%[משנה ח]

#**רבן יוחנן**= בן זכאי\* וכו'. יש לשאול, מה שקבע דברי רבי יוחנן בן זכאי בכאן, והוא היה קודם לאותן שזכר, שהרי קבל מהלל שהיה לפני זה. ועוד, שאמר 'קבל מהלל ומשמאי\*', למה הזכיר כאן יותר ממי קבל. ומכל שכן כי למעלה אמרנו כי לכך נזכר קבלה עד הלל ושמאי, ולא יותר, כי נתמעטה הקבלה, ולא היתה הקבלה כמו שהיתה קודם זה. ואם כן למה אמר 'קבל מהלל ומשמאי\*'.

#**ונראה לתרץ**= קושיא הראשונה, כי בפרק הזה התחיל לומר (למעלה משנה א) 'איזה דרך שיבחר לו האדם', וכן אמר רבי יוחנן בן זכאי לתלמידיו (להלן משנה ט) 'איזהו דרך שידבק בה האדם', ולפיכך קבעו בפרק הזה. והיה לו לסדר דברי רבן יוחנן בן זכאי מיד אחר דברי רבי, רק שלא רצה להפסיק בין דברי רבי ובין דברי רבן גמליאל בנו של רבי (למעלה משניות ב-ד). ודברי הלל הם שייכים לדברי רבן גמליאל, שאמר (למעלה משנה ב) 'וכל העוסקים עם הצבור וכו'', וכן אמר הלל (למעלה משנה ד) 'אל תפרוש מן הצבור'. ואחר שקבע דברי הלל, חזר לענין הפרק, ואמר שרבי יוחנן בן זכאי היה מקבל מהלל ושמאי, והיה לו חמשה תלמידים (משנתינו), ואמר אל תלמידיו איזה דרך שיבחר לו האדם (להלן משנה ט), כמו שאמר רבי. וכל אחד אמר דרך אחר שיבחר לו האדם וכו'.

#**אמנם נראה**= לומר, כי בענין רבי יוחנן בן זכאי רוצה להאריך מאוד, לומר חמשה תלמידים היו לו, וכל הדברים אשר אמרו תלמידיו. ולכך לא רצה לסדר דברי רבן יוחנן בן זכאי עם דברי הלל בפרק הראשון, כי כל הראשונים דבריהם היה בקצרה. ועוד שאינו דומה, כי רבי יוחנן בן זכאי היה אומר לתלמידיו (להלן משנה ט) 'צאו וראו', ונזכרו גם כן דברי תלמידיו עם דברי רבי יוחנן בן זכאי. ולא שייך זה בפרק ראשון, שמזכיר חכמי אבות הדור, ולא התלמידים. ולכך סדר החכמים עד רבי ובנו של רבי (משניות א, ב), וחוזר אל רבי\* יוחנן בן זכאי שקבל מהלל ושמאי.

#**ומפני שבא**= לומר כי הוא חוזר אל סדר הקבלה, הוצרך גם כן להזכיר את הלל לפניו, כלומר שאנו חוזרים אל סדר הקבלה 'הלל אומר וכו'' (למעלה משנה ד), הוא הלל שנזכר למעלה (פ"א מי"ב), שבזה חוזר אל סדר הראשון, ועליו קאי 'רבי יוחנן בן זכאי קבל מהלל ושמאי'. ומפני שלא זכר לפני זה סדר הקבלה לגמרי, שהיא הקבלה הגמורה שהיא מן משה רבינו עליו השלום, לכך מה שאמר כאן 'קבל' אין זה דומה למה שהזכיר סדר הקבלה למעלה, שרצה לומר שקבלו התורה כאשר ראוי בלא מעוט. אבל כאן רוצה לומר שעל כל פנים היה רבי יוחנן בן זכאי מקבל מהלל, אף על גב שלא היה כאן קבלה גמורה, כי לא היתה מתמעטת הקבלה לגמרי בפעם אחד, רק כי בדור רבי יוחנן [בן זכאי] התחילה להתמעט קצתו. ואחר רבי יוחנן בן זכאי לא הזכיר כלל קבלה.

#**ואפשר לומר**= בשביל כך לא קבע דברי רבי יוחנן בן זכאי למעלה (פ"א מי"ב) אחר הלל, שאם כן היה משמע שהיתה הקבלה כמו שאר קבלה. ואם לא היה אומר לשון קבלה כלל, זה אין שייך לומר, כי היה בודאי קבלה קצת, ולא נתמעט הקבלה בפעם אחד. גם היה זה כמו גנאי אליו, אחר שהיה תלמיד של הלל (סוכה כח.), וזכר אותו אחר הלל, ולא יאמר 'קבל', ובכל אשר לפניו זכר קבלה. ולכך הוצרך גם כן לומר כאן 'קבל מהלל ומשמאי', כיון שזכר אותו אחר הלל (למעלה משנה ד), והוא היה תלמידו של הלל, אם לא יאמר אצלו 'קבל מהלל ומשמאי' היה זה גנאי, ולכך אמר 'קבל וכו''. ומכל מקום כיון שלא קבע דבריו למעלה (בפרק א), מוכח שלא היה מקבל כמו שאר מקבלים שהם הזוגות, וכאן למה לא יאמר 'קבל', כיון דליכא למטעה, יותר נכון לומר 'קבל'.

#**ומזה הטעם**= נראה גם כן שאינו מזכיר שמעון בנו של הלל, שאם יאמר 'קבל מהלל' - כבר אמרנו שכבר נתמעטה הקבלה. ואם לא יזכיר לשון קבלה - הרי לא נתמעטה לגמרי הקבלה. ועוד, כי היה זה גנאי לו שלא היה מקבל כראוי. ולפיכך לא זכר אותו כלל. ועיין בפרק עקביא (להלן פ"ג תחילת מ"א) כי עוד מבואר שם. וכן יש לומר גם כן שלא זכר רבן גמליאל השני, אביו של רבי שמעון בן גמליאל, שאם היה מזכיר כל האחרים, ולא היה מזכיר שמעון בנו של הלל, היה זה גנאי כאילו שלא היה כדאי לזה. אבל עתה שלא הזכיר את כולם, כי גם רבן גמליאל דצעריה לרבי יהושע בפרק רביעי\* דברכות (כז:) לא הזכיר, אין כאן גנאי כלל, והיותר אחרון לא הזכיר. ומה שהזכיר את רבן שמעון בן גמליאל בנו של רבן גמליאל (למעלה פ"א מי"ח), דהוא עוד יותר אחרון, דאם הזכיר רבן גמליאל אביו, ולא הזכיר בנו רבן שמעון בן גמליאל, עדיין היה זה גנאי לרבן שמעון בן הלל, שהייתי אומר כי עד האחרון שהזכיר התנא לא דלג אחד מהם, רק רבן שמעון בנו של הלל, והיה זה גנאי אליו. אף על גב שהזכיר רבי (למעלה משנה א), שהוא בנו של רבי שמעון בן גמליאל, מכל מקום בסדר החכמים בפרק ראשון לא דלג אחד מהם, רק רבן שמעון בנו של הלל, אבל דברי רבי בפרק מיוחד בפני עצמו נזכרו, ואינו מסודר עם הראשונים. ולכך הוצרך לדלג את רבי גמליאל אביו של רבי שמעון בן גמליאל. ועוד, שאם הזכיר כולם, אף על גב שלא היה אומר 'קבל מאביו', היה כאילו כתב בפירוש 'קבל מאביו', דמסתמא מאביו קבל, וממי יש לו לקבל. ולפיכך דלג ביניהם; הראשון, במקום שפסקה הקבלה, דהיינו רבן שמעון בנו של הלל. ואם דלג אותו בלבד, עדיין הייתי אומר כיון שכל האחרים נזכרו כלם, היתה הקבלה נמשכת מאב לבן כמו שראוי להיות נמשך, ולא שתאמר שחסרה הקבלה. ומה שלא אמר 'קבל', שאין צריך לפרט, דודאי הבן קבל מן האב, דממי יקבל. ומה שלא הזכיר רבן שמעון, הוא בלבד לא היה מקבל מאביו. ועכשיו שלא נזכר רבן גמליאל אביו של רבי שמעון בן גמליאל גם כן, שוב אין לומר כך בשנים. ולפיכך אין לך לומר רק שחסרה הקבלה, ולא היתה בכחה כמו בראשונה, כך יראה. ולעיל פירשנו עוד.

#**'אם למדת**= תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך'. פירוש, כי אין ראוי לאדם כאשר למד תורה הרבה שיחשוב שעשה דבר החסידות, שהחסידות הוא שעושה דבר שאינו ראוי לפי הדין, על זה אמר שאין הדבר כך, שהאדם נברא מתחילת בריאתו על זה ללמוד תורה. וכל הנבראים נבראו בדין ובמשפט, וכדכתיב (ר' קהלת ג, יד) "כי כל מעשה אלהים אין להוסיף ואין לגרוע ממנו". פירוש, כי מה שברא הקב"ה, ברא במדת הדין, כמו שנאמר בכל מעשה בראשית שם "אלהים" (בראשית א, א), שהוא מדת הדין (ב"ר לג, ג). וכל אשר ברא בדין, אין להוסיף ואין לגרוע ממנו, כאשר ברא אותו בדין. ולכך אמר שאין ראוי לאדם להחזיק טובה לעצמו שעשה דבר שהוא טוב, דהיינו דבר שאינו מצד הבריאה בעצמה. אבל לכך נוצר האדם, כמו שנוצר האדם שיאכל וישתה, ודבר זה בטבע בריאתו, וכן נוצר האדם שילמוד תורה בעמל.

#**ונמצא דבר**= זה בדברי חכמים בפרק חלק (סנהדרין צט.), אמר רבי אלעזר, אדם לעמל נברא, שנאמר (איוב ה, ז) "אדם לעמל יולד", איני יודע אם לעמל פה אם לעמל מלאכה, כשהוא אומר (משלי טז, כו) "כי אכף עליו פיהו", הוי אומר לעמל פה נברא. ועדיין איני יודע אם לעמל תורה, אם לעמל שיחה, כשהוא אומר (יהושע א, ח) "לא ימוש התורה הזאת מפיך", הוי אומר לעמל תורה נברא וכו'. וביאור דבר זה, כי אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה, שהדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח. אבל האדם אינו כך, שאינו נשלם, ומאחר שאינו נשלם אינו בעל הנחה, אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו. ואף אם אי\* אפשר שיצא לגמרי אל הפועל, מכל מקום אי אפשר שיהיה בעל הנחה, שזה שייך אל הדברים אשר הם בעלי השלמה, ולא כן האדם.

#**וג' דברים**= יש באדם; כי האדם יש בו נפש, כמו שיש לכל שאר בעלי חיים. ויש בו נפש המדברת נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת. ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי. כי הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה, רק קראו אותו 'שכל היוליאני' בלתי נבדל, כי הוא כח בגוף, והתבאר זה למעלה. אבל יש לאדם שכל נבדל גם כן.

#**ואמר כי**= האדם נברא לעמל, שלא יהיה בעל הנחה כלל, רק יוציא שלימתו אל הפעל תמיד בלי הנחה. שכך ראוי מצד טבע הבריאה, שכל הנבראים נבראו שיהיו בשלימות, ולא יהיו חסרים, והאדם הזה אי אפשר שיבא אל ההשלמה עד שיהיה בעל הנחה לגמרי. וזהו מה שלא נאמר באדם "כי טוב" יותר מכל הנמצאים, כי כל הנמצאים הם נבראים ויש להם שלימותם, אבל האדם לא נברא בהשלמה, ולא נמצא האדם בהשלמה. וזהו שלימתו בעצמו, שהוא מתנועע אל הפעל, ומוציא שלימתו תמיד אל הפעל. ודבר זה הוא שלימתו, שאם הוא אינו יוציא שלימתו אל הפעל כלל, הרי אין לו השלמה כלל, ולכך צריך שיהיה יוציא שלימתו תמיד אל הפעל. וכמו השמים אשר הם מתנועעים, ואינם באים אל ההנחה כלל, גם אי אפשר להם שיהיו בלי תנועה, והתנועה היא שלימתם. וכך הוא האדם, שלא נברא מתחלת בריאתו בעל הנחה לגמרי שהיה\* בשלימות, גם אינו בא תכלית עמלו אל השלימות וההנחה, רק זה שלימתו מצד יציאתו אל הפועל תמיד. וזה שאמר הכתוב (קהלת ז, א) "טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו". כי יום הולדו עדיין אין לו שלימות בריאתו, והוא יוצא תמיד אל הפעל. ויום המות, אז הוא בשלימתו, כי לא יהיה יותר כלל, ואז הוא בעל הנחה. #**ולכך אמר**= (סנהדרין צט:) 'איני יודע אם היא לעמל מלאכה אם לעמל פה'. כי המלאכה היא לנפש בלבד, לא לנפש שכלי, שהרי המלאכה היא גם כן לבהמה. ולפיכך יש להסתפק מה שאמר שהאדם נברא לעמל, אם רוצה לומר לעמל מלאכה, שהיא לנפש החיוני. ולכך אמר 'כשהוא אומר (קהלת ו, ז) "כל עמל אדם לפיהו"', מדכתיב "לפיהו", אם כן אין בריאתו בשביל עמל מלאכה\*. ומעתה לא נוכל לומר הנפש החיוני הוא שלימות האדם שנאמר שבשבילו נברא, שאם כן היה האדם נברא לעמל מלאכה שהיא לנפש החיוני, והרי הכתוב אומר "כל עמל אדם לפיהו", וזה אינו נפש החיוני, שאין נפש החיוני תולה בפה.

#**'ועדיין** **איני**= יודע אם לעמל שיחה או לעמל תורה'. כי אולי שלימות האדם נפש המדברת. ולכך אמר 'כשהוא אומר "לא ימוש התורה הזאת מפיך"\*, הוי אומר לעמל תורה', כי דבר זה הוא השלמת האדם, ואל זה נברא שיהיה עמל.

#**ומפני זה**= אמרו בפרק רבי עקיבא (שבת פו:), הכל מודים כי בשבת נתנה התורה לישראל. ולמה נתנה תורה בשבת. שאם נתנה תורה בחול, היה האדם אומר שכשם שיש שביתה למלאכה, שהיא בחול, כך יש שביתה מן התורה. ולכך נתנה התורה בשבת, שהוא שביתה מן המלאכה, ואינו שביתה לתורה. ועתה ימי החול הם קל וחומר; אם השבת, שהם ימי שביתה מן המלאכה, אינו יום שביתה מן התורה, ימות החול שאינם ימי שביתה מן המלאכה, אינו דין שלא תהא שביתה מן התורה. ועוד, כיון שהאדם בריאתו בעצמו שלא יהיה בעל הנחה ובעל השלמה, וכאשר בא השבת, אם לא נתנה התורה, היה האדם בעל הנחה ובעל השלמה, ודבר זה אין ראוי לאדם, כי (איוב ה, ז) "האדם לעמל יולד". ולפיכך נתנה תורה בשבת, ועתה מצד התורה אין האדם בעל הנחה ובעל השלמה.

#**ומכל מקום**= התבאר לך, כי אי אפשר רק בענין זה שהאדם נברא לעמל תורה, כי האדם בעצמו אי אפשר שיהיה בעל הנחה כלל. ואף השמים לא זכו בעיניו לומר שיהיו בעל הנחה, רק הם מתנועעים תמיד באין הנחה. וכל זה מפני כי הנחה היא ההשלמה, ודבר זה אינו ראוי לגשם, שאין הגשם כלל בעל השלמה.

#**ובפרק ד' מיתות**= (סנהדרין נח:), אמר ריש לקיש, גוי ששבת חייב מיתה, שנאמר (בראשית ח, כב) "יום ולילה לא ישבותו", ואמר מר, בני נח אזהרתן זו היא מיתתן. אמר רבא לא נצרכא אפילו בשני בשבת, עד כאן. הרי בארו כי הגוי אין ראוי לו השביתה כלל, כי אין זה מגדר האדם שיהיה בעל שביתה. ואף כי יש לישראל שביתה מצד הנפש, ולפי מעלת הנפש, שיש לישראל נפש נבדלת מן הגשמי לגמרי, אין מלאכה לישראל ביום השבת. אבל בשביל שהאדם לעמל יולד, ואי אפשר שיהיה האדם בלא עמל, ולפיכך העמל שיש לישראל ביום השבת הוא עמל תורה, וזהו מצד השכל. כמו שהגוי נברא לעמל הנפש, הוא המלאכה, ואם אינו עמל תמיד חייב מיתה. כך נברא הישראל לעמל השכל, והוא עמל התורה, וכדכתיב (יהושע א, ח) "והגית בו יומם ולילה". כי מצד השכל לא יבא האדם אל ההשלמה, כי אין שכל האדם נברא בהשלמה. ומשפט הישראל מצד הנפש המשכלת כמו שהוא הגוי מצד נפשו, כי נפש הגוי אין לו השלמה, ואין לשכל הנבדל בישראל השלמה. ומפני שאין כאן השלמה, צריך שיהיה עמל בלא הנחה כלל. ומעתה התבאר לך מה שאמר רבן יוחנן בן זכאי 'אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת'. ודברים אלו יש להבין, כי הם דברים ברורים ואמתיים מאוד מאוד, אשר אין ספק בהם.

% [משנה ט]

#**צאו וראו וכו'.**= ויש לשאול בזה, מה ראה רבי אליעזר בן הורקנוס שבחר מדה זאת של עין טובה. ועוד יש לשאול, מה ראה רבי יהושע שאמר שידבק במדה זאת להיות חבר טוב, וכי מעלה גדולה יש בה\* בחבר טוב. ומכל שכן שאמר רבי יוסי שיהיה שכן טוב, ומה מעלה יש בזה. ועוד יש לשאול, שאמר להם (המשך המשנה) 'צאו וראו איזה דרך רעה שיתרחק ממנו האדם', כל אחד ואחד אמר הפך המדה; רבי אליעזר אומר עין רעה, וכן חבר רע, שכן רע, חוץ מן רבי שמעון בן נתנאל, שאמר (שם) 'הלוה ואינו משלם', ולא אמר 'שאינו רואה את הנולד'. ועוד קשה, שאמר רבי\* יוחנן בן זכאי על רבי אלעזר בן ערך 'רואה אני את דברי רבי אלעזר בן ערך [מדבריכם], שבכלל דבריו דבריכם', ואין בכלל 'לב טוב\*' - 'הרואה את הנולד', דאין אלו שתי מדות שייכים זה לזה שאפשר לומר 'בכלל דבריו דבריכם'.

#**ויש לפרש**= שאמר 'איזה דרך טובה שידבק בה האדם', ורוצה לומר איזה דרך טובה שידבק בה האדם שאותו דרך יש בה טוב הרבה, ומפני כך ראוי שידבק בה האדם. ואמר 'צאו וראו', רצה לומר שיבחנו ויעיינו בבני אדם, ויבחנו בהם עד שיעמדו על איזה מדה טובה שבמדות. כי דברים אלו לא למדו מן התורה, רק מה שעמדו עליהם כאשר הם בוחנים בנמצאים, ובזה שייך 'צאו וראו'. ואמר רבי אליעזר בן הורקנוס עין טובה. כי מי שיש לו עין טובה היא מדה שגורם לאדם טוב הרבה, שאין דבר שרגיל בו האדם כמו זאת, כי כל שעה וכל רגע רואה אצל בני אדם עושר וגדולה ושאר מעלות, ועינו טובה בבריות. הרי מדה זאת יותר רגיל בה משאר מדות טובות, שלא יוכל האדם לעשות אותה המדה תמיד כמו שבעל מדה זאת אפשר לו לתת עינו טובה כהרף עין. ולכך אמר שידבק במדה הזאת ביותר מכל שאר מדות. והוסיף רבי יהושע 'חבר טוב'. שכאשר הוא חבר טוב לאחד, בודאי בכלל זה הוא בעל עין טובה, כי אם הוא בעל עין רעה, לא יוכל להיות חבר טוב מפני עין הרע שבו. ויותר טוב מדת חבר טוב\*, שהחבר טוב יעשה הטוב בחברתו אליו בעצתו, כמו דרך החברים שהם חברים בעצה זה לזה. ודבר זה יותר מן עין טובה, שזה\* בדבור ובעצה, ועין הטוב הוא בראיה בלבד, ובכלל זה עין טובה. והוסיף רבי יוסי הכהן 'שכן טוב', כי זהו עוד יותר, כי החבר אינו חבר לו רק בעצה, אבל השכנים הטובים הם טובים זה לזה במעשה, להשאיל זה לזה, כמו שדרך השכנים שהם\* עוזרים זה לזה במעשה, לא בעצה בלבד. ובכלל זה שהוא מטיב לו בדבור ובעצה, שאינה מעשה, ומכל שכן כי בכלל זה הוא בעל עין טובה, שהוא בראיה בלבד.

#**והוסיף רבי שמעון**= בן נתנאל לומר 'הרואה את הנולד', כי הרואה מה הנולד להיות, מטיב עם אחר. כי השכנים, אף שהאחד הטיב עם אחר, אין מטיב עמו רק בהשאלת כליהם, וזה נהנה וזה לא חסר (ב"ק כ.), וכיוצא בזה, שהוא מחזיר אליו תיכף כשהוא צריך, ואותו כלי מחזיר אליו מיד, והוא לפי שעה, ואינו חסר דבר כלל בעל הטובה. ואין זה נקרא גמילות חסדים כמו אדם שיעשה טוב לאחר להלוות לו ממון, או לעשות עמו חסד אחר. ולפיכך אמר 'הרואה את הנולד', וכאשר רואה את הנולד, בודאי הוא גומל חסד לאחר. שחושב כי פעם אחר יהיה צריך אל דבר, יחזור ויעשה לו גם כן טובה, והוא עומד להשלים גמול. וכמו שאמר הכתוב (קהלת יא, א) "שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו". ולא נמצא שום חסד שאינו עומד לתשלום גמול, רק החסד שעושים עם המתים, מפני שאינו עומד לתשלום גמול. וכל זה מפני כי כל עושה חסד, עומד לזה שיחזור ויעשה עמו חסד. והרואה את הנולד, אין אדם בזה מונע עצמו משום שלא לעשות לחבירו, כי יחזור לו ויגמול עמו חסד. ולפיכך כאשר אמר להם 'צאו וראו איזה דרך שיתרחק האדם ממנו', אמר רבי שמעון 'הלוה ואינו משלם', וזהו הפך 'הרואה את הנולד', כמו שיתבאר\*.

#**ואמר רבי אלעזר**= בן ערך 'לב טוב', כי כאשר האדם בעל\* לב טוב בו נכלל הכל, שגומל חסד לאחר. וכל הטובות שזכרו הראשונים הכל נכלל בזה שהוא רואה את הנולד, כי לפעמים כאשר הוא דואג בשביל הפסד, מונע עצמו מן הטוב, כי מאחר שהטוב הוא רק בשביל הנולד - באולי יהיה צריך גם כן לאותו אדם, ואם יש לו הפסד, לא יעשה הטוב; כי זה באולי יהיה צריך אליו גם כן, והוא דבר ספק, וזה שדואג על הפסד שלו, הוא ודאי, ואין ספק מוציא מן הודאי (פסחים ט.). אבל מי שהוא בעל לב טוב, אינו מונע עצמו משום חסד, אף אם יש לו מזה הפסד מה. ולפיכך אמר רבן יוחנן בן זכאי 'בכלל דבריו דבריכם'.

#**ואמר איזה**= דרך שידבק בה האדם, רצה לומר שצריך האדם שידבק לגמרי במדה זאת, ולהרגיל לעצמו מאד במדה טובה, עד שתהא המדה קבועה בנפשו, כי כן צריך שיהיו המדות הטובות קבועות בו, עד שנעשים לו טבע. ומכל שכן שלא נקרא בעל מדה טובה כאשר לא הורגל ולא הוקבע בנפשו עד שנעשה לו טבע. וכן במדה הרעה אמר שירחיק ממנו הרחקה מאד, לא בזה ולא כיוצא בזה, כי אם מתקרב לה במה, הרי יש לו קירוב של מה אל המדה הרעה.

#**וכאשר אמר**= 'צאו וראו איזה דרך שיתרחק ממנה', אמר רבי אליעזר 'עין רעה'. כי העין רעה יש להתרחק ממנה ביותר, כי בהרף עין פועל העין פעולתו, נותן עינו רעה באחר. ולפיכך זאת המדה יותר אפשר לעשות בה הרע, לכך ראוי שיתרחק ממנה האדם. וזולת זה, כי המדה הרעה הזאת מביאה את האדם לקנאה ולשנאה ולכמה עבירות אשר עצמו מלספר, ולפיכך ממדה זאת יתרחק האדם.

#**ויש מקשים**=, שאם היה כוונתו במה שאמר 'עין הרע' אותם שמזיקים בהבטה שלהם, כמו שתמצא הרבה מזיקין בראייה שלהם, אם כן קשה כיון שהוא בטבע כך, לא שייך הרחקה, שהרי דבר זה בטבע. וקושיא של כלום היא, אף על גב שהוא בטבע, היינו מפני כי הוא נפש רעה, ונפש רעה מזיק בטבע. אבל אם לא היה נפש רעה, והיה מרגיל עצמו לטוב, בסוף יוסר הטבע הרעה הזאת מן העין, כי נפש רעה שלו הוא שמחזיק הטבע. ואם אחר כך מגיע היזק מעינו, לא נקרא בעל מדת עין רעה, כי בעל עין הרע רצה לומר נפש רעה, כמו שאמרנו, וכבר אינו נפש רעה.

#**רבי יהושע**= אומר חבר רע. הוא הפך המדה אשר זכר למעלה, כי בעל המדה הזאת כאשר הוא חבר רע הוא מזיק לחבירו על ידי עצה רעה, ומכל שכן שיש בו עין הרע. והוסיף רבי יוסי הכהן שכן רע, כי השכינים הרעים מזיקים זה לזה בכמה דברים אשר הם גורמים היזק לשכניהם במעשיהם. ומכל שכן שהוא מזיק לו בדבור, כמו שעושה החבר שמשיא עצה רעה לחבירו, שזה עושה חבר רע, ומכל שכן שהוא מזיק בעינו. והוסיף רבי שמעון הלוה ואינו משלם. כי יותר מהכל כאשר יפעל רע למי שעשה עמו טובה, והוא משלם לו רעה להחזיק בממונו, וזה יותר רע. והנה בודאי דבר זה הוא כנגד 'הרואה את הנולד', שהרי פירשנו 'הרואה את הנולד', ובשביל זה הוא טוב וגומל חסד לחבירו, שיודע כי דבר זה עומד לתשלום. וזה הוא הפך זה, שהוא רשע ואינו משלם, ונועל דלת לפניו פעם אחר. ומכל שכן שכל אשר עשה השכן הרע, שהוא גורם היזק לחבירו, שעושה זה גם כן. ומכל שכן מה שעושה בעל עין הרע, שעושה זה\* גם כן. והוסיף רבי אלעזר בן ערך לומר לב רע. שבכלל מדה הרעה הזאת, כאשר הוא לב רע, נכללו כל המדות הרעות אשר נזכרו לפני זה, שהוא פועל הכל. וכמו שאמר רבן יוחנן בן זכאי 'בכלל דבריו דבריכם'. וכן היה פירוש המאמר הזה נכון, ויתורצו השאלות.

#**והכל הוא**= כסדר\*; כי תחלה זכר המדה הטובה שיפעל בעין. ואחר זה זכר אשר יפעל הטוב לחבירו בדבור. ואחר כך זכר הטוב שיפעול לחבירו במעשה, וחבירו נהנה והוא אינו חסר, כמו שהוא דרך השכנים, שעושים הטוב לשכניהם, השכן נהנה, והוא בלתי חסר. כי מה שישאיל כליו, וכיוצא בזה מן הטובות שעושים השכנים, אינו חסר. ואין זה כמו מי שגומל חסד בממונו לחבירו. ולכך זכר אחריו הרואה את הנולד. ויותר מזה מי שעושה חסד לחבירו ומטיב אף בדבר שהוא הפסד אליו, וזהו בעל לב טוב, שמטיב לאחר אף אם הוא מפסיד דבר. וכן המדה הרעה שזכר כל אחד ואחד, שכל אחד ואחד הוסיף על שלפניו, ויבא כראוי הלוה ואינו משלם. וכך יש לפרש אם אנו באים לפרש דברי חכמים על פי הסברא ואומדנא.

#**אבל כי**= המאמר הזה אשר נזכר כאן הוא\* מאמר מופלא מאד על פי החכמה. והנה נפרש דברי המאמר הזה, [ו]לכל איש אשר יש בו דעה יהיה נגלה שכך פירוש המאמר באין ספק. ונפרש תחלה השאלות, נוסף על הראשונות, גם במאמר שלפני זה (למעלה משנה ח); חמשה תלמידים היו לו לרבן יוחנן בן זכאי וכו'. יש לשאול, וכי לא היו לו תלמידים יותר מאלו, שהיה מונה שבחם של אלו דוקא, כי כמה וכמה תלמידים היו לו. ועוד יש לשאול בזה, שאמר יהושע בן חנניא 'אשרי יולדתו', אם בשביל שהוא חסיד, הרי יוסי הכהן חסיד, והיה לו לומר כמו כן 'אשרי יולדתו'. ואם בשביל שהוא ירא אלקים, הרי שמעון בן נתנאל ירא אלקים, והיה לו לומר 'אשרי יולדתו'. ואם בשביל שהוא חכם גדול, הרי אומר אלעזר בן ערך 'כמעיין המתגבר'. ועוד, למה צריך להזכיר את שבח שלהם, ולמאי נפקא מיניה. ועוד, שאמר 'אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים, ואליעזר בן הורקנוס בכף שניה, מכריע את כולם', איך נופל בזה השעור לומר כי היה רבי אליעזר בן הורקנוס מכריע כל חכמי ישראל, אשר הרבה מאד. ואין ספק שלא היה מכיר בטוב כל חכמי ישראל, שיתן השעור לומר שיהיה רבי אליעזר מכריע כל חכמי ישראל. ועוד קשה, למה הזכיר רבי אלעזר בן ערך באחרונה. ואפילו אם תאמר שהיה רבי אליעזר בן הורקנוס גדול ממנו, מכל מקום באחרונה לא לחשביה.

#**יש לך**= לדעת, כי המאמר הזה יש בו דברים נפלאים מאד, עם המאמר שבא אחריו. לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי חכמים דברי חכמה גדולה. ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה, וכבר בארנו זה, כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים, לגוף ולנפש. ולפעמים לשלשה חלקים, כמו שהתבאר אצל (למעלה פ"א מי"ח) 'על שלשה דברים העולם עומד; על הדין, ועל האמת, ועל השלום'. ועוד יתבאר דבר זה. ובבחינה האחרת האדם מתחלק בענין אחר, עד שנמצאו הרבה בחינות.

#**ותמצא בתורה**= כי מה שהתורה שמה ערך האדם חמשה, שהרי ערך היותר קטן אצל הזכר חמשה שקלים (ויקרא כז, ו), וערך היותר גדול חמשים שקלים (שם פסוק ג), ומזה תדע כי האדם שקל שלו חמשה. וזה הדבר ענין מופלג בחכמה, כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים. וכוחות הגוף הם כמו נושאים ומתחברים לנפש וכוחות הנפש, שהרי הגוף והנפש יש להם חבור ביחד, והגוף הוא נושא לנפש. ויש כח נפשי\* אשר אינו נבדל לגמרי, ויש כח נפשי נבדל לגמרי, והוא כח השכלי אשר משיג הדברים. ולכל אחד ואחד נושא מיוחד. ואין ספק כי אין אשר הוא נושא לכח אשר אינו נבדל לגמרי, הוא [כמו] נושא לכח שהוא נבדל לגמרי, כאשר ידוע. ולפיכך אשר הוא נושא לכח הנבדל לגמרי, שהוא השכל, הוא יותר דק ויותר זך מאשר\* הוא הנושא אל הכח שאינו נבדל לגמרי, כמו הנפש. הרי כאן ארבעה דברים; כח נפשי, וכח שכלי, ולכל אחד ואחד יש לו נושא בפני עצמו כח גופני, ובזה הם ארבעה חלקים. אמנם אל יעלה על דעתך רק שאי אפשר שלא יהיה כאן כח חמישי, שאין הכחות מחולקים כלל, אבל יש להם שורש אחד, ולפיכך יש כאן כח חמישי, שהוא כמו שורש נחשב לכל שאר\* הכחות. וכח זה הוא בלב, אשר הוא שורש כל האדם, ושם משכן הכח הזה. וכח זה אינו נבדל לגמרי, ואינו בהגוף לגמרי. ויתבאר עוד בסמוך בדברי חכמים כל כח וכח מאלו כחות. ותדע כי נזכרו גם כן אלו הכחות בדברי חכמים (ב"ר יד, ט), וקראו אותם רוח נפש נשמה. כי הם שלשה כחות, חוץ מן הנושאים, כמו שיתבאר עוד, ובשביל כך הם חמשה.

#**ומזה תבין**= מה שאמרו בפרק קמא דעירובין (יג:), שתי שנים ומחצה נחלקו בית הלל ובית שמאי; הללו אומרים נח לאדם שלא נברא\*, והללו אומרים נח לאדם שנברא. נמנו וגמרו נח לאדם שלא נברא משנברא. ומפני מה הזכירו בכאן זמן המחלוקת שהיה בזה שתי שנים ומחצה, יותר מבכל מקום. ועוד, הרי אפילו יום אחד נחשב שנה, ולמה זכר כאן חצי שנה. אבל דבר זה (-אבאר-) [מבאר] לך טעם מחלוקת שלהם\*, למה הללו אומרים נח לו שלא נברא, ומה שאלו אומרים נח לו שנברא. וזה כי האדם יש בו חמשה כחות מחולקים כמו שאמרנו, אשר אלו כחות הם כחות הגוף וכחות הנפש, אשר שנים ומחצה נוטים אל הנפש, ושנים ומחצה נוטים אל הגוף. ולכך שנים ומחצה קרובים אל הרע, ושנים ומחצה קרובים אל הטוב. כי החמישי אין לו זוג, ויש לו יחוס אל כח גוף, ויש לו יחוס גם כן אל כח נבדל, והרי הוא נוטה לכאן ולכאן, ולכך הוא מחולק. ולכך אלו אומרים נח לו לאדם שלא נברא, והללו אומרים נח לו שנברא. ופירוש שתי שנים ומחצה נחלקו, רצה לומר מצד שתים ומחצה אמרו אלו נח לו שנברא, ומצד שתים ומחצה אמרו אלו נח לו שלא נברא, כפי מספר הכחות אשר הם קרובים אל הרע ואל הטוב.

#**אמנם נמנו**= וגמרו נח לו שלא נברא משנברא. כי מצד שיש בו חלקים קרובים אל הטוב, ולכך נח לו שנברא, אמנם מצד האדם עצמו. כי יש לאדם ב' בחינות; האחת, מצד כחותיו המחולקים. הבחינה השנית, מצד שהוא אדם אשר בו כל החלקים ביחד. ובודאי מצד הכחות המחולקים, מחצה נוטה אל הטוב, ומחצה נוטה אל הרע. אבל מצד האדם אשר הוא כולל כל החלקים, יש לאדם נטיה אל הרע, כי בכלל האדם הוא הרע. ואם היה רובו טוב, היה הטוב מכריע את הרע. אבל עתה שאין כאן הכרעה, מה שהאדם מחצה על מחצה, נח לו שלא נברא משנברא, כי יש באדם הרע, אשר הוא מקלקל הטוב, ואין כאן מכריע לטוב.

#**וכן חולקים**= בית שמאי ובית הלל בפרק קמא דראש השנה (יז.) גבי מחצה זכיות ומחצה חובות, כי סברי בית שמאי כי הם יורדים לגיהנם ומצפצפים ועולים, ובית הלל סברי "ורב חסד" (שמות לד, ו), מטה ידו כלפי חסד. היינו כמו שאמר הטעם, שהשם יתברך הוא רב חסד, מטה ידו כלפי חסד. אבל בכאן מודים הכל כיון שיש כאן מחצה על מחצה, והאדם אין בו טוב שיהיה\* מכריע, מודים שיותר טוב שלא נברא. ולכך אחר כך נמנו וגמרו כלם ביחד, נח לו שלא נברא משנברא, כי יש בחינה מצד האדם שנח לו שלא נברא משנברא.

#**ודברים אלו**= יש לך להבין משם 'אדם'; כאשר האל"ף בראשו נגד הכח שהוא אחד. והדל"ת אחר כך, כי ארבעה כחות אשר זכרנו, שהם זוגות, ואלו הכחות יש להם חלק לטוב ולרע. וזה מה שנאמר אצל האדם "וייצר" (בראשית ב, ז) בשני יודי"ן, שיש בו שתי יצירות, כמו שאמרו במסכת ברכות בפרק הרואה (סא.). ולכך אחר כך המ"ם, מורה לך שאלו חמשה כחות מחצה לכאן ומחצה לכאן. כי המ"ם בעצמה היא מורה החלוק שהיא מחלקת האל"ף בית"א מחצה לכאן ומחצה לכאן. ומה שאמר (עירובין יג:) 'שתי שנים ומחצה', רצה לומר שני פעמים ומחצה כמו (במדבר יג, כב) "וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים", ופירשו שבע פעמים. ולשון "שנה" מלשון שונים, כמו (משלי כד, כא) "ועם שונים אל תתערב". ואם כך משמש "שנה" בלשון תורה, כל שכן בדברי חכמים, שלא באו רק לתת לנו רמז בלבד. ואין להאריך בזה המקום עתה, כי אין הכונה רק לפרש דברי חכמים.

#**כי דבר**= זה הסכמת הכל כי יש באדם כוחות מחולקות, וכן כתבו והאריכו בזה, כמו שתמצא בדברי הרב רבינו משה בר מיימון זכרונו לברכה בהקדמת המסכתא הזאת. גם הוא מחלק כוחות הנפש לשלשה חלקים, כמו שכתב\* והאריך, כי הם שלשה זה על זה; כח הטבעי שהוא כח גופני, וכח חיוני, וכח שכלי על הכל. ואין ספק כי כח שהוא נבדל יש לו נושא, ואי אפשר מבלי נושא, עד שאי אפשר שלא יהיה כאן חמשה. כי יש לך לדעת, כי אף על גב שהכוחות הם מחולקים הכל יוצאים משורש אחד, ולא כמו שאמרו קצת רופאים כי יש לאדם נפשות הרבה. אבל אין הדבר הזה כך, רק כי מכח אחד יצאו אלו הכוחות המחולקים, כמו שכתב הרב רבינו משה בר מיימון זכרונו לברכה בהקדמת שמונה פרקים (פ"א), והאריך בענין זה מאד איך אלו הכחות מתפשטים מכח אחד ומתחלקים. וכך הוא דעת חכמינו זכרונם לברכה. לכך זה החמישי הוא השורש אשר ממנו מתפשטים הכוחות המחולקות. ואין להאריך בדבר זה בכאן, כי אין כאן מקומו של דבר זה, אבל הכחות הם חמשה.

#**ומזה תבין**= מה שאמרו חכמים\* זכרונם לברכה (שבת קה:), העומד על יציאת הנפש חייב לקרוע, כי יציאת הנפש כמו ספר תורה חס ושלום שנשרף. והדמיון הזה, כי התורה יש לה חמשה חומשי התורה, וכנגד זה הנשמה שיש לה חמשה כוחות אשר אמרנו. והספר החמישי משנה תורה, כלול מכל. ודברים אלו מופלגים בענין אלו הכוחות החמשה, כי אי אפשר לפרש יותר. רק יש לך לדעת כי הנשמה נר ה', כדכתיב (משלי כ, כז) "נר ה' נשמת אדם", והנר הזה מתפשט נצוץ שלו ומתחלק לכחות מחולקים, והן הם חמשה כחות אשר אמרנו, אשר חציים נוטים אל הגוף, וחציים נוטים אל הנפש, והבן זה.

#**ומפני זה**= נתנה התורה ערך הזכר הקטן חמשה שקלים (ויקרא כז, ו), שכך בודאי עולה שקלו, [כי] משקל האדם חמשה. ונתנה התורה ערך הזכר היותר גדול חמשים שקלים (שם פסוק ג), כי מספר חמישים הם כמו חמשה, רק כי מספר קטן נתון לקטן, ומספר גדול נתן לגדול. ומפני כי הנקיבה נוטה לכח החמרי, כאשר ידוע מענין הנקיבה שהיא נוטה אל החומר, ואין בשלימות אצלה הדברים הנבדלים, אף כי בודאי יש לה, אבל מכל מקום הם לה בחסרון. ואין ראוי לנקבה\* להיות בערך האדם הזכר, שהנקיבה חסירה מן הזכר\*, לכך נחסרה הנקיבה מן ערך זכר שנים שקלים, ונשארה הנקיבה ג' שקלים לקטנה (ויקרא כז, ו), או בשלשים לגדולה (שם פסוק ד). כי יש לה שתי הכוחות אשר הם כוחות הגוף, והכח החמישי, אשר יש בו שתי בחינות כמו שהתבאר. ולכך ראוי להיות ערך הנקיבה שלשה שקלים לקטנה, ושלשים לגדולה. ולכך תמצא גם כן העבד, אשר יש לו לעבד משפט האשה, אשר היא נוטה אל החומר, ולכך ערך של עבד אם נגחו השור שלשים שקלים (שמות כא, לב) גם כן\*. כי על העבד נאמר (בראשית כב, ה) "שבו לכם פה עם החמור", עם הדומה לחמור (יבמות סב.), רצה לומר כי הוא נוטה אל החומר. ודברים אלו ברורים מאד בסתרי החכמה, ועוד\* יתבארו דברים אלו.

#**ונמצא באדם**=, יש שהוא שלם בדבר אחד, וגורם לו שלימות מעלה. ויש שהוא שלם בדבר שני, וגורם לו מעלה אחרת, כמו שיתבאר, שכל אחד ואחד מאלו דברים הם באדם, מביאים אל האדם תכונה טובה במדות. וכאשר ראה רבן יוחנן בן זכאי כי חמשה תלמידים היו לו, ולכל אחד ואחד תכונה טובה בפני עצמו, והם כנגד אלו חמשה חלקים אשר באדם, ולכך היה מונה שבחן. ובזה יתורץ מה ששואלין, דהוה ליה למימר 'הוא מגיד שבחן'. אבל 'מונה' שייך לומר דוקא כאן, כאשר דבר זה מנין, שהשבח שלהם כולל כל השבחים, שאין להוסיף ואין לגרוע, כי שבח שלהם היה בכל החלקים, שהם חמשה. ולכך אמר גם כן 'חמשה תלמידים', המנין בא להגיד שאין להוסיף ואין לגרוע כלל. ובלא זה לא קשיא, דמונה שייך כאשר יש כאן חלוק שבחים שייך בזה מונה, כי כן הוא המנין, כל אחד בפני עצמו.

#**והתחיל**= ברבי אליעזר בן הורקנוס, ואמר 'אליעזר בן הורקנוס בור סיד שאינו מאבד טפה'. שבח אותו בכח נפשי, שיש לו תכונה טובה בכח הנפשי, ואמר שיש לו כח הזוכר, שכח הזוכר הוא כח נפשי, והוא המשובח מכל, שבו עומד קנין החכמה. ודבר זה בעצמו מורה שנפשו הוא נבדל בלתי מוטבע בחומר, כי הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי. ולפיכך אמר כי נפשו בור סיד שאינו מאבד טפה, רצה לומר שיש לו כח נפשי נבדל, לכך הדברים שמקבל\* כח הזוכר מקוימים, ואין להם שנוי, כמו שיש לדברים החמרים, אשר הם בעלי שנוי. ומפני זה נאמר לשון מלוי על הנפש, כדכתיב (קהלת ו, ז) "גם הנפש לא תמלא", שהנפש מקבל הדברים, שמקבל ידיעת הדברים, ומחזיק אותם. ולכך קרא רבי אליעזר, מצד כח הנפשי שבו, 'בור סיד שאינו מאבד טפה' מן דבר שמקבל ועומד בו.

#**ושבח אחריו**= יהושע בן חנניא 'אשרי יולדתו'. כבר אמרנו לך כי כח הנפש יש לו נושא כח גופני, אשר הוא נושא לכח נפשי הנבדל. וכנגד זה אמר 'יהושע בן חנניא, אשרי יולדתו', רצה לומר כי יש לו מעלה זאת, כי יש לו זכות החומר. ולפיכך אמר 'אשרי יולדתו', כי מורה זה על חומר טוב שבא ממנו. כי אם לא היה לאשה שיצא ממנה חומר טוב, לא היה יוצא ממנה אדם כמו זה שיש לו זכות החומר וטוב החומר. ובמסכת נדה בפרק המפלת (לא.) אמרינן, אשה מזרעת אודם, שממנו עור, ובשר, ושערות, ושחור שבעין וכו', הרי כל הדברים הבאים מן האשה הם חמריים, כמו הבשר והעור. ואין ספק בזה, כי האשה שהיא יותר חמרית מן הזכר, שממנה החומר\*. ולפיכך אמר 'יהושע בן חנניא, אשרי יולדתו', כי יש לרבי אליעזר בן הורקנוס מעלת כח הנפש שהוא נבדל, ויש לרבי יהושע בן חנניא מעלת זכות החומר, שנחשב נושא לכח זה, הוא כח נפשי שבו שבח את רבי אליעזר. והנה רבי אליעזר ורבי יהושע שהם חברים בכל התלמוד, הם חברים בכאן גם כן.

#**ואחר שאמר**= 'אשרי יולדתו', ומדבר בכח הגופני של אדם הנושא לכח הנפשי הנבדל, שבח רבי יוסי הכהן שהוא חסיד. ודבר זה הוא גם כן מעלה בכח הגופני של האדם, שהוא נושא השכל. וזה כי החסידות מורה על שיש לו חומר זך ודק ביותר עוד מן הראשון, וממנו החסידות אשר הוא מתחסד עם הבריות לעשות הטוב לפנים משורת הדין, כמו שהתבאר למעלה. ולפיכך לא שייך לומר כאן 'אשרי יולדתו', כי המדריגה הזאת, לפי פשיטות החומר, כאלו אינו מתיחס כלל לחומר אשר מתיחס לאשה. ודבר זה בארנו למעלה כי החסידות הוא בשביל זכות וטוב החומר, וזה כאשר יש לו חומר זך ודק עוד יותר ממה שאמר לפני זה יהושע בן חנניא 'אשרי יולדתו', שהוא נאמר על החומר טוב\* שאין פחיתות בו כלל, וזה עוד נאמר על חומר זך ודק, שממנו מדת החסידות לעשות לפנים משורת הדין. שכבר בארנו לך למעלה, שכנגד הנפש והשכל יש כחות גופנים, שהם כמו נושאים נחשבים לכחות הנבדלים. שכשם שכח השכלי הוא יותר נבדל ויותר פשוט, כך אלו שתי כחות הנושאים גם כן אינם שוים, והאחד יותר דק ויותר זך מן האחר. ולכך אמר 'יוסי הכהן חסיד'. וראוי שיהיה בעל המדה הזאת כהן, כמו שנאמר (דברים לג, ח) "תומיך ואוריך לאיש חסידך", והדברים האלו ידועים לבעלי מדע ולבעלי בינה.

#**ואחר כך**= אמר 'שמעון בן נתנאל ירא חטא'. שבח את רבי שמעון בן נתנאל בשביל השכל הזך והנקי שיש לו, ולפיכך אמר שהוא ירא חטא. כי מדה זאת מורה על השכל הזך והטהור, וזהו אמרם (למעלה משנה ה) 'אין עם הארץ חסיד, ולא בור ירא חטא', והדבר כמו שפירשנו למעלה, כי כאשר יש לו גסות החומר, ומפני כך נקרא 'עם הארץ' שהוא בעל חומר עב וגס כמו הארץ, אי אפשר שיהיה אדם כמו זה חסיד, כי החסידות כאשר יש לאדם זכות וטוב החומר כמו שנתבאר. וכאשר הוא בור, שאין בו חכמה, אי אפשר שיהיה ירא שמים כמו שבארנו, כי ירא שמים הוא שמתפעל מן השם יתברך והוא ירא ממנו, ודבר זה שייך אל מי שהוא קרוב אל השם יתברך. כי מי\* שהוא רחוק מן המלך, בוודאי אינו ירא ממנו. רק מי שהוא קרוב אליו, והוא אצלו, ואז הוא ירא ממנו, ולפיכך 'אין בור ירא חטא'. ובארנו זה למעלה אצל 'אין עם הארץ חסיד ואין בור ירא חטא'. גם יתבאר עוד אצל (להלן פ"ג מי"ז) 'אם אין חכמה אין יראה, ואם אין יראה אין חכמה'. כי אלו שני דברים, יראת שמים וחכמה, הם קשורים ודבוקים יחד, אשר אי אפשר להיות אחד כאשר אינו נמצא האחר. ולפיכך מה שאמר 'רבי שמעון בן נתנאל ירא חטא', אינו רק שאמר שיש לו שכל זך ודק ונקי לקבל המושכלות, ולכך הוא ירא חטא. כי השכל הזך והנקי הוא הפך הבור, שהוא רחוק מן השכל. ואיש כזה הוא קרוב אל השם יתברך כאשר יש לו שכל זך ודק, ומפני\* זה הוא ירא חטא.

#**ואל תתמה**= ואל יהא קשה לך, אם כן יהיה רבי שמעון בן נתנאל יותר חכם מן רבי אליעזר בן הורקנוס ומן רבי אלעזר בן ערך. כי דבר זה בודאי אינו, כי דבר זה מדה בפני עצמו כאשר יש לו זכות ודקות השכל. כי מה שהיה רבי אלעזר בן ערך כמעין המתגבר להוסיף חכמה ולהוסיף בינה, וכן רבי אליעזר בן הורקנוס, שהיה כולל כמה חכמות, מפני שהוא בור סיד שאינו מאבד טפה. אבל רבי שמעון בן נתנאל מדה אחרת יש לו, מצד זכות השכל, ודבר זה מדה בפני עצמה. ולכך שבח זה הוא כנגד מה ששבח את יוסי הכהן, כי שבח את יוסי הכהן בכח אשר הוא נושא לזה הכח השכלי. ומעתה אלו ארבעה חכמים הם כסדר מאד, שאין להקדים אחד, ואין לאחר אחד.

#**ומה שאמר**= כי 'רבי אלעזר [בן ערך] כמעיין המתגבר', שרצה לומר כי רבי אלעזר בן ערך היה לו שורש השכל ושכל חזק. ולפיכך מדמה אותו למעיין המתגבר, אשר יש למעיין שורש ומקור, ובשביל זה הוא נובע תמיד ומוסיף\*. וכך יש לרבי אלעזר שורש וחוזק השכל בשלימות, ומפני כך תמיד מוסיף בחכמתו. שכך הוא הדבר שיש לו שורש חזק, שמתפשט מן השורש עוד ומוסיף\*, כמו שמתפשט המעיין תמיד בשביל שיש לו מקור ושורש חזק. אבל דבר שאין לו שורש חזק, כלה מיד. ומפני זה שבח את\* רבי אלעזר בן ערך שהיה כמעיין המתגבר, כי היה לו שורש השכל, ומתפשט ומוסיף כמו המעיין הזה שיש לו שורש ומקור, ונובע תמיד. ושבח את רבי אלעזר בכח זה שאמרנו למעלה, שיש לאדם כח שהוא השורש אל\* הכחות כמו שבארנו. כי אין הכחות האלו מחולקות, עד שיהיה לאדם נפשות רבות, כמו שהיו סוברים הרופאים, כמו שספר הרמב"ם ז"ל בהקדמת הפרקים (פ"א משמונה פרקים), והאריך בזה, רק כי הכל יש להם שורש אחד, ממנו יתפשטו אלו הכחות, ואין להאריך בזה. וכח זה בלב, הוא אשר הלב הוא נחשב כמו שורש, ממנו מתפשטים הכחות שיש לנשמה. ומצד שהיה לו לרבי אלעזר הכח הזה בשלימות הגמור, היה רבי אלעזר כמעיין המתגבר, שהיה לרבי אלעזר כח זה בשלימות שאפשר. ויש לך לדעת, כי מי שיש לו מעלה זאת, הוא כמו המעיין הולך ומתפשט לכל צד, כולל החכמות וכל המדות, והיה כולל כל המעלות המשובחות שנזכרו לפני זה, שהיה לכל אחד ואחד מן החכמים, היה הוא כולל הכל.

#**והתבאר לך**= דברים אלו, אך כי יש בדברים אלו יותר עומק, כאשר תבין סוד הנשמה שנאמר (איוב לב, ח) "ונשמת שדי תבינם", ומשם אצולה הנשמה. ולכך יש חמשה שמות לנשמה (ב"ר יד, ה); נפש, רוח, נשמה, יחידה, חיה. וערך הזכר חמשה שקלים (ויקרא כז, ו), וכנגד זה חמשה חומשי תורה. ומזה תבין אלו דברים, שזכר כאן בחמשה תלמידים, כאשר תבין דברים אלו בעומק שלהם, ואין לפרש יותר, ועוד יתבאר.

#**אם יהיו**= כל חכמי ישראל בכף וכו'. כבר אמרנו כי מעלת רבי אליעזר מצד כח הנפש, שהיה לו כח הזוכר בשלימות, מקבל הכל ואינו מאבד דבר. ולפיכך אמר 'אם יהיו כל חכמי ישראל בכף אחד, ורבי אליעזר בן הורקנוס בכף שניה, מכריע את כלם'. שידע ברבי אליעזר, כי לא היה הבדל בין רבי אליעזר בן הורקנוס ובין שאר חכמים בין רב ומעט, עד שיאמר ברבי אליעזר בן הורקנוס שיש לו כח הזוכר יותר משאר חכמים. אבל כאשר ראה בו שהיה כח זה אל רבי אליעזר בן הורקנוס שלא בטבע ומנהגו של עולם, ובשביל כך אמר שהוא מכריע את כלם. כי הדבר שהוא בלתי טבעי הוא יותר במעלה, עד שהוא מכריע את כל הדברים אשר הם מצד הטבע כמנהגו של עולם. מפני זה אמר שהוא מכריע את כולם, כי כך הוא הדבר שהוא שלא בטבע. ו'אבא שאול אומר משמו, אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים, ורבי אליעזר בן הורקנוס עמהם, ורבי אלעזר בן ערך בכף שניה, מכריע את כולם'. וזה כי אם רבי אליעזר בן הורקנוס היתה מעלתו מצד כח הנפשי, שלא היה מאבד טפה, היה רבי אלעזר בן ערך כמעיין המתגבר, ומתחכם מעצמו בכל החכמות. ושניהם היו כוללים חכמות הרבה; רבי אליעזר בן הורקנוס מצד שהוא היה מקבל הרבה, והיה כמו בור סיד שאינו מאבד טפה. ורבי אלעזר בן ערך, שהוא מעצמו היה מוסיף החכמה, ונעשה כמעין המתגבר. ובגמרא במסכת סוכה (כח.) אמרו על רבי אליעזר בן הורקנוס שלא אמר דבר מימיו מעצמו, רק מה ששמע מפי רבו, כדאיתא התם. ואם כן מעלת רבי אליעזר שהיה מקבל התורה\*, ואינו מאבד טפה. ומעלת רבי אלעזר שהיה כמו מעין המתגבר מעצמו, שהיה שומע ומוסיף חכמה. ולפי הנראה אבא שאול חולק על תנא קמא; כי לתנא\* קמא עדיף במה שהיו כל החכמות עומדים ברבי אליעזר, ולא היה צריך להוציא אותם מדעתו כשהיו שואלים אותו, רק הכל היה עמו. ולאבא שאול עדיף מה שהיה מוציא הכל מחכמתו ודעתו, כי בזה האופן לא\* היה מגיע לו מן החסרון בחכמה, כאשר היה כמעין המתגבר, ולא יבא לכלל אשר חסר לו דבר מן החכמות לעולם. והיה לרבי אלעזר בן ערך דבר זה שלא בטבע ושלא כמנהגו של עולם, ולכך אמר 'אם יהיו כל חכמי ישראל ורבי אליעזר בן הורקנוס עמהם בכף אחת, ורבי אלעזר בן ערך בכף שניה, מכריע את כלם'. כי כל החכמים הם לפי סדר העולם ומנהגו, והמעלה שיש ברבי אלעזר בן ערך גם כן שלא בטבע ומנהגו של עולם, לכך מכריע הכל.

#**אמר להם**= צאו וראו וכו'. יש לשאול, למה בחר כל אחד ואחד מדה מיוחדת, ומה ראה כל אחד על ככה, שבחר כל אחד ואחד במדה מיוחדת. ועוד, מה ראה רבי יהושע לבחור 'חבר טוב', איך אפשר שתהיה במעלה גדולה כל כך במה שהוא חבר טוב. ואם המדה היא טובה כאשר יש לו חבר טוב, הנה אשר הוא טוב בעצמו בודאי יותר ויותר מעלה, והיה לו לומר אשר הוא טוב. ויותר מזה, שאמר רבי יוסי 'שכן טוב', ומה מעלתו של שכן טוב [ש]הוא כל כך, למנות דבר זה מן המדות המשובחות. ועוד, למה אמר לתלמידיו 'צאו וראו איזה דרך שיבחר בו האדם', ולמה לא אמר הוא בעצמו הדרך שיבחר בו האדם. ועוד, שאמר 'צאו וראו איזה דרך רעה שיתרחק ממנה האדם', וכל אחד ואחד היה אומר ההפך מן הדרך הטובה, חוץ מן רבי שמעון, שאמר 'הלוה ואינו משלם', והיה לו לומר 'שאינו רואה את הנולד'. והרמב"ם ז"ל מפרש (כאן) מה שאמר 'הלוה ואינו משלם', דהיינו אינו רואה בנולד, שנועל דלת לפניו שלא להלות עוד אותו. ומה מאד הדבר הזה רחוק, דמכל שכן שהיה לו לומר 'כל שאינו רואה הנולד', ובזה היה כולל כל מי שאינו רואה הנולד בכל אשר יעשה, כמו המדה החשובה שאמר 'הרואה את הנולד'. ועוד, כי אם נתעשר, ואין צריך לו ללות עוד מאחרים, אם כן כשאינו משלם למה אינו רואה את הנולד. וכן מה שאמר 'אחד לוה מן האדם כלוה מן המקום', ובאיזה צד נעשה הלוה מן האדם כלוה מן המקום.

#**כבר בארנו**= למעלה, כי מן ההכנה אשר בנפש האדם מתחייבים\* המדות, כי כאשר יש באדם אחד הכנה מה לטובה, מן ההכנה הטובה ההיא יצא דבר טוב ומדה טובה. וכל אדם הוא נמשך אחר מדתו לשבח אשר מדתו, בפרט כשמדה ההיא בודאי טובה. ומפני שהזכיר רבן יוחנן בן זכאי מעלה\* ושבח של\* כל אחד מן התלמידים, וההכנה\* הטובה שבו, רצה לדעת אם המדות הטובות נמשכו מן ההכנה אשר יש בכל אחד ואחד, שאם המדות הטובות נמשכים מן ההכנה\* של כל אחד ואחד, יורה שכל אחד ואחד יש בו המדה הטובה לגמרי. ולכך אמר 'צאו וראו איזה דרך שידבק בו האדם'.

#**'רבי אליעזר**= בן הורקנוס אמר עין טובה'. במקום הזה קרא התנא אותם בשם 'רבי', כי אמרו דבר הלכה, וראוי לקרות אותם בשם 'רבי'. והיה רבי אליעזר נמשך אחר ההכנה שהיה בו. כי\* כבר אמרנו למעלה כי מעלת רבי אליעזר במה שהיה לו כח נפש נבדלת מן הגוף, ובזה היה בעל נפש טוב. ולפיכך שבח המדה 'עין טובה', כי בעל נפש טוב יש לו עין טובה, כמו ההיפוך, מי שהוא בעל נפש רע, הוא עין רע. כי כן קראו\* בעל עין הרע בכמה מקומות 'נפש רעה'\*, כמו שתמצא בפרק הזהב (ב"מ נב.) סלע שפחתה פחות משתות, מי שאינו מקבלה אינו אלא נפש רעה. ואין זה רק שהוא עין רע, שכן אמרו במקום אחר המעמיד עצמו על זוזי נקרא עין רעה. ודבר זה נמצא בכמה מקומות, ואין צריך לדבר זה ראיה\*. ולפי האמת כח הראות הוא כח הנפשי נבדל יותר מכל שאר החושים. וכבר הביאו ראיות ברורות על זה איך כח העין הוא כח נבדל, שאם לא כן לא היה רואה בעין שהוא קטן, השמים הגדולים, רק בודאי מקבל כח הראות את המראה נבדל מן הגשם, ועוד האריכו בזה, וזה ראיה שכח הראות הוא כח נבדל. ועוד ראיה מן הכתוב כי כח הראות הוא כח נבדל קרוב אל השכל, כי משתתף השכל עם הראות בלשון 'ראה', שכשם שיבא לשון 'ראה' על העין, יבא לשון 'ראה' על השכל, לומר 'רואה אני דברי פלוני', וכתיב (קהלת א, טז) "ולבי ראה", ומזה מוכח כי כח הראות כח נבדל. ולכך היה רבי אליעזר נמשך אחר מעלתו וההכנה אשר בו, שהיה לו נפש נבדלת, והמדה אשר היא מחויבת\* מן המעלה הזאת שהוא בעל עין טוב. ולכן שבח רבי אליעזר בן הורקנוס המדה הזאת, ואמר 'עין טובה'.

#**וכן**= רבי יהושע אמר 'חבר טוב'. כבר בארנו לך למעלה כי מעלת רבי יהושע מצד הכח שהוא כמו נושא לכח הנפש הנבדל, ומתחבר אליו, שהיה לו בשלימות כח זה. וכבר התבאר למעלה בדברים ברורים, כי יש כחות שהם כמו נושאים ומתחברים לכח הנפש, ואי אפשר שיהיו\* זולתם. וכאשר החבר הזה אשר הוא מתחבר לנפש טוב, בשביל זה הוא גם כן\* בריה טובה, ואין עושה לאדם רע. ולפיכך שבח רבי יהושע 'חבר טוב', כי\* היה מעלתו של רבי יהושע שהיה בו\* הכח אשר הוא חבר אל הנשמה, נושא אליה, שהיה זך וטוב, והוא חבר טוב, ובשביל זה האדם עושה הטוב לבריות. וכוונת רבי יהושע בזה במה שאמר 'חבר טוב', רוצה לומר שיהיה האדם מסלק מאתו פחיתות החומר שלו, ויהיה זך וטוב החומר, עד שיהיה חבר טוב אל הנפש, כי במה שיהיה חבר טוב אל הנפש, בשביל זה האדם בריה טובה בעצמו. ולכך אמר כי המדה שיבחר האדם להיות חבר טוב, וכוונתו שיהיה\* חבר טוב אל הנפש. לפיכך מן המעלה המשובחת שנתן לרבי יהושע שאמר עליו (למעלה משנה ח) 'אשרי יולדתו', ופירשנו 'אשרי יולדתו' שהיה בעל חומר זך וטוב, ואשר בו זכות החומר, מתחייב שיאמר שהמדה הטובה שיהיה האדם דבק בה שיהיה חבר טוב. וגם יש לפרש כמשמעו, ששבח רבי יהושע חבר טוב, כפי מדתו אשר היה נמצא בו, שיהיה חבר טוב לנפש, כמו שהתבאר. ולפיכך שבח רבי יהושע חבר טוב, כי הכל אחד; מה שהיה רבי יהושע חבר טוב, דהיינו חבר טוב לנפש, וחבר טוב ממש. שהחבר הטוב פועל הטוב, מכריע חבירו לטוב, וכן החבר אשר הוא חבר לנפש, מכריע הכל לטוב, עד שהאדם הוא טוב. ולפיכך שבח רבי יהושע מדת חבר טוב, שכל כונתו של חבר טוב להכריע המתחבר עמו לטוב. לפיכך אמר שהמדה אשר יהיה דבק בה הוא שיהיה חבר טוב, כי בזה האדם הוא טוב לגמרי.

#**ורבי יוסי**= אמר 'שכן טוב'. הנה אם יש לך לב להבין ואזנים לשמוע, תדע ותבין כי דברינו אשר אמרנו הוא הפירוש הברור שאין ספק בו. וזה שכשם שאמר רבי יהושע 'חבר טוב', מפני שהיה מעלתו שנמצא בו הכח אשר הוא חבר לכח הנפש, שהיה טוב, כמו שהתבאר למעלה, הנה רבי יוסי אשר היה מעלתו ושבחו שנתן לו רבן יוחנן בן זכאי שהיה חסיד (למעלה משנה ח), ופירשנו למעלה מצד הנושא, שנמצא בו הכח אשר הוא שכן לכח השכלי, שהוא טוב, שלכך נקרא 'חסיד', ולכך אמר 'שכן טוב'. והבן ההפרש שיש בין החבר ובין השכן; כי החבר מתחבר לגמרי אל חבירו, ולא יפרד ממנו, והוא עמו לגמרי\*. והשכן אינו רק כי דירתו עמו, והוא אליו שכן טוב. ודבר זה בעצמו ההפרש שיש בין\* אשר מתחבר לכח נפשי, ובין אשר מתחבר לכח השכלי; כי המתחבר לכח נפשי, יש לו חבור ועירוב עמו. אבל אשר הוא מתחבר אל כח השכלי, אין לו עירוב עמו, רק יש לו עמו הקשר מציאות בלבד. מפני שכח השכלי הוא נבדל לגמרי, אין לו חבור ועירוב עם הנושא, רק שנמצא עמו, ויש עמו הקשר מציאות במה שהוא נמצא עמו, ואין לו עמו עירוב כלל. ולפיכך נקרא הכח אשר הוא מתחבר אל כח נפשי 'חבר', אשר הוא החבר מתחבר אליו. אבל הנושא לכח השכל, ואין לו עירוב עמו\*, נקרא 'שכן טוב', כי השכן אינו רק שנמצא דירתו עמו ואצלו, ואין לו עירוב עמו, רק חבור שכניי הוא לו. והדבר הזה נמצא במקומות אשר נזכרו אלו דברים, והם מבוארים, ונתבאר\* בפרק הראשון גם כן.

#**והנה תבין**= איך אלו דברים מסודרים. כי השכל הוא נבדל לגמרי מן הנושא. וכח הנפשי, שהוא אינו נבדל כל כך, יש לו חבור אל הנושא. והכח אשר הוא השורש שממנו\* מתפשטים אלו הכחות בכלל, שאין אלו הכחות מחולקים עד שיהיה לאדם כחות הרבה מתחלקים, רק מתפשטים מן כח אחד, והנה הם חמשה. וזה שאמר 'רבי יוסי אומר שכן טוב', כי כבר אמרנו כי מעלת רבי יוסי הכהן מצד הזכות והטוב שבו, אשר מצד הזה הוא החסידות, כמו שאמרנו למעלה. ולפיכך אמר כי המדה שיהיה דבק בה האדם הוא שכן טוב, ורוצה לומר כמו שאמרנו, כי האדם יהיה מסתלק מן החומר הגס והעב לזכך את חומר שלו, שיהיה שכן טוב אל השכלי. שכאשר הוא שכן טוב אל השכל, הוא טוב והוא חסיד אל הבריות. ובזה היה נמשך מדת רבי יוסי אחר מעלתו שהיה לו. וגם הוא כפשוטו וכמשמעו, שיהיה שכן טוב, כמו שהוא נקרא שכן\* טוב אל השכל. כי השכן הטוב הוא טוב לגמרי, ומצד מה הוא יותר טוב מן חבר טוב, ומצד מה הוא יותר פחות; וזה כי החבר שהוא טוב לחבירו, זהו מפני שהוא מתחבר אליו, והוא כמו עצמו. אבל השכן, שאינו רק שכן אליו, שדירתו אצלו, והוא טוב אליו, מורה שיש בו כח הטוב יותר מן חבר טוב. רק שאין הטוב ההוא כל כך הרבה, כמו שהוא מן החבר טוב, מפני שהוא מתחבר עמו, דבק בו ביותר, הנה מצד מה הטוב הוא יותר. ולפיכך רבי יוסי, שמעלתו החסידות, אשר החסיד הוא מופלג בטוב, אמר שהדרך שידבק בו האדם שכן טוב, אשר על ידי זאת המדה הוא מופלג בטוב. וכאשר תבין דברים אלו אשר אמרנו, לא יהיה לך ספק בפירוש זה אשר התבאר לך במקום הזה, כי הם דברים ברורים מאד\* בחכמה, אין ספק רק למי שלא יבין דברי חכמה.

#**והוסיף רבי שמעון**= 'הרואה את הנולד'. הנה גם כן עדות ברור שאין ספק בו על הפירוש הנזכר, כי המדה הטובה אשר זכר הוא יוצא מן המעלה המשובחת אשר נמצא אצלו\*. וזה כי זכר למעלה (משנה ח) 'שמעון\* בן נתנאל ירא חטא'. ופירשנו כי יראת חטא הוא כל עוד שיש לו שכל דק וזך, ואז יש בו יראת חטא יותר. והפך זה, אותו שהוא בור, אין בו יראת חטא לגמרי. ורבי יוחנן בן זכאי שבח את רבי שמעון בן נתנאל\* במעלה של יראת חטא, מורה על שהיה בו השכל הזך והדק שממנו יראת אלקים. ומזה מתחייב 'הרואה את הנולד', שאין רואה את הנולד רק למי שיש בו שכל זך ודק, וכמו שהתבאר אצל 'איזה חכם הרואה את הנולד'. ומפני כי לרבי שמעון\* השכל הזך והדק היה רואה את הנולד, כי השכל הוא כמו נר מאיר יפה, ובו רואה את הנולד, הפך הכסיל אשר הולך בחושך (עפ"י קהלת ב, יד), לא יראה מה שהוא לפניו. ולפיכך שבח רבי שמעון הרואה את הנולד, שבעל מדה זאת יש לו שכל זך ודק, ובשכלו הזך והפשוט הוא רואה את הנולד, כמו מי שרואה על ידי נר שהוא מאיר יפה, ובו שמן זית זך, רואה על ידו למרחקים ביותר. והנה המדה הזאת מתחייב ממנה המעלה שיש לרבי שמעון, שהוא ירא חטא, שבעל ירא חטא יש לו השכל הזך והדק. וזה שאמר רבי שמעון 'הרואה את הנולד', כי מדה זאת נמשכת אל מעלתו, כמו האחרים.

