ההם אשר לא היו חזקי הקיום יקוימו כשיעשה בפעל איזה דבר דומה ליעוד העתיד, כן בלי ספק יחזקו איזה חיזוק כשיאמר היעוד לאיש המיועד. ומפני שהיעוד שנאמר לרבקה באמרו ורב יעבוד צעיר, לא הוגד שנית ליצחק ולא ידע בו כלל, אין ספק שנתחזק באמרו השם יתברך שנית ליצחק ונתברך בו יעקב בעל היעוד.

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

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

דרשות הר"ן הדרוש השלישי

ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם ראש חדשים וגו' (שמות יב).

עם היות שהתורה האלוהית כלליה ופרטיה ודקדוקיה נאמרו מפי משה, במצווה הזאת אשר היא הראשונה שנצטוו בה ישראל היה הדיבור לשניהם, מאשר נתעסקו שניהם בגאולת מצרים, ולכן ראוי שישתתפו במצווה אשר סיבתה הגאולה ושהיא מעניינה. ועוד כי נבואת אהרן קדומה בזמן לנבואת משה עליו השלום, כמו שאמרו לעלי הנגלה נגליתי אל בית אביך בהיותם במצרים לבית פרעה (ש"א ב), והיא פרשה שנאמרה ביחזקאל שהתנבא בה אהרן במצרים, ובעת עלה זיכרון אבותינו לטובה להוציאם משעבוד וגלות מצרים נבחר משה, והוא עליו השלום לרוב ענוותנותו נסוג אחור מהשליחות ההוא הנכבד, מצורף לזה אמרו כי להיותו כבד פה וכבד לשון לא יהיה קידוש השם הנכבד היותו שליח מהשם יתברך לישראל ואל מלך הגויים, כאמרו כי כבד פה וכבד לשון אנכי.

והייתה התשובה בזה אליו הלא אהרן אחיך וגו', כלומר ידעתי מעלת מידותיו שלא יקפיד אם אתה תהיה ראש לשליחות והוא לא ישמש רק להשמיע דבריך, וגם הנה הוא יוצא לקראתך וגו', כלומר ולא די שלא יקפיד בזה, אלא גם כשיראה אותך במעלה הזאת ישמח בלבו. וכבר חשבו רבותינו ז"ל זה למעלה גדולה לאהרן ושקיבל שכר על זה, בשכר אמרו וראך ושמח בלבו זכה לחשן משפט על לבו. ומאשר לא נתקנא במשה בהיותו נבחר לנבואה עם היותו קודם לו, חלק לו השם יתעלה כבוד להתייחד הדבור הראשון לשניהם.

אמנם יש לעיין איך היה שלא השלים השם יתברך למשה רבנו שלמות גמורה עד שלא יצטרך לשליחותו שיתוף כלל. כי אין ספק שעניין משה ומדרגתו היה למעלה מן הטבע, ושהשלימו השם יתברך בעניין נסיי במה שאין בכוח האדם ויכולתו להשיג, כאמרו ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו'. ובזה הפסוק הודיענו שנבואת משה ומדרגתו הוא דבר למעלה מן הטבע, איננו אפשרי ששיגנו האדם כפי המנהג הטבעי, שאם היה כן איך יאמר ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, והשם יתברך לא ימנע טוב מבעליו לבלתי ישיג האדם מעלה שהיא אפשרית לו. אבל עניין הפסוק הוא, להודיע כי עניין משה היה מן כוח הנסים והנפלאות, ויצא מגדר העניינים הטבעיים. כי אם היות שחול רוח הנבואה על האדם, הוא עניין אפשרי לפי המנהג הטבעי, אמנם כאשר תחול בו, ישקעו כוחות גופו עד שיבטלו פעולותיו. אבל שתחול רוח נבואה על האדם, והוא ער עומד על רגליו, שלם בכוחותיו כאשר ידבר איש אל רעהו, זה נמנע בחוק הטבע, כי מי ששיג זאת המדרגה, ישיג היותו איש ושכל נבדל בבת אחת.

זהו שהודיענו הכתוב כי זה דבר נס"י חידשו השם יתברך והשגיבו בכוחו, כיתר הנפלאות שחידש לקיום התורה, כי זהו ההכרחי שבכולם, כדי שלא יוכל שום נביא מכזב להתפאר שהוא ינבא דבר הפך דברי משה רבנו ע"ה. כי השם יתברך הודיענו שמה שהשיג משה רבנו מזה הוא למעלה מן האפשרות בדרך הפלא, ושזה הפלא לא יעשה לאדם אחר בעולם כמו שנעשה למשה רבנו, אם כן נדע בזה שכל מי שיחלוק עליו הוא מכזב, כי משה הגיע למדרגה שלא יגיע אדם אליה לעולם. והוא, שהוא שב בשכל נבדל בפועל, ולא היה ענינו מקבל השינוי וההתפעלות עד שישכיל בעת אחד יותר ממה שישכיל בעת אחרת, אבל היו כל העתות אליו שוים בהשגה. וזהו ענין רמזהו רבותינו ז"ל ריש יומא, אמרו שם שבעה ימים קודם יום הכפורים ושבעת ימים קודם שריפת הפרה מפרישין כהן גדול, ולמדו זה (שם ג ב) מסיני, דכתיב (שמות כד) וישכן כבוד ה' על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים, מאי ששת ימים זה בנה אב שכל הנכנס למחנה שכינה טעון פרישה ששת ימים.

ויש כאן שאלה, איך למדו ממה רבנו לכהן גדול ביום הכיפורים ולכהן השורף את הפרה, והלא אין למדין קל מחמור להחמיר עליו, אם המעמד הזה אשר לא היה כמוהו היה טעון פרישה, איך נלמוד מזה לכהן גדול ביום הכפורים ולכהן השורף את הפרה.

והתשובה היא כי השינוי וההתפעלות לא יבא כי אם מצד ההפך, כי הדבר לא ישתנה מצד עצמו ולא מצד דומהו אלא מצד הפכו. ולכן השכלים הנפרדים להעלות ההפך מהם לא יקבלו השינוי, אבל יהיו תמיד שכל בפועל לא ישכילו עת ויסכלו עת, אבל אנחנו להימצא ההפך בנו נשתנה ונהיה פעם חכמים ופעם סכלים, נדע אחר שנסכל ונסכל אחר שנדע, וכולנו חכמים בכח, אך נצטרך תמיד להוציאו אל הפועל. וגם אחרי כי נוציא קצת כוחותינו מן הכוח אל הפועל ונשכיל, תתחדש לנו עמימה ומחשך, ונצטרך להוציא אל הפועל מה שכבר יצא ושב עמום, וזאת היא מדרגת כל אדם, לא תעבור זה כפי הטבע האפשרי בשום פנים. אמנם מדרגת משה רבנו ע"ה שהייתה למעלה מן הטבע כמו שנתבאר, הייתה נשגבה מזאת, כי הוא היה שכל בפועל ולא היה לו כוח שלא יצא אל הפועל, ולא היה גם כן שכלו אחר ששב בפועל מתחדש אלי וליאות וחסרון שישוב כוח, שלא נשאר לשכלו מסך כלל, ונעלה כל הפך ממנו, כי שב במדרגת שכל נבדל. והורה זה באמרו עמדו ואשמעה מה יצווה ה' לכם, ביאור זה כי היה מוכן לנבואה בכל עת שירצה.

וידוע הוא שאלו [ימי] הפרישות כמו שאמרו ז"ל, הם כדי שיתבודד האדם באותם ימי הפרישה בדרכי השם יתברך ובעבודתו המוטלת עליו, ויפשיט עצמו מדמיונות גשמיים המונעים שלמותו, ושיציא אל הפועל מה שבכוחו. וזה אמנם צריך לכל אדם שיש לו שכל בכוח ובפועל, אבל משה רבנו ע"ה שהיה שכלי בפועל למה טעון פרישה, הנשאר אליו מסך כלל ודמיון מטריד יצטרך להיחלץ ממנו, אם כן איך יתנבא בכל עת. ולפיכך אמר מאי ששת ימים, כלומר

אין ספק שזאת הפרישה לא הצריכה הכתוב בשביל משה, כי הוא לא היה צריך לזה, אלא זה בנין אב לכל האחרים שיכנסו למחנה שכינה יטענו פרישה, ושידונו קל וחומר בעצמם ממשה רבנו שלא היה משה צריך זה, כי לו עליו השלום היו כל העתות שוות, מפני שהיה ענינו למעלה מן הטבע.

ואם כן יש לתמוה אחר שהשלימו השם יתברך במה שהשלימו, שהוא למעלה מן הטבע האנושי, איך רצה השם יתברך שיחסר לו דבר מהשלמות שהם בטבע האנושי להשיג בשלמות הרבה. ואם תשיב ותאמר כי אין מתנאי מעלת הנביא רק שישלם במעלות שכליות, לא שישלם בכל מעלות אחרות התלויות בכוחות גופניות, אין הדבר כן, שהרי אמרו בפרק אין בין המודר (נדריים דף כט) אין הנבואה שורה אלא על חכם גיבור ועשיר ועניו וכולן במשה, והרי גיבור ועשיר אינן מעלות שכליות, ולא מעלות מידותיות, ועם כל זה הם מתנאי הנביא. אף על פי שיש מי שפירש כי בגיבור רצה הכובש את יצרו, ובעשיר רצו מי שיש בו מדת ההסתפקות והוא השמח בחלקו, אין הדבר כן, שהרי שם בנדריים כשאמרו וכולן במשה הוכיחו גיבור מן ואתפוש בשני הלוחות וגו', ועשיר מפסל לך, ואין זה ענין למעלות שכליות ולא למעלות המידות כלל.

אבל עיקר הענין כי הנביא ראוי שיהיה שלם בכל השלמויות שהם ענין נכבד בעיני ההמון, למעלת הכללי כי הוא שלוח אליהם, ולמען יהיו דבריו נשמעים, ואם כן איך יתכן שתחסר למשה רבנו ע"ה מעלת הדיבור. והנה אין ספק שאחרי המעלות השכליות ומעלות המידות, אין שום מעלה שתהיה ראויה יותר בנביא מזאת, להיותו צריך לדבר תמיד בפני עמים רבים, עד שהיותו נקרא נביא מצד דיבורו תמיד, כי שם נביא מלשון נב שפטים. וראינו עוד שמשה רבנו ע"ה נפלא מזה איך היה שאחרי שנבחר לנביא לא הוסר כובד פיו ולשונו, והוא אמרו לא איש דברים אנכי וגו', והוא כמתמיה על זה, איך הוא שאחרי דברך אל עבדך לא הוסר כובד פיו. ולא השיב השם יתברך בזה רק מי שם פה לאדם, ולפי הנראה אין התשובה על ענין התימה כלל.

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

והתשובה על זה כי מהיות התורה וקיבולה דבר היותר גדול שאפשר שיהיה במין האנושי, ראוי לעם שיקבלוה שינתנו הוראות חזקות שהתורה היא אמיתית, ושיסור כל ספק מאותן ההוראות ומן הענין כולו בכללו שאינו בא כי אם בכוח אלוהי. ועל זה נמשך יציאת מצרים

כולו, שרצה השם יתברך שיתחדשו האותות בגאולה ההיא שהיא בלי ספק התחלת התורה, אל כל ישראל, למען ידעו כי הנמנעות בחוק הטבע אינם נמנעות בחוק השם יתברך. שיתחדשו אותות בגאולה ההיא שהיא בלי ספק הפינה היותר הגדולה בדת, ומי שיכפור אותה יכפור את הדת בכללה, ויבטל גמול ועונש לגמרי. ובהיות זה קוטב התורה אשר עליו תיסוב הגאולה שהיא הקדמה לתורה, רצה השם יתברך שיתפרסם זה הדעת בארץ מצרים, לפי שהיא ארץ חרטומים ומכשפים, ומה שיבחן שם שהוא דבר נמנע בחוק הטבע, וכי לא תספיק בו חכמת הכישוף אשר הוא סעיף מסעיפי החכמה הטבעית, ראוי שיאמן שהוא נעשה בכוח אלוהי בלי ספק, ושהנמנע בחוק הטבע אינו נמנע בחוק הבורא. ואילו נתחדשו האותות והמופתים ההם בארץ נעדרת החכמה, היה נשאר ספק בפינה הזאת עדיין, כי אולי יחשבו אנשים שכל האותות ההם נתחדשו בחכמת הכישוף, ושהם כולם אפשריים בחוק הטבע.

וזה ענין נרמז לרבנותינו ז"ל במסכת מנחות (דף פה) פרק כל הקרבנות, אמרי ליה יוחני וממרא למשה רבנו תבן אתם מכניסים לעפריים, אמר להם אמרי אינשי למתא ירקא ירקא שקול. וכך פירוש, יוחני וממרא שהיו מכלל חרטומי מצרים, שחשבו שאלה האותות שחידש הנביא הנאמן שהוא חידשם באותם התחבולות, ולכך תפשו עליו אחרי שבא לרמות ההמון לדעתם המגונה איך הלך לארץ מלאה מאלה התחבולות. והשיב להם אמרי אינשי למתא ירקא ירקא שקול, כלומר שהשלם באיזה דבר שיהיה, לא תוכר גודל מעלתו כי אם בארץ שימצאו בה חכמים מאותו הדבר בעצמו, כי שם יבחן עוצם חכמתו על חכמתם. כמו שהירק היותר משובח יימכר יותר בעיר רבת הירק, כי שם תוכר מעלתו על האחרים, כן ראוי שיבחנו אותותיו בארץ הזאת, כי בכאן יהיו יותר נערכים מבארץ אחרת, יען יתבאר כאן בלי ספק שהם נעשים בכוח אלוהי, וכי לא תספיק חכמה אנושית לחדשם. הנה אם כן הענין כולו נוסד בענין אי אפשר שיפול בו הספק שיהיה מתחדש כי אם בכוח אלוהי גמור.

ולזאת הסיבה נשלם משה בכל שלמות נביא, להאמין שענינו בכוח אלוהי, והוסר ממנו בהשגחה גמורה הדיבור הצח, למען לא יחשב שהיות כלל בני ישראל וגדוליהם נמשכים אחריו, יהיה להמשכם אחר צחות דבריו, כמו שידוע שיאמר על מי שהוא צח הדיבור שימשיך לב ההמון אחריו, ושהשקר ממנו יחשב אמת. וזה הדבר כולו בהפך במי שהוא כבד פה, כי גם האמת ממנו לא יקובל כי אם בחוזק הגלותו. ולזאת הסיבה היה כבד פה וכבד לשון בהשגחה גמורה, לא שיהיה דבר נופל במקרה. והייתה התשובה מספקת לשאלתו של משה ונכלל בתשובה הזאת עין דק מחכמה והוא שידוע כי בהעדרים לא יתכן לומר על צד האמת פעולה ושימה כי אין הענין בקניין והעדר כענין בין ב' הפכים כי ב' ההפכים לא תכלול אותם סיבה אחת, אבל לכל אחד מהם סיבה מיוחדת. ולכן יאמר שם הפועל בכל אחד מהם, כאשר יאמר בלובן והשחרות. כי מי שהלבין הבגד השחור פעל בו הלובן, לפי שאין סיבת הלובן סור סיבת השחרות לבד, אבל סיבה אחרת חדשה הלובן, ולכן יתלה כל אחד מהם בפעל. ואין הענין כן

בהעדר וקנין, לפי שסיבתם אחת, ולכן הקניין נתלה בפועל, ולא ההעדר, כי איננו נתלה כי אם בהעדר סיבת הפועל. כאשר תאמר כי עלות השמש על הארץ סיבת האור, הנה כי האור נתלה בפועל ההוא. אבל החשך שהוא העדר האור אינו נתלה בפועל רק בהעדר סיבת האור. ולכן לא תיתכן בו פעולה ובריאה כי אם בהעדרה, לפי שאיננו עניין בעצמו רק העדר עניין אחד.

כן העניין בעצמו בכוח הדברי החיצוני והאילמות, כי אין עניינם כעניין ב' ההפכים שיהיה לכל אחד מהם סיבה מיוחדת, עד שיצטרך כל אחד אל פועל ומשים. אבל עניינם כעניין הקניין וההעדר, שהאילמות אין לו סיבה בפני עצמה, רק העדר סיבת הדבר, ולכן לא יתכן לומר על צד הדקדוק שהשם יתברך ישים אילם, כי האילמות איננו נתלה בסיבה רק בהעדר סיבה.

אמנם, כבר כתבו החכמים שעל צד ההעברה הלשונית יאמר על מי שהוא ביטל סיבת הקניין, שהוא חידש ההעדר. וזה אמרו יוצר אור ובורא חשך, אף על פי שלא תיתכן בחשך בריאה, כי אין עילתו רק העדר סיבת האור, ועל זה העניין יאמר במי שכיבה הנר שהוא חידש החשך. וזה יהיה על שלש מדרגות, בשתיים מהם תאמר פועל החשך לפי ההעברה הלשונית, ובשלישית לא תאמר כלל. האחד הוא, שיאמר על מי שכיבה הנר שפעל החשך, וזו היא קרובה להיותה נתלית בפועל על צד ההעברה. השני במי שמנע מי שהיה רוצה להדליק הנר בבית, יאמר על המונע שהוא סיבת החשך. השלישי יאמר בו שהוא סיבת ההעדר בדרך ההעברה, גם במי שלא הדליק הנר בביתו שלא יאיר בו, שהוא סיבת העדר האור, וזה אמנם הוא באדם. אך השם יתברך אינו כן, כי כמו שהוא סיבת כל אופני קניין, כן הוא סיבת כל אופני ההעדר. והעניין הזה הוא על דרך שאבאר.

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

וזהו מה שהשיבו השם יתברך מי שם פה לאדם או מי ישום אלם, כלומר איך תחשוב שהיותך נעדר צחות הדיבור הוא דבר נפל במקרה, מי שם פה וגו', כלומר שכמו שהדיבור לאדם הוא קנין מורה על כונה ממנו, כן העדר הדיבור לאילמים מורה על כונה ממנו, ואין דבר בפעולותיו נופל במקרה, לא הקניין ולא ההעדר שבהם, אבל הכול ראוי שיהיה נתלה בו הכול בכוונה גמורה מאתו. הודיעהו בזה כי היותו כבד פה לא נפל במקרה, אבל בכוונה גמורה מאתו יתברך לסיבה אשר זכרנו.

וזה ענין ביאורו רבותינו ז"ל במדרש רבה. אמרו ויאמר ה' אליו מי שם פה וגו', אמר לו אם אין אתה איש דברים לא תחוש, הלא אנכי בראתי כל פיות שבעולם, ואני עשיתי אלם מי שחפצתי, ועור לראיה ופקח לשמיעה, ואם אני הייתי חפץ שתהיה איש דברים, בידי היה לעשות כך, גם אני חפץ בעת שתדבר יהיו דברייך נכונים שאני אהיה עם פייך, הדא הוא דכתיב (שם יב) ועתה לך ואנכי אהיה עם פייך. ועם כל זה בהיות קשה למשה שידבר עם פרעה בהיותו ערל שפתיים, נתן לו השם יתברך אליו למתורגמן אהרן, ועם היות אהרן גדול ממנו וקודם אליו בנבואה לא נתקנא בו, וכבר הזכירו זה רבותינו ז"ל למעלה גדולה אליו שקיבל שכר עליה. אמר בפרק רבי אליעזר דתולין (שבת קלט) אמר רבי שמלאי בשכר וראך ושמח בלבו זכה לחשן המשפט על לבו. וזה המאמר צריך ביאור, מדוע נתייחס זה הגמול לאהרן על טוב לבבו בנבואת משה, יותר מכמה מעלות שהיו לאהרן מצד כהונתו.

והתשובה בזה, שכבר הודיעונו רבותינו ז"ל שכל מידותיו של הקדוש ברוך הוא מדה כנגד מדה, כמו ששנינו במשנתנו וכן לענין הטובה (סוטה דף ט). ורצה זה השם יתברך כדי שתתיישב ענין ההשגחה בלב בני האדם, כי אם לא יבא הגמול הטוב ולא יהיה הפעל הטוב, אפשר שיהיה זה נתלה במקרה ובמנהגו של עולם, אבל כאשר יבא הגמול באותו ענין בעצמו שהיה הפעל הטוב, אז יודע כי זה בהשגחה מהשם יתברך ובכוונה ממנו לשלם טוב לטובים. ולכן יחסו ז"ל זה הגמול לאהרן תחת זה הפעל יותר מכמה מעלות טובות שהיו בכהונה גדולה, שהוא מורה שלא זכה אהרן לזאת המעלה, כי אם לגמול מזה הפעל. כי דבר ידוע הוא שעל ידי החושן היה נודע ענין העתידות, וזה לא היה ראוי שיהיה מגיע לחלקו של אהרן, כי הודעת העתידות הוא דבר ראוי לנביא לא לכהן, כי כמו שמעניין הנביא הוא הגדת העתידות לא עניין העבודות כלל, כן מעניין הכהן מעשה העבודות לא הגדת העתידות.

ושמא תאמר שכיון שרצה השם יתברך שיהיה כהן גדול משמש בשמונה כלים אשר החשן מכללם, זכה אהרן לזאת המעלה מצד כהונתו, אין העניין כן, כי החושן אינו מגיד העתידות מצד היותו חושן לבד, אבל מצד האורים והתומים שהיו בין כפליו שלא היו מכלל בגדיו, והראיה עוד בזה שהאורים והתומים לא הוזכרו כאן בסדר ואלה פקודי במעשה הבגדים כלל

כמו שכתב **הרמב"ן** ז"ל (שמות כח ל), כי אמר (שם לט ח) ויעש את החושן, ולא אמר ויעש את האורים ואת התומים, כי לא היה זה ממעשה האומנים כלל, אבל משה לבדו נצטווה בדבר כמו שנאמר בפרשת ואתה תצווה ונתת אל חושן המשפט את האורים ואת התומים, וכן עשה כמו שאמר בפרשת צו ויתן אל החושן את האורים ואת התומים, הנה כל זה מורה שאין עניין אורים ותומים מכלל בגדי כהונה, ואם כן למה זכה בו אהרן, לפיכך דרשו רבותינו ז"ל שזכה לגמול טוב באותו עניין בעצמו שהראה טוב לבבו, שעם היותו קודם למשה בנבואה לא נתקנא בו כשנבחר לנביא, ולפיכך זיכהו השם יתברך בחלק הנכבד והגדת העתידות, אף על פי שלא היה ראוי לענייני הכהונה, אבל מאשר לא נתקנא בנבואת משה זכה בהודעת העתידות שווה לנבואה או יותר ממנה, שכבר הודיעונו רבותינו ז"ל בפרק בא לו כהן גדול (יומא דף עג) שהעתידות הנודעות על ידי אורים ותומים מחויבות יותר מהידועות בנבואה. אמרו שם אף על פי שגזירת הנביא חוזרת, גזירת אורים ותומים אינה חוזרת, שנאמר ושאל לו במשפט האורים וכו', מה משפט אינו חוזר אף גזירת אורים ותומים אינה חוזרת. הנה שזכה אהרן למדרגה גדולה קרובה למדרגת הנבואה, ולא עוד אלא שזכה בה לו ולזרעו, וכל זה בשכר שנתעסק עם משה רבנו ע"ה בעניין יציאת מצרים ולא נתקנא במשה.

מן הטעם הזה באה מצווה זו שהיא התחלת נתינת התורה לשניהם, ואמר ויאמר ה' אל משה ואל אהרן וגו' החדש הזה לכם וגו'. וצריך לבאר מדוע אמר לכם, ולא אמר החדש הזה ראש חדשים. וטעם הדבר, כי החדש הזה מצד עצמו איננו ראש חדשים, כי מאשר הגלגל עגול מתנועע בתנועה סיבובית, לא יתכן שיהיה נאמר לחלק ממנו ראש ולא סוף. ואף על פי שהחכמים כתבו שזה הזמן ראוי שיהיה ראש הזמנים על דרך הסיפור לבד, לטוב מזגו ושווי אוירו, זה אמנם יתכן למניין ימות החמה, כי השמש הוא סיבת כל זה, אבל למניין הלבנה כאשר הוא מנינו, אין החדש הזה ולא שום חדש מחדשי השנה ראשון לחדשים ולא סופם. לכן אמר החדש הזה לכם, עם היותו שאיננו ראוי מצד עצמו שיהיה ראש חדשים, לכם ראוי שיהיה ראש, אחר שנגאלתם בו ושהתחילה לכם בו התורה. כי כל מנינו ראוי שיהיו נוסדים על שרשי התורה לא כפי המנהג הטבעי, כי אין עניינו נוהג כפי העניין הטבעי, אבל כולו כפי הגמול והעונש.

ומזה הטעם בעצמו הוא מה שאנחנו מונין לבריאת העולם מתשרי, אם היות ההלכה כר' יהושע שבניסן נברא העולם, אמרו בפרק קמא דראש השנה (דף י) חכמי ישראל מונין למבול כר' אליעזר ולתקופה כר' יהושע, לפי שבניסן נברא העולם, ועם כל זה מונין למבול כר' אליעזר, כלומר לשנות הדורות, וצריך טעם למה.

והתשובה בזה כי מאשר העולם נידון בתשרי, אין ראוי שיהיה מנין שניו כפי ההיקפים שהקיף ושב אל נקודה אחת כפי מנין השנים, כי זה המניין אמנם יהיה כפי טבעו שיתחייב שובו

לנקודתו הראשונה בסוף השנה, וקיומו אינו כפי טבעו רק כפי משפטו, לכן ראוי שיהיה מתשרי לתשרי, כי כאשר נשלם ההיקף מתשרי לתשרי, ידענו כי מתשרי שעבר חויב כפי המשפט שימשך עד תשרי אחר, ונמצא מנינו לשנים כפי שרש האמונה המקובל, לא כמו שהוא מנינו לחדשים. ולכן אמר החדש הזה לכם ראש חדשים.

אבל על דרך רבותינו ז"ל ירמוז כי מצווה זו מסורה לבית דין, וכי המועדות כולם תלויים בקידוש בית דין, ושהמערער עליהם בדבר מן הדברים שהסכימו, גם כי יטעו בהסכמתם, חולק על התורה, כמו שראינו ששלח רבן גמליאל לרבי יהושע שיבוא אליו במקלו ובתרמילו ובמעותיו ביום כיפור שחל להיות בחשבוננו (ר"ה דף כ"ה), וכן עשה, לפי שהתורה צוה ללכת אחרי מה שיסכימו חכמי הדור, גם אם יסכימו הפך האמת אחרי אשר כן הוא הסכמתם ודעתם.

וזה מה שאמרו בפרק קמא דחגיגה (דף ג') ועוד פתח ודרש דברי חכמים כדרבונות גו' (קהלת יב יא) מה דרבן זה מכוין את הפרה לתלמיה להביא חיים לעולם, אף דברי תורה מכונים לב לומדיהם מדרכי מיתה לדרכי חיים. רצה בזה, שכמו שהדרבן הוא מכוין את הפרה לעשות חרישתה ביושר ושלא תלך אנה ואנה, ומן היושר ההוא בא חיים לעולם והם התבואות והפירות, אף דברי תורה מכוונים לב האדם ומפקחים אותו, ולא פיקחות שיגיע ממנו נזק או דעת נפסד, אלא השגת דעת אמיתי ישיג האדם בו למה שהיא תכליתו. שיש חכמות מפקחות לב האדם אבל יטוהו מדרך חיים לדרך מיתה, שיקנה מהם דעות נפסדות שבהם יהיה נטרד, אבל התורה לא תשאיר ללומדיה דעת נפסד או מדה מגונה, כמו שאמר שלמה ע"ה (משלי ב י') כי תבוא חכמה בלבך וגו' מזמה תשמור עליך וגו' להצילך מדרך רע וגו', אמר שאם יקנה חכמה ותבוא בלבו ותנעם לנפשו ככלי יקר, יגיע אליו מזה תועלת עצמי, שהמזמה תשמור עליו והתבונה תצרנהו ותצילהו מדרך רע ומאיש מדבר תהפוכות לבל ילכדהו ברשתו.

ונתבאר בדברי רבותינו ז"ל שזאת היא כוונת התורה, ממה שדרשו בפרק קמא דעבודת אלילים (דף י"ז) כל באיה לא ישובון, וזהו שאמרו כאן שמכוונים לב לומדיהם מדרכי מיתה לדרכי חיים.

ואמרו עוד (חגיגה ג') בעלי אסופות אלו תלמידי חכמים שיושבים אגודות אגודות ועוסקים בתורה הללו מטמאין והללו מטהרין הללו פוסלין והללו מכשירין הללו אוסרין והללו מתירין שמא תאמר הואיל והללו וכו' היאך אני לומד תורה מעתה תלמוד לומר כולם ניתנו מרועה אחד כולן פרנס אחד אמרן מפי הגבורה ברוך הוא שנאמר וידבר אלוהים את כל הדברים האלה לאמור, דרשו מלת כל, לומר שאפילו דברי מי שלא השיג האמת נאמר למשה בסיני.

זוהי העניין צריך עיון, איך נאמר ששתי כתות המחלוקת נאמרו למשה מפי הגבורה. הנה שמאי אומר מקב לחלה הלל אומר מקבין, באמת שאחד משני הדעות הוא דעת אמיתי, והשני דעת הפכו, אם כן אין לדרוש שיצא מפי הגבורה דבר בלתי אמיתי.

אבל העניין כך הוא, שכל התורה שבכתב ושבעל פה נמסרה למשה בסיני, כמו שאמרו במגלה (דף יט) אמר ר' חייא בר אבין אמר רבי יוחנן מאי דכתיב ועליהם ככל הדברים, מלמד שהראוהו הקדוש ברוך הוא למשה כל דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שסופרים עתידים לחדש ומאי ניהו מקרא מגלה. דקדוקי סופרים, הם המחלוקת וחילוקי סברות שבין חכמי ישראל, וכלן למדן משה רבנו ע"ה מפי הגבורה, ושתיהי ההכרעה כפי הסכמת חכמי הדור. וזהו ענין ר' אליעזר הגדול ומחלוקתו, ואמרו שם בבבא מציעא (דף נ"ט) עמד ר' יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא, כבר נתנה למשה על הר סיני, וכתוב בה אחרי רבים להטות. הנה ראו כולם שר' אליעזר היה מסכים אל האמת יותר מהם, וכי אותותיו כולם אמיתיים צודקים, והכריעו מן השמים כדבריו, ואף על פי כן עשו מעשה כהסכמתם, אחר ששכלם היה נוטה לטמא, אף על פי שהיו יודעים שהיו מסכימים הפך האמת לא רצו לטהר, והיו עוברים על דתם אם היו מטהרים כיון ששכלם נוטה לטמא, שההכרעה נמסרה לחכמי הדורות.

ולפי שמצווה זו היא התחלת התורה נרמז זה השרש בפרשה זו, כמו שנרמז בכאן שרש הגמול והעונש. כי בהיות זו המצווה התחלת התורה ראוי שיורמזו בה פירוש המצות. והראנו בכאן כי בעשותנו מצות השם יתברך ניצלנו מהפגעים הרעים, כמו שראו שהמצווה הזאת הצילתם מן הדבר ההוא במצרים, למען יאמינו כי שומר המצווה הוא למעלה מטבע המציאות, ואינו משועבד לגלגל וכוחותיו. וזהו שאמרו רבותינו ז"ל (מ"ק ט"ז) אני מושל באדם ומי מושל בי צדיק שאני גוזר גזרה והוא מבטלה, כלומר שלא שעבדתיו לטבע המציאות.

וזה הדעת נתאמת בכל התחלות התורה. כי מצינו בתורתנו הקדושה שלשה התחלות. **האחת** המצווה הזאת, ובזאת ההתחלה הראם עין בעין כי ענין המצווה משנה טבע המציאות, כי מצד הדם הזה אשר היה על המשקוף ועל שתי המזוזות אינו ראוי לימלט מן הדבר ההוא אשר במצרים כי אם מצד המצווה בו.

ההתחלה השניה הוא במרה, ושם נאמר ויצעק אל ה' ויורהו ה' עץ כלומר, שינה ה' טבע חקו, שניסו אם הוא מספיק בהסרת המחלה, וראו כולם כי כן הוא, כי זה מצד העץ אשר הוא הרדופני כדברי רבותינו ז"ל, שהיה ראוי להוסיף במרירות המים, המתיקם.

ההתחלה השלישית היא מעמד הר סיני, אשר אין ספק שכל העניין ההוא היה למעלה מן הטבע, וזכו כל ישראל למדרגת הנבואה. ואין ספק שהצופה בנבואה משקיף האמיתות ורואה אותם, יודע שהתורה ומצוותיה הם למעלה מטבע המציאות, ואלו העניינים כולם מורים

הוראה חזקה על קיום הגמול והעונש, ועל הישארות הנפש אחרי הפרדה מהגוף, על דרך שאבאר.

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

וכאשר גזרנו בנפשות האלה שהם נמצאות מצד פעולותיהם, כן ראוי שנשפוט על קיומם והשארותם על צד שנראה קיומם והפסדם. והנה ראינו בצומחים ובחיונים שכל הוויתם וקיומם היא בדברים גופניים לא בזולתם, אם כן ראוי שנשפוט שייפסדו אלו הכוחות בהפסד הגופים שהם נשואים בו. אבל כאשר ראינו באדם שיתקיים ענינו על הפך המנהג הטבעי, ראוי שנגזור שאין ההתחלה שבו אשר היא הנפש, נמשכת ומשועבדת אל הגוף, שהרי הנראה מענינו הוא הפך זה, שהגוף מתקיים בדברים שהם הפך טבעו, והוא גם כן נפסד בדברים שיהיו ראויים להמשיך הוויתו, אם כן ענינו כולו שגופו נמשך אחר נפשו. ואחרי אשר ראינו שהנפש תקיים עצמה ותקיים גופה בדברים עושים רושם בה, וכן תפסיד גופה מצד דברים מפסידים אותה שאינם עושים רושם בגוף כלל, ידענו שקיומה תלוי בעצמה, ושהדברים המפסידים הגוף לא יפסידו אותה אלא תישאר בהפסדו.

ולזה הצד באו יעודי התורה כולם גופניים בעיני הברכות, כי בהוראות אלו הדברים גלויים לחוש, יתיישב בלבם שהגוף נמשך אחר הנפש, ושאינן הנפש נמשכת אחר הגוף. ואילו ייעד אותם ביעוד רוחני שתשיג הנפש אחרי הפרדה מהגוף, אפשר שהיו מספקים בדברים, ולכן בחרה לנו התורה זה הדרך, כדי שיהיה להם מבואר נגלה כי אין ענינם נוהג כפי המנהג הטבעי, אבל יש להם דבר אחר שהוא גדול מן העניין הטבעי.

ולקיום זה העמוד הגדול שהכול בנוי עליו, היו האותות והמופתים מתמידים בישראל, כדי שתתיישב זה בלבבות ויתקיים, כי האותות לא נתחדשו כדי שיאמינו בתורה, כי האמונה הגמורה לא הייתה כי אם במה שראו במעמד הר סיני בעיניהם, כאומרו (שמות ג) ויאמר כי

אהיה עמך וגו' בהוציאך את העם וגו', ואמר גם כן (שם יט) בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם, אבל להתיישב העניין הזה בלב התמידו האותות והמופתים לישראל. ולכן בזאת המצווה אשר היא התחלת התורה, נתאמת זה הדעת, שזאת המצווה תציל אותם מהנגף ההווה במצרים כאומרו והיה הדם לכם וגו' ופסחתי וגו'.

אמנם התנה בזה ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר, ודרשו רבותינו ז"ל כיון שניתנה רשות למשחית לחבל שוב אינו מבחין בין צדיק לרשע. וכוונתם בזה ב' שרשים: **האחד** שה' לא ישנה תמיד טבע המציאות, אבל ימשיכהו על הווייתו וטבעו, כי אם לצורך גדול. **והשני** כי לדברים כולם סיבות כוללות לא חלקיות, ואין הדברים מגיעים לאישים מהשם יתברך בזולת אמצעי, שאילו היה כן לא היה נספה צדיק עם רשע בשום צד. והוא מה שאמר שלמה המלך ע"ה בחכמתו (קהלת ה') אם עשק רש וגזל משפט וגו', ביאורו אם תראה במדינה עושק שיהיה האיש הטוב רצוץ משפט, בלתי משיג למה שיהיה ראוי שיהיה משיג כפי שלמותו וענינו, כי האיש אשר הוא נראה טוב שיהיה נגזל המשפט, אבל תתמה איך יחפץ השם יתברך בזה, שאילו היו סיבות המציאות חלקיות ופרטיות לכל איש מאנשיו ולכל פרט מפרטיו, היה זה התימה נופל, אבל סיבות המציאות אינם כן, כי כל עניינם בהשתלשלות סיבות גבוה מעל גבוה וגבוהים עליהם. ובהיות הסיבות כלליות, היה צריך שישתנה טבע המציאות בשביל כל אחד ואחד, ולא רצה זה השם יתברך. ולכן אמר להם ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו. וזה ענין גם כן מסיר ספקות גדולות מדברים רבים מראים בלבול בהנהגה.

ונרמזו כל אלה השורשים הנכבדים במצווה זו שהיא הראשונה שנצטוו בה ישראל, ונאמרה כפי דעת רבותינו ז"ל בראש חדש ניסן. ולמעלת זה היום הנבחר שהיה בהתחלת התורה זכה לעשר עטרות כמו שדרשו בפרק ר' עקיבא (שבת דף פ"ז) ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן ותנא אותו היום נטל עשר עטרות. ובזה הזמן אנו מקוים הגאולה העתידה, שהרי נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע (ר"ה י"א) אם אנו עתידין להיגאל בניסן או בתשרי, (והושוו שניהם בדבר זה), ונחלקו שניהם אם נברא העולם בניסן או בתשרי, אבל שניהם שווים בדבר זה שבאותו זמן שנברא העולם אנו עתידין להיגאל, וכיון שנפסקה הלכה כר' יהושע שאמר בניסן נברא כמו שאמרו שם חכמי ישראל מונין לתקופה וכו', ממילא נפסקה הלכה כר' יהושע במה שאמר שבניסן אנו עתידין ליגאל. וזהו שיסד הפייטן ואמר ובו עתידין ליגאל, והוא כר' יהושע שאמר בפרק קמא דר"ה בניסן נברא העולם בניסן נולדו אבות, בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל.

דרשות הר"ן הדרוש הרביעי

וישכון כבוד ה' על הר סיני. (שמות כב).

רבותינו ז"ל בפסוק זה נחלקו (יומא ד), יש מי שאומר שזה היה קודם מתן תורה, ומה שאמר ויכסו הענן, שב להר, כמו שאמרו שם וישכון כבוד ה' על הר סיני ויכסו וגו' משה וכל ישראל שומעין ולא בא הכתוב אלא לחלוק כבוד למשה. אבל רבי יוסי הגלילי סובר שזה היה אחר עשרת הדברות, כמו שאמר שם ומשה עלה בענן ונתכסה בענן ונתקדש בענן כדי לקבל תורה לישראל בטהרה שנאמר וישכון כבוד ה' על הר סיני ויכסו הענן ששת ימים למשה, וזה היה אחר עשרת הדברות שהוא תחילה למ' יום דברי ר' יוסי הגלילי.

ועל דעתי למדו מזה במסכת יומא (דף ג) שכל הנכנס למחנה שכינה טעון פרישה ששת ימים, ולמדו מזה לכהן גדול ביום הכפורים, ולכהן השורף את הפרה, כמו שאמר שם שבעת ימים קודם יום הכיפורים היו מפרישין הכהן הגדול מביתו ללשכת פלהדרין, ואמר שם גם כן שבעת ימים קודם שריפת הפרה היו מפרישין הכהן השורף את הפרה מביתו ללשכה שעל הבירה צפונה מזרחה, מפני שהם סוברים שכמו שהוצרכה ששת ימים למשה במעמד המקודש ההוא אשר לא היה כמוהו, כן תצטרך לכל הנכנס למחנה שכינה לעשות עניין מחודש בלתי תמידי, וזהו שאמר שם אלא מר מהיכא יליף מסיני דכתיב וישכון כבוד ה' על הר סיני ויכסו הענן ששת ימים, מאי ששת ימים זה בנין אב לכל הנכנס למחנה שכינה שטעון פרישת ששת ימים.

אבל יש כאן שתי שאלות:

האחת איך למדו ז"ל מפרישתו של משה, לכהן גדול ביום הכפורים ולכהן השורף את הפרה, שהרי אין למדין קל מחמור להחמיר עליו, שאם משה הוצרך פרישה למעמד ההוא המקודש אשר לא היה כמוהו, אין להצריך פרישה לכהן גדול ביום הכפורים שאינו כי אם יום אחד, ולכהן השורף את הפרה גם כן שאינו אלא מעשה אחד גם כן.

והשאלה השנית, שאם נרצה לומר שאין רבותינו ז"ל מקפידין לחלק בכך, אלא שהן סוברים שכיון שמצינו שהנכנס למחנה שכינה על עניין אחד שטעון פרישה ששת ימים, כן ההיקש לכל הנכנס למחנה שכינה לעניין חמור כמוהו או קל ממנו, עדיין קשה לנו אם כן למה לא הוצרך משה פרישה במעמד הר סיני כשניתנו עשרת הדברות, כמו שאנו מצריכין פרישה לכל הנכנס למחנה שכינה על איזה עניין שיהיה.

ותשובת שתי השאלות אחת, והוא שמשה רבנו ע"ה לא הוצרך פרישה מצד עצמו אלא להיותו משל ודוגמא לדורות, וזה כי אין ספק שהפרישה תצטרך למה שיצטרך אליה כדי להעתיק נפשו מעניין לעניין, וכדי שיהיה מוכן לקבל שפע או לעשות מעשה לא היה מוכן אליו בתחילה. וזה העניין איננו בחוק משה כלל, כי אחרי ראותנו שהיה מתנבא בכל עת שירצה

כמו שאנו מקובלים מזה, סומכים על המקרא שאמר עמדו ואשמעה וגו', הנה נראה שהיה מוכן בכל עת בשווה, לא יצטרך לפרישה להיות מוכן יותר. אבל הייתה פרישתו כדי להיות משל ודוגמא לדורות שכל הנכנס למחנה שכינה יפרוש קודם ולא יקל ראשו בלעדיה. ומזה הטעם לא הוצרך לפרוש במעמד הר סיני, לפי שמצד עצמו לא היה טעון פרישה, אבל הצריכו הכתוב פרישה בתחילת הארבעים יום ללמוד ממנו לדורות. וזהו מה שאמר שם ואלא מר מהיכא יליף מסיני דכתיב וישכון כבוד ה' על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים זה בנין אב וכו' מאי ששת ימים, שהרי משה לא היה צריך לפרישה שהרי מוכן היה בכל עת כמו שכתבנו, ואם היה צריך לפרישה למה לא הוצרך לפרוש קודם מעמד הר סיני, וכיון שכן מאי ששת ימים, אלא זה בנין אב, כלומר לא בשביל עצמו אלא ללמוד ממנו לדורות, שכל הנכנס למחנה שכינה טעון פרישה ששת ימים.

ואמנם היות משה מוכן לנבואה שיתנבא במדרגת נבואה גדולה ממדרגת הנבואה, הוא עניין נפלא צריך שיתבאר, איך יתכן לשכל נקשר בגוף, גם כי יהיה גוף פשוט, וכל שכן אם יהיה מורכב. לפי שידוע שאי אפשר שימצא זה אלא בנמצא אשר לא ישיגהו הפך, וזו היא מדרגת השכלים הנפרדים או הגופים השמימיים, שמצד שלא ימצא להם הפך לא בעצמם ולא חוץ מהם, יישארו תמיד על עניין אחד ולא יתפעלו מדבר, אבל הנמצאים הטבעיים אשר הם מתחת גלגל הירח, הן שיהיו גופות פשוטות או מורכבות, אי אפשר שלא יתפעלו וישתנו, אם מן ההפכים הנמצאים בתוכם אם הם מורכבים, או מן ההפכים הנמצאים חוץ להם אם הם פשוטים, כמו שיתפעלו וישתנו המים מהאוויר כל אחד מהם מחברו ועם היותם פשוטים. ואם כן משה רבנו שהיה בעל גוף מורכב מד' יסודות, איך יהיה שימצא בכל עתותיו שווה מוכן על עניין אחד, וזה פלא עצום עובר מן הטבע.

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

אמנם איך בא זה העניין הנפלא למשה, אחשוב שהיה על דרך שאבאר. והוא שכל דבר שמשתלשל ונמשך על ידי האמצעיים, אמנם נמשך על יחס וסדר מה שהשפיע אל המקבל, ולזה יצטרך שיהיה היחס ההוא שמור, וכל עוד שהמקבל לא יהיה מוכן לקבל, יתבטל היחס או יתקלקל. אבל מה שמגיע לאיזה נביא מאת השם יתברך בלא שום אמצעי, אין שם שום

יחס ולא יצטרך הכנת המקבל, אבל אם ירצה השם יתברך יכונן העצים והאבנים כמו שיכונן איש שלם היצירה, מעותד להיות שלם בשכלו. שהכנת המתפעלים לא תצטרך אלא בשפעים המשתלשלים על ידי אמצעיים, שהשפעתם מיוחדת ומוגבלת כפי השגת המקבלים. ואחרי שרצה השם יתברך לזכות משה ולנבאו מבלי אמצעי כמו שנרמז בפסוק פה אל פה אדבר בו, יחויב שיהיה מוכן בכל עת בשווה, כי אין מעצור לה' להשפיע עליו תמיד, ואין השפעתו מוגבלת בהכנת משה.

ועל דרך זה נתבאר עניין אחד סתום בסדר זה, שאמר הנה אנכי שולח מלאך לפניך וגו' הישמר מפניו ושמע בקולו וגו' כי לא יישא לפשעכם כי שמי בקרבו. ויש בפסוקים אלו שאלות גדולות.

האחת, במה שהחמיר והפחיד את ישראל שלא ימרו בו כי לא ישא לפשעם, ונראה שהוא כאמרו אל תחשבו להתנהג עמו כאשר נהגתם עמי שהייתם ממרים ואני הייתי סולח לפשעכם, כי אין זה מדרכו כי לא ישא לפשעכם כאשר סלחתי אני. ואם כן יראה שיהיה ענינו הפך מה שכוון בו, והוא, כי השם יתברך אמר ושלחתי לפניך מלאך וגירשתי את הכנעני וגו' כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה ערף אתה פן אכלך בדרך, נראה מזה כי לתועלת ישראל היה מיעד אותם לשלוח לפניהם מלאך מפני שהיו חוטאים תמיד, ויקל ענינם יותר עם המלאך ממה שיקל עם השם יתברך, ומקרא מוכיח בהפך שאומר כי לא ישא לפשעכם כאשר סלחתי אני.

והשאלה השנית איך אמר כי לא יישא לפשעכם, וכתב **רש"י** שהרי שליח הוא ואין בידו לסלוח. וזה דבר מתמיה, כי אין ראוי שתבוא הסליחה ממנו, אבל מהשם יתברך אשר ממנו הסליחה והוא יכול לסלוח כמבראשונה. ואם נאמר, שירצה לומר שהשם יתברך לא ירצה לסלוח מפני שהקלנו בכבודו, אין ראוי שיאמר כי לא יישא לפשעכם, אבל היה ראוי שיאמר כי לא אשא לפשעכם, ולשון לא ישא זר מאד, כאלו הוא מורה שנמסרנו כמעט לקבל אותו כאלוה אמצעי בין השם יתברך ובינינו. וכן אמרו הישמר מפניו ושמע בקולו אל תמר בו, ואין לנו לקבל מצווה או אזהרה אלא מה' לבדו.

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

וביאור העניין הזה, כי בהיות השם יתברך מתייחד בהנהגתם, אם ימרו את דברו, אמנם היה משיג להם הרע מצד העונש, ויש בזה להקל ולהחמיר. אמנם להחמיר מצד מה שיראה ראוי עונש גדול מספיק לכלותם, והוא אמרו פן אכלך בדרך. ואמנם להקל, מצד שאם ירצה השם יתברך לסלוח חטאתם, יהיו מוכנים לקבל שפעיו והנהגתו כבראשונה, כי השפעים הבאים מהשם יתברך בלי אמצעי, אינם נתלים בהכנת המקבלים כמו שכתבתי. והשם יתברך לחמלתו על ישראל ומיראתו פן ישיגם העונש הגדול שהוא הכליון הגמור, רצה לשלוח לפנייהם מלאך, ועל זה הצד יהיו שמורים שלא ישיגם הכליון על צד העונש. אבל הודיעם שהם צריכים ללכת כפי מה שינהיגם המלאך, והוא אמרו הישמר מפניו וגו'. ואין זה על דרך מצווה ואזהרה, אלא על צד המשל שאם תגיע הנבואה לנביא באמצעות המלאך הזה שילחמו ראשונה עם האמורי, לא יעברו דבריו להלחם עם החתי והפריזי, כי יגיעם מזה רע אי אפשר לקוות ממנו הסליחה. והוא, כי השפעים המסודרים על ידי אמצעיים מיוחדים ומוגבלים אי אפשר שישתנו, ואינם כפעלים המסודרים שלא על ידי האמצעיים, ולפיכך עם היותם בטוחים מהכליון הבא אל צד העונש, צריכים מאד להישמר מהרע המגיע שלא על צד העונש, אבל על צד הפסד ההנהגה והסידור, אשר אי אפשר לקוות תמורתו. אם תהיה הנהגת המלאך מתייחדת בעת ההיא בארץ מה, והם ילכו אל ארץ אחרת, איך יקוו תיקון, זה אי אפשר בשום פנים. והמלאכים אין ספק שיש להם הנהגות מיוחדות ועל עניינים מיוחדים, כמו שנאמר לדניאל (י' יג וכו') שר מלכות יון ושר מלכות פרס.

ואמר בפרק ערבי פסחים (פסחים דף קיח) בשעה שהפיל נבוכדנצר לחנניה מישאל ועזריה בתוך כבשן האש, עמד יורקמי שר של ברד לפני הקדוש ברוך הוא ואמר אלך ואצנן את הכבשן, עמד גבריאלי לפני הקדוש ברוך הוא ואמר אין כבודו של הקדוש ברוך הוא בכך, אלא אני שר של אש אלך ואקרר מבפנים ואקדיח מבחוץ כדי שיהיה נס בתוך נס. הנה מבואר שאם לא על דרך פלא אין כוחו של יורקמי אלא לקרר, ולא של גבריאלי אלא לחמם, וכן ההיקש בשאר. הנה אם כן מי שיתנהג על צד השפעת מלאך, אם ישנה בצד קיבול השפעתו, אי אפשר לקוות תיקונו, מפני זה אמר כי לא יישא לפשעכם.

והרמב"ן הקשה כאן למה לא התפלל משה כאן שלא תהיה הנהגתם על ידי מלאך, כמו שהתפלל בזה אחר עשותם את העגל כשאמר לו השם יתברך ושלחתי לפניך מלאך ואמר אם אין פניך הולכים וגו', ואחר שקיבל העניין בכאן, איך יבקש להרוויח בעבור מעשה העגל לבטל דבר זה. ואין זה קשה אצלי, כי השם יתברך לא אמר למשה בכאן שיעלה מעליהם, כמו שאמר למשה אחר מעשה העגל שאמר כי לא אעלה בקרבך וגו'. ואף על פי שאמר לו הנה אנכי שולח מלאך, לא היה מתחייב מזה שלא יהיה השם יתברך שם, שהרי אמר ועברתי בארץ מצרים וגו', ודרשו רבותינו ז"ל אני ולא מלאך וגו', ואף על פי כן היו מלאכים משחיתים

עמו, כמו שדרשו רבותינו ז"ל במכילתא ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו וגו' (שם) מגיד שמשניתנה רשות למלאך לחבל אינו מבחין וגו' שנאמר לך עמי בא בחדריך וגו'. והעניין לפי שעם היות שהקב"ה בעצמו ובכבודו עבר במצרים, עם כל זה היו המלאכים משחיתים עמו, כעניין שנאמר (זכריה יד) ובא ה' אלוהי כל קדושים עמך. ולפיכך לא יתחייב ממה שאמר הנה אנכי שולח מלאך לפניך, שלא יהיה עימהם גם כן השם יתברך בעצמו ובכבודו. ולמה יקשה יותר במה שאמר אליהם הנה אנכי שולח מלאך לפניך, ממה שאמר אליהם ושלחתי את הצרעה. ואין במשמעות אחד משניהם שיעלה השם יתברך מעליהם, אבל כמו שהצרעה תהיה כלי מפצו כן יהיה כלי משחיתו המלאך, ולפיכך לא נצטערו בזה ישראל ולא משה כלל. אבל למטה כשאמר אליהם העניין בפירוש, ואמר כי לא אעלה בקרבך וגו', אז הבינו בפירוש העניין, כמו שנאמר וישמע העם את הדבר הרע הזה ויתאבלו ולא שתו איש עדיו עליו, שרוצה לומר שכאשר שמעו העם את הדבר הרע הזה, והוא סור השגחת השם יתברך מהם, התאבלו על מה שנפקד מהם, ולא שתו איש עדיו עליו.

והעדי הזה, פירש הרב **רבי לוי בן גרשום**, שהוא העדי שנתן להם במתן תורה, והוא הנימוס התורני, שהוא עדי ושלמות למי שיתנהג בו, וכבר ביאר זה העניין אחר זה, ואמר שהם התנצלו העדי שהיה להם מהר חורב, כלומר שהסירו צווארם מתחת עול התורה, והסיבה הייתה לעזבם עול התורה, שכבר הובטחו בקבלתם עול התורה, שהשגחת השם יתברך תדבק בהם מפני התורה, וכאשר ראו שנפקד מהם זה התכלית, כמו שאין תועלת להם בתורה, והיה להם מרי שני, ולזה אמר השם יתברך למשה אמור אל בני ישראל אתם עם קשה ערף, ולא תוכלו לצאת מדעותיכם הנפסדות אשר גודלתם עליהם, וזה יהיה סיבה שאם אעלה בקרבך זמן מועט ישיגך הכליון מפני העונש שאביא עליכם מהמרכם פי, ועתה הוספת לחטוא ולהוריד עדיך מעליך. כי מילת הורד הוא מקור, וכאלו בא בתמיה זה הלשון, הנה אדעה מה אעשה לך. ואמר בואלה שמות רבה מהו עדיך רבי שמעון בן יוחאי אומר כלי זיין שנתן להם הקדוש ברוך הוא ושם המפורש חקוק עליו. ואז התפלל משה לבטל הגזרה הרעה הזאת, לא שליחות המלאך, אך כי אם שלא אעלה בקרבך, כאומרו אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה, ולא אמר שלא יעלה עימהם המלאך, כלומר שלא יתנם אל הנהגת מלאך וכוכב ושהוא יעלה השגחתו מהם.

אבל במה שראוי לתמוה, איך התפלל משה לבטל מה שאמר לו השם, כי מן הנראה שמה שאמר לו השם יתברך כי לא אעלה בקרבך, אמנם אמר זה לחמלתו על ישראל וליראתו פן ישיגם הכליון כפי דרכם הרע אם יהיה בתוכם. ולשון הכתוב מוכיח כן, כי לא אמר כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה ערף אתה בלבד, אבל הוסיף ואמר פן אכלך בדרך, והוא כאומרו אינני אומר דבר זה מצד עצמי, אבל לחמלה עליך מיראתי למה שיקרך מזה. וכן מוכיח עוד למה שהשיב השם יתברך למשה אחר שנצטערו ישראל על העניין, כמו שכתוב וישמע העם את הדבר הרע הזה ויתאבלו. והשם השיבם כמו שכתוב ויאמר ה' אל משה אמור אל בני ישראל

אתם עם קשה ערף רגע אחד אעלה בקרבך, והוא כאומר אל תצטערו בזה, כי הנה כפי עניינכם יותר טוב לכם זה משאלך אני ביניכם, כי תהיו מסוכנים כפי עניינכם. ואחר זה איך התפלל משה ואמר אם אין פניך הולכים וגו', ולמה לא יחוש למה שחשש השם יתברך בזה. אין זה אלא כמו הרופא שאומר לחולה שהמאכלים הבריאים אינם טובים אליו לרוע מזגו, עם היותם טובים לבריאים, שאין ראוי ששייבנו החולה על כל פנים שיאכילנו אותם וימשך מזה מה שימשך. הנה זה ספק גדול צריך להתבאר.

וכן בקשר הפרשה ספקות רבות צריכות ביאור.

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

והספק השני, אחר שהשם יתברך אמר לו פני ילכו וגו', איך השיב משה אם אין פניך הולכים וגו', ולמה הטיל ספק במה שהודיע לו הקדוש ברוך הוא בודאי.

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

וזהו מה שנראה לי בה, כי בתחילה קבל משה לפני הקדוש ברוך הוא, כי אמר ראה אתה אומר אלי וגו' ואתה לא הודעתני את אשר תשלח עמי, והוא אמרו אחרי אשר בחרת לתועלתן של ישראל שתהיה הנהגתן על ידי מלאך, אם נא מצאתי חן בעיניך היה ראוי שתודיעני המלאך מי יהיה, ולא תדבר עמי ברמז וכמסתיר פנים. ואחר שאמר זה לו כקובל עליו, לא רצה להתפלל ראשונה שילך השם יתברך עימהם, להיותו ירא למה שחשש השם יתברך שלא יהיה זה סיבת כליונם, אבל התפלל על העניין שמחמתו יתבטל החשש ההוא, ואמר אם נא מצאתי חן בעיניך הודיעני נא את דרכיך וגו', ופירושו כך, הודיעני נא את דרכיך, והם מידותיך, בעניין שאהיה מצד ידיעתי אותם מוצא חן בעיניך ומספיק להתפלל עליהם ולבטל כל צרה שתבוא עליהם מצד עונש חטא מה, ובכך יסתלק מה שחששת ואמרת פן אכלך בדרך. וראה כי עמך הגוי הזה כאילו ראה כי הדרך הזה יותר הגון, והוא שיסתלק חשש כליונם בדרך זה, ושלא תצטרך לעלות מעליהם, יותר הגון משתצטרך להיפרד מאתם מפני חשש כליונם, כי הם עמך, ואיננו ראוי ונאה לאב החומל שיתרחק מעל בניו, וטוב יותר להסיר מעליהם הרע על דרך זה. ואז השם יתברך השיבו ואמר פני ילכו וגו', והוא כאומר אינני צריך להודיע דרכי בשביל זה. ומה שאמרת שאינני ראוי להיפרד מהם כי הם עמי, גם אני אין דעתי בכך, כי פני ילכו בקרבכם כאשר אניח לך ולהם, וזה כשיהיו בארץ ישראל אשר שם מנוחתם עדי עד.

אמנם צריך ביאור, למה לא יחוש השם יתברך למה שאמר כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה ערף אתה פן אכלך בדרך, אחרי היותם בארץ ישראל כמו שיחוש בהיותם במדבר.

והתשובה בזה כי החטא שיחוש עליו השם יתברך פן ישיג כליון לישראל ממנו, הוא חטא עבודת אלילים דומה למעשה העגל, כי בשאר העבירות לא יצא הקצף מהשם יתברך כל כך, אבל על עבודת אלילים ראוי לחוש יותר. וזה החטא ראוי לחוש ממנו במדבר יותר מבארץ ישראל, כי מצד שישראל היו יודעים ששאר הארצות נמסרות להנהגת הכוכבים והמזלות, כמו שאמרו ז"ל (כתובות קי) כל הדר בחוץ לארץ דומה כמי שאין לו אלוה, וזה מצד ששאר ארצות העכו"ם מסורות לשרי מעלה, והנהגתם אי אפשר שתשתנה אלא על צד הפלא, כמו שפירש באמרו כי לא ישא לפשעכם, ולפיכך כל הדר בחוץ לארץ מצד היותו תחת כוכב או מזל אין תפילתו נשמעת כל כך כאילו היה בארץ ישראל שאינה תחת ממשלת קצין שוטר ומושל בלתי לשם יתברך לבדו, כמו שאמר הכתוב (דברים לא) וזנה אחרי אלהי נכר הארץ, הנה ביאר שהאלהות כולם מלבד השם יתברך לבדו נכרים בארץ ההיא, ולהיות ישראל יודעים זה, יהיו יותר קרובים לטעות בעבודת אלילים בהיותם בחוצה לארץ, כמו שאמרו קום עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו, יותר ממה שיטעו בזה בארץ ישראל. מצורף שיותר ראוי שיהיו דבקים בשם הנכבד בארץ הקדושה מבחוצה לארץ.

וגם כי ראוי לחוש פן ישיגם הכליון בהמרותם דבר השם יותר במדבר מבארץ ישראל, מצד היות המדבר מקום סכנת נחש שרף ועקרב וצימאון אשר אין מים, והמקום עלול שם יותר לקבל הכליון משאר המקומות. ולא כמו אותם שמתחסדים לומר כי יכולת ה' שווה בכל מקום להטיב ולהרע, כי אין העניין כן, אבל השם יתברך הטביע המציאות בעניין שיהיו מקומות הסכנה יותר קרובים להפסד משאר המקומות, מפני שאם לא יתמיד שם השגחתו על האיש המצויין ההוא ויעזבנו למקרה הזמן ישיגנו הרע, ולא כן הדבר בשאר המציאות מכל זה, כי אין ראוי לפחד עליהם שם כל כך.

ולפיכך אמר השם יתברך למשה אינני צריך להודיעך דרכי בשביל זה, כי אין דעתי להפרד מעליכם, אבל פני ילכו בתוכם, וזה אמנם בהניחי לך ולהם, כי בלשון משה ידבר לכל ישראל, כמו שאמר לשמרך בדרך, שאין פירוש לשמור משה בלבד.

ומשה לא הספיק לו זה, ואמר אם אין פניך הולכים מעתה, אין ראוי שנזוז מכאן כלל. כי אם לא במה יודע אפוא שאנחנו מופלאים משאר העמים אם לא בלכתך עמנו, כי בהיותנו בארץ ישראל לא יתלו זה בנו, אבל בארץ, מצד ראותם כי בהיותנו בחוצה לארץ לא היית מתהלך בקרב מחננו.

