משנה · אחרונים

פרקי משה על אבות

רבי משה אלמושנינו

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

פרקי משה על אבות

רבי משה אלמושנינו

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

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

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/פרקי-משה-על-אבות/
הקובץ נוצר ב־17 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611162349 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 5
פרק א 6
משנה א 6
משנה ב 14
משנה ג 15
משנה ד 17
משנה ה 18
משנה ו 20
משנה ז 22
משנה ח 23
משנה ט 24
משנה י 25
משנה יא 26
משנה יב 27
משנה יג 28
משנה יד 29
משנה טו 30
משנה טז 31
משנה יז 31
משנה יח 33
פרק ב 35
משנה א 35
משנה ב 39
משנה ג 41
משנה ד 41
משנה ה 44
משנה ו 46
משנה ז 47
משנה ח 49
משנה ט 53
משנה י 56
משנה יא 59
משנה יב 59
משנה יג 61
משנה יד 62
משנה טו 64
משנה טז 64
פרק ג 70
משנה א 70
משנה ב 76
משנה ג 80
משנה ד 81
משנה ה 81
משנה ו 82
משנה ז 83
משנה ח 87
משנה ט 88
משנה י 89
משנה יא 93
משנה יב 94
משנה יג 96
משנה יד 100
משנה טז 104
משנה יז 107
משנה יח 111
פרק ד 113
משנה א 113
משנה ב 126
משנה ג 128
משנה ד 129
משנה ה 132
משנה ו 134

משנה ז 135
משנה ח 136
משנה ט 137
משנה י 140
משנה יא 141
משנה יב 143
משנה יג 145
משנה יד 147
משנה טו 149
משנה טז 152
משנה יח 154
משנה יט 155
משנה כ 156
משנה כא 158
משנה כב 159
פרק ה 165
משנה א 165
משנה ב 173
משנה ג 174
משנה ד 175
משנה ה 177
משנה ו 180
משנה ז 186
משנה ח 189
משנה ט 190
משנה י 192
משנה יא 195
משנה יב 195
משנה יג 196
משנה יד 198
משנה טו 199
משנה טז 200
משנה יז 202
משנה יח 204
משנה יט 206
משנה כ 209
משנה כב 212
פרק ו 218
משנה א 218
משנה ב 224
משנה ג 232
משנה ד 234
משנה ה 238
משנה ו 243
משנה ז 246
משנה ח 250
משנה ט 253
משנה י 257
משנה יא 262

הקדמה

הקדמה

לפרקי אבות ונקרא פרקי משה

כאשר הייתי בימי חרפי אני הדל באלפי משה בכה"ר ברוך אלמושנינו זלה"ה. ברוב שרעפי בקרבי ראיתי ונתון אל לבי לחבר ביאור קצר יכשר בעיני פני אלקי' ואדם על המשניות אשר במסכת אבות מיוחדות מיוסדות על סודות תורתנו החמודות נכבדות מדובר בם לאלפים ולרבבות בחקירות יקרות וידיעות נשגבות סביבות אהלי מעגלי שבילי דעותם, דברי חכמים וחידותם, תזל כטל אמרתם ומשנתם שלמה, בעז ותעצומות תעלומות חכמה. אז אמרתי הנה באתי בקצה הערמה, אני הגבר תולעת ורמה, עפר מן האדמה, אדם להבל דמה. ואספתי בעומרי מאמרי השלמים, רשומים בכתב אמת ואמונה המשנה הראשונה שבכל פרק ופרק מהם. והיה ביאורי בהם למשמרת, בספר "תורת משה" בפרשת השבת, אשר בו היתה המשנה נזכרת בין פסח לעצרת.

שבתי וראה בעיני פני הבחינה הנבחרת כי טוב לקבוע להם מקום בפני עצמו, וקראתי שמו בחושבי להשלימו "פרקי משה" לכהנו לי ולקדשו. ולא באתי עד קצו לאפס פנאי בצרות רבות סבוני גם סבבוני מנוחה הדריכוני הקיפוני כתנורו של עכנאי, וטרדות מיוחדות לי שיתי שומי שאשית אני בלמוד התלמוד עמוד הימני השכוני באהלי ובהכלי. ותגמולי ממולי בחלקי מכל עמלי בעסקי וחקי בחבורי הגדול ספר "פני משה", ירצה לקרבן אשה טורחי וצערי בבקשת צורכי אורחי ורבעי כלם, עד אשר נעשה ונשלם כירח יכון עולם.

ואולם כאשר חברתי ספר "תפלה למשה" במעלת תהלת התורה ברה, לאח וגביר דגמיר וסביר אשר אהבתי, יעדתי להשלים הביאור הזה ולהעמידו על עומדו. ולא הספיק הזמן בלתי נאמן במעמדו להכין אותו ולסעדו, עד היום הזה אשר הוכרחתי לצאת ממחיצתי טירתי וביתי מחמת אימת פחד ופחת משלחת מלאכי רעים ורוח עועים לרגעים ועתים וחתחתים בדרך ארץ עיר מושבי, והאלהים אותי הביא אל המקום הזה נחלת צבי לתמידות ההתבודדות אשר אויתי קויתי בצפייתי צפיתי. ופניתי אני בעניי ורוב אסוני להשלים הביאור כלו, ולהעמידו על תלו אשר אמרתי אחיה בצלו, יגמלני ה' לי כצדקי ומלכי ישפר, ותיטב לה' משור פר, ובו עון יכופר, יסופר לה' לדור. הכינותי לי בית נכון ומדור, להתקין עצמי בפרוזדור כדי שאכנס לטרקלין, ומשובתי אתי תלין אם אמנם שגיתי, נטיתי לבי להתישב בטעמי, ולא יצאתי ממרכז מקומי, בשוכבי וקומי, בלילי ויומי, עד שמצאתי את שאהבה נפשי, כבודי ומרים ראשי.

ובחפשי אמתחות שיחות המפרשים הנגשים לבאר הפרקים האלה הנמצאים אתי, והמה הנדפסים, ראיתי ההרים אשר עליהם יסודות בנינם והנם רועשים. בכונתם ובחינתם, קצתם האריכו למעניתם בענינים חצונים ממינים שונים יוצאים מהכונה הנכונה בלשון התנא, וקצתם בבחינה נאמנה בחרו להם הקצור יותר מהשיעור ההכרחי, עד העדר ההבנה היה להם למנה, על כן אמרתי אסורה נא ואראה מראש אמנה, כי עת לחננה כי בא מועד הפנאי, ובימים מועטים בשצף קצף העתים צרפתים כצרוף כסף. וחשב אפודתם מראשיתם ועד אחריתם, על פנת יקרת שמירת שני דברים יקרים וישרים למוצאי דעת שהם אצלי חלקי גדר כל ביאור להבנת כונת הדבר המבואר בו, אחד הוא הקצור והחסור בדברים הנאמרים באמת ובתמים, באופן שלא יחסר ולא יהיה אפשר לבאר הדבר בגזרות חסרות או קצרות מהן יותר בבירור. השני שלא להרחיב הביאור בדברים אחרים, ולא להאריך זולת מה שצריך להבנת כוונת המשנה או הברייתא, וכי אראה היות הענין יותר מבואר באיזה פסוק או מאמר רז"ל תזל כטל אמרתי כעובר על הגחלים מגלה טפח וטפחיים מעלים, להשלים המלאכה ערוכה בכל ושמורה, בדרך ישרה וקצרה, בשפה ברורה, בקשר המאמרים המסודרים בכל פרק מהם בכל פרטי ענינו, עת להרחיב הדבור דבר דבור על אפניו, עת לקצר ולחסר על כל אשר היה לפניו, ועת לחשות, וזה החלי לעשות.

פרק א

משנה א

משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע וכו'. ראשונה בבחינה נאמנה ראוי להשגיח בדברים הכוללים אצל מעלת תהלת המסכתא הזאת בכלל. ואחר כך במאמרי השלמים רשומים בכתב אמת בכל פרק ופרק ממנה, איש על דגלו באותות כדי שנעמוד בהם על אמתת הבנת כונת אמרתם ספיר גזרתם.

והנה ראינו לספק בכלל קודם שנבוא אל הביאור שלשה ספקות. הספק הראשון הוא, למה הוצרך רבינו הקדוש מסדר המשניות להזכיר פה סדר קבלת התורה בראש המסכתא הזאת, ולמה לא הזכירו בראש סדר זמנים או סדר נשים או סדר נזיקין או כל אחד משאר הסדרים הן הן גופי הלכות וכל בהם חיי רוחנו ונשמתינו. ומי הכריחו להזכירו במסכתא הזאת אשר הם מוסרים מסודרים מפאת שכל המעיין יחקור ויבין מעצמו כולם או רובם במעט ההשקפה הצרופה והבחינה הנאמנה.

הספק השני הוא, למה זה תקנו מתקני מנהג קריאת הפרקים האלה בבתי כנסיות ובתי מדרשות שיקראו אותם בין פסח לעצרת ולא בזמן אחר, ומה ראו על ככה, כי המוסרים היקרים האלה זמן למידתם שוה לעולם בכל עת ובכל רגע ומה נשתנו הימים האלה מזולתם.

הספק הג', למה זה תקנו ונהגו להקדים משנת כל ישראל יש להם חלק וכו' בתחלת תהלת המסכתא הזאת, ולא עוד אלא שנהגו לאומרה בתחלת כל פרק ופרק מהם מדי שבת בשבתו.

ולהתיר שלשת הספקות האלה נקדים ג' הקדמות יותר כל ספק מהם באחת מהן. ההקדמה הראשונה ביאר אותה הרמב"ם ז"ל בפר' הג' משמנה פרקיו אשר הקדים בביאור המסכתא הזאת, והיא, שחולאי הנפש הם כחולאי הגוף בכל הצדדים וצדי הצדדים וההשערות האפשריות שאפשר לשער בהם מכל צד. ויותר על כל מה שביאר הוא ז"ל בסומכו על המבין אומר אני כי כמו שרפואת הגופים תתחלק לשני חלקים דקים, והם שמירת הבריאות וחזרתה כשתסור, כן רפואת הנפש מי שהוא בריא השכל לבלתי יחטא אחד מהכחות הנפשיות צריך לפעול פעולות שלמות מאד לשמור כח בריאות ושלמות נפשו והוא קנין או ענין בנפש השלם, יבאו ממנו פעולות השכל שלמות. אמנם כשיסור מהבריאות והקנינים והמעלות אשר יעשה אותם האדם השלם וחי בהם, אז יצטרך להתנהג באופן אחר כדי להחזיר הבריאות אשר סר ממנו כאמור. וכמו שאצל רפואת הגוף כל א' יסתפק בעצמו לדעת הנהגת הבריאות במעט ההשקפה במה שעבר עליו מצד החקירה או הנסיון, כן אצל בריאות הנפש אפשר שיתנהג האדם בו בנקל לבלתי יחטא בהם במה שיראה בזולתו בריא כמוהו בן זוגו. אמנם כאשר תסור הבריאות ממנו הוא קשה החזרה מאד, עד שעל כן כמו שבחולה הגוף אף אם החולה יהיה רופא ובקי אומן במלאכת הרפואה יצטרך לרופא זולתו ולא תספיק לו הנהגתו אף חכמתו לא תעמוד לו יען ישפוט על הדברים הפך מה שהם, וימתק לחכו כל מר, ועל אשר יזיקוהו ישפוט על תועלתו, אשר על כן יצטרך לאחד מב' דברים, אם שיקרא לרופא אחד ישלח דברו וירפאהו, ואם שיתנהג על פי ספרי הרפואה ולא יטה ימין ושמאל מכל אשר ימצא כתוב בספר ההוא אף שלפי משפט שכלו או דמיונו יהיה מזיק לו, כי אם ימשך אחר משפט דמיונו, יעלה בידו חרש הנשבר, תבן ולא בר, הפך המכוון כמדובר.

כמו כן יקרה בחלאי הנפש אצל החוטאים והרשעים בנפשותם והמטים עקלקלותם, כי אין להם משפט ישר בכל אשר יפעלו, אף אם היו יודעים ומכירים מתחלה הטוב והרע, והם הכת אשר עליהם אמר הנביא הוי האומרים לרע טוב ולטוב רע כו' שמים מר

למתוק ומתוק למר וכו'. שביאר המשל והנמשל כולם יחד, להיותם דומים ומסכימים מכל צד, כי אלה ישפטו על הרע בשהוא טוב, הפך מה שידעו והבינו ראשונה, יחוגו וינועו כשכור וכל חכמתם ובינתם ועצתם תתבלע, והיו כלא היו, לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו, אשר על כן יצטרכו לרופא מחוץ ירפא משובתם יוכיח אותם על רעתם לנחותם הדרך ילכו בה השם נפשם בחיים. והם הנביאים והחכמים המישירים את העם בכל דור ודור לכל דבר שבקדושה לשמור לעשות את חקי האלהים ואת תורותיו ואת המעשה אשר יעשון. והוא הדרך הראשון לרפואתם. והדרך השני הוא שיעשו ככל הכתוב בספר התורה השלמה תמימה משיבת נפש, לא יטו ימין ושמאל מכל הכתוב בה, כי אז יצליחו את דרכיהם ואז ישכילו. וכמו שאמר הנביא לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה וכו' אך אמנה יצטרך בכל א' מהדרכים האלה בחלאי הנפש מה שיצטרך גם כן בחלאי הגוף והוא, כי כמו שקרה אצל חלאי הגוף כי כאשר יחלה איש מה. וכל שכן אם יהיה החולה עצמו רופא כאמור, לא יקרא רק למי שידע באמת שהוא רופא גדול וסומך עליו שידע בו שאין דבר בלתי מתוקן יוצא מתחת ידו, ואז יבטח עליו והוא יעשה. וכן כאשר יתנהג על פי ספרי הרפואה ככל הכתוב בהם לא יתנהג רק על פי הספר אשר ידע בו היותו ממחבר גדול ובקי מאד, וכל דבריו האמת והצדק.

כמו כן בחלאי הנפש החוטאת ראוי שתתנהג ותשמע לקול המישיר אותה כאשר תדע היות האיש ההוא גדול הדור. וכמו כן ראוי שיעשה החוטא כפי מה שכתוב בתורה, כאשר ידע באמת היות התורה ההיא אמתית, וכפי חוזק ידיעת אמתתה יתחזק לשמור לעשות ככל הכתוב בה כאמור, וזה אחד מהתועלות הגדולות הנמשכות מנתינת התורה האלהית כמו שהארכתי אני על זה בספר "פני משה" ובספר "תורת משה" והוא ביאורי על התורה. אמנם מה שיצטרך כעת מספיק למה שאנחנו מבארים פה, הוא כפי ידיעת אמיתת התורה או ההנהגה הכתובה בספר המנהיג יתחזק המתנהג על פיה לעשות ככל הכתוב בה.

ועם זה הותר הספק הראשון כי להיות המוסרים האלה הבאים במסכתא הזאת לרפאת חולאי הנפש למי שהוא חולה השכל הישר, והוא לא ידע איזה יכשר אם זך ואם ישר, ויאמר לרע טוב ולטוב רע, על כן הוצרך להקדים אליה סדר הקבלה, להורות להודיע ולפרסם אמתתה והיותה מקובלת מהשמים אשר לא תפול עליה הטעות בלי תוספת ומגרעת חלילה, ושנתנה על ידי אביר הרועים אדון הנביאים מרע"ה, והוא מסרה ליהושע ויהושע לזקנים איש מפי איש בלי שינוי ותמורה כלל, וזאת היתה הכונה האלהית לפי דעתי במה שנתן אותה בקולות וברקים וקול שופר וכו' ארץ רעשה אף

שמים נטפו וכו' לעשות רושם גדול במקבלים אותה יכירו וידעו כי מן השמים השמיעם את קולו האמתי וכל דברי התורה צדקו יחדיו, וכי יחטא ואשם כי יפול הנופל ממנו ישוב יתפלא בו אשר ידע אמתתה ויעשה ככל הכתוב בה אף שבעיניו לא יראה הדבר ההוא טוב מצד עצמו יבטח על ידיעתו הכוללת שכל הכתוב בה ראוי לעשות כנז', ובזה תגלה ותראה באמת הסכמת רפואת הנפש עם רפואת הגוף כאמור, ואפשר ששניהם נרמזו בתורה באומרה והיה אם שמוע תשמע בקול ה' אלהיך והישר בעיניו תעשה וכו' כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך, ובו יותר הספק אשר נבוכו בו המפרשים כולם, והוא שבא מאמר כי אני ה' רופאך ללא צורך כלל, כי אם לא ישים מחלה אין צורך לרפואה. אמנם הכונה כי אם האדם ילך בדרך טובים וישמע בקול ה' אלהיו הנה מחולאי הגוף אין צריך רפואה כי הוא לא ישים עליו החולי כלל, ובכן לא יצטרך לרפואה, ועל הרפואה האמתית שהיא רפואת הנפש, אשר להיות הבחירה בפעולות לאדם אפשר שהוא מצד עצמו ורוע בחירתו יחלה, הנה הש"י הוא רופא שלו במה שנתן לו התורה, אם ישמע לה וז"א כי אני ה' רופאך ר"ל השי"ת רופא הנפש, והוא ירפא אל השומע בקולו, כי בא לטהר מסייעין אותו ובכן תהיה רפואת הנפש סבה להמנע חולאי הגוף וזהו אם שמוע תשמע כו'.

אמנם התר הספק הב' הוא מבואר ממה שקדם, כי להיות שצריך לשמירת התורה הכנת המקבל על כן תקנו קריאת המוסרים האלה באלה הימים בהודעת אמתתם כמדובר כדי שיהיו מוכנים לקבלת התורה והמצוות בחג השבועות זמן מתן תורתנו. ואפשר לומר עוד סבה טבעית, והיא, כי להיות בין פסח לעצרת זמן האביב אשר בו יתרבה הדם באדם כמו שנתבאר במקומו ומרתיחת הדם תתרבה השמחה כנודע ויתאוה אז האדם יותר אל הדברים הגשמיים על כן יצטרך אז להזהיר על תקון הכחות הגשמיות יותר ממה שיצטרך בזמן אחר זולתו.

אמנם להתר הספק הג' נקדים הקדמה ג', והיא, כי לכל פעולה שיפעל האדם ראוי להקדים אליה התכלית המכוון בה, אשר הא תחלת תהלת המחשבה, וזולת זה הוא פועל בטל, ומלבד זה אם ירצה האדם להנהיג לחברו בדרך אחד, אם לא יודיעהו תחלה תכלית הדרך ההוא לא ילך בה בשמחה ובטוב לבב רק בדאגה ובעצבון בהיותו בלתי מצייר תכלית פעולתו. וצריך עוד לידע בתחלת הפעולה השלמה קלות השגתו, כי כפי קלות השגת התכלית תגדל שמחת הפועל אותה וכפי שיעור וגודל השמחה יהיה הזריזות והתנועה אליו.

על כן ראו מתקני קריאת המסכתא הזאת בזמן הנז' להקדים התכלית וקלות השגתו בעשיית הפעולות השלמות וקיום המוסרים המסודרים בכל פרק ופרק מהפרקים הנזכרים, והוא השגת החיים הנצחיים, והם חיי העולם הבא, ואמר שכל איש אשר בשם ישראל יכונה לא יהיה נמנע ממנו השגת הע"ה וז"א כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, כי ישראל הוא שם מורה על שלמות ויושר שכל האיש הישראלי כמו שנתבאר בקריאת השם הזה ליעקב באומרו כי אם ישראל יהיה שמך, וביאר הסבה באומרו כי שרית עם אלקים ועם אנשים וכו'. והראיה תסכים אל הכונה הנכונה הזאת באומ' שנאמר ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו ארץ, ירצה, כאשר יהיו כולם צדיקים יהיו כולם יורשים את הארץ אשר היא ארץ החיים הנצחיים, וביאר הטעם לזה וקלות השגתו באומרו נצר מטעי מעשי ידי להתפאר. יר' כי האיש הישראלי איננו כמו הדבר הנזרע שהולך אל ההפסד קודם שיבוא אל ההוויה והוא כנוי אל הנפש המתהווה כמו שהוא בשאר אישי המין אשר לא מבני ישראל המה, כי כמו הנטע שאחר ההוויה נוטעים אותו והוא הולך וגדל מעצמו כן האיש הישראלי מצד הנשמה הטהורה המושפעת בו, שהיא עצם רוחני מוכן בטבע אל ההשכלה הוא הולך ונשלם וז"א נצר מטעי וכו' והוא כנוי ומשל אל הנפש המושפעת מלמעלה, והוא שביאר עוד באומרו מעשי ידי להתפאר, ירצה שהאיש הישראלי הוא מעשי ידיו ית' בייחוד מכל שאר הנמצאים והוא בראו להתפאר מעצמו ולא בראו מפואר ועשוי כשאר הנמצאים העליונים רק מוכן לשיתפאר.

ואפשר שיאמר עוד שכל ישראל מקטנם ועד גדולם טובים ורעים יש להם חלק מה לעולם הבא מצד נפשם, כי אף הנדונים בגהינם עולים לאחר שנים עשר חדש, אם לא שיהיה מפושעי ישראל שגופן כלה ונשמתן נשרפת שאותם כבר יצאו מגדר ושם ישראל. והביא ראיה מהפסוק באומרו ועמך כלם צדיקים, כלומר, אפילו ריקנים שבהם הם מלאים מצות, ועל כן הם צדיקים כולם בצד מה, והטעם לזה הוא להיותם נצר מטעי ולא דבר נזרע כאמור, והנפשות הם מעשי ידיו ית' כאומרו ונשמות אני עשיתי, ועל כן לא יפול בהם הכליון והאבדון בהחלט והן עומדות תמיד להשיג עוד שלמות ומהלכן תמיד להתפאר לפנים ולא לאחור, כי לא יחפוץ הוא ית' בהשחתת ואבדן מעשי ידיו חלילה. ועל כן הקדימו המשנה הזאת להורות התכלית האחרון בעשיית הטוב וקלות השגתו לשישתתפו בו הכל.

וע"ד זה הקדים דוד הע"ה בספר תהלות רושם האושר האנושי והתכלית האחרון וקלות השגתו בב' הפסוקים הראשונים וביאר כללות הדבר בהתחברות שניהם יחד עם האמצעי המביא אליו בדרך משל העץ שתול על פלגי מים וכו' בפסוק הג' והעדרו

מהרשעים בנפשותם במשל המוץ אשר לא שרש ולא ענף בפסוק הד'. והכונה הזאת מבוארת בעצמה בפשטי הכתובים במעט ההסתכלות ואנחנו הארכנו בביאורם בספר תפלה למשה יבוקש שם כי זה יספיק למה שראינו להקדים לביאור המסכתא דרך כללות, כי אין כונתנו לצאת מהכונה בביאור המאמרים היקרים הבאים בה אפי' כמלוא נימא.

וקודם שנבוא לבאר המשנה הראשונה הזאת נזכיר קצת, הערות או ספקות שיש להרגיש בה זולת מה שהרגישו המפרשים. הא' והזכירוהו המפרשים הוא למה אמר שקבל התורה מסיני, ולא אמר שקבלה מהשם ית' או מהשמים, או יאמר שקבלה בסיני ויהיה ממי שיהיה. הב' כי אין סדר למשנה זו, שראשונה תלה הפועל במקבל במה שאמר שמשה קבל התורה ולא אמר שמסרוה לו, ואחר כך שב לתלות הפועל בנותן באומרו ומסרה ליהושע, ואחר שתלה העניין בנותן אחר קבלת מרע"ה למה לא אמר כן בכולם, והיה לו לומר ויהושע מסרה לזקנים וזקנים מסרוה לנביאים ונביאים מסרוה כו' ואם יאמר אומר שמלת ומסרה ליהושע מושכת עצמה ואחרת עמה עד ונביאים מסרוה, והוה ליה כאלו אמר ויהושע מסרה לזקנים כו' אם כן לא לימא כלל אף בנביאים כי היה אפשר לומר ונביאים לאנשי כנסת הגדולה. הג' למה אמרו אלה הג' דברים יותר מזולתם שנראה באמת שראוי שיהיה להם שייכות עם שלשלת הקבלה הנזכרת, אשר על כן סמכו אותם אל קבלתם, ולא נכתבה משנה בפני עצמה כיתר הגזרות והמוסרים.

אמנם להתר הספק הראשון אומר אני שאפשר שרמז התנא בזה הלשון לא' משני דברים או לשניהם גם יחד, אם להודיע ולהביע מעלת תהלת משה אדוננו עליו השלום, ואם להודיע מעלת גדולת התורה, כי אם היה אומר שמשה קבל תורה בסיני אפשר שיובן שקבל אותה על ידי אמצעי אחר ולא הזכיר רק מקום קבלתה, ועל כן להודיע שלא קבלה על ידי אמצעי אחר בעולם, רק באמצעות המקום ההוא לבד, אמר מסיני, לשלול שום אמצעי ונותן אחר זולת השם ית'. ואף אם היה אומר שמשה קבל תורה מהשם ית' או שהשם ית' נתן לו תורה למשה, היה אפשר שיובן גם כן שנתנה לו על ידי אמצעי. אמנם באומרו מסיני הורו שלא היה שם אמצעי אחר זולת המקום אשר נתנה לו.

ויש טעם עוד נכון לזה הלשון והוא שאם לא היה אומר מסיני רק שקבל תורה מהשם ית' היה נשמע שלא היה זה בזה הזמן זולת זמן אחר רק מצד מה שלא קדם איש ראוי לשתנתן תורה על ידו. ולפי דעת רז"ל ולפי האמת ראויים היו האבות שתנתן תורה על ידם אלא שהדור לא היה ראוי לכך, לז"א שקבל מרע"ה התורה ולא זולתו מהשלמים שקדמוהו, להיות הדור אז שעמדו בסיני ראוי לכך שהכינו עצמם לכך ועמדו על עמדם

בהר סיני אחר ההכנה הראויה, על כן אמר מסיני. ונרמז גם כן במלת מסיני גדולת מעלת התורה כנז', כי יש לאומר שיאמר שהתורה אשר היא שמותיו של הקב"ה והיא רוחנית אלהיית ותהי אצלו ית' אמון איך אפשר שתנתן לבשר ודם ולהורידה למטה לארץ, על כן להשיב לזה אמר התנא שהיה מרע"ה כדאי לקבל התורה עם היותה אלהית ורוחנית וכלה שמותיו של הב"ה כאמור מצד השפע שבע רצון אשר הופיע השפיע השם ית' בהר חמד לתתה שם, ומצד השפע אשר השפיע שכינתו בהר סיני, משם הוכן מרע"ה לקבל אותה, וז"א משה קבל תורה מסיני, רוצה לומר, משה היה כדאי לקבל את התורה עם היותו בשר ודם והתורה אלהית ורוחנית בהחלט. וזה היה מצד אמצעות הר סיני והשפע אשר הושפע בו כי שכן עליו כבוד ה'. ועל כן לא אמר שקבלה מהשם ית', ולא שהשם ית' נתנה לו, כי לא היה כח בידו לקבלה בלתי השפעתו ית' בו במקום ההוא כאמור. ונרמז עוד בזה שמצד הכנתו של מרע"ה שעמד בסיני מ' יום ומ' לילה לחם לא אכל וכו' היה כדאי לקבל אותה עם היותה רוחנית, וז"א מסיני וכו'.

אמנם להתר הספק הב' אקדים הקדמה אחת או שתי הקדמות יודע מהם אמתות הענין וישוב הלשון על נכון. א' היא, כי כל פועל כאשר יתואר אל הנותן יראה היות כח הנותן העקר בפועל ההוא, וכאשר יתואר למקבל יראה היות המקבל עקר סבת הפועל ההוא. כי כאשר יאמר שפלוני נתן מתנה לפלוני יורה זה היות עקר פעולת המתנה ההיא מצד הנותן, וכאשר יאמר שפלוני קבל מתנה מה מפלוני יראה היות העקר מצד המקבל, והיותו הוא עקר סבת המתנה ההיא כאלו היתה המתנה ההיא מחוייבת לו וקבלה.

וההקדמה השנית והיא מפורסמת לכל היא שמדרגת מרע"ה, עם היותו גם הוא מהזקנים, היתה גדולה ממדרגת כל הזקנים ומשאר הנביאים, אמנם יהושע היה קרוב מאד ממדרגת שאר הזקנים שגם הוא היה מהם ומדרגת הזקנים היתה גדולה בצד מה מהנביאים לפי שהיו יותר קרובים למרע"ה. והנביאים מצד נבואתם היו בבחינה מה גדולים מהם. ואנשי כנסת הגדולה היו במדרגה למטה מאד מהזקנים בלי ספק. והיה יחס מרע"ה עם יהושע יחס אור החמה עם הלבנה ויחס הזקנים אליהם כיחס אור הכוכבים אל השמש ואל הירח כאומרם ז"ל פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה, זקנים שבאותו הדור אומרים אוי לה לאותה בושה אוי לה לאותה כלימה וכו'. ירצה, כי כמו שהשמש משפיע מאורו העצמותי לו אל מול פני הלבנה ואל הכוכבים, כולם יאירו יזהירו מאור החמה, כמו כן יהושע הנמשל ללבנה והזקנים הנמשלים לכוכבים יאירו מאור השפעתו של משה רבינו עליו השלום. ולא עוד אלא שאף אחרי מות משה תספיק רוחב השפעתו להאיר להם כמו שהשמש אחרי בואו תחת האופק תאיר את הלבנה, כי

אין ללבנה אור מצד עצמה רק מה שתקבל תמיד מאור השמש כנודע. וכמו שהשמש אחרי בואו לא יחסר אורו מצד עצמו רק שיעלם מנגד עינינו ויזרח במקום אחר, כמו כן משה רבינו עליו השלום במותו האיר לעולם הבא ונעלם אורו ממנו וגם שם יד השפעתו תנחה את יהושע ואל הזקנים. ולהיות השתתפות יהושע עם משה לעמוד לשרת לא ימיש מתוך אהלו, כמו שהלבנה תשתתף עם השמש במהלכה בהתחברה עמה בכל חדש, על כן תארו את יהושע לפני לבנה. ולא אמר משה דומה לחמה ויהושע דומה ללבנה, להיות התוארים האלה רמז לאור מדרגת שלמותם כאלו אמר שאור זיו שלמות משה רבינו עליו השלום דומה לזיו החמה המתואר בשם פנים, שהם מורים על עצם הדבר כמו שביאר הרמב"ם בשתוף פנים, ושלמות יהושע דומה לאור הלבנה שהוא אור במדרגה פחותה מאור פני החמה. ועוד רמזו בדמיון הזה שכמו שפני החמה הם מאירים מכל צדדיה כי כל שטח כדור גופה הם הנקראים פני החמה, כן מרע"ה הוא מאיר מכל צדדיו מצד זכות צורתו ושכלו ומצד זכות חומרו כי קרן עור פניו והיה שלם בשני חלקיו.

אמנם יהושע היה שלם בשכלו לבד ולא בחומרו כחומר מרע"ה אשר היה כעצם השמים לטוהר, ואף החלק השכלי אשר ליהושע היה שלם מצד מה שהושפע בו ממרע"ה, ובזה היה דומה מכל צד לפני הלבנה אשר חציה לעולם מאירה וחציה חשוכה, וחציה המאירה היא מאור השמש כאמור. והזקנים שבאותו דור היו אומרים ובוכים שתי החסרונות האלה אשר ביהושע, הא' מצד החומר, והב' מצד הצורה שלא היתה מאירה מצד עצמה כאמור. ועל כן אמרו אוי לה לאותה בושה, ולא אמרו אוי לה לבושה, כי מלת "לאותה" תורה על חלק זולת חלק כנודע, וזה כולו ביארנוהו בארוכה בספר פני משה יבוקש שם.

ועם זה תתבאר היטב כונת התנא, כי באומ' משה קבל תורה מסיני ולא אמר מסיני נתנה תורה למשה, רצה לרמוז היות משה ראוי לשתנתן התורה לו מצד עצמו, ושהוא עקר סבת הפועל ההוא מצד המקבל כמדובר, מה שלא היה בכח יהושע ושאר הזקנים. ובאומ' ומסרה ליהושע רמז שעקר סבת הפועל בקבלה היה הנותן, שמצד השפעתו ביהושע עשה אותו ראוי ונאות לקבלת התורה. ועל כן אמר ומסרה ליהושע ולא אמר ויהושע קבל ממשה להיות עקר סבת הפועל הזה משה כנז'.

אמנם יהושע והזקנים והנביאים להיות כמעט מדרגתם שוה כמדובר לא אמר בהם לא לשון קבלה ולא לשון מסירה, כי לא רצה לתלות הפועל בנותן יותר מבמקבל ולא במקבל יותר מבנותן להורות על שווי מדרגתם וקורבתם מאד. אמנם בנביאים כשמסרוה לאנשי כנסת הגדולה אז אמר שהנביאים מסרוה להם יען היו אנשי כנסת הגדולה ממדרגה

קטנה מאד מהנביאים בלי ספק, ועל כן הורה שעקר סבת הפועל במסירה להם היה מצד הנותן כאמור.
ואמנם להתר הספק הג' נאמר בין שיהיה מאמר הוו מתונים בדין מפי הנביאים שאמרו אותו לאנשי כנסת הגדולה או מאמר אנשי כנסת הגדולה שאמרו אותו לשאר החכמים אשר קבלו מהם, המה ראו שנתמעטו הלבבות מדרגה אחר מדרגה ושהיה צורך גדול לתקן את אשר עותו חולשת השלמות ואמרו ג' דברים לתקון ג' חסרונות. אחד הוא כי בזמן הראשונים במעט זמן היו משיגים חכמה רבה, כי הנה מרע"ה עמד שם עם ה' ארבעים יום ולמד שם כל התורה כולה כללותיה ופרטיה, וממנו ואילך היו צריכים אל זמן רב להשגת האמת, על כן הזהירו על הדבר הזה באומרם הוו מתונים בדין. החסרון הב' הוא, כי בזמן מרע"ה ויהושע היה מספיק אחד לקבל כל התורה כלה וסודותיה. אמנם אחר שנתמעטו הלבבות לא יוכל אדם א' אף שיעמוד זמן הרבה מאד לירד לעומקה של הלכה, אשר על כן יצטרך לרבוי דעות, אשר מכללם, מתוך משא ומתן יבינו אמתות הדברים. ועל כן אמר והעמידו תלמידים הרבה. החסרון הג' הוא כי בהשתלשלות המדרגות יתמעטו הלבבות כל כך עד שלא יספיק אורך הזמן. ואלו חיינו אלף שנים פעמים ורבוי כל הדעות האפשריות להוציא לאור כל תעלומות סתרי תורה. עד שעל כן יצטרך להשמר מהטעות לעשות סייגים וגדרים לתורה, והוא אומרו ועשו סייג לתורה.

משנה ב

שמעון הצדיק היה משיירי כנסת הגדולה, הוא היה אומר על שלשה דברים העולם עומד וכו'. הנה הזכיר היות שמעון הצדיק משיירי כנסת הגדולה יען גם הוא דבר ג' דברים כוללים כראשונים אשר אמרו אנשי כנסת הגדולה. ולהיות שאנשי כנסת הגדולה באותם הג' דברים שאמרו הוו מתונים בדין וכו' כולם היו אצל קיום והעמדת התורה סתם שהוא כנוי אל החלק העיוני, רצה לבאר עוד שמעון הצדיק ע"ה שלא יספיק לשלמות תמימות האדם החלק העיוני אם לא יצטרף וישתתף עמו חלק המצוות אשר בין אדם למקום והיא אשר תקרא עבודה, וחלק המעלות המדותיות כמו שהוא הנדיבות והשוע ודומיהם שהם בין אדם לחבירו אשר יכללם כלם תואר גמילות חסדים. כי בזה יתקיים הקבוץ המדיני כלו אשר בקיומו יתקיים העולם על עומדו. והוא אומרו הוא היה אומר על ג' דברים העולם עומד וכו'. ועל כן הזכיר שהיה משיירי כנסת הגדולה להורות שבא להשלים מאמר אנשי כנסת הגדולה ולהוסיף על מאמרם כנז'.
ואפשר שאומר על ג' דברים העולם עומד רצה לומר כי להיות שלא רבים יחכמו ואין הכל יכולים לעסוק בתורה, וגם יש מהאנשים שאינם יכולים לקיים הרבה מן המצוות

שיהיו להם מעיקים מחוץ מצד הזמן או מצד המקום או מצד מקרים או חלאים באים עליהם, על כן כדי שלא יתיאשו ההמון מהטוב המקווה אמר שלא על דבר אחד לבד העולם מתקיים עד שיהיו צריכים כלם לעשות הדבר ההוא רק על ג'. ועל כן קצת מהם יעסקו בתורה וקצתם במצוות וקצתם בגמילות חסדים באופן שע"י כלם יחד יתקיים ויהיה העולם עומד, והיה מאמרו זה הקדמה מה למה שיבא במסכתא הזאת מהמוסרים וההזהרות על גמילות חסדים ועל התורה ועל העבודה, והוא יסוד מוסד לכלם כמו שיתבאר עוד בס"ד.

משנה ג

אנטיגנוס איש שוכו קבל משמעון הצדיק, הוא היה אומר אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס וכו'. אחר אשר הושת ליסוד מוסד מאמר שמעון הצדיק ע"ה, הובאו מאמרי שלשת החכמים השלמים האלה והם אנטיגנוס ויוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן, יען שלשתם ביארו הג' חלקים שזכר שמעון הצדיק. והנה אנטיגנוס ביאר חלק העבודה והוא החלק המעשי אשר בין אדם למקום ואמר שלהיות שיש שני אופני מיני עבדים המשמשים את הרב המין הא' הוא המשמשים על מנת ותנאי שיתנו להם פרס ושכר על עבודתם ואלה יראו מאד מאדוניהם פן יעכב שכרם. ויש מין אחר שהם עובדים מאהבה בלי תקות שכר אך אמנה אלה אינם יראים מאדוניהם אחר שעובדים אותם מאהבה ואינם חייבים בעבודה ההיא. והזהיר התנא שהעובדים לשם ית' אין ראוי שיהיו מהמין הא' שכל מגמתם בעבודתם איננו רק מצד השכר והפרס הנתן להם רק שיהיו מהמין הב' המשמשים שלא על מנת לקבל פרס, אבל עם כל זה יזהרו שלא תחסר מורא שמים מעליהם עם היותם עובדים מאהבה כנז'. וזהו לפי הגרסא שאומרת אלא הוו כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס. אמנם לפי הגירסא שגורסים קצת מהמפרשים וז"ל אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב על מנת שלא לקבל פרס אפשר שירמוז שיש מן העבדים המשמשים בלתי פרס ושכר שני מינים, המין הא' הוא האנשים המשמשים מאהבה כמדובר ושאינם חייבים בעבדות ההוא ועם כל זה עושים אותו מאהבה, וזה המין מהעבדות אם ימנע ממנו העובד לא יגונה ולא יענש ואם יעבוד ישובח למה שמשתעבד במה שאינו חייב וזה איננו ירא מהאדון או מהרב אשר יעבוד לו להיות עבודתו בלתי מחוייבת כמדובר. והמין הזה הם המשמשים שלא על מנת לקבל פרס ר"ל שאינם משמשים בעבור פרס כאמור.

והמין השני הם המשמשים מצד החיוב שחייבים לשמש לאחרים, אם מפני שהם קנויים להם מצד קנין כספם, ואם למה שעשו להם טובה והם חייבים לשרת ולעבוד לשלם חובם

בחוב גמור. ואלה הם המשמשים על מנת שלא לקבל פרס, שעל תנאי שלא יקבלו פרס משתעבדים להיות עליהם בחוב גמור כאמור. והנה המין הזה השני עם שהם עובדים על מנת שלא לקבל פרס הם יראים להיות עבודתם חוב גמור, ואם אינן עובדים יהיו נענשים ונתבעים על חובם. ואמר התנא כפי הגרסא הזאת השנית שהעובדים את השי"ת ראוי שיהיו כמו זה המין האחרון מהעבדים המשמשים על מנת ותנאי שלא יקבלו פרס, כי ימשך מזה שתהיה מורא שמים עליהם כי בחושבם ותתם על לב שהם חייבים בחיוב גמור בעבודה הזאת ושיענשו אם לא יעשו אותה, הנה בזה תהיה מורא שמים עליהם, ותהיה מלת ויהי כאלו אמר כי בזה תהיה מורא שמים וכו' ולא צווי.

והנה להמלט משבכת מבוכת ספק המפרשים בזה במה שהקשו שמצאנו ראינו כל התורה כלה ומדרשי רז"ל תזל כטל אמרתם היות העבודה מכוונת בעבור השכר כאומ' למען ייטב לך וכו', ולמען תאריך ימים וכו', וכן במקומות רבים. וכן אמרו רז"ל בפסחים האומר אתן סלע לצדקה כדי שיחיה בני כדי שיהיה לי חלק לע"ה הרי זה צדיק גמור כו'. אומר אני שאין זה חולק כלל לדברי התנא האלהי הזה כפי מה שפירשנו, לפי שהתנא לא אמר שישמשו את השם ית' שלא על מנת לקבל פרס או על מנת שלא לקבל פרס, כי אם היתה זאת כונתו היל"ל אל תשמשו את המקום על מנת לקבל וכו' אלא שמשו לו על מנת שלא לקבל וכו'. אבל אמר אל תהיו כעבדים וכו' שכונתם בזה שלא יהיו כמו העבדים המשמשים על מנת לקבל פרס אלא כמו העבדים המשמשים על מנת שלא לקבל פרס, כלומר, שתהיה העבודה ממין העבודה ההיא במה שתהיה מורא שמים עליהם. ולא דמה עבודתם לעבודת מין העבד הנז' לשיהיה מסכים עמו מכל צד, רק לדמיון החיוב לבד אשר ממנו תמשך היראה כאמור.

ומלבד זה אני אומר כי לפי הגרסא הראשונה המצוייה אצלנו בכל הספרים אף אם היה אומר שישמשו את השי"ת שלא על מנת לקבל פרס עדין אינו חולק עם הכתובים ומאמרי רז"ל, שלא הזהיר התנא אלא שלא תהיה העבודה כמו העבד העובד על תנאי שאם יתנו לו שכרו קצוב יעבוד ואם לאו לא יעבוד, רק שתהיה העבודה שלא על מנת, רוצה לומר, בלתי תנאי כלל. כי השכר הנמשך מעשיית הטוב לא יחסר לעולם ויכול האדם העובד ליבטח בו, על כן האומר אעשה מצוה פלונית כדי שיהיה לי חלק לעולם הבא זה אינו תנאי, אלא הודעת התכלית המכוון לו בה אשר ידע בלי ספק שימשך לו מעבודתו, כי מלת כדי אינה תנאיית אלא ודאית, מה שאין כן מלת על מנת שיורה על התנאי כאמור.

משנה ד

יוסי בן יועזר איש צרדה ויוסי בן יוחנן וכו' יהי ביתך בית ועד לחכמים כו'. אחר אשר ביאר אנטיגנוס חלק אחד מהשלשה שאמר שמעון הצדיק והוא העבודה, ביאר יוסי בן יועזר החלק השני והיא התורה, והישיר אל הדרך המביא להשגת אמתתה על נכון. ואמר, כי להיות שהעסק בתורה האלהית ראוי שיהיה כל ימי חיי האדם, ואלו חי זמן רב כמו שהוכחנו, על כן לא יספיק שילמוד קצת זמן, ואחר כך ינוח מהעסק ההוא, כמו שהוא אצל ההצלחות הזמניות, כי האדם יוצא מביתו להרויח כדי פרנסתו וישוב לנוח בביתו בשובה ונחת, כי עסק התורה אינו כן, אבל ראוי שתהיה ביתו בית קבוע תמיד לועד החכמים לשילמוד מהם תמיד בלתי הפסק כלל, והוא אומרו יהי ביתך בית ועד לחכמים וכו'.

ואפשר שתהיה הכונה באומרו שיהי ביתו בית ועד וכו' לשראוי לשלם שירגיל בתוך ביתו הפלגת השקידה על הלמוד תמיד בלתי הפסק, עד שכאשר יתועדו החכמים להמצא יחד לפלפל ולשאת ולתת בדבר הלכה או חכמה יהיה ביתו הבית אשר יתועדו יחדיו אליו להיות ביתו מוכנת תמיד אל הלמוד ברבוי הספרים ורבוי הדעות לפלפל.

ואפשר שירצה עוד בזה לומר שרוב קביעותו יהיה בבית המדרש אשר הוא בית ועד לחכמים וכאלו אמר שישתדל שיהיה ביתו ומקומו הקבוע לו בבית הועד לחכמים, והוא כאלו אמר שישתדל שהבית ועד לחכמים יהיה כביתו לשיתמיד לעמוד בו תמיד כאלו הוא ביתו הקבוע לו, כי בהתמדתו לעמוד בבית המדרש ילמוד תורה הרבה כאמור.

ולהיות שעל הרוב מהיות התלמיד תמיד עם הרב ומורגל אצלו יתחייבו ב' דברים מגונים ורעים מאד. אחד הוא שכאשר יורגל התלמיד לעמוד בבית רבו ולהתחבר עמו תמיד יתבזה הרב בעיני התלמיד מצד הרגלו עמו כאשר יאמרו המושלים, על כן הזהיר והוי מתאבק בעפר רגליהם וכו'. והב', שלא יערב על התלמיד שיח סוד דברי הרב להיות מורגל לשמוע בקולו ועל כן הזהיר על זה ואמר והוי שותה בצמא את דבריהם.

ואפשר שירמוז באומ' הוי שותה בצמא את דבריהם לשיזהר לקחת הדברים בהדרגה לאט לאט באופן שיהיה לעולם צמא למי דברי חכמים וחידותם. כי אם ירצה לידע בלתי הדרגה הדברים לא ידע אמתתם ויפול בטעות בנקל. על כן אמר שישתה אותם מעט מעט באופן שלעולם יהיה צמא לידע עוד כי אם ידע יותר מהראוי לו בלתי הדרגה ישבע מיד ולא יצמא עוד. ודקדק יותר התנא בלשונו זה שלא יקרה לו כמו שיקרה לשותה משקה לצמאו כי בהיותו שותה ירוה צמאו, רק שישתה אותם באופן שבעוד שהוא שותה יהיה צמא למה שהוא שותה. ויהיה נמשל בזה למי ששותה המים המלוחים שכל עוד שישתה

מהם יהיה יותר צמא. וכן כאשר ישמע מפי חכם איזה דבר בהיותו שומע הדבר ההוא יהיה שומע אותו בצמא ובתאוה ולא כשבע ממנו בעת שמיעתו, אלא כמי שאינו נשבע כלל. ועל כן אמר והוי שותה בצמא, כלומר, בעודך שותה תהיה צמא, ועל כן לא אמר והוי צמא לשתות דבריהם, אלא שיהיה שותה בצמא רוצה לומר בהיותו שותה יהיה בצמא כמדובר.

משנה ה

יוסי בן יוחנן איש ירושלם אומר יהי ביתך פתוח לרווחה, ויהיו עניים בני ביתך וכו'.
אחר אשר ביארו אנטיגנוס איש שוכו ויוסי בן יועזר שני דברים מהג' אשר גזר אומר שמעון הצדיק שעליהם העולם עומד והם העבודה והתורה, הביאו מאמר יוסי בן יוחנן לבאר הדבר השלישי והוא, הגמילות חסדים, שהוא בין אדם לחבירו, והוא נוהג בעניים ובעשירים כמו שבא בירושלמי דשקלים. ואמר דרך כללות כי כדי לגמול חסד עם כל בני אדם הדרך המביא אליו הוא שיהיה ביתו של הגומל חסד פתוח לרווחה כו'. והנה הפתח הפתוח הנז' בדברי התנא האלהי הזה לא ימנע מהחלוקה אם שתהיה פתיחת הבית ממש או שיהיה נאמר בדרך השאלה על הספוק והמזונות בהרווחה.
והנה אמת אם הפתיחה ההיא פתיחת הבית ממש היה מאמרו סתמי כי לא ידענו אם ההרווחה צריך שתהיה מבית או מחוץ. ולפי דעתי רצה התנא האלהי הזה בקוצר דבריו אלה לכלול שני הצדדים גם יחד. שיהיה הבית פתוח לרווחה מבית ומחוץ משני עבריו בבחינה נאמנה. וזה כי אם הבית יהיה פתוח לשוק רחב ידים שעוברים בה רבים ויהיה הבית קטון מהכיל והבית הגדול הוא לפני לפנים בלתי נראית מהשוק, לא יכנס בה שום אדם להתאכסן שם, כי בראותו מפתח הבית שהבית קטון מהכיל לא יכנס שם. וכמו כן אם יהיה פתח הבית פתוח מהבית הגדול אל השוק והחדרים יהיו לפני לפנים כל זה איננו שוה אם יהיה פתוח אל שוק צר או מבוי בתוך מבוי לא יהל שם עובר ושב. אשר על כן צריך שיהיה פתוח לרווחה מבית ומחוץ כאמור. ועל כן היה מאמרו סתמי שכחו כח הכולל לכלול ההרווחה משני צדדיו. ואמר שמזה ימשך שיהיו עניים בני הבית, ירצה, כי אם לא יהיה פתוח לרווחה אפשר שיבואו לביתו העשירים כי העשיר בוטח בעשרו ולא יתבייש להתאכסן בכל מקום שירצה אף אם יבקשנו ככסף וכמטמונים יחפשנו, כי ידע שיקבלוהו בסבר פנים יפות. אמנם העני כי דל חלקו יתבייש מהכנס לבית קטון אף שיהיה פתוח למקום רחב או במבוי צר אף שיהיה הבית גדול, אשר על כן יצטרך לשיכנסו העניים בביתו כבני בית שיהיה פתוח לרווחה משני צדדי הפתח כאמור. וז"א ויהיו עניים בני ביתך ואינה הזהרה וצווי רק הודעה כאלו אמר שישתדל שיהיה הבית

פתוח לרווחה מכל צד. וימשך מזה עקר יקר המכוון שיהיו העניים בני הבית, רוצה לומר אנשי הבית הנכנסים בו. וקראם בני הבית ולא אמר אורחי ביתך, לרמוז כי בזה יכנסו בו בלתי בושה וכלימה כבני הבית. ולהיות שהעניים הבאים להתאכסן שם לפעמים יהיו אנשים ונשים הזהיר על הגומל חסד שלא ירבה שיחה עם האשה העניה הבאה אל ביתו, ועל כן אמר עם האשה בה"א הידיעה לרמוז אל האשה הבאה אל ביתו מהעניים אשר זכר.

ואמר שזה ראוי והגון מק"ו ממה שאמרו חז"ל שאין ראוי להרבות שיחה עם אשתו, כדי שלא יבוא להיות מצוי אצלה כתרנגול עם היותה מותרת לו, קל וחומר באשת חבירו. ואמר שמכאן אמרו חכמים כל המרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו, יר' בהיות שהרחיקו הדבור עם האשה אפילו במותרת לו ואפילו בזמן היותו עוסק במצות הכנסת אורחים, ששלוחי מצוה אינן נזוקין, הנה מזה אמרו חכמים בלי ספק כיון שהרחיקוהו כל כך הנה עשו זה להיות הדבור מביא לידי טומאה. ובכן הטיבו את אשר דברו שהמרבה שיחה עם האשה, כל אי זו אשה שתהיה, גורם רעה לעצמו, כי רוב המשגל ומה גם באשת חבירו גורם רעה לגופו ולנפשו, כי שניהם כלל במלת לעצמו. ונמשך עוד מזה שבוטל מדברי תורה, כי בהמשכו אחר התאוה יתבטל מדברי תורה בלי ספק וכאשר יתבטל מדברי תורה יחטא ואשם בכל אשר יפנה, ובכן סופו יורש גהינם כי מביטול התורה כל הרעות והצרות צומחות אחר זה.

ואם באנו לפרש פתיחה זו בהשאלה על הרוחת המזון וכל צרכי הבית תהיה גזרת ויהיו עניים בני ביתך הזהרה לשיהיו המשרתים עניים כדי שירגישו בצרת העניים הבאים להתאכסן שם, ע"ד שאמרו החכמים הקדמונים ששאלו ליוסף למה היה מרעיב עצמו בזמן הרעב והשיב ירא אני פן אשבע ואשכח הרעבים. וזה כי האיש אשר לא ישתתף בצרת חבירו לא ירגיש על נכון צרתו. ועל כן הזהיר התנא שישתדל שיהיה ביתו פתוח לרווחה מכל אשר יצטרך לאורחים הנכנסים בו להתאכסן שם, וכדי שלא יחסר כל לעניים הבאים אל ביתו הזהיר שבני הבית והם המשרתים יהיו עניים, כדי שירגישו בצרת העניים הבאים המשתתפים עמהם, כי כן ישגיחו בהם בכל הצריך להם כאמור. והזהיר עוד תנאי אחר לשיהיה ביתו פתוח לרווחה מכל הצריך ומכל מאכל אשר יאכל והוא שלא ירבה שיחה עם האשה המיוחדת לו, כי ההולך בעצת אשתו זולת עניני הבית נופל בגיהנם, יען הנשים הם קמצניות ויחסרו כל טוב לאורחים. וביאר הענין באומרו באשתו אמרו, כלומר, מה שאמרו שלא ירבה שיחה ועצה עם האשה הנה זה המאמר אמרוהו באשתו המיוחדת לו קל וחומר באשת חבירו המשמשת שם בבית. כי למה

שהזהיר שיהיו עניים בני ביתו ויהיו ביניהם נשים לאפות ומבשלות על כן אמר עליהן שמק"ו אין ראוי שירבה שיחת העצה עמהן כי להיותן הן קמצניות בהצטרף לזה היותן בורחות מן הטורח תאמרנה שלא ירבה הבעל הבית המזון והמאכל, על כן אמרו שאם באשתו אמרו שלא ילך בעצתה עם היותה גם היא משתתפת במצוה ורוצה בכבודו וטובו של בעלה כל שכן באשת חבירו שאינה משתתפת במצוה ולברוח מן הטורח תיעץ לו שלא יעשה הראוי לעשות לפי כבודו דמאי איכפת לה. ואמר שמכאן אמרו חכמים שכל המרבה שיחה ועצה עם האשה גורם רעה לעצמו, שהיא תיעצהו תמיד שיסכן עצמו בדרכים כדי שירויח ממון והון רב ואין מגמת פניה רק לאסוף כסף וזהב לרוב. ובזה גורם רעה לעצמו ובוטל מדברי תורה כי היא תיעצהו שיעסוק תמיד בהרוחת הממון, וכאשר יתבטל מדברי תורה הא מבואר שסופו יורש גהינם כמדובר.

משנה ו

יהושע בן פרחיא ונתאי הארבלי קבלו מהם יהושע בן פרחיא אומר וכו'. אחר אשר ביארו השלשה שלמים הנז' מאמר שמעון הצדיק כל אחד מהם דבר אחד מהג' שזכר, והיו שני השלמים האלה תלמידי יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן, על כן נמשכו מאמריהם אחריהם, כי יהושע בן פרחיה הרחיב עוד הביאור בגזרת יוסי בן יועזר רבו, ונתאי הארבלי הרחיב הביאור במאמר יוסי בן יוחנן רבו. ולהיות שיוסי בן יועזר אמר שראוי שיהיה ביתו של אדם בית ועד לחכמים, בא יהושע בן פרחיא לבאר מאמרו ואמר שלא יחשוב השומע דברי רבו שיספיק לאדם שיהיה ביתו בית ועד לחכמים והוא ילמוד מכלם זער שם זער שם, כי לא זו הדרך ולא זו העיר להעיר אזן בלמודים, רק צריך שיהיה לו לאדם רב מיוחד. כי אם יהיו לו רבנים הרבה לא יעלה בידו למוד שלם, ועל כן אמר עשה לך רב, כי על כן הוסיף מלת לך להורות על צורך הרב שיהיה מיוחד לכל איש. ורמז עוד במלת לך שיהיה הרב מתיחס כפי התלמיד וכפי הלמוד, כי על כן לא אמר קח רב, כי רב סתם לא ימצא רק משה רבינו ע"ה, וכן א"א לומר עשה רב כי אין בידו לעשותו, רק אמר עשה לך רב, שיהיה מתיחס לך כפי מה שתצטרך ללמוד ממנו, כי בידך לעשותו עליך רב, וכאלו אמר עשה שיהיה הרב מתיחס לך שאף על פי שלא יהיה רב סתם כולל תבקשהו ותעשהו אתה רב מתיחס לך, ולפי זה תהיה מלת לך דבקה עם מלת רב ולא עם מלת עשה, והוא דקדוק נכון. וכמו כן יען יש צורך גדול לחבר מיוחד אחר יחוד הרב על כן אמר בו גם כן מלת לך להורות על צורך יחוד החבר, והוא אומר וקנה לך חבר.

ואמנם אמר עשיה ברב וקניה בחבר יען הרב שהוא כבוד להיותו למעלה ממנו ימצאהו האדם בנקל כשירצה לעשותו רב עליו. אמנם החבר שהוא במדרגה שוה לו הוא קשה המציאה, על כן צריך לקנותו בדמים יקרים. ולהיות האנשים אצל האדם הפרטי שלשה מדרגות. אם למעלה ממנו והוא הרב, ואם שוה לו והוא החבר, ואם למטה ממנו, על כן אמר על האנשים שלמטה ממנו והוי דן לכל אדם לכף זכות, וזה כי הרב צריך שיהיה אחד מיוחד, וכן החבר, ועל כן הזכירם בלשון יחיד, והוסיף מלת לך כנז'. אמנם במי שלמטה ממנו נכנסים כל בני אדם, ועל כן ראוי שהסדר הכולל הראוי בהנהגתו עמהם הוא שידין אותם לכף זכות כי בזה האופן יהיה האדם השלם בהנהגת המדינה בשלשה הגבולים הנז'. והנה בגבול השלישי הזה ראוי להתעורר, על הבנתו קצת יען נראה היותו סותר האמת והצדק אשר נאמר על פי שלמה הע"ה מצדיק רשע ומרשיע צדיק תועבת ה' גם שניהם.

אמנם הרמב"ם ז"ל ביאר המאמר הזה ואמר שזה יובן על הרוב כשיהיה האדם בלתי ידוע או בשיהיה המעשה בלתי מכריע לאחד משתי הקצוות שאז צריך בדרך חסידות שידין האדם את חבירו לכף זכות. והנה לדעתי עם שהוא ז"ל לא ביאר הענין נראה באמת כי מה שאמר הרב ז"ל הוא מוכרח מלשון התנא עצמו, זולת הכרח הענין, כי באומרו לכף זכות רמז שכשיהיה בכף מאזנים שוה שאין הכרע לשום צד מהשני צדדים אז ראוי שתדין אותו לכף זכות ולא לכף חובה, כי אם יהיה כף חובה מכרעת לא תפול ההזהרה אז שידין אותו לכף זכות אם המציאות בפועל סותר אותו וזה מבואר. ולהיות מאד קשה בעיני לישב מלת עשה ומלת קנה, כי הרב אין ביד אחר זולתו לעשותו רב, וכן החבר לא יקנהו האדם בדמים רק בהמשך זמן התחברותם כנודע, על כן אפשר שתפורש כונת התנא באופן אחר יותר מרווח בשנאמר שמלת לך דבקה עם מלת עשה, והוא כאלו אמר שהאיש אשר יקרא רב בשהוא מלמד לאחרים דעת וחכמה ראוי שתשתדל גם אתה לעשותו גם לך רב כמו שהוא לאחרים הלומדים עמו, וזה יהיה בשתכין עצמך שתהיה ראוי ללמוד ממנו כפי מדרגת השגתך. וכן תעשה בכל מדרגה שתמצא בכל חכמה שתחסר ממך. ובכן תהיה העשייה אפשרית הלא היא מאתו ובידו של אדם וז"א עשה לך רב. וכן אומרו וקנה לך חבר אינו רוצה לומר שיקנהו בדמים רק שתהיה חברתו עמו קנין בנפש, כי המעלות הם קנינים בנפש כנודע. ולרמוז שתהיה החברה כפי המעלה שיעשה באופן שתהיה חברתו כפי המעלה קנין בנפשו וזה הקנין יקנה אותו בהרגל הפעולות הטובות ביניהם כמו שנתבאר מאופן קנין המעלות במקומו מחכמת המדות כמו שביארנוהו בארוכה בספר פני משה במאמר הרביעי. על כן אחר שביאר

שני הדברים הנזכרים שהם צריכים לשלמות האדם והם הרב והחבר אמר דבר כולל שיצטרך מאד להשגת שני הדברים הנזכרים שהם צריכים מאד לשלמות האדם והם הרב והחבר, והוא שיהיה דן לכל אדם לכף זכות בכל דבר שיסתפק בו, כי אם לא יעשה כן לא ימצא בכל ימיו לא רב ולא חבר, ועל כן אמר והוי דן לכל האדם לכף זכות, ירצה, לבקשת שני הדברים האלה צריך שתהיה דן לכל אדם לכף זכות כשלא יהיה לך הכרע לשום צד מהשני צדדים אם טוב ואם רע, כי בזה האופן אפשר שתמצא הרב הצריך לך וכן החבר כאמור.

משנה ז

נתאי הארבלי אומר הרחק משכן רע ואל תתחבר לרשע וכו'. הנה השלם הזה בא לבאר מאמר יוסי בן יוחנן רבו כמדובר בביאור הגמילות חסדים. ולעמוד על אמיתת הבנת כונתו ראוי להתעורר בלשונו זה מה שלא ראיתי לאחד מהמפרשים, והוא שהיה לו לומר התרחק משכן רע, כי לשון הרחק הוא יוצא לשני. ועוד ראוי לידע למה בשכן רע לקח לשון הרחקה וברשע לשון התחברות, ובראשון בלשון חיוביי ובשני שולליי.

אך הכונה לדעתי היא, אם נקח מלת הרחק שהיא כמו התרחק כפי דרך המפרשים, כי להיות שאין צריך שיזהיר לאדם שילך לשכון בשכונת הרשע שכל אדם נזהר בכך ואף הרשע לא יבחר בשכונת רשע אחר שהרשעיות הם משונות כנודע שהם כנקודות היוצאות מהמרכז שהם רבות בב"ת ומשתנות זו מזו במקומם, ומי הוא זה ואיזה הוא שיבחר לשכון בשכונת הרשע שלא יגיע לו ממנו שום תועלת. אך יקרה שיבוא הרשע בשכונתו או שמתחלה היה אדם טוב בהיותו שכן לו ונתקלקל ונפסד והיה רשע, ולכן הוצרך להזהיר בלשון חיובי כי תקראנה אותו כאלה יתרחק ממנו. ואמנם אם מלת הרחק היא כמשפטה יוצאת לשני אמר כי להיות שגם זה אין צריך הזהרה כי כל איש אשר בו לב לדעת יתרחק מאד מהשכן רע כאשר ירגיש ברשעתו, אך בהיות שמאמר השלם הזה בא על מאמר יוסי בן יוחנן כאמור שהזהיר שיהיה לו בית פתוח לרווחה להתאכסן שם העניים, השלים הזהרתו עוד נתאי הארבלי שכאשר יהיה מוכרח לעמוד בשכונת הרשע כל זמן היותו שם שיזהר הבעל הבית ההוא להרחיק את הבאים אל ביתו להתאכסן שם משכן רע שהם לא ידעו ולא הכירו השכנים להיותם באים מחוץ, ועל כן צריך להרחיק אותם משכן רע. והוא כאלו אמר שאין צריך לומר שלא יעשה הבית ההוא במקום שיש שם שכן רע אלא אף אם יבוא מחדש שם שכן רע ירחיק האורחים הבאים אל ביתו מהשכן הרע. כי להיות שלא ידעו בשכן ההוא ולא יכירוהו האורחים יגיע להם ממנו נזק גדול מה שלא יגיעהו למכירו.

ואמנם הזהיר לו שהוא לא יתחבר לרשע בשום צד ואופן התחברות אף שיהיה לפי שעה, כי יגיע לו ממנו נזק בחברתו. ואמנם לא אמר ברח מחברת הרשע או התרחק מחברתו בלשון חיובי לפי שכאשר יתחבר הרשע לאיש שלם שתבא התעוררות החברה מפאת הרשע אז יהיה הרשע תפל שהוא המתחבר והשלם הוא אשר אליו יתחבר ואז ראוי לקבלו אולי יחזירהו למוטב והיא מצוה רבה לעשות נפש אחת מישראל, ועל כן הזהיר שההתחברות עם הרשע לא יהיה באופן שהוא יהיה המתחבר אליו כי אז יהיה הוא התפל והרשע הוא העקר אשר אליו יתחבר, יען לא באתה תנועת ההתחברות מהרשע. ובכן יגיע לשלם נזק מחברתו בלי ספק וז"א ואל תתחבר לרשע, ר"ל, לא תהיה אתה המתחבר אליו כאמור, והוא דקדוק נכון.

והזהיר על דבר שלישי שהוא טעם נכון לשתי ההזהרות הנזכרות גם יחד באומרו ואל תתיאש מן הפורענות וכו', ע"ד שפירשו הרמב"ם ז"ל שהוא הפירוש הנכון והוא על עונש הרשעים, ואמר שלא יתיאש מעונש הרשעים בעה"ז כי זה יגרום לו להתחבר עמהם בסחורה או בדבר מה לפי שעה בראותו שהשעה משחקת לו, וכן זה יגרום לו שלא יצטרך להרחיק האורחים משכונת הרשע בחושבו כי לא יגיע להם נזק משכונתו בעודם שם יען הוא מוצלח בנכסיו. אך כאשר ידע שאפשר שפתאום יבוא אידו אז לא יתחבר עמו אפילו לפי שעה, כי מי יודע אם יבוא אז העונש ויבוא זה ויאבד את זה. וכן אפשר שהאורח ההוא יאבד בשכונת הרשע בבוא כשואה פחדו כי אוי לרשע ואוי לשכנו, על כן הזהיר ואל תתיאש מן הפורענות והוא עונש הרשעים כנז' שהוא טעם לקיום השתי הזהרות הנזכרות כמדובר.

משנה ח

יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח קבלו מהם. יהודה בן טבאי אומר וכו'. הנה שני השלמים האלה הם תלמידי השלמים הקודמים אליהם, ויהודה בן טבאי היה תלמידו של יהושע בן פרחיה ועל כן בא להרחיב הביאור על דברי רבו, והוא, כי להיות שמאמר יהושע בן פרחיה באומרו והוי דן לכל האדם לכף זכות הוא על ההנהגה הראויה לאדם עם מי שלמטה ממנו כמו שביארנו אנחנו לפי דרכנו. בא מאמר יהודה בן טבאי לבאר שאין ראוי שילקח זה המאמר בשלוח בכל דבר ובכל זמן כי לפי זה אם ירגיל האדם עצמו להיות דן לכל אדם לכף זכות בלתי השקפה אל הרע, ימשך מזה ההרגל שיעשה את עצמו כעורכי הדיינים. וז"א אל תעש עצמך כעורכי הדיינים וכו', והוא שעורכי הדיינים כפי פירוש הרמב"ם ז"ל שהוא הנכון הם המסדרים עניני הדינים איך ישיבו לטענת שכנגדם ואיך ישאלו תביעתם ועורכים להם טענותיהם כפי מה שיאמרו להם הדיינים,

ואומרים אם יאמר לך הדיין כך תשיב כך וכו'. ועל כן נקראו עורכי הדיינים, שעורכים לבעלי דינים עניני הדיינים והדיינות.

ויש לדקדק במאמרו זה באמת שהיל"ל אל תהיו עורכי הדיינים או אל תהיה עורך הדיינים או לפחות היה לו לומר אל תהיה כעורכי הדיינים, למה אמר אל תעש עצמך כעורכי הדיינים. אמנם הכונה לפי דרכנו מבוארת, כי להיות שנתן לו יהושע בן פרחיה סדר כולל שיתנהג בו עם בני אדם שלמטה ממנו, על כן אמר שעם ההרגל ההוא יזהר שלא יעשה את עצמו מצד הרגלו כעורכי הדיינים, כי ההרגל יעשהו כן כי בהיותו מורגל להיות דן לכל אדם לכף זכות כל מי שיבוא לפניו לישאל על תביעה ואיך ידבר לפני הדיין בשידין אותו שיש לו זכות יסדר לו כל הטענות להוציא משפטו לאור.

ואחר שהזהיר הבאים לפניו לישאל טענות הזהירו גם על הבאים לפניו לדון שכל זה יקרה לו עם מי שלמטה ממנו הנכללים בגזרת הוי דן לכל אדם לכף זכות כנז', והוא אומרו וכשיהיו בעלי דינין עומדין לפניך יהיו בעיניך כרשעים, ירצה, הבעלי דינין אשר זכרנו שיבואו לישאל ממך עצה בתביעתם הנה כשיבואו לעמוד לפניך בדין שאתה תהיה הדין אין ראוי שתדין אותם גם אז לכף זכות, כי בזה האופן לא תוכל לראות להיכן הדין נוטה כי לא תביט חובה לשום אחד מהם, אשר על כן כדי שתעמוד על אמתת הדברים לשפוט בצדק צריך שתחשוב ותצייר שהם כלם רשעים ושכל אחד טוען שקר כדי שתשתדל לחקור על אמתתו בראיות ואמתלאות כפי הצריך והראוי. אך אמנם כשנגמר הדין והם קבלוהו עליהם בסבר פנים יפות אז ראוי שיהיו בעיניך כלם כזכאין ותדין את שניהם לכף זכות, כי במה שקבלו עליהם את הדין הורו שתחלת מחשבתם היתה טובה למצוא מקום זכותם, וז"א וכשנפטרין מלפניך יהיו בעיניך כזכאין כשקבלו עליהם את הדין, שהם ב' תנאים שיהיה אחר גמר דין, והיינו כשנפטרין מלפניך, ושקבלו בפועל את הדין עליהם כי בזה ראוי לדונם לכף זכות ולא באופן אחר.

משנה ט

ושמעון בן שטח למה שראה בדברי חבירו שלא הזהיר לדיין רק על הבעלי דינין שיהיו בעיניו כרשעים, ולפי זה יובן שלעדים הבאים להעיד שידינם לכף זכות באומרו שאין אדם חוטא ולא לו, ומסתמא אמת יהגה חכם ולא ירבה לחקור אותם, על כן אמר, והוסיף על דברי חבירו, שהעדים אף על פי שאינם במדרגת הבעלי דינים אשר על כן אין ראוי שיהיו גם הם בעיני הדיין כרשעים עם כל זה צריך לחקור אותם היטב כמו שאמרה התורה ודרשת וחקרת ושאלת היטב וכו', ועל כן אמר **הוי מרבה לחקור את העדים**. ואמנם הזהיר על אופן החקירה שתהיה בחכמה בערמה שיחקור אותם באופן

שלא ילמדו מדבריו הדרך הנאות כפי הדין בעדותם וילכו בה לזכות למי שיש בדעתם לסייע בעדות שקר, וז"א והוי זהיר בדבריך שמא מתוכם ילמדו לשקר, יר' הזהר בדבריך בחקירתך הנז' שתהיה באופן שלא ילמדו לשקר בעדותם מתוך דברי חקירתך, כי כן יקרה פעמים רבות בדיינים בלתי ערומים בחקירתם שיבינו העדים מתוך חקירת הדיינים מה צריך שיעידו ואז יעידו עליו, והיא הזהרה נכונה על הדין ועל האמת.

משנה י

שמעיה ואבטליון קבלו מהם, שמעיה אומר אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות וכו'. הן אמת דברי שני השלמים האלה מבוארים בעצמם ואי אפשר להוציא אותם מהבנת כונת שטחיותם אך צריך לראות מה ענין גזרתם והתקשרותם במאמרי הקודמים כמשפטנו לעשות. וראשונה יש לראות באמת במאמר שמעיה מה ענין מלאכה עם הרבנות ועם התודע לרשות שנראים דברים שאין שום שייכות לזה אצל זה ואין התיחסות ביניהם כלל. ולהבין כונתו על נכון צריך לדעת שהקבוץ בכל מקום ובכל עיר ועיר מדינה ומדינה יתחלקו האנשים שבהם לשלשה חלקים ואין עוד מלבדם בכל קבוץ מדיני זולת העוסקים בחכמה שהיא למעלה מהכל, כי לא יהיו הם חלק הקבוץ רק כללותם והוא העולה על ראשיהם מלמעלה. חלק אחד מהם הנה הנם הבעלי מלאכה ובהם הסוחרים בכל אופני מיני משא ומתן שבעולם כי מלת מלאכה תכלול כל פועל חצוני איך שיהיה כמו שביארנוהו בארוכה בתחלת תהלת ספר פני משה על מאמר ארסטו הראשון בספר המדות שאמר כל מלאכה וכל למוד כל מעשה וכו'. וזה כי המעשה הוא נאמר על מלאכת מחשבת קודם שיצא אל הפועל, והמלאכה תאמר תמיד על הפועל החצוני איך שיונח, ועל כן החלק היותר גדול מהקבוץ הם הבעלי מלאכה. והחלק השני הם המנהיגים את העם ושופטיו דור דור ופרנסיו דור דור וחכמיו הדיינים והשופטים זולת המעיינים לתכלית הלמוד לבד כאמור. והחלק השלישי הם אשר כח בהם לעמוד בהיכל המלך והשרים הקרובים אל הרשות.

ושמעיה השלם הזה למה שראה דברי יהודה בן טבאי רבו שאמר וכשיהיו בעלי הדין עומדין לפניך וכו' פן יחסדהו שומע ויחשוב שכונתו בזה לומר שהרבנות הוא פעל נבחר וטוב מאד, על כן רצה לבאר הדרך הנכון הנבחר בכל חלקי הקבוץ שהם הג' חלקים הנז'. ועל החלק הראשון אמר שראוי לאהוב אותו כי הוא היותר כולל ויותר נאות אל המדיני והוא הנהנה מיגיעו אשר הפליגו רז"ל בשבחו ודוד המלך עליו השלום כנה אותו בכנוי המאושר כאומ' יגיע כפיך כי תאכל אשריך וכו'. ועל כן על החלק הזה אמר שראוי לאהוב אותו דרך כלל. ופרטיותו יהיה נבחר כפי מדרגת האיש וכפי רבוי נכסיו

וכפי צורכו מתיחס אל המקום והזמן ושאר התנאים הצריכים אל טוביות הפעולה כפי השכל הישר.
ועל החלק השני אמר שראוי לשנוא אותו ולא שלל אותו בהחלט כי לפעמים יביא הצורך להיות דיין ומנהיג, ואין ראוי להסתלק ממנו כשלא יהיה שם יותר הגון ממנו, אך אמר שדרך כלל ראוי לשנוא אותו אף שלעת הצורך יהיה דיין או ממונה או מנהיג הנכלל כלו במלת רבנות. ובכן מה שאמר יהודה בן טבאי וכשיהיו בעלי הדין עומדין לפניך וכו' יובן היטב שהוא כאלו אמר שכאשר יקרה שצורך השעה יכריחך שיעמדו בעלי דינין לפניך וכו' ולא שתבחר המנוי ההוא כי ראוי לשנוא אותו תמיד כנז'.
ועל החלק הג' אמר שלא יתודע לרשות בשום צד ובשום זמן בעולם כי אין ממנו תועלת כלל רק רע כל היום כמו שהאריכו המפרשים בזה, וז"א ואל תתודע לרשות, והם ג' מדרגות מההזהרה, בג' חלקים, כי בחלק הראשון אמר שראוי להיות נאהב ונבחר, והשני ראוי שישנאהו אך אין ראוי להתרחק ממנו בהחלט, והחלק הג' הוא אשר ראוי להתרחק ממנו בהחלט כמו שהראשון ראוי להתקרב אליו בהחלט כי האהבה תורה על ההתקרבות והם שני קצוות ואמצעי אחד כאמור.

משנה יא

ואבטליון גם כן למה שלבו ראה מאמר שמעון בן שטח רבו שאמר והוי זהיר בדבריך שמא מתוכם ילמדו לשקר וכו' והיה נראה שהזהרתו זאת היתה על חקירת העדים בלבד, על כן בא הוא לפרש ולומר שעם היות שמאמר שמעון רבו היה על דבר פרטי ראוי שיהיה כולל בכל דבר, ועל כן אמר חכמים הזהרו בדבריכם, כלומר, כל החכמים כשידברו דברי חכמה אשר בהם אמונות ושרשי הידיעות האלהיות ראוי שיזהרו בדבריהם, והוא כמו שפירש הרמב"ם ז"ל שלא ידברו דברים שיהיה מקום לסבול פירוש אחר זולת הפירוש האמיתי, ודקדק הרב זה לפי דעתי ממאמר התנא שלא אמר הזהרו שלא תדברו דבר רע או דבר מגונה כי באומרו הזהרו בדבריכם רצה לרמוז שאף שידברו דברים טובים ונכוחים והם הדברים המיוחדים לחכמים שאינם מדברים בשום זמן דבר רע או מגונה חלילה רק דברים ישרים, אמר, שאפילו באותם הדברים המיוחדים להם וזהו הנרמז במלת **בדבריכם**, צריך שיזהרו בהם. ובהכרח החלוקה אין הזהרה בדברים הטובים, רק שיזהרו שלא יסבלו פירוש אחר זולת זה המכוון מהם בו, והוא דקדוק נכון. וביאר הטעם למה ראוי להזהר שלא יסבול פירוש אחר כי מאחר שהפירוש הנכון והמכוון הוא מבואר בדבריהם מה להם לבקש לשון שלא יסבול בשום צד פירוש אחר שהוא טורח גדול ואבוד זמן, ומה גם בהיות שכבר קדם מאמר יהושע בן פרחיה שאמר

והוי דן כל האדם לכף זכות וכל שכן לחכמים שאין דבר בלתי נכון יוצא מפיהם, ואף שיסבלו דבריהם פירוש אחר לא יבינו אותם לכף חובה חלילה, על כן הוצרך לתת טעם דנפיק מיני' חורבה, שמא יתחייבו האומה גלות ויגלו למקום שיש שם מינים והוא מקום מים הרעים והוא אומרו ותגלו למקום המים הרעים, והוא אמ' שאין הרע הנמשך מזה למה שהמינים יפרשו דבריהם לצד מינות, כי אחר שהם מינים בלאו הכי אין קפידה בזה. אמנם הקפידה היא שהתלמידים הבאים אחריהם אחר שימותו החכמים ההם ישתו המים הרעים מהמינים ההם שיאמרו אליהם דברי החכמים ויפרשום כפי כונתם וימותו התלמידים מיתת הנפש בדעות הנפסדות שאין להם מי שיבאר להם האמת ונמצא שם שמים מתחלל במה שיאמרו שהחכמים המפורסמים ההם אמרו דברי מינות ונפיק מיניה חורבה כי רבה היא אצל ההמון.

משנה יב

הלל ושמאי קבלו מהם הלל אומר הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום וכו'. הוא היה אומר נגד שמא אבד שמיה וכו'. הנה מאמר השלם הזה ביארנוהו ביאור רחב בספר תפלה למשה מאמר שני חלק ג' מסכים לכוונתינו שם. ועתה נבאר אותו מסכים אל הכונה הכוללת בפרק הזה. ונאמר כי למה שראה השלם הזה מאמר שמעיה בחלוק אישי הקבוץ המדיני אשר לא זכר כת הלומדים והחכמים, שהם העקר, הרחיב ההזהרה בחלק הזה העולה על ראשיהם מלמעלה, והוא אומרו הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום וכו'. ויתבאר מאמר זה על נכון עם מה שביארנו שחולאי הנפש הם כחולאי הגוף אשר ממנו יתחייב שרפואתם מתדמות, וכמו שרפואת הגוף תהיה בשמירת הבריאות וחזרתה כשתסור כן רפואת הנפש תכלול שני החלקים עצמם, וכמו שבריאות הגוף הוא שלום הד' איכויות כפי יחסם אל המורכב כן בריאות הנפש הוא שלום הצורה והחמר בלתי התנגדות והוא השלום אשר הרחבנו הביאור בו בספר תפלה למשה במאמר הא' בשני החלקים הראשונים גם יחד. על כן אמר התנא האלהי הזה להישיר האנשים הנגשים אל השלמות לנחותם הדרך ילכו בה שישתדל האדם השלם להיות תלמיד הגון אל השלמות האחרון כתלמידיו של אהרן, ואמר שהדרך הכולל המביא לזה הוא כפי דרך הרפואה כנז', שיהיה אוהב שלום שהוא שלום הגוף עם הנפש, והוא חלק שמירת הבריאות. ועל החלק השני שהוא חזרתה כשתסור, אמר ורודף שלום, כי הרדיפה היא אחר הדבר הבורח כנודע, ותהיה מלת הוי מושכת עצמה ואחרת עמה שהם שתי גזרות, הוי מתלמידיו של אהרן, כלומר, שתהיה תלמיד הגון אל

למידת השלמות כתלמידיו של אהרן, והוי אוהב שלום ורודף שלום, כי בזה תהיה מוכן בטבע אל ההשכלה הנאותה.
ואמר שמלבד מה שראוי לו לאהוב לעצמו הטוב ראוי שיאהבו לזולתו כי גדול המעשה יותר מן העושה, ועל כן אמר אוהב את הבריות ומקרבן לתורה, ירצה, שתהיה אוהב אותם כמוך, ועל כן כמו שראוי שתאהב לעצמך בלמוד התורה כתלמידיו של אהרן כן ראוי שתאהב לבריות באופן שתקרבם לתורה וכו'.

משנה יג

והביא מסדר המשניות מאמר אחר להלל שהוא מסכים מכל צד אל המאמר הקודם והוא תוספת ביאור דבריו הראשונים, ועל כן סמך אותו אל הראשון באומרו **הוא היה אומר נגד שמא אבד שמיה** וכו', והמפרשים הפליגו התמיה על המאמר הזה למה שראו היותו חולק עם מאמר שלמה הע"ה שאמר טוב שם משמן טוב וכו'. ורז"ל הפליגו בשבח השם טוב באמרו אשרי מי שעמלו בתורה גדל בשם טוב וכו'.
והנה לדעתי דבריו מבוארים וברים וישרים למוצאי דעת וזה כי מה שאמר שלמה ורז"ל שהשם טוב הוא טוב מאד כדבריהם כן הוא, אלא שאין ראוי לשלם לבקש השם טוב בכוונה מכוונת שיהיה תכליתו לעשות לו שם, חלילה להם, כי לא אמרו טוב בקשת השם או דרישתו משמן טוב, רק השם הנמשך מאליו, כי מה שראוי שימשך האדם אחריו הוא השלמות מצד עצמו וסוף השם והכבוד לבוא, ועל כן אמר השלם הזה שהאיש המושך את השם שיהיה מגמת פניו ותכליתו השם מצד עצמו הנה לא די שלא ימצא השם שמבקש למשוך אלא שהשם הטוב שהיה לו קודם לכן יאבד אותו וז"א **נגד שמא אבד שמיה**, שהיה לו לומר נגד שמא אבד שמא או נגד שמיה אבד שמיה, אבל שינה לרמוז אל הכונה הזאת והוא דקדוק נכון.
וראיתי במוסרי הפילוסופים משל מסכים מכל צד ונאות למאמר השלם הזה אשר סופר מפלוסוף אחד שיצא לו שם על פני חוץ היותו גדול מאד במעלת הסבלנות. וכאשר שמע זה איש אחד אשר חשב שלא ימצא סבלן כפי המדרגה אשר תארו את הפלוסוף ההוא נתאוה לנסותו ובא אצלו וחרפו וגדפו ירוק ירק בפניו והכהו מכה רבה וכדי בזיון וקצף, והפלוסוף שתק לכל דבריו ולא השיבו דבר. וכאשר ראה האיש ההוא שהיה סובל כל הבזיונות ההם הניחו והלך לו וכשהיה הולך לדרכו אמר לו הפלוסוף הנה הכרת בי שאני סבלן. אז השיבו האיש ההוא הן אמת מכירך הייתי לסבלן אם היית שותק ולא היית אומר לי זה. ע"כ. והיא באמת תשובה נצחת. הרי שהפלוסוף ההוא אבד שמו שהיה לו על פני חוץ ממעלת הסבלנות במה שהורה היותו רוצה שיהיה לו השם ההוא.

על כן אמר הלל שהמושך השם שהוא בהיותו מכוון אליו והוא תכליתו הנה שמו הקנוי לו יאבד, על כן ראוי שיהיה תכליתו בקשת הטוב במה שהוא טוב מצד עצמו כנז'.
ומסכים לזה אמר **ודלא מוסיף יסיף**, ירצה, מי שאינו משתדל להוסיף על מה שלמד מרבותיו הנה באמת יכרת מהרה מהשלמות והלמוד ההוא. וזה כי מי שאינו משתדל להוסיף ולהוציא דבר מתוך דבר הנה יורה בזה שאין תכליתו השלמות מצד עצמו רק שיחשבו העולם שהוא חכם, ובכן מה שישמע מאחרים יאמר שהוא שלו ואם כה יעשה לא תהיה החכמה קנין דבק בנפשו ותפסד מהרה כנודע מהחכמה המדינית וכמו שהארכתי על זה בספר הנהגת החיים. אמנם מי שלא ילמוד כלל, הנה זה קטלא חייב, שהוא גבר אשר לא יצלח. ואמר שהלומד על מנת ליהנות מתלמודו שעושה למודו תפל אל התועלת המביא אליו, הנה וה יכרת מן העולם, כי הנה תכלית כל הטובות הם להשגת הטוב האחרון, והוא הלמוד בתורה, וזה בעשותו להפך יכרת מן העולם, כי נח לו שלא נברא. והנה ביאר בזה שלשה גבולים רעים והם שתי קצוות ואמצעי אחד. הקצה הראשון הוא הלומד התורה כראוי אך תכליתו הוא לעשות לו שם, וזהו נגד שמא וכו', והקצה האחר הוא שלא ילמוד כלל, וזהו **ודלא יליף וכו'**. והאמצעי הוא היותו לומד אך אינו מוסיף מעצמו. ואחר שביאר רוע השלשה גבולים הנז' אשר יצא לנו מהם גדר הדרך הנכון לשראוי שילמוד ושלא יהיה תכליתו לעשות לו שם ושיוסיף מעצמו שישתדל להבין דבר מתוך דבר, אמר שלא אמר אדם שילמוד ויוסיף ולא לעשות לו שם, אך יהנה מלמודו לתועלת גופו. על כן אמר שהמשתמש בשום צד בכתרה של תורה חלף כי אין ראוי שיהיה למודו באופן שיהיה תכליתו בשום צד לדבר אחר זולת השלמות.

משנה יד

והוא מה שנתבאר עוד במאמרו האחרון באומרו **הוא היה אומר אם אין אני לי מי לי**, שהוא כנוי לחלק העצמותי שבו שהוא צורתו, והוא כאלו אמר אם יהיה תכליתי לדבר אחר זולת שלמות צורתי מי יהיה לי בעזרי כי אין בלתי גואל לנפשי, ואם אני אני הוא המונע ממני הטוב לא נשאר מקום להשגת שלמותי כי אין זולתי גואל כנז'.
אך נראה שאם היתה זאת כונתו היה לו לומר ואין זולתי להשגת שלמותי. ולזה אמר אותו בלשון תנאי, אשר על כן אומר אני שכוונתו לומר שאם הוא יהיה משתדל להשלים עצמו ימצא אחרים רבים יסייעוהו ויתמכו כבוד בימינו כי בא לטהר הכל מסייעין אותו, אך אם יראו בו שהוא מתרשל בהשגת שלמותו בהיותו הוא הגואל היותר קרוב מי יעזרהו עוד, וז"א אם אין אני לי מי לי והיא גזירה תנאיית. כאלו אמר שאם אני לי רבים יהיו לי גם כן, אך אם אין אני לי מי יהיה לי מק"ו מעצמי שאני הגואל היותר קרוב

להשגת שלמותי, והשלים ביאור המכוון בביאור הדבר בהפכו באומרו וכשאני לעצמי מה אני. והנה מלת לעצמי אפשר שתפורש בשני פנים, וכולם נכונים כפי הכוונה, שאם נאמר כי לעצמי רוצה לומר חלק הגוף, שהוא עצמו ובשרו, תהיה מלת מה אני כמו מה יתרון לאדם, כלומר, מה אני בזה בכל מה שאוסיף מהטובות הגשמיות יחד על עפר ישכבו. ואם נאמר שמלת לעצמי הוא על החלק העצמותי שהיא הצורה, תהיה מלת מה כמו מה רב טובך וכו'. וחתם הדברים בהזהרה נאותה להשגת השלמות והוא שלא יאמר אדם לכשאפנה אשנה כי תמיד בכל זמן ראוי שיחשוב האדם שאם לא עכשיו אימתי והוא כאלו אמר בכל זמן שתמצא לא תוכל לקיים מציאות זמן זולתו, כי אין זמן ידוע לאדם אימתי קיים רק ההווה, כי מחרתו מי ידע הישיגהו, ועל כן אמר אם לא עכשיו אימתי, כלומר אם היה זמן חיי האדם קצוב היה אפשר לומר אם לא עכשיו יהיה לשנה הבאה או אחר שתי שנים או שלש שנים. אבל מאחר שאין לו לאדם זמן ידוע שיחיה בו איך אפשר שיאמר אימתי ילמוד, והוא דקדוק נכון והזהרה טובה להשגת השלמות יום יום.

משנה טו

שמאי אומר עשה תורתך קבע אמור מעט ועשה הרבה וכו'. הנה שמאי למה שראה את הלל ששם כל עצמות השלמות בחלק העיוני לבדו ובכלו ובכל עת הנכלל בשם תורה סתם בכל מקום כמו שכללו שמעון הצדיק כמדובר. ולבבו לא כן יחשוב, כי לפי דעתו היה המעשה עקר, שהוא תכלית התלמוד ע"ד תלמוד גדול שמביא לידי מעשה וכו', על כן אמר שמעשה התורה והם המצוות צריך שיעשה אותו האדם בקבע, וז"א עשה תורתך קבע, רצה לומר לא תהיה קביעותך בעיון רק במעשה הנמשך מהעיון והוא הנקרא מעשה העיון באופן שתהיה האמירה מעט, אשר הוא העיון, כי הדבור שליח השכל, והוא החלק אשר כלל שמעון הצדיק בשם תורה סתם והעשיה הרבה וז"א אמור מעט ועשה הרבה. ואינה הזהרה זולת הראשונה רק ביאור הראשונה כנז'. ואחר שאמר שחלק המעשה והם המצוות אשר כללם שמעון הצדיק בשם עבודה יהיו עקר, אמר כולל אחד לשלמות המדות, והם אשר כללם שמעון הצדיק בשם גמילות חסדים והוא שיקבל את כל האדם בסבר פנים יפות כי הוא תחלת תהלת כל המדות המשובחות וסופן.

ואפשר שיתישב המאמר כלו על שלמות הפעולות שהם העקר אצלו כאמור. ולהיות השלמות תלוי במחשבה בדבור ובמעשה, והיה המעשה האחרון והתכלית בשלשתם והוא חלק הפעולות החצוניות. והפעולות כדי שיהיו שלמות צריך שיהיו מסודרות מפאת השכל הישר על פי התורה, כי אם יעשה אדם פעולה שהיא שלימה מצד עצמה

ותהיה נמשכת ממחשבה רעה מכוונת לתכלית רע היא יותר רעה מהפעולה הרעה כשאין השכל נפסד בה כמו שביארנו בחלק הראשון מהמאמר הראשון מספר תפלה למשה, על מאמר טובה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה וכו'. על כן אמר שהעקר במעשה הוא בטוב ושלמות המחשבה והשכל, והוא אומרו עשה תורתך קבע, ירצה, התורה שהיא כנוי אל העיון במעשה עצמו צריך שיהיה העקר בקבע ולא באקראי בעלמא לפי שבו תלוי עקר יקר הפעולה, והשני, שהוא הדבור, אין להשתמש ממנו רק הצריך לבד, על כן ראוי שתהיה האמירה מעט אצל המעשה עצמו, וז"א אמור מעט. אמנם המעשה עצמו שהוא כנוי אל הפעולות החצוניות יהיה הרבה כי בהרגל הפעולות יהיה הקנין נשמר בקיום בנפש וז"א ועשה הרבה. ואחר שביאר אופן הנהגתו אצל הפעולות במחשבה בדבור ובמעשה נתן לו סדר כולל להרגיל הפעולות בנקל והוא בשיקבל את כל אדם בסבר פנים יפות והוא כולל אמתי ונכון המביא לידי מעשה קיים ונכון וישר בלתי התנגדות כלל.

משנה טז

רבן גמליאל אומר עשה לך רב והסתלק מן הספק וכו'. הנה שני השלמים האלה רבן גמליאל ושמעון בנו קיימו וקבלו עליהם מאמר שמאי בששם לעקר גדול את המעשה, ולהיות שזה רבן גמליאל היה נכדו של הלל לא רצה לחלוק עליו בהחלט רק אמר שבענין התלמוד והם הדינין שהם חלק מהעיון אשר שם אותו הלל ליסוד מוסד יעשה לו רב להורות לו הדין בכל דבר ובזה יסתלק מן הספקות. והוא כאלו אמר עשה לך רב ובזה תסתלק מן הספקות, כי הרב יאמר לך אמתת הדין, וגזרת הלשון כך הוא הסתלק מן הספקות, וזה יהיה בשתעשה לך רב בהם, אלא שהקדים הסבה אל המסובב, וכן הזהירו אצל הספקות אשר יקרו במעשים והוא בענין המעשרות ואמר שלא ירבה לעשר לפי אומד הדעת רק כפי המדה. כי לפעמים יקרה בו הטעות בשיתן פחות מהראוי והוא עון פלילי. ואמנם אמר אל תרבה וכו' להיות שלפעמים יביאהו ההכרח לזה שלא תמצא אצלו מדה או משקל ואז הותר לו לעשר באומד על צד ההכרח, אך שלא ירבה בכך פן ירגיל עצמו בזה האופן ויבא לידי ספק, ולהיות שראוי להסתלק מן הספקות על כן אין ראוי להרבות לעשר אומדות וכו'.

משנה יז

שמעון בנו אומר כל ימי גדלתי בין החכמים ולא מצאתי לגוף וכו'. אחר אשר גזר אביו שבחלק העיוני יספיק בשיסתלק מן הספקות ואמר דרך כלל שגם אצל המעשים יסתלק מן הספקות רצה עתה שמעון בנו לבאר, הדרך הנכון אצל המעשה. והנה דעתי בביאור

דבריו רחוק מדעת המפרשים שהם חשבו שהשתיקה הנאמרת פה לגוף הוא בדברים הגופניים, ולבבי לא כן יחשוב, רק שבא לתאר השגת שלמות המעשה כפי החכמה המדינית, ולהיות שכל המעשים והמצוות כלם באו לתקון הגוף והכחות הגשמיות והיו ההקדמות הצריכות לתקון הגוף כלם מקובלות, על כן הקדים ואמר שכל ימיו נתגדל בין החכמים והם החכמים המיישירים אל המעשה ואמר שלא מצא לתקון הגוף טוב מהשתיקה והוא רמז אל השמיעה מההקדמות הצריכות להישרת המעשה כנז', וזה נרמז במלת שתיקה, כי שתיקה לא תאמר רק כאשר יהיה האדם בחברת אחרים שהם מדברים והוא שותק, שאם הוא יושב לבדו ואין איש עמו מדבר לא שייך שם שתיקה כלל.

וביאר שהשומע ההישרה אל הפעולות הטובות ראוי שישמע מאיש חכם ירא וסר מרע שיהיה נאה דורש ונאה מקיים. ולא זו בלבד אלא שיאמר וידרוש מעט ויעשה הרבה יתר על מה שדורש וז"א לא המדרש הוא העקר אלא המעשה, ירצה, הדורש והמדבר בעניני תקוני הגוף שהשתיקה טובה לפניו הנה הוא כשיהיה עיקרו המעשה, ועל כן המרבה דברים יותר מהמעשה מביא חטא, שכשיראו שהוא נאה דורש ואינו מקיים יגרום חטא אל השומעים דבריו שלא יאמינו לשום דבר מדבריו כשיראו שהוא מרבה בדבריו יותר ממה שעושה. ובזה יתישבו כל דבריו על ענין אחד, ואינם גזרות מתחלפות רק כלם הם על השמיעה לחכמים המישירים אל המעשה כפי המדבר והשומע כאמור, ויתישב גם כן אומרו המרבה דברים כי הרבוי יהיה היתר על הגבול הידוע. ובכן על פי דרכנו יהיה הדבור הרב כאשר יהיה יתר על המעשה והוא דקדוק נכון.

ואפשר שיתישב מאמרו זה בשיהיה תוספת ביאור על דברי הלל זקנו של אביו שאמר נגד שמא אבד שמא כפי מה שביארנוהו אנחנו. ואמ' שהוא נתגדל בין החכמים ושמע וידע מוסריהם, ולא מצא טוב לגוף, והוא בדברים שבין אדם לחבירו יותר מהשתיקה שהיא כנוי אל הסבלנות. כי שתיקה תאמר כפי הבחינה הזאת לבלתי עונה אל העלבון הנעשה לו והם השומעין חרפתם ואים משיבים, כי כאשר יהיה שותק ובלתי משיב יהיה הסבלנות קנין שלם בנפש ולא יאונה לו כל און. ואמר שלא המדרש בזה הוא העקר כשידע שהסבלנות הוא טוב רק הרגל המעשה בסבלנות הנז' הוא העקר כי רבים ידעו ויבינו גדולת תהלת מעלת הסבלנות אך לא יפעלו כאשר ידעו והבינו, על כן מה שיעשה קנין בנפש הוא המעשה, ולא יספיק השמיעה לבד מאחרים או הידיעה מעצמו אם לא ירגיל בפעולות כי ההרגל בפעולות הוא העקר, ואמר עוד לרמוז לבל יקרהו כמקרה הכסיל הפלוסוף ההוא, וכל המרבה דברים מביא חטא וכו', יר' שהמרבה לדבר נוסף

על מה שעושה והוא אשר עליו אמר הלל נגד שמא וכו' הנה זה מביא חטא עד שאבד שמיה כמו שכתבנוהו ונכון הוא.

משנה יח

רבן שמעון בן גמליאל אומר על שלשה דברים העולם קיים על הדין ועל האמת וכו'. הנה המאמר הזה הושם בחתימת הפרק הראשון להיות האומר אותו אחרון בחתימת חכמי המשנה עד רבינו הקדוש שחבר את המשנה, כי זה רבן גמליאל היה אביו של רבי ונסתם במאמרו הפרק להיותו כולל בו כל מה שנכלל במאמר כל השלמים הקודמים אליו. כי כמו שהושם מאמר שמעון הצדיק בתחלתו ליסוד מוסד כולל כל אופני מיני השלמיות כן הושם בחתימתו מאמר השלם הזה כולל כל הכונה סביב. וזה כי השלמים הקודמים מהם שמו המשפט והדינים בחלק השלמות כמו שהרחיב הרבור יהודה בן טבאי אל תהיו כעורכי הדיינים וכו' וכשיהיו בעלי דינין עומדים לפניך וכו' וכן שמעון בן שטח אמר והוי מרבה לחקור את העדים וכו' ומהם שאמרו שאין ראוי לעשות עקר מזה כמו שאמר שמעיה אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות וכו'. ומהם, והם האחרונים שאמרו שהעקר הוא השגת השלמות מצד עצמו והוא האמת שהוא שם כולל לתורתנו הקדושה כללותיה ופרטיה והם החלק העיוני והמעשי. ומהם והם היותר אחרונים שבכלם אשר הפליגו בשבח המדות אשר בין אדם לחבירו אשר יכלול אותם הסבלנות כמו שביארנו והוא תקון הגוף אשר בו נשלם הפרק במאמר שמעון בנו של רבן גמליאל שאמר שנתגדל בין החכמים ולא מצא לתקון הגוף טוב מהשמיעה מהחכמים וכו'. ועל כן סתם וחתם הדברים רבן שמעון בן גמליאל בשלשתם לקיום הקבוץ ואלו ואלו דברי אלהים חיים, ואינם השלשה דברים שזכר שמעון הצדיק כמו שחשבו קצת כי אותם הם חלקי הלמוד ואלה הם חלקי הקבוץ המדיני אשר בהם יתקיים, ועל כן אמר שעל שלשה דברים העולם קיים, כלומר, על השלשה דברים אשר נרמזו בדברי החכמים הרשומים לעיל, מתקיים העולם, והוא קיום הקבוץ המדיני על נכון.

והנה על המשפט, והוא הרבנות והדינים הנזכרים, אמר על הדין, כי אם לא יהיו דיינים ושופטים בקבוץ המדיני במהרה ינתק ויפסד, וכן על האמת, והוא שלמות התורה שהוא העקר בעיון ובמעשה שהם נכללים בשם אמת. ועל השלום והוא כנוי אל המדות הטובות אשר עקרם הסבלנות והכלל העולה מהם הוא שלום האישים זה עם זה כנודע ועליו אמר ועל השלום וכו'. והנה השלשה דברים האלה מתחייבים האחד מהאחר כי בהיות לקבוץ המדיני משפט וצדק אמת מארץ תצמח וכאשר תמצא האמת ימצא השלום בלי ספק.

ולהיות עקר יקר תפארת כונתנו בביאורנו זה לתת סדר בקשר אמיץ בכל מאמרי השלמים האלה בכל פרק ופרק מהמסכתא הזאת, כי לא סדרם רבינו הקדוש על צד הקרי וההזדמן, ורצה בדבריהם הנאמרים באמת ובתמים מסכימים אל הכונה הנכונה הכוללת בתחלת תהלת מחשבתו, על כן אמרתי גמרתי בלבי לכתוב בסוף כל פרק הסדר הכולל בכל הפרק למען ירוץ כל חרוץ הקורא בו.

והנה בפרק הראשון הזה אחר אשר הוזכר סדר הקבלה במשנה הראשונה עם מאמר אנשי כנסת הגדולה אשר היה צורך גדול ממנו אחר אשר ראו שנתמעטו הלבבות כמו שביארנוהו, הושם ליסוד מוסד תחלת תהלת רושם השלמות בכל חלקיו כולל לכל המסכתא, אף כי לכל הפרק, מאמר שמעון הצדיק ואחריו ג' מאמרים יקרים מבארים השלשה חלקים אשר ביאר שמעון הצדיק והם מאמר אנטיגנוס איש שוכו אשר ביאר חלק העבודה, ויוסי בן יועזר אשר ביאר חלק התורה, ויוסי בן יוחנן אשר ביאר חלק הגמילות חסדים כמו שנתבאר בדבריהם באר היטב. ואחריהם שני מאמרי יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי אשר הרחיבו עוד הביאור על מאמרי רבותם יהושע בן פרחיה בענין קנין התורה אשר דבר בו יוסי בן יועזר, ונתאי הארבלי הרחיב הביאור בענין הגמילות חסדים אשר דבר בו יוסי בן יוחנן רבו כאמור. ואחריהם שני מאמרי יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח, כי יהודה בן טבאי בא לגדור גדר בדברי יהושע בן פרחיה רבו ושמעון בן שטח הרחיב מחנה מענה לשון להבנת כונת יהודה בן טבאי חבירו, ואחריהם הובאו שני מאמרי שמעיה ואבטליון, כי שמעיה האריך מענית חנית לשונו על דברי יהודה בן טבאי רבו פן יחסדהו שומע בהיותו סומך על המבין ויבין הפך כונתו. ואבטליון גם הוא למה שראה דברי שמעון בן שטח רבו שקצר בלשונו ולקח החלק תמורת הכל, הרחיב עוד ביאור הענין הכולל אשר נכלל בפרטי הנרשם מפי רבו. ואחריהם הושמו שני מאמרי הלל ושמאי אשר קבלו מהם, ולמה שראו ששמו כל מגמתם הקודמים אליהם בדרישת הצריך לקיום הקבוץ המדיני, גלו דעתם שעקר יקר בקשת דרישת השלום הוא השגת שלמותו מצד עצמו, והלל ביאר היותו בתורה, והוא החלק הראשון שביאר שמעון הצדיק, ושמאי ביאר היותו בשני החלקים האחרים והם העבודה והגמילות חסדים. ואחריהם הובאו שני מאמרי רבן גמליאל ושמעון בנו לקיים את כל תוקף דעת שמאי אשר שם עקר יקר השלמות בחלק המעשי במדרגת תכלית אל החלק העיוני בביאור הדרך המביא אליו על נכון. ובחתימת סתימת הפרק הושם חותם תעודת חמדת הכונה הכוללת לכל מאמרי השלמים הקודמים במאמר רשב"ג אשר נרשם בו האושר ביושר

לקיום העולם והקבוץ המדיני ושלמות האדם מצד עצמו מסכים מכל צד למאמר שמעון הצדיק דפתח ביה כפי כונתו הכוללת אשר רצה, ונמצא מתחלתו ועד סופו יראת שמים. ובזה השלמנו מה שראינו לבאר בפרק הראשון בס"ד.

פרק ב

משנה א

רבי אומר איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם כל שהיא תפארת לעושה וכו'. הנה יש לדקדק במשנה הזאת קצת דקדוקים וספקות. הא' מצד הלשון והוא שלא היה צריך להזכיר מלת ישרה, כי בשיאמר איזו היא דרך שיבור לו האדם כל שהיא תפארת לעושה וכו' ויבאר הדרך שראוי שיבור אותה האדם ידענו באמת שהיא ישרה. ואם היה אומר איזו היא הדרך הישרה שיבור לו האדם היה קצת מתוקן, אבל באומרו איזו היא דרך ישרה שיבור וכו' נראה שיש עוד דרך אחרת שהיא גם כן ישרה אשר אין ראוי שיבור אותה האדם. ועוד נראה שמלת שיבור אינה צודקת פה ומלת לו גם היא מיותרת, שהיה ראוי שיאמר איזו היא דרך ישרה שילך בה האדם כי מלת ברירה לא תפול רק בשני דברים טובים זה בורר לו אחד וזה בורר לו האחר. ואף אם היה אומר שיבור היה מספיק שיאמר איזו היא דרך ישרה שיבור האדם ולא היה צורך במלת לו.

הספק השני הוא מה שכבר ספקו בו המפרשים איך אומר הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה וכו' שנראה מתוך פשט המשנה שאין קדימה למצוות מאחת לחבירתה. ואנחנו מצאנו ראינו בכמה מקומות בתלמוד שמתבטלין ממצוה אחת למצוה אחרת חמורה ממנה. ועוד דקלותה וחומרתה תורה שתהיה להם קדימה במעלה. ועוד מאי שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות, שהיה מספיק שיאמר שאין אתה יודע שכרן של מצוות ולא מתן שכרן. ומאמר והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה קשה הישוב, שלא יתכן היות פירוש הפסד מצוה על הפסד הממון המגיע מצד עשיית המצוה כמו שחשבו קצת מהמפרשים כי זה לא יקרא הפסד המצוה רק הפסד הממון או הפסד האדם.

הספק הג' הוא במה שאמר הסתכל בג' דברים ואי אתה בא לידי עבירה דע מה למעלה ממך וכו' כי נראה באמת היות מלת דע מיותרת בהחלט שהיה מספיק שיאמר הסתכל בג' דברים כו' מה למעלה ממך עין רואה ואוזן שומעת וכו'. ועוד שנראה כל המאמר הזה האחרון בלתי מקושר כלל ובלתי גזרה.

ואומר שכונת רבינו הקדוש במשנתו זאת היא מכוונת למשנת שמעון הצדיק הראשונה, והיה הענין כי למה שראה ששמעון הצדיק שם חלקי השלמות ליסוד מוסד ואמר שהם

קיום העולם, רצה רבינו הקדוש לבארם בפרטות ולבאר הדרך הנכון להשגתם בתחלת תהלת הפרק השני הזה. ולהיות ששמעון הצדיק לא בא לבארם רק לומר שעליהם העולם עומד, על כן הזכיר הקודם במעלה ראשונה, ואחר כך מה שהוא למטה ממנה כפי חלוף מדרגתם, והזכיר התורה ראשונה כי היא תקדם אל המצות והמדות האנושיות ואחר כך הזכיר העבודה שהיא רמז למצות האלהיות שהם קודמות למדות המדיניות ואחר כך הגמילות חסדים שהם המדות כנז'.

אמנם רבינו הקדוש היתה כונתו לבאר אותם כפי מדרגת פעולתם וכפי דרך השגתם והקדים ראשונה הגמילות חסדים כי היא תקדם בטבע באדם שהמדות הטובות יכינו אותו לקבל כפי הראוי העבודה האלהית, והעבודה היא גם היא תכין האדם להשגת התורה על נכון, ועל כן היה החלק הראשון מאיזו היא דרך ישרה וכו' עד ותפארת לו מן האדם רושם המדות האנושיות אשר קראו שמעון הצדיק גמילות חסדים. והחלק השני והוא אשר קראו שמעון הצדיק העבודה מהוי זהיר עד ושכר עבירה כנגד הפסדה. והחלק השלישי אשר קראו שמעון הצדיק התורה מהסתכל בג' דברים עד סוף המשנה, אשר בביאור הג' חלקים האלה יותרו הג' ספקות כל אחד מהם בביאור חלקו.

ואמנם להתר הספק הראשון וישוב החלק הראשון נאמר שרצה רבינו הקדוש לבאר לנו הדרך הראוי שיבחר האדם במעלות המדות האנושיות בכל מדה ומדה בפרט ונתן כוללים לשיעשה אותם האדם כפי תנאי המעלה כפי הזמן, והמקום, והשיעור הראוי וכו'. וזה, כי הנה הדרך הישרה איננה נבחרת באמת בכל זמן ובכל דבר רק בתנאים ידועים לחכמי המדות, כי הצדקה או הנדיבות או ההסתפקות או הענוה והסבלנות וכדומה לאלה המדות האנושיות הנה אין טוביותם בכל זמן שוה ואין ראוי שיבחר האדם אותם ויעשה אותם בכל זמן, כי לפעמים הנדיבות הוא מזיק אם יהיה לאדם רע או בזמן בלתי נאות כי כל זה תלוי בבחינת הפועל שיבחון הזמן והענין והנושא אשר בו יפעל ותנאים אחרים כפי המעלה אשר לבבו יבין בתבונה ובדעת בכל מלאכה ופעולה שיפעל. נמצא לפי זה שיש דרך ישר כולל והוא הטוב במה שהוא טוב מצד עצמו כמו שהוא הנדיבות או הגבורה או הסבלנות וכדומה, אמנם אין ראוי שיבחר אותם האדם תמיד באופן אחד רק שיברר ויבחר אותה לעשותה בעת הראוי וכפי הראוי אשר בזה תפול ברירה על נכון ואז תהיה דרך ישרה פרטית. ולהיות שהברירה הזאת היא כפי מה שיראה ויבין האדם הפועל אותה והם תנאים מסורים לאדם הפועל שיפעל כפי הראוי ולא לפעולה מצד עצמה, על כן אמר שעם היות שיש דרך ישר כולל הנה הדרך הישרה שיבחר ויבור האדם לו בפרטות כפי השערתו שהוא רמז לתנאי המעלה היא כל דבר

שהוא טוב לעושה, שתהיה ראויה לו ושיהיו לה כל תנאי המעלה, שאז עם זה יהיה תפארת לו מכל האנשים בפעולה ההיא כי בזה כלל רושם המעלה בפעולה הפרטית הראויה בכל פרטי המעלה כנז', וזה כי אם איש אחד יעשה פועל הנדיבות במקום שאינו ראוי הנה לא יפארוהו בזה האנשים אמנם כאשר יפארוהו על פעולתו הנה זה יורה היות הפעולה ההיא נפעלת בכל תנאי המעלה כנז'.

ואפשר לפרש עוד פירוש אחר בזה לישב מלת לו, שהיה ראוי לומר ותפארת לה, כלומר, לפעולה מן האדם, כי באומרו שהיא תפארת לעושה הרי הוא כאלו אמר ותפארת לו, כלומר, לעושה אותה יש לו תפארת בעבורה והתפארת מסתמא הוא מן האדם שמפארים אותו, ואם כן למה זה הוצרך לחזור לכתוב ותפארת לו מן האדם. אך כוונתו בזה כי הכלל בפעולה הפרטית נרשם במה שאמר כל שהיא תפארת לעושה בלבד כי בזה כלל לשתהיה הפעולה עשויה כפי תנאי המעלה מאחר שהתנה בה שתהיה תפארת לעושה אותה ביחוד. ואמנם להיות שהפעולה אף שתהיה נפעלת בשלמות כפי הראוי בכל פרטי תנאי המעלה אם לא יפעל אותה אדם טוב כי אם איש רע לא יאמר האיש ההוא שלם ולא זו הדרך הישרה שיבחר לו האדם, כי הטוב צריך שיהיה קנין קיים מתמיד בנפש השלם, על כן אמר שצריך שיהיה תפארת לאיש הפועל הפעולה ההיא מן האדם, כלומר, שיהיה מפואר מבני אדם ונחשב לאיש טוב ושלם, וז"א ותפארת לו מן האדם וכו'. ובזה הותר הספק הראשון בכל חלקיו.