#**ורבי אלעזר**= בן ערך אמר 'לב טוב'. פירוש שירגיל האדם עצמו שיהיה בעל לב טוב, לפי שהוא שורש האדם, כי הלב הוא שורש האדם שממנו כל הכחות, הן כחות הנפש הן כחות הגוף. שהלב על ידו התבונה, ועל ידו החיים בא לכלל האברים, כי הלב שורש לכחות הנפשיות, הן אל כחות הגוף, לכלם הלב הוא התחלה ושורש. וכבר התבאר למעלה כי מדת רבי אלעזר כמעיין המתגבר, אשר המעיין יש לו שורש ומקור נובע. ולכך אמר רבי אלעזר 'לב טוב', כי בודאי הלב הוא השורש והתחלה לכל האדם, והכל מתפשט ממנו, כמו שמתפשט המעיין שהוא מתגבר ועולה מן המקור והשורש שיש לו. ולפיכך מה שאמר רבי אלעזר בן ערך 'לב טוב', דבר זה יוצא ממנו גם כן [מן] מדתו, שהיה כמעיין המתגבר, שהיה לו הכח הזה, שהוא שורש הכל בשלימות, אשר ממנו מתפשט הכל. וזה שאמר רבן יוחנן בן זכאי 'רואה אני את דברי רבי אלעזר בן ערך מדבריכם, שבכלל דבריו דבריכם'. רוצה לומר כי כאשר הלב הוא טוב, בו נמצא הכל בשלימות, הן כחות הנפשיות בשלימות, הן הגופניות, כי הלב הוא המקור והשורש של בעל חי. מורה על זה מה שהוא באמצע הגוף, כי כל דבר שהוא באמצע הוא שורש והתחלה אל הכל. ולפיכך הלב שהוא באמצע האדם, הוא שורש והתחלה אל האדם בכלל, דהיינו אל כל כחות האדם. ולפיכך כאשר הלב הוא טוב, נמצא הכל בטוב. ואף מה שאומר 'הרואה את הנולד', כי פירוש 'לב טוב' היינו לב, שהוא שורש הכל, הוא טוב. וכאשר השורש הוא טוב, אז הכל טוב, דהיינו כל כוחות האדם, ואין בו חסרון, ולכך 'בכלל דבריו דבריכם'.

#**ואמר להם**= 'צאו וראו איזה דרך שיתרחק ממנה האדם וכו''. וכל אחד ואחד אמר הפך המדה שזכר אצל המדה הטובה, חוץ מן רבי שמעון בן נתנאל, שאומר\* 'הלוה ואינו משלם'. ובודאי אי אפשר שיהיה רבי שמעון אומר שהדרך שראוי שיתרחק ממנו אשר אינו רואה את הנולד, כי דבר זה אי אפשר, כי האחרים אמרו דבר והפוכו; כי 'עין רעה' הוא הפך 'עין טובה', ו'חבר רע' הפך 'חבר טוב', ו'שכן רע' הפך 'שכן טוב', ו'לב רע' הפך 'לב טוב', כי אלו הם לרעה, כמו שהראשונים הם לטובה. ואם אינו רואה את הנולד, אינו אלא\* שלילת הטוב, ואין דבר זה הפך 'הרואה את הנולד'. שאם היה אומר 'איזה דרך [רעה] שיתרחק ממנו האדם, רבי אליעזר אומר מי\* שאין לו עין טובה', בודאי דבר זה לא יתכן, כי אף על גב שאין לו עין טובה, אין זה רע, והוא רוצה לומר 'איזה דרך רעה שיתרחק ממנה\* האדם', ולפיכך לא יתכן לומר 'דרך רעה' על מי שאינו רואה את הנולד, כי המדה הזאת אף על גב שאינו טובה, אינה רעה גם כן. ולפיכך הדרך הרעה שהוא הפך הרואה את הנולד, אשר מעלת המדה הזאת הרואה את הנולד שיש לו שכל פשוט וזך, ולכך שכלו רואה את הנולד כמו שאמרנו, והנה מעלתו בודאי עליונה, מצד שהוא מתדמה לעליונים שהם פשוטים, ולפיכך אמרנו שמדתו יראת חטא, כי כל אשר קרוב אל העליונים יש בו יראת שמים, וכמו שהתבאר למעלה, והוא רחוק מן התחתונים, שהם אינם פשוטים. ולפיכך היפך שלו מי שאינו פשוט כלל, רק שמקבל מזולתו, כי מי שמקבל מזולתו אינו פשוט. ולפיכך הלוה ואינו משלם, בשביל שהוא לוה ואינו מחזיר, דבר זה נקרא שמקבל מזולתו, ובשביל כך הוא אינו פשוט, שאם היה פשוט היה מסולק מן הקבלה מזולתו, והיה מחזיר ומשלם. כי ההלואה בעצמה, אף על גב שהוא מקבל מזולתו, אין דבר זה יוצא מגדר הפשיטות כלל, כי כן הנבראים כולם צריכים זה לזה, תלוים זה בזה. וזה אם היה בו מדת הפשיטות היה פורע לחבירו, ולא היה נשאר אצלו מן חבירו, כי מי שיש בו מדת הפשיטות, עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו.

#**ודבר זה**= רמזו רבותינו ז"ל במדרש תנחומא (צו, סימן א), "זאת תורת העולה היא העולה" (ויקרא ו, ב), מה כתיב למעלה מן הענין (ויקרא ה, כג) "והיה כי יחטא והשיב את הגזילה אשר גזל", ואחר כך "זאת תורת העולה". אמר הכתוב, אם בקשת להביא קרבן, לא תגזול לאדם כלום, למה, "כי אני ה' אוהב משפט שונא גזל בעולה" (ישעיה סא, ח), ואימתי אתה מעלה עולה ואני מקבלה, כשתנקה ידך מן הגזל. אמר דוד (תהלים כד, ג-ד) "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו נקי כפים ובר לבב". ומתחילת הקרבנות אתה למד, שנאמר (ויקרא א, ב) "אדם כי יקריב מכם קרבן", אמר הקב"ה, כשתהיה מקריב לפני, תהא מקריב כאדם הראשון, שלא גזל מאחרים, שהוא היה יחידי בעולם, עד כאן. ויש לשאול, למה ירחיק עצמו בהקרבת קרבן מן הגזל, יותר מכל\* החטאים. רק שאינו ראוי למי שמקריב קרבן שיהיה בו מדת הגזל, ולכך נסמכה פרשת עולה לפרשת גזל. וזה כי כל קרבן שהוא קרב לפני ה', אין ראוי שיהיה בו הגזל, כי כאשר גוזל מאחרים, הנה אינו ראוי להיות קרוב\* אל השם יתברך, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומי שהוא גוזל מאחרים הרי הוא מקבל מזולתו שאינו ראוי לו, ואין זה פשוט, כי הפשוט עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו, והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו. ובפרט בעולה כתיב (ישעיה סא, ח) "כי ה' שונא גזל בעולה", כי העולה כולה כליל אל השם יתברך (ויקרא א, ט), והוא קרוב אל השם יתברך לגמרי, ואין ראוי מי שיש בו הרכבה כמו זאת, שהוא גוזל דבר שאין שייך לו לגמרי, זה הרכבה ביותר, ואין זה ראוי להיות קרוב אל השם יתברך, שעולה קדש קדשים (זבחים נג:). ולפיכך סמך פרשת עולה לפרשת גזל.

#**וזה שאמר**= דוד (תהלים כד, ג-ד) "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו נקי כפים ובר לבב", כלומר\* "מי יעלה בהר ה'" להיות קרב ומתעלה אל מדריגת העליונים, נקי כפים. כי אם לא יעשה זה, אין לו מדת הפשיטות, והוא בעל הרכבה. ואם יהיה לו מדת הפשיטות (-ו-)אז יועיל לו "בר לבב", שהוא פשוט בעצמו שנזכר אחריו, כי בר לבב יש לו שכל זך ונקי כמו שהתבאר. והנה זכר הכתוב המדה הטובה שהיא רואה את הנולד, שזה מדת "בר לבב" כמו שאמרנו, כי על ידי השכל הדק שהוא שכל פשוט, רואה את הנולד, ששכלו הוא בהיר. וזכר קודם שיתרחק מן המדה הרע שהיא\* הפך המדה הזאת, וזה שאמר "נקי כפים ובר לבב", ודבר זה מבואר. וזה שאמר 'הלוה ואינו משלם', כי הפך הפשיטות - שהוא רואה את הנולד - הוא הלוה ואינו משלם, שבשביל שהוא מקבל ואינו משלם אינו פשוט.

#**ומה שלא**= אמר 'הגוזל מאחרים', כי הגזל יש בו חטא אחר, מה שהוא גוזל בכח. אבל הלוה ואינו משלם אין לו רק מדה הרעה הזאת, שהוא יוצא מגדר הפשיטות, שהוא מעלה עליונה לאדם. ובזה הלוה ואינו משלם הפך לגמרי אל הרואה את הנולד; כי הרואה את הנולד יש לו שכל זך פשוט כמו שהתבאר, והלוה ואינו משלם הוא נמשך אחר הקבלה מזולתו, שזה ענין הרכבה לגמרי, שאינו פשוט כלל.

#**ואמר**= 'הלוה מן האדם כאילו לוה מן המקום'. וזה כי "לה' הארץ ומלואה" (תהלים כד, א), והכל הוא אל השם יתברך, ולפיכך נחשב הלוה מן האדם כאילו לוה מן המקום. ולא אמרו כי הגוזל את חבירו כאילו גוזל את המקום, שדבר זה בודאי אינו, כי הגזל שהוא גוזל בחזקה מחבירו, כדכתיב (ש"ב, כג, כא) "ויגזל את החנית מיד המצרי". ולא שייך לומר שגוזל בחזקה מן הקב"ה, כי אין כח לבריאה ליקח דבר מן השם יתברך. אבל הלואה בודאי שייך לומר כי השם יתברך היה מסכים בהלואה זאת, וכאילו אמר שילוה מן אדם אחר, ויפרע לו. ולפיכך נחשב הלוה מן האדם כלוה מן המקום.

#**והראיה שהביא**= מן הכתוב (תהלים לז, כא) "לוה רשע ולא ישלם", לא הביא ראיה רק שהלוה ואינו משלם הוא רחוק מן השם יתברך, ולפיכך הוא הפך הרואה את הנולד, אשר הרואה את הנולד קרוב אל השם יתברך מצד השכל שלו הפשוט, וכמו שאמרנו איך לוה ואינו משלם אינו נכנס במחיצת עליונים שהם פשוטים. ולפיכך הביא ראיה "לוה רשע ולא משלם", כי הרשע הוא רע, כדכתיב (ישעיה ג, יא) "אוי לרשע רע". וכתיב (תהלים ה, ה) "לא יגורך רע", ולא יגור אתך רע. גם מצד אחר ראוי שיקרא מי שאינו משלם 'רשע', מצד כי כל רשע הוא יוצא מן הסדר הראוי, כמו שבארנו כמה פעמים ענין הרשע. ומי שיוצא מגדר הפשיטות, אשר הפשיטות הוא השווי הגמור, ראוי שיהיה נקרא 'רשע', ודבר זה ברור מאד.

#**ונתבאר לך**= הדברים על אמתתם, אם תתבונן בהם, כי לא נאמרו דברים אלו באומדנא ובסברא, רק הם דברים ברורים אמתיים. רק היינו צריכין קצת להרחיב הלשון באיזה מקום כדי ליתן הבנה לאדם. והחכם יוסיף חכמה ותבונה, בפרט באלו חמשה מעלות שהם לאדם, וימצא סוד קדושים. וכבר בארנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא כלל, רק בדברי חכמה. ואלו דברים אין ספק כי הם דברי חכמים, ואם כי אי אפשר לפרש הדברים כפי העומק שיש בדברים.

% [משנה י]

#**'הם אמרו**= שלשה דברים וכו''. יש לשאול למה בחרו כל אחד ואחד לומר שלשה דברים, לא פחות ולא יותר. ועוד, הרי רבי אליעזר אמר דברים הרבה. ועוד 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך', מאיזה טעם דבר זה. ועוד אין הדברים נקשרים יחד; 'אל תהי נוח לכעוס, ושוב יום אחד לפני מיתתך'. וכן 'הוי זהיר בגחלתן של חכמים' שאמר אחר כך. ועוד, כפל הלשון 'שנשיכתן נשיכת שועל, ועקיצתן עקיצת עקרב, ולחישתן לחישת שרף, ואף כל דבריהם כגחלי אש', מה ענין כל אחד ואחד, שכל כך הרבה לומר.

#**יש לך**= לדעת כי כל אחד מאלו חכמים בחרו לומר ג' דברים, מפני כי דברים אלו דברי מוסר שיהיו על לוח לב האדם תמיד, לא יסורו ממנו. וג' דברים דרך האדם לזכור, אבל יותר משלשה ישכח מקצת\* מן הדברים. ולפיכך אמרו (פסחים ג:) לעולם ישנה אדם לתלמידיו דרך קצרה, ולכך בחרו בג' דברים. וכן תמצא ברוב מוסר שהם במסכתא זאת שהם\* ג' דברי מוסר. כי\* ג' דברים אפשר שיהיו מן ענין אחד, ויש קשור זה בזה, ודבר זה הוא מסגולת השלשה שהם מתקשרים, כאשר תניח אותם זה אצל זה על ידי האמצעי שהוא בין שתיהם. ולפיכך סגולת השלשה שיש להם קשור ביחד. וכאשר האדם מזכיר את אחד, יזכיר גם את השני ואת השלישי. אבל לומר הרבה דברים, אי אפשר שיהיה להם קשור יחד\* שיהיו ענין אחד, ואין זכירה להם, ויבא בהם השכחה. ולפיכך כל אחד אמר ג' דברי מוסר. ואלו ג' דברי מוסר הם ענין אחד, ודבר אחד.

#**וזה שאמר**= 'רבי אליעזר אומר, יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך'. כבר אמרנו בתחלת המסכתא כי האדם צריך לשלש דברים עד שהוא שלם; האחד\*, שיהיה שלם עם השם יתברך, כמו שבארנו שם, והארכנו שם מדברי חכמים. הב', שיהיה שלם עם זולתו מן הנבראים. והג', שיהיה שלם בעצמו, ואם אינו שלם בעצמו הוא בעל חסרון. וכמו שבאו על זה דברי חכמים גם כן (ב"ק ל.) מאן להוו חסידא, כמו שבארנו בהקדמה, ותמצא שם מבואר.

#**וזה שהתחיל**= רבי אליעזר לומר 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך', שכאשר יהיה האדם בעל מדה זאת, בודאי הוא שלם עם הבריות בכל דבר. ומה שאמר לקמן (פ"ד מי"ג) 'יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך, וכבוד חבירך כמורא רבך', לקמן מדבר מחבירים שהם חבירים בתורה, וכאן מדבר מכל חבירים שהם חבירים ביחד, אף אם אינם חבירים בתורה ללמוד תורה ביחד. והטעם הוא כמו שיתבאר לקמן בעזרת השם.

#**וכנגד שלא**= יהיה בעל חסרון בעצמו, אמר 'אל תהא נוח לכעוס', כי הכעס הוא רע לעצמו של אדם, כמו שאמר הכתוב (קהלת יא, י) "הסר כעס מלבך ורעה מבשרך\*". ובמסכת נדרים (כב.) אמר רבי יוחנן, הכועס כל מיני גיהנם שולטים בו, שנאמר "והסר כעס מלבך ורעה מבשריך", ואין "רעה" אלא גיהנם, שנאמר (משלי טז, ד) "וגם רשע ליום רעה". ועוד שם (נדרים כב:) אמר רבה בר רב הונא, הכועס אפילו שכינה אינו חשובה כנגדו, שנאמר (תהלים י, ד) "רשע בגובה אפו אין אלהים כל מזימותיו". רבי ירמיה אומר, אף משכח תלמודו ומוסיף טפשות, שנאמר (קהלת ז, ט) "כי כעס בחיק כסילים ינוח", וכתיב (משלי יג, טז) "וכסיל יפרוש אולת". עוד שם, רב נחמן אמר, בידוע שעונותיו מרובין, שנאמר (משלי כט, כב) "ובעל חמה רב פשע", עד כאן. ואין לך חסרון בעצמו יותר מזה שאמר משכח תלמודו ומוסיף טפשות, וכל הדברים שזכר.

#**ואמר אחר**= כך 'ושוב יום אחד לפני מיתתך', ופירשו ז"ל בפרק השואל (שבת קנג.) שרוצה לומר שיעשה כל ימיו תשובה, כי לא ידע האדם יום מותו, ולפיכך כל ימיו יהיה בתשובה. דבר זה שיהיה טוב לשמים, כי אם חטא אל ה', ישוב אל ה' בכל לבבו ובכל נפשו. ומכל מקום יש להקשות, למה הוציא רבי אליעזר בלשון זה, ולא אמר שיעשה כל ימיו תשובה. ועוד, למה אמר (שבת קנג.) 'מכל שכן יהיה כל ימיו בתשובה', שאם עשה תשובה בילדותו, למה צריך אליו התשובה אחר כך, עד שיהיה כל ימיו בתשובה. ויראה לומר, כי בודאי עיקר התשובה יום אחד קודם מיתתו, שימות מתוך התשובה. ולפיכך אף אם עשה תשובה בילדותו, צריך שיהיה בתשובה\* כל ימיו, שימות בתוך התשובה. שאם ימות מתוך התשובה, שהוא שב אל ה' בעת מותו, תשוב הנשמה גם כן אל האלקים אשר נתנה. וזהו תשובה לגמרי אל השם יתברך, עד שנשמתו צרורה בצרור החיים, וכל זה מחמת שהוא מת מתוך תשובה. ודבר זה יתבאר בנתיבות עולם בביאור, ועיין שם. הרי רבי אליעזר נתן מוסר לאדם להשלים את האדם שיהיה שלם עם זולתו מבני אדם, ושלא יהיה אדם חסר בעצמו, ויהיה שלם עם השם יתברך, עד שבאלו שלשה דברים האדם שלם בכל דבר.

#**ואמר רבי אליעזר**= עוד שלשה דברים אחרים שייכים אל השכל. כי מה שאמר 'והם אמרו ג' דברים', הכוונה בזה שאמרו ג' דברים השייכים זה לזה. ורבי אליעזר אמר ג' דברים השייכים ביחד, ועוד אמר ג' דברים השייכים ביחד. והאחרונים שייכים אל שלימות השכל, ודבר זה בפני עצמו, שאינו שייך אל ג' דברים הראשונים, ואין משתתפים באדם, והוא דבר בפני עצמו. ולפיכך אלו שלשה הם בפני עצמם. ואמר 'והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים', כלומר שיהיה דבק בחכמים. ונקרא זה ש'מתחמם נגד אורן של חכמים', כי כאשר מתחמם מקבל הנאה על ידי זה, וכמו שהתבאר למעלה בפרק משה קבל (פ"א מ"ד) ענין המתדבק בחכמים אצל 'והוי מתאבק בעפר רגליהם'. ואמר 'ואל תכוה בגחלתן', כלומר שיהיה נזהר שלא יגרום לו הקירוב הזה כאשר הוא מתקרב אליהם ויהיה רגיל עמהם, שיחטא להם מרוב הרגלו עמהם. ולכך יהיה נזהר שלא יהיה נכוה בגחלתן כאשר הוא מתקרב להתחמם כנגדן. ומה שאמר 'והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים' הוא דבר אחד, ומה שאמר 'והוי זהיר מגחלתן' הוא ענין שני.

#**ונתן טעם**= לדבריו, מפני 'שנשיכתן נשיכת שועל, ועקיצתן עקיצת עקרב, ולחישתן לחישת שרף'. פירוש, כי שלשה דברים יש בהם; שאם התלמיד חכם שונא אחד\*, דבר זה נקרא 'נשיכה', שכל שונא מבקש לנשך שונאו. ואמר כי נשיכת חכמים נשיכת שועל, פירוש כי אמרו על השועל שאין לך בחיות רעות שהוא מעמיק בנשיכה כמו השועל, עד שאינו נושך לחצאין, רק הוא נושך ומעמיק עד שגומר כל האבר בנשיכה. וכן השנאה של תלמיד חכם פועל באדם, ואין הפעולה לחצאים, רק שהשנאה הזאת מכלה האדם לגמרי. ודבר זה הוא בשביל חוזק השכל של תלמיד חכם, שהוא פועל לגמרי, כי אין כח השכלי כמו כח החמרי, שכחו מתחלק לחצאים, אבל כח השכלי אין מתחלק לחצאין, והוא פועל לגמרי, ואינו לחצאין.

#**ואם אינו**= שונא, רק שיש דבר מה בלבו, ואין זה שונא גמור, רק שנגע בכבוד של תלמיד חכם, והדבר הזה לא נחשב רק עקיצה בלבד, ולא נחשב נשיכה. וכנגד זה אמר כי עקיצתן עקיצת עקרב, שהוא סכנה גדולה מאוד. 'ולחישתן', פירוש אף שאין לתלמיד חכם דבר עליך, רק כעס בלבד, ודבר זה נקרא לחישה, כי השרף כאשר כועס הוא לוחש בעצמו, כמו אדם כאשר הוא כועס הוא לוחש בעצמו. ואמר שאם יכעוס עליך, אף על גב שאינו שונא לך, רק הכעס בלבד, מכל מקום\* כעסו הוא כעס שרף, שיש לחוש מאד שלא יבא לידי נשיכה ויסתכן. וכן הכעס של תלמיד חכם יש לחוש אל סכנה.

#**ואמר** 'אף כל דבריהם כגחלי אש'. ודבר זה מחובר אל 'והוי זהיר מגחלתן', פירוש גזירות והרחקות של חכמים שגדרו וגזרו\*, העובר על דבריהם של תלמידי חכמים נכוה בהם\*. וכדאיתא בפרק קמא דברכות (ד:) העובר על דברי חכמים חייב מיתה. ואמר עוד (עירובין כא:) בני הזהר בדבריהם יותר מבשל תורה, כי דברי תורה עשה ולא תעשה, והעובר על דבריהם חייב מיתה. וזכר זה ענין שלישי בפני עצמו, כי שלשה ראשונים, מה שנשיכתן נשיכת שועל ועקיצתן עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף, הכל ענין אחד, כאשר עשה דבר אחד כנגדם. אבל מה שאמר 'ואף כל דבריהם כגחלי אש', דבר זה נאמר על העובר גזירותם, שחייב מיתה. וכל דברי מוסר שאמר רבי אליעזר הם שלש, עד שכל דבריו שלש על שלש; דהיינו מתחילה אמר שלש דברים עד 'ושוב יום אחד לפני מיתתך'. ואמר עוד שלשה מה שינהג עם תלמידי חכמים; דהיינו שיהיה דבק בחכמים, ויהיה נזהר שלא יעשה דבר נגד כבודם, וגם לא יעבור גזירותם. וזהו האחרון שאמר 'ואף כל דבריהם וכו''. וג' דברים הם חלקי העונש שבא על האדם.

#**ואפשר לפרש**= כי אלו ג' דברים שזכר, כל אחד מוסיף על הראשון, כי הכל לפי מה שהוא נוגע בכבודו; כי אם נגע בכבוד תלמיד חכם בדבר שהוא גדול מאוד, אף אם נוגע בתלמיד חכם בדבור בלבד, כיון שהוא דבר גדול, נענש מיד. ובדבר שאינו כל כך גדול, אינו נענש בנגיעה בלבד, רק אם הוא מוסיף לפגוע בכבודו. ואם הוא עוד פחות, אין נענש כל כך רק אם הוא מרבה לחטא. ולפיכך אמר 'נשיכתן נשיכת שועל', שהוא מרבה לנשוך, וזה כנגד האדם אשר הוא מוסיף לפגוע בכבוד תלמיד חכם, אף כי אין הדבר ההוא ענין גדול מאד - שנגע לגמרי בכבודו. ולפיכך מדמה דבר זה לנשיכת שועל, כי השועל אין לו ארס כל כך, רק מפני שהוא מעמיק בנשיכה הוא מזיק לו. וכך אף אם לא נגע בו בדבר שהוא כבודו לגמרי, מכל מקום אם\* מרבה בדבר זה, דומה לנשיכת שועל, כאשר מעמיק לנשוך הוא מזיק לו ביותר. ואם הוא נחשב שנגע יותר בכבודו, נענש יותר מיד, כמו עקיצת עקרב, שהעקרב יש לו ארס, ואף אם לא הרבה לעשות - נענש. ואם היה אותו דבר שנגע בכבוד תלמיד חכם הוא דבר שתולה בו כבודו לגמרי, אף בדבור מעט ורמז בלבד נענש. ולכך מדמה זה לשרף, שיש לה ארס גדול, ובלחישה הוא בלבד שורף. ופירוש זה נכון.

%[משנה יא]

#**רבי יהושע**= אומר וכו'. יש לדקדק במאמר הזה, למה אלו ג' דברים מוציאין את האדם מן העולם, כי אי אפשר לומר כי דברים אלו נאמרו באומדנא ובסברא. כבר בארנו לך בפרק משה קבל תורה (למעלה פ"א מ"ב), כי הטוב שיש בנמצאים נותן לנבראים מציאות וקיום, וזולת זה לא היה להם קיום כלל. וראיה לזה מה שכתוב במעשה בראשית כאשר ברא השם יתברך "וירא אלקים כי טוב" (בראשית א, ד), כלומר שראוים הנבראים אל קיום המציאות מצד הטוב שבהם. ולוחות הראשונות, מפני שלא נאמר בהן 'טוב' לא היה להם קיום ונשתברו (ב"ק נד:). ואף כי בודאי טוב היו, כבר בארנו בספר התפארת (פל"ה) למה לא היה נמצא בהם טוב. ודבר שהוא רע, דבק בו ההעדר מצד החסרון והרע שבו, ולפיכך יבא לידי ההעדר לגמרי. וכאשר הבריאה טובה, ראויה אל המציאות, כי היא מסולקת מן ההעדר.

#**ויש לך**= לדעת, כי ג' דברים שנקראים בכתוב 'רעים'; האחד, יצר הרע שנאמר (בראשית ח, כא) "כי יצר לב האדם רע מנעוריו". השני, עין רעה, שנקרא בכתוב 'רע', "אל תלחם לחם רע עין" (משלי כג, ו). וכן הלב נאמר עליו רע, "אחר שרירות לבם הרע" (ירמיה ג, יז), וכן בכמה מקומות. ולפיכך אמר כאשר יש לאדם עין הרע, שדבק בו הרע ביותר. וכן יצר הרע, שנקרא 'רע' בשביל גודל הרע שנמצא בו. ושנאת הבריות אינו אלא בשביל לב הרע, כדכתיב (ויקרא יט, יז) "לא תשנא את אחיך בלבבך", ואין השנאה רק בלב. ולא אמר סתם 'לב רע', כמו שאמר למעלה (משנה ט) 'לב רע', מפני כי 'לב רע' נאמר אפילו כאשר מונע את\* עצמו מן הצדקה, וכיוצא בזה. ולענין זה שאמר ש'מוציא את האדם מן העולם', אין ראוי רק אם כל כך הוא לב רע, עד שהוא שונא את הבריות, וזהו לב רע גמור. ולכך אמר כי אלו ג' דברים מוציאין את האדם מן העולם. שהרי כאשר ברא השם יתברך את עולמו, כתב בכל אחד ואחד "כי טוב", ואלו ג' דברים הם רעים, הפך הבריאה שברא הקב"ה בעולמו, ולפיכך אלו ג' דברים מוציאים את האדם מן העולם; כמו שהטוב שיש בנבראים הוא קיום העולם, כך אלו ג' דברים מוציאים אותו מן העולם. וכבר פירשנו דבר זה בספר גור אריה בפרשת וישב.

#**ולפירוש**=\* אשר יתבאר עוד שנתן רבי אליעזר, שהיה לפני זה (משנה י), אזהרה להביא את האדם לחיי העולם הבא, ולא יהיה נטרד מן העולם הבא, אמר רבי יהושע כלל זה שלא יאבד האדם מן העולם הזה. הרי לך ג' דברי מוסר שאמר רבי יהושע הם שייכים זה לזה, והם דבר אחד כמו שראוי.

% [משנה יב]

#**'רבי יוסי**= אומר יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך. והתקן עצמך ללמוד תורה, שאינה ירושה לך. וכל מעשיך יהיו לשם שמים וכו''. כבר בארנו כי דרך חכמים אלו לתת מוסר שלם להשלים את האדם בכל. ובארנו לך כי השלמת האדם בכל אשר יושלם בג' דברים; הן עם זולתו מבני אדם, הן שיהיה שלם בעצמו, והן שיהיה שלם עם בוראו, אלו ג' דברים שבהם יושלם הכל, ואשר ראוי שיהיה אדם שלם בהם.

#**ולפיכך רבי יוסי**= גם כן בא להשלים את האדם באלו שלשה; ואמר 'יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך' ובזה יושלם עם זולתו. ובחר במדה זאת ממה שבחר בכבוד חבירו, כי אם אפילו ממון חבירך חביב עליך, כל שכן שחביב עליו חבירו, והוא מוסר יותר מאוד. וכנגד שיהיה האדם שלם בעצמו, כבר בארנו למעלה בפרק משה קבל (פ"א מ"ב) שאין השלמה בעצמו של אדם יותר כי אם על ידי תורה, שמוציא האדם עצמו מן פחיתות החומר להיות בעל שכל. ואמר 'והתקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך', כלומר שיהיה מכין עצמו לתורה, כי אין התורה ירושה לאדם, ולפיכך יש לו להתקין ולהכין עצמו לתורה, שאינה ירושה לאדם, וזה כנגד השלמת עצמו. ואמר 'וכל כונתך יהיה לשם שמים', היא השלמה השלישית, שיושלם האדם עם השם יתברך, עד שכל מעשיו יהיו לשם שמים. הרי לך כי נתן מוסר לאדם להשלים אותו בכל, עד שהוא שלם.

%[משנה יג]

#**'רבי שמעון**= אומר הוי זהיר בקריאת שמע ובתפלה וכו''. יש לשאול בזה, מה ענין 'אל תהא רשע בפני עצמך' אל הדברים שנזכרו לפני זה, שיהיה זהיר בקריאת שמע ובתפלה. פירוש ענין זה, שבא לומר כי האדם יהיה נזהר בקריאת שמע ובתפלה, כי קריאת שמע ותפלה הוא קבלת מלכות שמים, וכן התפלה היא עבודה אל הקב"ה. והאדם מצד שהוא אדם, צריך שיהיה נזהר בזה, כי האדם נברא לתכלית זה שיהיה האדם עובד בוראו. ולפיכך האדם מצד שהוא אדם צריך שיהיה נזהר בקריאת שמע ובתפלה, שעל ידי זה יקבל עליו מלכות שמים ועבודתו, כפי מה שנברא האדם עליו.

#**ואמר**= 'כשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע'. בפרק תפלת השחר (ברכות כח:), רבי אליעזר אומר, כל העושה תפלתו קבע, אין תפלתו תחנונים. (ברכות כט:) מאי קבע, אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי אושיעא, כל שתפלתו דומה עליו כמשא. ורבנן אמרי, כל שאינו אומרה בלשון תחנונים. רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו, כל שאינו יכול לחדש בה דבר. אמר רבי זירא, אנא יכילנא לחדש בה דבר, ומסתפינא דלמא אתא למטרדיני. אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין אמרי, כל מי שאינו מתפלל עם דמדומי חמה. ואמר רבי מאי קרא, (תהלים עב, ה) "יראוך עם שמש ולפני ירח [דור דורים]". לייטי במערבא מאן דמצלי עם דמדומי חמה, מאי טעמא, דלמא מטרפא ליה שעתה, עד כאן.

#**מדברי הכל**= נלמוד שצריך שתהיה תפלתו של אדם תחנונים, דהיינו כמו אדם שמבקש דבר מאת אחר דרך חנינה. ואם מתפלל דרך קבע וחוב, אין זה עבודה גמורה. כי העבודה כאשר האדם צריך אל השם יתברך, ונתלה בו יתברך לגמרי, ודבר זה כאשר יחשוב כי כל אשר עושה לו השם יתברך, עושה דרך חנינה ורחמים עליו. ואם דעתו כאשר מתפלל לפניו כי ראוי שיעשה השם יתברך בקשתו, הנה אין האדם נתלה בו לגמרי. ולפיכך צריך שתהיה התפלה דרך תחנונים, ומבקש מהשם\* יתברך דרך תחנונים, ואז האדם בודאי צריך אל השם יתברך. ולפיכך אם התפלה עליו כמשא, שנראה שהוא רוצה לצאת ידי חובתו בלבד, אין זה נחשב תפלה, שהיא עבודה אל השם יתברך, המורה שהאדם נתלה בו יתברך. ומה שאמר רבי אליעזר 'העושה תפלתו קבע, אין תפלתו תחנונים', רוצה לומר כי כאשר התפלה בענין שהאדם צריך אל השם יתברך לגמרי, כי כך האמת כי האדם נתלה בו יתברך, ואם תפלתו תחנונים, יעשה השם יתברך בקשתו.

#**ולרבנן אף**= אם אין מדבר בלשון תחנונים, אין תפלתו תחנונים. כי הלשון שהוא תחנונים אינו כמו הלשון שהוא קבע. ולפיכך אם אין תפלתו בלשון תחנונים, גם כן דבר זה בכלל שעושה תפלתו קבע, כי עיקר התחנונים שמשפיל עצמו לפני השם יתברך, ומתפלל לפניו כמו עבד לפני אדוניו. ודבר זה אינו שייך במחשבה בלבד, רק במעשה, שהיא התפלה עצמה, דהיינו הדבור, שישפיל עצמו לפניו. כי אין דומה מי שמשפיל עצמו במחשבה, או משפיל עצמו במעשה. ולפיכך אמר שצריך שתהיה התפלה בלשון תחנונים דוקא, ועיקר התפלה הוא הדבור.

#**ולרבה ולרב יוסף**= כל שאינו יכול לחדש בה דבר, ודבר זה נראה קבע, כאשר הוא מתפלל תפלה אחת תמיד. ואומר אני, כי הנוהגים להתפלל מתוך הסדור, היא תפלת קבע יותר, ואינו דומה למי שמתפלל בעל פה, כי דומה לתחנונים ביותר. אך מפני שבלא זה אין אנו מכונין בתפלה כל כך, ואם מתפלל על פה לא יכוין כלל, יותר עדיף שיהיה לו הסדור.

#**ולאביי ולרבי חנינא**= שאין\* מתפלל עם דמדומי חמה. והיינו בזמן שאין עיקר המצוה להתפלל, שאם מקדים התפלה, נראה שרוצה לסלק מאתו עול תפלה, ולכך תפלתו קבע. ומפני שבא רבי שמעון להזהיר על התפלה, הזהיר שתהיה התפלה תחנונים, כאשר ראוי להיות התפלה.

#**ואמר אחר כך**= 'אל תהא רשע בפני עצמך'. רוצה לומר שלא יהא רשע בפני עצמו, אף כי עיקר הרשעות הוא כאשר הוא רשע לבני אדם, ועל\* זה יפול שם רשע, כמו שאמר (שמות ב, יג) "רשע למה תכה רעך", וכדכתיב (תהלים י, טו) "שבור זרוע רשע", פירוש הזרוע והכח אשר הרשע עושה עם הבריות, שבור זרוע שלו\*. וזה כי הצדיק הוא שאינו יוצא מן הצדק, שהצדק הוא השוה, ואין יוצא הצדיק ממנו. אבל הרשע הוא הפך הזה, שיוצא מן הצדק שהוא השוה. לפיכך כאשר הוא רשע לבריות זה שיוצא מן הצדק, עד שיציאתו ניכר לאחרים, והם הבריות, ואז נקרא 'רשע'.

#**ולפיכך אמרו**= בפרק הקורא (מגילה יז:) ומה ראו לומר ברכת השנים בתשיעית, אמר רבי אלכסנדרי, כנגד מפקיעי שערים, דכתיב (תהלים י, טו) "שבור זרוע רשע", ודוד כי אמרה בתשיעית אמרה, עד כאן. ומה ענין "שבור זרוע רשע" לענין מפקיעי\* שערים. ורש"י ז"ל פירש שם; וממאי דבמפקיעי שערים מדבר, דכתיב [בההיא פרשתא] (תהלים י, ט) 'יארוב [במסתר כאריה בסוכו] לחטוף עני', וכי הלסטים אורב עני, והלא העשיר הוא אורב, אלא במפקיעי שערים הכתוב מדבר. ואין ענין הגמרא משמע כך, דהוי ליה בגמרא לפרש הא מלתא. אבל הפירוש כי שם 'רשע' נופל\* על אותו היוצא מן הסדר הראוי אשר סדר השם יתברך, ובזה נקרא רשע. ולפיכך מפקיעי השערים, המוציאים סדר העולם מן השעור, והם מפקיעים השער, זהו הרשע היוצא מן הצדק השוה. ודוד אמר מזמור התשיעי על הרשע, דכתיב "שבור זרוע רשע", ולכך תקנו ברכת השנים - שהוא כנגד מפקיעי שערים שהם מוציאים סדר העולם מן השעור, והם נקראו בפרט רשעים, קבעו\* גם כן בתשיעי, כמו שדוד אמר מזמור "שבור זרוע רשע" בתשיעי. ויש לך להבין מאד למה הזכיר הרשע, שהוא הפך הצדיק, בתשיעי דוקא, כי הצדיק ראוי בתשיעי, והצדיק ישבור הרשע.

#**ולפיכך אמר**= כאן שאל יהא רשע בפני עצמו, אף כי לא יגיע ברשעתו אל זולתו, רק הוא רשע בפני עצמו, מכל מקום אף אם אינו רשע גמור, שם 'רשע' עליו. ולגודל רוע הרשעות ופחיתות הרשעות, אפילו רשעות מה הוא פחיתות גדול מאד. ואמר זה כאן, כי התפלה היא העבודה במקום קרבן, והכתוב אומר (משלי כא, כז) "זבח רשעים תועבה", ולפיכך הזהיר בזה\*. וכן אמר הכתוב (משלי טו, ח) "זבח רשעים תועבת ה' ותפלת צדיקים רצונו". ובודאי מה שאמר "זבח רשעים תועבה" הוא גם כן על התפלה. גם אמר 'אל תהיה רשע בפני עצמך', שאף אם תהיה רשע בפני עצמך, שלא ידע בזה האדם, הרי הקב"ה יודע, ותפלתך אינה מקובלת להשם\* יתברך, שנאמר "זבח רשעים תועבה ותפלת צדיקים רצונו". ולפיכך סדר מה שאמר 'ואל תהיה רשע בפני עצמך' עם התפלה. ואלו ג' דברים גם כן הם דבר אחד, משלימין את האדם שברא השם יתברך לעבודת\* יתברך, היא התפלה.

% [משנה יד]

#**'רבי אלעזר**= אומר הוי שקוד ללמוד תורה כדי שתשוב לאפיקורוס וכו''. רבי אלעזר נתן מוסר על התורה, שהיא תכלית האדם, והאדם מצד עצמו לא נברא רק לעמל התורה, וכמו שהכתוב אומר (איוב ה, ז) "אדם לעמל יולד", כמו שבארנו למעלה באריכות (משנה ח) כי בריאת האדם היא על עמל התורה. ולפיכך אמר 'הוי שקוד ללמוד התורה', שאם לא יהיה שקוד ללמוד תורה, לא נאמר בזה שעמלו בתורה, רק שלומד תורה לעתות הפנאי.

#**ואמר אחר כך**= שתהיה תורתו כדי שישיב לאפיקורס\*. כלומר, שכמו שיש מצוה שילמד האדם, ויקנה התורה, שהיא תורת אמת (מלאכי ב, ו), כך ראוי הוא לבטל דעת השקר מן העולם, כדי שיתגדל האמת בעולם. שאם יניח השקר בעולם\*, סוף שיהיה השקר חס ושלום מאבד את האמת, ומבטל אותה\*, כאשר השקר גובר בעולם. ולכך הזהיר שאל יתן מקום אל השקר, רק ידע מה שישיב לאפיקורס.

#**ואמר**= אחר כך 'ולפני מי אתה עמל בתורה', כנגד הטורח הגדול אשר הטיל עליו, שאמר 'הוי שקוד ללמוד תורה', והוא משתדל לדעת להשיב לאפיקורס, ועל זה אמר 'ולפני מי אתה עמל ונאמן\* בעל מלאכתך לשלם שכר פעולתך', אם אתה עמל בתורה הרבה, שכר הרבה יתן\* לך. ואם אין דבר זה לפניו, אפשר שיגיע אל האדם עצלה. ואף כי כבר הזהיר (למעלה פ"א מ"ג) שלא יהיו משמשים את הרב על מנת לקבל פרס, יראה לומר דהיינו כאשר עיקר עבודתו בשביל זה שהוא עובד השם יתברך על מנת לקבל פרס, אבל דבר זה הוא כדי לעורר האדם, כי האדם בעל גוף וחומר אינו נשמע כל כך לעבודת השם יתברך, וצריך התעוררות, כמו התינוק שצריך התעוררות אל הלימוד, ונותנים לו דבר כדי שילמוד, כך צריך האדם התעוררות. ואם האדם\* מעורר את עצמו על ידי שיחשוב בשכר הגדול שיש לאדם, לא נקרא שהוא עובד על מנת לקבל פרס, כיון שאין זה רק התעוררות שלא ימנע מן העבודה. ולכך אמר זה כנגד יצר הרע, כאשר ירצה לפתות אותו שלא יהיה עמל בתורה, ושלא יבא עצלה לעמל הזה. ואף על גב שהוא עושה מאהבה, ושלא על מנת לקבל פרס, יש לחוש באולי יגיע אליו עצלה, ואין מאמין בנפשו. ועל זה אמר 'ולפני מי אתה עמל ונאמן וכו'', ובזה לא יגיע עצלה לעמל שלו. אבל בודאי אין תכלית למוד שלו בשביל השכר כלל, רק כי דבר זה להחזיק ידו שלא לבא לידי עצלה, שיש לדאוג מזה. והתבאר לך כי כל אלו חמשה חכמים כל אחד ואחד אמר ג' דברים, אשר הם שייכים זה לזה.

% [משניות י-יד]

#**אך יש**= לך לדעת עוד, כי מה שאמר כל אחד ואחד ג' דברים דווקא, ודקדק התנא הזה במה שאמר (משנה י) 'והם אמרו ג' דברים', כי אלו חכמים שלימים היו, לכך היו משלימים את האדם כל אחד ואחד על ידי שלשה דברי מוסר. כי באדם\* יש בחינות מתחלפות, שאין האדם\* דבר אחד, אבל יש בו חלקים. ולפיכך דברי מוסר שבאים להשלים את האדם, צריך שיהיו יותר ממוסר אחד. כי דבר שהוא מוסר לדבר אחד, אינו מוסר לשני, ואשר הוא מוסר לשני, אינו מוסר לראשון. ואף כי יש כמה דברים שצריכים אל האדם, והם דברי מוסר שלו, מכל מקום אשר הם כוללים והם ראשונים הם שלשה בלבד. ויש באדם ג' בחינות; הבחינה האחת מצד כחות נפשו, הבחינה השנית מצד כחות גופו, הבחינה השלישית מצד האדם עצמו, כי אין אלו אלא\* חלקים בלבד, לכך הבחינה הג' מצד שהוא אדם כולל הגוף והנפש שיש לאדם. כלל הדבר, כי האדם צריך מוסר מצד כחות הגוף, וצריך מוסר מצד כחות נפשו, ומצד האדם בעצמו, אשר הוא כולל חלקיו. ולפיכך באו אלו החכמים בדברי מוסר שלהם להשלים האדם בכל, כי כל אחד ואחד צריך מוסר מיוחד. וכל אחד ואחד מן החכמים מוסיף על שלפניו לתקן את האדם בשלשה דרכים לגמרי, עד שהאחרון מתקן אותו לגמרי במה ששייך לאדם מצד חלקי האדם אשר זכרנו, אף שאינו קרוב כמו שלפניו כמו שיתבאר. ויש לך להבין זהו מאוד מאוד, כי ג' דברים שאמר כל אחד מהם הם תקון האדם, שהוא כולל מן הימין, והשמאל, והאמצע, ועל זה מיוסד הכל, והבן זה.

#**ויש לך**= לדעת, כי מה שאמר רבי אליעזר (משנה י) 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך' הוא ענין גדול מאד להביא את האדם לעולם הבא. ובפרק תפלת השחר (ברכות כח:), כשחלה רבי אליעזר, נכנסו תלמידיו אצלו, אמרו לו, רבי, למדינו ארחות חיים ונזכה לעולם הבא. אמר להם, הזהרו בכבוד חבריכם וכו'. הרי כי רבי אליעזר שאמר כאן 'יהיה כבוד חבירך חביב עליך כשלך', רוצה לומר כי דבר זה מביא האדם לחיי עולם הבא. ואל יקשה לך כי למה דבר זה מביא לחיי עולם הבא, כי דבר זה יש להבין מדבר זה שאמרו חכמים (ב"מ נט.) כל המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא, ומזה תבין כי ההפך הוא, הזהיר בכבוד חבירו, הוא הדרך לחיי עולם הבא, וכמו שיתבאר לקמן דבר זה בבירור.

#**כי כאשר**= הוא נוהג כבוד באדם שנברא בצלם אלהים, כי האדם נברא בצלם אלהים (בראשית א, כז), ומפני זה ראוי לעולם הבא. כי אין ראוי לאדם עולם הבא, רק בשביל צלם אלהים אשר הוא לאדם מן העליונים, וכדכתיב בכתוב (בראשית א, כו) "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו". ומפני זה ראוי האדם לחיי עולם הבא. ולפיכך אמר כאשר תהיו נזהרים בכבוד חבריכם, וזה מצד שנברא בצלם אלקים, לכך\* יהיה לכם עולם הבא, ולא תהיו חס ושלום מבזים את הצלם, שבו תלוי עולם הבא. וכן אמרו בספרי "לא תעלה במעלות על מזבחי" (שמות כ, כו), רבי ישמעאל אומר, הרי הדברים קל וחומר, ומה אם אבנים שאין בהם ידיעה לא לרעה ולא לטובה, אמר המקום לא תנהג בהם מנהג בזיון, חבירך שהוא בדמיון של מי שאמר והיה העולם, דין הוא שלא תנהג בו בזיון, עד כאן. הרי כי האזהרה על חבירו מפני כי הוא נברא בצלם אלהים, כי זהו המעלה היתירה שיש לאדם, ובשביל זאת המדריגה האדם זוכה גם כן למעלה העליונה, לחיי עולם הבא. ולכך אמר כי זה ארחות חיים לעולם הבא, להביא את האדם מן עולם הזה, שהוא עולם הגשמי, אל עולם הנבדל, הוא עולם הבא. ואמר רבי אליעזר גם כן כאן 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך', ללמוד לאדם אורחות חיים, שבו יגיע לעולם הבא.

#**ואומר אחר כך**= (משנה י) 'ואל תהא נוח לכעוס'. שכשם שזה הדרך הוא אורחת חיים הפונה נכחו להביא האדם לעולם הבא, הזהיר האדם שיהיה נשמר מן הדרך אשר מאבד ממנו עולם הבא. וזה אמרו 'ואל תהא נוח לכעוס', כי הכעס הוא מביא את האדם לידי חטא, עד שהוא מאבד את האדם מן העולם הבא, וכמו שהתבאר כי בעל כעס הוא בעל חטא. ולפיכך הכעס הוא הכנה שמביא האדם לידי חטא, ולהיות נאבד מן העולם הבא. ולכך אמר תחלה 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך', שזה הדרך מביא האדם לעולם הבא, כמו שאמר רבי אליעזר בברכות (כח:). ואחר כך הזהיר את האדם על הדבר שהוא מפסיד ממנו עולם הבא, לכך אמר 'ואל תהא נוח לכעוס', ואין לך דבר שהוא הגורם והסבה אל החטא יותר מן הכעס.

#**ואחר כך**= אמר (משנה י) 'ושוב יום אחד לפני מיתתך'. ורוצה לומר שאם חטאת, ו"אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ), יהיה נזהר לעשות כל יום ויום תשובה (שבת קנג.), ובשביל זה יהיה לו חיי עולם הבא בשלימות.

#**ומה שלא**= חשיב רבי אליעזר בפרק תפלת השחר (ברכות כח:) אלו דברים, רק אחד מהם, דהיינו 'הזהרו בכבוד חבריכם'. שלא שאלו ממנו רק אורחת חיים בלבד, ודבר זה אורחת חיים המביא עצמו לחיי עולם הבא. ובכאן פירש להשלים כל אדם על ידי ג' דברים; שיהיה לו עולם הבא, ולא יהיה בא לידי אבוד עולם הבא, ופירוש זה ברור.

#**וכבר אמרנו**= כי אלו שלשה דברים משלימים את האדם בכל צד. כי מה שאמר 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך', מוסר זה שייך אל האדם [במה] שהוא אדם, שיש לכבד צלם האדם במה שהוא אדם. כאילו אמר יש לך לכבד את חבירך במה שהוא אדם נברא בצלם אלקים. ואם אין האדם עושה דבר\*, רק אינו מקפיד על חבירו שהוא אדם נברא בצלם אלקים, מורה על פחיתותו וחסרון מצד שהוא אדם. שאם היה אדם בעל מעלה כמו שראוי אל האדם\* מצד הצלם הזה, היה מכבד את חבירו שנברא בצלם אלקים. ולפיכך תקן זה, לתקן את האדם במה\* שהוא אדם. ואמר אחר כך 'אל תהא נוח לכעוס', ודבר זה נגד כח הנפשי הנבדל, כי הכעס הוא מצד הנפש, וכנגד זה אמר שלא יהיה בעל כעס, שאם יעשה זה לא יהיה לנפש מעלתו. ואמר כנגד הגוף 'שוב יום אחד לפני מיתתך', כי במה שהאדם בעל גוף שייך בו תשובה, כי אם לא היה האדם בעל גוף, לא היה אצלו תשובה, שלפיכך אמרו ז"ל (להלן פ"ד מי"ח) יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה, כמו שיתבאר בעזרת השם, עיין שם. וכנגד זה אמר 'שוב יום אחד לפני מיתתך'. והבן הדברים אשר רמזנו פה, כי הם דברי חכמים באמת, ובלי ספק, לא מכח סברא ואומדנא, רק באמת. רק כי אי אפשר לפרש הדברים כפי מה שהם, רק ישמע חכם ויוסיף חכמה ודעת. והנה חבר רבי אליעזר אלו שלשה דברים ביחד, שהם השלמת האדם כמו שאמרנו.

#**וכן רבי יהושע**= אמר גם כן דברי מוסר להשלים את האדם (משנה יא). כי כבר אמרנו כי האדם יש בו ג' דברים; האחד, גופו. והשני, נפשו, והם חלקיו. והשלישי הוא האדם בעצמו, אשר הוא כולל שניהם, כמו שבארנו. ולפיכך עין הרע מוציא את\* האדם מן העולם (שם), שכאשר דבק בכח הנפש הרע, אין ספק שמגיע הפסד לאדם מפני הרע, שהוא החסרון אשר הוא דבק בנפשו, שהוא עין הרע. ולכך עין הרע מוציא את האדם מן העולם. ואמר אחר כך יצר הרע, שהוא חסרון רע דבק בכח הגוף, אשר יצר הרע דבק בגוף. וראיה לזה שאף בבהמה גם כן איכא יצרא, כדאיתא בפרק קמא דבבא קמא דגם לבהמה יש יצר הרע. אבל עין הרע אין לבהמה, שאין לבהמה כח נפשי נבדל, רק אל האדם, כי הנפש לבהמה אינו נחשב רק כגוף. ועיקר יצר הרע בעריות, שהוא לגוף, ודבר זה מבואר. וכאשר יצר הרע, שהוא רע, דבק בגוף האדם, מוציא את האדם מן העולם, אחר שההעדר, שהוא הרע, דבק בחלק הזה. וכן שנאת חנם, כי הבריות הם האדם, ואם שונא את האדם במה שהוא אדם, יש בו פחיתות וחסרון מצד שהוא אדם. כי אם הוא אדם שלם, לא יהיה שונא את הבריות אשר הם אדם, רק שיש בו פחיתות במה שהוא אדם. ולפיכך דבר זה מוציא את האדם מן העולם.

#**וכדי שלא**= תצא מזה עד שתעמוד על עיקר דבר זה מה שאמר 'עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם הזה', יש לך לדעת כי המיתה מגעת אל האדם כאשר הוא סר מן האמצע אשר נברא האדם עליו, ונוטה אל אחד הקצוות, בזה מגיע אל האדם המיתה. ודבר זה מבואר, שכל מיתה הוא קצה, אבל השווי והמצוע הוא החיים, כמו שהארכנו למעלה בהקדמה, עיין שם.

#**ותדע כי**= העולם הזה אשר ברא השם יתברך, בריאתו הוא בשווי, ולא יצא מן המצוע, כמו שבארנו שיהיה קיום, כי המצוע יש לו קיום ביותר. ויורה זה מה שנברא בששה ימים (שמות כ, יא). כי אות הוי"ו מורה על השווי , וזה תבין מצד הצורה, שהיא עומדת כמקל זקוף בשוה, רק מעט היא עקומה בראשה, מכל מקום לא תמצא זה בשאר אותיות. וכן בקריאה, שנקרא וי"ו, שוה בקריאתו. וכן במספר הוא השוה ביותר. וכן כתב הראב"ע ז"ל בפרשת שמות (שמות ג, טו) על הוי"ו, שהוא מספר שוה במערכת האחדים, ולא תמצא מספר במערכת האחדים שהוא שוה כמו מספר הששה; כי שלשה החלקים שנחלקים הששה אליהם, הם ששה. כי נחלק לחציו, הוא שלשה. והשליש ממנו, הוא שנים. והששית ממנו, הוא אחד, וכלם ביחד הם ששה. הרי כי חלקיו שנחלק אליהם הוא שוה אל הכל. ולא תמצא זה במספר האחדים; כי ד' נחלק לחצי, והוא שנים. ולרביעית, הוא אחד, והם שלשה ביחד, אינם שוים לד'. ומספר שמונה נחלק לחציו, והוא ארבע. ולרביעית, והוא שנים. ולשמינית, והוא אחד, הרי ז'. ולא תמצא אחד שהוא במערכת [האחדים], השוה כמו מספר ששה. ומפני כי העולם נברא בשוה, נברא בששה ימים, שמורה המספר על השווי שבעולם.

#**ואין לך**= בריאה מן הנבראים שהוא יותר בשוה מן האדם, ולכך נברא האדם בששי (בראשית א, כז), המורה על השווי שיש באדם. והשווי הזה, דהיינו כי האדם הוא מגוף ונפש, צריך שיהיה עומד בשווי, שלא יהיה נוטה אל הקצה שיהיה האדם גוף לגמרי, ולא יהיה נוטה אל כוחות הנפש, כאילו היה כולו נפשי, רק צריך שיהיה עומד בשווי הזה. וכן אין ראוי שיהיה האדם הפך אל עצמו, שבזה הוא נוטה אל ההעדר הגמור.

#**וזה שאמר**= כי 'עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין האדם מן העולם'. כי האדם שהוא בעל עין הרע, פועל ביותר בכח נפשו, עד שהוא שורף הכל בעין שלו. וזה תגבורת נפשי יותר מן הראוי, ובזה הוא יוצא לקצה אחד. שאין האדם נברא רק על השווי מגוף ונפש, ומה שהוא נוטה אל הקצה דבק בו ההעדר, כמו שהתבאר, לכך הוא מוציא את האדם מן העולם. וכן אם האדם נוטה לכח הגוף החמרי ביצר הרע, דבק בגוף כאילו הוא הכל גוף. וזה יציאה אל הקצה, והקצה דבק שם ההעדר, כי הוא קצה, ודבר זה מוציא אותו מן העולם. כי ראוי שיהיה האדם עומד מבלי שיהיה נוטה אל הקצה. והבן מה שאמר ש'מוציא אותו מן העולם', כי העולם הזה עולם שוה, שברא השם יתברך אותו בשוה. והנוטה מן השווי אל הקצה הגמור, הוא יוצא מן עולמו, ודבק בו ההעדר לגמרי. ואלו שני דברים אשר הם לאדם מצד היציאה אל קצה אחד, שעל ידי זה דבק בו ההעדר, ומוציא אותו מן העולם.

#**אמנם**= הדבר השלישי, והוא שנאת הבריות, כי שנאת הבריות מוציא את האדם מן העולם, מפני שהוא מתנגד אל עצמו, שהרי הבריות הם האדם עצמו אשר ברא השם יתברך בעולם. וכאשר יש כאן שנאת הבריות, הוא מתנגד אל האדם עצמו על ידי שנאת הבריות, ובזה נוטה אל ההעדר הגמור, כי שנאת הבריות ששונא אותם עד שלא יהיה נמצא האדם\*, דבר זה העדר גמור. ואיך אפשר שיהיה לו קיום בעולם, כאשר הוא מתנגד אל עצמו, והוא נוטה אל ההעדר, כאשר שונא את הבריות, הרי הוא הפך עצמו, כי הבריות הם האדם. וכן אם הבריות שונאים אותו, כי מה שאמר 'שנאת הבריות' יובן בשני פנים; הן אם הוא שונא את הבריות, או שהוא גורם שהבריות ישנאוהו. וזה מפני שיש כאן התנגדות והפך אל עצמו, ובזה הוא נוטה אל ההעדר לגמרי. כי הפך האדם, שהוא המציאות, הוא העדר בעצמו.

#**ומעתה התבאר**= לך מה שאמר בכאן 'עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם', מפני כי היציאה מן העולם הוא על ידי שהוא יוצא לקצה, שעל ידי זה דבק בו ההעדר, ודבר זה יציאה מן העולם. וכן כאשר האדם מתנגד אל עצמו, נוטה אל ההעדר. ותבין איך עין הרע יציאה מצד השמאל, ויצר הרע יציאה מצד הימין, ושנאת הבריות היא יציאה מן האדם עצמו, שהוא היושר, כמו שהתבאר. והבן זה כי הם דברים עמוקים בחכמה. והנה תראה בעיניך כי רבי יהושע נתן מוסר לכל חלקי האדם; שהרי התחיל בנפש וכחות שלו, שממנו עין הרע. ואחר כך נתן מוסר לגוף, שבו יצר הרע, כמו שהתבאר למעלה. ואחר כך נתן מוסר לאדם מצד שהוא אדם, שלא ישנא את הבריות, ולא ישנאוהו. כי אם ישנא הבריות, או ישנאוהו הבריות, אינו נחשב אדם. שאם היה אדם, אין דבר מתנגד לעצמו, והרי הוא נוטה אל ההעדר. ובזה נתן מוסר אל האדם בכל בחינות חלקיו כמו שאמרנו. והתבאר לך דברים גדולים דברים אמתיים, אשר אין ספק בהם בכל אשר אמרנו. ופירשנו הדבר בבחינות שונות זה מזה, כדי להעמיד אותך על נכון. כי אף אם הבחינות שונות, הכל שורש אחד אמיתי, אין ספק בזה כלל למי שמבין.

#**וכך הם**= דברי רבי יוסי שאמר (משנה יב) 'יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך וכו''. בא לתת מוסר במה שאמר 'יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך', וזה בשביל מעלת האדם, שאף ממון שלו יהיה חשוב בעיניו, כל שכן הוא עצמו שחשוב בעיניו\*, כמו שהתבאר למעלה בדברי רבי אליעזר (משנה י). וכנגד זה אמר (משנה יב) 'יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך'. וכדי להשלים האדם מצד מה שהאדם בעל גוף, ואינו מוכן אל התורה, אמר (שם) שיהיה מכין ומתקן עצמו לתורה, שאין התורה ירושה לו, כלומר שהוא בעל גוף, כמו שהתבאר. ולכך צריך שיהיה מכין עצמו בכל כחו ללמוד תורה. ומה שאמר (שם) 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים', דבר זה מוסר לנפש, כי בו תלויים פעולת ומעשה האדם כולם, כי הנפש הוא הפועל, ולכך הפעולות הם באים מן הנפש. ולכך אמר כנגד זה 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים'.

#**ובא רבי יוסי**= לתת מוסר אל האדם בבחינת\* כל חלקיו, ודבר זה מבואר. רק שדברי רבי יוסי הם יותר רחוק ממה שאמר רבי אליעזר, כי רבי אליעזר אמר (משנה י) 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך'. והוסיף רבי יוסי 'יהא ממון חבירך וכו''. וכן מה שנתן רבי יהושע\* (משנה יא) מוסר לגוף להרחיק עצמו מיצר הרע שבגופו, בא רבי יוסי להוסיף עוד שיהיה מתוקן לדברי תורה, דהיינו שלא ילך אחר עניני גופו, ויפנה אל הבטלה. וזה שאמר (משנה יב) 'התקן עצמך לתורה שאינה ירושה לך'. כי האדם במה שהוא אדם בעל גוף, אין התורה שלו, לא כמו אם היה בלתי גוף, היה התורה לו מעצמו. וכן הוסיף לתקן הנפש, שיהיה פועל כל מעשיו לשם שמים, ולא יפעול שום דבר שלא לשם שמים.

#**ובא רבי שמעון**= והוסיף עוד לתקן לאדם לגמרי, וזהו שאמר (משנה יג) 'הוי זהיר בקריאת שמע וכו''. הזהיר בראשונה בקריאת שמע ובתפלה, וזה מצד האדם עצמו במה שהוא אדם, שהוא ראוי לקבל עליו מלכות שמים, ולעבוד השם יתברך, כי בשביל זה נברא האדם. שהרי לא נברא האדם רק לעבוד את השם יתברך, כדכתיב (קהלת יב, יג) "את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם", ואמרו ז"ל (ברכות ו:) כל האדם נברא בשביל זה.

#**ומפני כי**= האדם מצד גופו אינו עם השם יתברך, ולכך כאשר נכנס לפני השם יתברך בתפלה, צריך לסלק הדברים הגופניים כלם, וכאילו האדם רוחני לגמרי. ולפיכך אמר כנגד זה (משנה יג) 'ואל תעשה תפלתך קבע', להיות התפלה כמו משא על האדם מצד הגוף. לכן כתב בטור אורח חיים (סימן צח) כי החסידים ואנשי\* מעשה שהיו מתבודדין בתפלה, עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות ולהתגבר רוח השכלי, עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה. ודבר מבואר הוא כאשר האדם עושה תפלתו תחנונים, עד שהוא דבק בו יתברך, שבזה מסלק הגשמית אשר הוא המפריד בין השם יתברך ובין האדם. ולפיכך אמר מצד שהאדם בעל גוף גשמי\*, יש לו להיות נזהר שאל יעשה תפלתו קבע.

#**ואמר אחר כך**= (משנה יג) 'אל תהא\* רשע בפני עצמך', והוא כנגד הנפש, שהרשעות הוא בנפש. וכן הכתוב אומר בכל מקום (משלי כא, י) "נפש רשע אותה רע", וכמו שבארנו למעלה. ואין הרשעות רק אל הנפש, לגודל כח הרשעות וזרוע רמה שלו, שפועל בכח נפשו, לא אל כחות הגופנים כלל, ודבר זה מבואר למעלה אצל 'רע עין'. ולכך היה משלים רבי שמעון גם כן את האדם מצד הדברים אשר ראוים לאדם לתת מוסר לכל חלקיו, והוא מבואר. וכבר בארנו למעלה מה שאמר 'ואל תהיה רשע בפני עצמך', שרוצה לומר אף כי עיקר הרשעות הוא אל האדם, לא יהיה רשע בפני עצמו בשום חטא, ואף שאין זה לאדם. ואפשר לומר גם כן פירוש 'ואל\* תהיה רשע בפני עצמך', היינו שלא יהיה רשע אפילו לעצמו, לסגף גופו עד שיהיה עושה רע לעצמו. כי כמו שנקרא חסיד מי שגומל לנפשו טוב, כדכתיב (משלי יא, יז) "גומל נפשו איש חסיד", כך יקרא רשע מי שהוא עושה רע לעצמו. ואפילו תענית, אמרינן (תענית יא:) היכי דלא מצי מצער נפשיה נקרא חוטא. והא דלא אמר 'ואל תהא רשע לעצמך', כי הרשעות הוא שנראה אל אחר כמו שאמרנו, ולכך אמר 'אל תהיה רשע בפני עצמך', כלומר שאתה רשע כנגד עצמך.

#**וכן מה**= שאמר רבי אלעזר (משנה יד) 'הוי שקוד ללמוד תורה', נתן\* לאדם מוסר מצד כל הבחינות שיש לאדם. כי מה שאמר 'הוי שקוד ללמוד תורה' הוא כנגד האדם בכללו, כי האדם מצד עצמו לעמל של תורה נברא (סנהדרין צט.), וכמו שהתבאר למעלה. ולפיכך כנגד זה אמר 'הוי שקוד ללמוד תורה'.

#**ואמר**= 'ודע כדי\* שתשיב לאפיקורס', דבר זה הוא הרהורי מינות שעולים במחשבת נפשו של האדם, וכדכתיב (במדבר טו, לט) "לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם", ואמרו בפרק היה קורא (ברכות יב:) "אחרי לבבכם" זו מינות, וכן הוא אומר (תהלים יד, א) "אמר נבל בלבו אין אלהים". "ואחרי עיניכם" זהו הרהורי עבירה, שנאמר (שופטים יד, ג) "ויאמר שמשון אל אביו אותה קח לי כי היא ישרה בעיני". "אשר אתם זונים אחריהם" זהו הרהור עבודה זרה, שנאמר (שופטים ח, לג) "ויזנו אחרי הבעלים". וכנגד זה אמר 'ודע מה שתשיב לאפיקורס', שאם ילמד מה שישיב לאפיקורס, כל שכן שלא יעלה על לבו ומחשבתו שום הרהור רע. ומפני כי הנפש מהרהר המינות, אמר שיהיה שקוד לבטל זה מעיקרא, והרי זה תקון נפשו ביותר מן כל הראשונים.

#**וכנגד בחינת**= הגוף שהוא המונע מן העמל הזה, אמר 'ודע לפני מי אתה עמל', שיתן לו שכר גדול לפי עמלו, ובזה מעורר האדם שלא יהיה לו מונע מצד החומר. ודבר זה התבאר למעלה, שכל זה שאמר שיחשוב השכר הוא כנגד היצר הרע שבגופו, שמסית האדם שלא יהא עמל בתורה. וכנגדו אמר שיחשוב השכר שיהיה לו על עמלו בתורה, ובזה יכניע יצרו לעמל התורה. ולא שרצה לומר שילמד בשביל השכר שיהיה לו, רק דבר זה דבר כנגד יצר הרע, כמו שאמרנו למעלה בביאור, וזהו המדריגה האחרונה.

#**וכל אחד**= הוסיף תיקון לאדם בכל חלקיו, עד שאלו דברים מיסרים את האדם לגמרי באלו שלשה חלקים אשר אמרנו, והבן הדברים האלו כי ברורים מאד הם. והתבאר לך דברי חכמים האלה, שכל אחד אמר ג' דברי מוסר, להישיר את האדם בכל חלקיו, עד כי בג' דברי מוסר שנתן כל אחד ואחד כולל הרבה מאד, כמו שהתבאר. ואם כי יש עוד עומק בדבריהם באלו ג' דברים אשר נתנו מוסר לאדם להשלים את האדם, וכמו שרמזנו למעלה.

% [משנה טו]

#**רבי טרפון**= אומר היום קצר וכו'. יש להקשות מה שאמר רבי טרפון שזמנו של אדם קצר, והתורה היא ארוכה, הרי אמר בעצמו 'ולא עליך המלאכה לגמור', כמו שאמר אחר כך (משנה טז). ועוד, לא היה לו לומר רק 'המלאכה מרובה', וממילא אנו יודעין שהיום קצר אל המלאכה, שאם לא כן, לא היה נקרא שהמלאכה מרובה. ועוד, מה שאמר 'ובעל הבית דוחק', אם בא לומר שהשם יתברך הוא בעל הבית רוצה שילמד האדם תמיד, הלא כבר אמר זה\* 'והמלאכה מרובה', דאם אין בעל הבית רוצה שיעשה הפועל מלאכתו, אם כן אין המלאכה מרובה. ועוד, מה שאמר 'והפועלים עצלים', מה אשמועינן שהפועלים עצלים, יותר טוב היה לומר שלא יהיה האדם עצל.

#**דע כי**= בא רבי טרפון לומר שאל יפנה אל הבטלה, רק אל התורה, כי יש לפניו מלאכה גדולה לעשות, ואם יפנה אל הבטלה הרי הוא פושע נקרא לגמרי. וזה כי אף על גב שאמרו (ברכות ה:) 'אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשם שמים'. גם אמר (משנה טז) 'לא עליך לגמור', היינו כשלא פשע, אבל אם פשע לא אמרו כך\*, כי מוטל על האדם לעסוק בתורה כאילו בא לגמור הכל, כך יעשה. וכאשר יסתכל אל המלאכה שיש עליו לעשות, הן מצד בעל הבית, הן מצד עצם המלאכה, הן מצד האדם עצמו, הן מצד הזמן, השכל נותן כי אין לאדם לפנות אל הבטלה, גם יעשה מלאכתו בזריזות היותר אפשר, ואם לא יעשה נקרא פושע. כי האדם מחויב שיעשה כאילו בא לגמור הכל, ואז אין נקרא פושע כאשר יעשה את שלו.

#**וזה אם**= כנגד זמן של אדם אמר 'היום קצר', הלא ימינו כצל. ואמר 'המלאכה מרובה', שהרי דוד אמר (תהלים קיט, צו) "לכל תכלה וגו'". רוצה לומר לדבר שהוא בעל גבול ותכלית, כמו כל הדברים הגשמיים שהם בעלי גבול, יש להם קץ, ואפשר לאדם הגשמי שהוא גם כן בעל תכלית וגבול להגביל אותם. אבל התורה שהיא שכלית, אין להגביל אותה האדם הגשמי, שהוא בעל גבול. ולפיכך אם לא היה היום קצר, ונתן לאדם כל ימי העולם הזה ימי חייו, מכל מקום מה שהעולם הזה הוא בעל תכלה, (-מכל מקום-) המלאכה הזאת, שהיא התורה, מרובה אליו\*. ולפיכך 'היום קצר והמלאכה מרובה'.

#**ואמר**= 'ובעל הבית דוחק', כלומר שהשם יתברך אשר נתן התורה, הוא דוחק לעשות בזריזות. כי הוא יתברך נבדל מן הגשם, וידוע כי הבלתי גשם אין מלאכתו בזמן, רק הוא פועל בלתי זמן, וזהו הזריזות היותר. ואילו האדם אשר יפעול בכח גשמי, שייך בו עצלה. ולכך אמר שאם נשער מלאכת האדם בתורה אל בעל הבית, הוא השם יתברך אשר אליו המלאכה הזאת, נמצא כי הוא דוחק מאד מאד, כי הוא יתברך מסולק מן הליאות לגמרי לפי עוצם כחו. ומפני שנתן השם יתברך התורה השכלית אל האדם, ראוי שיהיה נוהג כאילו לא היה אדם גשמי ויעשה\* מה שאפשר.

#**ואמר 'והפועלים עצלים'**=, הרי כי יש כאן שני הפכים; כי בעל הבית דוחק מאד מאד\*, לפי מה שהוא יתברך פועל בלא זמן לגמרי. והאדם מצד עצמו הפך זה, שהוא בעל גוף לגמרי, שאינו דומה לשום אחד מן העליונים, שהאדם הוא בעל גוף לגמרי, לכך הוא עצל בעצמו, כי כן ענין כל אשר הוא כח בגוף, שמלאכתו היא בעצלה. ולפיכך 'הפועלים עצלים'.