והשם יתברך הודה על דבריו ואמר גם את הדבר הזה אעשה כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם. והאריך בדבר ואמר כי מצאת חן בעיני, שיהיה מענה על מה שאמר משה תחילה להקב"ה ואתה אמרת ידעתיך בשם וגם מצאת חן בעיני, כי זה עשה מצד החן אשר מצא בעיניו. ואמר ואדעך בשם, שב למה שאמר ואתה אמרת ידעתיך בשם, לא מצד ישראל כמו שאמר משה ונפלינו אני ועמך מכל העם, אבל מצד כי מצאת חן בעיני. וגם לרמוז בזה כי מה שהודה לו הקדוש ברוך הוא שילך בתוכם ולא על ידי מלאך, זהו בימי משה, אבל אחריו בימי יהושע יהיה המלאך הנזכר מנהיג ישראל עד בואם אל המנוחה ואל הנחלה, וכמו שנבאר.

ואחר שהודה לו השם יתברך זה, היה מתחייב שישוב משה לשאלתו הראשונה שיודיענו דרכיו, כדי שיהיה רצוי בהם להתפלל על ישראל אם יחטאו, כי אם לא כך ישוב חשש השם יתברך למקומו, והיה יותר טוב לישראל שיפרד השם יתברך מהם. ולפיכך חזר לשאלתו הראשונה, אלא ששאל אותה בעניין יותר רחב מפני שהיה עת רצון, ואמר הראני נא את כבודך. ולא כוון בזה משה להשיג אמיתת עצמות השם יתברך כמות שהיא, כי חלילה לו למשה שיבקש זה. כי כבר באו מופתים גמורים שאין עצמותו גלויה אלא לעצמותו, ושהוא מן הנמנע חילוף זה. וכבר נשאל אחד מן החכמים מהו הבורא, והשיב, אלו ידעתיו הייתי. אבל ממה שהשיבו השם יתברך ואמר כי לא יראני האדם וחי, נראה שהייתה שאלתו של משה ששיגנו עודנו מחובר בגוף ונפש כמו שתשיגנו הנפש אחרי הפרדה, ושלא ימנעו הגוף בדבר מה. והשם יתברך השיבו שזה בלתי אפשר, ואמר כי לא יראני האדם וחי. וזהו דעת רבותינו ז"ל שאמרו בחייהם אינם רואין אבל במיתתן רואים. ולפיכך אמר השם יתברך למשה אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' לפניך וחנותי את אשר אחון וגו', רמז לו בזה מה שהודיעו בי"ג מדות כי בהם תקובל תפלתו לרחם גם על אותם שאין ראוי לרחם, כמו שאמרו רבותינו ז"ל וחנותי את אשר אחון, אף על פי שאינו הגון וגו'. ולפי שהוא דבר זר קצת שהשם יתברך ירחם על אותם שאינם הגונים, בא בלשון סתום, ויעד לו מקום שיודיענו דרכיו, והם י"ג מידותיו שהוא מתרצה בזכירתם.

ולפי שעדיין לא הבטיח השם יתברך למשה בבירור שיסלח לעוון ישראל, אבל אמר זה בלשון סתום כמו שאמר וחנותי את אשר אחון וגו', חזר משה כמי שרוצה לבאר הדברים ליוקר העניין, והוא כאומר נבאר ביאור בקשתנו מה הוא, והוא שאם נא מצאתי חן בעיניך ילך נא ה' בקרבנו כי עם קשה ערף הוא, ואם יהיו נמסרים למלאך ימרו בו ולא יישא לפשעם, אבל בתנאי שיהיו בטוחים שכאשר נזכיר לפניך סדר התפלה שנהיה בטוחים שתסלח לעווננו ולחטאתנו, כי אינו מספיק לי מה שאמרת וחנותי את אשר אחון וגו', כי אולי יהיה לאיש בלתי איש לעת בלתי עת, ועל עניין זה אולי יהיה יותר תועלת שימסרו למלאך משתלך בקרבנו, ואני צריך להנהגתך משום היותו עם קשה ערף, והוא רחוק שלא ימרו דיבור המלאך, ואם ימרו כבר אמרת כי לא ישא לפשעכם כי אין זה מחוקק, ולכן אנו צריכים להנהגתך מצד שאתה

יכול לסלוח, אבל בתנאי שנהיה בטוחים שכאשר נמרה ונתפלל לפניך שתסלח לעווננו ולחטאתנו, כלומר עוון כולנו וחטאתנו, ובכך ימשך אלינו תועלת גדול מצד הנהגתך ולא נזק כלל, ובכן נהיה עמך ונחלתך.

והשם יתברך הודה לו גם לזה ואמר הנה אנכי כורת ברית, כלומר שתהיה ברית כרותה ביני וביניכם שלא תחזור ריקם לעולם. זהו דעת רבותינו ז"ל שאמרו (ר"ה יז) ברית כרותה ל"ג מדות שאין חוזרות ריקם שנאמר הנה אנכי כורת ברית.

ואמר נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר וגו', כי אף על פי שנעשו להם נפלאות גדולות בארץ מצרים ועל הים, אמנם הנפלאות ההם היו כאשר רצה השם יתברך בהם, לא כאשר ירצו ישראל בהם, אבל פליאת זה הברית יותר פליאה גדולה מהם, שיהיה הדבר נתלה ברצון ישראל, שכל זמן שיעשו כסדר הזה לא יחזרו ריקם לעולם. או אפשר כי אמרו אעשה נפלאות, יחזור למה שבקש משה ונפלינו אני ועמך, וכן דעת התרגום.

ומכל מקום העולה מזאת הפרשה הוא כי השיג משה מבוקשו, וכי היות ישראל עם קשה עורף הוא סיבה להיות תועלת לישראל שיסתלק השם יתברך מהם וימסרו להנהגת המלאך כל זמן שלא יהיו בטוחים לסליחת השם יתברך. אבל כל זמן שיהיו להם דברים ידועים לרצות בהם השם יתברך, קושיים יהיה להם סיבה שתהיה תועלתם יותר בהנהגת השם יתברך אותם, מצד כי המלאך לא יוכל לסלוח לעוונם. והוא אומר הישמר מפניו ושמע בקולו וגו'. ואחר כך אמר כי שמי בקרבו, והוא שב לראש המקרא. כי יש בפסוק זה שתי צוואות ושני טעמים, ושיעורו כך, הישמר מפניו ושמע בקולו אל תמר בו כי שמי בקרבו, אל תמר בו כי לא יישא לפשעכם. אבל צריך ביאור למה הוצרך לתת טעם הישמר מפניו ושמע בקולו מצד היות השם יתברך בקרבו, כי ידוע שהמלאך לא יבא כי אם מצד השם יתברך ולא מצד עצמו.

אבל נראה מפשט הכתוב שיצווה אותנו שננהוג כבוד עם זה המלאך יותר ממה שנעשה עם מלאך אחר, מצד היות שמו של הקדוש ברוך הוא בקרבו ראוי שננהג עמו בקרוב מאד, כמו שננהג עם השם יתברך. וכבר דרשו רבותינו ז"ל ואמרו זה מטטרון ששמו כשם רבו דכתיב כי שמי בקרבו, כמו שאמר בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין דף לח) אמר ליה ההוא מינא לרב אדא כתיב ואל משה אמר עלה אל ה', עלה אלי מבעי ליה, אמר ליה זהו מטטרון ששמו כשם רבו דכתיב כי שמי בקרבו. ובין שנבין כוונתם בזה המאמר או שלא נבין, אין ספק כי יש להם לרבותינו ז"ל הבדל גדול בין זה המלאך למלאכים אחרים, עד שלא נקרא בשם המיוחד שם ד' אותיות אלא הוא, ולזה ציונו השם יתברך שנתנהג עם זה המלאך כמו שנתנהג עמו.

ובזה מסתלק תימה גדול, והוא שמצינו יהושע שהשתחוה למלאך כמו שאמר הכתוב (יהושע ג) ויאמר לא כי אני שר צבא ה' עתה באתי ויפול יהושע אל פניו ארצה וגו', והוא מן התימה איך היה מותר זה ליהושע, שהרי כתיב אשר בשמים ממעל לרבות מלאכי השרת. ואין ספק

שכמו שאסור לזבוח ולקטר בלתי לה' לבדו, כן אסור להשתחוות, כמו ששנינו בפרק ד"מ (סנהדרין ס) אחד המזבח ואחד המקטר ואחד המנסך ואחד המשתחוה, ואיני מוצא בכל מקום מי שהשתחוה למלאך, אלא בלעם שלא היה מכללנו, שכתוב בו ויקוד וישתחו לאפיו. אבל יעקב ראה המלאך ולא השתחוה לו, כי לא היה מותר בכך. ואם כן איך הורשה יהושע להשתחוות למלאך הנראה אליו.

אבל התשובה בזה כי אותו המלאך שנראה ליהושע הוא המלאך שהובטחו בכאן באמרו הנה אנכי שולח מלאך וגו', אלא שמשה רבנו ע"ה ביטל זה כל ימי חייו, שלא יהיו מונהגים כי אם על ידי השם יתברך לבדו. לפיכך אחרי מות משה רבנו ע"ה נראה זה המלאך בעצמו אל יהושע. וכך אמר בתנחומא אני הוא שבאתי בימי משה רבך ודחה אותי ולא רצה שאלך עמו. ואמר עוד ביטל שלא ימסרו להם שר כל ימי משה רבנו ע"ה, וכיון שמת משה חזר אותו השר למקומו, שכן יהושע ראה אותו, שנאמר ויהי בהיות יהושע ביריחו וגו' ויאמר לא כי אני שר צבא ה' עתה באתי, לכך נאמר הנה אנכי שולח מלאך לפניך. ומפני שידע יהושע שזה המלאך שנאמר עליו כי שמי בקרבן, ראה שהוא מן הראוי להשתחוות לו כמשתחוה אל השם יתברך ועשה כן. וזהו טעם מה שכתוב בפרשה זו לא תשתחוה לאלוהיהם ולא תעבדם, שלא היה לו עניין כאן, כי כבר הזהיר בעבודת אלילים בעשרת הדברות. אבל טעמו של דבר, כי מפני שאמר על זה המלאך ששלח לישראל, שנקבל אותו ושנתנהג בו קרוב למה שנתנהג עם השם יתברך כאומרו הישמר מפניו ושמע בקולו וגו' כמו שפירשתי, עד שמזה למד יהושע שהיה מותר וראוי להשתחוות אליו, חזר והזהיר לא תשתחוה לאלוהיהם וגו', כאומר אף על פי שהרשיתך לכבד ולהשתחוות לפני זה המלאך, לא תרשה עצמך מזה להשתחוות לאלוהי העמים שהם עובדים גם כן למלאכים או לצבא השמים, כי זה בלבד הותר מצד ששמי בקרבן. וגם כן יש טעם אחר לאמרו בכאן לא תשתחוה לאלוהיהם, לפי שאני חושב שהשורש לע"ז היה מפני שהיו חושבים שיש יכולת למלאכים ולצבא השמים להיטיב ולהרע כאשר ישיגנו רצונם.

ואמנם נפל הטעות בזה על הצד שאבאר, והוא שעם היות שאין בידם להיטיב ולהרע מצד עצמם, עם כל זה אי אפשר שלא תמשך שפעתם יותר ופחות כפי הכנת המתפעלים. כאשר תאמר במשל שהלבנה תוסיף ללחלח הגופים השפלים כפי אשר נכנס לקבל הלחות, והשמש יחמם אותם כפי אשר נכנס לקבל החימום, וכן ההיקש בשאר הכוכבים והמלאכים שהם למעלה מהם. אמנם הכנת הגופים השפלים לקבל שפע העליונים ופעולותיהם יהיה על אחד מב' תנאים, אם שיוכנו בדברים הפועלים באיכויותם המפורסמים, כאילו תאמר שיחוממו בחומם או יקוררו בקורם, או שיוכנו בדברים אשר טבעם נעלם הנוהגים במשפטי הסגולות.

ואמנם הדברים המקבילים הכנה כפי איכויות הידועים המפורסמים אשר לפעלים המכינים אותם, לא ייפול בהם ספק ואין לטעות בזה אחר עבודת אלילים. אבל מצד הדברים המכינים הגופים המקבילים שפע דברים השמימיים, וזה מצד סגולתם, והוא הטבע הנעלם בהם, זה הביא הסכלים לטעות אחר עבודה זרה. והוא, כי מצד סכלותם בטבע הסגולות, לא חשבו שישתנה מצדם טבע הגוף המקבל כלל, ולא מצאו מקום בזה, אלא כשחשבו כי המעשה ההוא נאות לעליונים המשפיעים, הן שיהיו המלאכים או הכוכבים. ושמצד הראותם בזה פעל, יוסיפו להשפיע על הגופות המקבילים. וזהו שרשם ויסודם אשר בנו עליו ענין ע"א, ויבואו מזה לזבוח ולקטר למלאך או לכוכב ההוא להשיג רצונו.

וזהו אמנם הפך האמת משני פנים:

האחת כי אין בדבר ממעשינו ערבות או צער לאחד מהעליונים כלל, כי אין יחס ולא טבע משותף בין מעשינו וביניהם.

והאופן השני, מצד שיכלתם והשפעתם הבאות מאתם מוגבלת, אי אפשר להם להוסיף ולגרוע מזה מצד עצמם, אבל כפי הכנת המקבילים לבד, לא מצד המשפיעים כפי דעת עובדי אלילים.

ומפני זה אמר בכאן לא תשתחוה לאלוהיהם אחר אמרו הישמר מפניו ושמע בקולו וגו', והוא כאמרו אחרי שהרשיתי בזה המלאך המרום במעלה משאר המלאכים מצד כי שמי בקרבו על דרך שאני מרשה אתכם לשמוע בקולו ולהשתחוות אליו, ועם כל זה אמרתי לכם כי לא ישא לפשעכם מצד היותו שליח ואינו עושה אלא שליחותי, מה יהיה בשאר המלאכים אשר אינם במדרגתו, וכל שכן בצבא המרום, הלא מזה תוכלו להבין כי אין בידם להיטיב ולהרע מצד עצמם, ואם כן לא תשתחוה לאלוהיהם ולא תעבדם כי לא ימשך לך מזה תועלת כפי שתחשוב.

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

וכן נראים דברי **הרמב"ם** ז"ל בפרק ל"ו מחלק השלישי מהמורה, שהוא כתב שבמה שאמרו רבותינו ז"ל כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, שרוצים בזה שכל מה שיגזרו העין הטבעי הוא מותר וזולתו אסור, וכתב שם אל יקשה בעיניך מה שהתירו מהם כמסמר מהצלב ושן השועל, כי הדברים ההם בזמן ההוא היו חושבין שהוציא אותו הניסיון, על דרך תלות העשב שקורין בערבי פיאוניא"ה על הנכפה, כי כל מה שנתאמת בניסיון, אף על פי שלא יגזרו ההיקש, הוא מותר לעשותו, מפני שהוא משום רפואה ונוהג מנהג הסמים המשלשלים, אלו דבריו ז"ל. ויתחייב מזה שכל מה שאסרה תורה, הוא הדברים הבטלים שאין בהם ממש, והם להשיג הרצון המשפיע שהוא דבר אין לו אמיתות, אבל להכין המתפעל, אם בטבע גלוי או נעלם במשפטי הסגולות, לא אסרה זה התורה כלל.

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

ונגלה לי תימה זה, ממה שאמרו רבותינו ז"ל במסכת סנהדרין (זו) בלטיהם אלו מעשה שדים, בלהטיהם אלו מעשה כשפים, ופירש **רש"י** ז"ל שמעשה כשפים על ידי מלאכי חבלה הם נעשים. ועל זה העניין בעצמו מפורש מבואר, והוא שעל ידי מעשה הכשפים יוכנו הגופים התחתונים לקבל רושם ושפע מצד מלאכי חבלה, וזהו עניין ראוי שתאסור אותו התורה, כי עם היות שלא יכווין בזה דבר מצד הפועל אשר יהיה דבר בטל, עם כל זה לא ירצה השם יתברך שנכין צד מהגופות התחתונים לקבל רושם מלאכי חבלה, והוא כי אמנם נבראו להיות כלי זעמו של הקדוש ברוך הוא לבד, לא שישפיעו כוחותיהם במציאות כי אם כאשר ירצה להשחית אומה או אישים מה כעניין מכת בכורות וכיוצא בו. ובזה יובן מה שאמרו רבותינו ז"ל למה נקרא שמם כשפים שמכחישין פמליא של מעלה, והוא כי השם יתברך ברא עולמו שהמשפיעים טוב ישפיעו תמיד, והמשפיעים רע לא ישפיעו אלא כאשר ירצה השם יתברך לבד לצורך השעה, ואשר יתעסקו בענייני הכשפים יכינו התחתונים לקבל רשמי המשפיעים רע, והוא הפך מה שסודר בפמליא של מעלה.

דרשות הר"ן הדרוש החמישי

אמר רבי (יונתן) [יוחנן] אין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על חכם גבור ועשיר ועניו, וכולם ממשה וגו'. (נדריים לח).

מן הידוע כי אחר שרצה השם יתברך לברוא את העולם הזה לכבודו, והסיבה התכליתית אצלנו בו למען יעבדוהו המין האנושי, חויב שימשך לאדם מאתו שפע הוא למעלה מן השכל נקרא שפע נבואי, להשלים הנפש למען תאור באור החיים, ולא יספיק לזה שפע שכלי לבד, כי הדבר אשר יוכל עצמו ואמיתותו אי אפשר שיודעו הדברים המועילים והמפסידים אליו. על דרך משל, אם סכלנו מזג האדם אי אפשר שנדע הדברים אשר בהם נמשיכהו על שוויו, או נשיבהו אליו אם יצא ממנו, אבל אבל צריך לציירו תחילה ולהשיג אמיתותו כפי כוחו, ואחר נדע הדברים הנאותים אליו או המנגדים. ומתחייב גם כן בנפש שאי אפשר לנו מצד מחקרנו לעמוד על אמיתותם, ראוי שנהיה סכלים בדברי המנגדים והנאותים אליה, אם לא יגיע אליו שפע אלוהי נבואי אשר הוא למעלה מהשכל, בו יודעו הדברים הנרצים אצל השם יתברך והעושים רושם בנפש, והם מצות התורה ואזהרותיה. ואין ספק שלמי שבא אליו זה השפע, יצטרך שיהיה שלם במעלות השכליות ובמעלות המידות, שאין ראוי שיחול רוח השם יתברך על האיש רע המידות, כי תועבת ה' נלוז. ולא מזה הצד לבד, אבל מצד המשך הדברים כפי טבעיהם, והוא שידוע כי הדברים כולם יתקרבו לדומיהם ויתרחקו מהפכם, והוא מצד האחוה בדומה וההתנגדות בהפך. וידוע כי האדם כל עוד שימשך במדרגת העיון ובטוב התכונות, יתקרב אל השכלים הנבדלים, וראוי שיתאחדו בו. כי האדם יש לו שתי פניות, לצד מעלה ולצד מטה, וכשיתבונן וישלים עצמו במושכלות ויהיה בעל תכונות טובות, הנה הוא נפרד מהתחתונים ופונה אל צד המעלה, וכשיפסק עיונו מזה ויטה אל הדברים החומריים, הנה הוא פונה אל צד המטה. כאשר נרמז במראות יעקב אבינו עליו השלום בסולם, והנה מלאכי אלוהים עולים ויורדים בו, והוא שנראה אליו שהמקום ההוא מוכן לנבואה, ושממנו יעלו האישים להשלים עצמם. אמנם הראו לו כי עוד בחיים חיינתם אי אפשר שתהיה העלייה רצופה הולכת על סדר, אבל יהיו עולים כל עוד שיתעסקו בצרכי נפשם. והייתה ההערה בזה להרבות הדברים העוזרים לעליה, ולמעט הדברים המחייבים הירידה כפי האפשר. ואם יהיה זה בדברים החומריים הכרחיים, שאי אפשר כשיתעסק בהם שיפנה אל צד המעלה, כל שכן מי שיהיה נשקע בתכונות הרעות, שהם התאוות המותרות לדברים החומריים, שאי אפשר התקרבו לשכלים הנבדלים, אבל יתרחק מהם בהכרח. ולזה הוא מאמר רבי יונתן שאין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על חכם ועניו, שהם כוללים מעלות השכליות ומעלות המידות.

אבל במה שהצריך לנביא להיות גיבור ועשיר צריך טעם. וקצת המפרשים פירשו שרצה באמרו גיבור, שמגביר שכלו על תאוותיו, ועשיר, שתהיה לו מדת ההסתפקות. השוו עשיר

וגיבור שאמר רבי יונתן, לאותם המוזכרים בדברי בן זומא באבות. ואין דבריהם נכונים, שאם כן אחר שהזכיר עניו, לא היה צריך להזכיר גיבור ועשיר, שכבר אמרו רבותינו ז"ל בפרק קמא דעבודת אלילים (דף יט) ענוה גדולה מכולן. הנה ביארו כי מי שהגיע הענווה, אי אפשר שלא יקדמו לו טהרה וקדושה ויראת חטא ויתר המעלות המוזכרות שם, אם כן הוא מושל על תאוותיו ויש לו מדת ההסתפקות, שאם יצרו מושל עליו ויכאב תמיד למה שלא השיג, אי אפשר לו להשיג אותן המעלות.

ואין ספק שמעלות אלו ישלימו הנפש ויפרידוה מן התחתונים, ויהיה דביקות בינה ובין העליונים עד שיהיה ראוי לנבואה, ואם יטה מן החכמה והענווה שהם מעלות השכליות והמידות יגביר כוחות גופניות אשר ימצאו בו, מאשר חומר שלו משתתף עם הבהמות ולא מאשר הוא איש, ולכן יבדילוהו מהשם הבדל עצום. אמר הנביא כי אם עונותיכם היו מבדילים וגו' (ישעיה נט). אם כן צריך הנביא להסיר פחיתות מעליו, ושימצאו בו השלמות האמיתיים שהם החכמה והענווה. ועוד שהרי שם בנדרים בפרק אין המודר (דף לח) הוכיחו גיבור מדכתיב ויפרוש את האהל על המשכן, ואמר רב משה רבנו עליו השלום פרשו, וכתוב עשר אמות אורך הקרש, והקשו שם ולימא דאריך וקטין, אלא מן הדין קרא דכתיב ואתפוש בשני הלוחות ותניא הלוחות ארכן ששה ורוחבן ששה וגו'. עשיר דכתיב פסל לך שני לוחות וגו' פסלתן יהא שלך, וכן הוכיחו מיונה דכתיב ויתן שכרה וגו', והנה ביארו גיבור ועשיר כפשוטו. ועוד יקשה על אלו המפרשים מה שאמרו בפרק המצניע (צב) וליגמר ממשה דלמא משה שאני דאמר מר אין השכינה שורה אלא על חכם גיבור ועשיר ובעל קומה, ואין בבעל קומה מדה טובה ולא מעלה שכלית, אלא הדברים כפשוטן.

אבל יצטרך ביאור מדוע יצטרך הנביא להיותו עשיר ובעל קומה, כי בגיבור נוכל לפרש שצריך להיות אמיץ לבו בגיבורים מי שהוא שלוח להוכיח עם רב ולא ישוב מפני כל, כמו שהזהיר השם יתברך לירמיה (ב) ואתה תאזור מותניך וגו' אל תירא מפניהם וגו', אבל בעשיר ובעל קומה צריך טעם.

והתשובה בזה שאם יצטרך הנביא הנבואה להשלים לעצמו לבד לא לזולתו, היה ראוי שינבא מי שימצאו בו השלמויות אשר תושלם הנפש בהם יהיה הגוף שלם או חסר, אבל הנביא שינבא להמון ומודיע מה שיצווה השם יתברך, יצטרך שיהיה נבחר ונרצה מכל הכתות, מאוהבי החכמה ואוהבי העושר ואוהבי הגבורה, ושישלימו לו מעלות המידות. ולשון נביא הוא המשמיע תמיד ומדבר להמון, כאמרו ואהרן אחיך יהיה נביאך, לא רצה שיתדבק השפע באהרן עד שיהיה לו לנביא ידרוש מאתו העתידות, אבל רצה בו שישמיע מה שישים משה בפיו. ולזה יקרא גם כן נביא הבעל נביא, כי נביא נגזר מלשון ניב שפתים. ולזה צריך הנביא שישלימו לו המעלות השכליות וההמוניות. והוא אמרם ז"ל בפרק המצניע (שבת צב) בעל

קומה, להיותו יותר נראה אל ההמון בעניין ההדור, כמו שאמרו בבכורות (דף לג) מנין שהקב"ה משתבח בבעל קומה, ולזה אין ראוי לדבר ברבים אלא איש שיהיה בעל קומה שיהיו דבריו נשמעים יותר, כעניין שאמרו בתענית (דף טז) תנו רבנן יש שם זקן אומר זקן, אין שם זקן אומר חכם, אין שם לא זקן ולא חכם אומר אדם של צורה. הוא שירמיה אמר לא ידעתי דבר כי נער אנכי, לא אמר איני צדיק או חסיד, אבל אמר כי עם היותו ראוי לנבואה שכבר שלמו מעלות נפשו, אחרי שלא ידע דבר אין ראוי להשתלח במלאכות השם ולפרסם את אשר יצונו.

והנה יש כאן שאלה, היות משה אדון הנביאים ערל שפתיים, עד שהוצרך אהרן אחיו להיות מתורגמן. ואין להשיב כי מאשר היה טבעו כך הניחו על ענינו ולא רצה לשנות טבעו למעט, שהרי כל עניין משה היה למעלה מן הטבע, כי מן הנמנע הוא שיעלה אדם למדרגה שעלה בה על דרך המנהג הטבעי, כאמרו ולא קם נביא עוד וכו', הודיענו כי נבואת משה רבנו הוא למעלה מן הטבע, ושהשלימו השם יתברך בעניין נסיי, איננו אפשרי ששיגנו האדם כפי המנהג הטבעי, שאם היה כן איך אמר ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, והשם יתברך לא ימנע טוב מבעליו לבלתי ישיג האדם המעלה שהיא אפשרית, אבל עניין הפסוק הוא להודיע כי עניין משה עליו השלום הוא מכוח הנסים והנפלאות, יצא מגדר העניינים הטבעיים, שעם היות שחול רוח הנבואה על האדם הוא עניין אפשרי כפי המנהג הטבעי, אמנם כאשר תחול בו ישקעו כוחות הגוף עד שיתבטלו פעולותיו. אבל חול הנבואה עליו והוא ער עומד על רגליו שלם בכוחותיו כאשר ידבר איש אל רעהו, הוא נמנע בחוק הטבע, והמשיג זה כמעט ששיג היותו איש ושכל נבדל כאחד. ואחר שנשתנה טבעו על העניין הזה, יותר קל היה לשומו צח הדיבור. ומשה רבנו עליו השלום נפלא מזה, איך היה שאחר שנבחר לנביא לא הוסר כובד לשונו, והוא אמרו לא איש דברים אנכי גם מאז דברך אל עבדך. ואין ספק כי אמרו גם מאז דברך אל עבדך הוא כמתמיה על זה. ולא השיבו השם יתברך בזה, רק מי שם פה לאדם, ולפי הנראה אין התשובה על עניין הטבע כלל.

וראינו לרבנותינו ז"ל מרחיקים מאד שיהיה למשה מום גופני, אמרו בפרק המקנא (סוטה יב) והנה נער בוכה מילדי העברים זה, קרי ליה ילד וקרי ליה נער, הוא ילד וקולו כנער, אמר ליה רבי נחמיה אם כן עשיתו למשה בעל מום. ולמה לא תמהו על המבואר בפסוק היותו כבד פה. והתשובה על זה כי מהיות התורה וקיבולה הדבר היותר גדול שאפשר שיהיה במין האנושי, ראוי לעם שיקבלו אותה, שינתנו להם הוראות חזקות שהתורה היא אמיתית, ושיסור כל ספק מאותן ההוראות ומהעניין ההוא בכללו שאינו בא כי אם בכוח אלוהי, ועל זה נמשך יציאת מצרים כולו. כי רצה השם יתברך שיתחדשו האותות בגאולה ההיא שהיא בלי ספק התחלת התורה, למען ידעו כל ישראל שהנמנעות בחוק הטבע אינם נמנעות בחוק השם יתברך, כי זאת הפינה היותר גדולה בדת, ומי שיכפור בה יכפור הדת בכללו ויבטל גמול ועונש לגמרי.

ובהיות זה קוטב התורה אשר עליו תיסוב, רצה זה שיתפרסם בארץ מצרים, לפי שיהא ארץ החרטומים והמכשפים, ומה שיבחן שם שהוא דבר נמנע בחוק הטבע, וכי לא תספה בה חכמת הכישוף אשר היא סעיף מסעיפי החכמה הטבעית, ראוי שנאמין שנעשה בכוח אלוהי בלי ספק, ושהנמנע בחוק הטבע אינו נמנע בחוק השם יתברך. ואילו נתחדשו אותם המופתים בארץ נעדרת החכמה היה יישאר ספק בלב האנשים, שנעשו בחכמת הכישוף, ושהם אפשריים בחוק הטבע. וזהו עניין נרמז לרבנותינו ז"ל במסכת מנחות בפרק כל קרבנות הצבור (דף פב) אמרי ליה יוחני וממרא וכו', כאשר כתוב בדרוש החדש הזה.

ולזאת הסיבה נשלם משה בכל שלמות נביא, להאמין שענינו בכוח אלוהי, והוסר ממנו בהשגחה גמורה הדיבור הצח, יען לא יחשב שהיות ישראל וגדוליהם נמשכים אחריו, היה לצחות דברו כמו שאמר על מי שהוא צח הדיבור שימשיך ההמון אחריו, ושהשקר ממנו יחשב אמת, והדבר בהפך למי שהוא כבד פה וכבד לשון, שהאמת לא יקובל ממנו רק לחוזק הגלותו, ולזה הוסר בהשגחה, לא היה דבר נופל במקרה.

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

אמנם כבר כתבו החכמים שעל צד ההעברה הלשונית, יאמר על מי שביטל סיבת הקניין שהוא חידש ההעדר, והוא אמרו יוצר אור ובורא חשך, אף על פי שלא תתכן בחשך בריאה, כי אינו רק העדר סיבת האור, ועל זה הצד יאמר במי שכבה הנר שפעל החשך. אמנם גם על צד ההעברה יש הבדל גדול בין הקניין וההעדר, כי הקניין מורה כוונת מכווין בין בפעל השם יתברך בין בפעלים האנושיים, וההעדר לא יורה כוונה כהוראת הפועל על כוונת הפועל, כי הפעל המסודר אי אפשר שיבוא כי אם בכוונת פועל, והעדר הפעל יבא לאחת משלש סיבות, אם לכוונת מכווין בהעדר ההוא, אם שלא עלה על לב הפועל ההוא ונשאר בהעדר, ואם שעלה על לב אלא שלא הספיק יכולת הפועל על הפעל ההוא ונשאר בהעדר.

זוהי אמנם בפעולות האנושיות, אך בפעולות השם יתעלה אינו כן, שכמו שאין אפשר שיבא הפעל ההוא כי אם בכוונה ממנו, כן אי אפשר שיהיה ההעדר כי אם בכוונה ממנו וכמו שהוא סיבת כל אופני ההעדר. וזהו מה שהשיבו מי שם פה לאדם או מי ישום אלם, כלומר איך תחשוב שהיותר נעדר צחות הדבור הוא דבר נפל במקרה, מי שם פה וגו', כלומר שכמו שאי אפשר לדיבור שהוא קניין רק בכוונה ממנו, כן העדר הדיבור לאילמים מורה על כוונה ממנו, ואין דבר בפעולתו נופל במקרה, לא הקניין שבהם ולא ההעדר שבהם, אבל הכול ראוי שיהיה נתלה בו, כי הכול בכוונה גמורה מאתו. הודיעו שבכוונה היה כבוד פה לסיבה שזכרתי.

וזה דבר ביארו רבותינו ז"ל אותו בבראשית רבה, ויאמר ה' אליו מי שם פה לאדם, אמר לו אם אין אתה איש דברים אל תחוש, הלא אנכי בראתי כל פיות שבעולם, ואני עשיתי אילם מי שחפצתי ועור לראיה ופקח לשמיעה, ואם אני חפצתי שתהיה איש דברים הייתי, אלא לעשות כך נס אני חפץ, בעת שתדבר יהיו דבריך נכונים שאני אהיה עם פוך, ועתה לך ואנכי אהיה עם פוך. והנה נתבאר בזה שהיות משה ערל שפתיים היה מכוון מאתו יתברך, שנאמר שלא היה טבעו גוזר שיהיה כך, והשם יתברך שמה על זה התואר. בראש שנאמר שמטבעו היה כך, והשם יתברך השאירו על טבעו ולא שנהו.

אבל מדרגתו היה שינוי הטבע ודבר נסיי גמור, כי שיעור מדרגת האדם להשיג בנבואה הוא אחד משני דברים, אם מדרגת החלום, ואם מדרגת המראה, כמו שאמר במראה אליו אתוודע בחלום אדבר בו. ושתי אלו המראות הן שיחקה הנביא נבואותיו במשלים וחידות, כעניין יעקב שנאמר ויחלום והנה סלם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלוהים עולים ויורדים בו. והנה היה זה המשל להודיעו מעלת ארץ ישראל על שאר הארצות, שהיא הסולם אשר ממנו יעלו אל השמים הצדיקים שנקראו מלאכי אלוהים, שאילו היה להורות לו שכל הנעשה בארץ הוא באמצעות המלאכים, ויהיה המשל שהמלאכים יתהלכו בארץ וישיבו אליו יתברך לאמר התהלכנו בארץ, והנה הוא כעניין השטן, היה לו לומר מלאכי אלוהים יורדים ועולים בו, כי הירידה קודמת לעליה. אבל מלאכי אלוהים בכאן, רמז לצדיקים, אשר הם עולים דרך במעלות בארץ ישראל, ומפני זה אמר עולים ויורדים בו, כי אי אפשר שתהיה העלייה לצדיקים רצופה, כי נפש האדם כמו שאמרנו יש לה שתי פניות, אל צד המעלה ואל צד המטה, ואי אפשר כל עוד היותה בגוף שתהיה פנייתה אל צד המעלה לבד, אבל תצטרך גם כן לפנות למטה להנהגת גופה. והוא המשל הנרמז באמרו מלאכי אלוהים עולים ויורדים בו. והראה לו זה השם יתברך להיות ארץ ישראל יקרה בעיניו, ולהיות מגמתו אליה אחרי שיישא את נשיו. והודיעו עוד, כי בצאתו מארץ ישראל צריך שמירה מיוחדת יותר מבהיותו שם, והוא אמרו והנה אנכי עמך וגו'.

וכל עד שבמקרא מורה על אחד משני דברים, אם שהדבר הקודם יפסק בהגיע אותו העת, כאמרו ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה עד אשר נשוב אליכם, שהוא מורה שאחרי שובם לא

ישבו שם עוד, ועל זה הדרך הוא רוב עד שבמקרא. ואם שהדבר הקודם יתחייב שימשך יותר כשיגיע אותו העד, ויורה כי גם עד אותו זמן יהיה הדבר הפלוני, וכל שכן מאותו זמן ואילך שיתחייב יותר, וכמוהו לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו עד כי יבא שילה, שפירושו כי גם בהיות המלכות משוטטת בין השבטים, ושיתחייב יהודה שלא תהיה כל המלכות לשבטו, עם כל זה כל עוד שיהיה מלך בישראל לא יהיה ענשו כל כך שיסור ממנו שבט המלוכה לגמרי, עד כי יבא שילה שהוא מלך המשיח שאז יתחייב יותר שלא תסור המלוכה ממנו.

וכן כי לא אעזבך עד אשר אם עשיתי, הוא על זה הדרך, שאי אפשר שלאחר מכן אעזבך, אבל פירושו הודיעו שבהיות דבקות הצדיקים בשם יתברך בהיותו בארץ הנבחרת, יותר מתחייב שיעזבנו, אך מאשר הייתה הליכתו לקיים מצות אביו כמו שצוהו לא תיקח אשה מבנות כנען, ישמרהו השם יתברך ויהיה עמו, כי הנדבק בטובים גורם שיתקרב לבו לעבודת השם יתברך, ומי שאינו עושה כן גורם לזרעו הריחוק ממנו.

ועם היות לבן עובד עבודה זרה, בחר יצחק להתחתן בו יותר משיתחתן עם בנות כנען. והטעם לכל זה כי עם היות האדם בחירי במעשיו, והרשות נתונה בידו לבחור איזה דרך שירצה, כאומרו ראה נתתי לפניך היום את החיים וגו', ומי שיכפור זה יכפור בכל התורה כולה. ולא די שיעקור התורה אבל יחלוק על טבע המציאות הנראה, כי מבואר נגלה שטבע המציאות על שלשה טבעים, מחויב, אפשר, נמנע, ושהדברים האפשריים נעלמים אצל הטבע כמו שהוא נעלם אצלנו, ולולא זה היה האדם יודע במה שיעשה חברו לאחר שעשה כמו שידע במעשה עצמו, או יהיה סכל במעשיו כמו שיסכל במעשה חברו. וטבע המציאות נגלה מפרסם שיחלוק על זה, אבל פעולות האדם בידו ורשותו אין עליו מכריח או מעכב. ועם כל זה לא יוכל לכפור בשום פנים שלא יהיו לאדם הכנות נמשכות אחר המזג לקצת מדות טובות או רעות, ואלו תכונות נפשיות נמשכות ומשתלשלות מאבות לבנים, לפי שהם טבעיות נמשכות אחר המזג לתת הכנה, ואם לא יכריחו. ולזה מאשר היו בנות כנען מוטבעים בתכונות רעות, היו בוחרים האבות להתרחק מהם, ולהתדבק במי שאינו מוטבע באותן התכונות הרעות גם כי היה עובד עבודה זרה, לפי שאותן התכונות מתעברות ונמשכות בזרעם, והם כמו חולי הגוף נקראים בספרי הרפואה חלאים ירושיים. לפי שמצות ועבירות התורה על שני פנים, מהם יעשו רושם בנפש והגוף יחד, ומהם שלא יעשו רושם רק בנפש לבד. והרושם ההוא שיהיה בנפש לבד, הרושם ההוא עם היותו מזיק מאד לא יתעבר לבנים, כי אין לנפשות יחס וקורבה כלל. אבל אותן שירשמו וישנו לרע הנפש והגוף, בהכרח יעבור רישומם אל המשתלשל מהם. ואשר ירשמו לרע הנפש והגוף, הם העבירות שיש להם מבוא בתכונות נפשיות כשנאה וקנאה ואכזריות וכילות ודומיהם, כי אלו יעשו רושם רע בנפש כי הם העברה ותכונה רעה, ומלבד זה יעשו רושם רע בגוף על הדרך שאבאר.

דבר ברור הוא, כי כמו שהליחות פועלות במידות, כן המידות פועלות בליחות. כי כמו שהוא מחויב שמי שיהיה דם לבו חם רותח, שיהיה מוכן אל הכעס, כן יתחייב שמי שיכעוס תמיד,

שיחם מזג לבבו ויטה טבעו שיהיה מוכן אל הכעס. וכזה בכל התכונות הנפשיות. הנה אם כן, מי שהוא מורגל אליהם, מטה מזגו וטבעו שיהיה מוכן להם, וברוב יהיה טבע הבנים שוקד על טבע האבות, ולכן רוע תכונות אנשי כנען היה מתחייב שיהיה נמשך לבניהם אחריהם. ועם היות לבן עובד עבודת אלילים, לא יתחייב שיהיה טבע צאצאיו נמשך אחריו כלל. כי הדבר היותר ראוי להישמר ממנו, הוא מה שיש לו מבוא בתכונות הנפשיות, ובהתפעלויות הנמשכות לרוח הלבבי, להיות התחלה ושרש וכמבוע ומקור לרוב מידות האדם, כמו שאמרו רבותינו ז"ל הב לי עינך ולבך ואנא ידע דאת דידי. ואף על פי ששיתפו העין עם הלב, לא שיהיה לעין פעל מיוחד בפני עצמו, אבל למה שיגביל מהרשמים ומהמוחשים ללב.

וכן אמר הכתוב (משלי ח) מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים. ואף על פי שהמפרשים פירשו שממנו שב אל משמר, ובא להזהיר שינצור האדם עצמו לבל יקל בשום משמר, והם הגדרים והסייגים שתקנו רבותינו ז"ל, כי עם היותו קל בעיניו ממנו תוצאות חיים. והוא אמיתי בלי ספק. מכל מקום אין נראה שתהיה זה כוונת הפסוק, שלא היה לו לומר לבך, כי הגדרים והסייגים תלויים במעשה לא בלב. ולפיכך נראה לי כי ממנו שב אל הלב, והוא ענין נפלא ומשל נכבד, כי המשל בדברי חומרי והנמשל בנפשי, ושניהם בענין אחד ובנושא אחד שווה בשווה. וזה המשל היותר שלם שאפשר, ומשלים תועלת המשלים על הצד היותר שלם, כי תועלת המשלים הוא על הצד שאבאר.

ידוע הוא שהשכל צופה ומשקיף בדברים המושכלים והדקים בעצמם, לא יצטרך שיהיו נשואים בחומר, והטבע הנטוע באדם לא יסכים לזה, אבל יצטרך שיהיו כל מושגיו ומובניו דברים חמריים מוחשים בחושים הגשמיים, כאשר ירצה השכל להישיר הטבע ולהבינו ענין דק, יצטרך שילמד לו אליו במשל ענין גס מוחש וקרוב אליו, כדי שיתקרב ממנו הענין הדק אשר הוא מכוון אליו. וינהג בזה מה שינהג החכם השלם שירצה שיבין ממנו תלמידו ענין דק אין שכלו מספיק אליו, שירגילוהו בדבר אחד גס ממנו וקרוב אליו, כדי שיתחנך בו ויורגל, כן ענין השכל עם הטבע בשווה. וזהו תועלת רוב המשלים, אבל הם מתחלפים מנושא לנושא.

כאשר המשיל שלמה עליו השלום עיר קטנה ואנשים בה מעט וגו' (קהלת ט) והמשל לאמץ לב האדם ולהבין אותו, שכל חושי האדם ותאוותיו נשמעים ונמשכים אל היצר הרע, אשר הוא המלך הגדול הרמוז בכאן, וכי השכל אשר לאדם עוזריו מעטים, ויראה בתחילת המחשבה היותו חלוש ולואה לנצח זה המלך אשר בנה כבר מצודים גדולים, והם חושי האדם ותאוותיו, עם כל זה כאשר היה רואה עין בעין שהאיש המסכן אשר לא היה נחשב למאומה מילט העיר בחכמתו מיד המלך החזק, כן השכל, עם מה שיראה מחולשתו עם היצר יכול להכניעו ולהשפילו, כי מעט מן האמת ינצח הרבה מן השקר, כאשר המעט מן האור ינצח הרבה מן החשך. וזה המשל, עם היותו שווה לנמשל, יתחלף ממנו בנושא.

וכן רוב משלי שלמה הם על זה הדרך, כאשר המשיל הסכלות אשר ימצא למתרשל מן החכמה, באמרו (משלי יז) על שדה איש עצל עברתי וגו' והנה עלה כלו וגו'. רצה בזה שמי

שאינו שוקד על החכמה בזריזות גמור יעלימו ממנו ענייניה ויגבר עליו הסכלות, כמו שאמרו רבותינו ז"ל בואו ונפשפש בהלכות כדי שלא יעלו חלודה. ואלה המשלים כולם אמיתיים ומכוונים לעניין אחד, והם מתחלפים בנושא. ובפליאה ימצא משל אחד מכוון לנמשל באותו הנושא בעצמו, ושיהיה המשל בדבר חומרי והנמשל בעניין שכלי, וזה המשל קיבץ זה השלמות כולו. ואקדים בזה דבר שהוא שורש המשל והנמשל. והוא שהטעות הנופל בהתחלות, איזה חכמה, גם אם יהיה הטעות קטן, ימשכו ממנו שגיאות יותר עצומות, ממה שימשך מטעות אחר יותר גדול ממנו, שלא ייפול בהתחלה.

המשל, יש בכאן עגולה גדולה וקוים רבים יוצאים מנקודת מרכזת אל המקיף, ידוע הוא, שאפשר שיהיה המרחב בין אלו הקווים פרסה או פרסאות, עם היותם נפגשים בנקודה אשר באמצע העגולה, ומי שהוא בנקודה אמצעית, ורוצה ללכת אל מקום רחוק דרך אותם הקווים, אם יטעה בין קו לקו, הטעות ההוא נופל בשיעור בלתי מורגש, ועם כל זה יביאה אותו הטעות המועט שנפל אליו בהתחלה, לשגות בדרכו, יותר משאם נפל אליו הטעות באמצע הדרך, גם כי יתרחק מדרכו שיעור רב, כי הטעות הנופל בהתחלות הוא נמשך, ואינו כן אותו שלא נפל בהתחלה.

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

ואמנם שהתכונות הלביות שורש העבודות כולן, הנה זה מבואר בחיפוש, כי מצות התורה נחלקות לג' חלקים:

חלק מהם נתלה באמונות ובדעות לבד, כהאמונה במציאות השם יתברך, ושהוא משגיח, ואמונת הגמול והעונש, וכל מה שהוא ממין אלו המצות. אין ספק שהלב התחלה להם ושרשם, עד שכמעט הם בלתי יוצאות ונמשכות ממנו כלל, אבל התחלתם ותכליתן בו. וזה החלק אינו רושם הגוף בעצם, כי אם במקרה.

החלק השני הם המצוות המידותיות כצדקה וגמילות חסדים, ואלה אין ספק ששורשם ויסודם הוא הלב. ומפני שזה החלק כולל הרבה מן המצות, אמרו על אותו שבא לפני הלל ואמר לו

שילמדהו כל התורה על רגל אחת, והשיבו ואהבת לרעך כמוך, ואידך גמרא הוא זיל גמור (שבת ל"ב), רצו בו שמי שיקבע בלבו זאת התכונה הטובה, יקלו עליו עניני רוב המצוות. וזה החלק רושם הנפש והגוף יחד. וכן המצוות המעשיות, שהם מוכנות על דבר אחד מכוון בהם ראוי שנאמין אותו, כאכילת מצה שהוא זכר ליציאת מצרים, והישיבה בסוכה שהוא זכר לזה בעצמו, והשביתה בשבת שהוא זכר לחידוש העולם, המצוות עם היותן יוצאות ונמשכות מאברים אחרים מלבד הלב, אחר שהתכלית בהן שיצייר העניין המכוון בהם בנפש, התחלתם ושרשם הוא הלב.

החלק השלישי מן המצוות הוא החלק שנעלם טעמו מעיני ההמון, והם הנקראים חוקים. וזה החלק, אף על פי שיראה ממנו שלא יהיה ללב בו מבוא רב, אינו כן, כי צריך שיהיו אלו המצוות גם כן נעשות בכונה גמורה לשם שמים, עם היות שנעלם טעמן.

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

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

הנה מבואר שהמצוות והעבירות העיקר בהן היא הכוונה, אם כן מחשבת הלב הוא שורש העבודה והמרי, ולזה אמר מכל משמר נצור לבך וגו', כי להתפעלויות הנפשיות אשר שרשם ויסודם הלב, מבוא גדול בדבקות השם יתברך והקורבה אליו, גם באותם הפעולות שאין בהם מצוה ולא עבירה כשמחה ועיצבון, שהרי רבותינו ז"ל אמרו (פסחים ק"ז) מזמור לדוד שאמר שירה ואחר כך שרתה עליו שכינה, ללמדך שאין השכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך כובד ראש אלא מתוך שמחה, שנאמר ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'. והנה הדבקות הגדול שיש בין האדם לבוראו הוא השכינה, וצריך לזה הדבקות הפעלת לב"י פועל אותו, והסיבה בזה לפי שהכוח הנבואי צריך לכוח הגופי אשר הוא הכוח המדמה, וזה הכוח יתחזק בהיות האדם פוגש הדבר שיאות אליו ויערב לך.

ובזה יוסר ספק גדול, והוא איך רצה השם יתברך שיברך יצחק את יעקב והוא לא ידע שהוא יעקב, אבל היה סבור שהוא עשו, כי עם היות שלא נגרע בזה כח הברכות כמו שאמרנו, מכל

מקום היה עניין יותר נאות שידע יצחק בברכו אותו למי היה מברך, ועוד שנמשכה מזה איבה ושנאת עולם לעשו, לומר שהוא סיבב לקחת ברכתו, מה שלא היה אילו באה רוח נבואה ליצחק שיברך אותו.

והתשובה בזה, שמבואר הוא בפסוק שיצחק היה אוהב את עשו, ואין ספק שלא היה מכיר את מעשיו הרעים כמו שהודיעו רבותינו ז"ל. ואילו באתה הנבואה שניח בנו בכורו אשר אהב ויברך את יעקב, אין ספק שהיה מתעצב בזה, ויהיה עיצבונו סיבה שלא תחול עליו רוח השם יתברך על השלמות, ולזה רצה השם יתברך שיהיה סבור לברך בנו עשו אהובו, כדי שיתרחב לבו וישמח, וישיג רוח אלוהי בתכלית מה שהיה אפשר לו להשיג. והיא הסיבה במה שאמר יצחק לעשו ועשה לי מטעמים וגו' בעבור תברך נפשך, כדי שתתרחב נפשו ותשמח, ויחול עליו רוח נבואי.

ואם תקשה אם כן היאך תועיל הברכה ליעקב, ולמה אמר יצחק הן גביר שמתיו לך וגו' ולכה אפוא מה אעשה בני. ואיך שמו גביר, אחרי שנתכוון לתת הכל לעשו, הרי לענין נדרים שנינו נדרה אשתו וסבר שנדרה בתו, נדרה בתו וסבור וכו', הרי זה יחזור ויתיר, כי הדברים שיאמרו לאיש אחד בחזקת איש אחר לא יעילו לו כלום, וכיון שכן הוא, למה אמר יצחק ולכה אפוא מה אעשה בני. ועוד מדוע לא ערער עשו על הברכה, ואמר הברכה אחת היא וגו', ולא אמר הברכה ההיא בטעות הייתה ולא תועיל לו, תננה לי.

והתשובה בזה כי הנביא אינו פועל בנבואה כלל מצד בחירת עצמו, לא בענייניה ולא במילותיה, אבל הוא כלי לבד אליה, כמו מראה הזכוכית שתאיר כפי השיעור שיראה בה מן השמש, ויבואה רוח השם יתברך עם מלות מסודרות מוגבלות, לא שהנביא יעשה מלות לכוונה אשר השיג, הוא מה שאמר דוד רוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני. יאמר כי הדבור ההוא באהו ברוח השם יתברך, ולא כוונת העניין בלבד, ושהוא יחדש המלות הנמשכות לכוונה, אבל גם המלות הונחו מאת ה' על לשוני, אין לו בהם בחירה כלל, אבל הוא כלי לבד, יראה בו אור הנבואה, וישמעו ממנו מלות הדבור האלוהי.

וזה היה עניין יצחק עם יעקב, שאילו היה יצחק נותן הברכות מצד עצמו, אין ספק שלא יועילו לו ליעקב בעניין הזה, והיה מקום לעשו לערער. אבל אלו נאמרו ברוח האלוהי, ויצחק היה כלי לכה ההוא ולדיבור ההוא האלוהי, ולא הייתה כוונתו ולא מילותיו ברשות עצמו כלל, אבל יחס ענינו לדיבור האלוהי כיחס החצוצרות לקול האדם, ולכן לא נגרע מערך הברכות כלל בהיות כוונת יצחק לברך עשו, כי אין הברכות חלות מפני כוונת יצחק בהם, אבל מפני חול הרוח בו לברך מי שהיה לפניו ובין ידיו. ועניין זה שווה לדברים הטבעיים, שכמו שמי שיחשוב לזרוע שעורה, וחיטה בידו, וזרע אותה, תצמח בלא ספק החיטה, כאילו הייתה כוונת הזרע אליה,

מפני שאין לאדם יכולת על זה העניין הטבעי. כן אין לנביא יכולת על נבואתו כלל, אבל הוא אליה כלי לבד.

והנה מאמר יצחק לעשו בטרם תבוא ואברכהו גם ברוך יהיה, ואמרו גם ברוך יהיה, אין פירושו שיחזור ויקיים הברכה ליעקב, שאם כן היה לעשו בזה תרעומת רב על אביו ולא נתרעם, אבל אמר לו יצחק ולכה אפוא מה אעשה בני, כאומר אילו הייתי יכול למלאות שאלתך הייתי עושה בחפץ מלא, ואחרי אשר חרד חרדה גדולה מאד, איך קיים הברכה תוך כדי דבור ואמר גם ברוך יהיה. אבל פירוש ואברכהו שלא מדעתי, ועם כל זה ברוך יהיה, כי הברכה אינה ברשותי אבל כפי הרוח אשר חל עליו. אמר גם, לרבות החרדה, כלומר מי הוא זה אשר סיבב שאברכהו ושיהיה ברוך על כורחי. הנה נתבאר שלא היה חסרון בברכות כלל בברך יצחק את יעקב והוא מכוון לעשו, אבל הייתה הברכה יותר שלמה בהיות לב יצחק מתרחב יותר בזה.

מצורף אל זה שהשם יתברך אשר לו נתכנו עלילות ומביא עצות מרחוק, רצה לתת איבה בין שני אלו הבנים, כדי שכאשר יחטא, יהיה זה מטה אפו ושבת עברתו לייסרנו, והטביע זה בטבעם להיותם הפכיים, והמשיך על זה סדר פעולותיהם. וכל הסיפור נמשך על זה. תחילה אמר ויתרצצו הבנים בקרבה וגו', והודיעונו רבותינו ז"ל פירוש זה הפסוק בבראשית רבה כשהרגישה רבקה תנועת העוברים על ענין זר, שאלה הנשים ההרות אם קרה להן כך, ותאמרנה לא, ותאמר אם כן שאין זה דרך מנהג טבעי למה זה אנכי על ענין זר שלא קרה לאחרות, ותלך לדרוש את ה' מפי נביאיו יורה שיודיעוה סיבת זה. והשיבוה ויאמר ה' לה שני גוים בבטן וגו', כלומר שאלה שני העוברים ראשי גוים ואומות שונות עצומות שלא יאותו זה לזה, ולא יעמדו שניהם בשלוח, אבל לאם מלאום יאמץ.

ולכן הטביע השם יתברך בעוברים טבעיים בתכלית המרחק, והורה על זה תכונת יצירתם ומידותם. אמנם יצירתם כי היה עשו אדמוני בעל שער, מורה על רתיחתו ותגבורת חומו, ויעקב איש חלק מורה על טוב טבעו ושווי מזגו. וכפי מידותיהם רדפו מזג כל אחד, כי המידות עם היות שאין מוכרחות כפי המזג, הם נמשכות אחריו באמת, ולזה אמר בעשו שהיה יודע ציד, שהיה טבעו מוכן אל התחבולות והמרמות, כי כן יתפשו החיות, ושיהיה איש שדה מבקש התנועה, בביתו לא ישכנו רגליו. ויעקב הפך שניהם, כי היה איש תם עם היותו הולך, ותפארתו לשבת בית, והייתה הסיבה הטבעית אצלם להיות אלה שני עוברים בלתי נאותים זה לזה בבטן אמם, כי לא אאמין שבא לאלו שני העוברים שפע נבואי יודיע אחריתם, אלא שהשם יתברך הטביעם בתכלית המרחק, שלא יאותו זה לזה, ויהיה מזג כל אחד מנגד לחברו, עם שאיננו מכריח. ומאשר כל כוח טבעי רודף הפכו כאשר יפגשנו, ויקום עליו בכוחו או יברח מפניו, היה כל אחד מאותן העוברים דורש בכח טבעי להתגבר על חברו ולרוץ מפניו. זה אמרו ויתרצצו, מעניין ריצה וריצוץ. וכונן בזה השם יתברך להיות כל אחד מוטבע בשנאת

חברו ובריחוק ממנו, לפי שקירוב המזגים יקרר המידות ותמשך אהבה, וריחוקם ירחיק המידות ותמשך השנאה. ולי נראה שזה היה ענין הנחש, אלא שאין זה ענין הפרשיות.

ועוד סיבב השם יתברך ענין הבכורה, לפי שידוע שהעברת הנחלות ולנחול הראוי לחברו בסיבתו, היא סיבה חזקה להפריד בין אחים, ולפי שלא הייתה זאת הסיבה חזקה עדיין, כי עשו עצמו הסכים במכירת הבכורה, סיבב השם יתברך ענין הברכה על הענין שביארנו, להמשיך השנאה קבועה בין האחים וזרעם. ותימשך עד אחרית הימים כמו שנתבאר בדברי דניאל, כי הוא ראה ארבע חיות, ושלושה נתפרשו אליו שהאחד מדי והשני פרס והשלישי יון בכתוב שם, הרביעי נתפרשה בדברי רבותינו ז"ל שהיה עמלק, ונתבאר דניאל שיהיו ישראל נמסרים בידי עד עת קץ הזמן הרמוז שם בחמשה מקומות.

ולפי הנראה מפשט הכתובים, גם לדניאל עצמו לא נתבאר כרצונו. כי במראה הראשונה אמר (דניאל ז') ולקדישי עליון יבלא ויסבר להשניא זמנין ודת ויתיהבון בידה עד עדן ועדנין ופלג עדן, ודניאל לא הבין זה, כמו שאמר שגיא רעיוני יבהלונני וגו'. ובמראה השני אמר עד מתי החזון התמיד וגו', והייתה התשובה עד ערב בקר אלפים ושלוש מאות ונצדק קדש, וגם בזה נאמר ואשתומם על המראה ואין מבין. ובסוף הספר כתוב ואשמע את האיש לבוש הבדים אשר ממעל למימי היאור עד מתי קץ הפלאות, והשיב למועד מועדים וחצי וככלות נפץ יד עם קדש תכלינה כל אלה, וגם בזה נאמר ואני שמעתי ולא אבין. והשיבו לך דניאל כי סתומים וחתומים הדברים עד עת קץ.

ואין מן התימה אם נעלמו הדברים, כי יש לזה שתי סיבות:

האחת מצד עצם הענין הראוי להסתר והעלמה כדי שלא ישתוממו רבים לאורך הזמן. **והשני** כי הנבואה בעת ההיא הייתה הולכת ומתמעטת, וידוע כי מדרגותיה הם הביאור וההעלמה, כאשר נתבאר שמדרגת אדון הנביאים שהיא היותר עליונה הייתה בתכלית הביאור, כאשר נאמר ומראה ולא בחידות, ויתחייב מזה שיהיה בזמן קרוב להפסק הנבואה בתכלית ההעלם. ולזה באו מראות זכריה בתכלית העלם, עד שלא מצאו המפרשים בהם ידיהם ורגליהם.

ומפני זה אינו מן התימה על מחשבי קיצין אם מנו וטעו וילאו למצא הפתח, כי כן קרה בשתי הגאולות שנגאלו, עם היות ענינם מפורש בכתוב. כי הנה בגלות מצרים נאמר כי גר יהיה זרעך וגו' ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה, ועם כל זה בני אפרים מנו וטעו ומהרו את הקץ כמו שאמרו ז"ל. וכן קרה בגאולה שנייה, אף על פי שנכתב קצת בביאור בדברי ירמיהו לפי מלאת לבבל שבעים שנה אפקוד אתכם, ואמרו זצ"ל בלשאצר מנה וטעה, ואחשורוש ואף דניאל, ואם בנבואות אלו המפורשות בשנים קצובות מנו וטעו, ומה יהיה בקץ הנאמר במלות כוון ההעלם בזה, עדן עדנין, ולמועד מועדים, וערב בקר אלפים ושלוש מאות.

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

דרשות הר"ן הדרוש החמישי בסגנון אחר

גרסין בנדרים פרק אין בין המודר (לח) אמר רבי (יונתן) [יוחנן] אין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על חכם גבור ועשיר ועניו, וכולן ממשה רבנו עליו השלום.

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

אבל במה שיחס לנביא הגבורה והעושר, צריך טעם. וכבר פירשו בו קצת המפרשים כי במה שהאדם גיבור, רוצה לומר שמגביר כוח שכלו על כל תאוותיו, ועשיר גם כן שתהיה לו מדת ההסתפקות, השוו גבור ועשיר המוזכרים בכאן, לאותם האמורים בדברי בן זומא באבות. ואי אפשר, שאחר שאמר עניו לא היה צריך להזכיר גיבור ועשיר. כי מי שהגיע למעלת הענוה, אי אפשר שלא ימצאו בו אלו השלמויות כפי פירושם, כי איך ישיג טהרה וקדושה אם אינו כובש את יצרו, או חומד ומתאוה לממון חברו, וידאג תמיד למה שלא השיג, זה מן הנמנע.

ועוד עליהן קושיא מן המימרא הזאת שהזכרנו, שאמר גיבור דכתיב ויפרש את האהל על המשכן ואמר רב משה רבנו ע"ה פרשו דכתיב עשר אמות ארך הקרש, אימא דאריך וקטין, אלא מן הדין קרא דכתיב ואתפוש בשני הלוחות ותניא הלוחות ארכן ששה ורוחבן ששה ועבין שלשה, עשיר מדכתיב פסל לך פסולתן יהא שלך, וכן הוכיחו מן יונה דכתיב ויתן שכרה, ואמר ר' יוחנן שכרה של ספינה כולה, ואמר ר' רומנוס שכרה של ספינה היא ארבעת אלפים דינרי זהב. הנה ביארו גיבור ועשיר כפשוטו. ועוד מה יעשו אלו המפרשים במה שאמר בפרק המצניע וליגמר ממש דילמא משה שאני דאמר מר אין השכינה שורה אלא על חכם גיבור ועשיר ובעל קומה, ואין בבעל קומה מדה טובה ולא מדה שכלית. אלא עיקר הדבר כי גיבור ועשיר הם מעלות הגבורה והעושר, ועכשיו צריך לבאר למה, כי החכמה והענווה אמנם הם מעלות בנפש וידיביקנה עם העליונים, והנוטה מהן מגביר כוחות הגופות אשר ימצאו בו מאשר חומר שלו משותף עם הבהמות ולא מאשר הוא איש, ולכן יבדילו מהשם יתברך הבדל עצום. וכבר ביאר הנביא כי העבירות ישימו הבדל ומסך בין האדם ובין בוראו יתברך, אמר כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלוהיכם, אם כן צריך הנביא להסיר מעליו הפחיתות, ושימצאו בו השלמויות אותן שהן שלמויות באמת כמעלת החכמה והענווה, אבל הגבורה והעושר, אחר שנפרש אותן כמשמען, ידוע הוא שאין מעלות בנפש רק לרואי השמש, ולמה אמרו שלא תמצא הנבואה בזולתם.