ואמנם אל החלק השני אומר כי מה שאמר הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה אין הכונה לומר שלא תדחה זו מפני זה כי לא אמר הוי הולך למצוה קלה כמו לחמורה וכמו כן לא אמר הוי זהיר למצוה קלה כמו למצוה וכו' עם למ"ד, שיורה על ההליכה אליה קודם זולתה, רק אמר שבזמן עשיית כל מצוה כפי סדר קדימתה יהיה זהיר בה כי אם לא היה אצל המצות רק השכר הנה היה ידוע אצלנו שהמצוה היותר חמורה שכרה יותר גדולה כפי השורש המושרש אצלנו שלפום צערא אגרא, ירצה, כי לפי חומר המצוה הוא השכר.

אמנם להיות שהמתן שכר הוא אחר זולת השכר שהוא נתן מאתו ית' מתנת חן וחסד, הנה אותו המתן שכר שהוא למעלה מהשכר ואיננו נתן לפום צערא או לפי חומר המצוה רק לפי הרצון ושלמות הכוונה במצוות איננו ידוע אצלנו. ועל כן אמר שיהיה זהיר וזריז במצוה קלה כבחמורה, לפי שעם היות שידענו ששכר המצוה הוא לפי חומרתה, הנה המתן שכר לא ידענו מה הוא כי אין ערוך אליו ואיננו כפי הפעולה רק כפי הרצון

והכוונה והתכלית אשר על כן אין ראוי שיחסר כל מכל הראוי שימצא בשלמות הכוונה הנכונה בכל המצוות קלות וחמורות כאמור.

ולהיות שמהנאמר נראה שיתחלף שכר המצוות כפי חומרתן וקולתן אמר שהדרך אשר בו ידע חלוף השכר במצוות הקלות והחמורות בעשותו אותם הוא בשישער עונשם כשלא יעשה אותם, וכן העבירה ידע השכר המגיע לו כשלא יעשה אותה מצד שישער ויחשוב העונש המגיע לו בעשותו אותה וז"א והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה, ר"ל תחשוב ותשער ההפסד המגיע לך כשלא תעשה המצוה שזהו הפסד מצוה כנגד שכרה בעשותך אותה, וכאשר תשער שכרה וערכה מזה תדע כמה אתה מפסיד בהפסיד המצוה ההיא שהוא הפסד כל השכר. וכמו כן תחשוב ותשער השכר המגיע לך מבלתי עשות העבירה מצד ההפסד המגיע לך מעשות אותה ומעונשה ולפי זה שכר עבירה רוצה לומר שכר עזיבת העבירה כמו שארז"ל במסכת קדושין היושב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה וכו', וזה ראוי שיובן בלי ספק בשבאה עבירה לידו וכבש את יצרו ולא עשאה, על כן אמר ושכר עבירה כנגד הפסדה. והותר בזה הספק השני וחלקיו.

ואל החלק השלישי אומר שהוסיף התנא מלת דע מה למעלה וכו' לרמוז אל חלק העיון והמדע, וכאלו אמר שבמה שידע ויבין בחקירתו השלמה ענין ודרוש ההשגחה על נכון, בזה יהיה שלם בידיעה ובתורה, ומידיעתו זאת בשלמות יתרחק מן העבירה, כי במה שידע שיש משגיח בפרטי מחשבותנו ודבורנו ומעשינו, כי על שלשתם אמר עין רואה ואזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבין, והוא כאלו אמר שיסתכל ויתבונן שעין רואה מחשבתו ותוכן לבו ואזן שומעת דבריו וכל מעשיו נכתבים למעלה מפאת ההשגחה ויהיה שלם בעיון, והמשך הלשון כך הוא הסתכל בג' דברים הנז' הסתכלות והתבוננות שלם ובזה לא תבוא לידי עבירה. ועוד יגיע לך בזה שלמות הידיעה במה שתדע השלשה דברים בידיעה אמתית באופן שבבת אחת יגיעו לך שלמות העיון והרחקת העבירות כנז' והוא כנגד התורה שאמר שמעון הצדיק ע"ה.

ואפשר שיאמר הסתכל בשלשה דברים בשיש עין רואה ואוזן שומעת וכו' וזה תדענו ממך מבלי שתצטרך לידע בזולתך דבר, והוא כאלו אמר שממנו ידע ויכיר שיש עין רואה למעלה כי למה שיראה בו בעצמו עין רואה יש לו לדון ולידע שהיוצר עינו הלא יביט והנוטע אוזן הלא ישמע, וז"א דע מה למעלה ממך רוצה לומר דע והבן ההשגחה האלהית שהיא למעלה על השמים וזה תדעהו ממך במה שיש בך עין רואה ואוזן שומעת, ומזה תשפוט שכל מעשיך בספר נכתבין שהוא הדבר השלישי הנמשך מהב' הראשונים כי מאחר שיש רואה ושומע פרטי מעשיך יתחייב שמעשיך יהיו נכתבין למעלה.

ואמנם להיות מלת נכתבין קשה הישוב בעיני, שהיה ראוי שיאמר וכל מעשיך בספר כותבין, אפשר שיובן עם מה שאמרו רז"ל והאריכו בו יותר חכמי האמת ז"ל בשאיבריו של אדם הם המעידים בו על כל עבירות אשר יעשה ומעשיו הם הולכים לפניו ית' ומעידים עליו וכאומ' ז"ל על פסוק וביד כל אדם יחתום וכו' כי הזהיר התנא האלהי הזה לאדם שיסתכל בשלשה דברים, וזה יהיה סבה חזקה לשלא יבא לידי עבירה, ואמר שידע ויבין שכל הנודע למעלה הוא יוצא ממנו עצמו, שהוא המגיד ומעיד על עצמו, וז"א דע מה למעלה ממך רוצה לומר דע לך שכל מה שנודע למעלה הוא נודע ממך ומצדך. וביאר איך הוא נודע מצדו, והוא שעינו הרואה, ואזנו השומעת וכמו כן כל מעשיו כלם נכתבים מאליהם בספר הזכרונות, ועל זה האופן נמצא שהוא בעצמו הוא המעיד בו כאמור, ומלת בספר נכתבין שב לשלושתם.

משנה ב

רבן גמליאל בנו של ר' יהודה הנשיא אומר יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ וכו'. יש מהמפרשים שאמרו, שדרך ארץ הם המדות האנושיות המושגות מפאת השכל הישר, וכן המלאכה שהוא רמז אל השכל המעשי המביא אל המלאכה, כי העיוני לא יישיר אל פועל חצוני כלל כנודע. ועל פי הנחתם זאת, כי היא ישרה בעיני, אפרש המשנה הזאת, ואומר, כי למה שראה רבן גמליאל זה, בנו של רבנו הקדוש, דברי אביו בביאור אופן השגת השלמות בשלשה החלקים אשר זכר שמעון הצדיק, כמו שכתבנו, ולא נחית לבאר איזה יכשר משלשתם, ואיזהו היותר נבחר, רצה בנו זה לבאר שהתורה היא העקר, שהוא החלק הראשון שזכר שמעון הצדיק, והחלק האחרון הוא טוב עמו על צד היופי והנוי, ומצורך השתי קצוות יודע צורך האמצעי, והוא חלק העבודה, על כן אמר שיפה העיון התוריי, עם המעלות המדותיות אשר מפאת השכל הישר, ולא אמר צריך שיהיה תלמוד תורה עם דרך ארץ, או כדומה לזה, לרמוז שהעקר העצמותיי בשלמות הוא התלמוד תורה, אמנם הדרך ארץ הוא, ליפות התלמוד תורה, ולא להוסיף על עצמות שלמותו, והוא כמו שאמרו הטבעיים על ענין הדברים הטבעיים והמלאכה בהם, כמו שהוא החטה שהיא מלאכת הטבע, והפת הנעשה בדרך מלאכותיי אחר הטחינה והאפיה וכו', שיאמר היות המלאכה מיפה את הטבע בזה, ולא תוסיף המלאכה עצמות בדבר הטבעי, רק יופי מקריי, כן הדרך ארץ מיפה את העיון ושומר אותו. והוא הנרמז לרז"ל במה שאמרו ששאל טורנוסרופוש את רבי עקיבא איזה מעשים נאים וכו', כמו שהארכנו הביאור בו בספר פני משה מאמר ראשון.

ואמנם אמר, כי עם היות שבהיות התלמוד תורה עם הדרך ארץ אינו מוסיף עצמות כלל, רק תוספת היופי והנוי, עכ"ז כאשר יחסר הדרך ארץ הנז', והוא הנקרא מלאכה, להיות מצד השכל המעשי כנז', הנה העדרו יהיה סבת העדר העיון, ויגרור עון גדול, וכאלו אמר, כי עם היות שבהמצא המלאכה עם התורה אינו רק תוספת יופי, עכ"ז העדר המלאכה מהתורה גורר עון גדול, והוא בטול התורה עצמה שסופה בטלה.

ואפשר שיאמר שהתורה שאין עמה שלמות השכל המעשי, אין האדם לומד אותה לתכלית טוב ונמצא תכליתה בטל. וז"א סופה בטלה, כלומר, אחר שאין עמה שלמות השכל המעשי להישיר אל הטוב במה שהוא טוב, הנה בזה יתבטל תכלית למידת התורה, שראוי שיהיה לעבודת השם ית', ומזה יתחייב עון גדול בכל אשר יעשה, אחר שאין לו פניה אל הטוב האמתי. ואומר שיגיעת שניהם משכחת עון, הוא טעם נכון למה שביארנו, והוא, כי כאשר יטרח ויגע האדם להשלים השכל העיוני והמעשי, שהיא יגיעה רבה באמת, במה שירגיל עצמו להיות כובש את יצרו לפעול הטוב תמיד, הנה יגיעת כל זה הוא סבה לשישכח העון ולא יזכר עוד, כי הרגל טוב המעשה והעיון, שניהם מדרגות לעלות בגרם השלמות האמתי, ומזה נמשך כי כאשר תחסר המלאכה, והוא שלמות המדות מהתורה, הנה החסרון ההוא גורר העון של התורה הנז' כאמור.

ואם נאמר שאומר שכל תורה שאין עמה מלאכה הוא על העסק בפרנסה, כמו שפירש הרמב"ם ז"ל, יתיישב גם כן היטב, כי כאשר תחסר הפרנסה, או המביא אליה שהיא המלאכה, הוא מוכרח שיתבטל האדם מהתורה כדי לבקש פרנסתו, וזה גורר עון גדול שהוא הבטול הנז', ועוד עונות ותועבות גדולות מאלה שיחוייב לו לעשות, כדי למצוא פרנסתו כנז', וכמאמר רז"ל לעולם יעבוד אדם ע"ז ואל יצטרך לבריות, שרצו בזה לומר בלי ספק, שיעבוד עבודה שהיא זרה לו, נמבזה ונמס, ואל יצטרך לבריות.

ולהיות שכדי לקיים התלמוד תורה והדרך ארץ, צריך שיהיה עוסק תמיד בתורה ובעשיית המעשים הטובים, ולא יטפל בעסקי אחרים פן יתבטל מהשגת שלמותו, ומזה ימשך שלא ימצא איש שירצה לעסוק בצרכי צבור, כי יהיה ירא שלא יפסיד שלמותו אשר בידו, לז"א שהעוסקים עם הצבור בצרכיהם, אף על פי שיהיה נטרד בבקשת צרכיהם, הנה זכות אבותם מסיעתם להעמיד שלמותם, ובידם טובם, והוא החלק העיוני, וכמו כן צדקתם שהוא החלק המעשי תעמוד לעד שלא תפסד עוד, אלא שהשם ית' מעלה עליהם שכר כאלו היו עושים התורה והמצוות ושלמות המעשים כלם, וז"א ואתם, כלומר, אין צריך לומר שלא תתבטל בזה התורה אשר בידם, ולא המעשה, לפי שזכות אבותם מסייעתם, וצדקתם אשר בידם עומדת לעד, קיימת ולא תפסד, ואין סופה בטלה

ולא גוררת עון, כמו שאמר למעלה, אלא שכל מה שיתבטלו מעשות מצד העסק בצרכי הצבור, מעלה הש"י עליהם שכר, כאלו עשו אותו בפועל. וז"א ואתם מעלה אני עליכם שכר כאלו עשיתם, ירצה ואתם, עם עסקיכם זה, מעלה אני עליכם שכר כאלו עשיתם בפועל כל המעשה הטוב האפשרי לכם. ואפשר שיאמר שכל מה שעושים הצבור מהטוב והצדקות בסבתם, מעלה השם ית' שכר עליהם כאלו הם בעצמם היו עושים אותו, כי גדול המעשה יותר מן העושה וכו'.

משנה ג

ואמנם הזהירם התנא אל העוסקים עם הצבור על דבר אחד, אשר יצטרכו מאד ליזהר בו, והוא, כי להיות שהעוסקים עם הצבור יצטרכו בהכרח לשאת ולתת עם הרשות, המלך או השר אשר הצבור תחתיו, אשר יוציאם ואשר יביאם, על כן אמר שיהיו זהירים מאד ברשות, והוא המלך או השר ההוא, בשני דברים:

הא' שלא יבטחו בשר ההוא, בשיעשה בעבורם איזה דבר מצד אהבה, או התחברות, או התקרבות שיהיה להם עמו. כי לרוחק היחס אשר ביניהם א"א שיהיה ביניהם אהבה כלל, שאין ההתקרבות ההוא רק לצורך עצמן, ולא מצד אהבה, כי אין אהבה אלא בדומים, ואלה נראין כאוהבים בשעת הנאתן. ויש לדקדק שלא אמר שהם אוהבים בשעת הנאתן, לרמוז כי אף בשעת הנאתן אינם אוהבים, רק נראין כאוהבים. ועוד, שאפילו למדרגת מראים עצמם אוהבים לא יגיעו, שלא אמר נראים אוהבים בשעת הנאתם, אלא שנראים כאוהבים בדמיון מה, ואינם נראים אוהבים ממש אף בשעת הנאתן, אשר על כן ראוי שלא יבטחו בהם העוסקים עם הצבור בשיעשו רצונם.

והב' שבבטחון אהבת הרשות עמהם, לא יעשו עול לשום אדם, בסומכם שהרשות יציל אותם מדוחקם, והיה כי יצעקו אל המלך לא יענישנו, כי אין עומדין לו לאדם בשעת דוחקו.

משנה ד

ואמנם אומרו **הוא היה אומר עשה רצונו כרצונך כדי שיעשה רצונך כרצונו**, אפשר שיהיה שב אל הרשות הנז', כמו שפירשו קצת מהמפרשים, והוא מבואר בעצמו. אמנם הפירוש הנכון אצלי הוא, שהוא שב אל רצון השם ית', ואמר שישתדל האדם לעשות רצון השם ית' כמו שהוא משתדל לעשות רצון עצמו, ירצה, כי כמו שרצון עצמו יעשה אותו בשמחה ובטוב לבב, ולא ימנענו שום טרדה ושום דבר מחוץ, ועושה כל אפשרותו לשים אותו בפועל, כן ראוי שיעשה רצונו ית' בכל דברו הטוב, אשר דבר ביד משה עבדו, כדי שיעשה הוא ית' רצון האדם כרצונו ית', ולהיות שמזה נמשכה מבוכה רבה,

כי אם האדם ראוי שיעשה רצונו ית' כרצון עצמו, אם כן כאשר יבא דבר שיצטרך לעשות רצון עצמו ורצון השם ית', נראה שראוי שיעשה רצון עצמו איך שיהיה, כמו שראוי שיעשה רצון השם ית', מאחר שהשוה אותם. לז"א, שראוי שיבטל רצון עצמו כאשר יצטרך לבטלו מפני רצון השם ית' העומד כנגדו, וכאלו אמר שכאשר ינגד רצונך לרצון השם ית' בדבר מה, הנה אז ראוי שתבטל רצונך מפני רצון השם ית', כדי שהוא ית' יבטל רצון אחרים מפני רצונך, כי לא יצדק בשום צד שיבטל השם ית' רצונו מפני רצונך, לפי שרצונו הוא הטוב במה שהוא טוב אשר לא ישתנה, אך יבטל רצון אחרים מפני רצונך וכו'.

ואפשר שירמוז עוד, בשראוי לאדם שכל פעולותיו ומעשיו אשר יעשה, יפעל אותם ברצון מוחלט, ולא מצד אונס או לאיזה תכלית אחר, זולת תכלית הטוב במה שהוא טוב, או מצד יראה שירא מהעונש, כי פועל כזה לא יהיה רצוני בהחלט, ואינו פועל שלם. על כן הזהיר שיעשה רצונו ית' כרצון עצמו, ר"ל ברצון מוחלט ולא באונס, וז"א כרצונך, רוצה לומר תעשה אותו בכל רצונך, בלתי אונס כלל. ואמר שיעשה זה, כדי שהוא ית' יעשה רצון האדם וישלימהו בכל אשר ירצה, כמו שהוא רצונו ית' תמיד לעשות טובה עם כל איש ישראל, וחפץ בטובתן. וז"א כדי שיעשה רצונך כרצונו, רוצה לומר, כדי שיעשה וישלים השם ית' רצונך בכל אשר תאוה נפשך, כמו שהוא רצונו ית' תמיד לעשות טובה עמך, והיית אתה המונע רצונו זה, מצד רוע המעשים, וכאשר תעשה רצונו ברצון מוחלט ושלם, אז הוא ית' יעשה רצונך, כאשר עם לבבו ורצונו תמיד לעשות.

ואפשר שאומר כדי שיעשה רצונך כרצונו, ר"ל שיעשה שרצונך יהיה דומה ממש לרצונו, כי כמו שרצונו הוא אל הטוב בהחלט, כך רצונך יהיה תמיד אל הטוב, ולא תרצה הרע בשום צד, ואומר בטל רצונך מפני רצונו, ירצה בטל רצונך המיוחד לך, כפי מה שאתה חומרי, מפני רצונך השכלי, שנקרא רצונו ית', יען הוא רצון לעבודתו, כדי שהשם ית' יבטל רצון אחרים החומרי מפני רצונך, רוצה לומר כדי שתישיר אתה אחרים אל טוב ההצלחה, ויהיו נשמעים אליך, ויבטלו רצונם מפני רצונך.

או יאמר, השתדל לעשות רצונו כרצונך, רוצה לומר, תעשה רצונו, ויהיה זה כמו שתרצה אתה, תבחר כרצונך לעשות רצונו באופן היותר נאות שיראה לך, כי כאשר יצדק בו שאתה עושה רצונו, א"א שיהיה זה רק בעשיית הטוב, ועל כן כשיצדק בו התאר הזה, עשהו כמו שתרצה, כדי שהוא ית' יעשה רצונך כמו שירצה הוא ית' ולא כאשר תרצה אתה, רק כרצונו ית', שהוא ידע הטוב לך המוחלט ולא אתה. והוא ע"ד מה שפירש רש"י ז"ל בפסוק ואתה אל תיראו כי התחת אלקים אני שהוא פירוש נכון ומבואר בפסוק.

הלל אומר אל תפרוש מן הצבור, ואל תאמן בעצמך עד יום מותך וכו'. הנה מסדר המשנה אחר שהביא דברי רבן גמליאל, שאמר, שהדרך ארץ הוא מיפה את התורה, באומרו יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, כמו שביארנו, סמך לזה מאמר הלל הזקן שהוא מסכים עמו מכל צד, בתתו סדרים ישרים ויקרים, לקיום והתאחדות הקבוץ המדיני וההישרה ללמוד התורה. והנה גם כן הוא מסכים למאמרו שקדם בפרק הקודם, באומרו אוהב שלום ורודף שלום וכו', כי מלבד מה שביארנו שראוי לאדם שיאהב השלום וירדוף אותו, והשלום הנז' שם, הוא התאחדות החומר והצורה, הנה בכלל זה ירצה ההתאחדות באישי הקבוץ, כי בהצמדם יחד יגדל כח השלמות ביתר שאת, הן בעניני התפלות הן אל כביר לא ימאס, הן בעניני הצדקות ועשיית המצוות ברוב עם הדרת מלך, הן בעניני המסים והארנוניות, כי אם יפלו, האחד יקים את חבירו, על כן הזהיר בפרק הזה, שלא יפרוש היחיד מהצבור, שהם הרבים, כי אם יתפלל יחידי, אולי לא יכוין בתפלתו, או יבא לידי עון אשר חטא ולא תהיה תפלתו נשמעת. אמנם בהיותו עם הצבור, תפלת הצבור נשמעת, על כן אמר ואל תאמן בעצמך עד יום מותך, והוא טעם למ"ש אל תפרוש מן הצבור, כלומר, לא תאמן בעצמך באומרך שאתה לבדך תתפלל ותהיה תפלתך מקובלת, וכן בשאר הדברים, לא תדמה ולא תחשוב שכדאי אתה לשלא תבא תקלה על ידך, כי אין ראוי שיאמין האדם בצדקתו עד יום מותו, כי היצר הרע צופה לצדיק ומבקש להמיתו וכו'.

ולהיות שיש מהאנשים שמאמינים בעצמם, ובוטחים בצדקתם, ממה שראו קצת אנשים פרצו פרץ המטים עקלקלותם, ונתפתו מיצרם, ויחשבו שהם בטוחים לשלא יעשו כמו אותם האחרים אשר כשלו ונפלו, על כן אמר שאין ראוי לאדם שיבטח בזה, באומרו שכמקרה הכסיל לא יקרהו, כי מי יודע, כשיבא למדרגת אותו הכסיל או הסכל, היעמוד לבבו נגד יצרו, לז"א ואל תדין את חבירך עד שתגיע למקומו, כלומר, לא תדין אותו לבלתי כובש, ותבטח על זה לשתהיה אתה כובש, עד שתגיע אתה למדרגתו, באותו פרק, באותו מקום, ותהיה כובש את יצרך, וכאלו חזק בזה מ"ש ואל תאמן בעצמך וכו'. ואפשר שאומרו **ואל תדין את חבירך עד שתגיע למקומו**, יר' שכאשר יהיה לאדם מה הפרש עם איש אחר, שיבזהו האיש ההוא, או יעשה לו הפסד, או כל איזה רע אחר, אין ראוי שירשיע אותו, וידין אותו לכף חובה, עד שיצייר הוא היותו הוא במקום חבירו הנז', ומה שהיה חפץ הוא שיעשו לו בהיותו הוא במקום חבירו, זה ראוי שידון עליו, ע"ד ואהבת לרעך כמוך. וזהו עד שתגיע למקומו, יר', לא תשפוט כנגדו עד שתצייר בשכלך שהגעת במקומו, כאלו היית אתה במקומו ממש.

ואמנם אומרו **אל תאמר דבר שא"א לשמוע שסופו להשמע**, אפשר שיפורש בב' פנים אם על הדברים אשר יספר האדם מענייני העולם וגלוי הסודות לחבירו, ואמר שאל יאמר לחבירו שום דבר בחשבו שא"א שישמע הדבר ההוא, ובבוטחו בזה יגלה סודות אשר השתיקה בהם היתה מועילה, וההגלות מזיק, ואמר שלא יבטח בחושבו שא"א לשמעו שום אדם, כי אין דבר שאין סופו להשמע ויזיק לו, וז"א שסופו לישמע וכו'. ואפשר שיהיה מאמרו זה על לימוד התורה, ותהיה מלת שמיעה מושאלת על ההבנה כמשפטה בהרבה מקומות, ואמר שלא יאמר על שום דבר של עיון שאי אפשר לשמוע ולהבין אותו, ועל כן לא ירצה לעיין ולהתבונן בדבר ההוא, בחושבו שלא ישיג אמתתו, כי אין דבר נמנע ההבנה, ועם רוב קושי הבנתו סופו לישמע, ע"ד יגעת ולא מצאת אל תאמן וכו'.
ואמנם לפי הגרסא האחרת, שאומר שאפשר לשמוע, יאמר, שאל יאמר על דבר של עיון אם לא אלמוד היום אלמוד אותו למחר, מאחר שאפשר לך לשמעו אותו היום. וז"א אל תאמר דבר שאפשר לשמוע אותו היום, אל תאמר שסופו להשמע, ותדחהו למחרתו, כי אין ראוי לומר זה, וכמו כן לא תדחה אותו מצד עסקך באומ' לכשאפנה אשנה ויש זמן, דשמא לא תפנה, ותשאר בלי ידיעתו, אשר על כן אין לדחות שעת הלמוד בשום וזמן בעולם.

משנה ה

הוא היה אומר אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד וכו'. להיות עקר יקר תפארת כוונת הלל להישיר האדם אל הלמוד התורייי, וכל השלמות הקודם לו הוא במדרגת אמצעי ודרך המביא אליו, כמו שאמר במאמרו הקודם, שתכלית אהבתו את הבריות הוא לקרבן לתורה, על כן סמך לזה מסדר המשנה מאמר אחר להלל עצמו במעלת הלמוד והדרך המביא אליו מתחלה ועד סוף, והוא מסכים גם כן למאמר רבן גמליאל, שהורה היות תלמוד תורה עקר והדרך ארץ תפל לו, שמה שיסמך אליו, הוא על צד היופי והנוי כמדובר.
אמנם ראוי להתעורר במאמרו זה, שנראה היותו סותר למאמר אחר נבחר בלתי חולק, שאמרו כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת, וכל שאין יראת חטאו קודמת לחכמתו אין חכמתו מתקיימת, כי באומרו שכל שאין יראת חטאו קודמת לחכמתו, נראה שצריך שתקדם היראת חטא אל החכמה, ומהמשנה הזאת נראה שצריך שתקדם החכמה אל היראת חטא, באומרו שאין בור ירא חטא, והם מאמרים סותרים. ועוד צריך לראות אופן המדרגות האלה, שלא באו על צד הקרי וההזדמן. ועוד יש לראות, למה לא אמר ולא כל המרבה בסחורה חכם וכו'.

אשר על כן יראה באמת, שבא לבאר סדר השגת השלמות, מתחלת ההעדר עד סוף השלמות כלו, אשר הוא היות האדם משלים לזולתו בחכמה, אשר הוא השלמות אחרון כמדובר.

ולהיות מדרגת הבור הוא המשולל מכל המדות האנושיות, שאין לו לא חכמה ולא מדות, אמנם ע"ה הוא אשר לו מעלות מדותיות, כמו שפירש הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה הזאת, על כן אמר שהבור, שהוא המשולל אפילו מהמעלות המדותיות, לא יהיה ירא חטא, כי להיות מדרגת הבור הפחותה שבכל המדרגות, עד שהיא מדרגת ההעדר הגמור, כאמור, על כן גזר אומר שהבור לא יהיה ירא חטא, כי הירא חטא צריך שיקדמו לו קצת מדות, שיכינו אותו, לשיהיה ירא חטא. וכשלא יהיה בור, אפשר לו להיות ירא חטא, ואחר שהיה ירא חטא, אפשר לו להיות חכם. אמנם אף אם לא יהיה בור, לא יהיה חכם, שהוא אשר הגיע אל המעלות השכליות, אם לא קדם היותו ירא חטא, שהוא השלם במעלות המדותיות, והוא הכובש את יצרו, מסכים למאמר האומר כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו ית', והוא כאלו אמר, כי מי שלא יהיה לו הכנה מה, והורגל קצת אל המדות, לא יהיה שלם בהם, שהוא ירא חטא, והיראת חטא אשר תמצא במוכן אליה, תקדם אל החכמה כאמור. ואמר שהעם הארץ, שהוא ממדרגה אחת יותר מהבור, בשהוא בעל מדות, עם שאפשר שיהיה ירא חטא, לא יהיה חסיד, כי החסידות הוא אחר ידיעה מה, ולפחות אחר שלמות המדות בהחלט.

ואמנם הביישן, עם שאפשר שיהיה חסיד, אחר היותו ירא חטא, ויהיה שלם במדותיו, ויהיה לו ידיעה מה, בשידע ויבין מעצמו, הנה לא ילמד מאחרים, ולא יהיה תלמיד הגון, כי התלמיד צריך שלא יתבייש מלישאל אל הרב, על כן אמר ולא הביישן למד וכו'.

ואמנם הקפדן עם שאפשר שילמד מאחרים, כי הקפדנות לא ימנעהו מללמוד מרבו, הנה לא יהיה ראוי להיות רב מלמד לאחרים, כי מי שהוא קפדן לא יוכלו השומעים ללמוד ממנו, כי אם ישאלו לו דבר ויהיה קפדן, לא ישיב, ובזה לא יצא הלמוד ממנו אל הפועל. אמנם המרבה בסחורה, הנה עם היות שזה לא ימנעהו לשיהיה ראוי ללמוד וללמד, הנה עכ"ז אינו ראוי שיחכים את תלמידיו, כי עם שילמוד להם, לא יהיה הלמוד כל כך, עד שיחכים אותם, כי להחכים את התלמידים, צריך שיהיה הרב מפליג השקידה על הלמוד, ועל כן איש כזה אינו מחכים את תלמידיו.

ואחר שביאר השתלשלות מדרגות הראוי להחכים את התלמידים, להזהיר להם שילמדו תורה ממי שאינו קפדן, ושאינו מרבה בסחורה ולבו ראה שבני עליה כאלה הנם מועטים, ולא רבים עושים תורתם קבע, אמר שבמקום שאין אנשים עם התנאים הנזכרים, ישתדל

הוא להיות איש, וללמוד מעצמו ע"ד שפירש הרמב"ם ז"ל והוא אומרו במקום שאין אנשים השתדל להיות איש וכו'.

משנה ו

ויען הזהיר זה השלם במאמריו הנחמדים מזהב ומפז רב, על ההרחקה מהרע וההתקרבות אל הטוב, בהשתדלות נמרץ, והשלים מאמריו דרך כללות, באומרו השתדל להיות איש, כי הוא שם כולל השלמות כלו, אשר יתוארו בו השלמים בתכלית השלמות, אמר, שידע באמת שתצטרף ההשגחה עם ההשתדלות, בכל פרטי מעשי האיש הפרטי, והוא כאלו אמר שהזהיר על דרכי השלמות וההישרה אליו, למה שראה הוא בעצמו מעשי ההשגחה, במה ש**הוא ראה גלגלת אחת צפה על פני המים וכו'**.

והנה יש לראות למה אמר וסוף מטיפיך יטופון, שנראה היותו מותר, שאחר שאמר על דאטפת אטפון, ידענו שלא בדרך נבואה היה זה, רק ששפט במשפט השכל, שכל המטיף יטיפוהו וכו', ואחר שרצה לכפול המאמר, להורות על הכלל, שהגזרה הראשונה היתה פרטית אל הגלגלת, והשנית כוללת לכל המטיפין שסופן יטופון, היה לו לומר וסוף המטיפין יטופון, למה כנה אותה גם כן אל הגלגלת ההיא באומרו וסוף מטיפיך וכו'.

אשר על כן לבבי יחשוב, שרמז בזה לדרוש יקר הערך, והוא, כי עם היות שהרשע הוא חרבו של השם ית' להמית רשע, כמאמר דוד המלך עליו השלום, באומרו פלטה נפשי מרשע חרבך וכו', אשר מזה היה נשמע, שהרשע אשר הוא עושה רע לרשע אחר בהשגחתו ית', לא יגיע לו עונש כלל, מאחר שהוא שליח ההשגחה כנז', על כן בא זה השלם להודיע ולהודע, שגם העושה רע לרשעים, מסודר מפאת ההשגחה, יבא לו רעה, להיות שהשם ית' מגלגל חובה על ידי החייב ההוא, והיותו הוא כדאי לשיהיה אמצעי לעשות רע לאחרים, תבואהו רעה מפאת ההשגחה. והוא מ"ש הלל נגד הגלגלת הצפה על פני המים על דאטפת אטפון, ירצה, מפני שאתה הרגת לאחרים ועשית להם רעה, על כן באה עליך הרעה הזאת. ועם היות שהעושים לך רעה היו שלוחי ההשגחה בזה, לשלם לך כאשר עשית לאחרים, והיה נראה שאין ראוי שיהיה להם עונש, עם כל זה גם הם יטופון, יען נתגלגל הענין על ידם. וז"א וסוף מטיפיך, ירצה, וסוף מטיפיך, עם שנראה שכדין עשו, עם כל זה גם הם יטופון. אמנם אם היה אומר וסוף המטיפין יטופון, לא היה נשמע רק שסוף כל המטיפין לאחרים שלא כדין הם יטופון לבד, ולא יתפשט הדבר יותר, ולא היה נשמע שגם המטיפין למטיפין, גם הם יטופון, רק המטיפין, על כן אמר וסוף מטיפיך וכו'. והוא דקדוק טוב ונכון מאד.

משנה ז

והשלים זה השלם פניני אמריו, באומרו מרבה בשר מרבה רמה וכו', אשר בהם נתן סדר כולל אחר ההזהרות הראויות, ודרך להגעת השלמות וההרחקה מהגנות, בהודיע הנהגת האדם את עצמו ואת ביתו ואת מדינתו דרך כללות, מספיק לאיש השלם להשגת הטוב האחרון.

וכנגד הנהגת האדם את עצמו, אמר, שהאיש אשר מגמתו הוא להרבות בשר, ולהמשך אחר התענוגים, והוא נמשך אחר טוב החומר, וטוב הנפש ישליך אחרי גוו, הנה איש כזה, מה שהיה מבקש הוא מפסיד, כי הוא מבקש קיום הגוף בזה, והוא עושה דברים הגורמים הפסדו, שבזה מרבה רמה, כי רבוי המאכלים מפסידים את הגוף ומכלים אותו מהכח כנודע. והיתה הרמה כנוי אל ההפסד. וכמו כן מי שמרבה נכסים לשמוח בהם, הנה הוא להפך, שמרבה דאגה בהפסדם, והטורח על אסיפתם, שהם באמת כמאמר המליץ, מלא כף נחת חלוש מאד, והוא מושג ממלא חפנים אלף עמל מכאיב.

וכנגד הנהגת הבית אמר מרבה נשים מרבה כשפים, ירצה, כי המרבה נשים כדי שיתענג בהם במשגל, והוא לתכלית רע, הנה יפסד תכליתו מאליו, שהן עושות מכשפות באופן שלא יתענג עם שום אחת מהן, כי כל אחת מהן תשתדל להוציאו מן העולם, ואם היה מסתפק בהכרחי מהן, היה מתענג כראוי והיה טוב לנפשו ולגופו. וכמו כן המרבה שפחות כדי שישרתו בבית, והן יותר מהצריך אליו, עד שלא תוכל אשתו להשגיח בהן, הנה בזה מרבה זמה, וילדו לבהלה, ולא יזכה שישרתוהו, כי כל אחת תלך אחר שרירות לבה וכו'.

ועל הנהגת המדינה אמר מרבה עבדים מרבה גזל, ירצה, כי המרבה עבדים לשישרתו ויעבדו בעבודת המדינה, כמשפט עבדי השרים והסגנים, הנה כאשר ירבו אותם יותר מהראוי, עד שלא יוכלו בעליהן לזון אותם, הנה בזה מפסיד המדינה, שמרבה גזל, והוא רע לכל המדינים בלי ספק.

וכנגד החמשה דברים הנזכרים, אמר חמשה דברים אחרים הפכיים להם, אשר בהם תתוקן ההנהגה, כפי הראוי בו ובביתו ובמדינתו.

ועל תקון הנהגת האדם את עצמו, אמר מרבה תורה מרבה חיים, והוא כנגד מה שאמר מרבה בשר מרבה רמה וכו', רוצה לומר, כי מי שהוא מרבה טוב הנפש, הוא מרבה חיים, שהוא קיום האדם, הפך המרבה בשר, שהוא מרבה הרמה וההפסד, כאמור. והוא, כי התורה היא נותנת חיים לבעליה בעה"ז ובע"ה, כאומ' כי היא חייך לעה"ז, ואורך ימיך בע"ה.

וכנגד מרבה נכסים שמרבה דאגה, אשר הוא גם כן אצל הנהגת האדם את עצמו, כאמור, אמר מרבה ישיבה מרבה חכמה, כלומר, מי שמרבה ישיבה, הנה הוא משיג מה שמבקש, ויהיה לו שמחה וטוב לבב, ע"ד פקודי ה' ישרים משמחי לב, כי אין שמחה כשמחת החכם בחכמתו, כמאמר דוד המלך ע"ה, באומ' תודיעני אורח חיים שובע שמחות את פניך, כמו שביארתיו במקומו, כי שמחת פניו ית', הוא רמז אל הדבקות, המושג באמצעות החכמה האלהית, אשר בה תפול שובע שמחות וגיל.

ועל תקון הנהגת הבית, אמר מרבה עצה מרבה תבונה, מרבה צדקה מרבה שלום וכו', כנגד מרבה נשים מרבה כשפים אמר, שהמרבה עצה בהנהגת אשתו ובני ביתו, הנה הוא מרבה תבונה, וכאשר ירבה תבונה, לא ירא מרבבות כשפים, כי יתבונן בכל פרטי מעשיו, ויכוון בהם, עד שנשיו לא יטו את לבבו, כי התבונה היא המישרת אל טוב המעשים כלם, כנודע בחכמה המדינית.

וכנגד מרבה שפחות מרבה זמה, שהוא גם כן מהנהגת הבית, אמר מרבה צדקה מרבה שלום, וזה, כי בהרבות השפחות בבית ונעשתה הזמה בבית, כי הן תלכו אחרי הבחורים, להרביץ בפוך התאוות אבני תשוקתן, הנה בזה תשא הבית עול המריבה כל ימותם, וקטטה גדולה. אמנם פועל הצדקה הוא להפך, שהוא מרבה שלום, בתת לכל אחד חקו בצדק, ואיש על מקומו יבא בשלום ובמישור.

ועל תקון הנהגת המדינה אמר קנה שם טוב קנה לעצמו, והוא כנגד מה שאמר מרבה עבדים מרבה גזל, והוא, כי בהרבות עבדים אשר בהם יתרבה הגזל במדינה, יצא לו שם רע במדינה בלי ספק, על כן אמר, שההפכיי לזה הוא קנין השם טוב במדינה, כי זהו תקון וסדר כולל להנהגת המדינה, שישתדל האדם לקנות לו שם, כי הוא טוב משמן טוב, ולא שיהיה תכליתו השם מצד עצמו, רק עשיית הטוב, אשר ימשך ממנו השם הטוב מעצמו, כמו שביארנו בדברי השלם הזה עצמו, בפרק הקודם. ורצה בזה, כי כאשר יהיה זה מגמת פניו, יעשה כל פרטי מעשיו לתועלת המדיניים כפי הראוי. ולא אמר מרבה שם מרבה לעצמו, להיות שהשם הוא נקנה לו מפאת המדיניים, ואין בידו להרבותו כשאר הדברים הנזכרים, רק שבהיותו פועל הפעולות הנאותות, כפי ההנהגה הראויה אל המדינה, הנה בזה יקנה מאחרים לעצמו השם טוב ההוא, הפך הגזל שאינו מרבה לעצמו, רק לעבדיו, וז"א קנה שם טוב.

ואמר דרך כלל, כי מי שקונה השם טוב, הנה הוא קונה בזה בכלל דברי תורה וחיי הע"ה, יען השם הטוב אי אפשר שיקנה אותו רק מצד פרסום מעשיו הטובים, ושלמותו

המפורסם לכל בני המדינה, ועסקו בעיון ובתורה, כי הנהגת המדינה תכלול ההנהגות כלם, על כן אמר קנה לו דברי תורה, קנה לו חיי העולם הבא וכו'.

משנה ח

רבן יוחנן בן זכאי קבל מהלל ומשמאי, הוא היה אומר אם עשית תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת ע"כ. והנה המפרשים הרגישו ג' קושיות עצומות. א' הוא למה זה הזכיר ממי קבל, מה שלא זכר בשום אחד מהקודמים בפרק הזה, ומהנמשכים אחר זה. ב', בגזרת אם עשית תורה וכו' שהיה לו לומר אם למדת תורה הרבה, או אם עשית מצוות הרבה, ולמה אמר הרכבה זו. ג', מה טעם הוא כי לכך נוצרת לשלא יחזיק טובה לעצמו, אדרבה, להיות תכליתו ההשגה ההיא, ראוי להחזיק טובה לעצמו במה שהשיג התכלית המכוון ביצירתו.

אמנם לדעתי יאמר, כי להיות שהלל ביאר היות עקר השלמות תלוי בעיון, ושמאי ביאר היות עקרו ותכליתו במעשה הנמשך מהעיון, אשר הוא לדעתי מעלת גדולת האהבה אשר בשם מעשה יכונה, יען הוא מפאת השכל המעשי והרצון, על כן אמר מסדר המשנה שזה השלם קבל מהם, ועל פי השרשים ההם אמר מאמרו זה, ובזה הותר הספק הראשון. ואמר, שאם השיג מדרגת האהבה ברבוי, אשר היא תקרא עשיית התורה באמת, כי לא יצדק שתעשה התורה שהוא רמז אל העיון רק באהבה, שהיא פועל היוצא ונמשך בהכרח מהעיון, כי מההכרה אליו ית' תמשך האהבה, שהיא המעשה, ועל כן יאמר שמעשה העיון הוא האהבה, שהוא מעשה נמשך מהעיון, בלתי אמצעי מפועל גשמי כלל, כמו שביארנו בביאור מאמר רז"ל באומרם תלמוד גדול שמביא לידי מעשה וכו' בדרוש מעלת תהלת הרצון על השכל וכו', במאמר האחרון מספר פני משה בעיון דק מאד. והוא מה שרמז פה באומרו אם עשית תורה הרבה, והוא דקדוק נכון, ובו הותר הספק השני. ואמנם אומרו אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת, ירמוז לדרוש עמוק ונכון גם הוא, והוא, כי להיות עצמות האדם, הוא הצורה העצמית, כאשר תשתלם. והנה השלמות האחרון הוא האהבה, כמו שהוכחנו שם, מסכים לדעת הרמב"ם ז"ל בכל דבריו בספרו הנכבד, עם שרבים לא עמדו בזה על אמתת הבנת כונת חכמתו. אם כן, כשיאמר האדם שמחזיק טובה לעצמו בהשגת האהבה, נראה שעצמותו הוא דבר אחר, זולת השלמות ההוא, ושהשלמות ההוא הוא דבר נוסף על עצמותו, ועל כן מחזיק טובה לעצמו בשלמות ההוא, כלומר, שהוא טובה על עצמו, וזה שקר שאין כל עצמות צורתו רק מפאת האהבה אליו ית', והוא מה שביאר באומרו כי לכך נוצרת, כלומר, כדי להשיג השלמות הזה נוצרת בצורתך העצמית, ואין מציאותך ויצירתך רק להשיג זה, אם כן אל

תחזיק טובה לעצמך, כי בזה תורה היותו דבר נוסף על מציאותך, והוא דקדוק נכון וישר, והותר בו הספק השלישי.

חמשה תלמידים היו לו לרבן יוחנן בן זכאי, ואלו הן רבי אליעזר בן הורקנוס, ורבי יהושע בן חנניה וכו'. בהיות דעת רבן יוחנן בן זכאי מורכב מדעת הלל ושמאי, בשהשלמות האנושי תלוי בשלמות השכל בשני חלקיו, והם העיוני והמעשי בכל פרטי חלקיהן, ואם רבו, סמך לזה מסדר המשניות משנת חמשה תלמידים שהיו לו לרבן יוחנן בן זכאי, אשר מהתארים שהיה מתאר אותם רבן יוחנן בן זכאי רבם, ומהתשובות שהשיבו לו כל אחד מהם כשבא לנסותם על דעותם בדרכי השלמות, וכן מהמאמרים המיוחדים לכל אחד מהם, תגלה ותראה כונתם על נכון, מסכים לדעת הרב בכל דברו הטוב אשר דבר, ועל כן זכר שהיו החמשה שלמים אלה תלמידי רבן יוחנן בן זכאי וכו', שהוא כאלו אמר שהיו תלמידיו במה שהלכו בשטתו, ועם שכל אחד מהם בחר לעצמו חלק אחד מהשלמות זולת מה שבחרו חביריו, הנה מהחמשה חלקי השלמות אשר בחרו בהם איש חלקו עלה בידיהם השלמות כלו בלתי חסרון כלל, והיו התארים אשר היה מתאר אותם רבם מסכימים כפי חלקי השלמות אשר בחר כל אחד מהם, אשר השלמות כלו נחלק בהם כאמור.

והנה השלמות כפי אפשרות החלוקה, יתחלק אל עיון ואל מעשה. והנה העיון יתחלק בשני חלקים, והמעשה בשלשה חלקים, וכלם צריכים אל הקבוץ המדיני. הראשון מהעיוני, הוא מהאנשים שהם יודעים תורה הרבה, והם בעלי זכירה, שזוכרים כל מה שלמדו עם שאינם דקים בעיונם, כי כן יקרה על הרוב שהבעלי זכירה לא יהיו דקים בעיונם ומפולפלים, והם הנאותים אל המשפט והדינין, שצריך שיהיו זוכרים הדינין, כדי שלא יענו את הדין, ויחתכו אותו כבוא הבעלי דינים לפניהם לדין, וכזה היה רבי אליעזר בן הורקנוס, וכמו שנרמז בשבחו שהיה משבח אותו רבן יוחנן בן זכאי, באומרו שהיה בור סיד שאינו מאבד טיפה, והוא משל נפלא, מסכים עם הנמשל בו מכל צד, ונאות אל הכונה. וזה שהבור ומה גם בהיותו בנוי בסיד ולא בעפר הנה מדרכו הוא, שעם שמימיו אינם גוברים למעלה, הנה לא יכזבו מימיו ולא יצאו ממנו, והם מכונסים ומקובצים בו תמיד, כמו שהוא בבעל זכירה, שכל מימיו מכונסים בתוכו ואינו מאבד טפה, שהוא כינוי אל השכחה, שאין שכחה מצויה בו כאמור.

והחלק השני מהעיון הוא הפך זה, והוא המעיין המפולפל דק השכל, להוציא דבר מתוך דבר, והוא צריך גם כן בקבוץ המדיני, מלבד השלמות מצד עצמו, והוא, כי לפעמים יקרו דינים אשר לא כתוב בספר, וצריך בעיון עמוק ומפולפל להוציא דבר מתוך דבר,

ולהורות נתן בלבם, וכזה היה ר' אלעזר בן ערך, ונרמז בשבחו במשל מסכים גם הוא מכל צד, במה ששבחו רבן יוחנן בן זכאי רבו, באומרו שהיה מעיין המתגבר, כי המעיין עם היות שאין מימיו מכונסים ומקובצים בו, הנה מימיו נובעים הרבה, ומתגבר והולך תמיד כל היום.

ואמנם החלק המעשי יושלם בשלשה החלקים, החלק הראשון הוא המעלות המדותיות, וזה יושלם בטוב ההכנה והמזג, כי בהמצא טוב המזג והתכונה במעט העיון והשכל הישר, יהיה שלם בכל המדות הטובות האנושיות, וכזה היה יהושע בן חנניה, ונרמז ברמז נפלא בשבח ששבחו רבו, באומרו אשרי יולדתו, שרמז היותו מאושר מצד תולדתו הכוללת מזגו ותכונתו, אשר בזולת זה הוא קשה אצלי ישוב התואר הזה מיוחד לאיש, מה שנראה היותו תאר כולל לכל מאושר. אך לפי כונתינו זאת הוא תאר מיוחד אל טוב המזג והתכונה, שהם מכינים אל טוב המדות בלי ספק.

החלק השני הוא העושה לפנים משורת הדין הכולל, והוא באמת כפי החכמה המדינית, היודע לשער המעשה הפרטי, שמסכים עם הסדר הכולל, כפי הדת, כי מי שידין על פי הכוללים כפי התורה, בלתי השערה והשקפה אל הנושא הפרטי, הרי זה חסיד שוטה, וכבר ביארוהו רז"ל במשל נפלא מאד, אמרו היכי דמי חסיד שוטה כגון דקא טבעא אתתא בימא ואמר אסור לאסתכולי באפה וכו', וזה כי האיש הרואה את האשה טובעת בים, ואם היה עוזר לה ונותן לה יד היתה נצולת, והוא אינו רוצה לפשוט לה ידו מצד הסדר הכולל אשר לו מן התורה, שאסור אפילו להסתכל באשה, הנה זהו חסיד שוטה, שלא אמרו זה בנושא הפרטי ההוא, שיש לו לשער, כי מוטב להציל נפש אחת מישראל מהתרחק מהסתכל בעריות, וכבר השרישונו רז"ל על זה, ועל כיוצא בו, באומרם אין למדין מן הכללות אפילו במקום שנאמר בהם חוץ וכו', והכוונה להם ז"ל, כי הנושאים הפרטיים המתחדשים, הם לאין תכלית, לא יקיפם שכל אנושי, ועל כן אפילו במקום שנאמר בהם חוץ מדבר פלוני, אין למדים מזה לומר שבכל דבר אחר זולת אותו שהוציאו הם נלמוד מהכלל ההוא, שכבר אפשר שיתחדש פרטי אחר, שיצטרך שלא נלמוד בו מן הכלל ההוא, אשר על כן נשאר לשכל השלם לשער הפרטי המתחדש שיעשה כפי השעה וכפי הזמן, ואם יצטרך לעשות לפנים משורת הדין. וכזה היה יוסי הכהן, כי כן נשתבח מפי רבן יוחנן בן זכאי רבו, באומרו יוסי הכהן חסיד וכו', והוא חלק המעשה, אצל המשפטים כדת ודין, ובכללם כל מצות עשה.

והחלק השלישי, והוא בתקון הכח המתאוה, ובכלל הכח המרגיש, אשר נכללו בו כל מצות לא תעשה, הוא הירא חטא, כי הירא חטא הוא הנרחק מכל העבירות, ונזהר בכל

מה שאסרה התורה, ומכל דבר רע, והוא צריך מאד לקיום הקבוץ המדיני, כי אם לא יהיה נשמר האיש מדבר רע, ויעשה כל מה שיתאוה אליו מצד הכח המרגיש, יפסד הקבוץ בהחלט, ובו נשתבח שמעון בן נתנאל. על כן היו כל החמשה חלקים הנזכרים צריכים מאד לקיום הקבוץ ולהשגת השלמות, כי בשני חלקי התורה, אשר זכרנו, יוכלל שלמות השכל העיוני, ובשלשה חלקי המעשה, והם טוב ההכנה אשר בכללו המעלות המדותיות כלם, ועשיית המעשים הנעשים על פי התורה ובכללם מצוות עשה כלם, ותקון הכח התאוני, ובכללם מצוות לא תעשה כלם, יוכלל שלמות השכל המעשי כלו, וסדרם על הסדר כפי מדרגת התלמידים אצל הרב, ולא כפי מדרגת הלמוד.

ואחר אשר הונח השבח, שהיה משבח אותם רבם, איש ואיש כפי מעלתו ומדרגתו, כמו שביארנו, הניח הבחירה בחלק המשובח מכל החמשה חלקים, והנבהר מכלם אצל שלמות הנפש, וקיום הקבוץ אשר לשניהם, היו החלקים כלם כמו שהוכחנו.

ולהיות דעת רבן יוחנן בן זכאי, שאהבה היא התכלית, ומדרגת האהבה תהיה כפי מדרגת ההכרה כנודע, וכמו שהרחבנו בהוכחה על זה בספר פני משה במאמר העשירי, ובכן היה אצלו העיון והלמוד, גדול מכל חלקי המעשה החצוני אשר זכרנו, עם היות המעשה גם הוא צריך להשגת העיון כמדובר, על כן כשהיה בורר החלק היותר משובח מהחמשה חלקים הנזכרים, בבחינת הצריך לשלמות המעשה, היה אומר שאם יהיו כל חכמי ישראל הנזכרים בכף מאזנים, ואליעזר בן הורקנוס בכף שנייה, מכריע את כולם. והטעם מבואר בזה, כי מי שיהיה זוכר כל מה שקרא ולמד בהיותו מהלומדים מקטנותו, כמו שהיה זה השלם, הנה בזה יהיה יותר שלם לידיעת הפרטים המתחדשים, מכל השלמים שתלמודו בידו.

אמנם בבחינת שלמות העיון והמחקר, להשגת האמתיות והכרת הדברים האלהיים, יהיה המפולפל וחד השכל, הוא היותר שלם והיותר נבחר, והוא היותר צריך אל השלמות האחרון, שהיא האהבה כנז', יען תגדל האהבה כפי מה שתתרבה ההכרה, אשר היא מפאת העיון והמחקר כנז', ועל כן בבחינה זו אמר אבא שאול משמו, שאם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים, ואף אליעזר בן הורקנוס עמהם, ואלעזר בן ערך שהיה כמעיין המתגבר בכף שניה יכריע את כולם. כי כל המעשה, בכל חלקיו בשלמות, הם לתכלית העיון, והעיון לתכלית האהבה, כנז', ועל כן אמר ואליעזר בן הורקנוס אף עמהם מכריע את כולם. ולפי דרכנו זאת, לא יפול הספק העצום שנסתפקו בו המפרשים, אם חכמי ישראל הנזכרים פה, הם זולת התלמידים הה', וחשבו שאם גם הם נכנסים בכלל חכמי ישראל, יהיה מאמר סותר בעצמו, וכמעט ב' הפכיים, כי לפי דרכנו הנה ההכרעה היא

בבחינות שונות, ויהיו כל חכמי ישראל מאמר כולל כמשפטו, ולא פרטי זולתם, שהוא דוחק גדול באמת. ואין סתירה בזה כלל, כי בבחינת שלמות החלק המעשי בכל פרטיו, היה הבקיאות בתורה, והזכירה בכללותיה ופרטיה, מכריע את כולם, אף שיהיה אלעזר בן ערך עמהם, שהפלפול והמחקר איננו שוה, והוא תפל לשלמות המעשה כנז'. אמנם בבחינת העיון וההכרה, הנה העיון והפלפול הוא עקר יקר תפארת ההכרה, ושלמות העיון מצד עצמו כנז', והזכירה והבקיאות עם כל חלקי המעשה טפלים אליו. ותתיישב כונתו בזה על נכון, בשלמות ביאור הדרוש, מסכים לכונת הרב רבן יוחנן בן זכאי מכל צד כמדובר.

משנה ט

אמר להם צאו וראו, איזה היא דרך טובה שידבק בה האדם. רבי אליעזר אומר עין טובה וכו'. אחר אשר הונח שבח החמשה תלמידים, בשכל אחד מהם בחר לו חלק אחד מחלקי השלמות, אשר הוא נחלק בהם, כפי אפשרות החלוקה, כמו שהוכחנו, והיו השבחים צודקים מכל צד, כפי דעת כל אחד מהם, והונח גם כן איזה הוא החלק המשובח מחלקי השלמות בשני חלקיו, המעשי והעיוני, בשבח השלם הנמשך אחריו, על יתר חביריו, הונח עתה אופן הנסיון, אשר נתנסו על ידי רבן יוחנן בן זכאי רבם, אשר בא לנסותם, לדעת מה בלב כל אחד מהם בגדר השלמות ורשומו, בששאל לכל אחד מהם, איזו היא הדרך הטובה שראוי שידבק בה, וילך בה האדם השלם, ואיזוהי הרעה שראוי שיתרחק ממנה, כי עם היות שידיעת שני ההפכים אחת, יען נמצאו אצל דעות בני אדם התחלפות רב, אפשר שימצא דעת מי שיחשוב, שהטוב והרע, הם בערכו שוים, ועל כן אפשר, שמי שיבחר בטוב לא ימאס ברע, כי לא יראה היותו רע בעיניו, ובכן לא יהיו אצלו שני הפכים, אך טוב כלו, כי אין מי שיבחר ויפעל רק הנראה בעיניו היותו טוב.

אמנם להבין לשון המשנה הזאת על נכון, ראוי להתעורר עליה בקצת הערות. אחת היא, שהיה לו לומר איזוהי היא הדרך הטובה, למה אמר איזו היא דרך טובה, שנראה שיש הרבה דרכים טובים, אלא שרצה לדעת, איזו היא היותר טובה שראוי שידבק בה האדם, כמו שהקשינו במשנה הראשונה מזה הפרק. שנית, באומרו שידבק בה האדם, שהיה לו לומר שילך בה האדם, או שיעשה אותה האדם, מאי שידבק בה. שלישית, שהיה לו לומר שראוי שידבק בה האדם, כי אין מקום לשאלת איזו היא הדרך שידבק בה האדם, שהרי כל אדם נדבק בדרך שבוחר בה, והם דרכים בב"ת, אך מה שראוי שידבק בה היא דרך אחת לבד. הרביעית היא, שאחר שהשאלה היתה איזו היא הדרך הטובה, איך באו תשובות רבי יהושע ורבי יוסי ורבי שמעון על ההולכים בדרך טובה, ולא בדרך הטובה

עצמה, כי חבר טוב, ושכן טוב, והרואה את הנולד, אינם הם הדרך הטובה שידבק בה האדם, ואם היה שואל מי הוא הנדבק בדרך הטובה, היתה תשובת חבר טוב שכן טוב וכו' תשובה נכונה. אך הוא שאל על הדרך, והם השיבו על ההולכים בה, והיה להם להשיב למה ששאלו להם, כמו שהשיבו ר' אליעזר בן הורקנוס ור' אלעזר בן ערך עין טובה ולב טוב, שהוא הדרך עצמה שראוי שידבק בה האדם.

והנה אמת לפי דרכנו יתישב הכל על נכון, כי להיות שרבן יוחנן בן זכאי ותלמידיו היו שוים בדעתם, בשיצטרכו להשגת התכלית האחרון, שהיא האהבה אליו ית', כל חלקי השלמות אשר זכרנו, ולא היה ההפרש ביניהם רק באיזהו החלק היותר נבחר להשגת התכלית, כי כל אחד מהם חשב, היות החלק אשר בחר, הוא העקר להשגת התכלית, עם היותם כלם נבחרים, וכן היה דעת רבם כמו שהוכחנו, על כן שאל להם איזו היא דרך טובה שידבק בה האדם, ירצה, עם היות כאן חמשה דרכים טובים כלם, איזו מהם היא שידבק בה האדם יותר מבאחרות. ולא יתכן לומר איזו היא הדרך, יען הם חמשה כאמור, וכמו כן לא היה יכול לומר שילך בה, או שיבחר בה, לפי שבכלן ראוי שילכו ושיבחרו אותן, אך באיזו מהן ידבק האדם בו יותר מבאחרת, זאת היתה שאלתו, כי הדבקות בדבר מה, יורה חבה יתירה על האחרות. ובזה הותרו השתי הערות הראשונות. ובמה שהוסיף מלת טובה, בהיות ידוע אצלם, שהדרכים הטובות המביאות אל התכלית, היו חמשה ולא יותר, כפי אפשרות החלוקה, לא הוצרך לומר שראוי שידבק בה האדם, שהרי בדרך טובה אינם נכנסים רק החמשה הנזכרים, ובכלם ראוי שידבק האדם. ובכן כשיאמר שידבק בה האדם, הוא כאלו אמר מהחמשה דרכים, שהם דרכי השגת השלמות, וכל אחת מהם הוא טובה, איזו היא מהם שהאדם השלם, הראוי להקרא אדם, ידבק בה מאליו בבקשו התכלית האחרון, ובזה הותרה ההערה שלישית.

ואמנם למה שהיו דעת רבי אליעזר בן הורקנוס ורבי אלעזר בן ערך שחלקי השלמות המביאים אל התכלית, הוא השכל העיוני, כמו שביארנו, והשלמות העיוני הוא מסתפק בעצמו, ואין צורך לו לחברת אחר זולתו, כמו שיצטרך המעשה, כי המעשה לא יושלם רק עם אחר, והעיון יושלם בהתבודדות, על כן השיבו שני השלמים האלה בדרכים עצמם. כי כשראו שרבם שאל להם איזו היא הדרך הטובה מהחמשה הנזכרים, השיב רבי אליעזר בן הורקנוס כפי דעתו וסברתו, שהראיה השכלית בהשגות האמתיות העיוניות, היא הדרך הטובה, והיא הזכירה בדרושים, כי הזוכר הדבר הוא הרואה אותו בעין שכלו, אך מי ששכח מה שלמד, נסתר מעין שכלו, כל עוד שהוא נשכח, כמו שיקרה לעין עם המוחש, כי הקש ראות השכל אל המושכל כהקש ראות העין אל המוחש, כמו שנתבאר

באלהיות והוא נכון. על כן אמר עין טובה, כלומר, הראיה השכלית הטובה שיראה תמיד מה שהשיג מהאמתיות. ורבי אלעזר בן ערך אמר, שהעקר הוא שיהיה לו לב טוב, והוא כנוי אל העיון דק והחכמה. כמאמר שלמה המלך עליו השלום בלב נבון תנוח חכמה, ואמר איוב חכם לבב וכו', שהחכמה היא בלב, ועל כן אמר שעקר יקר תפארת השלמות, היא החכמה, כי בחכמה ובעיון הדק יושגו כל שאר החלקים בנקל, אשר על כן גזר הרב, שבכלל דבריו היו דברי כלם, והוא קל להבין היות דברי הרב צודקים.

ואמנם השלשה שלמים, אשר שמו שלמות השכל המעשי, עקר השלמות להשגת התכלית האחרון כמדובר, תפשו המתואר תמורת התאר, להיות שלמות המעשה נשלם בחברת אחרים, ובזה הותרה ההערה הרביעית. כי על כן השיבו במתואר, עם היות שלא היתה שאלת הרב בעצם וראשונה, רק על הדרך ילכו בה, לרמוז לו, שיצטרך אל המעשה לחברת אחר, ואי אפשר שיסתפק בעצמו ההולך בה. ועל כן השיב רבי יהושע, אשר שם השלמות בטוב ההכנה מצד המזג והתכונה, שהדרך הטובה היא שיהיה האדם חבר טוב לכל, כי מי שהוא טוב המזג והתכונה אשר בהם יקנה המעלות המדותיות הטובות, יהיה חבר טוב לכל עולם, ובזה ישיג השלמות והתכלית האחרון על נכון, כי זה יביאהו להשגת כל השלמות. ועל כן אמר חבר טוב, כאלו אמר שהדרך הטוב שידבק בה האדם, הוא היות חבר טוב לאחר. כלומר, שישתדל למצוא אחר לשיהיה לו חבר כפי הראוי וכו'. וזולת זה רצה עוד בתשובתו זאת, שאם היה משיב חברה טובה, היה נשמע שלא יצטרך השלם לבקשת החבר לעשות עמו חברה טובה, רק כאשר יזדמן לו החברה, ותהיה טובה, תהיה אז דרך טובה, אך באומרו חבר טוב הורה, שראוי שישתדל האדם להיות חבר לאחר.

וכן רבי יוסי כפי סברתו, שהחסידות הוא חלק השלמות הנבחר, אמר שכן טוב, שהוא השוכן אתו תמיד, לשיפעל עמו לעולם הראוי כפי השעה והזמן, לפנים משורת הדין כנז'. וכן רבי שמעון, במה שאמר הרואה את הנולד, להיות דעתו שהיראת חטא הוא חלק השלמות הנבחר, אמר שלשלמות היראת חטא צריך שהאדם יקבץ הזמן, ההווה עם העתיד תמיד, ובזה לא יהיה נכשל בעון כלל, ולא אמר הרואה מה שיולד, רק הרואה את הנולד, לרמוז שאין ראוי שישער הדבר שיבא כפי היותו עתיד, רק כאלו כבר נולד, כי יש הפרש רב בין שתי ההשערות, כי בהיותו משער שכבר בא, תהיה ההזהרה מהכשלון בא בפועל, והוא דקדוק אמתי ונכון.

וזה ביארו יותר בדרך רעה, שראוי שיתרחק ממנה האדם, בשהשיב ר' שמעון שהוא הלוה ואינו משלם, כי אם היה זה רואה את העתיד, כאלו כבר בא בפועל, היה רואה את

ההזק שנמשך לו מזה, בשלא ילוו לו עוד אם אינו משלם, ובכן היה משלם מיד, שהיה בוחר ברע לפי מחשבתו במיעוטו, אך במה שאינו משלם, מורה שאינו ירא חטא, ואינו רואה את העתיד כאלו כבר בא בפועל, וזה מבואר בעצמו. וכן בכל השאר הם מבוארים, כי מה שהשיב רבי אליעזר בן הורקנוס שהדרך הרעה שראוי שיתרחק ממנה האדם, היא עין הרע, הוא מבואר שהוא על מי שאינו רואה מה שלמד, ושוכח תלמודו, שהוא עין השכל, הבלתי רואה בפועל מה שלמד. וכן תשובת רבי אלעזר בן ערך באומרו, שהוא לב רע, הוא מבואר גם כן, שהוא העדר החכמה והפלפול וחדוד השכל כאמור. וכן רבי יהושע במה שאמר חבר רע, ורבי יוסי שאמר שכן רע, השיבו על פי סברתם, כי החבר רע הוא אשר לו מזג ותכונה רעה בלי ספק, והשכן רע הוא הפועל שלא כדין, כי על כן יקרא שכן רע, כל שכן שלא יפעל לפנים משורת הדין.

ובכן על פי שני ההפכים האלה גלה רבן יוחנן בן זכאי דעות תלמידיו אלה, כפי מה שהיה הוא מבין בהם, אשר על כן היה מתאר אותם בתארים אשר נזכרו במשנה הקודמת, ובצדק כל אמרי פיו, במה שגזר שבכלל דברי רבי אלעזר בן ערך דברי כלם, יען החכם בחכמתו יתרחק מכל דרך רעה, וידבק בכל דרך טובה, כי החכם ידע מאוס ברע ובחור בטוב בכל חלקיו, ונתיישב עם זה ישוב נכון.

משנה י

הם אמרו שלשה דברים. רבי אליעזר אומר יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך וכו'. הן אמת השלשה מאמרים שנתייחדו לכל אחד מהחמשה תלמידים הללו, ראוי שיהיו מסכימים כפי דעתם וסברתם, כי על כן הובאו פה ונבחרו מיתר דבריהם. ובכן אנחנו כפי דרכנו בדעותם בחלקי השלמות, נשתדל בכל עוז ליישב דבריהם, מסכימים לכונתם הנזכרת.

והנה במאמר השלם רבי אליעזר בן הורקנוס, שהוא הראשון אשר נתחלק בשלשה חלקים, הרגישו המפרשים שנראה היותם חמשה דברים והזהרות וגזרות שונות. ומהר"י אברבנאל פירש, שגזרת שוב יום אחד לפני מיתתך אינה גזירה בפני עצמה, רק מתחייבת מגזרת אל תהי נוח לכעוס. וכן גזירת והוי זהיר בגחלתן, דבקה עם גזירת והוי מתחמם וכו', ובכן נשארו שלשה לבד. אך לדעתי גזרת ואל תהי נח לכעוס אינה גזירה בפני עצמה, רק טעם נכון אל הראשונה, והשנית היא גזרת ושוב יום אחד לפני מיתתך, והשלישית היא גזרת והוי מתחמם כנגד אורן עד סוף המשנה. ובכן יהיו כל השלשה גזרות הזהרות ומצוות על חיוב דבר ולא על שלילה. כי לפי דעת המפרשים הנזכרים היתה גזרת אל תהי נח לכעוס הזהרה בשלילת הכעס, ואיננה כשאר הגזרות.

ואמנם הבנת כונת השלם הזה בדבריו אלה תובן בנקל, מסכים למה שביארנו בדעתו, אצל השלמות אשר שם ליסוד מוסד, ועקר יקר הערך, להשגת התכלית הזכירה, במה שילמוד האדם באופן שימצא תלמודו בידו בכל עת ובכל רגע. ולהישיר ולהדריך אל המכוון הזה, אמר שלשה דברים שהם דרכים נאותים מאד להישרת התכלית הזה. הראשון הוא בקשת החברה בלמוד, וזה מבואר למבינים, כי מה שיוציא האדם בפיו ובשפתיו הוא הדבר אשר יזכור יותר, כי אם לא יוציא אותו בפיו ובשפתיו לא יזכרהו. ועל כן צריך שיהיה למודו עם חבר, כאומרו אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו וכו', אך אם ישב בדד וידום, עם שזה יועיל אל העיון הדק מפאת ההתבודדות, הנה לשיזכור האדם מה שילמוד, יצטרך אל הדבור החצוני כנזכר. על כן הזהיר ראשונה יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך, ירצה, כדי שתתקיים בידך הזכירה, אתה צריך לחבר, וכדי שתתקיים חברתו עמך, צריך שתזהר מאד שיהיה כבודו חביב עליך כשלך, כי אם לא תעשה כן, במהרה תנתק חוט החברה ותפסד בלי ספק.

ונתן לו כלל גדול לשיהיה כבוד חבירו חביב עליו כשלו, כדי שלא תפסד החברה, והוא שלא יהיה נח לכעוס, כי אם יהיה נח לכעוס, הנה בבואו לכלל כעס, שיתפעל מכעסו פתאם בלתי השקפת המשפט השכלי, יבוא לכלל טעות, ולא יוכל להשוות המדות. כי כל כעס יתחייב, לבלתי היותו מצייר שווי המדות בינו ובין האיש אשר הכעס כנגדו, שאם היה משער היותו כמו עצמו ובשרו, לא היה כועס כנגדו, כמו שאין אדם כועס כנגד עצמו. ועל כן הזהירו על קיום החברה בהזהרת הסבה המחייבת הפסדה. ובזה היו הב' גזירות הללו גזרה אחת באמת ובתמים, והיא סבה עצמית לבקשת חלק השלמות, אשר בחר בו השלם הזה, מכל החמשה חלקים הנשארים, כמו שהוכחנו.

ההזהרה השנית אשר הזהיר זה השלם לבקשת המכוון אצלו, והיא שתמצא בידו למודו כמדובר, הנה היא ושוב יום אחד לפני מיתתך, מסכים למאמר רז"ל שאמרו אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, כי מה שיועיל לעולם הבא הוא, שקרוב למיתתו ימצא בידו ובזכירתו מה שלמד, כי אם שכח אותו לא יועיל לו, כמו שיועיל למי שהוא בידו, ועל כן אמר שלא יאמר השלם שיעסוק בפלפול וחדוד השכל, ובסוף ימיו ישתדל ללמוד תורה הרבה, כדי שיהיה בקי בתלמודו, רק ראוי שיחשוב אדם שבכל עת הוא יום אחד לפני מיתתו, כי לא ידע יום מותו, ובכל יום שהוא חי, הוא יום אחד לפני מיתתו, בכן ישתדל שימצא בכל יום תלמודו בידו, וז"א ושוב יום אחד לפני מיתתך, רוצה לומר, שוב בתשובה הראויה לפני המקום, אשר היא בשהאדם ההולך לבית עולמו ימצא תלמודו בידו, שהיה תשובת השלם באמת ובתמים.

ההזהרה השלישית לשימצא תלמודו בידו היא והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים, ירצה, האיש אשר ירצה ללמוד תורה הרבה, אין צריך שיעמיק הרבה בדברי חכמים, רק שיהיה נהנה מהם, כאיש הנהנה מן האש כשיעמוד נגד האש נרחק ממנו, ולא בתוך האש, כי יכוה. ועל כן אמר והוי מתחמם כנגד אורן, ולא אמר והוי מתחמם באורן, שירצה בזה על ההרחקה מהפלפול והעומק בהתחלה, ע"ד מאמר רז"ל לגמור איניש והדר לסבור. והזהירו על מה שראוי שיזהר, אחר שיגיע למדרגת הפלפול, באומרו והוי זהיר בגחלתן, ירצה, כי התורה ודברי חכמים הם גחלי אש, והמפלפל בהם, והמעמיק בהם, אפשר שיצא מכונתם האמיתית, והיא נשיכה ומכת נפש בלתי סרה, כי אין לה תרופה כלל, ועל כן ביאר זה בדרך משל נאות, שיקרהו למפולפל מאד, כמו שיקרה לנכנס בתוך גחלי אש, באומרו והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה.

וביאר עוד הטעם למה ראוי להשמר מאד מהטעות בדבריהם, והוא להיות הטעות שהוא משל לנשיכה, מכה רבה אצל חולאי הנפש, אשר לא תוכל להרפא בכל הג' גבולים אשר יצויירו אצל המכה הנעשית על ידי נשיכת איזה ב"ח, הא' הוא בגבול הא', והיא הנשיכה עצמה, אם היא עמוקה או על העור לבד, ואמר שנשיכתן היא כנשיכת השועל, שהוא מעמיק מאד כשנושך, כמו שכתבו הטבעיים. ואמנם הגבול השני הוא עקיצת הכאב אחר הנשיכה, והנה נשיכת השועל איננו מכאיב כאב עוקץ, כי אין בו ארסיות, אך עקיצת העקרב היא עקיצה גדולה, עם שנשיכתו אינה אלא בעור, הנה לרבוי הארסיות שהוא נכנס ועובר מהרה הוא עוקץ, ועליו אמר ועקיצתן עקיצת עקרב. והגבול השלישי הוא אצל התרופה, ומהם הלחישה, ועליו אמר שלחישתן לחישת שרף, אשר לא ישמע לקול מלחשים, כמו שפירשו הרמב"ם ז"ל. וחתם וסתם הדברים בכללות המשל, באומרו שכל דבריהם כגחלי אש, אשר על כן הרוצה ליהנות מהם ראוי שיתנהג בהם כמו שיתנהג המתחמם אצל האור, שאין ראוי שיכנס בתוכו, רק שלא יהיה קרוב מאד, ולא רחוק מאד, רק באופן אמצעי, שיגיע לו התועלת ממנו.

כן הלומד והנהנה מדברי חכמים, אין ראוי שיפלפל בהם ויעמיק בהם, יותר מהמוכן מדבריהם באמת ובשכל ישר, ולא שיקח אותם בלתי הבנה, כי זהו משל העומד רחוק מהאש שאינו נהנה ממנו כלל, זה לא יאות לשלח, רק שיעיין בהם עד שיבין אמתתם, ויהיה המושכל ההוא שמור אצלו, כי בזה האופן יצדק בו שהוא נהנה ממנו, אך אם אין כונתו בו רק הפלפול, ולא יהיה נשמר אצלו, כמי שנכנס בתוך האש פתאום, ויצא ממנו פתאום, שיכוה מעט, ולא יהנה ממנו ומחומו כלל. והוא משל מסכים מכל צד, אשר על כן חזר וחתם הדברים בו, באומרו וכל דבריהם כגחלי אש.

משנה יא

רבי יהושע אומר עין רעה ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם וכו'. הנה להיות דעת ר' יהושע, שמי שיהיה טוב המזג והתכונה, יהיו לו המעלות המדותיות בטבע, ומצד המעלות המדותיות, ישיג השלמות האחרון כמדובר. והוא מבואר שהמזג היותר הפכיי אל המדות הטובות, הוא מזג השחורייי, כי בתגבורת השחורה יהיה צר עין, ויצרו מתגבר עליו מאד, כי השחורייי, כאשר יבחר בדבר רע, לא יסור ממנו בנקל, רק בקושי גדול, והוא בורח מחברת בני אדם, ואינו שמח כלל עמהם, ובכלל הוא שונא את הבריות. על כן גזר אומר השלם הזה, כי שלשה דברים אלה, שהם נמצאים במי שמזגו רע, ותכונתו מגונה כמדת השחורייי, הם סבת הפסד שלמות האדם, מצד הפסד מדותיו כאמור. וז"א עין הרע, ויצר הרע, ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם. ירצה, כי עין הרע, והוא צרות העין שעינו רעה בשל אחרים, ואיננו העין שזכר ר' יהושע בן הורקנוס, כמו שפירשו המפרשים. ויצר הרע, שיגבר היצר מצד רוע המזג והתכונה כנזכר. ושנאת הבריות, שיאהב הבריחה מהישוב, הנה שלשה דברים אלה מוציאין את האדם מן העולם, יען הם סבת הפסד המדות החשובות והטובות, ומהפסד המדות, יפסד מהרה הגוף כלו, ברודפו אחר התאוות, והוא לקברות יובל.

ואפשר שבשלשה דברים הללו, רצה בהם רבי יהושע דבר אחד, ותכלית אחד, והוא הדרך הטובה שידבק בה האדם, שאמר שהוא חבר טוב, ואמר שהאיש אשר יהיה לו רוע המזג כנזכר, הנה הוא צר עין נגד חבירו, ומזה ימשך שיהיה לו יצר הרע, שחומד בנכסיו ועובר על לאו דלא תחמוד, ומקנא בו ובכל אשר לו, ובזה מתגבר עליו יצרו, עד ששונא אותו, והם שלשה גבולים אשר יקרו באנשים הרעים והחטאים בכל פעולה שיפעלו, כי ראשונה עין רואה, והוא סרסור העבירה, כמאמר רז"ל לבא ועינא תרי סרסורי דעבירה וכו'. ואחר הראיה החושיית, תמשך מחשבת לב חומד, הוא שטן הוא יצר הרע. ואחר כך תמשך השנאה באיש ההוא, שהוא הקנין קיים בנפש, נמשך מהשני סרסורים הנזכרים, כמדובר, והוא דרך נכון וישר מסכים לכונתו.

משנה יב

רבי יוסי אומר יהי ממון חברך חביב עליך כשלך, התקן עצמך ללמוד תורה וכו'. להיות דעת רבי יוסי שהחסידות הוא חלק השלמות הנבחר, הזהיר גם הוא על הדברים המביאים אליו, והוא גם הוא אמר שלשה דברים, אך שניהם אפשר שהם לבדם הזהרה, והשלישי הוא הודעה על דבר הנמשך משניהם, ולא הזהרה. ואמנם השני דברים שהזהיר עליהם, אחד מהם הוא על הממון, אשר הוא האמצעי לפעולת החסידות, על הרוב

לעשות בו לפנים משורת הדין כנזכר. והנה שלמות זה תלוי, בשיצייר האדם הפועל בו, שממון חברו הוא שלו, ובכן יעשה עם חברו לפנים משורת הדין, כמו שהיה רוצה הוא שיעשו אחרים עמו, להיות ממונו חביב עליו. נמצא, שכאשר יהיה ממון חברו חביב עליו כשלו, יעשה עמו לפנים משורת הדין. אך כדי שיעשה זה כפי גדר החסידות, צריך שיקיש הסדרים הכוללים והמשפטים הישרים, אשר באו בתורה, עם הדברים המתחדשים, שלא יהיו סותרים זה לזה, רק יפעל כפי השעה, באופן שלא יסתור הסדר הכולל מהתורה, כי לא יקרא חסיד אם לא יהיה על פי התורה, שידע מה שראוי לעשות כפי הדין, ועושה לפנים משורת הדין, אך אם לא ידע מה שראוי לעשות כפי הדין, לא יצדק בו שעושה לפנים משורת הדין, אף אם יתן את כל הון ביתו, כי מי יודע אם יטעה בתתו השיעור יותר מהראוי, ואף אם לא יטעה יהיה זה במקרה, כי לשיהיה בעצם וראשונה, צריך שידע את הדין לאמתו, ויפעל בו כפי השעה לפנים משורת הדין הידוע אצלו. ועל כן הזהיר ההזהרה השנית, באומרו התקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך, רוצה לומר, כשיהיה החסידות על פי התורה, תתקין עצמך במדות הטובות ללמוד תורה, לפי שאינה ירושה לך, שתירש אותה פתאם, אשר על כן, צריך שתקדם ההכנה כדי ללמוד תורה.

ולפי זה אפשר שרצה עוד, באומרו התקן עצמך ללמוד, ולא אמר למוד תורה, לרמוז, שמה שהזהיר אינו בייחוד על למוד התורה דרך כלל, רק על ההזהרה בלמוד הצריך לפי השעה, כי זה יבוא מצד עצמו, ולא מצד הסדר הכולל הכתוב בתורה. ועל כן אמר התקן עצמך, כלומר שתהיה אתה מוכן מצד עצמך אל הלמוד, כי אם לא יהיה בך הכנה, לא תדע רק הסדר הכולל, וזה אינו מועיל למדת החסידות, אם לא ידע לשפוט הראוי כפי השעה והמקום והדבר, עם שאר התנאים. והוא דקדוק נכון.

ואמר שימשך משתי ההזהרות האלה, שכל פרטי מעשיו יהיו לשם שמים, כפי השעה וכפי הסדר הכולל, שהוא באמת הפועל לשם שמים, כי מי שיפעל ע"פ הסדר המונח בתורה בהחלט, בלתי השקפה אל הזמן ואל שאר התנאים הנזכרים, אינו פועל לשם שמים, כי כבר יפול לפעמים הטעות לעבודת השם ית', כמו שאמרו רז"ל על החסיד השוטה, כמדובר. וכמו כן מי שיפעל הכל לפי צורך המקום והזמן, בלתי השקפה אל הסדר הכולל המונח בתורה, יהיה הטעות רב כפלים, אשר על כן יצטרכו שני הדברים גם יחד, לשיהיו המעשים כלם לשם שמים. הא', הוא שישער כפי השעה לעשות לפנים משורת הדין, והוא הנרמז באומרו יהי ממון חברך חביב עליך כשלך כו', שהוא האמצעי לפעולה הפרטית. הב', שיהיה מסכים לסדר הכולל הדתיי כפי התורה, הוא הנרמז

באומרו התקן עצמך ללמוד תורה וכו', ואמר שמשתי אלה יהיו מעשיו כלם לשם שמים. ואפשר שהיא הזהרה שלישית, שיזהר שכל פרטי מעשיו יהיו לתכלית עבודתו ית', לא לתכלית אחר חצוני, המפסיד את המחשבה, ובלתי מביא אל התכלית האחרון המכוון.

משנה יג

רבי שמעון אומר הוי זהיר בקריאת שמע ובתפלה. וכשאתה מתפלל וכו'. הנה השלם הזה הודיע גם הוא שלשה דברים, אשר בהם תשלם תכלית שלמות מעלת תהלת היראת חטא, עד יעשה קנין קיים בנפש. הדבר הראשון הוא, שירגיל עצמו בקריאת שמע, שהיא עבודה שבלב, ובה יחודו ית'. ושראוי לעובדו ולא לזולתו, עם עקרים אחרים מתורתינו הקדושה. וכן שירגיל עצמו להתפלל לפני המקום, כי הנה ההרגל הזה יתקן כונתו שתהיה לעבודתו, בהיותו מכוין בתפלתו אליו ית', אשר על כן אמרו רז"ל שהקדוש ברוך הוא מתאוה לתפלתן של צדיקים וכו', שהדבר פשוט תכלית הפשיטות, שאין השם ית' מתאוה לתפלתן לפי שהוא צריך לה, כי מה יוסיף ומה יתן לו בשבחיו של בשר ודם. וגם אין צריך לישאל אדם אליו ית' בפיו ובשפתיו כדי שישמע השם ית', כי הוא בוחן לבות וכליות וצפוני טמוני כל, וכמאמר הנביא בשמו ית' והיה טרם יקראו ואני אענה, כלומר, שאין צריך לקריאה בפה אליו ית', כי טרם יקראו בפה הוא ענה, ועכ"ז עוד הם מדברים בתפלה, והוא שומע, להיותו מתאוה לתפלתן כאמור. והיותו מתאוה לתפלתן, הוא להיותו מתאוה לשלמותם של צדיקים, אשר תחלת תהלתן היא התפלה, אשר בה יישירו נגדו ית', ותהיה כונתם לעבודתו, אשר היא התחלה ומבוא גדול להשגת השלמות כנזכר. וז"א הוי זהיר בקרית שמע ובתפלה, ולא אמר הוי קורא שמע ומתפלל, רק אמר הוי זהיר, לרמוז, שצריך שתהיה הכונה שלמה, שהוא העקר בזה. וזה יתבאר היותו כן, כאשר יהיה זהיר בה, שהזהירות בה יורה על היות הכונה שלימה והרצון טוב.

ואחר שהזהיר ההזהרה הראשונה הנזכרת, שהיא הרגל התפלה, המביאה אל קנין הכוונה הנאותה לעבודתו ית', הזהיר על דבר שני לתקון הכוונה בתפלה, כי אף אם ירבה תפלה פעמים רבות, אם תהיה תפלתו קבע כמצות אנשים מלומדה, וכמי שצווה לעשות עסק מה ונפש ממנו, כמו שפירש הרמב"ם ז"ל, הנה איש כזה לא תתוקן כונתו לעולם, כי מהרגל הפעולות, אם לא ישתתף בו הרצון והכוונה באהבת הדבר ההוא מצד עצמו, לא יתהוה הקנין לעולם. ועל כן אמר וכשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע אלא תחנונים לפני המקום וכו', ר"ל, כשהאדם מתפלל, שהוא עומד לפניו בתפלתו, צריך שיעמוד כאיש השואל צרכיו מאת המלך והוא עומד לפניו, שאז לא תהיה כונתו לבטלה, אנא ואנא, רק להישיר דבריו אליו באימה וברעדה. על כן אמר וכשאתה מתפלל לפני

המקום אל תעש תפלתך קבע, ירצה, לא תעשה תפלתך כדבר קדוש וחובה עליך, כי בזה לא תהיה כונתך שלמה רק כמצות אנשים מלומדה כנזכר, רק תהיה תפלתך תחנונים, רוצה לומר, כמתחנן לפניו, ישגיח בך לתת שאלתך ולעשות את בקשתך כי בזה תכוין אליו ברצון טוב. וביאר הטעם למה ראוי להתחנן לפניו, כי חנון ורחום הוא מצד עצמו, והוא מצד תפלתך, בראותו שאתה מתבודד ומכוין אליו לעבודתו, אף אם נגזרה גזרה עליך, הוא ארך אפים ורב חסד, ועל כן יהיה נחם על הרעה אשר דבר לעשות, ועל כן ראוי שתתפלל לפניו בכונה נכונה.

ואחר שהזהיר שתי הזהרות להיישיר הכונה אליו ית', הזהירו הזהרה שלישית לשתהיה היראת חטא קנין שלם בנפש, והוא שלא יהיה רשע בפני עצמו, וזה כי כל אדם יתבייש לעשות הרע והמגונה בעיני אדם, אמנם כשיהיה דבר שבינו למקום ירשע בכל אות נפשו הבהמית, וכאשר יקרהו כן, הנה אז לא יתהוה לעולם הקנין בנפשו, בהיות הכוונה נפסדת, שהוא העקר להויית הקנינים הטובים, כי הרגל הפעולות בלתי הכונה האמיתית, לא די שלא יתהוו מהם הקנינים הטובים, אלא שיתהוו קנינים רעים בנפש מצד הכוונה הנפסדת. אשר על כן לשלמות היראת חטא, צריך שיזהר שלא יהיה רשע בפני עצמו, כשאין אחר עמו כלל. וז"א ואל תהי רשע בפני עצמך, והוא מבואר היותו מסכים אל הכונה כפי דעת רבי שמעון, ששם חלק השלמות הנבחר היראת חטא כמדובר.

משנה יד

רבי אלעזר אומר הוי שקוד ללמוד תורה, ודע מה שתשיב את האפיקורוס וכו'. הנה להיות דעת רבי אלעזר בן ערך, שעקר יקר השלמות הוא הפלפול והחכמה והידיעה אשר תתוסף מפאת השכל, זולת הכתוב בספר, שהוא שלמות השכל העיוני כנזכר, על כן הזהיר פה שלשה הזהרות לשלמות העיון על נכון. ההזהרה הראשונה היא שיהיה שוקד ומתמיד ללמוד תורה. ולא אמר הוי שוקד בתורה, רק אמר שיהיה שוקד בלמידתה, לרמוז על הלמוד הראוי בה, להבין דבר מתוך דבר, כי זהו למוד התורה שהכל בה, אלא שצריכים אנו למוד להבינה, וכל מה שנבין הוא דבר מתוך דבר, ע"ד הפוך בה דכולא בה וכו'. ועל כן אמר, שיהיה שוקד, שהוא הרגל פעולת השכל העיוני, שיהיה מתמיד בלתי הפסק.

ואחר שהזהיר על ההרגל וההתמדה בעסק התורה ובהבנתה, אמר הזהרה אחרת להשגת המושכלות, שיעלו בידו המושכלות האמתיות מהעסק בה, באומרו ודע מה שתשיב את האפיקורוס. והנה יש לדקדק שהיה לו לומר ודע להשיב את האפיקורוס. אך רמז

בזה לדבר יקר הערך, יצטרך מאד בפילפול ובמשא ומתן עם החולק, והוא שמי שישא ויתן עם שכנגדו, ויאמר לו תשובות מקובלות אצלו, או שמצאם כך כתובות בספר, הנה בנקל יהיה מנוצח, אם לא ידע מצד עצמו בידיעה שלמה מה שהוא משיב, כי כאשר תהיה תשובתו מצד ידיעתו, הנה אז ינצח את הכל, ומה גם את האפיקורוס, שהוא המין הבלתי יודע המושכלות האמתיות, המושגות מלמוד תורתינו הקדושה. על כן אמר ודע מה שתשיב, כאלו אמר מה שתשיב לאפיקורוס דעהו אתה בידיעה שלמה, ולא שתהיה תשובתך אליו מקובלת אצלך, או מלומדת מאחר, כי כן לא תנצח אותו כאמור, והוא דקדוק נכון.

ואחר אשר הזהיר השתי הזהרות הנזכרות המועילות להשגת שלמות השכל העיוני, והוא ההרגל בעסק התורה, אמר, שאם כה יעשה, הנה שכרו אתו ופעולתו לפניו. ועל הדבר הראשון שאמר הוי שוקד ללמוד תורה, שהיא ההתמדה בעסק התורה, אמר ולפני מי אתה עמל, ירצה, כדי שתתמיד בעסק התורה, ותהיה שוקד על דלתות הלמוד יום יום, דע לפני מי אתה עמל, וכאשר תצייר שאתה עמל בפני השם ית', שצופה ומביט עמלך, לא יהיה הספק בעמלך.

ועל הדבר השני, והוא העיון והידיעה המתחדשת מצד הפלפול, שהיא התולדה היוצאה מהלמוד, והיא הפעולה המיוחדת לשכל העיוני, כי הראשונה איננה רק עמל וטורח בתורה, אמר ומי הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך, יר', כשתתמיד בעיון והפלפול בתורה עד שתוציא פעולת השכל העיוני לאורה, בשתבין דבר מתוך דבר כמשפט המעיין, והוא פעולתך המיוחדת לך מצד צורתך העצמית, הנה תדע ותשער מי הוא בעל מלאכתך זאת, שודאי ישלם לך שכר פעולתך זאת המיוחדת לך כנזכר, שהורה בזה היות זה החלק הוא המביא אל התכלית האחרון כמו שאמרנו, והוא הדעת אשר שבח רבן יוחנן בן זכאי רבם על יתר חביריו, להיות דעתו דעת עליון, שהאהבה היא התכלית האחרון, אשר המביא אליה באמת ובתמים, הוא העיון והידיעה וההכרה בדברים האלהיים, כי כפי מדרגת ההכרה בפרטי הדבר הנאהב, כן תהיה מדרגת האהבה אליו, וזה ידוע ומפורסם מעצמו, והרחבנו הביאור בו במאמר העשירי מספר המדות, נכבדות מדובר בו להכריע ולהכריח הדעת האמיתי הזה, עד שהוכחנו בראיות בריאות וטובות, היות זה דעת האחרונים כלם. והדוברים על הרב המורה עתק, בחושבם שדעתו הוא היות התכלית האחרון, הוא העיון מצד עצמו, שהוא שלמות השכל העיוני, ולא האהבה, שהיא שלמות הרצון והשכל המעשי, לא ירדו לסוף דעתו דעת עליון, כי שם

הוכחתי מצד לשון הרב עצמו שהתכלית האחרון הוא באהבה, וגלה דעתו זה בכל חבוריו כמו שביארנו שם.

משנה טו

רבי טרפון אומר היום קצר, והמלאכה מרובה, והפועלים עצלים, והשכר הרבה וכו'.
הנה אם מאמר רבי טרפון במ"ש היום קצר והמלאכה מרובה, הוא משל הפועל העצל בימים הקצרים ימי טבת, והנמשל הוא חיי האדם הקצרים ורבוי החכמות ועצלות בני אדם, כמו שפירש הרמב"ם ז"ל, יתישבו דברי רבי טרפון בזה האופן שנרשם בדבריו אלה. קוצר השגתנו מצד הזמן והפועל והמתפעל, בהיותנו מחוייבים להשתדל בהשגתם, ובחמלת ה' עלינו נותן לנו שכר כפי השגתנו, עם היותו מחוייב עלינו. וביאר ראשונה סבות קוצר השגתינו מצד הזמן, והוא אומר היום קצר, כי ימי שנותינו יש בהם שבעים שנה על המעט ואם בגבורות שמנים שנה וכו', ומצד המתפעל אמר והמלאכה מרובה, והוא משל אל החכמות אשר רבו חלקיהן כמדובר. ומצד הפועל אמר והפועלים עצלים וכו'. וביאר היות השכר רב מאד באומרו והשכר הרבה, ולהיות שהיות הפועל עצל יקרה על הרוב כאשר לא יהיה חיוב מוטל עליו, על כן אמר שאיננו כן בחיי האדם, כי לכך נוצר, והוא מחוייב לעשות פעולת בעל הבית, כאלו השכירו לכך, והוא חוב מוטל עליו, וז"א ובעל הבית דוחק.

משנה טז

ולהיות שנראים שני הפכים, שיהיה בעל הבית דוחק כאלו מכריח את השכיר בפעולתו, מצד חיוב גמור, כעבד ישאף צל, ושיתן לו שכר הרבה כאלו הוא בן חורין על כן סמך לזה מאמרו השני, שאמר **לא עליך המלאכה לגמור**, יר', שני הדברים גם יחד הם אמתיים, כי לא עליך המלאכה לגמור, כלומר, אינה מוטלת עליך בחיוב לגמור, כשכיר שנותנים לו שכר קצוב על מלאכה קצובה, שצריך שיגמור אותה, איננו כן, שהרי השם ית' נתן לאדם בחירה ורצון לבחור בטוב ולמאוס ברע, ואיננו מוכרח במעשיו, אך איננו בן חורין בהחלט, כי לכך נוצר כמדובר, וז"א **ולא אתה בן חורין להפטר**.
והנה שתי ההנחות האלה נראים הפכיות לפי הנראה, עם שלפי האמת אינם הפכיות, כי החיוב איננו חיוב, אך הוא בחיריי בפרטי מעשיו, ואם לא יבחר בטוב, יהיה נענש מפאת ההשגחה, ותהיה התולדה על פי השתי הנחות הנזכרות, שאם למד האדם תורה הרבה נותנין לו שכר הרבה, אחר שבחר בה בבחירה שלמה, ונאמן הוא בעל מלאכתו שישלם לו שכר פעולתו, כלומר, לפי רבוי פעולתו לא יחסר השכר בשום צד. וביאר הטעם למה בעל הבית דוחק, והוא להיות שהיום לעשותם ומחר לקבל שכרם, ובהיות

שאין לו לאדם זמן אחר להשגת השלמות, רק בעודו בחיים הגשמיים חייתו, על כן בעל הבית דוחק, והוא אומרו ודע מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבא, כלומר, דע שמתן שכרן של צדיקים הוא לעתיד לבוא, כי שם נתן להם השכר, עם היות שכרם אתם בעולם הזה, על כן אמר שמתן שכרן לעתיד לבא, ולא אמר ודע ששכרן של צדיקים לעתיד לבא, כי הוא כאלו אמר שהשכר עם היותו ראוי ומתחייב מצד פעולתם בעולם הזה איננו נתן רק לעתיד לבא, והוא שמור לבעליו לעולם הבא בעולם הנשמות, אשר שם הסתרים גלויים והכל צפוי וכו'. הנה זהו הפירוש לפי דעתי מתישב בדברי רבי טרפון, בהיות דבריו הראשונים בדרך משל וחידה.

אך אמנם אם איננו משל, רק הנמשל עצמו, יהיה היום הנזכר פה, הוא כנוי לחיי האדם הנאמר בו בהשאלה, כמו שבא בתורה היום הזה מצוך ה' לעשות את כל החקים האלה וכו' ואומר ויצונו ה' לעשות וכו' לחיותינו כהיום הזה וכו', וכאלה רבים באו בתורה שכנתה החיים האנושיים בשם יום, והמלאכה תהיה מעשי בני אדם, והפועלים הם בני אדם, ובעל הבית הוא השם ית', שהוא בעל העולם כלו, הנקרא בית, כמו שאמר יעקב אבינו עליו השלום אין זה כי אם בית אלקים וכו'. ולעמוד על כונתו על נכון, ראוי להתעורר במאמרו השני, בקצת ספקות. הא', באומרו לא עליך המלאכה לגמור, שהיה לו לומר לא עליך לגמור המלאכה, כי מה שרצה לפי הנראה הוא שאינו מוטל עליו לגמור את המלאכה. השני, באומרו ולא אתה בן חורין להפטר ממנה, שהיה לו לומר ואין אתה יכול להפטר וכו', ומאן דכר שמיה הכא בן חורין. השלישי, באומרו אם למדת תורה הרבה נותנין לך שכר הרבה וכו', היה לו לומר אם למדת תורה הרבה יתנו לך שכר הרבה, למה אמר נותנין לך, אם הוא על השכר הנתן בעולם הבא. הרביעי קשה באמת, שנראה מאמרו כפול ומיותר, באומרו ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך, שהרי נכלל זה באומרו נותנין לך שכר הרבה. הה', במאמר ודע מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבוא, נראה היותו בלתי מתישב כלל, שהיה לו לומר ודע, שמתן שכרן של צדיקים הוא לעתיד לבוא. אשר על כן על כל הערות האלה, ויותר מהנה, ראוי להעמיק עוד בדבריו אלה, לעמוד על נכון הבנת כונת חכמתו.

ואומר שהמלאכה הנזכרת בדבריו איננה חכמה רק מלאכה כמשמעה, כי איננה משל כמו שזכרנו, רק הנמשל עצמו. ומה שהניעני לזה באמת, הוא, שלא נתקררה דעתי בשום צד שתצוייר בחכמה, וכל שכן בחכמת התורה קצבה וקץ, שהעיון המחקריי, וכל שכן התוריי, יתפשט לבלתי תכלית, ואלו חיינו אלף שנים פעמים, ונחדש למודים בכל יום תמיד, לא יוגבל המושג אפילו בחלק מהכל, שהבלתי בעל תכלית לא יכלה לעולם, כל

שכן שלא יוגבל ויורשם הכל כלו. ובאומרו והמלאכה מרובה, נראה שיש לה גבול קצוב, אלא שהיא מרובה, והחיים קצרים להשיגה כלה, דמשמע שאם היו החיים ארוכים היה אפשר לבוא עד קצה, כי כן יתחייב טבע לשון התנא למבינים.

אשר על כן לבבי יחשוב, שהמלאכה היא נאמרת על שלמות השכל המעשי, שיש לו קצבה בעשיית המצוות ותקון הכח הכעסני והתאוני במדות הטובות, אך היא מלאכה מרובה באמת. והיה אפשר להשיגה אף אם הזמן קצר והמלאכה מרובה, אם היו הפועלים שהם הכוחות הגשמיות, זריזים ומשתדלים בהשגתה ברצון טוב, אך הם עצלים, יען הכחות הגשמיות כלם נכנעים בטבע אל התאוה הגשמית, כמאכל, והמשגל ודומיהם, ועל כן הם עצלים, כשיפעלו הטוב שהוא הנקרא מלאכה, כי המעשה הרע הוא העדר מלאכה, ולא מלאכה, אשר על כן גזרו רז"ל שהרשעים בחייהם קרויים מתים, להיותם בלתי פועלים, והחיים הם פעולה והמות העדרה, כמו שהרחבנו הביאור בזה בספר פני משה בהרבה מקומות, ועל כן אמר פה סתם והמלאכה מרובה, ולא אמר והמלאכה הטובה היא מרובה, כי סתם מלאכה אינה רק הטובה כמדובר.

ובכן אחר שהניח קושי השגת המעשה המביא אל העיון, לקוצר הזמן ורבוי המעשה, ביאר הסבה העצמית, והיא, עצלות הכחות הגשמיות, ובכללם האברים כלם, שהם הפועלים המעשה החצוני הטוב שלא כרצונם, עד שיעשה קנין קיים בנפש בהתמדת ההרגל בם, אחר אשר יכנעו הכחות אל הנפש המתאוה אל הטוב, במה שהוא טוב. והניח הב' דברים המחייבים הפעולות לעשותם, והם השכר המקווה מהם, וצווי הבעל הבית דוחק תמיד לאמר כלו מעשיכם.

והובא המאמר השני לבאר הדרוש כלו באר היטב, באומרו הוא היה אומר לא עליך המלאכה לגמור, ולא אתה בן חורין להפטר וכו', ירצה, המלאכה אשר זכרנו אינה מלאכה שיהיה תכליתה המלאכה עצמה, כדי שיתחייב לגמור אותה כמו שהוא הדבר הנכסף מצד עצמו כשיהיה לו קצבה כמו שהיא המלאכה. ואמר, שלהיות שאין המעשה החצוני הנקרא מלאכה מצד עצמו, רק להיותו מכין אל העיון, על כן אינך מחוייב לגמור אותו, רק שתסתפק בצריך לך ממנו להשגת העיון, והעיון אינו נכסף מצד עצמו, רק להיותו מביא אל האהבה, שהיא המעשה הפנימי הנפעל מפאת הרצון כנודע, וז"א לא עליך המלאכה לגמור וכו'.

ובזה יתיישב אצלי המאמר שנתחבטו בו הראשונים בסוף פרק קמא דקדושין במחלוקת ר' עקיבא ור' טרפון אם תלמוד גדול או מעשה גדול, כי הנה מחלקותם היה על המעשה החצוני והעיון איזה מהם גדול, ואמרו שנמנו והסכימו כלם בשהעיון גדול מהמעשה

החיצוני, יען התלמוד והוא העיון מביא לידי מעשה. אחר שהוא המעשה הפנימי, והיא האהבה, שהוא התכלית האחרון, כמו שביארנו היות כן דעת רבן יוחנן בן זכאי, רבו של רבי טרפון, כי כל תלמידיו נועדו לב יחדיו בכל המאמרים היקרים הנז', לבנות על הפנה הזאת אשר פנה אליה רבם. ולהיות שהמעשה הפנימי הזה לא יושג רק בידיעה כמו שזכרנו, כי כפי ההכרה בדבר תהיה האהבה, על כן הסכימו ונענו כלם שהתלמוד גדול מהמעשה החצוני, יען מביא לידי מעשה אחר, והוא הפנימי, ועל כן לא אמרו תלמוד גדול שמביא אל המעשה, רק אל מעשה, לרמוז אל מעשה אחר זולת המעשה שנחלקו עליו, והוא דקדוק נכון. ואני הארכתי בביאור המאמר הזה בספר הנהגת החיים בפרק הט' חלק ג' יבוקש שם.

ונמצא לפי זה שהמעשה החצוני הוא המדרגה היותר שפלה, והיא התחלה אל השלמות שמביא לידי תלמוד, והיא אשר קראה ר' טרפון פה מלאכה, להיותה המעשה החצוני, והוא דקדוק אמתי, ואמר שאין המלאכה מוטלת עליך כמו תכלית אחרון, כדי שתתחייב לגמור אותה, רק שתסתפק ממנה כשיעור ההכרחי להשגת העיון, ובזה הותר הספק הראשון.

ולהיות שיש לאומר שיאמר, שאחר שאין המלאכה נכספת מצד עצמה, א"כ מי שיוכל להשתלם בעיון, בלתי המעשה החצוני, מצד טוב הכנתו וטוב מזגו והרכבתו, לא יצטרך לפעול המעשה החצוני שהוא הנזכר בשם מלאכה, על כן אמר ולא אתה בן חורין להפטר, כי השם ית' צוה המצוות כדי שיזכו לשכר המקווה בהם, אף אם לא יבואו אל שלמות העיון, כי לא רבים יחכמו, והשם ית' רצה לזכות את כל ישראל, כמאמר רבי חנניה בן עקשיא, שהוא המכוון אצלו לפי דעתי, באומרו רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצוות, כי אין הכוונה על ריבוי המצוות הפרטיות, רק במה שהרבה ב' דברים תורה ומצוות, בהיות התכלית מושג בתורה לבדה. על כן אמר ולא אתה בן חורין להפטר, כלומר, שמלבד היות המעשה החצוני מביא אל העיון, הנה מי שיפעלהו, אף אם לא יבוא אל העיון לעולם, הנה שכרו אתו. על כן צוה הקדוש ברוך הוא המעשה החצוני בצווי, והעובר ואינו עושה, ראוי שיענש, ואין האדם בן חורין להפטר ממנו כנזכר.

אמנם לישב מלת בן חורין, אפשר לומר עוד, ויתבאר עם מה שאמר רבי יהושע בן לוי שאין לך בן חורין אלא העוסק בתורה, כמו שנבאר אותו במקומו בס"ד, והוא כנותן טעם למה יצטרך המעיין והעוסק בתורה אל המעשה, אחר שאינו נכסף מצד עצמו רק לבא בו אל העיון, והוא, שאם היה האדם, כשמתחיל לעסוק בתורה, מקנה שם או תאר בן

חורין, אז היתה הקושיא חזקה, שלא היה לו צורך אל המעשה, והיה ראוי להפטר ממנו, אך להיות שאין אתה בן חורין מתחלה, רק שאתה צריך ללמוד תורה מעט מעט, עד שתבא למדרגת בן חורין, אחר שתהיה שלם בה, על כן אתה צריך מאד אל המעשה תחלה, שהוא הסבה לשתשלם בה, וז"א ולא אתה בן חורין ליפטר, רוצה לומר במה שאתה בן אדם, אין אתה שלם בתורה בלתי התחלת הלמוד בה, עד שתקרא מתחלה בן חורין להפטר מהמעשה. והוא דקדוק אמתי ונכון, ובזה הותר הספק השני.

ואחר אשר ביאר צורך המעשה החצוני להביא אל שלמות העיון, כמו שזכרנו, ביאר השכר בשניהם גם יחד, זולת היותן שניהם לתכלית אחר אחרון, והוא המעשה הפנימי, אשר הוא האהבה אליו ית', כמו שזכרנו. וראשונה ביאר שכר העיון, להיותו כרוך בעקבו, שהוא התענוג המושג בהשגת האמיתיות, כי הנה שכרו אתו. וז"א אם למדת תורה הרבה, הנה נותנין לך שכר הרבה בעודך לומד אותה, שהוא תענוג הידיעה, ע"ד פקודי ה' ישרים משמחי לב. וז"א נותנין לך שכר הרבה, כלומר, בלמוד עצמו נותנין לך שכר הרבה, זולת המקווה לעתיד לבא, ובזה הותר הספק השלישי.

ועל שכר המעשה החצוני הנזכר לעיל בשם מלאכה כאמור, אמר ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך, כלומר, עם היות פעולתך החצונית לתכלית העיון, הנה השם ית' שהוא בעל מלאכתך הנזכר, הוא נאמן שישלם לך בע"ה שכר פעולתך, ע"ד מאמר רז"ל שכר מצות בהאי עלמא ליכא וכו', כי לא אמרו שכר עיון או שכר תורה או חכמה בהאי עלמא ליכא, כי עם היות שיש שכר גדול הערך אל העוסק בתורה בעולם הבא, עין לא ראתה אותו, עם כל זה, זולת אותו השכר הרוחני, יש לו שכר אחר בעודו מעיין ולומד בתענוג הידיעה, כי רב הוא, הנרמז באומרו נותנין לך שכר הרבה כמדובר. ועל כן, על שכר המלאכה, אמר ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך, על כן אין ראוי שתהיה עצל בה, כי השכר הרבה כמ"ש בתחלה. ובזה הותר הספק הרביעי.

ואמנם אומרו ודע מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבא, הוא באמת גדול הערך, אשר ביאר בו התכלית האחרון בשלמות, שהוא האהבה אליו ית', כמו שהוכחנו, כי על כן נחתם ונסתם הפרק הזה במאמר רבי טרפון זה, אחרי דעות חביריו תלמידי רבן יוחנן בן זכאי רבו, כי כלם פונים אל הפנה הזאת אשר נתיסדה על פי רבם, בשהתכלית האחרון הנצחי הוא האהבה אליו ית', והוא השכר אשר האדם יתחיל לקבל אותו בעה"ז, עם היותו נשלם אחר המות בתכלית השלמות, כי האהבה אשר תתענג בו הנפש בעולם הנשמות, היא בלתי מתיחסת אל המושגת פה. אך אמנה מהמעט המושג מצד ההכרה, מן המאוחר אל הקודם, בדברים האלהיים בעה"ז, תודע באמת השכר הנתן לעתיד לבוא

בתענוג האהבה הנזכר, על כן חתם וסתם הדברים זה השלם, באומרו ודע מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבא, כי לא רצה לומר שידע שנתינת השכר הוא לעתיד לבוא, כי זה לא ימנע מחלוקה, אם שירצה בו שאין נותנין לו שכר פה כלל, וזה שקר, שכבר יתענג האדם פה באהבה אליו ית', כפי מה שיכיר וידע וישיג מהדברים האלהיים.

ואם ירצה לומר שהשכר העיקרי הוא בע"ה, זה פשוט, ומי לא ידע בכל אלה כי השכר הרוחני אשר לנפש לבדה, הוא גדול הערך מהמושג פה, בהיותה מסתבכת בדמיון והכחות הגשמיות, רק אמר, שנתינת השכר לצדיקים לעתיד לבוא, ישתדל לדעת אותו פה, במה שיכיר הדברים האלהיים על פי החקירה והעיון, כמאמר רבי אלעזר בן ערך, אשר שובח מפי רבם יותר מדברי כלם, כי בכלל דבריו דבריהם, כמו שביארנו, כי בזה ידע נתינת השכר לעתיד לבוא לצדיקים, בשהוא התענוג המושג לנפש האוהבת אליו ית' לאין תכלית. וז"א ודע מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבא, כלומר, נתינת השכר לצדיקים לעתיד לבוא, דע אותו פה, כי זה אפשרי לך מצד עיונך ולמודך וחקירתך בדברים האלהיים כמדובר, אשר התענוג דבק במה שתאהבם מצד הכרתך אותם, כמדובר.

והיה הסדר הכולל בפרק הזה נמשך ממה שהונח בקודם אליו, כי אחר אשר הונח בפרק הקודם דרך כלל, רושם האושר האינושי בשהוא יתחלק בשלשה חלקים, אשר נזכרו מפי שמעון הצדיק בתחלתו, ונתבארו עוד מפי רשב"ג בסופו, הושם מאמר רבינו הקדוש בתחלת הפרק הזה, להיותו מבאר הדרך הראוי להשגת כל השלשה חלקים הנזכרים, כמו שביארנוהו. ועל היסוד הזה נמשכו כל המשניות אשר הונחו בו, כי אחר שהונח דעת ר', והוא ר' יהודה הנשיא, באופן השגת כל השלשה חלקי השלמות כנזכר, הונח מאמר רבן גמליאל בנו, אשר ביאר איזה יכשר משלשתם, והתיחסות החלק השלישי עם הא', שהוא במדרגת היופי והנוי, לקיום הקבוץ המדיני כמו שביארנו.

ועל כן הונחו אחריו מאמרי הלל הזקן, אשר נתן סדרים יקרים וישרים למוצאי דעת, בקיום הקבוץ המדיני על נכון, כמו שנתבאר בפירוש דבריו, ביאור מספיק בקשר מאמריו כלם. ואחר שהונח הסדר הנכון לבקשת השלמות בקיום הקבוץ המדיני והתאחדותם יחד, הונח מאמר רבן יוחנן בן זכאי, אשר גלה בו דעתו בעקר יקר השלמות, אשר תכליתו האחרון היא האהבה אליו ית', אשר הרכיב דעתו זה מדעת הלל ודעת שמאי אשר קבל מהם.