#**וכל ענין**= זה לא שבא לומר שיעשה האדם יותר ממה שאפשר עליו לעשות, רק בא לומר שמאחר שמצד הזמן, ומצד המלאכה, ומצד הבעל הבית, ומצד הפועל, אי אפשר שיעשה מה שראוי. מעתה אם מוסיף האדם בעצלה, ופונה אל הבטלה, אז בודאי פושע גמור הוא. כי איך יעלה על דעתו שיפנה אל הבטלה ורוב אכילה ושתיה, וכיוצא בזה מן הביטולין, שלא יהיה שקוד על התורה ללמוד תורתו בזריזות, אף לפי מה שהוא אדם גשמי. כי אף אם היה עוסק בתורה בזריזות מאד, נחשב עצל, כמו שאמרנו כי כל בעל גשם, עצל הוא נגד השכלי, שנתן השם יתברך תורה שכלית אליו. אבל יעשה בתורה בזריזות, ולא יפנה אל הבטלה, כאילו בא האדם לגמור את התורה. ומי שיש לו מלאכה מרובה לעשות, והיום קצר, ובעל הבית דוחק, עושה בזריזות היותר אפשר. ודבר זה מבואר מאד באמתת[ו]. ומפני כי אמר לפני זה 'הוי שקוד ללמוד וכו'', אמר 'היום קצר וכו''".

%[משנה טז]

#**'הוא היה**= אומר לא עליך המלאכה לגמור וכו''. יש\* כאן לשאול שאלה גדולה, דכאן משמע כי הכל הוא לפי רוב התורה שלמד, שהרי אמר 'אם למדת תורה הרבה נותנים לך שכר הרבה'. ואילו בפרק קמא דברכות (ה:), רבי אלעזר חלש, על\* לגביה רבי יוחנן, חזיה דהוה קא בכי רבי אלעזר. אמר ליה, אמאי קא בכית, אי משום תורה דלא אפשת, שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוין לבו לשם שמים. והשתא משמע דמרבה וממעיט שוים, וכאן אמר 'אם למדת תורה הרבה שיש לך שכר הרבה'.

#**ואפשר לומר**= בכאן לענין העמל נאמר, שאם למדת תורה, ונצטערת עליה הרבה, נותנין לך שכר הרבה, לפי העמל והטורח, וכמו שפירשנו למעלה בתחלת הפרק, עיין שם. אבל בודאי אם אחד למד תורה הרבה בשנה אחת על ידי עמל שנה, ואחד למד תורה מועטת בעמל שנה, שניהם שוים. וכך הוא פירוש המשנה הא דתנן במנחות\* (קי.) דממנה מייתי רבי יוחנן ראיה (ברכות ה:). דתנן, נאמר בעולת בהמה (ויקרא א, ט) "אשה ריח ניחוח", ובעולת העוף (שם פסוק יז) "ריח ניחוח", ובמנחה (ויקרא ב, ב) "ריח ניחוח", ללמד שאחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוין לבו לשם שמים, עד כאן. ואין הכוונה שיהיה לגמרי הכל אחד, שאם כן למה האדם מביא קרבן פר. אלא דכך פירושו\*, שאל יאמר שכאשר העשיר מרבה בקרבן להביא פר, והעני מביא עוף (רש"י ויקרא א, יז), או מנחה עשירית האיפה (רש"י ויקרא ב, א), שיש לעשיר יותר שכר מן העני, דבר זה אינו, כיון שנצטער העני על עשירית האיפה כמו העשיר על הפר, שניהם שוים. אבל אם מביא העני פר, בודאי עדיף, שנצטער יותר. ולפיכך העשיר בפר, והעני בעוף או במנחה, שוים. ומפני כך, אם אדם אחד לא למד תורה הרבה, ומכל מקום נצטער על אותו המעט כמו אותו שלמד הרבה, נותנים לו שכר הרבה כמו אותו שלמד תורה הרבה\*. ומה שאמר כאן 'אם\* למדת תורה הרבה', שהוא למד ועסק בתורה הרבה, ואף שלא למד הרבה תורה.

#**ומכל מקום**= לא משמע כך, דהוה ליה למימר 'אם עמלת בתורה הרבה'. ועוד, דמשמע דקאי על זה שאמר 'לא עליך המלאכה לגמור', ואמר שאין מחויב לגמור המלאכה, ועל זה אמר 'אם (-עמלת-) [למדת] בתורה שכר הרבה נתן לך', רק שאין מחויב לגמור המלאכה. ומכל מקום יש לתרץ דמה שאמר 'אם למדת תורה הרבה נותנין לך שכר הרבה', היינו בשביל העמל, כי אין דרך האדם לעסוק בתורה ולהיות עמל בה, רק ללמוד תורה הרבה. ולפי מה שפירשנו למעלה (משנה א) כי השכר הוא בשני פנים; האחד הוא לפי רוב הטורח, ולפי המצוה גם כן, הוי שפיר, דהכי אמר רבי יוחנן (ברכות ה:); אי משום דלא אפשת בתורה, שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשם שמים. אם כן יש לך שכר הרבה בתורה לפי העמל והטורח, וזה נכון.

#**ומפני כי**= יש לאדם לחשוב כי אין שכר חס ושלום על התורה בעצמה, כשם שאין הבעל בית נותן שכר למי ששכר אותו לבנות בית, ולא בנה דבר שראוי אל הבעל הבית, ואין כאן פועל אחר שיגמור המלאכה. וכך יחשוב שלא יהיה לו שכר על התורה כאשר לא גמר התורה. ועל זה אמר 'לא עליך המלאכה לגמור', כי לא נתנה התורה רק שיהיה האדם עמל בה, אבל שיהיה גומר התורה, שאין זה מענין האדם, כמו שבארנו למעלה אצל\* (משנה ח) 'אם למדת תורה הרבה וכו'', שאין האדם בא לכלל הנחה ושלימות, כי אין כך בריאת האדם. ולפיכך אמר לא עליך המלאכה לגמור ולהשלים מה שאין האדם נברא על זה.

#**וכדי**= שלא יחשוב אם כן אין השכר רק שילמד תורה כמו נטילת לולב, שאם נטל פעם אחת פטר כל היום. וכך יהיה למוד התורה, שאם למד פעם אחת, אז יהיה פטור ממנה, ולפיכך אמר שאין אתה פטור ממנה. וגם זה בכלל התשובה הראשונה, שאם היה ענין זה אל האדם שילמד פעם אחת ויהיה\* פטור, מזה לבד היה לו הנחה, ואין לאדם הנחה. ולפיכך אין ראוי לאדם להיות פטור הימנה, רק שתהיה בתורה עמל, ולא יפסיק מן התורה, שבזה לא יהיה לאדם הנחה, כמו שהוא ראוי אל האדם\*.

#**וכדי שלא**= יאמר האדם אם כן אין סברא שיהיה מקבל רבוי שכר בשביל רבוי התורה. וזה כי

השכר שהשם יתברך נותן הוא דומה לשכר שנותן הבעל הבית, וכמו שמדמה כאן, וכל שכר הוא בסוף, שהרי כך אמרו רז"ל (ב"מ סה.) שכירות אינה משתלמת אלא בסוף, דהיינו כשישלם מלאכתו, ואז שייך לשלם השכירות. וזהו הטעם למאן דאמר בפרק קמא דקדושין (לט:) שכר מצות בהאי עלמא ליכא. וזה מפני כי ראוי שיהיה כל שכירות בסוף, ולפיכך אין ראוי שישתלם השכר בעולם הזה. ומעתה שאין הבעל הבית משלם אלא בגמר מלאכתו, ואין סוף אל התורה ואין תכלית\* לה, אם כן אין כאן שכר על רבוי התורה. וזה כי אפשר לומר כי יש שכר על התורה, והיינו כל מה שלמד נקרא תכלית והשלמה, כי האדם קודם זה לא ידע בתורה, ועתה ידע בתורה, וזה נקרא השלמה שהגיע לתורה, ועל זה יש שכר. אבל בשביל תורה הרבה אין כאן השלמה כלל, כי אי אפשר לומר שישלם לו כאשר גמר המלאכה כמו בעל הבית שמשלם כשנגמרה המלאכה, כי לרבוי התורה אין כאן גמר, ואם כן אין שכר בשביל שהרבה למד. ועל זה אמר 'אם למדת תורה הרבה שכר הרבה נותנים לך', והדבר הזה כמו שאמרנו למעלה, כי האדם כל אשר עמלו בתורה יש על זה שכר, כי אין דבר [זה] דומה לבית שאין השלמה רק בסוף, אבל בעמל התורה כל עמל שלימות בפני עצמו. והוא דומה למי שזרע, שכל אשר זרע הוא שלימות. ויש תשלומין על זה, כי יש\* כאן גמר וסוף, ולפיכך יש שכר כאשר למד תורה.

#**ועל זה**= יש מקשים, שהיה לו לומר 'משלמים לך שכר הרבה'. ודבר זה אינו קשיא בודאי, כי אצל תשלומין לא שייך לומר 'הרבה', כי אין\* התשלומין רק מה שראוי לשלם, ולא 'הרבה'. ולכך אמר 'נותנין לך שכר הרבה', כלומר שישלם לך כפי העמל, והוא הרבה.

#**ומפני שיש**= לחשוב ולמה לא יהיה נפרע מיד על שכרו, כיון שאתה אומר 'שכר הרבה נותנים לך', ודבר זה משפט השכירות, שמיד שהגיע השכירות צריך לשלם. וזה הטעם שאמרה תורה לשלם הפועל\* ביום המלאכה, ועובר על\* בל תלין (ויקרא יט, יג), וגם על "ביומו תתן שכרו" (דברים כד, טו), ואין חילוק בין עני ובין עשיר. והקובע זמן לחבירו לשלם, אם עובר הזמן, אין כאן דבר איסור. אבל ענין השכירות מפני שנמשך אחר הפעולה, כי הפועל הוא עמל ומתנועע, וכל עמל ותנועה הוא בא אל המנוחה וההשלמה בסוף העמל. והתשלומין והפרעון הוא המנוח וההשלמה אשר מגיע אליו בסוף, כי בשביל זה היה עמל ומתנועע, בשביל התשלומין, ולפיכך אם אינו משלם עובר בלאו. מה שאינו כך אם מכר לו ביתו, ואינו נותן לו הדמים, שכל זה לא שייך כאן\*, שלא היה כאן עמל. רק אצל הפועל, שהיה כאן עמל\*, וראוי אליו התשלומין שהוא בסוף העמל, ולפיכך היה ראוי להיות לאדם התשלומין מיד.

#**ועל זה**= אמר 'ונאמן הוא בעל מלאכתך', כלומר אף על גב שאין התשלומין מיד, נאמן בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך בעולם הבא. ומה שאין מגיע שכר הפעולה מיד, אין בזה תמיה, כי הוא דומה לפועל אשר יפעל אצל בעל הבית על מנת שישלם לו כך וכך דמים מן התבואה החדשה, שאין בעל הבית משלם לו אלא כאשר החדש בא לעולם. וכך פעולה ומלאכה זאת של אדם, השכר עליה לפעמים מיד, ולפעמים לא בא, ועדיין לא הגיע אותו דבר שהוא השכר. ואף אם יצא מן העולם בלא שכר לגמרי, על זה אמר 'ודע מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבא', כי עיקר\* השכר הוא לעתיד לבא, לא בעולם הזה. ולפיכך כאילו היה תחלת המלאכה שהוא עושה בשביל התשלומין לעתיד לבא, לא בעולם הזה כלל. ולפיכך אין קשיא אם אין הרשע נפרע מיד על חטאיו, וכן אם אין הצדיק נפרע על מעשיו הטובים בעולם הזה\*, כאשר עיקר התשלומין הוא בעולם הבא. ודבר זה מבואר.

#**סיימנו פרק רבי אומר, בעזרת השם יתברך השומר, ארבעים ואחת לספירת העומר**=\*

% [משנה ח]

<> פירוש - ריב"ז קבל מהלל ושמאי [כמבואר במשנתינו, פסחים ג:, וסוכה כח.], וא"כ בזה הוא נחשב שני להלל. ולכך הוא קודם לפני אלו שהם מאוחרים יותר להלל. והנה שבעת הדורות שאחר הלל הם; שמעון בנו [לא הובא במסכתינו], גמליאל הזקן [הובא למעלה פ"א מט"ז], שמעון הזקן [הובא למעלה פ"א מי"ז], גמליאל דיבנה [לא הובא במסכתינו], שמעון [הובא למעלה פ"א מי"ח], רבי יהודה הנשיא [הובא בפרק זה משנה א], רבן גמליאל בנו [הובא בפרק זה משניות ב-ד, וראה למעלה פ"א הערות 1443, 1444]. וא"כ ריב"ז קודם לכל אלו שהובאו במשניות הנ"ל, כי הוא שני להלל, והם מאוחרים יותר להלל. ולמעלה פ"א סוף משנה טז [לאחר ציון 1445] כתב: "ונראה דבזמן רבן שמעון בנו של הלל היה רבי יוחנן בן זכאי מנהיג גם כן וגדול כמותו... והוא מתלמידי הלל", וראה שם הערה 1448. ולכך מקשה כאן מדוע דברי ריב"ז לא הוזכרו כסדר הדורות. ולמעלה משנה ב [לאחר ציון 225] כתב: "כי סמיכות המאמרים כפי הדורות של החכמים כמו שהיו זה אחר זה", ושם הערה 226. ואע"פ שבמשניות האחרונות [ד-ז] הובאו דברי הלל הזקן, כבר עמד על כך למעלה בתחילת משנה ד [לאחר ציון 415] מדוע דברי הלל לא הובאו עם דבריו שבפרק א [משניות יב-יד], ודבריו שם אינם מיישבים שאלה זו.

<> הרי לאחר תקופת הזוגות [למעלה מפ"א מט"ז ואילך] לא נזכר במשניות שקבלו מהדורות הקודמים, שנאמר [פ"א מט"ז] "רבן גמליאל אומר", "שמעון בנו אומר" [שם מי"ז], ורק לפני כן נאמר "אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק" [למעלה פ"א מ"ג] עד סוף הזוגות [פ"א מי"ב "הלל ושמאי קבלו מהם"].

<> פ"א מט"ז [ד"ה ולא זכר, מציון 1441 ואילך].

<> לשונו שם: "ולא זכר כאן קבלה [במשנה טז, שלא נאמר שם "רבן גמליאל קבל מהם", אלא "רבן גמליאל אומר"], כי לא היתה הקבלה נמשכת רק עד הלל ושמאי. וכך אמרו בפרק הנחנקין [סנהדרין פח:] משרבו תלמידי הלל ושמאי שלא שמשו כל צרכן, רבו מחלוקת בישראל, ונעשה התורה כשתי תורות. ולכך לא זכר קבלה מהלל ושמאי ואילך", ושם הערה 1442. וראה גם למעלה פ"א ציון 1374, ובסמוך הערות 813, 832.

<> במשנה שלפנינו איתא "רבי אומר, איזוהי דרך ישרה &**שיבור**^ לו האדם", ולא "&**שיבחר**^ לו האדם". אמנם למעלה כתב כמה פעמים הלשון "שיבחר לו האדם" [פ"א לאחר ציון 1827, פעמיים בתחילת פרק זה (לאחר ציון 4)], ועוד.

<> למעלה בתחילת הפרק [לאחר ציון 9] השוה בין דברי רבי לדברי ריב"ז, עד שהקשה "למה אמר רבי 'איזה דרך ישרה', ואילו רבן יוחנן בן זכאי אומר 'איזה דרך טובה'" [וישב שאלה זו בהמשך שם (לאחר ציון 37)]. ואם תאמר, הרי ריב"ז קדם לרבי [כפי שביאר], ומדוע שדברי ריב"ז יהיו נמשכים אחר דברי רבי, ולא להיפך, שדברי רבי יהיו נמשכים אחר דברי ריב"ז, והיה לדברי ריב"ז להזכר במקומם הראוי [שלהי פרק א], ושם גם יובאו דברי רבי. ויש לומר, שכבר ביאר בסוף פרק א [בין ציונים 1820-1832] ובתחילת פרק זה בכמה טעמים מדוע דברי רבי צריכים להיות מובאים דוקא בתחילת הפרק. ולכך דברי רבי קבועים ונטועים במקומם, ודברי ריב"ז נמשכים אחריהם.

<> כפי שכתב למעלה בתחילת הפרק [לאחר ציון 2] "והיה לו להזכיר הבן עם האב", ושם הערה 3. וכן להלן פ"ג מ"י [ד"ה רבי דוסא] כתב: "הנה סדר מאמר זה בכאן, כדי לחבר מאמר האב עם מאמר בנו", וראה למעלה הערה 227.

<> רבן גמליאל אמר שם.

<> כפי שביאר זאת למעלה [לאחר ציון 418]: "מפני שזכר לפני זה מעלת הצבור, שאמר 'כל העוסקים עם הצבור וכו'', קבע גם כן דברי הלל, שהוא מפרש גם כן מעלת הצבור", ושם הערה 419. ובסמוך [ליד ציון 810] ביאר הסבר נוסף. וראה הערה 818.

<> "חזר לענין הפרק" - לדברי רבי שאמר "איזהו דרך שיבור לו האדם". אמנם מ"מ קצת יש לדייק דבריו, שאמר "חזר לענין הפרק", ולא אמר "חזר לדברי רבי". אמנם הענין יוסבר לפי דבריו למעלה ס"פ א [מציון 1807] שביאר שהמאמרים שהוזכרו בפרק א הם כנגד עשרה מאמרות שבמעשה בראשית, ודברי רבי הם כנגד הפסוק [בראשית ב, ד] "אלה תולדות שמים וארץ בהבראם", שהוא לאחר מעשה בראשית, עיי"ש. וכשם שענינו של &**כל**^ פרק א הוא כנגד עשרה מאמרות, ולא רק מאמר בודד שהוזכר שם, כך ענינו של &**כל**^ פרק ב הוא כנגד הפסוק "אלה תולדות שמים וארץ בהבראם", ולא רק מאמרו של רבי. ולכך כתב כאן "חוזר לענין הפרק". וראה למעלה פ"א הערה 1829, ובסמוך הערה 806.

<> פירוש - ריב"ז שאל את תלמידיו.

<> צריך ביאור, שאמנם בפרק ראשון יש משניות שנשנו בלשון קצרה, וכמו [משניות ב, יח] "על שלשה דברים העולם עומד וכו'". וכן [שם משנה י] "שמעיה אומר, אהוב את המלאכה, ושנא את הרבנות, ואל תתודע לרשות", וכיו"ב. אך גם יש שם לשונות ארוכים יותר, וכגון [שם משנה ה] "יוסי בן יוחנן איש ירושלים אומר, יהי ביתך פתוח לרווחה, ויהיו עניים בני ביתך, ואל תרבה שיחה עם האשה, באשתו אמרו, קל וחומר באשת חברו. מכאן אמרו חכמים, כל זמן שאדם מרבה שיחה עם האשה, גורם רעה לעצמו, ובוטל מדברי תורה, וסופו יורש גיהנום". ועל כך עוד היה ניתן ליישב שדברי יוסי בן יוחנן עצמם הם דברים קצרים [מהמלים "יהי ביתך פתוח לרווחה וכו'" עד "ואל תרבה שיחה עם האשה"], ואילו אריכות הלשון שיש שם [מהמלים "באשתו אמרו" עד סוף המשנה] היא הוספה שאחרים אמרו על דבריו הקצרים של יוסי בן יוחנן [ראה רע"ב ותוי"ט שם]. אך עדיין יש להעיר מהמשך הפרק שם [משנה יא] "אבטליון אומר, חכמים הזהרו בדבריכם, שמא תחובו חובת גלות, ותגלו למקום מים הרעים, וישתו התלמידים הבאים אחריכם וימותו, ונמצא שם שמים מתחלל", וכל זה הוא מדברי אבטליון. ומאידך גיסא, בפרק זה יש גם משניות שנשנו בלשון קצרה, וכגון [להלן משנה יא] "רבי יהושע אומר, עין הרע, ויצר הרע, ושנאת הבריות, מוציאין את האדם מן העולם". וכן [משנה טו] "רבי טרפון אומר, היום קצר והמלאכה מרובה, והפועלים עצלים, והשכר הרבה, ובעל הבית דוחק". ואם כן, מהי כוונתו במה שכתב "לכך לא רצה לסדר דברי רבן יוחנן בן זכאי עם דברי הלל בפרק ראשון, כי כל הראשונים דבריהם היה בקצרה". @**ושמעתי**^ ממו"ר שליט"א לבאר, שיחס הראשונים לאחרונים הוא היחס שבין עצם הדבר לפירוש הדבר. שהרי אמרו חכמים [שבת קיב:] "אם ראשונים בני מלאכים, אנו בני אדם". ומלאך הוא עצם הדבר, וכמו שאמרו חכמים [חגיגה יד.] "כל דיבור ודיבור שיוצא מפי הקב"ה נברא ממנו מלאך אחד". הוי אומר שהמלאך הוא בבחינת "זה הדבר", ואילו בני אדם הם בבחינת "כה אמר ה'" [ראה רש"י במדבר ל, ב, וגו"א שם אות ו]. וכבר השריש המהר"ל בסוף פרק ראשון [לאחר ציון 1807] שפרק א עומד כנגד עשרה מאמרות, ופרק ב עומד כנגד [בראשית ב, ד] "אלה תולדות השמים וארץ בהבראם" [הובא בהערה 804]. א"כ פרק א עוסק בשמים וארץ עצמם, ופרק ב עוסק בתולדות שמים וארץ. וזהו ממש היחס שבין הראשונים לאחרונים, שהראשונים מקצרים בדבריהם כי הם עוסקים בעצם הדבר, ואילו האחרונים מאריכים בדבריהם כי הם עוסקים בביאור הדבר. ולפי זה, כוונת המהר"ל בתיבת "בקצרה" היא לא למיעוט כמות המלים, אלא לתוכן הנאמר בהן; בפרק ראשון ["הראשונים"] דובר על עצם האדם, ובפרק ב דובר על מעשי האדם [כמבואר למעלה שם ס"פ א]. לכך, דברי ריב"ז הארוכים משתייכים לפרק שני, כי אריכות לשונו היא סימן לכך שדבריו סובבים סביב מעשי האדם, ולא סביב עצם האדם. ואע"פ שיש משניות בפרק א עם לשונות ארוכים, ויש משניות בפרק ב עם לשונות קצרים, מ"מ משנה לא זזה ממקומה, וסוף סוף פרק א עוסק בעצם האדם [שבדרך כלל מתבטא בלשון קצרה], ופרק ב עוסק במעשי האדם [שבדרך כלל מתבטא בלשון ארוכה]. והוסיף מו"ר לבאר, כי ריב"ז הוא רבן של ישראל לאחר החורבן [גיטין נו:, וראה למעלה פ"א הערה 1446], ועל תקופה זו נאמר [איכה ב, ט] "מלכיה ושריה בגוים אין תורה" [כפי שביאר הגר"א בליקוטים בסוף ספרא דצניעותא דף לח]. לכך בהכרח שריב"ז אינו עוסק בעצם הדבר, אלא בביאור הדבר. ודפח"ח. וראה הערה הבאה.

<> לכאורה כוונתו היא שאין מקום להזכיר דברי התלמידים בפרק ראשון, משום שבפרק ראשון הובאו דברי אבות הדור, ואין התלמידים בגדר "אבות הדור". ואודות שבפרק ראשון הובאו דברי אבות הדור, כן כתב כמה פעמים למעלה, וכגון בפרק א משנה א [לאחר ציון 36] כתב: "ואלו הם אבות העולם בודאי, כי נחשב משה אב לעולם בודאי. ונחשב יהושע מן אבות העולם... וכן הזקינים, וכן הנביאים, וכן אנשי כנסת הגדולה, כלם בשביל קבלתם התורה הם אבות עולם. וכן אנטיגנוס איש סוכו נחשב אב לעולם, שהוא קבל התורה משמעון הצדיק. וכן הזוגות... ולפיכך יש לאדם לקבל מוסר שלהם, כמו שעל הבן ראוי לקבל מוסר האב". וכן הוא שם בתחילת משניות ג, ה. והואיל וכאן הובאו דברי חמשת התלמידים של ריב"ז, לכך אין משניות אלו יכולות להשנות בפרק ראשון. @**אך זה^** קשה לומר, כי לפי זה יוצא שרק בפרק הראשון "מזכיר חכמי אבות הדור", ולא בפרק שני. אך למעלה בתחילת פרק ראשון [לאחר ציון 51] כתב: "לכך נקראת מסכתא זאת מסכת 'אבות', כי במסכתא הזאת נשנה המוסר שלמדו אבות העולם". ובודאי ששם המסכת ["אבות"] כולל את כל פרקי המסכת, ולא רק את פרקו הראשון. ומוכח מכך שאף תלמידי ריב"ז הם בגדר "אבות הדור", דאל"כ לא היו דבריהם נשנים מעיקרא במסכת אבות. ואם כן, מהי המניעה מלהזכירם בפרק ראשון. @**לכך נראה**^ לומר, שהמניעה נעוצה בריב"ז עצמו, שהואיל והוא מסתייע מדברי תלמידיו, לכך דבריו לא יובאו בפרק ראשון, כי בפרק ראשון הובאו דבריהם של אלו העומדים מצד עצמם, ואינם מסתייעים מתלמידיהם. נמצא שתשובה זו דומה לקדמותה בכך ששתיהן מבארות שבפרק א מדובר על השורש ועצם הדבר, ואילו בפרק ב מדובר על פירוש הדבר והסתעפות השרשים לענפים. ובירור התורה באמצעות רב ותלמידיו שייך למהלכים של בירור התורה שבע"פ, וכמבואר למעלה פ"א הערה 219. וכן כתב למעלה פ"א בתחילת משנה ג, וז"ל: "כבר בארנו, כי במה שהיו אלו האנשים אבות העולם, &**ולא היה כיוצא בהם בזמן שלהם**^, היו מלמדים מוסר לעולם. וכפי ערך מדריגת מעלתם היה מדריגת מוסר שלהם", ושם הערות 575, 707, 1740. הרי איירי באבות הדור ש"לא היה כיוצא בהם בזמן שלהם", ומרוממים משאר בני דורם, לכך אי אפשר לשנות דברי תנא שבולטת אצלו זיקתו לתלמידיו. ודייק בלשונו הזהב כאן ותראה שלכוונה זו מטין דבריו. @**ועד כה**^ השיב שלש תשובות לשאלתו הראשונה מדוע ריב"ז לא הובא בפרק א [(א) דברי ריב"ז שייכים לדברי רבי שהובאו בתחילת הפרק, ששניהם עוסקים בדרך שיבור לו אדם. (ב) כל הראשונים שבפרק א היו דבריהם בקצרה, וכאן רוצה להאריך. (ג) כאן נזכרו דברי ריב"ז עם תלמידיו, ובפרק א הוזכרו חכמי אבות הדור ללא תלמידיהם]. ובסמוך [ראה הערה 815] יביא תשובה רביעית.

<> כפי שביאר סדר זה למעלה בסוף פרק א [לאחר ציון 1832], ובפרק זה משנה ב [לאחר ציון 225].

<> בא ליישב את שאלתו השניה למעלה [לאחר ציון 795]: "ועוד, שאמר 'קבל מהלל ומשמאי', למה הזכיר כאן יותר ממי קבל".

<> זהו הסבר שני לכך שדברי הלל הובאו בפרק זה, ולא עם דבריו שבפרק א. והסברו הראשון הובא בקצור כאן [לאחר ציון 801]: "דברי הלל הם שייכים לדברי רבן גמליאל שאמר 'וכל העוסקים עם הצבור וכו'', וכן אמר הלל 'אל תפרוש מן הצבור'", וראה הערה 803. ואולי עדיין צריך להסברו הראשון, שאע"פ שיש צורך להביא כאן מאמר של הלל [כדי לחבר אליו את דברי ריב"ז], מ"מ מדוע דוקא הובא המאמר העוסק במעלת הצבור, ולא מאמר אחר, ולכך צריך את הסברו הראשון [ראה הערה 818]. ובזה מיישב את שאלתו ההשניה למעלה [ראה הערה קודמת], שהיה צורך להזכיר כאן את הקבלה מהלל ושמאי, כי בא להורות שעתה חוזרים לסדר הקבלה, וריב"ז משתייך לסדר זה. ובסמוך [ליד ציון 817] יתרץ תשובה נוספת על שאלה זו.

<> בא ליישב את שאלתו השלישית למעלה [לאחר ציון 796]: "ומכל שכן כי למעלה אמרנו כי לכך נזכר קבלה עד הלל ושמאי, ולא יותר, כי נתמעטה הקבלה, ולא היתה הקבלה כמו שהיתה קודם זה. ואם כן למה אמר 'קבל מהלל ומשמאי'".

<> פירוש - יש חייץ והפרדה בין סדר הקבלה המלאה והגמורה ממשה רבינו ואילך, לבין הקבלה של ריב"ז מהלל ושמאי, כי קבלת ריב"ז נזכרה לאחר הרבה משניות שלא נזכרה בהם שום קבלה, לכך אין מקום לטעות ולהשוות בין שתי קבלות אלו, וכמו שמבאר [ראה הערה 819].

<> קשה, כי כאן כותב שעד סוף הזוגות [הלל ושמאי] "קבלו התורה כאשר ראוי בלא מעוט", ואילו למעלה פרק א משנה א [לאחר ציון 118] כתב שרק עד זמנם של אנשי כנסת הגדולה קבלו התורה ללא התמעטות, אך משם ואילך היתה התמעטות, וכלשונו: "אמר 'ומסרה ליהושע' [שם], כי משה היה אפשר לו למסור כל אשר קבל ליהושע. וכן היה אפשר ליהושע למסור כל אשר מסר לו משה לזקינים, וכן זקינים לנביאים, וכן נביאים לאנשי כנסת הגדולה, כל אחד מסר כל אשר קבל לאחר, מפני שכחם יפה לקבל. אבל מן אנשי כנסת הגדולה התחילו הדורות לפחות ולהמעט... כי מן אנשי כנסת הגדולה ואילך התחילו הדורות למעט. ולכך אמר [למעלה פ"א מ"ג] 'אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק', ולא אמר 'שמעון הצדיק מסר התורה לאנטיגנוס איש סוכו', כי לא מסר לו כל תורתו שקבל, שהדורות התחילו לפחות ולהתמעט חכמתם, רק אמר 'אנטיגנוס איש סוכו קבל ממנו', כי קבל כפי כוחו כאשר היה לו לקבל... וכן כל הזוגות שזכר אחר כך, לא הזכיר רק לשון קבלה, כי לשון 'קבל' תולה במקבל, והוא מקבל כפי כחו. אבל המסירה היא שייך אל המוסר, והוא מוסר כפי כחו גם כן. ודבר זה היה עד אנשי כנסת הגדולה... כי לא היה חסרון במקבל. אבל כאשר יש חסרון במקבל... אמר לשון 'קבלה'". ובשלמא עד כה כתב על תקופת הזוגות ש"היו מקבלים מיוחדים" [לשונו למעלה פ"א אחר ציון 1373], אך כאן כתב שעד סוף הזוגות "קבלו התורה כאשר ראוי בלא מעוט", וזה לכאורה סותר לדבריו בפ"א מ"א. @**אמנם לא**^ קשה, כי כוונתו כאן היא שעד סוף הזוגות הקבלה היתה בשלימות, שאע"פ שכח המקבל נחלש והלך מזמן אנכה"ג ואילך, מ"מ המקבל קבל כפי כחו [החלוש] בשלימות עד סוף הזוגות. אך משם ואילך רבו התלמידים שלא שימשו כל צורכן, ונעשית התורה כשתי תורות [סנהדרין פח:], והקבלה גופא נפגמה ולקתה בחסר, שאין המקבלים מקבלים כפי כחם בשלימות, אלא מקבלים בצורה לקויה וחסירה אפילו ביחס לכחם. נמצא שיש כאן ג' שלבים; (א) ממשה רבינו עד אנכה"ג לא היתה התמעטות בשלימות נתינת התורה. (ב) מאנכה"ג עד סוף הזוגות לא היתה התמעטות בשלימות קבלת התורה [אע"פ שכח המקבל הלך ונחלש]. (ג) משם ואילך היתה התמעטות בשלימות קבלת התורה. וראה למעלה פ"א הערה 657 שנתבאר שם שגם בשלב הראשון [ממשה רבינו עד אנכה"ג] לא היתה דרגת המקבלים האחרונים שוה לדרגת המקבלים הראשונים, עיי"ש.

<> לשונו בכת"י כאן: "ועוד אף על גב שנתמעטה הקבלה מן הלל ושמאי, לא שבטלה הקבלה לגמרי, רק שנתמעטה. לכך אמר אצל רבי יוחנן בן זכאי שקבל מהלל ושמאי, רק שלא היה כאן קבלה גמורה כמו שהיה לפני זה". ואודות שכל ירידה היא נעשית בהדרגתיות, כן ביאר בבאר הגולה בבאר הראשון [צז.], וז"ל: "דוקא במחלוקת בית שמאי ובית הלל אמרו [עירובין יג:] 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. כי הם היו תחלה במחלוקת התורה, שקודם שהיה מחלוקת בית שמאי ובית הלל לא היה מחלוקת בתורה כלל. וכאשר באו בית שמאי ובית הלל היה מחלוקת שלהם, עד שדברי שניהם 'דברי אלקים חיים'... ואין ראוי שיבאו ישראל ממדריגה העליונה, שלא היה בהם מחלוקת בתורה, אל מדריגה זאת שיהיה בהם מחלוקת, ואחד מהם דבריו בטלים. ולכך היה המחלוקת 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', ואחר כך נתחדש שאר מחלוקת, והבן זה מאוד". ובגבורות ה' פל"ה [קלג.] כתב: "רבי אליעזר אומר [מכילתא שמות יב, ג] שצוה [הקב"ה את ישראל] בפסח מצרים שיקחו בעשור לחודש [שמות שם], מפני שהיו שטופים בע"ז... ביאור זה כי אי אפשר שיהיו ישראל לחלק ה' בפעם אחד אחר שהיו שטופים בע"ז, ולכך צוה עליהם שיקחו את פסח זה בעשרה לחודש [ניסן], כי הלקיחה היא פרישה קצת מע"ז לקרב אל הקב"ה, ואח"כ לזבוח אותו בי"ד, והוא מורה על הפרישה מע"ז לגמרי". וראה גו"א בראשית פל"ז הערה 240, שנתבאר שם שגם אין הנפילה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא נעשית בבת אחת, אלא בהדרגה. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ח [תקסז.], ושם הערה 15, ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ.], ושם הערה 52. וראה למעלה פ"א הערות 64, 658.

<> זו תשובה רביעית על שאלה זו [שלש התשובות הראשונות לוקטו בסוף הערה 807]. ובכת"י כאן כתב: "לכך לא קבע רבי יוחנן בן זכאי למעלה אצל הלל ושמאי, רק הפסק ביניהם, ואחר כך סדר את רבי יוחנן ואמר שקבל מהלל ושמאי, כי עדיין היה כאן קבלה קצת עד אחר רבי יוחנן, ולא היה קבלה גמורה".

<> לרבי יוחנן בן זכאי [אם לא היה נאמר אצלו כלל לשון קבלה].

<> זו תשובה שניה על שאלה זו [ולמעלה תירץ שבזה חזרנו לסדר הקבלה].

<> ואם תאמר, שלא יזכיר כאן את דברי הלל, ואז לא יצטרך לומר על ריב"ז "קבל". שהרי ביאר למעלה [לפני ציון 810] שלכך הובאו בפרק זה דברי הלל, כדי לחבר אליהם את קבלת ריב"ז. אך עכשו מבאר להיפך, שהואיל והובאו כאן דברי הלל, היה צורך לומר על ריב"ז שקבל מהלל, ואם כן איך ההתחלה נעשית. ובעל כרחך לומר שדבריו כאן הם לפי מהלכו הראשון, שדברי הלל הובאו בפרק זה כי הם שייכים לדברי רבן גמליאל שעסקו במעלת הצבור [ראה הערות 803, 810].

<> כי אין לחשוש לטעות שנשוה קבלה זו לקבלת הזוגות, שהרי קבלה זו נזכרה בפרק ב, ואילו קבלת הזוגות נזכרה בפרק א [ראה הערה 812]. והואיל ואליבא דאמת ריב"ז אכן קבל מהלל [כיון שלא נתמעטה הקבלה לגמרי בבת אחת], ומאידך גיסא יש בזה גנאי לריב"ז אם לא תוזכר קבלתו מהלל, ולכך אין כל סבה להמנע מהזכרת קבלה זו.

<> פירוש - למעלה בפרק א, לאחר שהובאו דברי הלל ושמאי [משניות יב-טו] הובאו דברי רבן גמליאל הזקן [שם משנה טז], שהיה נכדו של הלל, בדילוג בנו, רבי שמעון. כי סדר הדורות הוא; הלל, שמעון, גמליאל [הזקן], שמעון [הזקן], גמליאל [דיבנה (רש"י שבת טו.)], שמעון [עיין תוספות ע"ז סוף לב.]. וכבר עמד על שאלה זו למעלה בפרק א בשני מקומות [סוף משנה טז (לפני ציון 1443), וסוף משנה יח (לפני ציון 1801)], וביאר שם שני הסברים; (א) "בזמן רבן שמעון בנו של הלל היה ריב"ז מנהיג גם כן וגדול כמותו... ולהזכיר שניהם אי אפשר... ולכך לא זכר אחד, דהי מנייהו מפקת" [לשונו למעלה פ"א לאחר ציון 1445]. (ב) "מה שדלג התנא את רבי שמעון בן הלל, מפני שבא להפסיק בין מוסרי הראשונים [עד סוף הזוגות] ובין מוסרי האחרונים [שלשת התנאים האחרונים שהוזכרו בסוף פרק א]".

<> טעם נוסף מדוע לא נזכר ריב"ז בפרק א, וכלשונו שם: "כי אחרי שהשלים הזוגות שהיו מקבלים, לא זכר רק זרע הלל... לכך מזכיר אותם זה אחר זה עד בנו של רבי, ולא יבא זר ביניהם... ובזה יש לתרץ מה שלא הזכיר רבן יוחנן בן זכאי שקבל מהלל גם כן, כי לא הזכיר רק זרעא דבית הלל".

<> פירוש - בפרק א משנה יז מובאים דברי רבי שמעון בנו של רבי גמליאל הזקן, ולאחר מכן [משנה יח] מובאים דברי רבן שמעון בן גמליאל, שהוא נכדו של רבי שמעון הזקן, ובדילוג רבן גמליאל דיבנה. נמצא שששת הדורות שיש מהלל [והם; הלל, שמעון, גמליאל הזקן, שמעון הזקן, גמליאל דיבנה, שמעון] הובאו במשניות שבסוף פרק א דבריהם של ארבעה מהם [הלל (משנה יב), גמליאל הזקן (משנה טז), שמעון בנו (משנה יז), שמעון בן גמליאל (משנה יח)], בדילוג שמעון בן הלל, ורבן גמליאל דיבנה. ומכנה את רבן גמליאל דיבנה "רבן גמליאל השני", כי הראשון הוא רבן גמליאל הזקן. וכבר עמד על שאלה זו בשני מקומות בפרק א [סוף משנה טז (לפני ציון 1444), וסוף משנה יח (לפני ציון 1806)], וביאר שם שני הסברים; (א) "בזמן רבן גמליאל [דיבנה] אביו של רבן שמעון בן גמליאל, היה רבי אליעזר בן עזריה, שהיה גם כן נשיא" [לשונו בפרק א לפני ציון 1451]. (ב) "הפסיק בין רבי שמעון בנו של רבן גמליאל [משנה יז] ובין רבן שמעון בן גמליאל [משנה יח], מפני שמוסר רבן שמעון בן גמליאל הוא בכלל העולם, אין דומה אל הראשונים. וכדי להבדיל ביניהם יש לעשות הפסק, ולפיכך לא זכר רבן גמליאל, וזכר רבן שמעון בן גמליאל" [לשונו בפרק א לאחר ציון 1805].

<> שאמרו שם: "תנו רבנן, מעשה בתלמיד אחד שבא לפני רבי יהושע, אמר לו תפלת ערבית רשות או חובה, אמר ליה רשות. בא לפני רבן גמליאל, אמר לו תפלת ערבית רשות או חובה, אמר לו חובה. אמר לו, והלא רבי יהושע אמר לי רשות. אמר לו המתן עד שיכנסו בעלי תריסין ["חכמים המנצחים זה את זה בהלכה" (רש"י שם)] לבית המדרש. כשנכנסו בעלי תריסין עמד השואל ושאל, תפלת ערבית רשות או חובה. אמר לו רבן גמליאל, חובה. אמר להם רבן גמליאל לחכמים, כלום יש אדם שחולק בדבר זה, אמר לו רבי יהושע, לאו. אמר לו, והלא משמך אמרו לי רשות. אמר לו, יהושע עמוד על רגליך ויעידו בך. עמד רבי יהושע על רגליו ואמר, אלמלא אני חי והוא מת, יכול החי להכחיש את המת, ועכשיו שאני חי והוא חי, היאך יכול החי להכחיש את החי ["על כרחי אני צריך להודות שאמרתי לו רשות" (רש"י שם)]. היה רבן גמליאל יושב ודורש, ורבי יהושע עומד על רגליו [שרבן גמליאל לא הורה לרבי יהושע לשבת], עד שרננו כל העם ואמרו לחוצפית התורגמן עמוד ["שתוק" (רש"י שם)], ועמד. אמרי, עד כמה נצעריה וניזיל, בראש השנה אשתקד צעריה, בבכורות במעשה דרבי צדוק צעריה, הכא נמי צעריה, תא ונעבריה ["בואו ונעביר אותו מן הנשיאות" (רש"י שם)]". ושם איירי ברבן גמליאל דיבנה [כמבואר ברש"י שבת סוף טו.], ומפאת כן הוא לא נזכר. וראה הוריות סוף יג: שרבי אמר לבנו רבן שמעון מאמר בהלכה בהעלמת שמו של בעל המאמר, וביאר זאת רבי משום שאותו תנא בקש "לעקור כבודך וכבוד בית אביך". הרי מי שמצער אחרים אין אומרים שמועה משמו. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - יש צורך שלא להזכיר עוד תנא אחד [בנוסף להשמטת רבי שמעון בן הלל] מפאת כבודו של רבי שמעון בן הלל, והתנא שהושמט הוא התנא שהוא היותר אחרון, כי רבן גמליאל דיבנה הוא לקראת סוף התנאים שהוזכרו בפרק א, וכמו שמבאר. ואם תאמר, הרי כבר ביאר שרבן גמליאל דיבנה הושמט משום שציער לרבי יהושע, ולמה לי עוד טעם. ואולי יש לומר, כי כל הענין כאן הולך סביב הציר של מניעת גנאי מרבי שמעון בן הלל, שיש צורך שעוד תנא יושמט כדי למנוע גנאי מרבי שמעון בן הלל. אך מה עם כבודו של רבן גמליאל דיבנה, וכיצד יתכן שכדי לחפות על כבודו של רבי שמעון בן הלל נפגע בכבודו של רבן גמליאל דיבנה. ועל כך מבאר, שאין בזה גנאי גלוי לרבן גמליאל דיבנה, כי יהיה ניתן לתלות את השמטתו מפאת שהוא אחרון. ואודות שהאחרון לא נמנה, ראה בגו"א בראשית פל"ב סוף אות כח שכתב: "כי האחרון חסר במנין". וצרף לכאן דברי הר"ן [נדרים ב: ד"ה פתח] שכתב: "אפילו אי אמרת דמתניתין מיחסרא, לא מיחסרא רישא, שאין אדם מחסר בראש דבריו". ואם הרישא אינה נחסרת, משמע מכך שהסיפא מסוגלת ביותר לחסרון.

<> כי שונה השמטת רבי שמעון בן הלל מהשמטת רבי שמעון בן גמליאל [אם היה נשמט]; השמטת רבי שמעון בן הלל היא שדילגו עליו, ואילו השמטת רבי שמעון בן גמליאל היא שלא הגיעו אליו, ובודאי שההשמטה הראשונה בולטת יותר.

<> מקשה על עצמו, שעדיין היה אפשר להשמיט את רבי שמעון בן גמליאל מפרק א, והשמטה זו היתה נחשבת לדילוג, כי לאחר מכן [בתחילת פרק ב] מובא רבי, שהוא בנו של רשב"ג [ראה למעלה הערה 2], ומדוע במקום זאת העדיפו להשמיט את רבן גמליאל דיבנה, הרי רשב"ג הוא יותר אחרון.

<> ולמעלה בסוף פרק א ובתחילת הפרק הזה ביאר בהרחבה מדוע דברי רבי הוזכרו בפרק מיוחד, ולא עם דברי אביו בפרק א.

<> מביא הסבר נוסף מדוע הושמטו מפרק א רבי שמעון בן הלל ורבי גמליאל דיבנה.

<> פירוש - אף אם לא היה נשמט שום תנא מבפרק א, והיו מוזכרים רבי שמעון בן הלל ורבי גמליאל דיבנה.

<> אצל התנאים שהוזכרו בסוף פרק א [לאחר הזוגות].

<> יותר מאשר לקבל מאביו, הרי אביו חייב ללמדו תורה [קידושין כט.]. ובפחד יצחק שבועות בסוף הספר, נכתב [תרגום חופשי]: "'מי שיש לו אב, מלמדו תורה' [ב"ב כא.], תורה צריכה להקנות דרך מי שהקנה לנו את החיים. והואיל והחיים הוקנו לנו מהאב, מוכרח להיות שמשם תיקנה לנו התורה" [הובא למעלה פ"א הערה 39]. וכל זה רק מהלל ואילך, שסדר הקבלה היה מאב לבן, אך עד הלל בודאי שהוצרכו לומר "קבל", כי עד להלל סדר הקבלה לא היה מאב לבן. ואודות כך, ראה למעלה פ"א הערה 1445.

<> סנהדרין פח: "משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן רבו מחלוקת בישראל ונעשית תורה כשתי תורות", הרי לאחר הלל פסקה הקבלה הראויה, וכמו שביאר למעלה [ראה הערה 798].

<> וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ב אות ב [ד"ה ואין]: "אין לתלות שני דברים במקרה", ושם הערה 9. אמנם קצת צ"ב, שמצינו במקמות אחרים שרק בשלש פעמים אמרינן שהוחזק הדבר, ולא סגי בשני פעמים [כרשב"ג ולא כרבי (יבמות סד:)]. דוגמה לדבר; לפני מהפכת סדום אמר אברהם אבינו להקב"ה [בראשית יח, כה] "חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע וגו'", ופירש רש"י שם "חולין הוא לך, יאמרו כך הוא אומנתו שוטף הכל צדיקים ורשעים, כך עשית לדור המבול ולדור הפלגה". וכתב על כך בגו"א שם [אות סא]: "כי כבר נעשה זה ג' פעמים, במבול ובהפלגה... יאמרו שכך אומנתו, שאחר שזה פעם שלישית, יאמרו הוחזק הדבר, וכך אומנתו. ולא יקשה, כיון דבלאו הכי היו אומרים במבול ובהפלגה שהיה שוטף הכל צדיקים ורשעים, אף על גב שלא היה זה, ואם כן השתא נמי [אצל סדום] אף על גב שלא ישטף צדיקים ורשעים, יאמרו כך. דהשתא כיון שנעשה ג' פעמים, לא יתלו בשום סבה ולומר שאין אומנתו כך, רק במבול בשביל שחטאו בזנות [רש"י בראשית ו, יא], ועל ידי חטא זה הורג טובים ורעים [רש"י שם], וגבי הפלגה נמי יש בו טעם שכולם חטאו, או מה שהוא, רק כשיראו שהוחזק לא יתלו בשום סבה, רק יאמרו אומנתו כך". וסברה זו [כאשר הוחזק הדבר ג' פעמים אין תולים זאת בסבות מיוחדות, אלא במכנה משותף אחד] מבוארת בגמרא [חגיגה סוף ג:], שאמרו שם: "תנו רבנן, איזהו שוטה, היוצא יחידי בלילה, והלן בבית הקברות, והמקרע את כסותו. איתמר רב הונא אמר, עד שיהו כולן בבת אחת... היכי דמי, אי דעביד להו דרך שטות, אפילו בחדא נמי... לעולם דקא עביד להו דרך שטות, והלן בבית הקברות [לכשעצמו אינו ראיה לשטות] אימור כדי שתשרה עליו רוח טומאה הוא דקא עביד, והיוצא יחידי בלילה, אימור גנדריפס אחדיה ["חולי האוחז מתוך דאגה (רש"י שם)]... כיון דעבדינהו לכולהו הוה להו כמי שנגח שור חמור וגמל, ונעשה מועד לכל". ופירש רש"י שם "כמו שנגח שור חמור וגמל דבב"ק [לז.] דנעשה מועד לכל... אף כאן לא באו שלשה דברים לידו בבת אחת, אלא כולן משום שטות". ואם כן מדוע לא נאמר גם אצלנו לגבי רבן שמעון בן הלל ורבן גמליאל דיבנה שהם בלבד לא היו מקבלים מאבותיהם, אך האחרים קבלו כראוי מאבותיהם. ודוחק לומר שדבריו כאן תלויים במחלוקת התנאים שבין רשב"ג ורבי [יבמות סד:]. וצ"ע.

<> בפרק א סוף משנה טז, וסוף משנה יח, והובא בהערות 820, 822.

<> לשונו בהקדמה [לאחר ציון 172]: "ובודאי מדת החסידות לפנים משורת הדין". "כי החסיד הוא מוותר ועושה לפנים משורת הדין" [לשונו בח"א לשבת סג. (א, מא.)]. ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה אבל צדיק] כתב: "כי החסיד לפנים משורת הדין". וראה למעלה בהקדמה הערות 125, 173, ובפרק זה הערות 508, 527, 1078.

<> לשון רש"י כאן: "לשם כך יצאת לאויר העולם... נמצא עכשיו שחובה גדולה מוטלת עליו, ולא בטובה הוא עושה". ורבינו יונה כתב כאן: "מזה הטעם אין לך להחזיק טובה לעצמך אם עשית תורה הרבה, כי לכך נוצרת. משל לבעל חוב שפרע חובו, וכי מחזיקין לו טובה". וכן משמע [שאיירי בעומק החוב] מדבריו להלן פ"ו מ"ז, שאיתא שם שהקנין הכ"ט של התורה הוא "ואינו מחזיק טובה לעצמו", וכתב שם לבאר: "שאם מחזיק טובה לבסוף הוא פוסק מדברי תורה, כיון שהוא אומר כי מה שהוא עוסק בתורה הוא לפנים משורת הדין. אבל אם אינו מחזיק טובה לעצמו, ואומר כי לכך נוצר ללמוד תורה, לא יבא לידי הפסק. וכמו שאמרו 'אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת', ולפיכך אינו מחזיק טובה לעצמו. כי צריך אל למוד התורה גם כן מדה זאת, כי אשר מחזיק טובה לעצמו על אשר עמל בתורה, ויחשוב שאינו מחויב אל עמל התורה ולקבל התורה, הדבר שאינו מחויב אין צריך כל כך אל הקבלה, ולכך אינו מקבל התורה. אבל מי שאינו מחזיק טובה, ולכך נוצר אדם... אחר שהוא נברא יחשוב שהוא נברא לקבלת התורה, ולכך הוא בא אל קבלת התורה". אמנם מדבריו כאן משמע שאין הכוונה רק מצד גודל החובה ללמוד תורה, אלא מצד שהאדם נברא בשביל כך, וממילא אין בלימוד תורה חריגה מהקו שנברא עליו, ו"כמו שנוצר האדם שיאכל וישתה, ודבר זה בטבע בריאתו, וכן נוצר האדם שילמוד תורה בעמל" [לשונו בסמוך]. וצריך לומר, כי תרוייהו איתנהו; חובת הלימוד מתעצמת מפאת שלכך נוצר, כי אין חובה זו מוטלת עליו רק מצד מצות תלמוד תורה המוטלת עליו, אלא בנוסף לכך יש לו את ההכנה לכך מעצם בריאתו. ולכך אין לו להחזיק טובה לעצמו כאשר מקיים את החובה שיש לו את ההכנה לכך מעצם בריאתו. וראה להלן הערה 890 שהובאו שם דברי הגר"א ממשלי שהמלאך מלמד לולד במעי אמו את כל התורה, כדי שיוכל אחר כך ללמוד את כולה במשך חייו, וזהו שאמרו כאן "לכך נוצרת".

<> בא להורות בשלשה שלבים כיצד הדין מחייב לימוד תורה, ולכך אין בזה מעשה חסידות; (א) לימוד תורה משתייך לבריאת האדם ["כי לכך נוצרת"]. (ב) בריאת האדם נעשתה בדין [כמו שמבאר והולך]. (ג) נמצא שלימוד תורה הוא דבר שהדין מחייבו, ולכך אין בזה מעשה חסידות.

<> יסוד נפוץ בספריו, וכפי שכתב למעלה פ"א מי"ח [לאחר ציון 1638]: "אצל הבריאה נאמר 'אלקים', שהוא מדת הדין, וכן באמת בכל מעשה בראשית נאמר 'אלקים', מפני שברא הקב"ה העולם במדת הדין". ובהמשך שם [לפני ציון 1655] כתב: "כי העולם נברא בדין מן השם יתברך, שהוא גוזר בגזירת דין שיהיה נברא". וראה שם ציון 1706. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ו [קב.], שם ס"פ כו [ת:], שם פמ"א [תרמט:], גבורות ה' הקדמה ראשונה [ד], שם פס"ה [שב:], ח"א לנדרים לט. [ב, טז.], ח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:], ועוד. ובח"א לב"מ פח. [ג, נב.] כתב: "כי בבריאה נאמר בכל הפרשה 'אלקים', היינו לעניין היציאה אל הפעל, שהיה נברא מכח דין, שהיה הדין נותן שיהיה נברא, ובדין נברא". ובבאר הגולה באר החמישי [קנו:] כתב: "כאשר נברא העולם, בכל מעשה בראשית נאמר שם 'אלקים', שהוא דין, ודבר זה בארנו בכמה מקומות", ושם הערה 95. ובגבורות ה' פע"א [שכו:] כתב: "ידוע הוא שכל התגלות לפועל הוא בדין, וזה מפני שכל יציאה לפועל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר, וכל כח וחוזק הוא במדת הדין, ודבר זה ידוע לחכמים". וראה למעלה הערה 1590. וצרף לכאן שפתוי הנחש היה [בראשית ג, ה] "והייתם כאלקים", ופירש רש"י שם "יוצרי עולמות" [הובא למעלה פ"א הערה 1640].

<> כן כתב רש"י שמות כ, א. ובגו"א בראשית פ"א אות טז כתב: "'אלקים' זה מדת הדין, שכן מספרו 'הוא דיין'". ובח"א לשבת נו: [א, לו:] כתב: "'אלקים' בגמטריא 'זה דיין'". וכן כתב בגו"א במדבר פט"ו אות לג. ובגו"א בראשית פ"ב אות יד ביאר מדוע שם "אלקים" הוא בלשון רבים, וז"ל: "וזה מפני שהוא משפיל ומרומם במשפט, כדכתיב [תהלים עה, ח] 'כי אלקים שופט זה ישפיל וזה ירים', כי יש לו חלוף כחות להשפיל זה ולהרים זה במשפט, לכך הוא לשון רבים. וכל משפט יש בו חילוף וריבוי כוחות, לעשות לזה כך, ולשני אשר כנגדו כך, ולפיכך נקרא 'אלקים' בלשון רבים" [הובא למעלה פ"א הערות 551, 1589].

<> כי הדין הוא שלם, ולכך אין להוסיף או לגרוע ממנו, כמו שכתב בגו"א דברים פ"כ אות א: "כל ענין הדין בלא תוספת ומגרעת, רק הכל דין שלם", ושם הערה 3. ובנתיב הדין פ"ב [א, קצא.] כתב: "המשפט יש בו השלמה כאשר תדע מן מדריגת המשפט, שהוא שלם, ואם הוא חסר במה, אינו דין, רק צריך שיהיה משפט שלם". ובגו"א בראשית פכ"ו סוף אות כא כתב: "הדין יש בו שלימות, שלכך הוא דין", ושם הערה 71. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיג.] כתב: "כי המשפט צריך שלא יהיה בו שנוי כלל", ושם הערה 46. וכאשר מידת הדין אינה בשלימות, רועמת הטענה [ב"ק פה:] "לקתה מידת הדין". וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 186 [הובא למעלה פ"א הערה 925]. ועוד אודות שאין להוסיף או לגרוע במעשי ה', כן בגבורות ה' פל"ט [קמז.]: "דבר שהוא בבריאה אין שנוי לו כלל, כי על מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ט [תשסט.], שם פס"ה [תתרטז:], שם פס"ז [תתרנה.], ונצח ישראל פל"ו [תרעח.]. וראה בסמוך הערה 853.

<> מוסיף תיבת "בעמל" מחמת המאמר שמביא בסמוך שמורה שהאדם נברא לעמל התורה, וכמו שמבאר. ובח"א למנחות צט: [ד, פו:] כתב: "האדם אל התורה כמו הדג שהוא במים, ששניהם שייכים זה לזה, ואי אפשר שיהיה הדג בלא מים, כך הנשמה הנבדלת צריכה אל התורה" [הובא למעלה הערה 251]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה בתענית [סוף כ.] אמרו "מעשה שבא רבי אלעזר ברבי שמעון ממגדל גדור מבית רבו, והיה רכוב על החמור ומטייל על שפת נהר, ושמח שמחה גדולה, והיתה דעתו גסה עליו מפני שלמד תורה הרבה. נזדמן לו אדם אחד שהיה מכוער ביותר ["יש ספרים שכתוב בהן 'אליהו זכור לטוב', והוא נתכוון להוכיחו שלא ירגיל בדבר" (רש"י שם)]. אמר לו שלום עליך רבי, ולא החזיר לו. אמר לו ריקה, כמה מכוער אותו האיש, שמא כל בני עירך מכוערין כמותך. אמר לו, איני יודע, אלא לך ואמור לאומן שעשאני כמה מכוער כלי זה שעשית. כיון שידע בעצמו שחטא, ירד מן החמור ונשתטח לפניו ואמר לו נעניתי לך, מחול לי". ומדוע דוקא תקלה זו אירעתה לר"א כתוצאה מכך שהיתה דעתו גסה עליו מחמת שלמד תורה הרבה. אמנם הענין מבואר, כי בנתיב הענוה פ"ז [ב, טז.] כתב על כך: "רבי אלעזר בשביל שלא היה נזהר ונשמר מאד מן הגאוה, בא אל דבר הזה שאמר כמה מכוער אדם זה, והיה מבזה הבריאה שהיא מן השם יתברך. ודבר זה אין ראוי לגדול בתורה, כמו שהיה ר"א בעל תורה. כי אם היה נולד חסר עין ממעי אמו, כיון שאין זה כדרך עולם, ובריאות השם יתברך היא בשלימות, אין לומר על זה 'לך לאותו שעשאני ואמור אליו למה עשה אותי כך', כי אין זה מעשה אומן. אבל זה שלא היה בו מום, זה בודאי מעשה אומן, כי כך היא הבריאה בעצמה". ולפי דבריו כאן מחוור מאוד ה"מדה כנגד מדה" שיש בזה; גסות הדעת באה לר"א מחמת שלמד תורה הרבה. ואם באותה שעה היה נהיר לו "כי לכך נוצרת", לא היה מרגיש כן. והואיל והמעיט מה"נוצרת" של עצמו, לכך המעיט גם מה"נוצרת" של זולתו. וביתר העמקה; ר"א החשיב את התורה שלמד כתוספת על יצירתו, ונכשל באדם שהחשיב את כיעורו כגרעון ביצירתו. הרי שחטא ביתר, ונענש בחסר. והעומק בזה הוא שהראו לו מן השמים שטעה בדבר שאין להוסיף ולגרוע בו, כי יצירת האדם היא בריאה הנעשית בדין, "וכל אשר ברא בדין אין להוסיף ואין לגרוע ממנו" [לשונו כאן]. והרצאתי דברים אלו לפני מו"ר שליט"א, והוטבו בעיניו.

<> מאמר זה הובא גם בנתיב התורה פט"ו [א, סג:], תפארת ישראל פ"ג [סא.], דרוש על התורה [י.], ובח"א לסנהדרין שם [ג, רכז.], ויובאו בחלקם בהערות הבאות.

<> "בעל הנחה" - בעל מנוחה, שאינו צריך לעמול ולהוציא עצמו מהכח אל הפעל.

<> כפי שכתב למעלה פ"א מי"ח [תלח.]: "כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה תנועה לצאת אל הפעל, וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה, וזהו השלום". ולמעלה במשנה ב [אחר ציון 270] כתב: "אבל כאשר הוא יושב ונח, כאילו הגיע כבר אל ההשלמה". כי הישיבה והמנוחה מורות על ההשלמה. וצרף לכאן דברי רש"י [סוטה מ:] "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד - שחלק להם המקום כבוד להראות שמלכותו שלימה" [שמעתי מידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א]. דוגמה לדבר; שבת נקראת "תכלית מעשה שמים וארץ" [תפילת ערבית דשבת], כי הואיל והקב"ה נח ביום השביעי, בהכרח זה מורה שהגיע אל תכליתו, שאל"כ, לא היה נח ביום זה, אלא היה ממשיך במלאכתו, וכמבואר בתפארת ישראל פ"מ [תרח:], וז"ל: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל במה שינוח ביום השביעי, אדרבא, יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל. וזה, כי גם השמים הם פועלים, אבל אין מנוח להם. וזה כי כי אין בפעולתם ההשלמה, ומאחר שאין בפעולתם ההשלמה, אין כאן שביתה והפסק, כי השביתה וההפסק מורה על ההשלמה. אבל השם יתברך, כיון ששבת, יש בפעולתו ההשלמה. ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות, ואין עוד חסרון. וכיון שאין חסר דבר, שייך בזה שביתה". ובגבורות ה' ר"פ מה [קעא.] כתב: "כי הדבר שהוא מתנועע תמיד מבלתי מגיע אל התכלית, אז נדע כי זה הנמצא חסר שלימות בעצמו. שאם היה בעל שלימות, היה מגיע אל המנוחה, שהוא השלמה. אבל התנועה אין בה שלימות גמור. ולפיכך העכו"ם במה שאינם שלימי צורה... אמרו חכמים עליהם [סנהדרין נח:] כותי ששבת חייב מיתה, לפי שנאמר עליהם [בראשית ח, כב] 'יום ולילה לא ישבותו'. כי הם דבר שאין לו השלמה. אבל ישראל במה שהם בעלי שלימות, יש להם שבת. כי השבת מורה על ההשלמה, וזהו ענין הצורה שהוא שלימות הדבר. אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכחות הגשם, ואין הגשם בפעל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום. ולפיכך כל גשם בעל כח, וכל כח אינו בעל השלמה. לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה. וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם, הוא בעל השלמה" [הובא למעלה פ"א הערה 1658, ובפרק זה הערה 271]. וראה הערות 881, 884.

<> לשונו בנתיב התורה פט"ו [א, סג:]: "אי אפשר שיהיה נברא האדם בלא עמל, כי המנוחה לדבר כאשר דבר אחד נשלם, וכאשר הוא שלם יש לו מנוחה. והאדם בעולם הזה אינו שלם, כי זה האדם תמיד יכול להוציא את עצמו יותר אל הפעל, כי הוא נברא בכח כמו שאמרנו. ולפיכך אמר כי האדם נברא לעמל, והוא יוצא אל הפעל תמיד במה שאפשר". ובתפארת ישראל פ"ג [סא:] כתב: "האדם הזה לא נברא בשלמותו האחרון, והוא נברא להוציא שלמותו אל הפעל. וזה 'אדם לעמל יולד' [איוב ה, ז], שהוא נולד ונמצא אל תכלית העמל, דהיינו להוציא השלמות אל הפעל. ולא יגיע להיות נמצא בפעל לגמרי לעולם, אבל תמיד יהיה עמל להוציא שלימותו אל הפעל, וזה שלימותו האחרון. ולפיכך אמר 'אדם לעמל יולד', והעמל הוא היציאה אל הפעל. ותמיד הוא בכח עוד לצאת אל הפעל. כי זה האדם הוא בכח, ויוצא אל הפעל. וכמה שהוא יוצא אל הפעל, נשאר בכח לצאת עוד אל הפעל תמיד" [הובא למעלה הערה 268]. ובדרוש על התורה [י.] כתב: "כי האדם הוא כמו האדמה, שהיא בכח ולא בפעל, וכאשר האדמה נעבדת תמיד, כן צריך האדם שיוציא הוא תמיד שלימותו אל הפעל לגמרי". וראה באר הגולה באר הרביעי [תנו:], ושם הערה 874.

<> בדפוסים המאוחרים של דרך חיים נדפס "ואף אם &**אפשר**^ שיצא לגמרי אל הפועל, מכל מקום אי אפשר שיהיה בעל הנחה", כי בכך מובן יותר חבור הרישא לסיפא; "ואף אם אפשר... מכל מקום אי אפשר וכו'". אמנם בדפוס ראשון הגירסא היא "ואף אם &**אי אפשר**^ שיצא לגמרי אל הפועל וכו'". ובודאי שזו הגירסא הנכונה, וכפי שבתפארת ישראל פ"ג [סג:] שלל לגמרי האפשרות שהאדם יוציא את עצמו לגמרי אל הפעל, וכלשונו שם: "אמנם אל תאמר כי עם יציאת שלמות האדם אל הפעל, אפשר שיהיה יוצא שלמותו לגמרי אל הפעל. שזה אינו כלל, כי זהו בריאתו, שעם שהוציא שלמותו אל הפעל, נשאר עוד בכח, כמו שהתבאר לפני זה. כמו שאמר 'אדם לעמל יולד', כי האדם נברא לעמל שאין לו שביתה והשלמה כלל, ועם שהוא יוצא אל הפעל, נשאר עוד תמיד בכח. שאם היה נמצא שלמותו בפעל, לא היה נקרא זה 'עמל'. כי לשון 'עמל' בא על דבר שאין לו הנחה, ולא יבא אל תכלית הנחה. וכן האדם כל זמן היותו מחובר עם החומר, אינו בשלימות בפעל, עד אשר הוא נפרד מן החומר, ואז נמצא בפעל". וכן חזר וכתב שם בפט"ז [רמא.], וז"ל: "כי האדם נברא בכח על השכל, ואף אם הוציא שכלו אל הפעל, עדיין אין כאן שלמות, כי תמיד הוא עוד בכח יותר לצאת אל הפעל, ואין כאן השלמה כלל. כי השלמה הוא כאשר אין כאן תוספת, ודבר זה אינו באדם, כי תמיד אפשר לו להוסיף על השכל". וכן כתב להלן פ"ו מ"ז [יובא בהערה הבאה]. ולפי זה, בודאי שאי אפשר "שיצא [האדם] לגמרי אל הפועל", וכפי הגירסא של דפוס ראשון. וביאור הרישא והסיפא יהיה איפוא כך; "ואף אם אי אפשר שיהיה בעל הנחה", ואם כן כיצד האדם "מתנועע תמיד אל השלמתו", הרי לעולם לא יגיע להשלמתו, "מכל מקום אי אפשר שיהיה בעל הנחה" - עם כל זה אי אפשר שהאדם ישקוט על שמריו, ולא יתנועע כלל לעבר השלמתו, "שזה שייך אל הדברים אשר הם בעלי השלמה, ולא כן האדם". ובביאור הדבר, ראה הערה הבאה, והערות 857, 1688.

<> בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז.] ביאר שני טעמים מדוע האדם לעמל יולד, וז"ל: "אדם לעמל יולד וכו'. פירוש, האדם הזה מצד שהוא בעל גוף, וכל בעל גוף אי אפשר לו שיהיה נח, כי ההנחה ראויה אל הדבר שהוא נבדל. ודמיון זה, כי השבת הוא יום המנוחה מפני שהוא קודש. וכך פירשנו למעלה אצל גוי ששבת חייב מיתה [סנהדרין נח: (ובח"א שם ג, קסג:)]. ולפיכך האדם שהוא בעל גוף, הוא בעל עמל. ועוד, כי האדם הוא בכח ולא בפעל, כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור... וכל שהוא בכח ראוי אליו העמל, שהוא יציאה אל הפעל, ולפיכך 'אדם לעמל יולד'... כל גוף הוא בכח כמו שאמרנו, ומפני שהוא בכח אי אפשר שיהיה בלא עמל לצאת אל הפעל. שאם היה בלא עמל, והיה נח, הוא בפעל, וזה אינו, שאין גשם בפעל, ואם כן על כל פנים אי אפשר שיהיה בלא עמל" [ראה להלן ציון 877]. נמצא שהיות האדם מתנועע תמיד אל עבר השלמתו, אינה משום שהשלמה זאת היא בת כיבוש, אלא משום שהאדם הוא בעל גוף וגשם, וכמו שהתבאר. @**ולהלן פ"ו מ"ז**^ [ד"ה ורבי עקיבא] כתב: "וזה שאמר הכתוב [משלי טז, כו] 'נפש עמלה עמלה לו'. וענין העמל הזה כמו שפירשנו לעיל אצל 'אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך', שהאדם נברא לעמל, דהיינו שיוציא דבור התורה אל הפעל... ואף כי אינו מחדש דבר, והוא חוזר על הדברים ששנה אתמול, הלא אין מדריגת האדם רק שיהיה האדם בעמל, ולא שיבא אל התכלית, שיהיה שלימתו בפעל. שאילו היה האדם שלימתו בפעל, היה ראוי לומר שאם לא ילמד כל יום חדוש, לא יבא אל התכלית שיהיה שלימתו בפעל. אבל אין הדבר כך, שאין מגיע אל זה שיהיה שלימתו בפעל, רק שיהיה בכאן עמל מבלי שיגיע שלימתו אל הפעל לגמרי... והוא שנאמר 'אדם לעמל יולד' כמו שפירשנו למעלה בפרק רבי אומר, כי האדם נשאר בכח תמיד, ולא יבא אל תכלית השלימות שיהיה בפעל, רק שישאר תמיד בעמל שלו, ודברים אלו ברורים מאד".

<> בא להורות שיש לאדם ג' חלקי נפש, וכנגדם נאמר בגמרא עמל מלאכה, עמל שיחה, עמל תורה.

<> לשונו בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:]: "וג' דברים אמר; עמל מלאכה, עמל שיחה, עמל תורה. וזה כי האדם יש בו נפש חיוני, נפש המדברת, נפש שכלי" [המשך דבריו מובא בהערה 864]. ובנתיב האמונה פ"ב [א, רט:] כתב: "האדם צריך השלמה בכל אשר שייך לאדם, ויש לו השלמה מצד הנפש החיוני, ויש לאדם השלמה מצד נפש המדברת, ויש לאדם השלמה מצד השכל. וכל אלו הם כחות האדם, כי נפש החיוני בפני עצמו, ונפש המדברת בפני עצמו, נפש המשכלת בפני עצמו, והגוף בפני עצמו, אלו ד' דברים הם האדם עצמו". ואודות נפש החיוני, הנה בתפארת ישראל פ"א [כט:] כתב: "תמצא האדם משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים בהרבה פעולות, ודבר זה בודאי מצד הנפש החיוני אשר באדם, אשר בו משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים". וראה להלן הערה 864.