ותשובת זאת השאלה, שאם יצטרך הנבואה לעצמו ולא לזולתו, היה ראוי שינבא מי שימצאו בו השלמויות אשר תושלם בהם הנפש, ויהיה הגוף שלם או חסר. אבל בהיות הנביא מנבא להמון, ומודיע אשר ציוהו השם יתברך, יצטרך להיות נבחר ונרצה בכל הכתות, מאוהבי החכמה, ואוהבי העושר, ובוחרי הגבורה, ושישלימו לו מעלות המידות. וכבר ידוע כי איננו נקרא נביא, רק מהיותו משמיע תמיד ומדבר להמון אשר מצווה השם יתברך, כי המדבר תמיד יקרא נביא, כאומרו ואהרן אחיך יהיה נביאך, לא רצה בו שידבק השפע באהרן עד שיהיה לו לנביא ידרוש מאתו העתידות, אבל רצה בו שהוא ישמיע מה שישים משה בפיו. ולכן יקרא נביא השם יתברך נביא, ונביא הבעל נביא, כי הלשון נגזר מניב שפתיים. ולכן לא יהיה ראוי לנבואה אלא מי שישלמו בו המעלות השכליות ומעלות המוניות. וזהו אמרו בפרק המצניע בעל קומה, כי אין ראוי להוכיח רבים רק איש של צורה, כי ההמון יקבלו דבריו יותר מזולתו, כעניין שאמר בתענית (תענית טז) תנו רבנן יש שם זקן אומר זקן, אין שם זקן אומר חכם, אין שם חכם ולא זקן אומר אדם של צורה, כי ההמון יקבלו דבריו יותר מזולתו, וזהו שמצינו בדברי ירמיה (א) לא ידעתי דבר כי נער אנכי, לא אמר אינני צדיק חסיד, אבל אמר כי עם היותו ראוי לנבואה מאשר שלמו מעלות נפשו, אחרי אשר לא ידע דבר איננו ראוי להיות משתלח במלאכות ה' ולפרסם מה שיצונו. ולכן ימנה רבי יונתן גיבור ועשיר, עם היות כי אין

במעלות הללו שלמות לנפש או תועלת, רק מאשר הם מעלות יחפצו בהם ההמון, ויהיה בהן הנביא נכבד ומעולה.

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

ומה שאמר כאן רבי יונתן אין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על מי שישלמו בו התנאים הללו, אין הכוונה שלא יהיה כן לעולם, שכבר אמרו רבותינו ז"ל ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, בישראל לא קם, אבל באומות העולם קם, ואיזה זה בלעם. ואף על פי שאמר בספרי חילוקים הרבה שהיו בין נבואת משה לבלעם כמו שמפרש שם, אין ספק שהשרה הקדוש ברוך הוא שכינתו עליו, ואי אפשר שהגיע בלעם למדרגת הענווה, שכבר עליו אמרו בהרבה מן המסכתות ולא עוד אלא שאני אתונך ביום וכו' כתיב הכא ההסן הסכנתי וכו' ואין לספק אחרי זאת המימרא, שהאיש הזה לא נתקדש בפרישות וביראת חטא, וכל שכן בענווה שהיא למעלה מהן. אלא אין ארבעה דברים דרבי יונתן בכאן במה שיהיה תמיד, אבל לפעמים ישתנה זה לפי צורך השעה. וכבר אמרו בספרי מפני מה השרה הקדוש ברוך הוא שכינתו על בלעם, ואף על פי שלא היה ראוי לה, כדי שלא יהא פתחון פה לאומות העולם לומר אילו היה לנו נביא כמשה היינו עובדים להקב"ה.

וכן על דרך זה מה שאמרו בסוטה בפרק כשם (דף ל) תנו רבנן דרש ר' יוסי הגלילי בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה, וכיצד אמרו עולל על ברכי אמו, ותינוק יונק משדי אמו, כיון שראו את השכינה עולל הגביה את צווארו ותינוק שמת דדי אמו, ואמרו זה אלי ואנוהו, שנאמר מפי עוללים ויונקים יסדת עוז, ואין בעוללים ויונקים השלמויות שהזכיר ר'

יונתן אלא שהיה זה דבר נסיי נתחדש לשעתו. וכן ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל.

וכן מצינו במעמד הר סיני שזכו כל ישראל להשגה עצומה, עד שבשתי הדברות הראשונות לא הוצרכו שיגיד משה אליהם, כי הם השיגו כמו שהשיגו משה, שכן אמר במכות (דף כז) דרש רבי שמלאי שש מאות ושלש עשרה מצות נאמרו למשה בסיני, אמר רב הונא מאי קראה (דברים לג ד) תורה צוה לנו משה, תור"ה בגימטריא הכי הו, תורה שית מאה וחד סר הויין, אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו, כבר ביארו שאלו השני המאמרים השיגו אותן כל ישראל בבירור בלא חידה, וזו באמת מדרגה גדולה בנביאים שתהא נבואתם מבוארת, כאשר העיד השם יתברך על אדון כל הנביאים במראה ולא בחידות.

ועם היות שלא היו כלל ישראל שלמי החכמה והמידות, השיגו עתה כל ישראל זאת ההשגה לקיום התורה, שאילו לא השיגו הם בנבואה, הלא כאשר יגיד משה להם מה שצווה מאתו יתברך, לא הייתה האמונה שלמה במשה, כי לא אמת דבריו אלא כפי מה שראינו באותותיו, ואם יקום נביא אחד וינגד דבריו וייתן אות או מופת, היינו צריכין להעריך אותות משה עם אותותיו, ותהיה התורה בספק. אבל עכשיו שראינו בעינינו השגת משה, וכי השגנו אנחנו עמו, ונתבררה אצלנו השגתו והשגתו, אין אנו צריכים לנבואתו אות או מופת. וכיון שנתבררה לנו נבואתו שהיא אמת, ושהוא נתנבא שזאת התורה לא תשתנה לעולם, לא נביט לדברי המדבר בהפך, שכבר נתברר לנו ביאור שלם שהוא משקר ומתנבא מה שלא שמע. ולכן בהיות יסוד תורתנו השגה עצומה שהשיגוה אבותינו, היה רצון השם יתברך שיזכו כולם לאותה מדרגה במעמד ההוא, אף על פי שהיו שם הרבה שלא היו ראויים אליה.

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

ולכך נתמה מן הרב רבנו משה שהרחיק זה, ואמר לא השיגו ישראל רק קול עצום לא הבדל דברים, ומה שאמרו רבותינו ז"ל אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו, רוצים בזה שהגיע אליהם כמו שהגיע למשה, ולא היה משה מגיעם אליהם זה. ששני אלו השורשים, רוצה לומר מציאות השם יתברך והיותו אחד, אמנם יושג בעיון האנושי, וכל מה שיודע במופת, משפט הנביא בו, וכל מי שידענו שווה אין יתרון. ולא נודעו שני השורשים האלה מצד הנבואה לבד.

וכן אמרה התורה אתה הראת לדעת. אמנם שאר הדברות הם מכת המפורסמות לא מכת המושכלות, אלו דבריו ז"ל. ודברי תימא הם, שאילו כדבריו לא היה ראוי למנות שמע ישראל שהיא מצווה שנצטוונו בייחוד השם יתברך, מכלל מה שציוה לנו משה, אבל היה ראוי לומר בה שמפי הגבורה שמענוה. ועוד שכבר אמרו במכילתא לא יהיה לך אלוהים אחרים למה נאמר, לפי שנאמר לא תעשה לך פסל, אין לי אלא שלא יעשה, העשוי כבר מנין שלא יקיים תלמוד לומר לא יהיה לך. ולא נתבאר במופת שיהא אסור לנו לקיים הצלמים. ואם יאמר הרב שהיא מצווה מושכלת, הלא הרבה מן המצוות שהן מושכלות.

ועוד אמרינן בפרק רבי עקיבא (דף פח) אמר ר' יוחנן מאי דכתיב ה' ייתן אומר המבשרות צבא רב וכו', כל דיבור ודיבור שיצא מפי הגבורה נחלק לשבעים לשונות, דבי ר' ישמעאל תנא הלוא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע מה פטיש נחלק לכמה ניצוצות אף כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא נחלק לשבעים לשון. והיה זה באנכי ולא יהיה לך, לפי שהן יסודי התורה, שאם ירצו האומות לקבלה שתניתן להם עמנו, ועל דרך מה שדרשו רבותינו ז"ל בפרק קמא דעבודה זרה. ואם לא שמעו רק קול עצום, לא שיבדילו הדברים, אין הפרש בין הנאמר בלשון הקדש אל הנאמר בשבעים. אלא עיקר הדבר ששמעו כל ישראל כמו שנאמר למשה, והייתה הסיבה לקיום התורה כמו שאמרנו, כדי שידעו באמת שהוא נביא השם יתברך לא מצד האותות, וכיון שכן מדוע נסמך על פילוסוף חולק עליו, וכבר העיד הוא מפי השם יתברך.

הנה ביארו כי אין השגתם כהשגתו, כי נתעלה עליהם בארבעה המעלות שהזכרנו, ולא יהיה נביא לעולם, ולא היה קודם משה רבנו ע"ה שישלמו באלו המעלות ולא אחד מהם, רק לצורך השעה זכו כל ישראל לאחת ממעלותיו באנכי ולא יהיה לך, והוא שלא היה ביניהם ובין השם יתברך אמצעי. ואף על פי שלא היו ראויים לאותה ההשגה, וגם שהיו רבים ביניהם שלא היו ראויים למדרגת הנבואה כלל, היה זה כדי שתתחזק אלינו נבואתו, ושלא נאמין לפילוסוף שיסתור דבריו, ולפיכך כל פילוסוף שידבר הפך לנבואת משה, נדע שהוא איש שקר. ואין צריך לומר בתורה שבכתב, אלא אפילו בתורה שבעל פה, אם יאמר לנו שיתנבא דברים הפך מן הכללים המסורים לנו בגמרא, נדע אשר לא דברו ה'. כגון שיתנבא ויאמר ה' ציוני לעשות כרבה במה שהוא חולק עם אביי שנפסק ההלכה כמותו, נדע שהוא איש משקר באמת, שכבר ציונו השם יתברך אחרי רבים להטות, וכמו שנתבארה בתורה המצוות שצילולה הקדוש ברוך הוא, נתבארו בתורה כל כללי הגמרא. ואף אם יסכים היחיד לאמת יותר מן המרובים, יש לו לבטל דעתו אצלם. ואיך נאמין הנביא לעשות כנגד הכלל הזה.

وهוא אמרם בבא בתרא (דף יב) חכם עדיף מנביא שנאמר ונביא לבב חכמה, מי נתלה במי הוי אומר קטן נתלה בגדול. וכבר אמרו בב"מ (דף נט) בענין ר"א עמד ר"י על רגליו ואמר לא בשמים היא, מאי לא בשמים היא, כבר נתנה לנו משה על הר סיני וכתוב בה אחרי רבים

להטות. והפירוש אלי הוא, כי החכם יתיר ספקות התורה שהוא יסוד הכל, וישמע אליו הנביא על כרחו, ואם הנביא יעיר לחכם דבר במשפטים שיביאוו מצד נבואתו, לא ישמע אליו כלל. הנה ראו כולם שר' אליעזר מסכים אל האמת יותר מהם, וכי אותותיו כולם אמיתיים צודקים, והכריעו מן השמים כדבריו, ואף על פי כן עשו מעשה כהסכמתם. שאחר ששכלם נוטה לטמא, אף על פי שהיו יודעים שהיו מסכימים להפך מן האמת, לא רצו לטהר. והיו עוברים על דברי תורה אם היו מטהרים, כיון ששכלם מחייב לטמא, שההכרעה נמסרה לחכמי הדורות, ואשר יסכימו הם, הוא אשר ציווהו השם יתברך.

והנה נתברר בחגיגה (דף ג), אמרו שם ועוד פתח ודרש דברי חכמים כדרבנות וכמסמרות נטועים בעלי אסופות נתנו מרועה אחד, מה דרבן זה מכווין את הפרה לתלמיה להביא חיים לעולם, אף דברי תורה וכו'. רצה בזה שכמו שהדרבן הוא מיישר את הפרה לעשות חרישתה ביושר ושלא תלך אנה ואנה, ומן היושר ההוא בא חיים לעולם, והן התבואה והפירות, אף דברי תורה מכווין לב האדם, ומפקחין אותו. ולא פיקחות שמגיע ממנו נזק או דעת נפסד, אלא השגת דעת אמיתי, יגיע בו האדם למה שהוא תכליתו. שיש חכמות מפקחות לב האדם, אבל יטוהו מדרכי חיים לדרכי מות, ויגיעו מהן דעות נפסדות שבהן יהיה נטרד, אבל התורה לא תשאיר ללומדיה דעת נפסד ולא מדה מגונה. וכבר נרמז זה בקידושין (דף כט), אמרו שם ושמעתם סם תם, נמשלה תורה לסם חיים, משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה והניח לו רטייה על מכתו, ואמר לו בני כל זמן שרטייה זו על מכתך אכול מה שהנאתך, ושתה מה שהנאתך, ורחוץ בין בחמין בין בצונן ואי אתה מתירא, ואם אתה מעבירה הרי היא מעלה רימה. כבר ביאר שלא יפחד בהיותו עוסק בתורה פן יתקפהו היצר, כי עסק התורה יצילהו מכל זה. וזהו מה שאמרו כאן מכווין לב לומדיהם.

ואמרו עוד בעלי אסופות אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטהרין והללו מטמאין, הללו מכשירים והללו פוסלין, הללו מתירים והללו אוסרין, שמא תאמר וכו' והיאך אני למד תורה מעתה, כלומר איני יודע איזה מהם השיג האמת, תלמוד לומר כולם נתנו מרועה אחד, כולן פרנס אחד אמרן מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, שנאמר וידבר אלוהים את כל הדברים האלה לאמור, דרשו מלת כל שאפילו דבר מי שלא השיג האמת.

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

אבל העניין כך הוא, שכבר ידוע שכל התורה שבכתב ושבעל פה נמסרה למשה, כמו שאמרו במגלה (דף יט) אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן מאי דכתיב ועליהם ככל הדברים וגו' מלמד שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שהסופרים

עתידין לחדש ומאי ניהו מקרא מגלה. דקדוקי סופרים הם המחלוקות וחילוקי הסברות שבין חכמי ישראל, וכולן למדם משה מפי הגבורה, ומסר בו כלל אשר בו יודע האמת, והוא אחרי רבים להטות, וכן לא תסור, וכשרבו המחלוקות בין החכמים, אם היה יחיד אצל רבים היו קובעים הלכה כדברי המרובים, ואם רבים אצל רבים או יחיד אצל יחיד, כפי הנראה לחכמי הדור ההוא. שכבר נמסרה להם ההכרעה, כמאמר ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם ודרשת והגידו לך את דבר המשפט, וכן לא תסור. הרי שנתן רשות לחכמי הדורות להכריע במחלוקת החכמים כפי הנראה להם, ואפילו אם הקדומים מהם גדולים מהם ורבים מהם, שכן נצטוונו ללכת אחרי הסכמת חכמי הדורות שיסכימו לאמת או להפכו, וזה מבואר בהרבה מקומות.

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

וזו ההגדה צריכה ביאור, כי באמת לא היו משימים פקפוק במה שהשיגו מהשם יתברך שהיה מטהר, וידעו בבירור שהוא האמת ולא זולתו, אם כן היאך אמר טמא, עד שהוצרכו להכרעתו של רבה בר נחמני. אבל הגדה זו מתפרשת על הדרך שכתבנו, כי עם היותם יודעים שספק טהור על דרך האמת, היו אומרים טמא, שהכרעת התורה נמסרה להם בחייהם, ושכלם היה מחייב לטמא, היה מן הראוי שיהיה טמא אף על פי שהוא הפך מן האמת, שכן מחייב השכל האנושי, והשאר אף על פי שהוא אמת, איננו ראוי לעשות מעשה בדרכי התורה, כמו שלא טיהרו בעלי מחלוקתו של ר' אליעזר, אף על פי שנתנה עליהם בת קול מן השמים שהלכה כדבריו, ולא נסתפק להם שהעניין מאת השם יתברך, כמו שלא סופק על אלו, ואף על פי כן אמר ר"י אין תורה מן השמים. ולפיכך אמר מאן נוכח, נוכח רבה בר נחמני, ולא באה לו ההכרעה מן הנאות, כי לא נסתפקו בזה כמו שכתבתי, אלא שהכריע ששכל האדם מחייב כפי התורה והמדות שהיא נדרשת בהן. ומה שהיו מטמאין, לא היה רק מקוצר שכלם בערך השכל האנושי, או מהתרשלותם בתלמוד תורה בחייהם.

וכבר נתבאר מכל זה, שאנו מוזהרים שלא לעבור על כל מה שיסכימו חכמי הדורות, ולפיכך העובר על אחד מהשבותין, עובר בלא תעשה מן התורה, ואין הפרש בין המטלטל מחט בשבת, או היוצא בסנדל המסומר כמעשה שהיה, לאוכל חלב, ולחורש בשור ובחמור. ולא

עוד, אלא שעובר על עשה ועל לא תעשה אלא שאין לוקין עליו מפני שהוא לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין. ומה שאומר תמיד בגמרא ספיקא דרבנן לקולא, והאמינו הקטנים בשל דבריהם, ולא העמידו דבריהם במקום הפסד ממון ומפני הפסד ממון ומפני כבוד הבריות, ובשמחת יום טוב בהרבה מקומות. כל זה הוא מפני שכך התנו. כי אחרי שאין גוזרין אלא לעשות סייג לתורה, דיינו אם אסרנו הודאות, לא יבאו לעבור על דברי תורה אף על פי שנתיר להם הספקות.

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

ומה שאמר במסכת שבת (דף כב) גבי נר חנוכה שצריך לברך אשר קדשנו במצוותיו וציוונו להדליק נר של חנוכה, ושאלו היכן צונו, רב אויא אמר מלא תסור, רב נחמן אמר משאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך, נראה מכאן שלא נהיה מצווים לשמוע דברי חכמים, אלא מאסמכתא דרבנן שהסמיכו על מקרא זה. ואין ספק כי שאל אביך ויגדך אינו מצות עשה, ויהיה הפך ממה שכתבנו.

ואין העניין כן, אלא שהיה רב אויא סובר שכשם שכל הגזירות והדינים והסייגים של דבריהם סמוכים על לאו דלא תסור כמו שמפורש בפרק מי שמתו, כך המצות שחידשו, כגון נר של חנוכה, סמוכים על אותו הלאו בעצמו. ורב נחמן בר יצחק אמר שאין באותו הלאו אלא לדבריהם שיש בהם עיקר התורה, אבל המצות המחדשות מהם, אין להם סמך אלא בפסוק שאל אביך ויגדך. והטעם, לפי שהדברים שהם מוסיפים במצות התורה עצמן, כעין פירוש התורה הוא, שהם ז"ל אומרים כל צמר ופשתים הם כלאים, וכל שבות הוא מלאכה וכיוצא בזה, אבל כשאומרים הדליקו נר של חנוכה, אין אדם יכול להסמיכו על זה הלאו בשום ענין, שאין זה בכלל הכתוב שאמר (דברים יז ח) כי ייפלא ממך דבר למשפט, אלא בכלל שאל אביך ויגדך, שהיא צוואה לקבל מן הזקנים על הכלל.

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

ולפיכך אמר ר' יהושע לר' ישמעאל כששאלו מפני מה אסרו גבינת הנכרים, ולא רצה לגלות טעמים מן הטעם שאמרו בגמרא, ואמר לו היאך אתה קורא כי טובים דודיך כו', אמר ליה אין הדבר כן, שהרי חברו מלמד עליו לריח שמניך טובים, ואף על פי שאמר במשנה והשיאו לדבר אחר, רוצה לומר שלא אמר לו טעם האיסור, אבל מנעו שלא ישאלוהו, ונתן לו טעם לדבר כי

טובים דודיך מ"ן, ורמז על מה שיאמר בגמרא אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא חביבין עלי דברי סופרים יותר מ"ינה של תורה.

וזו המימרא יתחזור פירושה, על הדרך שכתבנו, שאחרי שכאשר יסכימו החכמים על גזירה אחת, תהיה מיד כאלו נאמרה למשה מפי הגבורה באמת, שראוי שיקבלו ישראל שכר גדול על מה שיקבלו הם על עצמם ברצונם, מאשר יצום השם יתברך ויעשוהו בעל כרחם.

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

עוד טעם אחר במה שאמרו גדול המצווה ועושה וגו', לפי שידוע, שיש מן המצות הרבה דבקות במינין ומיוחדות, כגון מצות התלויות בארץ, ומצות שנצטוו בהן הכוהנים ולא נצטווין אנחנו בהם, ולפיכך מי שאינו מצווה ועושה לא יגדל שכרו, כי אפשר שאין רצון השם יתברך בו ובמינו אחרי אשר לא צווה בו, ואף על פי שהתורה כולה דרכי דרכי נועם, אפשר שיש במצווה טעמים שנתייחדה בהן במי שמצווה ועושה. וכבר נתבאר בדרש רבותינו ז"ל שישראל המקיים את השבת יגדל שכרו, ועכו"ם ששבת חייב. ואף על פי שלא נלמוד לשאר המצות אלא על מה שבאה המניעה מהם, שאילו כן היה אסור למי שאינו מצווה ועושה לקיים המצות חס וחלילה, מכל מקום נלמוד לשאר המצות שאפשר שלא תושלם כונת המצוה וסודה במי שאינו מצווה בה, כאשר תושלם במי שציווהו השם יתברך. ולפיכך גדול המצווה ועושה, כי חפץ בו השם יתברך יותר מן האחר באמת.

אבל כאשר יגזרו החכמים דבר, כבר הסכים השם יתברך וצוה על כל מה שיגזרו בו, וידוע שתשלם כונתו בנו, ואנו מכניסים עצמנו להיות מצווים ועושים, ולפיכך חביבין דברי סופרים יותר מ"ינה של תורה, שהם מגלים חפצם בעבודתו עד שגורמין לחדש מצות יהיו מצווים בהם

מהשם יתברך. וכבר נודע שקיבלו ישראל שכר באומרם נעשה ונשמע, כבר גילו זה רבותינו ז"ל תמיד באגדות, והיה זה מפני שהראו חפצם וכי הם מקבלים מאהבה מצוותיו יתברך.

וכמו שנצטוונו לילך אחר הסכמתם במשפטי התורה, כן נצטוונו לכל מה שאמרו לנו על צד הקבלה מהדעות ומדרשי הפסוקים, יהיה המאמר ההוא מצווה או לא יהיה, ישראל הנוטה מדבריהם אפילו במה שאינו מביאורי המצות, הוא אפיקורוס ואין לו חלק לעולם הבא. וזה מפורש בסנהדרין בפרק חלק (דף ק), אמר יתיב רבי ירמיה קמיה דרבי זירא ויתיב וקאמר עתיד הקדוש ברוך הוא להוציא נחל מבית קדשי הקדשים ועליו כל מיני מגדים, שנאמר (יחזקאל מז) ועל הנחל יעלה על שפתו מזה ומזה כל עץ מאכל וכו', אמר ליה ההוא סבא יישר, וכן אמר רבי יוחנן יישר, אמר ליה כי האי גוונא מי מיחזי כאפקרותא, והא סיועי מסייע, אלא אי שמיע לך הכי שמיע לך כי הא דרבי יוחנן הוה יתיב ודריש עתיד הקדוש ברוך הוא להוציא אבנים טובות ומרגליות שלשים על שלשים, וחוקק בהם עשרה על עשרה, ומעמידן בשערי ירושלים, שנאמר ושמתי כדכד שמשותיך וגו', לגלג עליו אותו תלמיד השתא כביעתא דצולצילא לא משכחין כולי האי מי משכחין, לימים הפליגה ספינתו בים חזינהו להנהו מלאכי השרת דקא מנסרי אבנים טובות ומרגליות, אמר להם הני למאי, אמרי ליה עתיד הקדוש ברוך הוא להעמידן בשערי ירושלים, כי הדר אשכחיה לרבי יוחנן דקא יתיב ודריש, אמר ליה רבי דרוש ולך נאה לדרוש כשם שאמרת כך ראיתי, אמר לו כי הא אם לא ראית לא האמנת, מלעיג על דברי חכמים אתה, נתן עיניו בו ועשהו גל של עצמות. והרי מה שאמר כאן רבי יוחנן אינו דין וחוק מחוקי התורה, ואף על פי כן העלו כאן שהוא מדברי אפיקורסות, שהוא בזה דבר השם יתברך, שאינו מאמין למי שהוא מצווה להאמין.

כי ישראל החולק על דברי רבותינו ז"ל, כחולק בעיקר התורה. שכבר העלו בפרק הנזקין (דף ס) שהתורה רובה ועיקרה וגודל שכרה הוא ממה שיגזרו החכמים ויבארו במה שאין לו סמך בתורה. אמרו שם אמר רבי אלעזר תורה רוב בכתב ומיעוט על פה, שנאמר אכתב לו רובי תורת, ורבי יוחנן אמר רובה על פה ומיעוט בכתב, שנאמר כי על פי הדברים האלה וגו', והא כתיב אכתב לו רובי תורת, אתמוהי קא מתמה, וכי אכתב לו רובי והלא כמו זר נחשבו, והמסקנא אמר רבי יוחנן לא כרת הקדוש ברוך הוא ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה, שנאמר כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל.

ובאמת שאפילו לרבי אלעזר שהתורה רוב בכתב, לא רצה לומר שתובן רובה במה שכתוב בחומש, שזה אי אפשר שלא ישתבש בו המעיין בלבד, ברוב המצות או בכולם, אלא רוצה לומר, שבמידות שהתורה נדרשת בהן הוא רוב התורה אצלנו, וכללותה בזה תרי"ג מצות עם פירושיהם וביאוריהם, וכיון שכן רוב התורה יש לה רמז בכתב. ורבי יוחנן חולק ואמר שרוב התורה על פה, כי בין אותם הדברים שהם הלכה למשה מסיני, ובין הגזירות שיעשו חכמינו ז"ל לעשות סייג לתורה, ומה שיבררו בכוונת התורה שלא ימצאו לו סמך מן התורה, הוא רוב התורה.

ונראה ממסקנת הגמרא כרבי יוחנן שאמר לא כרת הקדוש ברוך הוא עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה, רצה לומר שעיקר השכר הוא במה שיחדשו החכמים ובמה שיסדרו ויגזרו כדי לעשות סייג לתורה, וכמו שאמר חביבין עלי דברי סופרים יותר מיינה של תורה, והוא מן הטעם שאמרנו למעלה שאנו מקבלים עלינו מצות בבחירתנו, ומחייבים עצמנו במה שלא נתחייבנו, ולכן אמר רבי יוחנן שלא כרת הקדוש ברוך הוא ברית עם ישראל, אלא כדי שיעמיקו הם בתורה, ויעשו לה סייגות ותקנות, ובזה תגדל אהבתו עימהם, וזהו שאמר חביבין עלי דברי סופרים יותר מיינה של תורה.

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

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

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

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

ותשובת כל אלו השאלות, כי העובד מיראה שני מינים:

האחד שיעבוד השם יתברך כדי ששיגיגו הגמול, ויטיב השם יתברך לו בעולם הזה ובעולם הבא, ומאשר ירא לנפשו פן ישיגיגו השם יתברך על עבירות בעולם הזה באבדן הבנים וכליון הממון וזולתו מן הרעות, סוף דבר לא יעשה המצות ולא ירחיק העבירות רק לתועלתו ולחמלתו על נפשו ועל גופו, וזהו שאמר עליו פרוש מאהבה פרוש מיראה, או שהוא מכלל העוסקין במצות שלא לשמן.

והחלק השני, שתקבל הנפש זיכרון רוממותו יתברך וגבורותיו ונפלאותיו, והזכרון והידיעה הזאת יהיו מקובלים בנפש, ומצוין בה בכל עת, ונעצרים וחרוצים בלב, ותקבל הנפש בזה מורא גדול, ובושה וצניעות מצוין בה בכל עת, ויהיה דבר נמנע לנפש לעבור את פי ה', כאשר ירא העבד את רבו, והבן את אביו, גם כי יודע אליו שלא יגיעו עונש בשביל מצותו. וכבר הזהיר איוב בפסוק אחד, משבח את עצמו שכבר השיג את אלו הפעולות, אמר (איוב לא) כי פחד אלי איד אל ומשאתו לא אוכל. ועל החלק השני נאמר בכל הגמרא שיראת השם יתברך יסוד הכל, ועליו נאמר בסוטה תרוייהו צדיקי גמורי אתון אלא מר מאהבה ומר מיראה. וכבר

רמז זה **רש"י** ז"ל בפירושו בדרך קצרה כמנהגו. ועל זאת המדרגה מן היראה אמר במסכת עבודה זרה (דף כ) יראת חטא מביאה לידי ענוה, ענוה מביאה לידי חסידות, כי אחרי זאת המעלה ראוי שישג מעלת החסידות.

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

והחלק הזה הוא חלק העובד מאהבה, כי החפץ במצוות בתכלית החפץ, יגיע לאהוב השם יתברך, והאהוב המצות אוהב השם יתברך באמת. כבר אמרו בספרי לפי שנאמר ואהבת את ה' אלוהיך, איני יודע כיצד אוהב את המקום, תלמוד לומר והיו הדברים האלה אשר אנכי מצווך היום על לבבך, שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם. הנה אמרו שמי שאוהב המצות ומשים אותם תמיד על לבו הוא אוהב השם יתברך, ולפיכך עובד מאהבה הוא בכלל מדת החסידות, וזהו שמנו אותה שלישית ליראת חטא, וזהו שלא הזכיר בכל אלו המדרגות עובד מאהבה, ולפיכך הסכים ר' פינחס בן יאיר שהחסידות גדולה מכולן, כמו שנאמר חסידות מביאה לידי רוח הקדש וכו', ורוח הקדש גדולה מכולן, רוצה לומר שמי שהגיע למדרגת החסידות ראוי לבא מיד לידי רוח הקדש שתשרה עליו שכינה, כמו שהוכיח מן הכתוב (תהלים פט) אז דברת בחזון לחסידך. וזה הפך מרבי יונתן שהזכיר למעלה דאין הנבואה שורה אלא על חכם גיבור ועשיר ועניו וכולם במשה, ולא אמר חסיד. ונראה שהוא סובר כר' יהושע בן לוי, שאמרו שם וכו' ופליגא דר' יהושע בן לוי דאמר רבי יהושע בן לוי ענוה גדולה מכולם שנאמר (ישעיה סא) רוח ה' אלוהים, לבשר חסידים לא נאמר אלא לבשר ענווים, הא למדת שאחר שבעת הינבאו על הגאולה אמר לבשר ענווים, נראה שהם השיגו המעלה היתרה, ולכן תאוות להם הבשורה, כי עם היות שהגאולה תהיה כללית, אין בשורה מוצאת רק לצדיקים, כמו שדרשו בסנהדרין (דף צח) דרש ר' שמלאי מאי דכתיב (עמוס ה) הוי המתאוים את יום ה' למה זה לכם יום ה' הוא חשך ולא אור, משל לתרגול ועטלף שהיו

מצפים לאורה, אמר לו תרנגול לעטלף אני מצפה את האור, לפי שלי הוא, ואתה אורה למה לך. ולפיכך אמר לבשר ענווים שלחני, כי עיקר הגאולה לטובתם.

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

דרשות הר"ן הדרוש הששי

במה אקדם ה' וגו' הירצה ה' באלפי אילים הגיד לך וגו' (מיכה ו).

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

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

אבל דעתי בזה השורש שהעיר הרב עליו הוא כך. השם יתברך ציוה לישראל על ידי משה נביאו תרי"ג מצות, ויעד על כל אחד מהן הגמול, ואין ספק שאין הגמול בכל אחת מהן שווה,

והוא אמרם ז"ל (אבו') הוי רץ למצווה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות. ויש בהן אחת או שתיים או שלש או יותר, שמתן שכרן שקול כנגד כמה מצות אחרות. ולא רצתה התורה לבאר זה, כדי שלא ירצו הכול אחר אותן מצוות שמתן שכרן גדול, ויניחו אותן ששכרן בלתי גדול כל כך, כמו שנזכר במדרשים. ומזאת ההעלמה וחתימת הביאור בזה, היה ראוי להמשיך תועלת כי בהיות האדם בלתי יודע איזו מן המצות היא יותר רבת השכר, ירוץ כל אחד ואחד לכל אחת ואחת, ויאמר אולי זאת המצווה היא יותר רבת השכר ויקרת הערך, וימשך מזה להיות האדם קונה ומשיג השלמות כולה שאפשר לו בקיומו כל המצות. ולזה כוון נותן הדת בזאת ההעלמה.

ולפי זאת ההנחה אשר היא אמיתית, כן הוא האמת, שבעשיית מצווה אחת לבדה על השלמות כל ימיו יזכה בה לחיי העולם הבא, אבל לא יהיה כן בכל המצות, אבל יש מצווה שאפשר שישולם שכרה בעולם הזה לבד, ויהיה בכלל מה שאמר בפרק קמא דקידושין (דף לט) מי שזכויותיו מרובין על עונותיו דומה כמי שקיים כל התורה ולא חסר ממנה אפילו אות אחת, אבל אין ספק שיש קצת מצות שהן גדולות הערך ורבות הגמול, עד שבמעטות מהם יזכה האדם לחיי העולם הבא, והוא אמרם (סוף מכות) דרש ר' שמלאי שש מאות ושלש עשרה מצות נאמרו למשה מסיני, בא דוד והעמידן על אחת עשרה שיש במזמור (תהלי' טו) ה' מי יגור באוהלך וכו' בא ישעיהו והעמידן על שש וכו' כדאיתא התם.

הפירוש אצלי בזאת המימרא, אין ספק שדוד ע"ה והבאים אחריו לא קיצרו דבר ממצות התורה, ובזה לא יסתפק כל משכיל כלל, שאין נביא רשאי לחדש כלל. אבל הכוונה היא על הדרך שאמרת, והוא שכל אחד מאלו עליהם השלום, רצה לומר משה ודוד וישעיה ומיכה וחבקוק, אמנם כוונם לתועלת ישראל, אכן כל אחד נהג בעניין הזה רב התועלת, כפי דורו. כי משה רבנו ע"ה, מאשר היה מקווה מאנשי דורו והבאים אחריו שיקיימו שש מאות ושלש עשרה מצות, לא רצה לבאר רוב השכר אשר יש לקצתם על קצתם, לבלתי יניחו אותם שאינם רבות השכר כפי האחרות, כי בהיות העניין סתום ירצו אחר כל אחת ואחת מהמצות, לספקם אולי זו היא אשר בה השכר רב יותר, ובזה ישלימו נפשם לגמרי, וזו הייתה כוונת משה רבנו ע"ה.

ודוד המלך ע"ה בראותו אנשי דורו כי רובם רחקו מהשיג השלמות, ראה כי זאת הכוונה אשר כיון בה משה רבנו ע"ה לתועלת, תשוב נזק, כי הם היו בלתי מזורזים לקיים התורה כולה, ואילו יפורשו להם קצת מצות שתועלתם עצום יזדרזו ויזכו בהם. ולכן בא דוד והעמידן על אחת עשרה, כי היה מקובל באלו האחת עשרה שהשכר בהן רב מאד, כיתר הדברים המקובלים ביד הנביאים, וגילה זה לאנשי דורו למען יזדרזו ויזכו בהן לחיי העולם הבא. ועם היות שבאלו האחת עשרה מצות יש מצות ששכרן גדול מאד מן האחרות ואינם שוות בקיבול השכר, העלים זאת דוד לאותה סיבה בעצמה שהעלים משה רבנו במצות כולן, שדוד היה מקווה באנשי דורו שישלימום, כתקנת משה באנשי דורו שישלימו התרי"ג.

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

במה אקדם ה' וגו' אין ספק שהמציאות כולו חסד פשוט, כמו שאמר הכתוב (תהלים פט) עולם חסד יבנה, כי לא קדם לנו דבר ראוי שנקבל עליו גמול, אבל טובותיו מתמידות עלינו תמיד, ומרוב התמדתם והרגלם אצלנו סכלנו בהם, כמו שאמר הכתוב (הושע יא) ואנכי תרגלתי לאפרים קחם על זרועותיו ולא ידעו כי רפאתים, פירוש כי מרוב הטובה שהטיב השם יתברך לאפרים, סכלו בה ולא חשבוה לטובה כלל, כי הדבר המורגל לא יורגש, ומן הטובות הגדולות שהטיב השם יתברך לנו והחסדים העצומים, הוא ששיער המצות בעניין שתושג עשייתם בנקלה ולא יבאו לטורח, כי רצה השם יתברך לזכותנו ולא העמיס עלינו העבודות הכבדות שנקוץ בהם. וזהו שדרשו בתענית (דף ד) אשר לא ציויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי.

ובפרט נתבאר זה בעניין התשובה, שההיקש יורה ויחייב, שעבד סכל שהמרה במלך גדול שהטיבו בתכלית הטוב, שאם ייתן איש את כל הון ביתו בכופר עונו בוז יבוז לו, ושיהיה כוסף בתכלית הכוסף לתת כל אשר לו, גם בניו ובנותיו, בכפרת חטאיו, זה היה מן הראוי. אבל השם יתברך היקל על זה, ובחר בתשובה וציוה עליה, וביאר ענינה בדבר קל מאד, והוא החרטה על מה שעבר והטבת המעשה על העתיד, והבטיחנו בזה הבטחה שלמה, שאם יעשה כן יכופרו העונות הקודמים לגמרי, וזה פלא עצום וחסד נשגב למאוד.

כל זה ביאר הנביא בכאן. אמר על צד ההצעה, שהיה מן הראוי ושהשכל יורה, שיהיה החוטא בזאת המחשבה שיאמר כן במה אקדם ה' וגו' ויכפר לי על חטאי, היספיק לי בזה שום דבר, האקדמנו בעולות וגו' הירצה ה' באלפי אילים ויכפר על חטאי, ואם כל זה לא יספיק לי, היספיק לי אם אתן בכורי לכפר פשעי, ופרי בטני לתרופת חטאת נפשי, ובכאן דקדק הר"ר יונה זצ"ל כי על הפשעים שהם המרדים, כמו שמוזכר ביומא פרק הממונה (דף לו) אמר

בכורי שהוא היותר יקר, ועל החטאים שהם השגגות אמר פרי בטני. כל אלה דברי הנביא על צד ההצעה שהיה ראוי שיאמר כן החוטא, כאיש נכסף להשיג דבר יקר, שלא ייקר בעיניו דבר, ובלבד שיוכל להשיג הדבר ההוא שהוא כוסף ומשתוקק אליו, והוא סליחת העונות.

והייתה התשובה בזה הגיד לך אדם מה טוב וגו', כלומר באמת כן היה ראוי וכן גוזר השכל כדברך עמך, אבל השם יתברך הפליא עמך לעשות, ואינו רוצה מעמך אלף אלפים אילים ולא בכורך ופרי בטנך, כמו שאמר הכתוב (ירמיה יט) אשר לא ציוויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי, וכמו שדרשו רבותינו ז"ל (תענית ד א), אינו רוצה מאתך רק כשרון המעשה, והוא עשות משפט וגו', והם דברים קלים מאד יושגו מהרה.

ואין ספק כי החסד הזה הנפלא, היא הצלחה גמורה לטובת המתעוררים על התשובה, והיא לרעת הרעים שאינם מתעוררים עליה. שאילו היה התשובה מה שהשכל גוזר שיצטרכו בהשגתה כמו אלפי אילים ורבבות נחלי שמן והבכורות והפרי בטן, הייתה קצת התנצלות לרשעים, שאף על פי שהיה מן הראוי לתת כל זה או יותר אם אפשר, בעבור היות יצר לב האדם רע, לא ימצא את לבבו להעמיס על עצמו העבודות הכבדות, אבל כיון שהשם יתברך הקל בזה, איזה התנצלות יש למי שאינו מתעורר. והוא אמרם ז"ל בסוכה (דף נב) בכיוצא בזה רשעים נדמה להם כחוט השערה ואומרים היאך לא יכולנו לפסוק חוט השערה הזה.

והוא שאמר הכתוב (הושע יג) שחתך ישראל כי בי בעזרך, ירצה בזה כי העזר הגדול וההזמנה הרבה שנתן לו בעבודתו, וכיון בזה לתת לטובה, זאת הכוונה שבה למשחית לרעים, שאין להם טענה על עזבם תורתו. הוא שאמר הנביא (שם יד) שובה ישראל עד ה' אלוהיך כי כשלת בעוונך, וביאורו שאינך צריך לאלפי אילים, אבל החרטה על מה שעבר, וכשרון המעשה להבא, ובקשת הרחמים מהשם יתברך שתקובל תשובתו, ויעתר אל אלוה וירצהו. והוא אמרו (שם) קחו עמכם דברים ושובו אל ה' אמרו אליו כל תישא עוון וקח טוב ונשלמה פרים שפתינו. והבטיחנו שאם נעשה זה ישוב חרון אף ה' ממנו, ובאמרו אוהבם נדבה רמז, כי לא היה מן הראוי שיקובל השב בדברים לבד, כהצעת הנביא באמרו (מיכה ו') במה אקדם ה' אכף לאלוהי מרום, האקדמנו בעולות בעגלים בני שנה, הירצה ה' באלפי אילים ברבבות נחלי שמן, האתן בכורי פשעי פרי בטני חטאת נפשי, אבל הוא מצד הנדבה, והוא הפלגת החסד.

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

ולפעמים מתחדשים מקרים בריחוק מקום ובאיים הרחוקים, כדי שיתעוררו ישראל אל התשובה, וייראו ויפחדו פן יגיעם הפורענות, והוא מאמר הנביא (צפניה ג) הכרתי גויים נשמו פנותם וגו', אמרתי אך תיראי אותי תקחי מוסר. וכשאינם מתיסרים ברעת האחרים, הפורענות הולך הולך ונסוע, וילך הולך וקרב. ואין ספק כי מי שרואה כל אלו התלאות אשר הם באמת התראות השם יתברך, ועודנו מחזיק בדרכו אשר דרך בה, הוא כמי שעובר עבירה וקיבל עליו התראה, שהתיר עצמו למיתה מכאן ואילך. לכן אין ספק כי בזמנים האלו ראוי לחפש היטב על רפואת הנפש, ולהקדימה על רפואת הגוף. הוא שאמר דוד המלך ע"ה (תהלים מא) אני אמרתי ה' חנני רפאה נפשי כי חטאתי לך, פירוש אני בחליי הייתי מתפלל על רפואת נפשי, ועליה היא השתדלותי, לא על רפואת הגוף. ואין ספק שכל משכיל ראוי להקדים רפואת הנפש על רפואת הגוף, כי גם בחולי הגוף נשאלה שאלה בחכמת הרפואה, כשיזדמנו שני חלאים בשני איברים איזה מהם ראוי להקדימו ברפואתו, והושב על זה בשלשה דרכים:

האחד שראוי לרפאות אותו שהוא יותר חזק הסכנה,

השני שראוי לרפאות אותו שהוא סיבה לחברו,

השלישי שראוי לרפאות אותו שלא יתרפא חברו כי אם בהירפאו.

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

וזהו שהבטיח הנביא הנאמן (שמות טו) אם שמוע תשמע לקול ה' וגו' כי אני ה' רופאך, ורבים יתמהו מזה הפסוק, איך יאמר אם תעשה כל מה שציוויתך על השלמות, לא אמיתך בחלאים רעים כאשר הכרתי המורדים והפושעים ב'. והביאם לזה שני דברים:

האחד שחשבו שלא הבטיח השם יתברך אלא שלא ישים על עבדיו כל המחלה וגו'. והוא מן התימה, איך יבטיח עובדיו שלא ישים עליהם כל מדוי מצרים.

והשני, שחשבו שלא היו כל החלאים כולם במצרים, ולכן לא יבטיח זה הפסוק בהסרת כל החלאים לפי סברתם. ונשאר אצלם פירוש הפסוק בספק.

וזהו דעתי בפירושו, בתחילה אמר ויורה ה' עץ וישלך וגו' ושם נסה וגו'. וזה הניסיון צריך להתבאר, וזה כי אין ספק שהניסיון לא יהיה אלא לאחד משני דרכים, או לתועלת המנוסה, או לתועלת הכלל. לתועלת המנוסה, כי בהיות מחשבת הצדיק טובה ועיניו חזק ביראת השם יתברך, מביאו לידי ניסיון למען תצטרף מחשבתו הטובה לידי מעשה, ולכן לא ינוסה רק הצדיק העומד בניסיונו, והוא אומרו (תהלים יא) ה' צדיק יבחן, ואמרו במדרש היוצר הזה אינו בודק בקנקנים רעועים שאין מספיק להקיש עליהם עד שהוא משברן. והשני לתועלת הכלל, שיראו כלל האנשים אהבת השם יתברך בלב אוהביו עד היכן היא מגעת, וייקחו מזה משל ודוגמה. זהו ענין הניסיון, לא זולתו. כי אין ספק שלא ינסה השם יתברך לידע אם יעמוד בניסיונו, כי השם יתברך צופה ומביט כל העניינים העתידיים, ואין אצלו ספק כלל. אבל בניסיון זה אין אני מוצא בו אחד משני תועליות, אבל הפכם, כי זה לא היו תועלות למנוסים, אבל נזק, שלא עמדו בניסיונם, אבל התלוננו על משה רבנו ע"ה, וגם כן לא הייתה תועלת לאחרים אחר שהם לא עמדו בניסיונם.

אבל נראה לי כי ושם נסה, שב אל החוק והמשפט שהזכיר כבר, ורצה לומר כי שם במרה שם לו חוק ומשפט ושם נסה החוק אשר שם לו, והוכיח בניסיון כי טבע חוקו ומשפטו יספיק בהסרת המחלה, כי כבר אמרו רבותינו ז"ל בילמדנו שזה העץ אשר השליך משה למים הרדופני היה, אשר היה בטבעו לתת מרירות ולהחליא המים המתוקים, לא לרפאות המים המרים, ואף על פי כן ריפאו הפך טבעו, יען הושלך שם במצות השם יתברך, וזהו שסמך ויאמר אם שמוע תשמע וגו', ואמר כל המחלה, רצה לומר מכל המחלה, כי כל סובל פירוש כל ומכל, וכן מפורש בריש בכורות (דף ג) ובסנהדרין. נמצא שהבטיח בשמירת כל המצות הסרת כל המחלה.

ואמרו כי אני ה' רופאך נסתפקו בו המפרשים, איך תתכן רפואה אם לא יוקדם חולי, ודעתי בפירושו הוא כך, ידוע הוא כי הרופאים אינם מרפאים החולי בעצם, אבל במקרה, ואינם נקראים רופאים אלא על צד ההעברה, כי הם אינם מכינים הסמים לטבע האנושי, ולכן תהיה פעולתם כפי הכלים אשר יפעלו בהם, כי אם היו נאותים לטבע ירפאו החולי, ואם היו מנגדים

הטבע יוסיפו בחולי, ואם יהיו בלתי נאותים ולא מנגדים, לא ימשך מהם לא פעל ולא הפעלות כלל, אך השם יתברך הוא הרופא האמיתי המרפא בעצם, ואין פעולותיו משועבדות לכלי אשר בהם יפעל, אבל הכלים משועבדים אליו, והוא יכול להסיר כל מחלה בכל מה שירצה. ולכן אמר אל תתמה איך יעדתיך להסיר המחלה בשמירת החוקים והמשפטים, אשר נראה לך שאין ביניהם ובין הסרת החולי יחס כלל, כי אני ה' רופאך, ואני יכול להסיר ממך כל חולי באיזו סיבה שארצה, כי כמו שריפאתי החולי שבמים במה שהיה ראוי להוסיף בו, כן תוכל להאמין שאסיר מחלה מקרבך בדברים שאין להם יחס כלל לפי דעתך.

וכן היה עניין אמרו למשה (במדבר כא) עשה לך שרף ושים אותו על נס, כי השם יתברך שלח בהם נחשים שרפים, ונתייחד בהם זה הפורענות בנחשים שרפים מיתר הפורענות, לפי שהם דיברו באלוהים ובמשה ללא דבר. כי ביתר התלונות חטאו לסיבת דבר צריך להם כתלונתם על הבשר ועל המים, אבל כאן לא חסרו דבר, רק הראו רוע בנפשם, עד שתראה שגינו המשובח שבמינים, והוא המן, וחטאו בלשון הרע שענינו שווה לנחש. שכמו שהנחש מזיק ללא תועלת רק לתכלית רוע ענינו, כן בעל לשון הרע ישלח פיו ברע ללא תועלת עצמו רק לגודל רשעו, והוא מה שאמרו רבותינו ז"ל (ערכין ט) לעתיד לבא מתקבצין כל החיות אצל הנחש ואומרות לו, ארי דורס ואוכל, זאב טורף ואוכל, אתה מה הנאה יש לך, אומר להם ואין יתרון לבעל הלשון. ולפי שהם הראו רוע לבם, שלח בהם הרעים שבנחשים, שהם השרפים, שהם בתכלית הרוע. וכשהתוודו על עוונם ושבבו בתשובה, כאמרו ויבא העם אל משה ויאמרו חטאנו כי דברנו בה' ובך, אמר השם יתברך למשה עשה לך שרף. ויפה אמר **הרמב"ן** כי זה היה ראוי להוסיף בחליים, כי נשוכי הבעלי ארס אין ראוי מדרכי הרפואה שיביטו אל המזיק ההוא כי יזיק להם מאד, וכאן ציוה להם להביט אל צורת הנחש, להראות להם כי כל עניינם בידי שמים, ואינם נמסרים לדרכי הטבע ולא למקרה כלל, אבל בקיום כל התורה לא נירא מהסיבות הממיתות גם כי יהיו חזקות, כעניין רבי חנינא בן דוסא בערוד.

ונוכל מכאן להכיר, איך הצדיק שקול כנגד כל העולם, כי זה המעשה שאירע לרבי חנינא עם הערוד שעשה מעצמו, שווה עם מה שעשה משה רבנו על פי השם יתברך לישראל, וגדול ממנו. כי כמו שהבטת נחש הנחושת היה ראוי להוסיף ארס ודחהו, כן רבי חנינא בן דוסא היה ראוי לפי הטבע האנושי להיות ניזק מן הארס, ולא די שניצול ממנו, אבל דחהו לגמרי והמית לארס. ולפיכך אמרו רבותינו ז"ל מאי כי זה כל האדם, שקול זה כנגד כל העולם, ואמרו כל העולם לא נברא אלא לצוות לזה. והדמיון ירחיק זה, אבל השכל יאמתנו. כי ההרחקה שירחיק הדמיון שיהיה כל העולם נברא בשביל צדיק אחד, אותה ההרחקה בעצמו ייפול באלף וברבבה כפי השכל. ואחר זה היש סכלות ועורון כזה, שהשכל יודע בעצמו שיוכל לעלות נפשו במעלה עליונה, או שיהיה שקול כנגד כל העולם, וימשך אחר חפצו כתבנית שור אוכל עשב. וכי יתפתה ויאמר לא יוכל להשיג זה השלמות כי אם בחכמה יתירה וידיעת התורה על השלמות, נשיבהו אין ספק שתלמוד תורה שכרו גדול מאד, עד שאמרו רבותינו ז"ל ויתר

הקדוש ברוך הוא על עבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים ולא ויתר על תלמוד תורה, רצה לומר כי אלו השלשה היו בבית המקדש הראשון, ולא תלה החורבן רק בביטול תורה כאומרו על עזבם את תורתו, ואף על פי כן רואה אני בדברי רבותינו ז"ל שמי שמוסר גופו ונפשו להשם יתברך וחושק בעבודתו, ישיג מדרגה גדולה ממי שיהיה בתכלית החכמה. אמרין בברכות מאי שנא קמאי דמיתרחיש להו ניסא ומאי שנא בתראי דלא מתרחיש להו ניסא, אי משום תנו"י וכו', והשיבו רחמנא לבא בעי, הנה ביארו כי אין עיקר המדרגה החכמה, אבל הכוונה השלמה במעשים, כי המעשים הטובים אין תכליתם שיעשו הדברים, אבל כוונת הלב בהם. וראו ענין הכוונה מהו, כי מי שכוונתו דבקות בשם יתברך, גם כשהוא מתעסק בדברים המוניים, בענייני העסקים והקניינים, הוא עובד השם יתברך עבודה גמורה, ומי שאין כוונתו דבקה בשם יתברך, גם כשהוא חושב לעבוד את השם הוא ממרה אותו.

כיוצא בזה אמר הנביא (ישעיה כט) בפיו ובשפתיו כבדוני וגו', ונאמר (ירמיה יב) קרוב אתה בפיהם וגו'. כי אין העיקר מעשה המצות ובקשת השפתיים, אבל אחרי כוונת הלב הן הדברים. ולפיכך אמרו רבותינו ז"ל חביבין עלי דברי דודים יותר מיינה של תורה, והטעם בזה כי דברי חכמים הם גדרים וסייגים ותקנות לעיקר המצות, ומי שעושה הגדרים ותוספת שמירה על המצות, מורה שאינו עושה אותם כמצות אנשים מלומדה, אבל בכונה גמורה, וזה עיקר המצות ותכליתם השלם. כי מי שהושלם על דרך זה, בכל מצווה קלה שעושה, מאמת ומודיע כל האמירות הטובות, וגם בעסקים ההמוניים, לפי שהושם תכליתם עבודת השם יתברך לא זולתה.

וזוהו הדבר המטעה ההמון, וזה הטעות הוא נמשך בכל הכוונות, כי ההמוני, כשרואה האנשים הטובים והחסידים מתעסקים בענייני העולם, כמו שאנו רואים האבות שהיו עושים עיקר מהזריעות והמקנה, ואמרו רבותינו ז"ל ויותר יעקב לבדו, שנשתייר על פכים קטנים, וכשההמוני רואה זה אומר בלבו אעשה כן גם אני, ואוי להם לבריות ראות ואין יודעות מה ראות, כי אין רואים רק חיצוניות הדברים, לא פנימיותם, כי הצדיקים עושים כל דבריהם לתכלית טובה וכראוי, ויתר האנשים תכליתם ללא דבר.

ומה מאד דומה לזה מה ששאל **אבוקר"ט** בספר **הנהגת החידוש**, למה לא יכירו ההמון בין הרופא הטוב והרע, והשיב כי באותן הדברים בעצמם שמתעסק בהן הרופא הטוב במשקים ומרקחות ומשיחות ואבקים, הרופא הסכל משתמש בהם ומתעסק גם כן בהן, אלא שהרופא החכם עושה בכוונה ודבר בעתו, והסכל בלא כוונה ובלא עתו. כן עניני המצות והעניינים ההמוניים בשווה, החסיד וההמוני מתעסקים בהם, אך הטובים כל עניינם עבודה שלמה מפני הכוונה השלמה בהם, והאחרים גם כשעובדים את השם אין עבודתם שלמה, כי הכוונה היא העיקר במצות.

וכן העניין בעצמו בעבירות, כי מחשבות האדם בהם קשים מגופה של עבירה, ונראה לי שזהו מה שאמרו רבותינו ז"ל ביומא (דף כט) הרהורי עבירה קשין מעבירה. ואף על פי שהרב **משה** ז"ל פירשה יפה במורה שכתב האדם ממרה השם במחשבתו ממרה בחלק היותר נכבד שלו שהוא השכל, אך כשיעשה אותן בגופו עושה אותן בחלק היותר פחות שלו שהוא החומר, אלו דבריו ז"ל. עדיין יש לי לחדש בה דבר, כי מי שעושה עבירות בתמידות ואינו עושה תשובה מהן, איזו מחשבת שורש רע פורה בלבו, שאם לא כן היאך ימשך תמיד לאבד דבר יקר ונכבד, בעבור דבר קל עובר בשעתו, ולא היה תמיד עומד בעונש גדול, אם לא שאיזה שורש רע פורה בלבו.

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

הנה מבואר כי המצות והעבירות, העיקר בהן הכוונה, וימשך שנים יעשו מעשה אחד בשווה, ויגדל שכר אחד מהם על האחר לאין חקר, כי האחד יעשה בלי כונה, וכמסתפק ואומר אם לא יועיל לא יזיק, והאחר עושהו בכוונה שלמה. וזהו שרמז הכתוב באמרו והיה ביום ההוא לא יוסיף עוד שאר ישראל וגו' עד ה' קדוש ישראל באמת.

ואמנם יתאמת שמי שישען עליו באמת להיות נשען בעובי הקורה בעבודתו יתברך, שיעשה מעשה יותר רחוק מן הטבע, ויותר רחוק הוא מעשה אברהם אבינו עליו השלום בעקידת יצחק, כי לא היה נמשך לו עונש כלל אם לא עקדו, כי לא ציוהו השם יתברך בזה, והנה הבטיחו כי ביצחק יקרא לך זרע, וזהו לשון הכתוב קח נא את בנך וגו', וכבר נודע שזה המאמר אינו לשון צווי אלא לשון בקשה, שהראה לו שייטב בעיניו אם ימחול אברהם על

הבטחתו ויעקוד בנו, ולו היה אברהם משיבו הן לי לא נתתה זרע כי אם זה, והבטחתני בו, ואיך אעשה זה, לא נחשב לו עון ולא ישיגנו עונש מזה, ואף על פי כן לגודל אהבתו את השם יתברך מצא את לבבו לעקדו, כדי שיעשה חפץ השם יתברך לבד, ואף על פי שאילו לא עשאו לא היה משיגו עונש כלל, וזהו ענין העקידה וסודו.

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

וכמה פיונות נתקיימו במעשה הנכבד הזה:

האחד ענין אהבת השם יתעלה בלב אוהביו עד היכן היא מגעת.

והשנית שאין בנבואת הנביאים שום ספק אם בא הענין מאתו יתברך, שאם היה נכנס בלבם שום ספק איך יעשה אברהם המעשה הנפלא הזה.

והשלישי אמונת ההישארות, שאם לא יהיה הגמול והעונש כי אם בעולם הזה, היעלה על הדעת שאברהם אבינו ע"ה יעקוד בנו יחידו למען אשר יאכל אחר כך למעדנים.

הנה אין ספק, שאחר המעשה הזה שעשה עמודו של עולם, לא יספיק שום משכיל כי יש לנפש גמול נכבד בעבודתו יתברך אשר לא ישוער ולא ידומה, עין לא ראתה אלוהים זולתך יעשה למחכה לו. הנה מי שיעשה המעשה הזה, נשען על ה' קדוש ישראל באמת. והבטיחנו כי לעתיד בהשקיפנו והיגלות לנו האמת כאברהם אבינו ע"ה, נישען עליו יתברך באמת כאשר נשען הוא.

ובאמרו לא יוסיף עוד שאר ישראל ופליטת בית יעקב להישען על מכהו ונשען על ה' קדוש ישראל (ישעיה י'), ביאר לנו ענין נפלא מאד, והוא כי אין ספק כי הסיבות הפועלות באיש, כל אשר יוסיפו קורבה יחלש כוחם בהצלת האיש והקל רעתו, וההפך כפי רחקם ממנו. המשיל הפסוק באיש יצא משפטו להיות מוכה ברצועה, הסיבה המזקת אליו היותר קרובה היא הרצועה, ואין לה כח כלל להקל נזקו, והרחוקה ממנה על מדרגת האיש המכה אשר הוא שליח הפקיד או השופט, והוא יותר חזק מן הסיבה היותר קרובה שהיא הרצועה, אבל כוחו חלוש בהצלת המוכה, כי איננו רשאי להקל רק קצת, לא להעביר המכות, כי הוא ברשות הפקיד או השופט. וכן הפקיד או השופט אשר הוא סיבה היותר רחוקה, אין לו יכולת שלם כי אם ברשות המלך. והפתי המוכה מתחנן למכה או לשופט, לא למלך אשר היכולת בידו,

בהפך החכם, אשר הוא פונה לסיבה הרחוקה, והוא המלך. כן אנחנו בזמן הזה נשענים על מכנו, וכל תחבולותינו לסיבות הקרובות אשר כוחם מעט בהצלחנו.

ולזה היה הכתוב מאשים את ישראל שהיו שולחים למלכי מצרים. והאשים אסא באמרו (דהי"ב י"ו) וגם בחוליו לא דרש את ה' כי אם ברופאים. וכן המתיירא מן האוויר הרע וישים כל מגמתו לתקנו, או המתיירא מן המזונות הרעים וישתדל לתקנם, פונים לתקן הסיבות הקרובות אשר כוחם חלוש, והם נשענים על מכיהם. אבל אשר פקח ה' עיניו, נשען עליו, ומכשיר מעשיו, ומתחרט על הרעות שעשה, ובזה תושג רפואת הנפש והגוף, כמו שאמרו רבותינו ז"ל במסכת יומא (דף פו) אמר רבי חמא גדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם שנאמר (הושע יד) ארפא משובתם וגו', ואמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן גדולה תשובה שמארכת ימיו ושנותיו של אדם שנאמר (יחזקאל יח) ובשוב רשע מרשעתו וגו' חיו יחיה.

וגם כי תהיה התשובה מתוך צרות ותלאות, היא מקובלת ומרוצה לפני השם יתברך, וזה מחסדיו הנאמנים. וביאר זה הפסוק באמרו (דברים ד) ובקשתם משם את ה' אלוהיך ומצאת וגו' בצר לך ומצאוך וגו' כי אל רחום ה' אלוהיך וגו'. כי אמנם יש בכאן עניין צריך ביאור, שהרי אמרו בסוף יומא היכי דמי בעל תשובה, אמר רב יהודה כגון שבאתה דבר עבירה בידו פעם ראשונה ושנית ושלישית וניצל ממנה, מחוי רב יהודה באותה אשה ובאותו פרק ובאותו מקום. ולפי זה יקשה, מי שאינו בימי עלומיו איך יעשה תשובה שלמה. שמא תאמר כן הוא שאין תשובתו שלמה, זה אינו, שהרי אמר בסוף פרק קמא דקידושין (דף מ') ואפילו רשע גמור כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירין לו שום רשע, שנאמר ורשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו, והרי באחרונה אינו באותו פרק. ואמרו ז"ל תשב אנוש עד דכא, עד דכדוכה של נפש. אלא פירוש העניין כך הוא.