ואחר אשר הונח דעת רבן יוחנן בן זכאי, הונחו דעות חמשה תלמידיו, אשר חלקו השלמות כלה בה' חלקים, וכלם מסכימים לדעת רבן יוחנן בן זכאי רבם, שכל אחד מהם שבח חלק אחד מהה' חלקים, שהוא לדעתו יותר נאות להשגת התכלית האחרון.

ואחריהם נכתב מאמר ר' טרפון, שהיה גם הוא תלמידו של רבן יוחנן בן זכאי, ונהתם ונסתם הפרק במאמרו אשר ביאר בו כל הדרוש על נכון, מסכים מכל צד ונאות לדעת רבן יוחנן בן זכאי כמדובר. ובו נשלם מה שראינו לבאר בפרק הב' הזה בס"ד.

פרק ג

משנה א

עקביא בן מהללאל אומר הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה וכו'. הנה המפרשים פירשו המשנה הזאת בשני דרכים הא' הוא, שהג' דברים הם רמז לג' עולמות או מציאיות. המציאות הראשון הוא העולם הזה, ועליו אמר דע מאין באתה, כלומר, מציאותך שבאת כבר, ודעהו מעת התחלתו, שהוא מטיפה סרוחה. וכאשר תסתכל מציאותך פה מעת התחלתו, תתרחק מהעבירה. וכמו כן דע והבן והסתכל במציאות השני, והוא עולם הנשמות אחר המות, וז"א ולאן אתה הולך, למקום עפר רמה ותולעה. ואמר למקום עפר וכו', להבדילו מהמציאות השלישי, שהוא גם כן אחר המות בזמן התחיה, וכאלו אמר דע מציאותך תכף אחר המות, בשאול אשר אתה הולך שם, מקום עפר רמה ותולעה, אשר בהיותך רמה, הנפש תקבל ענשה או שכרה בעולם הנשמות.
ועל המציאות הג', אמר ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון, כלומר, דע והבן המציאות הג', שהוא בזמן תחיית המתים, והוא יום הדין הגדול והנורא. והכוונה בכללות המשנה, לפי דרכם זו, היא, כי כאשר יסתכל ויתבונן האדם בג' עולמות אלו, לא יבא לידי עבירה, במה שיראה שכפי מה שישיג בזה העולם ויטרח בו, כן יתענג בעולם הנשמות, וכמו כן יזכה לעולם התחייה וכו'. והוא מסכים למה שביאר הרב בעל נוה שלום על פסוק יחיינו מיומים וכו'.
והדרך השני, שדרכו בו המפרשים, הוא, שהג' דברים אשר ביאר התנא פה, הם כנגד הקנאה והתאוה והכבוד, שהם המוציאין את האדם מן העולם, וכאשר לא יחטא האדם בהם, הוא מבוטח שלא יבא לידי עבירה. וכנגד הכבוד אמר, שיסתכל מאין בא, מטפה סרוחה, ועל כן אין ראוי שיתגאה ויתכבד על זולתו. וכנגד התאוה שהוא כולל כל התאוות הגשמיות, כמאכל והמשתה והמשגל ודומיהם, אמר לאן אתה הולך, כלומר, שיסתכל שהוא הולך למקום עפר רמה ותולעה, ואם הוא מרבה במאכל ובתאוה, הוא מרבה רמה, כמאמר התנא מרבה בשר מרבה רמה וכו'. וכנגד הקנאה שהוא כולל המשפט, והעושר, והעושק, והכעס, ועניינים אחרים דומים לאלו, אמר ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון, שעל כל אלה יביאהו השם ית' במשפט.

ואמנם מה שאאמינהו אני, כולל הבנת כונת התנא האלהי הזה, מסכים אל הסדר הנאות להשגת התכלית, הוא, שאחר שהונחו הג' דברים שאמר שמעון הצדיק, אשר העולם עומד עליהם, והם התורה והעבודה וגמילות חסדים, שהכוונה הנכונה היתה למסדר המשנה, לשים מאמר שמעון הצדיק ליסוד מוסד, שרצה לכלול בו כל חלקי השלמות, ואמר שהם שלשה, שהעולם עומד עליהם, כמו שביארנוהו במקומו. על הכונה הזאת נמשכו כל המשניות כלן בפרק זה. והוקבעה משנת רבינו הקדוש בפ' השני, שנמשך גם הוא בא על אותה הכוונה עצמה, והודיע הדרך המביא אל שלמות השלשה דברים הנזכרים, כמו שביארנוהו גם הוא במקומו. וכל המשניות הנמשכות גם בפרק השני, היו על הכוונה ההיא, בבקשת הדרך המביא אל השלמות האחרון.

עתה לבו ראה, כי להיות שרבינו הקדוש לא דבר רק באופן המביא אל שלמות מדרגתם, ולא באופן ההרחקה מהדברים ההפכיים אליהם, שמו בתחלת תהלת הפ' השלישי הזה, מאמר עקביא בן מהללאל, שהזהיר על ההסתכלות בשלשה דברים עצמם, כדי להרחיק האדם מן העבירה, וכאלו בא לומר, שמלבד היות מציאותם מציאות השלמות, כמו שביאר שמעון הצדיק, הנה ההסתכלות בהם לבד, ירחיק האדם מהגנות והעבירה והדרך הרעה. וז"א הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה. וכנגד הגמילות חסדים, שהם המעלות האנושיות, אמר דע מאין באת מטפה סרוחה, ירצה, דע והבן התחלתך, ומזה לבד יבין האדם איך ראוי שיתנהג עם הבריות בטוב המדות, ושאין מעלה לך על זולתך.

וכנגד העבודה, והם המצוות, אמר ולאן אתה הולך, כלומר, דע והבן שאתה הולך למקום עפר רמה ותולעה, ואין דבר שיצילך משם רק המצוות, כי אם היית נצחי בעולם הזה, היה מספיק לך חלק המדות האנושיות לקיום הקבוץ המדיני לבד, אמנם להיות שאתה הולך אל עולם הבא, ואתה מתקרב בכל יום ויום אל המות, על כן ראוי שתדע לאן אתה הולך. ולא אמר ואנה תלך, לרמוז שלעולם הולך מיום הולדו, והכוונה, כי בזה יראה ויבין שלא יספיקו לו המדות האנושיות, בלתי קיום המצוות האלהיות, אשר יצילו אותו משאול, אשר הוא הולך שם.

וכנגד התורה אמר ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון, ירצה, כי להיות התורה והעיון מסור ללב ולשכל בלתי הפועל החצוני, אמר שיזהר שיהיו לו אמונות טובות, ולא מהשבות פוסלות הכוונה האלהית, כי הוא עתיד ליתן דין וחשבון עליהם לפני בוחן לבות וכליות ממ"ה הב"ה.

ואמנם לתרוץ הקושיא, אשר הקשו המפרשים במשנה הזאת, והיא, כי איך אמר שיסתכל שבא מטפה סרוחה, ושהולך למקום עפר רמה ותולעה כדי שיתרחק מהעבירה, שאדרבה זה יהיה סבה לשידבק בעבירה, במה שיביט אל צור ההפסד, ואל במקבת בור העפריות אשר הורכב ממנו. ואם היה מצייר היותו ממקום מעולה ונצחי, היה נותן אל לבו לעשות מעשים מעולים כפי מקורו והתחלתו, ואיך א"כ אמר שבהסתכל בדברים הנזכרים לא יבא לידי עבירה וכו'. עם היות שבכל הפירושים אשר פירשנו, אין מקום לקושיא זאת במעט ההשקפה, אפשר לומר עוד פירוש אחד אשר בו תתורץ, והוא, כי כוונת התנא לומר, שיסתכל האדם ויתבונן במעלת תהלת השגחתו ית' עליו, כי עם היות התחלתו ותכליתו ההפסד והעפוש, אחוז בחבלי ההעדר, עם כל זה רצה הקדוש ברוך הוא שיתן לפניו ית' דין וחשבון על כל פרטי מעשיו, והוא כאלו אמר דע שעם שבאת מטפה סרוחה, ושאתה הולך למקום עפר רמה ותולעה, עם כל זה אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, ועל כן תאר אותו ית' פה בזה התאר. שהיה מספיק שיאמר ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון, לפני המקום, כמו שתארו אותו הרבה מהתנאים במסכתא זאת, אמנם הכוונה היא לומר, שראוי שתתבונן שעם היותך מצד טבעך כל כך שפל אפל, הפליא חסדו ית' עמך, שתתן דין וחשבון לפני גבוה מעל גבוה ממ"ה וכו'.

אך כל זה איננו שוה לי, ולא נתקררה דעתי בכל הפירושים האלה, לישב הכפל אשר כפל התנא ללא הועיל, שהיה מספיק שיאמר הסתכל בשלשה דברים, ואי אתה בא לידי עבירה. דע מאין באת מטפה סרוחה, ולאן אתה הולך למקום עפר רמה ותולעה, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. ולמה כפל לומר דע מאין באת, ולחזור עוד שנית לומר, דע מאין באת מטפה סרוחה וכו', יחד עם הקושיא הראשונה שהקשו המפרשים, שהיא קושיא עצומה בעיני.

אשר על כן אומר אני, שזה השלם הודיע דרך הישר והנכון להשגת השלמות, והרחקת העדרו יחד, אשר הוא כפי המוסכם מכל החכמים, במה שישפיל ויכניע החלק החומרי אל החלק השכלי. כי במה שישפיל החומר וירומם וינשא הצורה והשכל, הנה בזה יתרחק מכל פחיתות, ויעלה מעלה מעלה במעלות תהלות השלמות כנזכר, וכאשר יכנע אל השכל, יפעל הכח, המתעורר, הפעולות הנאותות להשגת השלמות.

ועל כן התנא האלהי הזה, אמר שראוי שיצייר האדם מצד חלק צורתו העצמית, שהיא עקר האדם, ובו היה מה שהיה, ויתבונן מאין בא, בשצורתו ונפשו ונשמתו היא חצובה מתחת כסא הכבוד. וז"א דע מאין באת, שהוא ממקום גבוה, וזה יהיה סבה שתגביה

החלק השכלי שבך, וכמו כן דע והתבונן לאן אתה הולך, שהנשמה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה, כי ממנו חוצבה, ושבה אל בית אביה בנעוריה, וכמו כן ראוי שתתבונן שגם נשמתך עתידה ליתן דין וחשבון לפניו ית', כי בציור כל הכבוד הזה, יהיה סבה חזקה שתעשה הנפש כל מעשיה, כפי מעלתה ורוממותה.

וכמו כן אמר שתתבונן בפחיתות החומר ומקור הפסדו, וזה יהיה סבה שיכניעהו יפילהו ישפילהו לפני השכל כנזכר, וכנגד החומר אמר שנית דע מאין באת מטפה סרוחה, שהוא מקבת בור העפריות, אשר ממנו הורכב החמר. וכמו כן יצייר לאן הוא הולך החמר, שהוא מקום עפר רמה ותולעה, כי בזה לא יתגאה, ולא ילך אחר תאותו, בציירו שרמה אחריתו כנזכר, וכמו כן ראוי שיצייר שגם החומר עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, כמו הנפש בזמן התחיה, מסכים לדעת (הרמב"ם) [הרמב"ן] בשער הגמול, וכמו שארז"ל משל לפסח וכו', ולזה אמר בשניהם שעתידים ליתן דין וחשבון, כי זה יהיה סבה לשיראו מלפניו ית', בציירם שהכל בא לידי חשבון. ועל כל מה שפירשנו, עדיין ראוי לדקדק קצת דקדוקים וספקות בלשון התנא האלהי הזה, אשר בהם נעמוד על אמתת כונת חכמתו, למה שידענו ממנו, שלא באו דבריו על צד הקרי וההזדמן, רק בדקדוק גדול מאד.

הספק הראשון, למה אמר ואין אתה בא, שהוא לשון הווה, ולא אמר ולא תבא לידי עבירה. השני, למה תפש לשון לידי, היה לו לומר ולא תבא לכלל עבירה, או ולא תבא עבירה לידך, או ולא תעשה עבירה, או ולא תעבור עבירה, או כדומה בלשון זה. השלישי, למה אמר בביאה לשון עבר, ובהליכה לשון הווה, היה יכול לומר מאין באת ואנה תלך, או מאין אתה בא ולאן אתה הולך וכו'. הרביעי, למה הזכיר מלת דע, שנראה באמת היותה מיותרת, שהיה מספיק שיאמר הסתכל בשלשה דברים, ואין אתה בא לידי עבירה, מאין באת, שמלת הסתכל דבקה עם מאין באת, ולמה הפסיק במלת דע וכו'. הה', למה אמר ולפני מי אתה עתיד, ולא אמר ואל מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון כו', כי הנותן חשבון הוא נותן לאחר, ולא יאמר שנותן חשבון לפני אחר, כי אם יש נותן חשבון, ראוי שימצא מקבל, כי הנתינה מהמצטרף וכו'. הששי, מה שהרגישו קצת למה הזכיר מלת דין, כי הדין, הלוקח החשבון, הוא הדן את הדין, והיה לו לומר ולפני מי אתה עתיד ליתן חשבון. השביעי, למה הקדים הדין אל החשבון, כי ראשונה ילקח החשבון, ואחר כך יפסקו את הדין, והיה לו לומר ולפני מי אתה עתיד ליתן חשבון ודין וכו'. הח', למה אמר מאין באתה מטפה סרוחה, שהוא לשון מיותר בלי ספק, שהיה מספיק שיאמר מטפה סרוחה באתה, ולמקום עפר רמה ותולעה אתה הולך, ומה צורך בכפל הזה, לומר

מאין באתה מטפה סרוחה, כסותם הדברים, ואחר כך מפרש אותם. וכן באומרו ולאן אתה הולך למקום עפר וכו' כנזכר. התשיעי, באומרו ולפני מי אתה עתיד וכו' לפני מלך מלכי המלכים, שמלת לפני היא כפולה בלי ספק, שהיה מספיק שיאמר ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, שמלת מי דבקה עם מלך מלכי המלכים וכו'.

אשר על כן נרחיב עוד הביאור על נכון, מסכים אל הפירוש האחרון אשר פירשנו, בשהמשנה תתחלק לשני חלקים כנזכר, אשר בו יתורצו כל קושיות הלשון הנז', כמו שכתבנו בספר תפלה למשה מאמר ראשון חלק ראשון.

ויתבאר עם ביאור קצת הקדמות בקצרה. ההקדמה הראשונה היא, שהשגת המושכלות תקרא תנועה, וכאשר יתנועע האדם אל האמת בם, היא הליכה, וההגעה היא ההשגה באופן, שכאשר יתבודד האדם, ויעיין בדברים העיוניים, יקרא הולך, ולפי הדעת התורני יקרא הולך להתדבק עם הסבה הראשונה, כי בהשגת העיון האמיתי תלך הנפש אל השם ית', ע"ד תורת ה' תמימה משיבת נפש, שהתורה תשיב הנפש להתקרב אליו ית' במה שתעיין בה.

וההקדמה השנית היא, כי האדם כשפועל הפעולות הרעות מצד הרגלו בהם, תמשול החטא והעבירה בו, אחר הקנין הרע, ע"ד אומרם רז"ל כל מי שעבר עבירה ושנה בה נעשית לו כהיתר וכו', וכשפועל הפעולות הרעות, הנה בזה הוא הולך לימסר ביד העבירה, עד שתמשול בו, תחת היות מן הראוי שהוא ימשול בה, ע"ד ואליך תשוקתו ואתה תמשול בו וכו'. וההקדמה הג' היא, מה שכבר ביארנו בפרק הקודם, על מאמר רבי באומרו וכל מעשיך בספר נכתבין וכו', שהאדם בעצמו הוא הנותן החשבון, והוא עצמו המקבל אותו, והדן את הדין, כי הוא מרשיע את עצמו, אלא שהוא לפניו ית'.

ועם זה אומר, שהתנא האלהי הזה, רצה להרחיק האדם מן העבירה, באופן קיים ושלם מאד, ואמר, כי לשיהיה שלם במעלות, ושיתרחק מכל העבירות והפחיתיות, ושלא לפעל פעולות רעות בשום צד אשר בא האדם בהם לידי העבירה והחטא, כפי ההקדמה השנית, כלומר, שלא יהיה הולך להמסר ביד החטא, וכל שכן שלא ימשול בו החטא, שהוא אחר הקנין, צריך שיסתכל בשלשה דברים, כי בזה אפילו התחלת הרגל הרע לא יתחיל בו בשום צד. וז"א הסתכל בג' דברים ואין אתה בא לידי עבירה, כלומר, שאם לא תסתכל בהם, תפעול הפעולות הרעות, ובפעולות ההם אתה בא לימסר בידי העבירה, עד שתמשול בך כנזכר.

והתחיל לבאר הג' דברים הנזכרים, ואמר דע מאין באת, ירצה, ראוי שתדע ותעיין בתחלת צורתך, ובשכל ההיולאני שבך. וההסתכלות שאמר ראשונה, הוא כולל לכל מה שיאמר, אמנם אומר דע מאין באת, היא תחלת הזהרה על העיון הראוי בחקירת התחלת השכל, ומאין בא, ואיך הוא עצם רוחני מוכן בטבע אל ההשכלה. ולהיות שהשכל ההיולאני כאשר יחול בחומר, כבר בא עד סוף המקום אשר שולח אליו, וכאשר יתחיל להשתלם הוא הולך וחוזר למקום אשר ממנו בא, על כן אמר מאין באת בלשון עבר, שכבר בא עד תכלית המקום אשר בא אליו, שהוא בעת היצירה, אמנם ההליכה היא בהווה, כי כל עוד שיעיין במושכלות, הוא הולך. וז"א ולאן אתה הולך, כלומר, תדע ותחקור בחקירה שלמה תנועת שכלך בהשגת המושכלות, כפי ההקדמה הראשונה הנז'. ואמנם אומרו ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון, הוא מובן כפי ההקדמה הג', כי האדם בעצמו הוא הנותן החשבון מהידיעות והאמונות האמתיות והכוזבות, וכן מהמעשים הטובים או הרעים, והוא עצמו הוא המקבל החשבון, ובזה נמצא שהוא הנותן החשבון והוא המקבל אותו, והוא הנותן את הדין, שהוא מרשיע את עצמו, כמדובר, אלא שכל זה הוא לפניו ית'. וז"א ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון, כלומר, לפני מי אתה בעצמך עתיד לתת החשבון והדין, ובאומרו שהוא נותן הדין, רמז היותו הוא בעצמו המקבל החשבון. והקדים הדין אל החשבון, להיות שבהיותו מספר הרע שעשה, הנה הוא מרשיע את עצמו קודם שיתן כל החשבון, ונמצא שהדין קודם להשלמת החשבון, כי לא יקרא חשבון סתם, רק אחר גמר כל פרטיו.

וכמו כן, לא יתכן בשום צד לומר, ואל מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון ממ"ה וכו', כי כאשר יאמר שאחד נותן חשבון לאחר, הנה לא ימלט להיות לאחת משתי סבות, הא', שהמקבל החשבון ההוא איננו יודע אותו, ועל כן מקבל חשבון, ובשם ית' לא יצדק זה בשום צד, כי הכל גלוי וצפוי לפניו ית'. הב', שנראה שהמקבל החשבון, הוא מקבל אותו בעד התועלת המגיע לו ממנו, ובשם ית' לא יצדק זה גם כן, כי אם צדקת מה תתן לו, ורבו פשעיך מה תעשה לו וכו', אשר על כן אמר שהחשבון איננו נתן רק לאדם עצמו, אלא שהוא לפניו ית' כדי שיאמר האמת, ולא יכחיש דבר מכל אשר פעל ועשה.

ואמר עוד, שבהיותו מסתכל בעיון, והוא צד שלמות השכל, יסתכל פחיתות החומר, ולבבו יבין יחד, בהיותו מבין מאין בא מתחת כסא הכבוד, יחשוב ויצייר שבא אל המציאות הזה באמצעות החומר, אשר שכן השכל עליו, והוא כאלו אמר שיחשוב וידע ויצייר שני הגבולים יחד גבול התחלת הנפש, וגבול התחלת החומר, והיא נקודת ההתחלה, אשר ממנה באה אל החומר, שהוא, כאשר תחול בטפה הסרוחה. וז"א מאין

באת מטפה סרוחה, כלומר, מאין באת מפאת השכל באמצעות הטפה הסרוחה וכו', וכאלו אמר, תצייר במעלת הנפש מאין באה, ותצייר שבאה אל השלמות מהיותה שוכנת בחומר, וז"א מטפה סרוחה, כי אם לא היתה הטפה ההיא, לא היתה באה פה הנפש. ואם כן, כשתצייר שתי ההפכיות האלה, מעלת הנפש ופחיתות החומר, תשתדל להשתלם ולא תבא לידי עבירה כנזכר. וכמו כן תצייר ותחשוב לאן אתה הולך, שהוא אל מקום שחוצבה הנפש, ושיסתכל שזה אי אפשר לה, בלתי שילך החומר אל מקום עפר רמה ותולעה, וכאלו אמר שיצייר גם כן שני הגבולים, גבול מה שאליו תתנועע הנפש, וגבול מה שאליו יתנועע החומר. וז"א ולאן אתה הולך, כנגד הנפש, למקום עפר רמה ותולעה כנגד החומר.

ואמר שיחשוב וידע גם כן לפני מי הוא עתיד ליתן דין וחשבון, ר"ל, שהוא הנותן הדין והחשבון, והוא המקבל, כנזכר, ואמנם שזה החשבון ידע שהוא עתיד לתת אותו לפני שני מלאכים, כדעת חכמי האמת, אחד מהם מלמד זכות, והשני חובה, והם הנזכרים בלשון רז"ל בשם סניגור וקטיגור, ואלה הם המזכירים לו עונותיו או זכיותיו כשישכח או לא יאמר אותם, ועל אלה אמר שידע לפני מי הוא עתיד ליתן דין וחשבון, ואמר שכל זה יהיה לפני מלך מלכי המלכים וכו', להורות כי אף על פי שהוא נותן החשבון לפני המלאכים הנזכרים, אם לא היו הם עומדים לפניו ית', כבר היה מקום לאומר שיאמר שישאו פנים לאדם, אבל הם כלם לפני מלך מלכי המלכים וכו', אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד, ועל כן אמר שני פעמים לפני וכו', כאלו אמר, תצייר שאתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני הסניגור והקטיגור, וכל זה יהיה לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. ולא אמר בחשבון האמונות, שהיא החלוקה הראשונה שיהיה בפני שנים אחרים זולתו ית', להיות שאין הקטיגור והסניגור רק על טוב ורע המעשים, כי האמונות אינם רק לפניו ית', בלתי אמצעי, ואין מקום לקטיגוריא, כי האמת והשקר הם הקטיגור והסניגור עצמם. ובזה נתיישבו כל דברי התנא על נכון.

משנה ב

רבי חנינא סגן הכהנים אומר הוי מתפלל בשלומה של מלכות וכו'. הנה לתרץ קושית המפרשים, שהקשו, למה לא אמר בשלום המלך רק בשלום המלכות, אפשר שהמלכות הנזכרת פה, הוא רמז וכנוי אל הכחות הגשמיות והחושים החצונים. שהאדם הוא עולם קטן, והשכל הוא המלך המולך עליו, וכאשר יהיה שלום בין הכחות הגשמיות, ישתלם השכל, כי כלם יכנעו אליו. אמנם בהעדר שלום הגוף, כל א' מהכחות הגשמיות, איש

לדרכו פנו, אחר התענוגים הגשמיים, ולא יוכל השכל לשלוט עליהם, וכמאמר דוד ע"ה אין שלום בעצמי מפני חטאתי, כי החטא גורם העדר השלום והתאחדות החומר והצורה. וביאר הענין באר היטב, הנביא ירמיה ע"ה, באומרו ותזנח משלום נפשי נשיתי טובה ואומר אבד נצחי וכו', ירצה, כשיזנח נפשי משלום הגוף, נשיתי הטוב הרוחני, ואמרתי גמרתי שאבד נצחי, והוא שלמות הנפש השם אותה נצחית, ואין תוחלת רק מצד השגחתו הנפלאה. והוא אומרו ותוחלתי מה' וכו', וע"ד זה אמר זה השלם, שהאדם ראוי שיתפלל תמיד בשלומה של מלכות זו, והוא שלום הגוף והכחות הגשמיות עם הנפש והשכל, דאלמלא מוראה שיש לכחות הגשמיות מהשכל, שהוא עליהם למלך, כל אחד מהכחות הנזכרים היה בולע לחבירו, ר"ל שכל אחד היה נמשך אחר תאותו, והיה מכניע את שאר הכחות שימשכו אחריו, שהאחד היה מבליע את חבירו, והיו כלם יחד כלים ונפסדים מאיליהם. והונחה משנה זו במקום הזה, להיות המכוון בה מסכים למאמר עקביא בן מהללאל הנזכר, במה שביאר מהכנעת החומר אל הנפש והצורה, כנזכר.

ואפשר שיובן כמשמעו, שהוא שלום המלכות ממש, ויהיה מקושר בכוונת עקביא הנז', כי להיות שהוא אמר שבהסתכל האדם בג' דברים לא יבוא לידי עבירה, והוא כולו הסתכלות שכלי, אמר זה השלם, שהסבה עצמית אשר יסיר וימנע האדם מהעבירה, היא מוראת המלכות והמשפט, כי ירא האיש הפרטי המדיני, שאם הוא גוזל שיתלו אותו, ואם הוא הורג שיהרגוהו, כי ההסתכלות בסבות מצד השכל הוא לטובים, אמנם לרשעים לא יועיל ההסתכלות הזה כלל, ואינם נמנעים מהחטא רק מצד המורא מהמלכות, על כן אמר הוי מתפלל בשלומה של מלכות, ולא אמר בשלום המלך, רק המלכות, שהוא המשפט אשר בכל מדינה ומדינה, כי הצדק הוא שלום וקיום המלכות, ובשלום המלכות והם אנשי המלכות העושים משפט וצדק יפחדו החטאים. והוא אומרו דאלמלא מוראה, שיש לרשעים מהמשפט ומהעונש הנמשך משלומה של מלכות, איש את רעהו חיים בלעו, רוצה לומר, היו בולעים אותם חיים, ע"ד נבלעם בשאול חיים וכו', ועל כן לא אמר דאלמלא שלומה של מלכות איש את רעהו וכו', כמו שנכנס, כי יצא עם הסבה המחייבת השלום, שהיא המורא כו'.

רבי חנניא בן תרדיון אומר שנים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה הרי זה מושב לצים וכו'. להיות דעת עקביא בן מהללאל שיספיק להתרחק מן העבירה תגבורת השכל, בהסתכל בג' דברים, ודעת ר' חנניא סגן הכהנים היה, שלא יספיק הסתכלות השכל מצד עצמו להכנעת החומר, אם לא יהיה לו מניע מחוץ, מצד המלכות, הונחו מאמרי ארבעה שלמים ר' חנניה בן תרדיון, ור' שמעון, ור' נחוניא, שדעת כל אחד מהם הוא, שלא יספיק

תגבורת השכל, ולא מוראת המלכות, להכניע החומר אל הצורה, כי בהיות המחשבה נפסדת, לא תספיק מוראת המלכות, וכ"ש משפט השכל, אשר על כן הניחו הם הדרך המביא לתקון המחשבה, וההישרה אל הכונה הנכונה, אשר כל בה תלוי האושר ביושר כנז', והיא תמצא באמצעות העסק בתורה בכלל.

והנה יש לראות בדברי השלם הזה, למה יתחייב שכשאין ביניהם דברי תורה יהיה מושב לצים, ואם כן, איפה, יתחייב שאף העוסקים במצות שפטורים מדברי תורה, יהיה מושבם מושב לצים, וזה אינו כן לפי האמת, שהעוסק במצוה פטור מתלמוד תורה, ומעלה הקדוש ברוך הוא עליו שכר כאלו היה לומד. ובכמה מהמצוות ארז"ל שמתבטלים מתלמוד תורה לעסוק בהם, ואף כשהאיש השלם יעשה סחורה עם שלם אחר כמוהו, ויהיו מדברים בעסקי משא ומתן להמצאת פרנסת ביתם, למה זה יקרא מושבם מושב לצים. זה לא יעלה על לב לעולם בלי ספק.

ועוד יש לראות מה שהקשו כל המפרשים, איך הוכיח אותו מהפסוק של ובמושב לצים לא ישב וכו', שהרי לא ביאר הכתוב איזהו המושב לצים. ועוד יש לדקדק, שלא הי"ל הרי זה מושב לצים, אלא הרי אלו ישבו במושב לצים, מאחר שהגזרה היה בהם, והם נושא הגזרה. ועוד יש לדקדק, שבשנים אמר ואין ביניהם דברי תורה, ויש ביניהם דברי תורה וכו', ואצל האחד אמר ומנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה, שהיה לו לומר בכולם ואינם עוסקים בתורה, ועוסקים בתורה וכו', או יאמר גם באחד, ומנין שאפילו אחד שיש בו דברי תורה וכו'.

אמנם הכוונה לע"ד תתבאר, אחרי הודיע הבנת כונת התנא במלת דברי תורה. והיא באמת, כי כל אשר יעשה האדם אם יהיה מכוון לתכלית טוב ושלם הוא דבר תורה, כי התורה עצמה היא תסכים בשהאדם יעסוק בעסקיו, ובלבד שיהיה לשם שמים, וע"ד בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך וכו', וכאשר תהיה הכונה מכוונת לעבודתו ית' בכל אשר יעשה האדם, הוא דבר תורה.

ולהיות שאי אפשר לאדם לעמוד בחברת זולתו, אם לא שיהיה לו כוונה טובה או רעה, או דבור, או מעשה, ולא ימלט משיהיה תכליתו בחבור ההוא לטוב או לרע, כי אם לא יהיה לתכלית רע טוב יקרא. והוא המכוון בפסוק אף לא פעלו עולה וכו', והרי הוא כאלו יש ביניהם דברי תורה, כי דברי תורה יקראו כל שאין תכליתם רע, כי מזה יתחייב שיהיה תכליתם טוב כמדובר. והנה אם יעמדו שנים ולא יהיה ביניהם דברי תורה, רוצה לומר, שלא תהיה מחשבתם, או דבורם, או מעשיהם, לשם שמים, הנה זה לבד יקרא מושב לצים, כאלו אמר שהעדר הכוונה השלמה, והתכלית הטוב, בכל מושב, זהו

הנקרא מושב לצים, כי מאחר שאין תכליתם במושב ההוא לעבודת השם ית', הנה לא ימלט בשום צד מהתכלית הרע, ואין לך ליצנות גדול מזו. והוכיח אותו מהפסוק שאמר ובמושב לצים לא ישב כי אם בתורת ה' חפצו וכו', יר', כי מהפסוק הזה תגלה ותראה אמיתת כל הדרוש על נכון, והמכוון בו הוא, שהאיש אשר לא הלך בעצת רשעים, שהוא העדר המחשבה הרעה, ובדרך חטאים לא עמד, שהוא העדר המעשה הרע, ובמושג לצים לא ישב, שהוא העדר הדבור הרע, הוא מאושר בהכרח, להיות שבהעדר הרע בשלשתם יתחייב השלמות בהכרח. וכאלו אמר כי כאשר לא ישב במושב לצים, יהיה בתורת ה' חפצו, וכונתו ותכליתו ובזה הוא, כאלו בתורתו יהגה יומם ולילה, כי ההגיה היא בלב, ומזה יתחייב, כי מי שיהיה חפצו לבד בתורה, לא יהיה זה מושב לצים, ושאם יעדר חפץ התורה יתחייבו כל הרעות הנז', ולא ימלט מהיות מושב לצים.

וליתר ביאור הדרוש, ביאר אותו מצד הפכו, כי שנים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה, רוצה לומר, שתכליתם בכל אשר יפעלו הוא מכוון אל הטוב, הנה מצד תכליתם הטוב וכונתם השלמה, שכינה שרויה ביניהם, כי מצד הכונה השלמה ידבק השלם בסבה הראשונה, וזהו המכוון בשכינה שרויה ביניהם, שהוא רמז אל הדבקות הנמצא בהם עם השם ית', מצד כוונתם הטובה כנז'. ויבוא הרמז, עוד בהביא שני ההפכים, לרמוז, שלא ימלט בשום צד בחבור שני אנשים, בכל איזה מין מחבור שיהיה, שלא יהיה תכליתם אם לטוב ואם לרע כאמור, שהם כדמות חיוב ושלילה, אשר אין אמצעי ביניהם, כי אחר שהעדר התכלית הרע יקרא טוב, נמצא הטוב מקיף על חלקים רבים, עד אשר לכל אשר לא יקרא רע בהחלט יקרא טוב כאמור.

והראיה שהביא מהפסוק, יורה על כל חלקי הדרוש, באומרו אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו וכו', יר', השלמים אשר תכליתם טוב וכונתם שלמה, והם נקראים יראי ה', הם מדברים זה עם זה, והשכינה דבקה בהם בכל אשר ידברו, עד שהוא יקשב וישמע. וממאמר השלמים ההם יכתב ספר זכרון בפני עצמו לפניו ית', ויהיה מכונה הספר ההוא ליראי ה' ולחושבי שמו כו'. כי באומרו נדברו, ולא אמר דברו איש אל רעהו, כמשפט הלשון, הוכיח, שלהיות השכינה ביניהם, השכינה תישיר אותם אל הדבור הטוב, וכאלו הם נדברים מהשכינה לכל דבריהם אשר ידברו איש אל רעהו. כי כאשר תהיה הכוונה לעבודתו ית', הוא ית' מישיר השלמים בדבורם, ובמחשבתם ומעשיהם. והוא המכוון בפשט הפסוק באומרו בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך, יר', כי כאשר תכוון אליו ית' ותדעהו בכל מעשי ידיך, ובכל ענינך, הנה הוא יישר אורחותיך, כי ההתחלה לבד שתבוא ממך, והוא הרצון אל הטוב, הוא ית' ידריכך אל השלמות האחרון. ועל כן אמר

שיראי ה' נדברו, כאלו השם ית' שם הדבור בפיהם, וזה מורה שהשכינה שרויה ביניהם בלי ספק, למה שדבריהם שמדברים זה לזה הם נדברים מאתו ית', ועם כל זה השם ית' הוא שומע, שהוא מתאוה לתפלתן ותהלתן של צדיקים. ובאומרו ליראי ה' ולחושבי שמו, הורה היות השלמות במה שירא האדם את השם ית', ויכוין תמיד אליו בכל פרטי מעשיו כנז'.

ולהיות שהמעשה או הדבור לא יתכן רק בחברת שנים לפחות, כי האחד לבדו לא יעשה מעשה שלם, כי שלמות המעשה הוא אצל אחר, כמו שהם רוב המדות האנושיות, כמו הנדיבות והשוע והגבורה ודומיהם וכו', אמנם האחד כשיעמוד יחידי, הוא עוסק בתורה עצמה, ולא בדברי תורה, כאמור, על כן אמר ומנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה, ולא אמר שיושב ועוסק בדברי תורה וכו', והוכיח שאפילו האחד שיושב ועוסק בתורה עצמה, הקב"ה קובע לו שכר קבוע תמידי, שנאמר ישב בדד וידום כי נטל עליו, וזה הפסוק נמשך עם הפסוקים הקודמים, שאמר ראשונה, טוב ה' לקוויו, רוצה לומר, שהשם ית' הוא טוב למי שמקוה לו, או טוב ה' יגיע למי שמקוה לו, ולכל אשר יקראוהו לענין הנפש, ולא לענינים גשמיים, וז"א לנפש תדרשנו, ר"ל, למי שידרוש אותו לענין נפשיי. ואמר, כי הנה זה יהיה טוב ויחיל, ויהיה מקוה לתשועת ה', כי מלת דומם מלשון תקוה, ע"ד דום לה' וכו', ואמר שטוב יהיה לגבר כאשר ישא בנעוריו עול התורה, כי כאשר ישתלם ובבחרותו ונערותו, הנה בזה כאשר ישב בדד ידום ויקוה אל השם ית', כי נטל עליו השם ית' נדבק עמו, מצד היותו מכוין אליו ית', ואין לך שכר גדול מזה כי נטל עליו השם יתעלה, כמדובר.

משנה ג

רבי שמעון אומר ג' שאכלו על שלחן אחד, ולא אמרו עליו ד"ת כו'. הנה להיות דברי ר' חנניא בן תרדיון סתומים וחתומים, ובאו בלשון כולל, כמו שביארנו, בשנתן סדר כולל שכל שנים שיושבים ויש ביניהם דברי תורה, והוא רמז אל הכונה השלמה בכל פרטי המעשים איך שיהיו כנז', שכינה שרויה ביניהם, וההפך להפך, הוקבע מאמר זה השלם במקום הזה, אשר הודיע הדבר יותר בפרטות, שאפילו באכילה אשר ישתתף האדם עם הב"ח הבלתי מדברים, וכונתם לשמים, שהוא דברי תורה, כמו שזכרנו הרי אלו נחשבים כמתים, כי בהכרח תכליתם רע כמו שזכרנו, ואם יהיה תכליתם רע, הרי החלק השכלי אבד מהם, והם כמתים, כי אין האדם אדם, רק מצד שכלו, וכאשר ימשך אחר החומר בהחלט, הרי זה חשוב כמת, כאומרם רז"ל רשעים בחייהם קרויים מתים.

ועל זה אמר זה השלם, שהוא כאילו אכלו זבחי מתים, שאכילתם היא כאכילת המתים, והוא ע"ד אם אין תורה אין קמח, שפירש הרמב"ם ז"ל כי כל שלחנות מלאו קיא צואה, בלי הזכרת השם ית', וכן פרש"י, והוא מכוון מאד אל הדרוש אשר אנחנו בו, כי להיות שלא כוונו אליו ית', הרי הוא כאלו מלאו השלחנות קיא צואה וכו'. אמנם כאשר ישבו שלשה, ויאמרו עליו דברי תורה, ותהיה כונתם לעבודתו ית' באכילה ההיא, הנה השכינה כב יכול משתתפת עמהם, והוא כאילו אכלו משלחנו ית', שנאמר ויאמר אלי זה השלחן אשר לפני ה', כי כאשר תהיה הכונה הנכונה והשלמה מצויה בשלחן, הנה השלחן ההוא הוא לפניו ית' תמיד לזכרון, כי הוא נמצא שם כנז'.

משנה ד

ונסמך לזה מאמר רבי חנניא בן חכינאי, שביאר כל הדרוש כלו, והוא, כי בהיות האדם במקום הראוי להתבודדות, ולכוין אליו ית', ועם כל זה הוא מפנה לבו לדברים בטלים, ולתכליות בלא הועיל, הנה איש כזה מתחייב בנפשו, שהוא ממית את נפשו, ומונע אותה מהשגת השלמות, והוא בלתי חפץ בו בשום צד. והוא אומרו **הנעור בלילה וכו'**, ירצה, הנעור בלילה, שהוא זמן נאות אל ההתבודדות, וכן **המהלך בדרך יחידי**, שאין דבר יטרידהו וימנעהו מהתבודד ומלכוין בענינים האלהיים, ובמעשיו הנפלאים ית' שמו, ועכ"ז הוא מפנה לבו לכתחלה לבטלה, הנה איש כזה **מתחייב בנפשו**, בלי ספק שהוא ממית נפשו להחיות גופו, והוא מהנחשבים מתים בחייהם, שהם כת הרשעים כנזכר, כי מי שיהיה לבו לשמים, כאשר יהיה לו עת הפנאי, יעיין תמיד במה שהוא עבודתו ית', ומי שלא יעשה זה, הנה זהו אות ומופת לבלתי היותו חפץ בשלמות בשום צד, כמדובר.

משנה ה

והוא מה שקיים עוד רבי נחוניא בן הקנה, באומרו שכל המקבל עליו עול תורה, והוא חפץ בתורתו ית', אין צריך שיתנו עליו עול מלכות למונעו מהחטא, כמאמר רבי חנניה סגן הכהנים, ולא עול דרך ארץ, שהם מעלות המדות אשר רמזו אותם השלמים, עקביא בן מהללאל ורבים שלמים הבאים אחריו, כמו שביארנו בדברי רבינו הקדוש. וז"א מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ, כלומר, שלא יצטרך אליהם. אמנם איש כזה שזכר רבי חנינא בן חכינאי, שאינו חפץ בלמוד והעיון והכוונה לעבודתו ית', שהוא בכלל הפורק ממנו עול התורה המישרת אותו אל השלמות, הנה לאיש כזה נותנין עליו עול המלכות וענשם, ועול דרך ארץ, והם המישירים את האנשים והמונעים אותם מחטוא, במוסרים ותוכחות, והם השלמים אשר בכל דור ודור, המדריכים את האנשים לנחותם דרך השלמות, השם נפשם בחיים הנצחיים כנזכר, אולי יזכרו וישובו אל ה', כי

היראה מהעונש מפאת המלכות, והרגל המדות הטובות שהם דרך ארץ, כמו שזכרנו, יהיו סבת שלמותו ורוממותו על זולתו.

משנה ו

רבי חלפתא איש כפר חנניא אומר עשרה שיושבין ועוסקים בתורה, שכינה שרויה ביניהם וכו'. הנה מאמר השלם הזה, הושם לקיום כל הנאמר לעיל, בשהעסק בתורה הוא הדרך הנכון להתרחק מכל דבר רע, ולהתקרב אל הטוב, במה שהוא טוב, אשר בו יושג השלמות, שהוא הדבקות בו ית', והאהבה אליו, כמו שהוכחנו בפרק הקודם לזה. ועל כן רצה להוכיח שבכל מספר מאנשים שימצאו יחד, והם עוסקים בתורה, תמצא השכינה שרויה ביניהם, כלומר, שהם דבקים בו ית', כי מצד היותם עוסקים בתורה, הם נשמרים מכל דבר רע, ובכן הם מתבודדים ומעיינים בדברים האלהיים, כי התורה כלה היא אלהית, ובהיותם עוסקים ומעיינים בה, בהיותה היא אלהית, בהתאחדות השכל והמשכיל והמושכל, כמו שפירש הרמב"ם ז"ל בפרק סח מהחלק הראשון מספרו הנכבד, ואנחנו הארכנו בביאורו במקומות רבים, וביחוד בביאורנו על ספר הכוונות לאבוחמד באלהיות. נמצא שבהיות האדם עוסק בתורה, השכינה שרויה עמו, שמתאחד עם השכינה בהיותו מעיין בה כנז'. וזהו המכוון בכל מקום, שנאמר שהעוסקים בתורה שכינה שרויה ביניהם וכו'.

והנה זה השלם רצה לכלול כל המספרים, כי הנה לקח האחד, אשר עם היות שאיננו מספר, הוא יסוד כל מספר, כמו שפי' הראב"ע ז"ל בפרשת ואלה שמות כו'. ולקח מספר השנים, שהוא הראשון מהזוגים, ולקח הג' שהוא הראשון מהנפרדים, ולקח הה', שהוא המורכב מהשנים הנזכרים, ולקח העשרה שהוא כל המספר, כי כל מספר למעלה מעשרה איננו זולת העשרה, כי העשרה כולל כל מספר לאין תכלית, כמו שפירש הראב"ע ז"ל שם, על כן התחיל מלמעלה למטה, ואמר, שעשרה שיושבין ועוסקים בתורה השכינה שרויה ביניהם, כי התורה עצמה היא השכינה, ובהיותם הם עוסקים בה, הרי היא שרויה ביניהם, שמתאחדים בה כנז', והביא ראיה מפסוק אלהים נצב בעדת אל, כי העדה היא ממספר אנשים היותר גדול שבמספרים, שהוא העשרה, ונקראת עדת אל, כשהשכינה שרויה ביניהם. ואמר הכתוב שהאלהים ית' עצמו הוא נצב בעדה, כשיצדק בה שם עדת אל, שהוא כשהשכינה שרויה ביניהם, כמדובר.

ואמר ומנין שאפילו חמשה, שהוא חצי המספר כלו, והוא המורכב מהראשון שבזוגים והראשון שבנפרדים, שנאמר ואגודתו על ארץ יסדה, והוא מה שאוגד אדם בידו בה' אצבעותיו, כמו שפי' הרמב"ם ז"ל, וקראה אגודתו מיוחדת לו, שהורה היותו הוא ית'

שרוי בתוך האגודה על הארץ, וזה לא יתכן רק בחמשה בני אדם שהם בארץ, כי אין בעולם השפל נמצא שימצא בו השם ית', ושייוחד וייוחס אליו ית', רק האדם מפאת שכלו ונפשו העולה היא למעלה, על כן הביא ראיה מוכרחת מפסוק ואגודתו, שאגודה היא חמשה כנז', ובמה שקרא אותה אגודתו, לא יתכן רק בחמשה בני אדם שלמים, כי לא יקראו אגודתו רק מצד היותו הוא ית' אגוד בתוכם, כאלו הם בתוך ידו ית'.

ואחר אשר הוכיח היותו נמצא במורכב משני מיני המספרים הנזכרים, הוכיח איך הוא נמצא גם כן בראשון מהנפרדים לבדו, וז"א ומנין שאפילו שלשה, שנאמ' בקרב אלהים ישפוט, וזה כי אלהים הם שלשה, שסתם דיינים הם שלשה, ואמר שהוא ישפוט בקרב השלשה דיינים הנז', להיותן דנין דין תורה, הרי שלהיותם עוסקי' בתורה, כי המשפט לאלהים הוא, על כן נאמר שהשם ית' ישפוט בקרבם, שהוא שרוי עמהם כנז'.

ואחר שהוכיח הדבר בראש הנפרדים, הוכיח גם כן בראש הזוגים, כאמור, והוא אומ' ומנין שאפי' שנים, שנאמר אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע כו', כי באומ' שנדברו איש אל רעהו, הנה למדנו מאיש אל רעהו שהם שנים, ומאומרו נדברו ולא אמר דברו משמע שנדברו מהשם ית', שהיה שרוי ביניהם, כמו שפירשנו במאמר ר' חנניא בן תרדיון, ועל כן לא הביא רק עד איש אל רעהו, להורות שראייתו היתה ממלת נדברו, היות השכינה שרויה ביניהם, ומאיש אל רעהו היותה בשנים וכו'.

והוכיח עוד, שאפילו אחד, שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך וכו', שהכונה בכל מקום שיושב ועוסק בתורה, שהיא שמותיו של הקב"ה השי"ת הוא דבק עמו, וכשבא לטהר מסייע לו, עד שיצדק באמת שהוא ית' מזכיר להם את שמו, כשהם עוסקים בתורה, להיותו הוא מסייע אותם לשיעסקו בה, כי אינו רוצה השם ית' רק שתבוא ההתחלה והרצון מהם, והוא יישר אורחותם לנחותם הדרך, דרכה של תורה, על כן אמר שבכל מקום אשר יזכיר השם ית' את שמו, שיזכרוהו העוסקים בתורתו שהיא שמותיו כאמור, יבוא השם ית' להמצא שם, ובאומרו אבא אליך וברכתיך, בלשון יחיד, הורה שאפילו שיהיה אחד, יבא אליו השם ית' וימצא עמו, כאמור, והיא הוכחה אמיתית ומוכרחת בלי ספק. ונתבאר בכל דבריו אלה אמיתת הדרוש, בשהכוונה המכוונת אליו ית', שהיא נקנית באמצעות העסק בתורה, היא המרחקת האדם מן העבירה, והמקרבת אותו לידי זכות, לאור באור החיים הנצחיים.

משנה ז

רבי אליעזר בן יהודה איש ברתותא אומר תן לו משלו שאתה ושלך שלו, וכן בדוד הוא אומר וכו'. הנה השלם הזה סתם וחתם כללות הדרוש, אשר ביארו השלמים הקודמים,

בשהעסק בתורה ובכלל העיון בדברים האלהיים והרצון השלם בהם, הוא הוא המשרה את השכינה באדם, על כן סתם וחתם דבר דרך כללות במלות קצרות, באומרו תן לו משלו וכו', שהרצון בו, תן לו לשם ית' תמיד מהדבר המיוחד לו, שהוא העיון בו, ובתאריו ובמעשיו, ובכלל בדברים האלהיים, כי זהו הדבר המיוחד לו. ולהיות שאפשר שיאמר האדם שיותר טוב הוא לתת לשם ית' מהדבר המיוחד לאדם, שאז ידבק בו שם נתינה שנותן מה שהוא שלו, אך במה שיתן לשם ית' הדבר המיוחד לו ית', והוא שלו בעצם וראשונה, אם כן אינו נותן לו דבר, ולא יצדק בו שם נתינה, שהרי לא יאמר נותן, מי שנותן לאחר הדבר שהוא של המקבל, על כן להשיב לזה אמר, שזה לא יתכן לומר בשם ית', כי אפילו שיתן לו האדם הממון, או כל דבר שיראה לפנים שהוא של האדם, הנה הדבר ההוא שהוא שלו, שהרויח הוא אותו, הנה הוא גם הוא שלו ית', ומאחר שהכל שלו, בין הדבר הרוחני הנמצא אצלנו, ובין הדבר הגשמי, כי הוא נתנו לנו, אם כן יותר טוב הוא שנתן לו הדבר היותר מיוחד לו, הנאמר סתם שלו, והוא הדבר הרוחני והשכלי כעיון והעסק בתורה כנזכר.

וז"א תן לו משלו כי אתה ושלך שלו, ר"ל, תן לו העיון והעסק בתורה שהוא שלו ביחוד, לפי שאתה בחלק המיוחד שבך, שהוא השכל, עם מה שהוא לך, שהוא הממון וכל דבר גשמי, הכל הוא שלו, כי כן בדוד אצל נדבת הממון נאמר כי ממך הכל ומידך נתנו לך, אם כן אחר שהכל שלו, ואין לך דבר מיוחד שתוכל לומר לו שאתה נותן לו משלך, יותר טוב הוא שתתן לו הדבר היותר מיחד לו, שהוא הדברים השכליים, מהגשמיים שהם מיוחדים לך, ולא לו. והוא דקדוק נכון, ומתישב אל הכוונה.

ואפשר שיאמר תן לו הדברים השכליים המיוחדים לו, וביאר איך הדברים השכליים מיוחדים לו, ויקראו שלו יען הצורה שבה האדם אדם בעצם וראשונה, וכן כל הדברים המיוחדים אל הצורה, שהם הדברים השכליים כולם, הם מיוחדים אל השם ית'. וז"א כי אתה ושלך שלו, ר"ל, צורתך שהיא עקר מציאותך, ושלך, שהם הדברים השכליים אשר יקראו שלך ביחוד, מה שאין כן הדברים הגשמיים שאינם שלך, רק של גופך, הם שלו ית', ועל כן ראוי שתתן לו הדבר המיוחד לך, שהם הדברים השכליים, כאמור, והוא ביחוד העסק בתורה, כי זה החלק הוא הנתן לו ית' ביחוד.

ואפשר שאומרו כי אתה ושלך, רמז לשכל ולמשכיל, ובמלת שלו אל המושכל, וכאילו אמר שהמשכיל והשכל שהוא של האדם, הכל הוא של הדבר המושכל, שהוא השם ית'. והביא ראיה מדוד, שנאמר כי ממך הכל, יר', הכל שהוא הצורה אשר יקרא כל, כי בה הכל, ובה היה מה שהיה, כמו שביאר הרמב"ם ז"ל בפרק הראשון מספרו הנכבד

בשתוף צלם ודמות. וז"א כי ממך הכל, רוצה לומר, הנפש שהיא הכל, היא מושפעת בנו ממך, והנדיבות והנתינה, שהיא מפאת הנפש הרוצה בנתינת הכל, נמשך מידך ומכחך. וז"א ומידך נתנו לך, כלומר, מידך וכחך היתה הנתינה וההתנדבות, שהוא מפאת השכל המעשי כנודע, וזה הוכחה כי הדברים הנמשכים מפאת השכל, הם המיוחדים אליו ית', ועל כן כאשר ישתלם השכל במושכלותיו, אז יהיה דבק בו ית', והוא הדרך המביא אל השלמות האחרון, כמו שהוכיחו השלמים הקודמים אל השלם הזה, אשר על כן סתם וחתם דבר בכללות הדרוש כולו.

רבי יעקב אומר המהלך בדרך ושונה ומפסיק משנתו, ואומר מה נאה אילן זה, או מה נאה ניר זה וכו'. אחר אשר הניחו השלמים הקודמים אופן ההנהגה הראויה להכנעת החומר, שלא יטה אחר התאוות הגשמיות כפי טבעו, והיה הכלל העולה מדעת כולם, שהעסק בתורה הוא סבת הכנעת הכח המרגיש בכלל, אשר הוא הנרצה אצל רז"ל באומרם בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין וכו', כי העסק בה תספיק למאוס ברע ולבחור בטוב, במה שהוא טוב, כמו שהוכיחו השלמים הקודמים, מסכים למה שביארנו בהבנת כוונתם, הונחו מאמרי שלשה השלמים האלה, רבי יעקב ורבי דוסתאי ורבי חנינא בן דוסא, שהשנים הראשונים ביארו האות והמופת להפסד המחשבות והכוונה של העוסק בתורה, והוא העוסק בתורה ואינו נעשה העסק קנין בנפשו כלל, כי איש כזה במהרה יסור ממנו. ורבי חנינא בן דוסא ביאר האות לקיום הכוונה והמחשבה הראויה, והוא תלוי בשיהיה העסק בתורה קנין קיים בנפש. והיו לפי זה מאמרי רבי יעקב ורבי דוסתאי מיוחדים להעמידנו על אותות חולאי הנפש, ומאמר רבי חנינא בן דוסא על אותות שמירת הבריאות על נכון.

והנה רבי יעקב אמר, שאלה אשר זכר, והשלמים הקודמים, שבהיותם עוסקים בתורה יתרחקו מהעבירות ומכל דבר רע, וישתדלו בבקשת השלמות, הנה צריך להוסיף עוד תנאי אחד על זה, והוא שיהיה העסק בתורה קנין קיים בנפשם, אך אם לא יהיה קנין דבק בנפש, הרי אלו מתחייבים בנפשם, להפסידה ולהטותה אל התאוות אחר הכחות הגשמיות. ואמר שהאות על שאין הקנין קיים דבק בנפש, הוא, שאם מהלך בדרך אשר היא המקום הראוי אל ההתבודדות, כמו שביאר רבי חנינא בן חכינאי, ועם שאינו מפנה לבו לבטלה, שאם הוא מפנה לבו לבטלה, כבר ביאר רבי חנינא בן חכינאי שמתחייב בנפשו כנזכר, רק ששונה משנתו כראוי, רוצה לומר, שמתבודד ומעיין בתורה כפי הראוי. ובהיותו בתוך עיונו ובתוך משנתו, קודם שיגמור עיון הענין אשר הוא מעיין בו, הוא מפסיק, ומדבר בדברים בטלים, שמסתבך בדמיון שנמשך אחר המוחשים, ואומר

מה נאה אילן זה, מה נאה ניר זה, שהם כולם דברים שהם מובטי החוש, כי החוש לא יהיה מוחשו רק החומר הפרטי, וכן הדמיון לא יהיה מובטו רק הפרטי הנבדל מצד חומרו, שיצדק בו מלת זה, ועל כן אמר, שאומר מה נאה אילן זה, ולא אמר ואומר מה נאה האילן, שיהיה נשמע שהיה מעיין בו מצד כללותו, שהוא מצד צורתו העצמית כנודע, ובאופן זה יהיה זה מובט השכל העיוני, ויהיה מושכל, ולא יהיה מוחש. אך באומרו מה נאה אילן זה, הוא מצד חומרו, כי לא יאמר פלוני זה, רק מצד חומרו המבדילו מדבר אחר, ועושה אותו פרטי כנודע. וכן בשאומר מה נאה ניר זה, שהוא מעשה הערוגות הנעשים בשדות, ורואים אותם עוברי דרכים, שכל זה נמשך מפאת הדמיון אשר ידמה, במה שיהיו מוחשי החושים, הנה איש כזה לא יהיה קיים במה שישכיל, כי לא נעשה העיון וההשכלה קנין קיים בנפש, כי אם היה כן, לא היה כח בדמיון להפסיק פועל השכל בהיותו משכיל.

וזה אות נפלא מאד, למי שאין עיונו בדברי תורה קנין קיים בנפשו, כי האיש העוסק בתורה בכונה נכונה כראוי, עד ששב העסק בה קנין קיים ושלם בנפשו, כשיתחיל לעיין בדרוש מדרושי התורה, לא יפסיק בתוך הדרוש מעצמו בלתי מונע מחוץ, והיה נטרד בצורות הדמיונות, על כן אמר שכאשר יקרה שבהיותו שונה משנתו הוא מפסיק מאיליו, ואין ההפסק במחשבה לבד, כי כבר יקרה כשגגה שיוצאה שתשתתף מחשבה מה בתוך העיון, אך לא תתחזק כל כך, עד שיביא לאדם לומר בפה מה שעבר במחשבתו, אך כאשר תעבור המחשבה אל הדבור, שיהיה ההפסק כל כך חזק בפועל עד שיאמר בפה מה שחשב בהפסק משנתו, הנה איש כזה הוא מתחייב בנפשו. על כן אמר ומפסיק משנתו ואומר, רוצה לומר, שמפסיק משנתו במה שמפנה לבו בדבר אחר, ולא די זה, אלא שאומר אותו בפיו ובשפתיו מה נאה אילן זה, והוא המוחש הפרטי כאמור, והוא דקדוק נכון.

ואמר **כאלו** הוא מתחייב בנפשו, ולא אמר הרי זה מתחייב בנפשו כרבי חנינא בן חכינאי, להיות שרבי חנינא בן חכינאי דבר באיש אשר היה לו המקום והזמן הנאות אל ההתבודדות, ולא די שאינו מתבודד ומעיין בדברי תורה, אלא שמפנה לבו לבטלה, ועל כן אמר שזה כבר נתחייב בנפשו, במה ששם שלמות שכלו בדברים בטלים, אך זה שדבר בו רבי יעקב, הוא המתבודד ומעיין בהיותו מהלך בדרך, אלא שמפסיק עיונו והתבודדותו. והנה זה אינו מתחייב בנפשו, שאין לו קנין הרע כראשון, רק העדר הקנין הטוב, ועל כן אמר שהוא כאלו מתחייב בנפשו, כי זה יביאהו בעתיד לשיהיה מתחייב בנפשו, כי בהעדר הקנין הטוב והפסדו, יתחייב בהמשך זמן מעט הקנין הרע, אשר

הוא יותר טבעי אל החומר, והוא משתוקק אליו בטבע, כמו שאמר השם ית' לקין הלא אם תטיב שאת וכו', שביאר לו בזה בחירתו והיותו יכול למשול על היצר הרע, הנקרא בשם חטאת שם, ואמר ואליך תשוקתו, שהוא משתוקק להמשיך האדם אליו, אך אם ירצה האדם ימשול בו בכח שכלו, וז"א ואתה תמשול בו. ועל כן גזר פה שמעלה עליו הכתוב כאלו מתחייב בנפשו. הנה זה העולה לפי דעתינו מדוייק בהבנת כוונת רבי יעקב, ונכון הוא.

משנה ח

אמנם ר' דוסתאי לבו ראה, שלא תפסד מעלת תהלת העוסק בתורה, במה שיקרה לו לפעמים שיהיה נמשך אחר הדמיון, כי להיות הדמיון מסתבך בשכל לפעמים יקרה זה לעומק העיון, כי בהיותו המעיין מתבודד בחוזק, יתחזק הדמיון, כמו שיקרה בשינה בעניין החלום, כמו שהרחבתי הביאור בזה בספר מהות השינה והחלומות, אשר חברתי לדרישת בקשת האדון דון יוסף נשיא יר"ה, יבוקש שם.

אשר על כן אמר הוא, שהאות הנכון על הפסד המעלה והקנין, הוא, השוכח דבר אחד מהדרוש אשר הוא מעיין בו, וזהו הנרמז במלת משנתו, והוא דקדוק אמיתי, והוא בתנאי אחר שלא תהיה שכחתו זאת מצד היותו מעמיק מאד בעיונו בדרוש ההוא, כי לפעמים יקרה, שבהיותו מעמיק המעיין מאד בדרוש מה, ישכח חלק רב ממה שהיה מעיין בו. והניח התנאי הזה, להודיע, כי על כן לא בחר הוא, באות אשר הניח ר' יעקב, כאמור.

וז"א **ר' דוסתאי בר' ינאי בשם ר' מאיר אומר כל השוכח דבר ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאלו מתחייב בנפשו**, על הדרך שפירשנוהו בדברי רבי יעקב, כי הכל אחד, והוא מבואר בראיה שהביא, שאמר הכתוב רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים, כי במה שתלה השמירה בנפש בשכחת דברי תורה, נראה ששמירת הנפש וקיומה, תלוי בהעדר השכחה בדבר מן הדברים אשר באו בתורה, והפסד הנפש יתחייב מהשכחה, כנזכר.

וביאר התנאי הנז' באומ' יכול אפילו תקפה עליו משנתו, יר', יכול שיהיה זה כמו שאמר רבי יעקב, שאפילו שיקרה זה מצד עומק העיון ותקפו, כמו שחשב ר' יעקב, אחר שלא התנה תנאי זה, תלמוד לומר ופן יסורו מלבבך, כי על כן הוסיף הכתוב ופן יסורו מלבבך לרמוז שהפסד הנפש תתחייב משכחת דברי תורה שהוא מעיין בהם, כשיהיה זה בכונה מכוונת שישב ויסירם מלבו, כי בזה יורה היות עיונו בלתי קיים בנפשו, וזה יהיה סבה שיפסד מהרה כמדובר, וז"א הא אינו מתחייב בנפשו עד שישב ויסירם וכו'.

משנה ט

רבי חנינא בן דוסא אומר כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת וכו'.
עם שאני הרחבתי הביאור בפירוש המשנה הזאת בספר פני משה מאמר ח' סימן י"א, הנה עתה אבאר אותה, מסכים אל כוונתנו פה בקשר המשניות, כאשר יעדנו לעשות בכל ביארנו זה.
ואומר כי אחר אשר הונחו מאמרי השלמים רבי יעקב ורבי דוסתאי, אשר שמו אותותם אותות להפסד מעלת גדולת העסק בתורה, והעדר קיום הקנין בנפש, כאשר ביארנו, הונח מאמר ר' חנינא בן דוסא, אשר בא בו האות והמופת לקיום הקנין הנז', דבק בנפש העוסק בתורה. ולהבין כוונתו על נכון צריך לידע שהגזרה הראשונה היא עיקר כוונתו, והוא מאמר פוסק וגילוי דעתו בקיום הקנין בחכמה דבק בנפש, לעולם לא יפסד. והגזרה השנית היא אות על אמות הראשונה, והשלישית היא אות על השנית, באופן ששתי הגזרות האחרונות, הם קיום הגזרה הראשונה.
וזה כי הוא הניח ההנחה אשר נתאמתה אצלו, והיא הגזרה הראשונה אשר גזר, שכל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת, וההפך להפך, וכוונתו בזה, שענין קנין הירא חטא הוא, שירא תמיד פן יהיה נכשל בחטא, ואינו בוטח בעצמו שלא יכשל, רק מפחד תמיד, ובכן יהיה מחפש תמיד ומעיין בתורה, לדעת להשמר מהחטא, והדבר הזה יביאהו לעסוק בתורה תמיד, ולהפליג השקידה על הלמוד, להיות שהחטא ימצא בכל פרטי מעשי האדם, ולא ימלט ממנו אם לא ידע ממה ראוי להזהר, ולא יעלה זה בידו רק אחר שקידה רבה בעסק התורה והתלמוד, כי הפרטיים המתחדשים, אשר יהיה אפשר החטא בהם, ושצריך ידיעה ותלמוד רב להשמר מהם, הם בלתי בעלי תכלית, אשר על כן יתחייב בלי ספק שהירא מהחטא ישתדל בכל עוז לדעת חכמת התורה, כללותיה ופרטיה ופרטי פרטיה, כדי שידע להשמר מן הטעות והחטא כאמור, ובכן תתקיים חכמתו עליו בלי ספק, כי יראת החטא יכריחהו להתמיד בה, וההתמדה בה תחייב קיום קנין החכמה בנפש כנודע.
על כן אמר באמת ובתמים, שכל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת, וביאר הדבר בהפכו, באומרו וכל שאין יראת חטאו קודמת לחכמתו אין חכמתו מתקיימת, ואין זה מתחייב מהראשון, שאפשר שתתקיים החכמה בקדימת היראת חטא, ואפשר שתתקיים בקדימת דבר אחר, אף שלא תהיה יראת החטא, שאינו נמנע שתתקיים בהרבה דרכים, זולת קדימת היראת חטא, שאם היה אומר אין החכמה מתקיימת אלא בקדימת היראת חטא, היה שולל הכל. אך באומרו שבקדימת היראת

חטא תתקיים החכמה, לא שלל בזה שאם לא תקדם היראת חטא לא תתקיים החכמה, על כן הוצרך לומר בכולם חיוב ושלילה. ואמר שאם אין היראת חטא קודמת לחכמתו, רק חכמתו קודמת ליראת חטא, לא תתקיים בשום צד, והטעם בזה הוא מבואר, כי האדם בטבע בהתחלת למידת החכמה הוא קשה אצלו, כמו שאמר ארסטו שהמעלה היא מושגת בקושי גדול, והטעם מבואר, כי קודם שיתענג האדם במה שישכיל מהחכמה, עמל היא בעיניו, וכל הכחות הגשמיות יתנועעו בכובד אל הלמוד הפך רצונם, יען אינם מתענגים בזה, אשר על כן, להניע הרצון, צריך שיהיה השכל מניעו לסבה חזקה, ולהיות היראת חטא סבה חזקה מאד לבקש החכמה ולהתמיד בה תמיד, כמו שהוכחנו, על כן גזר אומר שאם אין שם יראת חטא, לא תספיק שום סבה אחרת להתמיד בחכמה כדי שתעשה קנין קיים בנפש, כמדובר.

ולהיות שהיראת חטא וכל חלקיה הם דברים שבלב, ובני אדם לא יוכלו לראות אם הוא ירא חטא, כי האדם יראה לעינים, על כן הוא בעצמו היה אומר, שהאות על שיראת חטאו תקדם לחכמתו היות מעשיו מרובין מחכמתו, כי היא הוראה שהוא ירא חטא, ומצד היראת חטא שהוא הקודם אצלו הוא מבקש החכמה. ובהיות החכמה נדרשת מאתו לבלתי יהיה נכשל בחטא, היה העיקר אצלו פעולת המעשים, ויהיו בלי ספק מרובים מחכמתו, שהכוונה ברבוי הזה, הפלגת השקידה בהם והזריזות בעשייתם יותר מבחכמה, כי רבוי המעשים על החכמה בכמות לא יתכן, בהיותם שני מינים מתחלפים כנודע.

אך כשאנו רואים שהוא עושה יותר עיקר מהחכמה, ואינו מתבטל מתלמודו לעשות מעשה טוב שיבוא לידו, הנה בזה יאמר בו שחכמתו מרובה ממעשיו, וזאת היא הוראה בלי ספק שחכמתו קדמה ליראת חטאו, ושהוא ירא חטא במקרה נמשך מהחכמה ולא בעצם וראשונה, ובכן לא תתקיים חכמתו, כי יתרשל בלמידתה, יען הכחות הגשמיות יגעים בשקידה בה, להיות הפך טבעם ורצונם, וכשאין כח ההכרח מניע אותו להתמיד בחכמה כמו שהוא בקדימת היראת חטא כאמור, תפסק ההתמדה ותשכח החכמה באורך הימים, ולא יהיה הקנין קיים בנפש כמדובר.

משנה י

ולהיות שגם זה לא יהיה נקל להודיע לבני אדם, אם מעשיו מרובין מחכמתו או אם חכמתו מרובה ממעשיו, יען אפשר שהאדם בהצנע לכת יעשה מעשיו הטובים בבורחו מהיהירות, והוא ענו ושפל רוח, ולפעמים יקרה גם כן שיעסוק תמיד בתורה לקיים מצות והגית בו יומם ולילה לאהבה את ה' אלהיו, אשר לפי זה יקרה גם העסק בתורה והעיון

מצוה ומעשה רב, ויצדק בו שבעיונו עצמו מעשיו מרובים מחכמתו למבינים שלמות השכל המעשי.

על כן ביאר אות אחר מפורסם לכל, שיודע בו לבני אדם אם מעשיו מרובין מחכמתו, בשאם רוח הבריות נוחה הימנו ישפוט השופט בצדק שמעשיו מרובין מחכמתו בלי ספק, כי הקבוץ המדיני יאהבו זה את זה מצד הפעולות, כי מהם יודעו הכחות כנודע, ומה גם החלק ההמוני, שהם הרבים, לא תתקרר דעתם רק ברבוי המעשים, ואם יחסר האיש החכם מעשות מעשה אחד שיבוא לידו כראוי, אף אם יעשה מעשים טובים רבים, יפטירו בשפה יניעו ראש כנגדו תמיד להטיל בו חסרון המעשה ההוא, ולא תזכרנה הראשונות כמים עברו, אשר על כן כל שרוח הבריות נוחה הימנו, הנה רוח המקום ית' שמו שרוצה שתהיה חכמתו מתקיימת נוחה הימנו, וזה אות שמעשיו מרובין מחכמתו, יען ברבוי המעשים תתקיים החכמה בשלם, כמו שהוכחנו.

אמנם כל שאין רוח הבריות נוחה הימנו, שזה הוראה שחסר מהמעשה הצריך להשלמתו, ועשה מהחכמה עקר והמעשה טפל, הנה איש כזה אין חכמתו מתקיימת, ועל כן אין רוח המקום נוחה הימנו, ובזה הדרך והאופן תתישב כוונתו על נכון וזולתו שוא ותפל, לפי שאם נאמר שהם שלש גזרות מתחלפות יהיו סותרות זו לזו בהכרח, כי הנחת הנמשך יוליד סתירת הקודם, כי אחר הנחת שכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו אין חכמתו מתקיימת, איך יתכן שמי שמעשיו יהיו מרובין מחכמתו יספיק לשתהיה חכמתו מתקיימת, אם חכמתו קדמה ליראת חטאו שהוא סותר הקודם, וזה פשוט.

ואם באנו לישב דברי ר' חנינא בן דוסא כפי המובן משטחיות דבריו, שהם שלש גזרות שונות, ושלא תתחייב סתירה בהם כלל, נאמר שבהתרת ספק אחר כפי הלשון אשר נצטערתי בו כל ימי יתישב הכל על נכון. והוא שהיל"ל כל שיראתו מהחטא קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו קודמת ליראתו מהחטא אין חכמתו מתקיימת, שהכנוי לו היה ראוי שיהיה ביראה מהחטא, ולא בחטא עצמו, כי איך ייוחד החטא לו, אם עדיין לא יצא אל המציאות, והוא ירא ממנו, ומשתדל שלא יבוא לעולם. אשר על כן אומר אני, שיראת חטאו הוא צודק על מי שחטא כבר, שהיה חוטא, והיה ירא מאד שלא ישוב לכסלה ולחטאו הראשון, כמו שיקרה במי שהוא נשוך הנחש, שכאשר יראה הנחש אפילו בחלום, ירא ממנו, כן מי שקדם לחכמתו יראת החטא, שחטא ושב בתשובה, ואחר התשובה הוא ירא מאד פן ישוב לחטאו, ולומד החכמה פן יקרהו שנית, כמו שקרה לו בחטאו, ואחר החכמה לא ירא עוד, הנה זאת החכמה היא המתקיימת, אמנם מי שקדמה לו חכמתו, ולא הספיק לו חכמתו לשומרו מן החטא, רק

חטא אחר החכמה, ולא עוד אלא שהוא ירא עדיין לשוב לחטאו, הנה חכמתו זאת לא תתקיים, אחר שלא הספיקה לשומרו מן החטא, ועדיין הוא ירא פן ישוב אליו, שכל זה הוראה שאין החכמה בו קנין קיים בנפשו, וששכלו אינו גובר על חומרו להכניעו שלא ירא עוד מהחטא, וז"א וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו אין חכמתו מתקיימת, והוא דקדוק נכון.

ולהיות שכאשר לא יהיה שם חטא שקדם ולא יראת חטאו, לא יודע אם חכמתו מתקיימת או לא, על כן אמר גזרה אחרת, והיא, שכאשר ראינו שמעשיו מרובין מחכמתו, על הדרך שפירשנו, הנה אז נשפוט בצדק שחכמתו מתקיימת, אמנם כשחכמתו מרובה ממעשיו, שהיא הוראה שאינו לומד לשם שמים, אין חכמתו מתקיימת, והוא משפט ישר.

ואמר גזרה שלישית, אשר בה יודע גם כן איזהו מאושר ושלם, והיא גזרה יותר כוללת, שכל שרוח הבריות נוחה הימנו, הנה הוא שלם בכל השלמיות בחכמה וביראת חטא ובכל אופני מיני השלמות, יען הבריות אינן מוחלין המומין אשר יראו באחרים, ומאחר שרוח הבריות כולם נוחה הימנו, אין ספק על שלמותו, אשר על כן יודע באמת שרוח המקום נוחה הימנו, והיא גזרה כוללת מתהפכת, ושני צדדיה אמתיים מהטעם הנזכר.

רבי דוסא בן הרכינס אומר שינה של שחרית, ויין של צהרים, ושיחת הילדים וכו'. להיות שהונח במה שקדם, מה שראוי שיודע באותות קיום הקנין והפסדו, הונחו פה שני מאמרי השלמים האלה, הלא הם רבי דוסא בן הרכינס ורבי אלעזר המודעי, אשר ביארו יותר בפרטות הדברים המפסידים הקנינים הטובים והמעלות כולם, והיה ההפרש ביניהם, כי זה השלם, רבי דוסא בן הרכינס, ביאר הדברים המפסידים המעלות המדותיות והמעשים טובים ובכלל שלמות השכל המעשי. ור' אלעזר המודעי ביאר הדברים המפסידים המעלות השכליות, ובכלל שלמות השכל העיוני, אשר על כן זה השלם זכר ד' דברים המפסידים שלמות המעשים, ואמר שהם מוציאין את האדם מן העולם, יען הם סבת הפסד המעלות המדותיות, וההפסד הזה יהיה סבת היות האדם נוטה אחר התאוות, בהפסד הקנינים הטובים בנפש, ונטייתו אחר התאוות, תהיה סבת הפסדו וצאתו מהרה מן העולם.

אמנם רבי אלעזר המודעי, להיות שלבו ראה שהה' דברים אשר זכר, הם המפסידים השכל העיוני מצד אמונות כוזבות נוצצות בו, המפסידות את הנפש, על כן אמר שהעושה הדברים ההם אין לו חלק לעולם הבא, והוא עולם הנשמות, כמו שפי' הרמב"ם ז"ל, יען שלמות הנפש היא המביאה לאדם לחיי העולם הבא, וכשתפסד הנפש, ומה גם באמונות רעות, הנה היא נכרתת מהשגת התענוג הרוחני המושג מפאת המושכלות

האמתיות המושגות בעה"ז, כמו שהרחיב הרמב"ם ז"ל דעתו בזה, ואני הארכתי בו באגרת תחיית המתים אשר חברתי לדרישת החכם כמה"ר דוד זלה"ה.

והנה הד' דברים אשר זכר ר' דוסא שמוציאין את האדם מן העולם, הטעם מבואר בכל אחד מהם, כי הנה שינה של שחרית הוא מבואר, להיות שהעת היותר נאות אל הפעולות הוא כמו השחר עלה, כי אז נגמר העכול האחרון מהמאכל, והגוף יותר מוכן אז ונאות אל הפעולות מכל שאר שעות היום, ומה גם בהיות אז זמן קריאת שמע של שחרית, ועל כן מי שהוא ישן בעת ההיא היותר נאותה אל הפעולות הטובות והעיון וקריאת שמע ותפלה של שחרית, הנה הוא הוראה שמתרשל מהשגת השלמות, ושהוא נפתה מתאוות החומר המאוה אל השינה בעת ההיא, ואינו יכול לכבוש את יצרו לקום ממטתו, וכאשר יגבר עליו יצרו על זה, יגבר עליו גם בשאר התאוות הגשמיות, על כן אמר ששינה של שחרית מוציאה את האדם מן העולם, כי נמצא היותו בלתי כובש את יצרו, ובזה יפסדו המעשים כולם, ע"ד שאמרו רז"ל על פסוק הוי מושכי העון בחבלי השוא וכו', אמר רבי אסי יצר הרע בתחלה דומה לחוט של כוכיא ולבסוף דומה כעבותות העגלה וכו', והוא הנרמז מהם ז"ל בפ"ה במסכת סוכה שאמרו דרש רבי יהודה ברבי אלעאי לעתיד לבוא מביא הקדוש ברוך הוא יצר הרע ושוחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים וכו', שאומר שנדמה לרשעים כחוט השערה, הוא היות התחלת הרע תמיד כחוט השערה, בתת ליצר הרע מקום שיתגבר ויתחדש בכל יום תמיד, עד שנעשה כעבות העגלה, והוא משל נפלא, והארכנו בדרוש הזה בביאורנו על מגלת אסתר, ובמאמר השלישי מספר פני משה סימן ד' בביאור מאמרים רבים לרז"ל מסכימים אל הכוונה הזאת.

והטעם הזה בעצמו הוא ביין של צהרים, כי הצהרים כפי השכל הישר הוא בלתי נאות לשתיית היין, כי היין חם מאד, והצהרים הוא זמן חום היום, ובשתיית היין בזמן החום הוא כמוסיף אש על אש בעצים יבשים, ומי שאינו כובש את יצרו בזה, בהיות טעם היזקו ברור ומפורסם לשכל, ואין השכל יכול להתגבר על היצר הרע בזה, ויהיה מנוצח מתאותו אל שתיית היין, הנה זה מוציא אותו מן העולם, שאחר זה יתאוה לדבר יותר רע, עד שישוב כעבות העגלה, כנזכר.

וכן הוא הענין בנמשך אחר שיחת הילדים, שאין השכל סובל שיפסיד השלם זמנו בדבור של הבאי, כמו שהוא שיחת הילדים, שאין בה תועלת כלל לנפש, יען אין בדבריהם ממש, ודבור שכלי שלם כלל, וכן דבור עמי הארץ כשיושבים בבתי כנסיות, שהם עושים שתים רעות, כי במקום שהיה ראוי לדבר דברי תורה, הם מדברים דברי הבאי. ועל כן אמר שיחת הילדים וישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ, הנה שתים אלה מוציאין את

האדם המתענג מהם מן העולם, כי אין התענוג בהם רק מפאת תאוה גשמית ותענוג חומרי, כי אין בדבריהם מושכל כלל, וכאשר לא ישתרר שכל האדם על יצרו, לבלתי יהגה משתים אלה, הנה יצרו יתגבר עליו ביותר מאלה, ויפסד לגמרי, ויטה בכל אות נפשו אחר התאוות הגשמיות, ובכן נתבארה הבנת כונת רבי דוסא על נכון.

משנה יא

רבי אליעזר המודעי אומר המחלל את הקדשים, והמבזה את המועדים, והמפר בריתו של אברהם אבינו וכו'. הנה השלם הזה זכר חמשה דברים המפסידים המחשבות והדעות האמתיות, והם כלם דברים שמורים על הפסד כללות הדעות בתורתנו, ושהוא כופר בעקר יקר תפארת התורה והקבלה האמיתית.

הראשון הוא **המחלל את הקדשים**, כי האיש המחלל את הקדשים אשר צותה עליהם התורה כקרבנות ושאר קדשי שמים, הנה הוא חושב בלי ספק שלא באה המצוה עליהם רק לכוונה שניה, ושהמחלל אותם לא הפסיד הכונה האלהית, והנה איש כזה אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים, רק שמבקש טעם לגנאי לעבור על שרשי האמונות אשר טעמם נעלם ממנו, אין לו חלק לעולם הבא, כי בהיות זה דבר שאין ראוי לשנות ולחלל חלילה אפילו כחוט השערה, וזה מיקל בהם במחשבות נפסדות, ואומר על הימין שהוא שמאל ועל השמאל שהוא ימין, הנה זה יקרא מין, ואין ראוי שיהיה לו חלק לעולם הבא, אשר נתיחד לשלומי הדעות האמתיות מקיימי תורתינו הקדושה בכל פרטיה, והקבלה האמיתית שבאה עליה איש מפי איש.

הב' הוא **המחלל את המועדים**, כי איש כזה אין ספק אלא שרוח מינות נוצצה בו, בחושבו שהמועדים אשר צוה ה' לשמור אותם לזכרון נפלאותיו וחסדיו נכתב כן, אע"פ שלא היו מעולם, כדי שיראו מלפניו ית', כמו שחשבו הכופרים האפיקורוסים האומרים שאין התורה מן השמים, רק שהמציאה איש מהאישים לנחותינו הדרך הישרה שיבור לו האדם, ושהמציא לנו זכרון ניסים ונפלאות כדי שנירא מהעונש, ועל כן מי שמבזה את המועדים, שהוא מראה בזה היותו מספק באמתת התורה, הנה איש כזה אין לו חלק לעולם הבא, שיצא מכלל ישראל, אשר באמונת התורה והקבלה האמיתית בה כל חיי רוחנו ונשמתינו.

והטעם הזה עצמו הוא ב**מפר בריתו של אברהם אבינו**, אשר הוא המבדילנו משאר האומות, כי צאצאיו חתם באות ברית קדש אשר שם בבשרנו, וזה המפר בברית מילה, הוא החושב שאין הבדל בין האיש הישראלי לשאר אישי המין, והרי הוא בזה גם כן כאומר שאין תורה מן השמים, שאינו חושב שנתיחדה תורתו לאומה הנבחרת מאתו

ית'. והוא הטעם עצמו במגלה פנים בתורה שלא כהלכה, ופי' הרמב"ם ז"ל שהוא העובר על מצות התורה בפרהסיא, שהוא באמת כאומר לכל שאין לסמוך על מצוות התורה.
ואף אם יהיה כמשפטו שמפרש התורה שלא כהלכה, שאינו מאמין בתורה שבעל פה, הנה הוא מין וכופר, ואין לו חלק לעולם הבא, ויהיו לפי זה השלשה הראשונים, והם המחללים את הקדשים, והמבזים את המועדים, והמפרים בריתו של אברהם אבינו כופרים תורה שבכתב, והמגלים פנים בתורה שלא כהלכה, ערוכה בכל ושמורה על פי קבלתינו כופרים תורה שבעל פה.
ואמנם המלבין פני חבירו ברבים הנה הוא כופר בכמה עקרים, מלבד היותו כופר בתורה, כי הוא ידע שהוא שופך דמים, דאזיל סומקא וכו' כמו שדרשו רז"ל על פסוק שופך דם האדם באדם כו', והוא שונא לו, הפך מה שצותה התורה, ובעשותו זה בפני רבים בפרהסיא, הוא כופר בהשגחתו ית' ובידיעתו, שחושב בלי ספק בלבו האכזר מי יודעני ומי רואני, וכופר בשכר ועונש, שאם היה מאמין שיש מעניש על העושה דבר רע כזה לחבירו, שהוא כהורג את הנפש כאמור, לא היה עושה זה. אשר על כן נסמך הדבר החמישי הזה שהוא קשה מכלם, כי כל המאוחר בלשון המשנה הוא יותר רע ויותר קשה, אחר ההשקפה הצרופה והבחינה הנאמנה. והיה הכלל העולה בכונת התנא, שכל העושה דבר תגלה ותראה ממנו כונתו הרעה, והיותו כופר בתורה ונפסד המחשבות, אין לו חלק ונחלה כלל לעולם הבא כאמור.

משנה יב

רבי ישמעאל אומר הוי קל לראש ונוח לתשחורת כו'. אחר אשה הונחו הדרכים הנאותים להרחיק האדם מן העבירה, ומהפסד הקנינים הטובים והמעלות השכליות והמדותיות בכל האותות והמופתים על הפסדם וקיומם, כמו שנתבאר בפירוש מאמרי השלמים הקודמים כלם, הונח פה מאמר השלם הזה, אשר הזהיר על ההנהגה הכוללת הראויה בין אדם לחבירו, להרחיק האדם מכל ריב וכל נגע, ושיהיה רוח הבריות נוחה הימינו, כמו שהניח ר' חנינא בן דוסא.
והנה מאמרו זה כפי דרך הרמב"ם ז"ל, שפירש שראוי שיהיה האדם קל לשמש למי שהוא גדול, והוא הראש, ושיהיה כבד ומיושב עם שחור השער, והוא הקטן. תהיה כונת התנא לפי דרכו זאת, לתת הנהגה כוללת איך יתנהג האדם עם כל אופני מיני האנשים שתזדמן לו חברתם. ולהיות כי לא ימנע מחלוקת האנשים כלם מאחד משלשה מינים שונים, אם שיהיו גדולים וטובים ממנו, ואם שיהיו קטנים ופחותים ממנו, ואם שיהיו שוים לו, על כן הזהיר על ההנהגה הראויה לאדם עם כלם, להתרחק מן העבירה, ומכל

דבר רע בקיום הקבוץ המדיני, עד שיהיה רוח הבריות כולם נוחה הימנו, כי מזה ימשך שרוח המקום תהיה גם כן נוחה הימנו כמאמר רבי חנינא בן דוסא וכו'. ועל מי שהוא גדול ממנו אמר, שכאשר יהיה קל ונקלה בעיניו בערך אל מי שגדול ממנו, והוא הראש, כפי' הרמב"ם ז"ל, הנה בזה יהנה מהגדול ממנו ויאהבהו, ויהיה עמו בשלום ובמישור, ותהיה דעתו מעורבת עמו, אך אם יחשוב שהוא שוה לו בהיותו גדול ממנו, הנה מלבד היותו טועה בזה, הוא גורם רעה לעצמו, שישנאוהו הכל ויחשבוהו לשוטה רשע וגס רוח, והיא הוראה על הפסד שכלו, ולא יהיה רוח המקום נוחה הימינו.

ועל מי שהוא למטה ממדרגתו אמר ונח לתשחורת, כלומר שיהיה מיושב וכבד לפניו, כי אם ינהג קלות ראש עם מי שהוא קטון ממנו, שהוא שחור השער כאמור, יתבזה בעיניו, והוא מפורסם כי אם ישחק ויתגעגע עמו, הנה הקטון ההוא יעלה עליו ולא יחשיב אותו כלל ויהיה נבזה בעיניו נמאס, ובזה יהיה גם כן נבזה ונמאס בעיני פני כל רואיו, מפני שגרם לנערים ההם שהוא קל בעיניהם שלא ינהגו כבוד במי שגדול מהם, והוא באמת עון גדול, כי לקיום הקבוץ צריך שהקטנים ינהגו כבוד בגדולים, וזה בהיותו נוהג קלות ראש בפני הקטנים ממנו גורם הרעה הגדולה ההיא, ובכן אין רוח הבריות נוחה הימנו, כי הוא סבת קלקול סדר הקבוץ הראוי כנזכר, על כן הזהיר השלם הזה, שלקיום הקבוץ על נכון צריך שיהיה מיושב וכבד מאד בעיני פני הפחותים ממדרגתו, כי מלבד התועלת המגיע לו מזה, יגיע גם כן תועלת לכל הקבוץ כאמור.

ועל ההנהגה הראויה עם חביריו השוים אליו, שהם במדרגתו, אמר והוי מקבל את כל האדם בשמחה, ולהיות שהם הרוב, והגדולים והקטנים הם המעט, אמר באלה והוי מקבל את כל האדם בשמחה, על הסתם, כי הם הרבים כאמור, והנה בהיותו מקבל את כל האדם בשמחה, כולם יאהבוהו וישמחו בחברתו ואחותו, ובזה הוא מבואר שתהיה רוח כולם נוחה הימינו, שהוא הנרצה בהנהגה הזאת כולה כנז', כי מזה יתחייב בלי ספק שרוח המקום גם כן נוחה הימנו, כי בהיותו מקבל את כל האדם בשמחה, הוא מקיים מקרא שכתוב ואהבת לרעך כמוך, שהיא פרשה קטנה כוללת כל התורה כלה, כי הוא שרש גדול לקיום הקבוץ המדיני ושלמות המעשים כלם אשר באו בתורה, אשר על כן העושה זה הוא כמקיים כל התורה, הפך החמשה שזכר רבי אלעזר המודעי, כאשר ביארנו.

ואפשר שיפורשו דברי השלם הזה בכונה שנית, בשהניח ההנהגה הראויה לאדם בכל אשר יעשה, פן יקרהו כמקרה הכסילים אשר זכרנו השלמים הקודמים, הלא המה רבי דוסא ורבי אלעזר, והנה הוא מבואר שההנהגה הראויה בפעולות המעשים כולם, הוא

אשר זכר הפילוסוף בספר המדות, כשיהיו המעשים נעשים מפאת התבונה והשכל הישר, ולא יתנועע בהם מצד התפעלות, או כונה, או מחשבה ותכלית חצוני ממשפט השכל הישר כאמור.

ובכן אמר השלם הזה, שכאשר יהיה המשפט בכל אשר יבחר לעשות מפאת השכל, וזה יהיה כאשר תקדם לו העצה הראויה, כמו שהניח הפילוסוף שם, והוא מבואר בעצמו, הנה אז כאשר יגזור עליו השכל, שהוא הראש ומשכנו בראש כנודע, אחר העצה היעוצה מפאת התבונה, ראוי שיהיה קל כנשר לעשות הדבר ההוא, וז"א הוי קל לראש, רוצה לומר שיהיה קל התנועה, ולא יהיה כבד למשפט השכל, שהוא הראש כנזכר.

אמנם כאשר יהיה מצד התפעלות, מה שיורה עליו הפתאומיות, אז ראוי שלא יהיה קל התנועה לעשותו, אדרבה ראוי שיתישב על נכון ויהיה כבד מאד, ולא יעשוה מפאת תגבורת הליחה הגוברת עליו מצד הכעס, כי אז אפשר שיצא משפטו מעוקל, ואין ראוי למהר לעשותו עד יתישב היטב בעצה יעוצה כנזכר, ולהיות שעל הרוב יקרה המהירות אל הפעולה מצד תגבורת השחורה והאדומה השרופה, מפאת הכעס הגובר עליו, אמר ונח לתשחורת, יר', כאשר יהיה המשפט מפאת תגבורת השחורה, אז ראוי שתהיה מיושב, ולא תמהר, ולא תהיה קל להתנועע אל המעשה.

ונתן לו כלל גדול לשלא יבוא לכלל כעס ולא יתפעל, לא מצד תגבורת האדומה ולא מצד תגבורת השחורה, בשיקבל לכל אדם בשמחה, כי השמחה תנגד את הכעס, אשר העצבון כרוך בעקבו תמיד כנודע, ובהיותו מקבל את כל האדם בשמחה ובטוב לבב הכל יאהבוהו, ותהיה רוח הבריות נוחה הימנו, וירגיל עצמו שלא להתפעל מפאת החומר, שהוא המפתח והמבוא אל כל המעשים הטובים, שיהיה לבו ברשותו לכל אשר יחפוץ יטנו, ולא יהיה הוא ברשות לבו, שאז יתגבר היצר הרע עליו ויטה אל התאוות במרוצה נמרצת, והוא הנרצה לרז"ל באומרם במלות קצרות כוללות כל הדרוש הזה רשעים הם ברשות לבם, אבל צדיקים לבם ברשותם וכו', ועל כן הזהיר השלם הזה בכלל הגדול הזה, להרחיק האדם מכל דבר רע ומכל הפעולות שיבוא מפאת החומר, בשירגיל עצמו לקבל כל האדם בשמחה כמדובר.

משנה יג

רבי עקיבא אומר שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה, מסורת סייג לתורה, מעשרות סייג לעושר וכו'. אחר אשר הונחו מאמרי השלמים האלה, בפרק הזה, על תכלית סדורם, בהנחת הדברים המרחיקים את האדם מהעבירות, וסבת ההתקרבות אליהם, מהם, כפי רוע הכנתם, ומהם, בהפסד הקנינים הטובים, לבלתי יכולת וחולשת שכלם להתגבר

על יצרם ישתרר עליו גם השתרר, הונח מאמר השלם הזה, כי כל דבריו האמת והצדק, ובכלל דבריו דברי כל החכמים אשר קדמוהו, והוא ביאר כל הדרוש המכוון בפ' כולו בג' מאמריו אלה הנחמדים מזהב ומפז רב, כי הוא ביאר כל הדרוש בחולאי הנפש וסבת נטיית האדם אל התאוות, והדרך הנכון בתקונם, וקודם שאבא לבאר פרטי מאמריו, אבאר הכוונה הכוללת והקשר בשלשתם, ואחר כך אבאר המכוון הפרטי בכל אחד מהם, ואומר, כי נכללו בשלשה המאמרי' שלשה גבולים, והם תחלת תהלת ההבנה והידיעה מצד הנפש המהוללה, וסוף ותכלית השכר והעונש, והגבול האמצעי בעשיית המעשים הנאותים.

וראשונה הניח הגבול האמצעי, שהוא הנפעל, באומרו שחוק וקלות ראש וכו' עד סייג לחכמה שתיקה, ובו כלל סבת התקרבות האדם אל העבירות, בטבע החומר ממקבת בור העפריות אשר ממנו הורכב, והדרך המביא לתקון המעות הזה, ואחר כך הניח הגבול הראשון, והיא הכנת הנפש מצד הממציא אותה ומצד עצמה, ומצד הכלי והאמצעי אשר לה, להשגת השלמות שהיא התורה, בביאור הבחירה והרצון בה מצד עצמה, אשר הוא גם כן מענין בנין קנין הכנתה, והוא הנרצה באומרו הוא היה אומר חביב אדם שנברא בצלם וכו' עד והכל לפי רוב המעשה, שהוא מאמרו השני, ואחר כך הניח הגבול השלישי, והוא רושם השכר והעונש הנתן לאדם כפי מעשיו. ותכליתו בעולם הנשמות, אשר בביאור השלשה גבולים כולם, יתבאר, שראוי לאדם להזדרז ולהשתדל להתרחק ולהסתלק מן העבירות, שהוא המכוון בכל הפרק, אם מצד טבע חומרו שנוטה בטבע אל המוחשות בהיות לאל ידו לתקנו, והוא הגבול הראשון, ואם מצד טוב הכנתו מצדו, ומצד הממציא אותו, ומצד הכלי שנתן לו להוציא שכלו מן הכח אל הפועל, ובחירתו ההחלטית לבחור בטוב ולמאוס ברע, והוא הגבול השני, ואם מצד השכר המקווה על הטוב והעונש על הרע, שאין כל דבר נעלם מהסבה הראשונה המשגיח בכל פרטי מעשיו, והוא הגבול השלישי כמו שיתבאר.

ואחר אשר ביארנו כונת זה השלם הכוללת, וקשר אמריו עם קשר כונתו לכונת מאמרי השלמים אשר הונחו ראשונה, נבוא לביאור פרטי מאמריו וגזרותיו אחת אחת, ויען ראיתי דרך הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה הזאת, שהיא קצרה וארוכה, ערוכה בכל ושמורה ליודעי דעת ומביני מדע, ודרך שאר המפרשים ארוכה מארץ מדה וקצרה להשגת האמת ממי שאמרה, על כן אבחר בה הדרך האמצעי, כדרכי ימתק לחכי בכל ביאורי זה, לעמוד על הבנת כונת הדברים הנאמרים באמת, ואת היותר החרמתי, ידי למו פי שמתי, נאלמתי דומיה.

בתחלת תהלת המאמר הראשון הניח זה השלם סבת חבת האדם אל התאוות, והמביא אליהם, לבקש הדרך לתקן את אשר עותו רוע ההכנה הזאת ורפואתה, והוא אומרו שחוק וקלות ראש מרגילים לאדם לערוה, והם שתי הכחות הנכללות בכח המרגיש, אשר ביארם הפילוסוף בספר המדות, ואנחנו הרחבנו שם הביאור בכל פרטי חלקיהן, והם הכח התאווני הנרמז בשם שחוק, והכעסני הנרמז בשם קלות ראש, כי הכעס יולד מהמהירות וקלות הפעולות, כנודע, והוא אשר קראו קלות ראש, ואמר שאלה השתי כחות הם המביאים לאדם לכל הגנות והפחיתות הנמצא בו, ולקח מלת ערוה על כל העבירות, שכל דבר רע חרפה היא לנו, וערוה יקרא בכל מקום.

והנה להיות שר' ישמעאל כלל כל הטוב בסיום דבריו במלת שמחה, ע"ד שאמר שלמה ע"ה ושבחתי אני את השמחה כו', כלל זה השלם כל הגנות והפחיתות במלת שחוק, ע"ד שאמר גם כן שלמה הע"ה לשחוק אמרתי מהולל כו', וזה כי השחוק והקלות ראש בלי ספק הם מפאת החומר, והם הוראה לבלתי היותו נכנע אל השכל, כי השכל לא ישפוט לעולם שיהיה השחוק והקלות ראש נבחר בשום זמן, רק הם התעוררות מפאת החומר, ושאין השכל שולט עליו, ועל כן הם מרגילין לערוה, כי מזה יבוא החומר לנטות אחר התאוות כולם במרוצה נמרצת.

ואחר אשר הניח חולי הנפש וסבת ההפסד הניח רפואתו, ולהיות שהחולי יהיה אם בשכל המעשי ואם בשכל העיוני, הניח שלשה דברים לרפואת המעשים הרעים, שהם העיקר אצל החומר, ואחד לרפואת השכל העיוני. והשלשה שהניח לרפואת המעשים כולם, הניחם כמי שמנהיג את הרופא עצמו כאשר יחלה. והנה הדבר הראשון שיצטרך אליו הרופא, הוא הידיעה בדברים המרפים את חוליו, וזה בשימצא אצלו ספר רפואות גנוז אתו של בקי מומחה, אשר לא יחטא בהבנתו, ויתנהג ברפואתו. ועל החלק הזה אמר מסורת סייג לתורה, וזה כי התורה היא ספר רפואת הנפש לנחותינו הדרך, השם נפשנו בחיים הנצחיים, אך צריך להזהר מאד שלא יחטא האדם בהבנתה, אשר על כן הדרך הנכון להשמר מן הטעות היא הקבלה האמיתית, כי שבעים פנים לתורה, והאיש החוטא יגלה פנים בה שלא כהלכה, על כן היה המסורת והקבלה האמיתית סייג נפלא להשמר מן הטעות, על דרך מאמר רז"ל מפי סופרים ולא מפי ספרים, שרצה בזה לרמוז התועלת המגיע משמירת הטעות בהיות הדבר מפי סופרים.

והדבר השני אשר יצטרך הרופא, הוא מציאות התרופות, שהם הכלי והאמצעי להמצאת הרפואה להוציא מן הגוף הלחות הרעות, שהם סבת החולי, וכן היו המעשרות תקון הפזור בממון אצל המעשים הרעים, שהממון הוא הכלי והאמצעי לעשות רע וטוב,

ועל כן אמר שהמעשרות, שהוא הרגל פזור הממון בדבר טוב לעבודת השם ית', הוא הסייג הנכון לעושר, להרגיל עצמו לבלתי עשות עמו רק טוב, כי במה שיתן המעשרות, וירגיל עצמו בהם, יתהווה בו קנין טוב בהוצאת הממון, והיא התרופה הנאותה להריק לחות התאוות הרעות, אשר הם מתהוות בהוצאת הממון בענין רע, וכאשר ירגיל עצמו בהוצאת המעשרות, יתקן את אשר עותו.

הדבר השלישי הוא, הנהגת החולה בשעת החולי, עד ישוב הזמן ורפא לו, שלא יאכל הדברים המזיקים, ולא עוד אלא שצריך שיזהר שלא יאכל ברבוי, גם מהדברים שמתיר לו הרופא לאכול, כן ברפואת הנפש צריך שיקדש עצמו במותר לו, כי בזה תחזיר הבריאות במהרה, וז"א נדרים סייג לפרישות, יר', שהנדרים שידור האדם לאסור עליו המותר לו, בדרך סייג והרחקה מהמגונה, הנה זה הוא סייג גדול לשמירת הפרישות והקדושה.

והיה הכלל העולה מכוונת התנא בזה, להיות החומר מעוות מצד עצמו, צריך להתנהג עמו כמו שיעשו עם העצים המעוקמים ומעוותים, שצריך להחזירם אל הצד האחר ההפכיי אל הצד המעוות, כדי שיעמדו באמצע שהוא היושר, כן הדבר הזה, כי להיות השחוק והקלות ראש מרגילין אל הדברים הרעים, על כן צריך לעשות סייגים לפנים משורת הדין, כדי שיבוא האדם אל האמצעי, והיא הדרך הישרה שיבור לו האדם, והוא דקדוק נכון.

ואחר שביאר הסייגים הראויים לבקשת יושר המעשים כולם, כמדובר, הניח סייג אחר, לבקשת הדרך הישרה אצל שלמות השכל העיוני, לתקון המחשבות הרעות והנפסדות, ואמר סייג גדול בחכמה והידיעה, והיא השתיקה, וזה כי בהמצא הסכלות הקניני אצל החכמות, לא יתכן להשיג האמת עד יעדר בהחלט, ויבוא האדם במדרגת הסכלות ההעדרי, ואחר הסכלות ההעדרי יושג קנין שלמות השכל העיוני והידיעות האמיתיות, ועל כן אמר סייג לחכמה שתיקה, והוא הסכלות ההעדרי, והוא כאלו אמר שיזהר מהסכלות הקניני, כי בזה יושג השלמות כנודע, וזולת זה בענין החכמה, בכל מקום שידובר בדברי חכמה, השתיקה היא סייג גדול לשמירה מן הטעות, וכאשר אמר חכם אחד מן החכמים אם הדבור כסף, השתיקה זהב. ואמנם מה שלא אמר שתיקה סייג לחכמה, כמשפט הקודמים, והקדים הנושא אל הנשוא, הוא הכרח למה שאמרנו, כי להיות השלשה סייגים הראשונים אל המעשה, והיה זה לבדו אל החכמה, אמר שהסייג לחכמה היא השתיקה, כאלו גלה בזה היות הקודמים אצל המעשה, וכאלו אמר אלה הנזכרים הם סייגים למעשה, אך הסייג לחכמה היא השתיקה, והוא דקדוק אמיתי ונכון.

משנה יד

אחר אשר השלים המאמר הראשון, והוא רושם הגבול הראשון אשר זכרנו, הונח מאמרו הב'. תחלתו הוא היה אומר חביב אדם שנברא בצלם, חבה יתירה נודעת לו כו'. והנה כללות מאמרו זה כולו כבר רמזנוהו, והוא מבואר, כי הניח שלשה דברים יקרים באדם, שהם סבות השגת השלמות, הא' הוא מצד הנותן, הממציא אותם בהכנה נאותה אל השגת השלמות, שנבראו בצלם אלהים מצד צורתם העצמית. הב' מצד הכנתם, בהיותם נבדלים משאר האומות מצד אבותיהם שהיו אוהבי השם ית', עד שקרא את בניהם בניו, וזהו חביבין ישראל שנקראו בנים, יר', זולת מעלת הצורה העצמית אשר בה נקראים אדם, יש להם יתרון אחר מצד היותם נקראים בשם ישראל, והיא שנקראו בנים למקום וכו'. הג' מצד הכלי האמצעי שנתן להם להשגת השלמות על נכון, והיא התורה, וזה להם מצד היותם מיוחדים אליו ית' הנרמז בשם ישראל, מה שאין כן בשאר האומות, והוא אומרו חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה.

ולהיות שכל זה איננו שוה, אם הפעולות האנושיות יהיו מוכרחות מפאת ידיעתו ית' שידעם קודם שיצאו אל המציאות, ולא יתכן להיות באופן אחר, על כן סמך לזה ענין בנין הבחירה והרצון עם ידיעתו ית', והסדר בהשגחתו ית' כפי רוב מעשי בני אדם, באומרו הכל צפוי כו'. הנה זהו כללות כונתו הכוללת במאמרו השני הזה.

אמנם כדי לעמוד על אמתת הבנת כונתו בפרטות, ראוי להשתדל ליישב באמת הכפל בגזרותיו אלה, שהיה מספיק שיאמר חביב אדם שנברא בצלם שנאמר כי בצלם אלהים עשה את האדם וכו', או שיאמר חבה יתירה נודעת לו לאדם שנברא בצלם שנאמר וכו', וכן בשאר.

וכן במה שאמר הכל צפוי והרשות נתונה, הנה הוא קשה אצלי מאד, שהוא הנחת קושיא בלי תירוץ, ואין דרך החכמים להתעורר על הספקות בלתי תירוץ, כל שכן על שלם כרבי עקיבא, שראוי להאמין עליו שבא להעמידנו על נכון אמתת הדרוש.

אך אמנם אל הספק הראשון אפשר להשיב וליישב הכפל כפי דרך הרמב"ם ז"ל, שפירש שהודעת מה שהטיבו לו לאדם היא הטבה אחרת, והוא כאלו אמר שהם חביבים במה שנבראו בצלם, ונקראו בנים, ונתן להם כלי חמדה, אמנם זולת זה חבה יתירה נודעת להם במה שנתפרסמה להם החבה ההיא, והוא כאלו אמר שהיא חבה יתירה, במה שהחבה הנז' נודעת להם, והטעם בזה מבואר כי במה שידעו שנבראו בצלם ושנקראו בנים, ושנתן להם כלי חמדה וכו', ישתדלו יותר ברצון טוב ובזריזות להשיג השלמות, כי במה שיכירו וידעו היות צורתם ראויה להשגה גדולה להיותה אלהית, וכן במה שידעו

שהם במדרגת הבנים עמו ית', ושאפשר להדבק בו בשהוא אוהב אותם כאב לבנים, וכן במה שידעו שיש להם אמצעי שלם וכלי נאות להשגת השלמות, הנה בזה תתעצם תשוקתם ואהבתם אל השלמות, ובזה יתיישב הכפל על נכון, אלא שלפי דעתי הלשון דחוק קצת כפי דעת הרמב"ם ז"ל שפירש שהחבה היתירה היא במה שנודעת להם וכו'.
אשר על כן לבבי יחשוב שהיתה כוונתו בכפל הזה להגיד חבה פרטית, זולת הכוללת לו ולזולתו, ותהיה גזרתו גדר החבה מחובר מסוג והבדל, והיה הכתוב בכל אחד מהם ביאור ההבדל העצמותי, ובזה יתיישב הכל על נכון, כי ראשונה אמר על האדם הכולל שהוא חביב שנברא בצלם, ומלת צלם היא נאמרת על הצורה העצמית, אשר בו נתעצם הדבר, והיה מה שהיה, כמו שפי' הרמב"ם ז"ל בפ' א' מהחלק הראשון מספרו הנכבד, וז"א חביב אדם שנברא בצלם. ולהיות שגם כל שאר הבעלי חיים זולת האדם נבראו בצלם, והיא צורתם העצמית, אמר, שחבתו מאתו ית' יתרה במה שבראו בצלם, שהיא צורתו העצמית נבדלת מצורת שאר הבעלי חיים, במה שצלמו היה צלם אלהים, שנאמר כי בצלם אלהים עשה את האדם, מה שאין כן בשאר הבעלי חיים, כי עם שנבראו בצלם לא היה בצלם אלהים, ועל כן היתה חבת האדם יתרה וכו'.
וכן הענין בגזרה השנית, אמר, שישראל הם חביבין במה שנקראו בנים למקום, והנה גם שאר האומות אף על פי שלא נקראו כן הנה הנם בנים למקום, כי כולם נמשכו מאדם הראשון שהיה בנו ומעשה ידיו של מקום, ואמר שעם היות שכולם הם בניו, הנה במה שנקראו בייחוד ישראל, זה השם להבדילם מזולתם, נודעת להם חבה יתרה על שאר האומות דכתיב בנים אתם לה' אלהיכם, כי אם היה מביא ראיה מפסוק בני בכורי ישראל לא היה זה מורה הבדל משאר האומות, יען היה מקום לאומר שיאמר שישראל קראם השם ית' בני בכורי, ולא שלל בזה שאומות העולם לא יהיו בניו, אף על פי שלא יהיה במדרגת הבן הבכור, אמנם במה שאמר בנים אתם וכו', משמע אתם קרויים בנים ואין אומות העולם קרויים בנים, וזה יורה ודאי שיש חבה יתירה לשם ית' עמהם, נבדלת מחבת שאר האומות בהבדל עצמותי.
וכן הוא בנתינת התורה, כי עם היות שהוא ית' נתנה גם לשאר האומות, כמו שדרשו רז"ל, בפסוק ה' מסיני בא וזרח משעיר וכו', הנה במה שנברא העולם בתורה, ונברא העולם בשביל ישראל, שהתורה וישראל היו שותפים בבריאה, כמו שדרשו רז"ל בראשית, בשביל ישראל שנקראו ראשית וכו', ובשביל התורה שנקראת ראשית וכו', הנה בזה חבה יתירה נודעת לו, ועל כן הוסיף בהבדל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם וכו', ובראיה שהביא נתבאר ההבדל העצמותי הנז' באומ' כי לקח טוב נתתי

לכם, שהוא מאמר נאמר מפי שלמה הע"ה ברוח הקדש מפי השם ית', שאמר שנתן לנו בייחוד את תורתו שהיא מיוחדת לנו, אף על פי שקרא לכל האומות שיקבלוה, וזאת היא החבה היתירה, ובזה נתיישב הכפל על נכון כמשפט כל גדר מורכב מסוג והבדל כנודע. ואחר אשר ביאר בטוב טעם ודעת, ההכנה אשר באדם להשגת השלמות מצד הנותן והמקבל והאמצעי הנאות להשגתו, שהיא התורה, ביאר איך אין מקום שיתנצל האדם באומרו שידיעתו ית' מכרחת את האדם אל צד מהצדדים, אשר על כן אין מבוא לבחירתו בפעולות שהוא מוכרח במעשיו אם טוב ואם רע, ועל כן בא להודיענו, שעם היות אמת ויציב ונכון שהכל צפוי וגלוי וידוע לפניו ית', הנה זה אינו סותר הבחירה, כי הרשות נתונה לאדם לבחור בטוב ולמאוס ברע כנז', וז"א הכל צפוי והרשות נתונה וכו'.

ואמר שעם היות הבחירה לאדם על כל מעשיו, ולפי זה היה ראוי שיתנהג השם ית' עמו במדת הדין הגמור, שאם יחטא יהיה נענש מיד, אחר שבבחירתו הגמורה יחטא ואשם, עכ"ז הוא ית' לא כן עושה, רק שיתנהג עם האדם במדת החסד ובטוב, ולא כפי הדין הראוי עליהם בהיותם בחיריים כנז', וז"א ובטוב העולם נדון, כמו שפירש הרמב"ם ז"ל, וביאר החסד האלהי וטובו הגדול בענין הדין הנז', והוא שהכל לפי רוב המעשה, כי אם יהיו זכיותיו מרובין על עונותיו לא תזכרנה עונותיו כלל, כמים עברו יזכור אותם שופט בצדק, וז"א והכל לפי רוב המעשה, שהוא תוספת ביאור גזרת ובטוב העולם נדון.

ואפשר שכפי דרך הרמב"ם ז"ל שפירש לפי רוב מספר המעשים, שאם יתן האדם אלף זהובים בבת אחד למי שראוי, לא יעלה בידו מדת הנדיבות, כמי שהתנדב אלף זהובים באלף פעמים, שעשה אלף פעמים מעשה הנדיבות, כי ברבוי מספר המעשים מצד ההרגל, קנה קנין מעלת הנדיבות, ויהיה קיים בנפשו, והוא באמת אמיתי ונכון, יהיה זה ראיה לבחירת האדם, כי להיות האדם בחיריי במעשיו, והטבע אשר בו מפאת חומרו יובילהו אל התאוות הגשמיות, על כן הדין האמיתי שופט בצדק ודן את העולם בטובו הגדול, וז"א ובטוב העולם נדון, ועל כן היה גם כן השלמות מושג כפי רבוי מספר המעשים, להכניע החומר בהרגל הפעולות הטובות, וז"א והכל לפי רוב המעשה. ובין כך ובין כך יתיישב מאמר זה השלם על נכון. לבד זה ראוי להבין ענין הבחירה האנושית, איך תהיה אפשרית, בהיות הכל גלוי וצפוי לפניו ית'.