<> כפי שהזכיר למעלה פ"א מי"ח [לפני ציון 1734]: "שכל האדם, שנקרא אצל האדם 'שכל היוליאני'". וכן הזכירו בח"א לשבת קנב. [א, פב:], ובח"א לסוטה כא: [ב, סב.]. ואודות ששכל היוליאני הוא בלתי נבדל, כן כתב בח"א לנדה מה: [ד, קסד:], וז"ל: "כי השכל היולאני נתן השם יתברך לאשה, מצד שהאשה היא מוכנת לזה ביותר. כי האיש יש לו שכל וחכמה ביותר, הוא השכל הנבדל, אבל שכל היולאני מוכנת האשה לקבל ביותר". והרמב"ם במו"נ ח"א פס"ח קראו "השכל ההיולאני". והרמב"ן בראשית א, א כתב: "החומר הראשון, נקרא ליונים היולי". וראה ב"פירוש מהמלות הזרות" בסוף המו"נ אות הה"א, ערך היולי. אמנם לא מצאתי מקורו שהנפש המדברת בפרט תקרא "שכל היוליאני".

<> פ"א תחילת מי"ז, בביאור "לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה", וכלשונו [לאחר ציון 1461]: "רוצה לומר במה שהאדם בעל גוף יפה לו השתיקה. וזה כי הדבור הוא נפש המדברת, אשר נפש המדברת הוא כח גופני, שהדבור כח גופני, ואינו שכלי לגמרי. לכך ראוי לו השתיקה, שלא יבא לידי טעות ושבוש. כי כאשר הוא פועל בכח הדברי, מבטל כח השכלי, כמו שיתבאר בסמוך, לכך ישתוק, ויהיה פועל בכח השכלי אשר אינו גופני כמו שהוא כח דברי, שלא ימלט מן הטעות", ושם הערה 1464. @**יש להעיר**^, כי בדרוש על התורה [י:] כתב: "הדבור אי אפשר בלא שכל, והתינוק שאינו מדבר, לא בשביל שאינו יכול לדבר, רק מפני שהוא חסר דעת ושכל, ולכך נקרא 'שכל הדברי'". ובגבורות ה' פס"ד [רצא:] כתב: "הדיבור הוא קרוב אל השכלי יותר, ולפיכך הולד לא יוכל לדבר בעת שנולד, מפני שאינו בן דעת". וכן כתב קודם לכן שם בפכ"ח [קיב:]. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן ש"הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה". וצריך לחלק ולומר שכאן כוונתו לתינוק מעל ג' שנים [שמדבר], ובשאר מקומות כוונתו לתינוק פחות מג' שנים [שאינו מדבר (ראה תפארת ישראל פ"ג הערה 44)], וכמו שכתב בגבורות ה' הנ"ל "הולד לא יוכל לדבר בעת שנולד" [ראה למעלה פ"א הערה 1533].

<> כמבואר בתחילת הערה 849. ובתפארת ישראל פ"א [כט.] כתב: "האדם אשר הוא נבדל מכל שאר בעלי חיים מצד הנפש, שאין נפשו נפש בהמית, רק נפשו נפש שכלית". ובסוף הפרק כתב שם [מב:]: "ההבדל המיוחד אשר בין האדם ובין שאר בעלי חיים, מה שהאדם יש לו נפש אלקית" [הובא למעלה הערה 524]. וראה למעלה פ"א מי"ג הערה 1280. ובח"א לסנהדרין נב: [ג, קסב.] כתב: "הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל', שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו. אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז השכל בטל אצל הגוף כאילו אינו נמצא" [הובא למעלה פ"א הערה 689]. אמנם עם כל זה הדגיש הרבה פעמים שאין לאדם שכל נבדל מהגוף לגמרי, וכגון בבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי", וכמלוקט למעלה בהקדמה הערה 18, ובפרק א הערה 691. [ולפי זה מה שכתב (לפני ציון 849) "ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי" לאו דוקא קאמר]. וראה להלן הערות 987, 1185, 1313.

<> פירוש - כל הנבראים [כולל האדם] נבראו שיהיו בשלימות ללא חסרון, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 836]: "כל הנבראים נבראו בדין ובמשפט", וראה הערה 840. ולהלן פ"ה סוף מ"ו כתב: "כי השם יתברך ברא העולם בשלימות, ואין חסרון בעולם". "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג], ובבאר הגולה באר החמישי [לד:] כתב: "כי אין חסרון במעשה ידיו", ושם הערה 197. "ואל תאמר כי יהיה ח"ו בפעל השם יתברך דופי" [לשונו בתפארת ישראל פ"ב (נג.)]. "ואיך יהיה מעשה האלקים חסר" [לשונו בתפארת ישראל פל"ה (תקיד.)], "כי הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:)]. ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" כתב [לאחר ציון 76]: "ואם לא יהיה לישראל נצחית לעולם הבא, חס ושלום יהיה חסרון במעשה ידיו, ואין חסרון במעשה ידיו", ושם הערה 78.

<> פירוש - האדם אינו מגיע אל השלמתו רק שכאשר נעשה בעל הנחה לגמרי, וזהו במותו. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ג [סד.]: "האדם כל זמן היותו מחובר עם החומר, אינו בשלימות בפעל, עד אשר יפרד מן החומר, ואז נמצא בפעל". ובהספד [הנדפס בסוף גו"א במדבר הוצאת בני ברק, עמוד קעח] כתב: "לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה... ואף כי משה רבינו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מ"מ לא היה במחיצה עליונית לגמרי... ואין מגיע האדם לדבר זה רק כאשר נלקח מן העוה"ז... כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עילוי אל הצדיק מדבר זה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובנתיב התשובה פ"ח [ד"ה ולפיכך אמר] כתב: "כי כאשר סילק גופו... והגיע אל המיתה, אז נעשה שכלי, וכאילו נבדל מן הגוף לגמרי". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ה אות יג. וזהו מאמר חכמים [חולין ז:] "גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן". וראה להלן הערה 1305.

<> פירוש - בכל מעשה בראשית נאמר "וירא אלקים כי טוב" [בראשית פרק א], חוץ מאדם, שעליו לא נאמר בפרטיות "כי טוב". וכבר העיר כן למעלה פ"א מ"ב [לאחר ציון 349].

<> להלן פ"ג מי"ג [ד"ה ואחר שאמר] כתב: "יש לך לדעת כי האדם הזה אינו כמו שאר הנבראים, כי שאר הנבראים אין לאחד קנין יותר ממה שנברא בעת בריאתו. אבל האדם נברא חסר, כי [איוב יא, יב] 'עיר פרא אדם יולד', ואחר כך יקנה האדם השלמתו ויושלם". ובתחילת דרוש על התורה [ט:] כתב: "נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. אשר יש להסתפק בזה, למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה, יותר מכל הנבראים שכלם מן האדמה נבראו... אבל לכך נקרא הוא על שם האדמה יותר מכל נבראים זולתו, מפני התייחסו ודמיונו אליה לגמרי, מה שאין כן בבהמה וכל שאר הנבראים. כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים. הנה היא בכח ויוצא ממנה הכל לפעל. כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל. ולכך נקראים מעשי האדם הטובות 'פרי', כדכתיב [ישעיה ג, ו] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'. וכן המעשים הרעים נקראים 'פרי', [משלי א, לא] 'ויאכלו מפרי דרכם וממועצותיהם ישבעו', כדאיתא בקדושין [מ.]. כל זה מפני שהאדם נקרא על שם האדמה, ופירות האדמה הזאת הם המעשים; אם טובים - הרי הוציאה פירות טובות. אם רעים - הרי קוץ ודרדר הצמיחה. ודבר זה מבואר בכמה מקומות, עד שאמרו [רש"י בראשית ו, ט] שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים. לא כן מסודרים בבריאתם של ענין זה כל שאר נבראים, שאינם בכח ויוצאים לפעל. כי כל מה שראוי שיהיה בהם, נמצא בהם מיד כשנבראו. ולכך נקראת היותר עצמות שבהם 'בהמה'. כלומר 'בה מה'. כי מה שראוי שימצא בה - הרי הוא מתחלה בה. שאם נברא השור לחרוש, והחמור לישא משא, הרי נמצא בהם בהבראם, ואין דבר בה בכח שיצא אחר כך אל הפעל. אבל האדם לא נקרא רק שיהיה הוא מוציא שלימותו אל הפעל, בבחינת האדמה הזאת, אשר ממנה נוצר, וכל זמן שלא הוציא שלימותו אל הפעל נחשב אדמה בכח בלבד. והעברי"ם הביטו, כי דמיון גמור יש לאדם אל האדמה. כי כמו אשר האדמה נזרע בתוכה חטים וכל מיני זרע נקי וטוב, ונשרשים בה תוך העפר, ומוציאה צמחיהם, כן נתן השי"ת הנשמה הטהורה והזכה, חלק אלקי ממעל בגוף האדם, ונשרשת שם ומוטבעת בגוף כאשר מוטבע החטה באדמה. ואם אין האדם מוציא צמחיו ופירותיו הטובות, אזי ידמה אל אדמה בורה ושדה בלתי נזרעת. ולכך החליטו חכמים לאשר איננו בעל תורה כנוי 'בור' [להלן פ"ב מ"ה], כשהוא כמו אדמה בורה שהובירה, ואינה מוציאה דבר" [הובא למעלה פ"א הערה 1826]. וכן חזר וכתב שם בהמשך [סוף יא:], ובתפארת ישראל פ"ג [נז:].

<> פירוש - אין האדם מגיע במשך ימי חייו אל השלמתו, וכמבואר בהערה 846. לכך לא נאמר עליו "כי טוב" בשעת יצירתו, כי עדיין לא הגיע אל השלמתו. והרי מצינו דוגמת זה במעשה בראשית; על הנעשה ביום שני בבריאה לא נאמר "כי טוב", ופירש זאת רש"י [בראשית א, ו]: "ומפני מה לא נאמר 'כי טוב' ביום שני, לפי שלא היה נגמר מלאכת המים עד יום שלישי, והרי התחיל בה בשני, ודבר שלא נגמר אינו במלואו וטובו. ובשלישי שנגמרה מלאכת המים, והתחיל וגמר מלאכה אחרת, כפל בו 'כי טוב' ב' פעמים; אחת לגמר מלאכת השני, ואחת לגמר מלאכת היום". וכשם שלא נאמר "כי טוב" על מלאכת יום שני, כי היא טרם נסתיימה, כך לא נאמר "כי טוב" על בריאת האדם, כי טרם הגיע להשלמתו. וראה למעלה פ"א הערה 350.

<> פירוש - אע"פ שהתנועה מצד עצמה היא ההפך מהמנוחה וההשלמה, מ"מ אצל האדם מה שהוא מתנועע אל הפעל, זהו גופא שלימותו, וכמו שיבאר. ולמעלה פ"א מ"ב [לאחר ציון 349] כתב: "לא נמצא בפירוש בכתוב אצל האדם 'טוב', רק ברמז, 'והנה טוב מאוד' [בראשית א, לא]. ואמרו במדרש [ב"ר ט, יב] 'מאד' זה אותיות 'אדם'. וזה נראה, כי האדם חסר 'ועיר פרא אדם יולד' [איוב יא, יב], ואחר כך מתעלה האדם אל המדריגה, עד שהוא טוב. ולפיכך צריך האדם לקנות מעלת הטוב". ומכך משמע שאע"פ שהאדם לא נולד עם שלימותו, אך אחר כך "מתעלה האדם אל המדריגה עד שהוא טוב". ואילו מדבריו כאן משמע שהאדם בחייו לעולם לא יגיע ל"כי טוב". אמנם התשובה לכך היא על פי הדברים שכותב כאן, שאע"פ שהאדם לא יגיע אל השלמתו אלא רק במותו, מ"מ כאשר בחייו הוא מתנועע אל הפועל, זה גופא נחשב להשלמתו. ולמעלה פ"א הערה 350 מובאים דבריו בתפארת ישראל פי"ב [קפח.], שסלל לו דרך אחרת בישוב השאלה מדוע לא נאמר "כי טוב" בבריאת האדם.

<> פירוש - האדם נברא באופן זה שיוציא את שלימותו לפועל, שהרי לולא שיעשה כן לא תהיה לו השלמה כלל, והואיל ועל דעת כן נברא, לכך כאשר נוהג כך, זהו השלמתו, וכמו שמבאר.

<> אודות תנועת השמים, הנה בנתיב השלום פ"ב [א, רכב.] כתב: "כי לא נמצא בנבראים פעולה מהירה תמידית בכח גדול כמו התנועה של השמים, אשר הם מתנועעים תנועה תמידית מהירה. והשמש והירח הם המושלים והפועלים בתחתונים על ידי תנועתם, וכדכתיב [תהלים קלו, ח] 'את השמש לממשלת היום ואת הירח לממשלת הלילה'". ובח"א לגיטין נז. [ב, קיג:] כתב: "כל דבר לפי גסות החומר מעכב התנועה, עד שיסוד הארץ יש לה חומר גס, לכך אין לה תנועה כלל. והשמים אשר יש להם חומר דק וזך, ממהרים תנועה". ולמעלה פ"א מי"ח [לפני ציון 1604] הזכיר גם שם תנועת השמים. וראה הערה הבאה, וציון 876.

<> אמרו חכמים [ברכות סד.] "תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, שנאמר [תהלים פד, ח] 'ילכו מחיל אל חיל אל אלקים בציון'". ובנתיב התורה פ"ט [א, מא.] כתב לבאר: "וחלופי ההשגות יקרא 'מחיל אל חיל', כי מן השגה אחת מגיע והולך אל השנית, ומתחייב האחרת, ומן השלישית הרביעית, עד שחוזר חלילה. כי ההשגות כולם מתחייבים זה מזה, וזה נקרא 'ילכו מחיל אל חיל' עד שמגיע ההשגה אל השם יתברך להשיג מאתו מה שאפשר להשיג. אבל שיהיה השלמה ותכלית אל ההשגה, זה אינו... ובאולי תאמר וכי דבר שאין מנוח לתלמידי חכמים נחשב מעלה, אין זה שאלה, כי אין הפירוש שאין מנוחה להם שהם בעלי יגיעה, כי השמים שהם מתנועעים תמיד, אף שאין הנחה להם מן התנועה, לא שייך לומר גם כן שהם בעלי יגיעה. וזה מפני שעצם בריאתן כך שיהיו מתנועעים. ומכל שכן אצל השכל, שאין התנועה ויגיעה בו כלל, רק מה שאין השלמה ותכלית אל השכל, שכל מנוחה היא תכלית, וזה לא שייך בשכל... ולא תאמר כיון שאין להם מנוחה אם כן יש להם צער, כי כבר אמרנו כי כך ראוי אל השכל מצד עצמו, שאין השלמה אליו". וראה הערות 873, 888.

<> דוגמה לדבר; אמרו בגמרא [ב"מ עז.] "אמר רבא, האי מאן דאגר אגורי לעבידתא, ושלים עבידתא בפלגא דיומא [סיימו עבדתם בחצי היום], אי אית ליה עבידתא דניחא מינה, יהיב להו. אי נמי דכותה, מפקד להו. דקשה מינה, לא מפקד להו, ונותן להם שכרן משלם. אמאי, וליתיב להו כפועל בטל, כי קאמר רבא באכלושי דמחוזא, דאי לא עבדי חלשי", ופירש רש"י שם: "אכלושי דמחוזא - במחוזא שהוא עירו של רבא, היו בני אדם הרגילים לשאת משאות תמיד, וכשיושבין בטלים קשה להן". הרי שיש בני אדם שהרגילות שלהם היא דוקא לשאת משאות תמיד, וההנחה קשה להן. וכך בדיוק היא צורת אדם, שנברא כדי שיעמול להוציא את עצמו אל הפועל, ועמילות זו היא שלימותו. וראה פחד יצחק שבועות מאמר לו, אות ח.

<> מעין זה פירש הראב"ע [קהלת ז, א]: "ויתכן היות ויום המות טוב לבעל השם הטוב, בעבור שימצא מנוחה ושכר טוב, ולא יראה עמל. ואין כן ביום הולדו, כי [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד'". ומעין זה כתוב בחדושי מרן רי"ז הלוי על קהלת שם, שכתב: "טוב שם משמן טוב, ויום המות מיום הולדו, ואמר הגר"ח שאין הכוונה שיום המות הוא טוב מיום הולדו, אלא שזה נמשך לתחילת הכתוב, שאמר טוב 'שם טוב', ואומר שהשם של יום המות הוא טוב משם שניתן לו ביום הולדו. דביום הולדו של אדם ניתן לו שם פלוני, והוא נקרא בשם זה; ראובן, שמעון, וכו'. ואח"כ כאשר גדל והיה לעילוי, אין קורין אותו בשם של 'יום הולדו', אלא קוראין אותו העילוי. ואח"כ גאון הגאונים וכו', ואין מזכירין לו שוב שמו שניתן לו ביום הולדו, אלא לפי גדלו בתורה ובמעשים בתקופת שנותיו, כי הם קובעים לו שם. ולזה אמר שטוב שם של יום המות, שקורין אותו לפי גדולתו בסופו, מן השם שהיו קורין אותו ביום הולדו".

<> לשונו בנתיב התורה פט"ו [א, סג:]: "ואמר 'איני יודע אם לעמל מלאכה אם לעמל שיחה', כלומר אם השלמת האדם במלאכה שהוא השלמת נפש החיוני בלבד, כמו שהוא אצל הבהמה, שיש לה נפש חיוני, והיא נבראת לעשות מלאכה". ובדרוש על התורה [י:] כתב: "לכך אמר איני יודע איזה דבר צריך להוציא מהכח אל הפעל, ולאיזה דבר נברא, אם לעמל פה אם לעמל מלאכה. פירוש, כי יש באדם נפש חיוני, ויש דרך לפני איש לומר שנברא האדם להוציא נפש החיוני אל הפעל, והמלאכה היא לנפש זה". וכן הוא בתפארת ישראל פ"ג [סב.]. ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:] כתב: "ואמר שאל יחשוב האדם שלימתו האחרון הוא נפש החיוני שבאדם, שהוא שלימת בעלי חיים, שעושה מלאכה בנפשו". ובנתיב האמונה פ"ב [א, רי.] כתב: "דבר זה ידוע כי הפעולה שפועל האדם הוא מצד הנפש החיוני, שאליו הפעולה, שהרי הבהמה שאין לה השכל, היא גם כן בעלת הפעולה". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "הנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". וראה למעלה פ"א הערה 1479, ולהלן ציונים 886, 1582.

<> מביא פסוק אחר ממה שהביא למעלה, שלמעלה [לפני ציון 842] כתב כלשון הגמרא; "כשהוא אומר [משלי טז, כו] 'כי אכף עליו פיהו', הוי אומר לעמל פה נברא". וכאן מביא הפסוק [קהלת ו, ז] "כל עמל אדם לפיהו". ובנתיב השתיקה פ"א [ב, צח.] כתב: "כי האדם יוצא לפעל על ידי הדבור... ואין האדם יוצא לפעל רק על ידי התורה. וכבר בארנו זה במקום אחר על פסוק [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד', שהאדם נברא על ענין זה שיצא לפעל על ידי דברי תורה. ודוקא בדבור הפה, וכדכתיב 'כל עמל האדם לפיהו'". הרי שמתייחס למאמר שלפנינו, וגם שם הביא את הפסוק מקהלת ולא הפסוק במשלי. ויש לעיין בזה.

<> אלא נפש המדברת תולה בפה, וכמבואר למעלה [הערה 849]. ובדרוש על התורה [י:] כתב: "לכן אמר 'כשהוא אומר כי אכף עליו פיהו הוי אומר וכו'', כלומר כי צריך האדם להוציא שלימות האנושי אל הפעל, והוא שכל הדברי, כי הדבור אי אפשר בלא שכל. והתינוק שאינו מדבר, לא בשביל שאינו יכול לדבר, רק מפני שהוא חסר דעת ושכל, ולכך נקרא 'שכל הדברי'. ואמר שצריך להוציא נפש השכלי אל הפעל".

<> לשונו בדרוש על התורה [י:]: "ועדיין איני יודע אם לעמל תורה נברא וכו'. כלומר אם צריך להוציא השכל הדברי לבדו אל הפעל, ללמוד לשונות ודברי מליצות ושאר דברים המתייחסים אל השכל הדברי, ובזה נקרא הוצאת שלימותו אל הפעל. או נברא להוציא שכל העיוני אל הפעל, לדבר דברי תורה, שהוא שכל עיוני". ובתפארת ישראל פ"ג [סב:] כתב: "ועל זה אמר כיון דכתיב 'נפש עמלה עמלה לו כי אכף עליו פיהו', הרי כי עמל הזה הוא עמל פה, שהוא כח הדברי, שכח זה צריך שיוציא אל הפעל, ועל זה נברא האדם. ואמר עוד 'ועדיין איני יודע אם עמל שיחה או עמל תורה', כי אולי לא צריך שיוציא מן הכח אל הפעל רק כח הדברי, שאינו שכל גמור, אבל לא כח השכלי שהוא דבור של תורה, וזהו שכל גמור".

<> לשונו בדרוש על התורה [י:]: "ועל זה אמר לעמל תורה נברא, כדכתיב 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', כי השכל הדברי אינו שלימות בפעל כלל, רק עמל התורה הוא השלימות הגמור, והוא שכל העיוני האלקי, דבר זה צריך להוציא אל הפעל". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:] כתב: "עיקר בריאתו שנברא האדם לא נברא לעמל שיחה ללמוד מליצת הלשון, כי מצד זה אין לומר עליו שהאדם הוא יוצא אל הפעל, כי השיחה אין האדם על ידה בפעל. והאדם נברא שיהיה יוצא אל הפעל מן אשר היה בכח. אבל מה שנחשב האדם בכח לגמרי ויוצא אל הפעל הוא מצד השכל, ואל עמל זה נברא שיהיה יוצא מן הכח אל הפעל, כי על ידי התורה האדם הוא בפעל.... כאשר נברא האדם הזה, נברא מצד שלימתו האחרון שיהיה בפעל על ידי התורה השכלית, ומצד זה נברא. ואם עמל האדם בתורה, הוא עמל בדבר שנברא עליו, דהיינו מצד התורה השכלית, שעל ידה הוא בפעל מה שאפשר לאדם... גם אל יחשוב כי שלימות האחרון שלו נפש המדברת, אבל שלימתו האחרון הוא הנפש השכלי, הוא התורה". וכן הוא בתפארת ישראל פ"ג [סב:], ויובא בהערה 889. ובנתיב התורה פט"ו [א, סג:] כתב: "כשהוא אומר 'כי אכף עליו פיהו' הוי אומר כי האדם נברא להשלים עצמו דבר שהוא השלמת נפש המדברת. ועוד אמר ועדיין איני יודע אם השלמה הזאת השלמת נפש המדברת מצד הדבור בלבד, או אם השלמתו מצד התורה, שהוא השכל האלקי. ועל זה אמר כשהוא אומר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', הוי אומר כי השלמתו הוא מצד הנפש המדברת, והיינו בתורה. כי בזה יושלם האדם, לא מצד הדבור בלבד. הרי מי שהוא בלא תורה אינו בגדר האדם כלל, כי הוא אדם על ידי שיצא אל הפעל". וראה להלן תחילת משנה יד.

<> בתפארת ישראל פכ"ז [תיא:] הביא שלשה הסברים לכך שהתורה ניתנה בשבת, וכלשונו: "קבלת התורה ביום השבת [שבת פו:]. וזה מפני כי הקבלה יותר ראויה ביום השבת, וזה מפני שהוא יום שבאה בו הברכה מעליונים לתחתונים, דכתיב [בראשית ב, ג] 'ויברך אלהים את יום השביעי וגו''. הרי יום השביעי מוכן שתבא הברכה מעליונים לתחתונים. ומפני זה הוא מוכן שתבא התורה מן עליונים לתחתונים גם כן, שאין לך יותר מן התורה, שכולה ברכה. ואין לך יום שראוי שתבא לעולם רק יום השבת, שהוא יום מיוחד להגעת הברכה אל התחתונים. &**ועוד**^, כי יום השבת הוא קדוש ונבדל מן הגשמי, במה שאין בו מלאכה... ולפיכך ראוי שתנתן בו התורה, שהיא שכל גמור מופשט מן הגשמי. &**ומכל שכן**^, כי יום השבת הוא השלמת העולם, ונתינת התורה לעולם הוא השלמת העולם", ושם הערות 49-56. ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" [לפני ציונים 173, 189] ביאר כהסברו השלישי שם [ראה שם הערה 189]. וכאן יביא הסבר רביעי שלא הובא עד כה.

<> אודות שהמלאכה היא גשמית, והיא עובדין דחול, ראה למעלה בביאור משנת כל ישראל הערה 182. ובתפארת ישראל פ"מ [תרכד.] כתב: "מה שאין לעשות מלאכה ביום השבת הוא קדושה לשבת, שהיום הזה אין בו תנועת מלאכה, שכל תנועה גשמית". ובח"א לשבת קיג. [א, נ:] כתב: "כי השבת הוא קודש... וכל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן עניני החומרי. כמו שהוא השבת נבדל מן המלאכה. שכל מלאכה הוצאה לפועל, וכל הוצאה לפועל הוא שייך לגשם אשר יוצא לפועל. ולפיכך המלאכה אסורה ביום השבת, שהוא קדוש".

<> צרף לכאן את דברי הירושלמי הידועים [שבת פט"ו ה"ג] "לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בהן בדברי תורה".

<> וכן להלן יבאר שיש חיוב של עמילות בתורה אפילו בשבת, וק"ו לימי חול. וראה הערה 885.

<> לשונו בנתיב התורה פ"ט [א, מ:]: "מעלת ת"ח אין השלמה לו, כי אין השכל בא לידי השלמה, כי אין תכלית וסוף אל ההשגה, שאם השיג דבר אחד, אפשר להשיג יותר, ולכך אין השכל בא אל השלמה. ודבר זה מורה מה שהיו אמות הארון שבורות כלם, ולא היו אמות שלימות [שמות כה, י]. ומפני זה שאין אל החכמה השלמה כלל, ודבר שאין לו השלמה אין לו מנוחה, כי המנוחה היא בהשלמת הדבר... ולפיכך נתנה התורה בשבת, להורות כי השכל אין מנוח לו, ואין השלמה אליו. כי השבת מיוחד אל השלמה והשביתה, והרי התורה נתנה לעולם בשבת, ודבר זה נחשב בריאת התורה כאשר יוצאת אל הפועל, ואם כן אין לתורה השלמה ושביתה ומנוח. לא כמו העולם הזה הגשמי, שיש לו השלמה. ולכך יש לו שבת, על שהעולם נשלם, אבל אין השלמה ושבת אל השכל... ודבר זה מדריגת הת"ח שיש לו התורה". וראה הערה 861.

<> דע, כי בדרוש על התורה [י:] הביא מאמר זה [שאדם נברא לעמל תורה, וכמובא בהערות הקודמות], ומיד לאחריו כתב: "ומפני שנברא האדם לעמל, לכך נצטוו ישראל למנות ממחרת יום טוב של פסח [ויקרא כג, טו]... צוה למחרת מיד על שיתחילו להכנה לתורה, לספור מספר הימים אשר יעברו, עד כי יהיו מוכנים לקבל עול התורה ומצות. לבל יעלה על דעתן לומר הנה אנחנו בני חורין לגמרי כאשר הוציאנו ממצרים מבית עבדים. דכל עוד היות האדם על האדמה, איננו בן חורין, אבל לעמל הוא יולד. ולא אמרה תורה להתחיל הספירה ביום טוב עצמו, כי הוראת התחלת הספירה היא על העמל... ויום טוב ראשון מורה על החירות, ואיך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד. ומכל מקום למחרת מיד, בלי עוד הפסק זמן, היה צורך שיהיו מכינים את עצמם לקבלת העמל הזה ועולו". ומדוע "אדם לעמל יולד" חל על שבת קודש [לכך התורה ניתנה בשבת], ואינו חל על יום טוב של פסח [לכך הספירה מתחילה רק למחרת השבת]. וצ"ע.

<> על פי איוב טו, טו "הן בקדושיו לא יאמין ושמים לא זכו בעיניו". ובגו"א בראשית פ"א אות טו [ד"ה אמנם] כתב: "שאף שמים לא זכו בדין, כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת". ובגבורות ה' פ"ע [שכב:] כתב: "שאף שמים שייך בו חטא, דכתיב 'אף שמים לא זכו בעיניו'. רוצה לומר כי אף שמים שהם גשמיים נכבדים זכים בתכלית הזכות, מצד שהם גשם לא זכו בעיניו, שאינם בלא חסרון כלל, שהגשם יש בו חסרון, וכיון שהם בעלי חסרון לא זכו בעיני השם יתברך, שהוא פשוט נבדל". וכן כתב בתפארת ישראל פי"א [קעא:]. וטעם הדבר שאין השמים בעלי הנחה, כי אין לגשם הנחה, וכמו שמבאר.

<> כמבואר למעלה הערות 860, 861.

<> כמבואר למעלה בהערה 847.

<> דע, שרובו של הקטע הבא [עד לפני ציון 888] הושמט מהדפוסים המאוחרים, ובמקום זאת נכתב באותם דפוסים אות ו מוקפת סוגריים, כזה; (ו), לסימן שאכן נעשתה כאן השמטה. אך הדברים נמצאים במילואם בדפוס ראשון, והובאו כאן.

<> "וקא דריש ליה לא ישבותו ממלאכה, דאבני אדם נמי קאי" [רש"י שם].

<> מבאר כגירסת העין יעקב, שאיתא התם: "פשיטא, אמר רבינא [ולא "רבא"] לא נצרכה אפילו בשני בשבת", ובגמרא שלפנינו ליתא למלים "פשיטא, לא נצרכה". ודרכו להביא כגירסת העין יעקב, וכמבואר למעלה בהערה 535. ופירש רש"י שם: "לא תימא שביתה דקאמר ריש לקיש לשום חובה קאמר, דלא לכוון לשבות, כגון בשבת שהוא יום שביתה לישראל, או אחד בשבת ששובתין בו, אלא מנוחה בעלמא קא אסר להו, שלא יבטלו ממלאכה ואפילו יום שאינו בר שביתה. 'שני בשבת' יומא קמא דלאו יום בר שביתה נקט, והוא הדין דהוה מצי למינקט שלישי ורביעי".

<> לשונו להלן פ"ה מ"ט [ד"ה וזה אמרם]: "וזה אמרם ז"ל במסכת סנהדרין [נח:] בן נח ששבת חייב מיתה, שנאמר [בראשית ח, כא] 'יום ולילה לא ישבותו'. ויש לשאול, למה יהיה חייב מיתה על זה. אבל זה בשביל שאין ראוי לבן נח השביתה, כי השביתה מורה על שלימות בפועל, ודבר זה אין ראוי לבן נח, מפני שאין להם השלימות בפועל, אבל הם בכח ולא בפועל, לכך אין ראוי להם רק התנועה... ההפרש בין ישראל לבן נח מצד השביתה, כי ישראל מוכרח שיבא לכלל שביתה. שאם לא יבא לכלל שביתה רק יהא לו תמיד המלאכה שהיא התנועה, נחשב כאילו לא היה לו שלימות, שאם היה לו השלימות היה הוא בא אל המנוחה". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ה [קעא.], והובא בהערה 844. ובח"א לסנהדרין נח: [ג, קסא:] כתב: "פירוש כי הדבר שהוא בפעל הוא בעל הנחה, שכבר נמצא בפעל, ואז הוא נח. והגוים אינם בפעל בשלימות כלל - שיאמר עליהם שהם בפעל. והתנועה הוא אינה בפעל כלל, כמו שהוא ידוע מענין התנועה שהיא בכח, ואין התנועה בכח עד שהיא יוצאת לפעל, אבל היא נשאר בכח לעולם. וכל זה ידוע למי שידע מענין התנועה. ולפיכך ראוי לאומות התנועה, כי אין יוצאים לפעל השלימות לעולם, ולכך לא ינוחו, אבל התנועה ראוי להם. ולפיכך גוי ששבת חייב מיתה, וזה מפני כי השביתה הוא מצד שהוא בפעל, ואין שייך דבר זה לגשמי. והגוי כאשר שובת נכנס במדריגה אשר אינה ראויה לו כלל, כי אין ראוי לו השביתה, ואשר יכנס במדריגה אשר אין מציאות אליו עמה, ונעדר ממנו אותה מדריגה, הוא יקבל העדר. והבן זה, ובארנו זה בכמה מקומות, כי הוא ברור". @**אמנם כאן**^ כתב שאסור לגוי לשבות "כי אין זה מגדר האדם שיהיה בעל שביתה", ולכאורה אין זה דין בגוי [כדבריו שהובאו בהערה זו], אלא דין באדם. אמנם להלן יתבאר [הערה 888] שאיסור שביתה לחוד, ועונש מיתה לחוד, שאיסור השביתה הוא אכן משום ש"אין זה מגדר האדם שיהיה בעל שביתה", ואין איסור זה מיוחד רק לגוי, אלא נוהג אף בישראל לפי מדרגתו. אך עונש מיתה שחל עליו הוא אכן מהטעם שנתבאר בהערה זו.

<> וא"כ קשה, כיצד ביאר שגוי ששבת חייב מיתה "כי אין זה מגדר האדם שיהיה בעל שביתה", אך הרי ישראל שובתים בשבת, שאינם עושים מלאכה השייכת לנפש החיוני [כמבואר למעלה בהערה 864].

<> כמבואר בהרחבה למעלה בהערה 524, קחנו משם.

<> מדבריו כאן משמע, שהואיל ויש לישראל נפש נבדלת מהחומר, לכך הם שובתים ממלאכה בשבת, כי המלאכה שייכת לנפש החיוני, ונפש ישראל בשבת מתרוממת מעבר לכך. וכן ביאר בח"א לנדרים לב. [ב, ו:], וז"ל: "השבת שהיא השלמת האדם בנפשו, כי כל ימי השבוע אין נפשו בשלימות כאשר יגע במלאכה, וכאשר בא השבת הוא נח ואז שבת וינפש... וזהו ענין השבת. וכמו שאמרו ז"ל [ביצה טז.] 'שבת וינפש' [שמות לא, יז], נפש יתירה נתנה לאדם בשבת, ובמוצאי שבת נטלה הימנו, דכתיב 'שבת וינפש' ווי אבדה נפש... כי השבת אסור במלאכה, שכל מלאכה היא טורח הנפש, ואין הנפש בשלימות רק בשבת, אז הנפש בשלימות, לכך השבת הוא לנפש, שממנו התנועה, ובשבת היא בשלימות". ובגבורות ה' פמ"ה [קעא.] כתב באופן אחר, והוא שיש השלמה לבעלי הצורה הנבדלת, והובא למעלה בהערה 844.

<> כי אין שביתה ומנוחה לשכל, וכמבואר למעלה הערות 861, 873. אמנם יש להעיר מדברי הרמ"א באורח חיים סימן רצ סעיף ב, שכתב: "פועלים ובעלי בתים שאינן עוסקים בתורה כל ימי השבוע, יעסקו יותר בתורה בשבת מתלמידי חכמים העוסקים בתורה כל ימי השבוע, והתלמידי חכמים ימשיכו יותר בעונג אכילה ושתיה קצת, דהרי הם מתענגים בלמודם כל ימי השבוע". ומצויין שם שמקור הדברים הוא בב"י שם ריש סימן רפ"ח בשם הירושלמי [שבת פט"ו ה"ג] שחלקו הובא בהערה 871. והב"י שם ציין שהמקור ללמוד כך בירושלמי שאוב מדברי התנחומא, ואינו בתנחומא שלפנינו, אלא בפסיקתא רבתי סוף פרשה כג, שאמרו שם: "רבי ברכיה בשם רבי חייא בר אבא, לא ניתנה השבת אלא לתענוג. רבי חגי בשם רבי שמואל בר נחמן, לא ניתנה השבת אלא לתלמוד תורה. ולא פליגי, מה דאמר רבי ברכיה בשם רבי חייא בר אבא לתענוג, אלו תלמידי חכמים שהם יגיעים בתורה כל ימות השבת, ובשבת הם באים ומענגים. מה דאמר רבי חגי בשם רבי שמואל בר נחמן לתלמוד תורה, אלו הפועלים שהם עסוקים במלאכתן של ימות השבת, ובשבת הם באים ומתעסקים בתורה". וכן למעלה בהקדמה [לאחר ציון 189] ביאר שעיון בדברי הלכה עלול להביא לבטול עונג שבת, לעומת עיון בדברי אגדה, שהאגדה מושכת לבו של אדם. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שבשבת יש לישראל לעמול בתורה. וראה מאירי שבת קיח: שכתב: "ובירושלמי אמרו במה מענגו [את השבת], מר אמר בשינה, ומר אמר בתלמוד תורה. ולא פליגי, כאן בתלמיד, כאן בבעל הבית. ופירשו בה רבותי שהתלמיד מענגו בתלמוד תורה, ובעל הבית בשינה. ואני אומר הפך הדברים, שהתלמיד ששונה כל ימי השבוע, מקיים בשבת עונג שינה, שלא יהא שכלו לואה יותר מדאי. אבל בעל הבית שמתעסק כל ימות החול בעסקיו, ראוי לו להתעסק מעט בשבת בתלמוד תורה דרך עונג. והוא שראיתי שם לא ניתנו ימים טובים ושבתות אלא לעסוק בהם בדברי תורה, על ידי שהוא טריח בחול ואין לו פנאי ניתנו לו ימים טובים ושבתות לעסוק בהם בדברי תורה". ושם מביא את המדרש הנ"ל. ויל"ע בזה. וראה למעלה בהקדמה הערה 190.

<> כמבואר למעלה בהערה 864.

<> כמובא בהערה 885. אמנם כאן מוסיף ש"מצד השכל לא יבא האדם אל ההשלמה &**כי**^ אין שכל האדם נברא בהשלמה". והביאור כפי שכתב בנתיב התורה פ"ט [א, מ:]: "מעלת ת"ח אין השלמה לו, כי אין השכל בא לידי השלמה, כי אין תכלית וסוף אל ההשגה, שאם השיג דבר אחד, אפשר להשיג יותר, ולכך אין השכל בא אל השלמה". ובצירוף דבריו כאן הביאור הוא, שמה ששכל האדם לא נברא בהשלמה הוא סימן על מהותו של השכל, שהשכל הוא דבר שמסתעף והולך, ולכך אי אפשר שיהיה דבר שבא אל ההשלמה. דוגמה לדבר; דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן [רש"י שמות לד, כז]. ובביאור זאת כתב בגו"א שם [אות כ] בזה"ל: "כבר נתנו טעם בפרק שני דעירובין [כא:] למה לא הותר לכתוב תורה שבעל פה, מפני שאין קץ וסוף לתורה שבעל פה, כדכתיב [קהלת יב, יב] 'עשות ספרים הרבה אין קץ', ולא כתבה התורה אלא דבר ששייך אליו כתיבה, דכל דבר שנכתב הוא משוער ומוגבל, וזה מה שנכתב, ודבר שבעצמו אין לו קץ וסוף - נהגה עמו התורה כמו שהוא ראוי, שלא יהיה נגבל ומשוער ונכתב כלל בתורה, וזהו ענין שנאסר לכתוב תורה שבעל פה". ופירושו, שהתורה שבעל פה לא נכתבה בהשלמה, כי מעצם מהותה היא מופקעת מגבול וקצבה, ולכך מעיקרא היא ניתנה בעל פה ולא בכתב. וכך היא המדה בנוגע לשכל; מתוך שהיא לא נבראה בהשלמה, מוכח שכך היא אינה בת השלמה, וזאת משום שהיא אינה ניתנת לקצבה ולגבול.

<> ואם תאמר, אם ישנה התאמה גמורה בין נפש הגוי לשכל הישראל, מדוע מצינו אצל נפש הגוי ש"גוי ששבת חייב מיתה", ולא מצינו מאמר מקביל לזה אצל שכל הישראל, שמעולם לא נאמר "ישראל ששבת [מהתורה] חייב מיתה". ויש לומר, שהשויון בין נפש הגוי לשכל הישראל קיים עד כמה שמוטל על שניהם להיות עמלים לעולם ללא השלמה. אך בנוגע לעונש שבדבר, כאן מתחלקים השנים; גוי ששובת חייב מיתה, כי הוא מכניס עצמו למחיצה שהיא מעבר למדריגתו הגשמית, כאשר הוא נוהג כאילו הוא נבדל, וכמבואר בהערה 881. ובהוצאת דרך חיים מכון יד מרדכי, עמוד פא, הביא בהערה 128 לשון הכת"י על ההקדמה [שאינו נמצא תחת ידי], שנכתב שם כך: "גוי ששבת חייב מיתה, וזה מפני כי האומות אין להם השלמה, וכאשר כאילו יש לאומות השלמה, ובזה הוא נכנס במעלה עליונה, היא מעלת ישראל. וכל אשר נכנס למעלה קדושה עליונה, הוא כמו זר שעובד על המזבח, שחייב מיתה [סנהדרין פג:]. ולפיכך גוי שהוא שומר השבת, שהוא קודש, חייב מיתה". אך ישראל ששובת מלימוד תורה אינו מכניס עצמו למחיצה שהיא מעבר למדרגיתו, אלא אדרבה, הוא מונע עצמו מלהתעלות אל התורה. כי לא מצינו שיש לבעלי מדריגה עליונה וקדושה השלמה בתורה, שהרי אמרו חכמים [ברכות סד.] "תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, שנאמר [תהלים פד, ח] 'ילכו מחיל אל חיל אל אלקים בציון'", וכמבואר בהערה 861. נמצא שגוי ששובת ממלאכה מעלה עצמו למדריגה שהיא עליונה ממנו, ואילו ישראל ששובת מהתורה משפיל עצמו למדריגה נמוכה ממנו.

<> כי על כך נאמר [יהושע א, ח] "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה". ויש בזה הטעמה מיוחדת; דוקא הפסוק המלמדנו שהאדם נברא לעמל פה של תורה ["לא ימוש ספר התורה הזה &**מפיך**^" (סנהדרין צט:)], הוא גם המלמדנו שדברי תורה לא ימושו מפיו. ואין כאן שנים שנזדמנו לפונדק אחד, אלא יש כאן אב ותולדה; הואיל והאדם נברא לעמל תורה, לכך עליו לעסוק בכך ללא הפסק וללא הנחה. ונקודה זו ממש מבוארת בתפארת ישראל פ"ג [סב:], וז"ל: "כשהוא אומר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', מזה נלמוד כי האדם על זה נברא שיוציא אל הפעל כח הדברי השכלי, שהוא שכל התורה. ולפיכך אמר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', כי אחר שהאדם שלמותו בכח, צריך שיהיה כל עמלו ופעלו בדבר שהוא שלמותו האחרון אשר נברא בשבילו, כמו שאמר הכתוב 'אדם לעמל יולד', שרוצה לומר כי תכלית מעלתו הוא אל העמל שהוא יציאה אל הפעל, וזהו 'לא ימוש וגו''". ובתפארת ישראל ס"פ יב [קצז:] כתב: "אשר רצו חכמים לבאר כי העסק בתורה הוא תכלית האדם, ועל זה אמר הכתוב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה", ושם הערה 93. וראה להלן הערה 1444.

<> דע, שגם הגר"א בפירושו כאן הביא את הגמרא [סנהדרין צט:], שאדם לעמל יולד, וזהו "לכך נוצרת". אמנם רש"י כאן הביא את הגמרא [שבת פח.] שהקב"ה התנה עם מעשה בראשית שיקיימם רק אם ישראל יקבלו עליהם התורה, "נמצא עכשיו שחובה גדולה מוטלת עליו, ולא בטובה הוא עושה" [לשון רש"י, והובא גם בתויו"ט]. ונראה שהמהר"ל והגר"א נאידי מזה, כי רצונם לבאר מדוע אם "למדת תורה &**הרבה**^ אל תחזיק טובה לעצמך", וזה לא מוסבר על פי המאמר בשבת. אך לפי המאמר בסנהדרין אף ענין זה מוסבר, שכמה שהאדם ילמד תורה הרבה, עדיין אין בכך חריגה מ"לכך נוצרת", ומ"אדם לעמל יולד", וכמו שנתבאר. וראה בפירוש הגר"א למשלי [טז, כו] שכתב: "אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת. והיינו שמלמדים לאדם בבטן אמו כל התורה [כדי] שיהיה ביכולת האדם להשיג כל ימי עמדו בזה העולם, וזהו 'כי לכך נוצרת'". וראה הערה 836. @**ודע**^, כי להלן במשנה ט [לאחר ציון 964] יחזור לבאר בהרחבה את דברי המשנה הזאת, ואת ענינם של חמשת תלמידי ריב"ז שהוזכרו כאן.

%[ט]

<> פירוש - במה עדיפה מדה זאת משאר כל המדות. וכן הרבינו יונה פירש כאן: "בכל המדות הטובות והישרות יש לאדם להדבק בהן, אלא זה רוצה לומר הדבק במדה אחת להיות שלם בה, כי טוב לאדם לאחוז באחת בשלמות, ונקל אליו להשיג ממנה אל כל המדות החשובות, מהיותו בו כמה מדות ואינו שלם באחת מהן. וזהו שאמר רבי אליעזר 'עין טובה'". והשאלה היא מדוע עין טובה היא המדה שנבחרה לזה. וראה להלן הערות 1053, 1131.

<> מפרש "חבר טוב" שהוא יהיה חבר טוב לזולתו, ולא כפירוש הרע"ב שכתב שימצא לעצמו חבר טוב, וכלשונו: "חבר טוב - שמוכיחו כשרואה אותו עושה דבר שאינו הגון", וכן פירשו כאן המאירי והגר"א, בבחינת "קנה לך חבר" [למעלה פ"א מ"ו]. והרבינו יונה הביא בתחילה ראשונים המפרשים "חבר טוב - שידבק האדם אל החבר הטוב", אך דחה פירוש זה בזה"ל: "כי לפי דבריהם 'עין טובה' ו'לב טוב' הם דברים שבגופו, ו'חבר טוב' ו'שכן טוב' משל אחרים וחוץ מגופו". ולכך הסיק שהכוונה היא שהוא עצמו יהיה חבר טוב לזולתו, והמהר"ל מפרש כמסקנת הרבינו יונה. ודע, שבכת"י ביאר המהר"ל "חבר טוב" שמתחבר לחבר טוב, ולא שהוא יהיה חבר טוב, שהשמיט שם את לשונו כאן, ובהמשך המשנה כתב: "כי כאשר יש לו חבר טוב הוא דבק בטוב לגמרי, וזה מביא לטוב בכל". וכך ביאר שם "חבר רע" [ראה להלן הערות 945, 1132].

<> פירוש - לפי ההבנה הראשונה "חבר טוב" אינו דבר השייך למדות טובות, אלא שזו עצה טובה שינהיג עצמו במצב מסוים, ולא שיש בזה קנית מעלה גדולה. ולהלן [לאחר ציון 1130] שאל שוב שאלות רבות על המשנה, וחזר שם על כמה מהשאלות ששאל כאן. וכך כתב שם שאלה זו: "ועוד, מה ראה רבי יהושע לבחור חבר טוב, איך אפשר שתהיה במעלה גדולה כל כך במה שהוא חבר טוב. ואם המדה היא טובה כאשר יש לו חבר טוב, הנה אשר הוא טוב בעצמו בודאי יותר ויותר מעלה, והיה לו לומר אשר הוא טוב", ושם הערה 1132.

<> מבאר "שכן טוב" שהוא עצמו יהיה שכן טוב לזולתו, ולא שימצא לעצמו שכן טוב. אך הגר"א כאן משוה זאת למשנה למעלה [פ"א מ"ז] "הרחק משכן רע", והכוונה כאן היא שהוא יבחר לשכון ליד שכן טוב. וכן הרבינו יונה מתחילה ביאר "שכן טוב - לבקש דירה ששכניה טובים, כי חברתם טובה והנאתם מרובה בזמן שהם טובים", אך דחה זאת [ראה הערה 892], והסיק: "שיהיה בעצמו טוב עם כל שכניו", וכמסקנה זו מפרש המהר"ל. ובכת"י ביאר המהר"ל "שכן טוב" ששכנו הוא טוב, שהשמיט שם את לשונו כאן, ובהמשך המשנה כתב בכת"י: "שכן טוב, כי השכן הוא עמו, ולא סר ממנו, וזה נקרא שהוא שכן לטוב, ויהיה טוב לגמרי". וכן ביאר שם "שכן רע" [ראה להלן הערה 945]. וכן להלן [לפני ציון 1133] כתב: "ויותר מזה... מה מעלתו של שכן טוב". ובביאור ה"מכל שכן" שאמר כאן [וכן "ויותר מזה" שאמר להלן], ראה הערה הבאה.

<> שזה נשמע כעצה טובה, אך לא שיש בכך קנית מעלה. ומה שכתב "ומכל שכן", לכאורה יוסבר על פי דבריו בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ:], שכתב: "'טוב שכן קרוב מאח רחוק' [משלי כז, י], ורוצה לומר אף כי בשכנים לא היה הקירוב הזה, שאין השכן בא להיות שכן אליו ולבקש החבור אליו, ועם כל זה שייך אצל שכן 'קרוב', דסוף סוף יש להם קירוב כאשר הם שכנים ביחד. אבל האח... יקרא 'אח' בין שהוא קרוב ובין שהוא רחוק, ולא כן השכן, כי לא נקרא 'שכן' רק אם הוא קרוב, ומפני כך השכן הוא יותר טוב". ובבאר הגולה באר השני [רמד.] כתב: "כי השכנים, אדם קרוב אליהם מצד הדירה". [הובא למעלה פ"א הערה 892, ולהלן הערה 1188]. הרי קרבת שכן היא רק מפאת היותם נמצאים יחד בדירה, אך לא שמבקש החבור אליו, ולכך איזו קנית מעלה יש בכך שעושה עצמו שכן טוב לדיירים שמסביבו. ולהלן [לפני ציון 1133] חזר לשאול שאלה זו, וז"ל: "ויותר מזה שאמר רבי יוסי שכן טוב, ומה מעלתו של שכן טוב [ש]הוא כל כך למנות דבר זה מן המדות המשובחות".

<> פירוש - רבי יהושע אומר "חבר רע", ורבי יוסי אומר "שכן רע", הרי שכל אחד אמר בסיפא את ההיפך ממה שאמר ברישא.

<> שזה היה ההפך מהמעלה שהזכיר ברישא "רבי שמעון אומר, הרואה את הנולד". [כתב כאן "רבי שמעון בן נתנאל", כי כך הוא הוזכר במשנה הקודמת]. וכן חזר ושאל שאלה זו להלן [לפני ציון 1136], וראה הערה 919.

<> שאמר "לב טוב".

<> נמצא שהקשה על המשנה חמש קושיות; (א) מדוע ראה ר"א ש"עין טובה" היא המעולה שבמדות [תשובה על כך ראה לפני ציון 905]. (ב) מה המעלה שיש בלהיות "חבר טוב" [תשובה על כך ראה מציון 906 ואילך]. (ג) מה המעלה שיש בלהיות "שכן טוב" [תשובה על כך ראה מלפני ציון 911 ואילך]. (ד) מדוע רבי שמעון לא אמר בסיפא ["הלוה ואינו משלם"] את ההיפך מדבריו ברישא ["הרואה את הנולד". תשובה על כך ראה מציון 918 ואילך, ולאחר ציון 948]. (ה) כיצד מדת "לב טוב" כוללת "הרואה את הנולד" [תשובה על כך ראה מציון 921 ואילך]. וראה להלן ציון 953.

<> גורס במשנה "דרך טובה", ולא "דרך ישרה" [ראה בשנוי נוסחאות על המשנה]. וכן כתב למעלה במשנה א [לפני ציונים 10, 38].

<> פירוש - רבי יוחנן אינו מחפש דרך שהיא טובה לכשעצמה, אלא דרך שהיא הטובה ביותר העולה על כולן, שמתוך כך תהיה אותה הדרך כדאית וראויה ביותר לאדם להדבק בה. ולמעלה [לפני ציון 56] כתב: "רבי יוחנן בן זכאי אמר 'איזה דרך טובה שידבק בה האדם'... ובטוב שייך דבוק", וראה שם הערה 56. וכן המאירי כתב כאן: "צאו וראו איזוהי דרך טובה שידבק בו האדם להיותה כשורש לכל מידות הטובות". וראה להלן הערה 925.

<> כמו [יומא כח.] "אמר להם הממונה, צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה". וכן [תענית יט.] "צאו וראו אם נמחית אבן הטועין". וכן [קידושין לא.] "בעו מיניה מרב עולא עד היכן כיבוד אב ואם, אמר להם, צאו וראו מה עשה עובד כוכבים אחד באשקלון ודמא בן נתינה שמו". וזה לשונו בנצח ישראל פל"א [תקצח:]: "האדם קונה החכמה שלו ממה שהוא רואה ומשיג, לא כמו התורה אשר ניתנה לאדם מן השם יתברך, אבל האדם צריך למושכלות שלו להשיג בנמצאים. ולפיכך קרא שכל האדם 'טייעא' [ב"ב עד.], אשר הוא סוחר ישמעאל [רשב"ם ב"ב עג:], אשר כל סוחר סובב כל הארץ, וכך שכל האנושי צריך לסבב ולעיין בנמצאים, ומהם יקנה החכמה". וראה בתויו"ט כאן, ולמעלה פ"א הערה 1508, ובפרק זה הערה 45. ובשיטמ"ק כתובות ז: איתא "אמרינן בירושלמי [יבמות פ"ז ה"ג] כל הלכה שהיא רופפת בידך, פוק חזי איך עמא דבר, ונהוג כוותייהו". הרי שיש חכמת התורה, ויש חכמה הבאה מ"פוק חזי". וראה להלן הערה 1134. ומדגיש זאת [שאיירי במדה טובה ממה שעומדים על הנמצאים, ולא ממה שלמדו כן מהתורה], כי כל ענינו של ריב"ז הוא להורות לתלמידיו שעליהם לחפש מדה טובה אחת שניתן לראות עליה בעליל שמתן שכרה בצדה, וכי "יש בה טוב הרבה". לכך בהכרח שמדובר בדבר הבולט לעיני בשר במציאות, ולא בדבר הנלמד מחכמת התורה הנעלמת.

<> בנתיב עין טוב פ"א [ב, ריג.] כתב: "'עין טוב' נקרא כאשר הוא רוצה וחפץ שיהיה חבירו בשלימות ובטוב, והפך זה 'עין רע' נקרא כאשר עינו צר בשל אחר" [ראה הערה 921]. וזהו שכתב כאן שעין טובה היא כאשר "רואה אצל בני אדם עושר וגדולה ושאר מעלות, ועינו טובה בבריות". וראה הערה 933.

<> רש"י שבת לד: "כהרף עין - כשיעור קריצת עין, ברפיון ולא בחזקה".

<> מפאת היותה תדירה ותמידית. וצרף לכאן את דברי הרמב"ם להלן פ"ג מט"ו בביאור "והכל לפי רוב המעשה", שכתב: "המעלות לא יגיעו לאדם לפי רוב גודל המעשה, אבל לפי רוב מספר המעשים, והוא שהמעלות אמנם יגיעו בכפול המעשים הטובים פעמים רבות, ועם זה יגיע קנין חזק, לא כשיעשה אדם פעל אחד גדול מפעולות הטובות, כי בזה לבדו לא יגיע לו קנין חזק. והמשל בו כשיתן האדם למי שראוי אלף זהובים בבת אחת לאיש אחד, ולאיש אחד לא יתן כלום, לא יעלה בידו מדת הנדיבות בזה המעשה האחד הגדול, כמו שמגיע למי שהתנדב אלף זהובים באלף פעמים, ונתן כל זהוב מהם על צד הנדיבות. מפני שזה כפל מעשה הנדיבות אלף פעמים, והגיע לו קנין חזק, וזה פעם אחת לבד התעוררה נפשו התעוררות גדולה לפעל טוב, ואחר כך פסקה ממנו... וזה ענין אמרו 'לפי רוב המעשה', אבל לא לפי גודל המעשה". ואע"פ שבנתיב הצדקה ס"פ ד [א, קעט.] חלק על הרמב"ם בנוגע לצדקה, הנה תראה שחלק עליו מצד ענין אחר [לגבי גודל המצוה], אך לגוף דברי הרמב"ם בודאי יסכים, שמדה שמתרגל בה נעשית לקנין יותר חזק מאשר מדה שאינו מתרגל בה, וכדבריו כאן. ובזה מיושבת קושיתו הראשונה מלמעלה מה המיוחד במעלת "עין טובה". @**ובכת"י**^ כתב בסגנון אחר, וז"ל: "ואמר רבי אליעזר בן הורקנוס 'עין טובה', כי מי שיש לו עין טובה גורם לאדם שהוא טוב, כי כח הוא גדול מאוד, וכאשר יש לו עין טוב, הוא גורר אחריו כל דבר שהוא טוב". ואודות כחה הגדול של העין, ראה בנתיב עין טוב פ"א [ב, ריד.].

<> כי חבר טוב מעונין בטובתו של חבירו, ומעין מה שכתב הרמב"ן לגבי "ואהבת לרעך כמוך" [ויקרא יט, יח], וז"ל: "מצות התורה שיאהב חבירו בכל ענין כאשר יאהב את נפשו בכל הטוב... ואם יהיה אוהבו בכל, יחפוץ שיזכה רעהו האהוב לו בעושר ובנכסים וכבוד ובדעת ובחכמה, ולא שישוה אליו, אבל יהיה חפץ בלבו לעולם שיהיה הוא יותר ממנו בכל טובה. ויצוה הכתוב שלא תהיה פחיתות הקנאה הזאת בלבו, אבל יאהב ברבות הטובה לחבירו, כאשר אדם עושה לנפשו, ולא יתן שיעורין באהבה. ועל כן אמר ביהונתן [ש"א כ, יז] 'כי אהבת נפשו אהבו', בעבור שהסיר מדת הקנאה מלבו". והרמב"ם בהלכות דעות פ"ו ה"ג כתב: "מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו, שנאמר 'ואהבת לרעך כמוך'. לפיכך צריך לספר בשבחו וכו'". וברור שאם יש בו מדת עין רעה, אינו יכול לקיים זאת.

<> ממדת עין טובה.

<> פירוש - כשיהיה חבר טוב הוא גם ייעץ לחבירו עצות טובות, וכמו שמבאר.

<> נאמר [בראשית יח, א] "וירא אליו ה' באלוני ממרא וגו'", ופירש רש"י שם "הוא שנתן לו עצה על המילה, לפיכך נגלה עליו בחלקו". וכתב שם הגו"א אות ג: "תימה שאברהם יבקש עצה על המילה... יש לפרש מפני שענר אשכול וממרא היו בעלי ברית אברהם [בראשית יד, יג], ודרך בעלי ברית שלא יעשה האחד שום דבר בלא דעת חבירו, שצריך להמלך בו. ולא שהוא מחוייב לעשות מה שיאמר לו חבירו, אלא שאין רשאי לעשות בלא דעתו, ואחר כך יעשה מה שירצה. ולפיכך הוצרך להמלך בהם מפני הברית לבד, והשתא לא הוי דבר נגד כבוד המקום אחר שהחיוב מצד הברית". הרי בעלי ברית מתייעצים זה עם זה. וכן אמרו [ילקו"ש ויחי קנח] "'שמעון ולוי אחים' [בראשית מט, ה], וכולם אינם אחים, אלא אחים בעצה, נטלו עצה על שכם והחריבוה". הרי שהמתייעצים ביניהם נקראים "אחים". וזו התשובה על שאלתו השניה למעלה [לאחר ציון 891] מה המעלה בלהיות חבר טוב.

<> חבר טוב.

<> כמו שנאמר [שמות ג, כב] "ושאלה אשה משכנתה כלי כסף וכלי זהב". ונאמר [משלי כז, י] "טוב שכן קרוב מאח רחוק", ופירש שם הראב"ע "טוב שכן קרוב - שיהיה קרוב לעזרך מאח רחוק". ובתענית כא: אמרו "ההיא איתתא דמחממת תנורא ומשיילי לשיבבותיה". ובערכין טז. אמרו שנגעים באים על צרות עין, ופירש רש"י שם "שצרה עינו באחרים ואינו מהנה שכיניו מכליו על ידי שאלה... שלא השאילם לאחרים". וכן ביומא יא: כתב רש"י "כלי תשמישו מיוחדין לו, ואינו משאילן לשכניו, כלומר שהנגעים באים על צרות עין". וזו התשובה על שאלתו השלישית למעלה [לפני ציון 894] מהי המעלה בלהיות שכן טוב.

<> פירוש - מי שיש לו ראיה רחוקה, יודע שכדאי לו להטיב עם זולתו אף בהטבה שעולה לו ממון, וכמו שמבאר.

<> פירוש - ברגע שבעל הכלי יהיה זקוק לכלי, השכן השואל יחזיר לו את הכלי מיד, ואין זה כמו הלואה שנקבע לה זמן פרעון, ואין המלוה יכול לתבוע את ההלואה בתוך זמנו. וכן קיי"ל שסתם הלואה שלשים יום [מכות ג:], אך לא אמרינן שסתם שאלה שלשים יום, אלא "השואל כלי מחבירו או בהמה סתם, הרי המשאיל מחזירו בכל עת שירצה" [רמב"ם הלכות שאלה ופקדון פ"א ה"ה, וראה מנחת חינוך מצוה ס אות ו]. וראה להלן ציון 958.

<> לעומת הלואה, שהלואה להוצאה ניתנה [קידושין ו:], מה שאין כן שאלה, שהיא חוזרת בעין [ראה מגיד משנה הלכות שאלה ופקדון פ"א ה"ה].

<> שהמלוה אינו יכול לגבות חובו מתי שירצה, וכן מלוה להוצאה ניתנה, ואינו מקבל אותם מעות בחזרה. וראה בשמירת הלשון ח"א [חתימת הספר] פ"ז שהאריך בדברים נפלאים על גמילות החסד הרבה שיש במתן הלואה. וראה להלן ציון 959.

<> וביותר מזה כתב בנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנו.] שבדבר זה מיוחדת מדת החסד, שאצלה יש הנהגה מסויימת של "מדה כנגד מדה", וכלשונו: "מי שעושה חסד ראוי לתשלום גמול לגמרי, כאשר עושה חסד וטוב ראוי שיהיה ג"כ נעשה עמו ג"כ טוב, וזהו מדה נגד מדה. ומפני שראוי לתשלום גמול, יש להיות נפרע כפי הגמול שעשה, וכך יהיה נעשה עמו, ובאותה מדה יהיה נפרע לגמרי. כי מאחר שהוא ראוי לתשלום הטוב, ולכך ראוי שיתן לו השם יתברך אותו טוב בעצמו, וזהו תשלומין גמורים. ודבר זה אין שייך במדות אחרות, רק במדות של גומלי חסד" [ראה למעלה פ"א הערה 475].

<> ופירש רש"י שם "עשה טובה וחסד לאדם שיאמר לך לבך עליו אל תראנו עוד, כאדם שמשליך מזונותיו על פני המים. כי ברוב הימים תמצאנו - עוד ימים באים ותקבל תשלומך. ראה מה נאמר ביתרו [שמות ב, כ] 'קראן לו ויאכל לחם', וסבור שהוא מצרי, ולא יראנו עוד. מה היה סופו, נעשה חתנו ומלך על ישראל, והכניסו תחת כנפי השכינה, וזכו בניו ובני בניו לישב בלשכת הגזית". וראה למעלה פ"א הערה 536. ובכת"י כתב: "והוסיף רבי שמעון הרואה את הנולד. רוצה לומר כי האדם כאשר רואה את הנולד, יהיה פועל הטוב כאשר רואה הנולד, כאשר יעשה הטוב לכל - יעשו הכל עמו הטוב, ובכל דרכיו יראה הנולד שיהיה ממנו".

<> רש"י בראשית מז, כט "חסד ואמת - חסד שעושין עם המתים הוא חסד של אמת, שאינו מצפה לתשלום גמול", וגו"א שם אות כט.

<> לכך פסגת החסד היא "הרואה את הנולד", שאז הוא מוכן לעשות כל חסד עבור חברו, וזה יותר מהחסד של עין טובה, חבר טוב, ושכן טוב, וכמו שהתבאר.

<> שאינו לוקח בחשבון שבכך נועל לעצמו דלתות הלואה לעתיד. [להלן לאחר ציון 947 (וראה הערה 951)]. וזו התשובה על שאלתו הרביעית למעלה [לאחר ציון 895] כיצד עומדים זה כנגד זה "הרואה את הנולד" ו"הלוה ואינו משלם". ולהלן [לאחר ציון 1227] יבאר מדוע ר"ש לא אמר "שאינו רואה הנולד".

<> בנתיב לב טוב פ"א [ב, רט:] כתב: "המדה הזאת שהוא לב טוב, הוא חפץ ורוצה בטוב חבירו, ואף אם רואה דבר בחבירו שהוא נראה שהוא רע, הוא דן אותו לכף זכות. וכל זה מפני שהוא רוצה בטוב חבירו, ולכך הוא דן אותו לכף זכות" [ראה למעלה פ"א הערה 868]. ובנתיב עין טוב פ"א [ב, ריג.] כתב: "ההפרש שיש בין לב טוב ובין עין טוב, כי לב טוב נקרא כאשר הוא חפץ להוציא טוב אל אחר... ועין טוב נקרא כאשר הוא רוצה וחפץ שיהיה חבירו בשלימות ובטוב". וראה למעלה הערה 903, ולהלן הערה 933.

<> פירוש - כל הטובות הראשונות שהוזכרו במשנה [עין טובה, חבר טוב, שכן טוב] נכללות ב"רואה את הנולד" [כמבואר בדיבור הקודם], ומעתה יראה כיצד בעל לב טוב כולל בתוכו את הרואה את הנולד, מחמת שעדיף הימנו.

<> פירוש - "הנולד" הוא החשבון שאולי בעתיד אף הנותן יצטרך להיות מקבל, וכמבואר למעלה.

<> ובזה מיישב את קושיתו החמישית למעלה [לאחר ציון 897]: "ועוד קשה, שאמר רבי יוחנן בן זכאי על ר"א בן ערך 'רואה אני את דברי ר"א בן ערך, שבכלל דבריו דבריכם', ואין בכלל 'לב טוב' 'הרואה את הנולד', דאין אלו שתי מדות שייכים זה לזה, שאפשר לומר בכלל דבריו דבריכם". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, רט.] כתב: "וכבר התבאר בפרקים אצל 'רואה אני את דברי ר"א בן ערך שבכלל דבריו דבריכם', כי מי שיש לו לב טוב נכללו בו כל השלימות. וזה שאמר [משלי כב, יא] 'אוהב טהר לב חן על שפתיו', כי השפתים הם בחוץ, והלב בפנים, וכאשר הלב הוא טוב באדם, הוא הכל טוב, עד שהשפתים אשר הם בחוץ לגמרי 'חן על שפתיו', ובזה הכל טוב... שהבעל לב טוב הוא כולו טוב". ובכת"י כאן כתב: "והוסיף רבי אלעזר בן ערך לב טוב, וכאשר יהיה בעל מדה זאת... יהיה הטוב בכל, כי הלב הוא שורש האדם [ראה להלן הערה 993], ומן השורש נמשך אל הכל, ולפיכך אמר רבי יוחנן בן זכאי 'בכלל דבריו דבריכם'". וראה להלן הערות 952, 1224. ולמעלה פ"א מ"ב [לפני ציון 390] כתב: "צריך שיהיה האדם שלם וטוב עם זולתו, זהו על ידי גמילות חסדים, כאשר הוא עושה לזולתו חסד חנם". וראה למעלה הערה 504.

<> אולי בא ליישב את שאלתו ששאל למעלה במשנה א [לפני ציון 53]: "ואמר גם כן [למעלה משנה א] 'שיבור לו האדם', ולא אמר 'שידבק בה האדם', כמו שאמר רבי יוחנן בן זכאי".

<> כי דביקות היא התאחדות גמורה בין השנים [נתיב אהבת השם פ"א (ב, לח:)].

<> בבחינת "הרגל נעשה טבע" [מנורת המאור שער גידול ילדים פ"ג]. ובספר עקידת יצחק פרשת תצוה [קנח:] שער נא, כתב: "אמנם הפעולות המדותיות, הנה בהתחלתן היו ממין הלמודיות, והיה נופל בהם הצווי והשכחה והזכרון. אמנם אחר ההרגל חזרו למין הטבעיות, אשר לא יפול עליהם לא צווי ולא שכחה כלל. וכמו שאמר החכם, שלא ישכח האדם המעלה, כמו שלא ישכח על אחת מידיו אם הוא ימין או שמאל". והגר"א [משלי ו, כז] כתב: "יש שני מיני מדות; א', אותן הנולדים עמו בטבעו. ב', אותן שהרגיל את עצמו, והן טבע שני. והמדות נקראות בגדים... וזה שאמרו חז"ל [שבת קיד.] איזהו תלמיד חכם, כל שיכול להפוך חלוקו ללבשו כדרכו, והיינו להרגיל המדות ולהעמידן לפי התורה, ושיהיה דרכו וטבעו ממש, אף שהיה טבעו הפוך". ושם יט, ב, כתב: "כשירגיל האדם במדותיו הטובות הן נעשות לו כטבע, אך צריך לילך במדות מדרגא לדרגא כמו הולך בסולם, ולא יקפוץ למדרגה שאינו ראוי לה". וראה בספר אור ישראל מאמר ל. וראה הערה הבאה.

<> וה"כל שכן" הוא שאם בכלליות צריך שיהיו המדות הטובות קבועות בו, כל שכן שכך צריך להיות בכדי להחשב "בעל מדה טובה", שתואר זה מורה שיש לו בעלות על אותה מדה, ובודאי שאינו נקרא בעלים עד שיהיה לו קנין גמור על הדבר. ובשמירת הלשון ח"א שער הזכירה פי"ג כתב אודות לשון הרע: "וביותר אם הוא מרגיל את עצמו ח"ו בזה העון החמור, ונעשה בעל לשון הרע". הרי "בעל" מורה על הרגל. וכן הוא בהלכות לשון הרע כלל א סעיף ג.

<> שאמר "איזוהי דרך רעה שיתרחק ממנה האדם", ולא אמר כלשון הרישא "איזוהי דרך רעה שלא ידבק בה האדם", ומשמע מכך שיש להתרחק ממדה רעה עד הקצה האחרון האפשרי.