התשובה, יש לה שני תועלות עצומים:

אחד כפרת החטאים הקודמים,

והשני תוספת הזכות יותר משאם לא עשה העבירות ושב מהן, כי מלבד שהתשובה מכפרת העונות הקודמים, היא מצות עשה מן התורה, והיא מן המצות שהודיעונו רבותינו ז"ל שהם בתכלית השכר, ובזה החלק השני דיברו שם ביומא גדולה תשובה שזדונותיו נעשו כזכויות, שנאמר ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם הוא יחיה. ועוד אמר שם גדולה תשובה שבשביל יחיד שעשה תשובה מוחלין לכל העולם. הנה שזאת התשובה שדיברו עליה ביומא, אינה מועלת בכפרת העונות לבד, אבל היא מוספת זכות גדול. ועל זה אמר שם היכי דמי בעל תשובה וכו', שכוחה גדול כל כך, שלא די שהיא מכפרת העונות הקודמים, אבל נותנת זכות כל כך, כגון שבאתה דבר עבירה לידו וכו'.

והתשובה שאיננה מעולה כל כך, אמנם תספיק לכפר העונות הראשונים, אבל לא תוסיף זכות. ואמנם צריך בתשובה הזאת גם כן שתהיה גמורה, לא שיאמר האדם אבל חטאנו אשמנו בפיו ובשפתיו, ולא יפשפש במעשיו תמיד, אלא צריך לכל אדם לפשפש במעשיו תמיד, הן בעבירות שבין אדם למקום הן בעבירות שבין אדם לחברו, ושיהיו עונותיו לנגד עיניו תמיד כמו שאמר משיח צדקנו (תהלים נא) כי פשעי אני אדע וגו'. עם היות אמרו רבותינו ז"ל כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה, אף על פי כן מפני שהייתה לו קצת שגגה, היה שם חטאו נגדו תמיד, והיה דואג ומצטער עליהם כמו שאמר כי עוני אגיד אדאג מחטאתי, עם היות שלא חטא החטא הנראה, וכל האומר דוד חטא אינו אלא טועה.

ואמנם צריך ביאור למה שנכתב בפשט הכתובים עון בת שבע, כאילו דוד חטא, שדרך הכתובים לכסות השגגות ולהעלימם כאומרים ז"ל התורה כיסתה אותה מגלה אותו, וכל שכן שהיה ראוי זה בדוד שהתפלל על זה כאומרים ז"ל ביומא שני פרנסים טובים היו לישראל, משה ודוד, משה אמר יכתב סורחני שנאמר יען לא האמנתם בי להקדישני, דוד אמר אל יכתב סורחני שנאמר אשרי נשוי פשע וגו', ואם כן היאך הציע הכתוב ענין בת שבע ואוריה בענין שיראה שחטא חטא עצום.

אבל התשובה בזה, כי הגלוי והסתום בעינינו הם עיקרים גדולים לבעלי התשובה, וכמו שאמרו ז"ל אם חטא יחיד אומר לו כלך אצל יחיד. ולכן הציע הכתוב זה כאלו חטא חטא גדול ועצום, שאותו המעט לדוד שמורים בו רבותינו ז"ל שחטא, היה נחשב לו כמו שיהיה נחשב לאדם אחר שחטא כל מה שיורה עליו פשט הכתוב, והודיע הכתוב, כי גם כשיחטא אדם חטא עצום, שיתכפר לו, כמו שנתכפר זה העוון לדוד, עם היותו נראה עצום מפשטי הכתובים. ושהיה יותר ראוי דוד ליענש כפי גודל צדקו, שהקדוש ברוך הוא מדקדק עם סביביו כחוט השערה (ב"ק נ א), כמו שראינו בענין משה רבנו ע"ה יען לא האמנתם בי, ובאו רבותינו ז"ל והזהירונו כפי קבלתם האמיתית שדוד לא חטא החטא שיורו עליו פשטי הכתובים. ומזה נלמד דברים רבי התועלת גם כן, שצריך לבעל תשובה לשום חטאיו נגד עיניו תמיד, שהרי אנו רואים דוד שלא חטא על דרך האמת, ואף על פי כן היה אומר וחטאתי נגדי תמיד, לכן כל אדם ראוי שיתבונן בעניינו בשעות ידועות, וידקדק אחרי פרטי כל מעשיו, כדי שישב אל ה' בתשובה שלמה. ואחרי זאת אין ראוי לאדם שירך לבבו מאד ויפחד לצרה, אבל ראוי שיחזק הבטחון שיבטח בשם יתברך. כי גם בעת הפחדים הגדולים והסכנות העצומות, ראוי שיחזק האדם את לבו בבטחון השם יתברך, כמו שאמר הכתוב (תהלים סב) בטחו בו בכל עת וגו', ופירש הר"ר יונה ז"ל ביטחו בו בכל עת, כי גם בעת המפחד מאד וששערי ההצלה נעולות, השם יתברך מציל החוסים בו, גם כי תהיה הפורענות כללי, השם יתברך מגן לחוסים בו, כמאמר הנביא (נחום א) טוב ה' למעוז ביום צרה ויודע חוסי בו ובשטף עובר כלה יעשה מקומה, פירוש כי השם יתברך טוב לחוסים בו ביום צרה, רוצה לומר, שאין השם יתברך

מנהיג עימהם במידת הדין, אבל בדרכי טובה, והוא יודע ומשגיח לחוסים אשר גם כשיהיה השטף עובר ומתעבר לא יעשה כלה, רק המקום המיוחד לה.

ואנו מוצאים בכמה מקומות שנגזרה גזרה על אומה או על אדם, וכשהיו מטיבין מעשיהם היו מבטלין הפורענות, כאנשי נינוה, וחזקיה שנגזרה עליו גזרה מפי נביא וניצל בתשובה שלמה, שאמר לו השם יתברך שמעתי את תפלתך וגו'. גם נבוכדנצר הרשע השיאו דניאל עצה (דניאל ד) להן מלכא מלכי ישפר עלך וכו', וכן היה לו. וראינו בסוף שבת כמה מעשים בבני אדם שהיו בני מות כפי הטבע וכפי גזרת הכוכבים, ואף על פי כן כשרון המעשים היה מבטל הכול, כי אין ענינו תלוי במנהגו של עולם כלל, אלא בהשגחת אדון העולם בנו, שהוא כפי האמונות הטובות אשר נקבע בנפשותינו וכפי המצות שנקיים. ובזה יעדנו השם יתברך לנחול את הארץ ולהשיג אריכות ימים, כמו שאמר הכתוב (דברים ד) והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים וגו', ושמרת את חקיו ואת מצותיו אשר אנכי מצוך היום אשר ייטב לך ולבניך אחריו, ולמען תאריך ימים על האדמה אשר ה' אלהיך נותן לך כל הימים.

דרשות הר"ן הדרוש השביעי

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

המענה הזה שענו תלמידך אנו ומימך אנו שותים, הוא על דרך נטילת רשות, כשבאו לדבר לפני גדול מהם בחכמה. אבל אני תמה במה שהקשו באמרם בסמוך ולימרו ליה בהדיא, והוצרכו לתרץ משום מעשה שהיה. ומה תימה יש בזה אם לא רצו לדבר בחכמה לפניו רק אחר נטילת רשותו. והתירוץ בכאן הוא, שסברו בעלי הגמרא שאחר שר' יהושע שאלם על כך, לא יצטרכו על המענה לנטילת רשותו שכבר הקדימו להם. מצורף אל זה, שאלו השנים לא אמרו סברא או דרשה מחודשת שחידשו הם בזה, אבל אמרו מה ששמעו מר' אלעזר בן עזריה, שהיה גדול כמותו בחכמה וראש ישיבה, ואף על פי כן השיבו משום מעשה שהיה, שדרך החכמים להקפיד בכיוצא בזה, אחר שהמדבר בפניהם קטן מהם, עם היותו אומר דברי גדולים כהם או יותר מהם, שכך הקפיד ר' אליעזר בלוד לר' יוסי בן דורמסקית. תנו רבנן וכו', בהיות החכמים נאספים לדברי תורה, היו שואלין בעת היותם חוץ לבית המדרש מה נתחדש שם, שאי אפשר להיות בית המדרש בלא חידוש.

הנה הודיעונו שלשה דרשות שדרש ר' אלעזר בן עזריה:

תנו רבנן זו שאמר.

והשני, ועוד דרש את ה' האמרת היום וגו', אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל אתם עשיתם לי חטיבה אחת בעולם, אף אני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, אתם עשיתם לי חטיבה אחת בעולם דכתיב שמע ישראל גו', אף אני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם דכתיב ומי כעמך ישראל גו'.

ואני תמה על אמרו אתם עשיתם לי חטיבה אחת בעולם, ששמע ישראל אינו מאמר ישראל שיקלסו בו השם יתברך, אבל היא מצוה נצטוונו בה מאתו יתברך להאמין יחודו. ואם היותנו שומרים זה העיקר, יאמר שעשינו לו חטיבה בכך, ראוי שיאמר כן באנכי ה' אלוהיך, שהיא מצוה להאמין במציאותו ואנו מאמינים אותו, והרי אנו עושים אותו חטיבה אחת, ונמצאו על הדרך הזה כמה חטיבות.

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

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

ונתבאר מדרש רבותינו ז"ל שזו היא כוונת הפרשה, ממה שנאמר בסופה (משלי שם יט) כל באיה לא ישובון ולא ישיגו אורחות חיים, ודרשו במסכת ע"ז (דף יז) דכל דפריש ממינות מיית. וכבר נרמז זה בקידושין (דף ל), אמרו שם ושמעתם סם תם, נמשלה התורה לסם חיים, משל

לאדם שהכה את בנו מכה גדולה והניח לו רטיה וכו'. ביאורו שלא יפסד בהיותו עוסק בתורה פן יתקפהו היצר, כי עסק התורה יצילהו מכל זה, וזהו שאמר כאן מכוונים לב לומדיהם. ואמר עוד בעלי אסופות אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו פוסלין והללו מכשירין, הללו אוסרין והללו מתירין, שמא תאמר הואיל והללו מטמאין והללו וכו', היאך אני לומד תורה מעתה, תלמוד לומר נתנו מרועה אחד, כולם פרנס אחד אמרן מפי אדון כל המעשים ברוך הוא אף אתה וכו' שנאמר וידבר אלוהים את כל הדברים האלה לאמר. דרשו מלת כל, לומר שאפילו דברי מי שלא הגיע אל האמת, הכל ניתן בסיני.

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

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

ועל זה הדרך יתפרש מה שאמרו בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ דף פו) הוה יתיב אגירדא דדקלא וקא גריס שמע דקא מפלגי במתיבתא דרקייעא אם בהרת קודמת לשער לבן טמא,

ואם שער לבן קודם לבהרת טהור, ספק הקדוש ברוך הוא אמר טהור ומתיבתא דרקינא אמרי טמא, אמרי מאן נוכח, נוכח רבה בר נחמני דהוא יחיד באהלות, לא הוה מצי מלאך המות למקרב ליה מדלא הוה שתיק פומא מגירסא, אזל אדמי ליה לגונדא דפרשי, אמר תינח נפשיה דההוא גברא ולא ליתמסר בידא דמלכותא, אשתיק ונח נפשיה, כי הוה ניחא נפשיה אמר טהור טהור, יצתה בת קול ואמרה אשריך רבה בר נחמני שגופך טהור ויצתה נשמתך בטהרה.

ויש כאן שאלות עצומות:

האחת למה יתעסקו הנפשות אחרי הפרדם מהגופות בענייני הנגעים.

והשנית אחר שהשיגו מהשם יתברך שהיה מטהר, איך טימאו הם עד שהוצרכו להכרעתו של רבה בר נחמני. ובתירוץ שתי השאלות נפרש עניין האגדה כך.

דבר ברור ומוסכם שאף על פי שהנפש אינה גוף ולא כוח בגוף, אף על פי כן מצד ששכנה בגוף הצטיירה מדעות גשמיות עד שיחויב מזה שתשכון אחרי הפרדה במקום גשמי. ונתברר שגן עדן הוא בעולם התחתון, לפי שהעתק הקצוות יקשה כי אם בהדרגה. ובהיות בראשונה שכונתה במקום גשמי לבד, תיעתק למקום ממוצע בין הגשמיות ובין הבלתי גשם. והוא יתרון גן עדן לשאר המקומות, ועל היתרון שהיה לארץ ישראל על זולתה. וזהו שנמצא תמיד בגמרא כי כשתשכון הנפש בעולם התחתון, יהיה משכנה במקום הגוף, כאומרם בגמרא בעינא אבא. וראינו גם כן שלכוונה זו לא קבר יעקב את רחל בארץ ישראל, אף על פי שהיה קרוב משם, לפי שכאשר יעברו בניה דרך שם תתחנן עליהם, כמו שאמר ואני בבואי מפדן וגו', והם דברי התנצלות ליוסף כמו שאמר **רש"י** בפירושו. ובאמת כי היותו קובר חוצה לארץ כדי שתהא מבכה על בניה, רמז חזק על היות משכן הנפש ודבקותה במקום הגוף, יותר משאר מקומות העולם התחתון. וכל זה מצד שכונתה אל הגוף שיישארו בה דעות גשמיות לאחריו. ולפיכך אין בזה תימה, אם תתעסק הנפש בחכמות הגשמיות. מצורף אל זה, כי באמת השכלים הנבדלים מן השפעה השופע עליהם מהשם יתברך, יתחייב שיהיה עיסקם בחכמה תמידית. והוא אמרם תמיד בגמרא מתיבתא דרקינא. ואמרו רבותינו ז"ל למידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא. ואחר זה אין תימה בהתעסק הנפש במראות נגעים.

ועכשיו נשארה השאלה השנית איך יהיה ספק במה שהשיגו מהשם יתברך. אבל אגדה זו מתפרשת על הדרך שכתבנו, כי עם היותם יודעים שספק טהור על דרך האמת, היו אומרים טמא, שמאחר שהכרעת התורה נמסרה להם בחייהם, ושכלם היה מחייב לטמא, היה מן הראוי שיהיה טמא אף על פי שהוא בהפך האמת, שכן חייב השכל האנושי, והשאר אף על פי שאומרים אמת אין ראויין לעשות מעשה כן בדרכי התורה, כמו שלא טיהרו בעל מחלוקתו של רבי אליעזר אף על פי שנתנה עליהם בת קול מן השמים שהלכה כדבריו. ולא נסתפק להם שהעניין מאת השם יתברך, כמו שלא סופק על אלו, ואף על פי כן אמרו לו לא בשמים היא. ולפיכך אמרו מאן נוכח נוכח רבה בר נחמני. ולא באתה אליו ההכרעה מן האמת, כי לא

נסתפקו בזה כמו שכתבנו, אלא שהכריע ששכל האדם מחייב כפי התורה והמידות שהיא נדרשת בהם לטהר. ומה שהיו מטמאים לא היה רק מקוצר שכלם בערך השכל האנושי, או מהתרשלות בלמוד התורה בחייהם. ואמנם אם ירבו על רבה בר נחמני שהיה מטהר, אף על פי שהוא מסכים לאמת יותר מהם, לא יעשו המרובים מעשה לטהר על פי סברת היחיד. לפיכך צייתה התורה שהכרעת המרובים תכריע, והיחיד מצווה לעשות כהסכמתם, אף על פי שהוא יודע שהם בלתי מסכימים אל האמת, שכן ציוהו השם יתברך באמרו לא תסור. ונכללו בלאו זה שני דברים:

האחד שנצטוונו לילך אחר הסכמתם במה שיסכימו ויכריעו במשפטי התורה, כגון טהור וטמא וחייב ופטור.

והשני שלא לסור מהסייגים והתקנות שיתקנו עלינו לעשות סייג לתורה. ולפיכך כל העובר מהשבותין עובר בלא תעשה מן התורה, שנאמר לא תסור. אין הפרש בין המטלטל מחט מחמה לצל בשבת, או יוצא בסנדל המסומר כמעשה שהיה, לאוכל חלב, ולחורש בשור ובחמור. ומה שאומר בגמרא ספיקא דרבנן לקולא, והאמינו הקטנים בשל דבריהם, ולא העמידו דבריהם במקום הפסד ממון ומפני כבוד הבריות, ובשמחת יום טוב בהרבה מקומות, כל זה הוא מפני שכן התנו. זהו דעת **הרמב"ם** ז"ל, וכן כתב מפורש בסוף ספר שופטים.

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

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

סמך בתורה, שכך היא המסקנה בפרק הנזקין (דף ס), אמר שם אמר ר' אלעזר תורה רוב בכתב ומיעוט על פה שנאמר אכתב לו רובי תורת, ר' יוחנן אמר רוב על פה ומיעוט בכתב שנאמר כי על פי הדברים האלה, והכתיב אכתב לו רובי תורת, אתמוהי קא מתמה וכי אכתב לו רובי תורת והרי כמו זר נחשבו. ובאמת שאפילו ר' אלעזר שאמר שהתורה רובה בכתב, לא רצה לומר שמוכן רובה במה שכתוב בה, שאי אפשר שלא ישתבש המעיין ברוב המצות או בכולן, אבל רצה לומר שבמידות שהתורה נדרשת בהן הוא רוב התורה, ונכללו בזה תרי"ג מצות התורה ופירושה וביאוריהן, וכיון שכן רוב התורה יש לה רמז בכתוב. ור' יוחנן חולק ואומר כי רוב התורה על פה, כי בין אותם הדברים שהן הלכה למשה מסיני, ובין התקנות שעשו חכמים לעשות סייג לתורה, הוא רוב התורה.

ונראה מסקנת הגמרא כר' יוחנן שאמר לא כרת הקדוש ברוך הוא ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה, רצה לומר שעיקר השכר הוא במה שיחדשו החכמים, ובמה שיתקנו כדי לעשות סייג לתורה. ולפיכך אמר לו ר' יהושע לר' ישמעאל כששאלו (ע"ז דף לה) מפני מה אסרו גבינות של גויים, ולא רצה לגלות טעמן, מן הטעם שאמר בגמרא, ואמר היאך אתה קורא כי טובים דודיך מיין, אמר לו כי טובים דודיך, אמר לו אין הדבר כן שהרי חברו מלמד עליו שנאמר לריח שמניך טובים. ואף על פי שאמרו במשנה והשיאו לדבר אחר, רצה לומר שלא אמר לו טעם האיסור, אבל מנעו שלא ישאלו, ונתן לו טעם לדבר כי טובים דודיך מיין, ורמז על מה שאמרה בגמרא אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא ריבונו של עולם חביבים עלי דברי סופרים יותר מיינה של תורה.

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

הטענה האחת, שמן הידוע כי כגודל הצער אשר יגיענו בעבודתו יגדל שכרנו. וכבר אמרו רבותינו ז"ל לפום צערא אגרא. וידוע כי מי שאינו מצווה ועושה, לא יתקפהו היצר שלא לעשות אותו המעשה אחרי שלא צווה בו, כאשר יתקפהו למי שנצטווה. ועל דרך זה אמר ביומא (דף סז) מירושלים ועד צוק, תשעים ריס, שבעה ומחצה לכל מיל ומיל, ועל כל סוכה וסוכה אומרים לו הרי מזון והרי מים, והיו עושים זה להשקיט תאוותו בהכרח, כמו שאמר בגמרא תאנא מעולם לא נצרך אדם לכך, אלא אינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת בסלו. ולפיכך המצווה ועושה אשר יתקפהו יצרו, ואף על פי כן יתגבר עליו ויכניעהו, יגדל שכרו מאשר יעשה המצווה אשר לא צווה בה, בהזדמן אליו, ויבטלנה כאשר יחפוץ. אבל מה שהסכימו עליו חכמי

ישראל, הנה שב אצלנו ואצלם אחר הסכמתם כמצות המפורשות בתורה, ושבנו אנחנו מצווים ועושים.

והטענה השנית, שיש מן המצות הרבה דבקות במינין ומיוחדות בהן. כעין המצות התלויות בארץ, ומצות שנצטוו בהן הכוהנים ולא נצטוונו אנחנו בהן. ולפיכך מי שאינו מצווה ועושה לא יגדל שכרו, כי אפשר שאין רצון השם יתברך בו ובמינו אחרי אשר לא צווה בו, ואף על פי שהתורה כולה דרכיה דרכי נועם, אפשר כי יש במצות טעמים שנתייחדה מהם המצווה במי שמצווה ועושה. וכבר נתברר מדבריהם ז"ל שישראל המקיים את השבת יגדל שכרו, ועכו"ם ששבת חייב. ואף על פי שלא נלמוד כן בשאר המצות, אלא על מה שבאה המניעה מהם, שאילו כן היה אסור למי שאינו מצווה ועושה לקיים את המצות חלילה, מכל מקום נלמוד לשאר המצות, שאפשר שלא תושלם כוונת המצווה וסודה במי שאינו מצווה בה, כאשר תושלם במי שצווה השם יתברך. אבל כאשר יגזרו החכמים הדבר, כבר הסכים בו השם יתברך וציווה על כל מה שיגזרו בו, וידוע שתושלם כוונתו בו.

והטענה השלישית, אילו היה מגיע לשם תועלת כאשר יעשה האדם מן המצות, היה ראוי שיקבל שכר מי שאינו מצווה ועושה כמי שמצווה ועושה, ויותר ממנו. אך אחרי שאין להשם יתברך תועלת מן המצות ולא נזק מן העבירות, נמצא שכלל התורה היא לזכות את ישראל, וכיון שכן גדול המצווה ועושה שזה רצה השם יתברך לזכותו וזה לא זיכהו, אבל דברי סופרים כבר זיכנו השם יתברך בהן על דרך הכלל. נמצא שכל הטענות שיש בריבוי השכר למצווה ועושה, כולם הם כדברי רבותינו ז"ל. ולפיכך יגדל שכר בדבריהם מדברי תורה מן הטענה שהזכרנו.

והרב רבנו יונה ז"ל נתן טעם אחר בזה, לפי שידוע שיראת השם יתברך יסוד המצוות, כמו שאמר ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה, ותקנות החכמים וגדריהם הם יסוד לדרך היראה, כי יעשו דרך והרחקה פן תיגע יד אדם באיסור התורה, כבעל השדה אשר יעשה גדר, מאשר יקר בעיניו פן יכנסו בו בני אדם, כעניין שנאמר ושמרתם את משמרת, עשו משמרת למשמרת. ורוב הגזירות והגדר וההרחקה מן האיסור הלא זה מעיקרי התורה, והמרבה ליזהר יגיע אל השכר הגדול, כעניין שנאמר (תהלים יט) גם עבדך נזהר בהם בשמרם עקב רב. ועל כן אמר חביבין עלי דברי סופרים יותר עוד, כי גדריהם ומצוותם הם עיקרי המידות ומצות היראה שכרה כנגד מצות רבות, כי הוא היסוד להם.

וכמו שמצינו שדברי חכמים גדולים מדברי תורה, כך עונש העובר על דבריהם מרובה. כבר אמרו רבותינו ז"ל כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה. ויראה זה זר, היאך אפשר שהעובר

על עשה מן התורה לא יתחייב מיתה, והעובר על אחד מן הלאווין לא יתחייב כי אם מלקות ארבעים, והעובר על אחד מהשבותין חייב מיתה.

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

ושמא תשיב אף על פי שטענה זאת מספקת, מהיכן יצא לרבנותינו ז"ל חיוב מיתה זה, שלא מצינו בלאו דלא תסור חיוב מיתה. תשובתך, השאלה הזאת מושכת כמה שאלות עמה, שמצינו כמה אנשים הגיעם עונש רב על עבירה אחת, אף על פי שלא נתברר גודל העונש ההוא בתורה. אמר בפרק המקנא (סוטה י) מפני מה נענש אסא, מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים. ובפרק ואלו נאמרין (שם לה) דרשו ויחר אף ה' בעוזא ויכהו שם האלוהים על השל, ר' יוחנן ור' אלעזר חד אמר על עסקי שלו, והוא שלא הבין ארון נושאי נושא, הוא עצמו לא כל שכן. וכן באנשי בית שמש כי ראו בארון ה', משום דראו ויך, ר' אבהו ור' אלעזר חד אמר קוצרים ומשתחוים היו, וחד אמר מילי נמי אמור, מאן אמריך דאימריית ומאן איפייסך דאיפייסת. ובכל חיובי מיתה אלו, לא מצינו רמז בדרכי התורה, כמו שלא רמז בה לעובר על דברי חכמים.

וכן בעניין ראובן שראינו שהשיגו עונש גדול על חטא מועט, כבר אמרו בשבת (דף נה) אמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה, שנאמר ויהיו בני יעקב שנים עשר, מלמד שכולן שקולין כאחד. עוד שם תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר מוצל אותו צדיק מאותו עון ולא בא מעשה זה לידו, אפשר עתיד זרעו לעמוד על הר עיבל ולומר ארור שוכב עם אשת אביו, ויבא חטא זה לידו, אלא מה אני מקיים וישכב את בלהה פילגש אביו, עלבון אמו תבע, אמר אם אחות אמי תהא צרה לאמי, שפחת אחות אמי תהא צרה לאמי, עמד ובלבל את יצועה. ואם כן אחר שלא חטא, וכל האומר חטא טועה, היאך איבד בחטאו זה שלשה כתרין כהונה ומלכות והבכורה.

והתשובה בכל אלו השאלות, כי העונשים שנאמרו בתורה הם כללים ששיגו לכל אדם, אבל יש עוד עונשים חלוקים כפי הפרטים, כי העובר על דברי תורה מצד תולדת היצר, יענש על לאו אחד מלקות ארבעים, אבל העובר על דברי תורה מצד היאוש, בזה הוא בוזא דבר ה', ואין לך כל קוץ וקוץ שבתורה, שלא יתחייב העובר בה בכעין זה מיתה. והחילוק בזה, כי העובר על דברי תורה מצד תולדת היצר, אינו חוטא רק באותו המעשה לבד. אבל העובר על דברי תורה מצד בזותו דבר ה', הנה הוא מבטל באותו המעשה כל התורה כולה. ודבר זה יחלק כפי העוברים, כי יותר יחשב מרד כאשר ימרוד בהשם יתברך חסידו ונאמן ביתו כאשר יחטא, מן האחרים. ולפיכך כל ישראל העובר על דברי חכמים חייב מיתה, הביאו לזה מאשר הוא בוזא דבר ה', ואינו חוטא בלאו דלא תסור בלבד, רק בכל התורה.

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

והתירוץ בזה, כי מי שאינו עוסק בתורה, אינו בזה דבר ה'. אבל מי שעוסק בתורה ואינו משגיח על משנתו, הוא בזה את דברו וחייב מיתה. הנה הוכחנו שכל העובר על דברי תורה מצד בזותו, יתחייב מיתה. וזהו שאמרו כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה, אחר שדברי חכמים יסוד למדרגת היראה, העובר על דבריהם, מורה בעצמו שפורך יראת שמים. שכבר ידוע שכונת כל התורה להשיג יראת שמים, ואין התכלית להיותנו משיגי החכמה, כי השגת האדם בחכמה מעוטה. כבר ראינו מי שנאמר בו ויחכם מכל האדם, וכשהגיע לפרה אדומה אמר אמרתי אחכמה וגו'. וכבר ביאר זה איוב ביאור רחב. ומה שחייבנו בלימוד, ראשיתו אינו, רק להגיע אל המעשה, כי אי אפשר לעשות המצווה על מתכונתה מי שלא ידענה, כאשר יעשה מי שידענה. וזהו שאמר שלמה המלך ע"ה (משלי יד) צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת, רצון מלך לעבד משכיל ועברתו תהיה מביש. הפירוש, אף על פי שהצדקה תרומם גוי, והחסדים שעושים הגויים נחשבים להן כחטאת, אף על פי כן לא יגדל שכן כמו שיעשהו ישראל, וכל זה מפני שאינן בקיאים בדקדוקי המצות, אבל התכלית הוא להשיג יראת שמים. ולפיכך כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה, שהוא מקעקע היסוד, וכמו שאמר שלמה המלך יראת ה' ראשית דעת וגו', ירצה בזה שראשית השכל ויסודו הוא יראת ה', ומי שיש לו יסוד יוכל לבנות עליו, והראיה על זה כי האוילים אשר לא יעלו על לב היראה, יבזו החכמה והמוסר.

ויש כאן שאלה, שאנו אומרים שיראת ה' יסוד התורה, וכן בהרבה מקומות. אמר בפרק במה מדליקין (דף לא) אמר ר' יהודה לא ברא הקדוש ברוך הוא את עולמו אלא כדי שייראו מלפניו, שנאמר והאלוהים עשה שייראו מלפניו. עוד שם אמר ר' יוחנן משום רבי אלעזר בר' שמעון אין לו להקב"ה בעולמו אלא יראת שמים בלבד, שנאמר ויאמר לאדם הן יראת ה' היא חכמה וגו', ומקרא מלא דיבר הכתוב ועתה ישראל מה ה' אלוהיך שואל מעמך כי אם ליראה. העולה מכל זה, שיראת השם יתברך, כוונת בריאת העולם ויסוד התורה.

ובסוטה פרק היה נוטל (דף כב) נראה בהפך, אמרו שם תנו רבנן שבעה פרושים הם, פרוש שכמי, פרוש נקפי, פרוש קוזאי, פרוש מדוכאי, פרוש מה חובתי ואעשנה, פרוש מאהבה, פרוש מיראה וכו', מאהבה ומיראה אהבת השכר ויראת העונש. הנה מנו כאן עובד מיראה עם כת הרשעים. ואמרו עוד שם אמרי ליה אביי ורבא לתנא לא תיתני פרוש מאהבה פרוש

מיראה, דאמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, לא חלקו עליו אלא שאינו ראוי למנותו אם אלו שהם רשעים באמת, אבל מכל מקום אין עבודתו אלא שלא לשמה.

ובמסכת סוטה עצמה בפרק כשם (דף לא) הנהו תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דרבא, חד אמר ליה אקריין בחלמאי מה רב טובך אשר צפנת ליראיך פעלת לחוסים בך נגד בני אדם, ואידך אמר ליה אקריין בחלמאי וישמחו כל חוסי בך לעולם ירננו וגו', אמר להו תרווייהו צדיקי גמורי אתון, מיהו מר מיראה ומר מאהבה. וזו קשה על הראשונה, היאך קרא צדיקים גמורים למי שנמנה מכת שבעה פרושים, או למי שאמר עליו לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה.

ותשובות כל אלו השאלות, כי העובד מיראה, שני מינים:

האחד שיעבוד השם יתברך כדי שישגנו הגמול, ויטיב השם יתברך לו בעולם הזה ובעולם הבא. ומאשר ירא לנפשו פן ישיגנו השם יתברך על עבירות בעולם הזה, באבדן הבנים וכליון הממון וזולתו מן הרעות. סוף דבר לא יעשה המצות ולא ירחיק העבירות, רק לתועלתו ולחמלתו על נפשו ועל גופו. וזהו שאמר עליו פרוש מאהבה פרוש מיראה, או שהוא מכלל העוסקים במצות שלא לשמן.

והחלק השני, שתקבל הנפש זכרון רוממותו יתברך וגבורותיו ונפלאותיו, והזכרון והידיעה הזאת יהיו מקובלים בנפש ומצויים בה בכל עת, ונעצרים וחרותים בלב, ושיקבל הנפש בזה מורא גדול, ובושה וצניעות מצויים בה בכל עת, ויהיה דבר נמנע לנפש לעבור את פי ה', כאשר ירא העבד את רבו והבן את אביו, גם כי יודע אליו שלא יגיענו עונש בביטול מצותו. וכבר הזהיר איוב בפסוק אחד, משבח את עצמו שכבר השיג אלו הפעולות. אמר (איוב לא) כי פחד אלי איד אל ומשאתו לא אוכל. ועל החלק השני נאמר בכל הגמרא שיראת השם יתברך יסוד הכול. ועליו נאמר בסוטה תרווייהו צדיקי גמורי אתון אלא מר מאהבה ומר מיראה.

והוא אומרו מי ייתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי, לא אמר ליראת עונש או לאהבת השכר, רק שיקבעו יראתו בלבם ויקיימו מצוותיו כי זה תכלית האדם. ואמר זה בלשון מי ייתן, שאף על פי שאין להקב"ה במעשינו תועלת ונזק, אף על פי כן חפץ בנו להיותנו צדיקים, כאמרם במסכת ע"ז אם בחקותי תלכו, אין אם אלא לשון תחנונים, וכן הוא אומר לו עמי שומע לי וגו'. וזהו התכלית המבוקש בבריאת העולם. ואחד מן היעודים הגדולים שיעד בביאת משיחנו הוא זה, כאמרו (צפניה ג) כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כלם בשם ה' לעבדו שכם אחד, ירצה בזה, כי כל האומות ישובו לאמונתנו בכללי התורה ובפרטיה כפי דעתנו. וזה שאמרו במסכת ע"ז (דף כד) מאי אותביה ליה חברה לר' אליעזר כל צאן קדר יקבצו לך וגו' (ישעיה ס ז), אמר להם רבי אליעזר כולם גרים גמורים הם לעתיד לבא שנאמר (צפניה שם) כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה, מתקיף לה רב יוסף ודלמא מעבודה זרה הוא דהדרי

בהו, אמר ליה לעבדו שכם אחד כתיב. הרי כבר נתברר שכל האומות ישובו לאמונתנו בכל פרטי המצות ודקדוקיהן כאמור.

והוא אמרם ז"ל מה אשווה לך ואנחמך, לכשאשווה לך אנחמך. הפירוש ידוע, שכל הקטטות שבינינו והאומות הם מסיבת חילוף האמונה, כמו שאמרו בשבת (דף פט) אמר ליה ההוא מרבנן לרב כהנא מי שמיע לך מאי ה' סיני, אמר לו ה' שנעשו בו נסים לישראל, ה' סיני, ה' ניסאי מבעיא ליה, אלא ה' שנעשה בו סימן טוב לישראל, ה' סימנאי מבעיא ליה, אמר ליה מאי טעמא לא שכיחת קמיה דרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע דמעייני באגדתא, דרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע דאמרי תרווייהו מאי ה' סיני שירדה שנה לאומות העולם עלינו. וכמו שאמר אם תמצאו את דודי מה תגידו לו שחולת אהבה אני, הגידו לו שכל חלאים שהאומות העולם מביאים עלי אינם אלא בשביל שאני אוהבת אותם. והטעם בזה, מפני שהבדילנו השם יתברך מכל האומות שלא נתחתן בהם ושלא לאכול המאכלות האסורות, והריחוק וההבדל מביא על כל פנים לידי כך. ולפיכך אמרו לכשאשווה לך אנחמך, כלומר לכשאשווה לך שאר האומות, שכולן יהיו באמונה אחת עמך, אנחמך. כי אז יהיה הנחמה שלמה, שאין אחריה דאגת מלחמה ושנאת האומות הנ"ל עלינו. והוא שסיים המדרש לכשיגיע היום ונשגב ה' לבדו ביום ההוא, וזהו בזמן משיחנו.

וזהו שרמז יעקב בהינבאו עליו לא יסור שבט מיהודה וגו', ושילה הוא מלך המשיח, כמו שתרגם אונקלוס עד עלמא עד דייטי משיחא דדיליה היא מלכותא. ואמר ולו יקרת עמים, כי כולם יתקבצו אליו ויורה להם משפטיו. ופירוש הפסוק הוא כן, לא יסור שבט מיהודה, לאחד מאחיו, כי המלכות בישראל יהיה לעולם לשבט יהודה. וכן לא יסור מחוקק מבין רגליו, כדי להינתן לשבט אחר, שכל זמן שתהיה הממשלה בישראל, ימשול בהם יהודה, עד שיבוא המשיח שהוא סוף מלכי ישראל. אבל אין ענינו שלא יסור לעולם, שמקרא מלא דיבר הכתוב יולך ה' אותך ואת מלכך אשר תקים עליך וגו'. והנביא לא יבטיח את ישראל שלא ילכו בשבי בשום ענין כדי שימלוך עליהם יהודה, אבל ענינו שלא יסור ממנו לאחד מאחיו, וכל זמן שתהיה ממשלה לישראל, לא תהיה לשבט אחר, רק לשבט יהודה.

ועל הדרך הזה אמר **הרמב"ן** ז"ל שהיו המלכים המולכים בישראל משאר השבטים אחרי דוד, מעבירים נחלה, ועוברים על דעת אביהם, וכאשר האריכו ישראל להמליך עליהם משאר השבטים מלך אחר מלך, ולא היו חוזרים אל דוד, עברו על דעת הזקן ונענשו, וכמו שאמר הושע (ח) הם המליכו ולא ממני, וזה היה עונש החשמונאים שמלכו בבית שני, כי היו חסידי עליון, ואלמלא הם נשתכחה תורה מישראל, ואף על פי כן נענשו עונש גדול, עד שהגיע העונש למה שאמרו רבותינו ז"ל כל דאמרי מבי חשמונאי קא אתינא עבדא הוא, מפני שמלכו ולא היו מזרע יהודה, והסירו השבט והמחוקק לגמרי, אלו דבריו. ודברי תימה הם, שאם כן לא נשלמה הבטחת יעקב בזה, ואף על פי שהיו עונשים המסירים הממשלה, כי מי שיבטיחנו

הנביא שלא יזוק ולא ייפול ביד שונאיו ואחר כך ייפול, אף על פי שדמו מידם יבוקש, לא נשלמה הבטחת הנביא. וזה הפסוק אינו מצווה ולא אזהרה לבאים, אבל הקדמת הידיעה ממה שיקרה, ואם המולכים בישראל עוברים על זה, כבר נתבטלה ההבטחה הזאת ביטול רב, ולא נתקיימה רק בימי דוד ושלמה.

אבל לדעתי הפרשה הזאת רומזת לכל שבט ושבט מה שיקרנו, כמו שרמז לשבט דן עניין שמשון, ובישר בו ישראל באמור לו דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל כמו שאמר בסוטה (דף ט), הנושך עקבי סוס וגו', שהוא רמז לשני העמודים אשר הבית נכון עליהם, וכשראה שנפל ביד אויביו אמר לישועתך קיוויתי ה', וכן ביהודה ידבר על דרך ההודעה וההבטחה, ואמר לא יסור שבט מיהודה, כלומר עם שיחטאו מלכיה, עדיין לא יגיע עונשם שתסתלק ותסור מהם המלוכה לגמרי. והנה רמז לו מאמר השם יתברך לשלמה (מ"א יא) יען אשר הייתה זאת עמך ולא שמרת בריתי וחוקותי אשר ציוויתי עליך קרע אקרע את הממלכה מעליך ונתתיה לעבדך, אך בימך לא אעשנה למען דוד אביך, מיד בנך אקרענה וגו'. ולפיכך הבטיח יעקב ליהודה שאף על פי שיחטאו מלכיו, לא יגיע חטאתם להסיר מהם המלוכה לגמרי, וכמו שאמר השם יתברך לשלמה (שם) רק את כל הממלכה לא אקרע שבט אחד אתן לבנך למען דוד עבדי ולמען ירושלים אשר בחרתי, והנה כל ימי בית ראשון היו מלכים ביהודה ולא סרה מהם הממשלה.

וכן מלכות שאול אינה קושיא אצלנו, אף על פי שלא היה בימיו מושל בשבט יהודה, שהוא לא הבטיחו שלא יקום לעולם מלך אלא משבטו כמו שפירשנו, אבל הודיע שמעת שהתחיל מלכותם לא תסור ולא תיפסק לגמרי. ולכן מלך שאול אף על פי שלא היה משבט יהודה מושל ומלך, לפי שלא היה בשבט יהודה ראוי למלכות כמוהו, כאשר העיד הכתוב כי אין כמוהו בכל העם. ולא הבטיחו יעקב ליהודה, אלא שמעת שתתחיל לו המלכות לא תסור ממנו, ואין ההסרה נופלת אלא בדבר שכבר התחיל. ואין ממלכי חשמונאי על זה קושיא כלל, כי לא יבטיחו הכתוב ליהודה, רק כל ימי היות הממשלה לישראל מצד עצמם לא תיכרת משבט יהודה, והממשלה לעולם תהיה בשבטו כל זמן שתהיה בישראל. אבל לא הבטיח שלא יתמנה אדם בשררה מן השררות אם אינו משבט יהודה. והמלכים אשר מלכו בבית שני, לא היתה מלכותם מצד עצמם כלל, אבל הם כפקידים למלך פרס ורומי, גם לזולתם מן המלכים. אבל מכל מקום אין כוונתו שלא תהיה מלוכה וממשלה לאחד מאחיו, אבל הבטיחו שלא תיפסק מן שבטו הממשלה לגמרי, כל זמן שתהיה המלוכה לישראל, אבל בהיות ישראל בגלות, אין מלך ואין שר, לא הובטח שבט יהודה שתישאר לו ממשלה.

ועל דעת רבותינו ז"ל יש כאן דרך אחרת, שהבטיחו שלא תסור לעולם משבטו קצת ממשלה, בין בהיותם על אדמתם, בין בהיותם בגולה. וכן הבטיחו שלא תיפסק תורה מזרעו. וזהו

שאמר בפרק קמא דסנהדרין (ה) לא יסור שבט מיהודה, אלו ראשי גליות שבבבל שרודין את העם, ומחוקק מבין רגליו, אלו בני בניו של הלל שמלמדין תורה ברבים. והנה הבטיחו בכאן שתי הבטחות:

האחת שלא יפסק נגיד ומצווה מזרעו ואפילו בהיותנו בגולה,

והשנית שיהיו זרעו עוסקין בתורה.

והוא שאמרו ביומא (דף כו) אמר רבא לא משכחת צורבא מרבנן דמורי, אלא דאתי משבט לוי או דאתי משבט יששכר, מלוי דכתיב יורו משפטיך ליעקב, מיששכר דכתיב ומבני יששכר יודעי בינה לעתים, ואימא נמי מיהודה דכתיב יהודה מחוקקי, אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא קאמרינן. הרי שאף על פי שלא הובטח זרעו שיסכים אל האמת, מכל מקום הובטח שלא תיפסק תורה ממנו. וזו ההבטחה קיימת לעולם, בין בזמן שישראל על אדמתם, בין בעת לכתם בגולה.

ולפי הנמצא לרבותינו ז"ל במדרשים, יש להם דעת אחרת, והוא שזאת ההבטחה לא תתחיל רק אחרי ביאת הגואל, ויבטיחנו כי אף על פי שתיפסק מלכות ממשפחתו בזמן הזה, אחר ביאת המשיח לא תיפסק מזרעו לעולם. ויהיה עד כי יבא שילה, כמו בזמן שיבוא שילה. וזה מוזכר בבראשית רבה ובילמדנו, אמרו שם לא יסור שבט מיהודה, זה כסא מלכות, שנאמר כסאך אלוהים עולם ועד, ומחוקק מבין רגליו, כשיבוא אותו שכתוב בו ברגלים תרמסנה עטרת גאות וגו', עד כי יבא שילה, כשיבא מי שהמלכות שלו, ולו יקרת עמים, כשיבוא מי שמקרה שיני כל אומות העולם, שנאמר ישימו יד על פה ואזניהם תחרשנה. הנה מוכח מדבריהם שזו ההבטחה אינה מתחילת, רק אחרי ביאת הגואל.

וכן דרשו עוד לא יסור שבט מיהודה, זה משיח בן דוד, שהוא עתיד לרדוף את המלכויות שנאמר תרועם בשבט ברזל, ומחוקק מבין רגליו, אלו יושבי יעבץ, עד כי יבא שילה, שעתידין כל אומות העולם להביא דורון למשיח בן דוד שנאמר בעת ההיא יובל שי לה' צבאות. וזה מפורש בכמה מקומות שבזמן המשיח יודו כל האומות לשם יתברך. והוא שהנביא מבטיח ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד. ופירוש שבזמן הזה שמו אחד בפי כל האומות, כי כל עם ועם חושב להיות עובד אלוהים וקורא בשמו, זולתי שהם חולקים בעיקר האלוהות, נמצא ששמו אחד, אבל הוא אינו אחד בפי הכל. ובאחרית הימים יתבוננו בו, והוא יהיה אחד כמו ששמו עכשיו אחד. והוא אמרו ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והייתה לה' המלוכה, והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד.

דרשות הר"ן הדרוש השמיני

ויאמר שמעו נא דברי אם יהיה נביאכם ה' וגו'

השם יתברך רצה להוכיח אהרן ומרים על אשר דיברו עתה במשה, כמו שכתוב ותדבר מרים ואהרן במשה על אודות האשה הכושית אשר לקח, והודיע אליהם כי עם היות שהייתה כוונתם לשמים, שגו כשדיברו בו.

ואמנם מה שנתעוררו עתה ולא קודם לכן, הטעם אצלי, מפני שעד עתה היו חושבים מפני טרדת משה רבנו ע"ה בהנהגת ישראל, היה כל זמנו עוסק במצווה שהוא פטור ממצווה אחרת, ולזה דנוהו עד עתה לזכות, אבל עתה שביקש מאת השם יתברך שיצטרפו עמו אחרים בהנהגת ישראל ולא יישאר הוא לבדו וצירף עמו שבעים איש מזקני ישראל, חשבו שהוא עכשיו מתחייב במצווה הזאת, ולכן דיברו בו.

ואמנם עם היות כוונתם לשמים, חטאו, מפני שדיברו שניהם בו זה עם זה, ולא שאלו ממנו טעמו של דבר. וגם מפני שהשוו נבואתם עם נבואתו, ולא חלקו לו כבוד כראוי, ואמרו הרק אך במשה דבר ה' הלא גם בנו דבר. והשם יתברך השיבם כי משה עשה מה שעשה כראוי, והם חטאו בו. והודיעם, שיש הבדל רב בין נבואתם לנבואתו, אשר מצד ההבדל ההוא ראוי אליו לפרוש מן האשה, כמו שנפרש. והוא אמרו שמעו נא דברי, ואמרו בספרי אין נא אלא לשון בקשה, והלא דברים קל וחומר ומה מי שאמר והיה העולם דיבר בתחנונים קל וחומר לבשר ודם.

וצריך לבאר ענין הבקשה הזאת מה היא. כי אם הם חטאו, והשם יתברך היה מוכיחם, הלא זה מעלה וכבוד להם שיודיעם חטאם קודם שיענישם, וטובה תוכחת מגולה, ולא היה צריך לזה לשון בקשה. והנראה בעיני בזה, כי מראה הנבואה הזה קשה עליהם וחוש מטבעם, לפי שהם לא היו מוכנים לנבואה בכל עת כמשה, אבל היו צריכין להכין עצמן בתחילה קודם בוא הדיבור אליהם, וזה הדיבור בא אליהם פתאום כמו שנאמר ויאמר ה' פתאום וגו'. ולא היה למשה בזה קושי כלל, כי היה מוכן לנבואה בכל עת, ואין דבר בגופו חולק עליה וינגד חול הנבואה עליו בפתע, ולא היה ענין אהרן ומרים כן. ולכן תמצא כשתבוא הנבואה עליהם פתאום, יקשה עליהם מאד, כי כשיעתק הטבע, מתהפך אל ההפך פתאום, יסתמר ויצטער. ויהיה ענין אהרן ומרים דומה למי שעומד בחשך ואפילה זמן רב, שאם יעתיקוהו אל האור החזק פתאום, יברח ממנו חוש ראותו ויצטער. ולפי שאין הקדוש ברוך הוא בא בטרונאי עם בריותיו, ועכשיו הוצרך לבא עליהם במידה הזאת פתאום, להודיעם שיפה עשה משה והם שגו כשדיברו בו, שמפני שהנבואה היתה שורה עליו פתאום היה צריך להיות מוכן ומזומן בכל עת, מפני זה אמר להם בלשון נא שהוא לשון בקשה בלשון רבותינו ז"ל, לומר שלא יקשה בעיניהם בהיותם נגלה עליהם פתאום, כי הוא מן ההכרח אצלו לפי הענין.

ולפי דברי **ר' אברהם** שהוא מפרש בכל מקום שנאמר נא, שהוא לשון עתה, יש הוכחה לפירוש בפרשה הזאת, כי משה התפלל ואמר אל נא רפא נא לה, כלומר רפא עתה לה, והשם יתברך השיבו שמעתי את תפילתך שארפאנה, אבל לא עתה, כי אילו אביה ירוק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים, קל וחומר לשכינה, מזה יראה כי נא לשון עתה, או שהיא

מלה משתתפת לבקשה ולעתה. ולפי זה יבא לשון נא בכאן על נכון. שאמר השם יתברך אליהם שמעו נא דברי, כלומר אף על פי שאין מחוקכם לקבל הדיבור פתאום, כי אם אחרי ההכנה וההצעה לעת כזאת, עתה תשמעוהו, למען תדעו ותבינו שיפה עשה משה.

ואין ספק שזה היה שינוי טבע באהרן ומרים כפי ענין הכנתם לנבואה, ולפי דעתי שזה היה ענין הקריאה למשה עם אהרן ומרים, שצריך לבאר למה קרא השם יתברך למשה בפעם הזאת, כי לא ראינו שדיבר השם יתברך עם משה כלל. **והרמב"ן** ז"ל אמר כי רצה שיהיה משה שם, ויראה בקנאת השם לכבודו, ויהיה מצוי להם, שלא ימחול השם יתברך רק על ידו, כאשר יתחננו אליו ויתרצה אליהם. וזה יהיה אפשר על דעת ר' נתן שאמר בספרי אף בפניו של משה דיברו בו שנאמר וישמע ה' והאיש משה ענו מאד, אלא שכבש משה על הדבר. אבל לדברי מי שאמר בספרי וישמע ה' מלמד שלא הייתה שם בריה, אלא בינם לבין עצמם דיברו בו, והנה לפי זה לא ידע משה בחטאם דבר. וגם עתה מפני קנאת השם יתברך עליהם, לא ידע בו, שדיבור אם יהיה נביאכם נתייחד לאהרן ומרים לבד. ואם כן מה ענין הקריאה למשה שיעמוד שם, ולא ידע מאומה כי חטאם בו, מפיהם היה צריך שישמע אותו, כי לא שמעו מאת השם יתברך.

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

ולפי דעתי, כי הענין בשפע החכמה עם שפע הנבואה, נוהג ענין אחד בשווה. כי שניהם נשפעים מאת השם יתברך באמצעות השכלים הנבדלים על הנפש. וכמו שכאשר נשתתפו שני נביאים גדול וקטן בנבואה, ימשך השפע לקטן יותר ממה שהוא ראוי בחוקו מצד שהוא משתתף לגדול, כן כאשר נשתתפו הרב והתלמיד בחכמה, ימשך השפע לתלמיד יותר ממה שראוי בחוקו, מצד שהוא משתתף לרב ולמלמדו.

וזאת היא הסיבה החזקה אצלי להתמעט הנבואה והחכמה דור אחר דור, כמו שהוא ידוע ומפורסם, והעידו רבותינו ז"ל עליו שאמרו (עירובין נג) לבן של ראשונים כפתחו של אולם,

אם הראשונים מלאכים אנו בני איש, ואמרו כאצבעתא בקירא לסברא. והסיבה בזה אצלי, כי ממש רבנו ע"ה עד עכשיו, כל הנביאים והחכמים זה אחר זה כדמות עלול ועלולים. וכמו שהעלול והעלולים כל עוד שימשו ויתרחקו מהעילה הראשונה תתמעט מעלתם, כן העניין בחכמים ובנביאים בשווה. כי משה רבנו ע"ה היה עלול בחכמה ובנבואה מהעילה הראשונה, כמו שהעיד הכתוב ואמר פה אל פה אדבר בו וגו'. ומפני זה קיבל ב' השפעים ההם בשלמותם. ויהושע קיבל השפעים ההם באמצעות משה כמו שאמר הכתוב וסמכת את ידך עליו, ואמר ויסמוך את ידיו. וכן הנביאים הנמשכים, באמצעות יהושע, כמו שאמרו רבותינו ז"ל משה קיבל תורה מסיני וכו'. וזה שאמר הכתוב ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו', הנה השם יתברך לא ימנע טוב להולכים בתמים. אבל זה העניין מחויב, כמו שהוא מתחייב שהמדרגה התחתונה מהמלאכים לא תהיה בעוצם השלמות כמו המדרגה הראשונה, כי כל הנמשכים אחר משה, מושפעים באמצעותו ובאמצעות הבאים אחריו, עד שבהשתתף הרב עם התלמיד יתחזק שפע התלמיד מצד השפע הנשפע לרב.

ומפני זה הזהירו רבותינו ז"ל (שם יג) ללמוד עם מי שגדול ממנו, ואמרו אינו דומה הלמד מעצמו ללומד מרבו. ומפני זה אמר רבי האי דעדיפנא מחבראי משום דחזיתיה לר' מאיר מאחוריה, ואלו חזיתיה באפיה כל שכן דעדיפנא טפי שנאמר (ישעיה ל) והיו עיניך רואות את מוריק. כי כפי השפע הנשפע לרב הנראה בפנים, כמו שאמר הכתוב (קהלת ח) חכמת אדם תאיר פניו, יהיה שופע על התלמיד יותר כאשר יקבלוהו.

ונראה לי שזה היה עניין אלישע עם אליהו, שנאמר ויהי כעברם ואליהו אמר לאלישע שאל מה אתן לך וגו' ויאמר אלישע ויהי נא פי שנים ברוחך אלי וגו', ויאמר הקשית וגו'. והעניין כפשוטו וכמשמעו, שהשיב אליהו לאלישע הקשית לשאול, כי אחרי שאתה עלול ממני ומושפע באמצעותי, אי אפשר שתעלה למדרגה יותר ממדרגתי, כי העלול לא יתחזק יותר מהעילה. אבל אם תראה אותי לוקח מאתך, שתהיה שם בעת שימשך השפע עלי יותר ממה שהוא נמשך היום, וזהו בעת אשר אהיה לוקח מאתך, שאין ספק שבעת ההיא נתעלה אליהו על אחת כמה וכמה ממה שהיה בתחילה, עד ששבו נפשו וגופו כמלאכי השרת. אם תראה אותי בעת ההיא, ויגיע אליך השפע באמצעותי, יהי לך כן, שיגיע אליך פי שנים ממה שאני עומד בו היום, באמצעות המעלה שאתעלה בה בעת ההיא. ואם אין לא יהיה, כי אי אפשר שתתעלה באמצעותי למעלה ממעלתי, אם לא שתהיה עמדי כאשר אשיג השפע הגדול, כי אז באמצעותי ובהשתתף עמדי לשפע ההוא, ימשך אליך ממנו יותר ממה שאתה מוכן אליו. וזה היה עניין הקריאה למשה עם אהרן ומרים בשווה, כפי מה שפירשתי. וזהו עניין חולשת הנבואה והחכמה דור אחר דור כמו שפירשתי.

ונראה לי עוד כי מלבד השתתף הנביא עם הנביא, והחכם עם החכם בתועלת קיבול החכמה כמו שפירשנו, יש בזה עניין אחר. והוא שאין ספק שראוי שנאמין, שכמו שבזמן שבית

המקדש קיים, היה המעון ההוא המקודש, מקום מוכן לחול שפע הנבואה והחכמה, עד שבאמצעות המקום ההוא, היה שופע על כל ישראל, כן ראוי שיהיו הנביאים והחכמים מוכנים לקבל החכמה והנבואה, עד שבאמצעותם יושפע השפע ההוא על המוכנים מבני דורם גם אם לא ישתתפו עמם, אבל מצד המצאם בדורם, שהם עצמם כמו המקדש המקודש. **והרמב"ן** ז"ל כתב בסוף סדר והיה עקב, ויתכן באנשי זאת המעלה, שתהיה נפשם גם בחייהם צורה בצרור החיים, כי הם בעצמם מעון לשכינה, כאשר רמזו בעל **ספר הכוזרי** עד כאן, ואפשר שנתכוין גם לזה. ולפיכך בהימצא לחכמים והחסידיים בדורות, יהיה השפע שופע עליהם, ובאמצעותם אפשר שיהיה שופע על כל המוכנים מבני דורם, וכל שכן לאותם שהם מתקרבים אליהם ומשתתפים עימם. ולא בחייהם בלבד, כי גם אחרי מותם, מקומות קברותיהן ראויין להימצא השפע שם בצד מן הצדדים. כי עצמותיהם אשר כבר היו כלים לחול עליהם השפע האלוהי, עדיין נשאר בהם מן המעלה והכבוד שיספיק לכיוצא בזה.

ומפני זה אמרו רבותינו ז"ל (סוטה לד) שראוי להשתטח על קברי הצדיקים ולהתפלל שם, כי התפלה במקום ההוא תהיה רצויה יותר, להימצא שם גופות אשר חל עליהם כבר השפע האלוהי. ואין זה מן התימה, כי הנה ראינו שאמר השם יתברך למשה ואת המטה הזה תיקח בידך וגו', הנה המטה הזה מפני שהיה בידו של משה בעמדו לפני הסנה, וחל עליו מן העניין האלוהי עד שנעשה בו האות הראשון, מפני זה אחר כך היה מסייע בעשיית האותות האחרות, שבכל האותות שנעשו במצרים צוה האל שיעשו על ידי המטה. ולא היה המטה מסייע בעשיית האותות בתנועתו לבד, אבל בהימצאו שם גם כן, שהרי מצינו שאמר השם יתברך למשה במי מריבה האחרונים קח את המטה והקהל את העדה אתה ואהרן אחיך ודברתם וגו', הנה בכאן לא צוהו שיכה בסלע כלל, אבל שידבר אליו, ועם כל זה אמר קח את המטה, הנה נראה כי המצא המטה שם, היה מסייע בעשיית הנס ההוא, והחטא במשה היה על שהכה בסלע. וכן הוא דעת **רש"י** מדברי אגדה.

אבל **הרמב"ן** ז"ל (שם א) ירחיק זה, ואמר כי מאחר שצוהו קח את המטה, יש במשמע שיכה בו, ואילו היה רצונו בדיבור זה לבד, מה המטה הזה בידו. ובאמת שאין זו קושיא, כי כמו שנצטרך להודות שבתנועות המטה היו מסייעות בעשיית הנסים, אף על פי שלא היה מטבע המטה ולא מטבע התנועות, כן הוא אפשר קרוב שבהימצא המטה לבד, יסייע בעשיית הנס. אבל מפני שהחטא במשה בזה עניין סתום מאד, עד שנאמרו בו סברות רבות, ראיתי להרחיב הדיבור בו, ולהגיד דעתי. ואקדים בזה שלשת הקדמות:

ההקדמה הראשונה, שחפץ השם יתברך ורצונו לקיים מנהגו של עולם בכל מה דאפשר, ושהטבע יקר בעיניו, לא ישנהו אלא לצורך הכרחי. ומפני זה אמר משה הצאן ובקר ישחט להם וגו', שחשב משה שהשם יתברך לא יחדש נס ופלא בחנם בדבר שאינו הכרחי להם, והנה על דרך מנהגו של עולם איך יספיק בשר לכל העם ההוא. ומפני היות מנהגו של עולם יקר בעיניו ה', וחפץ בו כמו שכתבנו, לפעמים כשיצטרך לחדש נס ופלא, יערב בו איזה דבר

טבעי, יהיה למשענת הנס ההוא. עם היות שהדבר הטבעי ההוא לא יספיק לפעול הנס ההוא, אבל ישען בו לבד, כעניין שאמר אלישע לאשה אחת מנשי בני הנביאים הגידי לי מה יש לך בבית וגו', והשיב אליה לך כלי ששאלו. ואין ספק שבחוק הטבע היה נמנע המצא השמן הרב מן האסוך ההוא כאילו לא היה שם שמן כלל, ועם כל זה ביקש הנביא להיות נמשך אחר רצון השם יתברך, שיהיה לנס ההוא איזה משען טבעי יסמוך עליו. וזו היא ההקדמה הראשונה.

וההקדמה השניה היא, שהיסודות מתהפכים קצתם לקצתם. רצה לומר כי הארץ כאשר תתרפה ותתלחלח, תשוב מים. וכן שאר היסודות, ואין צריך לומר המורכבים. וזה עניין מבואר אצל בעלי העיון, והעיד עליו הניסיון.

וההקדמה השלישית, שהעניין כאשר קיבל צורה אחת, גם כי תסתלק הצורה ההיא מן הדבר ההוא, שיקבל הדבר ההוא, הצורה ההיא שנית, יותר בקלות במעט פעולה. וזה מבואר נגלה, כי המים כשהוחמו וקיבלו צורת החום, גם כי נתקררו, יקבלו החום שנית יותר בקלות, מפני שהחום הראשון חלחלו ודקדקו חלקיהם, ולכן יקבלוהו שנית בקלות יותר, ובייחוד כאשר לא עמדו בקרירותם זמן רב. גם העץ והפתילה כשידליקו האש או הנר בהם, הם יותר מוכנים לקבלו פעם שנית אחר היכבותם, מאשר היו קודם הפעם הראשונה. ומזאת ההקדמה הוציא ר' יהושע בפרק קמא דראש השנה (יד) תולדה אחת, והוא שבניסן עתידין ישראל ליגאל, (והוא) כי מאחר שכבר הוכן החדש ההוא לגאולת האבות, הדין נותן שבו יגאלו הבנים פעם אחרת. אמרו בניסן נולדו אבות, בניסן נגאלו, ובו עתידין ליגאל.

ואחרי אלו שלש ההקדמות שהם מבוארות נגלות, אחר בקשת המחילה להיותי מדבר בדרוש נפלא ממני, אומר דעתי, מפני שאני נשען בזה על דברי רבותינו ז"ל. הנה אין ספק כי הסלע הזה אשר כבר נמשכו ממנו המים ארבעים שנה או קרוב להם, אף על פי שעתה נסתם מפני מיתתה של מרים, עם כל זה היה יותר מוכן שיצאו ממנו מים, יותר בנקל ממה שהיה בפעם הראשונה. וזה נתבאר בההקדמה השלישית.

ומפני שבפעם הראשונה לא היה מוכן לזה כלל, אמר השם יתברך למשה עבור לפני העם וקח אתך מזקני ישראל וגו' הנני עומד וגו'. הנה מפני שהצור לא היה מוכן כלל שיצאו ממנו מים, ציוה השם יתברך שייקח בידו המטה שיהיה מסייע במעשה הנסים, מפני השפעת האלוהי אשר היה חל עליו, ושיכח במטה ההוא הצור, כדי שיקבל חלחול ורפיון וישוב לצורת המים, כי על ידי זה ישתנו הדברים הארציים למים, כמו שנתבאר זה בהקדמה השנית. ואין ספק שאילו עם רב בכשיל וکیلפות יהלומון זמן רב הסלע ההוא, לא יצאו ממנו מים כלל, אבל עם כל זה הייתה ההכאה במטה, אשר כוח בו ועזר ומשען לפעולת המופת הזה, כמו שהתבאר בההקדמה הראשונה. הנה זה העניין הראשון בסלע.