ובדרוש העמוק הזה ריש מילין אומר, ואסמוך על מה שהרחבתי הביאור בו בהיתר הספק מעיקרו בספר פני משה מאמר שלישי סימן ג' ושם גליתי חרפת אשפת מורשי לבבות החושבים שהרמב"ם ז"ל לא התיר הספק, כי הנה אמת במה שאמר בפרק השני מהחלק השלישי בהבדל ידיעתו מידיעתינו, התיר הספק מעיקרו למבינים, כדמותו

בצלמו כאשר הניח אותו, והתירו הנביא ישעיה עליו השלום במלות קצרות באומרו למה תאמר יעקב ותדבר ישראל נסתרה דרכי מה' ומאלהי משפטי יעבור, ותהיה וו ומאלהי, כוו ומקלל אביו ואמו וגו', והוא כאלו אמר למה תחשוב שלא ימנע משתי אלה, או שנסתרה דרכי מה', והוא לא ידע פרטי מעשינו, או שאם ידעם אנו מוכרחים במעשינו, ואם יענישנו אינו עושה משפט, וזהו ומאלהי משפטי יעבור, כמו או מאלהי וכו', הנה זהו תאר הספק, ואמר והוכיח שאין מקום לספק הזה כלל, אם מצד החקירה וז"א הלא ידעת, ואם מצד הקבלה האמיתית וז"א אם לא שמעת וכו' אלקי עולם ה' וכו', וסיים הכתוב באומרו אין חקר לתבונתו, כלומר, שהטעות אשר חייב הספק הוא בהקיש ידיעתו ית' אל ידיעתינו, כי אם היינו רואים בעין השכל הישר כי גבהו שמים מארץ גבהו דרכיו מדרכנו, לא היה מתחייב הספק כלל, והוא בעצמו מה שרצה הרב ז"ל בפרק תשעה עשר ופרק עשרים מהחלק הג' מספרו הנכבד, כמו שיתבאר במעט ההשקפה ליודע דעת חכמתו.

ואמנם התרו אגלנו ברמיזות, ויהיה מבואר למבינים, והנה הוא מובן עם מה שכתב ארסטו במאמר הח' מספר השמע, שהאפשר בשני צדדים הפכיים כאשר יונח בהווה חיוב איזה מהם, לא יסתיר האפשר ע"כ. ופירושו מבואר, כי אם אמרנו דרך משל שראובן ירוץ מחר או לא ירוץ, הנה כל השני צדדים אפשריים, וכאשר הוספנו על זה קיום צד אחד מהם בהווה, ר"ל בפועל, ואמרנו ראובן ירוץ מחר, או של יום מחר ראינו שהוא רץ, ואמרנו הוא רץ, הנה זה אף על פי שיהיה כן בלי שום ספק לא יסתור אפשרותו, כי לא יהיה מוכרח כמו שיקרה בכל הפעולות, בשעה שהן נפעלות מהאדם בהווה, שהצד הנפעל יהיה אמתי בהחלט, ולא יתכן הפכו, כי אם כן יהיו שני הפכים בזמן אחד, וזה מכת הנמנעות כנודע. ובהיות הצד ההוא ההווה מחוייב, לא יאמר היותו מוכרח, רק אפשרי, עם שלא יתכן בשום צד הפכו בהווה, והמשל בזה אם אני רואה את ראובן בהווה שהוא רץ, הנה יחוייב שיהיה כן, ולא יתכן בשום צד שיהיה בלתי רץ, בהיותו רץ בהווה, שאם כן יהיו שני הפכים בנושא אחד בזמן אחד כמדובר. ועכ"ז לא יאמר שהוא מוכרח במרוצתו מצד ידיעתי וראייתי, שאני רואה אותו רץ, כי עם שראייתי וידיעתי אמיתית, הנה פעולתו היא אפשרית.

כן ידיעתו ית' אינה מכרחת פעולות בני אדם, אף שידעם, יען הוא יודע אותם תמיד בהווה, כי אין עתיד לפניו ית', שהוא למעלה מהזמן, וכל הזמנים העתידים בערכנו לאין תכלית, הם הווים לפניו, וכמו שבערכנו ידיעתינו בהווה אינה מוכרחת, כן ידיעתו להיותה תמיד בערכו בהווה אינה מכרחת, ונתחייב הטעות בספק הזה, למה שאין אנו

יכולין לצייר איך תהיה ידיעתו תמיד בהווה, אף במה שהוא עתיד אצלנו, ובהיותנו מקישים ידיעתו ית' אל ידיעתנו, נתחייב אצלנו הספק, אך מי שידע באמת שאין ידיעתו נופלת תחת הזמן חלילה, אף על פי שלא ידע איך יהיה זה, הנה במה שידע שכל הדברים העתידים אצלנו, הם הווים ונגלים אצלו עד סוף כל הדורות, לבבו יבין שלא יתחייב הספק כלל, ויהיה הדבר הנפעל נשאר באפשרותו, עם היותו ידוע אצלו ית', כי הוא כידיעתינו בדברים הנפעלים בהווה כמדובר. והוא מה שרצה הנביא ישעיה ע"ה באומרו שאין חקר לתבונתו, כי לא יצוייר בו שהניח הספק ולא התירו, ומה גם בהיות שתמה על המספק כאומרו למה תאמר וכו', שיורה על פרסום ההתר מעיקרו, והוא דרך הרמב"ם ז"ל בהתרתו כאמור.

והשלם האלהי הזה במלה אחת התיר הספק כלו, על הדרך הנרשם באומרו הכל צפוי, לרמוז אל המשל אשר המשלנו מידיעתינו בהווה, כי בהיות שהכל צפוי לפניו ית' כאלו כבר היה על כן תהיה פעולת האדם אפשרית, וזה נרמז במלת צפוי, שהוא פועל עבר, ולא אמר הכל צופה ומביט, ליתר ביאור הכוונה הזאת, ובכן יתבאר שהרשות נתונה והפעולה אפשרית, כי אינה עתידה בערכו ית', רק בפועל עבר, שלא יתכן להיות באופן אחר, ולא נאמר בעבור זה שהיה הכרחי, רק אפשרי, והוא דקדוק נכון ואמיתי מאד, ונתבאר בו המאמר השני הזה כולו על נכון.

משנה טז

והתחיל במאמרו השלישי, באומרו **הוא היה אומר הכל נתון בערבון, ומצודה פרושה וכו'** עד סוף המשנה. והכוונה בו לרשום השכר המקווה לעולם הבא, בהרחבת ביאור הבחירה והרצון שהם סמוכים לעד לעולם, בביאור אופן ההשגחה האלהית במשל נפלא מאד, מסכים מכל צד, ונאות להישיר האדם אל הטוב במה שהוא טוב, ולהרחיקו מן העבירה ומכל דבר רע, שהיא הכוונה הכוללת בכל הפרק הזה כמדובר.

אמר ראשונה שהכל נתון בערבון, וזה אפשר שיתפרש בשני פנים, אם שנאמר שהכל נתון בערבון, רוצה לומר, שכל דברי העולם הזה וכל הטובות המושגות לאדם בו, הכל נתן מאתו ית' בערבון, רוצה לומר, שנותנין לו הטובות לזמן, באופן שיהיה ערב תמיד לפרוע חובו בכל עת שיתבעו אותו הגבאין ממנו. והיותר נכון אצלי הוא, שמלת ערבון הוא משכון כמשמעו, והכוונה כי כל מה שנתון לו לאדם בעולם הזה מהטובות הזמניות, הכל הוא נתון מאתו ית' בערבון טוב, והוא הנפש אשר בידו נפש כל חי בערבון, ואם לא יפרע אדם חובו, הוא ית' יתפרע מהערבון והמשכון שהיא הנפש, אשר על כן ראוי שישער זה האדם, כשבאים עליו הטובות הזמניות, לפרוע חובו, פן יפסד הערבון ששוה

יותר מהסחורות שנותנין לו לאין תכלית, ואם הוא מוציא הטובות ההם כפי מה שצוה עליו הבעל חוב, שהוא השם ית', ככתוב בתורתו ומקיים מצוותיו, הנה הוא פורע חובו, ויהיה הערבון נשמר תכלית השמור הטוב בידו ית'.

ואמר עוד שמצודה פרושה על כל החיים, והוא משל אל המקרים הסובבים עלינו בתמידות, שהיא מצודה פרושה על כל באי עולם, שהם כדגים שנאחזים במצודה כמאמר שהע"ה. וראוי לדקדק במשל הנפלא הזה, שלא אמר שכל החיים נאחזים במצודה, רק אמר שהמצודה היא פרושה על החיים, וטוב לפני ה' ימלט ממנה, כי השלם אינו נופל תחת מקרי הזמן, עם היות מצודתם פרושה על כללות בני אדם, אך אמנה הרשעים בנפשותם והמטים עקלקלותם ילכדו בה.

ובשני הדברים הראשונים האלה נתבאר כל המשל בכללות, בביאור הטובות הזמניות, איך יגיעו לבני אדם מפאת ההשגחה והפרעון, מהם במקרי הזמן ותולדותיו, ומכאן ואילך ביאר כל המשל בכל פרטי חלקיו, והחלק הראשון הוא, שהעולם הזה עם הטובות הזמניות המושגות בו הוא כחנות פתוחה, כי העולם הוא דומה לחנות והיא פתוחה לרוחה, כי כל הרוצה ליטול יבוא ויטול, אך אמנה אמונה אומן החנוני, שהוא השם ית', הוא מקיף תמיד, והוא כינוי אל השגחתו הנפלאה, שהוא מקיף על כל פרטי המעשים כולם, וצפוני טמוני כל בוחן לבות וכליות, אשר כל זה נכלל במלת מקיף, והוא משל החנוני, שאינו עומד במקום אחד מיוחד, שאפשר שיגנבו סחורתו ממקום אחר, כי השם ית' איננו כן, רק מקיף בכל צדדי החנות וצדי צדדים, באופן שלא יעלם ממנו שום מקום שלא יקיפוהו, שהוא משל מסכים להשגחתו הפרטית בכל פרטי מעשי האדם, ואם פי' הכל נתון בערבון יהיה כפי פירושנו השני, מלשון משכון, יהיה פי' והחנוני מקיף, שנותן בהקפה לזמן, שאינו גובה חובו לאלתר, כמו שפירש הרמב"ם ז"ל, ויהיה מסכים גם כן אל הכוונה, וזה, כי ראשונה אמר שהכל נתון בערבון, ולא אמר שהחנוני נותן בערבון, כי החנוני, והוא השם ית', אינו לוקח הערבון מהאדם, כשנותן לו הטובות הזמניות הנז', רק נותן אותם לו בהקפה לזמן, אך הערבון הוא נתון אצלו, אשר בידו נפש כל חי, כמו שביארנו, ועל כן לא אמר והחנוני מקיף בערבון, וכן לעיל לא אמר והכל נותנין בערבון, כי אין הנתינה בשעת הנתינה על הערבון, רק שהערבון, והיא נפש הלוקח, נתונה בידו, ונמצא כל מה שנתון לאדם, שהוא בערבון, אבל אופן הנתינה היא בהקפה, וזהו החנוני מקיף וכו', והוא דקדוק נכון.

והשלים המשל באומרו שהפנקס פתוחה והיד כותבת, והוא ע"ד שדרז"ל על פסוק ביד כל אדם יחתום וכו', ועל כן לא אמר והחנוני כותב, רק והיד סתם, שהאיש אשר עליו

הנמשל הוא הכותב חובותיו, והפנקס פתוחה לכל היד הכותבת, כי יד כל אדם יחתום בו חובה כנז', וענין החוב הנכתב הוא, כי אלה הטובות הזמניות הנתונות לאדם בערבון, הנה הלוקח אותם ומוציא אותם אל הדברים הטובים והראויים, לא נשאר חוב עליו, כי כבר פרע לבעל חובו, אך המוציא אותם בדברים רעים ובדברים בלתי ראויים, הנה זה הוא החייב אל הנותן, ונכתב חובו בפנקס ההוא.

ואמר עוד שכל הרוצה ללוות יבוא וילוה, והוא קיום הבחירה אשר זכר למעלה, שהרשות נתונה, ובכן כל הרוצה לעשות מעשים רעים הוא הלווה, והלוקח מהחנות, וזקפן עליו במלוה כאשר יוציא אותה בדברים בלתי ראויים, אשר עליו החוב עד יחזור בתשובה, ויפרע חובו, ויעבירהו מספר הזכרונות, וזה כלו ביאור מה שנאמר למעלה הכל נתון בערבון, אלא שפירש פרטי המשא ומתן.

ואמר שעם היות שביד האדם נתנה הבחירה לבחור בטוב או ברע, אלא שפועל הרע הוא שנשאר חייב, והוא אשר נאמר עליו לווה רשע ולא ישלם, הנה לא יחשוב האדם שהכל הוא על צד הקרי וההזדמן, ושאם לא יפרע הוא חובו מעצמו שלא יתפרעו ממנו, כי הנה הגבאים מחזירין תמיד בכל יום ונפרעים מן האדם. והוא פירוש מה שנאמר למעלה, שמצודה פרושה על כל החיים וכו'. והנה מ"ש שהגזברין, והם שלוחי ההשגחה בשמים וכל צבאם הארץ וכל אשר עליה, כי כלם הם משרתיו עושי דברו, הם נפרעים מן האדם מדעתו ושלא מדעתו, רוצה לומר, שמביאים ייסורין לצדיקים, ונותנים שלוה לרשעים, כי בזה נפרעים משניהם, כי נפרעים מן הצדיקים על קצת עונות שעשו, כדי שישארו נקיים לעולם הבא, כי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ומאלה נפרעין שלא מדעתם, מפני שהם סבת בטול תורה, על דרך שאמרו לאותו שלם חביבין עליך ייסורין, והשיב לא הן ולא שכרן וכו', ונפרעים מן הרשעים במה שעוזבים טובם בידם, ובזה נפרעים מהם מדעתם, כי אם היה לו איזה זכות מצד איזו מצוה שעשו, מקבלים פה שכרם, והוא להתפרע מהם מכל חטאתם בעולם הבא, ונמצא שבמה שעוזבים אותם בהצלחתם ושלותם, נפרעים שלוחי ההשגחה מהם מדעתם שהם שמחים בזה, ועל מאי דסליק מיניה, והוא שלות הרשעים, שיש לאומר שיאמר שאין רצון יוצרם שתנתן טוב לרשעים, בהיותם הם פועלים הרע, כי בזה נמצא היותם חוטאים נשכרים, לזה השיב שיש להם על מה שיסמוכו בזה, והוא מה שנותנים להם עונשם בעולם הבא בהחלט, כי על זה הם סומכים. ועל ייסורי הצדיקים, שיש לאומר שיאמר שהוא עול שישולם להם רעה תחת טובה, אמר והדין דין אמת.

ואפשר שמה שאמר שנפרעים מבני אדם מדעתם, הוא על ייסורי הצדיקים, שהם שמחים בייסורים כשאין בהם ביטול תורה, ומה שאמר ושלא מדעתן, הוא על הרעות והייסורין הבאים על הרשעים שבועטין בהם, והם שלא מדעתן, ועל שניהם יחד אמר שיש להם על מה שיסמוכו, כי הטעם ברור ונכון להם בחכמת בוראם.

וביאר כללות הנמשל באומרו שהכל מתוקן לסעודה, יר', כל עניני העולם הזה והטובות הזמניות ותולדותיהן ותולדות תולדותיהן, אף על פי שיראה בהם לפנים ולכאורה, רוע הסדר והעדר ההשגחה, הכל הוא מתוקן ומסודר כפי הראוי להשגת סעודת השלמות והתענוג הרוחני לעולם הבא, והיא סעודת חמדת הנשמות הטהורות המתענגות בעולם הבא מזיו כבודו והודו ית' מבלי שפה. וז"א והכל מתוקן לסעודה, כאלו אמר שכל הנז' לעיל, הנה תקונו על האופן הנז' בכל פרטיו, והנהגת שלוחי ההשגחה האלהית בהם, הכל הוא מתוקן ומסודר לסעודה לעולם הבא. אשר על כן ראוי לאדם להזדרז ולהשתדל לילה ויום להשגת השלמות, ולהשמר מהטעות בהתעוררות חזק נגד התאוות, בציירו כל הדברים היקרים האלה הנרמזים במשל הנפלא הזה, כי זה כל האדם.

משנה יז

רבי אלעזר בן עזריה אומר אם אין תורה אין דרך ארץ, אם אין דרך ארץ אין תורה, אם אין חכמה אין יראה וכו'. הן אמת המפרשים הנגשים לבאר המשנה הזאת נתחלפו מאד בפירושה, וקרה להם כל הבלבול וההתחלפות ביניהם, מצד חלוף הבנת כוונת המלות, אשר בהם כלולה הכונה. והנה הרמב"ם ז"ל לא ביאר רק מלות דעת ובינה, ואמר דרך כללות, שכוונת התנא בכפל הזה בכולם הוא, שכל אחד משניהם מועיל במציאות האחרת, ואם תעדר אחד מהם, לא תועיל האחרת. והוא הפירוש הנכון והאמיתי דרך כללות בכולם יחד. אך אמנם לדעת כונת התנא בפרטות בכלם, עם שקצתם האריכו למעניתם, אנחנו נקצר בביאור הכונה לבד, כמשפטינו בביאורנו זה.

ואומר כי הנה שם התורה הנאמר פה, הוא נאמר ביחוד על האמונות המקובלות האמתיות ועל המצות, וביחוד השמעיות, ודרך ארץ הוא שם כולל כל הדברים הצריכים לקיום הקבוץ המדיני, והם הדברים הנכללים בהנהגת המדינה, ובכללם כל המצוות אשר קראום הקדמונים מצות שכליות, שהשכל יחייב אותם, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בפרק הו' משמונה פרקיו בהקדמתו למסכתא הזאת, והוא הנכלל כולו במלת דרך ארץ כפי משמעותה, שהוא דרך כל הארץ להתנהג כפי השכל, כמו שהוא בהנהגת המדינות. ואמר ראשונה דרך כללות, כי אם אין תורה אין דרך ארץ, ואם אין דרך ארץ אין תורה וכו', ואין כוונתו לרשום בזה אופן השגת התורה או הדרך ארץ, כי לא נחית לזה כלל, רק

רצה על הקיום וההעמדה, לקיים מה שנאמר מפי כל החכמים הקודמים, לקיום הטוב במה שהוא טוב, והרחקת הרע, אשר הוא תלוי באמת בשלמות העיון והמעשה גם יחד. ואמר כי אם אין תורה אלהית מקובלת מפורסמת לאמיתית, לא יתקיים הקבוץ במצוות השכליות, כי הם יבקשו טעמים כפי השכל לקיום הטעות, אך כאשר יבואו בתורה הדברים מבוארים, ויונחו לאמתיים בלתי פקפוק וערעור כלל, אז יתקיים הקבוץ על נכון, והאדם הפרטי ימצא בו הדרך ארץ וקיום המצוות השכליות, כאשר יהיו אצלו האמונות האמיתיות, וכל המצוות אשר באו בתורה, וכאשר ידע שאין להרהר בכל הכתוב בה, אז ישתלם בדרכי השכל, ומה גם בתקות השכר הרוחני המיועד בתורה, המקווה אחר המות. וכן אם לא יהיה שלם בדרך ארץ, והם המצוות השכליות, לא תתקיים התורה, כי אם לא ירגיל עצמו להתרחק מהגנות אשר יחייבם השכל, לא ישפוט על טוביותם כפי השכל הישר, אשר הוא סבת קיום התורה באמת. ולהיות שניהם צריכים לקיום שלמות האדם, ואי לא הא לא קימא הא, והא בהא תליא, על כן כפל הענין, לרמוז אל צורך שניהם יחד, והם אור התורה ואור השכל, שיש באמת צורך גדול לשניהם בהשגת הטוב וקיומו, אשר על כן הונחו בכל הגוים והעמים דתות בדויות, אשר קבלום עליהם לאלהיות, זולת הנהגות הפילוסופים והחכמים בדברם הנאותים לקיום אישי הקבוץ, כי זולת שניהם לא יתקיים הקבוץ על נכון.

ואמנם מה שלקח התנא הדבר בדרך שולליי ולא חיוביי, הטעם מבואר בעצמו. כי לא נשפוט על הכל מצד החלק, ועל כן לא נאמר שאם יש שם תורה ויהיה חלק ממנה, שנשפוט ממציאות חלק התורה שימצא שם דרך ארץ, וכן ממציאות חלק הדרך ארץ, שימצא באדם מה, לא נשפוט שימצא בו תורה, כי יצא המשפט מעוקל. ואין לאומר שיאמר שיקח לשון חיובי, ותהיה כונתו באומרו שאם יש תורה יש דרך ארץ, כאלו אמר שאם יש שם שלמות התורה כולה יהיה שם דרך ארץ, כי זה היה באמת מאמר בטל, כי שלמות התורה לא יוקף בגדר, כל שכן שלא יתכן שיכיר וידע שום אדם אנא ימצא שלמות כל התורה כולה, כי צריך עדן ועדנין להשגתה ולהכרתה וזה מבואר.

אשר על כן תפס לשון שולליי, ורצה בו, כי מי שיעדר ממנו חלק מהתורה הצריך להשגת שלמותו, אשר בזה יקרא נעדר מהתורה, הנה זה יהיה נעדר מדרך ארץ, וכן בהעדר חלק מהדרך ארץ הצריך לו, נשפוט בצדק שנעדר ממנו שלמות הכל, וזה מבואר למבין, והוא טעם כולל לכולם, שלא היה יכול לומר אותו בלשון חיובי כמדובר.

ומה שאמר עוד שאם אין חכמה אין יראה, אם אין יראה אין חכמה, וכן אם אין דעת אין בינה, אם אין בינה אין דעת, הם טעם לגזרתו הראשונה שאמר, שאם אין תורה

אין דרך ארץ, וזה מבואר באר היטב למביני המלות הללו, כפי מה שנתבאר בחכמה המדינית, ואנחנו הארכנו הביאור בהם במאמר הששי מספר פני משה בביאור המעלות השכליות, ונתבאר באמת שהחכמה והדעת הם מעלות השכל העיוני. כי הדעת הוא המושג אחר המושכלות הראשונות וההקדמות המפורסמות, והחכמה הוא הנודע אחר העיון מהדעות, כמו שנתבאר שם. ואמנם הבינה, והיא הנקראת גם כן תבונה, הנה היא ממעלות השכל המעשי, והיא המעלה אשר בה יישיר השכל אל המעשים הטובים והנאותים, וכן היראה, עם שאיננה מהמעלות השכליות אשר הניחו בחכמת המדות, הנה היא מעלה גדולה להרחקת המעשים הרעים, אשר בה ישפוט השכל על גנות הדברים הרעים והמגונים.

ולהיות כוונת התנא לומר ששלמות המעשה הוא סבת קיום שלמות העיון, וכן שלמות העיון הוא סבת קיום שלמות המעשה כנזכר, על כן אמר ראשונה, דרך כללות אם אין תורה שהוא כללות שלמות השכל העיוני בייחוד, אין דרך ארץ, שהוא כללות שלמות השכל המעשי ביחוד וכן להפך. ואחר שביאר אותו דרך כללות בשניהם, באומרו אם אין תורה אין דרך ארץ, אם אין דרך ארץ אין תורה כנז' ביאר הענין בחלקיו, כי היראה והבינה הם חלקי הדרך ארץ, שהיא אצל המעשה, שהיראה היא להרחקת המעשים הרעים, והבינה היא להשגת המעשים הטובים, וכן דעת והחכמה הם חלקי התורה ביחוד, ואמר, שאם אין חכמה אין יראה, והוא מבואר הטעם כי החכמה היא הפלגת השקידה על הלמוד והעיון, והיא שלמות אחרון בשכל העיוני, אשר על כן כדי שיהיה האדם שוקד בחכמה ויהיה שלם בה, צריך שיזהר וישמר מכל דבר רע, כי התאוה אל הרע והגנות לא יניח השכל שיהיה שוקד על הלמוד, ובכן הטיב התנא אשר דבר, כי אם אין שם יראה שהיא סבת הרחקתו מכל דבר רע, אי אפשר שתתקיים החכמה, וכן אם אין שם חכמה אמיתית שהיא סבת קיום המעשה בהכרת האמת בדברים האלהיים, אשר על כן ישפוט בקיום וחוזק, שראוי לעבוד את השם ית' ולא לזולתו, אין יראה, כי היא סבת קיום המעשה באמת, בהיותה סבת קיום היראה, כי כפי מה שתגדל החכמה בדברים האלהיים, תגדל היראה מלפניו ית'. וז"א אם אין חכמה אין יראה.

ואמר שאם אין דעת אין בינה, ואם אין בינה אין דעת, וביאור הדבר הזה כך הוא. בהיות שהדעת הוא קודם בטבע ובלמוד אל החכמה, כי כמו שהדעת מושגת מהמושכלות הראשונות, כן החכמה היא המושגת מדעות רבות, כמו שאמרנו, ועל כן בתחלת השגת שלמות השכל העיוני והמעשי, הנה לקיום שלמות הדעות והשגתם, לא יספיק שתמצא שם היראה להרחקת המעשים הרעים, רק צריך שתמצא שם תבונה לפעול בה המעשים

הטובים, ויעסוק האדם אחר כך בשלמות השכל המעשי, ועל כן אם אין בינה לפעול הטוב אין דעת, וכן אם אין דעת, להכרת הטוב ושלמות השכל, לא יתקיים המעשה. אך כאשר יהיה האדם שלם בדעות, תצטרך לו היראה להתרחק מאד מהתאוה ומכל דבר רע כמדובר, כדי שיהיה שוקד על דלתות למודו יום יום כאמור. ומשתים אלה נתבארה הגזרה הא' הכוללת, שאם אין תורה אין דרך ארץ, ואם אין דרך ארץ אין תורה כמדובר. ואחר שביאר הגזרה הראשונה בשני חלקיה כנזכר, ביאר עוד גזרה אחרת בתורה עצמה, באומרו אם אין קמח אין תורה, אם אין תורה אין קמח, והוא, כי אחר שביאר התורה בכל חלקיה, שהיא כוללת החכמה והדעת, אשר בה ימצא הדרך ארץ הכולל היראה והבינה, אמר, שאם יהיה האדם נטרד תמיד בבקשת מזונותיו, שהוא פרנסת הגוף, אשר א"א להחיות ולהתקיים בלתו, הנה בזה האופן א"א שתתקיים התורה בכללה, כי אם הנפש תהיה נטרדת בקיום הגוף, לא תעסוק בשלמותה כלל, על כן גזר אומר שאם אין קמח והוא מזון הגוף אין תורה, שהוא מזון הנפש. וכן אם אין שם מזון הנפש, הנה הגוף כמאן דליתיה, כמאמר רז"ל רשעים בחייהם קרויים מתים, ואם אין שם מזון הגוף, כי הקמח הוא מזון המדבר, ואם אין באדם שלמות התורה, נמשל כבהמות נדמו, ובהיותו כבהמות השדה וחיתו יער, אין ראוי שיהיה נזון בקמח, וז"א אם אין תורה אין קמח וכו', ועל כן לא נסמכה גזרה זאת אל הראשונה, בהיותם שניהם על התורה, יען ביאר הראשונה בכל חלקיה, ואחר כך ביאר גזרה אחרת בתורה עצמה כמדובר. ועם זה יתישבו דבריו על נכון.

ואחר אשר ביאר שהתורה והדרך ארץ שהוא שלמות השכל העיוני והמעשי בהצמדם יחד, יתמלא בית שלמות הנפש כולו אורה, ובהעדר אחד מהם יעדר האחר, נעתק לבאר היחס הראוי שימצא בשני החלקים הנז', לקיום השלמות אשר הוא התכלית המכוון כמו שהוכחנו, שכל כונת התנא השלם הזה הוא לבאר סבות קיום השלמות, ולא אופן השגתו, ובכן אמר שאחר שהוכיח שהמעשה והעיון צריך שימצאו בשלם יחד, לקיום שלמותו בנפשו, הנה צריך שיהיו מעשיו מרובים מחכמתו, כדי שיהיה קיים בשלמות, שכל רוחות התאוות והכחות הגשמיות אינם זזים אותו ממקומו, וזה כי מי שמעשיו מרובים מחכמתו, יהיה תכליתו האהבה אליו ית' לעובדו בלבב שלם, ובכן יצדק בו מאמר הנביא שאמר והיה כעץ שתול על מים, כי המים הם כנוי אל האהבה אליו ית', שהיא המחזקת אילן השלמות בכל חלקיו ושרשיו, הם העבודה בכל המעשים הנאותים לעבודתו, והוא משל נפלא מאד למי שמעשיו מרובים מחכמתו, שהם העיקר אצלו

בשלמות, שזה יורה שתכליתו האהבה כנז', ובכן יצדק בו הכתוב הנז' והיה כעץ שתול על מים וכו', שהביאו למשל הבוטח בה'.
אך כאשר יהיה תכליתו החכמה לבד, ויהיה המעשה טפל אצלו, הנה זה לא שם תכליתו האהבה, רק הידיעה מצד עצמה, וזו הוראה שאין בטחונו בשי"ת, אלא שבוטח באדם, שאם היה בוטח בה', היה שם תכליתו לעובדו ולאהבה אליו ית'. ובכן יצדק בו שדומה לאילן, שענפיו מרובים ושרשיו מועטין, כי בנקל יתפתה מרוחות התאוות והכחות הגשמיות, אחר שאינו מושרש על הכוונה הנכונה לאהבה את ה' אלהיו ולדבקה בו וכו'. על כן סמך לזה המשל הנפלא הזה, שהוא תוספת ביאור למה שקדם בסבות קיום השלמות, אשר על כן אמר הוא היה אומר כל שחכמתו מרובה ממעשיו למה הוא דומה וכו', כי בכל מקום שאומר הוא היה אומר הוא תוספת ביאור מאמרו הקודם, כמו שביארנו בכל מקום כיוצא בו, ונכון הוא. וכל המשל מבואר באר היטב בשני חלקיו, ונשלם המשל בפסוק שאמר שהעץ השתול על מי האהבה כנז', מלבד היות שרשיו מרובין ואין כל רוחות התאוות מזיזין אותו ממקומו, שהוא הרחקת הרעות, הנה זולת הרחקת הרע הנמשך מהאהבה אליו ית', ימשך ההתקרבות אל הטוב, שהוא פרי הנפש, והוא השלמות. על כן השלים המשל באומרו ולא ימיש מעשות פרי, כי כאשר יהיו מעשיו מרובים מחכמתו, תהיה החכמה קיימת, וכן המעשה, באופן שכל אילן השלמות יהיה קיים בכל חלקיו, ועשה פרי למעלה, והוא מבואר ההמשל בכל חלקיו.

משנה יח

רבי אלעזר בן חסמא אומר קנים ופתחי נדה הן הם גופי הלכות, תקופות וגימטריאות פרפראות וכו'. להיות שרבי אלעזר בן עזריה ביאר שהחכמה היא חלק מהתורה, פן יחשדהו שומע שכפי נושא העיון תהיה מדרגת גדולת העיון ההוא, כמו שיקרה בחכמות החצוניות, שתתעלה מדרגת חכמה מה על זולתה כפי עלוי הנושא המעויין, אמר שאין כן בעניני התורה, כי להיותה אלהית בכל דבר שלא נמצא לו טעם, כמו שהם המצוות השמעיות אשר זכרנו, הן הם גופי הלכות תורתנו, כמו שהם דינים רבים שבאו במסכת קינין בקיני יולדת ונזיר וזבים וזבות ומצורע וכו', וכן דינים רבים שבאו במסכת נדה בפתחי נדה בדם הנמצא בנדה אם הוא מן החדר או מן העליה, וכן מי שאבדה וסתה שצריכה לשמור עד שתחזור לפתחה, וכאלה דינים הרבה שבאו על זה, אשר עם היות נושאם פחות, להיותם על המצוות השמעיות המקובלות אצלנו מאתו ית', הן הם גופי הלכות תורתנו. אמנם התקופות שהוא כולל כל חכמת התכונה, אשר נושאם מעולה,

וכן גמטריאות, שהם כוללות חכמת המספר וההנדסה וכל החכמות הלמודיות, הנה אלה כולם הם התחלות ללמוד החכמה, והחכמה היא חלק התורה כנזכר.
וזה, כי להיות האהבה אליו ית' הוא התכלית האחרון כמדובר, הנה הדברים אשר באו בתורה, שהם הישרת המעשים והמצוות השמעיות אשר נעשה אותם, להיותם מצוות מאתו ית', הן הם גופי הלכות, אך שאר הדעות, כגון תקופות ומולדות ושאר הלמודיות שנכללות במלת גמטריאות, הנה הנם פרפראות אל החכמה העיונית, שהוא שלמות השכל העיוני כמו שהוכחנו, אשר תכלית החכמה כולה היא להכיר את השם ית' בה, כדי שתתגדל האהבה כפי רבוי ההכרה. ולהיות זה התכלית, הנה כל הדבר המצווה מאתו ית', אשר נעשה אותו להיות מצווה מאתו בלתי השערה אחרת, הן הם גופי ההלכות, יען כל הדעות הם הכנה אל החכמה, והחכמה היא לתכלית האהבה המושגת בה כמדובר, על כן היה כל דבר מצווה מהשי"ת עיקר יקר המובט אל השלמות. ועל כן הונח מאמר זה השלם בחתימת סתימת הפרק הזה, להיות שבו נרמז היות התכלית האחרון באהבה, אשר מזה יתחייב היות העבודה אליו ית' עיקר יקר תפארת השלמות, וביחוד החלק המונח בתורה להתרחק מן הרע והמגונה, אשר עליו תסוב כוונת הפרק השלישי הזה כולו כמדובר.
והסדר הכולל בפרק הזה, מלבד הכוונה הכוללת בו בהרחקת האדם מן העבירה ומכל דבר רע ומגונה, כמו שביארנו בתחלתו הוא, כי אחרי אשר הונח מאמר עקביא בן מהללאל, ששם דרך כולל להרחיק האדם מן העבירה מצד ציור השכל, הונח מאמר רבי חנניא סגן הכהנים, שגם הוא ביאר הסבה העצמית להרחקת העבירות בהכנעת החומר, זולת הציור אשר זכר עקביא. ואחריו הונחו מאמרי הד' שלמים רבי חנניא בן תרדיון, ורבי שמעון, ורבי חנינא ורבי נחוניא, אשר כל אחד מהם ביאר דרך ישר ואות נאות לתקון המחשבות, והכוונה הנכונה להרחיק האדם מכל דבר רע, והם כולם מושגות באמצעות העסק בתורה. והונחו אחריהם מאמרי רבי חלפתא ורבי אליעזר בן יהודה, אשר בהם נתבארה הכוונה הכוללת לארבעתן, כמו שכתבנו בביאור דבריהם על נכון.
והונחו מאמרי השלשה שלמים רבי יעקב ורבי דוסתאי ורבי חנינא בן דוסא, שהשנים הראשונים ביארו האות והמופת להפסד הכוונה הנכונה, ורבי חנינא בן דוסא ביאר האות על שלמותה, כנז' בביאורנו על דבריו, ואחריהם הונחו שני מאמרי רבי דוסא בן הרכינס ורבי אלעזר המודעי, שהם ביארו יותר בפרטות, הדברים הגורמים הפסד המחשבות הנאותות והכוונה הראויה. ואחר אשר הונחו כל המאמרים הקודמים להרחיק האדם מן העבירות והמחשבות הרעות, וביחוד בעבירות אשר בין אדם למקום,

הונח מאמר רבי ישמעאל, אשר הזהיר על ההנהגה הראויה להרחיק האדם מן העבירות אשר בין אדם לחבירו. ואחריו הונח מאמר רבי עקיבא האלהי, אשר אזן חקר ותקן סבות נטיית האדם אל התאוות הגשמיות בכלל ופרט, והפסד המחשבות ורפואתם ותקונם דרך כללות, להרחיק האדם מהם בדרכי רפואת הגוף, כמו שהרחבנו הדבור בביאור דבריו, ובחתימת סתימת הכל הונח מאמר רבי אלעזר בן עזריה, אשר כלל בדבריו קיום מאמרי השלמים אשר הונחו לפניו, בביאור קיום השלמות בשני חלקי שלמות השכל, והם העיוני והמעשי, כמו שהרחבנו הביאור בדבריו, והונח אחריו מאמר רבי אלעזר בן חסמא לתוספת ביאור רבי אלעזר בן עזריה, ובו נשלם מה שראינו לבאר בפרק השלישי הזה בס"ד.

פרק ד

משנה א

בן זומא אומר איזהו חכם הלמד מכל אדם שנאמר וכו', **איזהו גבור וכו'**, **איזהו עשיר וכו'**. הנה מלבד מה שפירשו המפרשים במשנה הזאת, ראוי לתת טוב טעם ודעת הבנת כוונת השלם הזה, בלקיחת הד' דברים הללו מזולתם מהטובות, ולמה יסודרו על הסדר הזה, עם שבזה פירשו המפרשים שלקחם על סדר הפסוק שכתב הנביא ע"ה אל יתהלל חכם בחכמתו וכו'.

ואמנם אומר אני, כי למה שראה מסדר המשנה מה שהונח בפרק הקודם לזה, להרחיק האדם מן העבירה, ונכתב ונחתם הפרק כולו בשהשלמות תלוי בקיום התורה ודרך ארץ וההרחקה מכל דבר רע, הניח בזה הפרק ההנהגה הראויה בכל הטובות האנושיות, כדי שיתרחק האדם מהגנות בהם בתקון הכונה והמחשבה, והונח ראשונה מאמר זה השלם, שרצה לתת סדר נאות והישרה נכונה אל כל הטובות האנושיות, אשר הם נכללות תחת ארבעה סוגים והם אלה הארבעה אשר זכר.

הסוג הראשון הוא הטוב הנפשי, וזה יתחלק בשני חלקים, והם הזכוך והמרוק כמו שביארו הפלוסוף, והם שני אופני מיני מעלות, והם מדותיות ושכליות. שהמדותיות הם מצד השכל המעשי המישיר אל המעשה. השכליות, הם מצד השכל העיוני אשר יעיין בנמצא במה שהוא נמצא כנודע, ושניהם כללם בלשון חכמה, והיא שלמות השכל בשני חלקיו הנזכרים, אשר יוכללו בפי החכמים במלת חכמה. ועליהם אמר התנא שהחכם בחכמה האמתית הכוללת שני החלקים הנז', הוא הלמד מכל אדם. שאם לא

יקבל ההקדמות אשר יצטרכו לחכמה המדינית, ולא ילמוד ההקדמות הצריכות אל העיון והחקירה, רק ישען על בינתו, הנה זה לא ישיג החכמה ולא יצדק בו שם חכם באמת.
הסוג השני הוא הטוב הגופני, אשר הוא מפאת החומר, והוא היותר דבק בחומר, כמו שהוא היופי והכח והגבורה ודומיהם, שהם דבקים בחומר, והם מצד האב והאם, ע"ד שפירשתי אני בפסוק יפיפית מבני אדם, יר', מה שיפיפית הוא מצד בני אדם, כי כאשר יהיו האב והאם יפים, יהיו הבנים יפים. כי הכושיים יולידו בנים כושיים, והלבנים לבנים וכו'. אמנם החן שהוצק בשפתותך, והוא היותך מדבר שכלי וכו', הנה זהו ברכה מאת ה' וכו'. ועל הסוג הזה אמר איזהו גבור, להיות הגבורה המין הטוב שבכל הסוג הזה. ואמר שראוי שתהיה הגבורה הזאת לכבוש את היצר, ולהלחם כנגד הכחות הגשמיות, שהיא גבורה יותר גדולה מההתגברות על האויב, יען נגד האויב יסייעו כל הכחות הגשמיות, ונגד הכחות הגשמיות יהיו כולם כנגדו אויבי איש אנשי ביתו.
הסוג השלישי הוא יותר חצוני מזה, והם העושר והבנים והמעלה והגדולה ודומיהם, ולהיות שרשם הוא הממון, אמר שהעשיר האמיתי הוא השמח בחלקו, אם מעט ואם הרבה יאכל. כי בזה יגיע אל תכלית העושר, ובזולת זה לא יגיע אליו לעולם. כי אוהב כסף לא ישבע כסף וכו'.
הסוג הרביעי הוא יותר חצוני מכולם, והוא הכבוד. כאשר ילקח על דרך שלקחו אותו ההמוניים, והוא ההכנעה אל האדם איך שיהיה כי זה קראוהו כבוד. והוא יותר חצוני מהעושר, להיות שהעושר ישתמשו ממנו בעליו יותר מהכבוד, כי הוא בידו לעשות בו מה שירצה. אמנם הכבוד הוא ביד אחרים בהחלט ואיננו בידו כלל. ואמר שהכבוד הראוי והנכון איננו קבלת הכבוד רק היותו מכבד את הבריות כי בזה ישאר הוא מכובד למה שפועל פועל הכבוד וגדלה מעלת הפועל מהמקבל כמו שנודע בחכמה המדינית, והורה על זה הראיה שהביא שנאמר בשם השם ית' כי מכבדי אכבד, כלומר פועלי הכבוד שהם מכבדים לאחרים, שבזה הם מכבדים אותי, אני אכבד אותם, כלומ', שיהיו מכובדים, כי הכבוד הניתן מאתו ית' הוא הכבוד האמיתי כו'. וכל הראיות שהביא על הסוגים הקודמים הם מבוארים בדברי המפרשים צדקו יחדו.
ואפשר לומר עוד שהתנא השלם הזה רצה להביא הדרך הנכון לתקון הקנאה והתאוה והכבוד אשר חתם בו בפרק הזה ר' אלעזר הקפר וכו'. כי בזה יהיה מקושר תחלת תהלת הפרק בסופו, מכוון אל תכלית א' אשר ביאר אותו עקביא בן מהללאל, כנגד הג' דברים הנז' כמו שביארנוהו בפ' הקודם. וזה כי עקביא ביאר, שבהסתכל האדם בג' דברים הנז' המוציאין את האדם מן העולם, לא יבא לידי עבירה כנז' שם. וזה השלם בא לומר

ולהדריך ולהישיר אל הדרך הנכונה והישרה, לתקן ההפעליות והכחות הגשמיות בהם. והניח להנחה מונחת בתחלת הענין סוף השלמות, והוא למידת התורה בשהוא התכלית האחרון בשלמות המושג בעה"ז להשגת חיי העה"ב. ואחר כך ביאר תקון הג' דברים הנז', והוא אומרו איזהו חכם, כלומ' עם שידעת מהפרק הקודם במוסרי השלמים שהחכמה תחיה את בעליה, והיא כוללת כל השלמיות כלם, ראוי שתדע שהחכם האמתי הוא הלמד מכל אדם. כי בהיותו לומד מכל אדם יגדיל תורה ויאדיר. וראוי לדקדק שלא אמר שהחכם הוא השומע דברי תורה מכל אדם, רק הלומד שנהנה ממנו, ולומד ממנו מושכל. כי בזה יתוספו מושכלותיו עד שיעשה מעיין המתגבר וכו'. והוא מה שאמר דוד הע"ה מכל מלמדי השכלתי כי עדותיך שיחה לי. יר', מכל מי שהיה מלמד לי, הייתי נהנה ממנו והייתי משכיל ממנו איזה מושכל, כי עדותיך ותורתך שיחה לי. וזהו התכלית האחרון.

ואחר שהניח זה להנחה מונחת, תקן ההפעליות הגשמיות בשלשה דברים הנז'. כנגד התאוה אמר איזהו גבור הכובש את יצרו, כי בזה יתוקן רוע התאוה המוציאה את האדם מן העולם, ויהיה ראוי לשבח גדול. שלהיות היצר הרע מצד החומר נוטה אל התאוה, הנה מי שיהיה כובש את יצרו ראוי שיהולל מפני שגבר בו צד הנפש על צד החומר. והוא יותר מהלוכד עיר. שאותו הוא כבישת עיר מצד כח הגוף, וזה כבישה מצד כח השכל שרבו אויביו. והוא הנרצה בטוב ארך אפים מגבור, כי הגבור הנאמר בפי ההמון הוא הגבור מצד החומר. אמנם הגבור מצד הנפש שהוא הארך אפים הוא טוב ממנו. ולא יתכן היותו טוב ממנו רק כשיהיו מסוג אחד והוא סוג הגבורה, יתחלפו בפחות ויתר אצל הטובות, ובכן הוא כאלו אמר הגבור האמיתי הוא הגבור מצד הנפש, שכובש את הגוף, שהוא יותר טוב מהגבור סתם, אשר הוא הגבור הנזכר בפי ההמון. ובאומרו שהארך אפים הוא טוב מהגבור, אשר הוא מצד החומר, הורה ששניהם גבורים, אלא שהראשון טוב מזה האחרון כנז'.

ואחר שביאר התיקון הראוי לפחיתות התאוה, ביאר התיקון הראוי אל הקנאה, וזה כי שרש הקנאה הוא רבוי הממון, זאת תורת הקנאות שלא יקנא איש בחבירו רק מצד הטובות החצוניות, ולא יצדק שם הקנאה על זולת זה, כי קנאת הטוב איננה קנאה המוציאה את האדם מן העולם, אדרבה שלמות הוא, כאמרם ז"ל קנאת סופרים תרבה חכמה, ולהיות העושר סוג כולל כל הטובות החצוניות, אמר זה השלם, כי לתקן הקנאה הנזכרת יתן הוא כולל גדול בזה, והוא שיהיה שמח בחלקו, כי בזה לא יקנא לשום אדם בעולם, והוא מה שנתבאר בפסוק אשרי כל ירא ה' ההולך בדרכיו יגיע כפיך כי תאכל

אשריך וטוב לך, מי שרוצה ליהנות מיגיע כפיו, הנה איש כזה יהיה מאושר, למה שלא יקנא בשום אדם, כי רקב עצמות קנאה, ויהיה בו שמחה, הפך דאגת הקנאה כנז', במה שיסתפק בהכרחי לבד כאמור.

ולתקן עוות הדבר הג', והוא הכבוד המוציא את האדם מן העולם, שהרודף אחריו כל ימיו מכאובים, כשידקדק ממי קבל כבוד, וממי לא קבלו, ויצטער כשלא יכבדוהו, והוא לא יכבד לשום אדם יען נראה לו הכנעה וחסרון כבוד. אמר שהתקון בזה הוא שיכבד הוא לכל העולם, כי בזה לא יוציאהו הכבוד מן העולם, ויזכה לכבוד, כי ממה שהוא בורח הוא רודף אחריו, כי הרודף אחר הכבוד הכבוד בורח ממנו, והבורח ממנו ומכבד לכל העולם הכבוד רודפו, ע"ד שאמרו ז"ל בשררה שהיא חלק מהכבוד כו', והראיה תסכים לזה, כמו שפירשנו שאמר השם ית' שהמכבדים אותו, והם השלמים המכבדים את כל העולם, יכבדם הוא ית'.

והיה הכלל העולה מזה הפירוש השני במשנה הזאת, כי להיות שהקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם, יען בכל אחד משלשתם יש רעות רבות וצרות, צריך שישתדל האדם השלם לתקנם. ולהיות שהקנאה היא רעה חולה, ורקב עצמות כנז', וזולת זה, כשירצה האדם לצבור הון רב מצד הקנאה סרבים וסלונים הם אתו, ויוסיף יגון על יגונו, אמר, שהתקון לזה הוא שישמח בחלקו. ושהתאוה להיותה רעה עוד מזאת, כי הרודף אחר המאכל והמשתה, הוא מוסיף רמה, בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל, ואם ירדוף אחר המשגל החשקים מחשכים גופו ונשמתו, ומתקצרים חייו ושנותיו, אמר שהתקון בזה שיהיה כובש את יצרו וכו'. וכן להיות שהרודף אחר הכבוד כל ימיו מכאובים, כי לא יסכימו כל העולם לתת כבוד לשמו כאשר אותה נפשו, והוא מכלה ימיו בתוהו שוא ודבר כזב, אמר, שהתקון בזה הוא בשיכבד הוא לכל העולם, כי כאשר יעשה זה, כל העולם יכבדוהו, והוא יפעל פועל הכבוד, ויעלה בידו גם כונתו הראשונה כנז'.

ואפשר שכיון עוד השלם הזה לדרוש יקר הערך מאד, ויהיה גם הוא מקושר למה שקדם בפרק הקודם לזה, כי למה שנכתב בפרק הקודם ונחתם היות האהבה אליו ית' התכלית האחרון, ובכן הכל הולך אחר הכונה, אשר על כן היו קינין ופתחי נדה הן הם גופי הלכות כנז', על כן, על פי השרש הזה, ביאר זה התנא שכל הפעולות האנושיות ראוי שתהיו מצוינות לתכלית טוב, במה שהוא טוב, ולעבודתו ית', כי אין שלמות הפעולה מצד הפעולה עצמה, רק מצד התכלית המכוון בה, וזהו מה שרצה, במה ששם דרך להישרת התכלית הטוב בכל הפעולות האנושיות, וביאר אותו בסוגים הד' כמדובר, אשר יקיפו

על כל הפעולות כנז'. ועל הטוב הנפשיי, שהוא העיון והידיעה אצל מעלות המדות והמעלות השכליות, שהם שני מיני חלקי השכל כאמור, אמר, שהחכם ושלם בהם איננו מצד החכמה עצמה, רק מצד התכלית המכוון בה, והוא היותה לעבודתו ית'. וההוראה על זה היא בשילמוד מכל אדם, כי בזה יורה שתכליתו בלמוד הוא תכלית טוב, להשגת האמת ממי שאמרה, והראיה תוכיח על הכוונה הזאת, באומרו מכל מלמדי השכלתי כי עדותיך שיחה לי, ירצה, אני למדתי והשכלתי מכל מי שהיה רוצה ללמדני, יען היה תכליתי וכונתי לשם שמים לעסוק בתורתך, וז"א כי עדותיך שיחה לי. או שיאמר, כי מכל מלמדיו היה לומד, יען שמכל מי שהיה לומד היה עוסק בתורה, ולהיות זה תכליתו, מכל מי שהיה לומד היתה נעשית כונתו ותכליתו, והוא כאלו אמר מכל מי שהיה מלמד לי הייתי לומד ממנו, להיות שבכל מה שהייתי משכיל ולומד הייתי עוסק בעדותיך, ואחר שהיה תכליתי מושג יהיה מה שיהיה כי הכל שוה אצלי.

וכמו כן בסוג השני מהטובות, הנה אם התכלית בגבורה שלא לשם שמים לא בצדק יגבר איש, וכשלא יהיה תכליתו רק הנצוח, יהיה עם מי שיהיה, לא עלה בידו התכלית המבוקש אצלו, להיותו שלא לשם שמים. אמנם מי שלבו לשמים ולתכלית עבודתו ית', ראוי שישכיל ויתבונן, כי כאשר יתעורר הכח הכעסני נגד האויב, ובענין הגבורה ממש, יהיה האדם מצד תגבורת השכל הישר כובש את יצרו, ולא יפעל פעולת הגבורה מצד יצרו המתגבר עליו, אדרבה מתקומם כנגד היצר בכח השכל הישר, הנה קנה אז הגבורה האמיתית, והוא אומ' איזהו גבור הכובש את יצרו, רוצה לומר איזהו גבור, מי שיכבוש את יצרו אצל פעולת הגבורה, ר"ל שלא יפעל אותה כפי מה שיתעורר בו יצרו, רק כפי הישרת השכל הישר ומשפטו, ויהיה כובש את יצרו בה במה שיצטרך, ועם זה הפירוש לא תפול קושית המפרשים בזה, שהקשו שמאחר שהפסוק אינו קורא אותו גבור, איך גדרו התנא בגדר גבור, כי לפי פירושנו זה אינם שני מינים מתחלפים הכובש את יצרו והגבור, רק מין אחד, רק שהוסיף תואר עליו, וכאלו אמר איזהו הגבור האמיתי, הטוב שבגבורים, ועל כן אמר איזהו ולא אמר מהו, כי לא רצה להודיע מהות הגבור, רק לידע איזה מהם הוא הנבחר, ואמר שהוא הגבור הנזכר עצמו, כאשר יהיה כובש את יצרו בגבורתו, כי בזה תהיה הגבורה מכוונת לתכלית טוב ונאות כאמור.

והראיה שהביא על זה תסכים מכל צד, באומ' טוב ארך אפים מגבור, יר', הטוביות של הגבור הוא האריכות אפים אשר לו, כי אם לא היה ארך אפים, היה פועל בבלי דעת בהתעוררות פתאומי, והוא כאלו אמר טוב הגבור הוא ארך אפים אשר בו. או שיאמר טוב הוא הארך אפים של הגבור, כי בזה יורה שהארך אפים הוא בגבור, ולא שיהיו

ב' מינים שונים כנז', וכמו כן מושל ברוחו של הלוכד עיר, הוא טוב בהחלט, כלומר בהיותו הולך ללכוד עיר, שיהיה מושל ברוחו, ויעשה אותו בשכל בתבונה ובדעת, כי זהו טוב לגבור בלי ספק.

וכן הוא הענין בסוג הג', כי תגלה ותראה הכונה השלמה והתכלית הטוב בעושר, במה שיהיה שמח האדם בחלקו, כי אם יהיה תכליתו הממון במה שהוא ממון, או להשיג בו מעלה רמה והוא אהבת השררה, הנה לא ישבע לעולם, כי אוהב כסף לא ישבע כסף, אף כי הם יהיו לו למוקש. אמנם כאשר יסתפק בהכרחי הצריך לו, אשר הוא חלקו ביחוד, אז הגיע אל התכלית המכוון בו לכבוד ולתפארת, כי שאר מכמניו ובתי נכאת וצרי אין יתרון לו מהם, כי אם ראות עיניו. על כן אמר איזהו עשיר, כלומר, עם שנודע מהות העשיר בשהוא מי שיהיה לו הון רב, שאל איזה מהם אשר יקרא ביחוד עשיר, על יתר אופני מיני העשירים, ואמ' שהוא השמח בחלקו, הצריך לו לקיום נפשו וגופו, כי בזה יורה היות תכליתו בו לשם שמים ולעבודתו ית', והוא המבואר בראיה שהביא באומ' יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך, יר', כשתאכל יגיע כפיך, שהוא ההכרחי לך לבד, הנה בזה תאושר, כי תשיג התכלית המכוון בעושר, באופן שיהיה טובתך לך ולעצמך. וזהו וטוב לך, כי כאשר ישמח האדם בחלקו הצריך לו, הנה אז יהיה הטוב לו לעצמו, ולא לזולתו בעולם הזה, שיהיה שמח בו ולא יוסיף לדאבה בבקשת המותרות, וטוב לו לע"ה, מצד התכלית הטוב המכוון בו כאמור, והוא אומ' אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא, מה שאין כן כאשר ירצה וישתוקק אל המותרות, כי לריק יגע ועזב לאחרים חילו וכו'.

וכן הוא הענין גם כן בסוג הד', כי עם שידע התנא האלהי הזה שהמכובד הוא אשר יכבדוהו כל העולם, מצד מדותיו הטובות ומצד שלמותו, הנה יש עוד תחת הסוג הזה מכובד אחר עולה על כלם, ועליו שאל איזהו המכובד ההוא אשר יורה בפעולתו היותה לשם שמים ולעבודתו ית', ואמר שהוא המכבד את הבריות ופועל פעולת הכבוד, כי בזה יורה היות תכליתו אצל הכבוד לעבודתו ית', ולא לעשות לו יד ושם או יתר התכליות הרעות, כי במה שהוא מכבד לאחרים, הוא מורה היותו רוצה בפעולות השלמות כדרך השלמים, ולא להתפעל מהם, והוא הנרמז בפסוק באומרו כי מכבדי אכבד, שאמר השם ית' שהפועלים פעולת הכבוד, והם המכוונים אל התכלית הטוב לעבודתו ית', שזהו הכבוד הנתן לו ית', להם יכבד הש"י, ויהיו הם הנכבדים על כל כבוד יתר האנשים כנז'. והיתה הכוונה הכוללת בד' דברים הנז' אצל התנא האלהי הנז', במה ששאל במלת איזהו, ולא במלת מהו, להורות שלא היתה שאלתו על מהותם, כי כבר נודע שהחכם

הוא מי שידע חכמה רבה, והגבור הוא אשר לו יכולת וכח גדול נגד האויב, ויהיה נוצח אותו. ושהעשיר הוא אשר לו עושר וממון רב, וכן המכובד הוא אשר לפניו יכרעו גוים וישתחוו לו כל האנשים. אמנם היתה השאלה בכל אחד מהם איזהו מהם אשר יצדק עליו השם בהחלט, לשיהיה תכליתו לשם שמים ולעבודתו ית' כאמור. והוא בעצמו מה שרצה הנביא באומרו כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי. יר', אין ראוי שיתהללו אלה השלשה מינים הנז', רק כאשר תהיה השכלתם וידיעתם וכוונתם אלי, כי זהו התכלית הטוב, כי כאשר יכוונו אליו ית', אז אפשר להם שיתהללו בהם, וזהו השכל וידוע אותי, ונתן הטעם למה ראוי שיכוונו אליו, להיות שהוא הסבה הראשונה והתכלית האחרון בכל הדברים. וז"א כי אני ה' עושה חסד וכו', ואמר כי באנשים האלה אשר תכליתם וכוונתם שלמה חפץ השי"ת, וז"א כי באלה חפצתי וכו'.

ואפשר לומר עוד שרמז בזה לדרוש טוב מאד אשר הארכתי אני בו במאמר הששי מספר פני משה, ובמקומות אחרים, והוא, כי השלם במדה אחת בשיעשה אותה בכל תנאי המעלה, ושיפעל פרטי פעולותיה מצד התבונה והשכל הישר, לא יבצר לו מאומה מכל אשר יזם לעשות ביתר המעלות כולם, עד שכל פעולה שתבא לידו מכל שאר המעלות יפעל אותה בתכלית השלמות. עד שעל כן יאמר היותו שלם בכל המעלות. אמנם אם יעשה כל פעולות המעלות כולם, זולתי אחת, בתכלית השלמות, ויחסר באחת מהם לשלא יעשה אותה כשתבא לידו, זאת היא הוראה לשאף בשאר איננו פועל אותם בשלמות מצד התבונה, רק במקרה, לא בדעת ולא בהשכל, כי אם היה פועל אותם מצד הישרת השכל הישר, הנה השכל המיישיר אליהם, היה מישיר אל כולם בלתי חסרון כלל, והרי הוא כאלו לא נשתלם בשום אחד מהמעלות והיה חסר מכולם כאמור.

והוא הנרצה אצל רז"ל באומר' במקום אחד כל העושה מצוה אחת מטיבין לו ומאריכין ימיו ונוחל את הארץ. וכתב הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה וז"ל מעיקרי האמונה, כי כשיקיים האדם מצוה אחת מתרי"ג מצוות כסדר וכהוגן, ולא ישתף עמה דבר מכונות העולם בשום פנים, אלא שיעשה אותה מאהבה לשמה, הנה זכה בה לחיי העולם הבא, עכ"ל. ובמקום אשר אמרו רז"ל כל המקיים כל המצוות זולתי אחת קם ליה בארור כו', שהכוונה להם ז"ל בזה, כי העושה מצוה אחת כפי הראוי, מכוונת לעבודתו ית' מצד משפט השכל הישר כמו שכתב הרמב"ם ז"ל, הנה איש כזה כל מצוה שתבא לידו יעשה אותה בתכלית השלמות, כי יש בכחניותו כל המצוות, והרי הוא כאלו קיים אותם כולם, אף אם לא באה לידו רק אותה האחת לבד.

אמנם האיש אשר יעשה כל המצוות בפועל החצוני, בלתי שלמות הכונה והתכלית הנאות, הנה איש כזה קם ליה בארור, שהוא כאלו לא קיים שום אחת מכל המצוות, שהוא מצות אנשים מלומדה, ולא מצד משפט שכלי, כי זולת זה לא יתכן לומר שהמקיים כל המצוות בשלמות ובכוונה נכונה זולת אחת שיהיה קם ליה בארור חלילה, כי כמה מצוות יש ששום אחד מהשלמים לא קיימו אותם, ולא באו לידם, וכמה מן המצוות שהם תלויות בארץ ובזמן בית המקדש שאינן נוהגות בזמן הזה, היעלה על לב שמי שלא קיים אותם קם ליה בארור, חלילה לאל מעול, רק הנכון כמו שביארנו.

ועם זה יובן המחלוקת אשר בין ר' יוחנן וריש לקיש על זה בפרק חלק, בפסוק לכן הרחיבה שאול נפשה ופערה פיה לבלי חק, דאמ' ריש לקיש למי ששייר אפי' חק אחד, ואמר ליה ר' יוחנן לא ניחא למרייהו דאמרת הכי, אלא למי שלא קיים אפי' חק אחד, ששתי הסברות הם זרות באמת, אם היתה הכוונה כפי המובן משטחיות דבריהם, כי לא יתכן שימלט האדם מגיהנם אם עשה כל עבירות שבעולם, מפני שקיים חק אחד מהתורה לבד, וכ"ש סברת ריש לקיש שלא יתכן להולמה, שירד גיהנם מי ששייר חק אחד, אם קיים כל שאר החוקים, רק הנכון כמו שביארנו, ומר אמר חדא ומר חדא ולא פליגי, ולא חלק ר' יוחנן עם ריש לקיש רק באופן האמירה והגזרה, וז"א לא ניחא למריהו דאמרת עליהו הכי, כלומר אין ראוי שתבאר הדרוש על הדרך הזה שולליי, רק בדרך חיובי, כי מי שקיים חק אחד כראוי כנז' נצול מגיהנם, ואל זה רמז התנא האלהי הזה במה שביאר הד' סוגים מהטובות, וביאר ההישרה הנכונה אל כל אחד מהם, באופן שבהמצא אחד מהם ימצאו כולם, ועל כן אמר שהחכם, והוא סוג כולל לכל המעלות השכליות, הוא הלמד מכל אדם, כי הורה בזה היותו מוכן תמיד אל כל פעולת הלמידה, שזה יורה על קנין החכמה בנפש, בשהוא אוהב החכמה ומקבל האמת ממי שאמרה.

והנה מי שיעשה כן הוא מבואר שגם הוא יהיה גבור שכובש את יצרו, כי מי שישפיל עצמו ללמוד מכל אדם, הנה בזה כובש את יצרו בלי ספק, כי יצר לב האדם נוטה בטבע אל הגאוה ולא יכנע לבבו לשום אדם, וזה להיותו פועל במשפט השכל הישר והתבונה, כובש את יצרו ולומד מכל אדם. וכמו כן איש כזה הוא שמח בחלקו, שהוא חלק אדם מאל, והוא החלק המיוחד לו, אשר בו היה מה שהיה, והוא החלק שכלי, כי אם לא היה חפץ ושמח בשלמות נפשו לא היה לומד מכל אדם, אבל היה מסתפק במה שהשיג מעצמו, והיה עוסק לצבור הון רב. וכמו כן איש כזה הוא מבואר היותו מכבד את הבריות, כי במה שרוצה וחפץ מאד ללמוד מכלם, הנה הוא מכבד אותם בזה.

ועל כן ביאר מעלת החכמה בגדר הזה, לשיהיו בו נכללות שאר המעלות כנז', ועל דרך זה הוא מה שביאר בגבור, כי באומרו שהגבור הוא הכובש את יצרו, נשמע מזה בלי ספק שאיש כזה ילמוד מכל אדם, שבמה שכובש את יצרו יכנע לפני כל אדם ללמוד ממנו תורה, וכמו כן איש כזה יהיה שמח בחלקו, כי במה שהוא כובש את יצרו, הנה אם יתאוה אל הממון הרב, יהיה כובש את יצרו, ויסתפק בהכרחי, וכמו כן יהיה מכבד את כל הבריות, כי לא יתן מקום ליצרו להתכבד בקלון חבירו, רק ישפיל עצמו לכבד לכל העולם.

ועל דרך זה הוא מבואר שהשמח בחלקו, כמו שביארנו שהוא חלקו המיוחד לו, או בחלקו מהממון, ילמוד מכל אדם, ויהיה כובש את יצרו מאחר שאינו חפץ במותרות, והוא שמח בחלקו, אם מעט ואם הרבה יאכל. וכמו כן יהיה מכבד לכל אדם, מאחר שהוא שמח בחלק המגיע לו מהטובות החצוניות, לתכלית השגת הטוב האמיתי, וכ"ש שיהיה למד מכל אדם, מאחר שזהו תכליתו וכונתו הראשונה כמדובר.

והיתה בזה כונת התנא האלהי להודיע ולהודע, שכאשר יעשה האדם אחת מכל המעלות האלה כפי הסדר המסודר מאתו ית', לתכלית הטוב במה שהוא טוב, ולא ישתף עמה דבר מכונות העולם כמו שפי' הרמב"ם ז"ל, יעלו בידו כולם יחד, וכאלו אמר איזהו חכם, הכולל כל שאר המעלות האלה, ואמר הוא הלמד מכל אדם, וכן הגבור שהוא הכובש את יצרו, להיותו כולל גם כן את כל הד', וכן העשיר כשיהיה שמח בחלקו, וכן המכובד כשיהיה מכבד את הבריות, והוא דרוש עמוק אצל הפלוסופיא המדינית, והשרש בו הוא, כי להיות התבונה אחת מהמעלות השכליות הכוללת לכל המדותיות, יתחייב שבהמצא התבונה באחת מהמעלות ימצאו כולם על ידה, והתנא השלם הזה במה שביאר, בכל אחד מהארבעה, המשפט והסדר הראוי מצד משפט השכל הישר והתבונה, כלל את כולם יחד בכל אחת מהן כנז'.

ואפשר שרצה לרשום התנא השלם הזה בדבריו אלה, הטוב האנושיי והאמצעי להשגתו, אשר הוא במדרגת כלי אליו, והאות על השגתו, שהם שלשה דברים, נתבארו שלשתם בחכמה המדינית, אשר על צירם תסוב דלת האושר והשלמות האחרון. והנה בשנים הראשונים אשר זכר, והם החכם והגבור כלל הטוב האנושי. כי בחכם כלל כל המעלות השכליות, אשר מפאת השכל העיוני. ובגבור הכובש את יצרו כלל כל שלמות המעלות המדותיות אשר מפאת השכל המעשי, כי הכובש והוא הירא חטא, הוא בא מצד ההרגל להיות צדיק גמור ושלם בכל המדות, ולכן היתה הגבורה הזאת אחת מהארבעה מעלות הכוללות כל המעלות כלן, הנקראות בלשון לטין קארדינאליש.

ואחר שכלל בחכם ובגבור שני חלקי השלמות, שהם כנגד שני חלקי השכל כנז', ביאר הכלי והאמצעי אל פעולות המעלות כלן, שהוא הממון, אשר הוא סוג כולל להשגת האמצעיים המביאים אל שלמות הפעולות כלם כאמור, ואמר שהעשיר אשר יהיה תכליתו להשתמש מעושרו במדרגת כלי להשגת השלמות, ולא יכסוף אותו מצד עצמו, הוא השמח בחלקו, שהכונה בו לשמוח בחלק הצריך לו להשגת השלמות, ואת היותר יחרים, והיה לבהמת השדה ולבני אדם הדומים לה.

ואחר שביאר האמצעי כנז', ביאר הכבוד אשר הוא אות המעלות, כמו שאמר הפילוסוף שהכבוד הוא נתן לאות על המעלה, ועל כן יותן למעולה, ואמר התנא שהמכובד האמיתי, אשר הוא מורה בפעולתו היותו מעולה, הוא הפועל פעולת המעלה, שבמה שמכבד לאחרים הוא פועל כפי המעלה, ואין לך אות גדול על מעלתו מזה.

ואפשר שיפורשו דברי התנא מסכימים אל הכונה הכוללת אשר זכרנו, ולכונת הנביא אשר ממנו לוקחו. וראשונה נבאר דברי הנביא באמרו אל יתהלל וכו', אף על פי שאין מדרכנו לבאר דבר זולת כונת התנא, להיותו צריך להבנת כונתו על נכון, נבאר כונת הנביא בהם בקצור, ואחר נבוא לביאור דבריו, ונאמר, שמלבד מה שפירשו בו המפרשים, ומה שפירשתי אני בהם במקומות שונות, אפשר שיפורשו עוד בשלשה פנים, כלם מסכימים לכונה אחת, אשר בה תושג הבנת כונת התנא השלם הזה.

הפירוש הא' הוא, שאמר שאין ראוי שהחכם והגבור והעשיר יתהללו בחכמתם או בגבורתם, והטעם בזה הוא, להיות שלא השיגו זה מצד השתדלותם, רק מצד היותו הוא ית' חפץ וגוזר בזה, על דרך שארז"ל טפה זו מה תהא עליה, חכם או טפש, גבור או חלש וכו', והוא אומרו אל יתהלל חכם בחכמתו כו', כאלו אמר כי אין ראוי שיתהלל בחכמה אשר בו, כי ההלול לא יפול רק בדבר המושג מצד השתדלותו, ואמר כי בזאת ראוי שיתהלל המתהלל, והוא ביראת שמים, אשר היא תלויה במה שישכיל וידע שהשם ית' עושה חסד משפט וצדקה בארץ, כי כאשר ישכיל זה יהיה שלם וטוב וצדיק גמור, ולהיות שצדיק ורשע לא קאמר, כי זה נמשך לבחירת האדם, על כן אפשר שיתהלל בזה, אמנם באלה השלשה הנזכרים, שהם החכם הגבור והעשיר, נמשך מצד חפצו ית', וזהו כי באלה חפצתי נאם ה', ועל כן אין ראוי שיתהלל בהם.

השני הוא, כאלו אמר שאין ראוי לחכם שיתהלל בחכמתו, רוצה לומר, בחושבו שהחכמה היא קנויה לו מצדו, ושהיא שלו מעשה ידיו, וזהו בחכמתו, שהיה לו לומר אל יתהלל חכם בחכמה וכו', וכמו כן אמר שהעשיר לא יתהלל, באופן שייחד העושר לעצמו וכן הגבור וכו', אמנם אמר שאלה המתהללים בשלשה דברים הנזכרים, יוכלו

להתהלל בהם אבל לא באופן הנז', אלא שאופן ההלול יהיה שהשם ית' רצה שיהיו הם חכמים מצד טוב הכנתם, וזה האופן מההלול יאות להם. וז"א כי אם בזאת יתהלל המתהלל, יר', בזאת הדרך יתהלל המתהלל הנז' מהשלשה, במה שישכיל וידע כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה, שהוא רמז אל השלשה הנז', ושחפצתי באלה מבזולתם, בזה האופן אפשר להם שיתהללו, כי זהו הלול נאה ומתקבל. וכפי זה הדרך אפשר שאומרו כי אם בזאת יתהלל המתהלל, רוצה לומר, כי עם היות שיגונה המתהלל במה שלא השיג הוא, הנה כאשר יהיה מתהלל במה שישכיל וידע שאני הוא הסבה בזה, כי חפצתי באלה, הנה אז אין צריך לומר שלא יגונה, אלא שישובח ויתהלל מפי אחרים.

השלישי הוא, שאמר שהחכם אין ראוי שיתהלל בשום צד בחכמה בשיאמר שהוא חכם, שהוא שם כולל כללות ההשגה עם היותה שלו, וכן הגבור לא יתהלל בגבורה עם היותה מיוחדת לו, שבהשתדלותו השיג אותה, וכן העשיר בעושר, אף שיהיה עושרו שיגע בו ומצאו, כי עם היותו נגזר מאתו ית', הנה עם כל זה תצטרף עם הרצון האלהי השתדלות האדם. והוא כאלו אמר, שעם היות שהחכמה היא מושגת לאדם מצד השתדלותו, עד שעל כן תקרא חכמתו, עם כל זה אין ראוי שיתהלל בה בחושבו שמצדו נמשכה בהחלט, אך ההלול שיתהלל בה ראוי שיהיה בזה התנאי, בשישכיל וידע כי עם היות שהם דברים מושגים מפאת ההשתדלות ובחירת האדם, נצטרפה בזה ההשגחה האלהית, בשהוא ית' רצה וחפץ שיהיו חכמים או גבורים וכו', ועל כן ראוי שישכיל וידע האדם שהשם ית' הוא עושה מהחסד משפט וצדקה בארץ, ירצה, כי מה שהוא חסד מאתו ית', במה שרוצה שיהיה זה חכם דרך משל, רצה שיגיע לו בהשתדלותו, כי בזה ישוב משפט וצדק ונמצא שהוא עושה החסד שיהיה משפט פה למטה בארץ, ושיבא מפאת האדם כדי ליתן לו שכר בעמלו, שהוא הצדקה, והיא גם כן בארץ, כי הנה שכרו אתו בהשגת השלמות עצמו כנז', וז"א כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ וכו', והוא כאלו אמר שישכיל וידע שהוא ית' עושה מהחסד משפט וצדקה וכו', והסבה בזה הוא כי ה' חפץ באלה שיהיו חכמים או גבורים או עשירים, ועל כן הוא חסד שנעשה משפט כאמור.

ועם זה תתבאר כוונת התנא, כי הכוונה הכוללת בכל המשנה הוא, שאין ראוי ששום אחד מאלה יתהלל במה שקנה מהחכמה והגבורה והעושר והכבוד כאלו הוא הממציא אותה בהחלט, וביאר הדרך הפרטי הראוי בכל אחד מהם, כדי שתגלה ותראה היות האדם מתנהג בהם כאלו נתנו לו מאתו ית', כי החכם הלמד מכל אדם יורה שאיננה מאתו, רק מפאת השם ית' שרצה לזכות אותו במה שרצה ליחד הדבר אל השתדלותו בהשגחה, והוא מה שאמר הפסוק מכל מלמדי השכלתי, להיות שעדותיך והיא התורה

היא שיחה לי, אשר היא נתונה מאתו ית', וכמו כן מי שהוא שמח בחלקו, היא הוראה שידע שאין נותנין לו עוד מלמעלה, ושהחריצות שקר במה שיגע על המותרות, והוא המוכח מהראיה שהביא מפסוק יגיע כפיך כי תאכל, יר', כשתסתפק במה שתשיג מצד יגיעתך, ולא תשתדל על השגת המותרות, בחושבך שלריק תיגע, הנה בזה אשרך בעולם הזה, שלא יהיה יגיעך לבטלה, שאם היית רוצה יותר היה לבטלה, אם אינו גזור מן השמים, וטוב לך לעולם הבא, מצד האמונה השלמה אשר תקנה במה שתדע שהכל הוא בהשגחתו ית' הנפלאה, וכמו כן הגבור הכובש את יצרו, הנה ידע באמת ויכיר כי הגבורה היא מאתו ית', ולא בכח יגבר איש פן יאמר כחי ועוצם ידי עשה לי וכו', וכמו כן המכבד את הבריות יכיר שהשי"ת הוא החולק מכבודו לכל העולם וכו'.

ואפשר עוד לומר בדברי התנא השלם הזה, כי באומרו איזהו חכם הלמד מכל אדם, ביאר גדר החכם ממש, בשהוא יודע מאד, ולא יהיה תלמיד, כי לפום ריהטא יראה באמת שאין זה גדר הרב רק גדר התלמיד, וכן בכולם גדר החלש הוא שכובש את יצרו לבלתי יכולת, וגדר העני הוא השמח בחלקו הקטן, והעשיר יצבור הון במשא ומתן, וכן גדר הבלתי נכבד הוא, שהוא מכבד לכולם, ואין איש שיכבדהו, אשר על כן נאמר שהוא כאלו אמר שהחכם האמתי הוא הכולל בכל החכמות כולם, והוא אשר כח בו וחכמה כדי שיצדק בו, ויהיה אפשר לו ללמוד ולהבין מכל אדם שבמציאות בכל איזו חכמה שילמדהו, ויצליח בלמודו, כי זה לא יתכן אם לא שיהיה הוא חכם בכל חכמה, על דרך ישמע חכם ויוסיף לקח, כי מי שהוא חכם יוסיף דעת בכל מה שישמע מאחר, או על דרך אומ' ז"ל ומתלמידי יותר מכולם, שהוא למד מכל אדם במה שמלמד להם.

והראיה תסכים לזה באומ' מכל מלמדי השכלתי כי עדותיך שיחה לי, יר', מכל מי שהיה מלמד לי, הייתי משכיל ומבין ממנו מה שהיה אומר לי, אף שיהיה מכל איזו חכמה בעולם, והסבה בזה היא, מפני שקדמה לי ידיעת התורה, אשר היא תכלול כל החכמות, והחכם בה הוא החכם האמיתי, וז"א כי עדותיך שיחה לי וכו'.

וכן אומרו איזהו גבור הכובש את יצרו, רוצה לומר, שגדר הגבור הוא, מי שיצדק בו שהוא כובש את יצרו, כי אם הוא חלש לא יצדק בו היותו כובש את יצרו, כי בטבע לאפס יכולת נכנע היצר לו, אמנם מי שיאמר עליו שהוא כובש את יצרו, הנה הוא הגבור בפועל שיצרו מתגבר עליו, שאז יצדק בו באמת שהוא כובש, הנה זה הוא גבור.

והראיה תסכים גם היא מכל צד כאומ' טוב ארך אפים מגבור, יר', טוב הוא הארך אפים כשיהיה מגבור, כי כשיהיה מחלש לא יהיה ארך אפים טוב וראוי, ולא יצדק בו באמת תואר ארך אפים, רק בדרך שלוח. וכמו כן טוב הוא היות מושל ברוחו, כשיהיה זה

מלוכד עיר, שהוא גבור בפועל, ותהיה לפי זה המ"ם מ"ם הפועל, כמו מה' מצעדי גבר כוננו וכו' ורבים כמוה, ולא מ"ם היתרון כאשר ביארנו עד עתה.
וכמו כן אומר איזהו עשיר השמח בחלקו, ביאר גדר העשיר, כי מי שיהיה לו חלק טוב ונאות אצל ההצלחה האנושית, עד שהוא שמח בו, הנה זה הוא העשיר, כי אם אין קץ לתאותו הנה לא יצדק בו שם עשיר, וכן מי שיהיה עני מאד, לא יצדק בו היותו שמח בחלקו, כי זה לא יבא בכלל חלק העושר, ואם יתפשט לבלתי בעל תכלית לא יוקף בגדר, אשר על כן היה הגדר האמיתי, הוא אשר הגיע להשגת חלק מה מהעושר, שזה יקרא חלק העשיר הנזכר. ואמר שכאשר ישמח בו, יקרא עשיר באמת.
והראייה גם היא תסכים לזה באומרו יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך, יר', כשתאכל ותהנה מיגיעך להצלחתך, ולא יהיה תכליתך לצבור הון ולמלאת אוצרותיך זהב, רק תשמח בחלק המושג לך להנאתך ולטובתך, הנה בזה אשרך וטוב לך, יר', הטוב המגיע מזה יהיה לך, לעצמותך, בעולם הזה ובעולם הבא.
וכן אומרו איזהו מכובד המכבד את הבריות, הוא מבואר היותו מסכים אל הכוונה הנז', והוא, כי גדר המכובד אשר יצדק עליו היותו מכובד הוא, אשר בהיותו מכבד לאחרים, הם נשארים מכובדים, וז"א המכבד את הבריות, רוצה לומר, אשר יצדק עליו שהוא מכבד את הבריות, כי אם יהיה איש פחות עושה פעולת הכבוד למעולה, יהיה קלון למעולה ההוא, ואם כן גדר המכובד הוא, כאשר המעולה ההוא יאמר שכבדו המכבד אותו, כי זה בלי ספק יורה היותו מכובד מי שכבדו, ואם כן המכבד את הבריות, אשר יאמר באמת שהוא מכבד אותם, הנה איש כזה הוא מכובד בלי ספק, כי הנה הוא מקבל כבוד במה שמתכבדים בו המקבלים ממנו הכבוד, ונמצא שבהיותו פועל הכבוד, הוא מתפעל מהכבוד עצמו, כי במה שיתכבדו בהכנעתו אליהם, הוא כבוד גדול לו, והוראת מעלתו, וכפי גדר הכבוד, שהוא אות ניתן כפי המעלה, הרי נתן לו כבוד גדול ואות על מעלתו, במה שמתכבדים בהכנעתו יותר מבהכנעת זולתו. וזהו דקדוק נכון לקוח מפאת הגדר כאמור.
והראיה תסכים מכל צד באומרו כי מכבדי אכבד, יר', שאמר השם ית' שהמכבדים אותו, והם המכבדים את הבריות, אשר יאמר באמת שהם מכבדים אותם, ושהמתכבדים מקבלים מהם כבוד, הנה אלה הם המכובדים באמת, שהשם ית' נותן להם הכבוד, אמנם הבוזים את השם ית', והם הבוזים את הבריות, כאשר ירצו לעשות להם פעולת הכבוד, וזה מצד פחיתותם בלי ספק, הנה אנשים כאלה יקלו הם מעצמם ולא יכובדו בשום צד

שגלה כבוד מהם, ולא בא להם הקלון מאתו ית', שאין רע יורד מלמעלה, רק הם מצד עצמם ופחיתותם יקלו כאמור.

משנה ב

בן עזאי אומר הוי רץ למצוה קלה ובורח מן העבירה, שמצוה גוררת מצוה וכו'. הנה השלם הזה לא בא לחלוק על בן זומא חלילה, אלא מפני שלבו ראה ששם דרך לשלמות השכל העיוני והמעשי, כאומרו איזהו חכם ואיזהו גבור, רצה להרחיב עוד הביאור בחלק המעשי, והזהיר על הזריזות במצות אחר שכלל בן זומא הדרך הכוללת ילכו בה, ואמר שיהא רץ אפילו למצוה קלה בזריזות גדול, לפי שבהיותו רץ למצוה אחת, אפי' שתהא קלה, נמשכת אחרת לה, והרי הוא כאלו רץ למצות רבות, כי אותה האחרת גוררת אחרת, באופן שבהיותו רץ למצוה אחת הוא רץ למצוות רבות. וז"א שמצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה, וזהו טעם לשראוי שירוץ למצוה אף שתהיה קלה, מאחר שהוא כאלו רץ למצות רבות כנז', וביאר טעם אחר לשאין ראוי להקפיד בין שתהיה המצוה קלה או שתהיה חמורה, באומרו ששכר מצוה מצוה, ר"ל, שהשכר הנתון מצד המצוה הוא להיותה מצוה אלהית, ולא מצד הפעולה, רק מצד השם הכולל, והוא היותה מצוה, שזה כולל בכולן בשווי.

או שיאמר שראוי שירוץ האדם למצוה אף שתהיה קלה, וכן שיברח מן העבירה, להיות שמצוה גוררת מצוה אחרת, ועבירה גוררת עבירה אחרת, ועל כן ראוי לרוץ אל המצוה ולברוח מן העבירה כנז', וביאר התועלת הנמשך מהמצוות, וכאלו הרגיש כי אחר שהרץ אל המצוה יזכה למצוה אחרת, וכן מהאחרת לאחרת, מה תועלת לכל המצוות האלה, ואמר שהשכר המושג מעשות המצוה אינו דבר נבדל מהמצוה, רק הוא המצוה עצמה, כי בעשות האדם המצוות עם הכוונה הראויה והתכלית הנכון, הנה בזה יהיה דבק בשם ית', שהוא התענוג והשלמות האחרון והשכר האמיתי, באופן שאין השכר נבדל מהמצוה, כי להיות הדבקות מתחייב בעשות המצוה, נמצא שהשכר עצמו הוא המצוה, אשר בעשייתה נמצא הדבקות כנז', ומאחר ששכר המצוה הוא שיעשה האדם המצוה, כי בזה הנה שכרו אתו, אם כן כשמצוה אחת תגרור מצוה אחרת, הרי הוא כאלו נכפל השכר, באופן שמאמר ששכר מצוה מצוה, הוא טעם למאמר שמצוה גוררת מצוה, וכאלו אמר הוי רץ למצוה וכו', יען יש לך שכר גדול מזה, והוא שהמצוה ההיא תגרור ותמשיך אחריה מצוה אחרת, והיה בזה השכר המושג גדול להיות ששכר המצוה הוא המצוה עצמה, שעשות המצוה הוא השגת הדבקות כנז', והוא מסכים למה שאמר הרמב"ן ז"ל בתירוץ הקושיא אשר הקשו הקדמונים ונתחבטו בה מאד, באומרם למה לא

נכתבו בתורה היעודים הנפשיים, כי לדעת הרמב"ן ז"ל, שהוא הנכון בעיני, אין מקום לכתוב אותם, כי מה שהוא נמשך בטבע ובהכרח, והוא דבק בו, ומצטרך אליו, לא יאמר אם תעשה כך, אעשה לך כך, כי לא יאמר אם תעסוק בתורה, או תקיים המצוות, אתן לך השכר הרוחני, אחר שעשיית המצוות והעסק בתורה הוא הדרך הישר אל השכר הרוחני, ודבק בו כאמור. ועל דרך זה יהיה אומרו ושכר עבירה עבירה, כלומר שכר בריחתך מהעבירה היא ההרחקה עצמה מן העבירה שבה תעדר הדבקות.

ולהיות בעיני קשה מאד לומר שבאו דברי השלם הזה שלא בדקדוק גדול, אפשר לומר עוד, כי מה שאמר הוי רץ למצוה קלה ובורח מן העבירה, רוצה לומר, מהעבירה הקלה, כי מלת קלה הנז' אצל המצוה, נמשכת גם אל העבירה, והוא כאלו אמר ובורח מן העבירה הקלה, ותהיה כוונתו שיהיה רץ למצוה קלה ובורח מן העבירה הקלה בפרטות וביחוד, ויהיה לשונו מדוקדק, שהוא כאלו אמר שמרוצתו תהיה דוקא אל המצוה הקלה, ובריחתו מהעבירה הקלה, ורצה בזה לרמוז אל דרוש אמיתי וענין גדול הערך, להישיר ולהדריך האדם אל השלמות, להגיע אליו בנקל, וזולתו שוא ותפל ויגיעת בשר. והוא, כי מי שירצה להגיע אל תכלית קיום הקנינים בנפש, ראוי שירגיל בפעולות המביאות אליו, כמו שביאר הפילוסוף בספר המדות, ואנחנו הארכנו מאד שם בביאורנו עליו.

והנה הפעולות הם כסולם לעלות בהם אל הקנינים הטובים, ולרדת אל הקנינים הרעים, מדרגה אחר מדרגה, וזה כי בהתחלה ראוי להתחיל ההרגל בפעולות קלות ההשגה, אשר החומר, ובכלל הכחות הגשמיות, לא יקוצו בהם, ויקבלו אותם בסבר פנים יפות, ואחר שיורגלו בהם, כאשר יפעלו אחרות קשות מעט מהראשונות, יהיו גם הם קלות אליו, וכן ישתלשלו בקלות לעולם, כמו שיקרה ממש בעליה בסולם מדרגה אחר מדרגה, כי מי שירצה לדלג במהירות מהמדרגה התחתונה אל העליונה שבכולם, יהיה נמנע העלייה, ואם יעלה מדרגות רבות בבת אחת, תהיה קשה העליה, אשר על כן הדרך הנכון והתחבולה הנאותה בזה הוא, שלעולם יהיה האדם רץ למצוה קלה ולא אל החמורה, כי אם יבא פתאום לעלות אל החמורה, ימנע מהשגתה, ולא יפעל אותה, ואמנם אם ירוץ אל הקלה תמיד, הנה בזה יגיע אל התכלית, ורצה באומרו אל הקלה, לא שתהיה קלה מצד עצמה, רק שתהיה קלת ההשגה אליו, באופן שכשתבוא לידו גם החמורה שבחמורות, אם יבא אליה מדרגה אחר מדרגה, היא גם היא תהיה קלה אליו, באופן שמאמר הוי רץ למצוה קלה יצדק בכל המצוות כולן, וכאלו אמר שיעשה באופן שלעולם תהיה מרוצתו אל המצוה מדרגה אחר מדרגה, אשר עם זה לעולם יצדק בו שהוא רץ למצוה קלה בעיניו לעשותה כנז'.

וכמו כן ראוי לאדם שיהיה בורח מן העבירה הקלה, לפי שמהעבירה החמורה, אשר יראה בעיניו חמורה, כל אדם יברח ממנה, כי מאחר שנראה בעיניו שהיא עבירה חמורה, מי הוא זה ואיזה הוא אשר יעשה אותה ולא יברח ממנה. אמנם מה שראוי לאדם הוא, שיזהר וישמר לברוח מהעבירה הקלה שהוא דש בעקביו, והיא קלה בעיניו, כי כאשר יעשה אותה ולא יברח ממנה, יבוא לעשות אחרת יותר חמורה, ותהיה קלה בעיניו גם היא, עד שמעט מעט יבוא אל החמורה מאד, ולא ירגיש בחומרתה, כמו שיקרה לעולה בסולם כנז', אשר הוא משל נפלא מאד אל הענין הזה, ע"ד שארז"ל כל מי שעבר עבירה ושנה בה נעשית לו כהיתר כו', והוא דרוש עמוק הארכתי אני בו במאמר הז' מספר פני משה ובמקומות שונות מהספר, אשר הוא שרש גדול לחכמה המדינית, אשר על כן הזהיר התנא השלם הזה שלעולם ישתדל האדם לברוח מהעבירה אשר היא קלה בעיניו, כי אותה היא אשר תוציא האדם מן העולם, ויביאהו אל החמורה מדרגה אחר מדרגה כנז'.

ואומרו ששכר מצוה מצוה, הוא מאמר נפלא מאד, מסכים אל הדרוש ומודיע שרשו, והוא מה שנתבאר בחכמה המדינית, כי מהרגל הפעולות יתהוו הקנינים, ואחר הוויית הקנינים בנפש השלם, יצאו הפעולות השלמות, והם שני אופני מיני פעולות הקודמות אל הקנינים, ואשר הם אחר הקנינים, שהם היותר שלמות מהקודמות, והוא משל המנגן, כי בהרגילו פעולת הנגון, יעשה מנגן וישיג קנין הנגון, ואחר הקנין ינגן היטב, ויפעל פעולת הנגון, כן הוא הענין אצל הפעולות, כי מהרגל הפעולות השלמות והמצוות, ימשכו הקנינים, אשר הוא השלמות האחרון בשלם. וז"א ששכר מצוה מצוה, יר', ששכר המצוה, והיא הפעולה, איך שתהיה, הנה שכרו ותכליתו הוא לעשות מצוה, אלא שהמצוה אשר תהיה אחר הקנין, היא יותר שלמה, וכן פעולת הבריחה מהעבירה, שהיא שכר העבירה, תביא אל הבריחה מהעבירה, שהוא אחר הקנין, שהיא יותר רעה כנודע. והוא כאלו אמר ושכר הבריחה מהעבירה שכר בריחה מהעבירה, אלא שקצר בלשונו, כמשפט ברוב המקומות, בסומכו על מה שקדם לומר ובורח מן העבירה, שזכירת העבירה אחר כך יובן עם הבריחה הנז', והוא דקדוק נכון למי שעיין בחכמה המדינית.

משנה ג

ואמנם אומרו **הוא היה אומר אל תהי בז לכל אדם, ואל תהי מפליג לכל דבר, שאין לך אדם שאין לו שעה, ואין לך דבר וכו'**, אפשר שיהיה מקושר למה שאמר בן זומא, שהמכובד ראוי שיכבד את כל הבריות, ואמר זה השלם, שלפחות אף אם לא יכבד לכל אדם, לא יבזה אותו, וכמו כן אל יהי מרחיק ומפליג כל דבר, בחושבו שאינו צריך לשום

דבר, ולשום אדם, שאין לך אדם שאין לו שעה, רוצה לומר אין לך אדם שלא יהיה לו יכולת ושעה משחקת לו בעולם הזה, ואפשר שיזיקך, או שיהיה לו שעה וזמן לעולם הבא, ואותו מכ"ש שאין ראוי שתבזה אותו, מאחר שהוא שלם. וז"א שאין לך אדם שאין לו שעה, יר', כי לא ימנע מחלוקה אם שיהיה בן העולם הזה או בן העולם הבא, ובין כך ובין כך ממה נפשך אין ראוי שתבזה אותו כנז'. וכמו כן אין לך דבר מהדברים שאין לו מקום תצטרך אליו, כי לא נברא לבטלה רק לצורך האדם.

ואפשר שיהיה נמשך למה שאמר למעלה מסכים אל הדרוש מכל צד, והוא תוספת ביאור הדרוש הנכלל בדבריו הראשונים, והוא הנכון אצלי בכל מקום שנאמר הוא היה אומר, כמו שזכרתי כבר במקום אחר. והיתה כוונתו בזה, כי להיות שמה שאמר עד פה, הוא על המצות האלהיות, והוא חלק העבודה אשר זכר שמעון הצדיק בתחלת המסכתא כאשר ביארנו, אמר, שהוא גם כן היה אומר ומזהיר בשני הדברים הנזכרים אצל הגמילות חסדים, והם קיום הדברים אשר בין אדם לחבירו, הצריכים אל הקבוץ המדיני לקיומם והעמדתם. והבריחה מהדברים המגונים, אשר כנגדו אמר במצות ובורח מן העבירה, שהוא כלו שלמות המעשה, אשר הוא הנרצה אצלו גם במאמרו הקודם כמו שביארנו.

ועל כן אמר הוא היה אומר אל תהי בז לכל אדם, שהוא למאי דסליק מיניה, והוא כאלו אמר אל תהי מבזה לשום אדם, במה שלא תרצה להתנהג עמו במדה הראויה בין אדם לחבירו, למה שיהיה נבזה בעיניך, כי אין לך אדם שאין לו שעה, אשר על כן אין ראוי להתנהג עמו רק כפי המעלה המדותית הראויה בין אדם לחבירו, בשתאהב אותו כמוך, יהיה מי שיהיה, כי בזה יתקיים הקבוץ, כי אם תשער זה, לא יהיה שום אדם נבזה בעיניך, כאשר תאהבהו כמוך, אשר הוא שרש כולל כל המדות האנושיות כנודע. וכמו כן בעשיית הטוב, אשר כנגדו אמר במצוות והוי רץ למצוה וכו', אמר בגמילות חסדים ואל תהי מפליג ומרחיק שום דבר מעשותו, שאין לך דבר שאין לו מקום לשתפעל אותו, אשר על כן אין ראוי שתרחיקהו כאמור.

משנה ד

רבי לויטס איש יבנה אומר מאד מאד הוי שפל רוח, שתקות אנוש רמה. הנה המשנה הזאת קשת ההבנה עד מאד, שלא תפול מלת תקוה רק על דבר שיקוה האדם ברצונו שמתאוה אליו, והנה אין איש שיקוה ונפשו אותה להיות רמה. היה לו לומר שסוף אנוש רמה, או תכלית אנוש רמה. אמנם מלת תקות לא יכולתי להולמה. ושמעתי אומרים בשם חכמי הקבלה, כי להיות תקות האדם אל הטוב האחרון העליון, והוא הדבקות בו ית', ואי אפשר להשיגו רק אחר המות, נמצא שהאדם מקוה למות ולרמה, כדי לעלות

באמצעותו אל הטוב העליון הנז'. והנה אמת גם זה איננו שוה לי, כי אין איש שישתוקק ויתאוה אל הרמה, אף שידע שאחריו לאור באור החיים, כי לעולם מקוה לחיות, ובסוף ישמח בהשגת הטוב, אך לא יקוה אותו בתאוה וכוסף כנז'.

אך מה שאאמינהו אני הוא, שהאנוש הנז' פה, איננו השלם, כי לא מצאנו השם הזה באדם, רק בבלתי שלם, כי שם אדם יורה על שלמות לפעמים, ככתוב ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה וכו', וכן שם איש מורה תמיד על השלמות, שנאמר והאיש משה וכו' עד שהושם בו ית' ה' איש מלחמה וכו', ובמלאכיו והאיש גבריאל וכו', אך האנוש הוא הבלתי שלם. ולהיות מטבע האנוש הבלתי שלם, שישתוקק תמיד אל טובות הגוף, ברבוי האכילה והשתיה והמשגל ודומיהם, אשר הם מקצרים ימיו ושנותיו של אדם, כמו שאמר התנא מרבה בשר מרבה רמה, נמצא שבהיותו מקוה אל טוב החומר, הוא מקוה ברצונו הגמור הרמה ולא יכירהו, מסכים למאמר המליץ ורעה עוד מזאת עוצם תשוקת האיש ההמוני, שיגיעו תקופות הימים להגיע למבוקשיו, ואולי עם זה לראות ברעתו כלתה נפשו, שתכלה שנה וקללותיה תגלינה וכו', על כן אמר התנא האלהי הזה, שישתדל האדם להיות שפל רוח, ולא יתן יד לחומר להתגאות, כי ישתרר עליו גם השתרר, ונתן טעם לשאין ראוי, לתת מקום לחומר להתגבר על הנפש, יען כל תקות האיש הנמשך אחר החומר הוא הכליון וההפסד והרמה, אשר הוא בעצמו יכסוף ההפסד והרמה במה שיכסוף התאוות הגופניות, וזה דבר מפורסם ואמיתי ונכון בישוב דברי התנא הזה באמת.

ועל כן לא אמר שתקותך רמה, בהיות התחלת המאמר מדבר לנכח. ולפי זה אפשר גם כן שיהיה מאמר שתקות אנוש רמה, טעם נכון אל שאין ראוי להתגאות, במה שיזכור שכל תקות האנוש מפאת חומרו הוא רמה ותולעה, אף שלא ירגיש בו, ואיך אם כן יתגאה מי שכל עיקר תקותו ותאותו הוא הדבר הנבזה בעיני הכל, נמאס, שהיא הרמה.

ורצה בזה רבי לויטס לחזק דברי בן עזאי, שאין ראוי שיהיה האדם בז לשום אדם, כי מלבד מה שאמר בן עזאי שאין לך אדם שאין לו שעה כנז', הנה לא די שאין ראוי שיבזהו, אלא שראוי להיות שפל בעיניו, ולזה כפל מלת מאד, כלומר שלא יהיה בז לכל אדם, ושלא די זה אלא שיושפל לפניו, ויהיה מאד מאד שפל רוח, בהיות שממקום שבאתה הגאוה, והוא מפאת החומר והכח הכעסני, הנה הוא מקוה ומאוה אל הרמה וההפסד המוחלט ואיך יתגאה.

רבי יוחנן בן ברוקה אומר כל המחלל שם שמים בסתר, נפרעים ממנו בגלוי וכו'. הן אמת מה שפירש הרמב"ם ז"ל בזה הוא הנכון, וזולתו מפירושי שאר המפרשים שוא ותפל,

חלילה לאל שופט בצדק ולשדי מעול שישוה עונש השוגג לעונש המזיד בענין חלול ה', לא יעלה על לב לעולם, כי המזיד בענין חלול השם, והוא היודע את קונו ומכון למרוד בו, אין ראוי שיהיה לו כפרה עולמית, ואמנם השוגג, אף שיהיה כל מין שוגג שיהיה, אין ראוי להענישו כעונש המזיד חלילה, עם שהוא גם הוא ראוי לעונש גדול מאד, בהיות הדבר על חלול ה', שהיה ראוי שיתן אל לבו, ולהרגיל עצמו להתרחק ולהזהר מהדברים המחייבים השגגה ההיא.

אך אמנה שיהיו נפרעים ממנו בגלוי, אף שיהיה חוטא בשוגג, ויהיו השוגג והמזיד שוים בזה, הנה זאת היא מדה ישרה בהתחלפות עונשם כאמור, שיהיו כולם נפרעים בגלוי, להורות לחוטא שעם היותו עושה זה בסתר לפי ערכו, הנה לפי ערך מי שחטא אליו, שהוא השם ית', הכל גלוי וצפוי תמיד בכל מקום שיהיה, כי אין נסתר מנגד עיניו ית' עלוי רב, ועל כן בענין חלול ה' שהוא חטא בו ית', שהוא תמיד גלוי, ולא יקרא נסתר, אף שיחטא בקרב לבו, הנה כמו שהוא גלוי הכל לפניו, ראוי שיענש בגלוי, שהוא כאלו חטא לו בגלוי, אמנם החוטא לחבירו, ראוי שהחוטא בסתר, שיענש בסתר, והחוטא בגלוי, שיענש בגלוי, באופן שיהיו תמיד המדות שוות. וזה אמיתי אצלי ואין לי ספק בו. אמנם מה שצריך לתקן בזה לפי דרך הרמב"ם ז"ל, כי היא ישרה בעיני, הוא ישוב לשון התנא, למה הוצרך לחזור ולומר על חלול השם, מאחר שנושא גזרתו הוא כל המחלל שם שמים בסתר, והיא הקושיא החזקה אשר הכריח את המפרשים לנטות מדרך הרב ז"ל, אך לפי דעתי על פי דרכו ז"ל הם שתי גזרות, האחת היא שהמחלל שם שמים בסתר נפרעים ממנו בגלוי, והיא הגזרה העיקרית אשר רצה בזה התנא. והגזרה השנית הוא טעם נכון אל הראשונה, והוא הטעם עצמו אשר ביארנו אנחנו, כי לענין חלול השם, הפרעון והעונש, אם מעט ואם הרבה, ראוי שיהיה בגלוי, יען הכל גלוי וצפוי לפניו ואין נסתר בערכו ית', אשר אליו היה החטא בעצם וראשונה. ולפי שיש לאומר שיאמר, כי כמו שיש הפרש בעונשים בין החוטא בשוגג לחוטא במזיד על חלול השם עצמו, כן היה ראוי שיהיה הפרש בפרעון העונש, שאם חטא בסתר בערך אל החוטא, יהיה נענש בסתר, כמו שהוא בשאר החטאים, לזה בא התנא לתרץ הקושיא הזאת, ולסתור הדעת הזה, באומרו אחד שוגג ואחד מזיד, יר', השוגג והמזיד, עם היותם מתחלפים בענשם, הנה הם שוים לענין חלול השם, לשיהיו נפרעים שניהם בגלוי כנז', מפני שהכל גלוי וצפוי לפניו ית' וכו', עם היות שכאשר לא יהיה על חלול השם, יהיה הפרש בין השוגג והמזיד במקום הפרעון ובאופן הפרעון כמדובר. והוא דקדוק נכון ואמיתי.

ואמנם כוונת מסדר המשנה, במה שהניח מאמר זה השלם אחר מאמר רבי לויטס, הוא מבואר באמת, כי להיות שבן עזאי ורבי לויטס הזהירו על הקנינים אשר בנפש מפאת הכח הכעסני, שהראשון אמר אל תהי בז לכל אדם, והשני אמר מאד מאד הוי שפל רוח, שכלם הזהירו על העדר הגאוה וגסות הרוח, והם הפעליות הנפש מפאת הכח הכעסני, ועל הרוב יתפעל האדם מהם פתאום, ויהיה במדרגת שוגג, וישוב מהרה לפעמים לתקן את אשר עותו, להראות אל העומדים שם שלא עבר עליו רוח גאוה תאוה היא לעינים, אך הקנין הרע דבק בנפש, שזהו מדרכי חלול השם שמראים נפש זכה וטהורה ונבחרת, ותחתיה תעמוד הבהרת. על כן הונח מאמר רבי יוחנן בן ברוקה שאמר, כי המחלל שם שמים בכיוצא בזה, אם יהיה הקנין הרע נשאר בנפש, והוא הנקרא חוטא בסתר, הנה ה' יתּ' יתפרע ממנו בגלוי, והשוגג והמזיד הם שוים בזה, עם היותם מתחלפים בעונשם, כמו שביארנו. והוא טעם נפלא מאד, שראוי להזהר מאד שלא יתגאה האדם, ולא יהיה גסות הרוח בנפשו, זולת הפועל החצוני, והוא, כי הנה במה שמראה עצמו עניו מחוץ, והוא בנפשו גאה מאד, הנה בהיותו בורח בזה מהפרסום שלא יתפרסם גנותו וקנינו הרע אשר בנפשו, השם יתּ' מודד לו מדה כנגד מדה, שממה שהוא בורח הוא נלכד בו, בשיהיה ענשו בפרסום כנז'.

משנה ה

רבי ישמעאל בנו אומר הלמד על מנת ללמד, מספיקים בידו ללמוד וללמד, והלמד על מנת לעשות וכו'. זולת מה שפירשתי במשנה הזאת בספר פני משה מאמר ט' סימן ב' עתה אומר מסכים אל כונת הפרק, כי למה שהיה התכלית המכוון בכל הפרק הזה תקון המחשבות והכוונה אל התכלית המכוון בהשגת השלמות, כמו שנתבאר במאמרי השלמים הקודמים. כי הנה בן זומא שם דרך נאות אל כל אחת מהטובות, שיהיו כולם מכוונות אל התכלית האמיתי לשם שמים. ובן עזאי הזהיר על הזריזות בפעולות, שמורה על הכוונה הנכונה, והוסיף ר' לויטס להפליג על הרגל הענוה נאוה כירושלים להכניע החומר, כדי שישאר השכל פנוי לכוין אל התכלית הנכסף בלתי התנגדות. והונח אחריו מאמר ר' יוחנן בן ברוקה, אשר חתם וסתם דבר הכוונה, כי בוחן לבות וכליות נפרע מהמחלל שם שמים בסתר, ומראה לעיני פני ההראות מה שבלבו, הונח עתה מאמר הבן יקיר לו ר' ישמעאל עם מאמרי שני השלמים הנמשכים אחריו, להודיע ולהודע שההשגחה האלהית כל מגמתה להוציא לפועל הכונה הטובה, על דרך מאמר רז"ל שאמרו מחשבה טובה הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה, והכל לפי הכוונה, שאם

הכוונה והמחשבה היא טובה בפעולות, תשתתף עמה השגחתו הנפלאה, ואם רעה היא, אף שיהיו המעשים כולם טובים, לא לרצון יעלו לפניו ית', והיו כלא היו.

על כן גזר אומר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן, ואמר, שהלמד התורה ויהיה תכליתו וכוונתו בלמוד ההוא הלמוד מצד עצמו, שחושב שהתכלית האחרון הוא העיון והידיעה מצד עצמה, כמו שחשבו רבים מהחכמים ששמו האושר והתכלית האחרון העיון והידיעה, ובכלל שלמות השכל העיוני, הנה מי ששם מגמת פניו השגת זה התכלית, וזה בחושבו שהוא התכלית האחרון, עד ששם האושר שיהיה לומד לאחרים, כי מאחר שלא שם תכלית הידיעה לדבר אחר זולתה, הנה היא תשלם במה שילמד אותה לאחרים, כי בזה יצא אל הפועל, מספיקין בידו להוציא התכלית המכוון אצלו לפועל, והוא אומרו שמספיקין בידו מן השמים ללמוד וללמד.

ואפשר שאומרו מספיקין בידו, הוא על הסבות הטבעיות, או כחותיו הגשמיות, זולת עזר ההשגחה הנפלאה. והדבר מבואר בעצמו, כי מי ששם תכליתו וכל מגמת פניו הלמוד מצד עצמו, הנה הסבות המחייבות העסק הזה בהשתתפות מחשבתו, אשר יזרז בה כחותיו לשים בפועל הדבר הנכסף אצלו, שהוא הלמוד מצד עצמו, בלתי תכלית אחר, יביאוהו עד קצו, ואחר שיבא עד קצהו, וכפי האפשר לו, יתפשט לזולתו, וילמוד מה שהשיג לאחרים, כדי להשלים עצמו יותר במושג אצלו על דרך ומתלמידי יותר מכלם.

ואמר שמי שיהיה תכליתו הנכסף אצלו וכונתו ותחלת מחשבתו בלמודו, כדי שיכיר את בוראו ויאהבהו, ויהיה תכלית ידיעתו לשמור לעשות מצותיו חקותיו ותורותיו, והוא האיש אשר נאמר בפרק הקודם שמעשיו מרובין מחכמתו, ששם תכליתו המעשה, כאשר ביארנו, הנה כאשר יהיה זה תכליתו, יתחייב בטבע באמת ובתמים שיעלה בידו להשגת תכליתו זה, שיהיה לומד התורה ויהיה מלמד אותה לאחרים, כדי שישתלם בלמודו כמדובר, כי במה שילמד לאחרים ישתלם יותר בלמודו. וז"א מספיקין בידו ללמוד וללמד, וזה אם מפאת ההשגחה, ואם מצד כחותיו או בסבות הטבעיות אשר יחייבוהו כאמור, וזולת זה שהוא הקודם, מספיקין עוד בידו לשמור ולעשות, שהוא הנכסף אצלו בתחלת מחשבתו, ובאומרו לשמור, רצה בזה שיהיו ראשונה המעשים קנינים שמורים וקיימים בנפש, ואחר כך יפעל הפעולות השלמות הנמשכות מהקנינים השמורים, ולא זכר המעשים הקודמים אל הקנינים, אשר הקנינים מתהוים מהם, כי במלת לשמור נכללו, כי באומרו שמספיקין בידו לשמור. והוא שמירת הקנינים והוייתם, הנה זה ידוע שיהיה מצד הרגל הפעולות הקודמות.

ואחר שמירת הקנינים זכר המעשים הנמשכים מהם, והם הנקראים מעשים סתם, ועליהם אמר ולעשות שהוא המעשה, אשר הוא אחר השמירה כנז', והנה הוא מבואר כפי הטבע, כי מי ששם מגמת פניו והשתדלותו המעשה, ושם הלמוד במדרגת המביא אליו, שישתדל מאד לשלמות הלמוד בחלקיו, שהוא ללמוד וללמד, ולשלמות המעשה בכל חלקיו שהוא לשמור ולעשות. אך מי ששם הלמוד תכלית אחרון מצד עצמו, לא ישתלם במעשה, רק בלמוד, אשר הוא התכלית הנכסף אצלו מצד עצמו כאמור. ובזה נתישבו דברי השלם הזה על נכון.

והונח אחר זה מאמר רבי צדוק, יען הניח להנחה מונחת רבי ישמעאל, שהלמד על מנת ללמד והוא הלמד לתכלית הלמוד עצמו, בלתי תכלית אחר, מספיקין בידו ללמוד וללמד. ויש בזה מקום לטעות, שהנכסף להיות חכם, ואין תכליתו המעשה הנמשך ממנו, רק החכמה מצד עצמה, יראה שיאות לו שיתכבד בחכמתו, או שיהנה ממנה בשיועילוהו האנשים מצד חכמתו, על כן הזהיר על שני הדברים גם יחד, וז"א ר' צדוק אומר אל תעשם עטרה להתגדל בהם, יר', אתה הלמד על מנת ללמד, ואין תכליתך רק הלמודים, לא תעשה אותם עטרה לראשך להתגדל בהם בפני העולם, שהוא הכבוד הנמשך מהם, וכן הזהר שלא יהיו אצלך במדרגת כלי, ליהנות בהם מבני אדם כשאר האומניות, באופן שתהיה התורה במדרגת קרדום לחתוך בהם, חלילה לך. והביא ראיה להעדר שניהם מאמר הלל הזקן ע"ה שאמר ודישתמש בתגא חלף, כמו שביארנוהו במקומו, וממנו למד זה השלם שהאוכל הנאה מדברי תורה, כל מין הנאה שתהיה, בין הנאת ממון בין הנאת כבוד, כי כן נשמע ממלת ודישתמש בתגא, שרמז אל כל מין שמוש שיהיה, נוטל חייו מן העולם, והוא מבואר, כי בשומו תכלית התורה הכבוד או הנאת ממון, היתה התורה טפלה אצלו, והוא מחלל את השם בלבו, ובזה לבד הוא נדון באותם שאין להם חלק לעולם הבא, וזהו נוטל חייו מן העולם, והוא מכת הרשעים ומחללי התורה שבחייהם קרויים מתים.

משנה ו

והונח מאמר ר' יוסי לתוספת ביאור מאמר ר' צדוק באר היטב, והוא, כי מי שיהיה לו כונה או מחשבה פוסלת בלמוד התורה, כמו שאמר ר' צדוק, אם לתכלית כבוד או כל מין הנאה אחרת, שהוא המחלל את התורה, הנה מלבד היותו עוכר את עצמו ונוטל חייו מן העולם, זולת זה הנה מה שהוא מבקש וכוסף יהיה להפך, שיהיה גופו מחולל על הבריות, ויפסיד מה ששם לתכלית אחרון, כי האנשים כאשר יראו וירגישו שלמוד התורה טפל אצלו, יבזוהו, אמנם כשיהיה תכליתו התורה מצד עצמה, שזהו כבוד התורה

באמת, הנה איש כזה יהיה גופו מכובד מעצמו על הבריות, שכלם יחזיקוהו לנכבד מאד. וזולת זה, הנה כל הבריות בראותם שזה השלם שם כל מגמת פניו למוד התורה מצד עצמה לעבודתו ית', ולא לתכלית ההנאה הנמשכת לו ממנה חלילה, קדוש יאמר לו, ויכבדוהו ויועילוהו ויטילו בכיסו מלאי.