<> משמע מדבריו שאותו הטעם המחייב את האדם להדבק במדות טובות, הוא אותו הטעם גופא המחייב את האדם להתרחק לגמרי מממדות רעות. ונראה ביאורו לפי דבריו של הרמח"ל בדרך ה' ח"א פרק ב, שכתב: "הנה התכלית בבריאה היה להטיב מטובו יתברך לזולתו... ואולם גזרה חכמתו, שלהיות הטוב שלם, ראוי שיהיה הנהנה בו בעל הטוב ההוא. פירוש, מי שיקנה הטוב בעצמו, ולא מי שיתלוה לו הטוב בדרך מקרה. ותראה שזה נקרא קצת התדמות, בשיעור שאפשר, אל שלימותו יתברך. כי הנה הוא ית"ש שלם בעצמו, ולא במקרה, אלא מצד אמתת ענינו מוכרח בו השלימות, ומשוללים ממנו החסרונות בהכרח... אך להתדמות לזה במקצת, צריך שלפחות יהיה הוא הקונה השלימות שאין אמתת ענינו מכריח לו, ויהיה הוא מעדיר מעצמו החסרונות שהיו אפשריים בו. ועל כן גזר וסידר שיבראו עניני שלימות ועניני חסרון, ותברא בריה שיהיה בה האפשרות לשני הענינים בשוה, ויותנו לבריה הזאת אמצעיים שעל ידם תקנה לעצמה את השלימיות ותעדיר ממנה את החסרונות, ואז יקרא שנתדמית במה שהיה אפשר לה לבוראה, ותהיה ראויה לידבק בו וליהנות בטובו". ושם מאריך בזה. הרי שעבודת תיקון המדות מתחייבת מפאת חיוב האדם להדבק בה' ולהדמות אליו עד כמה שיכול. לכך שומה עליו מחד גיסא לקבוע בנפשו את המדות הטובות, ומאידך גיסא להתרחק לגמרי ממדות הרעות, כי רק באופן זה יוכל להדמות כפי ערכו אל הקב"ה. ובמסכת חולין [מד:] איתא "אמרו חכמים הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו".

<> בנתיב עין טוב פ"א [ב, ריד.] כתב: "נחשב מי שהוא רע עין לגודל הרע הפעל, כמו שפיכות דמים, דודאי עינא בישא קטיל, וזהו אומנות של בעל עין הרע... וכל רע עין דרכו להמית אנשים בעין רע שלו". ובב"מ קז: אמרו "'והסיר ה' ממך כל חולי' [דברים ז, טו], אמר רב זו עין", ופירש רש"י שם "כל חולי - דבר שכל החלאים תלויין בו, וזו עין רעה". ובהמשך שם: "תשעים ותשעה בעין רעה, ואחד בדרך ארץ". ושם בנתיב עין טוב כתב על כך: "ומי שסובר 'והסיר ה' ממך כל חלי' זו עין הרע, ידוע כי עין הרע יש בו כח אשיי שורף, ומקבל האדם היזק מן המזיק אשר יש לו כח אשיי שורף, כי העין הזה שורף כמו האש שהוא שורף... תדע להבין מזה כי בעל עין הרע שורף בעינו, ויש להזהר ולהשמר מזה. ושאר דברים אשר שייכים לעין הרע מבוארים בפרקים אצל [להלן משנה יא] 'עין הרע ושנאת הבריות'. ומאוד מאוד צריך האדם להזהר מעין הרע. הן הוא בעצמו... וגם ממון שלו ישמור מעין הרע". ובגו"א בראשית פכ"א אות טז כתב: "רוב חלאים הם על ידי עין הרע". ולהלן משנה יד [ד"ה וזה שאמר] כתב: "כי האדם שהוא בעל עין הרע, פועל ביותר בכח נפשו, עד שהוא שורף הכל בעין שלו". וראה להלן הערות 1363, 1548.

<> כי היזקן מצוי. ובכת"י כאן כתב: "כי העין יש לו כח גדול, ואם היה דבק במדה זאת, היה רע, ולפיכך צריך רחוק".

<> כמבואר להלן [משנה יא] "עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם". ולהלן משנה יד [מציון 1516] ביאר בכמה טעמים מדוע שלשת דברים אלו מוציאין את האדם מן העולם, והשייכות הפנימית ביניהם. ולהלן פ"ה מי"ט כתב: "הנה עין הרע הוא כח הקנאה בעצמו". ורש"י [בראשית לז, ב] כתב שיוסף ראה שאחיו "מזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים", ובגו"א שם אות ט [ד"ה ועוד] כתב: "קראום לבני השפחות 'עבדים', והוא מפני עין רע שהאדם נותן בחבירו במעלה שיש בו, ולקחה הימנו. ובני השפחות היו גם כן בני יעקב, והאחים לא רצו שיהיו חשובים כמותם, קראו להם 'עבדים'. וזה מדריגת עין רעה שבהם, שלא היו רוצים שיהיה לאחר המעלה והמדרגה שיש להם. שאילו היה להם מדריגת עין טוב לא היה קוראים להם 'עבדים' ליקח מעלתם". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא:] כתב אודות לב רע בזה"ל: "ואשר הוא יוצא עוד מן המדה הרעה הזאת, היא שנאת חנם, היא הקנאה שהוא בלב, כי הלב רע יש לו קנאה כאשר יש לחבירו שום טובה ושום מעלה. הפך לב טוב, שהוא שמח במה שיגיע מן הטוב לחבירו, וזה מקנא בו, אינו רוצה שיהיה לחבירו אותה מעלה, והמדה הזאת רעה מאוד" [ראה להלן הערה 1366]. וכל הדברים האלו אודות לב רע נאמרים גם על עין רעה, כי בדבר זה עין רעה כוללת בחובה לב רע בבחינת "בכלל מאתים מנה"; "לב רע" הוא כאשר אינו חפץ שיהיה לחברו מעלה, אך "עין רעה" היא כאשר בנוסף לכך הולך ועושה מעשה לבטל מעלת חברו, וכמבואר בגו"א הנ"ל, ושם הערה 108. וראה למעלה הערות 903, 921.

<> אברבנאל כאן.

<> כמבואר למעלה הערה 931. ואמרו חכמים [ב"ב ב:] "אסור לאדם לעמוד בשדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקומותיה", ופירש רש"י שם "שלא יזיקנו בעין רעה". ובסוף נתיב עין טוב [ב, רטו.] כתב: "ומאוד מאוד צריך האדם להזהר מעין הרע, הן הוא בעצמו, כמו שאמרו במדרש [ב"ר צא, ב] שיעקב צוה את בניו שאמר להם [בראשית מב, א] 'למה תתראו', שלא יהיו נכנסים כולם ביחד, מפני עין הרע שלא ישלוט בהם. וגם ממון שלו ישמור מעין הרע. ובפרק מקום שנהגו [פסחים נ:] המשתכר בקנים ובקנקנים אין רואה סימן ברכה לעולם, מאי טעמא משום דנפישי שלטא בהו עינא בישא. הרי לך כי מאוד יש לשמור ממונו מעין הרע. ולכך אמרו ז"ל [תענית ח:] 'יצו ה' אתך את הברכה באסמיך' [דברים כח, ח], אין הברכה שולטת אלא בדבר הסמוי מן העין, וזה מפני כח העין. ודבר זה ענין גדול ואין להאריך בזה". וראה רמב"ן בראשית יט, יז אודות אלו שנזוקין על ידי ראיתם.

<> לשון האברבנאל: "ולא ראיתי לפרשו על העין הרע שימצא בקצת אנשים מזיק ארסיי הפועל בזולתו, והוא מפועל הנפש הרעה הקנאיית... לפי שהאומרים בעין הרע יחשבוהו ענין טבעי, ואין ביד האדם להפרד ממנו. והפכו שהוא עין טובה, אינו גם כן ביד האדם להדבק בה אם מזגו ואם טבעו סותר אליה". הרי אין ענין של רשעות והרחקה בדבר שנעשה בטבע. וראה הערה 938.

<> כי עין רעה נובעת מנפש רעה, וכמבואר להלן [לפני ציון 1547]: "כי האדם שהוא בעל עין הרע, פועל ביותר בכח נפשו, עד שהוא שורף הכל בעין שלו, וזה תגבורת נפשי יותר מן הראוי". וכן כתב שם קודם לכן [ציון 1517]. ובח"א לנדרים סד: [ב, כג.] כתב: "הראיה הוא לנפש... ועינא בליבא - ששם הנפש - תליא, כדאיתא במסכת ע"ז [כח:], כי העין הוא יוצא מן הנפש, ודבר זה ידוע" [הובא להלן הערה 1163]. וראה להלן הערה 1157 שביאר ש"עין רעה" נקראת גם "נפש רעה".

<> דוגמה לדבר; בסנהדרין קח: אמרו שהעורב סירב ללכת בשליחותו של נח, ושאל את נח "שמא לאשתי אתה צריך", ונח השיב לו "רשע, במותר לי נאסר לי ["אפילו באשתי אני אסור" (רש"י שם)], בנאסר לי לא כל שכן". ובח"א שם [ג, רנח.] כתב: "ומה רשעות יש בזה, כיון שעשה בטבע, כמו שכל עוף עושה דבר זה. דודאי רשע ומזג רע הוא, כי אילו לא היה בו מזג רע לא היה טבעו עתה דבר זה, כי בתיבה לא היה תשמיש בטבע לשום נמצא, אף לבעלי חיים הבלתי מדברים ובלתי בעל שכל [רש"י בראשית ח, א]... כי בודאי רשע הוא העורב, שכל אשר יוצא מן סדר המציאות נקרא רשע... ואילו היה מקבל הסדר הכללי, שאין ראוי עתה התשמיש, היה הולך בשליחותו, ולא היה מתירא שיקח הזוג" [ראה למעלה פ"א הערה 763, ולהלן הערה 1262]. הרי שאע"פ שהעורב נהג על פי טבעו, מ"מ יש בכך רשעות, מפאת שטבעו נפעל על פי מזגו הרע.

<> פירוש - אם גם לאחר שהוסר הטבע הרע מן העין עדיין עינו גרמה נזק לזולתו מפאת טבע העין לעשות כן.

<> כי בהסתלק הסבה [נפש רעה] מסולק גם המסובב [עין רעה], אע"פ שבפועל יכול להיות שעינו תזיק מצד הטבע. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [מגילה י:] על הפסוק [ישעיה יד, כב] "והכרתי לבבל שם ושאר ונין ונכד נאום ה'", "שם - זה הכתב". וביאר באור חדש [סג.]: "כי יש לכל אומה ואומה מהות בפני עצמן מה שהיא אומה זאת, וכל מהות הוא ציור שכלי... ועל דבר זה מורה הכתב... ואמר שהכתב יכרת מהם עד שלא יהיה להם המהות אשר היה להם קודם... ולכך מה שהקשו בתוספות [שם] הרי עדיין יש להם כתב לבבל, דבר זה אינו קשיא, כי אם עדיין יש בידם כתב זה, זהו בשביל שהיה להם כבר כתב, ונשאר הכתב אצלם בשביל שהורגלו בכתב שהיה להם כבר, ומ"מ אין ראוי שיהיה להם כתב, אחר שנאבד מן האומה המהות שלהם כבר... ודבר זה ידוע לכל משכיל ענין זה". וכתב על זה הפחד יצחק, פסח [מאמר ג, אות ב]: "דלעולם אין שום דרגא מתייחסת לבעליה לגמרי אם לא היו בעליה ראויים לקנות דרגא זו עכשיו, אבל אם כל עצמה של דרגא זו אינה קנויה לבעליה עכשיו אלא מפני שהיתה קנויה לו מכבר, הרי זה פגם גדול בשלימות הקנין". ופגם זה הוא מחמת שהסיבה הוסרה, וממילא אין למסובב קיום, ומציאותו נחשבת לדבר תלוש ובטל. וראה הקדמתו לתפארת ישראל הערה 56, גו"א שמות פל"ב הערה 78, שם ויקרא פט"ו הערה 53, ובהקדמה לנצח ישראל הערה 10.

<> שהזכיר למעלה "חבר טוב".

<> לעומת חבר טוב ש"יעשה הטוב בחברתו אליו בעצתו, כמו דרך החברים שהם חברים בעצה זה לזה" [לשונו למעלה לאחר ציון 907].

<> כי כשם שחבר טוב "יותר מן עין טובה, שזה בדבור ובעצה, ועין טוב הוא בראיה בלבד, ובכלל זה [חבר טוב] עין טובה" [לשונו למעלה לאחר ציון 909], כך היא המדה גם להיפך; חבר רע הוא יותר גרוע מעין רעה.

<> לעומת שכן טוב, ש"השכנים הטובים הם טובים זה לזה במעשה, להשאיל זה לזה, כמו שדרך השכנים שהם עוזרים זה לזה במעשה, לא בעצה בלבד" [לשונו למעלה לפני ציון 911].

<> כפי שכתב למעלה על שכן טוב [לאחר ציון 911]: "ובכלל זה שהוא מטיב לו בדבור ובעצה שאינה מעשה, ומכל שכן כי בכלל זה הוא בעל עין טובה, שהוא בראיה בלבד". @**ובכת"י כאן**^ מבאר לפי המהלך ש"חבר רע" ו"שכן רע" מוסב על זולתו, שזולתו חבר רע ושכן רע [כמובא למעלה בהערות 892, 894], וז"ל: "רבי יהושע אומר חבר רע. כי כאשר הוא דבק בחבר רע, אף הוא מתחבר אל הרע לגמרי, ונעשה רע. והוסיף רבי יוסי שכן רע, כי אם יש לו שכן רע, בזה מתחבר אל הרע לגמרי, יותר מחבר רע, כי השכן הוא עמו תמיד, ולא יוסר".

<> כמו שנאמר [בראשית מד, ד] "למה שלמתם רעה תחת טובה". ובהקדמה לבאר הגולה [טז.] כתב שמוטל עלינו להגן על כבודם של חכמים, ולהשיב דבר לאלו המבזים דבריהם, וכלשונו: "ומעתה אם נחריש, ימצא לנו חטא ואשמה, כי נשמע דברי בזוי על חכמי עולם, ונשלם רעה תחת טובה, שהם כוונתו לזכות אותנו הדור האחרון ריקי החכמה מחוסרי השכל, ואנחנו נחריש ולא נסיר חרפתם". וזה גרוע יותר מכפיות טובה, שלא רק שאינו מכיר טובה, אלא גם פועל רע למי שעשה לו טובה. והרמב"ן [דברים לב, ו] ביאר ש"נבל" הוא מי שמשלם רעה תחת טובה. ובכת"י כאן כתב: "והוסיף רבי שמעון הלוה ואינו משלם, זה שעשה לו טובה, שהלוה, ואינו משלם, הוא רע לגמרי, ומזה עצמו ירחיק ביותר".

<> ואמרו [ב"ק קז.] "אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו", ופירש רש"י שם "אין אדם מעיז פניו בפני זה שעושה לו טובה".

<> מיישב את קושיתו הרביעית למעלה על המשנה [לאחר ציון 895]: "ועוד יש לשאול, שאמר להם 'צאו וראו איזה דרך רעה שיתרחק ממנו האדם', כל אחד ואחד אמר הפך המדה; רבי אליעזר אומר עין רעה, וכן חבר רע, שכן רע, חוץ מן רבי שמעון בן נתנאל, שאמר 'הלוה ואינו משלם', ולא אמר 'שאינו רואה את הנולד'".

<> למעלה [מציון 912 ואילך].

<> מה שמכנהו "רשע" ["שהוא רשע ואינו משלם"], הוא על פי הפסוק [תהלים לז, כא] "לוה רשע ואינו משלם", ויובא בהמשך המשנה. והרי הוא להיפך הגמור מהרואה את הנולד; הרואה את הנולד רואה בכל דבר שהוא עומד לתשלום, ואילו הלוה ואינו משלם אינו רואה בשום דבר שהוא עומד לתשלום.

<> ולכך אינו רואה את הנולד. ודע, שכך ביארו כאן הרמב"ם והרע"ב, שהלוה ואינו משלם גורם שלא ילוהו בעתיד. וקשה, שלהלן [לאחר ציון 1136] מביא דברים אלו בשם הרמב"ם, ודחה אותם, שכתב: "והרמב"ם ז"ל מפרש מה שאמר 'הלוה ואינו משלם' דהיינו אינו רואה בנולד, שנועל דלת לפניו שלא להלות עוד אותו. ומה מאד הדבר הזה רחוק, דמכל שכן שהיה לו לומר 'כל שאינו רואה הנולד', ובזה היה כולל כל מי שאינו רואה הנולד בכל אשר יעשה... ועוד, כי אם נתעשר, ואין צריך לו ללות עוד מאחרים, אם כן כשאינו משלם למה אינו רואה את הנולד". ואיך כאן כותב דברים שלהלן ידחם. אמנם בסמוך יבאר שכל דבריו עד כה הם לפי פירושו הראשון במשנה, והוא "אם אנו באים לפרש דברי חכמים על פי הסברא ואומדנא" [לשונו להלן לפני ציון 963], אך בפירושו השני [משם ואילך] יבאר המשנה בפנים יותר עמוקות. וראה להלן הערה 1137.

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 920] ש"לב טוב" כולל כל החסדים, ממילא נלמד מכך ש"לב רע" כולל כל המדות הרעות. וראה למעלה הערה 924. ובנתיב לב טוב פ"א [ב, רט.] כתב: "הפך זה מי שהוא לב רע, שכמו שהבעל לב טוב הוא כולו טוב, כך בעל לב רע הוא כולו רע. וכמו שאמר רבי יוחנן בן זכאי כאשר אמר להם איזה דרך רעה שירחק ממנו האדם, 'רואה אני את דברי רבי אלעזר בן ערך שבכלל דבריו דבריכם'. ולכך אמר שלמה [משלי כו, כג] 'כסף סיגים מצופה על חרש שפתים דולקים ולב רע'. ורוצה לומר, אם בא לטמון האדם לבו הרע, עם כל זה ניכר בשפתיו ובדבריו אשר הם מבארים האמת. וזהו כמו מי שמצפה כסף סיגים על חרש, לכסות החרש שלא יהיה נראה כלל, ואין דבר זה צפוי אליו, כי הוא כסף סיג. וכך אין צפוי ללב רע, כי כאשר הלב הוא רע, הוא כולו רע, ואין בו דבר טוב. לכך אף שהוא רוצה לכסות לבו הרע, מתוך שפתיו ניכר, ולכך אי אפשר שיהיה כאן כסוי". ובהמשך שם [ב, רי:] כתב: "הפך המדה הזאת הוא מדת לב רע, והוא המדה הרעה, שהיא רעה מאוד. וכמו שאמרו במסכת אבות כי בכלל לב רע הוא הכל. והיוצא מן המדה הרעה הזאת שנאת הבריות; כמו שבעל לב טוב אוהב את הבריות, וחפץ בטובתם, ודן אותם לכף זכות, כך בעל לב רע שונא את הבריות" [ראה למעלה הערה 1363]. ובכת"י כאן כתב: "ורבי אלעזר אומר 'לב רע', כי הלב הוא שורש האדם, וכאשר הלב [רע], הוא רע בכל. ולפיכך אמר רבי יוחנן בן זכאי רואה אני את דברי רבי אלעזר שבכלל דבריו דבריכם. כך יש לפרש המאמר הזה", וראה למעלה הערה 924, ולהלן הערות 1226, 1528.

<> חמש השאלות ששאל למעלה בתחילת הפירוש על המשנה, וכמלוקט בהערה 899.

<> מסכם בזה את דבריו שאמר עד כה, ולא נתברר לי מדוע טרח לחזור על כך שנית. ובכת"י כאן ביאר מהלך אחר בסדר המשנה, שבעוד שבנדפס מבאר שכל מאן דאמר מוסיף על זה שלפניו, הרי בכת"י ביאר שנחלקו מהי המדה הראשונה שממנה יתחיל האדם, וכלשונו: "ובזה פליגי; כי מי שאומר 'עין טוב', ראוי שידבק בו, כי כאשר יהיה דבק במדה זאת בודאי ימצא בו גם כן שאר המדות, כמו שפירשנו. ומאן דאמר 'לב טוב', דעתו כי הדבוק במדה הזאת, שהיא מדה היותר טובה. אבל קשה על האדם שידבק בזה מתחלה, ולפיכך 'חבר טוב', במדה הזאת יהיה דבק, שאינה כל כך קשה על האדם להתדבק בה, ואחר כך כאשר דבק במדה זאת, מגיע להתדבק במדות עין טוב גם כן".

<> "עין טובה".

<> "חבר טוב", שמייעץ לחברו עצות מועילות.

<> "שכן טוב", וכמו שמבאר.

<> "שהוא מחזיר אליו תיכף כשהוא צריך, ואותו כלי מחזיר אליו מיד, והוא לפי שעה, ואינו חסר דבר כלל בעל הטובה" [לשונו למעלה לפני ציון 913].

<> כמבואר למעלה הערה 915.

<> שעושה חסד אף שחסר בינתיים קצת, וכמבואר למעלה [מציון 915 ואילך].

<> כמבואר למעלה [מלפני ציון 921 ואילך].

<> כמבואר למעלה [מלפני ציון 946 ואילך]. ועומד על "הלוה ואינו משלם", כי מלבד קושי הסדר שיש אצלו כמו בשאר אלו שהוזכרו במשנה, היה גם קושי כיצד הוא כנגד "הרואה את הנולד" [כמבואר למעלה לפני ציון 897].

<> דבר שהזהיר הרבה פעמים שלא לעשותו. וכגון, למעלה בסוף ההקדמה [לאחר ציון 218] כתב: "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד הדעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים, אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל". ולמעלה פ"א מ"ה [לאחר ציון 753] כתב: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא". ובסמוך [לאחר ציון 973] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי חכמים דברי חכמה גדולה". וכן להלן פ"ה מט"ו [ד"ה והנה תראה] כתב: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה". והוא יסוד נפוץ בספריו, וכגון בבאר הגולה באר הששי [קצה:] כתב: "רק באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א סוף אות לג: "וכאשר תבין דבר זה אשר אמרנו, תמצא כי כל דברים אשר אמרנו בזה, הם דברים לא נאמרו באומד ובמחשבה, כדרך המפרשים דברי חכמים, אבל הם דברים ברורים אמתיים, אם יבין אדם את אלו הדברים", ושם הערה 188. וראה בבאר הגולה באר השני הערה 383, ושם בבאר הששי הערה 1061. ובבאר הגולה באר הששי [שלח:] כתב: "וכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי דברי חכמתם היו בחכמה והשכל... ולכך נקראו 'דברי חכמים' [קהלת יב, יא], שהם דברים שכלים בלבד" [הובא למעלה בהערה 479]. ולכך מיד יביא פירוש נוסף, שהוא "פירוש המאמר באין ספק". וראה להלן הערות 1267, 1512.

<> הולך לבאר שחמש המדות שנזכרו כאן, וכן חמשה התלמידים שהובאו כאן, הם כנגד חמשה חלקי האדם.

<> כפי שכתב כמה פעמים שפירושיו מוכרחים ומבוארים לכל מי שיש בו חכמה, וכגון בגו"א דברים פ"ד סוף אות כא כתב: "וזה פירוש הוא ברור מאד, לא ימאן רק מי שלא נתן לו השם לב לדעת". ושם פ"י סוף אות ט כתב: "ודברים אלו דברים ברורים מאד, לא ימאן אותם האדם אלא אם לא יבין דברי חכמה". ובבאר הגולה באר החמישי [קה.] כתב: "והם דברים אמיתיים ברורים, לא ימאן לקבל מי שיש בו חכמה". ושם בבאר הששי [רעא:] כתב: "דע כי אין ספק בשום צד בדבר זה, כך הוא פירוש דבריהם... לא יסופק בו רק מי שלא ידע דרכי חכמים", ושם הערה 786. ובגבורות ה' פכ"ג [ק:] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה, ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ובתפארת ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "ודבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת". ולהלן במשנה ט [לפני ציון 1201] כתב: "אין ספק רק למי שלא יבין דברי חכמה". ולהלן פ"ו מ"ג [ד"ה ומה שאמר] כתב: "הדבר הזה כמו שאר דברי חכמים, שנראים רחוקים מאוד למי שהוא חסר דעת", וראה להלן הערה 1266. וכן רומז בזה לדבריו בסוף ההקדמה אודות ההבחנה שיש לדברי אמת, וכלשונו: "האמת יורה דרכו, ואם לא היו הדברים האלו אשר באו בביאור הזה דברים ברורים שכך פירוש דברי חכמים, אשר הפירוש מעיד על עצמו, לא נכנסנו בזו".

<> פירוש - בנוסף לחמש שאלות ששאל על משנתינו [למעלה תחילת משנה ט], יוסיף כאן עוד חמש שאלות על משנה ח.

<> לשון המגן אבות כאן: "הפירוש בלא ספק כי אלפים תלמידים העמיד, ובפרק אין עומדין [ברכות לד:] נראה כי רבי חנניא בן דוסא היה תלמידו, ולא מנה אלא הגדולים שנמסרה הקבלה אליהם, והם התנאים הראשונים הנזכרים במשנה ובברייתות". וכן כתב כאן התויו"ט. והמהר"ל יבאר טעם אחר שנקט דוקא במספר חמשה תלמידים. ואולי לשון "חמשה תלמידים &**היו לו**^" מורה שיש כאן דוקא מנין של חמשה אלו, כי היה יכול לומר "חמשה תלמידים של רבי יוחנן בן זכאי, ואלו הם וכו'". ובספר תולדות תנאים ואמוראים לר' אהרן היימאן, חלק שני, עמוד 677 כתוב: "ובלא ספק היו לו כמה מאות תלמידים, אך המה [המוזכרים במשנה ח] היו המובחרים שבהם. וכן היה רבן גמיאל תלמידו... ורבי נחוניא בן הקנה היה מתלמידיו, כדמשמע ב"ב ו:. ובתוספתא פרה פ"י שמעיה איש כפר עותני שאל לריב"ז. וישיבתו גדלה כל כך, עד שדרשו בפתחתא דאיכ"ר [אות] יב 'ואת כל הבית הגדול' [מ"ב כה, ט], זה בית מדרש גדול של רבן יוחנן בן זכאי". ובאבות דרבי נתן פי"ד מ"ו מבואר שרבי אלעזר בן עזריה היה תלמידו של ריב"ז. ובסנהדרין מא. אמרו "כל שנותיו של רבי יוחנן בן זכאי מאה ועשרים שנה; ארבעים שנה עסק בפרקמטיא, ארבעים שנה למד, ארבעים שנה לימד". וברור שבמשך ארבעים שנה שלימד העמיד תלמידים הרבה.

<> האברבנאל כתב שאלה זאת כך: "מה ענין אומרו ברבי יהושע בן חנניה בלבד 'אשרי יולדתו', כי הנה המאמר הזה אין ספק שיצדק גם כן על כל אחד מהם [ב]של חכמתו ושלימותו 'אשרי יולדתו'. והיה ראוי לרשום בו מעלה מיוחדת כמו שעשה באחרים". וכנראה מחמת קושי זה ביאר הרבינו יונה שהשבח "אשרי יולדתו" אינו מתייחס לשבח בודד, אלא למכלול שבחים, וכלשונו: "לשון 'אשרי' בסתם הוא כולל, וכולל כל המדות שאדם מאושר בהם, ובמקום שהזכיר המדה הוא פרטי. ומצינו אותו אמור על היראה... וגם על קביעות מקום התורה... ועל הדבקות... ועל האמונה... גם נאמר על המונע עצמו מן הרעים... ועל זה נאמר 'אשרי יולדתו' בסתם, כלומר שהיה מאושר בכל המדות המאושרות". והרע"ב כאן כתב: "מאושר במדות טובות, עד שכל העולם אומרים עליו אשרי מי שילדתו. ויש אומרים על שם שהיא גרמה לו שיהא חכם, שהיתה מחזרת על כל בתי מדרשות בעירה, ואומרת להם בבקשה מכם בקשו רחמים על העובר הזה שבמעי שיהיה חכם, ומיום שנולד לא הוציאה ערשתו מבית המדרש, כדי שלא יכנסו באזניו אלא דברי תורה".

<> לשון האברבנאל: "למה זכר התלמידים שהיו לרבן יוחנן בן זכאי ושבחיהם. ולא עשה כן בהלל, שהיו לו שמונים תלמידים, וקטן שבכולם היה רבן יוחנן בן זכאי זה [סוכה כח.]. ושאר החכמים שנזכרו עד כה, ויבא זכרונם אחרי זה, תלמידים רבים היו להם, ומגדולי חכמי ישראל, ולא נזכר בהם כן".

<> פירוש - יש הרבה חכמי ישראל, וכיצד ניתן לאמוד את כל חכמי ישראל לשיעור מסויים, ולומר שרבי אליעזר בן הורקנוס מכריע את כל חכמי ישראל.

<> כי חמשת התלמידים הוזכרו בסדר הזה; "רבי אליעזר בן הורקנוס, ורבי יהושע בן חנניה, ורבי יוסי הכהן, ורבי שמעון בן נתנאל, ורבי אלעזר בן ערך", הרי שרבי אלעזר בן ערך הוזכר אחרון, בעוד שרבי אליעזר בן הורקנוס הוזכר ראשון. וכנראה שכוונתו לשאול, שהואיל ואבא שאול אומר משם ריב"ז שרבי אלעזר בן ערך מכריע את כל חכמי ישראל, מדוע הוא הוזכר אחרון.

<> כי בתחילה נאמר שרבי אליעזר בן הורקנוס מכריע את כל חכמי ישראל [ולכך מובן שהוא הוזכר ראשון], ובהמשך נאמר שרבי אלעזר בן ערך הוא המכריע. ואף שתאמר שיש בזה מחלוקת באם רבי אליעזר בן הורקנוס גדול מרבי אלעזר בן ערך או לא [כמו שמבאר להלן (ראה הערה 1124)], מ"מ לא היה צריך להחשיב את רבי אלעזר בן ערך אחרון, אלא שני. @**נמצא ששאל**^ כאן [על משנה ח] חמש שאלות; (א) היו לריב"ז עוד תלמידים, ולא רק חמשה אלו [תשובה על כך ראה להלן הערה 1054]. (ב) מהי המעלה של "אשרי יולדתו" [תשובה על כך ראה להלן ציון 1081]. (ג) מה הנפק"מ במנין שבחים אלו [תשובה על כך ראה להלן הערה 1054]. (ד) איך אפשר לאמוד שחכם אחד יכריע את כל חכמי ישראל [תשובה על כך ראה להלן מציון 1118 ואילך]. (ה) מדוע רבי אלעזר בן ערך הוזכר לאחרונה [תשובה על כך ראה בהערה 1113]. ולהלן [לפני ציון 1055] הקשה קושיא ששית: "הוה ליה למימר 'הוא מגיד שבחן'" [ולא "מונה שבחן"].

<> פירוש - חמשת התלמידים ושבחיהם שהוזכרו במשנה ח, וחמש המדות שהזכירו התלמידים במשנה ט, שייכים הם להדדי, וכמו שיבאר.

<> יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט בהערה 963.

<> למעלה בהקדמה הערה 133, פ"א הערות 1510, 1768, ובפרק זה הערות 250, 588, 613, 667.

<> כמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ג אות ג: "האדם הוא מחובר מב' חלקים, מגוף ונפש. והגיד לך הכתוב ששרה היתה שלימה בכל אלו הב' חלקים, ולא היה בה חסרון; אם שלימות הגוף, ואם שלימות הנפש, היתה שלימה בכל אלו השני חלקים, ולא היה בה חסרון". ולמעלה במשנה ב [לאחר ציון 249] כתב: "כי ראוי שיהיה האדם עמל בשני חלקים אלו אשר יש באדם, כי יש באדם גוף ונפש. והתורה היא שלימות הנפש, ודרך ארץ מה שהאדם צריך לצורך גופו לפרנסתו, ושאר דברים". ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה וציוה] כתב: "וידוע כי האדם הוא אדם על ידי נפש וגוף, וזהו השקל השלם. והנפש הוא חצי השקל, והגוף הוא חצי השקל". ומקרא מלא הוא [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה". וראה למעלה פ"א הערה 1768, ולמעלה בפרק זה הערות 250, 613, 667, ולהלן הערה 1474.

<> שביאר שם [לאחר ציון 1507] שיש לאדם ג' חלקים; השכל, הדיבור, והממון. ושם בהערה 1510 נתבאר שזו החלוקה של שכל, נפש, וממון. ובהקדמה [לאחר ציון 132] כתב: "כי האדם יש בו ג' חלקים; הגוף, והנפש, והשכל", ושם הערה 133. וראה למעלה הערה 588, אודות האופנים השונים של החלוקה לשלשה.

<> להלן בביאור השני למשנה י [הערה 1469], שם פ"ג מ"י [ד"ה אמנם מה], שם פ"ד מי"ד [ד"ה ויש לשאול], שם משנה כב [ד"ה ורז"ל חלקו], ועוד.

<> כגון חלוקה לארבעה חלקים; גוף, נפש, שכל, וממון, וכמו שביאר למעלה במשנה ה [לפני ציון 588]. וכן מצוי חלוקה לארבעה, כאשר החלק הרביעי כולל את שלשת החלקים הראשונים, וכמלוקט למעלה בהערה 588. ובמשנה זו יחלק את חלקי האדם לחמשה חלקים, וכמו שיבאר.

<> מבן חודש עד בן חמש שנים, לעומת הנקבה שהיא שלשה סלעים [ויקרא כז, ד]. ולהלן [ד"ה ומפני זה] יבאר החילוק בן זכר לנקבה.

<> מבן עשרים שנה עד בן ששים שנה.

<> כי גם חמישים הוא בבחינת חמש, וכמו שכתב להלן [ד"ה ומפני זה]: "כי מספר חמישים הם כמו חמשה, רק כי מספר קטן נתון לקטן, ומספר גדול נתן לגדול". וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [שנה:] לגבי מספר שמונה ושמונים, וכלשונו: "ושמונים ושמונה הכל אחד, רק כי כל מדריגה ומדריגה עד השמינית כוללת עשר, והם שמונים". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון בנצח ישראל פ"ז [קסז.] כתב: "כי אין חלוק בין שמונה ושמונים, רק שזה מספר כללי, וזה פרטי", ושם הערה 40. ובתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "כי העכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעה ימי עולם הטבע, הם שבעים אומות, כנגד כל יום - עשרה", ושם הערה 60. ובגו"א במדבר פכ"ג אות ג [ד"ה ולפיכך] כתב: "ומספר השבעים הוא כמו שבע, שתוך מספר הכלל מספר הפרטי", ושם הערה 19. ובנצח ישראל פל"ב [תרטז.] כתב: "כי שבעה ושבעים דומים ושוים", ושם הערה 46. ובנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "מספר ששים נכללים במספר ששה". וכן הוא בגבורות ה' פי"ב [סו:], ובח"א לב"מ פד: [ג, לו.]. @**ואם תאמר**^, הרי יש שני שיעורים נוספים של הזכר שאינם שייכים למספר חמש, שהרי "מבן חמש שנים ועד בן עשרים שנה והיה ערכך הזכר עשרים שקלים" [ויקרא כז, ה]. וכן "מבן ששים שנה ומעלה אם זכר והיה ערכך חמשה עשר שקל" [שם פסוק ז]. ומדוע שני הערכים האחרים [מבן חודש עד בן חמש שנים, ומבן עשרים שנה עד בן ששים שנה] קובעים יותר מערכים אלו. ואין לומר שאף מספרים אלו הם במכפלות של חמש [עשרים (ארבע פעמים חמש), חמש עשרה (שלש פעמים חמש)], כי להלן [לאחר ציון 1044] יבאר שמספר הנקבה הוא שלש, כי השעור הקטן הוא שלשה סלעים, והשעור הגדול הוא שלשים סלעים [ויקרא כז, ד, ו]. אך שני השעורים האחרים [מחמש עד עשרים, ומששים ומעלה] הם עשרה סלעים [שם פסוקים ה, ז], ואין מספר עשר שייך למכפלות של שלש. אמנם בלשונו הזהב יישב קושיא זו, שכתב: "שהרי &**ערך היותר קטן**^ אצל הזכר חמשה שקלים, ו&**ערך היותר גדול**^ חמשים שקלים", הרי שמוכיח דבריו מהערכים שבקצוות [הקטן והגדול ביותר]. אך היא גופא טעמא בעי, מדוע המספרים שבקצוות מגדירים יותר מאשר המספרים הפנימיים. ונראה לומר, שהמספר הקטן מורה על דרגת השלימות הראשונה, ואילו המספר הגדול מורה על דרגת השלימות העליונה, והמספרים שביניהם מורים על חלקי שלימות שיש ביני לביני. ומשום כן המספרים שבקצוות מורים יותר על עצם הדבר, מאשר המספרים הפנימיים. וצרף לכאן דבריו בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והשיבה], שכתב: "יותר ראוי למדידה הכלי שהוא יותר קטן, יותר מן כלי שהוא גדול, לפי שאין הכל נמדד בכלי גדול, אבל הכל נמדד בקטן". אם כן המדידה הראשונה היא השלימות הקטנה, והיא תשמש כבסיס לשאר שלימויות. דוגמה לדבר; במצרים היו מולידות ששה בכרס אחד [רש"י שמות א, ז]. ובגו"א שם אות ה [ד"ה אמנם] כתב: "עיקר הפירוש שהיו מולידים ששה בכרס אחד, להשלים מספר שש מאות אלף של ישראל [שמות יב, לז]. וכל אחת ואחת שהיה פרט, היתה יולדת פרט זה המספר, ששה בכרס אחד". ובגבורות ה' פי"ב [סו.] כתב על כך: "כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל, כמו שתראה שטיפת מים שהוא חלק יסוד המים, כאשר הוא תלוי באצבע נעשה כדורי, כמו שהיסוד במים בכללו כדורי, וזה מפני כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 11]. הרי השלימות הראשונה היא בבואה וזעיר אנפין של השלימות הגמורה. וראה להלן הערה 1042 אודות שערכו של אדם הוא חמשים סלעים.

<> צריך ביאור מהי כוונתו במה שהוסיף "כי האדם &**אשר ברא השם יתברך**^", ומה היה חסר אם היה משמיט ארבע מלים אלו. וכן בתחילת ההקדמה כתב: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה". וכן להלן פ"ה מט"ו [ד"ה והנה תראה] כתב: "כי האדם הזה אשר ברא השם יתברך בעולם הזה, בו נכללים ג' עולמות". ולמעלה פ"א הערה 1507 נשאלה שאלה דומה, אך התשובה שניתנה שם לא תועיל לדבריו כאן. ויל"ע בזה. ואולי זה הקדמה להכרח לומר שכל הכחות מתאחדים בשורש אחד, ושאין הכחות האלו מחולקים זה מזה [כפי שיבאר בסמוך], שהואיל והם נבראו על ידי הקב"ה שהוא אחד, ממילא גם האדם אמור לשקף אחדות זו. וכן ביאר לגבי העולם, וכלשונו בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.]: "העולם הוא אחד, שהעולם נמצא מן השם יתברך, שהוא אחד, ולכך העולם הוא אחד" [יובא להלן הערה 1235].

<> בביאור כחות הגוף, הנה אמרו חכמים [שבת קנב:] שלאחר מות הרשע, אין לגופו מנוחה. וכתב על כך בח"א שם [א, פד:]: "הרשעים אין ראוי לגופם המנוח. וכל אשר אמרנו פה מן גוף, אין הכונה כלל על גוף של בשר, דודאי זה אינו, רק על כח הגוף, שאין ספק כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם, והוא נקרא גוף של אדם... ולפיכך אל תטעה לאמר שיהיה הכונה על הגוף הבשרי, שעל זה לא דברו". ובמכתב אליהו ח"א עמוד 294 מבואר שצד תחתון שברוחניות נקרא "גוף". [הובא למעלה הערה 254]. וזהו שכתב כאן שיש לאדם צד עליון וצד תחתון ברוחניות, כאשר הצד התחתון הוא הנושא לצד העליון, וכמו שמבאר.

<> "נושא" הוא משרת חומרי לדבר נעלה יותר, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:]: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חומרי, כמו שידוע". וראה למעלה הערה 714. ובגו"א בראשית פ"ב סוף אות יט כתב: "כל כח בעולם הוא צריך אל נושא", ושם הערה 57. וכן כתב בנתיב התורה פ"י [א, מה.], ותפארת ישראל פכ"ד הערה 73. וראה בסמוך הערות 990, 1032, 1168. ולהלן [לאחר ציון 1040] ישווה את כחות האדם לנר, כאשר אור הנר תלוי בנושא גשמי.

<> אודות שיש כחות נפש נבדלים, ושאינם נבדלים, כן כתב הרבה פעמים. ולדוגמה, זהו היחס שבין דיבור למחשבה, וכמו שכתב למעלה פ"א מי"ז [לפני ציון 1463]: "כי הדבור הוא נפש המדברת, אשר נפש המדברת הוא כח גופני, שהדבור כח גופני, ואינו שכלי לגמרי". ובתחילת נתיב השתיקה [ב, צז.] כתב: "בספר משלי [יז, כא] 'חושך אמריו יודע דעת ויקר רוח איש תבונה'. שלמה רצה לומר כי מי שהוא מונע הדבור שלו מורה שהוא יודע דעת, ולכן מונע הדבור. ודבר זה פרשנו בפרקים אצל [למעלה פ"א מי"ז] 'כל המרבה דברים מביא חטא', כי כאשר מרבה דברים העיקר אצלו נפש המדברת, אשר נפש המדברת יש לו חבור וצירוף אל החומר, ואינו נבדל לגמרי. ולכך מרבה דברים יותר מדאי, כי אין שכל שלו נבדל מן החמרי. אבל כאשר מונע הדבור, שאז מורה כי השכל שלו אינו מוטבע בחומר, רק נבדל ממנו, ולפיכך אינו מדבר הרבה, כי השכל הנבדל אצלו עיקר". ולמעלה במשנה ח [לפני ציון 848] כתב: "וג' דברים יש באדם; כי האדם יש בו נפש, כמו שיש לכל שאר בעלי חיים. ויש בו נפש המדברת נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת. ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי. כי הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה... אבל יש לאדם שכל נבדל גם כן". ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא.] ביאר שאדם הוא אדם מצד הדבור, ולכך חייב להתפלל בדבור, ולא סגי בזה מחשבה. אך צדיק גמור שהוא שכלי, "אז השם יתברך שומע אליו אף שקורא אל השם יתברך בלבו בלבד" [הובא להלן הערה 1416]. וראה להלן הערות 1062, 1085, 1185.

<> אמנם אף שכל האדם אינו נבדל לגמרי, ועצם העובדה שיש לו נושא מורה על כך, וכמו שכתב בח"א לבכורות ח: [ד, קכא.]: "אין ספק כי השכל [של האדם] אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם, שהוא בעל גוף. אבל במה שהשכל הוא עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל". ושם מאריך בזה. וראה בנר מצוה ח"ב הערה 2. ובאור חדש [קמח:] כתב: "כי התורה הם גזירות מן הש"י מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו, לכך כתיב בה [שמות לב, טז] 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם... ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי, אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". וכן מבואר למעלה בתחילת ההקדמה, ושם הערה 18. וכן כתב להלן פ"ד מי"ד [ד"ה ובמדרש אמר], בביאור שארון ברית ה' נסע לפני ישראל דרך שלשת ימים [במדבר י, לג], וז"ל: "ביאור דבר זה כי כתר תורה, במה שהשכל נבדל מן האדם, ולפיכך לא היה ארון ברית ה' הולך בתוך המחנה של ישראל, רק היה נוסע לפניהם... כי השכל הוא נבדל מן האדם, ואינו מוטבע באדם החמרי, והוא נבדל ממנו. אבל מ"מ יש כאן קשר, שמקושר השכל באדם... ומהלך ג' ימים עדיין יש לו קשור אל אותו שהוא אחריו, וכמו שמצינו שאמר ישראל [שמות ה, ג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו''... היינו שאין רוצים להרחיק לגמרי, וכמו שאמר פרעה [שמות ח, כד] 'רק הרחק לא תרחיקו וגו'', לכן לא היה הארון נבדל מהם לגמרי" [הובא למעלה פ"א הערה 691, ולהלן הערה 1186].

<> כפי שבגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ואולי] העמיד יחס הנושא לנשואו כמחלוקת עקרונית בינו לבין החוקרים, וז"ל: "כי זה המחלוקת אשר יש לי עם אותם האנשים, כי הם יביטו אל הטבע בלבד, מעיינים במורכב, וכל מה אשר יגזורו על המורכב יגזרו על נשואו, והוא הצורה והנפש, שהצורה נתלה בנושא. וכאשר נגזר על המורכב מיתה והפסד, יגזרו על הצורה גם כן. ואני אומר ההפך, כי כל אשר נגזר על נשואו, והוא הנפש לפי עניינו, נגזר על החומר שהוא טפל אצלו, ולפי ענין הצורה בערך זה ויחוס זה מתחבר חומר אליו בטבע. שאם הצורה ראויה מצד עצמה להמשך המציאות, יתחבר לה דומה, הוא החומר שראוי לזה גם כן. כלל הדבר, כפי אשר ראוי לצורה יש לה חבור חומר" [הובא למעלה הערה 502, ולהלן הערה 1104]. ובח"א לב"מ פד. [ג, לג:] כתב: "דע כי הגודל הוא לפי מדריגות הדבר. ולפיכך תמצא כי הראשונים אשר היה להם מדריגה אלקית ביותר, היו מתוארים בגדלות ביותר. ובמסכת שבת [צב.] משה רבינו כמה הוי, עשר אמות ואין דבר זה מצד שהגוף כל כך במעלה, רק מפני &**כי לפי מדריגת ומעלת הנפש אשר יש לבריאה, מתחבר אליו הגוף לפי ערך**^". וכן כתב בח"א לב"ב נח. [ג, פב:] אודות היחס שבין אברהם אבינו לעבדו אליעזר, שכפי מדרגת אברהם יש לו עבד בדמות אליעזר. וראה תפארת ישראל פט"ז הערה 91.

<> דוגמה לדבר; החילוק הקיים בין גוף האדם לגוף הבהמה, וכמבואר למעלה במשנה ה [לפני ציון 500], וז"ל: "כי האדם שיש בו החכמה, מצד כי גופו מחובר לשכל, הנה יש בו זכות החומר. כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך".

<> כי כל נושא הוא גשמי, וכמבואר למעלה בהערה 985. ובתפארת ישראל פכ"ד [שסא:] כתב: "האדם אשר יש לו המעלה העליונה שהוא נברא בצלם אלקים, והצלם הזה מקבל אותו גוף הגשמי, וכך התורה בעצמה, עם מעלתה העליונה על כל, הרי היא נתלית ועומדת בדברים הגשמיים, הם המצות המעשיות. וכמו שאין למלאכים הצלם האלקי שיש לאדם, כי הצלם הזה לפי מעלתו העליונה צריך אליו נושא, והוא גוף האדם, שהוא נושא לצלם הזה. והמלאכים שאין להם נושא מקבל, רק האדם שיש לו הגוף, יש לו נושא מקבל, לכך הוא מקבל הצלם הזה. וכן התורה, לפי מעלת השכל הזה, צריך לזה נושא גשמי, הוא האדם. כי מפני שהמצות כל כך הם שכליים, אין עומדים בעצמם, רק צריך שיהיה להם מקבל גשמי, כמו שהוא בצלם אלקים שבו נברא האדם, שלא נתן למלאכי השרת, למעלת ודקות הצלם הזה צריך אליו נושא מקבל". וכן אי אפשר שיבראו רק ישראל, אלא היה צורך שאף האומות יבראו [כמבואר למעלה פ"א הערה 595]. ועוד אודות גשמיות הנושא, הנה בהוריות יג: אמרו שיש דברים שקשים לתלמוד, ובח"א שם [ד, סא:] כתב: "וכן מה שאמר האוכל לב בהמה, כי הלב הוא נושא אל החכמה שבלב, והנושא נבדל מן הכח אשר בלב, ולפיכך בו הטפשות... גם המוח הוא נושא לדעת, כמו הלב, והם נבדלים מן הכח אשר הם הנושאים, לכך הם קשים לתלמוד" [ראה להלן הערה 1065].

<> "רק" בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא", ומכאן עובר לבאר את מסקנת הדברים [שמחויב שיש כח חמישי].

<> להלן [ד"ה כי דבר] יבאר את ההכרח לומר שכל הכחות יוצאים משורש אחד. ואודות שכל שורש הוא אחד, ראה למעלה הערה 622. ובגבורות ה' פי"ג [סח:] כתב: "כל שורש שהוא אחד", והובא למעלה פ"א הערה 1417. וראה עוד תפארת ישראל ס"פ ד הערה 101.

<> כמבואר בכת"י למעלה, והובא בהערה 924. ובנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב.] עמד על כך, שבמצות אהבה נאמר [ויקרא יט, יח] "ואהבת לרעך כמוך", ואילו באיסור שנאה נאמר [שם פסוק יז] "לא תשנא את אחיך בלבבך", הרי שבאיסור שנאה הזכיר את האחוה ואת הלב, משא"כ במצות אהבה, וכתב לבאר: "ואצל האהבה כתיב לשון 'רעך', ואצל השנאה כתיב 'אחיך', והדבר הזה כי ישראל יצאו מאב אחד, והלב הוא שורש ואב אל כל האיברים, ומחבר כל האיברים ביחד. ומפני כך אין ראוי שיהיה נמצא שנאה בלב, שהוא מוכן מצד עצמו לאחד ולקשר האחים, שהם האיברים, שלא יהיה חלוק בין אותם שראוים שיהיו לאחים. ולכך כתיב 'בלבבך' אצל 'לא תשנא', ולא קאמר כך 'ואהבת לרעך בלבבך', מפני כי מצד הזה אין מחויב שיהיה האהבה, שדבר זה מחייב שלא יהיה שנאה, שהוא החלוק, מאחר שיש להם אב אחד שהוא מחבר אותם, ואיך יהיה הפך זה, שישנא זה את זה", וראה להלן הערות 1111, 1223, 1228, 1365. ובנתיב כח היצר ס"פ ב [ב, קכז:] כתב: "כי לדעת הכל היצר הרע הוא יושב על שתי מפתחות הלב [ברכות סא.], אשר הלב הוא שורש האדם, והרע דבק בשורש האדם, הוא הלב". וראה להלן הערה 1294.

<> לקמן יבאר שכוונתו למדה של "לב טוב" שהזכיר רבי אלעזר בן ערך.

<> כמשפט האמצעי שהוא מאחד את הקצוות על ידי שהוא עצמו מורכב באופן שוה משתי הקצוות. וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [ד"ה ועוד], שבית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, וכלשונו: "בית המקדש במה שהוא בית וועד השכינה, ושם יבא האדם לעבוד את ה', יש בו שני הצדדים; מתיחס לעליונים ותחתונים, והכל שוים בו. ולא יאמרו העליונים 'לנו הוא זה', במה שרשות בני אדם בו. ולא יאמרו בני אדם 'לנו הוא זה', במה שהוא מקדש ה'". ובנצח ישראל פ"ט [רלא.] כתב: "כי הדבר שהוא בין שני דברים, יש לו חבור אל שניהם, ובזה הוא מקשר אותם" [הובא למעלה פ"א הערה 1384]. וראה בבאר הגולה באר הששי [רצה:, הובא למעלה פ"א הערה 1387]. דוגמה נוספת; בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] כתב אודות משה רבינו, וז"ל: "כי זה משה האיש הוא מהתחתונים, והיה מתעלה מעלה מעלה... כי משה היה מן התחתונים ומן העליונים, כמו שאמרו [דב"ר יא, ד] שנקרא משה 'איש האלהים' [דברים לג, א], מחציו ולמטה היה איש, ומחציו ולמעלה היה אלהים. ולכך אי אפשר לומר רק שהיה כמו אמצעי בין העליונים ובין התחתונים, והאמצעי מצורף לשניהם... היה למשה משפט האמצעי, שנאמר [דברים ה, ה] 'אנכי עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם דבר ה' וגו''. ולפיכך בשם 'משה' אות המ"ם, שהיא אמצעית בסדר אלפ"א בית"א [ראה להלן הערה 1023]. ואחר כך השי"ן, שהיא מדרגה האחרונה חוץ מן האחת, שנאמר [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלהים', וזה נאמר על משה, כדאיתא במסכת ראש השנה [כא:]. ואות ה"א מורה שיורד לתחתונים. וידוע כי האדם מדרגה חמישית, כי הפשוטים מדרגה ראשונה, והמורכבים מדרגה שניה, והדוממים מדרגה שלישית, והבעלי חיים רביעית, והאדם מדרגה חמישית. והרי משה עולה עד המדרגה האחרונה חוץ מאחת, ויורד לתחתונים עד המדרגה החמישית, ודבר זה מבואר". וזהו הטעמה נוספת שמהות האדם מתבטאת במספר חמש.

<> פירוש - להלן יבאר כיצד מעלותיהם ודבריהם של חמשת תלמידי רבי יוחנן בן זכאי מקבילים במדיוק לחמשה חלקי האדם.

<> לשון המדרש שם: "חמשה שמות נקראו לה; נפש, רוח, נשמה, יחידה, חיה". וכן הוא בזוה"ק ח"ב קנח:, רעיא מהימנא שם, וספר הבהיר אות נג. וכאן מזכיר רק שלשת השמות הראשונים [נפש, רוח, ונשמה], ואינו מתייחס לשני השמות האחרונים. ולהלן [ד"ה והתבאר לך] ירמוז בקצור להסבר נוסף למשנה, ויביא גם את השמות יחידה וחיה [ראה הערות 1036, 1115]. ובשל"ה הקדוש פרשת בראשית תורה אור, אות ג, כתב: "חמשה חלקי הנשמה, שהם נפש רוח ונשמה חיה יחידה. ויש לתמוה מה זה ועל מה זה שלא נזכר בזוהר ובכל ספרי המקובלים על הרוב ורובא דרובא רק שלושה אלה, שהם נפש רוח ונשמה", ועיי"ש בדבריו. ובחידושי &**ההלכות**^ שלו למסכת שבת לא: כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה. האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף... ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, &**ואצלי נתבארו**^ אלו ג' כוחות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 133]. וכן כתב להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה ורז"ל חלקו]. וראה הערה 1031.

<> לכאורה יש כאן ששה חלקים; שלשה כחות [נר"ן], ושלשה נושאים שלהם, ומדוע כתב "ובשביל כך הם חמשה". אמנם ה"נפש" המוזכרת בנר"ן היא הכח החמישי שהזכיר למעלה [יתבאר בהמשך], ו"כח זה אינו נבדל לגמרי, ואינו בהגוף לגמרי" [לשונו למעלה], ולכך כח זה אינו זקוק לנושא, כי הוא עצמו ארכביה אתרי רכשי. וכן בח"א לסנהדרין צו. [ג, רב:] כתב: "כי השכל יש לו נושא חמרי, אבל אשר הוא חמרי, אין צריך לו נושא, כי אם השכל".

<> לשון הגמרא שלפנינו: "תנו רבנן שתי שנים ומחצה נחלקו &**בית שמאי ובית הלל**^, הללו אומרים נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, והללו אומרים נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא. נמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא". הרי שבית שמאי הוזכרו לפני בית הלל [ולא כלשונו כאן], וממילא אתה למד שבית שמאי אמרו את הדעה הראשונה ["נוח לו לאדם שלא נברא"], ובית הלל אמרו את הדעה השניה ["נוח לו לאדם שנברא"], וכמו שיבאר.

<> ואע"פ שאמרו קודם לכן שם [עירובין יג:] "שלש שנים נחלקו ב"ש וב"ה, הללו אומרים הלכה כמותנו, והללו אומרים הלכה כמותנו", שם לא איירי במחלוקת מסויימת ופרטית כמו כאן, אלא במחלוקת כללית כמו מי ההלכה [עיין תורת חיים שם].

<> שאמרו [ר"ה סוף ב.]: "מלך שעמד בעשרים ותשעה באדר, כיון שהגיע אחד בניסן עלתה לו שנה, הא קמ"ל דניסן ר"ה למלכים, ויום אחד בשנה חשוב שנה". ובר"ה י: למדו הדבר ממקרא. וראה גו"א דברים פכ"ו אות ח, ושם הערה 50, והערה הבאה.

<> קושיא זו צריכה ביאור, דאטו משום שיום אחד בשנה נחשב שנה, לא נמנה חצאי שנים. והרי מצינו בהרבה מקומות שמנו חצאי שנים, וכגון [ברכות סד.] "מלך רב יוסף תרתין שנין ופלגא", וכן אמרו [סנהדרין צג:] "בר כוזיבא מלך תרתין שנין ופלגא", וכן אמרו [תענית ה:] "מי גרם לשאול שישב בגבעה שתי שנים ומחצה, תפלתו של שמואל הרמתי", וכן אמרו [כתובות קג:] "חנינא בר חמא ישב בראש, לא קיבל רבי חנינא, שהיה רבי אפס גדול ממנו שתי שנים ומחצה". ומדוע שלא יאמרו גם כאן שתי שנים ומחצה. ויל"ע בזה. ואולי אפשר לומר, שכאשר המטרה היא לבוא ולהצביע על הזמן המדויק, בודאי אז נחית גם לחצאי שנים, וכמוזכר במאמרים הנ"ל. אך כאשר הזמן מוזכר אגב אורחא [כמו שנראה לכאורה במחלוקת של ב"ה וב"ש], שם אין קפידא בדבר, ואפשר לעגל את השנים כלפי מעלה, שהרי אף יום אחד בשנה נחשב לשנה. @**ועוד אודות**^ שיום אחד בשנה נחשב שנה, ומקצת היום נחשב ליום, ראה דבריו בח"א למנחות צט: [ד, פז.], שכתב: "דע כי פירוש דבר זה, כמו שאמרו מקצת היום כמו כולו [פסחים ד.], ומקצת השנה כמו כל השנה [ר"ה ב:]. וטעם דבר זה אשר נחשב המקצת כמו הכל, מפני כי היום הוא אחד, והלילה הוא אחד. ולפיכך מקצת היום כמו כולו נחשב. ואע"ג שלא נחשב כולו מצד הזמן, אבל מצד צורת היום נחשב מקצת כמו כולו, דאינו תולה בהמשך הזמן, שלא יהיה נחשב יום אלא שיהיה י"ב שעות, שזה אינו, רק נחשב יום אפילו מקצת. וכיון שנחשב יום אפילו מקצת, אם שנה פרק אחד ביום, ופרק אחד בלילה, קיים 'והגית בו יומם ולילה'. ואילו היה התורה נופלת תחת הזמן, לא היה נחשב כאשר לומד פרק אחד ביום כמו כל היום, אבל כיון שאין שייך זמן בתורה, אם למד פרק ביום נחשב כאילו עסק בתורה כל היום, וכן בלילה, ודבר זה מבואר". ובפרקי מבוא למשנת חיים בבאור דברי המהר"ל האלו, נכתב [עמוד 35]: "הזמן אף הוא מוגדר כחלק מן הדבר המוטל על האדם לעשותו. כגון ישיבת סוכה, אין לומר שהוא יושב שעה אחת כאילו ישב יום שלם, שהרי הזמן אף הוא חלק מן המצווה, משום שמצווה קשורה במעשה, ובכל מעשה הזמן שבו מהווה חלק ממנו, על כן אין להפריד את המעשה מן הזמן ולומר מקצת היום ככולו, שהרי שלובים הם זה בזה. אולם הגית התורה, כיון שאינה נעשית ע"י מעשה הגוף, אין הזמן מהווה חלק מעשייתה, לפיכך כיון שלמד שעה אחת ביום כאילו עסק כל היום בתורה, כיון שהאדם למד ביום זה".

<> מכנה את הגוף "רע", כי הרבה חסרונות נמשכים אחר הגוף והחומר, וכמו שאמרו חכמים [שבת קה:] "'לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר' [תהלים פא, י], איזהו אל זר שיש &**בגופו**^ של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ולהלן פ"ד מי"א כתב: "אם לא היה החומר, היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל". וכן למעלה פ"א משנה ה [ליד ציון 731] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר". ולמעלה משנה ז [ד"ה וזה אמרו] כתב: "'מרבה בשר מרבה רמה'. פירוש הבשר הוא גוף האדם בעצמו. והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש רמה הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. ר"ל כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה, כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר, מרבה רמה, הוא ההעדר. ואין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד... רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה, וכמו שאמרו שתאוות מוציאין את האדם מן העולם". ולהלן פ"ג מ"א [ד"ה ועוד בארנו] כתב: "ועוד בארנו לך פעמים הרבה מאוד כי היצר הרע הוא השטן, אינו דבק רק בחומר, שלכך לא נאמר סמ"ך בכתוב עד שנבראת האשה ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא, ב"ר יז, ו)]. כי האשה היא שנוטה אל החומר, ובה דבק השטן, הוא היצר הרע, ודבר זה בארנו פעמים הרבה". ולהלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים". וראה למעלה בהקדמה הערות 3, 76, ופ"א הערות 1497, 1502.

<> לשונו בנתיב התשובה פ"ד [ד"ה ולמאן דאמר]: "כי מצד הגוף החמרי הוא החטא... אבל מצד הנשמה, שאין מצד הנשמה החטא" [הובא למעלה בהקדמה הערה 3]. וכמה פעמים כתב שהנבדל מהחומר הוא טוב, וכמו למעלה במשנה ה [לאחר ציון 515], שכתב: "כל אשר נוטה אל החמרי יותר, אין בו טוב. ודבר זה תמצא מבואר, כי כל הדברים אשר הם נבדלים מן החומר נקראים טוב. כי התורה בעצמה תקרא 'טוב', כדכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'. ובמנחות [נג:] אמרו; יבא טוב, ויקבל טוב, מטוב, לטובים, כדאיתא התם. וביאור דבר זה, כי ראוי היה משה לקבלת התורה, שנקרא משה 'טוב' [שמות ב, ב]. ומה שנקרא משה 'טוב', מפני שהוא 'איש האלקים' [דברים לג, א], והיה כמו מלאך, ונבדל מן החומר, שהוא רע. ולפיכך ראוי היה לקבל התורה, שהוא השכל האלקי, נבדל לגמרי מכל גשם, לכך נקראת 'טוב'", ושם בהערה 521 הובאו מקבילות ליסוד זה.

<> "ומה שאמר 'שתי שנים ומחצה' רצה לומר שני פעמים ומחצה, כמו [במדבר יג, כב] 'וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים', ופירושו שבע פעמים" [לשונו להלן לאחר ציון 1023].

<> אודות שיש באדם כחות המתחלקים מחצה לנבדל, ומחצה לגשמי, צרף לכאן את דברי הגמרא [חגיגה טז.], שאמרו שם: "ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת, שלשה כבהמה. שלשה כמלאכי השרת; יש להם דעת כמלאכי השרת, ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת, ומספרים בלשון הקודש כמלאכי השרת. שלשה כבהמה; אוכלין ושותין כבהמה, ופרין ורבין כבהמה, ומוציאין רעי כבהמה".

<> בא לבאר מדוע בית הלל [הסוברים מעיקרא שנח לו לאדם שנברא] אמרו לבסוף ["נמנו וגמרו"] שנח לו שלא נברא, דמעיקרא מאי קא סבר, והשתא מאי קא סבר.

<> נראה שחסרות כאן התיבות "נח לו שלא נברא", וכמו שמבאר.

<> יסוד נפוץ בספריו, שיש חלקי האדם, ויש כלליות האדם. וכגון, בנתיב התשובה פ"ה [ד"ה אמנם הרביעי] כתב: "אמנם הרביעי הוא אשר כולל כולם. כי אלו שלשה דברים הם החלקים, והאדם כולל שלשתן... דמיון זה הבית, שהוא כולל את החלקים שלו; את אבניו, ואת עציו, ואת עפרו, אלו הם חלקי הבית. ושם 'בית' כולל את שלשתן ביחד. וכך נקרא על החלקים ביחד שם 'אדם'". וכן כתב בנצח ישראל פ"ד [סה.], ויובא בהערה 1040. ובנצח ישראל פי"ח [תח:] כתב: "הנה יש באדם ד' בחינות; מצד חלקי האדם, שהם שלשה, כמו שאמרנו. ובחינה רביעית, מצד כלל האדם". ובגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "כל דבר מורכב מן חלקיו... כמו הבית שהוא מורכב מחלקיו, והם העצים והאבנים שהם חלקיו, ועצם צורת הבית". ושם בפס"ו [שז.] כתב: "האדם בכללו הוא כולל חלקיו כאשר מקבל על ידי החלקים צורת האדם. וזה דבר... כמו הבית, שחלקיו הם העצים והאבנים, ואחר כך נעשה ממנו הבית המורכב משניהם, והוא ענין זולת חלקיו". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], נר מצוה [כג:], ובדרשת שבת הגדול [רכד:]. וכן הענין של "מנין" אינו רק אוסף יחידים, אלא מהות חדשה של צבור, וכמבואר למעלה הערה 321. וראה להלן ציון 1476.

<> למרות שיש בו מחצה טוב, וכמו שיבאר.

<> שהרי כל רוב מכריע את המיעוט, וכמו שאמרו [הוריות ג:] "רובו ככולו". ותוספות ב"ק כז: כתבו: "גבי דיינים... חשיב מיעוט דידהו כמי שאינו". ובח"א לר"ה יז. [א, קיג:] כתב: "כי כאשר רוב האדם הוא צדיק, אז אע"ג דמעוטו פושע בגופו, הרי אזלינן בתר רובו, ורובו הוא צדיק. ומכיוון דרובו הוא צדיק, נחשב צדיק בכלל. ואם רובו רשע, הרי הוא רשע ברובו, והוי ככולו רשע".

<> כאן מבאר מדוע כאשר אין הכרעה לצד הטוב [כי יש שויון מלא בין הטוב לרע], אזי יש כאן נטיה אל הרע, משום ש"הרע מקלקל הטוב". וכמו שמצינו שכאשר הטהור נוגע בטמא, אין הטמא נטהר, אלא להיפך, הטהור נטמא. והביאור הוא, שאין ה"רע" תופס רק את מקומו, אלא הוא פושט טלפיו מעבר למקומו, כי הגדרת "רע" היא שהוא מבקש להעדיר ולהפסיד את הנמצא, וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"ח [תשנז:]: "איתא בפרק החליל [סוכה נב.], אמר רבי שמעון בן לקיש, יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום ומבקש להמיתו, ואלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו, שנאמר [תהלים לז, לג] 'ה' לא יעזבנו בידו', עד כאן. וביאור ענין זה, כי היצר הרע באדם הוא החסרון וההעדר הדבק בנמצאים, והעדר זה מבקש להעדיר ולהחסיר האדם לגמרי. אם לא השם יתברך, אשר הוא מעמיד הנמצאים ומקיים אותם, לכך לא יתן לכח ההעדר לשלוט, ודבר זה מבואר". ובח"א לקידושין ל: [ב, קלו:] כתב: "יצרו של אדם מתגבר עליו ומבקש המיתו. ידוע דבר זה, כי יצרו של אדם הוא הרע אשר דבק באדם, והרע הוא ההפסד, לכך מבקש להמיתו ולהעדיר את האדם... ואלמלא הקב"ה עוזר לנמצאים, לא היה האדם יכול לעמוד מפני ההעדר הדבק בנמצאים, והבן זה היטב". ולכך הרע "הוא מקלקל הטוב", והדרך היחידה שהטוב יתגבר על הרע היא רק באופן של הכרעה לצד הטוב מפאת היותו רוב. וראה להלן הערה 1452, שגם שם נתבאר שהשקר מאבד את האמת ומבטל אותה. @**אמנם יש**^ לעיין לפי זה, שהרי יש לכל יהודי חזקת כשרות [רמב"ם הלכות קידוש החודש פ"ב ה"ב], "לפי שכל בן ישראל עשאו ה' בתחילת ברייתו ישר, ובחזקת כשר הוא עומד עד שיוודע לך בבירור שיצא מדרך האמת והיושר" [לשון שו"ת מהרשד"ם חו"מ סימן שי]. והאבני מילואים סימן קכז ס"ק ב ביאר שחזקת כשרות היא כמו חזקה דמעיקרא, וכשיש ספק על אדם אם עבר עבירה, מעמידים אותו בחזקת כשרות, שהרי לא נולד עם עבירה זו. אך אם נמנו וגמרו שנוח לו לאדם שלא נברא משנברא מפאת שהרע שבאדם מקלקל הטוב שבאדם, איך ניתן לומר שיש חזקת כשרות המבוססת על חזקה דמעיקרא. ואולי המהר"ל ילמד כדעת הפני יהושע [גיטין יז. בתוספות סד"ה משום] שכתב: "האי חזקת כשרות מה טיבה, דלמא מבטן אמה לעולם לא היתה בחזקת כשרות. אלא על כרחך משום דאזלינן בתר רובא, ורוב ישראל בחזקת כשרות הן". לאמר זו חזקה הבאה מכח רוב, שרוב בני ישראל כשרים הם [עיין שו"ת נוב"י קמא אבן העזר סימן סט, ושו"ת חת"ס אבן העזר ח"א סימן ו]. @**וצרף לכאן**^ דבריו בח"א לע"ז ה. [ד, ל:] שכתב: "קשה, דא"כ למה ציוה בתורה [שמות כ, יב] 'כבד את אביך ואת אמך', והכבוד הזה בשביל שאביו ואמו הביאו אותו לעולם, דכך אמרינן [ב"מ לג.] אבידת אביו ואבידת רבו, אבידת רבו קודמת, מפני שזה הביאו לחיי עולם הזה, ורבו הביאו לחיי עולם הבא. מזה משמע מה שהביא אותו לחיי עולם הזה טובה לאדם, והא טוב לו שלא נברא משנברא, וא"כ מה טובה עשה לו. לכך פירשנו במקום אחר, כי אע"ג שמצד האדם עצמו טוב לו שלא נברא, מ"מ כאשר רצה השם יתברך בבריאת האדם, צריך שיהיה מבטל דעתו אצל רצון הבורא כמו שהוא רוצה. ואם לא ירצה במה שרוצה השם יתברך, אז הוא נאבד לגמרי. ולפיכך אע"ג שבעל כרחו של אדם הוא נברא, צריך שיבטל רצונו אצל רצון השם יתברך, ויעשה רצון המקום כאילו היה רצונו, ויכבד אביו ואמו שהביאו לעולם. כי חפץ הוא שנברא, כיון שכך רצון המקום. וזה מבואר שהוא חפץ בבריאה. ואמרו ז"ל [למעלה משנה ד] 'עשה רצונו כרצונך', ולכך כיון שהשם יתברך רוצה וחפץ בבריאה, דבר זה הוא רצונך גם כן, וזה מבואר".

<> מדובר שם לגבי בינונים, שאינם צדיקים גמורים, ואינם רשעים גמורים. ופירש רש"י שם "בינונים - מחצה על מחצה".

<> "צועקים ובוכים מתוך יסורין שעה אחת, ועולין" [רש"י שם].

<> "הואיל ומחצה על מחצה הם, מטה את ההכרע לצד זכות, ואין יורדין לגיהנם" [רש"י שם].