אבל העניין השני הוא, שהשם יתברך לא אמר שיכה הסלע במטה כלל, אבל אמר אליו קח את המטה ודברתם אל הסלע, רצה שיהיה המטה לפני הסלע, כי הימצאו שם היה עוזר על נתינת מימיו, מפני הכוח שנתן בו השם יתברך. אבל לא צוה שיכה הסלע, להיותו בלתי צריך לזה, מפני שכבר היה מוכן לזה יותר מהפעם הראשונה, שכבר יצאו ממנו מים רבים זמן רב, אלא שעתה נסתם. ולשון הפסוק יורה על זה הוראה שלמה. שבתחילה אמר והכית בצור ויצאו ממנו מים. ועתה אמר ונתן מימיו, כאילו הוא אומר שיתן המים הטמונים בתוכו, אלא שעתה עומד איזה דבר בפניהם נסתם מוצאם. **והרמב"ן** ז"ל נתקשה בלשון ונתן מימיו, ונדחק בו. ואין צורך, אלא כמו שפירשתי. הנה אם כן בפעם הראשונה הצריך השם יתברך להכות הסלע במטהו, ובפעם השני לא הצריך כן, אלא שיעמוד המטה בפני הסלע. והמשל אצלי הוא, לתינוק אשר בתחילת לימודו יכהו מלמדו במקל ורצועה, ואחרי אשר לומד, אם יסיח דעתו די לו בהראות לו הרצועה. מצורף לזה, שאין ספק שדברים רבים יפעלו בנפעליהם מבלתי שיפגשו אותם, אבל בהפעל האמצעי שביניהם.

ומשה רבנו ע"ה כעס על ישראל ואמר להם שמעו נא המורים וגו', ובמקום הזה כבודו במקומו מונח, לא היה ראוי שיכעוס עליהם, שהרי ראינו שהלחם מפני ששאלוהו כהוגן, נתנו השם יתברך להם בפנים מאירות, וכל שכן המים שהוא הכרחי לאדם יותר מן הלחם, ואם מפני שאמרו עתה ולמה הבאתם את קהל ה' אל המדבר הזה, הלא גם בפעם הראשונה כששאלו המן אמרו מי יתן מותנו וגו', ועם כל זה השלים להם השם יתברך שאלתם גם בפעם הראשונה בפנים מאירות, ולא כעס עליהם גם משה רבנו ע"ה כלל, כמו שלא כעס בכל העניין ההוא, כי עם היות שישראל בכל פעם ופעם שהיו מתלוננים היו חוטאים, לא היה חטאם גדול כל כך כפי הנראה מפשטי הפסוקים.

אבל העניין אצלי כך, שישראל לא נתחרטו בכל תלונותיהם שיצאו ממצרים, רק בעניין המרגלים כשאמרו איש אל אחיו נתנה ראש וגו', ומפני זה נגזר עליהם בעת ההיא העונש הידוע. אבל כל מה שאמרו ביתר תלונותיהם ולמה הבאתם את קהל ה' אל המדבר, ולמה העליתנו ממצרים, היה עניינם כבן המתחטא אצל אביו, שהם היו רואים שמשה רבנו ע"ה היה משיג מהשם יתברך כל מה שהיה שואל, ולכן היו חפצים שיוליכם אל ארצם בדרך סלולה, לא בדרך ערבה ושוחה וציה, או אם יצטרכו ללכת על כל פנים במדבר, שיתן להם כל צרכיהם שם. כי היו יודעים, כי לא תקצרנה ידיו מהשיג מהשם יתברך כל אשר יחפוץ, אבל היו חושבים כי מאשר לא היה מקפיד בצערם של ישראל כראוי, היה צר להם עניינם. ומפני זה היו מתלוננים בו תמיד, לכוונה הזאת, לא לזולתה. ולפיכך אין ראוי למשה שיכעס עליהם במה שהיו שואלים כהוגן. ומפני זה אמרו רבותינו ז"ל (ילקוט חוקת) שמפני שבא לכלל כעס שאמר שמעו נא המורים, מה שלא היה ראוי אליו לומר כן, בא לכלל טעות.

וטעותו עליו השלום היה, כי מפני שאמר לו בפעם הראשונה והכית בצור, וגם עתה אמר אליו קח את המטה, חשב שיהיה רצון השם יתברך שיכהו כבראשונה. ונמשך מזה הטעות מה שנמשך, שאמר ויך את הסלע במטהו פעמים.

והנראה שבפעם הראשונה לא הוציא אלא טיפין טיפין, וכך אמרו רבותינו ז"ל, אף על פי שלא אמר בדרך זה בשווה, אבל מכל מקום העניין מראה בעצמו, שאם היו יוצאים בפעם הראשונה בשפע, לא היה צריך משה להכותו פעם שנית, אבל בראשונה לא יצאו כראוי. והעניין בזה שאף על פי שמצד ההכאה היה ראוי שיצאו מים יותר, כאשר היה בפעם ראשונה, עם כל זה מפני שלא נעשה ברצון השם יתברך, מה שהיה ראוי לעזור, היה מעכב, כי לא היה העניין פעל טבעי, אבל תלוי ברצונו של מקום. ואין ספק כי משה כשהכה בפעם ראשונה עמד כמתמיה, כאדם שאין מלאכתו יוצאת כאשר כוון אליה. וחזר והכה שנית כמסתפק, שמא בהכאה הראשונה לא הייתה מחשבתו דבקה בשלמות עם השם יתברך, ולכן יצא הפועל בלתי שלם. והכה שנית, ואז יצאו מים רבים, לא מפני ההכאה השנית, אבל מפני שהמים שהתחילו לזוב, פרצו ויעבורו. אבל אולי ההכאה השנית מיעטה יציאת המים, כי כל המוסיף במצות השם יתברך גורע.

ואין ספק שהעם היו מכירים קצת מזה בתנועותיו והכרת פניו, היה זה מביא ספק בלבם, כי משה ואהרן בחכמתם הוציאו להם מים מן הסלע. וזהו עניין הפסוק שנאמר יען לא האמנתם בי וגו', כלומר שלא דקדקתם בדברי להאמין בם כשהתקרב המטה לפני הסלע בלבד ייתן מימיו, ואילו עשיתם כן הייתי מתקדש גם בפעם הזאת לעיני בני ישראל, וידעו את ידי ואת גבורתי, אבל עתה נעשה הדבר על ידכם, בעניין שנכנס ספק בלב בני ישראל, הפך מה שהייתה הכוונה ממני שיתקדש גם עתה שמי לעיניהם. הנה מכל מקום נראה מזה, שהראות המטה והימצאו, היה עוזר בפועל הנסים, מפני השפע האלוהי אשר חל עליו. וכל שכן שראוי שכאשר השתתף משה עם שאר הנביאים בנבואה, שישגו הם מצד שיתופו עימהם, יותר ממה שבכוחם להשיג. ולזה כשביקש השם יתברך שינבאו אהרן ומרים פתאום, מה שלא היה בכוחם, שיתף משה עימהם. ולזאת הסיבה בעצמה שאמר אספה לי שבעים איש וגו'. כי אפשר שאלו השבעים זקנים לא היו ראויים מצד עצמם שתחול עליהם הנבואה, אם לא מצד שיתופו של משה רבנו ע"ה עימהם.

ואני סובר בזה עוד עניין אחר, והוא שידוע שתועלת הנהגת הכולל וטוב סידורו הוא, כשתשוב ההנהגה והעילה אל ראש אחד מיוחד. ומפני זה נצטוו ישראל להקים עליהם מלך, כדי שתסודר ותמשך ההנהגה ממנו, ולא תפסד בריבוי הראשים, כמו שאמר הכתוב (משלי יב) בפשע ארץ רבים שריה. ולזה מסר השם יתברך הנהגת ישראל כולה למשה, עד שנלאה משה מזה, וביקש שיצטרפו עמו בהנהגת ישראל אנשים אחרים. והשם יתברך חשש להפסד שאפשר שיקרה מזה, והוא שאפשר שלא יסכימו דעותיהם בהנהגה, וימשך מזה בלבול סדר, שעם היות שתבוא נבואה אחת לכולם, אם לא יהיה רוחם אחד, יהיה בעניין נבואתם איזה

התחלפות, שכבר הודיעונו רבותינו ז"ל (סנהדרין פט) שאין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד. ומפני זה נהג השם יתברך בזה כמנהג הרופא החכם, שכשהוא צריך להאכיל איזה סם מצד התיקון הנמשך ממנו, ויראה שיהיה אפשר להימשך ממנו איזה נזק, שידחה ההיזק ההוא באיזה תחבולה ויגין בעדו, כן כאשר ראה השם יתברך שהיה צריך לצרף עם משה שבעים איש הזקנים להנהגת הכלל, ראה שהיה אפשר להימשך מזה מצד מה איזה רוע סידור, ונשמר מזה, והוא שלא השפיע לכל אחד מהם רוח מיוחד, אבל עשאו כולם כענפים יונקים משורש אחד נבחר, והוא משה רבנו ע"ה, וזה יהיה סיבה להשוואת דעותיהם, ושתהיה הנהגתם מתאחדת ועולה לראש אחד.

ובזה העניין נתישב מה שכתוב בפרשה וירץ הנער ויגד למשה ויאמר אלדד ומידד מתנבאים במחנה ויען יהושע בן נון משרת משה מבחוריו ויאמר אדוני משה כלאם, ומאמר יהושע באמת צריך ישוב, כי מה פשעם ומה חטאתם אם היו מתנבאים, שיאמר יהושע בעבור זה למשה לשומם בבית הסוהר. אבל העניין מתיישב על מה שכתבנו, והוא שראה יהושע שהם היו חולקים על הכוונה האלוהית אשר כוונה שיהיה רוח כולם יונק ונמשך מרוח משה, כדי שישתוו דעותיהם ויסקימו כאחד. והנה אלו השנים היו עושים ראש בפני עצמם, ורוצים להתנבא מרוח מיוחד. ועם היות שיהיה רוח השם יתברך בפיהם אמת, כאשר יתנבאו לישראל בסגנון מיוחד, יהיה אפשר להמשך מזה רוע סדר וקלקול הנהגה. ולכן ביקש יהושע לשומם בבית הכלא, שתהיה נבואתם לנפשם לבד.

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

והנה לדעת רבי שמעון, יהושע טעה בכוונתם של אלו, כי הם מצד ענוותנותם נסוגו אחור, והשם יתברך השפיע עליהם הנבואה מצד מעלתם. ויהושע חשב שהם נשאו במחנה כדי שלא ירצה שיהיה רוחם נאצל ונמשך מרוח משה, אבל ישימו ראש בפני עצמם. ומפני זה אמר אדוני משה כלאם, שראוי לשומם בבית הכלא, כדי שלא תפסד הנהגת ישראל בשבילם. ולדברי מי שאומר בקלפי נשתיירו, יבא העניין כפשוטו יותר, לפי שאלו השנים כבר ראו שלא היה חפץ השם יתברך בעת ההיא להיותם נביאים, ועם כל זה היו הם מתנבאים במחנה. ומתנבאים הוא מבנין התפעל, שענינו שהוא מסבב להביא הדבר על עצמו, כמו אלו שהיו

מתבודדים ועושים כל יכולתם להשיג הנבואה, וגם כי לא ישיגו אותה נקראים מתנבאים, כעניין שכתוב (משלי ג) יש מתעשר ואין כל, שגם שלא ישיג העושר, קרוי מתעשר. ומפני זה אמר יהושע למשה אדוני משה כלאם, שאחרי שהיו מתחזקים לחלוק על הרצון האלוהי, היו ראויים לשומם בבית הכלא.

מצורף לזה, שחשדם יהושע שמא כשהיו משתדלים להשיג הנבואה, לא היה חפצם להשיג נבואה בלבד, אבל מצד שהיו מקנאים שלא נתבררו בהנהגת ישראל עם שבעים איש הזקנים, כי אלו עד עתה לא השתדלו להשיג הנבואה, והיה נראה מזה כי אין חפצם בנבואה מצד עצמם, אבל להשתרר עמה על הצבור. ומפני זה ביקש יהושע ואמר אדוני משה כלאם, ירצה שיהיה עונשם מדה כנגד מדה, כי הם היו רוצים להיות הנהגת ישראל על ידיהם, ושהיו משועבדים תחתיהם, ולכן היה ראוי שיענישם משה, שאף הנהגת עצמם לא תהיה ברשותם, כי מי שהוא בבית הכלא, אין צריך לומר שאין הנהגת אחרים ברשותו, כי גם הנהגת עצמו וכל תנועותיו ברשות אחרים.

ומשה רבנו ע"ה בענוותנותו, השיבו ואמר המקנא אתה לי וגו', רצה לומר כי אין בזה העניין ראוי לי לחוש אליו, כי אם הקנאה למשה בעבור כבודו, אשר לא יחוש אליה משה כלל. כי אין לחוש להפסד וקלקול ההנהגה, אחרי שתבוא באמצעות הנבואה, ושיסכים השם יתברך בזה. והוא אמרו ומי ייתן כל עם ה' וגו', ירצה בזה שאילו הם היו מתאמצים לעלות במעלת הנהגת ישראל, מצד אחד אפשר שימשך מזה קלקול, אבל אחר שיסכים השם יתברך בזה, ושיתן את רוחו עליהם, אין לחוש שימשך מזה רוע סידור כלל, שאין דבר רע יורד מן השמים, שכבר נשמר השם יתברך מזה, כאשר נתנבאו שבעים הזקנים, שרצה שיהיו כולם מושפעים ממשה, הנה אם כן השתתפם עם משה היה לשתי סיבות:

האחת כדי שיהיו מסכימים לדעת אחת,

והשני כדי שיתייחדו בשיתופם עמו להשיג במדרגת הנבואה יותר ממה שהיה בכוחם.

אבל שיתוף אהרן ומרים עם משה, לא היה כי אם כדי שישגו אהרן ומרים הנבואה פתאום, מצד השתתף משה עימהם. כי אין לומר ששיתופו של משה עימהם היה כדי שיראה משה שהיה השם יתברך מקנא לכבודו, שאי אפשר לומר כן אלא לדברי מי שאמר בספרי שבפני משה דיברו בו. שמחלוקת הוא בספרי, אמר שם וישמע ה', מלמד שלא היה שם בריה אלא בינם לבין עצמם דיברו בו, ר' נתן אומר אף בפניו של משה דיברו בו, שנאמר וישמע ה' והאיש משה, אלא שכבש משה על הדיבור. והמקראות צריכין ישוב לדברי שניהם. שלדברי מי שאומר שלא הייתה שם בריה, אלא בינם לבין עצמם דיברו בו, מה טעם לכתוב והאיש משה ענו מאד, כי גם מי שאינו ענו, אינו מקפיד במה שאינו שומע. אבל נראה שיהיה עניין הכתוב כך, להודיענו שמה שקינא ה' יתברך לכבודו של משה, לא היה בשביל שידע שהדבר יבא לאוזניו של משה ושהוא יקפיד בכך, כי הוא ענו מאד, אשר לרוב מעלתו, לכל הדברים אשר

ידברו עליו, לא ייתן אל לבו. אבל השם יתברך הוכיחם והעניש מרים, מפני שדיברו במי שגדול מהם.

ולדברי מי שאומר שאף בפניו של משה דיברו בו, יהיה קשר הכתובים כן, שרצה הכתוב להודיענו שהעונש הנמשך למרים מפני שדיברה במשה, היה מצד קנאת השם יתברך לבד, לא מצד שתהיה נפש משה מתעוררת ופועל במרים כלל. כי יש לקצת הנפשות זה הפעולה, כי מאשר עצם הנפש הרוחני מושפע מהשכלים הנבדלים, חומר זה העולם התחתון משועבד לנפש, והנפש תפעל בו. וכאשר הוא ידוע ומפורסם שכל נפש ונפש תפעל בגוף שלה, כאשר ישתנה מזג האדם כפי מחשבותיו והפעלויותיו הנפשיות, כן אפשר שתמצא נפש פועלת, אשר לא תרשום בגופה לבד, אבל בגופות אחרים. ומזה המין הוא עניין עין הרע שהזכירו חכמים ז"ל. וזה אינו מצד שלמות הנפש ומעלתה, אבל מצד שתהיה רעה, קנאית כפי כוחות השופעים עליה בעת הקשר הנפש בגוף. וכדי שלא נחשוב שמה שתשנה גוף מרים, וחל עליה צרעת, שעזר על זה התעוררות פעל נפש משה בגוף מרים, וזה לא יהיה מעלה במשה, אבל היה חסרון לו, הודיענו הכתוב שלא נמשך העניין מזה הצד כלל, אבל מצד שהשם יתברך קנא לכבודו של משה, לא שהוא נתעורר לזה כלל, ולא נגעה נפשו בגוף מרים בצד מה, והוא אמרו וישמע ה', כלומר שנמשך העניין מצד השם יתברך ששמע וקנא למה שדיברו בו, לא מצד משה, כי הוא היה ענו מאד.

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

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

ויש בזה שתי תשובות. כי המזל בעניין המצות והעבירות, נותן הכנה לבד, לא מכריח. כי הנולד בצדק, אינו מוכרח להיות צדקן, כי אם מוכן לכך. וכן הנולד במאדים, אינו מוכרח להיות שופך דמים, אבל מוכן לכך. והסיבה בזה, כי המזל פועל בגופות, עד שיעשה רושם בהם. ועם כל זה איננו פועל בנפש שהוא למעלה ממנו. ומתחייב מזה (שכל מה שהוא נמשך לדברים הטבעיים יהיה כפי המזל), אבל מעשה המצות והעבירות שאינו פועל טבעי, ימשך כפי הנהגת הנפש. וזה על ב' פנים:

האחד מהם, שהנפש מצד הנהגתה לגוף, אפשר לה שתשתנה התכונה הרעה שבגוף הנמשכת אחר המזל, כמו שנאמר שהנולד במאדים, אף על פי שמתחייב לפי מזלו שיהיה דם

לבו חם רותח, מוכן אל הרציחה, עם כל זה הנפש בכוחה מצד הנהגתה לגוף תשקוט הרתיחה ההיא. זהו הצד הראשון.

והשני שעם היות שלא תשקוט הרתיחה ההיא, הנפש תשתמש בה במה שהוא פעל טוב רצוי, ולא תשתמש בה במה שהוא מגונה. כי המזל אינו מחייב פעל פרטי, אבל מחייב תכונה. ויש בכח הנפש שתשמש בתכונה אחת בעצמה בפעל טוב, או בפעל מגונה. וזהו מה שאמר שם אמר רב אשי או גנבא או אומנא או טבחא או מוהלא. הנה טבחא ומוהלא שניהם נמשכים מתכונה אחת, ופעל האחד מהם רצוי, שנצטוונו עליו, והשני הוא מגונה. הנה מבואר אם כן שאין למזל במעשה המצות והעבירות, כי אם לתת הכנה לבד. ויש לנפש כוח על ההכנה ההיא כמו שביארנו.

ומפני זה אמרו (נדה טז) המלאך הממונה על ההיריון לילה שמו, נוטל את הטיפה ומניחה לפני הקדוש ברוך הוא, ואומר טיפה זו מה תהא עליה, חכם או טיפש, עשיר או עני, אבל צדיק ורשע לא קאמר. הנה ביארו שהחכמה והעושר תלויים במזל כפי רגע ההיריון והלידה, לא הצדק והרשע. וזהו שאמרו שם גם כן בשבת (דף קנו) ר' חנינא אומר מזל מחכים מזל מעשיר ויש מזל לישראל, ר' יוחנן אומר אין מזל לישראל. הנה ביארו שהחכמה והעושר תלויים במזל, ואפילו ר' יוחנן מודה בזה, שאף על פי שאומר אין מזל לישראל, אין כוונתו לומר שלא יהיה המזל פועל בדברים האלה, אבל הכוונה שעל ידי תפלה וצדקה ישתנה מזלו לטובה. כן פירש **רש"י** ז"ל שם, וכן סוגית הגמרא מוכחת. ור' חנינא סובר שאין תפלה וצדקה משנה המזל בדברים האלה, שהם החכמה והעושר, אבל במעשה המצות והעבירות, אין שום חכם חולק שאין למזל יכולת עליהם. וזהו מה שאמרו רבותינו ז"ל בני חיי ומזוני לאו בזכותא וכו', הנה יחסו למזל הדברים הגופיים, לא הנפשיים.

אבל מכל מקום עדיין יש בכאן ספק קשה, והוא כי מדברי ר' חנינא נראה שהמזל פועל בדברים האלה פועל הכרחי, אי אפשר שתשתנה בשום פנים על ידי תפלה וצדקה, וכן פירש **רש"י** ז"ל, וכן הסוגיא מוכחת. שאי אפשר שנאמר שכונת ר' חנינא היא לומר שהמזל נותן הכנה באלו הדברים, ושאפשר שתשתנה ההכנה ההיא בזכות המצווה, שהרי אמרו שם מדשמואל נמי אין מזל לישראל, ומדר' עקיבא נמי אין מזל לישראל, וכל המעשים ההם היו מורים שאפשר למזל שישתנה בזכות המצות כמו שהוא מבואר שם, ואם כן אפילו ר' יוחנן שהוא אומר אין מזל לישראל, הוא מודה שמערכת הכוכבים פועלת, אלא שהפועל ישתנה כפי עשיית המצות. והנה אם כן לר' חנינא שחולק עליו ואומר יש מזל לישראל, יצטרך לומר שפעל המערכת בדברים האלה אי אפשר שישתנה, ואם כן יקשה מאד ענין יעודי התורה בדברים הגשמיים, כאריכות ימים והבריאות והעושר וזולתם, שלדברי ר' חנינא הכול נמשך כפי המערכת, ואין למצות ועבירות רושם בהם כלל. ולפי זה גם כן לא יועילו תפילותינו בדברים האלה מאומה, וזה העניין קשה, וצריך להתבאר.

והתשובה אצלי, שהאדם אפשר שינצל מהפגע שיחייבהו המזל על אחד משני פנים:
האחד מהם, שלא יהיה במקום אשר יראה בו רושם המזל ההוא, או שיהיה שם, אבל יכין עצמו בעניין שלא יוכל המזל לו.

והשני, שעם היות שיהיה במקום אשר מדרך המזל שירשום בו, שינצח האיש כוח המזל עד שלא ירשום בו כלל. כאשר נאמר על דרך משל, שהאדם יכול להינצל משריפת האש על אחד משני פנים:

האחד כשיתרחק ממנו ויעמוד במקום לא תוכל האש לעשות רושם בו, או שיוסך מדם הסלמנדרא כדי שלא תזיקהו האש עם היותה שורפת בכוחה.

והשני שיעמוד במקום תהיה רושמת בו אילו תישאר על כוחה, אבל הוא יבטל כוחה כשיכבנה. כן יוכל האדם להינצל מהיזק המזל באלו השני פנים, אם שניהם אפשריים בו. האחד מהם שלא יהיה במקום ההוא שהמזל רושם בו, או שאם עומד במקום ההוא שיעשה איזה פועל אשר בסיבת אותו הפועל לא ירשום בו המזל רושם רע, עם היות שלא יפסד ויחלש כוח המזל. כאשר נאמר על דרך המשל, שאם המערכת תחייב חום חזק שורף, שיתנהג האיש ההוא בהנהגה הקרה, עד שינצל מרושם המזל מבלתי שיפסד כוח המזל ויחלש.

זה הצד הראשון אשר אפשר בו לינצל מרעת המזל והמערכת. ובזה הצד מסכים ר' חנינא ור' יוחנן, ואין מחלוקת ביניהם כלל, שאפילו ר' חנינא שאומר יש מזל לישראל, יודה שעל זה הצד ינצל האדם מרעת המזל, והוא שהשם יתברך ישים בלב עושי רצונו לעשות פעלים אשר מצדם ינצלו מהיזק המערכת, עם היות שהמערכת לא תישחת. וכבר העיד על זה העניין **רבי אברהם**. ובזה הצד יהיו נתלים כל יעודי התורה, וכל תפילותינו היום, לדעת רבי חנינא.

אבל אם אפשר שיחליש האדם מצד זכותו כוח המזל בעצמו מבלי שיעשה שום פועל מגין בעדו, אבל שיחליש כוחו שלא יוכל לרשום בו, כאשר היה עניין חנניה מישאל ועזריה בכבשן האש, שנכנסו בו ולא עשו שום תחבולה להינצל ממנו, ועם כל זה לא רשם בהם האש כלל, אם אפשר שיהיה כן במזל, בזה הוא שנחלקו ר' חנינא ור' יוחנן, שר' חנינא סבר שאי אפשר שיהיה כן בשום פנים, ור' יוחנן סובר שגם זה אפשר, שהמצוה בעצמה תמנע המזל מעשות רושם רע באיש ההוא שומר המצוה.

והסוגיא שם בשבת מוכחת כן. אמר שם ואף רב סובר אין מזל לישראל, דאמר רב יהודה אמר רב מנין שאין מזל לישראל, שנאמר ויוצא אותו החוצה וגו', ואמר לפניו ריבונו של עולם נסתכלתי באצטגנינות שלי ואין ראוי להיות לי בן, אמר לו צא מאצטגנינות שלך, שאין מזל לישראל, מאי דעתיך דקאי צדק במערב, אנא מהדרנא ומוקמנא ליה במזרח, והיינו דכתיב מי העיר ממזרח צדק. הנה לא אמר שיזמין אליו סיבות יגינהו ימנעוהו מרושם המזל, אבל ישנה המזל בעצמו עד שלא יוכל המזל בעצמו לרשום בו. וכן שאר המעשים האמורים שאמרו

ומדשמואל נמי אין מזל לישראל, ומדר' עקיבא נמי אין מזל לישראל, כולם על זה הדרך שהמצווה הייתה מבטלת כוח המזל מבלתי אמצעי אחר.

ומכל מקום הדבר מוסכם בין חכמי ישראל, שהעולם הזה התחתון נמסר ונוהג כפי מערכת הכוכבים, אם לא שעבודת השם יתברך תבטל הרושם המתחייב ממנה. ונמשך מזה שאם לא יחזק זכות האדם כל כך שתשתנה המערכת בשבילו, או שיהיה מושגח בהשגחה פרטית דבקה, עד שישים השם יתברך בלבו לעשות איזה פעל יגן בעדו מרעת המערכת, כל עוד שלא יהיה אחד מאלו הצדדים, יתחייב שיענש האדם ההוא, גם כשלא יתחייב אליו כפי מעשיו העונש ההוא. ומפני זה אמרו רבותינו ז"ל (מ"ק כח) בני חיי ומזוני וכו'. ועל זה הדרך גם כן הוא שאמר ואתם לא תצאו וגו', כיון שניתנה רשות למשחית אינו מבחין וכו'.

ובזה העניין יסתלק הספק הגדול, המתמיה בהנהגת העולם, בצדיק ורע לו וכו'. והוא שאילו היו השפעים הנמשכים בזה העולם התחתון פרטיים, עד שנאמר שיהיה מתייחד כוכב אחד לבד לאיש אחד, ייחדו השם יתברך אליו, ויפקידו לו לשלם לו כמעשהו, היה בלי ספק עניין זר מתמיה, אבל העניין אינו כן, כי מנהיגי העולם התחתון עניינם כללי, עד שאי אפשר לומר שימשך מהם הטוב תמיד, ולא ימשך מהם הרע לפעמים. כאשר נאמר שאי אפשר לשמש לבשל הפירות ולא תחמם ראש האיש הטוב ההולך בדרך בתקופת תמוז עד שאפשר שיתחדש אליו ממנה חולי כפי הכנתו. וכן כשיהיה איזה דבר רע שופע במקום או באקלים, לא יתחדש העניין שיכה השם יתברך במקל ורצועה איש איש בפרט, אבל שיחדש איזו סיבה מפסדת כוללת, ויגיע ממנה הפסד גם למי שאינו ראוי שייענש בה, אם לא שיחזק זכותו כל כך שיצילוהו השם יתברך ממנה בשינוי טבע.

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

אבל התשובה, שאין הפועלים המגיעים בעולם התחתון לאיש איש על ידי סיבות פרטיות, אבל על ידי סיבות כוללות, שאין רצון השם יתברך שישתנה הטבע כפי איש איש, וכשרצה השם יתברך להכות בכורי מצרים, חידש איזה עניין מפסיד ומתייחס לבכורות, כי הבכורות יש יחס ביניהם כולל ומשתף אותם, והוא שאין ספק שאין הרחם אשר לא נולד בו עובר מעולם, באותה התכונה אשר יהיה הרחם אשר כבר נוצרו בו ולדות. ומצד אותו השינוי, יהיה אפשר

שיהיה בבכורות כולם הכנה לקבל איזה דבר נעלם ממנו. ומפני זה הייתה מצות קידוש הבכורות תלויה בפטר רחם, כי הבכורה נותנת יחס והקשר בין הבכורות, ולא הבכורה לאב כלל. ואף על פי שאמרו במדרש, אין שם בכור גדול הבית קרוי בכור, זהו על צד הדרש. אבל כפי פשוטו של דבר, הבכורות שהיו נתלים בפטרי הרחמים הם שלקו, ואם היה ביניהם יחס והקשר, אשר מצד היחס ההוא היה ראוי שילקו גם בכורי ישראל, אם יניחם השם לטבעם. ומפני זה אמר השם יתברך, שמפני שהגין בעדם והצילם מן הרע שהיה ראוי לחול עליהם, קידש אותם לי.

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

ועל זה הדרך לא יישאר ספק מתמיה בעניין צדיק ורע לו רשע וטוב לו. וכל מה שאמר הכתוב כי קנאתי בהוללים וגו', אינו אלא כמתאונן על המידה הזאת הנוהגת, לא שיהיה נעלם מהם טעמו של דבר. וכן אמרו אך ריק זיכיתי לבבי וגו' ואהי נגוע כל היום וגו', הוא כאומר שאם יהיה עיקר הגמול ותכליתו, טובות העולם הזה ורעותיו, לשוא יכשיר האיש מעשיו, אם לא שישגי מעלה יתירה עד שישתנה הטבע בשבילו, אבל כל עוד שיהיה עולם כמנהגו נוהג, יחולו באיש הטוב עניינים מכאיבים מצערים. אבל, כאשר תכלית הגמול וסופו הוא שכר הנפש בעולם הבא, לא תישאר בכאן קושיא, כי כל המעשה יבא שם לבית החשבון.

וזה מה שאמר כי יתחמץ לבבי וגו' ואני בער ולא אדע וגו', רצה שסדר הגמול והעונש בעולם הזה נוהג בעניין מתמיה, לא יעמוד האדם בו על צדק משפטי השם יתברך, אבל יהיה בו כבער וכבהמה נחשב, עד אשר יבא ויעיין במה שהקדים השם יתברך והכין לצדיקים ולרשעים ויבין לאחריתם, כי שם נגלה גמול הצדיקים ועונש הרשעים, לא בעולם הזה.

וזהו בעצמו מה שאמר חותם הנביאים מלאכי חזקו עלי דבריכם וכו' וסיים דבריו ואמר ושבתם וראיתם בין צדיק וגו', רצה שסוף הגמול ותכליתו יהיה לעתיד, אבל בעולם הזה אפשר הוא שהאיש הרשע יעמוד בשלוה, ושיחולו מקרים על האיש הטוב כפי המערכת שנתייחד בה, וכמו שאמרו ז"ל האי מאן דבלבנה יהא סביל מרעין. וזה באמת עניין מבואר, כי אחרי אשר הכוחות הגלגליות שופעות על זה העולם התחתון, ראוי שימשך עניינם כפי הם, ובכל מה שהוא נמשך אחרי החומר, אם ימשך כפי זה הסידור, אין בזה עניין מתמיה, אבל במה שהוא נמשך מצד תכונות נפשיות, הנה זה צריך ביאור איך יתחייב שיהיה כפי סדר המערכת, אחרי שאין הנפש מושפעת ממנה, אבל ממה שהוא למעלה מזה.

ואמנם התשובה בזה הוא, שאילו הייתה הנפש פועלת באלו התכונות בפני עצמה ולא באמצעות הגוף, אין ספק שלא היה עניינם נמשך אחר המערכת כלל. אבל מפני שהיא כשתפעל או תתפעל מאלו התכונות, יהיה באמצעות כלים גופניים, יתחייב שכשישתנו הכלים מצד המערכת שישתנו גם כן פעולותיה. ומפני זה אמרו בשבת האי מאן דבצדק יהא גבר

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

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

אמנם אבאר כאן שאלה אחת, והיא שאחת מהסגולות אשר נתייחדה בה נבואת משה, היה שמשה רבנו ע"ה היה מוכן לנבואה בכל עת, כאמרו עמדו ואשמעה מה יצווה ה' לכם, ושאר הנביאים לא היה עניינם כן, וזה ההבדל היה סיבה ונתינת טעם להיות משה נפרש מן האשה, מה שלא היו צריכים לעשות כן שאר הנביאים. וכיון שכן, זה ההבדל היה ראוי שיודיע השם יתברך לאהרן ומרים כאשר הוכיחם, מפני שהוא מעלה לנבואתו של משה, ונתינת טעם למה שדיברו בו. ושאר הסגולות והמעלות שאמר בפסוק הזה, באמרו פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ה' יביט וגו', אמנם הם מעלות לנבואת משה, ולא נתינת טעם למה שדיברו בו.

והתשובה בזה שאותה הסגולה בעצמה שאמרנו, והוא שמשה היה מוכן לנבואה בכל עת, כבר הודיעם השם יתברך בזה הפסוק, ביותר שלמות שאפשר שיהיה בידיעת איזה דבר. והוא שהידיעה בדבר תהיה על שני פנים:

האחד מהם הידיעה במציאות הדבר,

והשני הידיעה במציאותו ובסיבת מציאותו.

ואין ספק שכאשר נודע הדבר בסיבותיו, שתהיה הידיעה בו יותר חזקה משיוודע במציאותו לבד. ולכן אילו הודיעם השם יתברך שמשה היה מוכן לנבואה בכל עת, ושאר הנביאים לא היה עניינם כך, אמנם ידעו בזה מציאות הדבר, ולא ידעו סיבותיו כלל, אבל עתה הודיעם הדבר בעניין ידעו בו מציאותו וסיבותיו.

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

כוחות הגוף המנגדים והמציקים לה, לזה כאשר ינגדו כוחות הגוף לנפש, תשתנה הנפש, וכאשר לא ינגדו אותה, תעמוד בעניין אחד, כי לא תשתנה מעצמה כמו שביארנו.

ולזה תיכף הודיעם השם יתברך, ששאר הנביאים לא היו מתנבאים כי אם בחלום או במראה, אשר העניין הכולל הוא ביטול כוחות הגוף, ושנבואת משה לא הייתה כן, אבל ינבא והוא עומד על שלמות כוחותיו, כאדם המדבר עם חברו פה אל פה. הנה נודע מזה, שכוחות גופות שאר הנביאים היו מנגדים לנבואתם, ושכוחות גוף משה לא היו מנגדים אליה כלל. ונמשך ומתחייב מזה, ששאר הנביאים לא היו מוכנים לנבואה בכל עת, מצד ניגוד כוחותיהם, ושמשה היה מוכן אליה תמיד, מפני שלא היה בו כוח חולק ומטריד. והנה הודיעם העניין במציאותו ובסיבותיו, והיא הידיעה היותר שלמה שתהיה בדבר.

מצורף לזה שהודיעם עוד, שנבואתו לא תהיה באמצעות הכוח המדמה, כאשר תהיה בשאר הנביאים, והוא אמרו בכל ביתי נאמן הוא. והמפרשים פירשוהו שהיה ענינו כאיש נאמן בית נכנס ויוצא בכל שעה, אבל אני אפרש בזה עניין אחר, והוא שנבואת משה הייתה יותר נאמנת משאר נבואות הנביאים על הצד שאבאר. והוא שידוע שהכוח שיכזב באדם תמיד, הוא הכוח המדמה, שמדרכו שיחליף עניין בעניין אחר שאין מציאות אליו כלל. והנביאים היו מתנבאים באמצעות זה הכוח, והיו רואים עניינים לא היה להם מציאות כלל.

ונבאר זה באחת הנבואות, והוא ההיקש בשאר. הנה זכריה נתנבא ואמר ראיתי והנה מנורה וכו' הנה העניין הזה בעצמו לא היה דבר אמיתי כלל שיהיה לו מציאות, ומה שאמר ראיתי והנה מנורה, לא היה רואה כלל אותה, אבל מצד שהייתה נבואתו באמצעות הכוח המדמה, היה נראית אליו כאלו היה רואה החיזיון הזה. והעניין האמיתי ממנו, היה הדבר המכוון הנמשל, כמו שנאמר ויאמר מה שני הזיתים האלה, ויאמר אלה שני בני היצהר. הנה אם כן עם היות העניין הנרמז ואשר כוון בו אמיתי, החיזיון כולו לא היה אמיתי, אבל הוא עניין נדמה. ולא היה כן עניין משה עליו השלום, כי מפני שלא הייתה נבואתו באמצעות הכוח המדמה, ולא על ידי משל וחידה כלל, כמו שאמר פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות. ולזה אמר בכל ביתי נאמן הוא, כלומר בכל אשר יגיד שראה בביתי הוא נאמן, שהכול הוא אמיתי בעצמו, כמו שיגיד שראה אותו. ברוך ה' לעולם אמן ואמן.

דרשות הר"ן הדרוש התשיעי

ואתחנן אל ה' וגו' (דברים ג).

ידוע כי מי שירצה להישיר איזה אדם שטעה בדבר מה, יישיר אותו בב' דרכים: **האחד** מה שיודיענו מעוותו, ויוכיחו עליה לבל ישוב עוד לכסלה, כי כל זמן שיעלים עינו מחטאתו שחטא, אי אפשר שישוב ממנה. כמו החולה שיעלים עינו מחוליו, שאי אפשר שירפא. לפיכך אמר דוד המלך ע"ה (תהלים כא) כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד, זהו הדרך הראשון.

הדרך השני הוא שיודיעהו שהוא מוכן להשיג מעלה גדולה, שעם כל מה שהעווה, הוא אהוב ונרצה אצל מי שירצה להקריבו אליו. באלה שני דרכים הישיר משה את ישראל.

ראשונה פתח בדברי תוכחות, והוכיח בקצרה את כל אשר העוו, וכל זה כולל ספר אלה הדברים. ואחרי כן הודיעם, כדי שלא תתרפינה ידיהם ויאמרו נואש מהדבק בשם יתברך לבשתם ממנו ועל כל אשר העוו, הודיעם בפרשה זו כי עודם נרצים אצל השם יתברך, יותר ממנו אשר היה אב בתורה ובחכמה ובנביאה. והראה להם זה, שהציע לפניהם שמצד שהוא שגה בדבר מה, והקל בכבודם של ישראל, עם היות ישראל חוטאים בדבר ההוא בעצמו, עם כל זה לא רצה למחול על עונו. וזה שאמר הכתוב ויתעבר ה' בי למענכם ולא שמע אלי.

ובסדר אלה הדברים אמר גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבוא שם. ואין פירוש שני המקראות אחד. כי בסדר אלה הדברים, מצד שהוא מיישר אותם על צד התוכחה כמו שכתבתי, אמר להם וגם בי התאנף ה' בגללכם. כלומר שלא די שגרמתם רעה לעצמכם, אבל גם לי הרעותם, כי בגללכם ובסיבתכם התאנף ה' בי, וכל זה תוכחת על עוונם. אבל כאן לא בא על הכוונה הזאת, כי מצד שהיה מיישר אותם, ומודיעם מעלתם וחיבתם אצל המקום, הודיעם שהשם יתברך לא שמע לקולו לכבודן של ישראל. כי הפרש גדול בין לשון בגללכם, ובין לשון למענכם. מצורף כי למעלה הוא מוסב על החלת הכעס, ואין ספק שהיו ישראל סיבה ממנו, וכאן הוא מוסב על שלא הייתה תפלתו נשמעת, ונתינת סיבה לזה, למה שלא רצה השם יתברך לכפר לו.

וכן דרשו בילמדנו ויתעבר ה' בי למענכם, מהו ויתעבר, ר' יהודה ור' נחמיה, חד אמר נתמלא עלי עברה, וחד אמר עשה אותי כאשה עוברה שלא הייתה יכולה לשבת מפני עוברה, אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה אתה הוא דוגמא של דיינים, שלא יהיו בני באים לדון אצל הדיינים והם מקללים אותם. ובספרי אמר ויאמר ה' אלי רב לך, אמר לו משה דוגמא אתה עושה לדיינים, יאמרו ומה משה שהיה חכם חכמים גדול גדולים לא נשא לו פנים הקדוש ברוך הוא על ידי שאמר שמעו נא המורים ונגזרה גזרה שלא יכנס לארץ, המענין הדין והמעוותין את הדין על אחת כמה וכמה. הרי ביארו ז"ל שפירוש מקרא זה הוא, שמפני כבודם של ישראל לא קיבל הקדוש ברוך הוא תפלתו.

אבל אלו המדרשים הטעו קצת המפרשים. שמתוכן חשבו שחטאו של משה היה מפני שאמר שמעו נא המורים. ואינו כן, מפני שהכתוב אמר על חטאו יען לא האמנתם וגו', ואין הלשון נופל כלל, אם היה עיקר חטאו על מה שהקל בכבודן של ישראל, ואף על פי שהרמב"ן נדחק בו. אבל עיקר הדבר כן הוא, שמשם רבנו ע"ה חטא מצד אחר במי מריבה, ומפני שכבר ביארתי חטאו במקום אחר, לא אפרשנו עכשיו. ועם היות שעיקר חטאו לא היה מצד מה שאמר שמעו נא המורים, עם כל זה בדיבור ההוא שגה, עד שאפשר שמצד הדיבור ההוא באה לו השגגה האחרת, שהייתה עצומה ממנה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל מכיוון שבא לכלל

כעס בא לכלל טעות. וכבר פירשתי בזה שהטעות אינו עצם הכעס, אבל דבר אחר מסובב ממנו.

ונתעוררו רבותינו ז"ל בכאן, מפני שראו שפרשה זו מיוסדת בכבודן ומעלתן של ישראל, ושמשה רבנו ע"ה מודיע להם חיבתן אצל המקום. ועל דרך זה אי אפשר שיהיה פירוש ויתעבר ה' בי למענכם, על דרך גם בי התאנף ה' בגללכם, שאם כן יהיו דברי תוכחות, לא דברי ריצוי וחובה. ולפיכך פירוש המקרא על אמיתותו, זה שמשה רבנו ע"ה אמר להם שעם היות חטאו היה בדבר אחר חמור ממנו, שהשם יתברך היה נושא פשעו ומעביר על עונו, אם לא מצד שנשתתף בחטא ההוא איזה זלזול בכבודן של ישראל.

ועם זה נסתלק ונתבאר ספק אחד. והוא שידוע שהתשובה מכפרת על כל עבירות שבתורה, ואפילו על זדוניהם, וכיון שכן היאך אפשר שלא הועילה תפלתו של משה שימחול לו השם יתברך על עונו. שאף על פי שהקב"ה מדקדק עם חסידיו כחוט השערה, זהו לומר שחטא קל שלהם נחשב כחמור של אחרים, אך היאך אפשר שמה שהוא מספיק לחמור של אחרים, שלא יספיק לקל שלהם. אם כך היא המידה, נמצאת אומר שאפילו לעולם הבא, לא יספיקו צער וייסורין לצדיק אחד, אפילו על שגגה קלה שלו, חלילה לאל. וכבר אנו רואים בארבעה חילוקי כפרה שהיה ר' ישמעאל אומר שתשובה ומיתה מכפרים על הכול. ואפילו תאמר שהיה בחטא זה, חילול ה', והאמת שהוא כך, כמו שאמר הכתוב יען לא האמנתם בי וגו', עם כל זה יהיה דבר תימה שלא תועיל תפלתו וזכותו של משה שיוכל ליכנס לארץ, ושיכופר החטא ההוא בצד אחר.

ועל כל זה נתעוררו רבותינו ז"ל במדרש, והודיעונו אמיתותו של דבר ויסודו. והוא שהשם יתברך מלא רחמים, ומעביר אפילו עונות החמורים, שהם בין אדם למקום לבד, אבל מה שימשך מצד מחילת העוון היזק אצל אחרים, אי אפשר שיהיה נמחק העוון ההוא בשום פנים. וזהו מה שאמר דוד המלך ע"ה לך לבדך חטאתי וגו'. ולפיכך אמר משה לישראל ויתעבר ה' בי למענכם, להראות להם מעלת הכלל, שהרי הוא חטא לשם יתברך, והרבה על חטאו כמה תפלות ותחנונים ולא נענה, והייתה הסיבה מפני שבא בכלל חטאו זלזול בכבודן של ישראל. ואף על פי שלא היה עיקר חטאו על ככה, הראה השם יתברך שלא היה ראוי למחול לו בשום פנים, כדי שיהא דוגמא לדורות, שיחמיר כל אדם על עצמו שלא להקל בכבוד הכלל. כי הכלל מצד כללותו משיג מעלה וחשיבות שאי אפשר בפרט אחד.

וכבר רמז משה לישראל בפרשה זו ואמר ונשב בגיא מול בית פעור, ודרשו בו רבותינו ז"ל בספרי (ואתחנן על הכתוב שם) אמר להם ראו כמה ביני לביניכם, שכמה תפלות וכמה תחנונים עשיתי וגזרה עלי גזרה שלא אכנס לארץ, אבל אתם הכעסתם לפניו במדבר ארבעים שנה שנאמר ארבעים שנה אקוט בדור, ולא עוד אלא שגדולים שבכם משתחוים

לפעור, ועתה ישראל, הרי אתם חדשים, כבר מחול לכם לשעבר. הנה ביארו שמה שאמר להם ונשב בגיא, אינו על צד התוכחה להוכיחם על דבר פעור, כי זה אינו מעניינה של פרשה זו כמו שכתבתי, אבל תוכחה זו כבר באה בפרשת ואלה הדברים, באמרו במדבר בערבה, אבל בא כאן להראות להם גדולתם, שעם היות שגדוליהם חטאו בדבר עצום, עם כל זה הם חביבין לפני המקום יותר ממנו. וזה הוא מצד שהכלל קונה ומשיג מצד כללותו, מעלה שאינה מחויבת אליו מצד פרטיו, כמו שיראה זה לעין בדברים הטבעיים.

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

אבל עתה אחדש מה שעלה בדעתי. והוא, שאנו רואים שגם בדברים החומריים הגסים, המשיך השם יתברך בחכמתו סידורים ומיצועים והדרגות רבות, כדי שיתיישר הכול בסידור מתוקן, מתקרב קצתו אל קצתו. כמו שנאמר על דרך משל, שהחומר היותר דק אינו נקשר בחומר היותר עב, אבל היותר דק נקשר עם מה שהוא פחות דק ממנו, אבל הוא דק, וכן על הסדר עד שיגיע ליותר עב. ואם הטביע השם יתברך זה הסדר בדברים שהם אחדים בסוג, גם במין, כל שכן שיחויב שימשך זה הסדר או דומה אליו, כאשר ימשך שפע וסדר בין דברים, אינם משתתפים בטבע ולא במהות כלל, כי אם בשיתוף השם.

ויתחייב מזה שאחרי אשר רצה השם יתברך לזכותנו שיגיע אצלנו ממנו שפע רוחני נבואי, שיסודר השפע ההוא במיצועים רבים מאד בינו ובינינו, ואם לא כן, יהיה לכל מי שישקיף לזה בעין השכל, יותר זר מאד משאילו נדמה שהשמש מבלי שום אמצעי, עם שערכו אותה שגרמה גדול כמה כפלים מכדור הארץ, שיתקרב איש ממנו אליה, ויפגוש בה פגיעת גשם בגשם, ושהשמש תעיר חומו הטבעי, ותפקח את עיניו, ותחזק כוחותיו כולם, זה אמנם יותר קל על כל משכיל, משידמה שיש בנו כוח לקבל השפע השופע עלינו מהשם יתברך בלי שום אמצעי. אמת אמנם שכל מה שתהיה מעלת האיש גדולה, לא יצטרך לריבוי האמצעים, וכל מה שתקטן מעלתו, יצטרך שיהיו האמצעים יותר רבים ופחות דקים.

זהו שרמז משה רבנו ע"ה בפרשה זו ותקרבון ותעמדון תחת ההר וההר בוער באש עד לב השמים חשך ענן וערפל, ובאו שלשת המלות האלה בכאן, להודיעם שמצד רוב השפע שהיה במעמד הנכבד ההוא, שיתחייב מצד חולשתם, שיהיו שם אמצעים רבים מגופים נוטים אל

העובי, זהו מה שפרט ואמר חשך ענן וערפל, וכל זה ההכפל מורה על גסות האמצעיים. וכל זה אמנם יצטרך בעבור ישראל, לא בשביל משה. כי עם היות שכאשר היה השם יתברך מדבר עם משה, היה ביניהם עמוד ענן, כמו שיראה מפשט הכתוב שאמר והיה כבא משה האהלה ירד עמוד הענן ועמד פתח האהל וגו', ואמר (תהלים צט) משה ואהרן בכוהניו וגו' בעמוד ענן ידבר אליהם, שנראה מזה שרוב דיבוריו עם משה היו בעמוד ענן, אמנם גם כשנאמר שיהיה כן, לא יהיה אותו האמצעות עב, עד שיקרא חשך ענן וערפל, אבל הוצרך זה מפני חולשת כוח של ישראל.

וזהו אצלי פירוש המקרא שאמר ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגו', ופירושו כך הוא, שהשם יתברך היה כמתנצל עם משה, שהיה בא אליו בנבואה זו באמצעות עב כל כך, כמו שהורה עליו אמרו בעב הענן, ולא אמרו בענן, או בעמוד ענן, אבל אמר בעב, שמורה על עובי הענניות ההוא, והוא שווה למה שאמר חשך ענן וערפל. ואמר שזה אינו מצד משה, אבל בעבור שהוא רצה לזכות את ישראל שישמעו דברו, ולא יוכלו לקבלם, כי אם במיצוע עובי האמצעי ההוא. ואמר כי מלבד שהוא רוצה לזכות אותם בזה, נמשך עוד מזה תועלת עצום, והוא שיאמינו בו לעולם, מפני שנשתתפו בנבואתו. ולפיכך הזהיר בפסוק זה ואמר רק הישמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך, מפני שבמעמד ההוא מאמת אמת התורה עד שלא יישאר בו ספק כלל. ומפני זה הוצרכו האמצעים ההם כמו שכתבתי.

אבל מכל מקום מבואר ונגלה הוא, שאם בדברים החומריים המשתתפים במהות יחויב שיהיו ממוצעים רבים, כל שכן בדברים שאין בהם שיתוף כלל, וכמעט לא אפילו בשיתוף השם. ומפני זה ציוה השם יתברך במשכן ובמקדש וכליו ובקרבנות הנעשים בו, שהם נושאים וההכנות לגוף מצטייר ברצון השם יתברך. שזה שנקראהו עמוד הענן או אש או איזה שם שתרצה, הגוף ההוא מצטייר ברצון השם יתברך, לא על דרך סידור טבעי, אבל על דרך סידור נודע לשם יתברך לבד, מגיע הסידור ההוא על ידי הכנת המקדש וכליו וקרבנותיו, או על דרך סידור אחר נעלם ממנו. והגוף ההוא, אשר הוא גוף באמת נושא משכן לצורה יותר יקרה מאד מהצורה המוטבעת בנו, והיא משפעת בנו שלמות וכוח נבואי שהוא למעלה מהטבע.

וידוע שהנברא אשר כוון בו ההשפעה, אי אפשר שימצא משפיע, אם לא ימצאו מושפעים ראויים לקבל השפע ההוא. ומפני שכפי התחלף אישי האדם, התחלפות ההכנות ושלמויות, עד שאפשר שתימצא לפחות שבאנשים הכנה מה שלא תימצא לשלם שבהם, והמשפיע במה שהוא משפיע שלמותו, שישפיע על כל מה שבכוחו להשפיע, חויב על צד הסדר הנאות, שיצטרך לשלמות המשפיע, הימצא מקבלי ההשפעה על כל מה שבכוחו להשפיע. ונציע במשל, שרב אחד שלם מאד בדרכי לימוד חלוקים, כאילו תאמר בכל אחת מי"ג מידות

שהתורה נדרשת בהם יהיה שלמותו, שיהיו לפניו תלמידים רבים, עד שבין כולם תהיה להם הכנה לקבל השפע אשר ישפיעם מכל אחת מהמידות ההם, וגם כי יהיו לפניו תלמידים חשובים, מגיעים להשקיף ברוב המידות, עם כל זה הוא חסר מצד שהוא משפיע, אם לא שיוכל להשפיע בין כולם כל הדרכים והמידות אשר הוא שלם בהם.

ועל זה הדרך בעצמו אמרו רבותינו ז"ל אין השכינה שורה אלא במניין כך או במניין כך, מפני שהוא מתחייב שיצא השפע האמצעי אשר בין השם יתברך ובינינו, מן הכוח אל הפועל על כל מה שבכוחו להשפיע. ומפני שכפי רוב האנשים ירבו ההכנות לקבל השלמויות ההם, אשר אם לא ימצאו המקבלים לא ימצא המשפיע. אמרו רבותינו ז"ל (יבמות סד) שכל שאינו מתעסק בפריה ורביה גורם לשכינה שתסתלק מישראל, והוא מחויב גמור על הדרך שכתבנו. וכן צריך לומר שאין האמצעיים אחדים, אחרי שהודיעונו רבותינו ז"ל הרבה מנינים שיחויב המצאם לחול השכינה, שאין האמצעים אחדים, ודי בזה. ויתחייב במה שכתבנו, שתהיה מעלת הכלל יותר גדולה ממעלת הפרט האחד, אף על פי שתהיה בתכלית החשיבות. ולפיכך הודיע משה לישראל, שהשם יתברך לא רצה להעביר על עונו מצד שהקל בכבודו.

ונרמז גם כן במדרש, שמשם רבנו ע"ה מה ששאל שאל על צד החנינה, לא מצד שיראה עצמו ראוי לכך. אמר בספרי ואתחנן אל ה', זה שאמר הכתוב תחנונים ידבר רש, ב' פרנסים טובים עמדו להם לישראל, משה ודוד, והם יכולים לתלות את העולם במעשיהם הטובים, ולא ביקשו מלפני הקדוש ברוך הוא שייתן להם אלא מתנת חנם. וטעמו של דבר שכשהצדיק מתבונן בחטאו אשר חטא לשם יתברך, מצד גדולתו הוא משער בעצמו שאי אפשר שיכופר עונו בשום פנים, לפי שידוע שהחטא יגדל כפי גדולת מי שהעווה אליו, ויתחייב מזה שאם תהיה גדולתו לבלתי תכלית, שהחטא יהיה לבלתי תכלית. ועל דרך זה הוא מה שאמרו חז"ל (שבת פח) עושים מאהבה ושמחים ביסורין, מצד שמעריכין יסוריהן לאין, נגד עוונם.

ונרמז עוד בדברי הנביא שאמר (הושע ה) וירא אפרים את חוליו ויהודה את מזורו וילך אפרים אל אשור וישלח אל מלך ירב והוא לא יוכל לרפא לכם ולא יגהה מכם מזור, המשיל זה לחולה שטעה בסיבת חוליו, שכל מה שימשך הטעות ההוא לא יעלה ארוכה. ואמר אחריו אלך אשובה אל מקומי עד אשר יאשמו וכו', ופירוש יאשמו, שיחזיקו עצמם כאשמים, כי זה הוא התחלה לשוב האדם בתשובה וכשיר מעשיו, כי לא מצד שיעלים עיניו מהם, יהיו נעלמים מעיני בוחן כליות ולב, כמו שאמר (ישעיה סה) הנה כתובה לפני לא אחשה כי אם שלמתי. ואמר אחריו עונותיכם ועונות אבותיכם יחדיו אמר ה', ופירוש הענין על צד המליצה כך הוא, כי לא מפני שהם מכחישים עונותיהם נעלמו מפני, אבל הם כתובים לפני, ואיך לא אזכרם, וגם עונות אבותיהם גלויים לפני, ואיך יחשבו שמפני שהם שוכחים אותי אני אשכחם. ולפיכך מפני שהתחלת התשובה הוא שישים אדם עונו לנגד עיניו, כמו שאמר הכתוב וחטאתי נגדי

תמיד, אמר גם כן עד אשר יאשמו, שכל עוד שלא נגלה עוונם להם לא תעלה ארוכתם. והוא מה שאמר הכתוב (הושע ז) כרפאי לישראל ונגלה עון אפרים וכו', וזה דבר של תימה, לפי שראוי שיתחייב ההפך, כמו שאמר הכתוב (ירמיה נ) בימים ההם ובעת ההיא נאום ה' יבוקש את עון ישראל ואיננו וגו', ואם כן איך יאמר שכאשר ירפא, יגלה עון אפרים. אבל פירוש הכתוב כך הוא, שהנביא המשיל סליחת העוון, ברופא אחד שבא לרפאות מכה אנושה, קרם עליה עור ובשר מלמעלה ותחתיה תעמוד הבהרת, והרופא הזה אי אפשר שירפא המחלה ההיא בשום פנים, אם לא שיפתחנה וירחיב שפתותיה ויגלה רעתה. כן אמר השם יתברך, כי בעת ההיא שירפא ישראל, יתחייב שיגלה עוונם, ובזולת זה לא יתעלה ארוכתם. אמנם גם כמו הרופא המלאכותי יפתח הנגע ההוא וירחיב שפתותיה ויעלה ארוכתה, כן אמר השם יתברך כי בעת ההיא יבוקש עון ישראל ואיננו, אבל בעת קבלתם הרפואה, יחויב שיגלה, ואי אפשר בזולת זה בשום פנים. וזהו שאמר הכתוב עד אשר יאשמו, כלומר שיחזיקו עצמם כאשמים, ויגלו לפני עוונם.

ואז יבקשו את ה' ויאמרו לנו ונשובה אל ה' כי הוא טרף וירפאנו יך ויחבשנו, כלומר לא כמלך אשור שלא היה יכולת בידו כי אם להרע ולא להטיב, כמו שאמר הכתוב הוי אשור שבט אפי'. ואמר אחריו יחיינו מיומים וגו', כלומר כשישובו בתשובה שלמה וישימו עונם נגד עיניהם, יחשבו כל ימי צרתם, ואם ארכו מאד, ליומים, מפני שכל יסוריהן כאין וכאפס כשיעריכם אל עונותיהם, (וכן בדין), ולפיכך אמר שהוא יחיינו מימי הצער והגלות, שהם נחשבים אצלנו בערך עונותינו ליומים, כמו שאמר הכתוב (עזרא ט) כי אתה אלוהינו חשכת למטה מעונונו ונתתה לנו פליטה כזאת, רצה לומר כי לעולם השם יתברך אינו נפרע מן האדם לפי עונותיו, אבל למטה מהם מאד, וכמו שאמר הכתוב (דברים ח) וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו וגו'.

ולפי שכבר הארכתי בדרש ועתה ישראל, לא אאריך עכשיו, אבל אחד מהדרכים שישוו בהם מוסר השם יתברך למוסר האב לבנו, הוא שכשם שהאב אינו מלקה בנו כדי רשתו, כי אם יתחייב מיתה לא ימיתנו, כי מאהבתו אותו ומחמלתו עליו, נראה בעיניו הרבה פעמים שנפרע ממנו יותר מדאי, כן נוהג השם יתברך עמנו. וזהו שאמר בהפטר סדר זה דברו על לב ירושלים וגו' כי לקחה מיד ה' כפלים בכל חטאותיה, והרי זה דבר של תימה, וכי השם יתברך נפרע מן האדם יותר מחטאו, והלא כל המקראות מלאים שהוא רב חסד ונושא עון ופושע, והרי הכתוב אומר כי אתה חשכת למטה מעונונו, ואיך אמר שירושלים לקחה כפלים. אלא דיבר מקרא זה כדרך בני אדם, והוא מדרך מידת טובו של הקדוש ברוך הוא, כאדם האומר על בנו שהכה יותר, אף על פי שמעולם אינו מלקהו כפי חטאו. וזה שאמר דוד המלך ע"ה (תהלים יח) וימינך תסעדני וענותך תרבני, רצה לומר שהאדם חסר מאד ונגוע מערך שלמותו, אבל השם יתברך הוא שמרבה ומשלים אותו, ועם כל זה כשהצדיק נותן עינו אל

לבו, וצופה ומסתכל במי שהמרה בו, יראה בעיניו שאי אפשר שתעלה כפרתו אלא ברחמיו של הקדוש ברוך הוא. ולפיכך דרשו רבותינו ז"ל במדרש ילקוט, ואתחנן לשון מתנת חנם, ועל דרך זה מתפרשת הפרשה יפה, הן שיהא זה נרמז בתיבת ואתחנן או לא, לפי שאמר אחריו בעת ההיא לאמר, שמצד שהיה משה רבנו ע"ה עונו גדול מנשוא, לא התפלל עליו בשעת חטאו לאחר שאמר הקדוש ברוך הוא יען לא האמנתם בי, אבל בעת ההיא לאחר שכבש סיחון ועוג. לפי שכל מי שמבקש מהמלך דבר שהוא יכול לתלותו במעשיו, כל העתות שווים ראויים לכך, אבל מי שמבקש דבר שאין ראוי שינתן לו אלא מצד החנינה, ראוי לו שימתין עד עת שיהיה ראוי לשאול חן מהמלך. וזה הוא שדרשו רבותינו ז"ל בספרי בעת ההיא, משל לבני מדינה שהיו מבקשים לפני המלך שיעשה מדינתם קלניא, פעם אחת היו לו שני אויבים ונפלו לפניו, אמרו הרי שעה שנבקש מלפני המלך שיעשה מדינתנו קלניא, כך היה משה מבקש מלפני הקדוש ברוך הוא שיכנס לארץ, כיון שראה שנפלו סיחון ועוג אמר הרי שעה שאבקש בה מלפני המלך שאכנס לארץ, לכן אמר בעת ההיא. הרי ביארו שמשה היה מתפלל בזה על צד החסד לבד, ולא היה רואה בעצמו כדאי לתלות עצמו במעשיו.