והכוונה בזה, כי האיש אשר כוונתו שלמה בעסק התורה והמצוות, הנה הכוונה הטובה ההיא, ישם לדרך פעמיו להשגת התכלית המכוון אצלו, כי בא לטהר מסייעין אותו כאמור, וגם שאר ההנאות יעלו בידו כשאין כונתו אליהם, וזהו בדרך טבע כמו שהוכחנו, ומה גם מפאת ההשגחה האלהית לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו. אך אם הכונה היא נפסדת לתכליות בלא הועיל, ועושה תורתו טפלה לו, לא יעלה בידו לא זה ולא זה, על כן חתם זה השלם דבריו באמיתת הדרוש מצד התכלית, באומרו כל המכבד את התורה, והוא השם קיומה לתכלית אחרון, שהוא הכבוד המיוחד לה, הנה האיש העושה כן יתחייב שיהיה גופו מכובד על הבריות, כי כשיראו אותו שלם במעשיו, שלם בכוונתו ומחשבתו השלמה, יחזיקו אותו לשלם וקדוש יהיה מכובד מהכל. אך המחלל את התורה, בשעשאה קרדום לחתוך בה או עטרה להתגדל בה כנז', הנה גופו יהיה מחולל על הבריות, שירגישו בכונתו ומחשבתו הרעה, ויהיה נבזה בעיניהם נמאס. אשר מכל הנאמר תגלה ותראה היות הכוונה הנכונה בפעולות עקר יקר תפארת השלמות כמדובר.

משנה ז

רבי ישמעאל ברבי יוסי אומר החושך עצמו מן הדין, פורק ממנו איבה וגזל ושבועת שוא וכו'. הנה שני מאמרי השלם הזה, הם תוספת ביאור דברי רבי יוסי שאמר, שהמכבד את התורה גופו מכובד על הבריות, ודבריו מבוארים כפי דרך המפרשים כולם, שעל השלם בתורה ידבר, ואומר שכאשר יהיה שלם בתורה כדי שיהיה התורה מכובדת בידו, צריך שירחיק עצמו מהיות דיין כל מה שאפשר, כי הנה בזה יכבד את התורה, במה שפורק ממנו איבת האיש אשר יחוייב בדינו, והוא באמת כבוד התורה, כי בצד מה, אף על פי שישפוט בצדק, מי שיצא חייב בדינו כשיתרעם מהדיין ויאמר שעוות לו את הדין, ושדיניו בטלין, וכאלה רבות בפי החייב בדינו, הנה הוא קלון בצד מה לתורה, כי השומעים אפשר שיאמינו לדבריו בלתי חקירה ודרישה אחרת, או לפחות הפורק ממנו זה, במה שחושך עצמו מן הדין, הוא מכבד את התורה, ובזה יהיה גופו מכובד על הבריות, כי הדיין כשידין עם רב, יש לו שונאים הרבה, שאי אפשר שיהיו כלם זכאים בדינם כנודע. וכמו כן פורק ממנו גזל, שאם טועה בדינו נמצא שהוא גוזל את אשר יחייב, בהיותו הוא סבת אבדת זכותו, ועם היות שאפשר שידין דין אמת, ולא יהיה גוזל, הנה

כשחושך עצמו מהיות דיין, הוא פורק ממנו הגזל ודאי, והוא כבוד התורה, שלפעמים יקרה שאף שידין האמת ע"פ העדויות, שמא יש אנשים שידעו בודאי שהחייב ההוא הוא זכאי בתביעתו, ויהיה חלול התורה בעיני פני ההמון, שיאמרו שהתורה חייבה בדין למי שהוא זכאי, ולא יחשבו שבא הטעות מצד קוצר השגת הדין, רק מצד חסרון דין התורה חלילה, והוא חלול התורה באמת, ונמצא זה החושך עצמו מן הדין הוא מכבד את התורה.

וכן פורק ממנו שבועת שוא, ע"ד הגזל הנז', שאפשר שיחייב שבועה לאחד מהבעלי דינין שיודע חבירו שנשבע באמת, והוא דבר ידוע ומפורסם אשר הנשבע על זה נשבע לשוא, והרואה שזה נשבע לשוא, שהדין מחייבו לישבע, יזלזל בדיני התורה, והוא חלול התורה באמת, ונמצא שהחושך עצמו מן הדין הוא מכבד את התורה באמת, במה שפורק ממנו חיוב שבועת שוא כמדובר, ובזה יהיה גופו מכובד על הבריות כאמור.

וביאר הדבר בהפכו, באומרו, שהגס לבו בהוראה, ירצה, שלא די שאינו חושך עצמו בהחלט מן הדין, בשיכול להמלט ולהסתלק ממנו, שיש בדור גדול ממנו, או כיוצא בזה, אלא שלבו גס בהוראה ומתפאר בה, והוא המתגבר להורות מבלי יראה כמו שפי' הרמב"ם ז"ל, הנה זה הוא המחלל את התורה בלי ספק מהטעמים עצמם אשר ביארנו.

והנה תארו בשלשה תארים, מתיחסים אל השלשה דברים שהיה פורק ממנו אם היה חושך עצמו מן הדין ההוא, כי במה שהיה פורק ממנו איבה מהמחוייב בדינו, ולא רצה, הנה הוא שוטה, כי השוטים הם מריבים עם אדם חנם, כן זה הגס לבו בהוראה הוא שוטה, במה שבחר לעצמו איבת האיש אשר יחייב כנז' לתכליות בלא הועיל, כדי שיאמרו שהוא בקי בדינין והוא העושה הדינין עטרה להתגדל בהם כו', ובמה שהיה פורק ממנו גזל אם היה חושך עצמו מן הדין ולא רצה, כדי להתגדל בהוראותיו, הנה הוא רשע בלי ספק, שאינו חושש לשמא יהיה הוא סבת הגזל, שיזכה את החייב ויחייב את הזכאי. ובמה שהיה פורק ממנו שבועת שוא, אם היה חושך עצמו מן הדין כמו שביארנו, ולא רצה, הנה הוא גס רוח, שאינו מחשיב כבוד שמים שישבע שמו לשוא, כדרך גסי הרוח שדוחים רגלי שכינה מצד גאותם וגסות רוחם.

משנה ח

ואחר אשר הניח הרעות הנמשכות למי שלבו גס בהוראה, והטובות הנמשכות לחושך עצמו מן הדין, משום שיש לאומר שיאמר שאם עצתו זאת שוה לכל לומדי התורה, אם כן תורה מה תהא עליה, ומי ידין את דינינו, ואיך אמרו רז"ל שהדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקדוש ברוך הוא. על כן הוא בעצמו היה אומר לרשום הדרך הנאות לא משורת

הדין, רק מצד עצה טובה, שהדרך הנכון בדיינות הוא, שלא יהיה דן יחידי, לשלא יכשל בשום אחד מהשלשה דברים הנז', להשמר ולהמלט מן הטעות. והוא אומרו הוא היה אומר אל תהי דן יחידי, יר', להמלט מכל הרעות האלה הוא בעצמו, היה אומר שיהיה חושך עצמו מלדון יחידי, כי כשידון עם אחרים ימלט מכולם, כי החייב לא יהיה לו איבה עמו, כי לא ידע מי היה המחייב ומי המזכה כשיהיה הדין בג', והרי הוא פורק ממנו איבה, וכן גזל ושבועת שוא, כי מלבד שאין העון תלוי בו לבדו, הנה האמת תודע יותר וידינו הדין לאמתו ע"י משא ומתן כמו שביארו רז"ל, וביאר הטעם לשאין ראוי שיהיה דן יחידי, מפני שאין דן יחידי אלא השי"ת, שהוא אחד, והוא פשוט תכלית הפשיטות, ואין בו ית' הפכיות המחייב, שלא להבין האמת לאמתו, כי השם ית' הוא האמת בעצמו, ולא יצוייר בו הטעות בשום צד, על כן אחר זולתו אין דן דין אמת בהחלט בעצם וראשונה. כי כאשר ידין האדם לבדו, וידין הדין לאמתו, יהיה במקרה שקרה לו להבין האמת, אך לא בעצם וראשונה בלתי אפשרות אל הפכו, כמו שהוא בשם ית'. על כן יאמר שאין דן יחידי, בעצם וראשונה באמיתות בלתי אפשרות אל הפכו כנז', אלא אחד, ועל כן מי שאינו דן יחידי, פורק ממנו כל השלשה דברים הנז' כאמור.

וכאשר הזהיר שלא יהיה דן יחידי רק שידין בחברת שנים אחרים, אשר בזה יצא הדין לאמתו, ויהיה מכבד את התורה כראוי, ביאר לו הדרך הנאות שיתנהג עם חביריו, והוא, שלא יאמר להם קבלו דעתי, שאם יאמר כן, חזר הדין ונמצא שהוא דן יחידי, וזולת זה נתן טעם נכון לשאין ראוי בשום צד לומר לאחרים קבלו דעתי, קרוב לדרך הרמב"ם למעיין בו היטב, והוא, שאין ראוי שיכריח הוא דעת אחרים מה שהוא בבחירתם, כי בחירת האדם ורצונו לא תשתעבד לבחירת אחר זולתו. וז"א שהם רשאים ולא אתה, רוצה לומר, הם בעלי בחירתם לבחור בדעתם במה שירצו במשפט שכלם, ואין אתה בעל בחירתם לבחור להכריחם בדעתך. והוא דקדוק נכון ודק. והוא טעם מספיק לכבד את התורה כראוי, במה שידין בחברת שני דיינים אחרים, ושלא יאמר להם שיקבלו דעתו, רק שידינו על פי סברת רובם כמו שאמרה תורה אחרי רבים להטות וכו', כי בזה לא תתחלל התורה, כי לא ימצא פוצה פה ומצפצף נגדם חלילה.

משנה ט

רבי יונתן אומר כל המקיים את תורה מעוני, סופו לקיימה מעושר וכו'. אחר אשר הונחו במאמרי השלמים הקודמים ההנהגות הראויות להישיר הכוונה האנושית לעבודת השם ית', וההישרה הראויה להשגת התכלית האחרון והטוב העליון כמדובר, הונחו אחריהם מאמרי הארבעה שלמים רבי יונתן ורבי מאיר ורבי אלעזר בן יעקב ורבי יוחנן הסנדלר.

והכוונה בהנחת ארבעה מאמרים אלה, להיות שבכל הפרקים הקודמים שמנו ליסוד מוסד, היות השלמות האחרון תלוי בשלשה דברים, אשר זכר שמעון הצדיק, שעליהם העולם עומד, והונחו אחר ספור הקבלה בפרק הראשון, לאות יישירו נגדו כל הבאים אחריו. וכן היה הענין בכל הפרקים הנמשכים, כולם נקבצו באו לבאר חלק מהשלשה חלקים הנז', שהם היסודות אשר עליהם בנו מוסריהם והנהגותיהם כל הבאים אחריו, על כן אחר ההנהגות הפרטיות אשר הונחו, להישיר ולהדריך המחשבות אל הפעולות הנאותות, ראה מסדר המשנה להביא מאמרי השלמים האלה, אשר נכללו בדבריהם שלשה חלקי השלמות, כסדר שסדרם שמעון הצדיק ע"ה, אשר הושמו ליסוד מוסד כנז'. כי הנה שנים מהם, והם ר' יונתן ורבי מאיר, כתבו רושם חלק התורה, ורבי אליעזר בן יעקב חלק העבודה, והם המצות השמעיות, ורבי יוחנן הסנדלר חלק הגמילות חסדים, והוא סבת קיום הקבוץ המדיני, כאשר ביארנו כל זה החלוק במקומות רבים מביאורנו זה.

והנה בחלק התורה הונח ראשונה מאמר רבי יונתן, שביאר האות והמופת לתקון ושלמות הכונה, והתכלית המכוון בעסק התורה, אשר מהפעולות יודעו הכחות. ור' מאיר ביאר הדרך הנאות לתקן הכונה ולהישירה אל התכלית הטוב, אשר בה ימשך התכלית, אם בטבע אם בהשגחה, כי על שני הדרכים גם יחד, אפשר לישב מאמר השלמים האלה ארבעתם.

והנה על הדרך ההשגחיי שפירשו המפרשים, הוא מבואר מה שאמר רבי יונתן, כי כל המקיים את התורה, ר"ל העוסק בה, כי נלקחה מלת מקיים לרמוז אל העדר הביטול אשר יאמר אחר כך, כי לולי זה היה אומר בפירוש כל העוסק בתורה מעוני וכו'. ורצה לרמוז שכל המשתדל שלא לבטל את התורה מחמת העוני, רק לקיימה עם כל צערו ועוניו, הנה השם ית' נותן לו שכרו, שמעשיר אותו על כוונתו הטובה ההיא ששם בה' מבטחו, כי לא די שלא ביטל את התורה מחמת העוני, אלא שקיימה קיום אמיתי, על כן המחשבה ההיא לא תפסד לעולם, ולעולם יקיים האיש ההוא את התורה, ולפי שראתה ההשגחה האלהית טוב כוונתו, וראה בו טוב ההכנה, עד שאפילו יהיה לו הון רב לא יוטרד בו, ולא ימיש מעשות פרי, העסק בתורה נותן לו עושר, ומקיים את התורה, ואינו מבטלה מחמת העושר, רק מקיימה. ועל זה תפש מלת מעוני ומעושר במ"ם, ולא בבי"ת כמשפט, לרמוז אל שלילת ההפך, שהוא שלילת הביטול. והוא כאלו אמר שלא בטל את התורה מחמת עוני, רק קיימה מחמת העוני ההוא. והוא דקדוק נכון. ואמר שכל המבטל את התורה מחמת העושר, וז"א מעושר, הנה סופו לבטלה מחמת העוני, כי

יהיה עוניו כל כך, שיהיה נטרד ומצטער מאד לבקשת לחם למאכלו, וז"א סופו לבטלה מעוני וכו'.

ואמנם כאשר יהיה להפך, הוא מבואר, שההשגחה לא ינגדהו ולא יעזרהו, כי המקיים את התורה מעושר, הנה ההשגחה יעזבנו בידו, ואין להחזיק לו כל כך טובה כמו המקיימה מעוני, כי העני כי דל חלקו, הוא מצטער בצער גדול לבקשת מאכלו, והוא טרוד מאד, וראוי להחזיק לו טובה על היותו עוסק בתורה, ועל כן השם ית' נותן לו שכר שמביאו לידי עושר בקיום התורה כנזכר, אך העשיר למה יהיה נטרד בבקשת המותרות ויעזוב למודו, אין זה כי אם רוע לב. ובכן המבטל את התורה מעוני, אינו כל כך רשע כמו המבטלה מעושר, לשיהיה נענש מהשגחתו הנפלאה, כי צוק עתו מבעתו, ועל כן יניחנו כמות שהוא.

אך אמנה אם באנו לומר שמה שאמר התנא סופו לקיימה ולבטלה וכו', ר"ל מצד הסבות המחייבות זה בטבע, אשר הוא הדרך היותר נכון אצלי, הוא מבואר גם כן במעט ההשקפה בלשון התנא במה שאמר כל המקיים את התורה, ולא אמר כל הלומד בתורה, או כל העוסק בתורה מעוני סופו ללמוד בה מעושר. וכן היה לו לומר וכל מי שאינו לומד מעושר סופו שלא ללמוד מעוני וכו', והוא מבואר, כי במה שתפס לשון קיום ובטול, רצה לרמוז שאין דבורו רק בשלמים בתורה, אחר שכבר הגיעו למדרגת החכמה בה, ויצאו ממדרגת לומדים, והם במדרגת מקיימים את התורה להגות בה יומם ולילה לעבודתו ית', ואמר כי הנה אלה כאשר יקיימו את התורה בהיותם חכמים, ולא יטרידום צרות העוני וצרות צרותיו, הנה איש כזה כאשר יבא לידי עושר מכל שכן שיקיימה מעושר, כי כשהוא מכיר מעלת תהלת החכמה הרמה, הנה אם בהיותו נטרד בטרדות שהיו פוטרות אותו מהלמוד, לא היה בודל מלקיים את התורה, כל שכן בהעדר הטרדות ההם, שיחויב לו לקיימה יותר, בהיות לו מהטובות הזמניות יתר מהשיעור ההכרחי.

ובכן ידיעת ההפכים אחת, כי מזה נתבאר שהאיש העשיר כאשר יבטל את התורה מצד טרדתו בעושרו, היא הוראה ודאית שסופו שיבטל את התורה אם יבוא לידי עוני, כי אם בהיות לו הצריך מהממונות היה נטרד על בקשת המזונות המותרות, כל שכן כשלא יהיה לו הצריך לפרנסתו שיהיה יותר נטרד לבקשת פרנסתו, וז"א סופו לבטלה מעוני וכו', ובכן המבטל את התורה מעוני לא יתחייב בטבע שיבטלה מעושר, וכן המקיימה מעושר אינו מתחייב שיקיימה מעוני, ועל כן לא זכר שתי החלוקות האלה.

משנה י

ולהיות שגזר רבי יונתן שתי גזרות, אחת במה שיקרה לשלם, והיא המקיים את התורה מעוני, והאחרת במה שיקרה לבלתי שלם, והיא מי שמבטל את התורה מעושר, אם בהשגחה ואם בטבע, כמו שהוכחנו, הונח מאמר ר' מאיר, ששם דרך והנהגה ישרה לשלא יבא לבטל את התורה בזמן עושרו, ושלא יבא גם כן לבטלה אחר כך מעוני, אם יבוא לידי עניות. וההנהגה היא בשני חלקי הגזרה, לשלא יבטל את התורה מעושר, ושלא יבוא לבטל אותה מעוני, ועל החלוקה הראשונה, והוא בזמן עושרו, נתן הנהגה טובה, כשימעט בעסק נכסיו ושאר דברים, זולת העסק בתורה, כי מזה יתחייב מצד ההרגל שלא יבטל את התורה מעושר, כי העסק הרב בעושרו ובנכסיו, הוא הגורם בטול התורה, וכאשר ירגיל עצמו למעט בעסק, באופן שהעסק בתורה יהיה על הרוב, הנה יהיה בזה העסק בתורה קיים בנפש, ואמנם לשלא יבטל אותה מעוני, שהיא החלוקה השנית מהגזרה, נתן הנהגה אחרת, והיא שיהיה שפל רוח בפני כל אדם, והיא הנהגה נפלאה באמת, כי האיש אשר היה עשיר ובא לידי עניות, הנה יצטער מאד בעוניו, למה שיהיה קשה בעיניו להיות שפל בפני אחרים, שהיו שפלים ממנו בזמן עושרו. ועל כן להיות הישרתו והנהגתו אל החכם ועשיר כנזכר, אמר, שכאשר ירגיל עצמו בזמן עושרו להיות שפל בפני כל אדם, הנה כאשר יבוא לידי עוני לא יתפעל מהיות שפל בפני חביריו, יען הורגל לזה בזמן עושרו, ובכן לא יצטער מאד בעוניו, ולא יבטל את התורה, והוא טעם נכון וישר.

והוסיף ביאור הסבה אל טוב הנהגתו, באומרו אם בטלת מן התורה יש לך בטלים הרבה כנגדך, יר', אם אתה מסכים מצד רצונך במשפט שכלך להתבטל מן התורה, הנה יש לך בקרבך בטלים הרבה שהם כנגדך מצד טבעם, והם הכחות הגשמיות כלם, והוא מסכים למאמר רז"ל שאמרו זכה עזר, לא זכה כנגדו, והוא נאמר על החומר, ועל כן אמר, שאם הוא מתבטל מן התורה, שנפסד משפט השכל וגזר על בטול התורה, הנה רעתו רבה ומכה בלתי סרה, להיות שיש בטלים הרבה שהם כנגדו, כי בהיות שלא זכה להתגבר על החומר עד ששפט על ביטול התורה, הרי לא זכה, ובזה כחותיו העומדים עמו אויבי איש אנשי ביתו יהיו כולם כנגדו. וז"א יש לך, כלומר, יש אתך בגופך בטלים הרבה אשר בהיות שלא זכית, יהיו כולם כנגדך, והוא מתיישב על נכון.

אך אם עמלת בתורה, והוא שהיה רוב עסקך בה, כי זה יקרא עמל בה, הנה יש שכר הרבה ליתן לך, כלומר, יש בעסקך זה שכר הרבה ליתן לך עוד שכר הרבה בעתיד, והוא המתן שכר. וז"א יש לך שכר הרבה ליתן לך, רוצה לומר, יש לך בהווה, במה שאתה עמל

בתורה, שכר הרבה ליתן לך עוד שכר אחר, נוסף על מה שיש לך בהוה, והוא דקדוק נכון, כי יתיישב בזה למה לא אמר ואם עמלת בתורה יתנו לך שכר הרבה, כמו שנזכר בהרבה מקומות.

ואם מאמרו זה על המדה ההשגחיית יאמר, שאם האדם בטל מן התורה יבואו עליו מקרים ובטלים הרבה שירגיש בהם, ויהיו מנגדים לו, וזה לא יבואו מפאת ההשגחה, כי אין רע יורד מלמעלה, רק מצד הסתרת פני ההשגחה, ומצאוהו צרות רבות ורעות. ועל כן אמר יש לך בטלים הרבה כנגדך, יר', כי אתה הסבות שיהיו הבטלים ההם כנגדך, שאם היית עמל בתורה, לא היית מרגיש בהם, ובכן לא היו כנגדך, אמנם אם עמלת בתורה, יגיע לך בכוונה מכוונת בהשגחתו הנפלאה שכר הרבה, כי יש שכר הרבה בכח ההשגחה ליתן לך שכר עמלך בתורה, והוא מתיישב על נכון בין כך ובין כך.

משנה יא

רבי אליעזר בן יעקב אומר העושה מצוה אחת קנה לו פרקליט אחד, והעובר עבירה אחת וכו'. הנה אחר מאמר ר' יונתן אשר ביאר ההנהגה הראויה בחלק השלמות, והיא התורה, בזכירת הדרך המפסיד את הכונה וההנהגה הראויה לשלמותה, ומאמר ר' מאיר וכו' הונח מאמר ר' אליעזר בן יעקב, אשר גם הוא ביאר שני הדברים גם יחד בענין קנין העבודה והמצות, שהוא החלק השני מהשלשה חלקים שזכר שמעון הצדיק כאמור. ומאמרו זה אפשר שיובן בשני פנים, אם בדרך השגחיי, ואם בדרך טבע כאמור. ואמנם כפי דרך ההשגחה יאמר, שהעושה מצוה אחת קנה לו לפני השם ית' פרקליט אחד, והוא המליץ טוב בעדו לפני מלך מלכי המלכים הב"ה, והוא הנקרא גם כן סניגור בלשון רז"ל. והעושה עבירה אחת קנה לו קטיגור אחד, שמלמד חובה לפני השם ית', והכוונה כי במה שעשה המצוה, נתן מקום לפרקליט ללמד עליו זכות לפני השם ית', כי במה שיזכיר המצוה ההיא לפניו ית', קנה לו הפרקליט. וכן מי שעשה עבירה, נתן מקום לקטיגור ללמד עליו חובה. וז"א קנה לו קטיגור אחד, כלומר שנותן מקום לקטיגור ללמד עליו חובה בעבירה ההיא. ואחר שביאר דרך כלל מה שיקרה לאדם בעשיית הטוב והרע, הניח הדרך וההנהגה הראויה להחליש ולהתיש כח הקטיגור ההוא, כמו שהונח מאמר ר' מאיר אחר מאמר ר' יונתן כמו שביארנו, ואמר זה השלם כי התשובה אחר העבירות והמעשים טובים מתחלת הענין, כמו שפירש הרמב"ם ז"ל, הנה כל אחד מאלה הם כתריס שהוא שם המגן, והוא נאמר דרך משל, שהמעשים טובים הם מגן וצנה נגד הפורעניות המתרגשות לבוא בעולם, והם המקרים הרעים המתחייבים מפאת המערכה או ההזדמן, והבעל תשובה או הבעל מעשים טובים יהיה נצול מהם מפאת ההשגחה

האלהית, ולא יהיה יכולת ביד הקטיגור להביא עליו הפורעניות, כי מעשיו הטובים אם רבו, וכן התשובה אחר המעשים הרעים, הם מגן נגד המאורעות הרעות כנז'.
אך אם דברו היה על הסבות הטבעיות, שהוא הנכון אצלי, כי לא דברו השלמים האלה בענין ההשגחה, רק בדברים הנמשכים בטבע מרוע ההנהגה בפעולות כמו שביארנו, יאמר לפי זה, שהעושה מצוה אחת, והוא קיום המצוה בפועל, כי על כן אמר העושה מצוה, שהוא רמז אל מצות עשה, כלומר, שיהיה בה מעשה חצוני, קנה לו וכו', ולא אמר המקיים מצות אחת, להיות שהוא צודק גם על מצוות לא תעשה שאין בה פועל חצוני, וכוונתו בזה לומר, שהרגל הפעולות הם סבת הכנעת החומר והכחות הגשמיות, ומה שאמר שקנה לו פרקליט אחד, הוא הכח הגופניי אשר הורגל בפעולה הטובה ההיא, שהיא המלמדת זכות באמת, כי הזכות והחובה נמשך מהם. ועל כן אמר קנה לו, שהיה מספיק שיאמר קנה פרקליט אחד, שאם הוא קנאו נמצא שנקנה לו, אך להיותו מכוין בזה שהפרקליט הוא הקנין הנקנה לו לעצמו, על כן אמר קנה לו, כלומר, קנה לעצמו בנפשו פרקליט אחד, בהכנעת הכחות הגשמיות כמדובר. וההפך כאשר יעבור עבירה אחת, כי העובר עבירה והוא העושה מה שנאסר לו מן התורה, הנה בזה קנה לנפשו קטיגור אחד, בתת מקום לכחות הגשמיות שיטו אל התאוות, שהוא הקטיגור באמת הנמצא אתו ובנפשו תמיד, והוא קנאו לעצמו, בתת מקום לחומר לעבור העבירה, והיותו בלתי כובש את יצרו וכו'.
וביאר הענין על נכון, שהוא תוספת ביאור הנאמר באומרו תשובה ומעשים טובים כתריס לפני הפורענות, ירצה, כאשר יחטא האדם, הנה התשובה, בהרגל המעשים טובים יחד עם התשובה, הוא כתריס ומגן לפני הפורענות, הבא מצד הכחות הגשמיות. והבנת ענין זה הוא, כי הנה מי שמתחלתו הורגל אל המעשים הטובים, עד שנעשה קנין בנפש, קיים, לא יחרידוהו המון הכחות הגשמיות, שהם המביאות הפורענות באדם, כי הפורענות הוא שם נאמר פה על הרעות הנמשכות מפאת החומר, על כן מי שלא חטא, אין צריך לו כתריס לפני הפורענות הזה, אך מי שחטא ועבר עבירה, יצטרך אליו שיגן לו נגד הכחות הגשמיות הלוחמים בו תמיד, על כן אמר, שהתשובה על העבירות ההם, והיא התשובה בלב, ושיסכימו בו המעשים הטובים, שהם המעשים החצוניים בהסכמת השכל הישר והרצון לשוב בלבב שלם מדרכו הרעה, הנה זהו כתריס ומגן לפני פורענות החומר, לבל יהיה האדם מנוצח ממנו כמדובר.
רבי יוחנן הסנדלר אומר כל כנסיה שהיא לשם שמים סופה להתקיים כו'. הנה מאמר זה השלם בביאור החלק הג' מהג' חלקי השלמות כאמור, אפשר שיפורש גם הוא אם בדרך

השגחיי ואם בטבע, וכונתו מבוארת בין כך ובין כך. אם כפי ההשגחה הוא מבואר, מסכים למה שאמרו רז"ל, שהקבוץ והכנוס לרשעים רע להם ורע לעולם, ולצדיקים טוב להם וטוב לעולם, והפזור לרשעים טוב להם וטוב לעולם, ובצדיקים להפך, ובכן אמר זה השלם שכאשר תהיה הכנסיה והקבוץ לשם שמים, והוא כנסיה של צדיקים, אשר התקבצותם הוא לטוב לעבודתו ית', הנה אותה הכנסיה והקבוץ סופו להתקיים, מפאת השגחתו ית' שמשגיח בהם, שהשגחתו נמצאת תמיד בעדת צדיקים, אמנם כשהיא שלא לשם שמים, יסתיר השם ית' פניו מהם, ומצאום צרות רבות ורעות, ואין סופה להתקיים, תזרם ורוח המאורעות הרעות תשאם, וסערת מקרי המערכה תפיץ אותם.

ואמנם כפי הטבע הוא אמיתי ונכון באמת, כי כאשר תהיה הכנסיה שלא לשם שמים, לא תהיה כונתם אחת, רק איש לדרכו פנו, כי הרעות הם רבות והכונות והמחשבות בהם יתחלפו, כפי חלוף האנשים החטאים בנפשותם, כי הטוב הוא אחד, כמו נקודת המרכז שהוא אחד, וכל קוי מחשבות הטובים פונים אליו, אמנם הרעות הם רבות ומתחלפות, כנקודות היוצאות מנקודת המרכז שכלם מתחלפות. על כן גזר זה השלם שהכנסיה והקבוץ כאשר יהיה חבורם לשם שמים, תהיה כונתם שלמה וטובה, ותהיה כונת כולם אחת, אל הטוב במה שהוא טוב, שכל השלמים יכספוה ויתאחדו כולם אל הפעולות הטובות, ובכן לא תפסד לעולם הכנסיה ההיא בטבע בלי ספק, שאין בו סבות ההפסד, בהיות כוונת כולם אחת, ולא יפול הפרש ביניהם, אשר הוא סבת הפסד הקבוץ כנודע. ומזה הטעם הוא מבואר הפכו, כי כאשר תהיה הכנסיה שלא לשם שמים, איש לדרכו יפנו, ומצד חלוף דעותם וכונתם ומחשבתם, יפלו הפרשים ביניהם בכל עת, ועל כן אין סופה להתקיים בטבע, כי יתפרדו איש מעל אחיו ואיש מעל רעהו, כדרך האנשים אשר להם הריב.

משנה יב

רבי אלעזר בן שמוע אומר יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך, וכבוד חבירך כמורא רבך וכו'. הנה מסדר המשניות לבו ראה להביא משניות אחרות, להחזיק במעוז ההנהגה הראויה לתקון הכוונה הנכונה בשלשה דברים הנז', והם התורה והעבודה והגמילות חסדים, שהם חלקי השלמות כמדובר. והונח מאמר זה השלם עם מאמרי חמשה שלמים הנמשכים אחריו, להישיר הכוונה לשלמות החלק הראשון, והוא חלק התורה. והנה זה השלם ביאר ההנהגה הראויה דרך כללות בין הלומדים, כדי שתתקיים למודם בידם, ותהיה כונתם ישרה, כי אם תפסד הכונה השלמה, תפסד החברה, אשר היא סבת קיום הלמוד. ולהיות שההתחברות בלמוד כפי אפשרות החלוקה, יהיה בין רב לתלמיד, ובין

החברים, נתן ההנהגה הראויה לקיום חברת הרב עם התלמיד, והתלמיד עם הרב, והחבר עם החבר.

והזהיר אל השלם אשר עמו ייחד הדבור, בהיותו מזהיר על קיום הלמוד בידו, אחר אשר מלא כריסו ממנו, והניח הנהגתו הראויה לו עם תלמידו שהוא למטה ממנו, ועם חברו השוה לו, ועם רבו שהוא למעלה ממנו, אך אמנה כדי שנעמוד על נכון הבנת כונתו, ראוי להתעורר בדבריו על קצת ספקות, ומה גם לפי גרסת רש"י ז"ל, דגריס יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשל חבירך וכו', שהיא הגרסא הנכונה, שהם שלש מדרגות, ומשוה הא' לאחרת אשר למעלה ממנו.

הספק הראשון הוא, שיראה באמת ששלשתם מדרגה אחת, כי אחר שהשוה כבוד התלמיד לכבוד החבר, ואחר כך השוה כבוד החבר למורא הרב ומורא הרב למורא שמים, נמצאו שלשתם שוים למורא שמים, וזה לא יעלה על לב לעולם, שיהיה כבוד תלמיד על הרב כמורא הרב על התלמיד, כי אין כבודם שוה, כמו שביארוהו רז"ל בהרבה מקומות, וכל שכן שלא יתכן שיהיה כבוד התלמיד על הרב כמורא שמים חלילה.

הספק השני, שאם זה היה דעת התנא, היה לו לקצר ולומר יהי כבוד תלמידך וכבוד חבירך ומורא רבך כמורא שמים, ולמה הוצרך להאריך להקיש זה לזה, אחר ששלשתם שוים למורא שמים.

הספק השלישי, והוא היותר עצום אצלי, כי לא יתכן בשום צד להקיש שני דברים מתחלפים במין זה לזה. והנה הכבוד והמורא הם מתחלפים חלוף רב, ואיך יתכן לומר שכבוד החבר יהיה חביב לו כמורא הרב, שאין להם אפילו התיחסות זה עם זה כלל כנודע.

אשר על כן צריך לומר באמת, שאין כונתו להשוות הכבוד הראוי לתלמיד לכבוד הראוי לחבר, בהיותם מדרגות מתחלפות, כי לא בא עתה לחדש דרכי הכבוד הראוי לכל אחד מהם, שהוא דבר כבר נתבאר ענינו במקום אחר, רק בא להזהיר על הכוונה ועל טוהר המחשבה הראויה בכל אחד מהם, בשיהיה חביב עליו בנפשו ובמחשבתו ורצונו כבוד התלמיד, כמו שהוא חביב עליו בטבע אהבתו ורצונו מעצמו, לכבד את חבירו כפי מדרגת הכבוד הראוי לו. וז"א יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשל חבירך, כי לא אמר יהי כבוד תלמידך עליך כשל חבירך, כי לא בא להשוות הכבוד עצמו שיהיו שניהם במדרגה אחת חלילה, כי זה לא יתכן, רק בא להשוות החבה, שתהיה חבתו בכבוד התלמיד כפי מדרגתו עם חבתו לכבוד החבר כפי מדרגתו.

ואמר עוד שחבתו בכבוד החבר, שיעלה אותה מדרגה אחת יותר ממה שהיא בטבע אצלו, עד שתהיה חבתו לכבד את חבירו כפי מדרגתו הראויה לו מן התורה, שוה לחבתו ליראת רבו כפי הראוי לו, והרשום מפי רז"ל, כי מלת חביב הראשונה נמשכת לכולם, וכאלו אמר וכבוד חבירך חביב עליך כמורא רבך, כי לא השוה כבוד החבר למורא הרב שהם מתחלפים במין, וכל שכן במדרגה כאמור, אך השוה החבה בשניהם, עם היותם הם מתחלפים כאמור, כי בכל אחד משלשתם העלה מדרגה אחת יותר ממה שהוא לו לאדם בטבע, וכאלו אמר שיהיה עליו חביב לחלוק הכבוד הראוי לתלמיד, כמו שחביב עליו בטבע ומצד עצמו לכבד את חבירו, כי מצד היותו חבירו הוא חביב עליו וחפץ לחלוק לו כבוד, או כמו שהוא חביב עליו כבוד עצמו, לפי גרסת שאר המפרשים, כי הכל אחד.

ואחר כך אמר, שמדרגת כבוד חבירו, אשר בטבע חביב עליו לחלוק לו כבוד ולשמור כבודו ככבוד עצמו, יהיה בו מדרגה אחת יותר, והיא כמו שהוא חביב עליו בטבע להזהר במורא רבו. וכן מורא רבו יהיה חביב עליו, ויזהר בה מדרגה אחת יותר מהנהוג והנרצה אצלו בטבע, ויעלה למדרגת חבתו וחפצו להזהר במורא שמים וכו'. ובזה הותרו כל השלשה ספקות, ונתבארה כוונת השלם הזה על נכון, כי אף החבה על הכבוד והמורא לא השוה אותה בשלשתם יחד, רק הזהיר על עליית החבה בכל אחד מהם, מדרגה אחת יותר מאשר הוא בטבע השלם לעשותו כפי הראוי, כדי שתשמר ותתקיים ההתחברות הראוי ביניהם בסייגים האלה, לקיום שמירת הכוונה השלמה. והוא דרך ישר ונכון.

משנה יג

רבי יהודה אומר הוי זהיר בתלמוד, ששגגת תלמוד עולה זדון וכו'. אחר שביאר רבי אלעזר בן שמוע ההנהגה הראויה בקיום חברת הלומדים בכל חלקי מדרגתם כמדובר, הונחו שני מאמרי השלמים האלה, אשר הזהירו על יושר הכונה וקיומה, ושלמותה במשא ומתן של הלכה, בהתחברות הלומדים אשר זכר רבי אלעזר.

וראשונה הונח מאמר ר' יהודה שהזהיר על השגגה בענין הלמוד, אשר השגגה תבא לעולם להעדר קיום הכונה והמחשבה בדבר המעויין, כי אם היתה המחשבה והכונה בה בקיום כראוי, לא היתה השגגה מצויה שם בשום צד, ועל כן להישיר האדם על שלמות הכונה כראוי, אמר, שיהיו זהירין בתלמוד, כלומר, שתהיה הכונה והמחשבה קיימת בה, שכל זה יתוקן בהיותם זהירים בתלמוד, כי העדר הזהירות והזריזות בדבר תחייב השגגה, והוא לפי שהשגגה בתלמוד אינו כשגגה אשר תקרה אצל המעשים, כי השגגה שתהיה אצל המעשים, אפשר שתקרה מצד התבודדות השכל בדבר זולת הדבר שעושה

ופועל, ובכן אין ראוי שיהיה השוגג אצל המעשה נענש בעונש גדול, להיות המחשבה והכונה דבר נבדל מהמעשה, ואין להאשים האדם כשיתפרדו זה מזה, אמנם כאשר יהיה העסק בתלמוד, שהוא אצל הכונה והמחשבה בלתי יוצא אל הפועל החצוני, הנה השוגג בה יהיה זדון ולא שוגג, כי אם בהיותו עוסק בנושא הכונה ומובטה, הוא נפרד מהמחשבה הטובה ההיא אל מחשבה אחרת, אין זה כי אם רוע לב וזדון ממש, והוא כמו העוסק במעשה אחד, ומניח אותו ועוסק במעשה אחר, שהוא זדון, אם לא תצטרף שם מחשבה אחרת. על כן אמר, שראוי להזהר בתלמוד יותר מהמעשה, יען שגגת התלמוד עולה זדון.

ואפשר שאומרו עולה זדון רוצה לומר, שעולה מעצמו למדרגת זדון, כי מי שמטריד המחשבה בדבר אחר זולת הדבר אשר בו יעיין, יעשה בו קנין רע, עד שיעלה למדרגה שיעשה זה בזדון בהרגל פעולת הרע, שיעשה קנין בנפש, מה שאין כן במעשה, שאף אם יהיה שוגג פעמים רבות במעשה, לא יעשה אותו בזדון, יען הם מינים שונים, כי השגגה היא במחשבה שאינה ממין המעשה, אך השגגה בלמוד היא בשכל, והפועל עצמו אשר הוא המושכל הוא בשכל עצמו, והוא כפועל רע אשר הרגלו יעשה קנין רע בנפש כנז'.

ונסמך לזה מאמר רבי שמעון, שאמר, ששלשה כתרים הם, המציאם השם ית' לתקון המעשים אשר, יתקלקלו מצד קלקול המחשבה, ואמנם התקון אשר ימשך מצד האדם בעצמו, והוא מצד משפט שכלו, שמורה על שלמות המחשבה והכונה, הוא העולה על ראשיהם מלמעלה. ועל כן לא נמנה כתר שם טוב עמהם, יען הוא שקול כנגד כלם, ובלתי נכנס ביחס עמהם, יען כלם הם מישירים אל המעשה בלתי רצון הפועל, אמנם כתר השם טוב הוא מתהוה ברצון הפועל, שפועל הטוב במה שהוא טוב, ודורש השלמות לעשות לו שם כשם השלמים, והוא עולה על גביהם, יען כל שלשתם ישתדלו לבקשת התכלית הנמצא בפועל כזה, כי כלם ישתדלו לתקן הכוונה, ושיהיה הטוב קנין דבק בנפש, כמו שהוא במשתדל לעשות לו שם טוב, ונמצא זה תכלית כלם. ועל כן הוא העולה על כל הקודם אליו, שהוא תחלת המחשבה וסוף המעשה.

וביאור הדבר הזה הוא, כי כתר התורה הוא להישיר ולהדריך האדם לבקשת השלמות בכל חלקיו, ואם רבו, במה שהושמו בה כל דרכי השלמות ותכליתם, והדרך המביא אליהם בכל אופני מיני האפשר. ואמנם כתר כהונה הוא אשר נתן לאהרן ולתלמידיו אחריו, שהיה אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן אל השלמות הראשון הנכלל בתורה, ונמצא שהכתר השני והוא כתר כהונה היה סבת קיום הראשון, שהוא

כתר התורה, כי הכהנים הם היו המדריכים לבני אדם לשלמות וקיום התורה, בהישרתם אל המעשים הנאותים המתקנים הכוונה הנכונה כנודע.
ואמנם כתר מלכות הוא להעניש אל עוברי התורה, וביחוד אל העושים המעשים המגונים, והיה הכתר השלישי הזה נמשך אל השני, בהעניש לעוברי עבירה למען ישובו מדרכם הרעה, לנחותם הדרך אשר יישירו אותם בה הכהנים הנגשים אל ה', ונמצאו השלשה כתרים אלה אשר זכר, שהראשון והיסוד לכולם הוא הכתר הראשון, והוא כתר התורה, והשנים האחרים הם הממציאים הדרך להשגת הראשון כאמור, ואמר שכתר שם טוב שאינו נמנה עם אלה, יען הוא עם כל אחד מהם, והוא תכלית כלם, והוא הנכסף בתחלת המחשבה בכל אחד מהשלשה, הנה הוא עולה על גב כלן יחד, ועל גב כל אחד מהם בפני עצמו, על כן אינו נמנה בכתר בפני עצמו, כי בכלל שלשתם הוא, והוא הכולל את כלם, והעולה עליהם, והוא על התנאי שזכרנו, שלא יהיה התכלית המכוון בו בעצם וראשונה בעבורו, רק שיהיה נמשך מאליו כנז'. ובזה יתורצו בנקל כל הקושיות שהקשו המפרשים במשנה זו, כי עם מה שאמרנו בקצרה היא מתישבת על נכון בלתי קושיא כלל.

משנה יד

רבי נהוראי אומר הוי גולה למקום תורה, ואל תאמר שהיא תבא אחריך וכו'. אחר אשר הונחו מאמרי רבי יהודה ורבי שמעון, להודיע ולהביע ההנהגה הראויה אל הישרת הכוונה וקיומה, לקיום חברת הלומדים אשר כל בהם חיי השלמות, כמו שהוכחנו הונחו שלשה מאמרי השלמים האלה הנמשכים אחריהם, שהם גם הם השתדלו להדריך ולהישיר להשגת החלק הראשון מהשלמות, והוא העסק בתורה בתקון הכוונה, אשר הוא המכוון בפרק הזה כולו, כמו שביארנו, כי משלמות הכוונה, והוא קנין או ענין דבק בנפש, יצאו ממנו הפעולות שלמות.
ואמנם בביאור מאמר רבי נהוראי ומאמר רבי ינאי, נבוכו בו המפרשים, ולכל הפירושים לא נתישבו היטב אצלי דברי השלמים האלה. על כן אמרתי, הנה באתי לגלות דעתי בהם, מסכים אל הכונה אשר זכרנו, ואומר, כי מה שאמר הוי גולה למקום תורה, ר"ל עיר או מדינה, שכל עקר יקר העסק בה הוא הלמוד, ועל כן לא אמר הוי גולה למקום שיש שם חכמים גדולים, רק אמר למקום תורה. לרמוז שיהיה תכלית הדרים במקום ההוא העסק בתורה, שהמקום כלו נתיסד על הכונה הזאת. וזה כי כאשר יעמוד אדם במקום כזה, על כרחו יתישב בעסק התורה, בראותו כל אנשי המקום ההוא כל ישעם

וכל חפצם לעסוק בתורה, ומה גם בהיותו גולה במקום ההוא חוץ מארצו, שישתדל בכל עוז להשתלם בשלמות התורה, אחר שלא בא לשם רק להשגת תכלית זה.
והנה הזהרתו זאת היא לתחלת תהלת הלמוד, כי להיות האדם נוטה בטבע חומרו אל התאוות הגשמיות, ובורח מהעסק בשלמות הנפש, על כן יצטרך בהתחלת העיון, כדי שיכנע לבבו וירצה ללמוד תורה, שיהיה גולה במקום שכל תכליתם וכל מגמת פניהם הוא העסק בתורה, שמקום כזה יקרא מקום תורה באמת, כי אם יהיו בעיר גדולה שנים שלשה תלמידי חכמים, ואף שיהיו רבים שעוסקים בתורה לשמה בביתם, ואין איש מאנשי הארץ שם על לב שבתם וקימתם, וכל מגמת פני בני העיר לצבור הון וחשוקיהם כסף, הנה האיש הגולה שם בתחלת ענינו, קודם השגת שלמות התורה, אין ספק שלא ילך לבקש החכמים ההם ללמוד עמהם, בראותו כל העם נטו אחרי הבצע, והוא הדבר הנכסף בטבע אל האיש הבלתי שלם מפאת החומר, כמו שהוכחנו. אשר על כן היתה עצת השלם הזה אל התלמיד הבא ללמוד תורה, בתחלת ענינו עד שיתחזק בנפשו החשק בה, שיהיה גולה למקום תורה כאמור. והיא ההזהרה הראשונה משתי הזהרות שהזהיר, והוא ההישרה לשלמות העסק בתורה, עד שישוב קנין בנפש קיים כנז'.
וביאר הטעם למה צריך להיות גולה למקום תורה בשני הדברים גם יחד, והוא לתחלת השגת שלמות הלמוד ולקיומו, ועל החלק הראשון אמר ואל תאמר שהיא תבא אחריך, יר', לא תחשוב ולא תאמר שהתורה מצד שלמותה, אף על פי שטבע חומרך יחייב הבריחה ממנה, היא מצד שלמותה אשר תכסוף לה הנפש, תבוא אחריך, ואתה תבקש החכמים בכל מקום שהם ללמוד מהם. כי זה משפט בלתי ישר, כי החומר לא יעזבנו ביד הנפש, בהיות הנפש בתחלת ענינה נעדרת השלמות כנודע. ועל קיומה אחר השגתה, קודם שיעשה קנין בנפש שהוא החלק השני, אמר ושחביריך יקיימוה בידך, יר', ולא תאמר גם כן שחביריך יקיימוה בידך אחר השגת הלמוד, כי אם אתה ברצונך לא תסכים לקיים עליך בנפשך קנין העסק בתורה והלמוד, יפסד מיד הקנין ההוא, ועל כן אמר ושחביריך יקיימוה, ולא אמר ושחביריך יביאוה לך, כמו שפתח בלשון ביאה באומרו ושהיא תבוא וכו', להיות שהראשון הוא להתחלת הלמוד והשני לקיומו. והוא דקדוק אמיתי ונכון.
ואחר שהזהיר על למוד התורה בתחלת הלמוד וקיום קניינו בנפש, הזהיר עוד על עניין שני, והוא בעיון על מה שכבר למד, והיא הבינה שמבין דבר מתוך דבר, ועל זה הזהיר, שאחרי אשר יעלה בידו למוד התורה מפי סופרים ומפי ספרים במקום תורה כנז', אז לענין התבונה שיבין דבר מתוך דבר, לא יצטרך לזה שיהיה גולה במקום תורה, לפי

שכבר ידע תועלת הידיעה ולא יפרד ממנה, אך צריך שלא ישען על בינתו אחר שיבין הדבר, רק יפלפל אותו עם חביריו, וזה בשיודיעהו למי שגדול ממנו, אם יראה בעיניו נכון. וז"א ואל בינתך אל תשען, שהיא הזהרה שנית, נבדלת מהא' לענין ההבנה אחר הלמוד, כי כן דרך הלמוד, כמאמר רז"ל דלגמור איניש והדר לסבור וכו', וכאשר יתנהג האדם בדרך הזה להשגת שלמות התורה וקיומה בנפש, תשתלם הנפש מצד הכוונה שהוא העיקר כנז', ולא יחרידוה טרדות הטובות הזמניות לא רבוים ולא חסרונן, אשר שניהם מטרידים באמת, אם לא ילך האדם בדרך אשר זכר רבי נהוראי.

משנה טו

והוא הדבר אשר ביאר יותר **ר' ינאי** באומרו **אין בידינו לא משלות הרשעים ואף לא מייסורי הצדיקים**. והנה ראיתי למפרשים שני דרכים שונים בפי' המשנה הזאת, ולא אחד בהם מתיישב על הלשון על נכון.

הפירוש הראשון הוא המפורסם, שאין בפינו טעם נכון לשאלת רשע וטוב לו, ואין צריך לומר זה שהוא דבר נעלם מאד, למה שאנו רואים בפירוש בלי ספק שהם רשעים, אלא אף מייסורי הצדיקים, שאפשר שהם נראים צדיקים ואינם כן לפי האמת, אף מזה אין בידינו טעם נכון. והפירוש הזה הוא דחוק מאד בלשון התנא, שהיה לו לומר אין בידינו טעם לשלות הרשעים, ואף לא לייסורי הצדיקים, מאי משלות הרשעים וכו'. וכל שכן שהדבר הוא בהפך אצלי, כמו שהוכחנו בספר פני משה, כי הטוב המגיע לרשעים, יש טעם נכון, שאין רע יורד בעצם וראשונה מפאת ההשגחה, רק במה שמסתיר פניו ית' מהרשעים הם נעזבים ונמסרים אל המערכה, ולהיות מטבע המערכה להוריש ולהעשיר, על כן יש מהרשעים מוצלחים בהצלחות הזמניות, ויש מהם שהם מדולדלים, כי הכל מגיע אליהם במקרה המערכה כנזכר. אמנם התמיה היא בייסורי הצדיקים, אשר ידענו בהם באמת שהם שלמים, כמו שנתבאר מרבה ורב חסדא דתרוויהו רבנן צדיקי הוו, כדמוכח התם במועד קטן, דמר מצלי ואתי מטרא ומר מצלי ואתי מטרא וכו', והיו ייסורין רבים באים על רבה בהיותו צדיק גמור, שהיה ראוי שהשם ית' ישדד המערכה ולא יעזבנו אל המקרים. אשר על כן הפירוש הזה אינו מתיישב אצלי כלל, אם מצד הענין ואם מצד הלשון.

והפי' השני הוא, הפי' שפירש הרב החסיד זלה"ה, שנחזיק עצמינו כבינוניים, לא כרשעים שנתיאש מהתשובה, ולא כצדיקים שנחשוב שייסורין של אהבה באים עלינו, ואין אנו צריכין לתשובה, רק לבינוניים. עד כאן כוונתו בפירושו, והוא נכון מצד הענין, אך הוא רחוק מאד מכונת התנא כפי המובן מלשונו, שהיל"ל ראוי שלא יהיה בידינו

כשלות הרשעים, ולא כייסורי צדיקים, או כדומה לזה. וקשה אצלי עוד במאמר הזה כפל השלילות אשר לא כדת הלשון המדוקדק בפירוש המדברים, כל שכן בלשון התנא השלם הזה, שהיל"ל אין בידינו משלות הרשעים ומייסורי הצדיקים. כי באומרו אין בידינו לא משלות וכו', הם שתי שוללות, אשר תמשך מהם חיוב, כי תרי לאוין הם הן כנודע. ועם היות שדרך לשון התנא לומר כך במקצת מקומות, כל מקום שאפשר לדייקו דייקינן ליה.

אשר על כן לבבי יחשוב שדעתו בזה לקיים גזרת ר' נהוראי שאמר, שראוי שיהיה האדם גולה למקום תורה, כדי שירגיל עצמו להתיישב ולהפליג השקידה על הלמוד. וביאר זה השלם הטעם לזה, והוא, להיות האדם נטרד בטבע החומר ברבוי הטובות, לחמדת ההוספת בהם, ולהיותו מצטער על העדרם, ואין בידו לבחור העדר שלות הרשעים, כי רבוי הטובות הזמניות יבואו לו מפאת המערכה, והיה החומר מתקומם בחוזק להחזיק בהם ולהיות נטרד בקיומם. וכל שכן שאין בידינו לברוח מייסורי הצדיקים כשיבואו עלינו. וז"א אין בידינו, ר"ל, אין אנו יכולים ואין בידינו העדר שלות הרשעים, כי גזרת לא משלות הרשעים רוצה לומר, ההעדר וההמלט משלות הרשעים אינו בידינו מצד התנגדות החומר, כלומר שאין אנו יכולין להמלט ממנה, וכל שכן שאין בידינו לא מייסורי הצדיקים, רוצה לומר, ההעדר והבריחה מייסורי הצדיקים, וז"א ואף לא מייסורי הצדיקים, כאלו אמר, שאם היה בידינו ההעדר וההמלט משלות הרשעים, והוא שבבוא עלינו הטובות מפאת המערכה נשליך אותם ונדחה אותם ממנו, גם כי אין איש יעשה זה לתגבורת החמדה, עדיין אף אם היה זה נמצא, לא נוכל להמלט מטרדת הייסורין כאשר יבואו עלינו, כי אין בידינו לדחותם, ותהיה מלת אף כמו כל שכן, כמו אף שוכני בתי חומר וכו', וכאלה רבים. וכוונתו בזה כי אין בידינו לבחור הדרך האמצעי בין השלוה והייסורין, המסבבים הטרדות מצד התנגדות החומר, כאשר ימשך הטוב או הרע מפאת המערכה, אשר על כן צריך שיבקש האדם להיות גולה במקום תורה כנז', כדי שלא יתגבר עליו החומר בטרדות הנז'.

ואם באנו ליישב המאמר הזה כפי הדרך המורגל בלשון רז"ל, ששתי השלילות הן כאחת, אפשר שתתיישב על נכון מסכים אל התירוץ הראשון שנאמר בברכות פ"ק על קושית צדיק ורע לו רשע וטוב לו, כי שם נאמר צדיק ורע לו הוא צדיק בן רשע, רשע וטוב לו הוא רשע בן צדיק, שנראה, מהתירוץ ההוא הראשון, שהשלוה או היסורין אינם ביד האדם אם טוב יהיה ואם רע, רק הם מצד אביו, שאם אביו היה רשע יבואו לו רעות, אף שיהיה הוא צדיק, ואם היה אביו צדיק, יבואו לו טובות אף שיהיה הוא רשע, ובכן אמר

זה השלם, כי אין בידינו קבלת שלות הרשעים, ולא קבלת יסורי הצדיקים, רק כפי מה שהיו אבותינו, וכוונתו בזה התר הקושיא הקדומה מצדיק ורע לו רשע וטוב לו. והוא הנכון כפי המורגל בלשון רז"ל.

והונח אחר זה מאמר רבי מתיא בן חרש, ששם דרך והנהגה ישרה אל השלם להתמיד בעסק התורה, ולא יחרידהו ויטרידהו יראת הייסורין ורבוי הטובות אשר דבר ר' ינאי, והוא אומרו הוי מקדים שלום לכל אדם, יר', כי במה שיהיה מקדים שלום לכל אדם, ירגיל עצמו להכניע גופו אל שכלו, כי הבלתי מקדים שלום רק משיב מפני הכבוד, הנה גבר עליו החומר על השכל, השופט בצדק על הקדימה בו לכל אדם, כי הקודם הוא השלם שפועל כפי המעלה כנודע. ועל כן במה שירגיל האדם עצמו להקדים שלום לכל אדם, קטון וגדול, יהיה כובש את יצרו בכל דבר, וכאשר ירגיל עצמו בזה יתגבר עליו השכל, ולא יהיה נטרד בשום צד ובשום דבר, ולא יהיה פורש ממנו עול תורה בשום צד ובשום זמן.

ואחר שביאר הדרך הנכון להכנעת החומר, שהיא ההכנה הנכונה להישיר הכונה לבקשת השלמות, ביאר הדרך הנאותה בשלמות עצמו, באומרו והוי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים, יר', כאשר תשתדל להכניע החומר, ותרגיל עצמך בו כראוי להשגת השלמות, הזהר עם זה שיהיה תמיד מגמת פניך בדרכי שלמותך להיות זנב לאריות, ולא תפנה להיות ראש לשועלים. ואמנם לדעתי היתה ההזהרה הזאת מדוייקת, שאין כונתו אצלי כמו שהבינו בו המפרשים, שיותר טוב להיות זנב לאריות מהיות ראש לשועלים, וכל שכן שיהיה יותר ראוי להשתדל להיות ראש לאריות. כי לפי דעתי הזהיר השלם הזה שלא ישתדל להיות ראש אפילו לאריות וכל שכן לשועלים, רק שיהיה זנב לאריות, והוא שיתחבר תמיד עם מי שהוא גדול ממנו, שיותר טוב הוא, ויותר תועלת יגיע לאדם להיות תלמיד מלהיות רב, כי תועלת היותו תלמיד ומוסיף ידיעה תמיד יגיע לעצמו, ותועלת היותו רב יגיע לזולתו יותר מלעצמו.

אשר על כן ראוי שישתדל האדם להיות קטון, זנב לאריות, וזה יתקיים כשיהיה תמיד בחברת גדולים וטובים ממנו, שיהיה הולך וגדל במדרגת השלמות, ואמר ואל תהי ראש לשועלים, ולא אמר לאריות, לרמוז שאף בהיותו ראש לחכמים, אם יהיו חכמים אחרים גדולים ממנו, שאפשר לו ללמוד מהם, הנה אלה אשר הוא ראש להם, הם אצלו במדרגת שועלים אצל הגדולים ההם, שהם בערכם כערך האריות אל השועלים. והוא דקדוק נכון ודרך ישר להשגת השלמות האחרון, כדי שיגדיל תורה ויאדיר, ותשלם הכונה והתכלית המכוון בשלמות, שהוא העיקר אצל השלמים האלה כאמור.

משנה טז

רבי יעקב אומר העולם הזה דומה לפרוזדור וכו'. הוא היה אומר יפה שעה אחת וכו'. אחר אשר הונחו במה שקדם ששה מאמרים יקרים משששה שלמים, יסודתם בהררי קדש, שלמות העסק בתורה בביאור פרטי ההנהגה הראויה בה, הונחו עתה שני מאמרי זה השלם רבי יעקב, אשר ביאר ההישרה הנכונה לתקון הכונה אל חלק העבודה והמעשה הראוי לעבודתו ית', אשר תכליתו הוא המעשה הפנימי אשר זכרנו, שהיא האהבה, והיא התכלית האחרון באמת, כי הידיעה וההכרה בדברים האלהיים מביא אליה. והנה אמת המאמר השני מזה השלם, לכל הפירושים, הוא תוספת ביאור מאמרו הראשון.

אך יפול בו ספק עצום, לא נעלם מעיני פני המעיינים, והוא שאומ' גזרות סותרות זו לזו, כי באומ' שיפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעה"ז מכל חיי הע"ה, משמע ודאי שיפה מכל חיי הע"ה בכל הקורת רוח המושג בה, דבכלל כל חיי העולם הבא היא הקורת רוח, שאינו דבר נבדל מהחיים. ובאומרו אחר כך שיפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה, משמע אף שיהיו חיי העולם הזה בתשובה ומעשים טובים, כי בכלל כל חיי העולם הזה הם התשובה ומעשים טובים, כי לא יתכן לומר, שכוונתו לומר היות שעה אחת של קורת רוח בע"ה יפה מכל חיי העה"ז בלתי מעשים טובים, כי זה יהיה מאמר בטל, כאומ' שהאור טוב מהחושך.

ויש עוד בזה ספק גדול מזה, כי איך יתכן לומר בשני דברים מתחלפים במין, אף כי בסוג, שזה יפה מזה, שלא יאמר שהלובן טוב מהסכמת הקולות והנגון, בהיותם מובטים מתחלפים, אחד לחוש הראות ואחד לחוש השמע, עד שמפני הספק העצום הזה, דחקו עצמם קצת מהמפרשים לומר, שמ"ם ממלת מכל חיי איננה מ"ם היתרון, רק מ"ם הסבה, כמו מה' מצעדי גבר כוננו וכו', והוא דוחק גדול, שאם היה אומר מחיי העולם וכו' החרשתי, אך באומ' מכל חיי כו' לא יכולתי להולמו.

ועל צד ההכרח הגדול אומר אני בתירוץ הספקות הללו, שבאמתת הקדמה אחת יתיישבו מאמרי השלם הזה על נכון, והיא, כי המעשים טובים הנז' פה, הם כנוי אל האהבה בדברים האלהיים כפי ההכרה בהם, שכלם נקראו מעשים טובים, בהיות האהבה פועל השכל המעשי כנודע, ונקראת האהבה בפי כל הפילוסופים המדיניים מעשה, וכן ביארנוהו אנחנו כבר בביאורנו זה. ובכן יהיו המעשים טובים גם בעולם הבא, שהוא עולם הנשמות, כדעת הרמב"ם ז"ל, כי שם תהיה האהבה עזה בדברים המושגים בלתי מעיק כלל. וכן התשובה היא ההכרה בגנות המעשים הרעים, כי הנפשות ישיגו זה באמת, יכירו וידעו את כל המעשים אשר עשו בעולם הזה, אם טוב ואם רע, ויתחרטו

מהרע וישמחו בטוב אשר עשו, כמאמר רז"ל לעתיד לבוא מביא הב"ה יצר הרע ושוחטו לפני הצדיקים ולפני הרשעים וכו', ורבים מאמרים כאלה לרז"ל שבאו על הכונה הזאת. וכמו כן הקורת רוח, והוא התענוג המושג בעולם הנשמות, בעיון השלם בדברים האלהים והאהבה בהם, הנה הוא נמצא גם כן בעה"ז, עם שאין ביניהם הדמות, כי התענוג המושג שם הוא גדול מאד מן התענוג המושג פה, כי החומר מסך מבדיל ומחיצה גדולה מהשיג התענוג האלהי.

ובהקדמה זו שהיא אמיתית אצלי באמת, יתבארו מאמרי זה השלם בתרוץ שתי הספקות כנז', ויותר מהנה אשר נתעוררו עליהם המפרשים כולם, וזה, כי להדריך ולהישיר האדם אל מעשה המצות והמעשים טובים, אמר, שראוי שישער האדם שהעולם הזה הוא נמשל לפרוזדור, והוא הבית שער להיכל המלך, והעולם הבא הוא הנמשל לטרקלין, שהוא ההיכל אשר בו המלך, ומי שיתקן עצמו בפרוזדור, באופן שבתקונו יהיה כל כך נאה ומתוקן שיהיה ראוי לראות פני המלך בהיכלו כולו אומר כבוד, הוא הזוכה להכנס לטרקלין, אך אם לא יתקן עצמו בפרוזדור, לשיהיה ראוי לעמוד לפני המלך, לא יכנס לפני המלך. כי הפרוזדור הוא משל אל העה"ז, שהוא עולם השגת השלמות, והטרקלין אל הע"ה, שהוא עולם התענוג מאשר השיג פה, וכמו שהעומד בפרוזדור מתענג שם קצת בראותו בית שער היכל המלך, עם שאינו דומה לתענוג המושג לו בראותו פני המלך והיכלו כולו לפני לפנים, כן העומד בעה"ז מתענג כאשר יעיין ויסתכל בדברים האלהיים, עם שהתענוג האמיתי הוא המושג אחר המות. וכן כמו שהתקון הנעשה בפרוזדור, עם היות שאם אינו עושה אותו בפרוזדור אינו נכנס לטרקלין, עכ"ז גם בטרקלין צריך שישגיח תמיד במה שתקן בפרוזדור, שלא יתקלקל שם בפנים, כן האהבה המושגת פה מצד התורה, תהיה מושגת שם מצד השגה מתחדשת גם שם, ואם מצער היא.

על כן אמר זה השלם, שהעולם הזה דומה לפרוזדור והעולם הבא לטרקלין, ושעל כן ראוי שיתקן האדם עצמו בפרוזדור כדי שיזכה להכנס לטרקלין. וביאר הענין באומרו יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא, יר', ראוי שתתקן עצמך בפרוזדור, שהוא משל לעולם הזה, כדי שתזכה לקורת רוח המושג בעולם הבא. הראיה על זה, כי הנה זה השלם עצמו היה אומר, לתוספת ביאור הזהרתו זאת, שיפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים, והוא השגת השלמות בעולם הזה, מכל המושג בעולם הבא. וכאלו אמר, שלענין תשובה ומעשים טובים יפה שעה אחת בעולם הזה מכל חיי העולם הבא, כי המושג שם מהשלמות, אינו נערך עם המושג בעולם הזה, כי המושג פה הוא העיקר, והמושג שם טפל, והתענוג המושג פה, הוא מעט מצער וטפל,

והמושג שם עיקר, והוא הנרמז בקורת רוח, שהוא התענוג המושג לנשמות בעולם הבא, שיפה שעה אחת של תענוג בעולם הבא מכל חיי העולם הזה, לענין התענוג המושג פה. וז"א ויפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא, יר', שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא, הוא יפה מכל חיי העולם הזה של קורת רוח עצמו, והיתה הגזרה הראשונה שאמר, יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים וכו' טעם לחלק הראשון מגזרתו הראשונה, שאמר התקן עצמך בפרוזדור. והגזרה השנית שאמר, ויפה שעה אחת של קורת רוה בעולם הבא טעם לחלק השני מגזרתו הראשונה, שאמר כדי שתכנס לטרקלין, כאלו אמר שראוי להשתדל בתשובה ומעשים טובים כדי שיזכה לתענוג המושג אחר המות, שאינו נערך עם המושג פה במושכלות, והאהבה אליו ית', כי יפה שעה אחת של תענוג שם, מכל חיי התענוג המושג פה, כמו שהשלמות המושג שם, הוא מעט בלתי נערך אל המושג פה.

והיות האדם משיג יתר שלמות והכרה בעולם הבא, הוא נרמז באמת לרז"ל באומרם תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, כי העדר המנוחה הוא כנוי לתנועת השכל שהיא ההשגה, ובתוספת ההשגה תגדל האהבה כנודע, כי כפי שעור הידיעה וההכרה בדברים האלהיים תהיה האהבה, שהיא המעשה כאמור. ובזה יתישבו שני מאמרי השלם הזה, מסכימים מכל צד בלתי סתירה כלל, להישיר את האדם אל התכלית הנכסף בתקון הכוונה להשגת התכלית כאמור.

משנה יח

רבי שמעון בן אלעזר אומר אל תרצה את חברך בשעת כעסו וכו'. שמואל הקטן אומר בנפול אויבך אל תשמח וכו'. אחר אשר הונח מאמר רבי יעקב לבאר חלק העבודה, הונחו מאמרי שני השלמים האלה, והם רבי שמעון ושמואל הקטן, שהם ביארו ההנהגה הראויה בחלק השלישי, והוא הגמילות חסדים, לקיום הקבוץ המדיני המכין הכונה להשגת השלמות האחרון, והיתה כונת השני שלמים האלה להישיר הכונה אל התכלית האחרון.

והנה רבי שמעון ביאר ההנהגה הראויה לאדם עם אהובו ושמואל הקטן ביאר ההנהגה הראויה עם אויבו, שהיא ההנהגה הכוללת כל הקיבוץ, שלא ימנע מהיות המדיניים או אוהבים או אויבים, כי על כן ביארו שני השלמים האלה שני המינין גם יחד, אשר בזה יהיה תמיד שלום ביניהם, ולא יתרבו הקטטות והמריבות ודברי ריבות בשעריהם.

והנה ר' שמעון הניח ההנהגה הראויה לאדם עם חבירו, כאשר יקרו לו המאורעות הרעות, ולא נתן לו הנהגה הראויה לאדם עם חבירו בזמן ההצלחות הטובות, כי אז אין

ראוי שימהר ללכת אליו עד אשר יקרא. אך אל המקרים הרעים אשר יקרו לו אז, ראוי שלא ימתין להקרא, רק שילך מעצמו. ולהיות שידע התנא שהוא ילך מעצמו, הזהירו שכאשר יהיה חבירו בכעס על דבר שקרה לו, אשר עליו נתכעס, וילך שם, שיזהר שלא ירצה אותו בשעת הכעס עד יעבור זעם. והוא מבואר הטעם, כי למה שראה התנא שהחבר החשוב לרוב אהבתו את חבירו ימהר לרצותו על כעסו, על כן הזהירו שלא יעשה כן, שיפסד התכלית המכוון אצלו, שיתלהב עוד להב הכעס, יבער כאש חמתו, כאשר ירצו אותו לשעתו, ולא יכנסו דברי המרצהו באזנו.

וע"ד זה הוא בכל השאר, כי מי שמתו מוטל לפניו, אם ינחמוהו, אז בעוד המת לנגד עיני כל, עוד שינחמוהו ויזכרו לפניו דברי נחומים, יתחמם עוד בבכי ובמספד. על כן אמר ואל תנחמהו בשעה שמתו מוטל לפניו וכו', והוא הטעם בעצמו באומרו ואל תשאל לו בשעת נדרו, כי בשעה שהוא נודר הוא רוצה בקיום נדרו, ואם ישאלו לו פתחים להתיר נדרו, אז ינעול כל הפתחים, ויכניסם בתוך נדרו באופן שלא ישאר לו שום פתח התר, ונמצא שהשואל אז על נדרו, עולה בידו הפך כונתו, אשר על כן אין ראוי לישאל לו אז, עד יתהפך רצונו ויתרצה בהתרתו.

וכן אמר שלא ישתדל לראותו בשעת קלקלתו, אם לא שיהיה זה במקרה שימצא שם, כי אז אין ראוי שיפרד ממנו עד ינחמהו מצרתו, אך אם ישתדל לראותו אז, הנה זה יוליד ביניהם איבה תחת אהבה, כי יחשוב חבירו שהוא שמח במפלתו במה שראה שהשתדל לראותו מיד, כי אם היה משתדל ללכת אליו לנחמו בדברים ובהבטחות טובות כראוי, אז היה מוסיף אהבה ואחוה, אך אמנה כאשר לא יהיה ההשתדלות רק לראותו לבד, בלתי דבר אחר, אז תפסד האהבה ביניהם, על כן אמר ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו, יר', לא תהיה השתדלותך בשעת קלקלתו לראותו לבד, כי זה לא די שלא יוסיף אהבה, אלא שהוא סבת הפסדה, שיראה לאיש ההוא שאתה שמח במפלתו, ועל כן אתה משתדל לראותו תכף למפלתו כנז', רק תמתין מעט עד יעבור זעם קלקלתו, ואחר כך תבא אליו, כי בזה תהיה מבקש אהבה ואחוה נאוה כירושלם עם חברך, כמו שהיית אתה חפץ שיעשו אחרים עמך, שהיא המדה הישרה.

משנה יט

ואחר שביאר רבי שמעון הדרך הנאות להתנהג עם האהוב, נסמך לו מאמר שמואל הקטן, ששם דרך ההנהגה עם האויב. וז"א שמואל הקטן אומר בנפול אויבך אל תשמח ובהכשלו אל יגל לבך פן יראה ה' וכו', והנה קושיות המפרשים בזה מבוארות למבין, אך לדעתי כלם יתורצו בידיעת אמיתת כונתו בזה, אשר לבבי יחשוב ששם דרך לפני

השלם, ואמר לו, שאויבו, שהוא הרשע בלי ספק, כי לא יהיה אויבו רק האויב לשם ית', כאשר יפול מפאת ההשגחה לא ישמח במפלתו, פן יקום מפאת ההשגחה עצמה וינקם ממנו על שמחתו זאת, ובזה יפסד הקבוץ חרב איש ברעהו. ואמנם היותו קם מפאת ההשגחה, אפשר שיהיה בזה האופן, כי השגחתו הנפלאה איננה להרע לשום אדם רק להטיב לכל, כי אין רע יורד מלמעלה ויעזבנו אל המערכה, על דרך פני ה' חלקם לא יוסיף להביטם וכו', עד ישוב ונחם בתשובה שלמה, כי אז ישוב וראהו, כי הראיה בו ית' הוא כנוי להשגחתו בו, על כן אמר פן יראה ה' ורע בעיניו, יר', בנפול אויבך אל תשמח שהיא השמחה הנכרת מבחוץ, והיא מפורסמת לכל, וזה יהיה כשלא יגל לבך קודם נפילתו, כי מגלת הלב בכשלון, תמשך השמחה אחר הנפילה, כי יראה כי אזלת יד האוייב, נפל ולא יוסיף קום, ואמר לו שלא יעשה כן, פן יתעצב כל כך האויב משמחתך, עד ישוב אל ה' וירחמהו. ע"ד מה שאמרו החכמים הקדמונים, ששאלו לאיש אחד איזהו העצבון היותר גדול שאפשר שיצוייר באדם. והשיב שמחת האויב במפלתו. ובכן הנה אויבך זה, אם יתעצב הרבה משמחתך במפלתו, יהיה זה לו יסורין קשים, ואפשר שבזה לבד יכופרו עונותיו, ויהיה מושגח מאתו ית', ויהיו לך בזה שתים רעות שיהיה רע בעיניו הדבר אשר אתה עושה, שאתה עובר את מצותו אשר צוה בתורתו לא תקום ולא תטור וכו' וכתיב לא תשנא את אחיך בלבבך.

וז"א ורע בעיניו. והשני, שישיב מעליו אפו בהחלט עד שיקום ויתנקם ממך, והקדוש ברוך הוא יעזבך בידו, יען נראה הענין רע בעיניו, ויסתיר גם הוא פניו ממך, כמו שהסירם ממנו, כי כאשר נראה בעיניו רע, יעזבך אל המקרה, וזה אומרו והשיב מעליו אפו, כי לא נאמר שהשיב חרון אפו ונשאר אפו, רק שהשיב אפו בהחלט, כי לא יענישנו כלל, והוא דקדוק נכון ואמיתי, וביאר כל הדרוש במלות קצרות, ולא יפול בפירושינו זה שום אחד מספקות המפרשים, אחר ההשקפה הצרופה.

משנה כ

אלישע בן אבויה אומר הלומד תורה לילד למה הוא דומה וכו'. יוסי בן יהודה וכו'. רבי מאיר אומר וכו'. אחר אשר הונחו מאמרי השלמים הקודמים בטוב טעם ודעת ההנהגה הראויה לשלמות הכונה הנכונה, להשגת התכלית האחרון הנכסף, בכל שלשה חלקיו, כמו שהוכחנו בביאור דבריהם, והיו שלשתם נכללות בסתם בתורתינו הקדושה, אשר לא יחסר כל בה, הונחו אחריהם מאמרי השלמים האלה אלישע בן אבויה ורבי יוסי בן יהודה, אשר הניחו הסדר הנכון בלמוד התורה בתלמיד הלמד וברב המלמד, כי אחד מהם ביאר הזמן הראוי והנאות אל התלמיד ללמוד התורה כדי שתתקיים בידו בלתי

סיגים, והאחר ביאר מדרגת הרב ההגון והנאות ללמוד ממנו. והונח אחריהם מאמר רבי מאיר עליו השלום בהנהגה ישרה נוספת על דברי רבי יוסי, אשר בה יתבארו דבריו על נכון, וישמר אדם בה מן הטעות אשר יפול בדבריו.

והנה אלישע בן אבויה אמר, שהלומד תורה לתלמיד בילדותו, קודם שיגיע לו הסכלות הקניני, הנה הוא דומה לדיו כתובה על נייר חדש, וצריך להודיע בזה, כי הדיו הוא משל אל פעולת הלמוד, והמכתב הוא משל למושג מהלמוד, והנייר הוא משל לשכל התלמיד והמשכיל, והכותב, שהוא בכח, הוא המלמד. ובזה יובן המשל על נכון, שאמר, שהלמוד אשר ילמדו לילד הוא דומה לדיו כתובה על נייר חדש, יר', כאלו אמר, הלומד לילד, דומה הלמוד ההוא עם המלומד, לדיו כתובה על נייר חדש, שאין שם כתיבה אחרת זולת זו, והוא רמז להעדר הסכלות הקניני, כי בנקל יחקק בו המושכל כמו שיחקק הדיו על הנייר החדש, אך אמנם הלומד תורה, כלומר המלמד לתלמיד כשהוא זקן, הנה הוא קשה, יען יהיה בו סכלות קניני שצריך למוחקו ראשונה, והוא קשה ההסרה, ולא יוסר בהחלט כדי שיקבל המושכל האמיתי, ובכן יהיה הלמוד המקובל בו כדיו על נייר מחוק, והוא משל נפלא מסכים מכל צד על הכוונה הנז', כי על כן לא אמר שדומה לכותב על הנייר, רק לדיו הכתובה, לפי שעשה משל מהלמוד והמלומד, ולא מהמלמד שהוא הכותב, כמו שביארנו, והוא דקדוק נכון.

ואמנם ר' יוסי בן יהודה ביאר ההנהגה הראויה בבחירת הרב ההגון והנאות ללמד לאחרים, ואמר שהלומד תורה מן הקטנים רכי השנים, בין לענין הקבלה בתורה שהיא החכמה בה, בין הפלפול בה שהיא התבונה להבין דבר מתוך דבר, הנה הרב הנאות לזה הוא הזקן בשני הענינים גם יחד, כי הנה מי שילמוד הקבלה האמיתית, והיא ידיעת התורה מהילד הקטן, הוא דומה לאוכל ענבים קהות שלא נתבשלו, והוא משל לידיעת הילד הקטן שלא הספיק הזמן שימלא כריסו מידיעת התורה, ולא קבל עדיין כל הצריך לקבל לעמוד על ידיעתה על נכון, כמו הענבים הקהות שלא הספיק הזמן לגמור בשולם. אך הלומד והמקבל אמתת התורה מן הזקן, הוא כאוכל ענבים מבושלות, שעמד זמן רב בקבלת התורה, והספיק זמן חייו להשיג כל הצריך לידע באמתתה. וכן בענין התבונה, והיא הנקראת סברא בלשון רז"ל שאמרו לגמור איניש והדר לסבור כו', והיא הידיעה המתחדשת בתורה מעצמו, שהבין הוא מעצמו מתוך המקובל אצלו, והוא נמשל ליין היוצא מהענבים שנמשלו אל הקבלה, אמר שהלומד מן הילד הקטן התבונה הנז', הוא כשותה יין מגתו, שלא נתבשל היין ההוא היוצא מן הענבים כל צורכו, וכן תבונת הקטן ופלפולו לפום חורפתו שבשתא. אך הידיעה הנקנית מהזקן, הוא כשותה יין ישן שכל

שמריו הם נבדלים ממנו, ונשאר זך, כן סברת הזקן אשר פלפל זמן רב בחכמה, היא הסברא הישרה, והוא משל מסכים מכל צד אל הנמשל, בלמוד הרב המלמד לאדם דעת וחכמה.

והונח מאמר ר' מאיר לתוספת ביאור, ואמר, שאין למדין מן הכללות. ועם היות שעל הרוב ראוי ללמוד תורה מן הרב הזקן שקנה חכמה, הנה יקרה לפעמים לענין הפלפול והסברא שיהיה יותר טוב הבחור מהזקן, כי פעמים רבות הזקנים לא יהיה בהם כח לאהדורי סברא, עם היות דלאוקומי גרסא המקובלת אצלם הזקנים טובים לעולם, שהם כענבים מבושלות, אך לענין הפלפול, והיא הידיעה המתחדשת מתוך המקובל, שנמשל ליין היוצא מן הענבים כמדובר, אין ראוי להסתכל בקנקן, שהוא משל לרב המלמד אם הוא זקן או קטן, רק במה שיש בו. כי יש בחור שיהיה בו סברא ישרה מבזקן, וזה אומרו יש קנקן חדש מלא ישן, כלומר שיש בחור שהוא נמשל לקנקן חדש שיש בו יין ישן, שהוא משל לתבונה והפלפול שיהיה זך ונקי מכל סיג וחלאה, כמו היין הישן כמו שביארנו, ויש קנקן ישן, והוא משל לרב הזקן, שאפילו יין חדש אין בו, שהוא משל אל הסברא הבלתי נשלמת, כי יש מהזקנים שאין בהם כח לאהדורי סברא כלל, אפילו בלתי שלמה, והוא מבואר המשל. ועל כן לא עשה רבי מאיר משל מהענבים רק מהיין כנז', להיות שלא היתה גזרתו רק לענין התבונה והפלפול, הפך מה שחשבו קצת מהמפרשים, כי זה יציב ונכון לפי דעתי מצד הענין בעצמו בישוב הלשון כראוי.

משנה כא

רבי אלעזר הקפר אומר הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם. הוא היה אומר הילודים למות, והמתים להחיות וכו'. הן אמת לבי ראה הליכות מבוכות המפרשים, הנגשים לפרש מאמרי השלם הזה, מערכה לקראת מערכה ערוכה בכל ושמורה, הדרת יקרת התחיה, כללותיה ופרטיה נאמרו במשנה הזאת, לפי דעתם, האריכו למעניתם ללא הועיל להבנת כונת התנא, כי לא הונחו מאמרי השלמים האלה במסכתא זו בתכלית סדורם על צד הקרי וההזדמן, רק נבחרו מאשר דברו בהנהגות הראויות להשגת השלמות, ובפרק זה בפרטות, הונחו המאמרים היקרים אשר מצא מסדר המשנה לתקון הכונה והרצון להשגת התכלית האחרון, כמו שהוכחנו בביאור דבריהם. ולא הונחו מאמרי התנאים להודיע לנו אמתת דרושי שרשי הדת בעצם וראשונה, רק בדרך העברה, כאשר יצטרך. ולא כאשר חשבו המפרשים, כי אין כאן מקומם, וכל חפץ מסדר המשנה לשים פה מוסרים ישרים להישיר אל השלמות כאמור, כמאמר רז"ל האי מאן דבעי למהוי חסידא לעיין במילי דאבות וכו'.

אשר על כן אבחר הקצור האפשרי בביאור דברי השלם הזה, מסכים אל הכונה הכוללת אשר ביארנו בכל הפרק כלו. כי הונחו שתי מאמריו אלה בחתימת סתימת הפרק הזה, להיות כל הכונה הכוללת מתחלתו ועד סופו מבוארת בו באר היטב, כמו שיתבאר בביאור דבריו כלם מוסכמים לכונה אחת בלבד, במספרם כמשפט האמיתי והנכון.

ואומר, כי ראשונה הניח רבי אלעזר הקפר מאמרו הראשון, אשר בו ביאר סבת הפסד המחשבות והכונה הנכונה לקיום השלמות, והם הקנאה והתאוה והכבוד, אשר הם סבת העדר הגבורה והעושר והכבוד שהניח בן זומא בתחלת תהלת הפרק הזה, כמו שביארנו שם. וזולת זה אפשר שיכוין עוד, שלהיות הכח הכעסני והכח התאוני הם סבת כל הפחיתות, כמו שנתבאר במאמר השביעי מספר המדות. והנה הקנאה היא ההפעלות מהכח הכעסני, והתאוה היא הפעלות הכח התאוני, והכבוד הוא הכולל לשניהם גם יחד, והוא הכבוד המדומה, לא הכבוד האמתי, אשר ביאר גדרו בן זומא, כמו שהוכחנו. על כן גזר אומר בחכמה בתבונה ובדעת אמיתי, ששלשה דברים אלה מוציאין את האדם מן העולם. כי ההוצאה מן העולם יאמר על הפסד השכל הישר, כי בהפסדו הרי הוא כאלו עבר מצד שהוא אדם ובטל מן העולם, אשר על כן אז"ל רשעים בחייהם קרויים מתים, יען החיים הם פעולה מה, ובכל פעולה שאינה מפאת השכל הישר, אינה פעולה, רק העדר הפעולה, כמו שנתבאר שם במאמר השביעי מספר המדות. אם כן בהעדר פעולת השכל הישר, כשיצרו של אדם מתגבר עליו, הרי הוא כמת וכאלו יצא מן העולם, ועל כן גזר שהג' דברים הנז', בהיותם סבת התקוממות החומר והכחות הגשמיות המפסידות הכונה אל התכלית האחרון, והפסד משפט השכל הישר, מוציאין את האדם מן העולם, והוא כאלו אמר שהדברים המפסידים את השכל הישר, אשר שם האדם אדם כנודע, מוציאין אותו מן העולם, והוא דקדוק נכון. וזולת זה הם סבת התקרבות המיתה באמת, כמו שפירשו המפרשים כי רקב עצמות קנאה, והיא סבת קצור החיים, וכן התאוה על דרך שפירשנו במשנת מרבה בשר מרבה רמה וכו', וכן הכבוד המדומה הוא יגיעת בשר, כמו שביארנו במשנת נגד שמא אבד שמיה וכו'.

משנה כב

ואחר אשר הונח מאמרו הראשון, אשר בו נתבאר סבת הפסד הכונה הנכונה, והשכל הישר לשפוט על הטוב במה שהוא טוב, ולרדוף אחריו כראוי, הונח מאמרו השני, אשר בו ביאר אמתת השכר והעונש אחר המות, ואף כי אחר התחיה, אשר ציורו על אמתתו, יועיל מאד לתקון המחשבה והכונה הנפסדת להישיר אל השלמות, ולהרחיק השלשה דברים אשר זכר, על כן אמר **הוא היה אומר וכו'**, והיה כל תכליתו במאמר השני הזה

מה שאמר בסוף מאמרו ודע שהכל בא לפי חשבון, ואל יבטיחך יצרך שיש בשאול בית מנוס לך וכו'. וכל מה שקדם לזה במאמרו, היא הצעה אל גזרתו זאת כמו שנבאר עוד, אשר בו נעמוד על אמתת הבנת כונתו בסיעתא דשמיא.

וההצעה הראשונה אשר הציע היא, כי יש לאדם ג' מציאיות המציאות הראשון הוא, חיי העה"ז, אשר נולד בו ויצא לאויר העולם, אשר עליו אמר הילודים למות, כאלו הגביל המציאות הראשון, שהוא מיום הולדו עד יום מותו. והמציאות הב' הוא עולם הנשמות, והוא מיום המות עד זמן התחיה, שסוף הראשון הוא תחילת השני, והגביל אותו באומרו והמתים להחיות, כאלו אמר שיש עוד מציאות אחר אחר המות, והוא מיום המות עד התחיה. ולא אמר והמתים לחיות, כמו שאמר הילודים למות, וכן לא אמר הילודים להמית, כמו המתים להחיות, יען המיתה היא נמשכת בטבע אחר ההויה מיום הולדו, כמאמר שלמה הע"ה ויום המות מיום הולדו וכו', אמנם התחיה היא הפך הטבע, והוא פלא עצום שעושה השם ית', ועל כן אמר להחיות, והוא מבואר. והמציאות הג' הוא, מתחלת זמן התחיה עד יעמדו בדין, והוא היום הגדול והנורא, ועליו אמר והחיים לידון. וכל אחד מהשלשה מציאיות יקרא יום, כמו שהרחבתי אני הביאור על זה בביאור פסוק יחיינו מיומים וביום השלישי יקימנו כו', באגרת הנפש אשר חברתי לדרישת החכם כמה"ר דוד זלה"ה, והוא אומרו והחיים לידון וכו'.

ואמר שהיו הג' מציאיות אילו, לידע ולהודיע ולהודע כל הנמשך, וכונתו בזה, כי המציאות הראשון הוא לידע כי כל הנבראים והילודים יכירו וידעו שהוא ית' אל יוצר וברוא וכו', וכן במציאות השני הנז', עם היות שהמתים אינם יודעים מאומה שם, כמו שאמר שלמה הע"ה, כונתו בזה אצלי שאינם משיגים שם ידיעה מחודשת זולת מה שהשיגו פה, הנה השם ית' יודיע להם שם וישפיע בנשמות שפע שבע רצון, באופן שישיגו אמתתו על נכון, כפי האפשרות בהכנת שכלם, והוא הנרמז לרז"ל באומרם שצדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם, והם הידיעות שהשיגו בעולם הזה, שהם עטרותיהם המיוחדות להם, ונהנים מזיו השפעתו. ועל המציאות השני הזה אמר להודיע, כלומר, שהיה המציאות הב', להודיע לנפש השלם דבר שלא היה אפשר שידעהו פה, והוא היותו יודע הדברים המושגים אצלו כרואה באספקלריא המאירה.

ואמנם על המציאות הג', והוא בזמן התחיה, יום הדין הגדול שיהיה מפורסם לכל העולם, אז יודע בכל העמים, בלתי שיצטרכו אל מודיע כלל, כי הפרסום הנפלא ההוא יעשה רושם בכל העולם כלו, ובאו האובדים מארץ אשור וכו', מסוף העולם ועד סופו יודע לעיני עמים כולם, ועליו אמר ולהודע, והוא רמז לפרסום הידיעה מצד עצמה. ובזה

יתישבו שלשה תיבות הללו על נכון, אשר לא נתיישבו לפי דעתי לשום פי' מהמפרשים. ואפשר שאומ' לידע הוא על הנמצאים, שידעו הם, ולהודיע הוא שהנמצאים יודיעו אל כל הבאים אחריהם, ולהודע הוא מדור השלישי ואילך, שיודע איש מפי איש, והוא נכון. ואמר, כי מה שהמציא השם ית' השלשה עולמות והשלשה מציאיות הנז', הוא לידע ולהודיע ולהודע בהם שהסבה הראשונה הממציא כל זה, הוא אל ראשון וצור לכל, ואמר שיודע לכל מהשלשה גזרות. אשר זכר שלשה דברים, כי מהאחד יודע שהשם ית' הוא היוצר יש מיש, כי יצירה היא יש מיש, והם הילודים, אשר להיותם יש מיש שהם הווים ולא נבראים, ועל כן היו נפסדים, כי כל הווה נפסד.

וזהו הנרמז באומרו הילודים למות, כלומר, להיותם נולדים יש מיש, על כן הם נוטים בטבע אל המיתה. ובזה יודע שהשם ית' הוא היוצר יש מיש, כי באומרו היוצר רמז אל ההויה יש מיש כנז'. ואמנם יודע שהשם ית' הוא הבורא יש מאין מצד הגזרה השנית שאמר והמתים להחיות וכו', והיא התחיה שהיא תחיית החומר אחר ההפסד הגמור כנודע. ואמנם יודע שהוא ית' המבין את כל מעשי בני אדם, מצד הגזרה השלישית שאמר, שהחיים לדון, כי אם לא היה מבין את כל מעשיהם, לא היו החיים לידון, וגזרת מאמרו הוא כאלו אמר, שהיו הילודים נוטים למיתה, וגזרה חכמתו להחיותם אחר מיתתם, ושיעמדו בדין אחר התחיה, כדי שיודע בעולם הזה, ויודיע להם בעולם הבא, ויודע לכל ביום הדין, שהוא היוצר הילודים המתים, ושהוא הבורא המתים שיחיו, ושהוא המבין את כל מעשיהם ליום הדין וכו'.

ואחר אשר הניח זה, ביאר ענין הדין, שהוא התכלית המכוון אצלו, בהביאו ובהזכירו כל הדרוש הזה, והוא הדבר האחרון מהשלשה דברים אשר זכר, והוא שהחיים עתידים לידון, ושהוא ית' הוא המבין את כל מעשיהם, ואמר שבענין הדין שיהיה ליום הדין הגדול והנורא, ושהוא גם כן בעולם הנשמות, הנה השם ית' הוא העד, והוא הדיין, והוא הבעל דין וכו'. יר', הנה השם ית' יקרב לדין את האדם, ויהיה האדם הנתבע על חטאתיו, והשם ית' יהיה הבעל דין התובע, והוא יהיה העד והוא הדיין. וזה כי בכל דיינות יצטרכו ג' דברים, והם הבעלי דינים והעדים והדיין שידון. והנה אם היה הדבר אשר עליו הריב וההפרש נודע על אמתתו אל הדיין, או אל השופט אשר יהיה דן בדבר ההוא, ויהיה הדיין ישר ונאמן בלתי נוטה משפט לשום סבה מהשתי סבות, שהדיין יעות משפט, והם אם להיות נושא פנים, או להיותו לוקח שוחד, לא היה שם צריך לא אל עדים ולא אל בעלי דינין, רק שהדיין יגזור את דבר המשפט, אך להיות שאין אמתת הדבר נודע אל הדיין, על כן צריך שימצאו שם ג' תנאים, האחד שיתברר הענין על ידי עדים שאינם

נוגעים בדבר, שהם סבת העדר העול, וכמו כן צריך שיהיה הדיין בקי בדינין שלא ישכח תלמודו, וכמו כן צריך שלא יהיה נושא פנים מצד קורבה או אהבה ואחוה, ושלא יקח שוחד שהוא המועיל. ובהיות שהשם ית' אין אחד מאלה בו, חלילה לאל מרשע ולשדי מעול, על כן הוא העד והוא הדיין והוא הבעל דין, והוא באמת עתיד לידון ביום הדין הגדול והנורא, זולת מה שהוא דן תמיד אל האדם בכל שנה ושנה בהיותו בעולם הזה, ואף בעולם הבא שהוא עולם הנשמות כנזכר.

וביאר הסבה, להיות שנאה לו היות הוא העד והדיין והבעל דין, ולא יצטרך לעדים ולא לתובע מחוץ, והוא להיות שאין בו השלשה דברים אשר זכרנו, שאפשר שימצאו בדיני בשר ודם עדים ובעלי דינים כנז', והוא אומ' שאין לפניו לא עולה, שהוא הדבר הראשון הנמצא בדיין להעדר ידיעתו באמתת הדבר, אשר על כן יצטרך לבררו בעדים, ועל כן היה הוא העד האמיתי. וכן השתי חסרונות הנמצאות בדיני בשר ודם, שהם השכחה והטות משפט, לאחד משתי הסבות הנז', גם זה אינם בו, כי אין לפניו שכחה חלילה, וכמו כן אין לפניו משוא פנים ולא מקח שוחד, כי הכל שלו, ואין לו צורך הנאה כלל, אשר על כן ישפוט בצדק, ולא יהיה שם נטיה כלל, ועל כן יהיה הוא הדיין האמיתי, והוא הבעל דין להיותו דן דין אמת לאמתו בלתי פקפוק וערעור כלל.

וכאשר השלים הצעתו זאת בהנחת השלשה מציאיות, ושכל תכליתם הוא לידע ולהודיע ולהודע שהוא היוצר והבורא, והמבין צפוני טמוני כל פרטי מעשי בני אדם להביאם במשפט, ושהוא יהיה העד והדיין ובעל דין, אשר על כן ראוי שיראו מלפניו, ולא יתפתו מהקנאה והתאוה והכבוד המדומה, שהם המוציאין את האדם מן העולם, הודיע עוד והזהיר אל שומע מוסרו, ואמר לו ודע כי הכל בא לפי חשבון וכו'.

והנה כפי פי' המפרשים היה ראוי שיאמר ודע כי הכל בא לידי חשבון, או שהכל עתידין לתת חשבון וכו'. אך הכונה אצלי לרמוז בו דרוש עמוק יקר מאד בענין העונשים ליום הדין, אשר הוא התכלית המכוון אצלו בכל משנתו כמדובר, והוא, כי הנה רצה לגלות שרש אחד אצל השכר והעונש אשר טעו בו רבים מהרשעים, ובטעות הזה נטו אחרי שרירות לבם בהמי הקנאה והתאוה וכו'. והוא בחושבם שכל עונש הרשע הוא העדר התענוג, ושאחר שרבו עונותיו על זכיותיו יהיה נעדר מההשגה הרוחנית, ואף כי ירבה משם והלאה לחטוא, לא יתוסף עוד עונש על עונשו, כי נכרתה נפשו מהעולם הרוחני, נמשל כבהמות השדה וחיתו יער בחייהם ובמותם. וכן יחשבו שהצדיקים כאשר יזכו שיהיו רוב מעשיהם זכיות, יזכו לעולם הרוחני, עולם שכולו ארוך, שכולו טוב, וכל אשר יוסיפו משם והלאה שלמות על שלמותם וצדקות על צדקותם, לא יתוסף להם עוד השגה

בעולם הבא בעבור זה, כי השכר המקוה הוא אחד אצלם, וכן העונש, ואין בהם מדרגות תוספת וחסרון. על כן אמר והודיע זה השלם, כי כל אשר יבא מהשכר והעונש הכל בא לפי חשבון מדוקדק, אם רב ואם מעט, לפי חשבון זכיותיו תהיה מדרגת השכר, ולפי חשבון חובותיו ועונותיו תהיה מדרגת העונש. והוא הפירוש הנכון במלת לפי חשבון.
ועל ההנחה הזאת הודיע לרשע ולחוטא, הנמשכים אחר התאוה והקנאה והכבוד המוציאין אותו מן העולם, ואמר לו ואל יבטיחך יצרך שיש בשאול בית מנוס לך, יר', לא יבטיחך יצרך הרע, בשיאמר לך שאין לך עוד עונש אחר רק ירידתך לשאול, והיא הכריתה מהעולם הרוחני, ושזה יהיה בית מנוס לך שלא תענש עוד, ובזה הבטחון תוסיף עון על עונך, כי שקר אתה דובר, יען כי כפי מה שהוכחנו מצד ההצעה הראשונה, שהשם ית' הוא היוצר אותך, יתחייב שעל כרחך אתה נוצר. ומזה נמשך שהוא הביאך אל החיות ואל המות, ואינו בידך, כי הכל בידו, עד שיביאך אל עולם הנשמות אחר המות, וכל תכלית המסעות הללו הוא כדי שתתן לפניו דין וחשבון, כמו שביארנו במשנת עקביא בן מהללאל וכו', ומאחר שכל תכליתו בכל המסעות הללו להקימך בדין לחיי העולם הבא, איך יניחך בשאול ולא יענישך על כל פרטי מעשיך אם טוב ואם רע לפי חשבון עונותיך כאמור. וז"א ואל יבטיחך יצרך שיש בשאול בית מנוס לך וכו', והוא מקושר למ"ש שהכל בא לפי חשבון, כאלו אמר דע נא באמת שכל השכר והעונש הרמוז, הכל נמשך ובא לפי חשבון העונות והזכיות, ולא כמו שחשב יצרך שאין חלוף מדרגות בהם, ועל כן אל יבטיחך יצרך לומר שברדתך אל שאול לבד, שהוא העדר ההשגה כאמור, הוא תכלית העונש ותחשוב, כי בזה לבד יהיה לך בית מנוס לשאר העונשים, כי שקר הוא דובר, יען אתה רואה בעיניך כל המסעות האלה אשר זכרנו, שהוא מביאך בכונה מכוונת אל התכלית האחרון, כי המציאך ראשונה לבא פה בעה"ז, וזהו על כרחך אתה נוצר ועל כרחך אתה נולד, והוא קוצב חייך אם מעט ואם הרבה ולא ע"צ הקרי וההזדמן, רק בכונה מכוונת מאתו ית', כי לא הניחו בידך ובבחירתך.
וזה אומרו **ועל כרחך אתה חי ועל כרחך אתה מת**, ומאחר שהוא קוצב ימי חייך בעולם הזה, והוא המציאך כאשר יחפוץ, והכל לפי רוב המעשה, אם טוב ואם רע, כאשר ראתה השגחתו הנפלאה, מזה הוא מבואר היות התכלית האחרון בכל זה מחוייב, והוא שעל כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון, כלומר, שלא יהיה דין כולל לכלם יחד בלתי חלוף מדרגות כאשר חשבת, רק שתתן על פי החשבון. על כן אמר דין וחשבון, וזה יהיה לפני מלך מלכי המלכים הב"ה, שיהיה הוא הדיין והוא העד והוא הבעל דין כמדובר. על כן צריך שתזהר ותשמר מהיות נכשל בשום אחת מהעבירות אשר זכרנו, שמפסידות

הכונה והתכלית המכוון לעבודתו ית', והם השלשה דברים אשר זכר, שמוציאין את האדם מן העולם כנז'.

ואפשר שאומר ואל יבטיחך יצרך, הוא להסיר מלב החוטא טענה כוזבת שיאמר לו היצר הרע, והיא, כי להיות האדם בחיריי בכל אשר יפעל בעולם הזה, ואינו נענש בשום דבר אשר יעשה, אם טוב ואם רע, יאמר לו שאין מעשה וחשבון בשאול אשר הוא יורד שם, ושיהיה לו בית מנוס גם שם, כמו שיש לו בית מנוס על כל אשר הוא עושה מצד השתדלותו, בבחירתו להנצל מהמקרים הרעים כפי האפשר, כי הכל נתן לבחירת האדם, על כן אמר לו ששקר הוא דובר, שאין לו בשאול בית מנוס לך כלל, והראיה שאפילו בעולם הזה הנה על כרחו נוצר ונולד וחי, ועל כרחו ימות בחטאו, ואינו בבחירתו ורשותו, רק ביד השם ית', ואיך אם כן ישפוט שבשאול שהוא יורד שם יהיה לו בית מנוס, ושלא יתן דין וחשבון, כי הכל שקר, שמהקודם ידע הנמשך, כי כמו שעל כרחך אתה נוצר ונולד וחי ואתה מת וכו', כן על כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון וכו', על הדרך שביארנו. וכל תכלית התנא בזה הוא מבואר, היותו הישרת הכונה אל השגת השלמות בציור השכר הרוחני והעונש על כל פרטי מעשיו הרעים, כי כל ישעם וכל חפץ השלמים, אשר באו מאמריהם בזה הפרק, להישיר הכונה אל התכלית הנכסף בהשגת השלמות האחרון כמדובר, ועל כן נכתב ונחתם מאמר השלם הזה בסופו, מסכים לתחלת תהלת דברי בן זומא כאמור.

והיה הסדר הכולל בכל הפרק, זולת הכונה הכוללת בו בתקון הכונה להשגת התכלית האחרון המכוון בתחלת המחשבה, כי אחר אשר הונח מאמר בן זומא, אשר ביאר ההנהגה הראויה לתקון הכוונה הנכונה בכל הטובות האנושיות בכל חלקיהם, העיוני והמעשי, הונח אחריו מאמר בן עזאי, שהרחיב הביאור בחלק המעשי לתקון הכונה בו על נכון, ואחריו הונח מאמר רבי לויטס ששם דרך להכנעת החומר, שהוא סבת הפסד הכונה הנכונה. ואחריו מאמר רבי יוחנן בן ברוקה, שהזהיר על השגגה בכונה בדברים האלהיים, שהיא מפאת השכל מחמת הכח הכעסני, אשר עליו הזהירו החכמים שקדמוהו, בן עזאי ורבי לויטס. והונחו אחריו מאמר רבי ישמעאל בנו עם שני מאמרי רבי צדוק ור' יוסי שביארו הדרך הישר אשר יכשר בעיני פני אלקים ואדם, בכונה הראויה, בענין למוד התורה על נכון, כמו שביארנו בביאור דבריהם. ואחריהם הונחו שני מאמרי רבי ישמעאל בר ר' יוסי לתוספת ביאור דברי רבי יוסי, אשר קדמו למאמריו, בהרחבת הביאור בהנהגה הראויה להישיר אל התכלית המכוון בלמוד התורה וההוראה.

ואחר אשר הניח מסדר המשנה מאמרי השלמים הנז', המישירים אל תקון הכונה להשגת השלמות דרך כלל, הניח אחריהם ד' מאמרי ארבעה שלמים, הלא המה רבי יונתן ורבי מאיר ורבי אליעזר בן יעקב ורבי יוחנן הסנדלר, שארבעתם הודיעו הדרכים אשר יראה מהם היות הכונה שלמה בהם, בשלשה חלקי השלמות, על הסדר שסדרם שמעון הצדיק, אשר הושם ליסוד מוסד בתחלת תהלת המסכתא, כמו שביארנו בביאור דבריהם. והונחו אחריהם ששה מאמרים יקרים, מבארים ההנהגה הראויה לתקון הכונה בחלק הראשון מהשלשה חלקים הנז', אשר השלמות נחלק בהם, והוא חלק התורה והעסק הראוי בה, והם רבי אלעזר בן שמוע, ורבי יהודה, ורבי שמעון, ורבי נהוראי, ורבי ינאי, ורבי מתיא בן חרש. ואחריהם הונחו שני מאמרי ר' אליעזר בן יעקב, אשר ביאר ההנהגה הראויה בתקון הכונה בחלק העבודה, והם המצוות כנז'. ואחריו מאמרי רבי שמעון בן אלעזר ושמואל הקטן, שביארו ההנהגה הראויה בחלק הג' לקיום הקיבוץ המדיני כאמור.

ואחר שנשלם הראוי בהנהגה הראויה לתקון הכונה להישיר אל השלמות, הונחו שני מאמרי אלישע בן אבויה ורבי יוסי בן יהודה, אשר שמו דרך לקיום הלמוד וללמד ככל הרשום לעיל, ואחריהם נכתב ונחתם הפרק כלו במאמרי רבי אלעזר הקפר, אשר סתם וחתם דבר עקר יקר הדרוש כלו, בביאור הסבות המפסידות הכונה והשכל הישר להישיר אל השלמות האמיתי, בהודעת אמיתת השכר והעונש אשר יועיל להישיר הכונה אל התכלית האחרון. ובו השלמנו מה שראינו לבאר גם בפ' הד' הזה בס"ד.

פרק ה

משנה א

בעשרה מאמרות נברא העולם, ומה תלמוד לומר והלא במאמר א' וכו'. אחר אשר ביאר השלם שמעון הצדיק ע"ה הדברים אשר בהם תלוי האושר, שהם התורה והעבודה והגמילות חסדים, כאשר ביארנו, שהם כוללים העיון ושני חלקי המעשה אשר בין אדם לחבירו ובין אדם למקום, ונמשכו אחרי זה בכל הפרק ההוא משניות השלמים אשר דברו ברושם השלמות בכל חלקיו, ובאה משנת רבינו הקדוש בפרק השני להישיר אל הדרך המביא לשלשתם כאשר ביארנו, וכן נמשכו כל המשניות בפרק השני על הכוונה הזאת, בהנהגה הראויה להשגת השלמות, והתחיל מהאחרון, שהוא המעשים טובים אשר בין אדם לחבירו, והם המדות האנושיות, ואחר כך המצוות, ואחר כך העיון. ובתחלת תהלת הפרק השלישי באה משנת עקביא בן מהללאל להרחיק האדם מהדרך

הרעה בהסתכלות שלשה דברים כנגד השלשה דברים הנז', ועל הדרך ההוא נמשכו כל המשניות הנמשכות בפרק השלישי כלו, בהנהגה הראויה להרחיק האדם מן העבירה ומכל אורח רע. ואחר כך בתחלת הפרק הרביעי באה משנת בן זומא, לבאר תקון הכונה הראויה בכל הטובות האנושיות, וחלקם לארבעה סוגים, וכל המשניות הנמשכות בפרק הד' באו להישיר הכונה אל השלמות, כמו שהוכחנו בביאורנו בהם. עתה בפרק האחרון הזה ממסכת אבות, הניח מסדר המשנה הראשונה הזאת כדמות חתימה למה שנתבאר למעלה, כי להיות המכוון בכל הפרקים הנז' להודיענו השלמות האחרון, ולהדריכנו אל הדרך השם נפשנו בחיים, ולהרחיקנו מהדרך הרעה, ולתקן כוונתינו להישירה אל התכלית הנכסף, נמשכה אליהם המשנה הזאת, אשר בה הורו רז"ל כמה מעלות טובות אל השלמים, וכמה שכר נתן להם, וכמה גדול עונש הרשעים שמאבדים את העולם, אשר היא סבה חזקה לשיברחו מן הרע ויתקרבו אל הטוב בכל אופני מיני ההשתדלות האפשרי, ועל הכוונה הזאת באו כל המשניות הנמשכות אחריה.

ואמנם בביאור המשנה נאמר, כי הנה כלל מה שביארו בה המפרשים יתחלק לשלשה פירושים, עם שהם לא השלימו אותם. הא' הוא פירוש ה"ר מתתיה היצהרי ז"ל, אשר לדעתו היתה כוונת שאלת והלא במאמר אחד יכול היה להבראות, כאלו אמר, שלא היה צריך לברוא השם ית' מדרגות מתחלפות מהנמצאים, אלא שיברא אותם כולם נצחיים, ולא יהיה באדם יצר הרע כלל, רק שיהיה חומרו כחומר הגלגלים, ולא יהיה אפשרי לחטא. ובאה התשובה שרצה השם ית' לברוא נמצא א' שיהיה אמצעי בין התחתונים והעליונים, על דרך שארז"ל בב"ר אמר הקדוש ברוך הוא אם בורא אני אותו מן העליונים נמצא חי ולא מת, ואם אני בורא אותו מן התחתונים מת ולא חי, אלא אני בורא אותו מן העליונים ומן התחתונים, שאם יחטא יהיה מת, ואם לא יחטא יחיה וכו'. שהכונה מבוארת בשרצה השם ית' לברוא נמצא בעל בחירה ורצון אפשרי אל הטוב ואל הרע, שאז כשיחטא יהיה ראוי לעונש, וכשלא יחטא יהיה ראוי לשכר, והוא דרוש גדול הארכתי אני בו בספר תורת משה בסוף פרשת נח. ושם ביארתי מזמור ה' אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ וכו' מסכים אל הדרוש הזה מכל צד. והוא מה שאמרו במשנה הזאת שנבראו הנמצאים במדרגות מתחלפות בעשרה מאמרות, כדי שיהיו האנשים בעלי בחירה ורצון ואפשריים אל החטא, להפרע מהרשעים ולתת שכר טוב לצדיקים וכו'.

השני היא, שהשאלה היא שאחר שהפועל הפשוט ית' שמו יכול ליפעל דברים מתחלפים ברצון אחד, פשוט תכלית הפשיטות, אם כן למה הוצרך לברוא העולם

בעשרה מאמרות, ובאה התשובה שגם כדברי המקשה כן הוא, שבמאמר אחד יכול להבראות, אף שהיו הנבראים מתחלפים, אבל בראו בעשרה מאמרות, להפרע מן הרשעים שמאבדין העולם אשר נברא בעשרה מאמרות, אשר היותו נברא בעשרה מאמרות יורה על יקר עיקר תפארת גדולתו, ושהמאבד אותו מאבד דבר גדול הערך, והמקיים אותו מקיים דבר גדול שנברא בעשרה מאמרות.

השלישי הוא, שהשאלה היא למה הוצרך השם ית' לברוא הוא בעצמו ובכבודו, בלתי אמצעי כלל, כל הנמצאים, כי היה מספיק שיברא כללות העולם, ובפרט המלאכים, יש מאין, ואחר כך שאר הנמצאים יבראו באמצעות השכלים הנבדלים, בהשתלשלות אלו מאלו, ומה היה צריך ליחד מאמרו ית' על כל דבר ודבר, עד שהוצרך שיברא בעשרה מאמרות וכו'.

ובאה התשובה על זה, שהשם ית' אפשר היה לברוא אותו על ידי אמצעיים כנז', אמנם להודיע חבתו עם הנבראים, ועם העולם כלו בכל פרטיו, עד שמפני זה יודע שהרשע, בהיותו מאבד את העולם, הוא מאבד דבר גדול, ועל כן ראוי להפרע ממנו, והצדיק המקיים אותו, מקיים דבר גדול, אשר על כן ראוי שינתן לו שכר טוב, על כן בראו בעשרה מאמרות. והמשילו בזה משל למה הדבר דומה, למלך או שר שצוה לבנות לו פלטרין, אשר אפשר שיהיה בשתי פנים, אם שיאמר לבונים לבנות לו בית נאה לדירתו סתם, והבונים ההם יעשו בציורם כל פרטי המעון ההוא מהחדרים וחדרי חדרים. ואם שיצוה השר עצמו אל הבונים הנז', על כל פרטי הבנין במאמר מיוחד שיעשו אותו כך וכך, הנה המין השני הזה יורה על חבת אהבת השר ההוא אל הבית הנז', והיותו בעיניו גדול הערך, עד שעל כן רוצה לצוות בפרטות על כל פרטיו. כן ענין הבריאה, רצה הקדוש ברוך הוא ליחד מאמרו על כל דבר ודבר, כדי להודיע את יקר תפארת גדולת תהלת העולם בעיניו ית'. וז"א אלא להפרע כו' וליתן שכר טוב לצדיקים וכו', כי במה שנברא בעשרה מאמרות, היא הוראה על גדולתו כנז'.