<> לכאורה לפי זה אין שייכות בין מה שבית הלל אמרו מעיקרא "טוב לו לאדם שנברא", למה שב"ה אמרו לגבי בינונים שאינם יורדים לגיהנם; כי מה שאמרו לגבי בריאת אדם הוא משום שהמחצה של טוב מכריע שהאדם יברא, אך מה שאמרו לגבי בינונים שאינם יורדים לגיהנם הוא משום שהקב"ה מטה ידו כלפי חסד, וזו הנהגה מיוחדת שבה הקב"ה נוהג. אך מדבריו כאן משמע ששתי המחלוקות האלו שייכות להדדי. וצריך לומר, שמה שהקב"ה מטה ידו כלפי חסד הוא גופא משום שיש בבינוני מחצה הטוב ומחצה רע, ומחצה הטוב שוקל יותר ממחצה הרע [כאשר דנים על חלקי האדם]. ורק משום שכאשר דנים על כלליות האדם יש כאן נטיה לצד רע, לכך הוצרכנו להנהגת "מטה ידו כלפי חסד", וכמו שיבאר. אך הקב"ה לא היה מפעיל את הנהגת החסד, אם במשקל ראשון לא היתה עדיפות למחצה הטוב על פני מחצה הרע. ולכך ב"ה לשיטתם שמחצה הטוב לכשעצמו מכריע את מחצה הרע. וראה בח"א לר"ה שם [א, קיג:] שנקודה זו מבוארת מתוך דבריו שם. @**והפחד יצחק**^ ר"ה ח, ז, כתב: "אף על גב שניתנו כוחות של רע להתנגד לצד הטוב ולהלחם בו ולהכשילו, וארץ ניתנה ביד רשע [עפ"י איוב ט, כד], מכל מקום נמנעת היא ממנו האפשרות להחריב את צד הטוב... והכרעה זו היא פעולתה של מדת 'ורב חסד'".

<> "מצד האדם" - לאפוקי מצד הקב"ה. או כוונתו "מצד האדם" לומר מצד כלליות האדם, לאפוקי מצד חלקי האדם.

<> בדרשת שבת הגדול [רי:] חיבר למחלוקת זו של ב"ה וב"ש [לגבי דין הבינונים] את מחלוקתם לגבי מספר חוטי הציצית [מנחות מא:], עיי"ש. ובתוך דבריו כתב: "לב"ש אין הבינוני בכלל הצדיקים, שהרי יורד לגיהנם, ואינו בכלל הרשעים שהרי עולה... אבל לב"ה הבינוני הוא כמו צדיק, מפני כי רב חסד הוא". ולכאורה לפי דבריו כאן, אף ב"ה לבסוף מודים לב"ש בהגדרת מהותו של בינוני, ורק אמרו שמצד הקב"ה יש הנהגה מיוחדת כלפי הבינוני. אם כן, כמו שלב"ש הבינוני חולק מקום לעצמו, כך לכאורה היה צריך להיות גם לב"ה. ויש לעיין בזה.

<> בא להורות כיצד אותיות "אדם" מורות על חמשת חלקי האדם.

<> "שהוא אחד" - שאינו זוג, אלא הוא הכח החמישי, שהוא שורש לכל שאר הכחות, וכמו שביאר למעלה. ומה שכתב "כאשר האל"ף &**בראשו**^", מורה בזה שמדובר בשורש של הכחות, וכמו שהשורש הוא תחילה וראש לאילן, כך האות המורה על כח זה היא נמצאת בראש תיבת "אדם". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקטו:] כתב: "כי אברהם הוא התחלה... משל זה, האילן יש לו התחלה, הוא השורש, אשר ממנו התפשט כלל האילן. וכך אברהם הוא התחלה אל העולם". ואודות שאות אל"ף מורה על האחד הגמור, כן ביאר בנתיב העבודה פ"ז [א, צט.] שתיבת "אחד" מורה על יעקב ובניו, וכלשונו: "כי היה יעקב נגד אל"ף של אחד, וח' בני אמהות, וד' בני השפחות... כי יעקב הוא אחד לגמרי בעצמו, לכך יעקב נגד האל"ף שבמלת 'אחד'". וראה למעלה פ"א הערה 1617.

<> "הרי כאן ארבעה דברים; כח נפשי, וכח שכלי, ולכל אחד ואחד יש לו נושא בפני עצמו כח גופני, ובזה הם ארבעה חלקים" [לשונו למעלה לאחר ציון 989]. הכח הנפשי והשכלי הם לטוב, ושני הנושאים הגופניים הם לרע, וכמו שהתבאר. ובכת"י כתב משפט זה כך: "ואלו הכחות יש שהוא קרוב אל הטוב, ויש שהוא קרוב אל הרע".

<> לכאורה כוונתו היא לדרשת רב נחמן שהובאה שם בפרק הרואה בזה"ל; "דרש רב נחמן בר רב חסדא, מאי דכתיב [בראשית ב, ז] 'וייצר ה' אלקים את האדם', בשני יודי"ן, שני יצרים ברא הקב"ה, אחד יצר טוב, ואחד יצר רע". יצר הטוב מורה על יצירת חלק הטוב, ויצר הרע מורה על יצירת חלק הרע. אך קשה על כך מהמשך דברי הגמרא שם, שאמרו: "מתקיף לה רב נחמן בר יצחק, אלא מעתה בהמה דלא כתיב בה 'וייצר', לית לה יצרא, והא קא חזינן דמזקא ונשכא ובעטא. אלא כדרבי שמעון בן פזי, דאמר רבי שמעון בן פזי, אוי לי מיוצרי, ואוי לי מיצרי. אי נמי כדרבי ירמיה בן אלעזר, דאמר רבי ירמיה בן אלעזר, דו פרצופין ברא הקב"ה באדם הראשון, שנאמר [תהלים קלט, ה] 'אחור וקדם צרתני'". הרי למסקנת הגמרא לא ילפינן מתיבת "וייצר" שנעשו שתי יצירות לטוב ולרע, אלא שנברא דו פרצופין. וכן בגו"א בראשית פ"ב אות יח כתב: "בפרק הרואה אמרו שם דלכך כתב 'וייצר' בשני יודי"ן, למדרש דו פרצופין, כדאיתא התם". ורש"י שם [בראשית ב, ז] כתב "וייצר - שתי יצירות, יצירה לעולם הזה ויצירה לתחיית המתים", ומקורו בב"ר יד, ה [וכמצויין בגו"א שם], שאמרו שם: "'וייצר' ב' יצירות, יצירה בעוה"ז, ויצירה לעולם הבא". אם כן לא מצינו שתיבת "וייצר" נדרשת להורות על שתי היצירות שהזכיר כאן ["חלק לטוב ולרע"], לא בפרק הרואה, ולא בב"ר. @**אמנם דבריו**^ מתבארים על פי מה שכתב בדרשת שבת תשובה [עו:], וז"ל: "מה שנאמר 'אחור וקדם צרתני' נאמר על בריאת זכר ונקבה דו פרצופין. ואלו שני פרצופין הם נגד עולם הזה ועולם הבא, כי הזכר הוא כמו צורה נגד עוה"ב, והנקבה היא יותר חמרי, והוא כנגד עוה"ז [ראה למעלה פ"א הערות 771, 814, שמדרגת העוה"ז היא מדרגת האשה]. וכאשר נברא האדם היה נברא שני פרצופין, כל אחד בפני עצמו, ופונה זה מזה. ודבר זה כמו שאמרו במסכת ברכות בפרק הרואה [סא:] לא נברא העוה"ז אלא לאחאב וחבריו, ולא נברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא. הרי כי העוה"ז פונה מן העוה"ב; אשר זוכה לעולם הזה, אינו זוכה לעוה"ב. ואשר זוכה לעוה"ב, אינו זוכה לעוה"ז. ודבר זה בעיקר בריאתו, כי ברא השם יתעלה עוה"ז לרשעים, ועוה"ב לצדיקים" [ראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 39]. הרי ש"דו פרצופין" אכן מורה על שתי יצירות; אחת של צורה, ואחת של חומר, ונתבארו דבריו כאן.

<> כי בשילוב אותיות מנצפ"ך בתוך האלפ"א בית"א יש עשרים ושבע אותיות הקודש, ואות מ היא אות הארבע עשרה [כאשר אות כ"ף סופית נזכרת לאחר אות כ"ף פתוחה]. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] בביאור אות מ"ם בשמו של "משה", והובא למעלה בהערה 995. וכן כתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.]: "כי יש י"ג אותיות מן א' עד אות אמצעי מן 'אמת', שהוא מ"ם באלפ"א בית"א, וכן יש י"ג אותיות מן המ"ם הפתוחה עד התי"ו באלפ"א בית"א" [אמנם כאן איירי במ"ם סתומה]. ושם פ"ג [א, רד:] כתב: "וכמו שתראה כי אותיות 'אמת' האל"ף היא ראשונה באלפ"א בית"א, והתי"ו אחרונה באלפ"א בית"א, והמ"ם באמצע אלפ"א בית"א... והכל מצורף ומחובר אל המ"ם, כי הכל מצורף אל האמצעי". וכן הוא להלן פ"ה מ"ז [ד"ה ועוד יש]. וראה למעלה פ"א הערה 1387. וצרף לכאן דברי חכמים [קידושין מ:] "לעולם יראה אדם עצמו כאילו חציו חייב וחציו זכאי, עשה מצוה אחת, אשריו שהכריע עצמו לכף זכות. עבר עבירה אחת, אוי לו שהכריע את עצמו לכף חובה", הרי שהאדם לעולם נמצא בקו המחצה שבין חובות וזכויות. ועוד אודות אותיות "אדם", ראה בהספד [הנדפס בסוף ספר גו"א במדבר הוצאת "יהדות", עמוד קעט], וחלקו הובא למעלה פ"א הערה 1392. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [יומא נב.] "חמש מקראות בתורה אין להן הכרע ["לדעת היכן הן נוטין" (רש"י שם)]". והואיל ונתבאר ששם "אדם" מורה שיש בו חמשה כחות שאין בהם הכרע, לכך דין הוא שבתורה גופא ימצאו חמשה מקראות שאין בהם הכרע, שהרי נפש האדם מקבילה לתורה, וכמבואר להלן ליד ציון 1039 [שמעתי מידידי ר' בצלאל פרל שליט"א]. @**ויש להעיר**^, כי חיבר כאן את מסקנת הגמרא ["נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא"] עם אותיות שם "אדם", והרי צדיק הוא בודאי בגדר "אדם" ["כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ)], ומ"מ כתבו שם התוספות [עירובין יג: ד"ה נוח] שמסקנת הגמרא "איירי בסתם בני אדם, אבל צדיק, אשריו ואשרי דורו". ואם מסקנת הגמרא מעוגנת באותיות שם "אדם", מה מקום יש לחלק בין צדיק לשאר בני אדם. ויל"ע בזה.

<> לשון רש"י שם: " שבע שנים נבנתה - אפשר שבנה חם את חברון לכנען בנו הקטן, קודם שיבנה את צוען למצרים בנו הגדול. אלא שהיתה מבונה בכל טוב על אחד משבעה בצוען, ובא להודיעך שבחה של ארץ ישראל, שאין לך טרשין בארץ ישראל יותר מחברון, לפיכך הקצוה לקברות מתים. ואין לך מעולה בכל הארצות כמצרים, שנאמר [בראשית יג, י] 'כגן ה' כארץ מצרים', וצוען היא המעולה שבארץ מצרים, ששם מושב המלכים, שנאמר [ישעיה ל, ד] 'כי היו בצוען שריו', והיתה חברון טובה ממנה שבעה חלקים".

<> לשון הרד"ק [יהושע ה, ב]: "'ועם שונים אל תתערב' שחוזרין פעם אחר פעם לרשעות, כמה פעמים". ובספר השרשים, שורש שנה, כתב: "'שונים' הם האנשים שחוזרין פעם שניה לרשעותם, אחר שעשו תשובה". הרי ש"שונים" פירושו פעם אחר פעם.

<> פירוש - חכמים דברו בחידות ורמזים, ולכך אם בלשון התורה "שנים" יכול להתפרש מלשון פעמים, ואינו נחשב לפירוש רחוק, ק"ו שאפשר להעמיס כוונה זו על דברי חכמים, שבאו מעיקרא לרמוז לדברים יותר רחוקים. ואודות שחכמים דברו בחידה וברמז, כן כתב בבאר הגולה בתחילת הבאר הרביעי [שכג.], וז"ל: "אבל אם נמצא בדבריהם שנראים רחוקים מהשגת האדם, הלא חכמה נסתרה בהם, והם דברי משל ומליצה בדרך חכמים. כמו שאמר הכתוב [משלי א, ו] 'להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם'... ועתה תראה כי רוב דבריהם הוא בדרך משל ומליצת החכמה... הדברים אשר הם מופלגים, כאשר לא פירשו שאינו משל... הם כמו משל. ולפיכך אין לתמוה כאשר יראה בדבריהם הנראים לסכלים רחוקים מן הדעת, [ש]הם דברי חכמה". וכן חזר וכתב שם בתחילת הבאר החמישי [ח:], ושם האריך בזה טובא.

<> פירוש - אין להאריך כאן בפירושו על מסכת אבות בביאור מחלוקת ב"ה וב"ש בעירובין.

<> שנאמרו במסכת זאת. וכן כתב בהקדמה לנתיבות עולם, וזה לשונו: "ואין כוונתנו רק לחבר המאמרים ולפרש דברי חכמים, לא זולת זה כלל, עד שהחבור הזה אינו רק פירוש דברי חכמים שבא בתלמוד, כמו שפירשנו מסכת אבות".

<> "הסכמת הכל" - גם של חכמי המחקר והרפואה, וכמבואר בהערה הבאה. וכן בגו"א בראשית פכ"ו אות כא כתב: "והם ידועים בפי הכל", וכוונתו שם לחכמי המחקר, וכמבואר שם בהערה 54. וכן בתפארת ישראל ס"פ טז [רנה:] כתב: "סוף סוף הסכמת הכל שהשכל וכו'", ושם להדיא דיבר על החוקרים.

<> הקדמת הרמב"ם למסכת אבות ידועה בשם "שמונה פרקים לרמב"ם", שכתבם בפירוש המשניות שלו לפני למסכת אבות. ושם בתחילת פרק א כתב בשם הרופאים: "יש לה [לנפש] פעולות רבות חלוקות, יקראון קצת הפעולות ההן נפשות... ויחשוב בעבור זה שיש לאדם נפשות רבות, כמו שחשבו הרופאים... שהנפשות שלש; טבעית, וחיונית, ונפשית, ופעמים שתקראנה כחות וחלקים, עד שיאמר 'חלקי הנפש', וזה השם יעשוהו הפילוסופים הרבה פעמים". וראה רמב"ן [בראשית ב, ז] שכתב: "ודע כי המתחכמים במחקר, חלקו באדם, מהם יאמרו כי באדם שלש נפשות, נפש הגדול כצומח... נפש התנועה... והשלישית הנפש המשכלת". ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות, והרופאים קוראים אותם שיש לאדם ג' נפשות".

<> כמובא בהערה הקודמת. ולהלן פ"ד תחילת מכ"ב הביא שוב את דברי הרמב"ם האלו, וז"ל: "וכתב הרמב"ם ז"ל בהקדמת מסכתא הזאת... ובאר ענין ג' כחות אלו; כח טבעי, הוא הכח שמקבל ההזנה, שהאדם ניזן ודוחה למותרות הטבע, ומגדל את הגוף באורך וברוחב כאשר הוא. ומכח זה בא התאוה לזנות, שהוא על ידי מותרי הטבע שמבשל כח זה, וכל כח התאוה הוא מכח זה, שנקרא כח טבעי, ומשכן כח הזה הוא בכבד. הכח השני הוא כח החיוני שממנו החיות, ועל ידי כח זה האדם הוא מתנועע ממקום למקום, וממנו מתחדש הנקימה והנטירה והקנאה והשנאה, ומשכן הכח הזה הוא בלב, ששם הכח הזה. הג' הוא כח נפשי, הכח הזה יבאו ממנו כוחות הרבה, כמו כוחות החושים החמשה, וכח המחשבה והדמיון והזכרון והשכל, ומשכן כח זה במוח [ראה להלן הערה 1066], סוף סוף יש חלוק כחות לנפש". ובח"א לשבת לא: [א, יט.] כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה. האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כחות, ואמרו שיש לאדם כח הגוף, ונקרא כח טבעי שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד. ולכך קראו אותו כח טבעי בלבד, ואמרו שמשכן כח זה הוא בכבד. ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו גם כן כחות ידועים כמו הנקימה והנטירה, ומן כח זה כח התנועה, ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב. ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח, ומכח זה דמיון וידיעה". וכן כתב בנצח ישראל פ"ד [סג:], ושם הערה 38. וראה למעלה הערה 997.

<> כמבואר למעלה הערה 985, וראה להלן הערה 1168. וביבמות סג. אמרו "מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה, ולא נתקררה דעתו עד שבא על חוה", ובח"א שם [א, קלו.] כתב: "וכאשר תבין עוד ותעמיק בזה, כי האדם כאשר לא נמצא לו זוגתו, והאדם שהוא כמו צורה, צריך הוא לדבר שהוא אליו כמו חומר, וכאשר עדיין לא נמצא הנקיבה, שהיא לאדם כמו חומר לצורה, אז יש לצורה זאת התחברות אל הדברים שהם יותר חומרים, והם כל בעלי חיים שאינם מדברים. והכל כדי שימצא לו דבר שהוא לו נושא, והוא כמו חומר, כי הצורה אי אפשר מבלעדי חומר, ולפיכך אומר שבא על כל בהמה חיה ועוף". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות מב, ובבאר הגולה באר החמישי [סב:]. וראה למעלה הערה 998.

<> בא לבאר את ההכרח לומר שיש כח חמישי שהוא שורש לשאר הכחות, ומדוע אי אפשר בלעדיו.

<> כמובא בהערה 1030.

<> לשון הרמב"ם שם: "דע שנפש האדם אחת, ויש לה פעולות רבות". וכן הרמב"ן בבראשית ב, ז כתב: "כי זאת הנפש אשר באדם מפי עליון, בה ימצאו שלש הכוחות האלה, ורק היא יחידה", ועיי"ש שמאריך בזה. וכן בהמשך משנתינו [לפני ציון 1110] יחזור ויביא את דברי הרמב"ם. ולהלן פ"ד תחילת מכ"ב כתב: "דע לך כי האדם שהוא בעל חי יש לו נפש, והנפש הזאת יש לה כחות מחולקות שפועלת באלו כוחות פעולות מחולקות... וכתב הרמב"ם ז"ל בהקדמת מסכתא הזאת בשם ראש הרופאים... שהנפשות שלש... והוא ז"ל כתב שאין הדבר כך שיהיה לאדם ג' נפשות, אבל הנפש היא אחת, רק שיש לה כחות מחולקות". וכן כתב בנצח ישראל פ"ד [סד:], ויובא בהערה 1040. ובפירוש מהמלות זרות [שבסוף ספר מו"נ] אות הנו"ן, ערך נפש מדברת, כתב: "נפש האדם היא חיה והיא צומחת, כי שלושת הכחות האלה בה; כח הצמיחה והגידול, וכח ההרגשה והתנועה, וכח השכל. ועל כן יקראום הרופאים שלש נפשות... ועל דרך האמת אינם רק פעולות חלוקות לכח אחד".

<> שאמרו [ב"ר יד, ה] שאחד משמות הנשמה הוא "יחידה" [ראה הערה 997]. וכן הרמב"ן [בראשית ב, ז] כשהביא דעה זו, כתב: "כי זאת הנפש אשר באדם מפי עליון בה ימצאו שלש הכחות האלה, ורק היא יחידה". וכן בנר מצוה [מז:] כתב: "האדם כלול מן אלו ג' דברים, שהם; כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי. ואין אלו כוחות מחולקות, שאם כן יהיה לאדם ג' נפשות, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהקדמת הפרקים, אבל יש באדם כח משותף לכל אלו ג' חלקים ביחד, ואין כאן מקום זה לבאר, &**כי כך הם דברי חכמים בכל מקום**^, ובארנו זה בכמה מקומות". וכן בכל המקומות שהמהר"ל הדגיש שכחות האדם נובעים משורש אחד [ראה הערה קודמת], ביאר לפי זה מאמר חז"ל שנגע שם לענינו. ובזוה"ק [ח"ב צד:] מבואר שנר"ן הוא כנגד אותיות הויה, וכשם שאותיות הויה קשורות להדדי, כך נר"ן בא משורש אחד. אך הרמב"ן [בראשית ב, ז] הוכיח מאונקלוס שם ומכמה מאמרי חז"ל שיש לאדם נפשות שונות.

<> לא מצאתי מקום אחר שיאריך יותר בענין זה.

<> לשון הגמרא שם: "העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע, הא למה זה דומה, לספר תורה שנשרפה". ופירש רש"י שם "לספר תורה שנשרף - הרואה ספר תורה שנשרף חייב לקרוע, כדאמרינן במועד קטן [כו.] במגילה ששרף יהויקים, דכתיב [ירמיה לו, כד] 'לא פחדו ולא קרעו בגדים', אף נשמת ישראל הניטלת דומה לו, שאין לך ריק בישראל שאין בו תורה ומצות". והמהר"ל יבאר כאן דמיון אחר בין נשמת אדם לספר תורה. ורש"י [במדבר ח, יז] כתב: "חמשה פעמים נאמרו 'בני ישראל' במקרא זה, להודיע חבתן, שנכפלו אזכרותיהן במקרא אחד כמנין חמשה חומשי תורה", וראה בגו"א שם אות יז. ולהלן פ"ו סוף מ"ז הביא מאמר זה, וכתב מתוך כך דברים נמרצים אודות דרך הלימוד של בני דורו, עיי"ש.

<> מעין זה כתב השל"ה הקדוש פרשת בראשית תורה אור, אות ג: "כמו שיש חמשה חומשי תורה, כן חמשה חלקי הנשמה, שהם נפש רוח ונשמה חיה יחידה". וראה להלן הערה 1116. ונראה לבאר השוואה זו, כי התורה והאדם הם שני האמצעים שבאמצעותם הקב"ה מגלה את כבודו בעולם. וכפי שביאר הגו"א בראשית פ"א אות ז את דברי רש"י [בראשית א, א] שהעולם נברא בשביל התורה וישראל, שכתב שם: "ויראה לומר מה שנברא העולם בשביל אלו ב' דברים, דכתיב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', רוצה לומר כל מה שנברא בעולם בשביל הקב"ה נברא ולכבודו נבראו [יומא לח.], 'כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו' [ישעיה מג, ז], ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו, ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר [שם פסוק כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי. וישראל אינם עובדים להקב"ה אלא במצוותיו שמקיימים את התורה... ומפני שאלו ב' דברים יש להם טעם נכון שבשבילם נברא העולם, הביא רש"י אלו שנים, אף על גב שהרבה דברים דרשו רז"ל שבשבילם נברא העולם". ושם מעמיק בזה עוד [ראה להלן הערה 1394]. והואיל וכל גלוי נעשה על ידי מספר חמשה, וכפי שביאר באור חדש [עב:]: "מה שהה"א דוקא ה"א הידיעה, מפני שהשם יתברך ברא עולמו בה"א [מנחות כט:], ובה"א הכל נגלה ונמצא. כי כל העולם נמצא ונגלה בה"א, ולכך הה"א עושה כל דבר נגלה ונודע, והוא ה"א הידיעה". והתורה ניתנה בחמשה קולות [ברכות ו:], כי מספר זה מורה על ההתפשטות, וכמבואר למעלה פ"א הערות 1390-1393. הרי שכל גלוי הוא על ידי מספר חמשה, ולכך דין הוא שלאדם ולתורה יהיו חמשה חלקים, כיאה לאלו המגלים את כבוד ה' בעולם. ובזוה"ק ח"ג נג: איתא "תורה אמאי איקרי 'תורה', בגין דאורי וגלי במאי דהוה סתים דלא אתידע". הרי שכל מהות התורה היא לגלות. וצרף לכאן מאמרם [יבמות סב:] שאמרו "והיה העולם שמם ["שנשתכחה תורה" (רש"י שם)], עד שבא רבי עקיבא אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם, רבי מאיר, ורבי יהודה, ורבי יוסי, ורבי שמעון, ורבי אלעזר בן שמוע, והם הם העמידו תורה". הרי שוב חזינן שהתפשטות התורה לעולם היא באמצעות חמשה מקבלים [הובא למעלה פ"א הערה 1393].

<> תוספות גיטין ב. כתבו: "הפסק שבין 'וידבר' [חומש במדבר] למשנה תורה לא חשיב, שאינו אלא חוזר ושונה מה שלמעלה". וראה ברמב"ן בהקדמתו לספר דברים, ובהעמק דבר שם. וכן כתב הגר"א באדרת אליהו דברים פרק א [ד"ה אלה הדברים (השני)]: "דע, כי הספר הזה כולל של כל התורה". ונקודה זו צריכה ביאור, כי בתפארת ישראל פמ"ג הגדיר את ספר דברים שהוא מצד המקבל [לעומת ארבעה חומשים ראשונים שהם מצד הנותן], וכלשונו שם [תרסג:]: "לפיכך התורה כולה, חוץ ממשנה תורה שהוא חומש האחרון, ראוי שימצא בה הבחינה מצד הנותן. כי המקבל מקבל בסוף, כאשר גמר הנותן את גזרת דבריו, ואז המקבל מקבל. ולפיכך נקרא 'משנה תורה', כאילו היה דבר מיוחד שהוא מצד המקבל. ויש בחינה מצד המקבל, דכתיב במשנה תורה [דברים א, ה] 'הואל משה באר את התורה הזאת', כי המקבל הוא צריך יותר פירוש וביאור. וזהו ההפרש אשר יש בין התורה ובין משנה תורה... כלל הדבר, כי השם יתברך נתן התורה, וישראל היו מקבלים אותה, והקבלה היא בסוף, וזהו משנה תורה שהיא בסוף. ולכך הדבור הוא כפי הראוי אל המקבל, כי המקבל הוא עיקר שם... וזהו עיקר גדול". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שמשנה תורה "כלול מכל". @**אמנם הדברים**^ מתבארים היטב על פי דבריו של הפחד יצחק יוה"כ, מאמר טו, ד, שכתב: "כל המתנות שקבלנו מאת הקב"ה היה בהן צד קרוב אל הקב"ה, והצד שני היה קרוב אל כנסת ישראל. ומכאן נובעים דבריו של מהר"ל שגם חמשה חומשי תורה מתחלקים כן. ארבעה החומשים הראשונים הם הצד הקרוב אצל הנותן, ומשנה תורה, דהיינו חומש דברים, קרוב יותר לצדה של כנסת ישראל... והוא הדין והיא המדה בשפע הקדוש של קדושת המקדש בכלל. וזה שהשריש המהר"ל [נצח ישראל פ"ד (נט:)], דקדושת המקדש של מקדש ראשון היה הצד הקרוב יותר אל הנותן, וקדושת המקדש של הבית השני היה הצד הקרוב אל מקבל קדושה זו... כמו כן מתגלה הוא ההבדל זה בתקופתם של שני הבתים. דהנהגה של כנס"י בתקופת הבית הראשון היתה על ידי נביאים, ואילו ההנהגה בתקופת בית שני היתה ע"י אנשי כנסת הגדולה ותלמידיהם, כדאיתא במתניתין ריש אבות [א, א] 'ונביאים מסרוה לאנכה"ג'. וגם אנכה"ג הם שאמרו 'עשו סיג לתורה' [שם]. ורובא דרובא של התקנות הגזירות ודברי סופרים הם מתקופת הבית השני. והלא קיי"ל דכל התקנות מתקיימות בכח ההתפשטות בכל ישראל [ע"ז לו.]. וכל זה מורה באצבע, כי גם מצד תקופתם של שני הבתים, היתה תקופת הבית הראשון קרובה יותר לצד הנותן, ואילו תקופת הבית השני היתה קרובה יותר לצד המקבל" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערות 259, 1410]. ומעתה לא נותר לנו אלא לצרף לכאן דבריו בנצח ישראל פ"ד [סד:], שכתב: "אין הנפש מחולק, שיהיה ג' נפשות לאדם, כמו שהיו חושבים קצת בני אדם, כמו שסיפר עליהם הרמב"ם ז"ל בהקדמת הפרקים למסכת אבות. אבל הנפש אחת, רק שמתפרדים ממנה כוחות מחולקות, כל אחד ואחד במקומו הראוי לו. והנפש היא כח אחד, רק כי יש כאן ב' בחינות בנפש; הבחינה האחת מצד הכוחות של הנפש, שהם ג', והם מחולקים. הבחינה השנית מצד הנפש בעצמה, אשר ממנה כל אלו החלקים שהם ג'. וכנגד זה היו שני מקדשים; מקדש ראשון נגד הנפש במה שיש בה כוחות מחולקות, והם שלש. אבל בית המקדש שני נגד הנפש בכללה, לא מצד שיש בנפש ג' כחות מחולקות, רק הנפש במה שממנו כל שלש, והוא מקשר ומאחד כל הכוחות". נמצא שבית המקדש הראשון הוא מצד הנותן, וכארבעה החומשים הראשונים, וכנגד חלקי הנפש. ואילו בית שני הוא מצד המקבל, וכחומש משנה תורה, וכנגד שורש הנפש. לכך בהכרח עולה ש"משנה תורה כלול מכל", כפי שבית המקדש השני הוא השורש לכל הכחות. @**אמנם טעמא**^ בעי, דסוף סוף כיצד שתי הגדרות אלו של בית המקדש השני וספר דברים [מצד המקבל, כלול מכל] שייכות להדדי. ויש לומר, כי אצל המקבל מתנקזים כל הכחות של הנותן, כי הגמר של הכל חל אצל המקבל, וכמו שידוע שהמדה של מלכות היא מדת המקבל ["נוקבא" (זוה"ק ח"א רמו.)], והיא מדת כל [זוה"ק ח"ב לז., וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 155]. וזהו שכתב בדרשה לשבת הגדול [רכד:], ביחס של דוד המלך לשלשת האבות, וז"ל: "כי מדת דוד בלולה משלשתן" [הובא למעלה פ"א הערה 571]. וראה למעלה פ"א סוף הערה 610, ולהלן הערה 1113.

<> צריך ביאור, מה הוסיף ומה נתן הדמיון של נשמה לנר, ומה בא להדגיש בזה. אמנם הדברים מבוארים על פי דבריו בנתיב התורה פט"ז [א, עא.], שכתב: "כי הנר יש לו שתי בחינות; הבחינה האחת, שהנר נתלה בגוף הפתילה. והבחינה השנית, שיש בו אור, אשר כל אור הוא בלתי גשמי. וכן הנשמה גם כן יש לה שתי בחינות; כי היא נתלה ועומדת בגוף האדם, ומצד הזה יש לנשמה יחוס אל הגוף. ויש לה בחינה גם כן אל הנבדל, כאשר אין הנשמה גשמית, ולכך הנשמה היא כמו נר". וזהו שבא להדגיש כאן, שיש לנשמה כחות הנוטים אל הגוף, ויש הנוטים אל הנפש, וכפי שהאריך בזה למעלה [ד"ה ותדע כי]. וראה נר מצוה [צח.], ושם הערה 160. ועוד אודות שיש לנר את שתי הבחינות האלו, ראה למעלה בהקדמה הערות 22, 23, 28. וכן שנר מגלה ומאיר, והרי זהו הענין שעליו מדובר כאן, וכמבואר בהערה 1039. @**אמנם צריך ביאור**^, שהואיל והקביל את חמשה כחות האדם לחמשה חומשי תורה, וכחות האדם "חציים נוטים אל הגוף, וחציים נוטים אל הנפש" [לשונו כאן], א"כ איך נמצא בחמשה חומשי תורה שני חומשים שהם בבחינת "נוטים אל הגוף". ויל"ע בזה.

<> כמבואר למעלה הערה 982, ושם הובאו מקבילות המראות שכלל זה נוהג גם במספרים שש וששים, שבע ושבעים, שמונה ושמונים. ובנתיב הלשון פ"ב [ב, סז.] התייחס לדבריו כאן, שהביא שם את המשנה [ערכין טו.] שהמוציא שם רע נותן מאה סלעים [דברים כב, יט], בעוד שהמאנס נותן חמשים סלעים [דברים כב, כט]. וכתב על כך בזה"ל: "המשנה הזאת בארה כח הלשון... לכך המוציא שם רע נותן מאה, מפני שחטא בדבור אשר הוא צורת האדם [שילוב של שכל וגוף, וכמו שביאר שם], ועל ידי זה הוא האדם שלם. ואילו המאנס, שהוא המעשה המתייחס אל כחות הגוף, כמו שהתבאר, והגוף הוא חצי, לכך נותן חמשים... לכך כאשר שמה התורה ערך אדם הזכר, נתנה התורה ערכו חמשים סלע, ולא שמה התורה ערך של אדם הזכר מאה, על שם השכל הדברי אשר באדם, כי האדם הוא בעל גוף, וכל שיש לו כח גופני, צורתו מוטבעת בחומר לגמרי, לכך ערכו חמשים. שאילו היה האדם עצמו שכלי בלא גוף, היה ראוי שיהיה ערך האדם מאה סלע. אבל צורתו מוטבעת בחומר, לכך ערכו חמשים... ולפיכך ערך הזכר חמשים, כמו שהתבאר בפרק רבי אומר באריכות, עיין שם... ומפני כי התורה שמה ערך האדם אשר הוא צורה מוטבע בחומר, לכך לא שמה ערכו רק חמשים, ולא מאה. והדבר הזה דבר מופלג ועמוק בחכמה". והמשך דבריו שם יובא בהערה 1046.

<> כמבואר בהערה 1022. ולמעלה בהקדמה [לפני ציון 75] כתב: "כי האשה היא נמשלת לחומר". וכן ביאר הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז: "היה קורא את החומר הנקבה, והיה קורא את הצורה זכר". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. והוזכר פעמים רבות בספרי המהר"ל, וכגון בבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה". ובתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר", ושם הערה 37. וכן הוא שם בפנ"א [תתח:], הערה 59. ובמסכת סוטה [יב.] אמרו "כל הנושא אשה לשם שמים, כאילו ילדה". וכתב על כך באור חדש [קיד.] בזה"ל: "אמרו במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר, שאין האשה רק במדריגת החומר, והאיש נחשב שהוא כמו צורה לה... ולכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי... כי החומר אין מציאותו בפעל... כי האשה נחשב כמו החומר ועל ידי האיש... נמצאת האשה בפעל. ולכך נחשב כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל". ובנתיב התורה פט"ו [א, סו.] הזכיר כן בקיצור. וראה נצח ישראל פ"ז הערה 311, גו"א בראשית פ"ב אות מב, שמות פ"ו הערה 116, שם פי"ט הערות 94, 276, שם פל"ה הערה 114, שם במדבר פי"ד הערה 22, ושם פי"ט הערה 182. ובהקדמה לנתיבות עולם כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום". וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". וכן הוא בגבורות ה' פס"ח [שיד.]. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:] ביאר לפי זה מדוע איש רשאי לישא שתי נשים, ואילו האשה אסורה להנשא לשני אנשים [קידושין ז.]. וכן הוא בח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:, והובא למעלה בהקדמה הערה 75]. וראה בבאר הגולה בבאר השני הערות 554, 574, ושם בבאר החמישי הערות 162, 307, 363, ולמעלה פ"א הערות 729, 758, 774, ובסמוך הערה 1072.

<> דוגמה לדבר; בעוד שהשכל של האיש הוא נקודת הגובה שלו המשמש להשגה ולהבנה [כמבואר למעלה לפני ציון 987], הרי שכל האשה פועל במישור אחר, וכמו שכתב בח"א לשבת לב. [א, כ:]: "כי האשה אין לה מעלה חכמת אלקית, שכן אמרו חכמים [יומא סו:], ואין לאשה חכמה אלא בפלך, וזאת היא החכמה של אשה, ולא זולת זה" [הובא למעלה פ"א הערה 739]. ובאור חדש [קפז:] כתב: "כי הדבר שהוא שכלי, יש לנשים שכל טוב, אבל לא במילי דשמיא, כי למילי דשמיא צריך שכל אלקי, ואין זה שייך כל כך לנשים, כי האשה היא נוטה אל החמרי... כלל הדבר, כל שהוא שכל אלקי, קודם האיש לאשה בחכמה. אבל דבר שאינו רק עצה בלבד מה יעשה באויב, דבר זה האשה בשכל שלה קודם, כמו שאמרו [ב"מ נט.] 'אשתך גוצא גחין ולחיש לה'" [הובא למעלה פ"א הערה 773]. ובח"א לנדה מה: [ד, קבד:] כתב: "כי השכל היוליאני נתן השם יתברך לאשה, מצד שהאשה מוכנה לזה ביותר. כי האיש יש לו שכל וחכמה יותר, הוא השכל הנבדל, אבל שכל היוליאני מוכנת האשה לקבל ביותר" [הובא למעלה פ"א הערה 1734]. וראה למעלה הערה 714 שנתבאר שאצל האשה גובר כח המדמה.

<> למעלה לפני ציון 995, ולאחר ציון 1004.

<> לשונו בנתיב הלשון פ"ב [ב, סז:]: "אמנם האשה ערכה שלשים שקלים. וזה כי הזכר ראוי שיהיה ערכו חמשים שקלים, אף שהאדם הוא בעל אדמה וצורתו מוטבע בחומר, מכל מקום אינו נוטה אל החומר לגמרי, כמו שידוע מענין האיש, אשר האיש אינו נוטה אל החומר כמו האשה. אבל האשה שהיא נוטה אל החמרי לגמרי, כמו שבארנו פעמים הרבה מענין מדריגת האשה שהיא חמרית ביותר, ולכך ערכה שלשים, שהוא חצי חמשים. ולא שייך לומר שיהיה ערכה כ"ה, מפני שאינה כולה חמרי, רק היא נוטה אל החמרי". ובשילוב של דבריו כאן עם דבריו בנתיב הלשון עולה, שאם לאשה היו רק שני הכחות הגשמיים, היה ערכה כ"ה סלעים, מחצית מערך האיש, כי האיש עומד בנקודת האמצע שבין הרוחני לגופני, ואילו האשה היתה אז נחשבת לגמרי גשמית, וזהו מחצה של האיש המורכב משתי בחינות. אך הואיל ויש לאשה גם את הכח השלישי שיש בו שתי בחינות, לכך ערכה שלשים, ולא כ"ה. @**ולפי דבריו**^ יוצא שמה שבית הלל אמרו מעיקרא [עירובין יג:] שטוב לו לאדם שנברא, זהו רק בזכר, שכחותיו נתפצלו בצורה שוה בין הרוחני לגשמי, אך לגבי האשה, שכחותיה בודאי נוטים באופן בולט לחומרי, פשיטא שטוב לה שלא נבראה משנבראה.

<> חגיגה ד. "כל מצוה שהאשה חייבת בה, עבד חייב בה. כל מצוה שאין האשה חייבת בה, אין העבד חייב בה, דגמר 'לה' 'לה' מאשה", ופירש רש"י שם "כתיב הכא [דברים כד, א] 'וכתב לה', וכתיב התם [ויקרא יט, כ] 'או חופשה לא נתן לה'".

<> "אליעזר עבד אברהם הוה" [רש"י יבמות סב.].

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פ"ו מ"ג [ומה שאמר] כתב: "כל דבר שהוא צורה, ראוי שיהיה נקרא בלשון חירות. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כי השעבוד הוא מצד החומר, כי מצד הצורה אין שעבוד. ודבר זה רמזו ז"ל [יבמות סב.] על עבד כנעני 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], 'עם הדומה לחמור'. כי מצד השעבוד שבו הוא דומה לחומר, כי המשועבד מתפעל מאחר. ודבר זה ענין החומר, שהוא מתפעל. אבל בצורה, כיון שאין בצורה התפעלות כלל, לא שייך לומר על הצורה שעבוד, רק חירות... שאין לך בן חורין רק העוסק בתורה. כי אף המלך שהוא בן חורין, לא נקרא בן חורין בערך מי שעוסק בתורה. וזה כמו שאמרו [להלן פ"ו מ"ו] 'ואל תתאוה לשלחנם כי שלחנך גדול משלחנם וכתרך גדול מכתרם'. כי המלך אף ע"ג שהוא מלך, הנה יש לו יראה באולי ימרדו בו בני מלכותו, ובשביל כך אינו בן חורין לגמרי. שלא יקרא בן חורין רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד. וזה לא ימצא רק במי שעוסק בתורה, שהוא בן חורין לגמרי... כי השכל הוא בן חורין, אין שייך שעבוד בו". וכן כתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [טו], שם פ"ד [לא.], שם פ"ט [נו.], שם פט"ז [עז.], שם פי"ט [פה:], שם פמ"ד [קסו.], שם פמ"ה [קעא.], גו"א שמות פי"ח אות כו, תפארת ישראל פל"ז [תקמג.], נצח ישראל פ"ז [קצו.], נתיב יסורין פ"א [ב, קעה:], ח"א לקידושין כב: [ב, קלב.], ח"א למנחות מד. [ד, פ.], ועוד, וחלקם יובאו להלן בהערות לפ"ו מ"ג.

<> אולי כוונתו לדברים שכתב בנתיב הלשון פ"ב [ב, סח.], וז"ל: "וכן תמצא כי העבד והאשה שקולים, כי גם העבד בארנו לך בכמה מקומות שעליו נאמר 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור, וכמו שהתבאר במקומו. וכאשר חייב לשלם העבד אם נגחו שור כתיב [שמות כא, לב] 'כסף שלשים שקלים יתן לאדוניו', גם בארנו דבר זה בפרק רבי אומר, עיין שם". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח.] כתב: "כי האשה מדריגתה חמרית... וכן העבדים שנאמר עליהם 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור". ושם ביאר לפי זה מדוע אשה ועבד פסולים לעדות. וכן הוא בח"א לע"ז ד. [ד, כח:].

<> בזה חוזר לבאר את משנתינו, שלאחר שהאריך לבאר שיש לאדם חמשה כחות, בא להורות כיצד השבח של חמשת תלמידי רבי יוחנן בן זכאי ומאמריהם מקבילים לכחות אלו.

<> פירוש - כל אחד מהשבחים שאמר ריב"ז על תלמידיו ["בור סיד שאינו מאבד טפה", "אשרי יולדתו", "חסיד", "ירא חטא", ו"מעין המתגבר"] הם כנגד אחד מחמשת חלקי האדם, וכמו שיבאר, ולכך "הם באדם".

<> לשונו להלן [לפני ציון 1143]: "כבר בארנו למעלה, כי מן ההכנה אשר בנפש האדם מתחייבים המדות, כי כאשר יש באדם אחד הכנה מה לטובה, מן ההכנה הטובה ההיא יצא דבר טוב ומדה טובה". וראה למעלה בהערה 891 בדברי רבינו יונה שהובאו שם.

<> הנה למעלה [לאחר ציון 966] שאל על משנה ח חמש שאלות [כמלוקט למעלה בהערה 972], ולפי דבריו כאן מיושבות שאלתו הראשונה והשלישית. שכך ניסח שתי שאלות אלו למעלה; "ויש לשאול, וכי לא היו לו [לריב"ז] תלמידים יותר מאלו, שהיה מונה שבחם של אלו דוקא, כי כמה וכמה תלמידים היו לו... ועוד, למה צריך להזכיר את שבח שלהם, ולמאי נפקא מיניה". ועל כך מיישב כאן שהמיוחד בשבחים אלו שהם כנגד חמשה חלקי האדם [כפי שיבאר], ולכך יש במדות המשובחות הללו להביא את האדם לשלימות מעלה שאינה נמצאת בשאר מדות טובות, משום שהן מקבילות לחלקי האדם.

<> כן הקשה כאן החסיד יעב"ץ, וז"ל: "וזה דקדוק המאמר 'הוא היה מונה שבחן', ולא היה ראוי שיאמר אלא 'היה מספר', או 'מגיד', מה ענין אומרו 'מונה'". ותירץ שם באופן אחר ממה שיתבאר כאן. וכן במדרש שמואל כאן כתב: "והרב רבי יונה ז"ל פירש כי לא נאמר 'מספר' או 'מגיד', רק 'מונה'... כי לא סיפר לאדם, רק היה מונה בינו בן עצמו", ואינו נמצא ברבינו יונה שלפנינו.

<> כי "מונה" מורה שאיירי במנין, ומנין מורה שאין להוסיף ואין לגרוע כלל. וכן כתב למעלה פ"א מ"א [לאחר ציון 230]: "ולפיכך אמר בלשון מנין 'הם אמרו ג' דברים', לומר כי אין עוד יותר מזה כלל, כי אלו ג' דברים הם תקון הכל". ובהמשך שם [לפני ציון 242] כתב: "כי אלו ג' דברים כוללים הכל, ולפיכך אמר בלשון מנין 'הם אמרו ג' דברים', כי כל מנין למעוטי שאין עוד". ובהמשך שם [לאחר ציון 287] כתב: "ואמר בלשון מנין 'והם אמרו ג' דברים', כי לכל הפירושים אין להוסיף עליהם, ואין עוד על אלו, לכך הזכיר לשון מנין".

<> כי מנין הוא ספירה, וספירה מורה על חשיבות הנספר והכרה בערכו, מה שאין כן לשון "מגיד שבחן". וכן מצינו לגבי ספירת ישראל, שנצטוו ישראל במדבר להמנות לפיקודיהם [במדבר א, מה]. וכתב על כך הרמב"ן שם בזה"ל: "ולא הבינותי טעם המצוה הזאת למה צוה בה הקב"ה... ידיעת המספר לא ידעתי למה צוה שידעו אותו". ותירץ על כך הרמב"ן בזה"ל: "כי הבא לפני אב הנביאים ואחיו קדוש ה', והוא נודע אליהם בשמו, יהיה לו הדבר זכות וחיים, כי בא בסוד העם ובכתב בני ישראל, וזכות הרבים במספרם, וכן לכולם זכות במספר שימנו לפני משה ואהרן, כי ישימו עליהם עינם לטובה". ורש"י בתחילת שמות [א, א] כתב: "ואלה שמות בני ישראל - אע"פ שמנאן בחייהן בשמותם [בראשית מו, ח-כז] חזר ומנאן במיתתן, להודיע חבתן שנמשלו לכוכבים שמוציאן ומכניסן במספר ובשמותם, שנאמר [ישעיה מ, כו] 'המוציא במספר צבאם לכולם בשם יקרא'" [הובא למעלה פ"א הערה 661]. והכרת ערך הדבר מחייבת להבחין בחילוק שיש בינו לשאר דברים, וכמו שכתב להלן פ"ג מי"ז [ד"ה אם אין דעת]: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים. וידוע כי האדם גדרו שהוא חי מדבר, כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים, ודבר זה נקרא 'דעת', דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 172. ולכך המנין מורה על חלוקי שבחים, שרק מתוך כך יוכר כל אחד בפני עצמו. @**וכהסברו שני**^ מוכח מגיטין סז., שאמרו שם: "איסי בן יהודה היה &**מונה שבחן**^ של חכמים; רבי מאיר חכם וסופר, רבי יהודה חכם לכשירצה, רבי טרפון גל של אגוזין, רבי ישמעאל חנות מיוזנת, רבי עקיבא אוצר בלום, רבי יוחנן בן נורי קופת הרוכלים, רבי אלעזר בן עזריה קופה של בשמים, משנת רבי אליעזר בן יעקב קב ונקי, רבי יוסי נמוקו עמו, רבי שמעון טוחן הרבה ומוציא קימעא". ושם אי אפשר לבאר כהסברו הראשון [שאיירי במנין של חלקי האדם], ובהכרח שתבאר כהסברו השני. וכן אמרו [יומא נג:] שהכהן גדול היה מונה את ההזאות ביוה"כ, וביארה הגמרא שהטעם לכך הוא "שלא יטעה בהזאות". הרי מטרת המנין היא לשמור על האבחנה והחילוק שבין הדברים.

<> לא גרס "&**רבי**^ אליעזר בן הורקנוס", וכן פירש רש"י כאן: "ולפי שתלמידיו היו, היה קוראם בשמו 'אליעזר', 'יהושע', כו'" [הובא בתויו"ט כאן, וראה מדור שנויי נוסחאות]. ובמשניות שלפנינו איתא "רבי אליעזר". ולהלן במשנה [משנה ט] גרס "רבי אליעזר", וכמו שביאר להלן [הערה 1151].

<> ויש גורסין "בור סוד","כי 'בור סיד' רוצה לומר בור של סיד, ומה שבח יש בזה, אבל 'בור סוד', שסדוה יפה, ומעמיד המים שלא יבלעו בקרקע" [תויו"ט כאן בשם המדרש שמואל]. והתויו"ט מביא שרש"י בע"ז נה. [ד"ה מה שבבור] קורא לזה "בור סיד".

<> "שלא שכח מעולם דבר מכל מה שלמד, כמו הבור אחר שהסידו אותו בסיד, אינו מאבד טפה, כי גם בדפנות אין המים נבלעים" [לשון הרבינו יונה]. וכן פירשו רש"י והרע"ב כאן.

<> הוא כנגד הכח הנבדל שבאדם, אך אינו נבדל ככח השכלי, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 985].

<> דוגמה לדבר; נתבאר למעלה [הערה 986] שהדיבור שייך לכח הנפשי [ולא לכח השכלי]. ובנתיב התורה ס"פ ד [א, כג:] כתב: "כאשר מוציא הדבור מן הפה, מקבל כח הזוכר את הדבור, ונרשם בכח הזוכר כאשר מוציא הדבור מן הפה... כי אז נרשם הענין שלמד בכח הזוכר המקבל". הרי שהדיבור וכח הזוכר בני חדא בקתא אינון, וממילא גם כח הזוכר הוא כח נפשי. ובשערי קדושה חלק ג שער ה כתב: "כשיקיץ האדם זוכרת נפשו הענינים ההם בכח השומר ובכח הזוכר, אשר גם הם בנפש החיה, כנודע בחכמת הטבע".

<> כי הקנין הוא כאשר הדבר נמצא אצלו, ואין הדבר נמצא אצלו אלא כפי שכח הזוכר מקבל. וכן כתב בנתיב התורה פ"ה [א, כו.], וז"ל: "ואל יעלה על דעתך שהאדם הוא נחשב בעל תורה בשביל שאם יש לפניו משנה או גמרא, שיכול לפלפל ולישא וליתן להקשות ולעקור הרים. אל תאמר כי זה בעל תורה, שהרי אין התורה עמו, רק שהוא חכם ויודע לפלפל. אבל מה שייך לומר עליו שהוא בעל תורה. רק אם התורה היא עמו קודם, ויכול לפלפל ולישא וליתן בתורה, זהו שהוא חכם בתורה אשר היא עמו. אבל שיקראו שם 'בעל תורה' כאשר הובא לפניו שיטת הלכה, והוא מקשה ומתרץ בה, מה שייך אליו שם 'בעל תורה', דבר זה אינו כלל, רק שהוא חכם ויודע לפלפל" [הובא למעלה פ"א הערה 371]. וראה בגבורות ה' ס"פ כט [קטז.], ששם חילק בין כח הזוכר [הנמצא באחרית המוח], לקבלת החכמה [הנמצאת בתחילת המוח]. ויל"ע בזה.

<> יסוד נפוץ בספריו, וכגון בח"א לכתובות עז: [א, קנט.] כתב: "באשר האדם הוא בעל חומר, ולכך הוא מתחרט על אשר עשה. ודבר זה ידוע, כי החרטה הוא השתנות מן הן ללאו, או מן לאו אל הן, וכל שנוי הוא בחומר, ולפיכך מי שאצלו החרטה הוא בעל חומר, שאצלו ימצא השנוי בו, כי אשר בו מדת השכלי לא יתחרט כלל, כי אין חרטה בשכל" [הובא בחלקו למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 51]. וצרף לכאן את הפתגם "רשעים מלאים חרטה" [מכלול המאמרים והפתגמים, עמוד 1725]. @**ועל פי**^ זה ביאר שישראל הם עם קשה עורף, ואילו אומות העולם קרובי תשובה הן, וכלשונו בגו"א במדבר פל"א אות יח: "ומן המדה שהכתוב מגנה את ישראל, שאומר עליהם 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו], שעומדים במעשיהם, לא יקבלו שנוי, תבין זה. כי החומר הוא בעל השתנות, אבל דבר שאינו חומרי לא יקבל שנוי. ובאומות הוא להיפך זה, ששבחו אותם חכמים שהם קרובים לשוב בתשובה. אמרו ז"ל [תנחומא שמיני, ט] האומות קרובי תשובה הם. ולפיכך כאשר נשלח יונה להתנבאות על נינוה, אמר, הגוים קרובי תשובה, ויחזרו בתשובה, ולא תבא הפורענות, ויאמרו כי אני משקר, ולכך לא רצה ללכת להתנבאות [פרקי דר"א פ"י]. וזה מפני כי הם חומריים, ובעל החומר מוכן לשינוי, לכך ישנה מעשיו, שמקבל שנוי". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], תפארת ישראל פכ"ח [תכא:], נר מצוה [לב.], נתיב התשובה פ"א הערה 33, ועוד. וכן כתב בנצח ישראל פי"ד [שדמ:], והובא למעלה פ"א הערה 1338, ובפרק זה הערה 453. ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטז.] כתב: "דבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי החומר משתנה ומתפעל, ולא כן הצורה". וראה עוד נצח ישראל פ"ה הערות 430, 432. וכן נאמר על משה רבינו [דברים לד, ז] "ומשה בן מאה ועשרים שנה במותו לא כהתה עינו ולא נס ליחו", ובגבורות ה' פכ"ד [קג:] כתב: "כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת, יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה. וזה סוד מה שנאמר במשה 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו', שמשה נפשו לא היה מוטבע בגוף, מפני זה לא היה מקבל חולשה. שכל כח גוף מקבל חולשה במה שהוא מוטבע בגוף, אבל כחות שאינם מוטבעים בגוף אינם מקבלים חולשה, ועל ידי שיש לו כח בלתי מוטבע בגוף, אף כחות הטבעיות עומדים בכחם". וראה על כך בפחד יצחק פסח מאמר נח, אות ד. ובכלליות אומרים [העיקר התשיעי] "זאת התורה לא תהא מוחלפת". וכן נאמר [במדבר כג, יט] "לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם וגו'", וכן נאמר [מלאכי ג, ו] "כי אני ה' לא שיניתי ואתם בני יעקב לא כליתם".

<> אודות השייכות בין שכחה לחומריות, ראה דבריו בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:], שכתב: "כי כאשר הוא בבטן אמו, ועדיין אין הנשמה מוטבע בגוף, רק הוא כח נבדל, לכך יש לאדם כח לקבל כל התורה, כי אין לו מונע מן החומר... וכאשר הנפש מוטבע בחומר, דבר זה משכח ממנו כל התורה", וראה להלן הערה 1616. וכן הוא בגבורות ה' פכ"ח [קיב.], והובא למעלה הערה פ"א 1533. ולמעלה בהערה 990 הובאו דבריו מח"א להוריות יג: [ד, סא:] שהמאכלים המביאים לשכחת תלמודו הם מאכלים גשמיים. ובפסחים מט. אמרו "כל ת"ח המרבה בסעודתו... ותלמודו משתכח", וביאר זאת בנתיב התורה פ"ג [א, טו:]: "ואמר תלמודו משתכח, בעבור שהוא נוטה אל החמרי, בוודאי משתכח ממנו התורה". וצרף לכאן, שעל הלוחות הראשונות אמרו חכמים [עירובין נד.] ש"אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות, לא נשתכחה תורה מישראל". הרי שמדרגה רוחנית נבדלת אין מקום לשכחה. וכן אמרו [מגילה ו:] "לאוקמי גירסא ["שלא תשתכח ממנו" (רש"י שם)] סייעתא מן שמיא היא". וכן אומרים "אין שכחה לפני כסא כבודך" [תפילת מוסף לר"ה]. @**והנה להלן**^ פ"ד מכ"א אמרו "הלומד ילד למה דומה, לדיו הכתובה על נייר חדש. והלומד זקן למה הוא דומה, לדיו הכתובה על נייר מחוק". ושם מבאר שכח הזוכר של ילדים עדיף על פני כח הזוכר של זקנים, כי אצל ילדים הוא נקי, ואצל זקנים מחמת "מותרות הליחות, אין כח הזוכר שלהם נקי" [לשונו שם]. ולכאורה יש להעיר משם על דבריו כאן, שהרי הזקן הוא יותר רוחני מהילד, וכפי שכתב כמה פעמים, וכגון, בנר מצוה [סד:] כתב: "לעת זקנה אז כלה כח הגוף, ויתחזק אז כח השכלי, והוא בגבורתו. כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי, ובעת זקנותו אז מסתלק הגשמי, ונשאר השכל בלבד, וכאילו היה האדם כולו שכלי", וראה שם הערות 374, 375, שהוא יסוד נפוץ בספריו. ואם כח הזוכר תלוי בהיותו "נבדל בלתי מוטבע בחומר" [לשונו כאן], כיצד יש לילד כח הזוכר עדיף על זה של הזקן. וכן אמרו [שבת כא:] "גירסא דינקותא", ופירש רש"י שם "מתקיים יותר משל זקנה". וכן הוא בתפארת ישראל פנ"ו [תתעד.], ושם הערה 138. ואולי יש לומר, כי עדיפות הזקן על הילד היא כאשר הזקן למד גם בצעירותו, ואז דעתו מתיישבת עליו לעת זקנותו. אך עדיפות הקטן על הזקן היא בזקן שהחל ללמוד רק לעת זקנותו. וכן מפורש במאמרם [שבת קנב.]: "תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין, חכמה נתוספת בהם... ועמי הארץ, כל זמן שמזקינין, טפשות נתוספת בהן", וראה בח"א שם [א, פב:].

<> "דעה חכמה לנפשך והיא כתר לראשך" [מפזמון "דרור יקרא", וראה למעלה הערה 745]. ובנצח ישראל פ"ד [סד.] ביאר שהזכרון נמצא באחד משלשת חדרי המוח. ובגו"א דברים פ"ד אות ב כתב שיש חדר במוח ששם הצורות שמורות ומתקיימות [ראה למעלה הערה 751]. וכן מבואר למעלה [הערה 1031] שהזכרון נמצא במוח. הרי שהנפש היא כלי קבול לחכמה.

<> צריך ביאור, איזו תכונה טובה נאמרה בשבח של "בור סיד שאינו מאבד טיפה", כי זה הרי סימן לנפש נבדלת, וכמו שמבאר, אך איזה מעשה יש לעשות כדי לזכות לנפש נבדלת. ובשלמא שאר תכונות טובות שהזכיר ריב"ז, ניחא, שאיירי במעשים שהם עצמם הבטוי לתכונה טובה [חסיד, ירא חטא, מעין המתגבר], וכמו שיתבאר. אך מהו ה"למעשה" של "בור סיד שאינו מאבד טיפה". אמנם על כך גופא באה משנה ט, ומפרטת את הדרך הטובה שידבק בה האדם, וכל אחד מחמשת תלמידי ריב"ז נקט בדרך התואמת למעלתו. ורבי אליעזר שם אמר שיש לנהוג במדה של עין טובה, הרי שזהו ה"למעשה" של נפש נבדלת, וכמו שמבאר שם.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 982]: "כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים. וכוחות הגוף הם כמו נושאים ומתחברים לנפש וכוחות הנפש, שהרי הגוף והנפש יש להם חבור ביחד, והגוף הוא נושא לנפש. ויש כח נפשי אשר אינו נבדל לגמרי, ויש כח נפשי נבדל לגמרי, והוא כח השכלי אשר משיג הדברים. ולכל אחד ואחד נושא מיוחד. ואין ספק כי אין אשר הוא נושא לכח אשר אינו נבדל לגמרי, הוא נושא לכח שהוא נבדל לגמרי, כאשר ידוע. ולפיכך אשר הוא נושא לכח הנבדל לגמרי, שהוא השכל, הוא יותר דק ויותר זך מאשר הוא הנושא אל הכח שאינו נבדל לגמרי, כמו הנפש. הרי כאן ארבעה דברים; כח נפשי, וכח שכלי, ולכל אחד ואחד יש לו נושא בפני עצמו כח גופני, ובזה הם ארבעה חלקים", ושם הערות 985, 990. וצרף לכאן דברי הגמרא [נדרים נ:], שאמרו "אמרה ליה בת קיסר לרבי יהושע בן חנניה, תורה מפוארה בכלי מכוער. אמר לה למדי מבית אבוך, במה מניחין יין, אמרה ליה במאני דפחרא. אמר לה כולי עלמא בפחרא, ואתון במאני דפחרא, אתון אחיתון במאני דכספא ודהבא. אזלת ורמת חמרא במאני דכספא ודהבא, וסרי. אמר לה אף אורייתא כן". הרי שרבי יהושע בן חנינא הוא המורה על היחס של הכלי אל תוכן הכלי. וראה להלן הערה 1178.

<> כי "דיו לבא מן הדין להיות כנדון" [ב"ק כד:], ולא יתכן שהבן יקבל יותר ממה שנתנו לו מולידיו. ואודות שהמסובב נגדר על פי סבתו, ומן הנמנע שיתרומם מעל למגבלות סבתו, כן כתב בהקדמה לנצח ישראל [ב:], וז"ל: "כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו. ואם היה האב סבה לקיום הבן, אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו. אבל סבת קיומו מסבה אחרת, הוא השם יתברך", ושם הערה 10. ולהלן פ"ד סוף מי"ז כתב: "נולד האדם מטפה סרוחה עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו עולם הזה... כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, מפני שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 23]. וראה הערה 1081.

<> לשון הגמרא שם: "תנו רבנן, שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה, ואביו, ואמו. אביו מזריע הלובן, שממנו; עצמות, וגידים, וצפרנים, ומוח שבראשו, ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם, שממנו; עור, ובשר, ושערות, ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו; רוח, ונשמה, וקלסתר פנים, וראיית העין, ושמיעת האוזן, ודבור פה, והלוך רגלים, ובינה, והשכל. וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם, הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואמו מניח לפניהם".

<> לשונו בח"א שם [ד, קסא.]: "כי יש בו באדם ג' דברים; האחד הוא החומר. והשני הצורה, והג' הוא הנשמה העליונה. והנה האשה היא חומרי, נותנת כל הדברים שממנו החומר של אדם, והם; עור, בשר, ודם, ושערות, ושחור שבעין, וכל אלו דברים חמריים ביותר" [הובא למעלה הערה 673].

<> כמבואר למעלה הערה 1043.

<> אודות שחומריות האדם מתייחסת לאמו, הנה רש"י בראשית לה, ח ביאר שהכתוב הסתיר את מות רבקה מחמת ש"העלימו את יום מותה שלא יקללו הבריות כרס שיצא ממנו עשו, אף הכתוב לא פרסמה". וכתב שם הגו"א אות ו בזה"ל: "אע"ג דיצחק... לא העלימו את מיתתו, לא קשה מידי, שכן אמרו רז"ל בפרק המפלת [נידה לא.] כי האם נותנת דם ובשר, כל הדברים החומריים שממנו יבוא הפחיתות. אבל מן האב יבואו דברים שאינם חומריים כל כך. ולפיכך הפחיתות והרשעות תלוי באם, מה שנתנה לו דברים פחותים רעים". וכן ראה גו"א בראשית פמ"ד אות כ, ושם הערה 67. הרי שחומריות האם עוברת לבן. ובתפארת ישראל פכ"ח [תכג.] כתב: "כי האשה נותנת לבן החומר", ושם הערות 15, 16. וקודם לכן, בתפארת ישראל פכ"ד [שנא:], כתב: "בעל חומר נקרא 'ילוד אשה'", ושם הערה 18. וראה נצח ישראל פל"ב [תרכג:], ושם הערה 121.

<> בתפארת ישראל פכ"ח הביא את הפסוק [שמות יט, ג] "כה תאמר לבית יעקב ותגד לבני ישראל", ודרשו [שמו"ר כח, ב] ש"בית יעקב" אלו הנשים, ו"לבני ישראל" אלו האנשים. ובמדרש עמדו על כך מדוע הנשים הוזכרו תחילה, וביארו "שהם מנהיגים את בניהם לתלמוד תורה". ובהסברו השני למדרש שם [תכג.] כתב: "בשביל שהנשים הם התחלה לתורה, ועם שאינן בני תורה, הם התחלה לתורה, שהם מוליכין את בניהן לתורה. והרמז בזה כי האשה הכנה לתורה, כי האשה נותנת לבן החומר, וכאשר תתן לו חומר טוב, הוא בעל תורה ושכל זך. וכאשר החומר אינו טוב, אז החומר מונע אותו מן התורה והשכל [ראה הערה 1083]. הרי האשה היא הכנה, מוליכתו לתורה, שהיא מביאתו על ידי הכנתה לתלמוד תורה. וכל הכנה הוא התחלה והוא קודם, ולפיכך הקדים הנשים". ובדרוש על התורה [כח.] כתב: "ועוד היה ראוי להקדימם, בשהם ההתחלה והכנה לתורה, כי מן זריעת האשה נוצר גוף ובשר של הילד, כדאיתא בנדה [לא.] בענין חלוקת הג' שותפין. וידוע שהגוף הוא הוא ההתחלה וההכנה לקבל השכל, בשהוא חומר זך ודק, ואי אפשר זולת התחלה זאת מצד בני אדם. לכן הנשים כשהם צדקניות, הם הם ההתחלה להוליד בן זכות החומר, שיהיה מוכן לקבלת שכל התורה. וזהו... שהן המוליכות ומכינות הבנים לכך".

<> כמובא עשרות פעמים במשניות בדרך כלל כחולק על דעתו של רבי אליעזר בן הורקנוס [ברכות פ"א מ"ב, שם פ"ד מ"ד, פאה פ"ג מ"ו, תרומות פ"ד משניות ז, ט, י, שבת פי"ב מ"ד, סוטה פ"ו מ"א, זבחים פ"ז מ"ד, ועוד]. ובספר "תולדות תנאים ואמוראים", חלק שני, עמוד 631, כתב: "היו [ר"א ור"י] חברים ממש משך כמה עשרות בשנים... ואך קודם פטירת ר"א בא אליו רבי יהושע וחבריו [סנהדרין קא.]... ובשהש"ר פ"א היה נושק האבן שישב עליה רבי אליעזר, ואמר האבן הזאת דומה להר סיני, וזה שישב עליה דומה לארון הברית". ומדגיש זאת במיוחד כאן, כי להלן [ד"ה ורבי יוסי] יבאר שהיחס של הנושא לנשוא בזוג הראשון הוא יחס של חבר [לכך רבי יהושע אמר "חבר טוב"], לעומת הזוג השני שהיחס שם הוא של שכן [לכך רבי יוסי אמר "שכן טוב"]. לכך כאן מדגיש את החברות הקיימת בין רבי יהושע לרבי אליעזר.

<> כי יש לנפש הנבדלת נושא גופני [בדמות רבי אליער ורבי יהושע], ויש לשכל הנבדל נושא [בדמות רבי שמעון בן נתנאל ורבי יוסי הכהן]. ובמשנה הוזכרו הנושאים זה ליד זה [רבי יהושע ורבי יוסי], וכמו שיבאר בהמשך.

<> יותר מן החומר הראשון שהזכיר אצל רבי יהושע ["אשרי יולדתו"].

<> לשונו בהקדמה [לאחר ציון 172]: "ובדאי מדת חסידות לפנים משורת הדין". "כי החסיד הוא מוותר ועושה לפנים משורת הדין" [לשונו בח"א לשבת סג. (א, מא.)]. ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה אבל צדיק] כתב: "כי החסיד לפנים משורת הדין". ובנתיב התשובה פ"ז [ד"ה ומה שאמר] כתב: "בודאי חסיד הוא שעושה דבר לפנים משורת הדין, כמו כל חסיד שעושה לפנים משורת הדין, יותר ממה שראוי". וראה למעלה בהקדמה הערות 125, 173, ובפרק זה הערות 508, 516, 527, 835.

<> משנה ה בביאור "ולא עם הארץ חסיד", שכתב שם [לפני ציון 506]: "אין עם הארץ חסיד, שהוא רחוק מן הטוב, כי הוא בעל חומר גס, ואיך יהיה בו החסידות. כי החסידות מצד אשר הוא אדם טוב, והטוב ימצא כאשר הוא מסולק [מן] עבות החמרי, עד שהוא קרוב אל השכלי, ואז נמצא בו הטוב. וזה שהוא עם הארץ והוא בעל חומר, איך יהיה חסיד לעשות לפנים משורת הדין. כי זה הוא מצד הטוב בלבד, אשר הטוב אינו נמצא בחומר... לכך אינו חסיד לעשות הטוב שהוא לפנים משורת הדין, רק מצד &**הפשיטות מן החומר**^, וכל אשר הוא נוטה אל החמרי יותר, אין בו טוב... וזה שאמר 'ואין עם הארץ חסיד', כי אין החסידות בכל מקום רק מדת טוב, שמדה זאת לא שייך בעם הארץ שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החומר. ומפני כך אינו חסיד לעשות לפנים משורת הדין, כי החסידות הוא מצד הפשיטות והזכות, שהוא נבדל מן עבות החמרי", ושם הערות 508, 516. וראה בסמוך ציון 1092.

<> פירוש - לפי הפשיטות מן החומר [כמובא בהערה הקודמת].

<> פירוש - הואיל ומדובר בחומר שהוא זך ודק, א"כ יש כאן פשיטות מן החומר עד שאין כאן יחס לחומר, ולכך א"א לכנות תכונה זו בשם "אשרי יולדתו", כי "אשרי יולדתו" מתיחס לאשה הנותנת החומר לבנה, וכאן מדובר במעלה עליונה מזאת. ונראה להטעים זאת, כי הטעם שחסידות מחייבת חומר דק וזך מבואר בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.], וז"ל: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים. ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו [למעלה משנה ה] 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר". [הובא למעלה בהערה 516]. והרי כל מהות האשה היא קבלה, וכמבואר להלן פ"ה מ"ה [ד"ה אמנם כאשר], לכך מדת השפעה אינה מתייחסת כלל לאשה. וכן מבואר להדיא בדבריו בדרוש על התורה [יב:], שהביא את מאמרם [שבת פח:] שהמלאכים טענו כנגד בואו של משה לקבל התורה "מה לילוד אשה בינינו", וכתב לבאר: "ואמרו המלאכים 'מה לילוד אשה בינינו'. רצו בזה כי מה שייך ילוד אשה בין העליונים, אשר באין ספק מצד הוולדו מן האשה נמשך אחרי גדרה וענינה, במה שהיא מושפעת ומקבלת [כמבואר למעלה הערה 1069]. והעליונים למעלתם ומדריגתם המה משפיעים, ואינם מקבלים. ולפיכך אין יחס ושייכות לילוד אשה בין המלאכים. כי כל ילוד אשה, בבחינתו זאת ודאי רוצה לקבל, כאשה הזאת המיוחדת לקבלה, אשר הוא ילוד מאתה, ואין קבלה בעליונים" [ראה להלן הערה 1652]. הרי שאין דרגת המשפיע מתיחסת לאשה, ואלו דבריו כאן. @**ובזה מיישב**^ את שאלתו השניה על משנה ח למעלה [לאחר ציון 967] דמדוע רק על רבי יהושע אמר "אשרי יולדתו", אם זה מחמת שהיה חסיד , ירא אלקים, או חכם, הרי היה לו לומר כן על שאר החכמים בעלי תכונות אלו. ומיישב כאן, שהכוונה לכח הנושא למדת רבי אליעזר בן הורקנוס, וכמו שנתבאר.