ועל דרך זה יתפרש יפה מה שאמר לאחר מכן ה' אלוהים אתה החלות להראות את עבדך וגו', ולא ראיתי לאחד מהמפרשים בו פירוש מספיק. **שר' אברהם** נדחק ואמר שמפני שאין קץ לנפלאות השם יתברך, אמר משה שכל מה שראה עד עכשיו, לא היה כי אם התחלה לבד, ולפיכך אמר אתה החלות. ולפי דבריו, אם כל מה שראה עד עכשיו לא הייתה כי אם התחלה, איך יהיו גמרו של דבר באעברה נא ואראה. אבל נראה שעל זה הדרך יתפרש יפה, והוא שמשה מצד ענוותנותו לא היה רואה עצמו כדאי שיהיה ראוי לראות את הארץ, ולפיכך פתח לרצות את בוראו ואמר אתה, כמי שאומר שכל מה שראיתי עד עכשיו, לא הייתה התחלה ממני לראותו, שהרי אף בתחילה לא הייתי ראוי לכך, אבל אתה החלות להראות, שמצד גודל השם יתברך ושפלות האדם, אין באדם התחלה להתקרב אל השם יתברך ולהראות גדלו וידו החזקה, אם לא שהשם יתברך יקריבנו ויראנו, כעניין שאמר הכתוב (ירמיה ל) והקרבתיו ונגש אלי כי מי הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאם ה'. אמר שעם היותו השלם שבאנשים, לא היה ראוי לגשת אלי, אם לא שאני אקרבנו תחילה, ואחר כך ייגש אלי. ולפיכך אמר משה עם שידוע אני בעצמי שאיני כדאי לראות, הלא גם מתחילה לא הייתי כדאי לראות גודלך וידך החזקה, ואם לא היית מראה אותי כי אם מה שהייתי ראוי אליו לא הייתי רואה מה שהראיתני, אבל אתה החלות להראות את עבדך כל הכבוד הזה, וכיון שכן תתחסד עמי עוד, אעברה נא ואראה את הארץ אף על פי שאיני ראוי אליה. והנה אמר זה משה על צד המליצה, כי מפני שאמר תחילה אתה החלות להראות, סיים ואמר אעברה נא, כלומר כשם שהראיתני זה, הראני זה במידת טובך, אבל לא שהיה משה מתפייס בראיית הארץ לבד, שהרי אמרו ז"ל וכי לאכול מפריה הוא צריך או לשבוע מטובה, אלא אמר הרי מצות תלויות בארץ יהי רצון שיתקיימו על ידי, ואי אפשר שיתקיימו מצות התלויות בארץ בראייתה לבד, אלא שאמר על

דרך מליצה נאה מאד, או שהיה דעתו לשאול קימעא קימעא, או שאמר כן להודיע לישראל, שגם בזה לא שמע השם יתברך אליו למענם, כלומר לכבודם. וכל זה הערה להם, כדי שיתחזקו ביראת השם יתברך ועבודתו, אחר שכל כך הם חביבים בעיניו.

ועל דעתי עוד, כי מה שאמר בתחילה בעת ההיא, הוא להודיע שגם לאחר שחטאו ישראל בדבר פעור, חס על כבודם ולא רצה למחול לו למענם, ואילו לא אמר בעת ההיא, שומע אני שהתחנן תחינה הזאת בעת חטאו, קודם שנכשלו בדבר פעור, ואז לא היה מן התימה אם יהיה השם יתברך חס על כבודם, אך בעת ההיא, לאחר שנכשלו בעבודה זרה, ועם כל זה לא זזה חובתו מהם, זה מורה שהוא נוהג עימהם כמנהג האב עם בנו, אשר אם ימרה מרי עצום, לא ישליכנו מעל פניו. וזהו שסיים דבריו ונשב בגיא מול בית פעור, ומה עניין זה לכאן, אלא לומר שמה שנתעבר השם יתברך עמי למענכם ולכבודכם, היה לאחר שישבנו בגיא מול בית פעור, ונעשה שם את אשר נעשה, הס כי לא להזכיר. וזו היא כוונת רבותינו ז"ל במה שדרשו בספרי. ולפיכך סמך הכתוב ואמר ועתה ישראל שמע אל החוקים ואל המשפטים וגו', כלומר כיון שאתם כל כך חביבין לפני המקום, ראוי שתשמעו חוקיו ומשפטיו. ואמר החוקים והמשפטים, מפני שהם כוללים התורה כולה, ואחר כך פרט מעלת כל אחד מהם, רוצה לומר מן החוקים והמשפטים. ופתח תחילה בחוקים, ואמר ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם וגו' ומקרא זה נאמר כנגד יצר הרע והוא כאמרו איך אשמור החוקים האלה ונהיה בעבורם קלסה בכל הארצות, כמו שאמרו רבותינו ז"ל שיצר הרע ואומות העולם מקטרגים עליהם, מפני שעניינם וטעמם נעלם, ולפיכך אמר להם שלא ימשך זה מהם, אבל ההפך, כי מצד החוקים ימשך שיאמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה.

וביאר סיבת זה ואמר כי מי גוי גדול אשר לו אלוהים קרובים אליו, ופירוש העניין הזה, כי מי שיעשה איזה דבר זר מאד, לא יראה בו טעם כלל, אם לא ימשך ממנו תועלת מבואר נגלה, אז ראוי באמת שיחשב לשוטה וסכל, אבל אם ימשך ממנו עניין נפלא רב התועלת, כל עוד שיהיה הפעל ההוא יותר זר, יחשב העושהו לחכם מופלא, כמו שנאמר בדרך משל, שאיש אחד ירפא חולי אחד בדרכים הידועים במלאכת הרפואה, ואיש אחד ירפאנו בדברים זרים מאד, אין ההיקש מחייב כלל, שאין ספק, שזה השני יחשב לחכם יותר מופלא, מצד שהוא משיג הדברים הנשגבים מהשיג מצד המחקר הטבעי. כן הוא זה העניין בשווה, כי העמים שיראו אתכם מקיימים החוקים האלה שאין הדעת מסכמת בהם, כקרבות וזולתם, ויראו שעל ידיהם השכינה שורה בכם, ושהשכינה קרובה אליכם יותר מכולם, על כרחם יצטרכו להודות שאין זה מצד המשפטים הנעשים לתיקון המדינות, שהרי לכל אנשי עם ומדינה יש משפטים והנהגות יסודר בהם כללם, ואיך לא ישיגו מהם המעלה אשר אתם משיגים, ולפיכך יאמרו על כרחם, אף על פי שהנגלה מהחוקים יראה כשחוק וקלס, על כרחם אינו כן, אלא בהכרח נצטרך להודות שעם חכם ונבון הגוי הגדול הזה. וזהו לשון רק עם חכם ונבון, כמו

שאומר אף על פי שנראה נגלה כעם סכל, על כורחנו אחרי ראותנו הנמשך, נצטרך לומר שהוא עם חכם.

ואחר כך צירף החוקים והמשפטים, ושיבחם יחד, ואמר ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים. ובזה יש לתמוה, כי עם שהמשפטים הם צדיקים גם כפי הנגלה, אין ראוי לומר כן בחוקים. אבל פירושו שכל טעם הדבר שהאומות לא ילעיגו על החוקים, מצד ב' דברים: אחד מצד שיראו לעין הנמשך מהם, כמו שאמר ומי גוי גדול,

והשני אחרי ראותם שהמשפטים שטעמם מושג הם צדיקים. כמו שאנחנו היום, אם נראה חכם מופלא שיחבר חיבורים ויעשה מעשיו בחכמה ובתבונה ובדעת, אם יראה בתוך דבריו או תוך מעשיו עניין לא נשיג טעמו, ניטיב המחשבה בה, ונאמר אין ספק שמי שחיבוריו ודבריו צדיקים ועשויים באמת וישר, שגם הדבר ההוא שלא נשיג טעמו עשוי כהוגן ובאמת וישר, והליאות והקיצור הוא מצדנו. וזה אמרו אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים, כלומר שראוי לתלות ולומר שכשם שהמשפטים צדיקים כך החוקים.

ואח"כ אמר רק הישמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך, קשר מקרא זה, משמע ב' דברים, והוא כאומרם אף על פי שתראה שהשם יתברך יהיה קרוב אליך בכל קראך אליו, מצד הנפלאות האחרונות, לא תשכח את הראשונות כמנהג של עולם, וכמו שדרשו רבותינו ז"ל והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, אל יהיו בעיניך כדיוטגמא ישנה שאין אדם סופנה, אלא כדיוטגמא חדשה שהכול רצין לראותה. ומפני זה גם כן אמר כאן רק הישמר לך, כלומר אף על פי שתראה תמיד נסים ונפלאות, אל יהו כל כך חביבין בעיניך מפני שהם חדשים, עד שתשכח בשבילם הישנים כדרך שבני אדם עושים, אבל הישמר לך פן תשכח המעמד הנכבד ההוא, מפני שהוא עמוד התורה, כמו שהאריכו לבאר זה המפרשים.

ועוד לעניין אחר אמר רק הישמר לך וגו', למה שהמשיך דבריו וסיים ואמר ותמונה אינכם רואים זולתי קול, ואמר גם כן למטה ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה, והלשון מורה כי רק הישמר לך ושמור נפשך, ואמרו ונשמרתם מאד לנפשותיכם, בא על כונה אחת, והוא כאומר לחברו הישמר לך פן תיפול בגומא פלוני שאתה מוכן ליפול שם. וזהו לשון ושמור נפשך, ונשמרתם מאד לנפשותיכם. ופירוש העניין כך הוא, בתחילה אמר ומי גוי גדול אשר לו אלוהים קרובים אליו וגו', ויהיה קרוב לטעות מזה ולומר שיש לשם יתברך איזה יחס וקשר, ויבא לדמות ולחשוב באלהותו איזה דבר ממקרי הגשם, ולפיכך אמר הישמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח המעמד הנכבד ההוא, שהיה בו מקורבת השם יתברך עם ברואיו, מה שלא היה לפניו ולאחריו, ועם כל זה לא הגיע ממנו שתראה שום תמונה כי איננה, אבל קול דברים בלבד שמעתם, אשר הוא קול נברא.

ועל זה הצד אנו אומרים בתפילתנו, בברכה שלישית של שמונה עשרה, אתה קדוש, כמו שאמר **בעל הכוזרי**, כי מפני שאמרנו תחילה שהוא משיב הרוח ומוריד הגשם, ורופא חולים, ומתיר אסורים, כדי שלא יבא זה לחשוב באלהותו איזה מיחסי הגשם, אנו אומרים שעם היות שהוא פועל כל זה, הוא נבדל ומרומם מכל דבר ממשיגי הגשמות. ועל זה הדרך בא רק הישמר לך וגו', וכפל עוד ואמר ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה וגו' פן תשחיתון, וקשר ב' פסוקים אלו זר, לא נמצא בו למפרשים דבר, ונראה שפירושו הוא הישמרו מאד לנפשותיכם, שעם היות שרצה השם יתברך להשאיר זיכרון המעמד הנכבד ההוא בכל מה שאפשר, עד שחידש וברא חשך ענן וערפל ולפידיים וקולות נבראים, עם כל זה לא רצה לחדש ולברוא שום תמונה, אף על פי שהיה מן הראוי כדי שיישאר זיכרון המעמד יותר, לפי שהדבר הנראה יחוקק יותר בדמיון מן הדבר הנשמע.

וכמו שחידש קול נברא, אף על פי שנגלהו מורה על הגשמות, ולא נמנע בשביל זה, למה לא חידש תמונה נבראת כדי שיתחקה בלבם המעמד ההוא יותר, אבל נמנע מזה, פן תשחיתון, כי תחשבון לעשות טובה לנפשכם לעשות פסל כדמות התמונה ההיא אשר ראיתם, כדי להשאיר זיכרון הדבר לבניכם ולבני בניכם, וימשך מזה שבניכם אשר יקומו אחריכם יעבדו צורה ההיא, או יתלו גשמות השם יתברך לזה. וזהו שהזהיר וכפל בפרשה זו בכמה מקומות אזהרה הזאת. מצורף שהאומות בזמנים הקדומים היו נמשכים אחריהם מאד, וגם בזמן הבית כמו שכתוב בסנהדרין רב אשי אוקי ג' מלכים אמר למחר נפתח בחבריא, אתא מנשה איתחזי ליה וכו', אמר ליה אי הוית בההוא דרא נקטת בשפולא דגלימא ופלחת לה, ואין ספק שהיה זה מצד רוב חכמתם והורדת הרוחניות, לא מצד סכלותם, כי רשעים היו אבל לא שוטים.

וזה שאמר הכתוב בפרשת כי תוליד בנים, אמר והפיץ ה' אתכם בעמים וגו', ועבדתם שם אלוהים מעשה ידי אדם עץ ואבן אשר לא יראון ולא ישמעון ולא יאכלון וגו', והוא תימה, איך בא פסוק זה בין יעודי העונש. ונראה שמפני זה תרגם אונקלוס ואמר ותפלחון תמן לעממיא פלחי טעותא, ופירש כן, שאם לא כן היה עבירה לא עונש. אבל נראה לי כפשוטו של מקרא, שהוא אומר כך, אם כאשר תהיו בארץ תשחיתו ותעשו פסל תמונת כל, ויקרה זה אתכם מצד רוב התחכמות, עד שתמשכו כל כך אחר ההתחכמות ההוא, שלא תחושו אם תעשו ממנו הרע בעיני ה' להכעיסו, יהיו ענשכם שתגלו מארצכם, והפיץ אתכם בעמים, ואבדה חכמתכם ובינת נבונכם. ומפני שיהיה מנהג אבותיכם בידכם, תעבדו הצלמים אשר לא יראו מהם צד חכמה וחול הרוחניות, לא כאותם שעבדתם בארצכם על צד ההתחכמות ההוא, אבל על צד הסכלות הגמור, כי לא יראה מהם אות כלל. וזהו מה שהאריך ואמר לא יראון ולא ישמעון וגו', כלומר שלא יראה מהם דבר זר כמו שהיה נראה באותם שעבדתם בארצכם, כי אין ספק שהיו נראים מהם דברים זרים מאד, ומפני הדברים הזרים שהיו נראים מהם, הוצרכה התורה להזהיר ולהכפיל בכמה מקומות שלא לעבוד עבודה זרה.

מצורף שאחשוב שהאומות הקדומות היו רואין שעניין עבודה זרה ראוי ומחויב, ושגוף העין היה מביא אליו. ואף על פי שהרמב"ם ז"ל כתב בפרק ראשון מהלכות עבודה זרה שעיקר טעות עבודה זרה מתחילה היה מפני שהיו אומרים שהנה השם יתברך ברא כוכבים וגלגלים וחלק להם כבוד והם שמשים שמשמשים לפניו במרום, ראויים הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד כמו שהמלך רוצה לכבד את עבדיו, ולפיכך היו עובדים ע"ז להשיג רצון הבורא בדעתם הרעה, זהו מה שכתב הר"ם ז"ל. ואפשר שהביאו לומר כן, מפני שמצא עניין זה באחד מן המדרשות, או באותן ספרי ע"ז הקדומים שבאו לידי הר"ם ז"ל. אבל לפי הסברא אני חושב שגוף העין היה מביאם אל זה. והוא שהם היו מדעות הפילוסופים שחושבים שאין לשם יתברך חפץ והשגחה בבריאה, אבל כל המציאות נמשך אחר החיוב. וכל מי שיאמין זה הדעת הרעה, אם יעלה על דעתו הפכו, יחשוב שהוא מרי גמור וחסרון בחוק השם יתברך, מפני שהם חושבים שהוא נעלה ומרומם מכל זה מאד. וכיון שהיו חושבים כך בדעתם הרעה, ויודעים באמת ובבירור שהכוכבים והגלגלים פועלים ומשפיעים בעולם השפל, עד שנתייחד לאומה פלונית כוכב פלוני, כמו שאמר הכתוב ופן תישא עיניך השמימה וגו' אשר חלק ה' אלוהיך אותם לכל העמים תחת כל השמים, והיו חושבים מצד התחכמותם הרע שבעבודות ההם ישיגו שפע והצלחה מצד הכוכבים, והיו נשקעים אל זה הדעת הרעה, עד שהנשים האחרות אמרו (ירמיה מד) ומן אז חדלנו לקטר למלכת השמים חסרנו כל. נמצא על פי דעות הללו שהיה משתבש בהם העיון, אם לא שהאירה אותנו התורה כמו שאמר הכתוב (תהלים קיט) נר לרגלי דברך, שאין ספק שכל מי שהוא בעל הדעות ההם, לא היה רואה למרי ועניין רע מי שהיה עובד ע"ז, אבל קרוב הוא שהיו חושבים יותר ממרה מי שהיה עובד השם יתברך ממה שנחשוב אנחנו היום על פי הדעת האמיתי מי שהוא עובד עכו"ם. ולא מפני שהיו כופרים במציאותו, שהרי כל האומות היו מודים לו בכך, כמו שאמר הכתוב (ירמיה י) מי לא יראך מלך הגוים כי לך יאתה, ואמרו בסוף מנחות (דף צט) דקרו ליה אלהא די אלהיא, כלומר שהיו מודים שהוא עילת העילות ושהכל נמשך ממנו, אמנם על צד החיוב לא על צד הרצון. ונמשך מזה שכל מי שעובד אותו וחושב שהשם יתברך ירצהו או יגונן עליו, שהוא מיחס הליאות אליו, וראוי אם כן לעבוד הכוכבים והגלגלים כדי להשיג מהם השפע הנמשך מהם והמנוסה אצלם על דעתם הרע. ואין ספק שגוף העין היה מביא האדם לחשוב זה, אם לא שהאירה לנו התורה. ולפיכך אחר שהעיון נותן כן, ויחשב שזה רוממות בחוק השם יתברך, וההפך חסרון, הוצרכה התורה להזהיר ולכפול ולומר בכמה מקומות שאין העניין כן, שאין עובד ע"ז מרומם השם יתברך, אבל מקציפו.

וזוהו פירושו אצלי מה שאמרו ז"ל (מכות כג) אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום. ואם לא על דרך זה, יש לתמוה ולומר שמן הידוע שכל עוד שהדבר יותר זר, הוא צריך התאמתות גדולה בהתאמתותו, וכל עוד שהוא יותר קרוב אל הדעת, ראוי שיאמן בנקלה. ואחרי

שאבותינו לא היו פתאים מאמינים בכל דבר כראוי להם, אלא אחרי ההתאמתות הגמור שלא יישאר בו ספק כמו שנתבאר בכמה מקומות בתורה, היה מתחייב מזה שהמצות השמעיות שאין להם טעם כלל, שלא יקבלו אותם אלא אם כן ישמעום מפי הגבורה, אבל המצות המושכלות שהדעת מכריעתן, ושכל משכיל מצד השכל הנטוע באדם משכיל אותם ומודה בהם, למה יצטרכו לשמעם מפי הגבורה. והלא אם נצטרך אות ומופת להאמין במושכלות הראשונות, כמו שהכול גדול מהחלק, או מה שהוא קרוב אליהם. והיא המצווה הראשונה, שהיא לפי דעת הר"מ ז"ל להאמין שיש שם עילה וסיבה הוא פועל לכל הנמצאים, כמו שכתב בספר המצות שלו, וכמו שהאריך עוד בספר המדע ואמר יסוד התורה וכו', הרי דבר זה טבע השכל מכריחו, ואין מין ואפיקורוס בעולם שירצה לכפור בזה, שלא נכריחוהו בטענות שכליות להודות כן, שאי אפשר להכחישם, וכיון שכן למה היה צריך לשמוע דבר זה מפי הגבורה. והרי יותר היה ראוי שיאמן משה בזה, משיאמן במה שאמר לא תלבש שעטנז. וכן ראוי שיאמן יותר במה שאמר לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני, ממה שאמר שדך לא תזרע כלאים, כי יראו בתחילת המחשבה, שהדעת נותנת שאין ראוי לעבוד שום דבר בלתי השם לבדו.

אמת שאפשר מיושב בזה, שעם היות ששתי מצות האלו מושכלות, עם כל זה מפני שהם עמוד התורה ושרשה, רצה השם יתברך שיגיעו אלינו מאתו בלתי אמצעי, וזו תשובה הגונה. אבל אני מוסיף בה דברים על הדרך שכתבתי. והוא שאין אצלי המצווה הראשונה, שהיא אנכי ה' אלוהיך, להאמין שיש שם עילה וסיבה הוא פועל לכל הנמצאים כמו שכתב הרב ז"ל, ואין לשון הפסוק מורה על זה כלל, עם היות שהוא בכלל דבריו. אבל עיקר המצווה אצלי להאמין בכלל שיש תורה מן השמים, ושדבר השם יתברך מגיע אלינו, ולפיכך פתח ואמר אנכי ה' אלוהיך, והשם הנכבד הזה מן ד' אותיות, הוא מורה על עילה מחויבת המציאות, וזה לא בא על צד המצווה, אבל על צד הדבר הפשוט שהיו מודים כבר, שלא היה להם ספק כלל שהיה בעולם מחויב המציאות, אבל מה שהיה מחדש להם עכשיו, ומצווה שיאמינו בו, הוא שאמר כמדבר בעדו, אני הוא אותו מחויב המציאות מנהיגך, והוא פירוש אלוהיך, ואמר אחריו אשר הוצאתיך, כאומר לחברו אינך מכירני, אני הוא אותו שעשיתי לך כה וכה. ועל דרך זה אמר אשר הוצאתיך מארץ מצרים. והוא שורש המצווה הזאת, שנאמין שמאותו שכבר אנו יודעים שהוא מחויב המציאות, ושהשכל הנטוע באדם מחייב זה, ואי אפשר לחלוק עליו בשום פנים, שממנו מגיעים אלינו מצות ואזהרות, הפך הדעת הרע, שחושב ומאמין מצד עיונו שזה ליאות וחיסרון בחוק השם יתברך, זו היא המצווה הראשונה, והיא בכלל לומר שנאמין שהוא מנהיגנו ומזהיר אותנו. והמצווה השנית לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני, כלומר לא תעבוד אלוה אחר בעולם זולתי, כי אותי לבד תעבוד, מפני שאני מנהיגך.

ואלה שתי המצות אין טבע השכל נותנת, אבל מצד עיונו נטעה ונשפוט ההפך, והוא שנחשוב ונאמר, אם לא שהאירה לנו התורה, שה' יתברך מרומם מכל מעשינו וענייננו, ושחלילה לו שהוא ישים לבו לצוותנו ולהזהירנו, כמו שחשבו הפילוסופים ובנו עליו כל בנינם הרע, מהרה

ינתק ויעקר. ואף הנביאים, אף על פי שידעו שאמיתותו של דבר כן, תמהו עליו ואמרו (תהלים ח) מה אנוש כי תזכרנו וגו', ואמר גם כן (איוב יג) מה אנוש כי תגדלנו וכי תשית אליו לבך ותפקדנו לבקרים וגו'. וכיון שכן אם לא שהאירה לנו התורה, היינו חושבים ומאמצים מצד שכלנו, שה' יתברך מרומם, משיגיעו מצוותיו ואזהרותיו אלינו, ושאינן ראוי שנעבדהו כלל, לפי שאם כן, נאמין שהוא יתפעל מצד מעשינו, ושיהיה לו איזה היתלות והקשר בנו, אבל ראוי שנעבוד כו"ם מצד שיש לנו קשר עימהם, ונחשוב כל זה לדעת אמת גמור, ושכל מי שחושב זה, מגדל ה' יתברך, וכל מי שיסבור ההפך, מיחס הליאות. ולפיכך אמרו רבותינו ז"ל אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום. והוא על דרך משל, שאם איש אחד משרי המלך הקרובים יצווה אותנו בדבר מה שיראה לנו שהוא גירעון וזלזול במלכותו, שיהיה ראוי לנו שלא נאמין אליו בשום צד, אבל נשיבהו שבשום פנים לא נעשה כן אם לא שנשמע אותו הצווי מאת המלך פנים אל פנים ופה אל פה, עם היות שנאמינהו בצוויים אחרים שיצווה לנו מצד המלך, כן העניין בשתי המצות הללו בשווה.

וזוהו הפך גמור ממה שכתב **הר"ם בספר המורה**, שפירש אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום, לומר ששני שרשים האלה, רצה לומר מציאות השם יתברך, והיותו אחד, אמנם יושג בעיון האנושי, וכל מה שיודע במופת, משפט הנביא בו, וכל מי שידעהו, שווה אין יתרון, אמנם שאר הדיברות הם מכת המפורסמות והמקובלות, לא מכת המושכלות, אלה דבריו ז"ל. והם עם דברי בשני קצוות ההפך. וכבר כתבתי שאין המצווה הראשונה להאמין מציאות ה', ואין הלשון מורה עליו כלל. ואם הוא בכלל הפסוק מפני שהזכיר השם יתברך, הרי הוא כמבאר בעניין שהוא כבר ידוע ומפורסם עליו, ואין צריך לצוות עליו עתה מחדש. וכן המצווה השנייה אינה להאמין שהשם יתברך אחד כמו שכתב **הר"ם ז"ל**, שהרי אם עיקרי טעותם של עכו"ם היה כמו שכתב **הר"ם ז"ל בספר המדע**, לא היה צריך שיאמינו ריבוי האלוהות. אבל העניין היותר נכון, הוא על הדרך שכתבתי, שמפני שהשכל הוא שופט הפך משתי אלו המצות, הוצרכנו שנשמעם מפי הגבורה.

ואפילו שתאמר שהשכל עם היותו חושב שאין השם יתברך מצווה אותנו ולא מזהירנו, ושאינן ראוי שנעבדהו על הצד שנעבדהו אנחנו, עם כל זה לא ישפוט שראוי לעבוד עכו"ם, אף על פי כן היה מן ההכרח שנשמע מצות לא יהיה לך אלוהים מפי הגבורה, והוא שכבר כתבתי שהמצווה הראשונה להאמין שהשם יתברך שת לבו אלינו והזהירנו, ואין ספק שהשכל יגזור הפך זה, וישים זה לליאות, וכיון שהיה מן ההכרח שנשמע זה מפי הגבורה, לפי שאין ראוי שנאמין זה מזולתו, היה מן ההכרח שידבר השם יתברך עמנו כן, אנכי הוא מחויב המציאות שמגיעים ממני אליכם מצות ואזהרות עד שאני מצווה שלא תעשו דבר פלוני, ומכאן ואילך אחר שאתם יודעים בבירור שאני מצווה ומזהיר אתכם, ראוי שתאמינו ביתר מצות ואזהרות לנביאים. ונמצא שהוא מתחייב כפי טבע העניין שנשמע ממנו איזו מצווה או אזהרה קרובה

אל השכל או רחוקה, ובחר שאותה המצווה יהיה אזהרת ע"ז שהיא יותר ראויה לשמעה מפיו. וכל שכן שהייתה רחוקה אל הדעת, עד שנמשכו האומות עכו"ם אחריה, ולפיכך כפלה התורה אזהרותיה עליה בכמה מקומות. והודיענו בפרשה זו, שהשם יתברך לא יאחר עונש העובר עליה, כמו שאמר העידותי בכם היום וגו'.

אמנם עם היות שזו היא עבירה היותר חמורה שבתורה, עם כל זה הבטיחנו שכאשר נשוב אל השם יתברך, נמצאנו, שנאמר ובקשתם משם את ה' אלוהיך וגו'. וצריך לתת לב במלת משם. ופירושו כך, שאף על פי שהשכינה שורה בארץ, ואינה שורה בחוצה לארץ כפי דעתנו כמו שאמר הכתוב (ש"א כו) כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה', אף על פי כן עם היות שעל דרך לשון בני אדם, השם יתברך אינו נמצא בחוצה לארץ כאמור, גם שם תמצאוהו כי תבקשוהו. והפליג חסדו עמנו עוד, ואמר בצר לך ומצאוך כל הדברים וגו', רצה לומר שאף אם לא תהיה התשובה אלא מתוך הצרה, עם כל זה אם תשוב אל ה', ישמעך מצד שהוא רחום, ולא ישכח את ברית אבותיך אשר נשבע להם. וסמך אחריו ואמר כי שאל נא לימים ראשונים, וקשר אלו הפסוקים זר, עד **שהרמב"ם** ז"ל נדחק לפרשו, שאמרו כי שאל נא לימים ראשונים, מוסב על תחילת הפרשה, ויאמר כי השם יתברך לא ימחול ולא יאריך על עונש עבודת אלילים, מצד שעשה עמכם מה שלא שיעשה כן לכל עכו"ם. ואין זה במשמע, לפי שבאו באמצע פסוקים רבים שאינם מעניין זה כלל. שאחר שהאריך בדברי תנחומין לומר שהשם יתברך יקבל תשובתנו ונמצאנו כאשר נקרא אליו, איך יחזור עתה לראשונות לתת טעם למה לא יאריך על עונש עבודת אלילים.

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

והרי קשר זה, דומה למה שדרשו רבותינו ז"ל (ברכות י) למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג, אם יאמר לך אדם וכי יש עבד מורד ברבו, אמור לו וכי יש בן מורד באביו, אלא הוה, הכי נמי הוה. וביאור העניין כי כאשר אדם מפקפק ונסוג מהאמין עניין זה, כשמראים לו דבר זר כמוהו שעל כורחו מאמין בו, המחשבה מטיב בראשון, ומאמין בו גם כן, אף זה על עניין זה הוא, לומר שאם יהא זה זר בעיניך שה' יתברך יעשה דבר זר כל כך בשביל ברית אבותיך, שאל נא לימים ראשונים ותראה שבשבילם עשה דבר אחר זר כמוהו, או יותר ממנו.

ומכל מקום אף על פי שהבטיחנו לומר שאף על פי שמתוך הצרה תהיה תשובתנו מקובלת, התנה ואמר כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך. וביאור זה העניין על ב' פנים. יש מהן שאין התשובה נקבעת בלבם לגמרי, שעם היות שבעת צרתם קוראים אל ה', אין העניין נגמר בלבם כל כך, ולא נפקחו עיניהם, ועל אלה נאמר (ירמיה ב) ובעת רעתם יאמרו קומה והושיענו. ולהוציא עניין זה, אמר כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך, כלומר שתהיה התשובה על האופן הב', והוא שמתוך הצרה יכנס מרדות בלבך, לפי שבעת השלוח אדם שותה ושיכור מתענוגי העולם הזה, ואין ספק שאם בעת ההיא ישיב אל לבו להסיר את יינו מעליו, שתהיה תשובתו מעולה מאד. אבל הכתוב הבטיחנו שגם כשלא יהיה בעניין זה, אלא שמתוך הצרה ישוב אל השם יתברך, אחר שישב אליו בכל לבבו ובכל נפשו, ויהיה הדבר נקבע בלבו כל כך, עד שאחרי עבור הצרה, יוסיף אומץ ויחליף כוח להתדבק בשם יתברך, ולהללו ולשבחו אשר הטיב עמו, הרי זו תשובה שלמה.

ועל כיוצא בזה אמר דוד המלך ע"ה (תהלים עא) ואני תמיד איחל והוספתי על כל תהילתך, ופירוש העניין, שיש בני אדם שאינם מייחלים לשם יתברך אלא כאשר צר להם, ובעת הטיב השם יתברך להם, מהללים שמו, ואומרים נואש אחרי כן, כמו שנאמר על דרך משל שיש חולה אשר בתוקף חוליו כלו עיניו מייחל לאלוהיו, וכאשר יקום והתהלך על משענתו, יודה לאל גומל עליו, ויברך בנפש רחבה הגומל לחיילים טובות, ואחרי כן בשובו לעצם בריאותו, לא ישיב אל לבו לא דעת ולא תבונה לברך לשם יתברך ולהודות שמו, כי נשכחו הצרות הראשונות. ולפיכך אמר דוד המלך ע"ה אינני נוהג כן, כי אני תמיד איחל, לא בצרתי לבד, אבל גם בעת שלוותי, ואם בתוך רבים אהללנו כי יושיעני בעת צרתי, לא אגרע חוקי אחרי כן מהללו ולברך בשמו, אבל אוסיף על תהילתו. ועל דרך זה אף על פי שתחילת התשובה היתה מתוך הצרה, אף על פי כן כיון שהייתה התשובה גמורה, הרי היא נשמעת ומקובלת. וזהו שאמר כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך. וזה העניין הצריך שיגאלנו השם יתברך מבין אומות, ויוליכנו קוממיות לארצנו, אבל אף על פי שלא הייתה התשובה שלמה כל כך, מועילה ומגינה מן הייסורין, וממעטת את התלאה. וזהו שאמר הכתוב והיה כי יבאו עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה וגו' ושב ה' אלוהיך את שבותך ורחמך וגו' אם יהיה נדחק בקצה השמים משם יקבצך ה' אלוהיך ומשם ייקחך. (ופירוש הפרשה כך הוא וגו':)

דרשות הר"ן הדרוש העשירי

ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' אלהיך בכל דרכיו ולאבהב אותו ולעבוד את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך, לשמור את מצות ה' ואת חקותיו אשר אנכי מצוך היום לטוב לך. (דברים י).

פרשה זו דבוקה וקשורה עם שלמעלה ממנה, כי בתחילה הזהיר את ישראל על ב' דברים, **האחד** שלא יתלו הצלחתם בכוחם ועוצם ידם, **והשני** שלא יתלו כיבוש הארץ בזכותם.

כי למעלה מזה אמר פן תאכל ושבעת וגו' ובקרך וצאנך ירביון וגו', ואמרת בלבבך כחי ועצם ידי וגו', וזכרת את ה' אלוהיך כי הוא הנותן לך כוח לעשות חיל. רצה בזה, כי עם היות שאמת שיש באישים סגולות מיוחדות לדבר מהדברים, כמו שיש אנשים מוכנים לקבל החכמה, ואחרים מוכנים לשית עצות בנפשם לאסוף ולכנס, ולפי זה יהיה אמת בצד מה, שיוכל העשיר לומר כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, עם כל זה, עם היות שהכוח ההוא נטוע בך, זכור תזכור הכוח ההוא מי נתנו בך ומאין בא. והוא אומרו וזכרת את ה' אלוהיך כי הוא הנותן לך כוח וגו', לא אמר וזכרת כי ה' אלוהיך נותן לך חיל, שאם כן היה מרחיק שהכוח הנטוע באדם לא יהיה סיבה אמצעית באסיפת ההון, ואין הדבר כן, ולפיכך אמר כי עם היות שכוחך עושה את החיל הזה, תזכור נותן הכוח ההוא, יתברך.

ואחר כך אמר שמע ישראל אתה עובר היום את הירדן לבא לרשת גוים וגו'. וכאן לא אמר ואמרת כחי ועצם ידי וגו', אבל אמר אל תאמר בלבבך בהדוף ה' אלוהיך אותם מלפניך לאמור בצדקתי הביאני ה', והוא כאומר שמעני ישראל עוד בדבר אחר שאני מסופק ממך, כי אתה עובר את הירדן לבא לרשת גוים גדולים ועצומים ממך, ואיני מסופק בזה שתאמר שבכוחך עצמת מהם, כי הם גדולים ועצומים ממך, ואתה ידעת ושמעת בשם האנשים אשר תרו את הארץ, כי אין איש אמיץ לבו יוכל להתייצב לפני בני ענק, וידעת היום כי השם יתברך הוא יכניעם, ולא תייחס הכנעתם אליך, כי אין לאל ידך. אבל אני חושש שלא תאמר בלבבך שעם היות שהשם יתברך הדפם ולא בכוחך, שהיית גורם מצד צדקתך ויושר לבבך. כי מטבע גאות האדם ורום לבבו המסלף מועצותיו, הוא ליחס הצלחותיו לעצמו לצד מהצדדים, וכשהן דברים תלויים בקניין ובחכמה וטוב העצה, חושב כי חכמתו עמדה לו, וכשהן בעניין שהוא רואה כי נשגבו מכוחו ומעצתו, מיחס אותן לזכותו. ולכן אמר בכיבוש הגוים האלה העצומים אשר נבצרה ממנו מזמתך וכוחך, ירא אני פן תייחס הדבר לצדקתך, לא תעשה כן, כי עם קשה ערף אתה, ומצד זכותך לא תהיה ראוי לזה, כי הרביתם לחטוא ולמרות עיני כבוד השם יתברך, כמו שהזכיר להם פרטים רבים כתובים בפרט, ובכלל אמר ממרים הייתם וגו', שהפליג להרבות להם רוב פשעיהם ורוב עניינם כמו שכתוב בפרשה, פתח ואמר ועתה ישראל מה ה' אלוהיך שואל וגו', כלומר הנך רואה כי כפי רוב אשמותיך, לא יספיק לך בכופר

נפשך כל אשר לך, ועם כל זה השם יתברך לרוב חסדו אינו שואל מעמך כי אם ליראה אותו ולאהבה אותו. ובא זה על צד מה שאמר הנביא במה אקדם ה' וגו'.

ולזה העניין בעצמו כוון משה ע"ה בסמיכות זאת הפרשה, שאמר ועתה ישראל מה ה' אלוהיך שואל וגו', כלומר, שאף על פי שחטאתם ופשעתם לפניו, אינו רוצה בהשחתתכם, ואינו שואל מאתכם כי אם ליראה אותו, וכל אשר יסר אתכם במדבר לא היה על צד העונש, כי אם להביאכם אל זה התכלית, וכמו שאמר הכתוב וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו וגו'. דמיון זה הוא, כי השם יתברך שומר בייסרו אותנו שני דברים, כאשר ישמרם האב בייסרו בנו:

אחד מהם שלא יענישנו לעולם במוסרו, עונש שיהיה שווה לדבר אשר חטא בו, כי אם חטא חטא מות, לא ימיתנו, ואם חטא חטא ראוי להלקותו, לא יכנו בשבט כדי רשעתו, אבל לעולם יהיה העונש פחות מהדבר אשר זדה עליו.

והשני הוא, שאין העונש שמעניש את בנו מכוון לעצמו, אבל הוא להישיר את בנו, עד שאם יראה לאב שהבן נתחרט על אשר עשה, ושלא ישוב בדרך ההוא עוד, לא יענישנו עליו, אבל ישמח בשאינו צריך להלקותו. כן מוסר השם יתברך עמנו נוהג באלה שני הדברים בשוה: **הראשון**, שאינו מעניש האדם לעולם עונש שווה לחטאו, כמו שכתוב (תהלים קג) לא כחטאינו עשה לנו וגו', ואמר עזרא (עזרא ט) כי אתה אלוהינו חשכת למטה מעונינו ונתתה לנו פליטה כזאת.

והשני הוא שאין העונש הבא מהשם יתברך על בני אדם מכוון לעצמו, אבל להישיר אותם, או להגן אחרים שלא ילמדו ממעשיהם.

כי העונש מצד עצמו אינו דבר משובח, שאילו היה כן, לא הזהירה התורה עליו, כמו שכתוב (ויקרא יט) לא תקום ולא תיטור את בני עמך, כי התורה לא תמנע הפעולות הטובות מצד עצמן. ומה שיתואר השם יתברך עליה, באמרו אל קנא ונוקם, איננו מתואר בה מצד הנקמה בעצמה, אבל מצד הטוב הנמשך ממנה. ולפיכך אמרו רבותינו ז"ל אין רע יורד מן השמים, שאי אפשר שמי שהוא הטוב הגמור ומקור הטובות כולם, ימשך ממנו רע בעצם, אבל כל מה שנמשך ממנו יבא לתכלית טוב. ולכן כל מה שיעניש השם יתברך האדם בעולם הזה, הוא על זה הדרך, אם להישיר החוטא בעצמו שישוב מדרכו הרעה, ואם אינו מקבל הישרה, לישר אחרים שלא יהיו חרם כמוהו.

אבל עונשי העולם הבא, אי אפשר שיהיה זה כפי זה, כי הנפש לא תקבל עוד שם הישרה אחרת, אבל על העניין שהייתה כשנפרדה מהגוף, תישאר לעולם. וכן אי אפשר שיהיה המכוון בעונש ההוא להישיר אחרים, כי העונש ההוא נעלם לגמרי מדיני העולם הזה, ואיננו נראה להם כלל, ואם כן אחר שאין העונש דבר טוב אצל השם יתברך ומכוון בעצמו, נצטרך לומר כי העונשים ההם עניין טבעי, משיגים לנפש מצד עצמותה כאשר הרבתה אשמה בעולם הזה, כי כאשר אי אפשר שיכרית איש עצב אחד מעצביו ולא יכאב, כן אי אפשר שאיש ממנו ימרוד

בהשם יתברך וימות במרדו ולא ישיגנו העונש ההוא. זהו הנראה בעונשי העולם הבא הנצחיים.

אבל בעונשים הזמניים, כאותם שהזכירו רבותינו ז"ל יורדין לגיהנום ומצפצפין ועולין, או יורדים לגיהנום ונדונים שם י"ב חודש, נראה שיתקבצו שני דברים:

האחד שיהיה דבר טבעי לנפש על הדרך שכתבתי,

והשני שאותו הצער יביא הנפש לתכלית טוב, שתיזכך שם, כדי שתוכל להיות נהנית מזיו השכינה. אבל המירוק והזיכוך שם איך יהיה, הוא דבר נעלם ממנו, גם מעינינו. ואם נפתח פינו במה שאולי תביא אליו הסברה, ומה שנוטה לו מדברי רבותינו ז"ל, נהיה כחולמים, ולכן יותר טוב לשתוק ממנו, אלא שקשר העניין הביאני למה שדובר בו.

ומכל מקום העולה מכל מה שכתבתי הוא, שאין השם יתברך חפץ בעונש הרשע מצד העונש בעצמו, כמו שאמר הכתוב מה ה' אלוהיך שואל מעמך כי אם ליראה, כלומר שעם היות שהרבה הכעסותם לפניו אינו חפץ במיתתם, ואינו שואל מכם אלפי אילים וגו', אינו שואל מעמך דבר כי אם ליראה את ה' אלוהיך.

אבל יש בפרשה הזאת שלש טענות גדולות:

האחת היא באומרו מה ה' אלוהיך שואל מעמך כי אם ליראה וגו', ומן הנראה שזו היא המדרגה היותר גדולה שיוכל האדם להשיג, ואם כן אין ספק שטבע האדם אינו נוטה אליה, אבל חולק ומנגד אליה מאד. וזה מוכרח ראשונה מן הפסוקים,

ושניה מדברי סופרים,

ושלישית מהנראה לעין.

שזה אמר הכתוב כי יצר לב האדם רע מנעוריו, ואמר דוד כי הוא ידע יצרנו וגו', ואמרו רבותינו ז"ל עלובה עיסה שהנחתום שלה מעיד עליה שהיא רעה, שנאמר כי יצר לב האדם רע מנעוריו, ואמר עוד יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום שנאמר רק רע כל היום ויצרו של אדם מתגבר עליו כל היום ומבקש המיתו שנאמר צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו, ואמר עוד ר' אלכסנדר ב"ר דמצי אמר הכי ריבונו של עולם גלוי וידוע לפניך שרצוני לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושיעבוד מלכויות אלא יהי רצון מלפניך ה' אלוהינו ואלוהי אבותינו שתכניעם מלפנינו ומאחרינו ונשוב לעשות רצונך בלבב שלם. הנה מפורש בכאן שגם אותם שרצונם לכבד את בוראם, יצר הרע מעכב עליהם. הרי נתבאר מהפסוקים ומדברי חז"ל, שאין טבע האדם מוכן לעלות לזאת המדרגה העליונה, אבל חולק עליה הרבה.

ומה שנראה לעין, מכריע זה גם כן. והוא שידוע שמה שיש לדבר בטבעו, נמצאהו בו על צד הרוב, וכשלא ימצא בו, יהיה על צד המעט והזרות. כאשר נאמר שמפני שטבע הקיץ הוא להיות חם, רוב הקייצים יהיו ככה, וכשיזדמן שלא יהיו ככה, יהיה זר על צד המיעוט ודרך מקרה. וכן מפני שהאדם מוטבע לאהוב בניו וקרוביו, רוב האנשים יאהבו אותם, וכשיזדמן

באיש אחד שלא יאהבם, יהיה זה על צד המיעוט או דרך מקרה. ואם כן, אם מטבע האדם נוטה ונקל אליו להשיג המעלה העליונה הזאת, יתחייב שימצאו רוב אנשים כן, כי כל אדם בוחר הטוב וכוסף אליו, כאשר נראה לעין שכל מה שנוכל להשיג מעלת הגדולה, נעשה כל יכולתנו להשיגה, אף על פי שהוא טוב מדומה בלבד, כל שכן בזאת המעלה האמיתית הנצחית, שראוי לחשוב שאם יהיה נקל בטבע האדם להשיג אותה, שרוב האנשים ישיגוה, ואחר שהמשיגים אותה על השלמות כמו שתיאר אותה בכאן, והוא ללכת בכל דרכיו ולאבהה אותו ולעבוד אותו בכל לב ובכל נפש, הם מעטים מאד, עד שאפשר שלא ישיגוה אחד מני אלף, ראוי שנחשוב שאיננו דבר נקל אצל האדם להשיג אותה, אבל רחוק מאד. ואם כן איך אמר בזה הלשון מה ה' אלוהיך שואל מעמך, שהוא כאומר שאינו שואל מעמך, כי אם שתהיה כאברהם או כמשה רבנו ע"ה, ומן הנראה שהוא דבר רחוק להשיגו. ורבותינו ז"ל נתעוררו בזה, אמר אטו יראה מלתא זוטרתא היא, ותימצו אין לגבי משה מלתא זוטרתא היא, משל לאדם שהיו מבקשים ממנו כלי גדול ויש לו, דומה עליו ככלי קטן, כלי קטן ואין לו, דומה עליו ככלי גדול.

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

והשאלה השנית היא, באמרו וידעתם היום כי לא את בניכם וגו' ואשר לא ראו וגו' ואת אותותיו ואת מעשיו וגו' ואשר עשה לחיל מצרים וגו' ואשר עשה לכם במדבר וגו' ואשר עשה לדתן וגו' כי עיניכם הרואות וגו'. והנה הפסוקים האלה כולם מזכירים מיני פורענות שהביא השם יתברך על עוברי רצונו, ומי שרוצים להישיר אותו אל המעלה הזאת, והיא לעבוד את ה' בכל לב ובכל נפש, אין ראוי להישירו על דרך זו, כי זה הצד יישר האדם לעבוד השם יתברך מיראת העונש.

ושמא תחשוב כי זה נמשך למה שאמר תחילה כי אם ליראה את ה' אלוהיך, זה אינו, כי אחר שסמך הכתוב ליראה את ה' אלוהיך ללכת בדרכיו ולאבהה אותו, נראה כי באמרו ליראה את ה' אלוהיך, כוון אל היראה היותר מעולה, והיא להיות האדם ירא את השם יתברך מצד רוממותו וגדולתו, לא מצד היראה מעונשו. כי מי שירא אותו על הדרך הזה לבד, נקרא עוסק בתורה ובמצות שלא לשמן. וזה מבואר בפרק היה נוטל (סוטה כז) אמר שם שבעה פרושים הם, פרוש שכמי, פרוש נקפי, פרוש קוזאי, פרוש מדוכאי, פרוש מה חובתי ואעשנה, פרוש

מאהבה, פרוש מיראה, כלומר מאהבת השכר ומיראת העונש, ואמרי ליה רבנן לתנא לא תיתני פרוש מאהבה פרוש מיראה, דאמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה שמתוך וכו'. הנה מבואר בכאן שהעוסק בתורה ובמצות לאהבת שכר וליראת עונש לבד, נקרא עוסק בהן שלא לשמן. וכבר הקשה שם **רש"י** ז"ל מזו על אותו שאמרו פרק כשם, (סוטה לא) שאמרו שם מאי איכא בין עושה מאהבה לעושה מיראה, איכא הא דתניא ר' שמעון בן אלעזר אומר גדול העושה מאהבה יותר מן העושה מיראה, שזה תלוי לאלף דור וזה תלוי לאלפים. והקשה עליו **רש"י** ז"ל היאך עושה מיראה תלוי לאלף דור, והם אמרו למעלה שהוא עוסק בתורה ובמצות שלא לשמן, ותירץ דההיא דלעיל הוא מאהבת השכר ומיראת העונש, והא דהכא מיראת המקום, כלומר מצד שאימתו מוטלת עליו.

ושתי מידות אלו, רמז איוב בפסוק, באותו מענה שהפליג בו לשבח עצמו, שהיה נשמר מהדברים המגונים, ורודף אחר הפעולות הרצוניות, אמר (איוב כד) כי פחד אלי איד אל וגו'. אמר ראשונה כי היה אוהז בזה, להיותו מפחד מאד מהשם יתברך ושלוחיו אם יעשה ההפך. והקדים זה, כי הוא הציור המגיע לאדם ראשונה. ואחר כך אמר ומשאתו לא אוכל, כלומר גם כי לא הייתי מתבונן בעונש אשר ישיגני בהמרותו, מאשר קבעתי בלבי התנשאותו לא אוכל לעבור דבריו, וזו היא יראת השם יתברך האמיתית הנזכרת בפסוק זה.

ולהיות העניין הנכבד הזה, והוא עניין היראה, קשה הציור בתחילת העיון, אבארהו ככוחי. והוא כי עניין היראה בכל דבר, שתיסוג הנפש אחור ותקבץ כוחותיה לעצמה, כשתשער ותצייר איזה דבר מחסרה, וזו היא יראת כל הדברים אשר האדם ירא מפניהם. וכשיצייר האדם עוצם רוממות השם יתברך, וכי הוא משקיף על נסתרו ונגלהו, עם היותו בוחן פחיתותו ודלות שכלו, הנה זה הציור האמיתי יחסרהו מאד. כאשר נראה שיחרד איש ממנו, אם יצטרך לעמוד ולדבר לפני מלך גדול, איש שיבה נודע ומוסכם בשלמות החכמה והמידות. גם אם יהיה בטוח שלא יקרנו שום נזק בעמדו לפניו, עם כל זה יחרד וילפת מצד היותו בוחן עוצם מעלתו, וכי הוא נגרע מערכו, ויבין חוקו כי אינו ראוי לעמוד לפניו. על זה הצד נראה שהוא הציור האמיתי ביראת השם יתברך הכוללת. ואולם הציור ביראתו מעבור על דבריו, הוא בזה הדרך גם כן, כי כל אחד מכוחות האדם הוא ירא מעשות ומלהתקרב בדבר שהוא הפך טבעו. וכאשר כוח המישוש ירא מלהתקרב אל האש מפני שהוא הפך טבעו, כן השכל ירא מעבור מצות השם יתברך מפני שטבעו שופט שראוי לימשך אחר מצוותו, ושיעבור דבריו הוא הפך טבעו. ולכן ירא מזה מאד בבחינת העניין בעצמו, מבלי שיבחן מה שראוי שימשך מזה. וכשתהיה הנפש יותר בריאה ויותר שלמה, תתחזק יותר היראה בה מזה הצד.

ולכן ראוי שישמח האדם מאד כשימצא בנפשו זאת היראה וזאת ההתפעלות, כי כפי מה שימצאו בנפשו יותר, יוכל להכיר שנפשו יותר בריאה ושלמה. והוא מה שאמר הכתוב (תהלים ב) וגילו ברעדה, ופירוש וגילו ברעדה שתמצא אתכם מלפניו, ויראה שיהיה זה העניין קשה איך יגיל האדם ברעדה שתמצאוהו, והרעדה והגילה הם הפכים. אבל העניין כאשר פירשתי, כי כאשר יפחד האדם במה שראוי שיפחד ממנו, מורה על שלמותו, וכאשר לא יפחד

האדם במה שראוי שיפחד ממנו, מורה על חסרוננו, כאשר תאמר כי שלמות האדם הוא שיפחד מהקריב ידו אל האש, ואם לא יפחד מזה, הוא אם לערבוב שכלו ואם לביטול חוש ידו. וכאשר יפחד ממנו, מורה על שלמות ובריאות שניהם, רוצה לומר בריאות השכל והחוש. כן הירא מהשם יתברך והירא מעבור על דבריו, מורה על שלמות הנפש ובריאות השכל. וזו היא היראה הנזכרת בפרשה הזאת, ולכן סמכה עם ללכת בדרכיו ולאבה אותו.

והישרה אל היראה הזאת, תהיה כשיצייר האדם מעשי השם יתברך ונפלאותיו ועוצם פעליו. והיה ראוי אם כן שיאמר וידעתם היום כי לא את בניכם אשר לא ידעו ואשר לא ראו מעמד הר סיני ואת הקולות ואת הלפידים וגו', ועמוד אש וענן אשר הלך לפניכם ארבעים שנה, כי אלה הדברים יישירו האדם אל אהבת השם יתברך ויראתו האמיתית, לא שיזכירם את אשר האביד שונאיו, ומה שנפרע מעוברי רצונו, כי אלה הסיפורים וכיוצא בהם יישירו האדם לעבוד השם יתברך מיראת העונש. זו היא השאלה השנית.

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

ותשובות אלו הג' שאלות סובבות על עניין אחד. והוא שההגעה לאהבת השם יתברך ויראתו האמיתית, דבר קל מצד דבר קשה מצד. ואזכיר ראשונה הקלות והקושי בכל דבר, באיזה צד הוא. ואומר כי הקלות בכל דבר, הוא להגיע לאיזה דבר מה שיש לו נטייה אליו בטבע, כאשר נראה שזריקת האבן למטה הוא דבר קל מאד, מפני שיש לאבן בעצמה וטבעה נטייה לצד המטה, וזריקת האבן למעלה דבר קשה, מפני שאין לה נטייה אל אותו הצד, על אבל הפכו. ועל זה הדרך יראה כי היות האדם אוהב וירא השם יתברך, קל עליו מצד וקשה מצד. ובזה הדרך יתברר עניין אהבת ה' יתברך מה היא, כאשר נתברר עניין היראה. ואבאר זה בדרך קצרה, אף על פי שיצטרך אל ביאור ארוך.

ואומר שיש באדם שתי כוחות:

האחד פונה אל צד המעלה, ושם יש לו נטייה אליו בטבע.

והשני הוא פונה אל צד המטה ואליו תשוקתו.

וכל אחד מאלו קל מאד להגיעו למה שנטייתו אליו, כאשר הוא בכל אחד מהדברים וכמו שכתבנו. הכוח אשר הוא פונה למעלה, הוא הכוח השכלי אשר הוא משתוקק לדברים השכליים, והוא אוהב וחושק אותם. כי האהבה בכל אחד מהדברים, הוא ציור איזה דבר נאות לאיזה כוח, וכשיציור הדבר ההוא, ויתעורר הכוח המתעורר, ויתאווה שיגיע לדבר הכוח ההוא, וכשיגיענו, יתענג הכוח ההוא מפני שהוא מושג המיוחד אליו. כי האהבה המאכל על צד

המשל, מצייר ראשונה טעמו והתאוותו לחוש הטעם, ואחר זה הציור ימשך התעוררות כוסף ותאוה שיגיע זה המוחש אל זה החוש, וכשיגיע בו, יתענג בהגעתו מפני שהוא מושג המיוחד. כן הכוח השכלי, להיות מושגיו בדברים המושכלים, כשיצייר אותם בכלל, יתעורר שיגיעו בו בפרט ושלמות, וכשיפותחו בו, יתענג בהם בתכלית העונג, כי כל עוד שיהיה יותר חזק, והמושג יותר שלם, יהיה התענוג יותר. ומאשר כוח השכלי באדם יותר חזק מכל כוחותיו ומושגיו יותר שלמות, יתחייב שיתענג יותר במושגיו מכל מה שיתענגו הכוחות כולם במושגיהם. וכאשר מושגי זה הכוח, המה הדברים השכלים והמעולים, תחייב שכשיהיה המושג יותר מעולה, שיתענג בו יותר. ויחויב אם כן שיאהב ויכסוף להדבק בה' יתברך בתכלית. ותכלית ההתדבקות האפשרי בו, הוא להתבונן בדרכיו ובנפלאותיו ומה שאפשר להשיג ממנו. וכאשר יתבונן בהם, יתענג זה הכוח בתכלית התענוגים, להיותו זה מושגו היותר שלם.

ותחייב מזה שיהיה לשכל כוסף חזק להמשך אחר מצוותיו. כי השכל בוחר תמיד הדברים הרצויים ובורח מהמגונים, וזה לעצמותו. והוא רואה מהמחויב והיותר נאות, להימשך אחר רצון המצווה השלם הזה יתברך, אשר גם כשלא יצייר שעניין המצווה בעצמה דבר נאות, והעבירה דבר מגונה, שאילו לא היה כן לא צייתה התורה על זה והזהירה על זה. מבלעדי זה הציור יראה השכל שהוא דבר מחויב להמשך אחר חפצו. כאילו נדמה בעצמו שיש איש אחד שלם בכרכי הים שידענו בו שיחכם מכל אדם גם משלמה ע"ה, ושהוא שלם גם כן במעלות המידות, עד שכמעט אינו מקבל התוספת, וזה נתברר לנו ומתברר לנו בכל יום במה שמגיענו מחיבוריו ודבריו, (אילו נדמה) כי אין ספק שכל איש טוב הנפש, יגיעו שכלו להמשך אחר רצונו, גם שלא יצייר שיגיעו מזה גמול ועונש. ואין ספק שלפי שלמות החכם ההוא, ימשך האיש הטוב אחריו. יתחייב מזה שכשימצא אחד שלם לבלתי תכלית, והוא השם יתברך, שיגזור השכל להמשך אחריו לבלתי תכלית. מצורף לזה שהשכל מחייב שכל מה שציותה התורה עליו, הוא דבר נאות מאד, וכל מה שהזהירה ממנו הוא מגונה, בין שישג השכל טעמו של דבר בין שלא ישיגנו, והשכל בוחר תמיד הדברים הנאותים ובורח מן המגונים. אם כן השכל מצד טבעו אוהב השם יתברך ונכסף למצוותיו, ובורח מכל מה שמנעהו השם יתברך ממנו כבורח מן הנחש. ומי שעובד השם יתברך על זה הדרך, לא מאהבת השכר ויראת העונש, עובד השם יתברך מאהבה וסוף השכר לבא. ובבחינת זה הצד קל מאד שיגיע האדם לעבודת השם יתברך ויראתו האמיתית, מפני ששכל האדם נוטה אל זה בטבע.

וכבר כתבתי שהקלות באיזה דבר, שיגיע הדבר למה שיש לו אליו נטייה בטבע, ובבחינה זו אמר ועתה ישראל מה ה' אלוהיך שואל מעמך כי אם ליראה וגו', כלומר שאינו שואל דבר יכבד עליך ושהוא חוץ מטבעך, אבל יש לך נטייה בטבע אליו, ותתענג בהגעתו, אבל מה שרוב בני אדם אינם מגיעים לזאת המעלה, הוא מפני שהגעתו דבר קשה מצד אחד מאד, והוא מפני התנגדות הכוח האחד הנטוע באדם שהוא פונה לצד המטה, ויש לו שם נטייה

טבעית הפך הכוח השכלי, והוא הדמיון אשר באדם. כי זה הכוח, פונה לעולם אל התאוות אשר ישתתף האדם בהם עם הבהמה, והחושים כולם נשמעים יותר לזה הכוח, מאשר נשמעים לשכלו, וזה לשלש סיבות:

אחד מצד הדמיון אשר ביניהם, והוא שהדמיון והחושים כולם כוחות גשמיות, והשכל עצם בלתי גשמי, וכל הדברים נמשכים יותר אחר דומיהם.

והסיבה השנית, שהדברים המדומים אשר תחת ממשלת הדמיון מוחשים נגלים, והדברים המושכלים נסתמים ונעלמים.

והסיבה השלישית מפני קדימת ממשלתו בזמן.

והוא כי התינוק מעת לידתו מושל דמיונו בחושיו, ואין השכל מנהיג אותם עד שיעמוד על דעתו, ומפני זה אמרו רבותינו ז"ל (סנהדרין צא) י"ג שנה קדם יצר הרע ליצר הטוב שנאמר לפתח חטאת רובץ, וקורה אם כן לחושים כמו שיקרה לאנשים סכלים מנהיג אותם זמן רב מנהיג סכל, אשר מצד שהורגלה עליהם הנהגתו, שבה עליהם לטבע, ולא יאותו למנהיג אחר שלם שינהיגם.

ועל זה המשיל שלמה המלך ע"ה בספר קהלת (ט) טוב ילד מסכן וחכם וגו', ראיתי את כל החיים המהלכים תחת השמש עם הילד השני אשר יעמוד תחתיו, אין קץ לכל העם וגו'. ופירושו כך הוא, הנה ביאר כי מאשר העם ההוא מורגל בהנהגת זה שקדם שהוא כסיל, לא ישמח בהנהגת זה הילד החכם שהיא יותר שלמה מהנהגה הראשונה, כך הוא ענין הדמיון עם השכל אצל החושים בשווה, כי מפני שקדמה ממשלת הדמיון לחושים, ולכוח המתעורר לממשלת השכל עליהם, תערב הנהגתו אל רוב האנשים מהנהגת השכל, עם היותה יותר משובחת. והשכל בתגבורת הדמיון והחושים, נשקע ואבוד, כתינוק שנשבה לבין הגויים, אינו מתענג במושגיו המיוחדים, ולא מתעורר עליהם. ובבחינת זה הצד, ההגעה לאהבת השם יתברך ויראתו, הוא קשה אצל רוב האנשים. אבל בין שני אלו הכוחות, כל אחד במושגיו הבדל רב. והוא כי הכוח השכלי יניעוהו לעולם מושגיו בשווה, וזה יהיה לעולם מושגיו דברים נצחיים קיימים. ומה שיתעורר עליהם פעם מעט פעם הרבה, אינו מצדם ולא מצדו, כי היחס ביניהם קיים ושמור, אך מצד כפי מה שיטרידהו הדמיון יותר או פחות. אבל הדמיון אינו כן, כי להשתנות מושגיו ישתנה גם הוא עימהם. וישתנה גם כן מצד השתנות חושיו, כי כפי אשר יחזקו ויחלשו, יחזקו ויחלשו גם כן הדמיון בתאוות החושיות. ולזה יחזק הדמיון בשני הבחורות ויטריד השכל, יותר ממה שיטרידהו בימי הזקנה.