ואמנם היות הרשע מאבד את העולם כשיחטא, המשילו גם בזה משל מסכים מכל צד, שדומה אל הבגדים המצויירים שמציירים בו צורות רבות מתחלפות יקרות מאד, כי אם תפסד אחת מהצורות ההן, מרקב או עכברים, הנה הפגם ההוא יגיע לכל הבגד, ולא לצורה ההיא בלבד, וכן יאמר שנפסד הבגד ההוא, כשיפסד חלק ממנו, וכל שכן כאשר יהיה ההפסד בצורה היקרה שבצורות, שאז יגיע ההפסד יותר אל כל הבגד, כן הרשעים במה שמאבדין את עצמן, הם מאבדים את העולם כולו וכו'.

הן אלה קצות דרכי המפרשים, והנה אמת אפשר לומר במשנה הזאת דרכים רבים ואופנים שונים, כפי כל חכמה וחכמה מהחכמות אשר מצאנו ראינו בהם, כולם נוסדו יחד על עשרה דברים, וראש אחד לכל העשרה. כי הנה ההגיונים שמו עשרה מאמרות ההגיון, והיה הראשון מהם העצם והט' מקרים. והלמודיים שמו מספר העשרה, והוכיחו בעלי התשבורת היות כל מספר מורכב מעשרה וחלקיו, והא' הוא אשר כל מספר הוא בכחו, והוא בכל מספר במעשה, והוא יסוד המספר, כי כל מספר הוא קבוץ אחדים, כמו שהרחיב הביאור על זה הראב"ע ז"ל בפרשת ואלה שמות.

והתוכנים יש מהם אשר שמו עשרה גלגלים, וחשבו היות העשירי הוא הגלגל היומי המקיף על כולם. וכן הוכחנו אנחנו בספרי בית אל"ים ושער השמים, אשר העתקנו בכדור העולם ועיון הכוכבים, והרחבנו הביאור בהם, וביארנו שם היות כן דעת הראב"ע ז"ל והרבה מן האחרונים. והטבעיים חלקו הנמצאים לעשרה, האחד מהם הוא החומר הראשון, והב' הצורה, שהם שתי ההתחלות היצירה, וההעדר לא מנו אותו, כי לא ישאר עם המורכב. והד' יסודות פשוטים שהם ששה, והד' אופני מיני מורכבים כוללים שהם הדומם והצומח והחי והמדבר. שהם כולם עשרה, והחומר הראשון שוה לכולם. והאלהיים שמו עשרה שכלים נבדלים מניעים לגלגלים, והשכל העליון שמו אותו לגלגל ראשון עולה על כולם. וחכמי האמת דורשי רשומות חתומות בחותם תעודת חמדת הדת, אשר הוציאו לאור כל תעלומה, שמו אותותם אותות עשר ספירות בלי מה, והספירה העליונה שקולה כנגד כולם. אשר על כן על כל דרכי העשירות האלה היה אפשר לישב דברי המשנה הזאת במעט ההשקפה.

אמנם אנחנו לא נאמר רק על פי דרכי תורתינו הקדושה כפשטה, כי אין לנו עסק בנסתרות במקום הזה, ואומר שהעשרה מאמרות הם רמז לעשרת הדברות, אשר הם שרשי תורתינו הקדושה, ואפשר שהעולם הנזכר במשנה, הוא כנוי גם אל האדם שהוא עולם קטן, זולת העולם כלו בכללו שנברא בתורה, שהתורה היתה כלי אומנותו של הקדוש ברוך הוא, כאומרם רז"ל חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם וכו', וכמו שדרשו רז"ל במלת בראשית, שהיא לדעתם ז"ל בית הכלי. ובכן הניח להנחה מונחת, שהעולם כולו נברא בתורה הכלולה בעשרה מאמרות, שהם העשרה דברות. ואם היה מאמרו על העולם הקטן, יאמר, כי תכלית האדם הוא התורה, ובתורה נברא האדם, כמו שרמזו רז"ל באומרם ויתיצבו בתחתית ההר מלמד שכפה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם אם תקבלו את התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם, שהכוונה בזה,

שאם יקבלו את התורה יהיו חיים לעולם, ואם לאו הרי הם כמתים, שהתורה היא הנותנת חיים לבעליה, נמצא שהאדם נברא בתורה שנאמרה בעשרה מאמרות ודברות יקרות.
ולהיות שהמאמר הראשון, שהוא אנכי ה' אלהיך, לא יהיה לך פסל וכו', שהוא מציאותו ויחודו, ושראוי לעובדו ולא לזולתו, הנה בזה המאמר לבדו היה כולל כל התורה כולה, כי אם יעבוד האדם את השם ית', ויכוין כל פרטי מעשיו אליו, ויהיה הוא יתעלה אות יישיר נגדו, הנה זה יספיק להשגת השלמות והתכלית האחרון, וכאומרם ז"ל בכל דרכיך דעהו זו פרשה קטנה כוללת כל התורה כלה וכו', שכונתם בזה, במה שיכוין האדם אליו ית' בכל פרטי מעשיו, כולל כל דרכי ההשגה אשר תכלול אותה כל התורה כולה, על כן באה השאלה שבמאמר הראשון מהעשרת הדברות היה יכול להבראות, שהוא כולל כל המאמרות והדברות כנז', כי במה שיכוין האדם אליו ית', יעשה כל פעולותיו שלמות תכלית השלמות, ואין צריך להזהירו עוד על הפרטים.
ובאה התשובה שהשם ית' ברא העולם, אם העולם בכללו, ואם האדם, שהוא עולם קטן, בעשרה מאמרות, והם העשרת הדברות כנזכר, כדי ליפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם בקלקולם וחטאם. והכונה, כי הרבה השם ית' הדברות והציורים וההזהרות בפרט על כל דבור ודבור, כדי שהחוטא מלבד מה שעושה נגד מה שיחייבהו השכל, יהיה עובר על מצותיו ית', אשר על כן יהיה ראוי לעונש גדול, שמלבד מה שעושה רע, הוא עובר על מצוותיו ית' ודברותיו, וכן לתת שכר טוב לצדיקים שמקיימין את העולם, כי במה שמקיימין את המצוות להיותם מצוות מאתו ית', הם ראויים לשכר גדול, מלבד היותם פועלים הטוב במה שהוא טוב, שהכל יכספוהו. וגזרת שנברא בעשרה מאמרות, דבקה לפי זה עם להפרע מן הרשעים, שנותן טעם, ולא עם שמאבדין את העולם, וכאלו אמ' שנברא העולם בעשרת הדברות, והכונה בו שברא בתורה שנתנה בעשרת הדברות כדי להפרע מן הרשעים, שהרי נברא בעשרת הדברות, ועל כן יתפרע מהן שעונשם רב, וכן לתת שכר טוב לצדיקים שמקיימין את העולם, ויהיה שכרם טוב יען נברא בעשרה מאמרות כנז', וז"א שנברא בעשרה מאמרות.
ואפשר שמאמר שנברא בעשרה מאמרות דבק לשמאבדים את העולם, כאלו אמר שבראו בעשרה דברות שבתורה, כדי ליפרע מן הרשעים שמאבדים עולם שנברא בעשרה מאמרות, ובאבדם את העולם הם עוברים העשרה דברות כלם, אשר בהם נברא העולם, והכל הולך אל מקום אחד.
ואפשר שיתישב כפי פשוטו, בעשרה מאמרות שבפרשת בראשית, כמו שביאר הרמב"ם ז"ל שרמז עוד אל דרוש אחר, והוא, שאחר ההנחה בשהעולם נברא בעשרה מאמרות,

אשר נתבארו במעשה בראשית, באה השאלה, כי למה היה צריך השם ית' לברוא אותו בעשרה מאמרות, כי היה מספיק שיברא אותו במאמר הראשון, שהוא בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, והיה יכול לכלול במאמר ההוא השמים וכל צבאם, הארץ וכל אשר עליה, הימים וכל אשר בהם, ומה היה צריך לספר סדר הבריאה ואופן השתלשלותם זה מזה. ובאה התשובה, שברא העולם על הסדר הזה, ולא במאמר אחד דרך כללות, להודיע ולהודע שהאדם הוא התכלית האחרון בבריאה, ושכל מה שקדמו בעולם השפל בראו לצורך האדם, ואם היה בורא אותו במאמר אחד, היה נראה שלכל דבר יש לו תכלית מיוחד, ולא אחד בהם יהיה תכלית לאחר, מאחר שאין סדר לבריאתם, ואף אם היה מין האדם נפסד, כי ישחית כל בשר את דרכו על הארץ, הנה שאר המינים לא יפסדו, ולא יגיע הנזק לכל העולם, רק למין ההוא לבדו.

אמנם עתה בסדר הזה מהבריאה, בשהאדם הוא האחרון בבריאה, ובו נשלם הטוב, שראתה החכמה האלהית שעמו היה טוב מאד, שהוא טוביות התכלית, נמצא לפי זה כי בהפסד האדם, שהוא תכלית כל הקודם אליו, יפסד הכל, כי כל הקודם אל התכלית הוא טפל בצרוף אל התכלית, ובהבטל התכלית יבטל הקודם אליו כנז'. על כן אמר שנברא בעשרה מאמרות, להורות שהאדם הוא האחרון והתכלית המכוון, כדי ליפרע מן הרשעים שמאבדין את כל העולם כשמאבדים את עצמם. ונתן הטעם למה מאבדים את העולם, באומרו שנברא בעשרה מאמרות, רוצה לומר, כי מאחר שנברא בעשרה מאמרות, נראה היות האדם הוא התכלית, ואם כן אחר שהוא התכלית, בהפסדו יפסד ויאבד כל העולם, כי חוטא אחד יאבד טובה הרבה, וכמו כן לתת שכר טוב לצדיקים, כי בצדקתם מקיימין את העולם, כי בקיום התכלית יתקיים כל הקודם אליו. והוא דרוש אמיתי ונכון ומתישב על לשון המשנה.

ואפשר עוד לומר פירוש אחר במשנה הזאת, מיוסד על אדני פז, דרוש אמיתי ועמוק מאד, והוא, כי הנה השם ית' ברגע אחד המושג אצלו ית', אף שלא יהיה מושג אצלנו, ברא השני חומרים הראשונים כדעת הרמב"ן ז"ל, או השמים והארץ לדעת שאר המפרשים שסדר הבריאה הוא מונה במלת בראשית וכו'. והנה לכל הדעות בתחלת הבריאה לבד, הוא שברא יש אחר האין המוחלט, ומשם ואילך עשה יש מיש, כי בריאה לא תאמר פה רק על היציאה אל היש אחר האין, והעשיה היא יש מיש, והוא המכוון בפסוק באומ' בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, כלומר בהתחלה לבד, מהשמים והארץ, ברא אלקים יש אחר האין כנז', והוא המאמר הראשון הנמנה בעשרה מאמרות, כפי מה שביאר הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה הזאת. ואמר התנא בדרך

שאלה, כי במאמר הראשון, והוא ברגע הראשון אשר ברא יש מאין, היה יכול לברוא כל הדברים בשלמותם, או היה יכול לעשות שהם יהיו משתלמים מעצמם, כי כאשר גזר על מציאות הד' יסודות, הם היו מתרכבים בכח הגרמים השמימיים ונותן הצורות, וכל שכן הצמחים, כי הארץ תוציא צמחה כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים, ומה היה צריך לצוות על כל דבר ודבר בפרט, כאשר צוה וחלקם בעשרה מאמרות.

ובאה התשובה הנכונה על זה, בשרצה השם ית' לצוות על כל פרט ופרט מהנמצאים הפשוטים והמורכבים, ולסדר אותם באופן שכאשר ירצה הוא ית' להוציא אותם מטבעם, יהיה לו מקום בצדק ובמשפט שלא ינגד אל הטבע שהוטבעו בו, כי אם היו כל הדברים נבראים במאמר אחד, בלתי צווי וסדר פרטי בכל אחד ואחד, כשהיה רוצה השם ית' לקרוע הים לישראל, אם שהיה יכול בזה, היה מנגד למאמרו הראשון.

אמנם כאשר יסדם בחכמה מתחלת הבריאה, תנאי התנה הקדוש ברוך הוא עמהם וכל אחד מהם, לעשות בהם כרצונו הגמור והמוחלט, כי במה שבראשונה עשה המים שהם מכסים לים, ואחר כך גזר עליהם שיקוו אל מקום אחד, הנה בזה היה לו מקום, לכשיחטא המין האינושי, שישובו המים כבראשונה לכסות את הארץ, ולהביא מי המבול, שכן התנה עמהם כשכנסם אל מקום אחד, וכן באמור להם יקוו, היה לו מקום לשיהיה זה בתנאי שיקרע כל עת שירצה, ולא ינגד זה לטבעם, וכאומרם ז"ל תנאין התנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית, כמו שבא בבראשית רבה על כל דבר ודבר שהתנה הקדוש ברוך הוא אל כל האותות והמופתים אשר עשה, ועל כל אשר יעשה בביאת משיחנו, כי הנה הנם כל הנמצאים בשמירת התנאי הנז', אשר לכל אשר יחפוץ יטם, והראיה כי אחר שנקרעו המים ושבו להתחבר כבתחלה, שבו לשמור תנאם הראשון כבתחלה, כי בזה יתבאר מאמר רבותינו ז"ל בפסוק וישב הים לפנות בוקר לאיתנו וכו' דהיינו לתנאו הראשון וכו'. שהוא קשה הישוב, יען מביא ראיה לתנאו עם הים שנקרע, מפסוק שמדבר במה שקרה אחר הקריעה.

אך הנכון הוא, כי מה ששב הים לשמור תנאו הראשון, רוצה לומר, ששב לשמור התנאי להתקרע כאשר יצטרך פעם אחרת, כמו שהיה קודם שנקרע, כי בעודו קרוע, לא יאמר היותו שומר תנאי, שכבר השלים תנאו, אך כששב כמו שהיה קודם, יצדק בו ששב לשמור תנאו, ומזה הוכיח שהיה לו תנאי קודם שנקרע, כיון שאומר שחזר לשמור תנאו כו', והוא ק"ל. ושם נאמר אמר ר' ירמיה בן אלעזר לא עם הים בלבד התנה הקדוש ברוך הוא, אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית וכו', צויתי את הים שיהיה נקרע לפני ישראל, צויתי את השמים שישתתקו לפני משה, צויתי את השמש ואת הירח שיעמדו

לפני יהושע וכו'. ולבאר זה הדרוש יותר, נאמר שם עוד אמר רבי אלעזר מתחלת ברייתו של עולם גזר הקדוש ברוך הוא ואמר יקוו המים, למה הקורא למי הים, הקורא למי הים, שני פעמים, אחד בדור המבול, ואחד בדור אנוש וכו', שהורו היות מאמר יקוו המים מכוון למה שירצה לעשות, להפרע מן הרשעים, ולתת שכר טוב לצדיקים, כי כדי שיעמדו לפני יהושע שהיה צדיק, השמש והירח, נתיחד המאמר במאורות, באומרו יהי מאורות, וכן ביונה שצוה השם ית' את הדג שיקיא אותו, כמו שבא שם, כי במה שגזר ואמר ישרצו המים וכו', היה מקום לתנאי זה, כי לולא המאמרים המיוחדים בכל דבר מאלה, לא היה משנה אותם השם ית' מטבעם.

ונרמז הדרוש הזה בדברי רז"ל בשמות רבה פרשת בא אל פרעה וז"ל ואתה הרם את מטך וכו', אמר רבי אלעזר הקפר אמר לו משה לא כך אמרת שאין הים נעשית יבשה וכו', אמר לו הקב"ה לא קראת מתחלת התורה מה כתיב ויאמר אלקים יקוו המים, אני הוא שהתנתי עמו כך וכו', שמשה רבינו עליו השלום נתקשה אצלו היות השם ית' משנה הטבע הנטבע בדברים בתחלת בריאתן, שנראה עול בחקו ית', ובאה התשובה שמצד שנתייחד במים מאמר יקוו המים היה בצדק להעשות כן, ואיננו עול חלילה. והוא מה שאמר התנא פה, כי כדי ליפרע מן הרשעים, כמו שנתפרע מפרעה ומכל חילו שגזר על הים ויטבעם, ומקרח ועדתו שפצתה הארץ את פיה ותבלע אותם, וכמו כן לתת שכר טוב ושלם לצדיקים, כמו שהיה בענין משה ויהושע ובדניאל חנינה מישאל ועזריה ויונה ודומיהם, על כן נברא בעשרה מאמרות, כדי להתנות תנאי עם כל הנמצאים להפרע באמצעותם מהרשעים ולתת שכר לצדיקים כנז'.

ועם זה יתיישב אומרו והלא במאמר אחד היה יכול להבראות, ולא אמר לברוא אותו, שהכוונה שהיה יכול להבראות ולהשתלם מאליו מכח מאמרו הראשון כמו שפירשנו. וכן יתיישב היטב לפי דרכנו זה מה שאמר להפרע מן הרשעים ולתת שכר טוב לצדיקים, כי לא אמר להרבות עונש הרשעים ושכר הצדיקים, רק מציאות הפרעון באמצעות הנמצאים כמדובר. וכמו כן יתורץ מה שהקשו קצת מהמפרשים באומרם שלא ימנע מהחלוקה, או העולם נתעלה יותר במה שנברא בעשרה מאמרות, או לא. אם תאמר הראשון, אם כן מה צריך סבה גדולה מזאת לשנברא בעשרה מאמרות, שתשובתו בצדו שבראו בעשרה מאמרות, כדי להגדיל יקר תפארת מעלתו ורוממותו. ואם לא נתעלה בזה יותר, אם כן למה יחייב רבוי המאמרים להוסיף עונש לרשעים, או שכר לצדיקים, כי אם איש אחד דרך משל יקנה חפץ שוה זוז אחד בעשרה זוזים, ונגנב מאתו, ונמצא הגנב, ובא לשלם, היתכן שיפרע עשרה זוזים מפני שקנה אותו זה בעשרה, אם הוא אינו

שוה יותר מאחד כנז'. כי כפי מה שפירשנו לא תפול קושיא כלל. והוא מסכים לאמת מכל צד.

משנה ב

עשרה דורות מאדם ועד נח וכו'. אחר אשר הוכיח שנברא העולם בעשרה מאמרות, להפרע מן הרשעים, שהיא החלוקה הראשונה, ולתת שכר טוב לצדיקים, שהיא החלוקה השנית, המשיך אחר זה מסדר המשנה עשרה עשרות דברים, מורים על השגחתו ית' הנפלאה בשכר הצדיקים וכללות האומה הנבחרת, ועונש הרשעים שמאבדים את העולם, והעשרה הראשונה היא, העשרה דורות אשר היו מאדם ועד נח, אשר בו נתבאר בעצם וראשונה, איך נפרע מן הרשעים בכל האותות והמופתים בשמים ובארץ, הפך הטבע כפי רצונו ית', והוא אומרו עשרה דורות מאדם ועד נח, להודיע כמה ארך אפים לפניו וכו'. כי בעשרה דורות אשר מאדם ועד נח הוכיח איך השם ית' נפרע מהרשעים, ונפרע מהם בצדק ובאריכות אפים, שממתין להם אולי ישובו בתשובה, וכאשר ראתה החכמה האלהית כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ בכמה עבירות חמורות, כי מלאה הארץ חמס, הביא עליהם את מי המבול לשחת כל בשר מפני רוע מעלליהם, ושבו המים לכסות את הארץ להפרע מן הרשעים, ונודע בזה רחמנותו ית' ואריכות אפו, שהמתין עד יצא כנוגה צדקת נח, אשר יהיה ראוי להמלט הוא לבדו, להשאיר לנו אחרית ותקות המין כולו. ויען ראתה ההשגחה האלהית שעתיד לצאת נח לעולם, אחר הדורות הללו, האריך אפו לכוונת התכלית הזה, נוסף על היותו מכוין לפתוח דלתי התשובה לפניהם, אולי יזכרו וישובו אל ה'. והוא אומרו להודיע כמה ארך אפים לפניו, שכל הדורות היו מכעיסין לפניו, עד שהביא עליהם את מי המבול, כלומר, שתמיד הכעיסוהו בלתי הפסק, עד הזמן שהביא עליהם את מי המבול, ועם כל זה הוא ית' סובל וממתין, שזה יורה אריכות אפו כנז'.

ואחר אשר הניח החלוקה הראשונה, והיא, איך הוא נפרע מן הרשעים, הוכיח החלוקה השנית, והיא, שנותן שכר טוב לצדיקים מהשכר שקבל אברהם ממנו ית', והוא העשרה הב', שהם עשרה דורות אשר היו מנח ועד שבא הוא לעולם, שכולם היו מכעיסין אותו ית' מזמן נח עד הזמן שבא אברהם, בלי הפסק כלל, שלא הרהרו תשובה בלבם, והוא ית' המתין להם עד שיצא אברהם לאויר העולם ונטל שכר כולם, וכפר בעד כל הדור, ועשה עמו השם ית' ניסים ונפלאות, הפך הטבע כנודע, אשר הוא הוראה על אמתת דברי התנא באומרו לתת שכר טוב לצדיקים שמקיימים את העולם וכו'.

ועל כן לא אמר בנח עד שבא נח ונטל שכר כולם, כי לא הספיק צדקות נח לקבל שכר כלם, וכאומרם ז"ל בדורו היה צדיק אבל אם היה בדורו של אברהם לא היה נחשב לכלום וכו', ועל כן הביא' מסדר המשנה להוכיח שהשם ית' נפרע מן הרשעים. ואמנם המשנה השנית בעשרה דורות אשר מנח ועד אברהם, הביאה להוכיח איך השם ית' נותן שכר טוב לצדיקים, ממה שמצאנו ראינו שאברהם אבינו קבל שכר אנשי דורותיו, שהיה כדי לכפר על כולם כנז'.

משנה ג

ועל כן סמך לזה המשנה האחרת, והיא העשרה השלישית אשר הורה בה הפלגת שלמותו של אברהם, והיותו ראוי אל כל הכבוד הזה, באומרו עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו ע"ה, ועמד בכלן. ואמר שהסבה אשר נתנסה אברהם אבינו, היתה, כדי להודיע לכל העולם כמה היא חבתו של אברהם אבינו עם השם ית', והוא מסכים לדעת הרמב"ם ז"ל שכתב, שהנסיון היה לתועלת הרואים, והוא רמוז במלת להודיע וכו', והוא כאלו אמר שלא היתה הכונה בנסיונות הנז' רק להודיע אל כל העולם חבת השלמים עם השם ית', ממנו יראו וכן יעשו, והנה שכרם אתם ופעולתם לפניהם וכו'. ואומרו כמה היא חבתו, ולא אמר להודיע חבתו של אברהם אבינו, רמז, כי הנסיון היה מספיק פעם או פעמים על הרוב, ולמה הוצרך לנסותו עשר פעמים. ואמר, שהסבה שנתנסה עשר פעמים היתה כדי להודיע לכל כמות חבתו, ולא מציאות חבתו, שזה כבר היה נודע לכל העולם, שהוא היה מפרסם מציאותו ית' בכל עבר ופנה, כמו שרמזו רז"ל באומ' מרגלית טובה היתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו וכו', אשר על כן רצה לנסותו עשר פעמים, כדי שיכירו וידעו כל העולם גודל וכמות חבתו עד היכן היא, כי מי יוכל לסבול ייסורין עשר פעמים בגופו ובממונו, ובבנו ובאשתו ובכל אשר לו, כי פעם או פעמים ושלש אפשר לסבול בתקות השכר, אמנם מי שיבואו עליו עשר פעמים יהיה בועט בהם ובשכרם, ולמה שידעה חכמתו ית' שהיה עומד בכולם, על כן רצה לנסותו עשר פעמים, להודיע לכל כמה היתה חבתו וכו'. ואומ' להודיע איננו דבק עם ועמד בכולן, רק עם עשרה נסיונות, שהוא תחלת הגזרה, כי סוף הגזרה היא ועמד בכולן, ולהודיע כמה חבתו וכו' הוא טעם לתחלת הגזרה, ובכן לא יפול ספק על פירושינו זה, שהוא מסכים לפירוש הרמב"ם ז"ל, שאמר שהנסיון היה לתועלת הרואים וכו', אמנם למנין הנסיונות והנסים הנז' בפרק הזה, לא נחיתנא לבלתי לכת מהלך התוספת והאריכות, בהיות שהרמב"ם ז"ל ושאר המפרשים האריכו למעניתם בזה, ויספיק לנו ידיעת אמתתם להבנת כונת התנא בלתי ידיעת פרטיותם.

משנה ד

עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים ועשרה על הים, עשר מכות כו'. אחר אשר הוכיח בג' עשרות אשר זכר, מה שהונח במשנה הראשונה, שהקדוש ברוך הוא ברא עולמו בעשרה מאמרות להפרע מן הרשעים, ולתת שכר טוב לצדיקים, כי בעשרה דורות מאדם ועד נח הוכיח העונש, ובשתים האחרות הוכיח השכר, ויען ראה שהשכר אשר הוכיח הוא לאיש פרטי, רצה להוכיח הענין גם כן בשכר האומה הנבחרת והעונש לשונאיהם, וזה הוכיח בארבעה עשרות, שתים המורות על השכר, שהיא החלוקה השנית במשנה הראשונה, והוא שהשם ית' נותן שכר טוב לצדיקים בכל האותות והמופתים הפך הטבע, ושתים אחרות המורות על העונש, אשר על כן ברא עולמו בעשרה מאמרות, לעשות אותות ומופתים בשכר הצדיקים ובעונש הרשעים כנז'.

והנה השתי עשרות המורות על השכר הטוב שנותן לצדיקים, הם העשרה ניסים שנעשו לאבותינו ביבשה בתוך ארץ מצרים, ועשרה אחרים על הים. והשתי עשרות המורות על עונש הרשעים בכל האותות והמופתים, הם עשרה שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים במצרים, ועשרה אחרות על הים, כמו שמנו אותם המפרשים, עם שיש ביניהם הפרש והתחלפות במציאותם. ולכל הפרושים הנה הנם ארבעה עשרות, מורות על אמתת ההנחות אשר הונחו במשנה הראשונה, שהשם ית' נותן שכר טוב לצדיקים, ונפרע מן הרשעים על ידי נסים ונפלאות גדולות לבדו כי לעולם חסדו גדול מעל שמים.

אך מה שראיתי לדקדק במשנה הזאת, אשר לא ראיתי לאחד מהמפרשים, הוא, שבעשרה ניסים שנעשו לאבותינו לא נתיחדו לשם ית' כמו שנתיחדו העשר מכות שנאמר בהם שהביא אותם הב"ה על המצרים, ולא אמר כן בעשרה ניסים, רק שנעשו לאבותינו, ולא אמר מי עשאם, והיה לו לומר עשרה ניסים עשה הב"ה לאבותינו במצרים וכו', כמ"ש במכות. אשר על כן לבי אומר לי באמת ובתמים, מהכרח הקושיא הזאת, שהשתי עשרות ניסים שנעשו לאבותינו, לא היו רק במה שנצולו מהשתי עשרות של מכות שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים במצרים ועשרה בים כמו שכתב הרמב"ם ז"ל, ועל כן לא אמר שעשה השי"ת הנסים הנז', יען נעשו מאליהם, במה שהכה את המצרים לבדם, ונצולו הם. והוא דקדוק אמיתי ונכון אצלי. ונתישבה המשנה על נכון, שהנסים היו שתים שהם ארבע, כי המכות היו נסים ומופתים כנודע, והיו כפולים בבוא המכות על המצרים לבדם כנז'.

עשרה נסיונות נסו אבותינו את המקום במדבר, שנאמר וינסו אותי זה עשר פעמים וכו'. אחר אשר הוכיח השכר הנתן לאומה הנבחרת בחמלתו עליהם מפני אהבת האבות

אברהם יצחק ויעקב הביא העשרה הח', אשר הוכיח בו שהטובות שעשה השם ית' לאומה הנבחרת לא עשה אותם רק בעבור אהבתו עם אבותם, ולא בעבור עצמם, כי הם הכעיסוהו בהבליהם כמה פעמים, ובכל זאת לא הניח לאיש לעושקם, והצילם מיד כל הקמים עליהם לכלותם, והוא אומרו עשרה נסיונות נסו אבותינו את המקום במדבר וכו'. יר', אחר אשר עשה השם ית' להם את כל האותות והמופתים במצרים ועל הים כנז', והם ראו את כל היד החזקה, לא שתו לבם לכל זאת, והוא הנרמז במשנה באומרו במדבר, שרמז מקום העשרה נסיונות, להורות שהיו מנסים את השם ית', ולא היו בוטחים בו, אחר שראו את כל האותות והמופתים, וכחו הגדול והנורא לבלתי בעל תכלית. ואף גם זאת, אחר כל העשרה נסיונות אשר נסו את השם ית', כאלו היה השם ית' מנוסה מהם, ועמד השם ית' בנסיון לעשות להם כל מה ששאלו, כי גדול מעל שמים חסדו, עם כל זה לא שמעו בקולו, בהיותם רואים בעיניהם כי כל מה שהיו רוצים לנסותו לא עצר להם דבר, ולא נפל דבר מכל אשר עלה על לבם ארצה אפילו כחוט השערה, ובכל זאת לא שמעו בקולו, כמו שהוכיח מהפסוק שהביא, שנאמר בשם השם ית' וינסו אותי זה עשר פעמים ולא שמעו בקולי. כי מלבד מה שהביא ראיה על מספר העשרה נסיונות שנתנסה השם ית' מהם, היתה עיקר כונת התנא להביא סוף הפסוק, שבכל זאת אמר השם ית' שלא שמעו בקולו, ועם כל זה לא מאסם ולא געלם מצד אהבת אבותם, כי הוא הנרצה אצל התנא בזה להוכיח כמה ארך אפים לפניו ית', שעם היות עם בני ישראל מקטני אמנה, כי בראותם בעיניהם את כל האותות והמופתים בשמים ובארץ, היו מספקים ביכלתו ית' ונסו אותו עשר פעמים כנז' עם כל זה לא עזב חסדו ואמתו עמהם, מצד אהבת האבות שהיו מקיימים את העולם כמדובר.

ואמנם העשרה נסיונות מנה אותם הרמב"ם, והמה בכתובים מבוארים באר היטב. הא' היה על ים סוף, באומ' המבלי אין קברים וכו'. השני, במרה על המים באומרו וילונו העם על משה לאמר מה נשתה וכו'. הג', במדבר סין כשנתן להם המן באומרו מי יתן מותינו ביד ה' כו'. הד', בהניחם המן עד הבקר באומרו ויותירו אנשים ממנו עד בקר וכו'. הה', שיצאו ביום השבת ללקוט, בהיות שאמר להם משה רבינו עליו השלום היום לא תמצאוהו בשדה וכו', ואומר ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט וכו'. והו', ברפידים על המים, באומרו וירב העם עם משה וכו'. הז', בחורב על מעשה העגל. הח', בתבערה, באומרו ויהי העם כמתאוננים וכו'. הט', בקברות התאוה בבקשת הבשר, באומרו והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה וכו'. הי', במדבר פארן בענין המרגלים, אשר שם נאמר הפסוק הזה שהביא התנא לראיה, וינסו אותי זה עשר פעמים ולא שמעו

בקולי אשר מפשט הכתובים נתבאר בפירוש כמה ארך אפים לפניו, שלא חרה אפו בהם בכל הנסיונות האלה, כי פעם אחת ושתים ושלש היה מספיק להאריך אפו, עד יכירו וידעו יכלתו ית', וכי לא חסר כל מכל אשר נסו אותו עד עשר פעמים, אין זה כי אם רוע לב, ובכל זאת לא געלם, שזה יורה באמת אהבה וחבה יתרה בהם מצד אבותם כאמור.

משנה ה

עשרה ניסים נעשו לאבותינו בבית המקדש לא הפילה אשה מריח בשר הקדש וכו'.
אחר אשר הונח במשניות שקדמו שמונה עשרות דברים, המורים על חסד השם ית' על ברואיו, לגמול ולענוש פרטי האדם וכתותיו, ושעם כל ההכעסות שהכעיסוהו עם בני ישראל לא עזב חסדו מהם, לא מאסם ולא געלם, ספר עתה הנסים שנעשו להם לישראל בבית המקדש, שמורים על אהבתו ית' אותם, אחר הנסיונות שנסו אותו ית'.
ואמנם אומ' עשרה ניסים נעשו לאבותינו וכו', ולא אמר עשרה ניסים עשה הב"ה לאבותינו בבית המקדש, יורה על אמתת פירושנו אשר פירשנו לעיל, כי לא יתואר ולא יכונה הנס אליו ית', רק במעשה שעושה בעצם וראשונה בשימת משים, ולא מצד הדבר הנמשך ושלילת ההיזק כאמור, ועל כן נמצא שכל העשרה ניסים אשר זכר בעל המשנה, הם כולם שלילות הנזק כאמור, ולא מציאות התועלת בעצם וראשונה, אשר על כן אמר, שהם עשרה ניסים שנעשו לאבותינו מאיליהם, שנמשך היות נס להם, עם היות שלא היו הניסים האלה פועל מיוחד להם, רק העדר ושלילת הנזק כאמור. והוא דקדוק נכון ואמתי אצלי.
ואמנם היותם כולם נסים נגד הטבע, כאשר יורה עליו מלת נס, שהוא קנין או ענין נעלם ממנו סבתו, ראיתי ונתון אל לבי להכריח הדבר מצד הענין ולשון המשנה על נכון, יען ראיתי להרמב"ם שברח קצת מלומר שהם הפך הטבע, עד שפירש בנס הששי שאמר שלא נצחה הרוח את עמוד העשן, שבעת ההקרבה היה האויר נח, וזה באמת במחילת תהלת חכמתו הוא הפך הנשמע מלשון התנא, כי מלת נצחה שהוא מורה על הנצחון לא תתיישב רק בהיות שם רוח רב מתקומם לנצח את העמוד ואינו יכול לנצח אותו. על כן יראה באמת שכולם הם הפך הטבע, כמו שיתבאר.
והנה הנס הראשון הוא, שלא הפילה אשה מריח בשר הקדש, וזה כי להיות בית המקדש באמצע העיר, והיו כמה נשים סביבות המקדש, והיה בשר הקרבנות שמן מאד שריחו נודף, ומעולם לא האכילו מבשר הקדש לשום אשה מעוברת, ועכ"ז לא הפילה שום אשה, הנה הוא באמת נס גדול. והוא, כי עם היות שיש נשים רבות שאינם מפילות מפני הריח שיריחו מכל מאכל אשר יאכל, הנה יש גם כן נשים רבות שמריח כל שהוא, אם

לא יאכילו אותם מהדבר אשר הריחו, מפילות מיד, על כן אמר, שהנס בירושלם היה ששום אשה בעולם לא הפילה מריח בשר הקדש וכו'.

הנס הב' שלא הסריח בשר הקדש מעולם, וזה הוא מבואר היותו גם הוא הפך הטבע, כי עם היות שיש בשר שכפי טבעו אינו מסריח מהרה, הנה בהיות זה הבשר שמן ורך, שהוא סבת העיפוש, והיה בהם נאכלים לשני ימים, עכ"ז לא הסריח מעולם, כי גם שיקרה שלא יסריח לפעמים, הנה לא יקרה זה לעולם, אך במה שהיה זה תמיד, כי לא נמצא מעולם שהסריח, הוא נס גדול, ועל כן הוסיף מלת מעולם.

הנס הג' הוא שלא נראה זבוב בבית המטבחיים, וזה כי עם היות שיש קצת מקומות שאינן מצואים בהם זבובים, וכן בזמן מהזמנים לא ימצאו זבובים, כמו שהוא במקומות הקרים מאד, על כן אמר שהנס היה שבכל המקומות היו נמצאים זבובים, זולת בית המטבחיים, שהיה ראוי שימצאו שם יותר מבכל שאר המקומות, כי שם מצויים תמיד להיותן ניזונות מלחות הבשר. וז"א לא נראה זבוב בבית המטבחיים, כלומר, כי שם לא היו נראים, אך בכל שאר המקומות היו נראים, וזה היה באמת נס גדול. והיה הנס הזה נעשה לאבותינו שבהיות שלא היה קרב אל בשר הקדש שום שקץ, ולא היה מסריח, היה מורה על שהיה השם ית' מקבל קרבנותם בסבר פנים יפות. והוא הטעם עצמו במה שלא אירע קרי לכהן גדול, כי עם היות לכאורה שאלה אינם דברים שיגיע מהם תועלת לכללות ישראל, עד שיצדק בהם שהם נסים נעשו לאבותינו וכו', הנה אחר ההשקפה הצרופה יראה באמת שכולם הם ניסים נעשו לאבותינו, ועם שלא נעשו להם בעצם וראשונה, כמו שזכרנו, רק נעשו להם מאליהם, יצדק באמת שנעשו להם בשמירת בשר הקרבנות מכל עפוש, ושלא ימשך מהם נזק לשום אדם, וכן בהמצא הכהן גדול בקדושה ובטהרה ביום הכפורים, שהוא מורה על שלמות האומה, בהיות הכהן גדול עומד ביניהם ובינו ית'.

ועל דרך זה היה הנס החמשי והששי שלא כבו הגשמים בשום ענין אף בזמן שהיו הגשמים רבים אש של עצי המערכה, ולא נצחה הרוח אף בזמן המצא רוח סערה גדולה וחזק את עמוד העשן, ואלה שניהם כלם הפך הטבע, כי עם היות שימצא לפעמים בהיות המטר מעט והאש גדולה, שלא יכבה המטר את האש, הנה בהיות המטר גדול מטבע המים לכבות את האש, ובהיות שלא כבו הגשמים בשום זמן את אש של עצי המערכה שהיו יורדים עליו, הוא נס הפך הטבע. וכן בהיות מטבע העשן שאיננו עומד בפני הרוח, אף שיהיה הרוח חלש, כל שכן בהיות הרוח חזק, כמו שיקרה פעמים רבות, הנה הוא

הפך הטבע באמת, שלא נצחה את עמוד העשן, כי שלילת הנצחון לא יאמר רק על המתגבר, כמו שביארנו, והוא מבואר בעצמו.

הנס השביעי הוא שלא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וזה, כי העומר היה נקרב במקדש ביום ששה עשר לניסן קודם חצי היום, ולא היו אוכלים מן החדש עד חצי יום ששה עשר לניסן שהיו מקריבין את העומר, ומחצי היום ואילך היו אוכלים חדש, בסומכם על החזקה שכבר נקרב העומר, שבית דין זריזין להקריבו, ואם היה נמצא פסול זה שלא הקריבוהו קודם חצות, היו נכשלים ישראל, שהיו אוכלים חדש קודם הקרבת העומר, ואמר שכזה לא נמצא מעולם, כי לעולם היה נקרב קודם חצות, והיו אוכלים החדש בלתי מכשול כלל, והוא נס גדול באמת, שלא יארע מקרה בשום זמן בכוון השעות כאמור. וכן בשתי הלחם, שלא היו מקריבין מנחות מהחדש עד שהיו מביאין שתי הלחם, וכן לחם הפנים שהיה מונח משבת לשבת, ואם היה נפסל בתוך ימי השבוע, לא היו יכולים להניח אחר עד יום השבת, והיה נמצא כל אותם הימים בלתי לחם הפנים, ואמר שכזה לא אירע בבית המקדש, ששלשתם היו נס אחד, שהיה נמשך הנס לישראל בהעדר מציאות הפיסול בהם לברכת תבואתם ופירותיהם ולחמם, כמו שביארוהו רז"ל, שהיתה הברכה מצויה בהם בשביל השלש מצוות הללו כאמור.

הנס הח' שהיו עומדים בעזרה כל אחד בצד חבירו צפופין, רוצה לומר דחוקים, כמו שפירש בעל הערוך, והיה הנס בזה, שמדרך העולם הוא שהעומדים כאשר ישבו יתרחבו ירכיהם, ויצטרכו למקום יותר ממה שהיו צריכים בהיותם עומדים, ובכאן היה הפך הטבע, כי בהיותם עומדים היו צפופים ודחוקים, וכשהיו משתחוים, שהיתה ההשתחויה בפישוט ידים ורגלים, אז היו מרווחים, רוצה לומר, בהיותם משתחוים, שאז יצטרכו כפי הטבע למקום יותר רחב כנז', זה היה נס בלי ספק, על כן אמר ומשתחוים רווחים.

הנס התשיעי הוא שלא הזיק נחש ועקרב בירושלם. ויש לדקדק גם בזה, שלא אמר שלא נשכם נחש ועקרב, כי זה אינו נס, שאפשר לאדם להתרחק ממקום מושבם, ושומר נפשו ירחק מהם, אך אמר שאף שהיו נושכים לפעמים במקרה, כמו שיקרה ליושבי עיר הרים סביב לה כירושלם, כי דרך נחש עלי צור, לא היה נמשך נזק מנשיכתם. וז"א לא הזיק נחש ועקרב בירושלם מעולם, אשר בזה האופן היה נס גדול בלי ספק.

והנס העשירי הוא שלא אמר אדם לחבירו צר לי המקום שאלין בירושלם, ויש לדקדק גם בזה, שלא אמר צר לי המקום שלנתי בירושלם וכו', להגדיל הנס, והוא, כי במקום שנמצאים אנשים רבים בבית אחד, הנה יראה אל הלן שם שהמקום צר ללון שם, ואחר

שלן שם, לא יראה לו המקום צר כמו שהיה נראה לו קודם, אך בירושלם, שרוב השנה היה כל יושב בירושלם ביתו מלא אורחים מהעם העולים לרגל, אמר, שלא די שלא אמר אדם לחבירו אין לי מקום ללון, אלא אפילו צר לי המקום לא אמר, ולא די שלא אמר צר לי המקום שלנתי, כי אחר שלן אינו כל כך מצוי שיאמר צר לי המקום שלנתי בו, אלא אפילו צר לי המקום שאלין בו, קודם הלינה, מעולם לא אמר אדם לחבירו אפילו דבר זה, וזה היה בלי ספק בדרך נס, שעם היות כל הבית מלא אורחים, היה נראה לכל אחד שהמקום רחב ומרווח ללון בו, כל שכן לעמוד שם ביום. והוא דקדוק נכון. ונתבאר למבין, היותם כולם הפך הטבע, אשר בהם תגלה ותראה יכולתו ית', והיותו עושה נפלאות לבדו, נגד הטבע הפרטי, לתת שכר טוב לאוהביו ולשומרי מצוותיו לאלף דור כמדובר.

משנה ו

עשרה דברים נבראו ערב שבת בין השמשות, ואלו הן פי הארץ, ופי הבאר, ופי האתון, והקשת, והמן, והמטה וכו'. הן אמת בעשרה העשירית הזאת תגלה ותראה את כל, ונוכחת אמתת ההקדמה הרשומה במשנה הראשונה, כפי מה שביארנו בה בעניין בנין האותות והמופתים והתנאים אשר התנה הקדוש ברוך הוא עם הטבע בתחלת תהלת יצירתם, כי עם היות יכולתו ית' לאין תכלית, צדקתו עומדת לעד עם הטבע לבלתי ישנה בו דבר אשר לא הודיעו לו בתחילת יצירתו, כאשר יחייבוהו המשפט והצדק האלהי אשר עליו אין להוסיף, כי אין בו ית' שנוי רצון ממה שעלה במחשבה בתחלת בריאת כל הנמצאים, והוא הדבר אשר ביארנוהו אנחנו בפירוש המשנה הראשונה מזה הפרק, וביארו הרמב"ם ז"ל באר היטב בפרק השמיני משמנה פרקיו, אשר הקדים בפירושו במסכתא הזאת, וגם בפירוש המשנה הזאת יצא כברק חץ כונתו למבינים, ואשר לא עמדו על סוד מכתבו, להעדר ההבנה בכונה הכוללת אצלו, יפטירו בשפה יניעו ראש נגד הרב אשר לא כדת, כי כל דבריו האמת והצדק, כי לא כחש הרב חלילה מציאות היכולת האלהי לעשות אותות ומופתים בשמים ובארץ נגד הטבע, אף אם לא היה מתנה כן מתחלה, ולא יכחיש שמציאותם בעת הצורך הוא דבר רצוני ולא מתחייב בטבע, כמו שחשבו קצת מהמפרשים, שזה דבר לא יכחישהו תנוק בן יומו, אשר לא ראה אור הכתובים כתובים באצבע אלקים, בכל האותות והמופתים בשמים ובארץ בכמה מקומות, כמו שנזכרו לעיל במצרים ועל הים, כי כלם עשאם מרע"ה ברצונו ושליחותו ית' כפי הצורך וההכרח, כמו שביאר הרב עצמו ז"ל, בפרק ח' מהלכות יסודי התורה שאיננו חולק חלילה למה שכתב בפ' ח' משמנה פרקיו, ובפרק כ"ט מהחלק השני

מספרו הנכבד, ובפירושו למשנה הזאת, כי כל כונתו וכונת רז"ל היא להשתדל להסיר מעל השם ית' עקשות פה המתפלספים בשינוי הרצון ועול בחקו ית', בשנותו טבע הדברים ממה שהוטבע בהם, וכל ישעם וכל חפץ הירא את דבר השם הוא, לומר, שכן התנה מתחלה עם כל הדברים הנבראים שיעשה בהם כרצונו, בכל עת שיצטרך ישנו את תפקידם, כי כן יהיה שינוי טבעם בעת הצורך בצדק ובמשפט, ולא יהיה שינוי ברצונו ית', ולהיות שאני הארכתי בפנה הזאת מאד על דברי הראב"ע ז"ל בביאור התורה במקומות רבים, אשר הסכים בזה לדעת הרב ז"ל, גם בספר פני משה הרחבתי הדרוש הזה מאד בביאור דברי הרב ז"ל בכל מקום אשר דבר בזה, גם בספר הנהגת החיים בביאור מאמרי רז"ל, שבאו בבראשית רבה, הארכתי מאד והשתדלתי לישב דבריהם מסכימים אל הכונה הזאת, אשר קצת מהם זכרתי בפירוש המשנה הראשונה מזה הפרק בדרך העברה. על כן אמרתי אשמרה לפי מחסום במקום הזה שאמרתי לקצר, ואין אני רשאי להאריך, גם כי הדברים פשוטים אצלי תכלית הפשיטות שאין מקום לטעות בדברי הרב באמת ובתמים, כי כלם נכוחים למבין וישרים ובריים.

לבד זה ראיתי ונתון אל לבי לבאר למה יחדו הדברים האלה הנז' במשנתינו זאת, לערב שבת בין השמשות, אשר נתחבטו בו המפרשים כולם. ומה שאאמינהו אני, אבארנו בקצרה על פי יסודי הרב ז"ל ודרכי. במה שנאמר שנבראו העשרה דברים אלה ערב שבת בין השמשות, הוא מסכים לדרך הרלב"ג ז"ל, שכתב במאמר הו' פ"י מספר מלחמות ה', שההויה בששת ימי בראשית, אשר נתיחסה להם בריאה, היתה רצונית, ומה שנמשך מן ההויה ביום השביעי ומיום השביעי ואילך היתה הויה טבעית וכו', וכללות כונתו היא, שהויית הנפלאות היא כמו ממוצעת בין ההוויה הרצונית אשר נתחדש ממנה העולם, ובין ההויה הטבעית אשר נמשך בה מציאות העולם אחרי התחדשו עד כאן.

ועם שהוא ז"ל לקח המיצוע הזה בין ההוייה הרצונית והטבעית בבחינה אחרת, זולת מה שנאמר אנחנו, הנה דרכו זה בהמצאת מציאות המיצוע הרמוז בערב שבת בין השמשות היא ישרה בעיני, וזולתו אצלי שוא ותפל. ואומר, כי בעשר' דברים אלה, אשר לא בא עליהם המחלוקת, זולת סברת היש אומרים בארבעה או שלשה אשר הוסיפו עליהם, או שמו במקום אחרות שנזכרו, הנה באלה הנזכרים ראשונה, נכללו לפי דעתי, כל האותות והמופתים בשמים ובארץ אשר עשה השם ית' במצרים ועל הים ובמדבר, ואף כל הניסים שעתיד לעשות לאין תכלית, כי אלה הנז' פה הם כמו כוללים, ועם שיש מהם פרטיים, הנה בכללם כללות האותות מאותו המין. וביאור זה, כי הנה פי הארץ, שהוא הראשון, עם היותו נראה לכאורה על הנס אשר נעשה בבליעת קרח, שנאמר ותפתח הארץ את פיה

וכו' הנה הוא דבר כולל כל האותות והמופתים אשר עשה השם ית' ביבשה, ואשר יעשה לאין תכלית. וכן פי הבאר, שהוא הב', עם היותו נראה על פרטיות הבאר שיצאו ממנו מים בזכות מרים, או על הצור שהכה מרע"ה ויזובו מים, הנה הוא גם כן על כל הניסים אשר עשה השי"ת, ואשר נעשו ביסוד המים. וכן פי האתון, שהוא הג', עם היותו על פי אתון בלעם, שדברה כדבור אדם, שנאמר בה ויפתח ה' את פי האתון וכו' הנה הוא גם כן נכלל בו כל הנסים אשר נעשו ויעשו בכל הבעלי חיים המרגישים חוץ מטבעם. ובקשת, שהוא הדבר הד', עם היותו על הקשת אשר נראתה בענן אחר המבול, הנה הוא כולל לכל האותות הנעשות בשמים, בהיות הקשת נמצא מנצוצות השמש עם העב המוצב נגדו. וכן המן, שהוא הה', עם היותו נאמר על המן אשר הוריד להם לישראל, השם ית', לאכול במדבר, הנה נכללו בו כל האותות אשר עשה ואשר יעשה ביסוד האויר, שהיא תתגשם בו כנודע. וכן המטה, שהוא הדבר הששי, הוא כולל לכל האותות והמופתים אשר עשה משה במטהו, כי הוא אצלי מטה משה, אשר אמר לו השם ית' ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות וכו'. וכן בשמיר, שהוא הדבר השביעי, והוא כפי מה שקבלו רז"ל, תולעת א', שאין דבר קשה עומד בפניו, שבו חקק מרע"ה את אבני האפוד, ושלמה המלך עליו השלום חקק בו האבנים לבית המקדש, והנס הוא, ששם בו השם ית' מתחלת ברייתו של עולם, הכח ההוא שיעשה הפועל ההוא לעת הצורך, הפך טבע שרץ כמוהו. ועם היות הדבר הזה פרטי בשמיר, הנה נכללו בו גם כן כל הניסים והמופתים אשר נעשו בשרצים, בצפרדעים וכדומה להם, ובכל אשר יצטרך עוד לעשות בהם בעת הצורך לאין תכלית.

ואמנם השלשה דברים הנשארים, שהם הכתב והמכתב והלוחות, הם דבר אלהי לא תושג אמתתו, כי הנס בהם באמת בשמים ובארץ, שהתורה שנתן השם ית' מן השמים בלוחות הראשונות אשר נאמר בהם והלוחות מעשה אלהים המה והמכתב מכתב אלהים הוא וכו' ונתנה בארץ, הוא נס בתוך נס, אשר כל בהם חיי רוחנו ונשמתנו, השם נפשנו בחיים הנצחיים בעולם הזה ובעולם הבא לחיותנו כהיום הזה.

ואמנם ההפרש אשר בין הכתב והמכתב שנראה היות שניהם דבר אחד נבוכו בו המפרשים, אך הנכון אצלי הוא, שהכתב הוא התורה הכתובה על הלוחות, והוא כללות הדבר הנכתב. והמכתב, הוא הכתיבה החקוקה, והוא רושם האותיות מבלי השקפת הדבר הנכתב בהם. וכן משמע מן הכתוב שאמר והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלוחות וכו', דמשמע שהחריתה על הלוחות, והוא רושם האותיות, הוא המכתב, ואמר

שהתורה והכתיבה, אשר בה נכתבה, חרותה, וכן הלוחות שהוא נושא הכתיבה, שהכל היה באמת בדרך נס ופלא, כולם נבראו בין השמשות.
והכוונה באומרו שנבראו בין השמשות, כפי מה שביארנו, בהיות כל האותות והמופתים אשר נעשו ואשר יעשו נכללים באלה, תהיה באמת להיות ענין הנפלאות ממוצע כנז' בין הדברים שנבראו ברצונו הפשוט, ובין הדברים שנמשכו אחר כך בטבע, כי במה שפועל השם ית' בנבראים הפך טבעם, הוא דומה בזה לבריאת העולם בהויה הרצונית במה שמחדש בהם דבר, על כן נאמר שנבראו בין השמשות, כלומר, בין הדברים הנפעלים ברצונו ית', ובין הנבראים בטבע ובהמשכות. ויהיה נבחן עוד המצוע הנז' בפלאות בבחינת האין והיש, כי התחדשות הפלא, עם היותו יש מיש, אחרי היותו בנושא בלתי מתחדש, הנה הוא יש מאין בענין השתנותו לענין מחודש בהחלט, אשר לא היה בכחו וטבעו כלל להיות כן. ועל דרך זה נאמר שנבראו כלם בין השמשות, בהיותם אמצעיים בין הדברים שנבראו מהאין המוחלט, ובין הנמשכים יש מיש, והוא נכון באמת.
ואפשר לומר עוד בזה, כי הדבר אשר עלה במחשבת השם ית' הפועל האמיתי לעשות, והוא הכחניות הנמצא בדבר קודם שיצא אל הפועל, נאמר בו שנברא בין השמשות, יען הוא ממוצע בין הפועל, שהם ששת ימי בראשית, ובין המנוחה בהחלט, שהוא השבת, כי בהיות הכחניות בדברים הנבראים במחשבתו ית' מתחלת בריאתם, שיעמדו לעשות רצונו ית' לעת הצורך, בכל השנויים אשר תגזור חכמתו ית' בהם כפי הצורך, יאמר שהם אמצעיים בין הפועל החצוני ובין העדרו, שהיא המנוחה.
ועל כן נמצא מאמר לרז"ל במסכת פסחים פרק מקום שנהגו בשם ר' נחמיה שהוסיף על הדברים האלה האור והפרד, להיותם דברים שהיו בכח הדברים הנבראים, ולא היו צריכים אל פועל חצוני רק הכחניות אשר היו בפשוטים, אשר מהרכבתם יתהוו, כמו האש המתהוה מהכאת שני אבנים זו בזו, או ברזל בברזל יחד, וכן כל גשם בגשם שמהכאתם יתהוה האור. וכן הפרד בהרכבת הסוסיא והחמור, אשר על כן אמרו שם שגם הם נבראו בין השמשות. ובברייתא אחרת נאמר, שעלו במחשבה להבראות, ששניהם רצו באמת על הכחניות אשר בדברים להוציא דבר אחר מהם, זולת מה שנמצא בהם. ולהיות כן ענין הפלאות כנודע ממציאותם ומהותם, להיותם דבר מתחדש בדבר הנברא, אשר עלה מתחלת היצירה במחשבתו ית', והוא התנאי שהתנה בהם מתחלה, כי לא נשתנה רצונו בעת העשותם, על כן נאמר שנבראו בין השמשות. והוא גם כן דקדוק נכון ואמיתי באמת.

ובין כך ובין כך נתבארה הבנת כונת התנא במה שמנה העשרה דברים הללו, שהם כוללים כל הניסים ונפלאות אשר בהם נחתמו העשרה עשרות, לאמת מה שהונח במשנה הראשונה כפי דרכנו האחרון, שהוא הנכון, שברא העולם השם יתּ בעשרה מאמרות להפרע מן הרשעים ולתת שכר טוב לצדיקים, כאשר יצטרך בכל האותות והמופתים בשמים ובארץ להתנות עם כל פרטי הנבראים במאמרים מיוחדים להם, על כל אשר יצטרך לעשות בהם לעת הצורך כנז', כי הוא הנרמז באומרו שנבראו בין השמשות כמדובר.

ואמנם מה שנאמר עוד ויש אומרים אף קבורתו של מרע"ה, ואילו של אברהם, ויש אומרים אף המזיקין כו', הנה הוא לדעתי שהם הוסיפו עוד על העשרה אלה הדברים, כי כן תורה באמת מלת אף כנודע לבקיאין בלשוננו הקדוש, ולא כמו שחשב אחד מהמפרשים שהם במקום המטה והשמיר, מפני שראה שלא נזכרו בברייתא, דאין זו הוכחה כלל.

ואמנם ליש אומרים הראשון, יתבאר טעמו בנקל, שקבורתו של משה, אשר נאמר בה ולא ידע איש את קבורתו עד היום וכו', היה באמת נס הפך הטבע, כי בהיותו מקום מוגבל בעל מרחקים ככל גשם, איך לא ימצא ולא יודע ולא ישיגנו החוש הגשמי, והוא פלא. וכן אילו של אברהם אבינו שנזדמן שם לפי שעה, הוא גם כן פלא פרטי. ולהיות אלה השנים, לפי דעת היש אומרים, דברים נבדלים מהפלאות הכוללים, שאינם פעולות נעשות בנושא שיתחדש בו דבר הפך הטבע כשאר הניסים, על כן לבם ראה למנות אותם זולת העשרה הראשונות.

ופירוש המפרש הנז' ביש אומרים הראשון הכריחו לומר ביש אומרים השני שהצבת גם היא מהדברים שנבראו בין השמשות, ונסתייע בזה במה שמצא במסכת פסחים שאמרו צבא קמייתא מאי עבדא. אלא ודאי בידי שמים היא, כי מזה דן שהיתה גם היא מהדברים שנבראו בין השמשות. ולבבי לא כן יחשוב, חלילה שאין בצבת נס כלל, אף אם לא היה אפשר להעשות אלא בצבת אחרת, שהוא דעת יחיד שם בגמרא, וכבר בא שם סברת המקשה, שחשב, שאפשר לעשותה בדפוס על ידי התכה, עם שלא נתקבלה סברתו, אשר על כן אומר אני, שאף אם נאמר שא"א לעשותה בלתי צבת אחרת תקדם לה, הנה היא כשאר הדברים הנבראים, ומה צורך היה לברוא אותה ערב שבת בין השמשות, ולמה לא נאמר שברא אותה השם יתּ בשאר הימים כשאר הנבראים, כי האדם לא יהיה נולד רק מאדם אחר, וכן כל בעל חי, והראשונים ברא השם יתּ, ואחר כך נמשכו האישים למיניהם, ומה נשתנתה הצבת משאר הדברים הנבראים, עד שיצטרך לברוא אותה בין

השמשות כשאר הדברים אשר מנה שנבראו בין השמשות וכו'. ועוד שגם הלשון איננו סובל אותו, ואינו מתיישב למבין, שהיה לו לומר אף המזיקין והצבת אשר בצבת עשויה, כי באומרו והצבת בצבת עשויה, נראה שהיא גזרה בפני עצמה, מורכבת מנושא ונשוא כנודע, אם לא שנא' שיש שני מיני צבת, שיש ממנה עשויה בצבת, ויש ממנה נעשית באופן אחר, ותהיה גזרת בצבת עשויה הבדל, ובכן יתכן שהוא זכרון הצבת הנבראת בין השמשות בהבדלה, לשלול האחרת. ועוד שלא היה צריך להזכיר טעם, כמו שלא נזכר בשום אחד מהאחרים, והיה מספיק שיאמר אף המזיקין והצבת הראשונה, ומה היה צריך לתת טעם, בהיותו מפורסם לדעת המניח אותו. ומי יתן ויודיעני המפרש הזה אם מלת צבת, הנז' ראשונה במשנה, היא הראשונה אשר ברא הב"ה, או אם היא הנעשית אחר כך על ידי הצבת הראשונה, כי אם היא הראשונה, איך אמר שבצבת עשויה, שהרי אינה עשויה רק בידי שמים, ואם היא הנמשכת אחר כך על ידי הראשונה, אם כן היא גזרה בפני עצמה, והנזכרת בנושא הגזרה איננה הנבראת, רק הנז' בנשוא הגזרה, ובכן לא יתכן לומר שכונת התנא לומר שנבראת גם היא בין השמשות.

אשר על כן, בהכרח הענין והלשון, אומר אני, שהיש אומרים לא הוסיפו רק המזיקין, והוא אומרו אף המזיקין, וכונתו בזה, כי הדברים אשר הם אמצעיים בין שני דברים אחרים, יאמר שנבראו בין השמשות, כי בין השמשות הוא זמן אמצעי בין זמן המעשה וזמן המנוחה כאמור. ובכן המזיקין לדעת רז"ל, אם רצו בהם מציאותם בפועל כפי הנראה משטחיות דבריהם, הנה הנם אמצעיים בין בני אדם ובין המלאכים, שאמרו שיש להם ג' דברים כבני אדם וג' כמלאכי השרת וכו', על כן אמר שהם נבראו בין השמשות. ואם רצו לומר שמציאותם הוא מציאות הכחניות אל הרע, והפחיתות והגנות, אשר בזה הם אמצעיים בין השכל הדומה למלאכי השרת, ובין החומר שהוא השם האדם היותו בן אדם, כי מצד אביו יהיה החומר כנודע, יהיה מתיישב על נכון, על הדרך שביארנו, שכל דבר שהוא בכח יאמר היותו נברא בין השמשות. ולכן אמר שאף המזיקין שהם הכחניות אל הרע, והוא הדעת הנרמז לרז"ל באומ' הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות, כי הכחניות אל הרע הוא באמת היצר הרע, והוא המזיק, והוא המסבב והגורם את המות קודם זמנה הטבעית. ולהיות שאלה היש אומרים ראו או שמעו סברת האומר שהצבת הראשונה נבראת ולא נעשית בכלי אחר, עד שעל כן יתכן שגם היא נבראת בין השמשות, להיות שאינה נבראת מצד עצמה, שאינה רק להמצאת הכלים הנעשים על ידי האור, אמרו אלה היש אומרים שאיננו כן, כי גם הצבת הראשונה גם היא היתה עשויה בצבת, ולא נבראת בידי שמים, רק שלקחו שני אבנים ועשו מהם מלקחים, כדי

לעשות בהם צבת אחת מברזל. וז"א והצבת בצבת עשויה, כלומר, הצבת הראשונה מברזל איננה נבראת בידי שמים, רק היא עשויה בידי אדם, על ידי צבת מאבנים או מעצים, כי בשני גופים איך שיהיו אפשר שילקח הברזל בהם להכניסו לאור ולהוציאו מן האור, שהוא נקל מאד, ויקראו מלקחים, שהוא מלשון לקיחה, שלוקחין דבר אחר על ידו.

ואפשר שכוונת התנא לומר שגם היא נבראת בין השמשות, והוא כאלו אמר שנבראת במחשבת השם ית', כי במה שברא העצים והאבנים היה בכח גם כן הצבת הנעשית בשני אבנים ובשני עצים, ותהיה הצבת עולה במחשבה, ויאמר היותה נבראת בין השמשות, כמו האור והפרד אשר ביארנו, שיוצאים מכח הרכבת שני דברים כנז'. ואמנם להיות דבורו בצבת הנעשית על ידי כלים, ולא הנעשית על ידי דפוס בהתכה באור, כי אותה אינה צריכה לכלים, על כן להבדילה מאותה האחרת אמרו היש אומרים, שאף המזיקין והצבת הנעשית בצבת אחרת נבראו בין השמשות, על הדרך שביארנו, ונמצא לפי זה שמלת והצבת שהיא הנז' ראשונה, היא הנבראת עם הנזיקין בין השמשות לדעת יש אומרים, אלא שהזכירה עם הבדלה, למעוטי הצבת הנעשית בדפוס, ובזה יתיישב הלשון על נכון, שאותה הנעשית על ידי דפוס בהתכה, לא נבראה בכח שני דברים אחרים, שאינה כמו הפרד, רק כשאר הנמצאים הנמשכים המשכה טבעית על ידי עושי המלאכה כנז'.

משנה ז

שבעה דברים בגולם ושבעה בחכם וכו'. אחר אשר הניח מסדר המשנה העשרה עשרות הנז' להוכיח בהם פרטי מעשי השגחתו הנפלאה, לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו, אם טוב ואם רע, והוא השכר לצדיקים והעונש לרשעים בצדק ובמשפט המשיך אחריהם רושם השלם, והוא הנקרא חכם, כי שם החכם כולל החכמה האלהית, וכל חכמה אשר תהיה מפאת השכל העיוני. וכן החכמה המדינית, וכל חכמה אשר תהיה מפאת השכל המעשי. ואמר ששבעה דברים מגונים ימצאו בגולם, והוא הנעדר מהחכמה, כי גולם גדרו הנכון הוא, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל האיש אשר יהיו לו מעלות שכליות ומדותיות, אלא שאינו שלם בהם, ואינם הולכות בו על הסדר הראוי, ויש בהם ערבובין ובלבולים, ונקרא גולם, להיותו דומה לזה לכלי אשר יעשהו האומן, ויחסרהו ההשלמה והתיקון כסכין והסיף אשר יצא מיד הנפח קודם שיושחזו ויחודדו, שהם הנקראים גלמי כלים, כן האנשים שיש בהם מעלות מדותיות ושכליות, ואינם שלמים בהם, הם כחומר וגולם הדבר, קודם שתשלם בו הצורה, ועל כן לרשום שלמות החכם אמר השבעה דברים

המורים על השלמת צורת שלמותו. והנה התחיל מאמרו בז' הפכיים אשר בגולם, יען בגולם הם כולם מציאות שבעה דברים וסכלות קניני, ובחכם הם שלילת השבעה מיני סכליות. ולהיות תכלית כוונתו רושם שלמות החכם, ביאר פרטיותם בחכם, וז"א שבעה דברים בגולם ושבעה בחכם. ואחר שאמר זה דרך כלל, התחיל לפרטם, ופרטם בחכם, להיות תכליתו זה כנז', עם היותם כלם בו שלילות.

והנה אמת בסדר השבעה דברים הללו נבוכו המפרשים, והסדר הנכון אצלי הוא, שביאר רושם השלם בחכמה בכל איזה מין מחכמה שתהיה, מצד הנהגתו הראויה לו עם מי שגדול ממנו, שהוא דומה לרבו, ועם השוה לו, ובכללו חבירו בתורה, ועם מי שקטון ממנו, ובכללו הוא תלמידו. ועל הראשון שהוא הנהגתו עם מי שגדול ממנו בחכמה אמר שאינו מדבר בפני מי שהוא גדול ממנו בחכמה, ורבים הקשו בזה, שהרי אמרו לא הביישן למד, ואמרו מכל מלמדי השכלתי, ואם אינו שואל על ספקותיו למי שהוא גדול ממנו בחכמה, למי ישאל. אך קרה להם הספק הזה למה שלא דקדקו בלשון התנא, כי לא אמר שלא ישאל למי שגדול ממנו בחכמה, ולא ידבר עמו, רק אמר שלא ידבר בפניו, כי זה לא יתכן רק כשידבר עם אחר בפני מי שגדול ממנו בחכמה, כי אין ראוי לדבר רק עמו כשעומד לפניו, ולא ידבר בפניו עם אחר, שאינו מן הראוי והמוסר, ולא נאה לחכם לדבר כשנמצא לפני גדול ממנו רק בשאלות על הספקות אשר לו אל הגדול ההוא ללמוד ממנו.

והדבר השני הוא, ההנהגה הראויה לו עם השוה לו, והוא חבירו במשא ומתן של הלכה, ואמר שהחכם השלם כשמפלפל עם חברו אינו נכנס בתוך דבריו, רק ממתין עד שישלים דבורו ויבין לאשורו, ואז ידבר דבריו גם הוא, והוא אומרו ואינו נכנס בתוך דברי חבירו.

והדבר השלישי היא, ההנהגה הראויה לו עם מי שקטון ממנו בחכמה, אשר הוא אצלו במדרגת תלמיד, והוא שלא יהיה נבהל להשיב לשאלת התלמיד השואל מאתו, כי זה יקרה לפעמים ברב הבלתי שלם, וכל שכן בגולם, כי כאשר ישמע ששואלים ממנו דבר, שנולד הספק מצד העדר הבנת השואל, יהיה נבהל מיד בשומעו הדבר, וירצה למהר להשיב בבהלה, ובראות התלמיד בהלת הרב בתשובתו, ימנע פעם אחרת מלשאול, ויהיה סבת מניעת הטוב מבעליו, כי החכם לא יעשה כזאת. וז"א ואינו נבהל להשיב.

ואחר שביאר הנהגת החכם השלם הראויה לו עם רבו וחבירו ותלמידו, בהרחקת הדרך המגונה בשלשתם, חזר לבאר הדברים הראויים בבחירת הדרך הנכון בשלשתם, ועל אופן הנהגתו עם הרב ועם התלמיד אמר שני דברים, וחברם יחד, להיותם שניהם דבר אחד מהשבעה דברים שזכר, והוא הדבר הרביעי. והוא אומרו שואל כענין ומשיב

כהלכה, כי להיות הנהגתו עם מי שגדול ממנו, שישאל לו תמיד על ספקותיו כאמור, ואמר שיהיה שואל כענין, כלומר, שישאל מופת כאשר יסבלהו ויחייבהו הענין אשר בו תהיה השאלה, כי יש דברים שראוי לישאל עליהם מופת סבה, כמו שהוא בעניני הלמודיות, ויש דברים שראוי לישאל עליהם מופת ראיה ולא מופת סבה, כי לא יחייבהו נושא החכמה ההיא אשר עליה שואל, וכן בכיוצא בזה צריך שהחכם ישאל תמיד מתיחס עם מה שיחייב טבע הענין אשר עליו ישאל.

ולהיות הנהגתו הראויה עם מי שקטון ממנו, השואל, כפי טבע התלמיד ששואל, וטבע הרב להשיב, אמר שישיב לו כהוגן, ולא יהיה נבהל להשיב, ושישיב לו כהלכה, כלומר שתהיה תשובתו אליו כפי השגתו, וכפי מה שיחייב נושא הדבר אשר עליו שאל התלמיד, שיתן לו מופת על מה שראוי להביא עליו המופת כאמור.

ועל הנהגתו הראויה לו עם חבירו, שהוא השוה לו והאמצעי בין שניהם, אמ' השלשה דברים הנשארים. הראשון הוא, שכשמפלפל עם חבירו, אומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון. ויש לדקדק שלא אמר ששואל על ראשון ראשון וכו', שזה הלשון יאמר בתלמיד אצל הרב, וכן לא אמר שמשיב על ראשון ראשון, שזה יצדק ברב אצל התלמיד, אבל אמר אומר, שזה צודק בין החברים כשיהיה המאמר שוה בשניהם, שלא יקרה ביניהם הבלבול בקדימת ההקדמות, או ההצעות וסדר הדבור במשא ומתן של הלכה, שהעדר הסדר בין המפלפלים ונושאים ונותנים בדבר חכמה, יחייב הערבוב והבלבול בלי ספק. והדבר הזה הראשון הוא בסדר הראוי במשא ומתן.

והשני דברים אחרים אשר יזכור, הם ההנהגה הראויה אחר המשא ומתן שיקרו בין המפלפלים שני דברים. הא', הטעות באחד מהם, שאינו רוצה להודות שלא שמע טעם בדבר ההוא, רק ששמע ורוצה לקיים מה שלא שמע מרבותיו. והב', כשלא ירצה להודות לדעת חבירו בהיותו מכיר שהאמת אתו. כי בשני הדברים המגונים האלה אשר בגולם, יתחייב הבלבול והערבוב לעולם, ולא יסכימו בשום דבר לעולם. על כן אמר, שהשלם בחכמה לא יפול מאחד מאלה, כי על מה שלא שמע יודה ויאמר שלא שמע. והשני, שכאשר ישמע מחבירו האמת יודה עליו, ובכן יסכימו שניהם בדעת האמיתי. ואמר, שחלוף כל הז' דברים הללו הם בגולם, כמו שביארנום בפרטות, והוא מבואר שבגולם הם כולם טעות בקום עשה, ובשלם הם כולם העדר הטעות, כי היותו שואל כענין ומשיב כהלכה, הנה הוא היותו בלתי משיב שלא כסדר, כי המשיב שלא כסדר הוא טועה בקום עשה, אך השואל כענין ומשיב כהלכה היא הדרך הטבעית והישרה, ואינו עושה דבר משונה, ולא יאמר רק שנשמר מן הטעות כאמור, וכן היותו משיב על ראשון ראשון וכו',

והיותו מודה על האמת, שנראה לכאורה היותם אלה בקום עשה, הנה שלמותם הוא ההזהרה מההפך, כי שמירתם איננו דבר נוסף על הסדר האמיתי כפי טבע הלמוד, והוא ק"ל. ונתיישבה בזה המשנה כלה על הכונה הכוללת כפי הענין והלשון בסדר נכון.

משנה ח

שבעה מיני פורעניות באין לעולם על שבעה גופי עבירות וכו'. אחר אשר הניח רושם השלם בכל חכמה, אשר כלל בה כל השלמות העיוני כאמור, והיתה הכונה למסדר המשנה בזה, כי כאשר יהיו השבעה דברים האלה בחכם, יודע באמת שהוא שלם בתכלית השלמות, ושהשם ית' ברא עולמו בעשרה מאמרות, לתת שכר טוב לשלמים כאלה בכל דור ודור. הניח עתה אופני מיני הפורעניות המתרגשות לבא בעולם מפאת ההשגחה, להפרע בהם מן הרשעים שמאבדין את העולם בשבעה גופי עבירות, וכמו שהשבעה מיני פורעניות הנז' פה, הם כוללות כל אופני מיני פורעניות האפשריות לבוא בעולם, כמו כן השבעה גופי עבירות, הם סוגי העבירות, אשר תחתיהם יהיו כל אופני מיני עבירות שיציויירו בבני אדם.

והנה אמת, התנא לא בא לחדש לנו השבעה מיני פורעניות, שהרי הם מבוארות באר היטב בכתובים בקללות התורה, כי הנה נזכר הרעב שלשה פעמים, הראשון של בצורת, באומרו ושברתי את גאון עוזכם ונתתי את שמיכם כברזל וכו'. השנית של מהומה ושל בצורת, באומ' ונתתם ביד אויב בשברי לכם מטה לחם וכו' והשיבו לחמכם במשקל ואכלתם ולא תשבעו וכו'. השלישית של כליה, באומ' ואם בזאת לא תשמעו לי וגו' ויסרתי אתכם וגו' ואכלתם בשר בניכם ובשר בנותיכם תאכלו וכו'. הרביעית הדבר, באומ' ושלחתי דבר בתוככם. החמישית החרב, באומ' והבאתי עליכם חרב נוקמת נקם ברית וכו'. השישית החיה רעה, באומרו והשלחתי בכם את חית השדה ושכלה אתכם והכריתה את בהמתכם וכו'. השביעית הגלות, באומ' ואתכם אזרה בגוים וכו'.

והנה מלשון התנא עצמו יראה באמת שלא בא לחדש השני דברים, רק אחת מהם לבד, כאומ' שבעה מיני פורעניות באין לעולם, על שבעה גופי עבירות, כי אחד מהם לבדו הוא אשר חדש התנא, והוא נשוא הגזרה, שהיא היותם באים על שבעה גופי עבירות, והנושא הוא הידוע, שאם היו שניהם מחודשים מפי התנא, היה לו לומר שבעה מיני פורעניות באין לעולם, ועל שבעה גופי עבירות הן באין וכו'.

והנה היות מיני הפורעניות האלה כוללים כל אופני מיני הרעות, הוא מבואר כי הרעב הוא כולל העדר כל אופני מיני מאכל, והדבר כולל כל המיתות, והחרב והחיה והגלות הם כוללים כל הייסורין הקשים, וצרות רבות ורעות שיציויירו בעולם, וכן השבעה גופי

עבירות האלה, הם כוללים כל אופני מיני העבירות הנעשות בסתר ובגלוי. ויראה באמת שהפורעניות האלה באות על גופי העבירות האלה, מדה כנגד מדה, במעט ההשקפה. כי הנה בעון העדר המעשרות בא הרעב, מדה כנגד מדה, כי כשקצתם מעשרין וקצתם אינם מעשרין בא רעב של בצורת, שאיננו רעב כולל לכולם, כמו שהעבירה לא היתה כוללת, ועל כן מקצתם רעבים ומקצתם שבעים. וכאשר גמרו כולם שלא לעשר שום אחד מהם, אז רעב של מהומה ושל בצורת באה, מדה כנגד מדה, כי במה שגמרו שלא לעשר מה שצוה השם ית' לתת לעני ואביון וללוי, הסיר מהם התבואה בהחלט במהומת המלחמות והאויבים, כמו שפירש הרמב"ם ז"ל. וכן כאשר יגיעו למדרגה שאפילו החלה, שהוא דבר מועט מן העיסה, הם נמנעים מלתתה, רעב של כליה באה לעולם, מדה כנגד מדה, שלא יהיה להם בית מנוס לאכול כלל עד שיאכלו בשר בניהם וכו'. וז"א ושלא ליטול את החלה רעב של כליה באה, רוצה לומר, כאשר גמרו שלא ליטול את החלה מן העיסה רעב של כליה באה, מדה כנגד מדה כנז'.

ואמנם הדבר, שהוא הפורענות הרביעי, בא על המיתות שלא נמסרו לב"ד, והם המיתה בידי שמים והכרת, כי כאשר יתחייבו על המיתות הללו, יביא השם ית' עליהם הדבר להוציאם מן העולם, וכן על פירות שביעית, והם פירות שנת השמיטה, שהם לעניים, המעכב אותם בידו, אחרי הזמן שחייב לבערם מן הבית, נתחייב במכת הדבר, כי כל אוכל תתעב נפשו, והיא מדה כנגד מדה.

ואמנם החרב, שהוא הפורענות הה', הנה הוא בא על ענוי הדין, והוא היות הדיין משהה את הדין הברור אצלו, והוא עון גדול, וכל שכן עוות הדין, והוא היותו מטה משפט שלא כדין, וכן על המורים בתורה שלא כהלכה, שכל אלה עשה הדיין בחוזק יד נגד החלשים והדלים שאין לאל ידם לדבר נגד הדיינים, הנה השם ית' יביא עליהם חרב נוקמת נקם ברית, מדה כנגד מדה, שבחוזק יד יגרשום מארצם, תחת היותם הם מתגברים בחוזק יד על העניים והאביונים בענוי המשפט ועוותו, והיותם מורים בתורה שלא כהלכה, וכן העם המקיימים עליהם דיינים כאלה, ישתתפו גם הם בפורענות ההוא, להיותם מחזיקים ידי עוברי עבירה.

משנה ט

ואמנם החיה הרעה, שהוא הפורענות הששי, בא על שבועת שוא ועל חלול השם, מדה כנגד מדה, להיות שהנשבע לשוא והמחלל את השם ית', ובכללו כל עבירות שעושה אדם בסתר ובגלוי, כאשר יעשה אותם בשאט בנפש, והוא החוטא בשכלו, שאינו מכיר

מעלתו ורוממותו ית', הנה הוא באמת נמשל כבהמות נדמו, ועל כן תבא עליהם חיה רעה ושכלה אותם, שאין ראוי שיהיה לו יתרון על כל חית הארץ.

ואמנם הגלות, שהוא הפורענות השביעי, והוא כולל פורעניות הרבה, אשר בכללו הגלות, בא על ע"ז וגלוי עריות ושפיכות דמים ושמיטת הארץ, והוא גם כן מדה כנגד מדה, כי כל גופי העבירות האלה הם נגד משפט אלהי הארץ, כי הע"ז היא לאלהי נכר הארץ, וגלוי עריות היא טומאת הארץ שנאמר בו ולא תטמא את אדמתך וגומר, והשפיכות דמים היתה תלויה בארץ שנאמר בו לארץ לא יכופר בדם אשר שופך בה והדם יחניף את הארץ, וכן שמיטת הארץ, שהיא מנוחת הארץ בשנה השביעית, מי שלא ירצה שתנוח ותשבות הארץ הקדושה, ראוי שיהיה גולה ממנה, ולא יגיע לו הנאה ממנה כלל, מדה כנגד מדה, תחת אשר לא רצה במנוחתה, ותחת אשר טמא אותה בגלוי עריות, והלך אחרי אלהי נכר הארץ בע"ז, ושפך הדם הנקי בקרבה, ראוי שיהיה גולה ממנה, והם מדה כנגד מדה כלם.

ונתבאר מכללותה שהשם ית' מביא הפורעניות האלה, שהם כוללים כל אופני מיני הפורעניות שבעולם, להפרע מן הרשעים מכל אופני מיני הרעות והעבירות שעושים בעולם, שמאבדין בזה את העולם היקר, והוא נפרע מהם בהשגחתו הנפלאה בכל האותות והמופתים, כמו שנרמז כולו במשנה הראשונה כמו שביארנו.

בארבעה פרקים הדבר מתרבה ברביעית, ובשביעית, ובמוצאי שביעית, ובמוצאי החג שבכל שנה ושנה וכו'. הנה במשנה הזאת נמשך תאר העונש על העבירות, והוא תוספת על המשנה הקודמת, ואיננו פורענות בפני עצמו, זולת השבעה הנז' לעיל, שהרי הוא פורענות הדבר. ואיננו גם כן עבירה אחרת בלתי נכללת בנז' לעיל, שהם העדר נתינת המעשרות ומתנות עניים, שכלם בכלל המעשרות הנז' לעיל, אך הוא תוספת ביאור העונשים הנמשכים מפאת ההשגחה מדה כנגד מדה, לידע ולהודיע ולהודע שהשגחתו ית' עומדת לעד, לגמול ולענוש פרטי האדם וכתותיו, ועם היות שאמר לעיל שדבר בא לעולם על המיתות האמורות בתורה שלא נמסרו לבית דין, לא שלל בזה שלא יבא הדבר בעבור דבר אחר זולת זה, כי כבר אפשר שיהיה עונש אחד לשתי עבירות שונות. וכבר אפשר גם כן שיהיו שני, עונשים לעבירה אחת, אשר על כן אין להקשות כלל ממה שנתבאר לעיל שהרעב בא מפני עון המעשרות, כי לא שלל בזה עונש אחר בעון ההוא עצמו, שכבר אפשר שיהיה גם הדבר בעבור עון המעשרות. וכן ממה שנאמר שהדבר בא על מיתות שלא נמסרו לבית דין, כי לא שלל בזה שלא יבא הדבר גם על עבירה אחרת, וכן אפשר שיתרבה על המעשרות, וזה פשוט למביני גזרות הלשון.

ואמנם אמר שבארבעה פרקים אלו מתרבה הדבר, ולא אמר שיבוא הדבר להיות העונש מדה כנגד מדה, וזה, כי להיות שאין הכל נמנעים מתת המעשר לעני בשנה השלישית ובשנה הששית, שחייבים לתת המעשר לעניים ככתוב מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההיא והנחת בשעריך, ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך, והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך, ואכלו ושבעו וכו', וכן בשנה הששית וכו', ואם היו כלם נמנעים מתת המעשר היה בא רעב של מהומה ובצורת בעולם. וכן אם היו מקצתן מעשרין ומקצתן בלתי מעשרין, אפשר שתהיה רעב של בצורת באה, אמנם זה אינו אלא על המצוי, שימצאו תמיד קצת אנשים, עם היותם מיעוטא דמיעוטא, שאינם נותנים המעשר לעניים, הנה בעון זה מתרבה הדבר, שכאשר יבוא הדבר על דבר אחד, אם יקרה שיבוא בשנה הרביעית והשביעית ובמוצאי שביעית, יתרבה אז בעון המעשרות, שיקרה תמיד עון בהם אצל קצת אנשים.

והנה הוא באמת מדה כנגד מדה, כי הנמנע מתת המעשר ההוא לעני, חושב שיחי עוד לנצח, ויחסר לו לפי אורך חייו, ויחסרהו מהעני, והשם ית' יפרע לו מדה כנגד מדה, שיחסרו חייו, וישאר תבואתו לאחרים, תחת אשר לקח הוא מהחלק הראוי לעניים לעצמו. וכן הוא הענין במוצאי חג הסוכות בכל שנה ושנה, שהוא זמן האסיף, שאוספים כל תבואתם לאוצר מפני הגשמים, ולהיות שלא יחסר בעם מי שיגזול את העניים, במונעו מהם מתנותיהם, לקט שכחה ופאה, על כן היה מתרבה הדבר מיד אחר הסוכות בכל שנה ושנה, כאשר יקרה דבר בעון דבר אחר כנז'.

ומה שאמר בד' פרקים, רוצה לומר בכל הארבעה זמנים על הסתם, כאשר יקרה דבר בהם, כי לא נזכר במשנה שיתרבה כאשר יהיה שם עון מעשר עני וכו', רק אמר שיתרבה אז בעבור מעשר עני וכו', שזה הוראה על פירושנו, שאין עון המעשר הזה כעון המעשר אשר הונח במשנה הקודמת לזאת, כי העון ההוא איננו תמידי על הסתם רק לפרקים, אך זה הוא על הסתם, כי לא יחסר איזה איש פרטי שלא יהיה נכשל בזה, והוא דקדוק נכון, ובו יותרו כל הספקות אשר ספקו המפרשים בזה, והקושיות שהקשו ממשנה זו אל הקודמת, זולת מה שתרצנו כפי דקדוק הלשון.

משנה י

ארבע מדות באדם האומר שלי שלי ושלך שלך, זו מדה בינונית, ויש אומרים זו מדת סדום, שלי שלך ושלך שלי עם הארץ וכו'. אחר אשר הביא מסדר המשנה אופני מיני הפורעניות, להודיע ולהודע איך השם ית' מודד בהם מדה כנגד מדה, כמו שהוכחנו מכל מה שקדם, לקיים מה שנאמר במשנה הראשונה שנברא העולם בעשרה מאמרות

להפרע מן הרשעים, להיות עיקר יקר הבריאה, והתכלית הראשון המכוון בה אצלו ית', לתת השכר לצדיקים, כי אף פורענות הרשעים איננו נכסף אצלו ית' מצד עצמו, רק לתכלית טוב כנודע. הביא מסדר המשנה ששה מיני מדות, כל מין מהם ד' מדות, אשר מהם תגלה ותראה תהלת מעלת השלם וחרפת אשפת מורשי לבב הפחות, כי בכל מין מהם יהיה נרשם השלם והפכו והאמצעי ביניהם, כמו שיתבאר בביאור כל מין מהם.

ואמנם הסדר המכוון אצל התנא בששה מינים הללו, לכלול בהם כל חלקי השלמות, הוא כך, כי ראשונה, במין הראשון אשר הוא אצל הקבוץ המדיני וקיומו, שיאות לאדם כפי היותו אדם מחלקי הקבוץ איך שיהיה, ולא כפי היותו בעל דת, הביא ארבע מדות, והוא אומרו ארבע מדות באדם וכו', אשר מהם יראה רושם השלם, והוא החסיד, אשר יאות לקיום הקבוץ המדיני, ורושם החסר ההפכיי לו, והוא הנקרא רשע, ושני אמצעיים כפי אפשרות החלוקה.

ובמין השני, שהוא ארבע מדות בדעות, הם אצל המעלות המדותיות, שהם אחר שלמות השגת הדברים המדיניים, ונתבאר, בדעות הארבע הנז', רושם השלם בהם, והחסר בהם, שנקרא גם הוא רשע, ושני אמצעיים בינוניים כפי אפשרות החלוקה.

ובמין השלישי, שהם ארבע מדות בתלמידים, הם בחלק השלמות, אשר יצטרך אחר קצת מהמעלות המדותיות, קודם השגת שלמות המעשה, על דרך אומרם ז"ל שתלמוד מביא לידי מעשה, ואיננו שלמות העיון, רק התחלה מה אשר יצטרך להישיר אל המעשה, ועל כן כנו אותו לתלמידים באומרו ארבע מדות בתלמידים וכו'.

ובמין הרביעי והה', הם הארבע מדות בנותני צדקה, והארבע מדות בהולכי בית המדרש, ולקח התנא הצדקה במקום כל המצוות, כמו שאצל המעלות המדותיות היה הצדק כולל כל המדות, כן בדרך צדקה חיים נצחיים וכללות כל המצוות, כי להיות רוב המצוות המעשיות נעשות על ידי הממון והנתינה, נלקחו כולם בשם צדקה, ואופן הנתינה והפזור, והוא שלמות המעשה המושג אחר התחלת העיון כנז'. ונסמך לזה הולכי בית המדרש, שהוא רושם השלם במעשה בהישרת השכל הישר אשר קדם במדות התלמידים.

ואחר שלמות המעשה, הביא רושם השלם בעיון, והוא המין הששי מארבע מדות ביושבים לפני חכמים כו', שהם שלומי הדעות, אחר השלמת המעשה, עד שיבואו לגדר העומדים לפני חכמים שלמים, ובהם יורשם השלם בעיונו, אשר הוא כנפה שמוציקה את הקמח וקולט את הסולת וכו', שהוא השלמות האחרון בשכל העיוני, הנה זהו סדר

מסדר המשנה, והמכוון אצלו במה שהביא ששה מיני מדות כמדובר, ובכולל הזה, המכוון אצלו בהם יובנו דבריו בהם בנקל, ועם כל זה אנחנו נשוב נבארם אחד אל אחד.
והנה המין הראשון הזה, הוא מבואר, שהאומר שלי שלי ושלך שלך, והיא המדה האמצעית אצל הקבוץ המדיני בכל הדברים אשר הם אצל אנשי המדינה, עם היות שלא יפסד הקבוץ בזה, הנה יתקיים על נכון, כי יולדו מזה ריבות לאלפים ולרבבות בהפרשים אשר יפלו ביניהם, כי כל אחד מהם יאמר על דבר אשר יפול הפרש ביניהם שלי הוא, ועד האלהים יבוא דבר שניהם, ובכן יתרבו הקטטות והמריבות בכל עת ובכל רגע. אך אמנם איננו רע בהחלט, שיפסד הקבוץ המדיני בסבתו, כי כאשר ישתדל כל איש מאישי הקבוץ לשמור חלקו, ושיהיה מבורר ומבואר באופן שלא יפול עליו הפרש, איש על מקומו יבוא בשלום, ועל כן אמר התנא שזו מדה בינונית. אך אמר, שיש אומרים שזו מדת סדום, ויש להם על מה שיסמוכו, כי האומר שלי שלי ושלך שלך אינו רוצה לתת כלל משלו, ויד עני ואביון לא יחזיק, כאנשי סדום, ועם היות שאיננו זה בעצם וראשונה במדה הזאת, שאפשר שאחר שיאמר על דבר שהוא שלו, יתן לעני משלו, הנה זה יקרה על המעט, כי מי שהוא כל כך מצומצם בנכסיו, שאינו רוצה ליהנות מאחר, כדי שלא יהנה האחר ממנו, הנה זה יביאהו למדת סדום, ועל כן גזרו שיש אומרים שזו היא מדת סדום.
ואמנם המדה האמצעית האחרת היא, האומר שלי שלך ושלך שלי, והיא טובה מהראשונה, כי בזה יתקיים יותר הקבוץ המדיני, כי במה שויתר מנכסיו, ואמר שהם של חברו, יהיה סבת ההתחברות, וחברו יתפייס בשיהיה שלו משל חברו, ועל כן אמר, שהאומר כן הוא עם הארץ, והוא השלם במעלות המדות כמו שכתב הרמב"ם ז"ל.
ואחר שביאר השתי מדות האמצעיות בין שתי הקצוות בזה, ביאר השתי קצוות, ואמר, שהאומר שלי שלך ושלך שלך הוא חסיד, כי בזה יהיה סבת קיום הקבוץ המדיני לעולם, כי יאמר כן כל אחד מאישי הקבוץ, ולא יפול לעולם הפרש ביניהם, כי אם יעשה כן אחד מהם, הנה מעלתו זאת יחייב לחברו שיעשה גם הוא כן, ובכן יהיו תמיד באהבה ואחוה שלום ורעות.
והמדה הד', והוא הקצה הרע, הוא, האומר שלי שלי ושלך שלי, וקראו רשע, כי הוא סבת הפסד הקבוץ בהחלט, כי יהיה כל אחד מהם גוזל ועושק לחבירו ואומר אין פשע, כי שלו ושל חבירו שלו הוא, וזה יקרא רשע באמת, אצל הנהגת המדינה ולכל דבר.

משנה יא

ארבע מדות בדעות נח לכעוס ונוח לרצות יצא שכרו בהפסדו וכו'. להיות הכח הכעסני הוא השרש פורה ראש ולענת הפחיתיות כולם, והוא סבת העדר המעלות המדותיות, אמר, כי עם היות הכעס התפעלות חמרי, וכמעט שאין ביד האדם להמלט ממנו, ומה גם אם יהיה אדומיי שהוא ממהר לכעוס, שכמעט אין בידו למנוע הכעס מעצמו, להיות השכל מושל על החומר ועל ידי ההרגל, אפשר להסיר ממנו כל פחיתות וכל גנות, אף שיהיה מתחייב מצד מזגו, כי המזג והתכונה וכן המערכה אינם מכריחים את האדם לשום דבר, רק שהם מטים אותו אל הצד ההוא אשר יחייבו, אך לא יכריחו, שאפשר לאדם על ידי ההרגל בהפכיי לתקן את אשר עותו רוע המזג והתכונה כנז'.

ועל כן גזר אומר, שמי שהוא נח לכעוס ונח לרצות, אשר היא מדה בינונית ואמצעית בין שתי הקצוות, הנה יצא שכרו בהיות נח לרצות בהפסדו, כלומר, שלא הועיל לו החלק הטוב, שהוא היותו נח לרצות, לתקן את אשר עותו היותו נח לכעוס, כי בא לכלל כעס בא לכלל טעות ושוב אין לו תקנה כאשר ישוב מכעסו על אשר חטא בהתחלתו. ועל כן אמר שיצא שכרו, שהוא הרצוי, והרי הוא כאלו לא היה, בסבת הפסד מציאות כעסו בהתחלה, וז"א נח לכעוס ונח לרצות יצא שכרו בהפסדו. והמדה הב' האמצעית, היא במי שהוא קשה לכעוס וקשה לרצות, שהיא יותר טובה מהראשונה, ואמר שהאיש אשר זה לו, יצא הפסדו, במה שהוא קשה לרצות, בסבת שכרו, כי רב הוא, במה שהוא קשה לכעוס, כי במה שהוא קשה לכעוס ימנע מבא לכלל כעס, ואף כשיבוא לכלל כעס, הנה יהיה זה לסבה חזקה, ובכן אף שיהיה קשה לרצות אחר כך, יהיה לו טעם וסבה בצד מה. ואמנם מי שהוא קשה לכעוס ונח לרצות, הנה זהו חסיד באמת אצל המדות שיתרצה אל הטוב, ויהיה נרחק מהקנאה ומכל התאוות הנמשכות מהכח הכעסני, ואף אם יחטא לפעמים ועתים רחוקות, יהיה נח לרצות וישוב ונחם מהרה. ואמנם הפכו, שהוא הקצה הרע, והוא מי שהוא נח לכעוס וקשה לרצות, הוא רשע גמור, כי יתפעל מיד מהכח הכעסני, ולא יתרצה עוד, וישוב הרע קנין קיים בנפשו. ונמצאו בזה שתי קצוות ושני אמצעיים, להיותם משתתפים בקצוות, כי מי שהוא נח לכעוס ונח לרצות, יהיה לו צד אחד מהרשע וצד אחד מהחסיד, וכן הוא מי שהוא קשה לכעוס וקשה לרצות, והוא ק"ל.

משנה יב

ארבע מדות בתלמידים ממהר לשמוע וממהר לאבד יצא שכרו בהפסדו. וזה מבואר ההבנה, כי המתחיל בידיעת ההקדמות המקובלות, אשר יצטרך מהם אל העיון והשגת האמתיות בשלמות העיון, הנה אף שיהיה ממהר לשמוע ולהבין מה שיאמר לו רבו,

שהוא שכרו, הנה במה שיהיה ממהר לאבד מה ששמע, יצא שכר מהירות השמיעה, והרי הוא כאלו לא היה, בהפסד מהירות השכחה והאיבוד, כי לא יועיל לו שכרו כלל במה שהוא ממהר לשמוע, כאלו לא היה כלל, והוא האמצעי הרע.
ואמנם האמצעי השני, הוא יותר טוב ממנו, והוא הקשה לשמוע ולהבין, ואחר שיבינהו, הוא קשה לאבדו, הנה זה תקן הפסד קושי ההבנה בשכר קושי האיבוד והעדר השכחה. וביאר הקצה הטוב באומרו ממהר לשמוע וקשה לאבד חכם, ושם לו השם האמיתי, כי זה יחכם באמת, שבהיותו ממהר לשמוע ולהבין, יוסיף לקח יום יום, ובמה שיהיה קשה לאבד, יעמוד תלמודו בידו, וישתלם בכל חכמה שיביאהו לידי מעשה, מה שאין כן באחד מהשני אמצעיים, כי אף מי שהוא קשה לשמוע וקשה לאבד, עם היות שיצא הפסדו בשכרו, הנה בהיותו קשה לשמוע, לא יספיק לו הזמן להשתלם בחכמה, וכל שכן האמצעי האחר, שהוא הממהר לשמוע וממהר לאבד, שלא יועיל לו כלל מהירותו לשמוע, שחכמתו לא עמדה לו.
ואמנם הקצה האחר, והוא היותר רע, הוא, הקשה לשמוע וממהר לאבד, אשר לא יצלח לכל, וקראו חלק רע, כי הוא באמת חלק רע, אף אם יעסוק כל ימיו בתורה, כי להיותו מאבד מיד מה ששומע, יהיה תמיד במדרגת הבור, או על הרוב במדרגת עם הארץ, שאי אפשר לו להיות חסיד אם לא תקדם לו ידיעה מה, כמו שביארנו, ועל כן אמר שהוא חלק רע מצד מזגו ותכונתו. ושני האמצעיים גם במין הזה יהיו משתתפים בשני הקצוות גם יחד, כראשונים, אשר על כן יקראו בינוניים. וזה, כי הממהר לשמוע וממהר לאבד, החלק הראשון הוא ממדת החכם, והחלק השני מהחלק רע, וכן הקשה לשמוע וקשה לאבד, החלק הראשון הוא מהחלק רע, והשני מהחכם, אשר על כן היו תמיד שני אמצעיים, כפי אפשרות הרכבת חלקי שתי הקצוות כנודע.

משנה יג

ארבע מדות בנותני צדקה רוצה שיתן ולא יתנו אחרים עינו רעה בשל אחרים, יתנו אחרים והוא לא יתן עינו רעה בשלו, יתן ויתנו אחרים חסיד וכו'. הנה במין הד' הזה מהמדות, קשה מה שלא יעלם מעיני פני כל מעיין, איך אמר, שהד' מדות אשר יזכור הם כלם בנותני צדקה, שהרי שתים מהם הם בבלתי נותנים, והם הקצה האחד לרוע, והוא הרוצה שלא ליתן ושלא יתנו אחרים, והאמצעי הראשון, והוא הרוצה שיתנו אחרים והוא לא יתן. ועוד קשה באמת לתת טוב טעם ודעת כונת הרוצה לתת הוא ושלא יתנו אחרים, מה הוא תכליתו בזה, וכן טעם הרוצה שיתנו אחרים והוא לא יתן, מאי דעתיה, שאם חשב היות הנתינה דבר טוב, היה לו לחפוץ לתת הוא, ואם חושב שהנתינה היא

רעה, ועל כן ירצה שיתנו אחרים, הרי זה שוטה רשע וגס רוח, ולמה שם אותו לבינוני, ואמר שעינו רעה בשל אחרים, שנראה שאין לו דופי אחר רק היותו צר עין וכו'.
ואומר ראשונה, שאפשר לומר שהד' מדות שזכר בנותני צדקה, הם כולם נותני צדקה בפועל, אך הד' מידות המתחלפות בהם, הוא ברצון אצל הנתינה, ותהיה לפי זה מלת רוצה שהתחיל בה נמשכת אל כל הגזרות, וכאלו אמר, שהרוצה במה שנותן הוא ואינו רוצה במה שיתנו אחרים, הנה עינו רעה בשל אחרים, שהוא צר עין שאינו חפץ בטובת חבירו. וכן ההפכיי לזה, והוא הרוצה במה שיתנו אחרים והוא אינו רוצה לתת, הנה אף על פי שיתן, כיון שאינו רוצה במה שנותן, הנה עינו רעה בשלו, כלומר שאיננו נותן בעין יפה. אמנם הקצה הטוב הוא, הרוצה במה שנותן הוא, ורוצה ושמח במה שיתנו אחרים, הוא החסיד. והקצה האחר הוא, הרוצה ושמח במה שלא יתנו אחרים, ואינו רוצה במה שנותן הוא, הנה איש כזה אף על פי שיתן ויתנו אחרים, כיון שהוא אינו רוצה בנתינתו ולא בנתינת האחרים, ונעשה הדבר שלא כרצונו, הוא רשע, שנפסדה תכונתו וכונתו אל הטוב, במה שאינו חפץ בנתינה בהחלט במקום הראוי. ובכן יתיישב היטיב אומרו בנותני צדקה, כי כלם נותנים, אך ההפרש בהם הוא ברצון והחפץ בנתינה כנז'.
ואפשר לומר בזה, והוא הנכון אצלי, כי אומרו בנותני צדקה, רוצה לומר, שיהיו הד' מדות באנשים שנוהגים לתת דרך כללות, כי לא אמר ד' מדות בנתינת הצדקה, כי אז היה מוכרח שיהיו הד' מדות בנתינה עצמה, אך במה שאמר בנותני צדקה, ר"ל בנוהגים לתת צדקה, כאלו נאמר בקהל א' או עיר אחת שנותנים צדקה לעניים ומתפרנסים עניי קהלם או עניי עירם, אשר בכללות יאמר בהם שהם דרך כללות נותנים צדקה, אך כאשר יבחנו כפי פרטיותם, יהיה פרטי בהם שאינו נותן הוא כלל, ואינו רוצה שיתנו אחרים, והוא שונא הצדקה בהחלט.
ואפשר שמפני שהקהל מכריחים אותו על כרחו שיתן, יקרא גם הוא נותן, כמו שארז"ל שממשכנין על הצדקה וכו'. ואפשר לומר גם כן שאומ' בנותני צדקה, ר"ל בענין נתינת הצדקה, כי הבלתי רוצה לתת בשאט בנפש, ואינו רוצה שיתנו אחרים, אף על פי שלא יתן לעולם, הנה מדתו זאת בענין נתינת הצדקה תהיה כנודע. ובין כך ובין כך לכל הפירושים הנה הקושיא הראשונה מתורצת לגמרי.
ואמנם הרוצה שיתן ולא יתנו אחרים, הוא האמצעי היותר רע מהאמצעי האחר, כמשפט המינים הקודמים, שהאמצעי הנז' ראשונה משני האמצעיים, הוא יותר רע מהנמשך אחריו. ובכן אומר, שהרוצה שיתן הוא ולא יתנו אחרים, יש בו מן הרשע ופשע בענין קנין הצדקה, שכונתו רעה, שמורה במה שרוצה הוא לתת ושלא יתנו אחרים שאין תכליתו

בנתינת הצדקה רק יוהרא בעלמא, אשר על כן רוצה שיתן הוא ולא יתנו אחרים, כדי שיאמר ותגלה ותראה כבודו המדומה, ולא יאמר שהאחרים עשו המצוה, וזהו עינו רעה בשל אחרים וכו', רוצה לומר שעינו רעה בשם הטוב שיצא לאחרים על זה, ובזה תכליתו וכונתו עדי אובד. אמנם הרוצה שיתנו אחרים והוא לא יתן, מורה בכונתו זאת שמכיר מעלת הצדקה ומרחם על העניים, אלא שהוא כילי וחמדן מאד, ורוצה שיגמר הדבר מצד רחמנותו על ידי אחרים, ואליו לא יגיעו, וזהו עינו רעה בשלו, רוצה לומר הוא חס על ממונו, והוא רע עין עליו באמת, ונמצא כוונתו רצויה, אבל מעשיו אינם רצויים, ועם היות גם זה חלק רע, איננו כמו הראשון, שכיון שכונתו שלימה לעשות צדקה, אלא שחס על ממונו, הנה כונתו זאת בהמשך הזמן יתקן המעשה, ובראשון הוא להפך, והוא ק"ל. ובו יתורץ הספק השני.

אך קצה השלמות בזה הוא, שירצה לתת הוא משלו ושיתנו אחרים, וזה נקרא חסיד, כי הצדיק איננו משתדל רק לשלמות עצמו, והנותן הצדקה בעין יפה, ומשתדל למצוא אנשים מהוגנים לתת להם, יקרא צדיק. אך הבלתי מתפייס בזה, אלא שמשתדל בכל עוז להשלים בזה גם לאחרים, הנה זהו חסיד.

וההפכיי לו, והוא הרוצה שלא לתת, וכן רוצה שלא יתנו אחרים, הנה זה כונתו ומעשיו רעים וחטאים, והוא רשע גמור. וז"א לא יתן ולא יתנו אחרים רשע וכו', כי כונתו זאת יורה על הפסד המעלה בו בהחלט, ונעשה הפכי קנין רע בנפשו וכו'.

משנה יד

ארבע מדות בהולכי בית המדרש הולך ואינו עושה שכר הליכה בידו, עושה ואינו הולך שכר עשייה בידו, הולך ועושה וכו'. הנה גם בזה אפשר לומר מה שאמרנו בראשונה, כי מה שאמר בהולכי בית המדרש, ר"ל, בקהל שיאמר עליהם בכללות שהולכים לבית המדרש, עם שיש בהם פרטיים שאינם הולכים ולא עושים, ויש שעושים ואינם הולכים וכו', שהם שתי מדות נעדרי ההליכה. ואפשר שגם אלה שאומר שיש מהם שאינו הולך, ר"ל שעל הרוב אינו הולך, עם שהוא מכת ההולכים, אך להיות שאין תכליתו הלמוד, אף שהולך לפרקים לתכלית אחר חצוני מכוון אצלו, יקרא בלתי הולך. ועם שראיתי לאחד מן המפרשים שהרחיק מאד היות המעשה הנז' פה מעשה המצוות, לפי שהוקשה אצלו כי מה ענין המעשה לענין בית המדרש, ולא זכר מאמר רז"ל לא המדרש הוא העקר אלא המעשה וכו', ומי יתן ואדע מה יאמר במשנת הלומד על מנת לעשות מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות וכו', כי לפי דעתו ז"ל צריכים אנו לומר שהלמוד ההוא על מנת לעשות לא היה בבית המדרש. אשר על כן הנכון אצלי, שהעשיה הנז' פה, היא

באמת עשיית המצוות, שאם לא כן היה לו לומר הולך ואינו לומד וכו' לפי פירושו, ואומר שיש ד' מדות בקהל, אשר יאמר בהם שהם לומדים והולכים לבית המדרש דרך כלל, כי יש בהם מי שהולך תמיד לבית המדרש, אך אינו הולך שם ללמוד על מנת לעשות, הנה זה שכר הליכה ללמוד בידו. ויש אמצעי אחר, שהוא העושה ואין תכליתו הלמוד מצד עצמו כלל, רק המעשה הנמשך ממנו, ועל כן אינו הולך, שמסתפק במעט הידיעה שידע, וזה שכר עשיה בלבד בידו.

אך הקצה הטוב הוא, ההולך ללמוד על מנת ללמוד ולעשות, וזהו אומרו הולך ועושה, כלומר, ששתי התכליות נכספות אצלו גם יחד, כמו שהוא הלומד על מנת לעשות, שאינו כמו העושה ואינו הולך, כי אין תכליתו רק המעשה משולל מהידיעה, ועל כן אין בידו רק שכר העשיה, אך הלומד על מנת לעשות, הנה תכליתו הוא הלמוד, והוא שוקד בו בתנאי נוסף על הלמוד, שהוא המעשה, והוא החסיד שכוסף שני הדברים גם יחד, כי הצדיק כשעוסק בלמוד ישתלם בו, ותכליתו בו שלמות העיון לבד, וכשעוסק במעשה תכליתו המעשה, ואין לו אז עסק בעיון, אך המחבר שניהם יחד תמיד, שהוא אשר יצדק בו שהולך ועושה שניהם יחד, הוא החסיד.

והקצה הרע הוא, המשולל משניהם גם יחד, ולא חפץ בברכה. וז"א לא הולך ולא עושה רשע כו', יר', שבשאט בנפש הוא בלתי חפץ לא במעשה ולא בלמוד, שזה הוראה היות כונתו רעה ונפסדת, כי הרשע והפשע נעשה קנין רע בנפשו.

משנה טו

ארבע מדות ביושבים לפני חכמים ספוג ומשפך, משמרת ונפה. ספוג שהוא סופג את הכל וכו'. יען הונחו במשניות הקודמות חמשה מיני מדות המביאות אל השלמות האחרון, כמו שקדם זכרו בתחלת המין הראשון, והיה השלמות האחרון שלמות החכמה אשר אליה יצטרף שלמות המעשה, כמו שביארנו במקומות רבים מביאורנו זה. רצה עתה לבאר רושם החכם, כי היושבים לפני חכמים לא היו רק חכמים שבאים לפניהם לשאת ולתת בדבר הלכה ערוכה בכל ושמורה, ואמר שיש בהם ד' מדות, אחר אשר יצאו מתחת כנפי הרב והגיעו למדרגת חכמים נושאים ונותנים בחכמה לפני חכמים גדולים מהם. המדה הראשונה היא דומה לספוג, הנקרא אישפונגה בלעז. והשנית למשפך, והוא הנקרא אינבודו בלעז. ושניהם מדות אמצעיות אצל החכמה, ולא אחד בהם שלמה. הראשונה היא כת החכמים שאין להם כח הבורר להכיר האמת ולהדבק בה, ולהרחיק השקר, רק יקבלו הכל, אם שקר ואם אמת, ולא יבחינו בין האמת והשקר, כי הכל יפותח בשכלם בשוה, ויקבלו הכל כמו הספוג, שכל משקה אם זך ואם עכור יקבלהו ויחזיקהו.

והכת השנית היא כת החכמים שיקבלו כל הדעות בנקל ובמהרה, אך לא יחזיקו בם כלל, כי אין כונתם רק העיון דרך העברה, בלתי השקפה אל הדבר המעוין, כמו המשפך שאין המשקים נכנסים בו להיותם בו בעצם וראשונה, רק דרך העברה, שאין הכונה בהכניס אותם שם רק ההעברה עצמה, והוא משל נפלא אל המעיין מצד העיון לבד, ולא מצד הדבר המעויין.

ועל כן היה האמצעי הראשון יותר רע מזה השני, כמשפט יתר האמצעיים אשר זכרנו בשאר המינים אשר קדמו, והטעם מבואר בזה, כי האמצעי הראשון במה שישארו אצלו הדעות כולם בלתי ברירת הצודק מהם מהבלתי צודק, יעלה בידו סכלות קניני. והאמצעי השני, אף שיקבלם כלם, אחר שאינם בו רק דרך העברה, ולא ישאר בשכלו דבר מהם, יעלה בידו סכלות העדרי, שהוא פחות רע מהראשון כנודע.

ואמנם הקצה הרע בזה, הוא הכת הדומה למשמרת, הנקרא בלעז קולאדירה, שכאשר ישימו בתוכו כל איזה משקה, יעבור בו החלק הזך, והשמרים, והוא החלק העב שבו, ישאר במשמרת ההיא, כמו שהוא על הרוב בכלי העושים בו המים, הנקרא אגואה ארדיאינטי, היוצאים משמרי היין, והם כת החכמים הטפשים אשר יעיינו בחכמה, ויבררו תמיד הדעת הנפסד, ויניחו הדעת הנכון, כי הדעות החדות והדקות יעברו במוחו ולא יחזיק בהם, והוא החלק רע. אמנם הקצה האחר הטוב מאד, הוא כת החכמים הדומה לנפה, והוא הנקרא סידאסו בלעז, שמוציאה את הקמח שהוא הפסולת בערך אל הסולת הנשאר בתוכה, והוא משל נפלא מאד לכת החכמים ישרי הדעות, כי הדעות הדקות מאד לפום חורפם שבשתא, והוא משליך אותם ממנו, ולוקח הסברא הקיימת לעד, כמו הסולת אשר הוא עקר התבואה והסובין צפין על פי הנפה שאינה מקבלת אותם בשום צד, והסולת הוא משל אל הדעות האמיתיות בין הסובין ובין הקמח, וזהו החלק הטוב באמת.