<> כמבואר בהערה 1079. וכן כתב בח"א ליבמות קה. [א, קמו.], וז"ל: "כאשר הוא גומל חסד אז הוא נבדל מן החומרי... כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב, ומשפיע הטוב והחסד לאחר, ובזה הוא מסולק מן החמרי, כי החמרי הוא מקבל, ואינו משפיע כלל. ולכך אמרו [למעלה משנה ה] 'אין עם הארץ חסיד', כי החסיד הוא שנוהג חסידת עם אחר, ומשפיע לו הטוב. וזה שהוא עם הארץ בעל חומר, אין משפיע הטוב לאחר, כי החמרי הוא מקבל, ואין משפיע" [הובא למעלה הערה 516].

<> פירוש - השבח של "אשרי יולדתו" מורה על חומר ללא חסרון, וכמו שביאר בתפארת ישראל פכ"ח [תכג.]: "כי האשה הכנה לתורה, כי האשה נותנת לבן החומר, וכאשר תתן לו חומר טוב, הוא בעל תורה ושכל זך. וכאשר החומר אינו טוב, אז החומר מונע אותו מן התורה והשכל" [הובא בהערה 1074]. אך כאן מדובר "על חומר זך ודק, שממנו מדת החסידות לעשות לפנים משורת הדין" [לשונו כאן]. וראה להלן הערה 1170 במה שהוקשה שם. @**וחידוש גדול**^ למדים אנו מדבריו כאן, שכאשר החומר הוא דק וזך, לא רק שאין החומר מעכב לחסידות, אלא הוא אף מסייע לה, שהרי כתב כאן "חומר זך ודק &**שממנו**^ מדת החסידות". באופן שלגבי "אשרי יולדתו" החומר הוא בבחינת "סור מרע" [תהלים לד, טו], ואילו לגבי חסידות החומר הוא בבחינת "עשה טוב" [שם]. וראה למעלה בהקדמה הערה 21, שנתבאר שם שפעמים הגוף מתעלה ונעשה לעזר ואחיסמך למילי דמיטב. ואברהם אבינו יוכיח, שהיתה לו מדריגת הגוף בשלימות עד שמנין אותיות שמו הוא רמ"ח, כנגד רמ"ח אברים [נדרים לב:], וכמבואר להלן פ"ה מ"ג [ד"ה ואחר כך], והוא עמוד החסד בעולם [כמבואר למעלה פ"א מ"ב, ושם הערה 482]. ובודאי שאין כאן צירוף של שתי מעלות על "צד ההזדמן", אלא מתוך שהיתה לו מדריגת הגוף בשלימות, לכך הוא גם עמוד החסד בעולם. ובנצח ישראל פל"ו [תרעג.] כתב: "גמילות חסדים היא טוב גופני, שהוא עושה טוב לבריות, כי בני אדם בעלי גוף צריכין זה לזה, וזהו ענין גמילות חסדים" [הובא בהקדמה הערה 124]. הרי הגוף הוא הסבה לעשיית החסדים, וכמו שנתבאר כאן. וראה להלן הערה 1626.

<> מציון 983 ואילך.

<> מכח הנפשי, וכמבואר למעלה הערה 986.

<> כמבואר למעלה בהערה 988, והובא בהערה 1068.

<> אע"פ שפסוק זה נאמר ללוי ["וללוי אמר תומיך ואוריך לאיש חסידך וגו'"], מ"מ המכוון הוא לאהרן הכהן, וכמבואר בגו"א שם אות ח.

<> שמדת כהונה היא מדת חסד, ש"כהנים מסטרא דחסד אתו" [זוה"ק ח"א רנו:], ו"כהני אקרון חסידים" [שם ח"ג קמה:]. וכן אמרו [שם רסו:] "אהרן דרגא דיליה בהוד, אתקשר בחסד". ובדרשת שבת הגדול [ריח.] כתב: "לפיכך נאמר על אהרן 'תומיך ואוריך לאיש חסידך', כי החסיד יש בו הטוב וזכות החומר, כמו שאמרו [למעלה משנה ב] 'אין עם הארץ חסיד'... והוא שנאמר [מלאכי ב, ז] 'שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא'. ורוצה לומר כי הכהן מסולק מן החומר כמו המלאך... כי אהרן היה מיוחד במדות אלו, דהיינו שהיה סולת נקיה מפחיתות החמרי, שזהו עצם מעלת אהרן". @**ולהלן פ"ד מי"ד**^ לגבי כתר כהונה, כתב: "כתר כהונה כנגד הגוף, כי הכהונה היא מעלת וקדושת הגוף, שהרי הכהן הוא נולד בקדושה, והכהונה תולה בטפה שנולד מן הכהן... כי כתר כהונה היא קדושת הגוף, ולפיכך הנולד מן הגוף הוא גם כן קדוש, רק אם חלל זרעו... והנה כתר כהונה שנתן השם יתברך לישראל, הוא כנגד מה שבאדם קדושה בגוף. ולפיכך המומים פוסלין בכהנים. ולמה המומים פוסלים בכהנים, וזה מפני כי הכהן יש לו קדושת הגוף, וכאשר יש מום בגוף פסול לעבודה. ומזה תבין מה שאמרו בכתובות [עב:] שכל המומין שפוסלין בכהנים, פוסלין בנשים. ומה ענינם יחד, אבל פירוש כי היא האשה גם כן גופנית יותר מן האיש... ולכך כל המומין הפוסלים בכהנים פוסלין בנשים. אמנם ראוי לך להבין דבר זה שאמרנו כי יש לכהנים קדושת הגוף, שהכוונה בזה שהגוף שלהם נמשך ממדריגה עליונה אלקית, כי גם לגוף האדם יש מדריגה עליונה, כאשר תדע ותבין מן רמ"ח אברים של אדם. והכהן שהיה כהן צדק ראשון הוא אברהם אבינו [נדרים לב:], ואמר הכתוב עליו [תהלים קי, ד] 'אתה כהן לעולם', ומספרו רמ"ח כמספר אברי האדם. וכל אלו דברים מופלגים בחכמה ואין להאריך... ומזה תבין הדברים אשר בארנו בפרק רבי אומר אצל 'יוסי הכהן חסיד'". וראה גבורות ה' ס"פ כח [קיג:] שביאר שמידת לוי היא מדת הדין, ואילו כהן "אין מדתו... מדת הדין". וראה גו"א בראשית פכ"ד הערה 174.

<> גורס כך, ובמשניות שלפנינו הסדר הפוך; "אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד", וראה למעלה הערה 530.

<> מציון 486 ואילך, וראה להלן הערות 1204, 1231.

<> ראה למעלה הערה 483. וכן כתב הכתב והקבלה בראשית כה, ח: "'עם הארץ', להשתתפותו והתחברותו במעשיו בעניני ארציות לא שמימות". והמאירי להלן [פ"ה מ"ט] ביאר באופן אחר, וז"ל: "נקרא 'עם הארץ', כלומר שהם מכלל העם העוסקין בענייני הארץ ובכל הנהגה מדינית". וכן כתב הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות: "ועל כן קראו חכמים 'עם הארץ' מי שאין לו חכמה... כלומר, לא נמצאו כי אם לישוב הארץ. לפיכך הם מיחסים שמם לארץ". וראה עוד מלבי"ם שמות ה, ד. @**ואודות חומריות**^ הארץ, כן כתב בנר מצוה [צג.], וז"ל: "כל שהוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך. וזה, כי הארץ היא גשמית, ולכך הארץ היא חשוכה לגמרי... שיש לארץ גסות ועבות החמרי". ובנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "ותדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם יותר בהירות. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר, וכן תמיד, כאשר ידוע". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "כל אשר הוא גשמי יותר הוא עכור וחשוך יותר... והארץ חומר שלה יותר עב ויותר גס, הוא חושך לגמרי". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו.] כתב: "כל דבר שהוא יותר גשמי הוא יותר חשוך, כמו הארץ שיש לה חומר עב היא חשוכה, והמים אינם כ"כ גשמיים אינו כ"כ חשוך, והאויר עוד מסולק מן הגשמי - הוא מאיר, והאש היסודי הוא מאיר יותר". וכן כתב בח"א לב"מ פד. [ג, לה.], גו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה אך לאיש]. וראה למעלה בהקדמה הערה 3, ופ"א הערה 1236. ולמעלה פ"א מי"ב [לפני ציון 1236] כתב: "כי האדם שנקרא שמו 'אדם' על שם שהוא מן האדמה [ב"ר יז, ד], שהיא בעלת חומר". @**ויש לעיין**^, מדוע חומריות האדם נתלית בשם "אדמה", ואילו חומריות הע"ה נתלית בשם "ארץ". ונראה, כי בנתיב העבודה פי"ז [א, קכח:] כתב: "והפרש יש בין 'אדמה' ובין 'ארץ', כי אדמה נקראת אף אחר שנתלש קצת מן הארץ, כמו עפר, שנקרא 'עפר ארץ' אחר שנתלש. אבל 'ארץ' לא נקרא רק כל הארץ ביחד". והרי האדם עשוי מדבר שנתלש מן הארץ, ולכך נקרא על שם האדמה, ולא על שם הארץ. אך ע"ה מושווה כאן לחומריות הארץ, ולא מחמת שנברא מהארץ, אלא משום שהוא "בעל חומר עב וגס כמו הארץ". ולכך הוא מושווה ליסוד הארץ, שהוא היסוד הגשמי ביותר [כמבואר למעלה בהערה זו], ולכך אין שום סבה שנייחד את הדיבור על אדמה.

<> ראה הערה 1079.

<> לשונו למעלה במשנה ה [לאחר ציון 486]: "'אין בור ירא חטא'. כי יראת שמים, שהוא מקבל היראה מן השם יתברך. ומי שחסר התורה, שהיא החכמה האמיתית, אין מקבל היראה מהשם יתברך... ודבר זה ברור, כי כאשר האדם קרוב אל המלך, הוא ירא ממנו. ולא ירא ממנו כאשר האדם הוא רחוק ממנו, שאז אינו מתפעל ואינו ירא כלל. והאיש אשר הוא חסר התורה השכלית, נקרא רחוק מן השם יתברך, כי הקירוב אל השם יתברך הוא על ידי התורה, עד שעל ידי התורה בני אדם דבוקים בו יתברך... והוא מבואר בעצמו כי הדביקות של האדם בו יתברך על ידי שיש בו תורה, כי זולת זה האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל הגוף הגשמי התקרבות אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן הגוף. רק על ידי התורה שהיא שכלית, על ידי זה יש לאדם קירוב אל השם יתברך. ולפיכך נחשב מי שאין בו חכמה ותורה שהוא רחוק מן השם יתברך. וכבר אמרנו לך כי היראה מן המלך כאשר הוא קרוב אל המלך, על כן הבור שהוא חסר החכמה, אין בו יראת חטא, שיהיה ירא מן השם יתברך, ודבר זה הוא מבואר", וראה שם הערה 493.

<> לשונו שם: "החכמה היא מדריגה ליראת שמים, שעל ידי החכמה יבא לידי יראת שמים, כמו שבארנו אצל 'אין בור ירא חטא', כי מורא מלכות הוא מצד הקירוב אל המלך, שכאשר האדם עם המלך אז מקבל יראתו. אבל הרחוקים מן המלך, אין יראה להם מן המלך. וכך האדם שהוא בעל חכמה, נחשב קרוב אל השם יתברך, עד שהוא מקבל היראה מן השם יתברך. אבל הבור, מצד שהוא רחוק מן השם יתברך, שהוא בעל חומר בלבד, והוא רחוק מן המלך, אי אפשר שיהיה ירא חטא, ולפיכך על ידי החכמה מגיע אל יראת שמים".

<> בלשונו של המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

<> כפי שביאר למעלה במשנה ה [לאחר ציון 481] ש"בור" מורה על חסרון השכל, ואילו "עם הארץ" מורה על חסרון הגוף [ראה שם הערות 483, 499].

<> יש לעיין, שמשמע מדבריו שכאשר יש לאדם שכל זך ודק, אף שעדיין לא נעשה בעל תורה בפועל, מ"מ הוא נחשב קרוב אל השם יתברך מפאת ההכנה שיש לו. וזהו חידוש שלא הזכיר בשני המקומות הנ"ל [הובאו בהערות 1093, 1094], ששם ביאר שכאשר הוא בעל תורה ובעל חכמה, יש לו קירבה אל הקב"ה. אך כאן מוסיף שאם יש לו שכל זך ודק, יש בזה כבר לקרבו אל ה' להיות ירא שמים. ובדוקא נקט לה, שהואיל וכאן איירי בכח השכלי הנבדל [שהוא החלק העליון שיש באדם], בעל כרחך שאיירי על מהות הכח, אף בטרם שהאדם הוציאו לפועל. וכן מבואר כאן בהמשך דבריו [ראה הערה 1101]. ונקודה זו טעונה ביאור, כיצד תכונת "שכל זך ודק" לכשעצמה יש בה כדי להעמיד את האדם בקרבתו של הקב"ה. ויש לומר, שגם כאשר אדם הוא בעל תורה ובעל חכמה, אין התורה והחכמה לכשעצמן מעמידות את בעליהן במחיצת הקב"ה, שהרי אמרו [שבת סג.] שהעוסקים בתורה שלא לשמה יזכו לעושר וכבוד בעוה"ז, ולא לעוה"ב, וכמבואר להלן פ"ד מ"ט [ד"ה ועוד יש]. ורבא הזהיר את רבנן שיעסקו בתורה רק עם יראת שמים, שאל"כ ירשו שני גיהנום [יומא עב:]. מוכח שלא התורה והחכמה לכשעצמן מקרבות את האדם אל ה', אלא הן עושות כן רק כשהן מוציאות לפעל את הכח השכלי שבאדם, שאז אכן האדם קרוב אל ה'. באופן, שמעולם לא יצאנו מידי קירבה הבנויה על היות האדם מחונן בשכל נבדל. וכן כתב כמה פעמים, וכגון בגו"א בראשית פ"ט אות יד כתב: "ודע, כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך" [הובא למעלה הערה 622]. ובנתיב התורה פ"ג [א, טו.] כתב על תלמידי חכמים: "כי האדם דבק בעליונים... וחיבור זה על ידי השכל, כי בלא השכל אין לאדם חיבור לעליונים כלל... והדביקות אשר לאדם בעליונים כאשר הוא שכלי". ובבאר הגולה באר השביעי [שסו:] כתב: "כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי" [הובא למעלה הערה 322]. וראה למעלה בהקדמה הערות 145, 146. נמצא שלעולם ההתקרבות לה' נעשית מחמת שיש לאדם שכל אלקי, וזו התכונה הטובה שהיתה לרבי שמעון בן נתנאל.

<> וזה מן הנמנע, כי בסוף משנה ח נאמר על רבי אליעזר בן הורקנוס ורבי אלעזר בן ערך שהם מכריעים את כל חכמי ישראל, ומכלל זה גם את רבי שמעון בן נתנאל.

<> כפי שיבאר בסמוך שזו התכונה של "מעין המתגבר".

<> מוסיף כאן שר"א בן הורקנוס "היה כולל כמה חכמות", וזו נקודה שלא ביאר למעלה [לאחר ציון 1057]. וראה הערה הבאה, וציון 1122.

<> פירוש - המדות של ר"א בן הורקנוס ור"א בן ערך היו בפועל, שכבר רכשו וידעו החכמות של "בור סיד" ו"מעין המתגבר". אך המדה של רבי שמעון בן נתנאל היא תכונת השכל בעודנה בכח, שיש לו שכל זך ונקי לקבל המושכלות. ולכך דוקא כאן הוסיף לגבי ר"א בן הורקנוס "שהיה כולל כמה חכמות", ולא כתב כן למעלה [ראה הערה קודמת], כי כאן בא להצביע עד היכן מגיעה תכונת "בור סיד" לפועל, שהיא כוללת כמה חכמות העומדות בכח הזוכר שלו.

<> שהוא חסיד.

<> רבי אליעזר בן הורקנוס ורבי יהושע [נשוא ונושא], ואחר כך רבי יוסי ורבי שמעון בן נתנאל [נושא ונשוא].

<> יש להעיר, מדוע בזוג הראשון [רבי אליעזר בן הורקנוס ורבי יהושע בן חנניא] הוזכר קודם הנשוא ["בור סיד"] ואחר כך הנושא ["אשרי יולדתו"], ואילו בזוג השני [רבי יוסי ורבי שמעון בן נתנאל] הוזכר קודם הנושא ["חסיד"] ואחר כך הנשוא [ירא חטא"]. ובמיוחד יש להעיר כן לאור הדגשתו כאן שסדר התנאים במשנה הוא בדיוק נמרץ. ואולי יש לומר, כי הסדר מחייב שיוזכר קודם הנשוא, כי בהתאם לנשוא נקבע הנושא, וכמבואר למעלה בהערות 502, 990. ולכך בזוג הראשון הובא קודם הנשוא, ולאחריו הנושא. אך בזוג השני, שהנשוא הוא השכל, הרי יחסו לנושאו הוא יחס של שכן, ולא של חבר, וכמו שביאר להלן [ד"ה ורבי יוסי], שלכך רבי יהושע אמר "חבר טוב", ואילו רבי יוסי אמר "שכן טוב", עיי"ש. והואיל והיחס הקיים בין בני הזוג השני שונה הוא מהיחס הקיים בין בני הזוג הראשון, לכך הוזכרו באופן שונה; אצל הזוג הראשון הוזכר קודם הנשוא, כי הוא גורר אחריו את הנושא. אך אצל הזוג השני נהפך הסדר, כי מבחינה מסויימת הנושא לחוד והנשוא לחוד, והבלטה זאת נעשית על ידי שהנושא הוזכר קודם לנשוא.

<> בכת"י נכתב משפט זה כך: "ומה שאמר כי ר"א כמעיין המתגבר, שרצה לומר כי ר"א בן ערך היה לו כח שכלי חזק". ובנדפס הוסיף "שורש השכל", כי בא להורות כיצד תכונה זו מקבילה לחלק החמישי שבאדם, שהוא השורש לשאר הכחות, וכמו שיבאר.

<> כמו שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 56]: "הדבר שנקרא 'חיים' אין לו הפסק, כמו 'מעיין מים חיים', שהוא מקור שאין לו הפסק". ולמעלה פ"א מי"ב [לאחר ציון 1226] כתב: "השם יתברך נקרא [תהלים לו, י] 'מקור חיים', כי המקור משפיע תמיד, כן השם יתברך משפיע החיים תמיד לבני אדם, כמו המקור הזה". וכן הרד"ק [ירמיה ב, יג] כתב: "המשיל הטוב המשפיע לישראל בעודם מחזיקים בתורתו למקור מים חיים, שנובע מים בלא הפסק... והנה טוב האל למיחלין לו הוא נמשל למקור מים חיים... שאין להם הפסק, כן טוב האל למיחלים לו, אין לו הפסק". וכן תרגם אונקלוס את המלים [ירמיה ב, יג] "מקור מים חיים" - "כמבוע דמיין דלא פסיק". ובגו"א בראשית פ"ל אות ג כתב: "כי החיים אין להם הפסק, כמו 'באר מים חיים' [שיה"ש ד, טו], שנקרא 'באר מים חיים' מפני כי המקור הזה תמיד נובע". ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] כתב: "וזה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור'. כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 57, ופ"א הערות 1227, 1228]. ובנתיב התורה פ"ד [א, כ:] כתב בחינה נוספת שיש למעיין, וכלשונו: "יקרא המעין שהוא נובע בעצמו, ולא קבל המים, נקרא 'מעין חיים', כי חיותו בעצמו, ואינו מקבל המים". נמצא שיש ל"מקור מים חיים" שתי בחינות; (א) נובע תמיד ללא הפסק. (ב) אינו מקבל מאחרים, אלא חיותו מיניה וביה. וברי שהשייכות בין שתי הבחינות הללו היא, שלכך אין למעיין הפסק, כי אינו ניזון מבחוץ, אלא מעצמו, ולכך אין לזה הפסק, כי הוא עומד לגמרי ברשות עצמו. וראה גו"א בראשית פי"א הערה 53. ונראה שכנגד שתי בחינות אלו כתב כאן "יש למעיין שורש ומקור"; "שורש" מורה על שאינו מקבל חיותו מבחוץ, אלא מעצמו, כענף הניזון מהשורש. ואילו "מקור" מורה שאין לו הפסק, וכמו שנתבאר. וראה להלן הערה 1218.

<> נראה ביאורו, כי המקור של המעיין נקרא "מקור מים חיים", וכמבואר בהערה הקודמת. והגדרת חיים היא הוצאת פירות לפועל, וכמו שכתב בגבורות ה' פע"א [שכו.], וז"ל: "כאשר האילן חוזר אל כח חיותו לגדל הפרי, נקרא 'לבלוב', מלשון לב, כלומר שחוזר אליו חיותו שהיא בלב. וכמו שבאילן כאשר הוא מלבלב, שהוא חיותו של אילן, אז מחיותו מוציא כח לחוץ. וזהו ענין החיות, הוצאת הכח, כאשר תבין ממה שאמרו חכמים [נדרים סד:] מי שאין לו בנים, ואינו מוציא פירות, נחשב מת. מזה תראה כי כל חיות הוא מוציא כח לחוץ... כמו לב שיש בו חיות, אי אפשר שלא ימצא מכח חיותו שנותן שפע שלו לחוץ, והוא הוצאת פרי שנולד ממנו, שהרי כל חיות נמשך ממנו פרי". ולכך כאשר יש מקור ושורש חזק, הנך עומד בפני דבר שיש לו חיים, ובהכרח שחיים אלו יתפשטו ויתרחבו ויוציאו פירות ופירי פירות.

<> כמו שאמרו הראשונים [רשב"א ור"ן (ב"ב ו:), ורא"ש פ"ק דב"ב פ"א סימן יז] "אם אין יסוד, אין בנין" [ראה למעלה פ"א 1487]. ובגו"א במדבר פי"ד סוף אות לו כתב: "כלל הדבר, כאשר קיים השורש, אין מקבל תולעים, והפרי גם כן קיים. נהפך הדבר... הרי מקבל תולעים, וגם השורש נפסד, ובאים בתוכו תולעים". ובהקדמה לתפארת ישראל [ט:] כתב: "בלא השורש אין קיום לאילן כלל... כמו מי שלקח אילן בלא שורש אשר ממנו האילן, אז אין נמשך פרי ממנו". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעא:] כתב: "כי השם יתברך הוא מקור ושורש אשר ממנו יושפע הכל... ולפיכך נקרא [ירמיה ב, יג] 'מקור חיים', שהמקור הוא משפיע תמיד בלא הפסק, וכך הוא השם יתברך, שנקרא 'מקור', משפיע תמיד. אבל העבודה זרה נקרא 'בורות נשברים' [שם], לפי שאין בה כח להשפיע לאחר, והוא כמו בור נשבר, שאין בו כח להשפיע לאחר. ולא זה בלבד אלא אף מימיו לא יכיל, מפני שהבור חסר, ואיך ישפיע לאחר... השם יתברך אשר הוא מקור חיים, משפיע... [אך] ע"ז, שהם בורות נשברים, לא יכילו המים, ואינם משפיעים לזולתם, אף כי יש להם שם אלהות, כמו הבור הזה שיש לו שם שיש בו מים, אבל הוא נשבר, ואינו דבר בעצמו להשפיע לזולתו, כמו שראוי אל אלהות" [הובא למעלה פ"א הערה 1227].

<> למעלה [לאחר ציון 990, ולאחר ציון 1036].

<> כפי שכבר הביא ענין זה למעלה [מציון 1029 ואילך]. וראה הערה 1035.

<> כמו שכתב למעלה [לפני ציון 993]: "יש כאן כח חמישי, שהוא כמו שורש נחשב לכל שאר הכחות, וכח זה הוא בלב, אשר הוא שורש כל האדם, ושם משכן כח זה", ושם הערה 993. ולכך רבי אלעזר בן ערך יבאר שהמדה החשובה מהכל היא "לב טוב" [משנה ט], וכמו שיבאר בהמשך.

<> יש להבין, כי בהרבה מקומות כתב שהנשמה נמצאת במוח. וכמו בנצח ישראל פל"ז [תרפו.] כתב: "וידוע כי הנשמה הנבדלת היא במוח, והנשמה היא אלקית יותר מן הלב". וקודם לכן שם פכ"ג [תפח:] כתב: "הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל... והלב, ששם הנפש". וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [תחילת ד"ה והבן]. ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה". וכן כתב בח"א לר"ה י: [א, צו.], ובח"א לחולין צא: [ד, קז.]. וכיצד כתב כאן שהלב הוא השורש לכחות הנשמה. ויל"ע בזה. וראה להלן הערות 1114, 1215.

<> לכך רבי יוחנן בן זכאי אמר עליו [משנה ט] "רואה אני את דברי אלעזר בן ערך מדבריכם, שבכלל דבריו דבריכם", וכמו שיבאר בהמשך. ומצינו שר"א בן ערך דרש במעשה מרכבה [חגיגה יד:], וגם נקרא "רבי נהוראי" משום שהיה מנהיר עיני חכמים בהלכה [שבת קמז:]. וכן היה יועץ עצות שהתקיימו והצליחו [מדרש תהלים פ"א ד"ה והיה כעץ]. הרי שהיה "כולל החכמות וכל המדות". ולמעלה [לפני ציון 1040] ביאר שכח זה מקביל לספר משנה תורה, שהוא "כלול מכל". והיחס של משנה תורה לחומשים שלפניו הוא היחס של רבי אלעזר בן ערך לחכמים שלפניו. ובזה מיישב את שאלתו החמישית על משנה ח [למעלה לפני ציון 971] "למה הזכיר רבי אלעזר בן ערך באחרונה", ומבאר שדינו כמשנה תורה, שהסוף כולל את כל מה שלפניו. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה בעל החובת הלבבות בהקדמתו מבאר שיש הרבה מצות שהן חובת הלבבות שנתפרשו בתורה, וכלשונו: "וכאשר התברר לי חיובם [של חובת הלבבות] מדרך השכל, אמרתי בלבי, שמא הענין הזה אינו כתוב בספר תורתנו... עד אשר בקשתיו בספר התורה ומצאתיו שנזכר בו פעמים רבות, כמו שנאמר [דברים ו, ה-ו] 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך, והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך'. ואמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלהיך לשמוע בקולו ולדבקה בו'. ואמר [דברים יא, יג] 'לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם'. ואמר [דברים יג, ה] 'אחרי ה' אלהיכם תלכו ואותו תיראו'. ואמר [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. ואמר [דברים י, יב] 'ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה'. ואמר [דברים י, יט-כ] 'ואהבתם את הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים את ה' אלהיך תירא אותו תעבוד'. &**והיראה והאהבה מחובות הלבבות**^... ואחר כן השיב את כל העבודה אל הלב ואל הלשון, כמו שנאמר [דברים ל, יא-יד] 'כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאת היא ממך ולא רחוקה היא, לא בשמים היא לאמר מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמיענו אותה ונעשנה, ולא מעבר לים היא לאמר מי יעבר לנו אל עבר הים ויקחה לנו וישמיענו אותה ונעשנה, כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו'". הנך רואה שרובא דרובא של הפסוקים שהביא נמצאים בספר דברים. וכל עניני האהבה והיראה כלפי ה' נמצאים רק בספר דברים. והלא דבר הוא, מדוע ענינים אלו נמצאים במיוחד בספר דברים. אמנם לפי המתבאר כאן ניחא, כי ספר דברים הוא הספר כנגד הלב, ולכך נקבצו ובאו לספר זה היסודות של חובת הלבבות.

<> לשון הרמב"ן [בראשית ב, ז]: "ויפח באפיו נשמת חיים - ירמוז לנו הכתוב הזה מעלת הנפש יסודה וסודה, כי הזכיר בה שם מלא, ואמר כי הוא נפח באפיו נשמת חיים, להודיע כי לא באה בו מן היסודות... גם לא בהשתלשלות מן השכלים הנבדלים, אבל היא רוח השם הגדול, מפיו דעת ותבונה, כי הנופח באפי אחר מנשמתו יתן בו, וזהו שנאמר [איוב לב, ח] 'ונשמת שדי תבינם'... והוא מאמרם בספרי [ריש פרשת מטות] נדרים כנשבע בחיי המלך, שבועות כנשבע במלך עצמו". ובספר נפש החיים שער א ס"פ טו כתב: "אמנם בחינת הנשמה, היא הנשימה עצמה, שפנימיות עצמותה מסתתרת בהעלם, ומקורה ברוך כביכול בתוך נשימת פיו ית"ש. שאין עצמות מהותה נכנסת כלל בתוך גוף האדם. ואדה"ר קודם החטא זכה לעצמותה, ובסיבת החטא נסתלקה מתוכו, ונשארה רק חופפת עליו... וזה שאמר הכתוב [איוב לב, ח] 'אכן רוח היא באנוש ונשמת שדי תבינם'. רצה לומר שבחינת הרוח הוא משתלשל ומושפע ונכנס בתוך האדם. אבל הנשמה שהיא 'נשמת שדי', רוצה לומר נשימת פיו יתברך. אין עצמותה מושפע ומתגלה בתוך האדם, כי היא מרומים תשכון בתוך פיו יתברך כביכול, רק שהיא הנותנת לו בינה בנצוצי אורה עליו להשכילו בעמקי מצפוני התוה"ק. ומ"ש בזוהר והמקובלים ז"ל שבחינת הנשמה משכנה במוח האדם [כמבואר למעלה הערה 1112], כוונתם ז"ל על הנצוצי זיו אורה המשכלת מוחו ושכלו, לא עצמותה ממש". וראה להלן הערה 1490.

<> ברכות י. "הני חמשה 'ברכי נפשי' [תהלים קג, א, שם פסוק ב, שם פסוק כב, שם קד, א, ושם פסוק לה] כנגד מי אמרן דוד, לא אמרן אלא כנגד הקב"ה, וכנגד נשמה; מה הקב"ה מלא כל העולם, אף נשמה מלאה את כל הגוף. מה הקב"ה רואה ואינו נראה, אף נשמה רואה ואינה נראית. מה הקב"ה זן את כל העולם כלו, אף נשמה זנה את כל הגוף. מה הקב"ה טהור, אף נשמה טהורה. מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים, אף נשמה יושבת בחדרי חדרים. יבא מי שיש בו חמשה דברים הללו, וישבח למי שיש בו חמשה דברים הללו". וזאת כוונתו כאן, שהואיל והנשמה אצולה מפיו יתברך, לכך החמשה דברים שאמרו על הקב"ה קיימים גם בנשמה, ואלו הם חמשת השמות של הנשמה [ראה נצח ישראל פ"ד (סח:)]. דוגמה לדבר; בגבורות ה' פס"ה [שג:] ביאר את הדמיון של "מה הקב"ה זן את העולם, כך הנשמה זנה את הגוף", וז"ל: "דע, שכל האברים מקבלים החיות מן הלב... וכן כל הנמצאים כולם מקבלים החיות מן השם יתברך תחלה בלי אמצעי. והיינו דאמרינן בפרק קמא דברכות מה הקב"ה זן את העולם, כך הנשמה זנה את הגוף... כי הנמצאים כולם מקבלים החיות מן השם יתברך תחלה, בלי אמצעי". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלב:]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פא:] ביאר שחמשת הענויים של יוה"כ [יומא עג:] הם כנגד חמשת השמות של הנשמה. וראה למעלה הערה 997. אמנם ההתאמה וההקבלה בין חמשת שמות הנשמה לחמשת חלקי הנשמה ולחמשת תלמידי ריב"ז לא נתבארה בדבריו.

<> כמבואר למעלה הערה 1039.

<> ענינם של חמשת תלמידי ריב"ז, כאשר כל אחד מהם [להלן משנה ט] בחר את הדרך הטובה שידבק בה האדם התואמת למהותו ולחלקו, וכמו שיבאר להלן במשנה ט.

<> בא ליישב את שאלתו הרביעית על משנה ח [למעלה לאחר ציון 969]: "איך נופל בזה השעור לומר כי היה רבי אליעזר בן הורקנוס מכריע כל חכמי ישראל, אשר הרבה מאד. ואין ספק שלא היה מכיר בטוב כל חכמי ישראל שיתן השעור לומר שיהיה ר"א מכריע כל חכמי ישראל".

<> למעלה מציון 1060 ואילך.

<> פירוש - ההבדל בין רבי אליעזר בן הורקנוס לשאר חכמי ישראל לא היה הבדל כמותי, אלא הבדל איכותי, וכמו שמבאר.

<> "כי כל החכמים הם לפי סדר העולם ומנהגו, והמעלה שיש... [הוא] שלא בטבע ומנהגו של עולם, לכך מכריע הכל" [לשונו להלן לפני ציון 1128]. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [רש"י בראשית כו, יג] "היו אומרים זבל פרדותיו של יצחק, ולא כספו וזהבו של אבימלך". וכן אמרו חכמים [ב"מ פה.] "אהוריירה דבי רבי ["שומר סוסין" (רש"י שם)] הוה עתיר משבור מלכא". וכתב על כך בח"א [ג, לח.]: "והבן מה שאמר אהורריה דרבי עתיר משבור מלכא, והוא היה מלך פרס. וזה כאשר תדע כי הרוצה להעשיר יצפין [ב"ב כה:], והוא מכח מדת הדין... וכמו שאמרו ביצחק 'זבל פרדותיו של יצחק, ולא כספו וזהבו של אבימלך'. וזהו בעצמו מה שאמר כאן אהורריה דרבי עתיר משבור מלכא, כי אין העושר רק מכח מדת הדין, ולכך הוה עתיר משבור מלכא... כי הדבר שהוא מאת ה', ואינו בדרך מנהג של עולם, אין קשיא כאשר יאמר עליו שעור גדול... כי העושר הזה היה מן השם יתברך כמו שאמרנו למעלה, ולכך מצד שהוא מן השם יתברך, לא כמו שאר עושר שהוא בטבע ובמנהגו של עולם, ולכך נאמר עליו כך". דוגמה נוספת; יוכבד ילדה את משה רבינו כשהיתה בת ק"ל שנה [רש"י שמות ב, א]. ובגו"א שם אות ב כתב: "יש מקשים [ראב"ע בראשית מו, כז], למה לא נזכר זה הנס בתורה כמו שנזכר בתורה הנס של שרה [בראשית כא, ב]. ואלו האנשים טעו... אחר שהכתוב מגלה לך שינוי התולדות באותו זמן, שנאמר [שמות א, ז] 'פרו וישרצו', ועל כרחך פירושו שלא היו מולידים בדרך הטבע ומנהגו של עולם, שהיו מולידים הרבה בפעם אחת ["שהיו מולידות ששה בכרס אחד" (רש"י שמות א, ז)], ואם כן אין ענין ליתן זה נס ליוכבד, כי אחר שלכל ישראל היה זה, שהשם יתברך חזק את כח התולדה". וכן בגבורות ה' פט"ז [עו.] כתב: "כי למה יזכיר דבר זה שהיתה בת ק"ל, אחר שמצאנו שהיו פרים ורבים בלי שיעור עד שהולידו הרבה בכרס אחד, וכאשר היה רבויים בלי מנהגו של עולם, אין זה חדוש מה שהולידה את משה רבינו ע"ה בת ק"ל שנה, שלא כמנהגו של עולם. שהרי נראה כי חזק הקב"ה טבעיהם להוליד". נמצא שכאשר הדבר נעשה שלא כטבע ומנהגו של עולם, הרי הוא מופקע מכל שעורים ומדידות, ואינו בגדר אחד עם דברים השייכים לסדר העולם. דוגמה נוספת; כבר כתב הגר"א על מה שנאמר לעתיד [ישעיה יא, ט] "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ד"מכל מקום אף בזמן הזה הוא לפרקים, וכמו שאמרו הראשונים דכל דבר שיהיה לעתיד הוא עתה לפרקים. ובזמן שיש צדיק כמו רשב"י וכיוצא וכו'" [מובא בהסכמת הגר"י דיוויד שליט"א לחומש גו"א השלם, בראשית, והובא למעלה סוף הערה 240]. לכך ברור שאי אפשר להשוות צדיק כרשב"י לשאר צדיקי הדור, כי מעלתו נובעת ממקור המופקע לגמרי מסדר והנהגת העולם. וראה בבאר הגולה באר הרביעי [שנט.] אודות שהבת קול הכריעה שהלכה כר"א בכל מקום [ב"מ נט:], מפאת רום מעלתו בחכמה.

<> כמבואר למעלה הערה 1100, ולפני ציון 1113.

<> ובפרקי דר"א פ"ב איתא: "נתן עיניו ברבי אליעזר, אמר לו [ריב"ז לר"א] אמור לנו דבר אחד מן התורה. אמר לו אמשול לך משל וכו', יותר ממה שהוא מכניס, כך איני יכול לומר דברי תורה יותר ממה שקבלתי ממך".

<> לא כמו שביאר הרע"ב כאן שלא נחלקו, וז"ל: "מצאתי כתוב דאבא שאול לא נחלק על ת"ק, ושני הדברים אמרם רבן יוחנן בן זכאי, ושניהם אמת, דלענין הבקיאות והזכרון היה רבי אליעזר (בן הורקנוס) מכריע, ולענין החריפות והפלפול היה רבי אלעזר בן ערך מכריע". וכן כתב הרבינו יונה כאן: "נמצאת אומר שאלו שני התנאים אינן חולקין, אלא זה מדבר בענין הידיעה, וזה מדבר בענין הסברא והחדוד".

<> לשון המילי דאבות כאן: "אמר שאליעזר בן הורקנוס גדול מכולם לעוצם כח הזכרונות אשר בו, כי כל מה שילמד יזכרנו, ולא ישכח שום דבר. ומפני זה יהיה חכם גדול מכולם בהכרח, כי הזכרון שורש הידיעה. כי גם אם יהיה כאלעזר בן ערך, כח ההבנה והתבוננות, מה יועילנו זה, אחר שאין לו כח הזכירה, ישכח מה שיביא וימציא מעצמו, וגם מה שלמד מרבו".

<> המשך לשון המילי דאבות: "אבא שאול אומר משמו... שאלעזר בן ערך גדול מכל חכמי ישראל, גם מר"א בן הורקנוס, וזה כי אחר שיש לו הכח הזה הגדול מאוד, והוא רוחב ההבנה וגודל הפלפול, הנה תמצא לו סברא ישרה בכל הדרושים, ולא יהיה שום ענין עמוק שיעלם ממנו, ויוכל להתיר כל הספקות הנופלות בדרושים, שמבלבלים שכל המעיין... ואף אם לא יהיה שלם בכח הזכרונות, לא יזיקנה זה, כי יוכל בנקל מיד להמציא הענין מעוצם כח פלפולו וטוב הבנתו. ולכן זה הוא המכריע את כל חכמי ישראל באמת". וכן אמרו [ב"מ פה:] "אמר ליה רבי חנינא לרבי חייא, בהדי דידי קא מינצית, חס וחלילה אי משתכחא תורה מישראל, מהדרנא לה מפילפולי". ובתמורה טז. אמרו "אלף ושבע מאות קלין וחמורין וגזירות שוות ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה. אמר רבי אבהו, אעפ"כ החזירן עתניאל בן קנז מתוך פלפולו". ובכת"י כתב בזה"ל: "ובמה שמעלת רבי אליעזר בן הורקנוס השכל העליון על כולם, ולכך אמר [תנא קמא] 'אם יהיו כל חכמי ישראל וכו''. ואבא שאול אמר כי מעלת רבי אלעזר בן ערך יותר, מפני שהוא כמעיין המתגבר, ואין לו הפסק. לתנא קמא יותר נחשב רבי אליעזר בן הורקנוס בשביל השכל העליון אשר יש לו. ולאבא שאול נחשב יותר ר"א בן ערך, במה שרבי אלעזר בן ערך כמעיין המתגבר, ומתפשט לכל צד".

<> יש לעיין בזה, שלכאורה מחלוקת זו היא גמרא ערוכה בב"ב קמה:, ושם הכריעו בדבר, שדובר שם על בעל פלפול ובעל שמועות, ואמרו לבסוף "הכל צריכין למרי חיטי, ומאי ניהו, גמרא". וכתב שם בח"א [ג, קכח:]: "ואמר 'הכל צריכים למרא חיטי', ולא אמר 'הכל צריכים לבעל שמועות', כי אפשר שיכול להבין ולהוציא בעל פלפול מעצמו מה שיודע בעל שמועות, ואם כן אין בעל הפלפול צריך לבעל השמועות. אבל גמרא, דהיינו דברים שקבל בקבלה, כי החכמים ששמעו מחכמים גדולים נקראו בעלי גמרא, והכל צריכים אל זה, כי הדברים שהם בקבלה אי אפשר לדעת על ידי פלפול. וכן אמרינן בהוריות [יד.] רב יוסף סיני וכו'. ועל זה אמרו 'הכל צריכים למרא חיטי', כי רב יוסף נקרא סיני, שקבל משניות וברייתות הרבה... והכל צריכים אל זה". וכך הוא לשון הגמרא שהביא [הוריות יד.] "רב יוסף סיני ["מי ששנה משנה וברייתא סדורין לו כנתינתן מהר סיני. רב יוסף קרו ליה סיני, לפי שהיו משניות וברייתות סדורות לו כנתינתן מהר סיני, אבל לא היה מפולפל כרבה" (רש"י שם)]. רבה עוקר הרים ["חריף ומפולפל בתורה אע"פ שאין משנה וברייתא סדורין לו כל כך" (רש"י שם)]. שלחו לתמן, איזה מהם קודם, שלחו להו סיני עדיף, דאמר מר הכל צריכין למרי חטיא ["כלומר רב יוסף הוא מרי חטיא, שמשנה וברייתא סדורין לו מפי השמועה כנתינתן מהר סיני, דמשנה וברייתא אבוהון דהלכתא" (רש"י שם)]". ולפי דבריו כאן יקשה על אבא שאול, כיצד הוא סובר שעוקר הרים עדיף מסיני. וצ"ע.

<> כמו שאמרו [ע"ז ה.] "מלמד שהראה הקב"ה לאדם הראשון דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו, דור דור ופרנסיו". ובביאור המאמר, ראה תפארת ישראל פמ"ז [תשמ.], ח"א לב"מ פה: [ג, מב:], וח"א לסנהדרין לח: [ג, קנג:]. והעולה ממקורות אלו, שחכמי הדור מסודרים לפי סדר העולם, ולכך הוראו לאדה"ר. ובערכין יז. אמרו "פרנס לפי דורו", ובח"א שם [ד, קמג:] ביאר הדבר, והובא למעלה פ"א הערה 261.

<> כמבואר בהערה 1121.

<> חוזר בזה למשנתינו [משנה ט], ויקשה כאן שש קושיות על המשנה, וארבע מהן [קושיות א, ב, ג, ה] כבר הקשה למעלה [לפני ציון 891], וכמצויין בסמוך. אך חוזר להקשותן, כי בא לבאר את המשנה לפי הסברו השני והפנימי יותר בביאור המשנה [שהחל למעלה מציון 964 ואילך].

<> מעין קושיתו הראשונה שהקשה למעלה [לפני ציון 891]: "יש לשאול בזה, מה ראה רבי אליעזר בן הורקנוס שבחר במדה זאת של עין טובה".

<> משמע שמבאר "חבר טוב" שזולתו חבר טוב שלו, ולא שהוא חבר טוב לזולתו. וזה דלא כפי שביאר למעלה, שכתב: "מה ראה רבי יהושע שאמר שידבק במדה זאת להיות חבר טוב" וראה שם הערות 892, 894. אמנם גם כאן פתח בכך שהוא עצמו החבר טוב, שכתב: "איך אפשר שתהיה במעלה גדולה כל כך במה &**שהוא**^ חבר טוב", אך סיים "ואם המדה היא טובה כאשר &**יש לו**^ חבר טוב", משמע שזולתו הוא החבר הטוב. ולא רק דיוק לשון יש כאן מסוף דבריו, אלא כל שאלתו האחרונה בנויה על כך [שזולתו הוא החבר הטוב], שמקשה שאם כאשר חברו הוא הטוב יש בכך מדה טובה, ק"ו כאשר הוא בעצמו יהיה טוב תהיה בכך מדה עוד יותר טובה, וצ"ע. ואולי בשאלתו מהפך בכל האפשריות העומדות לפניו, אך בתשובתו יבאר שאכן הכוונה היא שהוא עצמו יהיה חבר טוב, וכמבואר להלן הערה 1171. @**ומעין שאלה**^ זו הקשה כמה פעמים, וכגון, אמרו חכמים [ברכות יז.] "גדולה ההבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים". ומבארת הגמרא שנשים זוכות לשכר כ"כ מרובה משום ד"אקרויי בנייהו לבי כנשתא, ובאתנויי גברייהו בי רבנן". והקשה על כך בדרוש על התורה [כז:]: "יש לשאול, למה ועל מה גדולה ההבטחה שהבטיח לנשים. ואם שכר הנשים גדול בשביל שמסייעים לבניהם ולבעליהם לתורה, כל שכן היה ראוי להיות יותר גדול שכר אנשים הלומדים אותה". דוגמה נוספת; משה רבינו חשש ממלחמת ישראל בעוג מלך הבשן [במדבר כא, לד], וביארו זאת חכמים [נדה סא.] שהיה חושש שמא תעמוד לו הזכות שעזר לאברהם אבינו. ובח"א שם [ד, קסה.] הקשה: "יש לתמוה, איך יעמוד לו [לעוג] זכותו של הצדיק, ולא יעמוד זכותו לבניו".

<> וכן כתב למעלה [לאחר ציון 893]: "ומכל שכן שאמר רבי יוסי שיהיה שכן טוב, ומה מעלה יש בזה", וראה שם בהערה 895 בביאור ה"מכל שכן" [שכתב שם] ובביאור "ויותר מזה" [שכתב כאן].

<> למעלה [לאחר ציון 899] כתב: "ויש לפרש שאמר 'איזה דרך טובה שידבק בה האדם', ורוצה לומר איזה דרך טובה שידבק בה האדם שאותו דרך יש בה טוב הרבה, ומפני כך ראוי שידבק בה האדם. ואמר 'צאו וראו', רצה לומר שיבחנו ויעיינו בבני אדם, ויבחנו בהם עד שיעמדו על איזה מדה טובה שבמדות. כי דברים אלו לא למדו מן התורה, רק מה שעמדו עליהם כאשר הם בוחנים בנמצאים, ובזה שייך 'צאו וראו'", וראה שם הערה 902. ולכאורה לפי זה גם מיושבת קושיתו כאן, שהואיל ולא מדובר כאן בחכמה של תורה, אלא בחכמה הנלמדת מהנמצאים, לכך ריב"ז לא הורה לתלמידיו את הדרך שיבחר בו האדם, כי הכרת הדרך הזאת באה דוקא מהתבוננות בנמצאים, ולא במסירה של רב לתלמיד. אך כאן מדבר לפי המהלך הפנימי יותר של המשנה [שהחל לבאר למעלה מציון 964 ואילך], ודבריו למעלה נאמרו לפי מהלכו הראשון.

<> שרבי אליעזר אמר "עין רעה", לעומת "עין טובה" שאמר למעלה, ורבי יהושע אמר "חבר רע" לעומת "חבר טוב" שאמר למעלה, ורבי יוסי אמר "שכן רע" לעומת "שכן טוב" שאמר למעלה.

<> וכן הקשה למעלה [לפני ציון 897].

<> "ולא יהיה מלוה לו עוד" [לשונו בכת"י]. וזה לשון הרמב"ם כאן: "ואמרו הנה הרואה את הנולד, אשר ענינו שילמד מה שעתיד להיות ממה שהוא נמצא עתה... שיעיין באחרית עניניו. וכנגד זה הביא משל אחד, והוא אמרו 'הלוה ואינו משלם', שלא ילוהו דבר אחר כך". וכן כתב כאן הרע"ב, וז"ל: "הלוה ואינו משלם הוא הפך הרואה את הנולד, שאם לא ישלם, לא ימצא מי שילונו, ויהיה מוטל ברעב". וכן כתב הסבר זה למעלה [לפני ציון 951]. אמנם כאן ידחה הסבר זה, כי במהלכו השני במשנה הוא חותר לבאר את הדברים בפנים יותר עמוקות, וכמבואר למעלה הערה 951.

<> פירוש - הואיל ו"הלוה ואינו משלם" הוא אופן אחד [מני רבים] שבו האדם אינו רואה את הנולד, עוד יותר יקשה מדוע נקט בדוגמה פרטית המורה על הכלל, ולא נקט בלשון כללית, וכמו שמבאר.

<> עיין ברע"ב שעמד על קושי זה [מדוע לא נקט "שאינו רואה הנולד"], וכתב: "ולא אמר סתם 'מי שאינו רואה את הנולד', לפי שאפשר לאדם שאינו רואה את הנולד שלא יבא לידי תקלה, שיציל עצמו בבוא הנולד ההוא".

<> לאחר שלוה מחבירו, לפני שהגיע מועד הפרעון.

<> הרי שוב אינו צריך לבריות. ולכאורה קושיא זו צריכה ביאור, שהרי אמרו חכמים [שבת קנא:] "לעולם יבקש אדם רחמים על מדה זו ["שלא יבא לידי עניות, דדבר המזומן הוא לבא" (רש"י שם)], שאם הוא לא בא, בא בנו, ואם בנו לא בא, בן בנו בא". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכז.] כתב: "ואמר במדרש הזה [במדב"ר כב, ח] כי נקראו 'נכסים', שנכסים מזה ונגלים לזה. וביאור זה כמו שאמרנו, כי אין העושר כמו החכמה והגבורה שהם לעצם האדם, כי החכמה היא לאדם עצמו, וכן הגבורה, לכך אלו שתי מעלות אינם קרובים אל הסלוק וההסרה. אבל העושר קרוב אל הסלוק וההסרה עד שהוא נחשב כמו האדם שהוא סוגר עינו, ונכסה ונאבד עושרו ממנו, ונגלה לאחר. לכך נקרא 'נכסים', שנכסים מזה, ונגלים לזה כל כך במהירות, וכדכתיב [משלי כג, ד-ה] 'אל תיגע להעשיר מבינתך חדל התעיף עיניך בו ואיננו כי יעשה לו כנפים כנשר יעוף השמים'... וכך אמרו [שבת קנא:] גלגל שחוזר בעולם... ולפיכך העושר משתנה", ושם מאריך בזה טובא. ועל כך נאמר [משלי כז, כד] "לא לעולם חוסן", ופירש רש"י שם "כי לא לעולם חוסן - שאם אתה עשיר בכסף ובזהב, שמא לא יתקיים לעולם, לכך אל תבזה דברים קטנים שלך". אם כן העשיר כיום עלול להיות עני למחר, לכך אם הוא לוה בעוניו ואינו משלם בעושרו הוא לכאורה עדיין "אינו רואה את הנולד", כי שמא למחר יצטרך שוב ללוות מהבריות, ונעל דלת בפני עצמו. ויל"ע בזה.

<> נמצא שהקשה כאן שש קושיות; (א) מדוע כל אחד בחר מדה מיוחדת [תשובה על כך ראה מציון 1144]. (ב) מהי מעלת "חבר טוב" [תשובה על כך ראה להלן הערה 1172]. (ג) מהי מעלת "שכן טוב" [תשובה על כך ראה להלן מציון 1183 ואילך]. (ד) למה ריב"ז לא אמר בעצמו הדרך שיבחר בו האדם, אלא אמר לתלמידיו "צאו וראו" [תשובה על כך ראה להלן הערה 1150]. (ה) כיצד "הלוה ואינו משלם" הוא ההיפך מ"הרואה את הנולד" [תשובה על כך ראה מציון 1229 ואילך]. (ו) מדוע הלוה מן האדם כלוה מן המקום [תשובה על כך ראה מציון 1250 ואילך].

<> מציון 1051 ואילך, וראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1050]: "ונמצא באדם, יש שהוא שלם בדבר אחד, וגורם לו שלימות מעלה. ויש שהוא שלם בדבר שני, וגורם לו מעלה אחרת, כמו שיתבאר, שכל אחד ואחד מאלו דברים הם באדם, מביאים אל האדם תכונה טובה במדות. וכאשר ראה רבן יוחנן בן זכאי כי חמשה תלמידים היו לו, ולכל אחד ואחד תכונה טובה בפני עצמו, והם כנגד אלו חמשה חלקים אשר באדם, ולכך היה מונה שבחן". ואודות שכל "בכח" יוצא לבסוף "לפועל", כן כתב בסוף דרוש על התורה [נ:]: "כי בהיות כח ההכנה... אי אפשר שיהיה זה לבטלה, שכל דבר שהוא בכח, בהכרח יצא לפועל, דאם לא כן לא נקרא שהוא בכח". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ודע] כתב: "כי כל כח הוא ראוי שיצא לפעל, וזה ענין הכח". ובבאר הגולה באר השביעי [שעו:] כתב: "אילו היה לו הכנה אל החיים, היה בא לכלל תורה, שהיא החיים", הערות 49, 74. ולמעלה [לאחר ציון 268] כתב: "מי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה", ושם הערה 269. וראה למעלה פ"א הערה 737, שגם שם נתבאר שכל התחלה היא באה לידי גמר.

<> אודות שהאדם נמשך אחר מדת עצמו, בבחינת [ב"מ לח.] "אדם רוצה בקב שלו ["חביבה עליו" (רש"י שם)] מתשעה קבים של חבירו", כן כתב בגו"א בראשית פכ"ז אות ט לבאר שיצחק היה נוטה אחר עשו, שהיה עשו בעיני יצחק בגדר עובד מיראה, וזו מדת יצחק עצמו, שנאמר [בראשית לא, מב] "ופחד יצחק היה לי". ומקורו בזוה"ק ח"א קלז: "כל זינא רחים ליה לזיניה, ואתמשיך ואזיל זינא בתר זיניה", ומבואר שם שלכך יצחק אהב את עשו [בראשית כה, כח]. ובניצוצי זהר אות ד הביא שם את מאמר חכמים [ב"ק צב:] "לא לחנם הלך זרזיר אצל עורב, אלא מפני שהוא מינו". ובדרוש על המצות [נז.] כתב: "ואמרו במדרש [ב"ר סג, ו] 'ויתרוצצו הבנים בקרבה' [בראשית כה, כב], כשהיתה רבקה עוברת על פתחי בתי מדרשות היה יעקב מפרכס ורוצה לצאת. וכאשר היתה עוברת על פתחי בתי ע"ז, היה עשו מפרכס ורוצה לצאת. ופירוש עניין זה, כי יעקב בבטן אמו היה דבק בו יתברך, ולכך כאשר עברה על פתחי בתי כנסיות ובתי מדרשות, מצא מין את מינו ונעור. שהיה נמשך בטבעו אחר הדבר שהוא דבק בו, ולא היה בזה כונה ודעת ובחירה, רק מעצמו, שכל דבר בצד עצמו מתעורר אל הדבר שהוא דבק בו. ועוד אמרו במדרש [ויק"ר לה, א] 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך' [תהלים קיט, נט], אמר דוד לפני הקב"ה, חשבתי דרכי כל יום למקום פלוני אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ובתי מדרשות, למקום הראוי. והפך זה עשו, שהיה דבק בכח הטומאה, כאשר מצא מין את מינו הע"ז, היה מתעורר בבטן אמו מעצמו אל אשר הוא דבק בו, ודבר זה מעצמו שלא בבחירה שלו, כי כל דבר נמשך אל אשר דבק בו".

<> פירוש - כל אדם משבח את המדה התואמת למדתו. ואודות ששבחו של אדם משקף את פנימיותו, כן השריש הרבינו יונה בשערי תשובה [שער השלישי אות קמח] בביאור הפסוק [משלי כז, כא] "מצרף לכסף וכור לזהב ואיש לפי מהללו", שכתב: "מעלות האדם לפי מה שיהלל; אם הוא משבח המעשים הטובים, והחכמים והצדיקים, תדע ובחנת כי איש טוב הוא, ושרש הצדק נמצא בו. כי לא ימצא את לבו רק לשבח את הטוב והטובים תמיד בכל דבריו, ולגנות את העבירות ולהבזות בעליהן... ואם יתכן כי יש בידו עונות נסתרים, אבל מאוהבי הצדק הוא, ולו שרש בבחירה, והוא מעדת מכבדי ה'. והמשבח מעשים מגונים או מהלל רשעים, הוא הרשע הגמור, והמחלל את עבודת השם יתברך". וכן בנצח ישראל פמ"ט [תתה.] כתב: "וזה היה מורה על מעלת ישעיה הנביא, שהיה לו צורה אלקית גם כן, לכך היה משבח את ישראל מה שצורתן נבדלת", ושם הערה 46. וראה פחד יצחק פורים, ענין א, אות ג.

<> כפי שביאר למעלה [לפני ציון 1054] ששבחו של כל אחד מחמשת תלמידי ריב"ז היה כנגד אחד מחמשת חלקי האדם [הובא למעלה בתחילת הערה 1144], נמצא שלכל אחד מהם היתה הכנה מעצם בריאתו למדה טובה, וכמו שמבאר.

<> פירוש - ריב"ז רצה לברר האם קיימת התאמה בין ההכנה שיש לכל אחד ואחד מתלמידיו לבין המדה הטובה שהם ישבחו כראויה להדבק בה, וכמו שמבאר.

<> "ואין בו המדה הטובה במקרה קרה" [לשונו בכת"י]. כי כאשר נמצאת באדם מדה התואמת להכנתו הפנימית, אזי מדה זאת נמצאת אצלו בעצם ובשלימות, כי יש בכך יציאת הבכח אל הפעל בשלימות, וכמבואר בהערה 1145.

<> עונה בזה על על שאלתו הרביעית למעלה [לאחר ציון 1133]: "למה אמר לתלמידיו 'צאו וראו'... ולמה לא אמר הוא בעצמו הדרך שיבחר בו האדם". ועל כך מתרץ, שריב"ז בחן בזה את תלמידיו, ורצה לברר האם המדות שהם יבחרו וישבחו יהיו תואמות להכנתם הפנימית.

<> לעומת הרישא שנקרא "אליעזר" ולא "רבי אליעזר", "יהושע" ולא "רבי יהושע", וראה למעלה הערה 1058.

<> לעומת המשנה הקודמת [ריב"ז מנה שבחם], ששם לא נקראו בשם "רבי". ונקודה זו מבוארת יותר על פי דברי המדרש שמואל כאן [ד"ה ואפשר], שכתב: "ואפשר ג"כ שלהודיע שבחם כי רב הוא לא הזכירם בלשון 'רבי', לומר כי מקטנותם קנו אלו השבחים, קודם שהיו נקראים 'רבי'. וזה שאמר 'אליעזר בן הורקנוס בור סוד שאינו מאבד טפה', כלומר מזמן בחרותו, שאז לא נקרא רק 'אליעזר', מאז היה בו זאת המדה הטובה אשר היה בור סוד שאינו מאבד טפה מכל מה שהיה לומד. וכן השבחים שבכולם, קנו אותם לעצמם מזמן היותם בחורים". אך כאשר אמרו דבר הלכה מפיהם, כבר היו בעלי הוראה, ולכך נקראו בשם "רבי". ובח"א לע"ז יז. [ד, מב.] כתב: "ונעשה שכלי, וראוי לקרותו 'רבי'".

<> לאחר ציון 1057.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1057]: "והתחיל ברבי אליעזר בן הורקנוס, ואמר 'אליעזר בן הורקנוס בור סיד שאינו מאבד טפה'. שבח אותו בכח נפשי, שיש לו תכונה טובה בכח הנפשי, ואמר שיש לו כח הזוכר, שכח הזוכר הוא כח נפשי, והוא המשובח מכל, שבו עומד קנין החכמה. ודבר זה בעצמו מורה שנפשו הוא נבדל בלתי מוטבע בחומר, כי הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי. ולפיכך אמר כי נפשו בור סיד שאינו מאבד טפה, רצה לומר שיש לו כח נפשי נבדל, לכך הדברים שמקבל כח הזוכר מקוימים, ואין להם שנוי, כמו שיש לדברים החמרים, אשר הם בעלי שנוי. ומפני זה נאמר לשון מלוי על הנפש, כדכתיב [קהלת ו, ז] 'גם הנפש לא תמלא', שהנפש מקבל הדברים, שמקבל ידיעת הדברים, ומחזיק אותם. ולכך קרא רבי אליעזר, מצד כח הנפשי שבו, 'בור סיד שאינו מאבד טפה' מן דבר שמקבל ועומד בו".

<> שאמרו שם במשנה "ונותנה [סלע שפחתה פחות משתות] למעשר שני [פירוש, מותר לפדות באותה סלע החסרה כדי שיעור אונאה פירות של מעשר שני, בשיעור סלע יפה], ואינו חושש, שאינו אלא נפש רעה".

<> לפנינו בגמרא [ב"מ נב:] אמרו על המשנה הנ"ל "שמע מינה האי מאן דמוקים אזוזי מיקרי 'נפש רעה'", ולא אמרו שם "עין רעה". אמנם קצת פלא לשונו כאן, שמכנה הגמרא המוסבת על אותה משנה "אמרו במקום אחר". ואולי כוונתו למקור אחר בחז"ל, ולא מצאתיו. אך גם בגו"א בראשית פכ"ג אות כא גרס כדבריו כאן, וציין שמקור הדברים הוא בב"מ, שכתב: "אמרינן בבבא מציעא המעמיד על זוזי נקרא רע עין. פירוש, מי שאינו רוצה לקבל רק מעות שהם טובים מאד, הוא רע, שמדקדק כל כך עם חבירו". ויש לעיין בזה.

<> לא מצאתי. וראה למעלה הערה 937 שגם שם ביאר ש"עין רעה" היא "נפש רעה". ולהלן [לפני ציון 1603] ציין לדבריו כאן.

<> בהוצאת יד מרדכי הביא את הראב"ע הארוך לשמות ג, ו, שכתב שם: "שער העין משער השמים, כי ברגע אחד יראה תמונות רבות רחוקות עם קרובות". וראה בבאר הגולה באר החמישי הערה 556, ולמעלה הערה 679.

<> בהוצאה הנ"ל הביא את הספר כלל קצר לרבי יהודה בולט.

<> ועוד אודות שכח הראות הוא כח נבדל, כן כתב בח"א לנדה יז. [ד, קנה.]: "כי העין הוא כח נבדל כאשר ידוע". ובנצח ישראל פ"ה [פט:] כתב: "כבר נתבאר שיש בעין קצת כח נבדל", ושם הערה 127. ובגו"א בראשית פכ"ז אות א כתב: "כי הראיה היא יותר קדושה בעבור שהראות ענין שכלי". וכן הוא בגבורות ה' פס"ד [רצא:]. וראה למעלה הערה 679.

<> במשנתינו, פסחים עז:, כתובות קח:, גיטין פג., ב"ב קלט:, שבועות לח:, נדה טז:, ועוד.

<> כן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [כג.], וז"ל: "כמו שיפול לשון ראייה על העין, כך יפול ראייה על השכל, כי לשון 'ראה' משמש כאחד לשניהם, כמו שאמר 'רואה אני דברי פלוני'". וכן מבואר בגו"א בראשית פ"ג אות ח, שם פט"ז אות ח, ושם פי"ח אות נ. ובגו"א שמות פי"ח אות כו כתב: "כמו שהעין הוא נהנה כאשר יראה ויביט דברים נאים וצורות משובחות שהם נאים לעין, כך עין השכל גם כן נהנה בראות הזיו וההוד מן השכינה, שזהו הנאת השכל". ושם פכ"א אות ד [ד"ה ויראה] כתב: "יבא הראיה על שהוא יודע מהותו... 'אתה הראת לדעת' [דברים ד, לה], כי הראיה היא שכלית יותר, ויבוא על דבר שהוא ידיעה גמורה", ושם הערות 74, 75 [ראה למעלה הערה 161] . ורש"י בראשית יח, ב כתב: "וירא - לשון הבנה". הרי שהשייכות בין הראיה לשכל פועלת לשני כיוונים; כח הראיה מלמד על השכל שניתן לומר על השכל לשון 'ראה'. וכן השכל מלמד על הראיה שהראיה היא כח נבדל הקרוב לשכל [הובא למעלה בהקדמה הערה 7]. ובח"א לגיטין נה: [ב, ק:] כתב: "כי העין תולה בלב, ולכך נאמר על העין והשכל לשון אחד, שנאמר [קהלת א, טז] 'ולבי ראה הרבה', ודבר זה מבואר". וראה בבאר הגולה באר החמישי [ז:], ושם הערה 34.

<> אודות השייכות בין העין לנפש, כן כתב להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה וכדי שתבין], וז"ל: "'וכי תאוה הוא לעינים' [בראשית ג, ו] הוא כנגד כח הנפשי... כי כח הראות תולה בכח נפשי... כי העין הוא כח נפשי, וכמו שאמרו [ע"ז כח:] 'שוריינא דעינא בלבא תליא'" ["מאור העין מעורין ואחוזין בטרפשי הלב" (רש"י שם ד"ה אפילו)]. ובח"א לנדרים סד: [ב, כג.] כתב: "הראיה הוא לנפש... ועינא בליבא - ששם הנפש - תליא, כדאיתא במסכת ע"ז [כח:], כי העין יוצא מן הנפש, ודבר זה ידוע". ובנצח ישראל פ"ט [רכו.] כתב: "העין, שהוא ראיה, הוא דבק אל השכל, כמו שאמרו רז"ל [ע"ז כח:] שוריינא דעינא בליבא תליא", ושם הערות 23, 24. וראה למעלה הערה 937. ובנתיב הפרישות פ"ב [ב, קטו:] כתב: "כי העין כח הנפש". וכן הוא להלן משנה יד [ד"ה וזה שאמר], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], וח"א לנדה כד: [ד, קנז.].

<> ובדברי סופרים לרבי צדוק הכהן אות לח כתב: "כי עיקר הראיה הוא ראיית החכמה וההשגה, וכמו שנאמר [קהלת א, טז] 'ולבי ראה הרבה חכמה', וכלשון חכמה 'רואה אני את דברי פלוני'. ועל כן נקראים הסנהדרין 'עיני העדה' [במדב"ר טו, כד]". ובשיחת מלאכי השרת פרק שני כתב: "'ולבי ראה הרבה חכמה', שהראיה גם היא מתייחס אל הלב, כאשר היא מתקשרת ומתאחדת עם החכמה שבמוח".

<> לאחר ציון 1068.

<> לשונו למעלה: "ושבח אחריו יהושע בן חנניא 'אשרי יולדתו'. כבר אמרנו לך כי כח הנפש יש לו נושא כח גופני, אשר הוא נושא לכח נפשי הנבדל. וכנגד זה אמר 'יהושע בן חנניא, אשרי יולדתו', רצה לומר כי יש לו מעלה זאת, כי יש לו זכות החומר. ולפיכך אמר 'אשרי יולדתו', כי מורה זה על חומר טוב שבא ממנו. כי אם לא היה לאשה שיצא ממנה חומר טוב, לא היה יוצא ממנה אדם כמו זה שיש לו זכות החומר וטוב החומר... ולפיכך אמר 'יהושע בן חנניא, אשרי יולדתו', כי יש לרבי אליעזר בן הורקנוס מעלת כח הנפש שהוא נבדל, ויש לרבי יהושע בן חנניא מעלת זכות החומר, שנחשב נושא לכח זה, הוא כח נפשי שבו שבח את רבי אליעזר. והנה רבי אליעזר ורבי יהושע שהם חברים בכל התלמוד, הם חברים בכאן גם כן".

<> מציון 950 עד ציון 1053.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 982]: "כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים. וכוחות הגוף הם כמו נושאים ומתחברים לנפש וכוחות הנפש, שהרי הגוף והנפש יש להם חבור ביחד, והגוף הוא נושא לנפש. ויש כח נפשי אשר אינו נבדל לגמרי, ויש כח נפשי נבדל לגמרי, והוא כח השכלי אשר משיג הדברים. ולכל אחד ואחד נושא מיוחד. ואין ספק כי אין אשר הוא נושא לכח אשר אינו נבדל לגמרי, הוא נושא לכח שהוא נבדל לגמרי, כאשר ידוע. ולפיכך אשר הוא נושא לכח הנבדל לגמרי, שהוא השכל, הוא יותר דק ויותר זך מאשר הוא הנושא אל הכח שאינו נבדל לגמרי, כמו הנפש. הרי כאן ארבעה דברים; כח נפשי, וכח שכלי, ולכל אחד ואחד יש לו נושא בפני עצמו כח גופני, ובזה הם ארבעה חלקים". ולמעלה [לאחר ציון 1029] כתב: "כי יש באדם כוחות מחולקות, וכן כתבו והאריכו בזה, כמו שתמצא בדברי הרב רבינו משה בר מיימון זכרונו לברכה בהקדמת המסכתא הזאת. גם הוא מחלק כוחות הנפש לשלשה חלקים, כמו שכתב והאריך, כי הם שלשה זה על זה; כח הטבעי שהוא כח גופני, וכח חיוני, וכח שכלי על הכל. ואין ספק כי כח שהוא נבדל יש לו נושא, ואי אפשר מבלי נושא". ואודות שאי אפשר בלי נושא, ראה למעלה הערות 985, 1032.

<> פירוש - כאשר אדם נעשה חבר לאדם אחר שיש לו נפש טובה, הרי שזה מביא לכך שגם הוא עצמו נעשה לבריה טובה שאינה עושה רע. ובגו"א בראשית פמ"ה אות ז כתב: "כי עיקר החברים שישוו יחד". ובבאר הגולה תחילת הבאר השביעי [שסד.] כתב: "אותם שיש להם חיבור וצירוף אל תלמיד חכם, נחשבים כמשפט תלמיד חכם, כי המחובר לדבר הרי הוא כמוהו" [הובא למעלה פ"א הערה 698, ובפרק זה הערה 500]. ובב"ק צב: אמרו "כל המחובר לטהור, טהור". ובשבת מח: אמרו "כל המחובר לו, הרי הוא כמוהו".

<> פירוש - כאשר חומר האדם מסולק מהפחיתות, והוא זך וטוב, אז האדם עושה הטוב לבריות. וכן כתב למעלה במשנה ה [לאחר ציון 501]: "כאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי, ומפני זה אפשר שימצא בו החסידות, שהוא איש עושה חסידות עם הכל. והיפך זה 'אין עם הארץ חסיד' [למעלה משנה ה], שהוא רחוק מן הטוב, כי הוא בעל חומר גס, ואיך יהיה בו החסידות. כי החסידות מצד אשר הוא אדם טוב, והטוב ימצא כאשר הוא מסולק [מן] עבות החמרי, עד שהוא קרוב אל השכלי, ואז נמצא בו הטוב", ושם הערה 504. וראה להלן הערות 1178, 1193. @**וקצת קשה**^, שלמעלה ביאר [לפני ציון 1082, והובא להלן בהערה 1182] שהחסידות נובעת מחומר זך ודק, וזו מעלת רבי יוסי החסיד, אך מעלת רבי יהושע נופלת ממנה, משום שמעלת רבי יהושע היא חומר טוב שאין בו פחיתות כלל, אך אין החומר הזה בדרגת חומר זך ודק, ואילו כאן מבאר שאף מדת רבי יהושע מחייבת ש"האדם עושה הטוב לבריות". והרי עשיית טוב לבריות היא לכאורה "חסידות", ולמעלה ייחד דרגה זו לרבי יוסי, ולא לרבי יהושע. ויל"ע בזה.