ונראה שלזה כוונת רבותינו ז"ל באותה ששינו בסוף קנים רבי שמעון בן עקשיא אומר זקני עם הארץ כל זמן שמזקינין דעתם מטרפת עליהם שנאמר מסיר שפה לנאמנים וטעם זקנים ייקח, אבל זקני תורה כל זמן שמזקינין דעתם מתיישבת עליהם שנאמר בשישישים חכמה וגו'. ואין הכוונה בכאן לומר שזקני תורה, כל זמן שיזקיניו תתרבה חכמתם, כי אפשר שאין כן, כי מאשר השכל צריך לכלים גשמיים, אפשר שכאשר יפליג בזקנה, ויפליגו הכלים להחליש,

יחלש גם הוא. ולכן לא אמר זה התנא חכמה מתוספת עליהם, אף על פי שהוא כן בברייתא בפרק השואל (שבת קנב), אבל אמר שדעתן מתיישבת עליהם, ופירושה שזקני תורה אשר בבחרותם הניחו תאוות העולם ובחרו הדרך הטובה, כל זמן שמזקינין דעתם מתיישבת עליהם, כלומר שהם מתפייסים יותר, ודעתם נוחה במה שהסכימו עליו. והוא, כי בבחרותם אף על פי שהסכימו לעזוב תאוות העולם ומותריו, אי אפשר שלא יניעם בחרותם לפעמים אליהם, ואף על פי ששכלם מנגד לזה, ומונעם שלא יהיו נפתים אחריהם, אי אפשר שלא יתאוו עליהם בצד מה, ושתתישב דעתן עליהם לגמרי בהיותם בין שני הכוחות המנגדים. אבל כל זמן שמזקינין והתאוות נחלשות, והדמיון רואה שכל מה שדימהו מענייני זה העולם דבר בטל ואבד וכלה ויכלה בין ידיו, אז אין השכל מנגד וחולק, ולפיכך דעתן מתיישבת, לפי שהם רואים בבירור שבחרו הטוב ושהסכימו עליו, ושכל מה שהנאוהו מענייני העולם הזה, דבר בטל, ושאין לדאוג כלל במה שעזבוהו.

אבל לזקני עם הארץ יקרה ההפך, והוא שבבחרותם נפתים אחר תאוות העולם, ודעתם נוטה בעת ההיא ומתפייסת, ואינם חוששים למה שחולק השכל על זה. אבל כל זמן שמזקינים, שהעולם נשטט מהם והם ממנו, הם רואים שכל מה שהתאוו ובחרו בימי בחרותם, אפס ותהו ואך שקר נחלו, ומפני זה אין דעתם מתיישבת במה שהסכימו עליו. ועם כל זה מאשר לא למדו צדק, והורגלו במנהגים רעים, אין לאל יד שכלם להטותם לגמרי מן הדרך ההיא אשר בררו בה עד כה, ולזה כל זמן שמזקינים, הם בין שני הדרכים, לא ידעו דרך עימהם.

וזהו מה שאמרו רבותינו ז"ל דעתם מטרפת עליהם, והוא מלשון ספינה המטרפת בים, והיא הספינה אשר בלב ים, וגלים מנגדים יניעוה לצדדים הפכיים, וקצרה יד החובלים להוליכה לדרך אחד, אבל לפעמים תתנועע אל רוח אחד ולפעמים אל הפכו. כן הוא ענין הנפתים אחר תאוות העולם הזה כל זמן שמזקינין, כי בבחרותם דעתם מתיישבת ובזקנותם מטרפת, למי שמטבע הדמיון הוא שאינו מדמה אלא מה שהוא בין עיניו, ואינו רואה בעתיד, והטוב אשר לפניו חושב שימשך תמיד ולא יפסק כלל. ולזה כשהעולם נוהג כמנהגו וטובותיו נמשכות, הדמיון מתחזק להלחם עם השכל, ולהשקיע אותו לפנות לצד המטה הפך נטייתו, לפי שהדברים המדומים אליו נמשכים על סדר ויושר כאשר דימה ואין חולק מהם, ואז קשה מאד על רוב האנשים להשיג אהבת השם יתברך ויראתו, לרוב מלחמת הדמיון והחושים הנשמעים אליו. אבל כאשר תקרינה תלאות ודברים שאינם על סדר מנהגו של עולם, עד שהדמיון צריך ליכנע על כורחו להודות כי יש אלוהים שופטים בארץ למעלה ממנהגו של עולם, והוא חרד לרגעיו, כאשר תראינה דברים מרעידים וצרות מתחדשות, אז על כורחו ייכנע לבבו הערל, וישוב אחור ימינו מלהילחם עם השכל. ובהיות האדם על העניין הזה, קל מאד להשיג אליו יראת השם יתברך ואהבתו, לפי שנשאר כח שכלי מבלי חולק ומנגד, והוא לעולם מצד עצמו פונה אל המעלה, ולא יבצר ממנו לעלות ולראות את פני ה' צבאות.

ומפני זה אמר משה לישראל מה ה' אלוהיך שואל מעמך וגו', שהדבר הזה תלוי עליכם, וקל מאד בבחינת כוח שכלכם, לפי שטבעו נוטה לזה, ובכל דבר נקל מה שיש לו אליו נטייה בטבע. וכי תאמרו אמת הוא שיקל זה אצל השכל, אבל יכבד זה על הדמיון שיסכים לזה, כי הוא נמשך למה שידומה אצלו מענייני העולם, והאדם אשר בעפר יסודו נמשך אחריו, לזה אמר וידעתם היום כי לא את בניכם אשר לא ידעו ואשר לא ראו את מוסר ה' אלוהיכם, כלומר אילו הייתי מדבר עם בניכם אשר לא ידעו ואשר לא ראו פורענות בעולם על צד העונש, היו יכולים לומר שדמיונם מפתה אותם לחשוב שהצלחת העולם דבר קיים, כי לא ראו אשר הפך ה' מעולם כסא ממלכות ומשפטו בעוברי רצונו, אבל אתם שראיתם את מוסר אלוהיכם, איך תוכלו להמשך אחריו, הלא ראיתם מצרים שהיו יושבים כביר, איך הוריד השם יתברך לארץ נצחם, וראיתם גם כן כמה מיני פורעניות הביא עליכם במדבר בעונותיכם, והוא אמרו ואשר עשה לכם במדבר עד בואכם עד המקום הזה, וקיצר העניין והזכירו בכלל לכבודן של ישראל, וראיתם גם כן אשר עשה לדתן ולאבירם וגו', ואין אתם יכולים לומר כי הייתה סיבה טבעית, כאשר יקרה לפעמים הבקע המקומות, כי בקרב כל ישראל היו, והם בעצמם גוועו בעוונם. והנה עיניכם הרואות את כל מעשה ה' הגדול והנורא אשר עשה, אין לכם להתפתות אחרי העולם הזה כלל. ולזה הזכיר דתן ואבירם, ולא הזכיר קרח שהוא עיקר למחלוקת, לפי שדמיון האדם אינו כוסף תאוות העולם והנאותיו לעצמו לבד, אבל להורישם לבניו, עד שרוב בני אדם יהיה עיקר השתדלותם בזה, וכמעט לא יחושו לעצמם, אבל יחטיאו נפשם ויעמיסו עונות, כדי שיוכלו להנחיל לבניהם הארמונות והמעונות. וזאת הנחלה היא נחלה מבוהלת ולא תבורך, עד שלפעמים ברוב, האדם בעצמו אשר קיבץ העושר ההוא בלא משפט, בחצי ימיו יעזבנו, ולא יישאר עמו כי אם העוון.

וקרוב אני לומר שזה רמז הכתוב באמרו כי תדור נדר לה' אלוהיך לא תאחר לשלמו כי דרש וגו', רצה לומר שלא תאחר לשלמו מחמתך הממון, כשתחשוב להשתמש בו בינתיים, או שתחשוב שגזברי הקדש יעלימו עיניהם מהנדר ההוא ושיישאר הממון אצלך, כי גם אם תאחרנו כשהם יעלימו עיניהם, לא יישאר הממון אצלך, כי דרוש ידרשנו השם יתברך מעמך, ולא יישאר לך אלא החטא בלבד. וכל שכן שלא יצליח עשוק וגזול, להורישו לבניו, להושיבם ממנו במנוחות שאננות. אבל מכל מקום טבע הדמיון נמשך לזה, עד שברוב מה שהאדם חוטא בדבר שבממון, הוא בשביל בניו, אינו חושב שיהיה הוא נוסע מן העולם, אחר שבניו נשארים לו, ובני בניו על הסדר, כי הבנים חלק מה מאביהם. ולכן הזהירם שלא ימשכו אחר דמיונם בזה, כי גם זה אינו דבר קיים. הלא תראו אשר עשה לדתן ולאבירם, אשר הכה השם יתברך בשבט עברתו את בתיהם ואת אוהליהם, ולא נשאר מהם שריד ופליט, ולכן הזכירם ולא הזכיר קרח, כי בני קרח לא מתו כמו שאמר הכתוב, אבל דתן ואבירם תמו ספו, ולא נשאר מהם מאומה. ולכן עיניכם הרואות את כל מעשי ה' הגדול אשר עשה, ואין לכם

להתפתות אחר הדמיון הכוזב, וקל אצלכם להשיג אהבת השם יתברך ויראתו, כי זהו מטבע השכל, ויקל לכל דבר להשיג מה שאליו נטייתו, כל זמן שלא ימצא חולק ולא מנגד. אלה הם דברי משה לישראל.

ואני אומר כי ענייננו היום קרוב לעניין זה, ולכן פתחתי בפרשה הזאת, כדי להביאה אל זה הנסמך, והוא שאבותינו לא ראו את מוסר ה' אלוהינו כמו שראינו אנחנו, אבל בזמנם הייתה הארץ יושבת ושלוה, עולם כמנהגו נוהג, והגב והשפלה יושב, עם כל זה היה קוטנם עבה ממתנינו, ואם היו ביניהם קצת אנשים נפתיים אחר מנהגו של עולם, לא היה מן התימה. אבל אנחנו ראינו מוסר אלוהינו זה י"ג שנה, עד שנשתנו סדרי בראשית, כי ירד רע בשנה ההיא לרוב יושבי העולם, וחלו בהם חולאים משונים, אי אפשר שנמשכו למנהגו של עולם, אבל כל משכיל צריך להודות ולומר אצבע אלוהים היא. כי החולאים הנוהגים בבני אדם, הם קורים בו מצד טבעו, אבל הזרים אינם נופלים בהם בטבעו, אבל עונש האלוהים בהשגחה עליו.

וזהו רמז בפרשה זו שאמר והסיר ה' ממך כל חולי וכל מדוי וגו'. ופירוש כל חולי, הם החולאים הרגילים המצויים בבני אדם, ובהם אמר והסיר ה' ממך כל חולי (וכל מדווי מצרים הרעים). לפי שכמעט הם באדם מצד שטבעו נוטה אליהם. אבל מדווי מצרים הרעים, לא אמר והסיר, כי אותם החוליים לא היו מסובבים מטבע האדם כדי שיצטרך להסירם, אבל מבטיח שלא ישימם בו. והוא כאומר מכלל לאו אתה שומע הן, שאחרי שכבר הבטיח מהחוליים המורגלים, לא היה צריך שיאמר אותם המדוויים שאין אדם נופל בו מצד טבעו שלא ישימם עליו, אבל הוא מבטיח ומפחיד יחד, שמי שלא ישמע את דברי השם יתברך שישמם בו. והנה לשון זה הפסוק מסכים עם מה שמורה עליו השכל, והוא שהחוליים הרעים והמשונים לא יחולו במקרה מצד טבע האדם, אבל הוא אצבע אלוהים.

ואלה ראינו בעינינו מתפשטים וכוללים בשנה ההיא, עד שנהפך העולם בשנה אחת, יותר ממה שנהפך ונתחלף בזמן קודם במאתיים שנה. וקרה בכמה מקומות כמו שקרה לדתן ולאבירים, שכמה אנשים תמו נכרתו עד שנחלתם נהפכה לאויבים. לא שאומר שהיה זה בעוונם, אבל כי היה. וגם אנחנו בימים האלה ובזמן הזה, שמועות יבהלנו תמיד, שקורה בארצות אינן רחוקות ממנו מאד, כמו שקרה במקומותינו וכאשר ראינו בעינינו. ועתה אחרי זאת איך יישאר ליצרנו ולדמיון הכוזב פתחון פה, ואיך ישיאנו משאות שווא ומדוחים ויגרשונו מהסתפח בנחלת ה', הלא עינינו אשר ראו את מוסר ה' אלוהינו וידו החזקה, ויאמרו לנו לבל נפנה אל רהבי הזמן כי שקר נסכם, ונקל עלינו לשוב אל השם יתברך בלב שלם כאשר גזר שכלנו, כי אין עליו ליאות בזאת ומונע ומעכב, אין שטן ואין פגע רע.

ומן הנראה שכל מה שהפליגו רבותינו ז"ל (ברכות ה) לשבח עניין הייסורין, שאמרו שכל מי שה' יתברך חפץ בו מדכאו בייסורין, והאריכו בזה באגדות הרבה, הוא על זה הדרך. לפי שיש

לשואל שישאל ויאמר מה תועלת יש בייסורי העולם הזה, שמא תאמר מפני מירוק עונו, והרי השם יתברך בין שיהיה נפרע ממנו לעולם הבא, לעולם מאזני משפט בידו, שאינו נפרע ממנו אלא כפי מה שראוי למה שחטא בו, ואם כן מה תועלת לאדם שיקדים ליפרע ממנו בעולם הזה. שמא תאמר מפני שעונשי העולם הבא הם גדולים וחמורים מעונשי העולם הזה, הרי המשפט לאלוהים הוא להשוות ביניהם. כמו שנאמר על דרך משל, שאם היה ראוי האדם כפי חטאיו להיות מיוסר בייסורי העולם הזה שמיטה אחת, שיהיה מיוסר שם רגע אחד, ואחרי שהעונש שווה, אין לך אדם שלא יבחר שאם צריך לבא עליו עונש, שיתאחר לזמן מרובה, ולא יקדמנו לאלתר. הרי אין לך לומר אלא כמו שפירשתי, שמפני הדמיון הנטוע באדם נלחם עם השכל תמיד ומבקש לטרדו מן העולם, והדמיון הזה הוא נכנע מתוך צרה, נמצא שהשם יתברך מתחסד עם ברואיו כשמביא עליהם ייסורין, שמתוך כך תש כוחו של יצר הרע, והם מתרצים לבוראם. ועל דרך זה נראה לי שהם ייסורין של אהבה שהזכירו רבותינו ז"ל, ואמרו אם רואה אדם שייסורין באים עליו יפשפש במעשיו שנאמר נחפשה דרכינו וגו', פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה שנאמר אשרי הגבר אשר תייסרנו יה ומתורתך תלמדנו וגו', תלה ולא מצא בידוע שייסורים של אהבה הם שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח.

ורבים שאלו איזה טעם יש בייסורין הללו של אהבה, אחר שאין באים על חטא. ואני אומר שאי אפשר לאיזה צדיק, שעם היות שאיננו חוטא והוא מקיים המצות כולן, שלא יטרידוהו מעט תאוות העולם מהתדבק בבוראו, אלא אם כן יהיה במדרגה היותר גדולה ממדרגת הצדיקים, ואף על פי כן אינו נקרא בזה חוטא ועובר עבירה, שלא היה יהושע חוטא מפני שלא הגיע למדרגת משה. ומפני זה השם יתברך לפעמים מביא ייסורין על הצדיקים, אף על פי שלא נכשלו בעבירה, אלא כדי שיוסיפו להתרחק מענייני העולם הזה ושלא יתפתו אליו כלל. **ולהרמב"ן** ז"ל דרך אחרת, אלא שאיני מאריך שלא להטריח את הצבור.

ואני אומר שמה שאמרה תורה שהתשובה מקובלת אפילו מתוך צרה, כמו שהבטיחה תורה ואמרה בצר לך ומצאוך וגו' כי אל רחום ה' אלוהיך וגו', ראוי שיובן העניין על הדרך שכתבתי. כי אינו רוצה לומר שכשנשוב כדי שינצל מאותה צרה בלבד, שזו התשובה אף על פי שאפשר שתבוא שתהא מועילה, היא גרועה מאד, והרי ראינו ביפתח שאמר (שופטים יא) ומדוע באתם אלי עתה כאשר צר לכם, ואף על פי שרחמיו של מקום מרובין, אין ראוי שיובנו מקראות הללו על זה הדרך. ומקרא מסייעני שאמר ובקשתם משם ה' אלוהיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך, והרי מי שמבקש השם יתברך כדי שינצל מהצרה בלבד, אינו מבקשו בכל לבבו ובכל נפשו. אבל ראוי שיובן העניין הזה על דרך שפירשתי, שהאדם כשהוא בימי השלוח, אינו מכיר ובוחן הדברים על אמיתתם, מפני הדמיון הנטוע באדם, שהוא טורדו, ונראה לו תמיד העולם הזה ותאוותיו. אבל כאשר צר לו, אינו יכול לפתותו על דרך זה, ולפיכך הוא מכיר האמת על בוריה, ומבקש ה' לא להימלט מהצרה בלבד, אלא בכל לבבו ובכל נפשו,

שהשכל נוטה למה שבטבעו לנטות כשאין אליו מונע, ואותה הנטייה היא מדבקתו בכוחו, ומזכה אותו ליהנות מזיו השכינה.

ולזה הצד אמרו רבותינו ז"ל (יומא יט) תשב אנוש עד דכא, עד דכדוכה של נפש. ואם לא יובן על הדרך שפירשתי, יהיה הדבר קשה להבין מה תועלת התשובה בעת ההיא, כשהוא מניח מה שאין בידו ליקח. ועל זה יבא המשל המפורסם (סנהדרין כב) חסרא לגנבא נפשיה לשלמא נקט. אבל על הדרך שפירשתי הוא נכון וברור, כי כאשר תקרינה תלאות, אין הדמיון הנטוע באדם נלחם עם השכל, ולכן קל אצלו לאהוב את השם יתברך ולהתענג במה שטבעו נוטה להתענג בו. וזהו מה שאמר משה לישראל מה ה' אלוהיך שואל מעמך כי אם ליראה, כמו שאומר כי אתם ראיתם את מוסר אלוהיכם, קל אצלכם להשיג זאת המדרגה.

אבל דברי רבותינו ז"ל שאמרו (ברכות לג) אטו יראה מלתא זוטרתא היא, ואמרו אין לגבי משה מלתא זוטרתא משל וכו', צריכין ישוב, לפי שנראה שהם ז"ל אינם מתרצים זאת הקושיא על הדרך שתירצתיה, אבל הם רוצים לומר, מפני שהיה אצל משה דבר קל להשיגה, היה אומר אותו בזה הלשון כאילו היה קל אצלם, וכבר כתבתי למעלה שיש לתמוה על זה, שאין ראוי שישער האדם מה שיעשהו זולתו במה שיש בו מן הקלות והקושי שיש בו אצל עצמו, אבל כפי מה שיש בו אצל זולתו. אבל אין זה ממה שיקשה. כי אמנם יתכן מה שכתבתי, בדבר שהוא קל אצל אומרו, ואי אפשר שיהיה קל אצל זולתו. אבל זה העניין יש לו טבע אחר, שהוא עניין שיוכל כל אדם להשיגו, ואשר השיגו, שופט ומשפטו אמת שהוא עניין נקל להשיג, בבחינה שכל הטורח והעמל שטרח להשיגו, אינו נחשב למאומה כנגד הדבר הנשגב אשר השיג, עד שמי שיצייר אותו על אמיתתו, מאשר יחשוק העניין הנכבד ההוא, גם בעת טרחו לא יהיה עליו לטורח, כעניין שנאמר (בראשית כא) ויהיו בעיניו כימים אחדים באהבתו אותה. ומי שלא יצייר העניין ולא יבחנהו, יראה אצלו דבר קשה להשיג, עם היות שעל דרך האמת הוא דבר נקל גם כן בחוקו. וזה דומה למי שיבחן מלאכה אחת מהמלאכות ומצאה קלה, שהוא אומר ליתר האנשים אשר יחשבוה לכבדה, מאשר לא בחנוה, והוא מודיע אליהם ואומר דעו נאמנה שהיא מלאכה קלה. זהו דעתי בדברי רבותינו ז"ל. ומכל מקום אמרו וידעתם היום, ושאר הפרשה נקשרת יפה במה שפירשתי. ותתפרש גם כן בדרך ההוא, על דרך רבותינו זיכרונם לברכה, שאין ספק שכאשר תקרינה בעולם מצוקות ותלאות, הוא יותר נקל לאדם לשוב לבוראו, למי שאינו שב בעתו בעונה הזאת בזמן הזה, על החיל אשר נגע השם בלבם לפשפש במעשיהם ולשוב בתשובה, הן בעבירות שבין אדם למקום הן בעבירות שבין אדם לחברו.

ומה שמיראנו יותר בעבירות שנכשלים בהם בני אדם תמיד, הם שני דברים:

האחד עניין שבועות וחרמות.

והשני עוון שנאת חנם.

ומה שמזיקני לומר כן, מפני שאני מוצא שאחד מג' דברים הללו מכביד העבירה ועושה אותה חמורה.

אחת מהם שהעבירה בעצמה חמורה מצד טבעה, כעבודה זרה ורציחה וניאוף. **והשני** כשאדם שוגה ונכשל בה תמיד. לפי שהדבר היותר קל שבעולם, משיכפל הרבה פעמים, נעשה חזק ביותר, כאשר נראה בחוט אחד של פשתן, שאם נכפילו פעמים הרבה, יהיו כפליו חזקים יותר מחוט ברזל אחד. וכמו שהתחיל בפרשה הזאת והיה עקב תשמעון, ופירשו חכמינו ז"ל אם המצות הקלות שאדם דש בעקביו תשמעון. וזהו מה שאמר הכתוב (תהלים מא) למה אירא בימי רע עוון עקבי יסובני, כלומר איני ירא מן העבירות החמורות שאיני נכשל בהם, אבל אני ירא מן העבירות הקלות, שמתוך שאדם תופש אותם לקלות, נכשל בהם תמיד, והם שבות עבירה חמורה שבחמורות. הנה אם כן ההישנות בחטא, מכבידו ומחזקו.

הדבר השלישי הוא חטא שאין לאדם נטייה אליו בטבעו, כי מה שהאדם נוטה אליו בטבע יש לו קצת התנצלות, כמו שכתוב (שם כא) הן בעוון חוללתי ובחטא יחמתני אמי, ואמרו רבותינו ז"ל (יומא כ) והקב"ה מאי אמר לפתח חטאת רובץ. אבל במה שאין לו לאדם נטייה בטבע, אין לו התנצלות. ואם כל אחד מאלו הג' דברים בפני עצמו, מכביד העוון ומחזקו, מה יהא כשיתקבצו שלשתן יחד.

ואני רואה שבעוון שבועת שווא ושקר, נכשלים בני אדם תמיד, על שלשה דרכים הללו, שנשבעין על כל דבר תמיד, עד ששכב להם למנהג קבוע ומרגלא בפומייהו, ואין נזהרין אם נשבעים באמת או לשקר. אין ספק שעבירה זו מצד עצמה, היא מיותרת חמורות שבתורה. שכתוב בה לא ינקה, והשווה לחייבי כריתות ומיתות בית דין, לפי שהנשבע לשקר ככופר בהקב"ה, שהרי הוא כאומר שכמו שהשם יתברך אמת, כן הוא אמת מה שנשבע עליו, ואם הוא שקר, ראה מה יעלה בידו. נמצא שעבירה זו חמורה מצד עצמה, ומצד ששונים בה תמיד, שהרי אין מספר לשבועות שהרגיל בהן מוציא בפיו, וההמון בכלל שבועות להם, אין שום התנצלות בעבירה זו, מפני שאין טבע האדם נוטה אליה. נמצא שמתקבץ בעבירה זו, כל מה שייתן חומר בשום עבירה בעולם. וחרמי צבור גם כן חמורים הם הרבה, וצריכים תיקון.

ושנאת חנם גם כן על דרך זו, שהיא עבירה שמתמיד בה האדם תמיד, ואין שום תועלת והנאה לאדם בה, ואין הטבע נוטה אליה. מפני זה אמרו רבותינו ז"ל (יומא ט) ששקולה שנאת חנם כנגד שלש עבירות, עבודת אלילים גילוי עריות שפיכות דמים, לפי שהטבע נוטה יותר לאותן ג' עבירות, ממה שנוטה לשנאת חנם, ואם באתי לפרש היאך, יאריך יותר מדאי. ולפי שהנכשל באותן עבירות, אינו נכשל בהם אלא פעם אחת בזמן מרובה, ועון שנאת חנם נכשל האדם תמיד. אלו הדברים כלליים שנכשלים האדם בהן תמיד. אבל הדברים הפרטיים,

כל אחד ואחד יודע נגע לבבו, והמצווה עליו לרפאות את שברו כפי מה שידו משגת. ומי שמשלים חוק תשובתו הרי זה משובח, ומי שאינו משלים בה, אלא שהתחיל בה ולא גמרה, הרי הקל מחטאתו, שאפילו מי שמשלים אל לבו דעת לשוב בתשובה, מיקל עונשו.

ואני למד דבר זה ממה שכתוב בתורה והיה כי יבאו עליך כל הדברים האלה הברכה וגו' והשבות אל לבבך וגו', ושבת עד ה' אלוהיך, ושב ה' אלוהיך את שבותך ורחמך ושב וגו', וצריך לדקדק במקראות הללו, כי אמר ראשונה והשבות אל לבבך, ואחר כך אמר ושבת עד ה' אלוהיך, ופסוק אחרון גם כן אמר ושב ה' אלוהיך את שבותך ורחמך, ואמר עוד ושב וקייבצך מכל העמים, וצריך ביאור מה הם שני זוגות הללו. ונראה לפרשם כך, ראשונה אמר והשבות אל לבבך, כלומר שתהרהר התשובה בלב, אבל לא תשלימנה עדיין שתעשנה בפעל, ואחר תתחזק להשלימה, וזהו שאמר ושבת עד ה' אלוהיך ושמעת בקולו וגו'. ואחר אמר שעל שני דברים הללו יגמלך ה', על כל אחד ואחד כפי ענינו, על ראשון שהרהרת תשובה בלבך, יאמר ושב ה' אלוהיך את שבותך ורחמך, כלומר שיתנך לרחמים לפני כל שוביך ויניח לך מעצבך, ויהיה ושב, נגזר מלשון בשובה ונחת תושעון. אבל לא יוציאך ה' בשביל זה בלבד לרוחה. שכשם שאתה לא השלמת חוק תשובתך, כן הוא לא ישלים עמך לפדות נפשך לגמרי. אבל על הדבר השני שהזכיר למעלה, והוא ושבת עד ה' אלוהיך ושמעת בקולו, שפירושו שתשלים חוק תשובתך לגמרי, עליו שנה ואמר ושב וקייבצך, כלומר שכמו כן ישלים הוא גאולתך מכל וכל. וכתוב אחריו אם יהיה נדחק בקצה השמים וגו', והביאך ה' אלוהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה והיטבך והרבך מאבותיך. ברוך ה' לעולם אמן ואמן.

דרשות הר"ן הדרוש האחד עשר

שופטים ושוטרים וגו' ושפטו את העם משפט צדק. (דברים טז).

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

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

האחד יחייב להעניש איזה איש כפי משפט אמיתי,

והשני שאין ראוי להענישו כפי משפט צודק אמיתי, אבל יחייב להענישו כפי תיקון סדר מדיני וכפי צורך השעה. והשם יתברך ייחד כל אחד מהעניינים האלו לכת מיוחדת, וציוה שיתמנו השופטים לשפוט המשפט הצודק האמיתי, והוא אמרו ושפטו את העם וגו', כלומר בא לבאר השופטים האלה לאיזה דבר יתמנו, ובמה כוחם גדול. ואמר שתכלית מינויים הוא כדי לשפוט את העם במשפט צדק אמיתי בעצמו, ואין יכולתם עובר ביותר מזה. ומפני שהסידור המדיני לא ישלם בזה לבדו, השלים האל תיקונו במצות המלך.

ונבאר עוד כשנניח צד אחד מהצדדים, הרי שנינו בפרק היו בודקין (סנהדרין מ) תנו רבנן מכירים אתם אותו כו' התריתם בו וקיבל התראה התיר עצמו למיתה המית בתוך כדי דיבור וכו'. ואין ספק כי כל זה ראוי מצד משפט צדק, כי למה יומת איש, אם לא שידע שהכניס עצמו בדבר שיש בו חיוב מיתה ועבר עליו, ולזה יצטרך שיקבל עליו התראה, וכל יתר הדברים השנויים באותה ברייתא, וזהו משפט צדק אמיתי בעצמו הנמסר לדיינים. אבל אם לא ייענש העובר כי אם על זה הדרך, יפסד הסידור המדיני לגמרי, שיתרבו שופכי דמים ולא יגורו מן העונש, ולכן ציוה השם יתברך לצורך ישובו של עולם במינוי המלך, כמו שכתוב בפרשה זו וכי תבוא אל הארץ וגו' שום תשים עליך מלך וגו', שהיא מצווה שנצטוונו בה למנות עלינו מלך, כמו שבא בקבלת רבותינו ז"ל (סנהדרין כ), והמלך יכול לדון שלא בהתראה כפי מה שיראה שהוא צריך לקיבוץ המדיני. נמצא שמינוי המלך שווה בישראל וביתר אומות שצריכים לסידור מדיני, ומינוי השופטים מיוחד וצריך יותר בישראל, וכמו שהזכיר עוד ואמר ושפטו את העם משפט צדק, כלומר שמינוי השופטים יכולתם, הוא שישפטו העם במשפטים צודקים אמיתיים בעצמם.

ואני מבאר עוד זה, ואומר שכמו שנתייחדה תורתנו מבין נימוסי אומות הקדמונים במצות וחוקים, אין עניינם תיקון מדיני כלל, אבל הנמשך מהם הוא חול השפעה האלוהי באומתנו והידבקו עמנו, בין שיראה העניין ההוא לעינינו כענייני הקרבנות וכל הנעשה במקדש, בין שלא יראה כיתר החוקים שלא נתגלה טעמם, מכל מקום אין ספק שהשפעה האלוהי היה נדבק בנו, וחל בפעלים ההם, עם היותם רחוקים מן הקש השכל. ואין בזה פלא, כי כמו שנסכל הרבה מסיבות ההוויות הטבעיות, ועם כל זה יתאמת מציאותם, כל שכן שראוי שנסכל סיבות

חול השפע האלוהי והידבקו בנו. וזה שנתייחדה בו תורתנו הקדושה מנימוסי האומות הנ"ל, שאין להם עסק בזה כלל, כי אם בתיקון עניין קיבוצם.

ולפיכך אני סובר וראוי שיאמן, שכמו שהחוקים שאין להם מבוא כלל בתיקון הסידור המדיני, והם סיבה עצמית קרובה לחול השפע האלוהי, כן משפטי התורה יש להם מבוא גדול, וכאילו הם משותפים בין סיבת חול העניין האלוהי באומתנו ותיקון עניין קיבוצנו. ואפשר שהם היו פונים יותר אל העניין אשר הוא יותר נשגב במעלה, ממה שהם היו פונים לתיקון קיבוצנו, כי התיקון ההוא, המלך אשר נעמיד עלינו ישלים ענינו, אבל השופטים והסנהדרין היה תכליתם לשפוט העם במשפט אמיתי צודק בעצמו, שימשך ממנו הידבק עניין האלוהי בנו, יושלם ממנו לגמרי סידור ענייני ההמוני או לא יושלם. ומפני זה אפשר שימצא בקצת משפטי ודיני האומות הנ"ל, מה שהוא יותר קרוב לתיקון הסידור המדיני, ממה שימצא בקצת משפטי התורה. ואין אנו חסרים בזה דבר, כי כל מה שיחסר מהתיקון הנזכר, היה משלימו המלך. אבל הייתה לנו מעלה גדולה עליהם, כי מצד שהם צודקים בעצמם, רוצה לומר משפט התורה, כמו שאמר הכתוב ושפטו את העם משפט צדק, ימשך שידבק השפע האלוהי בנו.

ומפני זה היה ראש השופטים ומבחרם, עומד במקום אשר היה נראה בו השפע האלוהי, והוא עניין עמוד אנשי כנסת הגדולה בלשכת הגזית ולפיכך אמרו רבותינו ז"ל בפרק קמא דמסכת עבודה זרה (דף ח) כיון דחזו דנפיש רוצחים אמרו נגלה מארעין ונקיים בן ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא, מלמד שהמקום גורם. ומזה הצד נמשך כל מה שאמרו רבותינו ז"ל כל דיין שדן דין אמת לאמיתו ראוי שתשרה שכינה עמהם, שנאמר אלוהים ניצב בעדת אל וגו'. ועל זה הדרך מה שאמרו רבותינו ז"ל בפרק קמא דשבת (דף י) כל דיין שדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת ביום מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כתיב הכא מן בקר עד ערב, וכתוב התם ויהי ערב ויהי בקר. והשותפות הזו רומז למה שאמרנו, שכמו שמעשה בראשית, נראה בפועל התחתונים שמאנו נתהווה כל מה שנתהווה, כן כל דיין שדן דין אמת לאמיתו, ממשיך השפע ההוא, יושלם מצד דינו לגמרי תיקון מדיני או לא יושלם. שכמו שבמעשה הקרבנות, עם היותם רחוקים לגמרי מן ההיקש, היה נראה השפע האלוהי, כן במשפטי התורה היה נמשך ושופע, גם כי יצטרך כפי הסידור המדיני תיקון יותר, אשר היה משלימו המלך. ונמצא שמינוי השופטים היה לשפוט משפטי התורה בלבד, שהם צודקים בעצמם, כמו שאמר ושפטו את העם משפט צדק, ומינוי המלך היה להשלים תיקון סדר המדיני, וכל מה שהיה מצטרך לצורך השעה.

ואל תקשה עלי מה ששינונו בפרק נגמר הדין (דף מו) תניא ר' אליעזר אומר שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה וכו', שנראה ממנו שמינוי הבית דין הוא לשפוט כפי תיקון העת והזמן. ואינו כן, אבל בזמן שיהיו בישראל סנהדרין ומלך, הסנהדרין לשפוט את העם במשפט צדק לבד, לא לתיקון עניינם ביותר מזה,

אם לא שיתן המלך להם כוחו. אבל כאשר לא יהיה מלך בישראל, השופט יכלול שני הכוחות, כוח השופט וכוח המלך. שהרי מצינו בפרק נגמר הדין (דף מט) אמר לו עמשא אכין ורקין קא דריש, אזיל אשכחינהו לרבנן דפתיח להו במסכתא, אמר כתיב כל איש אשר ימרה את פיו וגו' יכול אף לדברי תורה תלמוד לומר רק חזק ואמץ, הנה שנתנו בכאן ליהושע כוח מלכות אף על פי שלא היה מלך, וכן דרשו רבותינו ז"ל ויהי בישראל מלך, ירמוז למשה.

ואפשר עוד לומר שכל מה שנמשך למצות התורה, בין שהוא כפי הפשט הצודק, בין שהוא כפי צורך השעה, נמסר לבית דין, כאומרו ושפטו את העם משפט צדק, אבל תיקונם ביותר מזה, נמסר למלך, לא לשופט. והעולה מזה, שהשופטים נתמנו לשפוט את העם משפט צדק, ויהיו נמשכים מזה שתי תועליות:

האחד שלם לגמרי, והוא שיחול השפע האלוהי וידבק בהם, **השני** לתקן סידורם, ואם יחסר מזה דבר כפי צורך השעה, ישלימנו המלך. נמצא ענין המשפט מסור רובו ועיקרו לסנהדרין, ומיעוטו אל המלך. וזה היה חטאם של ישראל בדבר המלוכה אשר שאלו, והוא ענין נתקשו בו הרבה מן הראשונים, כי אחרי שהיו מצווים להקים עליהם מלך, כמו שנאמר כי תבוא אל הארץ וגו' ואמרת אשימה עלי מלך, ואמרו רבותינו ז"ל (סנהדרין כ) שהיא אחת משלש מצות שנצטוו ישראל בכניסתן לארץ, אם כן מה פשעם ומה חטאתם כששאלוהו.

אבל על דעתי הוא כך, שהם רצו שעיקר המשפט במה שבין אדם לחברו יהיה נמשך מצד המלכות, והוא אומרו (ש"א ח) ויתקבצו כל זקני ישראל ויבואו אל שמואל הרמתה ויאמרו אליו הנה אתה זקנת ובניך לא הלכו בדרכיך עתה שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגויים, ופירושו אצלי הוא כך, שהם ראו שמה שצריך לסידור המדיני, יהיה מתוקן כשימשך מצד המלכות, משיימשך מצד השופט, ולכן אמרו הנה זקנת ולא תוכל לשפוט עוד, ובניך אינם ראויים שיחול בנו השפע האלוהי על ידיהם, כי אינם הולכים בדרכיך, ולכן ראוי שיהיה לנו מלך, ושיהיה משפטנו על פיו, והוא אמרם שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגויים.

והם שגו בזה הרבה, כי בני שמואל, עם היות שלא היו חסידים כאביהם, מכל מקום לא היו מעוותי משפט, כמו שאמרו בפרק במה בהמה יוצאה (שבת נו) אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן כל האומר בני שמואל חטאו אינו אלא טועה, שנאמר ויהי כי זקן שמואל וכו' ולא הלכו בניו בדרכיו, בדרכיו הוא דלא הלכו הא מחטי לא חטאו, אלא מה אני מקיים ויטו אחרי הבצע וייקחו שוחד, שלא עשו כמעשה אביהם, שהיה שמואל הצדיק מחזר בכל מקומות ישראל ודנם בעריהם, שנאמר וסבב בית אל והגלגל והמצפה ושפט את ישראל, והם לא עשו כן אלא ישבו בעריהם כדי להרבות שכר לחזניהם ולסופריהם. וכיון שלא היו מעוותי משפט, ימשך מצד שפטם את ישראל כפי התורה, שיחול ענין האלוהי בהם. אלא שישראל נטו בעת ההיא יותר לתיקון קיבוצם המדיני. ואילו שאלו להם מלך בסתם שיאמרו שימה לנו מלך, או

שיבקשוהו לסיבת תיקון מלחמותיהם, לא ימצא להם בדבר הזה עוון אשר חטא, אבל מצווה, אך היה חטאתם באמרם שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגויים, שרצו שיהיו משפטיהם נמשכים מצד המלכות, לא מצד שופטי התורה. ויורה על זה מה שכתוב אחריו וירע הדבר בעיני שמואל כאשר אמרו תנה לנו מלך לשפטנו, לא אמר כאשר אמרו תנה לנו מלך בלבד, כי לולי אמרו כן לא היה רע בעיניו, אבל מה שהוקשה לו, באשר אמרו לשפטנו. ומפני זה אמר ה' לשמואל לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלך עליהם, כי הם בוחרים בתיקון עניינם הטבעי, משיחול בהם עניין האלוהי.

וכשהוכיחם שמואל, לא נעתקו מכוונתם, אבל היטיבו מעט שאלתם לומר כי אינם שואלים המלך מצד המשפט לבד, אבל מצד תיקון מלחמותיהם. והוא אמרם והיינו גם אנחנו ככל הגויים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו. ולכן הוכיחם שמואל ואמר גם עתה התייצבו וראו את הדבר הגדול הזה אשר ה' עושה הנה קציר חטים היום אקרא אל ה' וייתן קולות ומטר, ופירושו הוא, דעו שגגתכם אשר בחרתם במה שיראה בעיניכם מתוקן סידור ענייניכם הטבעי, שאינו כן. אבל הדבק בעניין האלוהי, משנה עניין הטבעי כרצונו, כי הנה קציר חטים היום, איננו ראוי לגשם ומטר כפי ענינו הטבעי, אבל מצד העניין האלוהי הדבק בו, אקרא אל ה', וייתן קולות ומטר. ולכן היה ראוי לכם לבחור יותר במה שיחול ממנו העניין האלוהי בכם, והוא משפט השופטים שכתוב בו ושפטו את העם משפט צדק, יותר ממשפטי המלכות אשר יעשה כרצונו. שזה ההבדל בין השופט והמלך, שהשופט משועבד יותר למשפטי התורה מהמלך. ומפני זה הזהיר המלך וצוהו שיהא לו ספר תורה שני ויביא עמו, וזהו אמרו והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו וגו' והייתה עמו וגו' לבלתי רום לבבו, כלומר שמתוך שהמלך רואה שאינו משועבד למשפטי התורה כמו השופט, צריך אזהרה מרובה לבלתי יסור מן המצווה ימין ושמאל, ולבלתי רום לבבו מאחיו, כפי היכולת הגדול שנתן לו השם יתברך. אבל בשופט לא הוצרך בכל אלו האזהרות, לפי שיכלתו מוגבל כפי משפט התורה, באמרו ושפטו את העם משפט צדק. והזהירו, שהמשפט ההוא לא יטהו בשום פנים, באמרו לא תטה משפט.

והזהירו עוד שלא ייקח שוחד, גם לשפוט צדק, באמרו ולא תיקח שוחד וכתב **רש"י** ז"ל כי השוחד יעוור, משקיבל שוחד ממנו אי אפשר שלא יטה לבו בטענותיו להפך בזכותו, ויסלף דברי צדיקים, דברים המצודקים משפטי אמת. והוזקק **רש"י** לפרש כן, כדי שלא יהא דבר אחד נכפל שני פעמים, לכך פירש שאמרו יעוור עיני חכמים, אינו רוצה לומר בגמר דין, אלא שמתוך שלבו קרוב אצלו, מהפך בזכותו יותר מדאי, כאותו מעשה דר' ישמעאל בר' יוסי בפרק שני דייני גזרות (כתובות קה) דקאמר בהדי דקא אזיל ואיתי אמר אי בעי טעין הכי ואי בעין טעין הכי, ומתוך שהוא מהפך בזכותו כל כך, השוחד אשר לקח יסלף המשפט אשר היה ראוי לדון בו לאמיתו, ויסלפנו, זהו דעת **רש"י** ז"ל.

ואני אומר עוד בפשט הכתוב, כי הוא מונע השוחד, אפילו תהיה כוונתו לשפוט משפט אמת, מפני שני דברים:

האחד שיש לחוש שהשוחד יעוור עיני שכלו, וגם כי יחשוב לדון דין אמת יעוותנו, זהו אמרו כי השוחד יעוור עיני חכמים.

ונתן עוד טעם באמרו ויסלף דברי צדיקים, כלומר שגם אם ישפוט משפט אמת, יהיה נראה למי שנתחייב בדינו, שהשופט עוות משפטו מפני הכסף שלקח, כי מתועלות המשפט הוא שגם אותו שנתחייב בדין, אינו נעצב על הדבר, כדאמר בסנהדרין (דף ז) בפרק קמא ההוא דהוה קאמר ואזיל, דאזיל מבי דינא ושקל גלימא לזמר זמר וליזל באורחא, אמר ליה שמואל לרב יהודה קרא כתיב וגם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום, ולכן אסרה תורה לקחת שוחד אפילו לשפוט משפט אמת. גם לזאת הסיבה שהשוחד מטה ומסלף הדבר המצודק לכף חובה, ויהיה פירושו ויסלף, כעניין שכתוב (משלי כא) משכיל צדיק לבית רשע מסלף רשעים לרע, פירושו שמתוך שהצדיק מבין ויודע רוע מעללי הרשע, הוא מסלף ומטה פעליו לרע, גם כי יראה מעלליהם שהם טובים. אף כאן, השוחד מטה ומסלף הדבר המצודק לכף חובה, שגורם שיסלפם לכף מי שמתחייב בדין, כי ויסלף, פועל יוצא מפועל הדגוש, ואף על פי שבא דומה לו עומד במקומו, כמו יעוור עיני חכמים, לחזק הפעולה.

ואחר שציוה במינוי הדיינים ושפטו את העם משפט צדק, התחיל במה שהוא יותר ראוי שיהיו יותר זריזים השופטים לענשו ולייסרו, והוא עבודה זרה והנמשך ממנה. ואף על פי שהשורש קודם בטבע וסדר לענפים, לפי שאיסור הענפים הוא יותר קל, הדבר מצוי ביותר שיכשלו בו בני אדם, מה שאין כן בעבודת אלילים עצמה דמבדיל בדילי אינשי מיניה, והדבר רחוק שיכשלו בו בני אדם כמו שנרמז בפרשה, וכמו שאפרש עוד. והתחיל והזהיר שלא ליטע אילן בהר הבית, אפילו שלא לעבדו. ואף על פי שאין בדבר עצמו איסור כלל, מפני שהיו האמוריים נוהגים כן בבתי עבודת אלילים שלהם, ציונו כדי להתרחק מהם, שלא נעשה כמעשיהם, לפי שדמיון חלושי הדעות, ישווה הדברים שענייניהם דומים, ואף על פי שיש בהם התחלפות רב בעצם. ומזה הטעם נאסרה המצבה, אף על פי שהייתה אהובה בימי האבות כמו שכתב **רש"י** ז"ל, מפני שהאמוריים נהגו כן לעבודה זרה. וסמך לזה לא תזבח לה' אלוהיך שור ושה אשר יהיה בו מום, וצריך טעם לסמיכות זה, לבאר למה בא אזהרה זו בתוך אזהרות עבודה זרה, וראיתי **לר' אברהם** בזה דברים שאינם מספיקים.

ועל דעתי, מפני שכתב שהשם יתברך שנא המצבה אף על פי שאהבה תחלה, לפי שהם אהבוה, אם כן אחר שאנו מרחיקים מה שהם מקרבים, יש לנו לקרב מה שהם מרחיקים, ואחר שאינם מקרבים בהמה שהיא מחוסרת אבר כמפורש במסכת עבודה זרה שלא נרחיקה אנחנו, אבל נרחיק המומין שאינן מרחיקין, ולא נרחיק מה שהם מרחיקים. לפיכך פירש ואמר שאין הדבר בזה כן, שאסור לנו לזבוח לה' יתברך כל בהמה שתהיה בעלת מום,

או שיהיה בה כל דבר רע מאיזה מין שיהיה. ונתן הסיבה בזה ואמר כי תועבת ה' אלוהיך הוא, כלומר שאר הדברים כולם שמנעם הכתוב שלא להידמות כמעשיהם, אין בהם דבר שימשך ממנו בזיון לעבודת ה' יתברך, ואין הדבר כן בזובח משחת לה', כי תהיה עבודתנו נמבזה בכך, כעניין שכתוב הקריבהו נא לפחתך וגו'.

ואחר שהזהיר על הדברים האסורים מפני סרך עבודה זרה, התחיל בעונש ע"ז עצמה, וכתבה באחרונה, לרוחק מציאות הדבר. והתחיל ואמר כי ימצא בך באחד שעריך וגו'. ומפני שהעניין הזה רחוק שימצא שאיש אחד מישראל ילך ויעבוד עבודת אלילים, מה שאין כן בשאר עבירות אשר יכשלו רבים לתוקף היצר, לכך כתיב והוגד לך ושמעת ודרשת היטב. והנה מצינו הלשון הזה בתורה בג' מקומות:

האחד בעיר הנידחת שכתוב בה ודרשת וחקרת ושאלת היטב וגו',

והשני כאן בעבודה זרה ודרשת היטב והנה אמת נכון הדבר,

והשלישי בעדים זוממים ודרשו השופטים.

ואף על פי שרבותינו ז"ל דרשו שכך הדין בכל דיני ממונות, ולמדו מכאן ליתן האמור של זה בזה, כדאיתא בריש פרק היו בודקין אותו בשבע חקירות (דף מ), ואמרינן בגמרא מנא הני מילי אמר רב יהודה דאמר קרא ודרשת וחקרת ושאלת היטב בעיר הנידחת, והוגד לך ושמעת ודרשת היטב בעבודת אלילים, ודרשו השופטים היטב בעדים זוממים, אף על פי כן אני אומר שלפיכך נכתבו אלו הלשונות באלו המקומות בלבד, להעיר אותנו שכל דבר שמציאותו רחוק, אין ראוי שיאמינו השופטים ושיענישו הנחשד עליו, אלא אחר הדרישה הגדולה. וכפי רוחק מציאות העניין, כן ראוי שתהיה הדרישה יותר גדולה.

ואין ספק שאין בתורה עבירה יותר חמורה מע"ז, וכפי חומר שבה, ראוי להיות נכשליה מועטים, ושאין ראוי שייחשד שנכשל בה איש, ושאין ראוי ליענש, רק אחר החקירה גמורה. אבל מה שהוא רחוק מזה, שעיר אחת כולה יסכימו לעבור עבירה חמורה, ומפני זה הפליג להאריך בעיר הנידחת, שנתחזק בדרישה וחקירה ושאלה מאד, ולפיכך כפל העניין ואמר ודרשת וחקרת ושאלת היטב, לפי שהעניין רחוק מציאותו מפני חומר העבירה, ומפני היות נכשלים מרובים, לפיכך אין ראוי שיאמן, רק אחר תכלית החקירה. אבל יחיד העובד עבודת אלילים, אין מציאותו רחוק כל כך כמציאות רבים העובדים אותה, ומפני זה לא צוה השופטים להפליג בחקירה כל כך, כמו שצוה בעיר הנידחת, ששם אמר ודרשת וחקרת ושאלת היטב, וכאן לא אמר אלא ודרשת היטב. ואף על פי כן, מפני שמצוא איש אחד נכשל בע"ז, יותר רחוק מהמצאו נכשל בשאר העבירות, מפני חומר שבה, לפיכך נכתב בה ודרשת היטב, להורותינו שאין ראוי לחשוד חשד ולהעניש איש מישראל על דבר המכוער הזה, אם לא אחר טוב הדרישה.

ובעדים זוממים נכתב לשון שוה כאותו שנכתב ביחיד העובד ע"ז, ששם נאמר ודרשו השופטים היטב, והורה הלשון שאין מציאות עדים זוממים רחוק כמציאות עיר הנידחת, אבל

הוא רחוק כיחיד העובד ע"א. וצריך טעם למה, שאין זה מפני חומר העבירה, שהרי כמה עבירות שבתורה חמורות כזו, אבל הטעם כמו שאומר ידוע הוא שאפילו מי שמוחזק בשקר, אינו רגיל להיות משקר בדבר שהוא עשוי להתברר. ולפיכך אמרו רבותינו ז"ל (יבמות צג) דמלתא דעבידא לגלויי, אפילו קרוב ואפילו אשה נאמנין בכך. וידוע הוא שרוב המשקרים לא היו בודים מלבם דבר חדש שלא היה כלל, אבל במעשה אחר שנעשה, ישקרו וישנו צורתו ותכונתו, מפני שאין הדבר שישקרו בו עשוי להתברר, אחר אשר המעשה נעשה. ואם ימצא מכזב יהיה בודה מלבו מעשה אחד לגמרי, יהיה זה זר מאד. אבל לא ימצא מכזב שיפליג בשיקרותו כל כך, שיעיד בדבר שהיה במקום אחד, והוא לא היה כלל באותו מקום, בזמן שהוא מעיד שנעשה המעשה ההוא, אם לא שיזדמן זה על צד תכלית הזרות הגמור, לפי שהמכזב ירא לנפשו מאותן בני אדם שראוהו במקום אחר, שיוכיחו עליו חרפתו. וידוע הוא שענין עדים זוממים הוא על זה הצד, שהם מעידים בדבר אחד שנעשה במקום פלוני ובזמן פלוני, והמזימין באין ואומרים שלא היו במקום ההוא כלל באותו זמן, והמצא מכזב כיוצא בזה, רחוק מאד. ומפני רוחק מציאות זה, ציורה התורה שקודם שנעניש העדים, נדרוש היטב אם הוא אפשר שהפליגו לשקר כיוצא בזה.

ומפני זה העניין בעצמו, הוא שציורה התורה שנאמין לאחר דרישה טובה, המזימין, יותר מהמוזמין, ואף על פי דתרי ותרי נינהו, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (סנהדרין כז). והסיבה בזה, לפי שיותר רחוק שישקרו המזימין מהמוזמין. אף על פי ששניהם מכניסין עצמן בדבר הראוי להתברר, אף על פי כן המזימין מכניסין עצמן בזה יותר מהמוזמין, אולי חשבו שלא ראם שום אדם במקום אחר באותו זמן, ולכן הכניסו עצמן באותו שקר, עם היותו זר, אבל המזימין, אם אין אמת כדבריהם, איך לא יראו המוזמין שיודעים האמת בעצמם, שיוכיחו שהאמת אתם, ויעידו זה אנשי אותו המקום שראו שם באותו זמן שאמר שנעשה המעשה ההוא, היה המעשה ההוא או לא היה. הנה אין ספק, שכל זמן שהמוזמים לא יבררו שהאמת כדבריהם, שראוי להאמין המזימין יותר.

ולא יסתור מה שאמרו רבותינו ז"ל דעדים זוממין חידוש הוא, דמאי חזית דסמכת אהני, רוצה לומר שאין דרך התורה לסמוך על הנראה מהמעשה אם הוא אמת אם לאו, כי אם על עדות שני עדים, שהרי האמינה התורה שני קלי עולם כל זמן שלא יהו פסולים להעיד, כמשה ושמאל שידענו בהם שלא ישנו שום דבר אפילו בשיחה קלה. הנה אם כן, נסמוך יותר כאן על המזימין יותר מהמוזמין, מפני היות דברי המזימין, יותר נראין שיהו אמת, הוא חידוש ויציאה מדרך התורה בשאר המקומות. ומכל מקום הדברים מראים כמו שכתבנו, שכפי היות הדבר מכוער ורחוק שימצא, חייבה התורה שנדרוש העניין היטב קודם שנאמינהו ונפסוק עליו הדין.

ואחר שהשלים מינוי מצות השופטים ויכולתם מהו, ומה ראוי שישתדלו בו יותר, והוא למחות זכר עבודה זרה, התחיל לבאר אל השופטים אם יקרה להם ספק בדבר מה, איך יתנהגו. וצויה אליהם שיתנהגו בדבר ההוא על פי מה שיבררו בית דין הגדול, כאמרו כי ייפלא ממך

דבר למשפט וגו' וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלוקיך בו וגו', על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל וגו'. ובא בקבלה, זה לשונם אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, כלומר אפילו ברור לך שאין האמת כדברי הוראת הסנהדרין, אף על פי כן שמע אליהם, כי כן ציוה ה' יתברך שננהוג בדיני התורה ומצוותיה, כפי מה שיכריעו הם, יסכימו לאמת או לא יסכימו. וזה ענין ר' יהושע עם רבן גמליאל, שציוהו רבן גמליאל שיבוא במעותיו ביום הכפורים שחל להיות בחשבון, וכן עשה. שאחר שהשם יתברך מסר ההכרעה אליהם, מה שיסכימו הם, הוא מה שציוה ה' בדבר ההוא. ועל זה אנו בטוחים במצות התורה ובמשפטיה, שהם מקיימים רצון השם יתברך בהם, כל זמן שנסמך על מה שהסכימו גדולי הדור. והוא אמרם בריש חגיגה (דף ג) שמא תאמר הואיל והללו מטמאין והללו מטהרין וכו' היאך אני לומד תורה מעתה, תלמוד לומר כולם ניתנו מרועה אחד, כולן פרנס אחד אמרן מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, שנאמר וידבר משה את כל הדברים האלה. הנה ביאר שהמטהרין והמטמאין, הפוסלים והמכשירים, כולן אמרם משה מפי הגבורה, ואי אפשר אם לא על צד שכתבנו, כי אחרי שדברי המטמאים והמטהרים הפכיים בעצמם, אי אפשר ששניהם יסכימו לאמת, איך נאמר שכולן נאמרו למשה מפי הגבורה, ומי איכא ספיקא קמי שמיא (גיטין ו ב). אבל העניין כך על הדרך שכתבנו, שהשם יתברך מסר הכרעת אלה כולם לחכמי הדור, וציונו שנמשך אחריהם, ונמצא שמה שיסכימו הם בדבר מהדברים, הוא מה שנצטווה משה מפי הגבורה. וגם כן נאמין, שאם הסכימו הפך האמת, ונדע זה על ידי בת קול או נביא, אין ראוי שנסור מהסכמת החכמים. וזה הוא ענין ר' אליעזר הגדול עם החכמים כמוזכר בפרק הזהב (דף מח), שאף על פי שנתן אותות גדולים וחזקים שהאמת כדבריו, ויצתה בת קול מן השמים ואמרה מה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום, אף על פי כן כשלא רצה להסכים לדבריהם, נמנו עליו וברכוהו. לפי שלא מסר השם יתברך הכרעת ספיקות התורה לנביא, ולא לבת קול, אלא לחכמי הדור, וזה שעמד ר' יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא.

ומפורש עוד בתמורה, שאין צריך לומר שאין ראוי שנימשך אחר הנביאים הפך הסכמת החכמים, אבל גם אם יספקו החכמים בדבר מה, אין לנו שניקח ביאור הספק ההוא על פי נביא, אבל יותר טוב שיישאר הדבר בספיקו, שאמרו שם שבימי אבלו של משה נשתכחו וכו', ואמרו לו ליהושע שאל, ואמר להם לא בשמים היא ונאמר עוד שם שעמדו עליו כל ישראל לסקלו, ואמר לו הקדוש ברוך הוא, לומר לך אי אפשר, לך וטורדן במלחמה.

והנה יש כאן מקום עיון, כי זה ראוי שימשך על דעת מי שיחשוב שאין טעם למצות התורה כלל, אלא כולן נמשכות אחר הרצון לבד, ולפי זה אחר שהדבר מצד עצמו איננו ראוי להיות טמא או טהור דרך משל, אבל מה שטימאתהו או טיהרתהו נמשך אחר הרצון לבד, הנה אם כן לפי זה, הנמשך אחר כל מה שיניחו חכמי הדור, שאי אפשר שיהיו דבריהם על הפך

האמת, ואי אפשר שימשך מהעניין ההוא בנפשותינו דבר מגונה כלל. אבל אחרי שאנחנו לא נבחר בזה הדעת, אבל נאמין שכל מה שמנעתה התורה ממנו, מזיק אלינו, ומוליד רושם רע בנפשותינו, ואף על פי שלא נדע סיבתו, לפי זה הדעת, אם כן כשיסכימו החכמים בדבר אחד טמא שהוא טהור, מה יהיה, הלא הדבר ההוא יזיק אותנו ויפעל מה שבטבעו לפעול, ואף על פי שהסכימו בו החכמים שהוא טהור. ואילו יסכימו הרופאים על סם אחד שהוא שוה, והוא על דרך משל חום במעלה רביעית, שאין ספק שלא תמשך פעולת החום בגוף כפי מה שיסכימו בו הרופאים, אבל כפי טבעו בעצמו. כן הדבר שאסרה לנו התורה מצד שהוא מזיק בנפש, איך ישתנה טבע הדבר ההוא מצד שהסכימו החכמים שהוא מותר, זה אי אפשר, רק על צד הפלא. והיה ראוי אם כן יותר שנמשך בזה על פי מה שתתברר לנו מצד נביא או בת קול, שעל דרך זה נתברר לנו אמיתת הדבר בעצמו.

ויש לומר בזה, שהעניין נוהג במצווה הזאת בחוקת התורה, כמו שינהגו הכוחות הטבעיים בחוק הטבע. שכמו שהן הוטבעו באדם או בדבר הטבעי אשר לו הכוחות ההן, לצורך תיקונו, ובכלל על הרוב ימשך מהם תיקון, ועם כל זה לפעמים ועל צד הזרות ימשך מהם בעצמם הפסד, הטבע לא נשמר מן ההפסד, כי אי אפשר שיהיה תיקונו ביותר מזה, כן העניין בשווה בחוק המצווה הזאת.

כי כמו שהכוח המושך הטבע באדם, כדי שימשוך מזונו, אי אפשר לו מבלעדיו, עד שאם יבטל הכח ההוא, ימות, ועם כל זה הכוח המושך ההוא, ימשוך דבר בלתי נאות, יתילד ממנו חולי ברוב הזמן, והטבע לא ישגיח על זה, אבל עיקר כוונתו היה על התיקון הכללי הנמשך תמיד, ולא יקפיד על ההפסד הנופל על צד הזרות, שאי אפשר לתיקון ענינו ביותר מזה. כן העניין במצווה זו בשווה, שהתורה השגיחה לתקן ההפסד שהיה אפשר שייפול תמיד, והוא פירוד הדעות והמחלוקות, ושתיעשה תורה כב' תורות, ותקצה ההפסד התמידי הזה, כשמסרה הכרעת הספיקות לחכמי הדור, שעל הרוב ימשך מזה תיקון, ויהיה משפטם צודק. כי שגיאות החכמים הגדולים, מועטות ממי שהוא למטה מהם בחכמה, וכל שכן כת הסנהדרין העומדים לפני ה' יתברך במקדשו, ששכינה עימם. ועם היות שלפעמים אפשר, שעל צד הפלא והזרות, ישגו בדבר מה, לא חששה תורה להפסד ההוא הנופל מעט, כי ראוי לסבול אותו מצד רוב התיקון הנמשך תמיד, ואי אפשר לתקן יותר מזה, כמו שהוא בחוק הטבעי בשווה.

בחרה התורה שתמסור הכרעת הספיקות לחכמים, ולא מסרה לנביאים, לסיבות רבות, שהדבר ברור שאין הנביאים מתנבאים בכל עת, ואם כן מה נעשה בימים אשר היה דבר ה' יקר אלינו. ועוד שגלוי וידוע היה לפניו, שהנבואה לא שופעת אלינו תמיד, אבל יגיע עת שיגרמו עונינו לסתום חזון ונביא, ואם הכרעת הספיקות תהיה נמסרת לנביאים, מה נעשה בזמן אין חזון נפרץ, נשוטט לבקש את דבר ה' ולא נמצא. ולכן חכמתו גזרה שתימסר ההכרעה לחכמים אשר לא סר ולא יסור, כמו שהובטחנו על זה כי לא תשכח מפיו זרענו. ועוד שאין נבואת הנביא שציויתנו התורה המשך אחר דבריו, בעניין שלא יהיה אפשר שייפול בו

ספק אם היא אמיתית אם לאו, כמו שיתברר לפנינו. ולכן בחרה התורה יותר, שתימסר ההכרעה לחכמים שיסכימו עליה בטעם וראיה, משתימסר לנביא, אחר שלא יתאמתו דבריו כי אם מצד האות, ואותו אות אפשר שיהיו דברים בגו.