משנה טז

כל אהבה שהיא תלויה בדבר, בטל הדבר בטלה האהבה, ושאינה תלויה בדבר אינה בטלה לעולם וכו'. כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים, ושאינה לשם שמים וכו'. אחר אשר הניח מסדר המשנה ששה מיני מדות, אשר על כל מין מהם ארבעה מדות, והם שתי קצוות ושני אמצעיים, אשר מהם תגלה ותראה המדה הטובה בכל מין ומין מהם, והיא הנבחרת אצלו ית', אשר השלם בה הוא אשר נאמר עליו כל מה שקדם מהשכר, והקצה הרע הוא אשר נאמר שהאיש אשר אלה לו, הקדוש ברוך הוא נפרע ממנו בכל האותות והמופתים בשמים ובארץ, ונרשם בששה מינים הנז' רושם השלם

כפי פרטי חלקי השלמות מן הקודם בהשגה אל המתאחר, כמו שאמרנו, עתה לבו ראה להניח אחר זה ארבעה כוללים, אשר מהם יודע איזה השלם אחר השגת השלמות בכל חלקיו, אשר בהם יהיה הקבוץ נבחר וקיים.

הכולל הא' הוא, באהבה אשר בינו לחבירו, כי להיות שנמצאו שני מיני אהבות כפי אפשרות החלוקה, כמו שיתבאר עוד, עם שהפילוסוף חשב שהם שלשה, אשר יהיה לו המין הנבחר מהם, הוא השלם אשר יתקיים העולם בשבילו, והוא האיש אשר אמר התנא עליו שברא השם ית' את עולמו כדי לתת לו שכר טוב, שהוא התכלית המכוון ביחוד בבריאת העולם, ולא העונש לרשעים, כי זה נמשך במקרה משכר הצדיקים, כמו שכבר ביארנו.

והכולל הב', במחלוקת אשר בינו לחבירו, כי כאשר יהיו חלוקים בענין מה, כשיחלוק השלם על חביריו לשם שמים, לתכלית הכרת האמת במה שהוא אמת לעבודתו ית', יורה על שלמותו באמת. והונחו שתים אלה בבת אחת, להיותם כמעט הפכיים, כי המחלוקת הפך האהבה לכאורה, אך כאשר יהיו שניהם מסודרים מפאת השכל הישר, אז יהיו שניהם אחד ולא הפכיים, כי בשניהם ידרשו האמת והנאות.

והכולל השלישי הוא, שמלבד שלמותו ישתדל להשלים לחביריו. כי זה יורה על קנין שלמותו היותו קיים בנפשו, אשר לא יחטא לעולם. והכולל הרביעי הוא בשלשה דברים כוללים, הנמצאים בשלמים, הפך הקנאה והתאוה והכבוד, כי האיש אשר ימצאו בו השלשה דברים היקרים האלה, הוא הקדוש בלי ספק ויהיו הד' כוללים הללו, כל המאוחר יורה יותר על הפלגת השלמות, כמו שיתבאר בביאור כל אחד מהם בס"ד.

והתחיל בכולל הראשון, ואמר כל אהבה שהיא תלויה בדבר בטל דבר בטלה האהבה, ושאינה תלויה בדבר אינה בטלה לעולם, ע"כ גדרם באופני מיני האהבות. והנה לדעתי הגדילו עצה הפליגו תושיה וחכמה ודעת בדבריהם אלה, אשר כוללו בהם כל אופני מיני האהבות בכל פרטי חלקיהם, אשר האריך בהם הפילוסוף במאמר השמיני והתשיעי מספר המדות. והנה הפילוסוף כפי החקירה ראה שהאהבות היו שלשה מינים שונים, והם הטוב והערב והמועיל, בכל חלקי כל אחד מהם ואם רבו.

והתנא האלהי לבו ראה שכולם נקבצו באו בשני כוללים, והם אהבת הטוב ואהבת הערב, כי אהבת המועיל לא יוכסף, רק מצד הערבות שיערב לאוהב התועלת ההוא, כי אם לא יערב לו לא יבקשנו בלי ספק, והיא חקירה יקרה לרז"ל ודקדוק נכון. ונמצא, שכל האהבות בכל חלקיהן לאלפים ולרבבות, זולת אהבת הטוב, כלם נכללים תחת מין אהבת הערב. ולפיכך היה הכלל העולה בזה, שכל אהבה שהיא תלויה בדבר,

והוא הערבות, כמו שמבאר במשל פרטי בשני אוהבים אשר היתה אהבת הערב אצלם בהפלגה, והיא אהבת אמנון ותמר, הנה האהבה ההיא לא תהיה נצחית, כי אין התמדתה רק כל זמן שתתמיד הסבה, והוא הערבות ההוא, כמו שקרה לאמנון עם תמר כנודע. וכן בכל אהבה שהיא נתלית בדבר אחר, בהבטל הדבר ההוא, אשר בעבורו היתה האהבה, תבטל האהבה. ולהיות הערבות ההוא מצד מקרה גשמי, אשר יפסד בהפסד החומר, הנה בהפסד היופי, או הדבר הגורם הערבות, כאשר יהיה מקרה מפאת דבר חומרי, יפסד הערבות, ובהפסד ובביטול הערבות, תבטל האהבה.

אך אמנה כאשר תהיה האהבה אהבת הטוב במה שהוא טוב, ואין לה תלייה בדבר דבק לחומר, באופן שלא יפול בה ההפסד, הנה בזה הוא מבואר שאותה האהבה אינה בטלה עולמית, וז"א ושאינה תלויה בדבר אינה בטלה עולמית וכו', וביאר הדבר במשל אהבת דוד ויהונתן, שהיתה אהבת הטוב במה שהוא טוב, בלתי תלויה בדבר כלל.

ומה שראוי לדקדק על פי דרכנו זה לפי דעתי בדברי התנא, הוא, שלא אמר כל אהבה שהיא תלויה בדבר, בהבטל הדבר בטלה האהבה, רק אמר בטל הדבר בטלה האהבה, שהם שתי גזרות, אשר התולדה מהם נודעת בעצמה, כי רצה התנא להודיע לנו שרש הדרוש מעיקרו, באומ' בטל הדבר בטלה האהבה, כלומר, כשתהיה האהבה תלויה בדבר כמו שביארנו, להיות הדבר ההוא מקרה דבק בחומר אין לו טבע הנצחיות, כי ההפסד דבק בחומר, על כן גזר שיתבטל בלי ספק הדבר אשר בעבורו היתה האהבה, ומביטולו יתבאר בטול הנמשך, והוא בטול האהבה, וזה, כי אם היה אומר בהבטל הדבר תבטל האהבה, היה נשמע שכבר אפשר שלא תבטל הדבר, רק גזר אומר שכשתבטל הדבר אז תבטל האהבה, כי כל גזרה תנאיית תצויר העדר התנאי במציאות הדבר כנודע, אך להיות שהאהבה שהיא תלויה בדבר, יבטל הדבר בהכרח, על כן לא הניח אותה תנאיית כנז'. ולא אמר בטל הדבר ובטלה האהבה בו"ו, כי אם היה אומר כך, לא היה נשמע שיהיה תלוי זה בזה, ושתבטל האהבה בבטול הדבר, רק שיהיה מודיע בטול שניהם, ואפשר שיהיה זה בזמנים מתחלפים כפי טבע הלשון, על כן אמר בטל הדבר בטלה האהבה, לרמוז אל חיוב בטול האהבה מבטול הדבר, ושהם תלויים זה בזה, ומזה נמשך שבהבטל הדבר תבטל האהבה, והוא דקדוק נכון. אמנם האהבה האמתית שאין לה תליה בשום דבר בעולם אינה בטלה עולמית, יען אין לה סבות ההפסד כנז'.

משנה יז

וסמך לזה הכולל השני, שהוא הפכו, באומ' כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים וכו'. והנה בפירוש המשנה הזאת נבוכו המפרשים בהבנת כוונת גזרת סופה

להתקיים, כי אם הוא נאמר על השני חולקים, איך אפשר שיתקיימו שניהם יחד, בהיותם חלוקים בסברתם, ואם הכונה היא לומר שלסוף יבואו במוסכם לסברא האמיתית, הנה אין זה קיום המחלוקת, רק הפסד המחלוקת, כי המחלוקת הפכיי למוסכם כנודע. ועוד, שהמשל שהביא לזה ממחלוקת הלל ושמאי איננו צודק לפי זה, כי לא חזר מעולם שמאי לסברת הלל. וכן אין לומר שמלת מחלוקת הוא נאמר על החולק נגד הסברא האמיתית לבדו, ושיאמר שכשחולק לשם שמים ולא לקנתר תהיה סברתו מתקיימת, כי יהיה לפי זה מאמרו אין מובן לו וסותר את עצמו, שאם המחלוקת הוא כנוי אל החולק לאמת, איך יתקיים ויתאמת הסותר לאמת, וגם המשל איננו מסכים עם הנמשל.

אשר על כן לבבי יחשוב, שכוונת התנא היא לומר לנו דברים מתחייבים כפי הטבע, ולא דברים מתחייבים מפאת ההשגחה, ובכן אמר, כי כאשר יאמר אדם מה סברא אחת אמיתית, הנה כשיחלוק עליו אחר, הנה אם הוא חולק לשם שמים, יהיה תכליתו ומחשבתו במחלוקת ההוא להתקיים בפועל דעתו וסברתו, שאומר סברתו להיותו חושב שהוא האמת, ואין תכליתו המחלוקת, רק ידיעת האמת, ובכן אף שיטעה בסברתו, הנה שכרו אתו, כמאמר רז"ל הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין, ואלו ואלו דברי אלקים חיים, והוא מצד הכונה במחלקותם כאמור.

אמנם כאשר לא יחלוק לשם שמים, לא יהיה תכליתו וסופו לקיים סברתו, רק לסתור סברת חברו לבד, שהתכלית הוא המחלוקת מצד עצמו, ולא קיום סברתו, כי הוא יודע שחברו אומר האמת, אלא שרוצה לחלוק עמו לקנתר כנז', והוא מה שרצה התנא הזה באומ' כל מחלוקת שהוא לשם שמים סופו להתקיים וכו', והוא כאלו אמ' המחלוקת אשר הוא לשם שמים יש לו סגולה טובה, אשר בה יוכר באמת אם הוא לשם שמים, והיא שסופו ותכליתו של החולק הוא שיתקיים דעתו בפועל. והמחלוקת שאינו לשם שמים, הנה אין סופו ותכליתו של החולק שיתקיים דעתו בפועל, שכבר ידע והכיר שחבירו אומר האמת, רק כונתו וסופו ותכליתו הוא לקנתר ולסתור דעת חבירו לבד, ובכן באומ' סופו להתקיים, הוא כאלו אמר שמחשבת החולק ותכליתו במחלוקתו הוא שיתקיים בפועל דעתו.

ואפשר שתהיה הגזרה מסורסת כמשפט בהרבה מקומות, והיא רושם וגדר המחלוקת שהיא לשם שמים, והוא כאלו אמר כל מחלוקת שסופה ותכליתה להתקיים היא לשם שמים, וכל שאין סופה להתקיים אינה לשם שמים, והוא מתיישב על נכון כפי הלשון וכפי הענין בין כך ובין כך בלי דוחק כלל. והביא משל לשני החלוקות גם יחד, שמחלוקת הלל ושמאי היה תכלית כל אחד מהם בלי ספק לקיים דעתו, בחושבו כל

אחד מהם שהאמת אתו, ואם היה מכיר שמאי שהאמת עם הלל, היה מודה לו בלי ספק, וזהו לשם שמים, לבקשת האמת. אמנם מחלוקת קרח ועדתו עם משה רבינו ע"ה, נודע באמת שהיה לקנתר, שכבר השיגו מעלת משה רבינו עליו השלום, ושהאמת אתו, רק היו רוצים במחלוקת מצד עצמו, ועל כן נענשו בעונש גדול, להיות תכליתם ומחשבתם רעה, ולא אמר זו מחלוקת משה וקרח, כי מלת מחלוקת הנזכרת פה, היא נאמרת על דעת החולק לאמת, ולא על האומר האמת, כי לא יקרא חולק רק החולק על האמת, והוא דקדוק נכון ואמיתי.

משנה יח

כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו, וכל המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו כו'. הנה בכולל השלישי הזה, הראה התנא רושם השלם בתכלית השלמות, שאיננו מתפייס בשלמותו, רק שמשתדל להשלים אחרים זולתו. ורושם ההפכיי לו לרוע, שאינו מתפייס ברעתו, אלא שהוא חפץ בהשחתת עולם, אשר על כן אין מספיקין בידו לעשות תשובה.

והנה דרך המפרשים בביאור המשנה הזאת הוא כפי דרך הרמב"ם ז"ל, שהוא שכר ועונש אלהי, כי השגחתו הנפלאה תסבב שלא תבוא חטא על יד מי שמזכה את הרבים, וכל המחטיא את הרבים יענישהו השם ית' בשימנעהו מן התשובה, והוא דרך נכון.

אך לבבי יחשוב שאין מבוא אל ההשגחה בכוללים האלה, רק כלם הם דברים שהודיענו התנא שהם מתחייבים כפי הטבע, וכונתו במאמרו זה, כי השלם המשתלם לזכות את הרבים יורה באמת על היות השלמות קנין קיים בנפשו, כי במה שידע והכיר מעלת השלמות רצה שישתתפו אחרים בו, ובכן הוא מבואר שלא יבוא חטא על ידו, כי אם הוא משתדל לזכות את הרבים, כל שכן שישתדל להרחיק החטא, ולהיות שאין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא בשגגה, אמר, שכשיבא החטא בו או בזולתו מחביריו המשתתפים עמו, לא יבוא על ידו בכונה מכוונת לסבה הנז', והוא מבואר בעצמו.

והפך זה יקרה במחטיא את הרבים, שנעשה הרע והחטא קנין קיים בנפשו, עד שחושב שהרע הוא טוב, ועל כן רוצה שישתתפו אחרים בו, או הוא כ"כ רשע שרוצה וחפץ בהשחתת עולם. וכאשר הגיע הרשע למדרגה זו, הוא מבואר שאין ספק בידו לעשות תשובה, כי שערי תשובה ננעלו לפניו, שאינו מכיר הטוב, ואיך יפעלהו. וז"א אין מספיקין בידו לעשות תשובה, כלומר, שהגיע למדרגת הרשע והפשע, עד שאין כחותיו מספיקין בידו לעשות תשובה, ועל כן לא אמר במחטיא את הרבים אין מצוה בא על ידו, הפך הראשון, כי אין כונת התנא על העונש האלהי, רק להורות על שלמות הקנין

והמעלה, דבקה בנפש בראשון, והפסדו בשני, אשר על כן בקיום הקנין הטוב, גדרו הוא שלא יבוא חטא על ידו, רוצה לומר, בשימת משים לקיום הקנין הטוב. וההוראה עליו הוא שמשתדל לזכות את הרבים, שיורה באמת היות הטוב קנין קיים בנפשו כאמור, ובהפסד הקנין הטוב וקיום הקנין הרע בנפש הרשע, אשר גדרו הוא שאין מספיקין בידו כחותיו ואבריו וכל מחשבותיו הרעות לעשות תשובה. וההוראה על היות הקנין הרע בו בקיום, היא היותו מחטיא את הרבים.

ובזה הוא מבואר, כי מה שאמר כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו, שהוא כאלו אמר כאשר ראינו איש שמזכה את הרבים, הנה הוא מורה בזה שהמעלה והשלמות הוא קנין דבק בנפשו, ויצאו ממנו הפעולות שלמות, ואין דבר בלתי מתוקן יוצא מתחת ידו, שהוא גדר שלמות וקיום המעלה בנפש, וז"א אין חטא בא על ידו וכו'. וכן בהפך, כאשר ראינו איש מחטיא את הרבים, הנה זה הוא הוראה שיש לו גדר הרשע, ששערי תשובה ננעלו לפניו, והוא מכת האומרים לרע טוב ולטוב רע, ז"א אין מספיקין בידו לעשות תשובה.

וביאר הענין יותר במשל נאות לשתי הגזרות, בשני נושאים מתחלפים, לראשון אמר, כי הנה משה רבינו עליו השלום זכה, וזיכה את הרבים, ולהיות שבמה שהיה מזכה את הרבים, היה מפאת המעלה הדבקה בנפשו, נחשב הזכות לו, כי הוא היה מקורו וסבתו, והביא ראיה ברורה מן הכתוב שנאמר עליו צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל, כי מלת עשה מושכת עצמה ואחרת עמה, וכאלו אמר משה עשה צדקת ה', ועשה הוא משפטיו עם ישראל, יר', המשפטים שעשו ישראל, הרי הוא כאלו הוא עשאם.

וביאר ההפך מירבעם שהחטיא את ישראל, ונחשב חטא ישראל כאלו עשאו הוא, וחלילה לאל מעול בזה, כי בצדק ובמשפט היה, כי במה שהוא החטיא את ישראל, הנה החטא נתחייב מצד רעתו וקנינו הרע הדבק בנפשו, בהיותו הוא סבת החטא. וז"א ירבעם חטא והחטיא את הרבים, וכלו נחשב לו לחטא, שנאמר בו על חטא ירבעם בן נבט אשר חטא ואשר החטיא את ישראל, הרי שנאמר בו על חטא ירבעם סתם, ואחר כך מפרש ומבאר שהחטא הנז' הוא אשר חטא והחטיא את ישראל, הרי שמה שחטא ומה שהחטיא לישראל, קראו חטא ירבעם, שכנה הכל את ירבעם בצדק ובמשפט. בהיותו הוא הסבה כנז', ועל כן לא הספיקו ביד ירבעם לעשות תשובה, להיות רעתו רבה כאמור, ולא בא חטא על יד מרע"ה, להיותו שלם השלמים.

משנה יט

כל מי שיש בידו שלשה דברים הללו מתלמידיו של אברהם אבינו וכו', תלמידיו של אברהם אבינו עין יפה וכו'. אחר אשר הונח רושם השלם, בשלא יסתפק בשלמות עצמו, אלא שמשתדל להשלים לכל, ע"ד שאמרו רז"ל גדול המעשה יותר מן העושה וכו', חתם וסתם הפלגת השלמות בכולל הד' הזה, במה שיאות להשלים עצמו, ובמה שיאות להשלים זולתו, כי מי שיהיו לו שלשה דברים הללו, יהיה הוא שלם בתכלית השלמות, וישלים לאחרים, ויתקיים הקבוץ המדיני בהם קיום חזק, והם שלשה דברים הפכיים אל הקנאה והתאוה והכבוד שמוציאין את האדם מן העולם, כמו שנכתב ונחתם בסוף הפרק הקודם. אשר על כן הפליג התנא על שלמותו במה שאמר, שהאיש אשר אלה לו הוא מתלמידיו של אברהם אבינו, שנתפרסם ההשתדלות הנמרץ שהיה משתדל אברהם להשלים את כל העולם, וביארו אותו רז"ל בהרבה מקומות, ואמרו שאברהם היה מגייר את האנשים ושרה היתה מגיירת את הנשים וכו', שנעשה בהם קנין בנפש בין איש לאשתו במלאכת הבית.

ודמה אל האיש אשר יהיו לו השלשה הפכים, והם הקנאה והתאוה והכבוד, כמדובר, לתלמידיו של בלעם הרשע שהפליגו רז"ל בגנותו, עד שאמרו שהיה בועל אתונו לרוב תאותו הבהמית, וכאלה רבות עמו. והיה אפשר לתנא לקצר ולומר כל מי שאין בידו הקנאה והתאוה והכבוד, הוא מתלמידיו של אברהם אבינו, וכל שיש בידו וכו', אלא שרצה לבאר רושם הקנאה והתאוה והכבוד ומקורם, כדי שידע האדם להזהר מהם ולבחור בהפכיהם, ועל כן תאר שני ההפכיים גם יחד בתוארים חיוביים. וכן היה אפשר לתנא לקצר ושלא להאריך בכלל ופרט, והיה יכול לומר כל מי שיש בידו עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה, הוא מתלמידיו של אברהם אבינו, וכל מי שיש בידו עין רעה ורוח גבוהה ונפש רחבה, מתלמידיו של בלעם. ולמה תנא דרך כלל, והדר מפרש דרך פרטי, אלא ודאי בא ללמדנו שהג' דברים האלה, אשר זכר ראשונה, כוללים כל השלמות, ואם רבו חלקיו. וכן השלשה דברים הרעים ההפכיים להם, כוללים כל הרעות והפחיתיות. וזה, כי אם היה מקצר ואומר על הדרך שאמרנו, היה נשמע מזה שמי שיהיו לו הג' דברים הנז', הוא מתלמידיו של אברהם אבינו, אך לתלמידיו של אברהם אבינו היו לו שלמיות אחרות, לאלפים ולרבבות, זולת אלה, אשר על כן אמר ראשונה, שמי שיהיו לו השלשה דברים האלה אשר יזכור, הוא מתלמידיו של אברהם אבינו. ואחר כך פירש שתלמידיו של אברהם היו עין טובה ורוח נמוכה וכו', כלומר כל שלמותם, עד שעליהם היו נקראים תלמידיו, היו עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה. ועל כן לא אמר תלמידיו

של אברהם אבינו היה להם עין טוב ורוח נמוכה וכו', שהיה נשמע שהיה להם אלה הג' דברים, עם שהיו להם עוד דברים אחרים כאלה, אך באומרו תלמידיו של אברהם אבינו עין טובה וכו', רמז שאלה הג' דברים היו הגורמים היותם תלמידיו של אברהם אבינו וכו', וכן ההפך לזה בתלמידי בלעם הרשע וכו', והוא דקדוק נכון.

ואמנם העין טובה הוא מבואר היותו הפך הקנאה, כי הקנאה תהיה ותתהוה מצרות העין, כי לא תשבע עין לראות, וכאשר יראה האדם דבר בזולתו, שאין בו, יקנא באיש ההוא, וישתדל בכל עוז שיהיה לו הדבר ההוא, ורוב מה שיקרה, הוא בענין הממון והשררה. ועל כן אמר, שמי שיהיה לו עין יפה, לא יקנא בממון אחרים ובנכסיו ובשררתו, כי יראה אותו בעין יפה, ויסתפק במה שיש אתו.

והרוח נמוכה הוא מבואר היותו הפך התאוה ותקונה, כי התאוה תתהוה מהשתרר היצר הרע על היצר הטוב, ומתגבורת החומר אשר יכללהו הרוח, שהכח התאוני רוח הוא באנוש, וכאשר תהיה הרוח החיוני הכולל כל הכחות הגשמיות נמוכה, ונכנעת אל הצורה והשכל, הנה בזה יתוקנו כל התאוות הגשמיות הנמשכות מתגבורת הרוח הנז', ועל כן אמר, שתלמידיו של אברהם אבינו, בהצטרפות העין היפה, היה להם רוח נמוכה, שהיו מכניעים החומר כנז'.

ואמנם הנפש שפלה הוא מבואר גם כן היותה תקון הכבוד המדומה, כי כל הפסד השכל בענין הכבוד המוציא את האדם מן העולם, הוא היות נפשו מתאוה לעלות למעלה ראש, ושכל האנשים יכנעו אליו ויחלקו לו כבוד, והוא לא יצטרך לכבדם, וזהו באמת מה שמוציא את האדם מן העולם, כמו שביארנו בביאור דברי רבי אלעזר הקפר, אשר על כן אמר, שתלמידי אברהם אבינו עליו השלום, זולת השני דברים הנז', הכוללים תקון הכח התאוני, היה להם נפש שפלה, שכולל כל תקון הכח הכעסני, כי כאשר יחשיב עצמו האדם לשפל, לא ירדוף אחר הכבוד המדומה, אדרבה, בהיותו מחשיב עצמו לשפל, יחשוב שכל אדם גדול ממנו ויכבדהו, ונמצא שיהיה מכבד את הבריות, שהוא גדר הכבוד האמיתי, כמו שנתבאר בדברי בן זומא.

ואמר שתלמידיו של בלעם הרשע, כל ישעם וכל חפצם, אשר בעבורם היו תלמידי בלעם, הם עין רעה, שהוא רושם הקנאה וסבתה, ורוח גבוהה, שהוא תגבורת היצר הרע והרוח המסתבך בו אל התאוות, אשר לא יכנע אל השכל, והוא רושם התאוה וסבתה כנודע. וכן נפש רחבה, הוא הרוצה להרחיב כבודו והודו שיכבדוהו הכל, שמחשיב עצמו לשר וגדול, כי זה באמת רוחב הנפש, שמחשיב היות מצבו גדול מאד, ועל כן ירצה שיכבדוהו הכל, ויבלה בזה ימיו ושנותיו בהבל, והם השלשה דברים שמקצרים ימיו ושנותיו של

אדם ומאבדין נפשו וגופו, כמו שביארנו במאמר ר' אלעזר הקפר ז"ל, ועל כן אמר באלה גם כן, שתלמידיו של בלעם הרשע עין רעה ורוח גבוה ונפש רחבה, ולא אמר תלמידיו של בלעם הרשע היה להם עין רעה וכו', להורות שכל עצמות הלמוד שלמדו מבלעם הרשע היו הג' דברים הללו, בלתי רעות אחרות, אשר עליהם היו תלמידי בלעם, כי בהם היו נכללות כל הרעות, ואם רבו חלקיהן, כמו שביארנו.

ואחר אשר ביאר רושם הטובות והרעות אשר בהם נכללות כל שאר הטובות והרעות כמדובר, ויתוארו בהם השלמים אחר השלמת שלמותם, עד שיגיעו למדרגת תלמידי אברהם אבינו שהיו תכלית השלמות, וכן ההפכיים לאלה לתלמידי בלעם שהיו בתכלית הרוע. רצה התנא לרשום סמוך לזה שכר השלמים הנז', ועונש הרשעים הנז' בדרך כלל, אשר השכר אשר יזכור כולל כל חלקי השכר האפשרי בעה"ז ובעה"ב, והעונש כולל גם הוא כל אופני מיני העונשים וחלקיהן, ואם רבו, בשני העולמות גם יחד, והוא אומרו תלמידיו של אברהם אבינו אוכלים העולם הזה ונוחלים העולם הבא. וזה מבואר בעצמו, כי האיש אשר אלה לו לא ידאג ולא ידאב בעולם הזה, כי כאשר יעדר מהקנאה שהיא רקב עצמות, ויסתפק במה שיש לו, שוב לא ידאג ולא יתעצב על מה שיראה בזולתו. וכן כשיהיה החומר נכנע אל השכל, ולא ירדוף אחר התאוות, לא יהיה להוט אחריהם, ויהיה תמיד בשובה ונחת. וכן כאשר לא ירדוף אחר הכבוד המדומה, אשר הרודף אחריו כל ימיו מכאובים, ישמח כל ימיו, ובכן יהיו חייו בעולם הזה במנוחות שאננות. והראיה שהביא ממה שאמר שלמה הע"ה להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא וכו', היא ראיה ברורה על הכוונה הנז', כי אוהבי השם ית' השלמים, כאשר יגיעו בדורם למדרגת השלמות האחרון, כמו שהיה אברהם אבינו עליו השלום בדורו, שנאמר בו מפיו ית' אברהם אוהבי וכו', ואמר שלמה המלך ע"ה ברוח הקדש, בשם השם ית', שיש לו ית' להנחיל אוהביו בהיותם בעולם הזה, כמו שיורה מלת יש שהוא בהווה, אמנם בעתיד, שהוא בעולם הבא, ימלא אוצרותיהם, כי שם בעולם הבא הם אוצרות הצדיקים, כי בעולם הזה אין להם אוצר, כי הם כאורח נטה ללון, דרך העברה, והאוצר הוא הבית אשר ישימו בו כל עיקר נכסי האדם הצפון לו, כן אוצרות אוהבי השם ית', הם באמת בעולם הבא, כי הם משתדלים בעה"ז לעשות מעשים טובים, כדי שיתמלאו אוצרותיהם בע"ה, ועל כן אמר השם ית' עליהם ואוצרותיהם אמלא, שהוא ודאי בע"ה.

וביאר ההפך בתלמידי בלעם הרשע, אשר הדבר יותר מבואר בהם בשני העולמות גם יחד, והוא אומ' אבל תלמידיו של בלעם הרשע יורשין גיהנם ויורדין לבאר שחת, יר' באומ' יורשין גהינם, על העונש המגיע להם בעולם הזה, כי היורש יקרא יורש כאשר

תגיע לו הירושה והנכסים אשר ירש, ובכן יאמר באמת שיורש האדם גיהנם, כשיגיע לו העונש מגיהנם, והוא הצער והעצבון המגיע לנפש על הרעות, ועל כן הקדים ירושת הגהינם לירידת באר שחת, שהיא כינוי למיתה, להיות ירושת הגיהנם בעה"ז כנז', וזה מבואר, כי מי שיהיו לו הג' דברים הנז' המוציאין את האדם מן העולם, שנותיו תקצורנה, וכל ימיו מכאובים, ואין לו חלק בעולם הרוחני, שהדברים האלה מוציאין אותו מן העולם הזה ומן העולם הבא, ועל כן אמר שיורשין גיהנם בעולם הזה, ויורדין לבאר שחת אחר המיתה, כן יורד שאול לא יעלה, שהם הפך ממש מתלמידי אברהם אע"ה, והראיה שהביא ממאמר דוד הע"ה תסכים לזה, כי באומרו תורידם ה' לבאר שחת, והוא רמז צער הרשעים שהם האנשי דמים אשר יזכור בעה"ז, והוא כאילו אמר שיגיעו למדרגה שהשם ית' יורידם מהרה אל המות, כי החיים יורידם אל המות מיום הולדם כנודע, אמנם היורד, כאשר יורידוהו אחרים נוסף על ירידתו, ירד פלאים פתע, על כן, על קוצר שנותם וצרותיהם וצרות צרותיהן אמר תורידם לבאר שחת, כי באר שחת הוא כנוי למיתה כמו שזכרנו, ולרמוז אל מיתתם אמר לא יחצו ימיהם, שהוא כנוי אל המיתה קודם חצי ימיהם, והתפלל דוד הע"ה שעם היותו הוא איש דמים, שופך דמי אויבי ה' ית', לא יקרהו כן חלילה, וז"א ואני אבטח בך, יר', בשופכי דם אויביך אבטח בך שלא תורידני לבאר שחת, ושאריך ימים וכו'. ובכן יהיו הראיות שתיהן על שתי העולמות גם יחד, ולעולם יהיה מונח שכר ועונש העה"ז, קודם השכר והעונש אשר אחר המות, כפי טבע קדימתן, וכמו שהניחם התנא על הסדר, כי ראשונה אמר אוכלים העה"ז, ואחר כך נוחלין הע"ה, כסדר קדימתן בטבע כאמור. וכל זה כתבתי יען ראיתי המפרשים מבולבלים בזה, ולא אחד בהם בחר בדרך הזה, בהיותו בעיני דרך ישר יכשר בעיני פני אלהים ואדם, ומוכרח מצד הלשון והענין, והוא הנכון באמת.

משנה כ

יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר, וקל כנשר, ורץ כצבי, וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים וכו'. אחר אשר הניח מסדר המשנה כל המשניות הסתומות הנז' לעיל, אשר בהם נתבאר באר היטב גדר ורושם השלמות והשלמים אשר נברא העולם לתת להם שכר טוב, כאשר הונח במשנה הראשונה, וכמו כן נרשם בפרטות מהות הפחיתות והרע, והרשעים בנפשותם, והמטים עקלקלותם בכל פרטי חלקיהן, כמו שהארכנו הביאור בהם, הביא עוד שתי משניות בחתימת הפרק הזה. בראשונה מהם, והיא זאת אשר אנחנו בביאורה, זכר שני מאמרים יקרים לר' יהודה בן תימא, בהזהרה אחת שהזהיר הוא ז"ל, שהיא כוללת כל חלקי השלמות אשר נרשם בכל הפרק כולו. ובמשנה האחרת הביא

מאמרי בן בג בג ובן הא הא, שהם ביארו איך בהיות האדם עוסק בתורה, יגיעו לו כל חלקי השלמות הנז' בכל פרטי פרטיו, עיוני ומעשי.

והנה זה השלם יהודה בן תימא, יען ראה שכל הרעות באות ומתחייבות מפאת החומר אשר מטבעו לנטות אל התאוות במרוצה, וינהגהו השכל בכבדות אל הפעולות הטובות הנמשכות מפאת התבונה, על כן הזהיר על ארבעה דברים אשר החומר מתנועע בהם בעצלה הפך טבעו ורצונו, והודיע ההפך במאמרו השני, כי כאשר יהיה החומר בלתי נכנע אל השכל, ירוץ אל התאוות וישתרר עליו גם השתרר, וכל שכן שלא יתנועעו בקלות למה שישפוט השכל הישר. והאיש אשר אלה לו, אין לו תקנה עולמית. זהו העולה מכללות כונתו בשני מאמריו אלה. ואמנם להבנת כונתו במאמר ראשון צריך לדעת, כי להיות שראה זה השלם היות האדם מורכב מארבע יסודות, אשר כל יסוד מהם יש לו איכות מתחלף מאיכות חברו, אם בפועל ואם במתפעל, וכמו כן ימצאו בו כפי האיכיות המתחלפות הנזכרות, ארבע לחות דומות באיכיותיהן לאיכיות הארבע יסודות. כי הנה השחורה היא דומה ליסוד העפר, שהיא קרה ויבשה, וההפכיית לה, הדומה ליסוד האויר, הוא הדם, שהוא חם ולח כמו האויר. והלבנה היא דומה ליסוד המים, שהיא קרה ולחה, וההפכיית לה, הדומה ליסוד האש, היא האדומה, שהיא חמה ויבשה כמו האש. וכפי האכיות האלה אשר באדם, יהיו פעולותיו והפעליותיו, כי הקור והחום הם סבות הפועל, והלחות והיובש הם סבת ההפעלות, כמו שנודע מטבע האיכיות והמזגתם.

על כן אמר זה השלם, שכפי הלחות הללו ואיכיותיהם, ראוי שתהיינה הפעולות כפי הישרת השכל הישר, וזה, כי העזות והחוזק והקיום בדברים יבוא מפאת המרה שחורה, שהיא קרה ויבשה, והיא יותר קשה מכולם, כמו שהוא יסוד העפר. ועל כן השחוריי, אשר תגבר בו הליחה הזאת, יהיה עז, ויוסר בקושי מסברתו. ואמר זה השלם, שזה העוז והחוזק ראוי שיהיה באדם השלם, כמו שהוא בנמר שהוא עז וחזק, אך לא לדברים הגשמיים, כמו שיחייבוהו טבע החומר, רק לעשות רצון אבינו שבשמים, שהם פעולות השלמות אשר הוא הרצון האלהי בלי ספק, לחיותינו כהיום הזה. וכנגד יסוד האויר, שהוא ההפכיי לו, וכמוהו ליחת הדם באדם. אמר וקל כנשר, כי האויר יסוד קל, והוא המחייב באדם הקלות אל הפעולות הרעות, אשר בטבע החומר להיות קל בהם. ואמר, שזה הקלות ראוי שיהיה בהפלגה, אך לא לדברים הגשמיים כאשר יחייב טבע החומר כנז', רק לעשות רצון אבינו שבשמים, והם הפעולות השלמות.

וכנגד יסוד המים, שהם היותר ממהרות לרוץ מכל היסודות, ומטבעם תתחייב המרוצה מצד לחותם, וכמוהו הלבנה באדם, אשר היא סבת מרוצת האדם אל הפעולות מצד

קלות התפעלותו, כאומרו פחז כמים וכו' אמר זה השלם, שהמרוצה הזאת, אשר בטבע האדם אל הפעולות הרעות מפאת החומר, ראוי שתהיה חזקה כמרוצת הצבי, אך שתהיה לעשות רצון אבינו שבשמים כאמור. וכנגד היסוד ההפכיי לו, שהוא יסוד האש, אשר כמוהו באדם הוא האדומה, שהיא סבת הכעס והגבורה כנודע, כי פעולות הגבורה תהיה בהצטרפות הכעס, כמו שביאר הפילוסוף במאמר הד' מספר המדות. אמר, שתהיה גבורתו זאת כגבורת הארי שהוא הב"ח היותר חזק וגבור מפאת חומרו, אך ראוי שתהיה הגבורה הזאת באדם לעשות רצון אבינו שבשמים כנז'.

והוא מבואר באמת, כי כאשר תהיינה הד' דברים הללו, והם העזות, והקלות, והמרוצה, והגבורה לעשות הפעולות כפי התבונה ומשפט השכל הישר, יצאו ממנו הפעולות שלמות תכלית השלמות, ויהיה האדם שלם מאד, עד שיהיה ראוי אל שיהיה העולם נברא בשבילו, לתת לו שכר טוב לפעולתו.

אך אמנה כאשר יהיה להפך, שלא די שלא יהיה עז לעשות רצון אבינו שבשמים, אלא שיהיה עז כנגד השכל, שיהיה מורד בו וישתרר עליו גם השתרר, שהוא הנקרא עז פנים בפי רז"ל, שהפנים רמז לשכל ולצורה העצמית כמו שביאר הרמב"ם ז"ל בשתוף פנים, הנה איש כזה אין לו תקנה עולמית כלל, כי כאשר ישתרר החומר על השכל, לא יוסיף עוד להכנע אליו, והוא אפשרי רחוק באמת. והוא הנרמז במאמרו השני אשר נסמך אליו, באומרו הוא היה אומר עז פנים לגיהנם, יר', הנה העז לעשות רצון אבינו שבשמים, שאינו עז הפנים, רק עז החומר להכנע אל השכל, הנה זהו השלם, אך מי שהוא עז הפנים, שהעזות הוא בנפשו נגד השכל בשאט בנפש, שאין לו בושה כלל, הנה איש כזה הוא לגיהנם, שאין לו תקוה לשוב, אך מי שהוא בוש פנים, שהוא ההפכיי לעז הפנים, יש לו תקוה ללכת לגן עדן. וז"א ובוש פנים לגן עדן.

וסמך לזה תפלה קצרה, כוללת כל השלמות בבנין בית קדשנו ותפארתנו, שהוא סבת העסק בתורה, אשר כל בה חיי רוחנו ונשמתנו, כי בעסק בתורה יושג השלמות כולו בכל פרטי חלקיו כנרשם לעיל, שהיא תישיר השכל אל הפעולות הטובות, ותתן הסדרים הראויים להכנעת החומר אליו. ולהיות שהגלות סבת העדר העסק בתורה, על כן אמר יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתבנה עירך במהרה בימינו, ותן חלקנו בתורתך וכו', והם לדעתי שני מיני תפלות א' לעתיד, שתבנה עירנו, כי בבנין בית קדשנו ותפארתנו ובהשיב שכינתו לתוכו הוא מבואר כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם. והתפלה השנית היא בזמן הגלות הזה, כאלו אמר שלפחות עד שתבנה עירנו ראוי להתפלל שיתן חלקנו בתורתו, כלומר אף שלא נוכל להשתלם בתורה כפי הראוי, רק אחר בנין עירנו

בהיותינו שם בשובה ונחת, כי לא נתנה התורה רק לאוכלי המן, לפחות יהיה לנו חלק בה. וז"א ותן חלקנו בתורתך, ר"ל שיהיה חלקנו בה להתנהג על פיה להשגת שלמותינו, השם נפשנו בחיים הנצחיים.

משנה כב

בן בג בג אומר הפוך בה והפוך בה דכולה בה, וסיב ובלי בה, ובה תחזי ומינה לא תזוז, שאין לך מדה טובה הימנה וכו'. להיות שהניח מסדר המשנה מאמר יהודה בן תימא, ששם דרך להשגת השלמות האחרון, וחתם מאמרו בתפלה לפניו ית', יתן חלקנו בתורתו, למה שידע היות השלמות כלו כלול בתורה, סמך לזה מאמר בן בג בג, אשר הרחיב עוד הביאור בזה באומ' הפוך בה והפך בה דכלה בה, ובה תחזי, וסיב ובלי בה, והיא גרסת הרמב"ם ז"ל, והיא הנכונה באמת, במה ששם גזרת ובה תחזי קודם וסיב ובלי בה, כי בספרים הנמצאים אצלנו מצאנו גזרת ובה תחזי אחר וסיב ובלי בה, ואיננו נכון לדעתי. כי קודם שיגיע האדם לימי הזקנה, וכל שכן לימי השיבה, יראה נפלאות מתורתינו, ועל כן ראוי שתסמך לגזרת דכולה בה וכו'. והנה כונתו במה שכפל גזרת הפוך בה, לחזק הענין ולהפליג ההזהרה על השקידה בלמוד, כאלו אמר הפוך בה, ושוב והפוך בה, פעם אחר פעם, שלא תסתפק במה שתלמוד הדבר פעם אחת ולא תחזור בו, כי ראוי באמת שתהפוך בה, ותשוב ותהפוך בה שנית, דכולה בה, כלומר, שכל הדברים כלולים בה, ואם לא תמצא בקשתך בפעם הראשונה, תמצאנה בפעם השנית, וכן בשלישית, כל עוד שתשוב תעיין בה תוסיף לקח, כי בא הכפל על רבוי הפעמים כמשפטו, ולא על שני פעמים בלבד.

ונתן הטעם על ההפוך באומרו דכולה בה, ואמר שכאשר יפליג השקידה בה יחזה ויראה בה נפלאות האמיתיות, כי באומ' ותחזי בה, הוא כאלו אמר שיראה האמיתיות, כי ראית השכל אל המושכל הוא כמו ראית העין אל המוחש, וכמו שהעין לא יראה רק המוחש אשר הוא במציאות אמיתי חוץ לנפש כי אם ידמה הדמיון דבר מה, וידמה שרואה אותו העין, איננה ראיה אמיתית רק דמיונית. כן השכל לא יאמר בו שהוא רואה, רק כשיראה האמיתיות שמציאותם מציאות המושכל. אך אמנה הדבר הבדוי והשקר איננו מושכל, רק צורה דמיונית, והדבר שאיננו מושכל לא יאמר שרואה אותו השכל, ובכן כשאמר ובה תחזי, שכונתו שיראה בעין השכל, הוא כאלו אמר שיראה האמיתיות, וזה נכון. ואליו רמז הרמב"ם ז"ל בפי' המשנה הזאת באומ' ובה תחזי, פי' ותראה האמת בעין השכל, ע"כ. שרמז באמת כי על פי השרשים אשר זכרנו יתחייב שסתם ראיה תהיה אל האמת, וכאלו אמר שלהיות הראיה בעין השכל יתחייב שיראה האמת.

ואפשר שבא הכפל לרמוז לשני זמנים, והם ימי הנערות וימי הבחרות, וכאלו אמר הפוך בה בימי הנערות, והפוך בה שנית בימי הבחרות. והטעם לזה, שאין לך דבר אחר זולתה שתעיין בה, כי הכל בה, ועל כן ראוי לך לשוב בה בכל הזמנים, כי בה תשיג כל המבוקש אצלך בכל זמן. וז"א ובה תחזי, וכן על דרך זה יהיה אומר וסיב ובלי בה, כלומר אף בימי הזקנה, ואחר כך בימי השיבה, ראוי שתעסוק בה, ומינה לא תזוז גם מן השיבה והלאה. וביאר הטעם לזה באומרו שאין לך מדה טובה הימינה, כלומר שאין לך מדה אחרת למדוד בה מעשיך, כי המדה היא כמו האמה שמודדין בה הדבר לראות אם הוא ישר, יען האמה תשוה היושר, וכן התורה היא כמו אמה ומדה למדוד בה הכל, כי אם יסכים הדבר עם מה שכתוב בתורה, אז יהיה הדבר ההוא ישר, ועל כן נקראת התורה והדת מדה, והיא השאלה נכונה באמת. ואמר, כי להיות שאין לך מדה טובה הימינה, על כן ראוי שלא תזוז ממנה כל ימי חייך, כי בה תמדוד כל פעולותיך וכל השגותיך לדעת האמיתות בהם.

ולהיות מלת בה כפולה ללא צורך, שהיה מספיק שיאמר הפוך והפך בה, כמו שאמר וסיב ובלי בה, חד בה לשניהם, על כן אפשר לומר כי הפוך בה הראשון רוצה לומר שיעסוק בתורה, ויהפוך בה תמיד מצד אל צד, מראשה לסופה ומסופה לראשה. והפך בה השני רוצה לומר שיהפך עמה שאר הדבר, ותהיה מלת בה כמו עמה, כי הראשון הוא ההפוך בה בעצמה, והשני הוא שיהפך עמה כל הדברים, כלומר, שכאשר ילמוד שאר החכמות יהפכם עמה, שישים מגמת פניו שיסכים מה שילמוד עם הכתוב בתורה, וזהו המכוון באומרו והפך בה, כאלו אמר בכל עת אשר תהפך יהיה עמה, כי אי אפשר שתאמר ששאר החכמות לחוד ותורה לחוד, שהרי הכל בה, ואין שום חכמה בעולם שלא תמצא אותה בה, ועל כן כל מה שתלמוד יהיה בחברתה, שיסכים עמה, כיון שהכל בה, וז"א דכולה בה. ומה שאמר ובה תחזי, רוצה לומר עמה תראה בעיני הבחינה הנאמנה האמת בכל הדברים והחכמות. ועל כן הזהיר ואמר שגם עד זקנה ושיבה מינה לא יזוז, כי אין לנו מדה טובה הימנה, כוללת כל שאר המדות, וז"א ומינה לא תזוז, שאין לך מדה טובה הימנה.

ונסמך לזה מאמר בן הא הא שאמר לפום צערא אגרא, והנה לדעתי כונתו הנכונה במאמרו זה היא, שלא יאמר אומ' שיספיק לו שילמוד בתורה קצת ימיו, אשר בהם ישיג האמתיות, ואחר שיהיה בקי בחדרי תורה, מה לו לחזור ולשוב לעסוק במה שכבר למד, כי אין דעתו נכונה בזה, שהרי התורה היא מים שאין להם סוף, ואלו חי האדם אלף שנים פעמים, ויעסוק בתורה לעולם, תתחדש לו ידיעה מחדש, כמאמר דוד הע"ה רחבה

מצותך מאד וכו', ומסכים למאמר בן בג בג, שאמר דכולה בה, אמר בן הא הא כי כל אשר יוסיף האדם עמל וטורח וצער בהתמדת העסק בה, להיות זה נגד רצון החומר וטבעו, הנה לפי רבוי הטורח והצער בלמודה יהיה שכר ההשגה, כי להיותה רחבה מאד כנז', על כן כל אשר יוסיפו לטרוח בה ישיגו יותר, וההשגה היתרה היא השכר אשר אמר פה. וז"א לפום צערא אגרא, והוא כאלו אמר, כי לפי מה שיטרח בה האדם תהיה מדרגת השגתו, כי החיים קצרים ומלאכת השגת התורה מרובה בערכם, אף אם היו כפלי כפלים לאין תכלית.

ואפשר גם כן שהשכר הנז' פה, הוא השכר הרוחני המקווה אחר המות, שהאחד נמשך מהאחר, כנודע ליודעי דעת ומביני מדע, כי כפי מדרגת ההשגה בעולם הזה, תהיה מדרגת התענוג בעולם הנשמות, שהוא השכר הרוחני המקוה לאדם לאחר המות, ובין כך ובין כך כונתו מבוארת, מסכים למאמר בן בג בג כנז', דאמר הפוך בה דכולה בה וכו', ואמר בן הא הא, כי כפי מה שיטרח בה, כן יהיה שכרו, כי אין להשגת אמתתה סוף ותכלית, וכל אשר יוסיף האדם העסק בה, ישיג יותר כנז'.

ועל כן נסמך לזה מאמר אחר לבן הא הא עצמו, כפי מה שנמצא בספרים שלנו, להורות שכל ימי חיי האדם הם צריכים לו להשגת התורה, ולא יבואו עד קצה כי היום קצר והמלאכה מרובה וכו', על כן אמר הוא היה אומר בן חמש שנים למקרא, בן עשר למשנה וכו', והנה כונתו לפי דעתי בכל החלוק הזה, להודיע ולהודע שכל הזמנים הנגבלים בחיי האדם הם צריכים כולם להשגת השלמות האחרון, ויחסר הזמן להשגתו כי רב הוא, יען השלמות המושג בחיי האדם הוא המבדיל אותו משאר הב"ח, כי כל הבעלי חיים, ואף האדם, הם כולם נוטים אל ההפסד מיום הולדם, וכאשר יישירו מתחלה ועד סוף אל השגת השלמות יהיה להפך, כי ילכו ולא ייעפו, יעלו אבר כנשרים, יום ליום ישיגו יותר, ויוסיפו השגה על השגתם.

וכלל עוד בזה תירוץ קושיא הקשו קצת, למה זה יגוע אדם ואיו, ולא יהיה קיים לעולם, ויחי עוד לנצח לא יראה השחת, וביא' זה השלם הטעם הנכון לזה, והוא, כי כפי טבע הרכבתו, אם לא יהיה בדרך נס, הוא נוטה תמיד בטבע אל ההפסד, וכאשר יגיע אל מספר ששים שנה, הגיע לזקנה, וכאשר יגיע לשבעים, יגיע לשיבה, שהיא אפיסת הכח, ואם בגבורות הטבע, יגיע לשמונים, וכאשר יגיע לתשעים, ידכה ישוח, ואם יגיע למאה, הרי הוא כאלו עבר ובטל מן העולם, ואם כן למה זה יוסיף השם ית' ימים על ימיו ושנים על שנותיו, כי כל אשר יוסיף לחיות, ימיו מכאובים. הנה זהו כללות כונתו בחלוק הזה אשר עשה משנות חיי האדם, לקיום מה שאמר כי לפום צערא אגרא. אשר על כן לבבי

יחשוב שזה המאמר מיוחד לו, שהוא מסכים עם מאמרו הראשון, ואיננו לשמואל הקטן כמו שנמצא במקצת ספרים.

ואמנם דבריו מבוארים בעצמם, מסכימים אל הכונה הנז', כי כלם חלק אותם כפי מה שיצטרך להשגת השלמות עד מספר הששים, אשר הגיע לימי הזקנה, כי משם והלאה די לו בשישמור מה שהשיג, על כן אמר, שכאשר יגיע הילד לחמש שנים, ראוי שיתחיל במקרא, וכאשר יגיע לעשר שנים, יתחיל במשנה, וכאשר יהיה בן שלש עשרה שנים, ראוי שיתחיל בעשית המצוות אחר הלמוד אשר קדם לו, מהיותו בן חמש שנים עד היותו בן שלש עשרה, וכאשר יגיע לחמש עשרה שנים, במה שהתמיד במקרא ובמשנה ובמצות, יעסוק בתלמוד, כי לעולם יהיה כל מה שקדם בידו מצורף למה שילמוד אחר כך. ואמר, שכאשר יעסוק בכלם, במקרא ובמשנה ובמצות ובתלמוד, עד היותו בן שמונה עשרה שנים, אז ראוי לו שישא אשה, כי יתנהג עמה על פי התורה והמצוה אשר למד, ואם לא יקדם לו הלמוד הנז', אין זווגו עולה יפה. אך על פי הסדר הזה ראוי שישא אשה בהיותו בן שמונה עשרה שנה, שהוא עזר לו להשגת שלמותו, על דרך מאמר רז"ל על פסוק לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר וכו', זכה עזר, לא זכה כנגדו וכו'.

ואמר שכאשר יהיו שנותיו מסודרים על פי הסדר הזה, הנה כשיהיה בן עשרים שנה יהיה רודף אחר יצרו, כי אז יהיה היצר בתכלית התגבורת והכח, והוא מצד תלמודו אשר בידו ושלמותו, ירדוף אחריו להשפילו ולהכניעו, וז"א בן עשרים לרדוף. וכאשר יגיע לשלשים יהיו לו כח גדול נגדו, כי באלה העשר שנים אשר בין העשרים עד השלשים ירדוף אחריו וישיגהו, וישפילהו ויכניעהו בהרגל הפרישות כראוי, עד שבהגיעו לשלשים יהיה לו כח גדול נגדו, כי נלחם כל הימים ההם עמו, ע"ד שארז"ל הצדיקים לוחמים ביצרם כו', והוא אומרו בן שלשים לכח. וכאשר יהיה החומר כלו נכנע אל השכל, ויעסוק אז בלמוד, בלתי התנגדות הכחות הגשמיות אשר היו מטרידות בצד מה ההשגה והעיון להבין דבר מתוך דבר, הנה אחר עשר שנים, אחר השלשים, כאשר יגיע לארבעים, יגיע למדרגת הבינה שצריכה צלותא כיומא דאסתנא לאהדורי סברא ברה מאירת עינים, וז"א בן ארבעים לבינה.

וכאשר יתמיד להבין דבר מתוך דבר מארבעים עד חמשים, אשר השיג בהם הסברות היקרות והטהורות, אז ראוי ליקח ממנו עצה בדברים העיוניים, לדעת איזה דרך ישכון אור, ודרכי ההשגחה, כאיש המנוסה בדברים שצריכים בהם עצה, והיא העצה היעוצה מאת ה', כאשר תבוא מאיש נבון וחכם כזה, אשר התנהג בימי חייו על פי הסדר אשר קדם, וכל שכן שיהיה ראוי לשילקח ממנו עצה בדברים הנפעלים, אשר מפאת השכל

המעשי, כי לאיש אשר אלה לו, מקרא ומשנה ומצוות ותלמוד, ואשר כח בו להכניע החומר, ועמו תבונה להבין תוכן הדברים על בורים, לא יבצר ממנו מאומה מכל אשר ישאלו את פיו בחכמה בתבונה ובדעת ובכל מלאכה ערוכה בכל ושמורה, וכל הדברים האלה נקבצו באו לו עד ששים שנה, כי מחמשים עד ששים יהיה ראוי לעצה הנכונה כפי התבונה בכח גדול וביד חזקה. וכאשר יגיע למספר ששים שנה, הנה משם והלאה די לו שיהיה נשמר אצלו מה שהשיג עד הזמן ההוא, ומשם והלאה, כל זמן שמזקינין, כאשר יהיו שנותיהם עד ששים על הסדר הנז', תהיה דעתם מתישבת עליהם, ולא שתתחדש ידיעה בהם יתרה על מה שכבר השיגו, כמו שהאריך הר"ן ז"ל בדרשותיו על זה בדרוש ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך וכו', על כן אמר בן ששים לזקנה, בן שבעים לשיבה, בן שמונים לגבורה, על דרך הכתוב שאמר ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה וכו', וכאשר יהיה בן תשעים שח רומו לעפר, עד שבהגיעו למאה, בכל האותות והמופתים, הנה הוא כאלו עבר ובטל מן העולם.

אשר על כן טוב לו כי ישא עול התורה והשלמות בנעוריו, כי כל ימי השגת השלמות הם נ"ה שנה, והם מזמן היותו בן חמש שנים עד היותו בן ששים כאמור, אשר על כן ראוי שישתדל האדם בימי הבלו מתחלת יצירתו בהשגת שלמותו, כי לא ידע מה ילד יום, וכמה יהיו ימי שני חייו, ואף אם יחיה זמן רב, לא ידע אם יבהלוהו מאורעות רעות ומקרים זרים יטרידוהו מהשגתו, אשר על כן הניח השלם הזה הגבולים האלה, להודיע לאדם איך ראוי שישתדל להשגת השלמות, כדי שישיג בו התענוג לאור באור החיים הנצחיים, כי לפי מה שיטרח בעה"ז יאכל לעולם הבא, כמאמר רז"ל מי שטרח בערב שבת שהוא העולם הזה יאכל בשבת שהוא העולם הבא שכלו שבת, והוא מה שרצה השלם הזה במאמרו הקודם שאמר לפום צערא אגרא כמו שביארנו.

והיה הסדר הכולל בפרק הזה מבואר על פי ביאורנו בו, כי אחר אשר הונח במשנה הראשונה שברא השם ית' את העולם בעשרה מאמרות, לתת שכר טוב לצדיקים ולהפרע מן הרשעים וכו', הניח מסדר המשנה עשרה עשרות דברים המורים על כל האותות והמופתים, אשר עשה השם ית' לתת שכר טוב לצדיקים ולהפרע מן הרשעים בכמה דורות שנמשכו אחר בריאת העולם, ותגלה ותראה בהם השגחתו הנפלאה בשכר והעונש בעולם הזה.

ואחריהם הניח רושם השלם, והוא החכם סתם, הכולל העיון והמעשה בשלמות, אשר היה התכלית המכוון בבריאה לתת לו שכר טוב בכל האותות והמופתים הנז', באומרו שבעה דברים בגולם וז' בחכם. ואחריו הניח אופני מיני הפורעניות, והם מיני העונשים

הנמשכים מפאת ההשגחה, באומרו שבעה מיני פורעניות באין לעולם וכו', והוסיף בתואר העונשים במשנה הנמשכת אחריה באומ' בד' פרקים הדבר מתרבה וכו'. ואחר אשר ביאר רושם החכם הראוי אל השכר, ורושם העונשים להפרע מן הרשעים, הניח ששה מיני מדות, אשר כל מין מהם הם ארבע מדות, תגלה ותראה מהם מעלת תהלת השלם ופחיתות הרשע ההפכי לשלם, ושני אמצעיים בכל מין מהם בין שתי הקצוות. ואחר זה הניח ארבעה כוללים, אשר מהם יורשם השלמות בכל חלקיו, חלק אחר חלק עד החלק האחרון, כמו שביארנוהו במקומו. ואחר אשר נשלם רושם השלמות והשלם והפכם כראוי, הניח מאמר רבי יהודה בן תימא, ששם דרך והזהרה להשגת השלמות הנרשם. ואחריהם מאמרי בן בג בג ובן הא הא, אשר ביארו היות כל השלמות כלו מושג בעסק התורה בחלוק ימי האדם כפי הראוי להשגת השלמות והתכלית האחרון. ובו השלמנו מה שראינו לבאר במסכתא הזאת כולה.

והיה הסדר הכולל בכל המסכתא הזאת מבואר מהסדר אשר כתבנו בכל פרק ופרק ממנה, והוא, כי בפרק הראשון הניח סדר הקבלה לסבה אשר זכרנו שם. ואחר סדר הקבלה ביאר הדברים אשר בהם תלוי האושר האנושי, ושם להם ליסוד מוסד מאמר שמעון הצדיק, וכל משניות הפרק כולו יסבו בלכתם על מרכז הדברים אשר בהם האושר.

ובפרק השני הונח הדרך המביא אל האושר הנז', והונחו בו ההנהגות הראויות להשגת השלמות האחרון. וכל המשניות המובאות בו בלכתם ילכו על הכונה הנכונה הזאת.

ובפרק השלישי הונחו הדברים אשר הם סבת הרחקת הגנות והפחיתות בהשקפה הצרופה בהם, ובכלל נתבאר בכל הפרק כולו, הדברים המרחיקים את האדם מן העבירות, קלות וחמורות.

ובפרק הרביעי הונחו כל אופני מיני הטובות האנושיות, וההנהגה הראויה בהם כפי דרכי השלמות לעבודתו ית'.

ובפרק החמישי נכתב ונחתם הטוב המגיע לשלם, אשר נתעלה במעלות הנרשמות בפרקים הקודמים והשכר הנתן לו בכל האותות והמופתים בשמים ובארץ, זולת הטוב הצפון לצדיקים לעתיד לבוא. אשר על כן גזרו רז"ל האי מאן דבעי למהוי חסידא ליעיין במילי דאבות, להיות המסכתא הזאת יסוד מוסד לרושם השלמות בכל חלקיו, וההנהגה הראויה להשגתו ולהרחיק האדם מהפכו, ואופן ההנהגה בטובות האנושיות, ורושם השכר והעונש בשני העולמות גם יחד, כי הוא חיינו ואורך ימינו לאור באור החיים הנצחיים.

פרק ו

משנה א

שנו חכמים בלשון המשנה וכו'. הנה הפרק הששי הזה, אשר קראוהו פרק קנין תורה, יסודתו בהררי קדש תהלת גדולת תורתינו הקדושה, ועם היות שאיננו מיוחד למסכת אבות, כי מסכת אבות כלה משניות, והפרק הזה ברייתות ומאמרי רז"ל, תזל כטל אמרתם, ספיר גזרתם, במעלת התורה ולומדיה כללותיה ופרטיה, ראיתי לפרשו גם הוא, כאשר הסכימו לפרשו כל המפרשים ראשונים ואחרונים, להיותו חתימת סתימת כל מה שקדם במה שבא בו משבח התורה ולומדיה, ובכן אבוא לפרשו בס"ד.

אמר שנו חכמים בלשון המשנה כו', להיות כי למה שנתבאר בפרקים הקודמים הדרך ילכו בה השלמים להשגת השלמות על נכון, והיה התכלית הנכסף הוא העיון התורייי, כי כל הקודם אליו הוא דרך להשגתו ומביא אליו, כמו שהוכחנו בחתימת הפרק האחרון, לכן נסמך הפרק הזה אליו בשבח התורה ומעלתה ורוממותה, ושהיא כוללת כל השלמיות כלם, עד שכל העוסק בה זוכה לכל אופני מיני השלמיות על כן שמו בפתיחת הפרק הזה זה המאמר באומרם שנו חכמים בלשון המשנה וכו', שהוא כאלו אמר, שעם היות הפרק הזה בריתות, ואינם משניות, עם כל זה לרוב מעלת תהלת הנושא אשר דברו בו, והוא מעלת התורה כנז', שנו אותו בלשון משנה, עם שאינה משנה, והם דברים יקרים מאד, עד שראוי לברך אותם ואת האומרים אותם. וז"א ברוך שבחר בהם ובמשנתם, לרוב מעלתם ורוממותם כנז'.

והתחילו במאמר רבי מאיר, אשר כלל בדברים קצרים יקר תפארת תורתינו הקדושה, והעסק בה לשמה, באומרו שהעוסק בה לשמה זוכה לדברים הרבה כו', יר', כי העוסק בתורה לשמה, להיות שהתורה כוללת כל המצוות והאמונות הנכונות והאמיתיות אשר לא יחסר כל בה, הנה מי שיעסוק בה לשמה, זוכה לקיים כל חלקי השלמות העיוני והמעשי, אשר עליהם אמר שזוכה לדברים הרבה, כי אחר שיקדם לו העסק בתורה לשמה, יקנה אחר כך כל המדות כולם אחת לאחת, רצוני, שיפעל אותם בשלמות כאשר יבואו לידו, ולא יבצר ממנו כל טוב מכל אשר יזם לעשות. אמנם אם יהיה להפך, שיקדם לקנות המעלות אחת לאחת, ראוי להקדים מהקלות אל החמורות, עד יבוא אחר כלם אל העיון, כאשר תקדם לו טוב הכנתו בשלמות המדות, מה שאין כן בקודם לעסוק בתורה לשם שמים, כי יעלו בידו כל המעלות כלם פתאם בלתי הדרגה, אחר כך יבא לפעול בקלות כל פעולות המעלות כלם מהחמורות אל הקלות.

והנה הקדמונים משלו בזה משל למה הדבר דומה למלך שמלך בכפר אחד, ואחר כך בכפר אחר גדול מהראשון, ואחר כך בעיר אחת, ואחר כך במדינה, עד שמעט מעט מלך בכיפה. הנה זה אשר התחיל מלמטה מכפר קטן ועלה מעלה, מעלה, דומה למתחיל בהרגל המעלות המדותיות כנז'. אמנם העוסק בתורה לשמה דומה למלך שמלך פתאום על כל הכיפה, שהמליכוהו כלם למלך עליהם, כי זה אחר שמלך בכלם יחד, כלם נקבצו באו לו, עיר ועיר מדינה ומדינה, להשתחוות לו בני המדינות ראשונה, ואחר כך בני העירות, ואחר כך בני הכפרים, הפך הראשון, כמו כן יקרה לעוסק בתורה לשמה שזוכה מיד לדברים הרבה יחד, ואחר כך מלכות התורה ההיא תביאהו לשלמות המעלות כלם אחת לאחד, כמו שביאר אותו ר' מאיר באומרו ומלבשתו ענוה ויראה ומכשירתו וכו'.

ואחר שאמר שזוכה לדברים הרבה דרך כלל, ביאר עוד כולל אחר, והוא הבדל עצמותי לאיש השלם העוסק בתורה לשמה, והוא, שהעולם כולו כדאי הוא לו. וזה יתפרש בפנים שונים, אם שנאמר שמלת הוא דבקה אל העולם, ומלת לו אל העוסק הנז', והכונה שהעוסק בתורה לשמה, מלבד שזוכה לדברים הרבה ושלמיות לאין מספר, הנה העולם כלו הוא כדאי וראוי להבראות ולצאת אל המציאות בעבור השלם הזה לשרתו, על דרך ברוך שברא כל אלה לשמשני. או שיאמר שהעולם כלו הוא כדי מצד השלם העוסק בתורה לשמה, כי להיות הצדיק והשלם יסוד עולם, הנה העולם הוא קיים וכדאי וראוי בעבורו ומצדו, כי אלמלא השלם לא היה העולם כדאי ושלם וקיים כמו שהוא, ותהיה מלת לו בעבורו לכל הפירושים, כמו אמרי לי אחותי את וכו'.

ואפשר שיהיה להפך, שנאמר שמלת הוא תהיה דבקה אל העוסק הנז', ומלת לו אל העולם, והכונה, שכל העולם כלו, עם היותו גדול וכולל כל הנמצאים כלם, כדאי הוא השלם הנז' אל העולם הנז', כלומר שהשלם הנז' הוא כדאי והגון וראוי להיות תכלית אל העולם כלו, וז"א כדאי הוא לו, כי התכלית הטוב יצדק עליו היותו כדאי אל שימצא המביא אליו, ואם גדול הוא, וכמו שהתכלית הוא הטוב מכל המביא אליו, וכל הקודם לו טפל בערכו, כן האיש השלם העוסק בתורה לשמה כל העולם טפלה לו, שהוא כדאי להיות תכלית אל העולם כנז'. והוא מסכים לסברת רז"ל שאמרו שהעולם נברא בשביל ישראל ובשביל התורה, אשר הכונה להם בלי ספק, כי בהמצא האיש הישראלי שלם בתורה, כשיעסוק בה לשם שמים, אז יהיה הוא תכלית העולם, שאז נתחברו התורה והאדם יחד כאמור.

ולהיות שכל הארבע סבות ישתתפו בהמצאת הדברים להוציאם אל הפועל, והיה האיש השלם העוסק בתורה לשמה סבה תכליתית אל העולם כלו כמדובר, על כן הוליד מזה

היותו רע ושותף אל השם ית' בבריאת העולם, והוא שב למאי דסליק מיניה, שאמר שהוא תכלית העולם עד שכל העולם לא נברא אלא לו, כלומר, להמציאו לשלם הזה, או לשרתו, או שהשלם נברא אל העולם להיות תכלית לו. לכל הפירושים, הנה להיותו הוא תכלית העולם נקרא רע, בהמצאת העולם וצאתו אל הפועל כנודע מהמצאת הדבר מד' סבותיו.

ונמשך מזה שהוא האהוב מהשם ית', מאחר שהוא התכלית המכוון אצלו ית' בבריאת העולם, כי התכלית הוא האהוב והנכסף אצל כל פועל בפעולתו.

וכמו כן הנה השלם הזה הוא רע אל שלם אחר כמוהו, והוא אהוב ממנו, וזה להיותו עוסק בתורה לשמה, לפי שהעוסק בתורה ולא יעסוק בה לשמה, וכל שכן הבלתי עוסק כלל, הנה לא ימצא לו רע, לפי שכל היוצאים ממרכז הכוונה השלמה יתחלפו זה מזה, כמו שיתחלפו מקומות הנקודות, זולת נקודת המרכז, ואם רבו לאין תכלית, וזה, כי התכלית הטוב הוא אחד, כמו שהאמת היא אחת, והרעות והתכליות הבלתי טובות הם רבות, כמו שהכזבים והדברים הבדויים הם רבים, ויהיו לבלתי בעל תכלית, ואינו מוכרח שיהיו רעים ומשתתפים הרשעים לכוונה אחת, כי אפשר שיהיו להם כונות מתחלפות, אמנם מי שיעסוק בתורה לשמה, זה בהכרח יהיה רע וחבר לאיש כמוהו ומשתתף עמו, שהתכלית המכוון לכלם הוא אחד. וכמו כן הוא אהוב לכל השלמים כמוהו, כי מתנאי השלם לאהוב אל השלמים ולהתחבר עמהם תמיד, והיא אהבת הטוב במה שהוא טוב שכל השלמים יכספוהו.

ולפי זה אומרו נקרא רע אהוב הוא כולל אל השם ית' ואל השלם, ועל כן לקח אותו בלשון כולל וסתמי, והוא כאלו אמר שהוא רע ואהוב למקום ולבריות, כי הגזרה הסתמית תהיה כוללת כנודע.

ואמר שמהיותו הוא אהוב מהשם ית' ומהשלמים כנז', והיותו רע להם, ימשך היותו גם הוא אוהב אותם ומשמח אותם, כי מצד שהשם ית' אוהב אותו, הוא גם כן אוהב את המקום, ומצד שהבריות אוהבים אותו, גם הוא אוהב את הבריות, ומצד היותו רע וחבר ושותף כביכול לשם ית', הוא משמח את המקום, כי ישמח ה' במעשיו כאשר יהיו שלמים, שהוא התכלית המכוון אצלו ית' בהמציאו אותם כנז', והוא אומרו אוהב את המקום, אוהב את הבריות, משמח את המקום, משמח את הבריות וכו'.

ואחר אשר הניח דרך כללות מעלת גדולת תהלת העוסק בתורה לשמה דרך כללות, בא לפרט היות התורה עצמה ממציאה לו ההכנה הטובה אל המעלות המדותיות ואל השכליות, ושאחר שתתן לו ההכנה, היא גם כן תתן לו המעלות עצמן. וההכנה אשר תתן

לו, היא בשתלביש אותו במלבוש ענוה ויראה, כי הענוה היא הכנה אל המדות הטובות כולם להוציאם מן הכח אל הפועל החצוני, שהיא תורה על הכנעת החומר אל צד השכל, אשר בזה יתוקן כל עוות החומר, והיראה היא תקון כל הדברים הרעים התלויים בשכל בהרהור עבירה, שהוא מהשכל המעשי, ובכלל על כל מצוות לא תעשה שתלויות בשכל המעשי כנודע. ואפשר שענוה ייראה הם לתקון הכה הכעסני והתאוני, כי לתקון הכח הכעסני תהיה הענוה כנז', ואל התאוני תהיה היראה שהיא יראת החטא.

ואחר אשר ביאר ההכנה כנז', ביאר איך מצד ההכנה הנז' ישלם במעלות המדותיות כלם, אם בהנהגת האדם את עצמו, ואם בהנהגת ביתו, ואם בהנהגת מדינתו.

ואמנם בהנהגת עצמו אמר, שמכשירתו התורה באמצעות ההכנה כנז' להיות צדיק וחסיד, ישר ונאמן, כי מכשירתו הוא לשון הכנה, כמו שפירשו המפרשים, והכונה שבאמצעות הענוה והיראה מכשיר ומכין אותו להיות צדיק חסיד ישר ונאמן בפועל. וצדיק וחסיד הם תוארים יורו על פעולות המעלה, כמו שפי' בברייתא מאי צדיק שעושה צדקות, ומאי חסיד שעושה לפנים משורת הדין, והם מצד הענוה המכינה אל הפועל החצוני כנז'. ואמנם ישר ונאמן הם תוארים אצל השכל המעשי, והם מצד היראה המכינה אל יושר השכל המעשי, והיותו נאמן לשמור כל מצות לא תעשה התלויות בו, ועל כן אמר ישר ונאמן, כי ישר הוא תואר אל השכל המעשי, והוא השכל הישר במה שישפוט ביושר על עשיית הטוב, ונאמנות הוא גם כן תאר אל השכל המעשי, במה שיתרחק מהרע, והוא נאמן עליו מלעשותו, והעוסק בתורה לשמה זוכה לכל הדברים האלה כנז', וזה כולל כל המעלות המדותיות הראויות להמצא באדם בהנהגת עצמו, שהוא כולל כל הקנינים אשר בנפש, והפעולות החצוניות הנמשכות מהן כאמור.

וביאר כולל אחר אצל הנהגת הבית באומרו ומרחקתו מן החטא ומקרבתו לידי זכות וכו', וזה לא יתכן שיאמר אותו על הרחקת החטא מהאדם שלא תבא עבירה לידו, כי זה כבר נכלל בתאר הצדיק והחסיד, שהוא ההתרחקות מכל חטא ופשע, וההתקרבות אל הטוב במה שהוא טוב, אמנם הכונה בזה, כי בפעולות אשר ישתתף האדם בהם עם שאר הב"ח, מדלתי ביתו ולפנים, כמאכל ומשתה ומשגל ודומיהם, הנה כשיעשה אותם האדם וחי בהם, ראוי שלא יעשה אותם מצד ההנאה והערבות הגשמי המגיע לו מזה, רק מצד היותו לעבודתו ית', וצריך זריזות גדול כדי שלא תתערב מחשבה פוסלת בשעת מעשה, רק כלה לשמים, על כן אמר שהעוסק בתורה לשמה, הנה התורה תשמור עליו בפעולות ההם להרחיק אותו מהחטא ולקרב אותו לידי זכות בפעולה עצמה, כי בפעולה אחת מאלה אפשר שיחטא האדם בה, אם תכליתו הערבות הגשמי, ואפשר

שיזכה בה, אם תכליתו לעבודתו ית' כנז', וזה כולו בהנהגת האדם בפעולות אשר יעשה בתוך ביתו כאמור.

ואחר אשר ביאר מה שיאות בהנהגת עצמו והנהגת ביתו, נעתק לבאר הטוב הנמשך אל כל המדינה ואל כל הקבוץ בכלל, באומ' ונהנים ממנו עצה ותושיה ובינה וגבורה, כי כאשר ימצא השלם בין הקבוץ המדיני, כולם יקבצו יבואו לו, ונהנים ממנו בני המדינה עצה ותושיה, והם שני מיני משרתי השכל הישר להישיר אל הפועל השלם, כמו שנתבאר במאמר הששי מספר המדות. ובינה היא התבונה המישרת אל המעשים הטובים, והיא מעלה אחת מהששה מעלות שכליות, כמו שנתבאר במאמר הנז' מספר המדות, והגבורה היא מעלה מדותית כוללת כל המעלות כולן, שהיא אחד מהארבעה מעלות הכוללות הנקראות קארדינאליש בלעז, אשר על צירן תסובב דלת המעלות המדותיות כלן כנז', וכל המעלות הנז' יגיעו אל הקבוץ כלו מצד השלמים העוסקים בתורה לשמה כאמור.

ואחר אשר ביאר הטוב הנמשך לעצמו ולביתו ולמדינתו כנז' ביאר מעלתו ורוממותו בהנהגה המדינית באומרו, שהעוסק בתורה לשמה הנה התורה נותנת לו מלכות וממשלה וחקור דין, שהם שלשה מדרגות השררה, זו למעלה מזו, כי המלכות הוא כנוי אל המלך, וז"א מלכות. ותחתיו השרים, וז"א וממשלה. ותחתיהם הדיינים שבכל עיר ועיר, אשר הם תחת השרים והמושלים, וז"א וחקור דין. והוא כאלו אמר, שאחר שיגיע האדם להשגת המעלות המדותיות יעלה במעלות הממשלה והשררה במדינה כנז', והם המלכות והממשלה וחקור דין כמדובר.

ואחר אשר ביאר מדרגת שלמותו במעלות המדותיות, נעתק לבאר שלמותו ורוממותו במעלות השכליות, באומרו מגלין לו רזי תורה, ונעשה כמעיין שאינו פוסק, וכנהר שמתגבר והולך כו', והנה אפשר שאומרו ומגלין לו רזי תורה ר"ל שאחר שיהיה שלם במעלות המדותיות באמצעות התורה, אז מוסרין לו רבותיו סתרי התורה, כי אם אינו שלם בחלק המעשי או שאינו עוסק בתורה לשמה, דהא בהא תליא, שהעסק בה לשמה יביאהו לשלמות המעשה, ושלמות המעשה יביאהו לעסוק בה לשמה, אז אין ראוי לגלות לו סתרי תורה. ואפשר שהעסק בתורה, שהוא שלמות השכל העיוני, והמעלות אשר זכר, שהם שלמות השכל המעשי, הם עצמם מגלין לו רזי תורה, כאלו אמר, שבהשגת שלמותם יתגלו לו רזי תורה.

ואמר שימשך מזה, אחר שיתגלו לו סתרי תורה בשלמות המעשה כאמור, שיהיה כמעיין שאינו פוסק וכנהר שמתגבר והולך, ר"ל, שמצד היותו עוסק בתורה לשמה, אחר שיגלו

לו סתריה, יהיה נמשל בזה אל המעיין, כי המעיין כאשר יהיה מקורו נסתר לפעמים, יפסק המעיין ההוא, אך כאשר יהיה המקור מגולה, יהיה נובע בלי הפסק, כי לא יהיה לו דבר מונע יציאת המים אל המעיין. ובכן אמר, שכאשר יעסוק בתורה לשמה, מגלין לו מן השמים בסיעתא דשמיא, ומן הארץ מפי רבותיו או מצד עצמו, לכל הפירושים, במה שיתגלו לו סתרי תורה, שהוא גלוי המקור ונקיותו, מזה יתחייב שיהיה מעיין למודו בלתי הפסק, כי אם לא ידע סתרי תורה, ויהיו נעלמים ונסתרים ממנו, אם ישאלו ממנו דבר מה בדרושים האלהיים לא ידע להשיב, ונמצא מעיין ידיעתו נפסק. ועל כן אמר, שמצד שיתגלו לו סתרי תורה, שהוא נמשל לגלוי המקור, יתחייב שיהיה כמעיין שאינו פוסק. ולהיות שהמעיין, אף שלא יהיה פוסק לעולם מצד נקיות וגלוי מקורו, הנה לא יתחייב מזה שירבו ויתגברו מימיו יותר ממה שהם, כי המעיין, אף שאינו פוסק, אינם מתרבים מימיו. על כן אמר, שהעוסק בתורה לשמה ידמה למעיין בהעדר ההפסק, וידמה לנהר מתגבר ברבוי ההשגה ותוספת הידיעה והחכמה יום יום, ועל כן המשיל לעוסק בתורה לשני הדברים גם יחד, אל המעיין ואל הנהר, והוא דקדוק נכון.

אמנם אומרו ויהא צנוע וארך רוח ומוחל על עלבונו וכו', אפשר שתהיה צואה שמצוה ר' מאיר אל העוסק בתורה לשמה על שלשה דברים, שיזהר בהם אחר שיתגלו לו סתרי תורה, והם צניעות וארך רוח ומחילת העלבון.

ואפשר שאינם בדרך צואה והזהרה, רק הודעה, שהודיע שהשלשה דברים הנז' יהיו נמשכים לו מהיותו עוסק בתורה לשמה, וזהו הנראה אצלי יותר נכון. ובין כך ובין כך הנה השלשה דברים הללו צריכים מאד אל השלשה דברים אשר זכר ראשונה, כי ממה שזכר שמגלין לו רזי תורה יתחייב לו, או צוה עליו, שיהיה צנוע בסתרים ההם, שאף על פי שנתגלו לו, לא יפרסם אותם לאחרים בלתי ראויים לקבלתם, רק בהצנע לכת. וכנגד הדבר השני, שאמר שנעשה כמעיין שאינו פוסק, עד שישיב לכל שואל בלתי הפסק והעלם כלל, אמר, שיהיה ארך רוח, שיהיה סובל שאלות השואלים ממנו, כי אם יבא לכלל כעס ויהיה בועט בהם, אין לך הפסק גדול מזה.

וכנגד הדבר הג', שאמר שהוא כנהר שמתגבר והולך, שהכונה בו שכל זמן שמזקין חכמה נתוספת בו, אמר, שיהיה מוחל על עלבונו, וזה, כי כשישיג מהר מה שהיה נעלם ממנו אתמול, שהוא סכלות העדרי, צריך שלא יקבל מזה עלבון, כי אם קבל מזה עלבון, לא תתחדש לו ידיעה כלל בהמשך הזמן, וכל שכן אם היה בו סכלות קניני, שצריך שיחזור בו, ולא יקבל ממנו עלבון. ועל כן אמר ומוחל על עלבונו, שהוא הנמשך לו מצד התחדשות ידיעתו כנז'.

ואחר אשר ביאר כל השלמות המגיע לו בחלק העיון, והוא שלמות השכל העיוני, הודיע מדרגת מעלתו ורוממותו, ואמר, שזה העוסק בתורה לשמה על האופן הנז', אחר שיתגלו לו סתרי תורה ונעשה כמעיין וכו', וכנהר מתגבר וכו', התורה אשר עסק בה תגדלהו ותרוממהו על כל המעשים. וז"א ומגדלתו ורוממתו על כל המעשים.

וזה אפשר שיתפרש בפנים שונים, אם שנאמר שהתורה תרוממהו ותגדלהו עד שיהיה מושל על כל המעשים שירצה לעשות, רוצה לומר, שלא יבצר ממנו דבר מכל אשר יזם לעשות, או שיאמ', שבעסק התורה לשמה יהיה מושל ברוחו ובחומרו, כי המעשים כולם הם מפאת החומר, והעוסק בתורה לשמה, הנה הוא מושל על כל מעשי החומר שיהיו נפעלים כרצון השכל, ולא יהיה השכל נכנע אל מעשי החומר, רק להפך.

או שיאמר, שהתורה תרוממהו על כל המעשים הידועים, שהם מעשי השם ית', כי הכל מעשה ידיו, והוא מסכים למה שהתחיל השלם הזה בפתח דבריו, באומרו שכל העולם כלו כדאי הוא לו, כמו שביארנוהו. והוא כאלו אמר, שהתורה תגדיל אותו על מדרגת כל הנמצאים כלם, שהם מעשי ידיו יתעלה, להיותו הוא תכלית כלם, ויהיה נמשך זה ממה שפתח בו, כאלו פירש כי מה שאמר למעלה שכל העולם כלו הוא כדאי לו, הנה זה יובן אחר השגת כל המעלות הנזכרות, כי בזה יתגדל ויתרומם על כל המעשים שהם הנמצאים כלם כאמור.

ואפשר שאומרו על כל המעשים רוצה לומר, שהתורה תרוממהו לעסוק בה כשתקדם מעשה המצות אל התורה, והוא כאלו אמר, תרוממהו כשיהיה העסק בתורה, על המעשים, שהמעשים יהיו קודמים, ויבוא עסק התורה עליהם, על דרך מאמר רז"ל כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת, כמו שביארנוהו.

משנה ב

אמר רבי יהושע בן לוי בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת אוי להם לבריות מעלבונה של תורה וכו'. אחר אשר הונחה הברייתא הקודמת ליסוד מוסד בפרק הזה, בביאור מעלת גדולת תורתינו הקדושה, והתועלות הגדולות הנמשכות ממנה, ובכלל שלמות השכל העיוני והמעשי, הונח אחריה מאמר זה השלם, אשר הוסיף גם הוא שבח ותהלת מעלת התורה, ועונש הנרחק ממנה ובלתי עוסק בה, כי מזה תגלה ותראה מעלת העסק בה, כי ידיעת ההפכים אחת, ואם לא יצדק אחד מהם יצדק סותרו. ונמשכו על שבח התורה וגנות המתבטל ממנה, כל הברייתות המובאות בפרק הזה, כי על מרכז הברייתא הראשונה יסובו כולם.

והנה אמת, כדי שנעמוד על אמיתת הבנת כוונת זה השלם בדבריו אלה, ראוי לדעת ראשונה למה זה אמר, שהקול הנז' יוצאת בכל יום ויום, היה לו לומר מציאות הקול שאומרת אוי להם לבריות וכו', ומאי איכפת לן אם יוצאת בכל יום, או פעם בשנה. וכן יש לדעת באמת מאי איכפת לן אם יוצאת מהר חורב, או אם הוא קול מהשמים, לימא בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת וכו'. ועוד, כי כפי טבע הלשון היה לו לומר אוי להם לבריות מעלבון התורה, למה אמר מעלבונה של תורה, כי איך יתואר העלבון לתורה, קודם זכירת התורה. ועם היות שזה ממשפט הלשון בהרבה מקומות, הנה בכל מקום שנאמר כן ראוי לתת טעם לזה, כי לא בא על צד הקרי וההזדמן. ועוד יש לראות באומרו שכל מי שאינו עוסק בתורה תדיר נקרא נזוף, שנראה שצריך שיהיה העסק בתורה בלי הפסק כלל, ומי הוא זה ואיזהו ילוד אשה שיזכה למדרגה זאת, כי זה יאות למלאכי השרת. הנה זה ראיתי שראוי להתעורר במאמר הזה זולת הספקות וההערות שנתעוררו עליהם המפרשים כולם.

אשר על כן לבי גומר ואומר, שמאמר זה השלם נקשר בעבותות אהבת האמת עם מאמר ר' מאיר אשר קדם בברייתא הקודמת, כי להיות שר' מאיר אמר, שהעוסק בתורה לשמה מגלין לו רזי תורה, מלבד המעלות המדותיות כמו שביארנו, ומצד גלוי צפוני טמוני כל הסודות התוריות, נעשה כמעיין שאינו פוסק, במה שיודע טעמי המצוות ושרשי האמונות, שהם סתרי תורה, עד שידע להשיב בהם לאפיקורוס, ולכל שואל יואל לדעת מעלת גדולת תורתינו הקדושה בלי הפסק והעלם כלל, הנה הוא מבואר שכל מי שיגיע אל המדרגה הגדולה הזאת מהידיעה, לא תקבל התורה עלבון על ידו, כי כל הבא לישאל ימלא את ידו בטעמים נכונים ומתיישבים על לבו, יכיר וידע השואל בהם מעלת התורה ושבחה. אמנם מי שאינו עוסק בה תדיר, כלומר שלא הגיע למדרגת מעיין שאינו פוסק, כי זאת היא כונת מלת תדיר על העדר ההפסק בידיעת טעמי המצוות והאמונות, עד שלא יהיה הפסק בתשובותיו לכל שואל, כי זה נמשך לו מהעדר ידיעת סתרי תורה, הנה האיש שנפסק מעיין ידיעתו, הוא מחייב באמת עלבון התורה, כי כאשר יבוא אליו איזה שואל נבוך בסודות התורה וטעמי המצות, או שרשי האמונות, וישאל לו על דבר מהדברים האלה, ולא ידע להשיב, בהיותו מוחזק לחכם יחשוב שהוא חסרון בתורה שלא ביארה טעמי הדברים על בורין, וזהו עלבונה של התורה עצמה, שנמשך מהעדר העסק בה תדיר, כלומר מההפסק במעיין ידיעתה, ולא שחייב העלבון הזה הבלתי עוסק בה תדיר בכונה מכוונת, רק שנמשך מאליו מצד ההפסק הנז', ועל כן אמר מעלבונה של תורה, כלומר, שנמשך לה מהעדר העסק בה, כי ההעדר בדבר מה לא יהיה סבת

מציאות דבר אחר בו כנודע. ואם היה אומר מעלבון התורה, היה נשמע שהיה מגיע העלבון לתורה בשימת משים בקום עשה, ואיננו כן, רק שהוא נמשך מעצמו, מצד העדר ידיעת העסק בה כאמור.

ואמר, שהאיש אשר בסבת העדר עסקו בתורה נמשך העלבון הזה לה, אוי לו ואוי לנפשו, כי לא זכה שתתקדש שם שמים על ידו בפרסום סודות התורה, והטעם לזה הוא, כי בהעדר עסקו בתורה תדיר בלי הפסק כנז', הוא נפסק ונעדר מהדבקות עמו ית', ונקרא נזוף ממנו. ולפי זה מלת תדיר איננה באה על המשך הזמן שיהיה תמידי בלי הפסק, רק על המשך הידיעה בלתי הפסק, הנמשך מצד ההעדר בידיעת הצריך לדעת להשיב לכל שואל כמעיין שאינו פוסק, שכל עת שישאלו ממנו ידע להשיב.

ועל כן אמר, שהקול יוצאת מהר חורב, לרמוז כי להיות שנאמרו בסיני כל סודות התורה, כללותיה ופרטיה, כמו שארז"ל שאפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נאמר למשה בסיני, נמצא שהר סיני הוא כמו עד על זה, ועל כן הקול יוצאת משם, כאלו אמר, שההר ההוא מעיד שהעלבון הנמשך לתורה, הוא מצד הבריות שאינם עוסקים בה תדיר, ולא מצד התורה, כי כל סודותיה נאמרו בסיני, ונתקבלו איש מפי איש.

ועל כן אמר בכל יום ויום, לרמוז גם כן על צורך הידיעה בלי הפסק, כי כל צעקת הקול ההוא הוא על ההפסק, שצריך שיעסוק העוסק בה בלי הפסק הידיעה כנז', וזהו המכוון במלת תדיר, רוצה לומר לעולם, כי בכל עת שיצטרך להשיב ולא ידע להשיב יקרא הפסק, ויהיה נזוף ונבדל ונפרד מדבקותו ית', כי מדרגת הדבקות תהיה כפי מדרגת ידיעתו בסודות האלהיות. ובהיות שמצד העדר ידיעתו נמשך עלבון לתורה, נמצא שהיתה התורה בו כמו הנזם זהב באף חזיר, שהחזיר מטנף אותו, שיותר טוב היה לנזם ההוא שיהיה מונח בקרן זוית, שהיה עומד שם נקי, עם שלא היה נראה לעולם שלמותו, ממה שיהיה באף החזיר, שהוא סבת טנופו ועלבונו, שמשים אותו בתוך הטיט ובכל מקום מטונף ומזוהם.

וכמו כן תהיה התורה בו כמו היופי באשה סרת טעם, כי בהיותה סרת טעם, תתגנה היופי בה ותחסר מעלתו ורוממותו, והם ב' משלים על האיש העוסק בתורה, שהיא נמשלה לנזם זהב וליופי, והאיש העוסק בה בהפסק, שלא ידע סודותיה, הוא נמשל לחזיר ולאשה סרת טעם, וכמו שלנזם נמשך עלבון מצד החזיר, וליופי מצד האשה סרת טעם, כן נמשך עלבון לתורה מצד האיש הלזה ובסבתו, כי יותר טוב הוא שתהיה התורה מונחת בקרן זוית, משתהיה באיש כזה, ועל כן אוי לו ואוי לנפשו כנז'. ותהיה לפי זה הראיה שהביא מפסוק נזם זהב באף חזיר, להוכיח תחלת גזרתו שאמר אוי להם לבריות

מעלבונה של תורה, וכאלו אמר ראוי שיענשו הבריות מצד העדר ידיעתם שנמשך מזה עלבון התורה, כי הם סבתה, כמו שהחזיר סבת טנוף הנזם זהב, כי התורה נמשלה לזהב שנאמר הנחמדים מזהב ומפז רב וכו', וכן כמו שהאשה סרת טעם היא סבת גנות היופי, ועל כן צדק מאמרו במה שאמר, שאוי להם לבריות מעלבונה של תורה.

ואפשר שתהיה הראיה דבקה לסוף הגזרה כמשפטה, והוא, שהביא ראיה איך נקרא נזוף ונפרד ונבדל מאתו ית', יען התורה בו היא כמו הנזם זהב, וכמו היופי, שהם דברים יקרים ונחמדים לכל, וכשהוא נפסק מידיעתה, הוא מפסידה ונבדל ונפרד ממנו ית' בהפסדה, ונדמה בזה לחזיר שמפסיד הנזם בטנוף הטנופת, והאשה סרת טעם, שמפסדת היופי, עד שאין בני אדם דבקים בהם. וז"א שנאמר נזם זהב באף חזיר אשה יפה וסרת טעם וכה, והכל הולך אל מקום אחד.

ואפשר שיהיה המכוון במאמר השלם הזה מסכים למה שכתב הרמב"ם ז"ל בחלק הג' מספרו הנכבד פרק שמונה עשר וז"ל ולא תהיה ההשגחה האלהית בבני אדם כלם בשוה, אבל יהיה יתרון ההשגחה עליהם כיתרון שלמותם האנושי זה על זה, ע"כ. והוא מבואר האמות, כי כפי מדרגת דבקותם בו ית' יהיו נצולים ממקרי הזמן, וכפי רחוקם ממנו יהיו נופלים תחת הזמן ומקריו, וזה טעם מה שבא בתורה בעונש המתפרדים מדבקותו ית', והסתרתי פני מהם וכו' ומצאוהו צרות רבות וכו', כי לא מאתו ית' ימשך הרע חלילה, כי אין רע יורד מלמעלה, רק נמשך במקרה מצד העדר הדבקות בו ית'.

ולהיות מבואר בעצמו שמדרגת הדבקות תהיה כפי מדרגת העיון והעסק בתורה, על כן אמר זה השלם, שכל הרעות הבאות לבריות הוא מצד עלבונה של תורה, וז"א אוי להם לבריות מעלבונה של תורה, יר', האוי והאבוי והצרות משתרגות עולות על צוארי הבריות, הם נמשכות להם, להיותם סבת עלבונה של תורה. וביאר הטעם עצמו שביאר הרמב"ם ז"ל בפרק הנז' מספרו, באומרו שכל מי שאינו עוסק בתורה תדיר נקרא נזוף וכו', רוצה לומר, הטעם בזה הוא, שהנזיפה, שהיא כנוי להעדר השגחתו ית', באה לו מצד העדר עסקו בתורה תדיר, כי כפי מדרגת עסקו בתורה תהיה מדרגת השגחתו ית' בו כנז', ובהפסק העסק בה, תפסק השגחתו ית' בו. ונמצא לפי זה שהרעות הבאות לבריות הם מצד עלבון התורה, שנמשך מצד הפסק הידיעה בה כנז', וכפי מדרגת העלבון המגיע לתורה, תהיה מדרגת הרע המגיע לבלתי עוסק בה תדיר, כי הרע יגיע כפי מדרגת העדר ההשגחה ממנו כאמור.

והביא ראיה, לשהבלתי עוסק בתורה תדיר נקרא נזוף, מפסוק נזם זהב באף חזיר וכו', שהוא כאלו אמר, שזאת התורה האלהית אשר באיש הבלתי ראוי לה, כיון שנפסק

מידיעתה, הנה בהעדר עסקו בה, יוסר דבקותו שהיה לו בה עמו ית', כמו שיוסר דבקות כל איש חשקו בנזם זהב ובאשה יפה, כשיהיה הנזם ההוא בחזיר, והיופי ההוא בסרת טעם. והוא משל מסכים מכל צד. ולכל הפירושים, אחר אשר הוכיח הדבר אשר רצה להוכיחו משלילת ההשגחה בבלתי עוסק בתורה תדיר, ביאר חיוב השגחתו הנפלאה בעוסק בה כאומ' ואומר והלוחות מעשה אלהים המה וכו', שאין לך בן חורין אלא העוסק בתורה וכו', שהכונה במאמר הזה לומר שהעוסק בתורה הוא בן חורין מהמאורעות הרעות ומקרי הזמן, להיותו מושגח מאתו ית' כפי מדרגת דבקותו כנז', והוא מה שביאר עוד באומרו שכל מי שעוסק בתורה הרי זה מתעלה וכו', שהיא נתינת טעם וסבה, כאלו אמר, למה הוא בן חורין מהמקרים הרעים, העוסק בתורה, וביאר שהסבה בזה היא לפי שהעוסק בה הוא מתעלה ומתדבק בו ית' למעלה מהמערכה, ועל כן הוא בן חורין מהדברים הנמשכים מפאת המערכה, להיותו הוא למעלה ממנה דבק בו ית'.

והביא ראיה מפסוק וממדבר מתנה, וממתנה נחליאל, ומנחליאל במות וכו', מסכים למה שביארנו, שאחר שישים אדם עצמו כמדבר לדברי תורה, נתנה התורה לו במתנה, ואחר שנתנה לו במתנה, וידע סודותיה וטעמי מצוותיה באופן שלא תקבל עוד עלבון על ידו, אז עם זה הוא נוחל הדבקות עם האל ית', וז"א וממתנה נחליאל וכו', ואחר שמתדבק בו הוא מתעלה למעלה על צבא המרום במרום, ואין המערכה שולטת בו להיותו הוא למעלה ממנה כנז', וז"א ומנחליאל במות וכו', שהוא רוכב שמים ומתעלה מהעולם הזה למעלה ראש כאמור.

ואפשר שכיון השלם הזה בדבריו אלה אל דרוש אחר יקר הערך, אשר נתבאר על פי חכמים קדומים, והוא מבואר בעצמו לבקיאים בחדרי תורתינו הקדושה, והוא, שהאנשים השלמים, וביחוד החכמים, אשר כל מגמתם וכל ישעם וחפצם שלמות השכל, הם נקראים בני חורין ממקרי הזמן, ולא מפני היותם נמלטים ממוקשי המקרים הרעים, כי הנה מצאנו ראינו שגם עליהם יעבור כוס המאורעות הרעות ויסורין קשים, רק נקראו בני חורין מהם, להיות שאינם עושים בהם רושם, כאלו לא היו באים עליהם כלל, שאף על פי שיבואו עליהם ייסורין, לא יתפעלו מהם ולא יטיחו דברים כלפי מעלה חלילה, אדרבה יקבלו אותם בסבר פנים יפות. והסבה לכל זה, היא, להיותם מכירים באמת ובתמים שהמקרים ההם לא ישחיתו רק הגוף והדברים הנתלים בו, אך אל השכל לא ירעו ולא ישחיתו, ואליו לא יגיעו. ובהיות כי הדברים הגשמיים כלם להבל ותוהו נחשבו בעיניהם, על כן לא יתפעלו מהם כלל, כמו שהארכתי בדרוש הזה במאמר הראשון מספר תפלה למשה חלק שלישי בביאור רחב.

והוא מה שרמז פה זה השלם באומרו אוי להם לבריות מעלבונה של תורה וכו', והוא כאלו אמר שהאוי שמורה על ההרגשה במאורעות הרעות כשמתרעמים מהם במלת אוי ואבוי, הנה זה נמשך להם מצד היותם בלתי עוסקים בתורה, שאם היו עוסקים בתורה תדיר, לא היה נחשב להם הרע לאוי בעיניהם, כלומר לא היו מרגישים אותו, ועל כן אמר אוי להם לבריות, ולא אמר רע להם לבריות, כי לא רצה על חיוב הרע עצמו, רק על ההרגשה ממנו, כי הרע יבוא לכל אדם כצדיק כרשע, אך האוי, והוא ההרגשה, לא תהיה רק לבלתי עוסק בתורה תדיר, ועל כן הוסיף מלת להם, שהיה לו לומר אוי לבריות מעלבונה של תורה וכו', אך הוסיף מלת להם לרמוז אל הכונה הזאת, כאלו אמר שהאוי היה להם מצדם, ולא מצד האוי בעצמו, כי איננו אוי לפי האמת, רק הוא אוי להם מצד שהם מרגישים הרע, שאם היו עוסקים בתורה תדיר, לא היה אוי, אדרבה היה לששון ולשמחה, ע"ד שאחז"ל ועושים מאהבה ושמחים ביסורין וכו'.

וביאר למה יתחייב להם האוי וההרגשה, מפני העדר העסק בתורה, באומרו שכל מי שאינו עוסק בתורה תדיר נקרא נזוף וכו', יר', להיות שהבלתי עוסק בתורה הוא מרוחק מאתו ית', ובהיותו מרוחק מאתו, הנה הוא נוטה אל המוחשות, ובכן מרגיש העדר הדברים הגשמיים, כי כל זמן היותו דבק עמו ית' הוא רוחני אלהי בלתי מרגיש המוחשות, והדברים אשר להם תליה בחומר.

ואמר שיקרה לו בזה כמו שיקרה בנזם זהב, כאשר יהיה באף חזיר, ובאשה היפה, כשהיא סרת טעם, והוא כי כמו שהחזיר להיותו מטונף ומכוער מצד עצמו, לא יספיק הנזם זהב ליפות אותו, אלא אדרבה הנזם זהב בו יוסיף כעור על כעורו, שהוא סבה חזקה לשיסתכלו בו וישגיחו בו יותר מהנהוג, להיותו משונה בנזם ההוא. וכן האשה כשהיא סרת טעם, לא יספיק היופי לעשותה בלתי מגונה לרואיה, אדרבה היופי יהיה סבת גלוי סרות טעמה. כן העוסק בתורה ונפסק מידיעתה כנז', יהיה דומה לאלה, כי התורה בהם בהיותם הם סבת עלבונה תוסיף רעה על רעתם, והיה דמוי והמשל האיש העוסק בתורה ופוסק מידיעתה, עד שמרגיש העדר הטובות הגשמיות, לאשה היפה וסרת טעם, כי כמו שהאשה סרת טעם כל אשר תוסיף להתקשט תוסיף כעור על כעורה, כן האיש הנפרד מהדבקות ונוטה אל המוחשות, כל אשר יוסיף מהטובות החצוניות הנמשל לתכשיטין ותמרוקי הנשים, יוסיף לחטוא בהם. וכמו שהאשה היפה יעלת חן בלתי סרת טעם, שתדמה לעוסק בתורה תדיר כפי הדמוי הנז', כל אשר תוסיף להתקשט תהיה יותר יפה, ובהעדר התכשיטין לא יעדר יופיה הדבק בה, כן האיש השלם העוסק בתורה תדיר, אם יהיה לו רבוי מהטובות החצוניות, יוסיף בהם שלמות על שלמותו, וחסרונם לא יחסרו

שלמותו כלל כמו שהוכחנו, אשר על כן על כל הדמויים וההמשלים האלה, המשיל המרגישים הרעות אל האשה היפה סרת טעם.

וביאר הענין יותר באומרו ואומר והלוחות מעשה אלהים המה כו', אל תיקרי חרות אלא חירות, שאין לך בן חורין אלא העוסק בתורה. ר"ל, שהעוסק בתורה הוא בן חורין מהמערכה שאינו משועבד לה, כמו שהם הנוטים אל המוחשות ונמשכים אחר הדברים הגשמיים כנז', והוא שהמערכה לא תוכל לו, כי כל הרע הנמשך ממנה אינו נחשב בעיניו למאומה, ואינו מרגיש אותו כמדובר, ועל כן אמר שאין לך בן חורין אלא העוסק בתורה.

יר', כי עם היות שיש אופן אחר מחירות בין האנשים, כמו שהוא החירות אשר למלכים והשרים, שאין אדון ומושל עליהם גדול מהם, וכן כל המושפע מהמערכה ברבוי הטובות החצוניות, הנה עם כל הטובות ההם הם יראים לאבדם פתאום לעת תמוט רגלם, ועל כן אין טובתם שלמה, אמנם החירות אשר לשלמים, וביחוד העוסקים בתורה, הוא קיים ונצחי לעד, בלתי יראים מהפסדו, ומהשעבוד לעולם, כי אף אם יבואו על השלם כל המאורעות הרעות והקשות המתרגשות לבוא בעולם, לא יתפעל מהם, ולא ירא מפניהם, על כן אמר בלשון שלילה, שאין שום א' מאישי המין האנושי שיקרא בן חורין באמת ובתמים, אלא העוסק בתורה.

אשר מזה למד חכם אחד יוני קדמון מאד המאמר המיוחד לו, שהביאוהו רבים מחכמים האחרונים ושבחוהו, באומרו בלשון יון מונוש או סופוש ליפטירוש, ר"ל החכם לבדו הוא בן חורין, והוא הדבר בעצמו שאמר השלם הזה.

וכן אמרו על אלכסנדרוס מקדוני, שהיה משבח עצמו באומרו שהיה בן חורין מהמערכה, על הכונה הזאת בלי ספק, להיותו חכם ובלתי מרגיש המקרים הרעים כאמור, והוא מסכים כלו מכל צד למאמר זה השלם ריב"ל ז"ל. וביאר הטעם למה יהיה בן חורין מהמערכה, העוסק בתורה, באומרו שכל מי שעוסק בתורה הרי זה מתעלה וכו', יר', לפי שהעוסק בתורה הוא מתעלה ומתדבק בו ית', ואינו מתפעל מהדברים הגשמיים, להיותו מתעלה על המערכה ומתדבק בו ית', והביא ראיה מהפסוק שנאמר וממדבר מתנה וכו', על דרך שביארנוהו לעיל.

ואפשר שרמז עוד זה השלם ריב"ל ז"ל לדרוש אחר תורני, יקר בעיני פני אלהים ואדם, השרישונו רז"ל בו בהרבה מקומות, בענין בנין קנין הייסורין כי את אשר יאהב ה' יוכיח, כמו שהארכתי אני בזה במאמר הנז' מספר תפלה למשה מאד, כי אין רע יורד מפאת השגחתו הנפלאה, ובכן הייסורין הבאים בכונה מכוונת מפאת ההשגחה, לא יבואו רק על השלמים אשר הוא משגיח בהם, והנה הם מסודרים בכונה מכוונת מאתו

ית', בהשגחתו הנפלאה, להנאתם ולטובתם לחיותם בעולם הבא, לאור באור החיים הנצחיים נצח סלה ועד. אך אמנם הרע המגיע לרשעים בעה"ז, אינו מאתו ית' בעצם וראשונה בכונה מכוונת, רק במקרה, במה שהסתיר פניו מהם ונעזבו אל המערכה, כמו שביארנו כבר.

ועל פי השרש הזה אמר זה השלם, שבת קול יוצאת מהר חורב ואומרת אוי להם לבריות מעלבונה של תורה וכו', רוצה לומר, שהאוי המגיע להם לבריות בכונה מכוונת, שיבא ביחוד מכוון להם, כמו שיורה מלת להם היתרה, הנה זה לא יבוא רק לשלמים העוסקים בתורה, מצד העלבון שעשו לה מצד ההפסק בה כנז', והוא כאלו אמר, שאינו נמשך עלבון לתורה, רק מפאת השלמים והעוסקים בה, אלא שאינם עוסקים בה תדיר, ועל כן להם לבדם ימשך האוי בכונה מכונת מפאת ההשגחה, והוא מה שביאר עוד באומרו שכל מי שאינו עוסק בתורה תדיר נקרא נזוף כו', כלומר שכל מי שאינו עוסק בתורה בלי הפסק, הוא שנבדל מאתו, אחר שהיה דבק בו מתחלה, כי מלת נזוף תורה לפי האמת על הדבק באיש גדול ממנו ונתרחק, כמו התלמיד אצל הרב, והעבד אצל האדון וכו', ולא יצדק על מי שלא היה דבק עמו מעולם.

ואמר שזה דומה לנזם זהב באף חזיר, שהחזיר יתגנה בו בהיות בו הנזם ההוא יותר ממה שהיה בהיותו בלתו, יען בסבת היות בו הנזם ההוא משגיחין בו יותר בפרטות, ותגלה ותראה גנותו וכעורו וחרפתו יותר, וכן האשה הסרת טעם, מהיותה יפה תגלה ותראה יותר סרות טעמה, כי אם לא היתה יפה, לא היו משגיחין בה, ולא היה סרות טעמה נרגש. כן האיש השלם הנפסק מהעסק בתורה, שהוא כמו הסרות טעם באשה היפה, יבואו עליו צרות רבות ורעות בכונה מכוונת מפאת ההשגחה, יען נמצא בו היופי, מהיותו בעל תורה ועוסק בה, אלא שאין עסקו תדיר, שהוא סרות טעמו כנז', והביא המשל אל הפרטיות הזה לבדו, בשתהיה ההשגחה בו כמו אשה היפה, שהיא מושגחת בפרטות מצד יופיה, מה שלא יהיה בבלתי עוסק בה כלל, להיות שלא נמצא בו היופי ההוא מהעסק בשום צד, כמו באשה הבלתי יפה וסרת טעם, שאין משגיח בה כלל. ואמר להוכיח הדרוש כלו, שהבן חורין בהחלט אשר לא יבואו יסורין עליו, ולא יצטרך אליהם, רק אם יבואו לתועלת הרואים, כמו שהיה באברהם אבינו ע"ה וכדומה לו, הוא העוסק תמיד בתורה, וז"א שאין לך בן חורין אלא העוסק בתורה, והוא העוסק בה תדיר, שיצדק עליו שם עוסק בתורה סתם בלי הפסק, כי בזה היא מתעלה מהמערכה, ואין יכולת בה לשלוט עליו. והביא ראיה מפסוק וממדבר מתנה וממתנה נחליאל וכו', על הדרך

שביארנוהו, והוא מבואר מסכים מכל צד למאמר ר' מאיר, שגם אלה בכלל התועלות הגדולות אשר ביאר רבי מאיר שנמשכין לעוסק בתורה, כמו שביארנו בביאור דבריו.

משנה ג

הלמד מחבירו פרק אחד, או הלכה אחת, או פסוק אחד, או אפילו אות אחת, צריך לנהוג בו כבוד, שכן מצינו בדוד שלא למד מאחיתופל וכו'. אחר אשר הונחו בשני מאמרי השלמים ר' מאיר וריב"ל, שבחי התורה ותהלותיה, ומעלת תהלת העוסק בה, עד שנאמר שכל העולם כלו כדאי הוא לו, להיות התורה קיום העולם, על דרך אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי וכו', הונח המאמר הזה והברייתא הזאת להפליג עוד בשבח התורה, עד שכל הלומד ממנה אפילו אות אחת מחבירו צריך לנהוג בו כבוד, יען השלימו בחלק השלמות הגדול הזה, כי כמו שהבן חייב לכבד את אביו מפני שהביאו לחיי העולם הזה ונשתתף במציאותו, כן חייב לנהוג כבוד במי שלמדו תורה, אשר גם הוא נשתתף במציאותו, כי שלמות הצורה הוא המציאות האמיתי, וכמו שאביו הביאו לחיי העולם הזה, כן המלמד תורה לחבירו מביאו לחיי העולם הבא כנודע. אשר על כן נגזר אומר בברייתא הזאת, שהלמד מחבירו אפילו אות אחת בתורה, צריך שינהוג בו כבוד, והוא כאלו אמר, שאחר אשר נתברר ונתבאר באר היטב היות מעלת גדולת התורה לאין תכלית, והשלם בה הוא השלם בצורתו העצמית, ובזולתה נמשל כבהמות נדמו, אם כן הלמד מחבירו אפילו חלק קטן ממנה, ראוי לנהוג בו כבוד בלי ספק. הנה זהו כללות הבנת כונת הברייתא הזאת.

אך שתים המה הקושיות שראוי להקשות, זולת הערות רבות שראוי להתעורר בהם לעמוד על כונת הברייתא על נכון. אחת היא, כי לא ידעתי איך ואיככה יצוייר, שאם הרב למד מתלמיד קטן או מעם הארץ אות אחת או דרוש אחד בתורה שאולי העם הארץ ההוא שמע אותו מפי רב גדול יהיה חייב בכבודו כתלמיד לרבו, שצריך שיקרא אותו רבו אלופו ומיודעו, כדוד לאחיתופל. ונמצא לפי זה שהרב צריך שיקרא לכל תלמידיו רבותיו, כפי המאמר המוסכם הרבה למדתי מרבותי וכו' עד ומתלמידי יותר מכלם וכו'. שנית קשה אצלי מאד באמת, כי אחר שהביא הקל וחומר ואין בו פרכא כלל, למה הוצרך להביא סוף הברייתא ואין כבוד אלא לחכמים שנאמר וכו', ואין טוב אלא תורה וכו', שנראה באמת הכל מיותר להוכיח ההנחה הראשונה שהונחה בברייתא, שכל הלמד מחבירו אפילו אות אחת צריך לנהוג בו כבוד, שהרי הוכיח הוכחה גמורה מהקל וחומר. ולא עוד אלא שהוסיף לסתור הקודם, כי באומרו ואין כבוד אלא לחכמים, משמע שאם למד דבר ממי שאינו חכם אין ראוי לכבדו, והוא אמר הפך זה, שמכל איזה שיהיה

שלמד ממנו אפילו אות אחת צריך לנהוג בו כבוד וכו'. וזולת זה ראוי להתעורר אנא מצינו בדוד שעשאו לאחיתופל רבו, כי לא מצינו שעשאו רק אלופו ומיודעו, ואיך אמר שעשאו רבו אלופו ומיודעו. ולא ראיתי לאחד מהמפרשים שנתעורר על זה, וגם כפי הלשון יש לראות למה אמר מלת עשאו היה לו לומר שקראו רבו אלופו ומיודעו, מאי עשאו, כי הוא לא עשאו רבו, ולא תתואר הפעולה רק לפועל, שהיה, אחיתופל שלמדו השני דברים, ולא למתפעל, כי המתפעל אינו עושה דבר. ועוד יש לראות בלשון באומרו צריך לנהוג בו כבוד, שהיה לו לומר ראוי שיכבדהו, מאי צריך, ומאי לנהוג בו כבוד, שלא בא הלשון הזה על צד הקרי וההזדמן בלי ספק.