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

ולפי שהסידור המדיני לא תושלם על פי השופטים לבד כמו שביארנו, אם לא שישלימנו המלך, התחיל לצוות במצות הקמתו, ואמר כי תבא אל הארץ וגו' ואמרת אשימה עלי מלך וגו'. ומן הנראה שאומר אשימה, כמו שיהיה לעתיד בימי שמואל, כמו שכתב **הרמב"ן** ז"ל. ואני מוסיף עוד ביאור בפסוקים האלה, שהוא אמר כי תבוא אל הארץ, כי תגבר עליך תאוותך להדמות אל הגויים אשר סביבותיך, שעיקר הנהגתם נמשך מצד המלכות, עם כל זה הישמר לך שלא תרצה להדמות אליהם לגמרי, כי הם ממליכין עליהם האיש אשר יחפצו בו יותר, אבל אתה לא תשלוט עליך תאוותך כל כך, אשר גם כי תאמר אשימה עלי מלך ככל הגויים, הישמר לך שלא תמליך ככל אות נפשך, אבל יהיה המלך, אותו אשר יבחר ה' אלוהיך בו, ואמרו בספרי על פי נביא. ולפי שכח המלך גדול, איננו משועבד למשפטי התורה כמו השופט, ואם לא יהיה שלם ביראת אלוהיו, יבוא להפריז על המידות יותר במה שיתחייב לתיקון הכלל, ציווה שיהיה ספר תורה עמו תמיד, כאומרו והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת וגו' והייתה עמו וקרא בו וגו', ירצה בזה על מצות התורה בכלל, אם יבטל שום מצוה לצורך תיקון זמנו, לא תהיה כוונתו לעבור על דברי תורה כלל, ולא לפרוק מעליו עול יראת שמים בשום צד, אבל תהיה כוונתו לשמור את כל דברי התורה הזאת, ואת החוקים האלה לעשותם. שבכל מה שיוסיף או יגרע, יכווין כדי שחוקי התורה, יהיו יותר נשמרים. כאשר נאמר על דרך משל, כשיהיה הורג נפש בלא עדים והתראה, לא תהיה כוונתו להראות ממשלתו לעם שהוא שליט על זה, אבל יכווין בעשותו זה, כדי שמצות לא תרצח תתקיים יותר, ולא יתרצו עליה. ולפי שהוא מושל ממשל רב, והוא מעותד להתגאות, על זה הזהירו

להישמר מזה, כאומרו לבלתי רום לבבו מאחיו. וזו מצות כוללת למלך והדיוט, ונתייחדה למלך לשתי סיבות:

אחת שהוא מעותד להיכשל בגאווה וגודל הלב,

השנית שגלמוד קל וחומר להדיוט.

כך כתב **הרמב"ן** ז"ל. ולפיכך נתייחדה המצווה הזאת במלך, ואמר לבלתי רום לבבו מאחיו. ולבלתי סור מן המצווה ימין ושמאל, ופירש **רש"י** ז"ל אפילו על מצווה קלה של נביא, וזה הדבר משועבד אליו המלך, יותר ממה שמשועבד אליו השופט, כי אין השופטים משועבדים לנביאים במשפטי התורה כמו שכתוב למעלה.

ונשלם בכאן מינוי שני הכתות האלה, שהם השופטים והמלך, ויכולתם בדבר המשפט. אבל הדבר הנשאר להשגיח עליו, הוא תיקון הכתות האלה במחייבתם ועניינם, כדי להשלים הדבר שנתמנו עליו. הנה כת המלכים אינה צריכה תיקון בזה, כי הם שליטים על הארץ והכול שלהן, אבל על כת השופטים צריך להשגיח. והנה רוב השופטים היו משבט לוי, לפי שהם היו יותר פנויים, מצד שלא היו טרודים בעסקיהם, כי לא היה להם חלק ונחלה עם ישראל, וכן שנינו בספרי ובאת אל הכוהנים הלוויים ואל השופט, מצווה בבית דין שיהיה בהם כוהנים ולוויים, וזהו שאמר הכתוב יורו משפטיך ליעקב, ולפיכך התחיל הכתוב בסידור ותיקון עניינם. ואמר שאין ראוי שיהיה לכוהנים חלק עם ישראל, בעבור שלא יטרידם עסקם בנחלתם מהשלים כל מה שצריך במקדש, שיהיו פנויים בלימוד התורה, למען ישפטו העם משפט צדק. וזיכה להם מהקרבנות הנעשים במקדש, בשר חטאות ואשמות וזולתם, אשי ה' ונחלתו יאכלון. ומאת העם זיכה להם כל מה שיצטרך למחייבתם, באמרו וזה יהיה משפט הכוהנים וגו' ראשית דגן וגו'. והנה זה כולל כל צרכי האדם ההכרחיים. כי הנה יש להם תרומות ומעשרות דגן ותירוש ויצהר, ומזבחי המקדש מאת זובחי הזבח בשר ללפת בו את הפת, ומראשית הגז יסתפקו במלבושים הצריכין להם, כי לצורך מלבושיהם זיכתה אליהם תורה ראשית הגז, ומפני זה אמרו במסכת חולין (דף לז) כבשים שצמרן קשה פטורים מראשית הגז, שנאמר ומגז כבשי יתחמם, כי אחר שלא זיכתה תורה לכוהנים ראשית הגז, רק לצורך מלבושיהם, הכבשים שצמרן קשה ואינן ראויים לכך, פטורין ממנו.

והנה השלים בכאן להם כל צרכיהן התמידיים ההכרחיות. אבל ידוע שיזדמנו לאדם הוצאות מקריות, יוצאות מהסידור המורגל. לפיכך זיכתה להן התורה קצת דברים מקריים שאינן תמידיים, כשדה חרמין וגזל הגר, ובזה השלים התורה כל צרכיהן, ותיקנה וזיכתה להן מצוי למצוי ושאינו מצוי לשאינו מצוי.

והנה בכאן נשלם כל תיקון כתות השופטים מעמידים המשפט, כי כתות המלכים אינה צריכה תיקון, בשכבר עניינם מתוקן בעצמו, וכת השופטים שצריכה תיקון, כבר השלימו בכל המצטרך אליהם.

ואחר שנשלם זה, בא להזהיר האדם למנוע מדרכי האמורי. וידוע הוא שרוב הדברים ההם, התכלית שהם מכוונים בהם, הוא שני דברים:

האחד להשיג תועלת בעולם הזה, כאסיפת הקניינים וניצוח המלחמות, ולזה יחדו עתים ושעות הראויות לכל עניין ועניין כפי סברתם.

והשני הוא ששיגו הקדמת הידיעה בדברים העתידיים.

וידוע הוא שהאנשים שהיו יותר נפתים לזה ורודפים אחריו, היו המלכים, כי הם נכספו לזה יותר לצורך מלחמותיהם ורוב עניינם. ומפני העניין הזה, היו רוב מלכי ישראל נכשלים בדברים האלה, עד שראינו שאול משיח ה' דרש לאשה בעלת אוב, לדעת מה יהיה אחריתו. ומפני זה סמך האזהרות למצות הקמת המלך, להורות שראוי למלך שיזהר מהכשל בזה, ולא יהיה נכסף לדעת מה יהיה אחרית כל פרט ופרט מענייניו, כי השם יתברך ישלים כל המצטרך אליו, עד שלא יצטרך לצאת מגדר התורה כלל.

ולכן אחר שמנע ואסר כל הדברים האלה, כתב אחרי כן תמים תהיה עם ה' אלוהיך. ועל דרך המפרשים, הוא מצווה שיתהלך האדם בתמימות עם השם יתברך, ואל יתחכם יותר לדרוש ולתור על פי דרכי האמורי לדעת מה יהיה באחריתו. וזהו על דרך שאמרו רבותינו ז"ל בפרק ערבי פסחים (דף קיג) מנין שאין שואלין בכלדיים שנאמר תמים תהיה עם ה' אלוהיך. אבל כפי קשר הפרשה שסמך אחריו כי הגויים האלה וגו', יראה לי עוד בפשט הפסוק, שכמו שסמך למעלה מה יהיה משפט הכוהנים אחר שאמר שלא יהיה להם חלק ונחלה עם ישראל, שהוא כאומר אחרי שאני מסיר מהן הנחלות והקניינים, צריך שיתוקן עניינם מצד אחר, כן העניין כאן בשווה, שידוע הוא שכל אומה נכספת בתכלית הכסף לדעת מה יהיה באחריתם בפרטי ענייניהם, וכל שכן המלכים שהן יותר צריכין לזה, ולפיכך אחרי שאסר עליהן כל הדרכים האלה, צריך שישלים עניינם, שלא יהיו בהקדמת עניינם חסרים מיתר האומות. ולפיכך סמך ואמר תמים תהיה עם ה' אלוהיך, ואין ספק שתמים, פירושו שלם, והוא כאומר לא תירא פן תחסר דבר, שעם היות שהשם יתברך אסר אליך כל הדברים האלה, אשר הגויים אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו, כלומר שתכלית עניינם בהקדמת ידיעת פרטיהם וענייניהם, הוא שידעו אותם אל מעונניהם, ואין ידיעתם בזה שלמה, כי המעוננים והקוסמים, אם יגיעו שיודיעו קצת דברים העתידיים, לא תגיע חכמתם בשום פנים שיודיעו כולם, כמו שאמר הנביא כמהתל בפרעה יעמדו נא ויושיעוך הוברי שמים החוזים בכוכבים מודיעים לחדשים מאשר יבואו עליך, ובא בקבלת רבותינו ז"ל מאשר ולא כל אשר, גם כי יחליפו מין במין, וימשך מצד הקדמת ידיעתם, הפסד, יותר מתועלת אשר כוון בו. אם כן תועלת המעוננים והקוסמים אינה שלמה, אבל חסרה מאד. אבל אתה לא כן נתן לך ה' אלוקיך, כי הקים לכם נביאים ישלימו ענייניכם בכל מה שתצטרכו אליו, והוא אמרו נביא מקרברך מאחריך כמוני יקים לך ה' אלוהיך אליו תשמעון, והוא ידוע שאין מתועלת הנביא לצוות

על משפטי התורה לבד, אבל גם להודיע כל הדברים הנעלמים מן העין, אשר ישתדלו בהודעתם אל הקוסמים, כאשר נתבאר עניין שאול בדבר האתונות.

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

ויש בדבריו ספק, שמן הנראה שאינו כן דעת רבותינו ז"ל, שהרי הזכירו בפרק מי שהחשיך (דף קנה) מעשים רבים, שהעולה מהם, שהמזל פועל באדם, אם לא שישנהו סיבת המצות, ואם כן צריך ביאור למה אסרה תורה העניינים ההם, וכשם שהשלימה מה שנחסר מהקדמת הידיעה כשלא נשאל באוב, בעניין נביא, למה לא חששה להשלים ענייננו, במה שנחסר כשלא נשתמש בדרכים ההם.

וזו התשובה, שהתורה אסרה אותם העניינים כולן, ואף על פי שאפשר שימשך מהם תועלת, מפני שהשימוש בדברים ההם, יביא לרומם הכוכבים ולגדלם, יהיה אפשר שימשך מזה שיעבדם, שכשיחשוב שמה שיועילו הכוכבים או יזיקו, יהיה בבחירתם ורצונם, ושכפי מה שנעשה מהפעלים האהובים אצלם, או השנואים, יועיל או יזיק. וזה כולו טעות גמור. שגם כשנודה שהכוכבים מזיקים או מועילים, אינם עושין כן בבחירתם, אבל מצד הטבע שהטבע השם יתברך, שאי אפשר שישתנה מצד פעולתו. שכמו שאי אפשר לאש שלא ישרוף הדברים המקבלים שריפה ממנו, כן אי אפשר למאדים שלא יחמם. ונמצא שכל הפעולות שיעשו האנשים להשיג רצון הכוכבים, הוא דבר בטל. וכדי שיבצר ממנו הטעות, שהוא מין עבודה זרה, אסרה אותו תורה עלינו, גם בחירת העתים, אף על פי שאפשר שימשך מזה איזה תועלת. והתועלת ההיא, כבר השלימתו בכל מצוותיה ואזהרותיה. שאין ספק שהקללות והברכות האמורות בתורה, כולן מורות שכשנחזיק בדרכי התורה והמצות לא נהיה משועבדים להשגת טבע מציאותם, ולא למה שימשך ממשפטי הכוכבים. ולמה הייתה התורה צריכה לבאר במה יושלם ענינו, במה שנחסר מהתועלות ההם, כי כלל התורה סובב על זה. אבל הוצרך להשלים התועלות שימשך מצד הקדמת הידיעה, והשלימו על ידי נביא. ורמז שהידיעה שתושג על ידי נביא, שלמה מאד, לפי שהמראה העצומה שמשיג הנביא, היא שאין ביכולת הטבעי האנושי להשיגה. ולפיכך שנה בכאן, מה שכתב כבר בפרשת ואתחנן, ככל

אשר שאלת מעם ה' אלוהיך בחורב ביום הקהל לאמר לא אוסף לשמוע את קול ה' אלוהי ואת האש הגדולה הזאת לא אראה עוד ולא אמות, רמז בזה במה שראוי לסמוך על דבריו, כמו שציוה ואמר אליו תשמעון, אחר שהוא משיג מה שאין בכוח האדם מצד טבעו להשיג.

והנה ציוותה לנו התורה בכאן לסמוך על נביא אשר יתנבא בשם ה', כמו שציוה ואמר אליו תשמעון. וייעד העונש למי שיעבור על דבריו, כמו שאמר והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי אנכי אדרוש מעמו. אבל לא ביאר במה יבחן הנביא עד שנדע שהוא נביא אמת ושנסמוך על דבריו. וכמו שחשש ואמר וכי תאמר בלבבך איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ה', כן היה ראוי לשאול ולומר איכה נדע הדבר אשר דברו. ולפי הנראה מדברי **הר"ם** פרק אחרון מהלכות **יסודי התורה**, שבפסוק זה נכללו ב' שאלות, כלומר אשר לא דברו, ואיכה נדע הדבר אשר דברו, ותשובתן אחת, שכמו שכשידבר הנביא בשם ה', ולא יבא, נדע בבירור שהוא הדבר אשר לא דברו ה', כן מה שידבר הנביא בשם ה', ויהיה הדבר הכול כפי מה שאמר הנביא, ולא ייפול מכל דבריו ארצה, הוא הדבר שנדע בבירור שה' דברו. ושאל **הרב** ז"ל לעצמו איך נדע מצד זה בבירור שהנביא מדבר בשם ה', שהרי המעוננים והקוסמים אומרים גם כן מה שעתיד להיות, ומה הפרש בינם ובין הנביא. והתיר הספק הזה, שאמר שהמעוננים והקוסמים וכיוצא בהם, מקצת דבריהם מתקיימים ומקצתן אינן מתקיימין, כעניין שכתוב יעמדו נא ויושיעוך הוברי שמים כו', אבל הנביא כל דבריו מתקיימין, כי לא ייפול מכל דבריו ארצה. ולפיכך כתב **הרב**, שהנביא בודקים אותו פעם אחר פעם, ואם ימצא שיתקיימו כל דבריו כמו שאמר, נדע בלי ספק שהוא נביא לשם, אלו דבריו ז"ל.

ואף על פי שדבריו אמיתיים בעצמן, רוצה לומר שזה ההפרש שבין המעוננים והקוסמים ובין דברי הנביא, עם כל זה אין דבריו מחוורין לדעתי, והוא כי טבע הלשון לא יתחייב זה שאמרו ז"ל, כלומר שלא יתחייב ממה שאמר שכשלא יהיה הדבר, הוא הדבר אשר לא דברו ה', שיתחייב הדבר הפך, שמה שיהיה הדבר ויבא הוא הדבר אשר דברו ה'. שאף על פי שמי שיאמר שישראל שאינו מקיים מצות שבת, שאינו צדיק, לא יתחייב מזה ההפך, שמי שמקיימה יהיה צדיק. וגם מצד העניין בעצמו, אין דברי הרב ז"ל נכונים אצלי. לפי שנראה מדבריו שצריך שיבחן הנביא קודם שנאמינהו, בעניין שלא יהיה אפשר שייפול בו הספק שיבוא כי אם מאת ה' יתברך, ואם כן יקשה מדבריו על דבריו, שהרי הוא עצמו ז"ל כתב שראוי שיאמן הנביא בשיתן אות, אף על פי שאותו אות אפשר יש לו דברים בגו, כלומר שאין בא מאת השם יתברך, אבל באחד מדרכי הכישוף והתחבולה, עם כל זה נצטוונו לשמוע דבריו ממקרא שכתוב אליו תשמעון, ומפורש הוא בסנהדרין (פט) שראוי שיאמן בב' דברים:

או שיתן אות לאמת דבריו,

או שיתנבא דבר בעתידות ויתקיימו דבריו,

שכך אמר שם והמוותר על דברי נביא מנא ידע דאיענש, דיהיב ליה אות, והא מיכה דלא יהיב אות ואיענש, היכא דאיתחזק שאני, הנה מפורש בכאן שהנביא, אם יתן אות, ראוי שיאמן, אף

על פי שהאות אפשר שיהיה בלהט ובכישוף, וכיון שכן למה לא נאמינהו גם כן כשיגיד העתיד פעם אחד, אף על פי שלא נבחנהו פעם אחר פעם, ואף על פי שבפעם ההוא אפשר שהעתיד שיגיד, ידעהו מפי הקסם, שאף על פי שכל דברי הקוסם אינן מתקיימין, אפשר שיתקיימו פעם אחד, וכל שכן כשלא יאריך להודיע כל פרטי העתיד ההוא, אבל כלליו הברורין לו יותר.

ולפיכך אני אומר, שהכתוב לא שאל, אלא איכה נדע הדבר אשר לא דברו ה', ובזה ביאר לנו התורה, שכשינבא הנביא דבר ולא יתקיים, שנדע בבירור שהוא הדבר אשר לא דברו ה', ואין ספק בזה. אבל אין ראוי לשאול איכה נדע הדבר אשר דברו ה', שאם כן יראה שאין להאמין הנביא בדבריו, אלא אם כן נדע בבירור שהדבר ההוא דברו ה'. ואין הדבר כן, שהרי אנו מאמינים אותו על פי האות, ואף על פי שיש עדיין באות ההוא מקום ספק. וזהו שלא אמר הכתוב בלבד, והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי וגו' אנכי אדרוש מעמו, אבל האריך יותר ואמר אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי, כאילו אמר אף על פי שאין דבריו בבירור, כיון שהוא מדבר אותם בשמי, אנכי אדרוש מאת כל שלא יאמינהו.

אבל מכל מקום עדיין צריך ביאור לשאול מדוע לא פירשה לנו התורה הדרכים שעליהם יאמן הנביא. ואפשר שנרמז זה במלת כמוני, שרוצה לומר שנתאמת נבואתו, כמו שנתאמת נבואתי. וידוע הוא שנבואת משה רבנו עליו השלום נתאמתה בשני דרכים: **אחד**, מצד האותות שהספיקו להאמין בו במה שהודיע לישראל שפקדם השם יתברך וכי ראה את עניים, והוא הקדמת הידיעה במה שיקרה להם, כמו שאמר ויעש האותות לעיני העם ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' וגו'. והספיקו עוד האותות ההם, להאמין בו במצות שעה, והוא הפסח שעשו על פיו, תכלית כל מה שראוי שיאמן בו הנביא המתחדש בכל דור ודור. אבל משה נתייחד בעניין התאמת נבואתו יותר, ממה שראו אבותינו, שסיפרו לנו ענינו, במעמד הר סיני. והיה זה כדי שלא יהא אפשר לנו לספק בנבואתו כלל. וזה שאמר הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם וגו'.

ולפי דעתי אומר הנה אנכי בא אליך וגו', הוא התנצלות השם יתברך עם משה, שידוע הוא שהחשך והענן והערפל, היו מחיצות מונעות מהשיג האור הבהיר אשר היה נראה שם, וידוע הוא שבין השם יתברך ומשה לא הייתה מחיצה מפסקת, כמו שאמר ודבר ה' אל משה פנים אל פנים וגו', לכך אמר השם יתברך הנה אנכי בא אליך, ואל תתמה, שעם היות שאינך צריך לכך, כי לא נעשה כן בשבילך, אלא בשביל שאני רוצה לכבוד העם ומעלתם, שהם בעצמם ישמעו בדברי עמך, ומפני שהם לא הגיעו למעלת הנבואה כמוך, ואינם מורגלים בה, אם אראה להם האור הבהיר, והקול ילך לאוזניהם מבלי אמצעי, תינתק הרכבתם וימותו. כי הנה עתה אשר היה באמצעות עב ענן, אמרו לא אוסף לשמוע את קול ה' וגו', ואם כן אפוא מה יהיה אם לא היה הענן אמצעי. והדמיון הזה, למי שירצה להראות דבר בהיר מאד לשני אנשים בבת אחת:

האחד חזק הראות מאד עד שלא יזיקנו בהירותו,

והשני חלוש הראות עד שלא יוכל לסבול, שיצטרך בשביל אותו החלוש, לשום איזה מסך בינו ובין הדבר ההוא הנראה. ולזה כיוון באמרו הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם, כלומר אני רוצה לכבוד העם, ובעבור שיאמינו עתה הדבר יותר כשיראו זה בעיניהם. ואמר עוד שתמשך עוד מזה תועלת אחר, וזה אמרו וגם בך יאמינו לעולם, כלומר שאם יבא נביא מכזב, ויחדש אותות בלהט ובכישוף, להינזר מתורתך, ידעו שאין בהם ממש.

הנה אם כן כל מה שצריך שיאמן בו הנביא, הוא לסמוך בו על מה שסמכנו על משה רבנו ע"ה. והוא במה שיגיד ממה שיתחדש לעתיד, שנעשה על פיו איזו מצווה כמו שעשינו על פי משה, שמצות פסח לדורות, כבר נכפלה ממתן תורה ואילך. הנה אם כן באמת מקרב אחיכם כמוני, נרמז שנסמוך עליו ונאמין בו על פי אותן הדברים שסמכנו על משה רבנו ע"ה בראשונה, כמו שאמר ויאמן העם.

אבל יש כאן שאלה, שלאחר קריעת ים סוף מצינו כתוב ויאמינו בה' ובמשה עבדו, ואם כן נראה שקודם זה לא הייתה אמונתם שלמה עליהם.

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

ואפילו אם נדחוק בזה, ונאמר שעשה כן כדי להראות קושי ערפו של פרעה, שגם בדבר הקל ימאן לשמוע בדבר השם יתברך, עדין נשאר לנו מקום ספק גדול, באמרו דבר נא באזני העם וישאלו וגו'. וזה באמת יראה ענין זר או תמוה מאד, שאף על פי שאנשי מצרים היו חייבים להם שכן שנסתעבדו בהם כמו שאמרו בסנהדרין (דף צא), לא היו ראויים לבא עליהם

בעקבה ובדרכים של אנשי רמיה. שאפילו לא הייתה ידם תקיפה עליהם, לא היה ראוי לעשות כן, וכל שכן אחר שיד ה' יתברך תקיפה וחזקה עליהם, למה הוצרכו לעשות כן, כי אם לומר תנו לנו שכרינו שנשתעבדתם בנו כך וכך ממון. והרי אמרו חכמינו ז"ל אל תיכנס לחצר חברך ליטול את שלך שלא ברשות שלא תראה עליו כגנב, אלא שבור את שיניו ואמור לו שלי אני נוטל. וכל אלו הדברים מתמיהין בעצמם, וראוי שיפול ספק מצידן לישראל בנבואתו של משה.

אבל היתר אלו הקשרים, הוא דבר אחד, שמדרכי השם יתברך הוא להביא עצות מרחוק להפיל שונאתו בדינו ולקחת נקמתו מהם, כמו שאמר הנביא (ישעיה כה) ה' אלוהי אתה ארוממך אודה שמך כי עשית פלא עצות מרחוק אמונה אומן כי שמת מעיר לגל וגו', וה' יתברך כיוון ורצה לדון כל המצריים בדבר אשר זדו על ישראל, כמאמר יתרו עתה ידעתי כי גדול ה' וגו', ורצה להביאם בעניין שהם בבחירתם יכנסו במים וימותו שמה. ואילו הודיע משה לפרעה העניין בתחילה, שהגיע קיצם להיגאל, אין ספק שהיה מסכים בכך מתוקף המצווה, ולא היה רודף אחריהם עוד, כי למה ירדפם אחרי שבעודם ברשותו פטרם ושלחם מאתו, לא רצה השם יתברך שיאמר משה לפרעה העניין כאשר הוא, אבל שיאמר שהם הולכים דרך שלשת ימים לזבוח, שכאשר יגידו לו אחר כך כי ברח העם, יחשוב פרעה מה שחשב, וכן היה ראוי אליו לחשוב שכל מה שעשה משה רבנו עליו השלום לא בא מאת השם יתברך, אבל נעשה בחכמה וברמיה, כי לולא כן, למה יגנוב לבבו לאמור שאינם הולכים רק לזבוח.

ולזאת הסיבה עצמה ציוה וישאלו איש מאת רעהו, שעם היות שממונם היה מותר להם, ויכולין לקחתו, ציוה שיבואו בעקבה, שאף על פי שיהיה זה לישראל דבר זר, וזה אמרו דבר נא באזני העם, ואין נא אלא לשון בקשה, והוא כאמרו ידעתי שהם אנשי חיל שלא יחפצו במרמות ותוך, עם כל זה תחלה פניהם בשמי שיעשו ככה, ולא ישאלו למה. וכאשר הוגד למלך מצרים ולעמו שישראל בורחים, אין ספק שחשדום באנשי דמים ומרמה, שאם לא כן למה יתנכלו אליהם בדברים האלה, וכל זה הניעם בלי ספק לרדפם. שאילו אמר משה תחילה שישלחם ולא ירדפם עוד, ושיתנו להם שכרם גם כן, אין ספק שאחרי היות כן, לא היו זזים ממקומם.

וכוונת כל אלו הדברים, הייתה נעלמת מישראל, ואולי גם ממשה. ולסיבת כל זה היה ראוי שיספקו ישראל בשליחותו של משה, אף על פי שהאמינו בו בתחילה. והוא שרמז ואמר וירא ישראל את היד הגדולה וגו', כלומר אז הכירו שכל מה שהיו מופלאים ממנו תחילה ומסתפקים בו, לא היה, רק לסבב שמצריים עצמם יכנסו בים.

ולזאת הסיבה בעצמה הוא שכתוב בקריעת ים סוף ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וגו', ואין ספק כי הרוח הזה לא היה מספיק לקרוע את הים, אבל רצה השם יתברך להטעות פרעה, שיחשוב שהפועל ההוא היה טבעי לא נס, שאילולי היה חושב כן, לא היה רודף אחריהם. ואין להפליא, איך היה מדרכי ה' יתברך להטעותו בזה, שהוא הטעהו ביותר

מזה, כשציוה שיחנו ישראל לפני פי החירות, כדי שיאמרו יראתם תבעה עלבונם כמו שאמרו רבותינו ז"ל. והנה הותרו בזה ספיקות רבות, שראוי לכל משכיל שיספקו.

והעולה מכל מה שכתבנו, הוא שמתחילה האמינו ישראל במשה על פי האותות, ואם כן כבר ידענו הדרך אשר ראוי שיאמן בו הנביא. ולזה הספיק אליו באמרו נביא מקרבך מאחריך כמוני, כלומר שנתאמת נבואתו כאשר נתאמתה נבואתי. ומה שכתב בקריעת ים סוף ויאמינו בה' ובמשה עבדו, הוא מה שהותרו מהם הספיקות, ונתבררו להם המבוכות שנפלו באמצע, כי דרכי ה' נשגבים מאד, אשר אם יאמר החכם לדעת, לא יוכל למצוא. והנה אנו רואים בגאולה זו של מצרים, שבאותה עת בעצמו שהייתה הגאולה ובה היו רואים עצמם נגאלים, ועם כל זה היו רואים פעלים ומעשים שהם סיבת גאולתם, ואף על פי כן היו נלאים לעמוד על סיבתם עד שגילה ה' יתברך ענינם. כל שכן אנחנו, שראוי שנהיה סכלים יותר בגאולה עתידה. מפני זה כתב **הרמב"ם** ז"ל שלא יודעו הדברים ההם איך יהיו עד שיהיו.

דרשות הר"ן הדרוש השנים עשר

כי יפלא ממך דבר וגו' (דברים יז ח).

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

ויש בכאן שאלה, שלפי דברי פרשה זו, ההכרעה לא נמסרה, רק לסנהדרי גדולה, וגם שיהיו במקומם, שהרי אמרו רבותינו ז"ל (סנהדרין יד) מצאן אבית פאגי והמרה עליהם, יכול תהא המראתו המראה, תלמוד לומר וקמת ועלית אל המקום מלמד שהמקום גורם, ואם כן מנין לנו שנתחייב לעשות מעשה כפי הכרעת חכמי הדורות.

והתשובה בזה, שזה יש לנו ממה שאמר הכתוב אחרי רבים להטות, והיא אזהרה כוללת ללכת במשפטי התורה גם כן נשפטם כפי רובם, לבד מהדברים שהוציאו רבותינו ז"ל מהכלל בפירוש. והוא אמרם בפרק קמא דחולין (דף יא) מנא הא מלתא דאמור רבן זיל בתר רובא, דכתיב אחרי רבים להטות, רובא דאיתא קמן כגון תשע חנויות וסנהדרי לא קא מיבעיא לן. וזו אזהרה כוללת, אינה תלויה בזמן, ולא במקום. ולפיכך אמרו רבותינו זכרם לברכה בפרקא קמא דמסכת אלילים (דף ז) תנו רבנן שאל לחכם וטימא לא ישאל לחכם ויטהר, לחכם ואסר לא ישאל לחכם ויתיר, ואם היו שנים אחד מתיר ואחד אוסר אחד מטהר ואחד מטמא, אם היה אחד מהם גדול בחכמה ובמניין הלך אחריו, ואם לאו הלך אחר המחמיר. ופירושו במניין, הוא מנין חכמי הדור שהסכימו לדבריו. וזה מן הפסוק שאמרנו. וזה ענין הסכמת הגמרא, ושארין ישראל רשאי לחלוק על דבריו כלל, והיא לנו מצות עשה מן התורה, לפי שבזמן ההוא היו חכמי ישראל מקובצים בישיבותיהם לאלפים ולרבבות, עד שאמרו בשני דיני גזירות (דף קו) כי הוו מפטרי רבנן מבי אביי, ואמרי לה מבי רבא, ואמרי לה מבי רב פפא, ואמרי לה מבי רב אשי, הוו פיישי מאתן רבנן וקרו אנפשיהו יתמי דיתמי. וכיון שהסכימו רוב מנין החכמים ההם בדברים המוסכמים בגמרא, נצטוונו לילך אחריהם מזאת המצווה שהיא אחרי רבים להטות.

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

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

אבל מה שאמרו שהמקום גורם, הוא לדון בדיני נפשות, וכמו שנתבאר בפרק קמא דעבודת אלילים (דף ח), לא מביאורי התורה, שזה נמסר לכל חכם וחכם שיבאר הדבר בדעתו, הן שיאמר אמת או לא יאמרהו, הדבר נמסר לשיקול דעתו, כמו שנהג רבי יהושע עם רבן גמליאל שבא אצלו במקלו ובמעותיו ביום הכיפורים שחל להיות בחשבוננו. וזהו שאמרו בפרק

קמא דבתרא (דף יב) אמר אמימר חכם עדיף מנביא שנאמר ונביא לבב חכמה, מי נתלה במי הוי אומר קטן נתלה בגדול. והוא מן הטעם הזה, שאין כוח בנביא, רק שיגיד מה ששמע, לא שיוסיף דבר מלבו. ואם יאמר אמת, מצווה לנו לשמוע לו, ואם יאמר ההפך, מצווה לבלתי שמעו. אך החכם הן שיאמר אמת או לא יאמר, מצווה לשמוע לו. אך הסוגיא הבאה אחר כך צריכה ביאור, שאמר שם אמר אביי תדע דאמר גברא רבא מילתא, ומתאמרה משמיה דגברא רבא אחרינא כוותיה. ולפי הפירוש שנתפרש, אין הנידון דומה לראיה. וכן מה שאמר אחר כך ודילמא תרוייהו בני חד מזלא נינהו. וכל הסוגיא צריכה פירוש וביאור רב, וכך פירושה.

דבר ידוע הוא, כי היחס לא יאמר רק בדברים המסכימים במין קרוב, אך אם אין מסכימים במין, אף אם יסכימו בסוג, לא ייפול בהם התואר והיחס. ולזה לא יאמר זה האדום חזק המראה או יפה המראה מזה הירוק, לפי שעם היותם נופלים תחת סוג המראה, אחרי שאינם מסכימים במין, לא יתכן בהם יחס הפחות והיתר. ולפיכך מכיון שאמר אמימר חכם עדיף מנביא, נתחייב לומר שיש בחכמים כוח נבואי, כי אם לא, לא יקבלו הפחות והיתר, אף אם יהיו באחד מהם סגולות חשובות אינם בזולתו. ולפיכך הוכיח אביי ואמר תדע דאמר גברא רבא מילתא ומתאמרה משמיה דגברא רבא אחרינא כוותיה. פירוש, תדע שיש בחכם כוח נבואי, דאמר גברא רבא מילתא שאדם אחד יחדש דבר ולא יחדשוהו ולא יאמיתוהו רבים חכמים כמוהו, ותלמיד חכם אחד שיהיה קדום אליו חידשוהו כמוהו, ולא חידשוהו גם כן בזמנו זולתו, ואילו השיגוהו אלו הב' בכוח שכלי לבד, איך היה שאלפים מהחכמים שווים אליהם לא שיערוהו, ואלו השנים שיערוהו שיעור שוה לגמרי מכל צדדיו, זה אי אפשר בכוח שכל פשוט, אבל מצטרף אליו כוח נבואי, כלומר כוח שהוא למעלה מהשכל.

ועל זה הקשה רבא ואמר מאי קושיא, דילמא תרוייהו בני חד מזלא נינהו, פירוש, דבר ידוע הוא שהנפש מצד שהוא שכל נבדל חל באדם כדעת רבותינו ז"ל, שהוא שווה בגוף ראובן ושמעון, אם כן מדוע יתחלפו כוחותם שזה יהיה מוכן לקבל החכמה וזה יהיה בלתי מוכן אליה. זה יתחייב בהכרח מאחד משני דברים:

או מצד החומר,

או מצד נותן הצורה ומחדש ההווה.

אם מצד החומר, כי אף שיהיה נותן הצורה אחד בשניהם, אחר שזה פועל בחומר הטוב וזה פועל בחומר בלתי טוב, אי אפשר שיהיו הכוחות בשני הפעולים אחדים ומסכימים. ועל דרך זה הוא מה שאמר (שבת קנו) האי מאן דבכוכב חמה יהא גבר נהיר וחכים משום דספרא דחמה הוא, הנה דיברו שם מצד הפועל, אך אין כונתם ששני אנשים שיהיו נולדים בכוכב חמה, והאחד מזגו מן הטוב שבליחות ומזג מוחו המשובח שיהיה, והאחר עב שבליחות עכור, ואף על פי שהם נולדים ברגע אחד, לא ישתוו בקיבול החכמה. כי אף על פי שהפועל אחד, מתחלף הפעולה כפי התחלפות המתפעלים אשר פעל בהם. וזה ברור עם ההשתכלות

המועט. ועל זה הדרך יתחלפו כוחות הנפש מצד מזגי הגוף, וישתנו גם כן מצד נותן הצורה, וזה תלוי ברגעי ההיריון והלידה. ולפיכך הקשה רבא ואמר מאי קושיא, כלומר איזה הכרח הוא זה שיהיה לחכם כוח נבואי מהסכים שני אנשים מתחלפים בדבר אחד לא יסכימו בו זולתם, כי אפשר שיהיה זה מצד שהם בני חד מזלא, ולכן יסכימו כוחות נפשם ושכלם, ואף כי יהיו מתחלפי המזג, כיון שהם מסכימים מצד הפועל, יסכימו דעתם וסברתם, ואם לא יסכימו בהם רבים מהאנשים. וזה הקשה מצד נותן הצורה ולא מצד המזג, לריחוק המצא השתוותם או הימנעו. ולפיכך חידש רבא ואמר תדע דאמר גברא רבא מילתא ומתאמרה משמיה דר' עקיבא בן יוסף כותיה. והייתה כוונתו שאי אפשר שיהיו שווים מצד נותן הצורה חכם אחד בזמנו זה עם רבי עקיבא בן יוסף, שהרי ריחוק מעלתם ושכלם רב מאד ואיך ישתתפו בזה ההתאחות הגדול. ועם כל זה הקשה רב אשי דילמא להאי מילתא בר מזלא הוא, כלומר שהסיבות הרחוקות השמימיות נעלמות ממנו, ואפשר שתהיה לשניהם סיבה נותנת איזה התאחות בדבר אחד, ולא ימשך זה בכל.

ולפיכך העלה רב אשי ואמר תדע דאמר גברא רבא מילתא ומתאמרה הלכה למשה מסיני כותיה, שזה יכריח וזה בכוח נבואי, כי מה שהוא הלכה למשה מסיני, לא ישפטהו השכל, אבל הוא למעלה ממנו, כי אם ישפטהו השכל, היה נמסר לחכמים כשאר משפטי התורה, ולא תצטרך עליו הלכה למשה מסיני. ואחרי שאנו רואים שזה החכם מסכים לדבר שהוא למעלה מהשכל, על כורחנו נשפוט שהוא בכוח נבואי שבו. ובהיות החכם והנביא השתתפו בכוח נבואי, ויש לחכם יתרון על הנביא, שהחכם יאמר מה שיאמר מצד שכלו, ויהיה אמת או לא יהיה, מצווה לעשות מעשה על פיו, מה שאין כן בנביא, יתכן לומר חכם עדיף מנביא.

ומצד אחר ימצא שהחכם עדיף מנביא, שאמונת הנביא תלויה בדעתו של חכם, ואין האמונה בחכם תלויה בנביא כלל. שאם יצוונו הנביא שלא נשמע לחכם, לא נאבה אליו. אך בחינת הנביא, היא נמסרה לחכם, שהרי התורה אמרה נביא מקרבך כמוני וגו', ולא פירש ואמר במה יבחן אם זה נביא אמת או שקר. ואף על פי שאמר וכי תאמר איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ה', אשר ידבר וגו', לא יתחייב מזה שכל מה שיהיה הדבר ויבא הוא הדבר אשר דיברו ה', שזה מאמר שולל כולל, ולא יתהפך רק מחייב חלקי, ואם כן כשאמרה תורה אליו תשמעון, איך לא פירשה באיזה אות נשמע לו. אלא לא מסרו הכתוב אלא לחכמים. ועל זה יסדו החכמים שצריך להיות תנאי הנביא חכם גיבור ועשיר, ויתר התנאים, וכשיהיה כן, יצוונו לשמור התורה או באזהרות פרטיות לשעה, נשמע אליו אם ייתן אות או מופת, כן דעת החכמים הקודמים ז"ל.

ואמר הכתוב שזה הנביא נתן לנו במקום המעוננים והקוסמים אשר היו משתמשים בהם יתר האומות עכו"ם, ולהשלים תועלתם יעמוד לנו, כי באמת המעוננים והקוסמים יקדמו הידיעה בקצת הדברים אשר יקובל בהם תועלת, והשלימו ביותר שלמות, והוא ענין הנביא. והוא

אומרו כי אתה בא וגו' כי הגוים וגו' נביא אקים וגו', נמצא שעניין הנביא להשפיל אותן הידיעות ולהשלים תועלתן. וכן היה בראשית נבואת הנביא הנאמן, אז הוכנעו והושפלו המנחשים והקוסמים, והייתה זאת התחבולה מאלוהים שיתנבא הנביא במקום רוב החרטומים, כי אז יבחן עוצם אותותיו, יותר מבארץ נעדרת החכמה, כאשר תמצא בארוכה בדרש אמר רבי יונתן (הדרוש השישי). נמצא שהנביא משלים כל הדברים שיעשו הקוסמים, וביותר שלמות מהם. כי כמו שהקוסם יגיד דברים פרטיים, כן הנביא, כמו שנגלה מעניין האתונות. ועל כן כשאסרה התורה כל אותן הידיעות, נתן תמורתם הנביא, ואמר לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים וגו'. מעביר בנו ובתו באש, מבואר הוא בעצמו שזאת היא עבודת המולך. קוסם קסמים, ענינו שיש באנשים מי שכל המדמה שלו חזק, עד שישער ויגיד קצת העתידות, וזה הכוח יצטרך לעוררו, ולזה יעשו קצת תנועות ותחבולות, והוא מאמר הכתוב (הושע ד) עמי בעצו ישאל וגו'. מעונן, הוא העושה מעשיו בבחירת הימים, והוא אמרו בסנהדרין (דף סה) היום יפה לצאת, מחר יפה ליקח, למודי ערבי שביעית חטין יפות, עקורי קטנית מהיות רעות. מנחש, אמר שם זה האומר פתו נפלה מפיו, מקלו נפל מידו, בנו קורא מאחוריו, עורב קורא לו, צבי הפסיקו בדרך, נחש בימינו, ושועל בשמאלו, אל תתחיל בי, שחרית הוא, ראש חודש הוא, מוצאי שבת הוא.

ואם תקשה אחר שאסרו כל אלה הסימנים ואמרו שהוא בכלל מנחש, איך יאמרו בפרק גיד הנשה (דף צה) רב בדיק במברא, ומה בין מברא לצבי הפסיקו בדרך.

תשובתך, רב אף על פי שהיה בודק במברא, לא היה סומך עליו שיעשה מעשה על פי הוראת הבדיקה, אך היה רוצה לקחת קצת הוראה אם יצליח דרכו, ואף אם ימצא שלא יצליח, לא היה נמנע מלכת, לדעתו שהשם יתברך משנה הכול כרצונו, והניחוש אינו אסור אלא למי שסומך עליו. וזה מבואר שם, אפילו הכי רב לא אכל מההוא בישראל, מאי טעמא עלומיה עיניה הא לא עלים, אלא משום דנחיש, והא אמר רב כל נחש שאינו סומך עליו כאליעזר עבד אברהם שאמר והיה הנערה וגו', וכיונתן בן שאול שאמר ואם כה יאמרו עלו עלינו ועלינו וגו', אינו נחש, ורב לא סמך עליו, אלא שאמר אמברא אתי לאפיה יומא טבא לגאו, ולא אמר כי אמברא אתי לאפיה איזול ואי לא לא איזול.

ואם תשאל ותאמר אם כן אלו הב' היו מנחשים גמורים, ואיך נאמר באלו הצדיקים ככה.

והתשובה, כי לא נאסר הנחש אלא במה שאין השכל גוזר ומורה עליו, אבל מה שהשכל מורה, אין זה נחש כי אם מנהגו של עולם. ואין בין זה ובין האומר אם ימטיר מחר נזרע וכדומה. ומה שתלו בו מעשיהם אלו השנים, כבר הורה עליו השכל. אליעזר עבד אברהם, שהיה יודע כי כל מעשי בן אדוניו היו מושגחים, ובפרט האשה אשר תיפול בגורלו, גזר ואמר

כי האשה אשר תהיה יותר שלמות המידות היא האשה הראויה ליצחק, ובמה יודע אפוא, כי אם שתהיה נערה בלתי רבת השנים, ושתהיה יוצאות לשאוב, אינה יושבת בית, אך עוסקת במלאכת טורח ועמל, ועם כל זה יגבר עליה שלמות מידות, עד שלא תחוס על כל עמלה, אבל יקל בעיניה להיטיב לשאינה מכרת, זה באמת מורה תכלית שלמות במידותיה, והיא האשה הראויה לנוח על גורל הצדיקים. נמצא שזה אינו נחש, אבל עיון שכלי עמוק מאד.

וכן העניין בעצמו ביהונתן בן שאול שביקש לעשות דבר לא ניסו מעולם תופש חרב וחנית, והוא שרצה להכות הוא ונושא כליו בעם רב מאד, וגם לעבור במקום צר אשר היה ראוי שלא ימלטו ממנו אלף אלפים, כמו שהעיד ובין המעברות וגו' השן האחד מצוק וגו'. וכמו שנגלה מעלייתו שהוצרך לעלות על ידיו ועל רגליו. וכשעלה בדעתו לעשות הגבורה הגדולה הזאת, ביקש לדעת אם הם אמיצי לב או פחדנים, כי אם ימצא שהם אמיצי לב, לא ינסה לעשות זאת, ואם ימצא שיפחדו, ידע שטבעם בלתי מוכן לגבורה. כי תנועות הפחד והגבורה הם הפכיות, כי תנועת הפחד היא תנועת הרוח מחוץ לפנים, ותנועת הגבורה היא מפנים לחוץ. וסיבת התחלפות כל זה, כי הפחד מסובב מדם דק מימי קר, ולכן מפני קרירותו ודקותו הוא כבד התנועה לחוץ, ותקל יותר תנועתו מחוץ לפנים, ולכן יקבל רושם הדברים המפחידים מהרה. ותנועת הגבורה מסובבת מדם עב רב החום, בלתי עכור, וזה לרוב חומו ודקותו יוליד רוח רב תקל תנועתו מבפנים לחוץ, ולזה יהיה מוכן לגבורה עד שלא יתחדש בבעליו הפחד והעיצבון, כי בעלי הגבורה לא יפחדו ולא יתעצבו, כי העיצבון היא התקיים צורת ההיזק בדמיון, ובעלי הגבורה לא יתעצבו, כי להפלט תנועתם בנקמה ולקלותם, ידומה להם כאילו כבר נעשה, ולהתקיים הדמיון ההוא, תסור צורת המזיק מהדמיון.

והוא מה שאמרה תורה לא תקלל חרש, ואין הכוונה בחרש לבד, שהרי אמרו (במכילתא) מנין לרבות כל אדם תלמוד לומר בעמך לא תאור, אבל הכוונה בזה כי הנפש כשהתנועה לנקום מהמזיק כפי צורת ההיזק הקיימת בדמיון, הנה לא תסור מהיות מתנועת עד שתגמול למזיק לפי צורת ההיזק הרשומה בדמיון, וכאשר שילמה, אז תנוח אותה התנועה, ונעדרה אותה הצורה מהדמיון. ופעמים תשלמו גמול בקללה ובחירופין לבד, ותנוח בדעתה, בשיעור מה שהגיע למזיק מן הנזק באותן המאמרים והחירופין. ופעמים יהיה העניין יותר קשה, ולא תנוח התנועה ההיא, עד שתיקח נפש המזיק ותסלקה מהמציאות, וזה הוא התכלית. ופעמים תהיה תנועת הנפש לקטנה לבקש עונש המזיק, וזה לקטנות עונו, עד שתנוח התנועה ההיא בזעקות, וגיזמו אותו וקיללו אותו. ואולי היה עולה במחשבתנו כי תכלית מה שאסרה לנו התורה קללת איש מישראל, כשיהיה משמיע אותו למה ששיגהו מן הצער והכאב, אבל קללת חרש לא תהא אסורה, לכן הודיעתנו התורה כי לא הקפידה בעניין המקולל לבד, אבל הקפידה בעניין המקלל שלא ירגיל נפשו לבקשת הנקמה, ובזה יטה מזגו אל השווי.

וכל זה אמנם מתכונת בעלי הגבורה, אשר להם בזה הכנה טבעית. ולכן ביקש יהונתן לדעת אם הם מוכנים לגבורה או לבריחה. וכאשר מצא שהם מוכנים לפחד וליראה, עלה עליהם, ועשה והצליח. וזה אמנם לא היה בכלל נחש, כי זה יגזרו עיון שכלי ומנהגו של עולם. ומה שאמר כל נחש שאינו וכו' אינו נחש, הכוונה בזה שכל נחש מהנחשים האסורים, שלא יסמוך עליו כמו שהיו אלו סומכים בדבר המותר, אינו נחש, ורב כשהיה בודק במברא לא היה תולה מעשיו באותם הדברים.

ואם תקשה ותאמר הרי אמרו (חולין צה) ר' יוחנן בדיק בינוקא, ומן הנראה שהיה סומך במעשיו עליו כאליעזר עבד אברהם, שהרי אמרו שם כי נח נפשיה דרב וכו'. והתשובה בזה, כי זה אינו מצדדי הנחשים, אבל הוא צד נבואה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל בפרק קמא דבתרא (דף יב) אמר ר' יוחנן משחרב בית המקדש ניטלה הנבואה מן הנביאים וניתנה וכו'.

וחובר חבר, ענינו הלחשים. וכן נתבאר בספרי. ואלו הידיעות כולן, הקסם והעוננות והכישוף וזולתם, הם הנקראים בלשונם ז"ל דרכי האמורי. ומאלה, קצת הדברים אסורים, וקצתם מותרים. ודעת **הרמב"ם** ז"ל בזה כי כל מה שלא יגזרו העיון הטבעי אסור, וזולתו מותר. ופירוש זה שאמרו במסכת שבת בפרק במה אשה יוצאה (דף סז) אביי ורבא דאמרי תרוייהו כל דבר שהוא משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, שכל דבר שיגזרו העיון הטבעי, אין בו משום דרכי האמורי, וזולתם, יש בו. וזהו שהקשו הא אין בו משום רפואה יש בו משום דרכי האמורי, והא תניא אילן שמשיר פירותיו סוקרו בסיקרא וטוענו באבנים, בשלמא טוענו באבנים כי היכי דניכחש חיליה, אלא צובעו וסוקרו בסיקרא מאי רפואה עביד, כלומר שזה לא יגזרו ההיקש ועיון טבעי, ותירצו כי היכי דליחזוהו אינשי וליבעו רחמי עליה. ואמר **הרב** ז"ל כי מעשה הכישוף הם כולם דבר לא יגזרם עיון טבעי, והם נכללים בשלשה מינים:

האחד מהם מה שנגלה בהגבלת זמן שיעשו בו המעשים ההם,

והשני דברים ידועים,

והשלישי פעולות אנושיות ידועות כריקוד או טיפוח או שחוק או עישון ידוע, או דברים ידובר בהם מובנים או בלתי מובנים.

וזה תימה שהרי יש בגמרא דברים ידועים התירו ממה שלא יגזרם העיון הטבעי, והם כוללות כל אלו החלקים או רובם. אמרו בפרק במה אשה (שבת סז) אמר ר' יוחנן לאשתא צמירתא לישקול סכינא דפרזלא כולא וליזיל להיכא דאיכא ורדינא וליקטור ביה בנירא ברקא, יומא קמא ליחרוק ביה פורתא ולימא וירא אליו מלאך ה' בלבית אש מתוך הסנה למחר ליחרוק ביה פורתא ולימא וירא ה' כי סר לראות והרי כאן פעולות אנושיות ידועות, וימים ידועים, וצמח ידוע. וכן עוד שם, מי שיש לו עצם בגרונו, מביא מאותו המין ומניח לו על קודקודו, ויאמר הכי חד נחית בלע נחית חד חד, ואין בו משום דרכי האמורי. ולאידרא לימא הכי ננעצתא כמחט ננעלת כתריס שיישא שיישא. כל אלו הדברים לא יגזרם ההיקש טבעי. וכן למי שגורס

בכל אותן האמורות שם עד סוף הפרק אין בו משום דרכי האמורי, הרי באותן העניינים דברים רבים קרובים לאלו השלשה עניינים שייחס הרב לענייני הכישוף. וכן מה שכתב עוד **בספר המדע** שכל אלו הדברים דברי תהו והבל הם שנמשכו בהם חסרי הדעת לא שיהיה בהם ממש כלל, הוא מן התימה, שהרי אמרו (חולין ז) בההיא אתתא דהוה מהדרא למשקל עפרא מתותא כרעיה דר' חנינא וכו' שאני ר' חנינא דנפיש זכותיה, ואם אותן הדברים ממה שאין בהם ממש, למה יצטרך גודל זכותו לכך. ומלבד זה צריך ביאור למה התירו קצת דברים ואסרו קצתם, אחרי שהם כולם ממה שלא יגזרם היקש טבעי. והרי התירו ביצת החרגול ושן של שועל ומסמר מן הצלוב, והרי אלו כולם דברים לא יגזרם ולא יורה עליהם היקש טבעי.

והתשובה בזה כי הדברים כולם פועלים בשני דרכים, אם פועל טבעי ואם פועל סגולי, והפועל בסגולה גם הוא פועל בטבע, אלא שהפועל הטבעי יגזור השכל חיובו, והפועל הסגולי יקבל השכל אפשרותו לא שיגזור חיובו. והפועל הטבעי הוא בדברים הקרים שיקררו באיכותם, או החמים שיחממו, הן שיהיה זה אחר שיתפעלו מן הגוף או שלא יתפעלו ממנו, וזה הפועל יגזור השכל חיובו. ואמנם הפועל הסגולי אשר יקבל השכל אפשרותו ולא יגזור חיובו הוא על זה הדרך, ידוע הוא כי הכוחות השלמויות נמצאות בגופים רחוקי ההפך, והחסרונות כולם נמצאות בגופים רבי ההפך, עד שנמצא הגרמים השמימיים, להיעלות ההפך מהם, רבי השלמויות, והיסודות, להיותם היותר גדולי ההפך, שיהיו הם רבי החסרונות. ויתחייב מזה שיהיה הנמצא מוסיף שלמות על הפשוט כפי העלות הפכו והסתלקו. ולזה יהיה היותר שלם במצג, יותר רב שלמות, והוא הרוח הלב. ולכן יש בנמצאים קונים שלמויות בעצמם, חלוקים, ויקבלו קצתם סגולות נמשכות אחר עירוב המצג לבד, וקצתם יקנו מן המצג נפש צומחת, וקצתם נפש חיונית, וקצתם יהיו מוכנים עוד לקבל נפש אנושית כאדם, ולכן כפי עירובם והימצגם יקבלו סגולות ושלמויות.

ותשובת טעם הסגולה, ותשובת השאלה במהות הטבע, אחת היא. כי כשישאל שואל הסיבה בשהאש שורף, לא ייפול בתשובת המענה עניין אחר, אלא שהוא בעבור חום, ואין הרצון בזה, אלא מפני שיש לו בטבע כוח השורף. וכן יאמר לשואל במהות משיכת האבן למטה, וכן במשיכת האבן הקלאמיט"ה המושכת הברזל, לא תיפול התשובה בשום צד, אלא לפי שבטבעה כוח המשיכה. והתשובה הזאת לא תספיק להמוניים, וזה בעבור שלא ידמו שתהיה פעולה מן הפעולות, שלא תהיה סיבתם קור או חום או לחות או יובש או קלות או כבדות. אבל על האמת, ידיעת סיבת העלם כח הסגולה, איננו גדול מהעלם ידיעת הסיבה בכוחות שאר העניינים. כי העלם הסיבה הזאת, היא עומדת על שני עניינים:

האחד הוא העלם ההתחלות הפועלות, רוצה לומר ההתחלות המביאות הכוח הזה למציאות, וזה ההעלם איננו גדול בידיעת הסגולה מבידיעת הטבע.

והשני העלם ידיעת המקבל, רוצה לומר הספק בעניין אשר ממנו מוכן לקיבול הפעל הזה יותר מגוף האחר. ודמיון העלם ידיעה זה, אינו מיוחד לכוח הזה יותר משאר הדברים הטבעיים, כי ההעלם הזה הוא בנוי מהצבעים והריחות והדומה לזה, כי כיוצא באלו העניינים ידענו שהם באים וחלים במציאות מהתחלות פועלות, שהסיבה להם ה' יתברך. ונודע גם כן שהסיבה אל ישותם התקרבות הטבע, בסיבת ההכנה נמשכת מהמזג. והנחנו גם כן הכנתו שהיתה השואת יחס בערך הפשוטים, סיבה למזג ההוא, אך ההכנה הזאת מהפשוטים לאותו העירוב, לא נדע כל ימי חיינו.

ואחר אלו ההקדמות נאמר שריר וקיים זהו אמרו אב"י ורבא דאמרי תרווייהו כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, אין הכוונה שיגזרם העיון הטבעי, אבל הכוונה שכל מי שיכווין בו שיהיה פעלו פועל הרפואה, והוא המיר הנמזג, אין בו משום דרכי האמורי, כי אלו הדברים כשהיו סמים או דברים שישנו הנמזג הפרטי בסגולתם, אין בהם צד איסור ולא משום דרכי האמורי כלל, ואפילו עשיית צורה מיוחדת לרפואה על זה, מותר. והכי אמרינן בגמרא (שבת ס"ז) 'יוצאין בסלע שעל גבי הצינית, מאי צינית, בת ארעא. והקשו מאי שנא סלע, אי דאקושא ליעביד ליה חספא, אלא משום שוכתא ליעביד ליה טסא, אלא משום צורתא ליעביד ליה פולסא, אמר אב"י שמע מינה כולהו מעלי לה. והנה מזה המין, כי אין בין זה, ובין תלות העשב הנקרא בלשון ערב פיוניא"ה, כלום, וכל מה שנודע היתירו בגמרא, הוא מזה המין. אבל מה שאסרה תורה משום דרכי האמורי, ושנודע איסורו בגמרא, הוא ממין אחר. והוא שאותם האומות בזמן הקדום, היו מדמין לעשות פעלים או דיבורים להשיג מהם תועלת מצד הגעת רצון בעל הכוח השמימי אליהם, וכל מה שיהיה מזה המין, הן שיהיה לו עיקר הן שיהיה פועל הבטלה, נאסר מפני שהוא מדרכי האמורי ודרכי עבודה זרה.

ולפי שבהעלותו מעלינו אלו הידיעות, נחסר קצת תועלות הבאים מאיתם, אמר נביא מקרבה מאחריך כמוני וגו'. וענש מי שימרה פיו באמרו והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי אנכי אדרוש מעמו. ותימה איך ענשה תורה, ולא ביארה התנאים אשר בהם נסמך עליו, כמו שחששה ואמרה איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ה', היה ראוי לחוש ולומר איכה נדע את הדבר אשר דברו ה'. ורבותינו ז"ל נתעוררו בזה בסנהדרין בפרק הנחנקין (דף פ"ט), ואמרו והמורד על דברי הנביא מנא ידענא דמיענש, דיהיב ליה אות, והא מיכה דלא יהיב ליה אות ואיענש, היכא דאיתחזק שאני, דאי לא תימא הכי אברהם בהר המוריה היכי שמע ליה יצחק, אליהו בהר הכרמל היכי סמכי עליה ועבדי שחוטי חוץ, אלא היכא דאיתחזק שאני. הרי שנתנו בכאן שני דברים:

האחד שייתן אות,

והשני אם לא ייתן אות, שיהיה כבר נביא מוחזק, כלומר שכבר הגיד עתידות ובאו כולם. כי אחרי זאת, לא יצטרך לתת אות על כל דבר ודבר.

ועדיין יש תימה איך לא נרמז זה בפרשה, ואיך לא חששה התורה להורות איך נדע את הדבר אשר דיברו, כמו שחששה ואמרה איכה נדע את הדבר אשר לא דברו. ויש לומר שזה כבר נרמז באמרו כמוני, כלומר שיאמת נבואתו כמו שאימתתיה אני, והוא כבר אימתה על פי האות.

ואם תאמר והרי נבואתו של משה לא נתאמת על פי האותות, אלא על פי מה שראו בעיניהם. וזה כבר נרמז למשה בתחילת נבואתו, וכאמרו ויאמר כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך וגו', וכך פירוש, משה מי אנכי כי אלך אל פרעה, כלומר לא איש אנכי שאינני בשליחות גדול כזה, והשם יתברך השיבו כי הוא יעשה השליחות הזה, מאשר השם יתברך יהיה עמו, אבל ההאמנה הגמורה במה שהשם יתברך שלחו, תהיה כאשר תעבדון את האלוהים על ההר הזה, כלומר בעת מתן תורה ששיגו כולם הנבואה. והוא גם כן מה שכתוב ויאמינו בה' ובמשה עבדו. ואם כן בכל נביא ונביא שנדע אמיתת נבואתו כמו שידענוה במשה, לא על פי אותות לבד.

והתשובה בזה, שאין לך כל נביא ונביא שיהיה נאמן יותר ממה שהאמינו במשה קודם מעמד הר סיני בנתינת אותות לבד, שהרי כבר האמינוהו בקצת מצות פרטיות בעיני הפסח, והנביא אין להאמינו אם יצונו במצווה נוהגת לדורות, שכבר אמרו חכמינו ז"ל (תמורה טז) אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה.

ואף בביאור אחד מספיקי התורה שלא יהיה מוכרע על פי חכמים, לא נאמין הנביא. וזה מבואר בגמרא תמורה בפרק יש קרבנות יחיד (שם), אמר רב יהודה אמר רב בשעה שנפטר משה רבנו ע"ה אמר לו ליהושע שאל ממני כל ספיקות שיש לך, אמר לו רבי כלום הנחתיך אפילו שעה אחת, לא כתבת בתורה ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל, מיד תשש כוחו של יהושע ונשתכחו ממנו ת"ר הלכות ונולדו לו שלש מאות ספיקות ועמדו כל ישראל עליו להרגו, אמר לו הקדוש ברוך הוא לומר לך אי אפשר, לך וטורדן במלחמה, שנאמר ויהי אחרי מות משה עבד ה' ויאמר ה' אל יהושע בן נון וגו', וכתוב הכינו לכם צדה וגו' לבוא לרשת את הארץ וגו'. ועוד שם אמר רב יהודה אמר שמואל ג' אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה רבנו ע"ה, אמרו לו ליהושע שאל, אמר להם לא בשמים היא, אמרו לו לשמואל שאל, אמר להם אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה.

אם כן אין נאמנות של הנביא בחידוש המצווה ולא בביאורה, אלא שיצונו לדבר אחד לשעה. ובדבר הזה כבר האמינו משה באותות לבד. אם כן יהיה נכלל באמרו כמוני, שיהיה נאמן כמו שהייתי נאמן על פי אותן הדברים שהובררה נבואתי, ולפיכך התורה לא הוצרכה לחדש איכה נדע כי שלחו השם יתברך, אבל חששה ואמרה איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ה'. והשיבה אשר ידבר הנביא וגו', כי בהכרח גמור יתקיים מה שדיברו ה' כולו.

וזה אמנם צריך תנאי שיהיה מה שהתנבא הנביא לטובה, כי אם ינבא לרעה, אפשר שיבטל כעניין נינוה, אבל מה שינבא לטובה, אי אפשר שיבטל. וזה קיום יעודי גאולתנו. וזה מה שאמר ירמיה לחנניה בן עזור הנביא אשר ינבא לשלום בבא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה' באמת. ברוך השם לעולם אמן ואמן.