אשר על כן, על כל ההערות האלה ויותר מאלה, אומר, שהכונה הנכונה בברייתא הזאת היא, כי להיות שבח התורה מחוייב עלינו בכל מקום ובכל זמן, ראוי לפרסם תמיד מעלתה ורוממותה, עד שכל הלמד חלק ממנה, אפילו חלק קטן מחבירו איך שיהיה, אף על פי שאין ראוי לכבוד מפני שידע אות אחת או הלכה אחת, כי אין הכבוד באמת רק לחכמים השלמים בתורה, כמו שיוכיח עוד, עכ"ז צריך שינהוג בו מנהג כבוד, לא שיהיה חייב בכבודו, כי על כן לא אמר מלת ראוי, ולא שיכבדהו בעצם וראשונה כחיוב התלמיד אל הרב חלילה, כי לא אמר שיכבדהו, רק אמר שצריך מפני הרואים שיראו מעלת התורה שינהוג בו כבוד, ר"ל, שינהוג בו כמנהג הכבוד הנתן במקום החייב לכבד, כדי שיכירו הכל וידעו שהמקבל אינו כפוי טובה, וז"א צריך לנהוג בו כבוד.

ובזה הותרו השתי קושיות אשר הקשינו, וקצת הערות מצד הלשון למסתכל בדברינו אלה היטב, כי ראשונה הוכיח מהקל וחומר שהלמד מחבירו איך שיהיה, אפילו אות אחת, צריך מפני הרואים ומפני המוסר שלא יראה כפוי טובה, שינהוג בו מנהג כבוד, ולא שיכבדהו ממש כתלמיד לרבו, והוכיח זה מדוד, שעם היותו מלך וחכם ורוח הקדש שורה על כל דבריו, עכ"ז מפני שני דברים בלבד שלמד מאחיתופל קראו אלופו וכו', והם לדעת רז"ל שמצאו אחיתופל לדוד שהיה נכנס יחידי לבית המדרש ואמר לו ברוב עם הדרת מלך, וכן אמר, שאין ראוי להכנס בבית ה' יחידי שנאמר בבית אלהים נהלך ברגש מלשון למה רגשו גוים, שהוא לשון אסיפה ברבוי עם וכו'. והנה כח הקל וחומר גדול, שעם היות שענין אחיתופל היה שלמד ממנו שני דברים, יש לדון קל וחומר לבין אדם לחבירו אפילו לאות אחת, כשיוחס מעלת דוד על אחיתופל בחכמה ובמעלה, וזה פשוט, כי על כן עשה קל וחומר משני דברים, מצד התחלפות ורוחק היחס שבין דוד לאחיתופל, לאות אחת בין שני חברים קרובים אל השווי ויחס החכמה והמעלה, אשר תורה עליהם מלת חבירו אשר זכר.

ואמנם מה שזכר מלת עשאו ולא אמר קראו וכו', וגם שלא מצינו שעשאו רק אלופו ומיודעו, הנה בהערה הא' תתורץ השנית, כי על כן לא אמר קראו רבו אלופו ומיודעו, יען לא מצאנו שקראו רק אלופו ומיודעו וכו'.

אך הכונה לומר, כי במה שקראו אלופו ומיודעו, עשאו עליו רבו. וזה, כי בהיות דוד גדול ממנו במעלה וחכמה, ועכ"ז קראו אלופו, הנה בזה עשאו רבו, והוכיח זה מאומרו ואתה אנוש כערכי, כלומר, אינך גדול ממני, שאתה כערכי, ועכ"ז אתה אלופי ומיודעי מצד שלמדתי ממך שני הדברים הנז'. נמצא אם כן שעשאו עליו רבו במה שאמר לו כי לפי שלמד ממנו היה עליו לאלוף ויודע, עם שלא היה הדבר כן בפועל, והוא דקדוק נכון.

ואחר שהוכיח איך צריך שינהג האדם מנהג כבוד במי שלמד ממנו אפילו אות אחת מהקל וחומר, אמר, שהכבוד האמיתי הנתן בעצם וראשונה אינו אלא לחכמים, ולא לאלה שלמדו מהם אות אחת, או הלכה אחת, או אפילו פרק אחד, כי אם לא יהיה המלמד ההוא חכם בתורתינו הקדושה, אין הכבוד ראוי לו מצד עצמו, וז"א ואין כבוד אלא לחכמים, כי לא אמר ואין צריך לנהוג כבוד אלא לחכמים, כי בזה היה סותר הקודם באמת, וכן אומרו בלשון שלילה לשלול הקודם, שאיננו כבוד אמיתי כנז', שאין הכבוד באמת נתן לאדם מצד עצמו, רק לחכמים, שנאמר כבוד חכמים ינחלו, רוצה לומר, החכמים הם נוחלים הכבוד, אך מי שמלמד לחבירו דבר מה, אפילו שינהוג בו חבירו מנהג כבוד, לא ינחל הכבוד ההוא המלמד ההוא אם לא יהיה חכם, ולא יספיק שיהיה חכם סתם, רק שיהיה חכם בתורה, אשר על כן הביא שני פסוקים ממשלי, להוכיח שהכבוד אין ראוי רק לחכמי התורה, ולא לחכמי חכמה אחרת, שהאחד גלה על חבירו, הראשון הוא כבוד חכמים ינחלו, כי בזה הורה שהכבוד כשמגיע למכובד, לא יהיה רק לחכמים כמו שביארנו, ולהורות שהחכמים הנז' אשר ינחלו הכבוד אינם רק חכמי התורה, הביא הפסוק האחר שנאמר ותמימים ינחלו טוב, ואין טוב אלא תורה, כי דרשינן גזרה שוה, מה להלן טוב שהוא התורה, אף נחלה דהכא, דחכמים, היא נחלת טוב, שהיא בהצטרפות התורה. ובזה יתורצו כל ההערות, עם כל מה שנתעוררו על הברייתא הזאת המפרשים כלם, כי במה שאמרנו נתיישב הכל על נכון.

משנה ד

כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה, ועל הארץ תישן, וחיי צער תחיה, ובתורה אתה עמל וכו'. הנה נסמכה הברייתא הזאת אל הקודמת, מלבד היותם כלם תוספת ביאור על מאמר רבי מאיר שאמר שהתורה מלבשתו לאדם ענוה ויראה ומכשירתו להיות צדיק חסיד ישר ונאמן וכו', להיות שהברייתא הזאת ביארה

איך מדרכה של תורה היא להיישיר לאדם להיות שמח בחלקו ושיאכל פת במלח ומים במשורה וכו', וזולת זה, להיות שבברייתא הקודמת הונח גודל למוד התורה, עד שהלמד מאחר אפילו אות אחת ראוי לנהוג בו כבוד, נראה שמעלת למוד התורה היא גדולה עד מאד, על כן הונחה ברייתא זאת, שהובא בה הדרך הנאות אל למודה באמת, ולפי שנאמר עוד בברייתא הקודמת שהכבוד יאות לחכמים, באה ההזהרה פה שאין ראוי לחמוד הכבוד יותר מהלמוד וכו', הנה זהו כללות הכונה הנכונה בברייתא הזאת.

ואמנם לעמוד על אמתת הבנתה, ראוי להתעורר בה על קצת הערות. הא', שהיה לו לומר כך דרכה של לומדי תורה, או עמלי תורה, כי מה שאומר אינו דרך התורה, רק דרך הלומדים בה, שאוכלים פת במלח ומים במשורה וישנים על הארץ וכו', ולמה תאר זה הדרך לתורה, כי דרך התורה איננו רק הלמוד בה. ועוד, למה לא אמר כך דרך התורה, מאי דרכה של תורה. כמו שכבר נתעוררנו על אופן הלשון הזה במאמר ריב"ל שאמר מעלבונה של תורה וכו'. ועוד נראה לי באמת, כפי טבע הלשון, שגזרת כך דרכה של תורה היא נושא בלתי נשוא, כי אם אומרו פת במלח תאכל היא הזהרה כפי טבע הלשון לפום ריהטא, נמצאת הגזרה הראשונה בלתי נשוא, והיא מאמר בטל, שלא נתבאר מה היא דרכה של תורה. ועוד קשה באמת, שזה נראה הפך הנאמר מפי רז"ל שלא נתנה התורה אלא לאוכלי המן וכו', והם העומדים בשובה ונחת ברבוי הטובות הזמניות לבל יהיו נטרדים בבקשתם. ועוד, שאם אומ' פת במלח תאכל וכו' היא הזהרה, מה היה צריך להזהיר אחר כך אל תבקש גדולה לעצמך וכו', שאם הוא אוכל פת במלח ושותה מים במשורה וישן על הארץ, הנה איש כזה פשיטא ופשיטא שאינו מבקש גדולה לעצמו, רק משפיל עצמו עד עפר, וכן אינו מבקש כבוד כלל, ואינו מתאוה לשולחנן של מלכים, אם בוחר לאכול פת במלח לבד וכו', ומה היה צריך להזהירו על זה, אם הוא בכלל ההזהרה הקודמת.

אשר על כל אלה, ויותר מהמה, לבי גומר ואומר, שאומ' פת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה וכו', עד ואם אתה עושה כן, איננו הזהרה, רק הודעת דרכה של תורה, והוא נשוא הגזרה הראשונה שאמר כך דרכה של תורה, ובזה יתורץ הכל. כי דרך העוסקים בתורה הוא הלמוד, שהם הולכים בתורת ה', ודרך התורה דרך כלל היא שנותנת חיים לבעליה, כמו שיתבאר עוד בס"ד, אך יש דרכים אחרים נסמכים לתורה ונמשכים ממנה, אשר על כן נקראים של התורה, ולא דרכי התורה ממש, רק שהם של התורה, להיותם נמשכים ממנה, עם שאינם עצמות התורה, וזה ההפרש נרמז במלת של, שאיננו נאמר על עצמות הדבר, רק על דבר אחר נסמך אליו, או נמשך ממנו, וזה כי מהתורה נמשך

לאדם שיסתפק בהכרחי, ושלא תתבטל התורה להשגת המותרות, רק אם יבואו מאליהן, וזה יגיע ללומד מצד שלמות התורה שנותנת חיים ושלמות לבעליה שיבין זה, ואינו זה מדרך הלומד במה שהוא לומד, כי יותר טוב ילמד כשיהיה לו חלק רב מהטובות האלה, מסכים למאמר רז"ל כי לא נתנה התורה אלא לאוכלי המן כנז', ובכן אמר, שמדרך התורה, ר"ל, שנמשך מהעוסק בה ללומד, שאף על פי שיאכל פת במלח וישתה המים במשורה וישן על הארץ, שהם הדברים הצריכים לחיי הב"ח, והם האכילה והשתיה והשינה. ולכלול שאר המקרים הנתלים בחומר אמר וחיי צער תחיה, רוצה לומר, אף על פי שדרך כלל יהיו כל חיי החומר חיי צער, הנה עכ"ז מדרך התורה יתחייב לך שבכל אלה לא תפסיק למודך, ולא יחרידוך כל המקרים הרעים האלה, ולא יטרידוך מלמודך, וז"א ובתורה אתה עמל, וגזרת הלשון כך היא, כאלו אמר דרכה של תורה כך היא, וביאר אותה ואמר שהיא, שאף על פי שיקרה שתאכל פת במלח ותשתה מים במשורה ותחיה חיי צער, עכ"ז אתה עמל בתורה ואינך נפסק מעמלה.

ואחר כך אמר לעוסק בה, שאם יזכה להגיע אל מדרגת הלומד בה כראוי, וזה יודע כאשר יעשה הוא הדברים האלה, כי בזה נודע שהוא שלם בתורה, ושהתורה תנחהו תדריכהו אל ההסתפקות ההוא, הנה כאשר ראינוהו עושה כן, ואינו נפרד ונטרד בכך, אלא שהוא עמל בכל זה בתורה, נדע באמת שהוא מאושר בעה"ז ובעה"ב. והנה האושר בעה"זה הוא מבואר, כי בהיותו מסתפק בהכרחי, לא ידאג ולא ידאב לבקשת המותרות, כי יהיה תמיד שמח בחלקו. ואף גם זאת יתענג במושכליו עונג נפלא מאד בשמחה ובטוב לבב, ואין לך אושר גדול מזה שהתענוג דבק בו כנז', ומזה יתחייב באמת שיהיה מאושר גם כן לעה"ב, כי יתענג שם במושכליו אשר השיג בעה"ז כנודע. וז"א ואם אתה עושה כן אשריך וטוב לך, אשריך בעה"ז, וטוב לך כו', יר', אם ראינו אותך העוסק בתורה, שאתה מסתפק בהכרחי על האופן הנרשם, ואתה עמל בתורה כשיחסרו לך הטובות החצוניות, מזה נשפוט בצדק שאתה מאושר בעולם הזה, ושמח בחלקך ומתענג במושכלותיך, ושזה כולו יהיה טוב לך לעולם הבא וכו', ועד כאן לא באה הזהרה כלל רק הודעה.

ואחר שהודיע לו דרכה של תורה על האופן הנז', והיא הדרך הנמשכת מן התורה כאמור, והודיע לו שאם הוא עושה כן יצדק עליו שם מאושר בשני העולמות, התחיל להזהירו להישירו אל הדרך המביא לזה הנאמר, באומרו ואל תבקש גדולה לעצמך וכו', והם באמת שלשה דברים מכוונים לדעתי להעדר הקנאה והתאוה והכבוד שמוציאין את האדם מן העולם, אשר ההרחקה מהם היא סבת השגת כל השלמות, כמו שהוכחנו בביאור משנת כל מי שיש בו שלשה דברים הללו מתלמידיו של אברהם אבינו וכו'. ועל

העדר הקנאה אמר אל תבקש גדולה לעצמך, כי כל הקנאה היא מצד שרואה האדם את חבירו גדול ממנו, ומוצלח ממנו, וישתדל ויבקש מצד קנאתו בו להיות הוא גדול ממנו, וכאשר לא יבקש האדם גדולה לעצמו, לא יקנא בחבירו.

וראוי לדקדק שלא אמר שלא ירצה גדולה לעצמו, רק שלא יבקשנה, כי אם תבא ההצלחה והגדולה מעצמה בלתי שיבקשנה, אז יצליח בלמודו ובחכמתו בה, וזה עדות ברורה על ביאורנו לעיל, כי דרכה של תורה היא, שכאשר יקרו חיי צער לאדם, ראוי שיסבול אותם בשמחה, וכל שכן כשיבואו ימי ההצלחה שישמח בהם, כי יוסיף בהם טובה על טובתו, ושלמות על שלמותו, אך ראוי שלא ישים מגמת פניו לבקש הגדולה והמנוחה, רק כשתבוא מאליה ישמח בה, על דרך מאמר רז"ל בקש יעקב לישב בשלוה כו', יר', להיות שבקש השלוה בהשתדלות וכונה, קפץ עליו רוגזו של יוסף וכו'. ועל העדר הכבוד המדומה, אשר הוא דבק אל הקנאה ואל הגדולה בטבע, אמר ולא תחמוד כבוד יותר מלמודך, וגם בזה יש לדקדק שלא אמר ואל תרצה כבוד יותר מלמודך, רק שלא יחמוד אותו, במה שיראה האחרים שמכבדים אותם, לא יחמוד בכבוד ההוא, כי זהו המוציא את האדם מן העולם כאשר יחמוד בו וישים השתדלותו להשגתו, כי סוף הכבוד לבוא מאליו, ואין ראוי לבקש אותו ולהשתדל בהשגתו.

ואמנם לדעתי רצה בדבריו אלה דבר יקר הערך, במה שכלל בדבריו הכבוד המגיע לאדם מצד התורה בלתי שיבקש אותו, וזה, כי בהיות הכבוד, כפי מה שגדרו אותו הפילוסופים המדיניים, אות על המעלות אשר במכובד, והוא פועל ההכנעה הנעשה לו מאחרים לאות על שלמותו, הנה העוסק בתורה אין לך אות על מעלתו ורוממותו על זולתו גדול מזה, ועל כן אמר ואל תחמוד כבוד יותר מלמודך, כי לפי פירוש המפרשים היה לו לומר ואל תחמוד כבוד יותר ממה שיאות ללמודך, או יותר ממה שראוי לך לפי למודך, כי באומרו יותר מלמודך משמע שהלמוד עצמו הוא הכבוד, ואמר, שאין ראוי שיחמוד כבוד אחר יותר מכבוד הלמוד עצמו, שאין לך כבוד גדול מלמודך עצמו, שבמה שיודעים העולם שאתה לומד אתה משיג בזה כבוד גדול מאד יותר מכל ההכנעות שבעולם, על דרך שפירשנו בגדר הכבוד במאמר בן זומא איזהו מכובד המכבד את הבריות וכו'.

ועל הרחקת התאוה, שהוא הדבר השלישי מהשלשה דברים שמוציאין את האדם מן העולם, אמר ואל תתאוה לשלחנן של מלכים, רוצה לומר, אין ראוי שיתאוה לרוב המאכל והמשתה כשלחנן של מלכים, כי התאוה הזאת מוציא את האדם מן העולם הבא בלי ספק, כמו שביארנו במאמר רבי אלעזר הקפר ביאור מספיק.

ונתן הטעם בזה באומרו ששלחנך גדול משלחנם, וכתרך גדול מכתרם וכו', והנה לדעתי רמז בזה, כי כאשר יסתפק בהכרחי כמו שהיא דרכה של תורה, ויהיה נרחק מהקנאה והכבוד והתאוה על האופן אשר זכר, באופן שלעולם יהיה שמח במה שישוב לו מהטובות הזמניות אם מעט ואם הרבה, וערבה שינתו ומאכלו מכל מאכל אשר יאכל, נמצא בטבע באמת ובתמים ששלחנו גדול משלחן מלכים, כי המלכים בכל מה שיש להם מרבוי המאכל והמשתה יקטן שלחנם בעיניהם, להיותם מקנאים בשלחן גדול ממנו, ולעולם יהיה שלחנם קטון בעיניהם, אמנם השמח בחלקו, אשר לא יתאוה למטעמות אחרים, ויסתפק במה שיש לו, יהיה שלחנו לעולם גדול. ולפי זה נמצא באמת ששלחנו גדול משלחנם, כפי הרצון והתאוה בכל אחד מהם, כי לזה העוסק בתורה נתמלא רצונו ותאותו בשולחנו איך שיהיה, ולמלכים אין חצי תאותם בידם, וזה פשוט. וכן מה שאמר וכתרך גדול מכתרם הוא גם כן מבואר הטעם, שכתר התורה דבק עם השלם לא יוסר ממנו, כי איננו ביד אחרים זולתו, כמו שהוא כתר המלכות שהוא ביד אחרים, ואם ירצו בני המלכות למרות בו ולהורידו ממלכותו, ולהסיר כתר המלכות מעל ראשו, יסירוה, אך כתר התורה לא יוכלו כל בני אדם שבעולם להסירה מראשו, שהוא דבר דבק בנפשו. ואמר שזולת כל זה שהוא דבק עמו ומתענג בו בעולם הזה, הנה שכרו אתו לעולם הבא. וז"א ונאמן הוא בעל מלאכתך וכו', והיא הגרסא הנכונה, ולא גרסינן שנאמן הוא וכו', כי איננו טעם למה שאמר, רק דבר אחר זולת המושג בה כאמור, והוא הנכון באמת. אשר על כן ראוי לאדם להשתדל להתמיד בעסק התורה, כי טוב סחרה מסחר כסף ומחרוץ וכו'. ונתיישבה בזה הברייתא הזאת כפי הענין וכפי הלשון על נכון.

משנה ה

גדולה תורה יותר מן הכהונה וכו'. הנה אחר אשר הונח למעלה בברייתא הקודמת לזו אופן למוד התורה, ובאה ההודעה בה בשכתר התורה גדול מכתר מלכות, כאומרו שכתרך גדול מכתרם וכו' הובאה בריתא זו, אשר נתבאר בה בפרטות מעלת תהלת התורה על מעלת המלכות והכהונה, שהם שלשה כתרים כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות, כמו שבא בפרק רביעי מאבות בשם רבי שמעון וכו'.

ואמנם כדי לעמוד על אמתת הבנת כונתה על נכון, יש לראות בה ולדקדק לפי הגירסא הנכונה שאז"ל גדולה תורה יותר מן הכהונה ומן המלכות, שהמלכות היא בשלשים מעלות, והכהונה בכ"ד, והתורה נקנית במ"ח דברים, ע"כ. למה אמר במלכות מלת היא ובתורה מלת נקנית. ובכהונה לא אמר לא זה ולא אותו. ואחר שאינם שוים המלכות והתורה, היה לו לפרש בכהונה אם היא נקנית במעלות ההם כמו התורה, או אם היא

נמצאת בהם כמו המלכות. ועוד ראיתי במנין הדברים האלה דבר חדש, שבחצי הדברים שמנה, והם הכ"ד דברים הראשונים, מנאם בבי"ת בתחלה כמשפט, כי אחר שאומר שהתורה נקנית במ"ח דברים ראוי להזכירם בבית, שהוא בית הכלי, כאלו אמר שנקנית בזה ובזה ובזה וכו', וכן עשה עד ובקבלת ייסורין וכו', ובחצים, והם הכ"ד דברים האחרונים, לא הזכירם בבית, רק בהא, והיה לו לומר ואלו הן התלמוד והשמיעת אזן וכו', וכן כלם, כי כן ראוי כפי טבע הלשון אחר גזרת ואלו הן, ולמה חלקם חצים בבית וחצים בהא, כי אין לחשוב שבאו על צד הקרי וההזדמן.

ואמנם כל זה יובן בידיעת ענין המלכות והכהונה והתורה כפי שרשם ומקורם והוא ידוע, שהמלכות איננו דבר עצמותי למלך, כי הוא דבר מקרי לו, והוא ביד אחרים, שכל העם סרים אל משמעתו ומסכימים שיהיה מולך עליהם, ואם יסכימו להורידו ממלכותו, יעבירוהו ויורידוהו, וישאר כאחד העם, ועל כן כתר המלכות הוא דבר תלוי בהסכמת אחרים כנז'.

אמנם התורה הנה היא דבר עצמותי בשלם בה, שנעשה השכל והמשכיל והמושכל דבר אחד, כמו שביאר הרמב"ם ז"ל בפרק ס"ח מהחלק הא' מספרו הנכבד, והוא מבואר בעצמו שהחכמה והתורה הוא קנין דבק בנפש השלם, ואין כח בשום בריה בעולם להסירה ממנו. ואמנם הכהונה היא אמצעית בין שניהם, כי איננה דבר הנקנה לנפש ודבק בה כמו התורה, ואיננה חצונית בהחלט, שתהיה ביד אחרים כמו המלכות, יען הכהונה היא יחס מתחייב מזרע האב, והוא מקרי דבק בחומר הזרעיות שהוא על מחקק האבות.

ובכן תובן הכונה הנכונה בברייתא הזאת, אמר שהתורה גדולה מאד מן הכהונה ומן המלכות, וביאר הטעם לזה, והוא שהמלכות הוא בל' מעלות, ר"ל, מציאות המלכות והוייתו הוא תלוי בל' מעלות, שהם כלם מעלות שנתעלה המלך בהם כל זמן היותו מלך, וכל עצמות מלכותו והיותו מלך הוא היות לו המעלות ההן, ועל כן נמצא שהמלכות היא המעלות ההם עצמם, ואינו דבר אחר זולתם, ועל כן אמר שהמלכות היא בל' מעלות, כלומר, מציאותה ועצמותה היא בל' מעלות, כמו שנתבארו כלם באר היטב במסכת סנהדרין, שהם כלם מקרים יסכימו בהם העם, והם יתר כבוד שמתכבד המלך על שאר העם, כמו אין יושבין על כסאו, ואין רוכבים על סוסו, ואין משתמשין בשרביטו וכדומה לאלה, שהם כולם שלשים. אמנם התורה היא הפך זה, שאין מציאותה ועצמותה בדברים אשר ימנה, רק היא נקנית בנפש השלם קנין שלם וקיים בדברים האלה.

ואמנם להיות שחצים הם הדברים אשר הם סבת הויית הקנין בנפש, והם במדרגת כלי להשגתו, כמו שנתבאר עוד בפרטיותם, על כן הזכירם בבי"ת, וחצים האחרון, שהם סבת שמירת וקיום הקנין בנפש אחר הוייתו. הזכירם בה"א, לפי שאינם במדרגת כלי, רק הם שלמות בנפש, אשר בהם נשמר קנין התורה קיים כמו שיתבאר מענינם, והוא אצלי דקדוק נכון ואמיתי. ועל כן אמר שהתורה נקנית בכל המ"ח דברים, כי מלת נקנית תובן על הויית הקנין, כמו האשה נקנית בג' דרכים וכו' ועל מציאותו אחר הוייתו, יען לעולם יתחדש בו דבר אחר הוייתו בתוספת ידיעה על הידוע לאין סוף כנודע.

ולהיות הכהונה אמצעית בין המלכות והתורה כנז', ויצטרך אל הכהונה כדי שישמש הכהן בה, אל הכנות ושלמיות קנויות אצלו בהשתדלותו יותר מהמלכות, על כן לא הזכיר בה מלת נקנית, ולא מלת היא, לרמוז על היותה אמצעית כאמור, ובזה יתיישב הכל בדקדוק על נכון.

ונתבאר מכללות הנאמר שהתורה גדולה משתיהן, יען היא נקנית במ"ח דברים אשר יזכור, שהם דברים דבקים בשלם בה כמו שזכרנו, וכמו שיורה עליו מלת נקנית, והמלכות, מציאותו יתקיים בשלשים שהם פחות, ואף גם הם דברים מקרים תלויים באחרים, כי הם חיובים ושעבודים שהוטלו על בני אדם לכבד את המלך, שיהיה נבדל בהם מהם. וכן הוא הענין בארבעה ועשרים אשר בכהונה, שהם כלם דברים מחוץ, שרובם הם מתנות כהונה וכדומה לאלה. ולא ראיתי לזכרם, יען אין מזה הנאה כלל להבנת כונת הברייתא, וגם מפני שראיתי מחלוקת במנינם ובמציאותם, והמעיין בהם יבחר ולא אני, אך כל המ"ח דברים, אשר נזכרו בברייתא זו, הם כלם דברים דבקים לעצמות השלם. והכ"ד הראשונים אשר נזכרו בבית כמו שזכרתי, הם המביאים אל שלמות התורה עד שנעשה קניין שלם בנפש, שעל כן נזכרו לדעתי בבית כמו שכתבתי, והכ"ד האחרים אשר נזכרו בה"א, הם הדברים שראוי שימצאו בשלם אחר שהגיע למדרגת הידיעה השלמה, שלא יצטרך ללמוד מרבו, ויעסוק מעצמו ויוסיף בתבונה. והוא מבואר בהבנת כונת ענינם ומהותם.

הדבר הא', שתהיה התורה נקנית בו, הוא התלמוד, ר"ל הלמידה, מאחר כי זה יצטרך מאד לתלמיד החשוב שיעשה לו רב, ולא יתפייס במה שיבין מעצמו, כי יפול בו הטעות, וז"א בתלמוד, ר"ל, הלמוד מאחר שילמדהו. **והב'**, בשמיעת אזן, והיא הכונה הנכונה לשמוע דברי הרב.

הג', בעריכת שפתים, והיא שיוציא בשפתיו מה ששמע, שתהיה גירסתו שגורה וערוכה בפיו ובשפתיו, וישמעהו הרב וידע אם הבין כראוי.

הד', בכונת הלב בשכלות הלב שהכל אחד, והיא הכונה במה שישמע מדברי הרב, וישכיל בלבו מה שאומר בשפתיו, שאם לא כן יהיה כמצות אנשים מלומדה, ולא יועיל לו כלל לעיונו ולהשגת הידיעה האמיתית.

הה', באימה, רוצה לומר, שתהיה אימת רבו עליו, שאם לא כן יפנה לבו לבטלה ולא יצלח בלמודו.

הו', ביראה, כאומרו ומורא רבך כמורא שמים, והאימה היא היראה בהווה בעודו לפניו, אמנם היראה היא בלב תמיד, אף שלא יהיה בפניו. ואפשר שהיראה הנז' פה היא יראת שמים, שצריכה מאד אל התלמיד, כדי שלא יפנה לבו לבטלה, ע"ד שפירשנו במשנת כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו וכו'.

הז', בענוה, והיא צריכה מאד, שאם לא יהיה ענו, והוא שפל רוח, יתקוטט תמיד עם התלמידים, ולא יעלה תלמודו בידו.

הח', בשמחה, שישמח בלמודו, שאם הוא מתעצב בלמוד, ויהיה עליו למשא, לא יצלח בו.

הט', בטהרה, והוא שלא ירדוף אחר התאוות הגשמיות, שאם אין מחשבתו וכונתו טהורה ונקיה, יבולבל שכלו בהרהורים רעים, ולא יעלה תלמודו בידו.

הי', בשמוש חכמים, ע"ד שאמרו רז"ל גדולה שמושה יותר מלמודה, כי במה שמשמש לרבו ילמוד הרבה מוסרים, ויורה על היותו מכיר שהוא נהנה מלמודו.

הי"א, בדקדוק חברים, וזה, כי לפעמים יתבייש לדקדק מאד בדברי הרב, וידקדק בהם בהיותו חוזר הלמוד עם החברים, כי לא יתבייש בהיותו בחברתם מלדקדק כל מה שראוי לדקדק.

הי"ב, בפלפול התלמידים, ירצה, שיהיה זהיר בפלפול הראוי, שיפלפלו התלמידים בקושיות וראיות שמקשים לרב עד שיבינו מתוכם אמתת המושכל, והוא כאלו אמר, כי בפלפול הנהוג בין התלמידים יקנה התורה, ולא רצה לומר כמו שחשבו המפרשים שידבר עם הרב, רק עם התלמיד כאמור, והוא הנכון לדעתי, ומוכרח מצד הענין והלשון, ואין צריך להאריך בו כי הוא ק"ל.

הי"ג, ביישוב, והיא השקידה על הלמוד, שלא יחשוב במעט שהשיג מרבותיו שיספיק לו, שצריך יישוב גדול בבית הרב כדי שתעלה בידו קנין הידיעה בתורה.

הי"ד, בתורה ובמשנה, רוצה לומר, שילמד מפי הרב תורה שבכתב, שהיא המקרא, ובכללה כל עשרים וארבעה ספרי הקדש, ותורה שבעל פה, שהיא המשנה.

הט"ו, במעט שינה, על דרך שאמר שלמה המלך עליו השלום מעט שנות מעט תנומות כו', שהתלמיד צריך שימעט בשינה יומם ולילה.
עד כאן הם ט"ו דברים הצריכים אל המתחיל בלמוד, ומכאן עד הכ"ד, שהם ט', הם במי שכבר הגיע למדרגת תלמיד חכם, ועל כן אמר **שהי**"ו במעט סחורה, על דרך שאמר התנא לא כל המרבה בסחורה מחכים, כי אם יפנה לבו אל הסחורה לא יהיה לבו נכון בטוח בלמוד ובפלפול החברים.
הי"ז, במיעוט שיחה, רוצה לומר, שיחה בטלה, כי אם יהיה נטרד בשיחה בטלה עם חביריו, יוטרד מן הלמוד, ויפסיד זמנו בהם, שהיום קצר והמלאכה מרובה וכו'.
הי"ח, במעוט שחוק עם החברים, שהוא מתענוג החומר המטריד מאד אל השכל, ואם יורגל בשחוק יקשה עליו הלמוד כאשר יצטרך.
הי"ט, במיעוט תענוג, והוא התענוג הגשמי, וההפרש בינו ובין השחוק הוא, כי התענוג הוא בלב, והשחוק הוא פועל חצוני נמשך מהתענוג בלב, ושניהם מטרידים השכל ומונעים ממנו הטוב בלי ספק.
הכ', במיעוט דרך ארץ, והוא הנקרא פרישות דרך ארץ, והוא מיעוט המשגל, כי עם היותו בחור וטוב כמשפט החברים, אין ראוי שימצא אצל אשתו כתרנגול, שזה מפסיד השכל בלי ספק ומטרידו מהשכיל.
הכ"**א**, **והכ**"**ב**, בארך אפים, ולב טוב עם חבריו, שלא יהיה כעסן עמהם, שאם יבוא לכלל כעס במשאו ומתנו עמהם בדבר הלכה, יתקוטטו זה עם זה, ותפסד החברה, שהוא נזק גדול ללמודו, אשר יגיע לו מחברתם תועלת גדול כנודע. **והכ**"**א**, שהוא ארך אפים, הוא פועל חצוני, **והכ**"**ב**, שהוא הלב טוב, הוא פנימי כנודע.
הכ"**ג**, באמונת חכמים, והוא, כי בהיות שעדיין לא הגיע למדרגת הרב, ראוי שיאמין במה שיאמרו החכמים, שהם גדולים ממדרגתו, שהגיעו למדרגת שלמות החכמה, ואף אם יקשה בעיניו מאמרם, ראוי להאמין בהם, עד שיגיע למקומם ומדרגתם, כי בזה יוסיף לקח.
הכ"**ד**, בקבלת היסורים, כי אם יהיה בלתי סובל היסורין, ויצטער וידאג בהם, יטרידוהו מלמודו, ולא יצלח לכל, על כן צריך שלא ירגיש אותם כלל, ויקבלם בסבר פנים יפות, עד יתקיים תלמודו בידו, כי אחר שיהיה שלם בתורה ישמח בהם, שיכיר מעלתם ותועלתם.

משנה ו

עתה התחיל בכ"ד, דברים הנשארים אשר יצטרכו שימצאו בשלמים, אחר שכבר הגיעו למדרגת השלמות, אשר יהיה בהם הקנין קיים בנפש, אשר על כן נאמרו בה"א כמו שביארנו.

והיה הראשון שהוא **הכ"ה** במנין המ"ח המכיר את מקומו, והוא הדבר הצריך מאד אל היוצא מתחת רבו, שהגיע למדרגת לומד מעצמו, שיכיר את מדרגתו, כי המקום הנזכר פה רוצה לומר מדרגה, על דרך שפירש הרמב"ם ז"ל בשתוף מקום מספרו הנכבד חלק ראשון פ"ח, כי כאשר יכיר את מדרגתו ישתדל להשתלם עוד, וכאשר ימצא עם חכם אחר גדול ממנו, בהכירו מדרגתו, יהיה נהנה ממנו במשאו ובמתנו עמו.

הכ"ו, השמח בחלקו, רוצה לומר שישמח בחלק המגיע לו מהשררה במושב זקנים, והוא הדבר אשר קדם בברייתא הקודמת לזו, באומ' ואל תחמוד כבוד יותר מלמודך וכו', ע"ד שפירשוהו המפרשים, כי השמח בחלק שיגיע לו מצד תורתו יעלה מעלה מעלה. ואפשר שנאמר על העושר, שישמח בחלקו המגיע לו מהטובות הזמניות, כמאמר בן זומא איזהו עשיר השמח בחלקו, כי בזה לא ישכח תלמודו, ויהיה נשמר בידו תמיד, בהיותו בלתי כוסף אל המותרות.

הכ"ז, שאינו מחזיק טובה לעצמו, שלא יתפאר בחכמתו בכל מה שיגיעהו מהשררה והכבוד, בחושבו שכחו ועוצם ידו עשה לו, כי זה יהיה סבה שיסתפק במה שהשיג, ולא ישתדל להשתלם עוד, ולא ירא ולא יחת, אשר על כן ראוי שיחשוב כי מה' היתה זאת לו, כי בזה יוסיף חכמה על חכמתו.

הכ"ח, העושה סייג לדבריו, שלא יטעו בהם השומעים ויורו להם היתר, והוא שיהיה לעולם מחמיר בהוראותיו.

הכ"ט, שיהיה אהוב, והוא שתהא דעתו מעורבת עם הבריות, כי בזה יהיה אהוב מכולם, ויהיה זה סבה שיהיו דבריו נשמעים בהוראותיו ובכל פרטי מעשיו ועניניו.

הל' והל"א הם שיהיה אוהב את המקום ואוהב את הבריות, כי זה תלוי בזה, כמו שביארנו במאמר רבי מאיר כי מי שאוהב את המקום אוהב את הבריות שהם מעשי ידיו, ובזה יהיה נאהב מכלם, ויעלה למעלה ראש, ויצליח בחכמתו שלא יוטרד בקטטות והאיבות ודברי ריבות במדינות.

הל"ב, שיהיה אוהב את התוכחות, רוצה לומר, שכאשר יוכיחוהו חבריו על דבר שעשה, או שדבר שלא כהוגן, לא יתפעל מזה, אדרבה יאהב זה, כי יהיה סבה שלא יכשל בו

פעם אחרת. **הל"ג**, שיהיה אוהב את המישרים, והוא שיבחר תמיד באמת ולא לקנתר, כי בזה כסא הוראותיו יהיה נכון.
הל"ד, מתרחק מן הכבוד, וזה, כי כל אשר יתרחק מן הכבוד סוף הכבוד לבוא אחריו, ואם הוא מתקרב אליו ומשתדל להשיגו, הוא בורח ממנו כנודע, והשלם, כדי שיתקיים בכבודו אצל הקבוץ, צריך שיתרחק מאד מבקשת הכבוד.
הל"ה, ולא מגיס לבו בתלמודו, והוא שלא יתגאה לבו במה שהשיג מן החכמה והתלמוד שיעור רב, כמו שאמר התנא האלהי אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך וכו'.
הל"ו, שאינו שמח בהוראה, רוצה לומר, כי אף שיהיה ראוי להורות, אין ראוי שישמח כשיורה, אדרבה יש לו לשמוח כשלא יצטרך להורות, שיהיו כלם חכמים וכלם צדיקים, וכל עוד שיחכם עוד, ראוי לו ליראה שלא יטעה בהוראתו, ועל כן אין ראוי שישמח בו.
הל"ז, נושא בעול עם חבירו, והכונה בזה, שראוי שיתחבר בכל דבר של הוראה עם חכמים אחרים, ולא יהיה דן יחידי, כי היכי דנמטיה לכל חד שיבא מכשורה, וזהו נושא בעול עם חבירו, שיעזור לחבירו בעול ההוראה.
הל"ח, שיהיה מכריעו לחברו לכף זכות, שעם היותו חכם שלם, ראוי שיחשוב תמיד שחבירו בחכמה לא יצא מתחת ידו דבר בלתי מתוקן, ואין ראוי לחושדו, עד ידע אמתת שרש הדבר אשר עליו חושדו, שלכל אדם צוה התנא שיהיה האדם דן לכף זכות, כל שכן לחברו השוה לו כאמור.
הל"ט והמ', שיהיה מעמידו על האמת ועל השלום, שהם שני מעלות גדולות לקיום חברת השלמים, אשר במשאם ומתנם בדבר הלכה לא תהיה תכליתם אהבת הנצוח והקנתור, רק השגת האמת, להעמיד כל אחד את חבירו על מה שיראה בשכלו אמת, ולהעמידו תמיד על השלום, ולא לקנתר חלילה, כי בזה יהיה משאם ומתנם לעבודתו ית', ויהיה קנין החכמה קיים בהם.
המ"א, שיהיה מתישב בתלמודו, והיא מדה שלמה בשלמים, שלא יהיה מהיר בהוראותיו, רק שיתישב על נכון קודם שישיב לשואלו דבר, דנפיק מיניה חורבה אם יפול בדבריו טעות, אשר יקרה על הרוב מפני המהירות, על דרך שאמר התנא האלהי הוו מתונין בדין.
המ"ב, שואל כענין ומשיב כהלכה, והוא דבר שכבר ביארנוהו בפרק האחרון מאבות, במשנת שבעה דברים בגולם ושבעה בחכם וכו', שהרי מתנאי החכם כמו שנתבאר שם, והיא מדה צריכה מאד אל החכם, הוא, שיהיה מסודר בדבריו עם הבאים ללמוד ממנו

דבר הלכה, שאם לא יהיה שואל וחוקר כענין ומשיב כהלכה, יתבלבל השומע מפיו דבר החכמה, ולא יקבלו התועלת הראוי שיקוו ממנו.

המ"ג, שיהיה שומע ומוסיף, והוא מתנאי החכם המופלג בחכמתו, כאשר ישב בישיבה ראוי שישמע דברי כל החברים, כי אם יאמר הוא ראשונה, שוב לא ישאר מקום לתלמידים ולחברים לומר דבר, אכן ראוי שיהיה הוא שומע תחלה כל מה שיאמרו הם. ואחר כך הוא יוסיף לקח על כל מה שיאמרו הם, וזהו שומע ומוסיף וכו'.

המ"ד והמ"ה, הלומד על מנת ללמד ועל מנת לעשות, והם השני דברים אשר הניח רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה בפרק הד' מאבות, ואנחנו הרחבנו הביאור שם והכונה בהם פה, כי החכם השלם אשר הגיע למדרגת שלמות הלמוד ראוי שיהיה תכליתו בלמודו אחר השגת החכמה לשני דברים, כי זולתם יהיה למודו שוא ותפל, הא', שיהיה תמיד כונתו, במה שלומד ומשתלם יום יום, כדי ללמדו לאחרים, שיפוצו מעיינותיו חוצה, וז"א הלומד על מנת ללמד. והב', שיהיה תכליתו מעשה המצוות, שהעסק בתורה הוא לידע טעמי המצוות, אשר מצד רבוי הידיעה תגדל האהבה אליו ית' לעבוד עבודתו, לשמור מצוותיו ולדבקה בו, וז"א הלומד ע"מ לעשות כו'.

המ"ו, המחכים את רבו, וזאת היא מעלה גדולה כאשר יזכה השלם לה, והיא כאשר יצא התלמיד מישיב' רבו והגיע למדרגה גדולה מהידיעה, עד ששב הוא להחכים למי שהיה רבו בפלפולו וחדוד שכלו מצד קושיותיו וחקירותיו התלמודיות, הנה בזה יהיה תלמודו קיים מאד בידו, שמעמיק בו כל כך עד שמחכים את רבו נוסף על חכמתו, וזה, כי כאשר יגיע התלמיד לזאת המדרגה יהיה הרב זקן, ויהיה פלפול וחדוד התלמיד אשר הגיע כבר להוראה, גדול מפלפול הרב, ובזה יהיה מחכים לרבו כנז'.

המ"ז, המכוין את שמועתו. והנה המדה הזאת היא מדה צריכה מאד אל האדם שהגיע כבר להוראה ונעשה גדול בחכמה, כי יפול בהעדרה מהגנות שיעור רב, כמו שיקרה בקצת חכמים אשר יבקשו בלמודם הכבוד המדומה, והדברים אשר שמעו מרבותם יאמרו מקצתם בשם רבותם, ולא יכוונו לומר מה ששמעו, כי לא יוכלו להכחיש מציאותם, ויאמרו שהם מוסיפים דעת על דעת רבותם כדי להגדיל עצמם, וזה דבר מגונה מאד, רק צריך לכוין שמועתם ששמעו מפי רבם אות באות, כמו ששמעו אותם, כי אז בזה ישתדלו הם לעיין מעצמם ולחדש דבר, על כן אמר, שממדות השלמים שהשיגו כבר מעלת החכמה הוא שיכוונו שמועתם כנז'.

המ"ח, הוא האומר דבר בשם אומרו, והכונה בזה, שאפילו שלא יהיה רבו לא יתבייש מלומר השמועה בשם מי שאמרה, יהיה מי שיהיה, כי מזה ימשך תועלת גדול לכל

השומעים, כאשר יראו התלמידים וכל בני אדם שזה השלם עם כל שלמותו אומר שמועה מפי אחר קטון ממנו, ישתדלו כלם ללמוד וללמד, כדי שיזכו גם הם שיאמרו אחרים שלמים דבר בשמם, וזאת היא גאולת הנפש בלי ספק, שהוא הלמוד, ונמצא זה שאומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, שהוא סבת גאולת השומעים.

ונאמר בברייתא זאת הא למדת שכל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם שנאמר ותאמר אסתר למלך כו', ירצה, כאלו אמר, הנה מתנאי השלם לקיים תלמודו בידו, ושיהיה מזכה את הרבים, הוא, שיאמר דבר בשם אומרו, כי בזה הוא סבת שלמות השומעים, ושכרו הרבה מאד, כי גדול המעשה יותר מן העושה. וזה, הנה ידעת אותו ממקום אחר, זולת המקום הזה, שהרי למדת אתה כן מהנס המפורסם שנעשה בימי מרדכי ואסתר, שהאומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, שנאמר ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי, שזה היה סבת הגאולה, וממה שלמדת כבר משם תדע ותכיר שראוי לשלם שיאמר דבר בשם אומרו, שיהיה גם כן סבת גאולת השכל כאמור. והנה השתדלתי להרחיב הדבור בביאור הדברים האחרונים האלה יותר מבראשונים, יען נראים שהם תנאי התלמיד, ולא תנאי השלם, ולבבי לא כן יחשוב, כי הנכון הוא כמו שפירשתי, על כן ביארתים על הכוונה הנכונה.

משנה ז

גדולה תורה כו'. להיות שהונח במאמר ר' מאיר בתהלת מעלת התורה, שהיא תגדיל ותרומם האדם על כל המעשים, כמו שחתם דבריו בזה באומרו ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים וכו', הונחה ברייתא זאת שאמרה שהיא נותנת חיים לעושיה, עם הבאות ונמשכות אחריה, שביארו חלקי השלמות כלם, שנמצאים באדם השלם מפאת התורה. והנה יש לראות ולדקדק בלשונה כראוי, כדי שנוכל לעמוד על אמתת הבנתה, אשר לדעתי נרמז בה דרוש גדול הערך. והנה ראשונה יש לראות למה אמרה שנותנת חיים לעושיה, ולמה לא אמרה ללומדיה כי מוצאה מצא חיים נצחיים, והיה מביא לזה ראיה נכונה מפסוק כי חיים הם למוצאיהם כו', כי התורה והחכמה תחיה את בעליה, וכמה פסוקים אחרים הובאו בכמה מאמרי רז"ל על זה. הב', אחר שרצה לומר שהחיים הם לעושיה, למה לא אמר גדולה תורה שתחיה את עושיה, או שעושיה חיים בה, כי באומרו שנותנת חיים משמע שהם זולת החיים שהם חיים, וכן יש לראות לפי גרסת רוב הספרים שכתוב בעה"ז ובעה"ב, איך נותנת חיים לעושיה בעה"ב, כי אין מעשה בעה"ב, שזה העולם הוא עולם המעשה, והעולם הבא עולם הגמול, ואיך תתן התורה שם חיים, כי אם לא השיגה הנפש בעה"ז הדבר אשר בעבורו תחיה בעולם הבא, לא תתן לו התורה

שם חיים, ואם השיגה בעה"ז דבר שבעבורו תזכה לחיי העולם הבא, מה צריך שתתן שם התורה חיים. אשר על כן נמצא בספרים המדוייקים לעה"ז ולעולם הבא, עם למד, שהכוונה מבוארת בה שהתורה נותנת חיים ללומדים אותה בשלמות המעשה בעה"ז לעה"ז ולעולם הבא, כי לשניהם יחד נותנת חיים כו'.

וכן יש לראות באלה השבעה פסוקים שהביא, שנראים ללא צורך, וכלל גדול בידינו, שבכל מקום שנאמר בדברי רז"ל ואומר וכו' אין הראיה נשלמת בלתו כנודע, ועוד שנראה באמת שבא בהם כפל, אשר לא יעלם מעיני פני כל מעיין, כי כלם באו כפולים, כי פסוק כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא היה מספיק לכל, כי שם נתבארו החיים שנותנת, והבריאות בכל בשרו מרפא, והפסוק השני שאמר רפאות תהי לשרך וכו' הוא עצמו מה שאמר בקודם ולכל בשרו מרפא וכו', וכן הפסוק שהביא כי לוית חן הן לראשך וכו' הוא עצמו הפסוק הנמשך אחריו שאמר תתן לראשך לוית חן וכו'. וכן הפסוק שהביא אורך ימים בימינה וכו' הוא עצמו הפסוק הנמשך אחריו שאמר כי אורך ימים ושנות חיים וכו'. ונמצאו לפי זה שלשה פסוקים כפולים, שהם ששה, ואחד שהוא כפול בעצמו, והוא פסוק עץ חיים היא למחזיקים בה, כי אומרו ותומכיה מאושר הוא עצמו עץ חיים היא למחזיקים בה, כי החיים והאושר מתהפכים במשא, והוא כאלו אמר ותומכיה חיים, דהיינו עץ חיים היא למחזיקים בה.

אשר על כן לישב כל זה אומר אני, כי להיות הדבר פשוט אצל רז"ל שהתורה תחיה את בעליה, אם מצד כמה ראיות שבאו בתורה ובנביאים פה אחד, ואם מצד הענין בעצמו, שהוא מבואר שגדר החיים הוא שלמות הצורה, כי קיום הצורה סבת החיים בכל נמצא, כמו שנתבאר אפילו למי שהיה מעט עסקו בחכמת הטבע, ובכן הדבר פשוט לכל יודעי דעת, שהעוסק בתורה כל עצמות חייו נמשך לו מהתורה, כי התורה היא עצמות החיים הנצחיים בעולם הזה ובעולם הבא, שנעשית קנין דבק בנפש דבוק עצמותי לא תפרד ממנה לעולם, כמשפט כל עצמותי, ועל כן לא יצדק לומר בה שהיא נותנת חיים ללומדיה, רק שהיא חיי לומדיה, כמאמר והחכמה תחיה את בעליה וכו', ולא רצה בברייתא הזאת להודיענו זה, שהוא דבר פשוט, רק רצה שאפילו לעושיה, שהוא דבר זר, יען המעשה הוא דבר נתלה בגוף, והחיות הוא בנפש, ובכן התורה שהיא בנפש אפשר לומר שתחיה נפש בעליה המעיינים בה, שהתורה היא דבר עצמותי דבק לשכל ולא לגוף, ואיך תתן חיים לעושיה מצד מעשי החומר, על כן אמר, שזאת היא גדולתה של התורה יתר על כל החכמות זולתה, כי כל החכמות ישלימו השכל אך לא הגוף, כי לא יתנו חיים לגוף, אבל התורה זאת היא גדולתה שהיא נותנת חיים גם לכחות העושים

אותה בפועל חצוני, ועם שאינה היא עצמות החיים לעושיה, רק ללומדיה מצד העיון שהוא שלמות השכל העיוני, הנה היא נותנת חלק חיים גם לעושיה, אף על פי שלא ישתתפו בעיון.

והנה ביאור זה איך תתן חיים לעושיה, זולת מה שיראה היותו בהשגחה אלהית, שהשם ית' מאריך ימיהם ונותן להם שלמות בעה"ז אשר יזכו בה לחיי הע"ה, הנה בטבע יתחייב גם כן שנותנת התורה חיים לפועלים מצוותיה, וזה כי הקדמה מפורסמת ומוסכמת מכל החכמים היא שהחיים הם פועל מה, והמות הוא העדר הפועל, והוא מפורסם גם כן שהפעולות הרעות אין להם מציאות בעצמם, כי לא יהיו רק העדר הפעולות הטובות, כמו שנתבאר בחכמה המדינית, ועל דרך זה אמרו רז"ל רשעים בחייהם קרויים מתים, שהם נעדרי הפועל, כמו שביארנוהו במקומות רבים, ובכן יתחייב שהתורה נותנת חיים להולכים בה, כי דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, ובמה שיפעלו המצוות, יפעלו הטוב במה שהוא טוב, שהוא חייהם כנזכר. על כן אמר שנותנת חיים לעושיה, כי במה שנותנת הדרך ילכו בה בכל המעשים אשר יעשו לעבודתו ית', הרי היא נותנת בזה חיים לעושיה, זולת החיים העצמיים, שהיא ללומדיה כאמור.

ואמנם אומרו בעולם הזה ובעולם הבא, לפי הגרסא הנמצאת אצלנו, עם שהגרסא האחרת יראה לדעתי שהיא הגרסא הנכונה, אפשר לומר שהתורה גם בעולם הבא נותנת חיים לעושיה, וזה כי העושה המצוות על פי התורה הנה הוא עושה מאהבה, מה שאין כן העושה על פי חכמה חצונית, כי העושה מצוות השם ית', הנה הוא עושה אותם מצד היותם מצוותיו ית' לאהבתו אותו ית', ובכן האהבה הזאת היא קנין קיים נשאר בנפש השלם בעולם הבא, כי האהבה דבקה בנפש בעולם הרוחני, ויתענג בה השכל באהבתו, כמו שהרחבתי אני הדרוש בזה בביאור מספיק במאמר העשירי מספר פני משה, ונמצא שהתורה שלמד בעולם הזה אשר אחר המות דבקה בנפשו, על דרך שארז"ל אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו וכו' היא נותנת חיים גם בעולם הבא לעושיה מצד האהבה כנז', והוא דרוש אמיתי ועמוק.

ואמנם ליישוב הפסוקים אומ', שהובאו בברייתא הזאת להוכיח שהתורה נותנת חיים לעושיה ד' ראיות כפולות כנז', בשתים מהם שהן ארבע הביא ראיה איך נותנת חיים בעולם הזה, והשתים האחרות הם לראיה שנותנת חיים בעולם הבא, והוא הסדר הנכון בפסוקים האלה שנתבלבלו בהם המפרשים כלם. הראיה הראשונה הם השני פסוקים הראשונים, שהם כפולים, והם פסוק כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא, ופסוק רפאות תהי לשריך וכו', וזה פשוט כי הרפואה הנאמרת בבשר ובעצם אינה רק בעה"ז,

והנה הפסוק הראשון הוא על חיי הלומד מצד העיון, והשני מצד העשיה, ולהוכיח שנותנת חיים גם לעושיה, הביא בכל ראיה שתי ראיות, אחת לחיי העיון, שהם עצמות החיים, ואחרת לחיי המעשה, שהיא נותנת אותם, ואינה היא עצמות החיים בבחינת המעשה כנז', רק שנותנת חיים לעושיה. ובכן הפסוק הראשון שאמר כי חיים הם למוצאיהם רוצה לומר, למוצאי החקים והאמונות והתורה בכללה הנה היא חיים, ועל כן לא אמר כי חיים נותנת למוצאיהם, רק שהיא עצמה החיים למוצאי כללותיה ופרטיה, וזה בעה"ז. אשר על כן אמר ולכל בשרו מרפא, רוצה לומר, כי עם שאינם חיים רק לנפש, הנה זה, יהיה מרפא לבשר שיחיה בה בעה"ז. והפסוק השני הוא על החיים שנותנת לעושיה, והוא מבואר באומרו רפאות תהי לשרך, כלומר שהיא תתן רפאת לשרך, כאשר תעשה המצוות, ושקוי לעצמותיך, שהוא חיי העה"ז, כנראה מפשט הפסוק.

ולהוכיח שהחיים אשר יתחייבו מהתורה ללומדיה ולעושיה בעה"ז הם חיים אמיתיים וחיים טובים מאושרים הביא הפסוק השלישי, שהוא גם כן שתי ראיות כמו שהוכחתי, כי על חיי הלמוד אמר שהיא עצמה היא כמו עץ חיים שצומח ועולה תמיד במעלה, שזה יורה על שלמיות וטוביות החיים, ועל חיי המעשה אמר ותומכיה מאושר, שהם העושים מעשה המצוות, שבזה תומכים התורה, ואמר שזה הוא מאושר בה, עם שאינה לו חיים ממש, רק הוא מאושר במה שתתן לו מן החיים כנז'.

ואחר שהביא ראיה על שהתורה תחיה ללומדיה, ושנותנת חיים לעושיה בעה"ז, בשתי ראיות לכל אחת כנז', הביא שתי ראיות אחרות לכל אחת במה שתחיה את לומדיה בעולם הבא, ונותנת חיים לעושיה גם כן בעולם הבא. הראיה הראשונה היא כי לוית חן הם לראשיך, יר', התורה עצמה שהיא חיי השלם, היא עצמה לוית חן ועטרת תפארת בעולם הבא, על דרך העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה אלא צדיקים יושבין ועטרותיהן וכו', כי הראש כנוי אל הצורה נבדלת מהחומר. ואמר כי לוית חן הם לראשך, ולא אמר כי לוית חן תתן לראשך, יען היא עצמה הלוית חן ללומדיה בעולם הבא כנז', אמנם בחיים שנותנת לעושיה בעולם הבא אמר תתן לראשך לוית חן, כלומר, שעם שאינה היא עצמה החיים לעושיה כנז', הנה היא תתן לראש העושה לוית חן וכבוד במה שתקנה לו האהבה אליו ית' כאמור, וז"א תתן לראשך לוית חן וכו'.

והביא ראיה שנית לבאר רושם החיים המושגים שם, כמו שעשה בראיות הראשונות, ועל כן הביא ראיה שנית לכל אחת מהן, כי לחיי הלומדים אמר אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד, יר', אורך ימים בעולם שכולו ארוך, שהימין הוא כנוי אל הדבר העצמותי לנפש, כי אריכות הימים, שהם כנוי אל החיים העצמותים הנצחיים בעולם

הבא, הם בעצם וראשונה, אך העושר והכבוד, שהם לו בעה"ז, הם בשניות יועילו לו לעולם הבא, שהם במדרגת כלים להשגת השלמות. וז"א בשמאלה עושר וכבוד וכו', ועל כן לא נאמר שתתן לו אורך ימים בימינה, רק אמר שהאורך ימים הם עצמם בימינה ובשמאלה, רוצה לומר בשניות כנז', הם העושר והכבוד כנז'. ולבאר רושם החיים שנותנת התורה לעושיה בע"ה אמר כי אורך ימים ושנות חיים ושלום יוסיפו לך, רוצה לומר, התורה בכל כללותיה ומצוותיה יוסיפו לך, רוצה לומר, לעצמותך ולנפשך בעולם הבא אורך ימים, והם החיים הנצחיים, כי עם שלא תהיה היא עצמות חייך כנז', הנה היא תוסיף ותתן לך החיים הנצחיים אשר כנה אותם בשם אורך ימים ושנות חיים, בהצטרפות שלום, שהוא שלמות המעשים וכו', ובכן תתיישב כל הברייתא ביישוב כל הלשון והתר כל הספקות וההערות על נכון.

משנה ח

רבי שמעון בן מנסיא אומר כו'. להיות שהונחה בברייתא הקודמת מעלת גדולת תורתנו הקדושה, בשהיא נותנת חיים לעושיה בעה"ז ובעולם הבא, והביאו בו ראיה מהכתובים על זה כמו שהוכחנו, יען יש לאומר שיאמר שכל שאר הטובות הם להוסיף מעמס לבעליהם, לא לעזר ולא להועיל, אחר אשר התורה לבדה תספיק לתת חיים בשני העולמות גם יחד, ומה צורך לדבר אחר. על כן הונח אחריה מאמר ר' שמעון בן מנסיא, אשר ביאר, שעם היות שהתורה תתן חיים לבעליה בשני העולמות גם יחד כמדובר, עם כל זה שאר הטובות החצוניות, עם היות שלא יוסיפו עצמות באדם זולת התורה האלהית, הנה הם במדרגת היופי והנוי לצדיקים, ולא עוד אלא שמלבד היותם נאה להם הוא נאה גם לעולם, שנהנים ממנו על צד היופי והנוי ג"כ, כמו שנבאר.

ואחריו הונח מאמר רבי יוסי בן קסמא, אשר נתבאר בו שהטובות החצוניות כאשר יהיו נכספות מצד עצמן נפרדות מהשלמות, אין בם מועיל, אשר בשניהם יתבאר הגדר הנכון בהם, וההנהגה הראויה להשתמש בהם כראוי, ליפות השלמות כאמור.

והנה הניח בזה ארבעה אופני מיני טובות כפולות שהם שמונה. השתים הראשונות הן הנוי והכח, והוא מבואר, כי הנוי הוא מורה על טוב המזג והתכונה, שהם עזר גדול להשגת השלמות וקיומו, כי עם היות שרוע המזג והתכונה לא יכריחו אל הרע, הנה ההשגה בהם היא יותר בקושי, והשגגה תמצא בהם על הרוב יותר מבאחרים, אשר על כן הוא יפה ונאה להם הנוי באמת, אשר על כן היו מתנאי הנביא שיהיה בעל קומה, כי היופי המורה על טיב המזג כנז' בשלמים, הוא נאה להם באמת, והוא עזר גדול להשגת השלמות האחרון, והוא גם כן נאה לעולם, כי יהיו דבריו מקובלות בסבר פנים יפות, מה

שאין כן ממי שהוא מכוער, שיהיה נבזה בעיני כל רואיו נמאס, ודבריו אינם נשמעים, אשר על כן היה היופי בשלמים נאה לעולם. ועל דרך הזה הוא הכח, ששניהם דברים דבקים באדם מעת היצירה, והם מקרים דבקים לחומר, והכח הוא הגבורה, אשר היא גם היא מתנאי הנביא, כמאמר רז"ל אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר וכו'. כי מלבד היות לו בזה כח להתקומם נגד הכחות הגשמיות, כפי מה שגדר הגבורה בן זומא וכו', הנה כח גופו בהצטרפות השלמות יוסיף אומץ בצדיקים לטרוח מאד בעסק התורה מבלי פחד חולשת הכחות, אשר בזה הוא נאה להם לפעול הפעולות החצוניות, כמו שהם בכח שכלם לעשות, ועל כן הוא נאה לעולם, ממנו יראו וכן יעשו כלם ליראה את ה' ולעובדו שכם אחד על התורה ועל העבודה, אשר על כן גזר השלם הזה, שהנוי והכח על האופן הנז', כאשר ימצאו בצדיקים, יהיה נאה להם ונאה לעולם, מה שאין כן בנעדרי השלמות שהם יוסיפו רעה על רעתו כנודע.

השתים האחרות הן העושר והכבוד. כי בכל מקום בדברי הנביאים פה אחד באו בחדא מחטא להיות הכבוד הראוי נמשך מהפעולות החצוניות, והפעולות החצוניות לא יצאו אל הפועל הגמור החצוני רק באמצעות הממון והעושר, שהוא במדרגת כלי לקיום השלמות והרגל הפעולות הטובות. ואמר שאלה השני דברים והם העושר והכבוד, הם נאים לצדיקים ולעולם, והנה העושר מבואר ענינו היותו נאה לצדיקים, כי עם היות שלא יוסיפו בעצמות השלמות דבר, יען השלמות דבק בנפש קנין בנין עדי עד, אשר לא ישתנה אף אם לא יפעל לעולם הפעולות, לאפס ממון, או איזה מעיק אחר מבחוץ, עם כל זה כאשר יפעל הפעולות הטובות, יהיה הקנין יותר נאה ויפה לו, וכן יפה ונאה לעולם שיראו אותו פועל אותם וכן יעשו. וכן הכבוד הנעשה לו על שלמותו, יהיה סבת תוספת שלמותו בלי ספק, וההשתדלות והזריזות בפעולות, וכן הכבוד עצמו, יועיל מאד למכבדים אותו, כי הם נשארים מכובדים, וזולת זה בכבדם לצדיקים ישתדלו לעשות כמעשיהם, כדי שיזכו גם הם לאותה המדרגה שיהיו מכובדים מאחרים. אשר על כן גזר אומר, ששתים אלה, והם העושר והכבוד עם היות שאינם טובות עצמיות שלא יוסיפו בעצמות השלמות, הנה הנם נאים לצדיקים ונאים לעולם, על הדרך שביארנו.

השתים האחרות הם החכמה והזקנה, והם דברים יקרים בשלמים הזוכים להם, עם היות שגם אלה אינם מוסיפים עצמות שלמות על שלמותם, כי מי שלא זכה להשיג השלמות ולמוד התורה בטרם יבואו ימי הזקנה, לא יזכה אליו לעולם, כי כאשר יגיע אל הזקנה, והוא עם הארץ, כל זמן שמזקין טפשות נתוספת בו כמאמר רז"ל, והחכמה הנז' פה איננה חכמת התורה בלי ספק, לא יאמין כי יסופר יכופר עון האומר שחכמת התורה

תהיה במדרגת היופי והנוי, ושיאמר השלם הזה שתהיה נאה לצדיקים בהיות כל חיי רוחנו ונשמתנו תלויים בה, כמו שהוכחנו, ולא היה לו לצרפה עם הדברים המקרים האלה חלילה. רק רצה על החכמות החצוניות, זולת חכמת עצמת תורתנו הקדושה, כי היא באמת בשלם מיפה שלמותו, כמו שבנעדרי שלמות תמימות התורה תוסיף רעה על רעתם. וכן הזקנה, כמו שבעמי הארץ טפשות נתוספת בה בהם, כן בשלמים זקני תורתנו חכמה נתוספת בהם, ודעתם מתישבת עליהם, כמו שנתבאר מפי רז"ל. והוא מבואר שהחכמות החצוניות הם לרקחות ולטבחות לשלמים, ויהיו דבריהם יותר ערבים לשומעיהם. ובכן נאה להם ונאה לעולם, וכן הזקנה בצדיקים נאה להם, כי יוסיפו ליפות הקנינים הקיימים אשר בנפשם, ודעתם מתישבת בהם, כמו שהרחיב הפירוש על זה הר"ן ז"ל בדרשותיו בפרשת ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל וכו'. ודבריו יותר נשמעים אל העם, כי מתביישים מפניו ומכבדים אותם, ומאמינים יותר בדבריהם, למה שיעלו על לבם שהם מנוסים בכל הדברים, והשיגו הדעות האמתיות, ועל כן גזר זה השלם בצדק ובמשפט, שהזקנה גם היא נאה לצדיקים ונאה לעולם כנז'.

השתים האחרונות, והם גם הם אחרונה יסעו לדגליהם, השיבה, והבנים הבאים באחרית הימים, כי נעימות הבנים הוא כאשר יגיעו גם הם למדרגה שיהיו להם בנים, כי אז נהנים הצדיקים מהם, והוא בימי הזקנה והשיבה, ועל כן היתה הראיה על זה עטרת זקנים בני בנים, כי כאשר יהיו בנים לבניהם אז נאה להם הבנים כנז', אשר על כן אמר שנאים לצדיקים באמת ובתמים, ונאים לעולם. והנה השיבה אין צריך להאריך בה, כי ממה שנתבאר בזקנה יודע יופי והדור השיבה ותועלתה ורוממותה כשתמצא בצדיקים השלמים, שיהיה זקן ונשוא פנים, וכל אשר האריך ימים יותר, ידע יותר, ודעתו מתישבת עליו יותר, והוא ראוי יותר לעצה ולהדריך ולהישיר את העם, ויקובלו דבריו בסבר פנים יפות למען ספות כל מדות רעות מגונות, ויהיה כל מגמת פניו העבודה לשמים, וההתבודדות אליו ית', אשר על כן הוא מבואר באמת ובתמים שהוא ענין או קנין או בנין שהוא נאה לו ונאה לעולם כמדובר.

אמנם הבנים, הנה הנם מיפים שלמותו, כי כאשר יגיע אל המדרגה אשר זכרנו, שיהיו להם בנים, הם יתמכו כבוד בימינו להטריפו לחם חוקו, להשיבו בשובה ונחת לעבוד את ה' בכל לבו ובכל נפשו, בלתי טרדת בקשת צרכיו, וזולת זה תגלה ותראה לעיני פני כל רואיו השגחתו ית' הנפלאה עם השלם, כאשר יצטרפו אל שלמותו הטובות האלה העושר, והכבוד, והזקנה, והשיבה, והבנים, ובכן ישמח השלם בראותו שהשם ית' דבק עמו, ומשגיח בו בכל פרטי מעשיו, וזה יהיה סבה להתקיים עוד בשלמותו, וכל העם

הרואים את הטוב המגיע אל השלם כמוהו, יכספו גם הם להשתלם, וישתדלו בבקשתו, ובכן הוא מבואר היות ענין הטובות האלה על האופן הנז' נאה לצדיקים ונאה לעולם, נוסף על עצמות שלמות נפשם, כמו שזכרנו.

ואמנם בראיות שהביא זה השלם לכל אלה, נבוכו בהם המפרשים, ובכל איזה אופן שיהיה אין קפידה לענין אמתת הדרוש, כי כלן מבוארות בעצמן. והנכון אצלי בהן הוא, כי בפסוק הראשון הביא ראיה על העושר והחכמה והנוי. וזה, כי מלת עטרת כוללת החכמה והעושר, כי עטרת חכמים עשרם, וסתם עטרת היא העושר, ולהיות שאינו עטרת רק כאשר תהיה בחכמים, כדכתיב עטרת חכמים עשרם כנז', נמצא שבמלת עטרת כלל החכמה והעושר, שהיא העטרת עם הנעטר בה, שהוא החכם, ותפארת הוא הנוי. ואמר שעטרת ותפארת השיבה תמצא בדרך צדקה, רוצה לומר, בצדיקים תמצא.

ובפסוק השני הביא ראיה על הבנים והזקנה, על הדרך שביארנו, שהם הבנים כאשר יגיעו למדרגה מהגדול שיהיו להם בנים, ועל כן אמר שעטרת הזקנים בני בנים, כי כלל בזה הזקנה והבנים כאשר יגיע האדם בהם למדרגת הזקנה, שאז יזכה לראות להם בנים כאמור. ובפסוק השלישי הביא ראיה על הכח ועל השיבה, כאומ' תפארת בחורים כחם, כי הכח איננו נמצא רק בזמן הבחרות, בטרם יבואו ימי הרעה ימי הזקנה ככלות הכח, והאנקה תחדש עדיה, ואמר שהדר הזקנים היא השיבה, אשר תבוא אחר הזקנה, באופן שנתבארו הכח והשיבה שניהם בפסוק הזה באר היטב. ובפסוק הרביעי הביא ראיה על הכבוד, באומרו בחתימת הפסוק ונגד זקניו כבוד וכו', שנראה באמת שנאמר זה עליהם למעלתם ורוממותם.

וכאשר השלים רבי שמעון בן מנסיא מאמר רבי שמעון בן יוחאי אמר הוא מדעתו, שהזי דברים הנז', שמנו חכמים לצדיקים, נתקיימו כלם ברבי ובבניו, וזה, שעם היותם שמונה לפי המספר, להיות הזקנה והשיבה דבר אחד בלתי נפרד זה מזה, וכמעט נכנסים זה בתחומו של זה, כמו שנראה מהכתוב שהביא ראיה עליו, באומ' והדר זקנים שיבה על כן אמר שהם שבעה, והוא הנכון באמת, ובזה יתיישב הכל.

משנה ט

אמר ר' יוסי בן קסמא כו'. הן אמת המפרשים כלם הקשו על המאמר הזה קושיות רבות ועצומות, עד נחה שקטה הסכמתם שמאמר זה השלם היא בדרך חידה ומשל, ושאי אפשר שיהיו הדברים כפשטן מצד הכרח הקושיות שהקשו כפי הענין והלשון רבו מספור, אשר לבררם ולפרטם עמל היא בעיני, כי הנם כלם רשומות בכתב אמת בספר נחלת אבות.

אכן לבבי יחשוב שהדברים כפשטן, ואין הכרח הקושיות מכריח לומר שהם בדרך משל וחידה, כי הכל מתיישב לדעתי על דרך הפשט ויתבאר כלו באר היטב בהערה אחת אשר לא נגע בה הרב המפרש בעל הספר הנז' ז"ל, והיא, כי איך אמר שפגע בו אדם אחד, בהיותו הוא המהלך בדרך כמו שהציע, והיה לו לומר ופגעתי באדם אחד ונתן לי שלום וכו', למה תלה הפגיעה באחר. כי הנה בהבנת אופן פגיעה זו יתבאר הכל, ויותרו כל הספקות ההם.

וזה, כי להיות מטבע החכמים והשלמים בהיותם הולכים בדרך הם מתבודדים ומעיינים בענינים עמוקים, עד שיקרה בהם באמת שאינם משגיחים כלל בעוברים ושבים, עד שעל כן לא יקראו הולכי דרכים רק מהלכים בדרך, כאלו מהלכים מעצמם אנא ואנא, בלתי מכונים אל הדרך. ועל דרך זה ספר השלם להורות מעלת גדולת השלמות, אשר לא יערכנו כל חרוץ, שפעם אחת קרה לו בהיותו מהלך בדרך, כמו שיקרה לשלמים המתבודדים, וז"א פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ר"ל, הולך בלתי כונה, כי ההולך, בהיותו מכווין בהליכתו אל הדרך ילך בה, יקרא הולך בדרך, אך הבלתי מכוון בהיותו הולך, יקרא מהלך. ואמר שהגיע מצב התבודדותו עד שפגע אדם אחד בו והוא לא הרגיש בפגיעתו, בהיותו מתבודד ומעיין בדבר חכמה. וז"א פגע בי כאלו אמר שהוא לא פגע באיש ההוא, ולא הרגיש בו, אמנם האיש ההוא שהיה עם הארץ פגע בו, ותמה עליו איך היה מתבודד כל כך בחוזק, עד שלא היה מרגיש בו כלל, כאלו לא היה שם. ואמר שהאדם ההוא נתן לו שלום, בהיותו הוא בלתי מרגיש בו, ואמר שכשנתן לו שלום הרגיש בו, והחזיר לו שלום, וז"א ונתן לי שלום והחזרתי לו שלום.

אמר עוד, שהאדם ההוא אשר פגע בו שאל לו מאיזה מקום אתה. והנה זה השלם הרגיש בשאלתו זאת שלא היה רוצה לישאל לו שום דבר ממקום שבא, שאם כן לא היה לו לישאל רק מאין אתה בא. כי מאי איכפת לו לישאל מאיזה מקום הוא, כי אפשר שהיה ממקום רחוק מאד מעבר לנהרי כוש, ובא מזמן קטנותו לגור במקום אחר. אשר על כן שפט בצדק כי לא היה שואל לו מאיזה מקום הוא למה שרצה לדעת שם מקומו, רק שתמה עליו במה שראה בו כח ההתבודדות והעיון אשר לא ראה בשום אדם מאנשי מקומו, ועל כן שאל מאיזה מקום היה, שמא המקום גרם לו זה. והוא השיב על נכון ברוב ענותנותו שהיה מעיר גדולה של חכמים ושל סופרים, וכאלו אמר שהוא היה הקטון שבאנשי מקומו, כי העיר שהוא יושב בה היתה עיר גדולה לחכמה, ועל כן אין לו לתמוה על חוזק התבודדותו, כי ידע כי על כן שאל לו. וז"א אמרתי לו מעיר גדולה של חכמים

ושל סופרים כו'. ואפשר שכוונתו בזה שהיתה גדולה בענין החכמה, כי לא רצה על גודל העיר בעצמה, רק שהיא גדולה של חכמים ושל סופרים וכו'.
ואמר עוד, שכאשר הבין האיש ההוא שהשיב לו על נכון לשאלתו ובקשתו, וראה חכמתו ותבונתו בחוזק התבודדותו, היה רוצה להוליכו עמו אל ארצו ואל מקומו, ואמר לו רצונך שתדור עמנו במקומנו וכו'. והנה רצה ממנו ג' דברים. הא', שיעמוד עמהם בדרך קבע ודרך דירה, ולא בדרך עראי, והב', שתהיה דירתו עמהם יחד, והג', שתהיה הדירה עמהם במקומם, ולא במקום אחר. וז"א שתדור עמנו במקומנו.
והנה השלם ר' יוסי כבר היה מתפייס להיות עמהם בהשתתפות לזכותם, כי ידע באמת זכות הרבים כי רב הוא, ושגדול המעשה יותר מן העושה, ושאין ראוי למנוע הטוב מבעליו המשתוקקים אליו, אך במה שאמר שיהיה בדרך דירה, ושיהיה זה במקומם, שראה מתוך דבריו שלא היה מקום תורה כלל, במה שתמה על התבודדותו, ועל השתדלותו להוליכו אל מקומו, כי אם היו שם בעלי עיון לא היה תמה על זה, ולא היה משתדל כל כך להוליכו עמו בנודרו לו כסף וזהב לבלי חוק, על כן השיב לשתים אלה. וז"א אמרתי לו אם אתה נותן לי כל כסף וזהב שבעולם אין אני דר אלא במקום תורה כו', ירצה, מה שאתה שואל ממני שאעמוד עמך בדרך דירה, ושיהיה זה במקומך, בשתים אלה לא אבחר אם אתה נותן לי כל כסף וזהב שבעולם, אך אם תבחר שאלך עמך במקומך בדרך עראי, ללמד לכם תורה ומצות ולשוב אל מקומי, אנכי אעשה כדבריך, או שתסכים שתבואו אתם אל מקומי לדור שם, אני אעמוד עמכם כל ימי חיי לזכות אתכם, וזה כלו כלל באומרו אין אני דר אלא במקום תורה. ובזה הותרו כל הספקות שנתעוררו בהם המפרשים כלם, ויותר מהמה כל מה שאפשר לספק, כי הכל מתישב על נכון.
ונתן טעם מספיק לתשובתו זאת באומ' לפי שבשעת פטירתו של אדם אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב, אלא תורה ומעשים טובים בלבד וכו'. יר', בשעת פטירתו של אדם כל הטובות החצוניות נשארות, כי לא במותו יקח הכל, ולא ילוו לו רק הטובות הדבקות בנפשו, העולה היא למעלה, שהם תורה ומעשים טובים, והם העיון והידיעה בו ית', והאהבה אשר היא נשארת מפאת המעשים טובים, שהם כנוי אל השכל המעשי, כמו שהוכחנו פעמים רבות.
והנה ראשונה, כשאמר לו אם אתה נותן לי כל כסף וזהב שבעולם אין אני דר אלא במקום תורה, לא הוצרך להזכיר שם המעשים טובים כי מי שהוא דר במקום בני תורה, מסתמא כל בני התורה אשר במקום ההוא, ואף עם הארץ יעשו מעשים טובים, ועל כן לא היתה

קפידתו רק שיהיה מקום תורה, כי זה לא ימצא בכל מקום, וכל מקום תורה הוא של מעשים טובים גם כן.

אך מקום של מעשים טובים ימצא אף שלא במקום תורה, ועל כן לא היה צריך להתנות שיהיה מקום מעשים טובים. אך אמנם כשבא לספר הדברים שמלוין לאדם בשעת פטירתו, הוצרך לפרטן כלם, שהם תורה ומעשים טובים, וכונתו בזה לומר, כי אם לא היו מלוין לו לאדם בשעת פטירתו רק המעשים טובים, לא היה מקפיד בדירתו שתהיה בכל מקום, והיה עושה עיקר מהכסף והזהב, אשר בהם היה יכול להשתלם במעשים טובים. אמנם להיות שהמעשים טובים טפלים אל התורה, והיה אפשר לו לעשותם בכל מקום, מה שאין כן התורה כנז', על כן לא היה רוצה לדור אלא במקום תורה, בצרוף המעשים טובים, שהוא שלמות העיון, וזה לא יושלם רק בהיותו בחברת מעיינים אחרים במשא ומתן, על דרך שארז"ל חרב אל הבדים ונואלו וכו'. ובמה שאמר שאין מלוין לו לאדם אלא תורה ומעשים טובים בלבד, רצה לרמוז בתוספת מלת בלבד, שהכסף והזהב, עם היותם במדרגת כלים אמצעיים לשלמות המעשים, אינם נשארים הכלים בנפש, כי לא במותו יקה הכל וכו', כי אין מלוין לו לאדם אלא תורה והמעשים טובים בלבד, רוצה לומר, אחר עשייתם, ולא הכלים אשר בהם יעשה, ובכן היה טעמו טעם נכון לשעם היות הכסף והזהב כלי אל המעשים טובים, אין ראוי שיתיחסו עם התורה, והוא כאלו אמר שהמעשים טובים הם המתיחסים עם התורה, ולא הכלי אשר בהם יעשו, שהם הכסף והזהב כנז', שבשעת פטירתו של אדם אין מלוין לו לאדם, לצורתו אשר שמה אותו אדם, הטובות החצוניות, אשר על כן הוסיף מלת אדם השנית, והוא כאלו אמר שאינם נשארים דבקים בנפשו וצורתו העצמית, לא הכסף ולא הזהב, עם היות שפעל בהם הטוב, רק התורה והמעשים טובים בלבד, משוללים מהמביא אליהם כאמור.

והביא ראיה מפסוק בהתהלכך תנחה אותך בשכבך תשמור עליך וכו', שהוא פסוק נאמר על התורה הכוללת העיון והמעשה והנה ההכרח אשר מצא זה השלם לדרוש דרשה זו, ושלא יהיו הדברים כפשטן, שתהיה השכיבה זמן השינה, ואחריה היקיצה, לפי שאם היה מכוון הפסוק כפשטו, היה ראוי לומר בהתהלכך תנחה אותך בשבתך תשמור עליך, כי הישיבה תצטרף אל ההליכה, ולא השכיבה, כי השכיבה מצטרפת עם הקימה. אשר על כן לבו ראה שגזרת בהתהלכך היא כל חיי העולם הזה שהולך בו האדם לבית עולמו, ובכן תצטרף אליה השכיבה, שהיא כנוי אל סוף החיים, והיא יום המיתה אשר לקבר יובל, ובכן היקיצה תהיה בהכרח אחר המיתה, והיא העולם הבא. ונמצא לפי זה שהתורה, אשר בכללה המצוות, היא תנחהו תדריכהו לאדם בעה"ז ובעולם הבא,

ומלוין לו בשכיבה, שהיא כנוי אל הקבר והמיתה כאמור, שנראה באמת שמלוין לו אחר פטירתו כאמור, וז"א שנאמר בהתהלכך תנחה אותך, בשכבך תשמור עליך, והקיצות היא תשיחך. בהתהלכך תנחה אותך בעה"ז, בשכבך תשמור עליך בקבר וכו', והקיצות היא תשיחך לעולם הבא, כאלו אמר שמהכרח העדר הסדר בפסוק יש לדרוש שהשכיבה הנז' בפסוק היא לקבר וכו', והקיצות בעה"ב.

והביא זולת זה ראיה אחרת מפשטא דקרא מדוד ע"ה, כי עם היותו שלם בתכלית השלמות, שבע רצון ומלא ברכת ה', וכסף וזהב לבלי חק, ועם היות שהכסף והזהב היה מוציא אותו בלי ספק לכל דבר שבקדושה, לעבודת השם ית', עכ"ז היה אומר טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף, יר', עם היות שהכסף והזהב הם כלי לעשות המעשים טובים, ונמצא שהכסף והזהב בשלמים הוא סבת שלמות המעשה, עכ"ז היה אומר שהתורה, והוא העיון, טוב מאלפי זהב וכסף, אף אם יוציאו אותם בעשיית המעשים הטובים כנז', ועל כן הזכיר היות הפסוק נאמר על ידי דוד ותארו בשם מלך ישראל, שלא היה צריך לומר רק שנאמר טוב לי תורת פיך וכו', רק האריך בזה ואמר שהוא כתוב בתילים ברוח הקדש, ושנאמר על ידי דוד מלך ישראל, אשר על כן בהיותו מלך ישראל היה מוכרח שיהיה פועל פעולות שלמות, ויהיה לו זהב וכסף לרוב, ועכ"ז היה אומר טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף, ובאומרו טוב לי תורת פיך הורה היות הזהב והכסף טוב גם הוא, להיותם נפעלים המעשים טובים עמהם, והוא כאלו אמר שהעיון התוריי טוב ממעשים רבים הנפעלים באלפי זהב וכסף. והוא טעם נכון לשלא היה רוצה לדור רק במקום תורה, כי הנה דוד הע"ה הורה בדבריו אלה שהתורה עיקר כנז', והוא דקדוק נכון ומסכים אל הכונה.

ואמר עוד ואומר לי הכסף ולי הזהב אמר ה' וכו', לרמוז שאין צריך לומר שהתורה היא טובה מהכסף והזהב, שהם בכלל התורה, והשלם בתורה הוא שלם בזהב וכסף, אם מעט ואם הרבה. וז"א לי הכסף ולי הזהב אמר ה', ובכן העוסק בתורה, שהוא דבק בשם ית', הנה כמו שלשם ית' הכסף והזהב, כן יהיו לשלם להנאתו ולטובתו, כי לא יחסר לשלם כסף וזהב כפי הצריך לו אל שלמותו, אם מעט ואם הרבה כאמור.

משנה י

חמשה קנינים קנה לו הקב"ה בעולמו וכו'. אחר אשר הונחו כל הבריתות הקודמות, ומאמרי השלמים הנז', במעלת גדולת תהלת התורה, כללותיה ופרטיה, כפי מה שנכלל הכל במאמר רבי מאיר בפתיחת הפרק הזה, הונחה פה ברייתא זאת בחתימת סתימת הפרק, מעין פתיחה אשר ממנה תגלה ותראה מעלת התורה, כי כל החמשה קנינים

שקנה הקב"ה בעולמו כלם היו לתכלית קיום התורה, כי שמים וארץ אינם מתקיימים רק בקיום התורה, שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי כו', וכן האומה הנבחרת והבית הנבחר כלם היו לתכלית קיום התורה כנודע. וכן אברהם אבינו עליו השלום נתיחד באהבתו ית' מצד התורה, שארז"ל שקיים כל התורה כולה אפילו ערובי תבשילין. ואמנם כדי שנעמוד על אמיתת הבנתה, ראוי לספק בה קצת ספקות אשר ראיתי בה, זולת הספקות שספקו בהם המפרשים.

הספק הא', הכולל ספקות רבות, הוא המפורסם, למה מנה אלו הה' קנינים יותר מזולתם, ומה נשתנו אלה מכל שאר הנמצאים והנבראים כלם, כי הכל מעשה ידיו, ואיך יצוייר היותם קנינים שקנאם השם ית', וממי קנאם, ומה צורך בקנינם אם הכל שלו.

הספק הב', שראיתי אני לספק בזה, הוא, שהיה לו לומר ה' דברים קנה הקדוש ברוך הוא בעולמו, כי קודם שיאמר שקנה אותם, לא יתכן לקרוא אותם קנינים, ואין לומר שקראם כן על שם סופו, כי זה יאמר בכל מקום על צד הדחק, וכל שיכול לומר אותו בלשון יותר נכון ויותר מבואר, אין ראוי לאומרו בלשון דחוק, כי באומרו חמשה דברים קנה, היה לשון ברור, ולא היה מקום לספק בו. כי נראה באומרו חמשה קנינים קנה שקנה חמשה אופני מיני קנינים שונים והיה המספר והמנין על מיני הקנין ולא על הקנינים הפרטיים וזה היה נכון אם היה מסכים לזה מה שהביא אחריו כי לא הביא מנין מיני הקנינים רק הקנינים הפרטיים.

הספק השלישי, קשה בעיני יתור מלת לו ללא צורך, שהיה מספיק שיאמר חמשה קנינים קנה הקדוש ברוך הוא בעולמו, כי מסתמא אם קנאם הוא ית', לעצמו קנאם, ולא לאחרים, ומה צורך היה להזכיר שקנאם לו וכו'.

הספק הד' הוא קשה אצלי מכלם, ולא יכולתי להולמו, במה שזכר מלת בעולמו ללא צורך, כי אחר שאמר שקנה הקדוש ברוך הוא חמשה קנינים, מה היה צורך לומר שקנאם בעולמו, כי אין דבר אחר זולת עולמו, כי הכל שלו והכל עולמו, ומאי בעולמו, למעוטי מאי. ועוד, שנראה שהחמשה קנינים אשר יזכור הם דבר אחר זולת עולמו, וזה שקר באמת ובתמים, כי כלם הם חלק עולמו, ומה גם שמים וארץ, שהם קנין אחד מהה' קנינים, שהם כוללים רוב עולמו כנודע.

הספק הה', למה זה פרט אותם שני פעמים, והאריך ללא צורך, שהיה מספיק שיאמר חמשה קנינים קנה לו הקדוש ברוך הוא בעולמו, ואלו הן תורה קנין אחד, שנאמר ה' קנני ראשית דרכו וכו', וכן כלם, ולמה הוצרך למנות אותם ראשונה סתם בלי ראיה ואחר כך

חזר להזכירן להביא ראיה על כל אחד. ולמה הוצרך להוסיף מלת אחד תמיד סמוכה למלת קנין.

הספק הו', בענין הראיות שנפל בהם הבלבול בין המפרשים, במה שראו בהם החלוף מכמה צדדים, שלדבר אחד הביא שני פסוקים ללא צורך, ולדבר אחר הביא ראיה מפסוק אחד, שהיה ראוי להביא שנים, והלואי שיביא ראיה שלמה, וראית הא' היה ראוי יותר לאחר, כמו שהאריכו בספקות בפסוקים הללו. אשר לפי דרכנו יתישב הכל על נכון.

ואומר, כי ענין הקנין הנזכר פה וגדרו היא תואר נאמר על הדבר שיתיחד ויתאחד, ויהיה נאהב לקונה אותו, ע"ד כי אתה קנית כליותי, כי איננו קנין כסף, רק קנין אהבה וחמדה מיוחדת. ואמנם להיות כי כמו שהאומן אוהב פעולתו, כן השם ית' אוהב נבראיו והנמצאים כלם, כי הכל מעשה ידיו, על כן יקראו כל הנמצאים והנבראים קנינו ית', ואמנם רצו בברייתא הזאת לומר שמלבד היחוד אשר יתיחדו כל הנבראים והנמצאים כלם בו ית' מצד היותם מעשה ידיו וכו', אשר על כן יקראו כלם קנינים שלו ית', קנה לו עוד קניין אחר אחר הקנין הראשון, והוא מיחד מן המיחד, והוא כאלו אמר כי זולת הקנין הכולל אשר בכל נמצא יחד לו עוד מיחד מן המיחד, וקנה לו הה' קנינים האלה אשר יזכור, ומה שקראם קנינים לא קראם כן על הקניה שיזכור, רק על הקנין הראשון שהוא כנוי אל הבריאה, והוא כאלו אמר בכל הקנינים שקנה הב"ה שהם כל הנבראים קנה לו לעצמו, שיחדם לו חמשה מהם שיהיו מיוחדים לו ונאהבים מכל שאר הקנינים כלם הנכללים בשם עולמו, כלומר בקניני עולמו כלם, ואם רבו, קנה לעצמו ויחד לו חמשה מהם. וזהו המכון באומ' חמשה קנינים קנה לו הב"ה בעולמו, ובו יתורצו הארבעה ספקות אשר זכרנו.

ואמנם נזכרו ראשונה בלתי ראיה, ואח"כ הובאה הראיה לכל אחד לרמוז שלמות הה' דברים אלה, והתאחדותם והתיחסותם זה עם זה אשר לא יתפרדו, והם התורה, והאדם השלם שבאישים אחד היה אברהם אע"ה, והאומה הנבחרת מהאומות, כי יעקב בחר לו יה ישראל לסגולתו, והמקום הנבחר מכל המקומות לשכון כבוד בארצנו ולהשפיע באומה הנבחרת באמצעות התורה הנזכרת, במקום ההוא המיוחד שפע שבע רצון מפאת השמים והארץ, אשר קיומם והעמדתם תלוי בשלמות השלמים שבאומה וקיום התורה, אשר לפי זה היתה התורה והאיש השלם והאומה כלה והבית המקדש ושמים וארץ הכל דבר אחד וענין אחד, מיוחדים אליו ית' ונאהבים אצלו בקיום התורה המדבקת אותנו עמו ית', כי כאשר יגיע למדרגת הדבקות בו ית' יהיו כל החמשה דברים אלה דבר אחד, ועל כן נזכרו יחד ראשונה, כי אם היה מזכיר כל אחד לבדו ומביא ראיה עליו לא היה

נראה היות בין הדברים החמשה התיחסות והתאחדות כלל. ומה שזכר מלת אחד סמוך לקנין, הוא לרמוז שכל קנין מהם הוא שלם בעצמו, והוא אחד מיוחד בלתי נתלה בדבר אחר, והוא דקדוק נכון. ובו הותר הספק הה'.

והנה הראיות שהובאו בכל א' מהה' קנינים הנז', הם להורות על היחוד המיוחד אשר לכל א' מאלה עמו ית' מכל שאר הנבראים כלם, ולהיות יסוד הכל והקודם לכלם תורתו ית', כי תכלית כל הבריאה היתה בעבור התורה, ע"ד שארז"ל בראשית בשביל התורה שנקראת ראשית וכו', כי היא רוחנית, והאמצעי השלם להתדבק בו ית', ובזולתה היה נמנע הדבקות לאדם עם הסבה הראשונה, לרוחק היחס אשר בינותינו מצדו ומצדנו כי גבהו שמים מארץ. על כן הונחה התורה ראשונה בקנינים שיחד לו לעצמו השי"ת, והביא ראיה עליו מפסוק ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז, שנזכר בו שקנאה השם ית' ויחדה לעצמו קודם בריאת כל שאר הנבראים. ונתבאר בפסוק הזה הקנין, והיותו מיוחד לו ית' יחוד פרטי זולת יחוד כללות הנבראים, כי באומרו שיחדה לו ית' קודם מפעליו, נראה היותה אליו יותר מיוחדת מכלם, ועל כן לא הוצרך להביא לזה הקנין הראשון רק הפסוק הזה אשר בו נשלמה הראיה בשלמות. ואפשר לומר טעם אחר במה שנזכרה בכל אחד מהם מלת אחד, באומרו תורה קנין אחד, שמים וארץ קנין אחד וכולי, שהיה מספיק שיאמר תורה מנין שנאמר וכו', וכן בכלם. שהוא להורות על היחוד המיוחד לו ית' בכל אחד מהם, וז"א תורה קנין אחד מנין שנאמר ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז.

ואמנם בראיה שהביא בשמים וארץ קשה באמת למה זה הוצרך להביא שני פסוקים. והקושי העצום, שאין אחד מהם ראיה נכונה, כי בפסוק הראשון לא נזכר קנין כלל באומרו השמים כסאי והארץ הדום רגלי. ואם היא ראיה טובה, מאי ואומר מה רבו מעשיך ה' וכו'. ואם הפסוק השני היתה ראיה ראויה להתכבד החרשתי, אך אמנם אין ראיה ממנו כפי הנשמע, כי באומרו מלאה הארץ קניניך יורה באמת על קנין כל הנבראים מדפתח בו מה רבו מעשיך ה', ועליהם שבה גזרת מלאה הארץ קניניך וכו'. וקשה מכלם שהיה יכול להביא ראיה מהפסוק שהביא באברהם, והיתה ראיתו ממה שנאמר ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ, שנז' בפירוש בו קנין שמים וארץ שקנאם לו הב"ה. אך לפי כוונתינו יתורץ הכל, כי רצו להביא ראיה איך השם ית' ייחד לו לעצמו השמים והארץ, והוא חומר השמים זולת כל צבאם, וחומר הארץ זולת כל אשר עליה, כמו שזכרנו, כדי לפעול בהם ובאמצעותם לתועלת השלמים הדבקים בו באיש המיוחד, ובאומה המיוחדת, במקום המיוחד, בקיום תורתו ית', שהוא כללות הה' קנינים כמו

שזכרנו. וכדי להביא ראיה על שהשמים והארץ הם מיוחדים לו ית' מכל שאר הנבראים הפרטיים הביא הפסוק הראשון של השמים כסאי, שיורה על היחוד עמו, שהכסא מורה על דבקות היושב בה עמו. וכן באומרו והארץ הדום רגלי, גם כן מורה על היחוד עמו ית', שהתואר בהדום רגליו וסבותיו כמו שפי' הרמב"ם ז"ל בשתוף רגל בספרו הנכבד, ובזה הפסוק הראשון נשלמה הראיה על היות השמים והארץ מיוחדים אליו ית' מכל שאר הנבראים, כי בפסוק קונה שמים וארץ היה מקום לחולק לומר שלא נרמז בזה קנין מיוחד זולת הקנין הראשון, והוא מציאות הבריאה כמו שזכרנו, והוא כאלו אמר בורא שמים וארץ, אך במה שנאמר שהשמים כסאו מיוחד לו והארץ הדום רגליו, יורה על היחוד והדבקות בו ית' כאמור, ולהסיר עוד עקשות פה החולק שלא יאמר זה על הקנין הכולל, הביא פסוק אחר שנאמר על הקנינים הכוללים הנאמרים באמת על מציאות הבריאה, שזה השני בהיותו נאמר על הקנין הכולל יגלה על הראשון, שהוא מורה על הקנין השני מיוחד מן המיוחד כמדובר. וז"א ואומר מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית, מלאה הארץ קניניך, רוצה לומר, הנה מצאנו פסוק אחר שזכר הקנינים כלם בשמים ובארץ מצד שבראם הוא ית', שהם קנינים שוים בכלם, כמו שמורה מלת קניניך על מה שפעל ועשה, כמו שפתח מה רבו מעשיך, אם כן מה שאמר בשמים שהם כסאו והארץ הדום רגליו הוא יחוד אחר יותר מיוחד מהכולל בכלם, ובזה יתיישב הכל, דבר דבור על אופניו.

ואמנם הראיה שהביא באברהם היא ראיה ראויה להתכבד באמת, והספיק פסוק אחד אליה באומרו ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ, כי בפסוק הזה נתבאר היחוד מיוחד מן המיוחד אשר היה לאברהם עם השם ית' יתר על כל אישי המינים כלם, כי מלת ברוך יורה על יתרון שפע שבע רצון ושלמות ודבקות בו ית', ובמה שאמר הפסוק שאברהם היה ברוך לאל עליון, שהאל עליון קנה שמים וארץ ויחדם לו, ובכל זה נאמר שאברהם היה ברוך לו ית', מה שלא נאמר בשמים ובארץ, עם היותם נקנים לו ביחוד, מזה נראה באמת שהיותו קנין השם ית' הוא קנין יותר מיוחד מהיות השמים קנינו ית', לפי שדבקותו עמו ית' היה יותר בשלמות מדבקות השמים והארץ עמו ית', כי אם לא כן למה הוצרך להזכיר את השם ית' בתואר קונה שמים וארץ, אלא ודאי שהוא כאלו אמר ברוך אברם לאל עליון יותר משמים וארץ אשר הם מיוחדים לו ית' יחוד פרטי יותר משאר הנבראים כמו שהוכחנו, ועל כן אין צריך עוד ראיה אחרת, וז"א אברהם קנין אחד, מנין שנאמר ויברכהו וכו'.

אמנם בראיה שהביא בישראל שהיא האומה הנבחרת מאתו ית' הובאו שני פסוקים, והם צריכים להורות על היחוד המיוחד שנתייחדו ישראל אליו יתברר, ובחר בהם מכל האומות כנז', והנה הפסוק האחד שאמר עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית, הוא מורה על קנין האומה הנבחרת אליו ית', כי באומרו שקנאם, הנה הקנין מורה על היחוד והאהבה עם הנקנה, כמו שביארנו, אך אמנם אם לא היה מביא רק הפסוק הזה לבדו, היה מקום לומר שלא יהיה הקנין הנז' בפסוק עם זו קנית מיחד מן המיחד, רק שיהיה כנוי לקנין הכולל לכל הנבראים במה שהם מעשה ידיו ית', על כן הובא הפסוק השני עליו לגלות על הראשון, באומרו לקדושים אשר בארץ המה ואדירי כל חפצי בם, שהראשון הוא על הבריאה הכוללת, והשני הוא על האהבה המיוחדת זולת הכוללת, שהכונה בו, שחפצו ית' המורה על אהבתו המיוחדת הוא לקדושים אשר בארץ, והם האומה הישראלית שנתקדשה בקדושת התורה ובכמה קדושות אחרות, ובמה שאמר שחפצו ית' בם, יורה על הדבקות המיוחד להם עמו ית' ביחוד על כל שאר האומות ושאר הנבראים, והוא הנכון, ועל כן גזרו רז"ל שהם תכלית הבריאה, שנאמר בראשית ברא אלקים בשביל ישראל שנקראו ראשית וכו'.

וכן היה הענין בראיה שהביא בבית המקדש, שעל כן הובאו שני פסוקים לגלות האחד על האחר, כי למה שמצאנו פסוק אחד שאומר שהמקדש כוננו ידיו ית', שמורה על יחוד אהבתו אותו, והיותו מיוחד אליו ית' מכל שאר המקומות, אחר שנתייחד לו ית' מעשהו בהיותו נעשה על ידי בני אדם, הנה זה מורה על היותו מיוחד אליו ית', ולהיות שיש גם כן לאומר שיאמר כי מה שאמר כוננו ידיך הוא כנוי אל הבריאה הכוללת בכל הנמצאים, על כן הובא הפסוק השני שנתבאר בו הקנין הכולל, באומרו הר זה קנתה ימינו, שהוא בלי ספק על הקנין הכולל את כל שאר הנבראים. נמצא, שמה שאמר מקדש ה' כוננו ידיך, הוא מורה על היחוד המיוחד, זולת יחוד הבריאה הכוללת כאמור, וז"א ואומר ויביאם אל גבול קדשו וכו', כי הכל מתיישב על נכון. והותרו על פי דרכנו זה כל הספקות והקושיות שהקשו המפרשים כלם, זולת מה שהקשינו אנחנו, כי אין מקום לספק כלל.

משנה יא

ואמנם נאמר בחתימת סתימת הכל, שכל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו לא בראו אלא לכבודו וכו', על פי כונתינו בפירוש המסכתא הזאת להורות, שהחמשה קנינים אשר נזכרו הנה הנם מיחד מן המיחד, כי גם כל הנבראים כלם נבראו לכבודו ית', כי כבודו מורה על דבקותו עמהם דרך כללות, שהוא הקנין הראשון הכולל בכלם אשר

זכרנו, אך החמשה הקנינים אשר נזכרו שנקנו אליו ית' על הקנין הראשון הכולל בכל הנבראים, הם מיחד מן המיחד, על כן אמר כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו וכו', שהוא דבק בפעולתו ואוהב אותה, אך החמשה קנינים הנז' הם חבה יתרה נודעת להם, שהם מיוחדים ודבקים בו ית' דבקות מיוחד משאר הנבראים כמדובר, והוא דקדוק נכון ואמיתי בחתימת סתימת הברייתא הזאת במאמר הזה.

והביא ראיה על הכבוד והדבקות הכולל אשר לכל הנבראים, עמו ית' מפסוק כל הנברא בשמי לכבודי בראתיו וכו', אשר הוא גלוי אל הדבקות הפרטי הנוסף על הראשון כמו שזכרנו. ולהיות שהנמצאים שלשה מדרגות, כי יש מהם שבראם השם ית' בעצמו ובכבודו בלתי אמצעי כלל, כמו שהם השמים והארץ, והם הנבראים אחר האין המוחלט מידו ית', שנאמר בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ וכו', שהבריאה תורה על המציאות אחר האין המוחלט כאמור. ויש מהם שנוצרו על ידי אמצעיים, כמו שהיתה יצירת האדם, שנאמר בו וייצר ה' אלהים את האדם מן האדמה וכו', ואלה נאמרים כלם בלשון יצירה. ויש מהם נעשים מעצמם, כמו שאר אישי המינים וכדומה להם הפרטים המתחדשים בהשתלשלות, והם נזכרים בלשון עשיה גזר אומר בפסוק הזה שהכל ברא ויצר ועשה לכבודו, וז"א כל הנקרא בשמי, כלומר, כל הנמצאים שאין להם מציאות בלתו ית', הנה הוא ית' לכבודו בראם, יצרם אף עשאם על הדרך שאמרנו, כי כל השלשה אופני מיני נמצאים נמשכים מאתו ומכחו ית', כי זולתו אין להם מציאות כלל.

ואמנם מה שהביא עוד הפסוק השני ה' ימלוך וכו', באומרו ואומר ה' ימלוך לעולם ועד וכו', הנה לדעתי רצו בזה לתרץ הקושיא שיש למקשה להקשות, שאחר שהכל מעשה ידיו ובערכו ית', כלם שוים נבדלים ממנו הבדל עצמותי, כי גבהו שמים מארץ וכו', אם כן למה זה יחד לעצמו קצתם יותר מקצתם, ולמה קנה לו החמשה קנינים האלה ביחוד, יתר על הקנין הכולל שנקנו אליו כלם יחד, במה שבראם יצרם אף עשאם כנזכר. ותרץ שיקרה לכל הנמצאים עמו ית', כמו שיקרה לאנשי ומשרתי המלך עם המלך, לענין זה המבדיל כמה הבדלות, וזה, כמו שהמשרתים כלם, זולת המלך, הם שוים בערכו, כי הכל עבדיו, עם היותם מתחלפים במדרגתם אצל המלך, כן ענין הנבראים עמו ית', כי עם היותם כלם משרתיו עושי רצונו, יש ביניהם מדרגות שונות כאמור, ויש מהם מיוחדים אליו יותר מהשאר כמו שהוכחנו, אשר על כן צדק המאמר הראשון שנאמר שקנה הקב"ה בעולמו קנינים מיוחדים זולת הקנינים הכוללים כמדובר. וז"א ואומר ה' ימלוך לעולם ועד, כלומר, שהוא מלך על כל העולם כנזכר, והנבראים כלם, והוא תמיד כן בזה המצב כאמור.

ובזה נשלם מה שראינו לבאר בפרק הזה, מסכים אל הכוונה הכוללת במסכת אבות כמו שזכרנו, כי בו נתבאר באר היטב התכלית האחרון באדם, ובבריאת העולם והנמצאים כלם, שהוא לקיום התורה כמו שהוכחנו, אשר על כן ראוי לעסוק בה, כי בה ישתלם האדם, ויגיע אל השלמות האחרון הנרצה אליו ית' מן האדם אשר יצר.

ועל כן נהגו לומר הששה פרקים הללו, רצוני חמשה פרקי אבות ופרק קבוץ הברייתות הללו, בששה שבתות אשר בין פסח לחג השבועות, אשר הוא זמן מתן תורתנו, להורות על מעלת תהלת רוממותה ושלמותה, אשר כל בה חיי רוחנו ונשמתינו. ואין צריך להזכיר קשר הברייתות בסוף הפרק הזה כמו שעשינו בסוף כל פרק מפרקי אבות, יען היה כל הפרק הזה על ענין אחד לבד, והוא מעלת גדולת התורה ולומדיה, ועל מרכז אחד יסובו כל הברייתות כלם.

ולהיות המנהג פשוט, לומר אחר חתימת כל פרק מאמר רבי חנניה בן עקשיא וכו', ראיתי לפרשו גם הוא, עם שאיננו מיוחד במקום הזה.

והנה יש בו מן הקושי, אשר לא נעלם מעיני פני כל רואיו, כי לא ימנע מחלוקה, או היו צריכות כל המצוות אשר צונו השם ית' בהם להשגת השלמות, וכן כל התורה, או לא היו צריכות כלם, והיה אפשר להשיגו בקצתם ובחלק מהתורה, כי אם היה אפשר בחלק מהם, אם כן לפי זה יצוייר לכאורה היותו עול בחקו ית' במה שהרבה לישראל תורה ומצוות, כי הדבר שאפשר להשיגו בפחות אמצעיים, הוא יותר טוב לפועל הדבר ההוא ואיך אמר שרצה לזכותם במה שהרבה להם תורה ומצוות, אדרבה נראה שרצה לחייבם בזה שלא יוכלו לבוא עד קצם. ואם היו צריכים כל התורה כלה וכל המצוות להשגת השלמות, ואין בהם דבר נוסף על הצריך, אם כן לא יפול בהם הרבוי בשום צד, אחר שאין דבר נוסף על הצריך, כי הרבוי יאמר על החלק הנוסף על הצריך, שהוא השיעור ההכרחי, ואיך אמר שהרבה להם תורה ומצוות. ועוד קשה בראיה שהביא שנאמר ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה כו', שנראה שאין ראיה משם לרבוי המצוות כלל, רק לגדולת התורה לבד, ואיך יוכיח שהרבה המצוות.

ועם שאפשר היה לפרש בזה פירושים רבים דחוקים לתרץ הקושיא הזאת כי רבה היא, הנה הפירוש הנכון אצלי הוא, שהרבוי הנאמר במאמר רבי חנניה בן עקשיא איננו על חלקי התורה והמצוות, כי התורה היא שלמה, עליה אין להוסיף, וממנה אין לגרוע אפילו אות אחת קטנה חלילה, וכן המצוות אין להוסיף עליהם ולגרוע מהם חלילה, כי לא יחשב פועל חכם שיצוייר בו תוספת או מגרעת, כל שכן פעולותיו ית' שהם שלמות בתכלית השלמות, וכמאמר שלמה הע"ה ראיתי את כל מעשי האלקים כו' עליהם אין

להוסיף ומהם אין לגרוע כו', רק הרבוי המכוון אצלו הוא במה שנתן להם תורה ומצוות, כי השגת השלמות שהוא הדבקות בו ית', היה אפשר ע"י התורה והעיון בו ית' בלתי המצוות והמעשים החצונים, וכן היה אפשר להשיגו ע"י המצוות בלתי העיון. מצד האהבה אליו יתעלה, כמו שהוא עתה לפי האמת, כי מי שנשלם במצוות אעפ"י שלא נשלם בעיון, קונה עולמו, וכן מי שחשקה נפשו בתורה כבן עזאי, אעפ"י שלא יעשה מצוות כל ימיו ועוסק בעיון התורה יומם ולילה, יהיה דבק עמו יתעלה בלי ספק.

אך אמנם בחמלתו יתעלה על האומה הנבחרת לו, כדי שיזכו כלם אל התענוג הרוחני בעולם הנשמות, הרבה לנו אמצעיים להשגתו, במה שנתן לנו המצוות המעשיות על התורה והאמונות האמתיות. כי ראתה חכמתו יתעלה, כי לא רבים יחכמו, ולא יזכו למדרגת העיון, על כן בחמלתו עליהם כדי שיזכו כלם להשגת השלמות, הרבה להם נוסף על התורה גם המצוות, כדי שאם לא יזכו למעלת התורה יזכו למעלת המצוות, אחד המרבה ואחד הממעיט, יזכו כלם לחיי העולם הבא. וז"א רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות, כלומר, הרבה להם גם המצוות נוסף על התורה, כדי שגם בחלק המצוות תתקיים התורה בלומדיה, על ידי תומכיה במצוות. וז"א שנאמר ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר, יר', כי במה שאמר הפסוק שהשם יתעלה למען צדקו רצה שיגדיל תורה ויאדיר, הנה זה הוא הוראה כי צדקה עשה עם ישראל במה שנתן להם המצוות, אשר בהם יגדיל תורה ויאדיר, כי מעשה המצוות הם סבת קיום התורה ורוממותה, כי מי שלא זכה הוא להיות שלם בתורה, ישתדל להחזיק ידי לומדיה, שהיא מצוה מן המצוות, כי עץ חיים היא למחזיקים בה וכולי, כמו שדרשו רז"ל עליו, על כן חייב זה השלם כי מה שחפץ ה' למען צדקו שיגדיל תורה ויאדיר, הוא על ידי המצוות, ובכן שפיר מביא ראיה שרצה לזכות את ישראל במה שנתן להם המצוות המעשיות, נוסף על חלק העיון התוריי והאמונות.

ועל כן נהגו לומר המאמר הזה אחר כל פרק ופרק מהששה פרקים האלה, לעורר הלבבות בבקשת התכלית האחרון על ידי התורה והמצוות, ושהתכלית המכוון בשני החלקים גם יחד אחד הוא, והוא חלק התורה, כאומרו ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר, אשר היא סבת הדבקות בו ית', והתענוג המושג אחר המות בעולם הרוחני, והיא סבת קיום העולם וקשר הנמצאים כלם עם הסבה הראשונה כמו שזכרנו.

ובזה השלמתי מה שראיתי לבאר על הפרקים האלה כיד אלהי הטובה עלי, במקום הזה אשר אנחנו חונים בו היום כפר לאנגא"זאדה אשר במחוז שלוניקי העיר העדינה. ידעתי נאמנה יכשר בעיני פני כל רואיו על כל אשר היה לפניו, וממנו תועלת רב יוצע לרבים.

והיתה השלמתו בעזרת יושב הכרובים בירח אלול שנת ישי"ב גאולתו. מושיבי עקרת הבית ישיב גאולת תהלתו עומדת לעד לקדשו ולהעריצו בעיר אלקינו הר קדשו הוא יכוננה עד עולם סלה אמן.

תם ונשלם שבח לאל בורא עולם.