<> נמצא ש"חבר טוב" פירושו שהוא עצמו יהיה "חבר טוב", ולא שזולתו יהיה "חבר טוב" שלו [ראה למעלה הערה 1132], אך מ"מ כאשר הוא יהיה חבר טוב אל זולתו, וזולתו הוא טוב, בזה הוא עצמו יהיה טוב. ולכך כאשר גופו יהיה חבר טוב לנפשו הרוחנית, בזה עצמו מונח שיהיה מסלק מעצמו את פחיתות החומר.

<> בזה עונה על שאלתו השניה למעלה [לאחר ציון 1131]: "מה ראה רבי יהושע לבחור 'חבר טוב', איך אפשר שתהיה במעלה גדולה כל כך במה שהוא חבר טוב. ואם המדה היא טובה כאשר יש לו חבר טוב, הנה אשר הוא טוב בעצמו בודאי יותר ויותר מעלה, והיה לו לומר אשר הוא טוב". ועל כך מתרץ כאן, שלא מדובר כאן ב"חבר טוב" לאדם אחר, אלא שיהיה חבר טוב לנפשו הרוחנית, ובכך יסלק מאתו פחיתות החומר, ויהיה בריה טובה בעצמו.

<> כמובא בהערה 1166.

<> אל הנפש. ובכת"י כתב כך: "ופרשנו 'אשרי ילדתו', שהיה בעל חומר זך וטוב, ולכך יצא ממנו רבי יהושע, שהיה זך החומר, והוא חבר טוב אל הנפש, ולכך אמר רבי יהושע 'חבר טוב'". ואודות שהיחס שבין גוף האדם לנפשו נמשל ליחס של האדם אל זולתו, הנה נאמר [משלי יב, י] "יודע צדיק נפש בהמתו", וביאר שם הגר"א בזה"ל: "הצדיק יודע נפש הבהמית שלו, המתאוה, שהוא הגוף, ואינו מרחם על עצמו למלאות תאותו, ואוכל רק לשובע נפשו". ויש כאן הד ליסוד שהאדם הוא עולם קטן [כמבואר למעלה פ"א הערות 827, 1609, 1612], ומערכת היחסים שבין חלקי האדם נדונת כמערכת יחסים בין האדם לזולתו.

<> ש"חבר טוב" הוא חבר טוב ממש לאדם אחר, ולא שהגוף הוא חבר לנפש.

<> פירוש - חבר טוב פועל טוב, ומעמיד את חברו על קו הטוב. ובספר יערות דבש חלק ראשון דרוש ב, כתב: "העיקר שרואה בחבירו דבר עבירה ואינו מוחה, כאילו לא ניתן הדבר להוכיח רק לרב ומורה. אדרבה אם אני [הרב] מוכיח, היצה"ר מפתה לאדם לאו כל אדם יהיה רב לשמוע בקולו, ואילו הייתי רב הייתי ג"כ כמוהו, וכהנה שבושים. אבל אם חבירו עמיתו יוכיחו, אל בני, אל אחי, כלך מדרך זו, מה הנאה יש לך בעשותך מול רצון התורה ולומדיה וכהנה, ודברים אלו יפעלו פירות ביותר מאלף תוכחות שלי. ולכך אמרו [אבות א ו] 'קנה לך חבר', ולא 'קנה לך רב', כי חבר טוב תועלת יותר מרב". ובארחות צדיקים השער החמישי [שער האהבה] כתב: "קנה לך חבר המוכיח אותך בעשותך שלא כהוגן, והמלמדך לעשות הטוב, והעוזר אותך בנפשו ובממונו, וזהו חברך הנאמן. אבל חבר המחניף והמיישר לך טעותך ושגגתך, והמנחם אותך על מעשיך הרעים, הסתלק מעליו".

<> לכאורה פעולת החבר לנפש ופעולת החבר ממש אינה שוה, כי חבר לנפש אינו מכריע את הנפש לטוב, כי הנפש כבר מוכרעת לטוב מעיקרא, אלא הוא מכריע את עצמו לטוב, עד שהאדם הוא טוב. ואילו חבר ממש מכריע את חברו לטוב, ולא את עצמו לטוב. ויש לומר, כאשר החבר לנפש הוא טוב, הרי בכך הוא מאפשר לנפש להיות בשלימותה, כי כאשר נושא הנפש הוא טוב, נמצאת הנפש בטובה ובשלימות. ולכך גם החבר לנפש מכריע את המתחבר עמו לטוב, ולא רק שמכריע עצמו לטוב.

<> כי כאשר שואף להכריע את חברו לטוב, מורה בזה שיש בעצמו הטוב לגמרי, ולכך שואף להשפיע טובה לאחרים. ומעין מה שכתב בגו"א בראשית פכ"ד סוף אות מג, וז"ל: "שיהיה מברך אחרים, ומי שברך את האחר, הוא עצמו ברכה שאינו פוסק", ושם הערה 180. וכן שם פכ"ה אות ט, והערה 15 שם. וראה למעלה הערה 1170, שנתבאר שם שהמטיב לאחרים הוא בעל חומר זך וטוב. וצרף לכאן דברי הגמרא [נדרים נ:] "אמרה ליה בת קיסר לרבי יהושע בן חנניה, תורה מפוארה בכלי מכוער. אמר לה למדי מבית אבוך, במה מניחין יין. אמרה ליה, במאני דפחרא. אמר לה, כולי עלמא בפחרא, ואתון במאני דפחרא, אתון אחיתון במאני דכספא ודהבא. אזלת ורמת חמרא במאני דכספא ודהבא, וסרי ["נתקלקל היין" (ר"ן שם)]. אמר לה, אף אורייתא כן". ובביאור המאמר ראה בנתיב התורה פ"ב [א, יא.]. הרי מוכח שהיתה לרבי יהושע בן חנניה ההתאמה הנכונה בין חיצוניותו הגשמית לבין פנימיותו הרוחנית. והם הם הדברים שביאר כאן. וראה למעלה הערה 1068.

<> מצוי הוא שהמהר"ל מדגיש שלמבין ולמעיין אין ספק בדברים שכתב. וכגון, בגבורות ה' פל"ט [קמה:] כתב: "והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי כאשר תבין אלו דברים לא יהיה ספק לך באמתות אלו דברים אשר נתבארו". ובתפארת ישראל ס"פ מא [תרנב:] כתב: "וכאשר תבין דברים אלו לא יהיה לך ספק בדברים אלו". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט.] כתב: "ואתה האדם, הבן דברי חכמים וסודותיהם, אשר אם תדע ותבין את אשר לפניך לא יהיה לך ספק בכל אלו הדברים, שכולם בנוים על יסוד אחד, וסדר האמת והחכמה". וכן בסמוך [סד"ה והנה תבין] כתב: "וכאשר תבין דברים אלו אשר אמרנו, לא יהיה לך ספק בפירוש זה אשר התבאר לך במקום הזה, כי הם דברים ברורים עוד בחכמה, אין ספק רק למי שלא יבין דברי חכמה". ובבאר הגולה באר הששי [רעא:] כתב: "ובודאי לקצת בני אדם יהיה דברינו מסופקים, או רחוקים מן המאמר עצמו. אך דע כי אין ספק בשום צד בדבר זה, כך הוא פירוש דבריהם. ואם שלא בארנו דבריהם על תכלית, הלא דברינו הם אמת ואמונה, לא יסופק בו רק מי שלא ידע דרכי חכמים". ובגבורות ה' פכ"ג [ק:] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ובהמשך בגבורות ה' פנ"ח [רנח:] כתב: "ואתה אל תאמר שהדברים האלו הם רחוקים מפשט המאמר, או לא כיונו עליהם החכמים. דע שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת החכמים בראיות ברורות שאין להאריך, לא אמרנו דבר זה. אבל דברים אלו הם ברורים, והם דברים עמוקים יוצאים מחכמה פנימית" [הובא למעלה בהקדמה הערה 225, וראה למעלה הערה 300, ולהלן הערה 1201].

<> פירוש - הכח הנושא המתחבר לנפש הוא כח טוב.

<> מציון 1076 ואילך.

<> לשונו שם: "שבח רבי יוסי הכהן שהוא חסיד. ודבר זה הוא גם כן מעלה בכח הגופני של האדם, שהוא נושא השכל. וזה כי החסידות מורה על שיש לו חומר זך ודק ביותר עוד מן הראשון, וממנו החסידות אשר הוא מתחסד עם הבריות לעשות הטוב לפנים משורת הדין... כי החסידות הוא בשביל זכות וטוב החומר, וזה כאשר יש לו חומר זך ודק עוד יותר ממה שאמר לפני זה יהושע בן חנניא 'אשרי יולדתו', שהוא נאמר על החומר טוב שאין פחיתות בו כלל, וזה עוד נאמר על חומר זך ודק, שממנו מדת החסידות לעשות לפנים משורת הדין. שכבר בארנו לך למעלה, שכנגד הנפש והשכל יש כחות גופנים, שהם כמו נושאים נחשבים לכחות הנבדלים. שכשם שכח השכלי הוא יותר נבדל ויותר פשוט, כך אלו שתי כחות הנושאים גם כן אינם שוים, והאחד יותר דק ויותר זך מן האחר. ולכך אמר 'יוסי הכהן חסיד'. וראוי שיהיה בעל המדה הזאת כהן, כמו שנאמר [דברים לג, ח] 'תומיך ואוריך לאיש חסידך', והדברים האלו ידועים לבעלי מדע ולבעלי בינה".

<> כי יחס הנושא החומרי של מעלת רבי יוסי לכח השכלי, הוא יחס של שכנות, לעומת יחס הנושא החומרי של מעלת רבי יהושע לכח הנפשי, שהוא יחס של חברות, וכמו שיבאר.

<> מעין החילוק שבין הרכבה שכנית להרכבה מזגית, וכפי שביאר בנצח ישראל פ"ג [נ.], וז"ל: "'הרכבה שכנית', רוצה לומר שמתחברים יחד כמו השכנים אשר הם מתחברים יחד, ואין כאן עירוב... 'הרכבה מזגית', שנתמזגה ונתחברה יחד לגמרי, עד שהוא דבר אחד" [הובא למעלה פ"א הערה 1564]. ובפירוש המלות הזרות שבסוף המו"נ אות ההא, כתב: "הרכבה בעירוב, הנפרדים שהורכב המורכב מהם ובהימזגם, עד שתיפסד צורת כל אחת מהם... הרכבה שכנית, שלא יימזגו הנפרדים, אך יושם האחד בצד חברו, כבית, על דרך משל, המורכב מאבנים, עצים ורעפים, יושם כל אחד בצד חברו ובשכונתו". הרי יחס של חבר הוא כהרכבה מזגית, ויחס של שכן הוא כהרכבה שכנית. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ:] כתב: "'טוב שכן קרוב מאח רחוק' [משלי כז, י], ורוצה לומר אף כי בשכנים לא היה הקירוב הזה, שאין השכן בא להיות שכן אליו ולבקש החבור אליו, ועם כל זה שייך אצל שכן 'קרוב', דסוף סוף יש להם קירוב כאשר הם שכנים ביחד. אבל האח... יקרא 'אח' בין שהוא קרוב ובין שהוא רחוק, ולא כן השכן, כי לא נקרא 'שכן' רק אם הוא קרוב, ומפני כך השכן הוא יותר טוב" [ראה הערה 1197]. ובבאר הגולה באר השני [רמד.] כתב: "כי השכנים, אדם קרוב אליהם מצד הדירה", ושם מדרג את יחסי הקרבה השונים שיש לאדם [ראה למעלה פ"א הערה 892, ובפרק זה הערה 895]. ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רג:] ביאר שעשו עמון ומואב הם שונאי ישראל, כאשר עשו הוא בגדר אח, ואילו עמון ומואב הם בגדר שכנים. למעלה פ"א מ"ז אמרו "הרחק משכן רע, ואל תתחבר לרשע", וכתב שם [לאחר ציון 891] בזה"ל: "כי אף אם לא קרב לשכן רע, והשכן רע בא אצלו, צריך להרחיק ממנו. וזה לא שייך בחבר לומר 'התרחק מחבר רע', כי די בזה שלא יתחבר אליו, וכאשר לא יתחבר אליו, בזה הוא מרוחק ממנו".

<> כפי שכתב למעלה פ"א מי"ז [לאחר ציון 1479]: "במה שהאדם בעל גוף, ונפש המדברת כח מוטבע בגוף, שאינו כח שכלי נבדל". הרי שהנפש שאינה שכלית, אינה נבדלת מהגוף, אלא מוטבעת בו. וראה למעלה הערה 986, ובסמוך ההערה הבאה.

<> כפי שכתב להלן פ"ד מי"ד [ד"ה ובמדרש אמר] בביאור שארון ברית ה' נסע לפני ישראל דרך שלשת ימים [במדבר י, לג], וז"ל: "כי כתר תורה, במה שהשכל נבדל מן האדם, ולפיכך לא היה ארון ברית ה' הולך בתוך המחנה של ישראל, רק היה נוסע לפניהם, והלך לפני המחנה. ודבר זה היה דומה אל האדם, כי השכל הוא נבדל מן האדם, ואינו מוטבע באדם החמרי, והוא נבדל ממנו. אבל מכל מקום יש כאן הקשר, שמקושר השכל באדם. ולכך כתיב 'וארון ברית ה' נוסע לפניהם שלשה ימים', ומהלך ג' ימים עדיין יש לו קשור אל אותו שהוא אחריו, וכמו שמצינו שאמרו ישראל [שמות ה, ג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו''... היינו שאין רוצים להרחיק לגמרי, וכמו שאמר פרעה [שמות ח, כד] 'רק הרחק לא תרחיקו וגו'', לכך לא היה הארון נבדל מהם לגמרי" [הובא למעלה פ"א הערה 691, ובפרק זה הערה 987]. ובסנהדרין נב: אמרו "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ. בתחלה ["בעודו מתנהג בכבודו, שאין צריך לו (הת"ח לע"ה) הוא יקר בעיניו" (רש"י שם)] דומה לקיתון של זהב. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו דומה לקיתון של חרש, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". וכתב על כך בח"א שם [ג, קסב.] בזה"ל: "כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף. וכאשר הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל' שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו. אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז השכל בטל אצל הגוף, כאילו אינו נמצא. וזה שאמר 'כיון שנשבר שוב אין לו תקנה', כי כלי חרס שנשבר אינו עומד לשום דבר, והוא בטל לגמרי. כיון שנהנה ממנו, זה נחשב שהוא מעורב עם הגוף כאשר מקבל הנאה ממנו, ואז השכל בטל, ואין השכל במעלתו רק כאשר הוא נבדל מן הגוף, וזה מבואר למשכילים ולנבונים" [הובא למעלה פ"א הערות 689, 1019].

<> לכאורה כוונתו להבדל בין שייכות האדם לכח השכל לבין שייכותו לכח הנפש.

<> כגון, בח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "ואין ספק כי השכל אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, אבל במה שהשכל עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל... שהשכל נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, ונקשר עמו קשר מציאות, לא שיהיה מעורב השכל עם הגוף או עם כוחותיו, שדבר זה אינו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד:] כתב: "דמיון זה באדם; הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם, אבל הוא נמצא עם הגשם בקשר מציאות בלבד", ושם הערות 109, 110. ולהלן פ"ד מי"ד [ד"ה ויש לך] כתב: "אלו שתי כתרים [כהונה ומלכות], אין זה כזה, והם מחולקים. כי הכתר של כהונה קדושה גופנית, וכתר של מלכות קדושה נפשית, והרי הם מחולקים, והמוכן לאחד מהם, אינו מוכן אל השני שהוא כנגדו, כאשר הם מחולקים. ולא יקשה זה בכתר תורה, אף על גב שהוא מחולק מן כתר כהונה וכתר מלכות, אין לומר המוכן לאחד אין מוכן לשני, שדבר זה היה קשיא אם לא היה כתר תורה נבדלת מן האדם, אבל כתר תורה נבדלת מן האדם. ואף כי אמרנו שהתורה היא עומדת באדם, היינו שהשכל יש לו הקשר מציאות, דהיינו שהוא נמצא עם האדם, ומ"מ השכל נבדל מן האדם. ולא יתכן לומר בזה שהמוכן לזה אינו מוכן לזה, שדבר זה אינו שייך כאשר הם נבדלים זה מזה. ודבר זה רמזה התורה במה שבכתר של שלחן כתיב [שמות כה, כד] 'ועשית לו', ובזר המזבח כתיב ג"כ [שמות ל, ג] 'ועשית לו', אבל אצל הארון כתיב [שמות כה, יא] 'ועשית עליו', וידוע כי לשון 'עליו' משמע שהוא נבדל ממנו. אבל מלת 'לו' הוא מלת קנין, שהוא שלו אינו נבדל ממנו" [הובא למעלה פ"א הערות 702, 703].

<> למעלה פ"א מ"ד בביאור "והוי מתאבק בעפר רגליהם" [לפני ציון 685], שכתב: "ואמר 'והוי מתאבק בעפר רגליהם', כלומר שלא יהיו החכמים נחשבים אליו כמו דרך החברים, שבזה היה ממעט במעלת החכמה כאשר הוא עדיין אינו חכם כמותם. אבל יהיה מתחבר להם, דהיינו להשפיל תחת רגליהם. וזהו 'הוי מתאבק בעפר רגליהם', שהוא סוף שפלותם, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ויהיה מתאבק בהם להשפיל עצמו לגמרי, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ודבר זה ראוי, וזה מפני כי השכל גם כן הוא נבדל מן האדם, ואם מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל. ולא שיהיה נבדל לגמרי מן התלמיד חכם, שאם כן לא היה התלמיד חכם אצל האדם במדריגת השכל שהוא באדם, שנמצא השכל בביתו, הוא גוף האדם הגשמי, שדומה לבית, כי השכל נבדל מן האדם, רק יש אל האדם קשור עם השכל, ובזה האדם מתאבק בשכל. וכך יהיה נוהג עם תלמיד חכם בביתו, שיהיה נמצא תלמיד חכם בביתו, אבל לא יהיה לו חבור גמור אליהם, רק מתאבק בעפר רגליהם כאשר ראוי לנהוג. וכאשר ימצא השכל באדם, שהוא נבדל מן האדם, אין לו חבור גמור עמו, רק שנמצא עמו, והבן זה", ושם הערה 692. וראה להלן הערה 1317.

<> הולך לבאר את חמשת חלקי האדם, וכיצד תלמידי ריב"ז מקבילים לכחות אלו. וראה למעלה הערה 1104 אודות הסדר שנקט התנא.

<> כפי שביאר פעמיים למעלה [לאחר ציון 1033, ולאחר ציון 1109].

<> מציון 1082 ואילך, והובא בהערה 1182.

<> כמבואר למעלה הערה 1170. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.] כתב: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים, ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור. כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו [למעלה משנה ה] 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי, אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גמילות חסדים שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר". ולכך ככל שהחומר שלו בגדר שכן טוב אל השכל, כן האדם מטיב עם הבריות.

<> רבי יוסי.

<> פירוש - כשם שביאר למעלה [לאחר ציון 1175] מעלת "חבר טוב", שיהיה חבר טוב לנפש, וכן שיהיה חבר טוב כפשוטו, כך מבאר עתה מעלת "שכן טוב"; שיהיה שכן טוב לשכל, וכן שיהיה שכן טוב כפשוטו, וכמו שמבאר.

<> שנאמר [ויקרא יט, יח] "ואהבת לרעך כמוך", ולהלן פ"ו מ"ב כתב: "תדע לך דכתיב 'ואהבת לרעך כמוך'... כי האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי עד שנחשב כמותו". וכן אמרו להלן [פ"ה מט"ז] "כל אהבה... שאינה תלויה בדבר, אינה בטלה לעולם... זו אהבת דוד ויהונתן". ושם [ד"ה וברוב ספרים] ביאר שאהבה שאינה תלויה בדבר היא האחדות הגמורה אשר ראויה אל הקיום. ובהמשך שם [ד"ה ויש לומר] כתב: "אהבת החברים שנפשו קשורה בנפשו... שהם מתקשרים לגמרי". ועל כך נאמר [ש"א כ, יז] "ויוסף יהונתן להשביע את דוד באהבתו אותו כי אהבת נפשו אהבו". ורש"י [בראשית יח, יט] כתב: "המחבב את האדם, מקרבו אצלו, ויודעו ומכירו". ולהלן במשנה י אמרו "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך", ובמשנה יב אמרו "יהי ממון חברך חביב עליך כשלך". ובזוה"ק ח"ב קיב. איתא "מאן דאשכח חברא כוותיה, דעביד כעובדוי בעלמא, רחים ליה ואתדביק בהדיה, ועביד עמיה טיבו".

<> שאע"פ שאין שכינו כעצמו, מ"מ הוא מטיב עמו. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ:] כתב: "אף כי בשכנים לא היה הקירוב הזה [שיש בין חברים], שאין השכן בא להיות שכן אליו ולבקש החבור אליו, ועם כל זה שייך אצל שכן קרוב, דסוף סוף יש להם קירוב כאשר הם שכנים ביחד" [ראה הערה 1188].

<> פירוש - מבחינה מסויימת הטוב שיש ב"שכן טוב" הוא יותר מאשר הטוב שיש ב"חבר טוב". ואע"פ שיש בחינה מסויימת לאידך גיסא, מ"מ נוקט בצד זה, וכמבואר בהערה 1200.

<> כמבואר למעלה [משנה ה לפני ציון 527]: "כי אין החסידות בכל מקום רק מדת טוב", ושם הערה 527.

<> נראה כוונתו, שאע"פ שיש צד לומר שהטוב של "שכן טוב" מרובה על "חבר טוב", ויש צד לומר להיפך [כמבואר למעלה], מ"מ נקט רבי יוסי ב"שכן טוב", כי "על ידי המדה הזאת הוא מופלג בטוב" [לשונו כאן]. והטעם הוא, שמי שהוא שכן טוב, בודאי הוא יהיה גם חבר טוב, ו"בכלל מאתיים מנה" [ב"ק עד.], שהרי אם מטיב לרחוקים, ק"ו שיטיב לקרובים. ולכך אם היינו באים לקבוע איזו טובה מרובה יותר [זו של "שכן טוב" או זו של "חבר טוב"], בזה יש צדדים לכאן ולכאן, וכמו שביאר. אך אם באנו לקבוע מהי הדרך הטובה שידבק בה האדם, בודאי שמדת רבי יוסי תחייב לבחור ב"שכן טוב" על פני "חבר טוב", שהרי לא כל "חבר טוב" מסוגל להיות "שכן טוב", אך כל "שכן טוב" מסוגל להיות "חבר טוב".

<> כפי שכתב כמה פעמים שפירושיו מוכרחים ומבוארים לכל מי שיש בו חכמה, והממאן בהם הוא חסר חכמה. וכגון בגו"א דברים פ"ד סוף אות כא כתב: "וזה פירוש הוא ברור מאד, לא ימאן רק מי שלא נתן לו השם לב לדעת". ושם פ"י סוף אות ט כתב: "ודברים אלו דברים ברורים מאד, לא ימאן אותם האדם אלא אם לא יבין דברי חכמה". ובבאר הגולה באר החמישי [קה.] כתב: "והם דברים אמיתיים ברורים, לא ימאן לקבל מי שיש בו חכמה". ושם בבאר הששי [רעא:] כתב: "דע כי אין ספק בשום צד בדבר זה, כך הוא פירוש דבריהם... לא יסופק בו רק מי שלא ידע דרכי חכמים", ושם הערה 786. ובגבורות ה' פכ"ג [ק:] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה, ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ובתפארת ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "ודבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת". ולהלן פ"ו מ"ג [ד"ה ומה שאמר] כתב: "הדבר הזה כמו שאר דברי חכמים, שנראים רחוקים מאוד למי שהוא חסר דעת" [הובא למעלה בהערה 965, וראה גם הערה 1179].

<> פירוש - המדה הטובה שאמר רבי שמעון ["הרואה את הנולד"] היא יוצאת מהמעלה המשובחת שריב"ז אמר עליו ["ירא חטא"], וכמו שמבאר.

<> למעלה [לאחר ציון 1088].

<> לשונו שם: "אמר 'שמעון בן נתנאל ירא חטא'. שבח את רבי שמעון בן נתנאל בשביל השכל הזך והנקי שיש לו, ולפיכך אמר שהוא ירא חטא. כי מדה זאת מורה על השכל הזך והטהור, וזהו אמרם [למעלה משנה ה] 'אין עם הארץ חסיד, ולא בור ירא חטא'. והדבר כמו שפירשנו למעלה, כי כאשר יש לו גסות החומר, ומפני כך נקרא 'עם הארץ' שהוא בעל חומר עב וגס כמו הארץ, אי אפשר שיהיה אדם כמו זה חסיד, כי החסידות כאשר יש לאדם זכות וטוב החומר כמו שנתבאר. וכאשר הוא בור, שאין בו חכמה, אי אפשר שיהיה ירא שמים כמו שבארנו, כי ירא שמים הוא שמתפעל מן השם יתברך והוא ירא ממנו, ודבר זה שייך אל מי שהוא קרוב אל השם יתברך. כי מי שהוא רחוק מן המלך, בוודאי אינו ירא ממנו. רק מי שהוא קרוב אליו, והוא אצלו, ואז הוא ירא ממנו, ולפיכך 'אין בור ירא חטא'. ובארנו זה למעלה אצל 'אין עם הארץ חסיד ואין בור ירא חטא'. גם יתבאר עוד אצל [להלן פ"ג מי"ז] 'אם אין חכמה אין יראה, ואם אין יראה אין חכמה'. כי אלו שני דברים, יראת שמים וחכמה, הם קשורים ודבוקים יחד, אשר אי אפשר להיות אחד כאשר אינו נמצא האחר. ולפיכך מה שאמר 'רבי שמעון בן נתנאל ירא חטא', אינו רק שאמר שיש לו שכל זך ודק ונקי לקבל המושכלות, ולכך הוא ירא חטא. כי השכל הזך והנקי הוא הפך הבור, שהוא רחוק מן השכל. ואיש כזה הוא קרוב אל השם יתברך כאשר יש לו שכל זך ודק, ומפני זה הוא ירא חטא". וראה למעלה הערה 486.

<> תמיד לב., ופירש רש"י שם "הרואה את הנולד - המבין מלבו מה שעתיד להיות, קורות שעתידים לבא, ונזהר מהן". אמנם שם בח"א [ד, קמז:] כתב: "מבואר במסכת אבות". ורשמו שם בתוך סוגריים שהכוונה לפרק ד. ולהלן פ"ד מ"א אמרו "איזהו חכם, הלומד מכל אדם", אך לא נתבאר שם "הרואה את הנולד". אמנם בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קכה:] כתב: "קרא את יצר טוב 'חכם' [נדרים לב:], כי יצר טוב מכריע אותו להיות רואה את הנולד בכל מעשיו, ומפני כך הוא החכם, כמו שאמרו 'איזהו חכם הרואה את הנולד'. כי אם הוא חוטא, סופו ליתן דין וחשבון, ולכך לא בא לידי חטא. ואם חטא, הוא עושה תשובה" [ראה להלן הערה 1301]. אך גם שם לא נתבאר מעלת החכם הרואה את הנולד שיש בו שכל זך ודק. @**אמנם נראה**^ שכוונתו כדלהלן; בשבת קיט: אמרו "'ובנביאי אל תרעו' [דהי"א טז, כב], אלו תלמידי חכמים", וכתב שם בח"א [א, סו:] לבאר: "'ובנביאי אל תרעו' אלו ת"ח עצמם, שיש להם השכל הנבדל, נקראים 'נביאים', שמכח חכמתם יוכל להשיג ולדעת אף הנולד, כמו שאמרו ז"ל 'איזה חכם הרואה את הנולד', לפיכך נקראו... ת"ח עצמם נביאים". ובנתיב התורה פ"י [א, מג:] כתב: "אבל תלמידי חכמים קרא נביאים, כי תלמיד חכם עדיף מנביא, וכן אמרו [ב"ב יב.] אטו חכם לאו נביא הוא". הרי שחיבר את המאמר "איזהו החכם הרואה את הנולד" למאמר "חכם עדיף מנביא". ובח"א לב"ב שם [ג, סו:] כתב: "ומה שאמרו 'חכם עדיף מנביא', כי הנבואה הוא בחדה ובמראה, ואילו החכם יודע הנעלם והבלתי ידוע לאחרים, לא במראה ולא בחידות, רק שהוא משיג השגה ברורה, אשר השם יתברך מוציא שכל האדם מן הכח אל הפעל. והחכם יודע העתידות גם כן, שהרי יודע ומשיג דרכי ה'. ואם רואה לפניו רשע, משיג שכך יהיה לו לעתיד. וכן כל הדברים, עד שאם הוא חכם וגדול, יכול לדעת העתידות שיבאו יותר מן הנביא. כי אין דבר במקרה, רק הכל הוא מסודר ממנו יתברך, והוא יתברך בא ממנו בסדר השכלי, ולכך האדם שהוא חכם יודע אף העתידות" [הובא למעלה פ"א הערה 167]. הרי ידיעת העתידות אצל החכם נובעת מהבנתו את הסדר השכלי שיש בעולם. ונתבארו דבריו כאן.

<> כפי שכתב בתחילת ההקדמה: "זוהר השכל ונצוץ שלו לו לעינים". וזהו יסוד נפוץ בספריו שהשכל נקרא "אור". וכגון, בבאר הגולה בבאר השני [קפו:] כתב: "יש ללכת אחר השכל, שהוא נר מאיר לאדם, ולא ילך בחושך. ובכל מעשיו יהיה נמשך אחר השכל והדעת, וכמו שאמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'", ושם הערות 393-395. ועוד אודות שהשכל הוא נר מאיר לאדם, כן ביאר להלן פ"ד מי"ד, וז"ל: "כי השגגה הוא הטעות, והגורם לזה הוא החומר... אבל בשכל אין שייך טעות... למה הדבר דומה; לאדם אשר הולך בחושך, ומשבר את הכלים שהם לפניו, בודאי שייך בזה שיהיה שוגג שלא ראה. אבל האדם שיש בידו נר מאיר, והולך ומשבר את הכלים, שלא שם לבו על זה, בודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר ולא שם לבו על זה... ובמדריגת השכל אין שגגה כלל. ובפרק אלו מציאות [ב"מ לג:]... אלו תלמידי חכמים, שאפילו שגגות נעשים להם כזדונות... וביאור זה, כי הת"ח אשר בראשם הנר המאיר, וכדכתיב [קהלת ב, יד] 'החכם עיניו בראשו', אין לו לטעות בשום דבר, ותמיד ישכיל בשכלו ולא יטעה... ולהפך זה עם הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר". וכן כתב למעלה פ"א תחילת מט"ז, וז"ל: "השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק... ואם יצא האדם ממדה הזאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל", ושם הערות 1423, 1425. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכ.] כתב: "התורה היא נקראת 'אור', כי החכמה היא אור, הפך הכסיל אשר בחושך ילך, והחכם עיניו בראשו, הולך לאור השכל. ולפיכך נקראת התורה 'אור' כמו שהתבאר, שהשכל והאור מתיחסים ביחד. וכאשר זכה משה להתחבר אל התורה, שהיא השכל האלקי, אז קבל מן הזיו והאור [שמות לד, כט, שמו"ר לג, א]. כי אין ספק שהגוף, ובפרט הפנים, יש לו יחוס אל האור, דכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו'. ולפיכך פני משה היו מקבלים האור והזוהר" [הובא בהקדמה הערה 6].

<> לשונו למעלה פ"א תחילת מט"ז: "כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר 'הכסיל בחושך הולך", ושם הערה 1423. וראה הערה קודמת. ובמסילת ישרים פ"ג כתב: "חומריות וגשמיות העולם הזה, הנה הוא חושך הלילה לעין השכל... אינו מניח לו שיראה המכשולות שבדרכי העולם, ונמצאים הפתאים הולכים לבטח ונופלים ואובדים מבלי שהגיעם פחד תחלה. והוא מה שאמר הכתוב [משלי ד, יט] 'דרך רשעים כאפלה לא ידעו במה יכשלו'. ואומר [משלי כב, ג] 'ערום ראה רעה ונסתר ופתיים עברו ונענשו'. ואומר [משלי יד, טז] 'וכסיל מתעבר ובוטח', כי לבם בריא להם כאולם, ונופלים טרם ידעו מהמכשול כלל". ועל כך המליצו [מילי דאבות עמוד י] "שוטה אינו מרגיש". ובהקדמה לבאר הגולה [טו.] כתב: "כאשר אנחנו בלתי יודעים ומרגישים כלל, זהו לגודל החסרון בחכמה שהוא אצלנו".

<> לשונו בבאר הגולה באר החמישי [קב.]: "כמו שיש כח בחוש הראות לשלוט בכוכב שהוא בסוף העולם, וכך מי שהוא חד הראות ביותר, למה לא ישלוט ראות שלו ברחוק גדול".

<> פירוש - מדה זו ["הרואה את הנולד"] מתחייבת מהמעלה שיש לרבי שמעון ["ירא חטא"], וכמו שמבאר.

<> פירוש - כמו שהמדות שאמרו התנאים הקודמים [עין טובה, חבר טוב, ושכן טוב], שנמשכות ממעלותיהם, וכפי שביאר למעלה. וראה הערה 1219.

<> בנתיב לב טוב פ"א [ב, רט:] כתב: "המדה הזאת שהוא לב טוב, הוא חפץ ורוצה בטוב חבירו, ואף אם רואה דבר בחבירו שהוא נראה שהוא רע, הוא דן אותו לכף זכות. וכל זה מפני שהוא רוצה בטוב חבירו, ולכך הוא דן אותו לכף זכות". ובנתיב עין טוב פ"א [ב, ריג.] כתב: "ההפרש שיש בין לב טוב ובין עין טוב, כי לב טוב נקרא כאשר הוא חפץ להוציא טוב אל אחר... ועין טוב נקרא כאשר הוא רוצה וחפץ שיהיה חבירו בשלימות ובטוב" [הובא למעלה הערה 921].

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1110]: "וכח זה בלב, הוא אשר הלב הוא נחשב כמו שורש, ממנו מתפשטים הכחות שיש לנשמה". וראה למעלה הערות 924, 993, 1111, ולהלן הערה 1294.

<> שנאמר [שמות לא, ו] "ובלב כל חכם לב נתתי חכמה", ובזוה"ק ח"ב קטז: איתא "הלב מבין, הלב יודע, 'ובלב כל חכם לב נתתי חכמה', הרי חכמה ותבונה ודעת בלבא". ובברכות סוף סא. אמרו "כליות יועצות לב מבין", ופירש רש"י שם "מנין שהלב מבין, שנאמר [ישעיה ו, י] 'ולבבו יבין'". וכן נאמר [משלי טו, יד] "לב נבון יבקש דעת". ובשל"ה הקדוש לחולין פרק דרך חיים תוכחת מוסר (א) כתב: "לב, שהוא מדור הבינה, כי הלב מבין". וב"פתח אליהו" אומרים "בינה לבא ובה הלב מבין".

<> משלי ד, כג "מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים". ובגבורות ה' פס"ה [שג:] כתב: "כל האברים מקבלים החיות מן הלב, ולא תוכל לומר כי זה האבר מקבל חיות מאבר אחר, ואותו האבר מקבל החיות מן הלב, רק כל האברים מקבלים החיות מן הלב". ולהלן פ"ה מ"כ כתב: "כל האיברים מקבלים החיות מן הלב, אשר הוא באמצע גוף האדם, והלב מקבל פרנסה תחלה, ואחר כך ממנו מקבלים שאר איברים, שהלב שולח פרנסה לכל האברים". וכן הוא בבאר הגולה באר השביעי [שפו.], והובא למעלה הערה 528.

<> מקורו בזוה"ק במדרש הנעלם ח"א קלח., שאמרו שם "לבא טבא בניינא דגופא ונשמתא, ובגין כך כתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך', דהוא עקרא דכלא". וראה למעלה הערה 1112.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1104]: "כי 'רבי אלעזר [בן ערך] כמעיין המתגבר', שרצה לומר כי רבי אלעזר בן ערך היה לו שורש השכל ושכל חזק. ולפיכך מדמה אותו למעיין המתגבר, אשר יש למעיין שורש ומקור, ובשביל זה הוא נובע תמיד ומוסיף. וכך יש לרבי אלעזר שורש וחוזק השכל בשלימות, ומפני כך תמיד מוסיף בחכמתו. שכך הוא הדבר שיש לו שורש חזק, שמתפשט מן השורש עוד ומוסיף, כמו שמתפשט המעיין תמיד בשביל שיש לו מקור ושורש חזק. אבל דבר שאין לו שורש חזק, כלה מיד. ומפני זה שבח את רבי אלעזר בן ערך שהיה כמעיין המתגבר, כי היה לו שורש השכל, ומתפשט ומוסיף כמו המעיין הזה שיש לו שורש ומקור, ונובע תמיד... וכח זה בלב, הוא אשר הלב הוא נחשב כמו שורש, ממנו מתפשטים הכחות שיש לנשמה. ומצד שהיה לו לרבי אלעזר הכח הזה בשלימות הגמור, היה רבי אלעזר כמעיין המתגבר, שהיה לרבי אלעזר כח זה בשלימות שאפשר. ויש לך לדעת, כי מי שיש לו מעלה זאת, הוא כמו המעיין הולך ומתפשט לכל צד, כולל החכמות וכל המדות, והיה כולל כל המעלות המשובחות שנזכרו לפני זה, שהיה לכל אחד ואחד מן החכמים, היה הוא כולל הכל".

<> שמו"ר יט, א "כשאדם שמח, הלב שמח תחלה... ולעת"ל מביא הקב"ה כל האיברים, ואינו מנחם תחלה אלא הלב". וראה אור חדש [קעט:].

<> וכשם שהחיים באים מהלב, כך מי המעיין נקראים "מים חיים" [במדבר יט, יז], וראה למעלה הערה 1106. ואודות שהמעיין מתברך ממקורו, ראה גו"א בראשית פכ"א אות כז, ושם פכ"ד אות יג.

<> כפי שביאר אצל התנאים הקודמים, שהמדה שבחרו בה נובעת מהמעלה שנחונו בה [ראה למעלה הערה 1210]. כך מדת רבי אלעזר ["לב טוב"] נובעת מהיותו "כמעיין המתגבר". ויש בזה הטעמה מיוחדת; אמרו על רבי אלעזר בן ערך שנשתכח ממנו תלמודו, עד שבמקום לומר [שמות יב, ב] "החודש הזה לכם", אמר "החרש היה לבם" [שבת קמז:]. ובדאי ראוי להתעורר על שדוקא מקרא זה קרא בטעות, וכן מהו פשר הטעות שאמר "החרש היה לבם". אך לפי דבריו כאן הענין מבואר, שכאשר ר"א לא היה יותר "כמעיין המתגבר", אז נלקח ממנו כח החידוש, אשר על כח החידוש נאמר "כמעיין המתגבר". ודוקא פרשת החודש, שכל ענינה היא התחדשות ["שהן עתידים להתחדש כמותה" (סנהדרין מב.)], עלתה לו בשבוש, כי כח ההתחדשות נלקח ממנו. ובמקום לומר "החודש הזה לכם", אמר בטעות "החרש היה לבם", להורות שהלב שהיה אמור להורות על מעלת "מעיין מתגבר", אינו עושה כן, אלא נשאר סגור במקומו.

<> צרף לכאן דברי הזוה"ק [ח"ג רכא:] "שייפין לא יכלי למיקם בעלמא אפילו רגעא חדא בלא לבא". וראה בשו"ת חכם צבי סימן עו שכתב: "מעשה אירע בימי הגאון מהר"ל מפראג שלא נמצא לב בתרנגולת, ובאתה השאלה לפני הגאון מהר"ל מפראג, והתיר את התרנגולת, באומרו שאי אפשר לשום בריה לחיות בלא לב אפילו רגע אחד, ובודאי אחר שחיטה נאבד, והוא היתר גמור".

<> אודות שהלב הוא באמצע הגוף, כן כתב בנצח ישראל פ"ה [פה.]: "ירושלים היא באמצע הארץ, דומה ללב אשר הוא באמצע הגוף". ובגו"א בראשית פ"ו אות לו כתב: "לעולם האמצעי יותר טוב לשמירה, כמו הלב שהוא נתון באמצע האדם לשמירה". ובח"א לשבת קיח: [א, נה:] כתב: "השבת בימים נחשב כמו הלב באדם... הלב באמצע האדם, והשבת היא באמצע הימים". ובגבורות ה' פ"ח [נב.] כתב: "כמו שהלב הוא באמצע האדם, וממנו מקבלים חיות ושפע כל האברים, כך בית המקדש באמצע העולם, ממנו מקבלים כל הארצות חיות ושפע". וכן כתב בנצח ישראל פל"ז [תרפו.], גבורות ה' פע"א [שכה:], באר הגולה באר הרביעי [תכח:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], שם כג. [א, קכה:], ח"א לסוטה ד: [ב, ל.], ובח"א לע"ז ג: [ד, כה.]. ולהלן פ"ה מ"כ כתב: "כל האיברים מקבלים החיות מן הלב, אשר הוא באמצע גוף האדם... ובית המקדש הוא עיקר ארץ ישראל, ובאמצע ארץ ישראל".

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סוטה מה.] "מאין היו מודדין [בעגלה ערופה], רבי אליעזר אומר מטבורו". ובח"א שם [ב, פב.] כתב: "פירוש, רבי אליעזר הולך אחר הגוף, וסבר כי התחלת הגוף הוא הטבור, לפי שהוא באמצע הגוף, וההתחלה בכל דבר עיקר". ובהמשך שם אמרו "מהיכן הולד נוצר, אבא שאול אומר מטבורו, ומשלח שרשיו אילך ואילך". ובח"א שם [ב, פב.] כתב: "דעת אבא שאול שהטבור שהוא באמצע גוף האדם, יותר ראוי להתחלה... ואמר [שם] ראיה לדבריו, כי העיקר של אילן הוא התחלה אל האילן, והוא באמצע אילן, ומוציא ענפים לכל צד. הרי כי האמצע יותר ראוי להתחלה. ולפיכך טבור האדם שהוא באמצע, הוא ג"כ התחלה, וממנו נוצר, ומשלח שרשיו אילך ואילך. דומה אל עיקר האילן, שמשלח ענפיו שרשיו לכל צד אילך ואילך. ואין כאן מקום להאריך איך האמצע הוא ראש וראשון לשאר החלקים". וראה גו"א במדבר פי"ד תחילת אות לו. ובח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב.] כתב: "אשר האמצעי הוא קודם והתחלה. ודבר זה ידוע כאשר תדע ענין האמצעי, כי ראוי שיהיה ראשון". ובגו"א בראשית פ"א אות לג [ד"ה ודוקא] כתב: "כל דבר שהוא בתוך ובאמצע, ראוי להיות עיקר", ושם הערה 128. ובתפארת ישראל פל"ג [תצא:] כתב: "כי אמצעי הדבר הוא עיקר הדבר, ודבר זה ידוע", ושם הערה 43. ו"עיקר" הוא מלשון "מעיקרא", התחלה.

<> בנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב.] כתב: "מפני כך אמרו בפרק במה מדליקין [שבת לב:] בעון שנאת חנם מריבה רבה בתוך ביתו של אדם, ואשתו מפלת נפלים, ובניו ובנותיו מתים כשהם קטנים, עד כאן. ודבר זה כמו שאמרנו, כי השנאה הוא בלב, ומפני שהשנאה הוא בלב, אשר הלב הוא שורש כל האדם, השורש נחשב בית אל כל האיברים. וכאשר יש שנאה בלב, אז מריבה רבה בתוך ביתו של אדם, ואשתו מפלת נפלים, כי הוא דומה לשורש אשר הוא רע, אשר משיר פירות שלו בעודן קטנים, אבל לא אחר שגדלים כל צרכם. וכן בניו ובנותיו מתים כשהם קטנים, שאין קיום אל הפרי הזה כאשר השנאה בתוך לבו". וראה למעלה הערה 993, ולהלן הערה 1366.

<> בנתיב לב טוב פ"א [ב, רט.] כתב: "וכבר התבאר בפרקים אצל 'רואה אני את דברי ר"א בן ערך שבכלל דבריו דבריכם', כי מי שיש לו לב טוב נכללו בו כל השלימות. וזה שאמר [משלי כב, יא] 'אוהב טהר לב חן על שפתיו', כי השפתים הם בחוץ, והלב בפנים, וכאשר הלב הוא טוב באדם, הוא הכל טוב, עד שהשפתים אשר הם בחוץ לגמרי 'חן על שפתיו', ובזה הכל טוב... שהבעל לב טוב הוא כולו טוב". ובכת"י כאן כתב: "והוסיף רבי אלעזר בן ערך לב טוב, וכאשר יהיה בעל מדה זאת... יהיה הטוב בכל, כי הלב הוא שורש האדם [ראה למעלה הערה 993], ומן השורש נמשך אל הכל, ולפיכך אמר רבי יוחנן בן זכאי 'בכלל דבריו דבריכם'" [הובא למעלה הערה 924. וראה למעלה הערה 952].

<> מיישב בזה את אחת מקושיתיו למעלה [לאחר ציון 897]: "ועוד קשה, שאמר רבי יוחנן בן זכאי על ר"א בן ערך 'רואה אני את דברי ר"א בן ערך, שבכלל דבריו דבריכם', ואין בכלל 'לב טוב' 'הרואה את הנולד', דאין אלו שתי מדות שייכים זה לזה, שאפשר לומר בכלל דבריו דבריכם". ולמעלה [לאחר ציון 921] ישב קושיא זו באופן אחר.

<> בנתיב לב טוב פ"א [ב, רט.] כתב: "הפך זה מי שהוא לב רע, שכמו שהבעל לב טוב הוא כולו טוב, כך בעל לב רע הוא כולו רע. וכמו שאמר רבי יוחנן בן זכאי כאשר אמר להם איזה דרך רעה שירחק ממנו האדם, 'רואה אני את דברי רבי אלעזר בן ערך שבכלל דבריו דבריכם'. ולכך אמר שלמה [משלי כו, כג] 'כסף סיגים מצופה על חרש שפתים דולקים ולב רע'. ורוצה לומר, אם בא לטמון האדם לבו הרע, עם כל זה ניכר בשפתיו ובדבריו אשר הם מבארים האמת. וזהו כמו מי שמצפה כסף סיגים על חרש, לכסות החרש שלא יהיה נראה כלל, ואין דבר זה צפוי אליו, כי הוא כסף סיג. וכך אין צפוי ללב רע, כי כאשר הלב הוא רע, הוא כולו רע, ואין בו דבר טוב. לכך אף שהוא רוצה לכסות לבו הרע, מתוך שפתיו ניכר, ולכך אי אפשר שיהיה כאן כסוי". ובהמשך שם [ב, רי:] כתב: "הפך המדה הזאת הוא מדת לב רע, והוא המדה הרעה, שהיא רעה מאוד. וכמו שאמרו במסכת אבות כי בכלל לב רע הוא הכל. והיוצא מן המדה הרעה הזאת שנאת הבריות; כמו שבעל לב טוב אוהב את הבריות, וחפץ בטובתם, ודן אותם לכף זכות, כך בעל לב רע שונא את הבריות". ובכת"י כאן כתב: "ורבי אלעזר אומר 'לב רע', כי הלב הוא שורש האדם, וכאשר הלב [רע], הוא רע בכל. ולפיכך אמר רבי יוחנן בן זכאי רואה אני את דברי רבי אלעזר שבכלל דבריו דבריכם. כך יש לפרש המאמר הזה" [הובא למעלה הערה 952].

<> כפי שהקשה למעלה בשני מקומות [לאחר ציון 895, ולאחר ציון 1134]. וראה למעלה [לאחר ציון 918] את תירוצו הראשון.

<> אמנם בגו"א בראשית פמ"ד אות כב כתב: "אמרו רז"ל [יבמות סב:] השרוי בלא אשה שרוי בלא טובה, ו'בלא טובה' היינו רעה, ומייתי ליה מקרא שנאמר [בראשית ב, יח] 'לא טוב היות האדם לבדו', ודבר שאינו טוב, הוא רע". ואילו כאן מבאר ששלילת הטוב אינה בהכרח דבר רע. ויל"ע בזה. וכדבריו כאן ביאר לאידך גיסא בנתיב אהבת ריע פ"ג [הובא למעלה הערה 993] ששלילת השנאה אינה מחייבת אהבה. הרי שכשם ששלילת הרע אינה בהכרח הטוב, כך שלילת הטוב אינה בהכרח הרע. ובנצח ישראל פל"ה [תרסב.] ביאר שכאשר האמת בטלה, אין בזה עדיין הפיכת הטוב לרע, אלא העדר הטוב.

<> למעלה לאחר ציון 1204.

<> פירוש - מעלת "הרואה את הנולד" של רבי שמעון בן נתנאל נובעת ממדת "יראת חטא", וכפי שביאר למעלה, ומדת "יראת חטא" מורה על היותו מתדמה ומתקרב לעליונים [כפי שביאר למעלה ויבאר שוב בסמוך], ולכך מכלל הדמיון לעליונים יש גם דמיון נוסף, והוא שהעליונים הם פשוטים, ואינם מקבלים. ואודות שהעליונים הם פשוטים, כן כתב למעלה במשנה ה [לאחר ציון 571], וז"ל: "כי האדם שהוא בעל משא ומתן, נותן לזה ומקבל מזה, בשביל כך הוא דומה אל עולם הזה, הוא עולם ההרכבה, שהם מקבלים זה מזה... ודבר זה הפך עולם השכל, שאין שייך בו קבלה זה מזה, רק כל אחד עומד בעצמו... ודבר זה עוד יתבאר בסמוך בבירור גמור עד שאין ספק בו אצל 'הלוה ואינו משלם'". וכן כתב בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כד.], ויובא בהערה 1240. ובנצח ישראל פ"ג [נא.] כתב: "כי העולם העליון קראו אותו 'עולם השכלי', ואין בו הרכבה כלל" [הובא למעלה פ"א הערה 1579]. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ט [תקעט:], ויובא בהערה 1243. ובנתיב התורה פ"ד [א, כ:] כתב: "הפשוט אינו מקבל כלל, רק עומד בעצמו, כי כל מקבל מאחר הוא כמו מורכב, כאשר הוא מקבל... מדת השכל שאינו מקבל כלל, שהגשמי החמרי מקבל, והשכלי אינו מקבל, שהוא פשוט". וכן כתב להלן פ"ד מ"א [ד"ה והטעם הוא], שם פ"ה מ"י, ועוד. וראה למעלה הערות 49, 572, 573.

<> למעלה מציון 488 ואילך, ומציון 1090 ואילך.

<> העליונים.

<> בנתיב התורה פ"ד [א, כ:] כתב: "ובפרק אלו טרפות [חולין מד:] אמר רבי חסדא, איזה תלמיד חכם, הרואה טרפה לעצמו... ביאור זה, כי תלמיד חכם יש לו השכל, אשר הוא פשוט לגמרי, והפשוט אינו מקבל כלל, רק עומד בעצמו. כי כל מקבל מאחר הוא כמו מורכב, כאשר הוא מקבל. והרואה טרפה לעצמו, ואוסרה, אינו מקבל אפילו מן דבר שהוא שלו, שאינו מצדד להתיר הטרפה שהיא שלו. ולכך תלמיד חכם כזה הוא פשוט לגמרי, כיון שאין שייך בו קבלה... וזהו גדר ת"ח שהוא שכלי, ואין השכל מקבל, רק הגשמי החמרי... ואשרי חלקו אשר זוכה אל המדריגה המעלה הזאת. אבל בעונותינו לא רבים אשר הם בגדר ת"ח, אשר לתלמיד חכם על כל ראוי לו מדת הפשיטות בפרט, ומדת הפשיטות שאינו מקבל כלל כמו שהוא ידוע, כי כל מקבל הוא חמרי גשמי, שהשכל הוא פשוט, אינו מקבל. ועתה בזמן הזה נהפך הדבר בעוונותינו, שחושבים כי גדר של תלמיד חכם שיקבל" [ראה למעלה פ"א הערה 1023].

<> כפי שכתב למעלה במשנה ה [לאחר ציון 579], שלאחר שביאר את הגנות הגשמית שיש ב"מרבה בסחורה", כתב: "אבל אם אין מרבה בסחורה, רק כפי מה שצריך לו, ואף אם זה אינו מתייחס אל השכל, הלא אין האדם שכל גמור, והוא באמת אדם גשמי", ושם הערה 582. ובנצח ישראל פכ"ט [תקעט:] כתב: "וידוע כי השכל הוא פשוט, ואין שייך בו קבלה, כי אם החומר הוא שמקבל. לכך לא תמצא בעליונים, שהם נבדלים שכליים, שהם מקבלים זה מזה. והאדם אי אפשר שלא יהיה בעל משא ומתן, לכך אי אפשר שלא יהיה מקבל זה מזה. אבל כאשר משא ומתן שלו באמונה, ואינו נוטל מה שאינו ראוי לו, הרי אינו מקבל מן אחר רק מה שראוי. ואין זה נחשב שהוא מקבל דבר כאשר משא ומתן שלו באמונה, ומחזיר לחבירו מה שקבל ממנו. ואם לקח וקנה דבר מאחד, נותן דמיו, ובזה הצד הוא נבדל מן הגשמי, אשר הוא מקבל". וכן כתב בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כד:], ויובא בהערה 1240.

<> בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.] כתב: "ובמדרש [שמו"ר לא, טו], בא וראה כל בריותיו של הקב"ה לווין זה מזה; היום לוה מן הלילה, והלילה מן היום. הלבנה לוה מן הכוכבים, והכוכבים מן הלבנה... בא לומר במדרש הזה כי ההלואה זה מורה על שהם אחד, כאשר זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה. ולכך השם יתברך ברא עולמו, והעולם הוא אחד, שהעולם נמצא מן השם יתברך, שהוא אחד, ולכך העולם הוא אחד [הובא למעלה הערה 983]. ולכך נברא העולם בענין זה שזה לוה מזה, וזה לוה מזה. שאם לא היה העולם על ענין זה, והיו הנבראים מחולקים זה מזה, היה פתחון פה למינים לומר שאין העולם אחד... אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, אם כן העולם הוא אחד, וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". ולכך העולם נברא באופן ש"הנבראים כולם צריכים זה לזה, תלוים זה בזה".

<> האחרים שאדם יכול לעשות, שלא מצינו שבקרבן ירחיק עצמו מאיסור שעטנז, בשר בחלב, וכיו"ב.

<> כי על ידי הקרבן מתקרב לה', וכפי שכתב בגו"א שמות פכ"א אות ג: "נקרא 'קרבן' על שהוא מקרב את האדם לבורא יתעלה", ושם הערה 47. ובבאר הגולה באר השלישי [רסז:] כתב: "לכך הוא נקרא 'קרבן', שעל ידי זה הוא הקירוב הגמור". ושם בבאר הרביעי [שמח.] כתב: "כי הקרבן שנקרא בשם הזה, מורה על הקירוב שיש... אל השם יתברך", ושם הערה 228. וכפי שכתב הרמב"ן [ויקרא א, סוף פסוק ט]: "וכל קרבן לשון קריבה ואחדות". וכן ביאר בגבורות ה' פ"ח [מה:], וז"ל: "כי אין הקרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך... וזהו לשון 'קרבן', התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן". וכן כתב בגו"א בראשית פמ"ו אות א: "קרבן, על ידו הוא מתקרב ומתקשר בו יתברך". ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב: "הקרבן הוא הקרבתם אל השם יתברך, אשר הוא מביא אליו הקרבן, כמו שמורה לך שם 'קרבן'". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ע [תתשא.], וז"ל: "הקרבן הוא הקירוב והחבור בו יתברך, ומפני כך האדם יוצא מן החטא, אשר החטא הוא התרחקות מן השם יתברך. וכאשר מביא קרבן אל השם יתברך, יש לו קירוב אל השם יתברך, ולכך הוא יוצא מן החטא".

<> לשונו בנצח ישראל פי"ב [שי:]: "הוא יתברך נאמר עליו [ישעיה נז, טו] 'מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח', וכל זה מפני כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ולפיכך בחר בשפלים שהם פשוטים, ואין להם גבהות", ושם הערות 7, 8. וכן כתב להלן פ"ה מ"ו [ד"ה ומה שכתב]: "הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, עד שלא יוגדר בדבר מה". וכן כתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט], וז"ל: "כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומזה בעצמו שהוא בתכלית הפשיטות אין דבר נבדל ממנו. כי הדבר שיש לו גדר, ומיוחד בדבר מה בשביל אותו גדר, נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו. אבל מפני שהוא יתברך פשוט, ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו... ובשביל זה הכל נמצא מאתו". וכן רמז שם בפכ"ה [ריש קז.]. ושם פס"ז [שי.] כתב: "ואמתתו יתברך מה שהוא פשוט בתכלית הפשיטות... לכך הוא פונה אל יתום ואלמנה וכיוצא בו מן השפלים, שכל אלו הנמצאים הם פשוטים, שהפשוט נקרא שאין בו דבר מיוחד". וכן כתב בנתיב הענוה פ"א [ב, ב:], וז"ל: "הפשוט הגמור לא מוגבל... שהרי הוא עושה משפט יתום ואלמנה [דברים י, יח], וזה מצד הפשיטות שבו, שלא יוגדר להיות עושה משפט לגדול ולא לקטן, אבל עושה משפט אל הכל בשוה, וזה פשיטות הגמור... ומה שהוא משגיח בשפלים מורה זה שהוא פשוט בתכלית הפשיטות". וכ"ה בדרשת שבת הגדול [רב:]. וראה באר הגולה באר הרביעי הערה 281.

<> יש לשאול, האם פסול גזל הוא בקרבן או במקריב, כי מחד גיסא כתב שהוא בקרבן, וכלשונו: "כי כל קרבן... אין ראוי שיהיה בו גזל". אך מאידך גיסא כתב שהוא במקריב, וכלשונו: "שאינו ראוי למי שמקריב קרבן שיהיה בו מדת הגזל... מי שהוא גוזל מאחרים הרי הוא מקבל מזולתו שאינו ראוי לו". וכן בהמשך דבריו ידבר על המקריב ועל הקרבן בחדא מחתא. ונראה שחד הם, כי כבר השריש כמה פעמים שהקרבנות משקפים את מהות המקריב, וכפי שכתב בדרשת שבת הגדול [ריט.], וז"ל: "הקרבנות מיוחדים כפי מה שהוא מקריב". וכן בדרוש על התורה [יא.] כתב: "כפי מה שהוא האדם ייחד לו השם יתברך ציווי ההקרבה שיהיה מקריב אליו". [ועפי"ז ביאר שם שלכך קרבנה של סוטה בא הוא ממין השיעורים, כי היא עשתה מעשה בהמה, ולכך תביא מאכל בהמה (רש"י במדבר ה, טו)]. וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ד אות ו כיצד קרבנות הבל וקין תואמים למהותם. וכן בח"א לע"ז ח. [ד, לג:] האריך לבאר כיצד קרבנו של אדה"ר תאם את מעלת אדה"ר. ולכך פסול גזל של המקריב חל על קרבנו, כי אין הקרבן אלא בבואה של המקריב. וכן בתנחומא צו, אות יד, אמרו: "אמר הקב"ה לא תאמר הריני גוזל וחומס ומביא עולה ומכפר לי, כי אני שונא את הגזל אפילו בעולה שעושין על הגזל. ואם רוצה האדם שאקבל העולה ישיב הגזל לבעלה, ואחר כן אם יעלה עולה עליה אקבלנה, שנאמר כי אני ה' שונא גזל בעולה, שונא בעולה בעוד שהגזל בידו". הרי להדיא איירי שהבעלים גזלו, אך לא שהקרבן גופא בא מהגזל, ועם כל זה נאמר על "שונא גזל בעולה", והם הם הדברים.

<> כמבואר בהערות 1230, 1233. ובנתיב יראת השם פ"ב [ב, כד.] הביא את דברי הגמרא [שבת לא.] שתחילת דינו של אדם היא בשאלה "נשאת ונתת באמונה", וכתב לבאר: "תחלת דינו נשאת ונתת באמונה, כי העליונים אין אחד מקבל מזולתו, לפי שאם אחד היה מקבל מזולתו, היה בהם הרכבה, שהרי מקבל מזולתו, ודבר זה לא שייך בעליונים, אף כי הם מקבלים מן השם יתברך, לא נחשב דבר זה להם הרכבה, שיהיה האחד מורכב מעצמו ומזולתו. ודבר זה לא יתכן בנבדלים, שאין בהם הרכבה כלל. ולפיכך המשא ומתן מתיחס אל המורכבים, שהם מקבלים מאחר. ואין במורכבים אחד עומד בעצמו, שאם היה עומד בעצמו, ולא היה שום חבור אל זולתו, דבר זה הוא פשיטות, ואין פשיטות בתחתונים... והאדם יש לו משא ומתן, ודבר זה ראוי לו מצד שהוא אדם מורכב, שהוא מקבל מזולתו. ולפיכך דין שלו מתחלה על משא ומתן, שאם הוא באמונה, ולא לקח דבר שאין ראוי לו, ומתדמה בדבר מה אל הנבדלים. כי האדם אינו נבדל לגמרי, ולפיכך אי אפשר שלא יהיה מקבל מזולתו עד שדבר זה הוא דומה להרכבה, ומכל מקום האדם קצת דומה לעליונים שאין בהן הרכבה, וזה כאשר משא ומתן שלו באמונה, שהרי אף שהוא מקבל, אינו מקבל מה שאין ראוי לו, כי היה זה הפך הנבדלים לגמרי, שהרי הנבדלים אינם בעלי משא ומתן, שהם פשוטים, ולא שייך בהם קבלה ששייך במורכבים" [ראה למעלה הערה 572].

<> סוכה ל. "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, מאי דכתיב [ישעיה סא, ח] 'כי אני ה' אהב משפט שנא גזל בעולה' ["בעולות שאתם מביאין לי אני שונא את הגזל שאתם גוזלים אותם, ואף על פי שהכל שלי, ואף מתחלה שלי היתה" (רש"י שם)], משל למלך בשר ודם שהיה עובר על בית המכס, אמר לעבדיו תנו מכס למוכסים. אמרו לו, והלא כל המכס כולו שלך הוא. אמר להם, ממני ילמדו כל עוברי דרכים, ולא יבריחו עצמן מן המכס. אף הקב"ה אמר, 'אני ה' שנא גזל בעולה', ממני ילמדו בני ויבריחו עצמן מן הגזל". וכתב על כך המשך חכמה [ויקרא א, ט]: "לפי דברי הגמרא בסוכה אתי שפיר, דאף עולה שכולה כליל, והכל שלי, מכל מקום איני רוצה בגזולה, וממני ילמדו בני. לא כן חטאת ואשם ושלמים דיש חלק לכהנים ולבעלים, ודו"ק". נמצא לדבריו שמה שנקט בעולה - לרבותא קאמר, שאף על פי שכולה לה', מ"מ אף בזה יש קפידא שלא יהיה גזול. אמנם לדברי המהר"ל בדוקא נקט לה, ולא לרבותא, שהואיל והעולה היא כולה כליל, לכך אצל קרבן עולה בולט החסרון של גזל יותר מאשר בקרבנות אחרים.

<> פירוש - "בר לבב" הוא פשוט בעצם, והוא הנזכר מיד אחר כך בפסוק.

<> לשונו בנצח ישראל פכ"ט [תקעט:]: "כי העליונים הם פשוטים, ואין בהם גשמות... וידוע כי השכל הוא פשוט, ואין שייך בו קבלה, כי אם החומר הוא שמקבל. לכך לא תמצא בעליונים, שהם נבדלים שכליים, שהם מקבלים זה מזה... ועל זה אמר הכתוב [תהלים כד, ג-ד] 'מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו נקי כפים ובר לבב', רוצה לומר שזה הוא שראוי להיות נכנס במחיצת השם יתברך, אשר הוא נקי כפים, אשר לא לקח דבר שאינו ראוי לו, ובשביל זה הוא פשוט ואינו חמרי, כי החומר הוא שמקבל. ולפיכך אמר אחריו 'ובר לבב', כלומר אדם שהוא בר לבב, והוא שכלי". ובגבורות ה' ס"פ ט [נט:] כתב: "כי הם [חז"ל] פתחו פתח חכמה ושערי תבונה לברי לבב, ברוך שבחר בהם ובחכמתם".

<> פירוש - קודם הפסוק הזכיר את ה"סור מרע" ["נקי כפים"], ולאחריו את ה"עשה טוב" ["ובר לבב"], "כי אם לא יעשה זה אין לו מדת הפשיטות, והוא בעל הרכבה, ואם יהיה לו מדת הפשיטות אז יועיל לו 'בר לבב', שהוא פשוט בעצמו שנזכר אחריו" [לשונו למעלה].

<> לשונו בכת"י כאן: "ודבר זה רמזו רבותינו ז"ל בכמה מקומות [ואינו מביא שם המדרש כפי שהביא בנדפס], רק שאין להאריך. וזה שאמר 'הלוה ואינו משלם', כי הפך הפשיטות הוא הלוה ואינו משלם, שבשביל שהוא מקבל ואינו משלם אינו פשוט, לפי שהוא מקבל מאחר, וכל מקבל אינו פשוט, כמו שהתבאר". ובילקו"ש תהלים רמז תשל איתא: "אמר להם רבן יוחנן ב"ז לתלמידיו, צאו וראו איזוהי דרך רעה שיתרחק ממנה האדם וכו', עד רבי שמעון אומר הלוה ואינו משלם, שנאמר [תהלים לז, כא] 'לוה רשע ולא ישלם', שמשעה שהוא לוה, נותן עיניו שלא לפרוע". ולפי דבריו הענין מובן, שהואיל ו"לוה ואינו משלם" מורה על תכונת נפש של מקבל, לכך אין לנו לומר שרק לבסוף אירע שלא שילם, אלא כבר מעיקרא היה הלוה מחפש דרך כיצד לקבל מבלי להחזיר.

<> כפי שהמדרש פסל את הגזל בקרבן, וכך היה התנא צריך להזכיר גזל, ולא הלוה ואינו משלם.

<> ולכך מלבד שיש בגזל את ההפך מ"הרואה את הנולד", יש בו עוד ענין שהוא גוזל בכח. אך התנא רצה להביא מדה רעה שאין בה אלא את ההפכיות לראיית הנולד, ולא שאר מילי בישין. ואודות שהגוזל הוא בכח, הנה נאמר [בראשית ו, יג] "ויאמר אלקים לנח קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס מפניהם וגו'", ופירש רש"י שם "לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל". ובגו"א שם אות כח [ד"ה ועוד] כתב: "כל גזירה שבאה מן השם יתברך, ואינה באה במדת הדין מתוחה כל כך בחוזק, היא גזירה שאפשר לבטל אותו. וכאשר מדת הדין מתוחה בחוזק, אז הגזרה נחתם, ואין להשיב. וכאשר החטא הוא למטה בגזילה, שהגזילה הוא שגוזל ומאנס בחוזק את אשר לחבירו, וכמו שהוא חוטא למטה, הוא מתעורר למעלה גזירת מדת הדין החזקה והקשה, וגזירה מדת הדין החזקה והקשה אין לו חזרה, והיא גזירה חתומה". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפד.] כתב: "כי האדם חושב אם הוא גוזל וטורף את של אחר, בזה מגיע אל פרנסתו. ודבר זה אינו, כי אם היה האדם בורח מן הגזל, היה השם יתברך נותן לו הכנה אל הפרנסה, כמו שנמצא בנמלה שאין בה הגזל [עירובין ק:]. והנמלה בפרט מוכן ביותר לדבר זה שלא נמצא בה הגזל, כי הגזל נמצא במי שיש לו כח ויש לו חזקת היד ליקח בכח, ובזה ימצא הגזילה ביותר. ונמלה לתשות ומעוט כחה, אין ראוי לה הגזל. ומפני שאין הגזל מדתה, ולכך נתן לה השם יתברך בטבע שהיא בורחת מן הגזל. לא כמו שאר בעלי חיים, אף שהגזל מגונה ורע ביותר, מכל מקום מפני שהם בעלי כח, מצד זה חושקים אל הגזל. ומפני שהנמלה בורחת מן הגזל, נתן השם יתברך לה הכנה לאסוף מזונות על צד היותר אפשר". ובשבת לב: אמרו "בעון גזל, הגובאי [הארבה] עולה", וכתב על כך בח"א שם [א, כד.]: "פירוש בשביל שגוזל בכח בכח וביד חזקה מאחר, בא הגובאי שהוא מין ארבה, ולוקח פרנסתם. והארבה הזה לרבוי שלו הוא בא בכח ובחזקה מאוד מאוד ובאכזריות, כמו שהוא מדת הגזל שלוקח את של חבירו בחזקה ובכח, ולפיכך בא הגובאי ולקח פרנסתם עד שאין פרנסה להם... ודבר זה אכזריות, וכל מדת אכזריות פועל בחזקה מאוד מאוד". וכן הוא בח"א לסנהדרין קח. [ג, רנה:]. וראה בסמוך הערה 1253.

<> אך אין באי השבת הלואה ענין של חוזק וכח, שהרי "מלוה להוצאה ניתנה" [קידושין ו:]. וכן כתב רש"י בסנהדרין ב. "גזילות - כופר בפקדון, דמששלח בו יד הוי גזלן, וכן החוטף מיד חבירו הוי גזלן, כגון 'ויגזול את החנית מיד המצרי' [ש"ב כג, כא], אבל לוה ולא שילם, לא מיקרי גזלן, דמלוה להוצאה ניתנה".

<> ואם תאמר, הא תינח שלא אמרו במשנה "הגוזל מאחרים", אך תקשי לאידך גיסא, מדוע הפסוק רק שלל גזל בעולה, ולא שלל הלוה ואינו משלם בעולה. ויש לומר, כי הלוה ואינו משלם הוא סניף של גזל, ומכלל גזל הוא [כמבואר להדיא ברש"י תהלים לז, כא, שהלוה ואינו משלם "הוא גוזל ממנו", אע"פ שלא נקרא גזלן, וכמבואר בהערה הקודמת]. ורק במשנה רצו דוקא בדבר שהוא ההפך מ"הרואה את הנולד", לכך הוצרכנו להצטמצם לציור של "הלוה ואינו משלם", כי זהו הציור שאין בו אלא ההפך מראיית הנולד, וכמו שביאר.

<> בא ליישב את שאלתו הששית למעלה [לאחר ציון 1141]: "וכן מה שאמר 'אחד לוה מן האדם כלוה מן המקום', ובאיזה צד נעשה הלוה מן האדם כלוה מן המקום".

<> לשונו בגבורות ה' פס"ד [רצג:]: "'לה' הארץ ומלואה'... כי בודאי הכל הוא להקב"ה, ואין לבריאה דבר מצד הדין והמשפט, רק בשביל שהוא יתברך מבורך ובשביל כך משפיע לנמצאים, לפיכך קודם שנתן הברכה אל הקב"ה הכל הוא להקב"ה, כי אין לבריה שום דבר מצד הדין, והכל הוא של הקב"ה". ולהלן פ"ג תחילת מ"ג כתב: "דע כי כל הנמצאים והעולם ומלואו הכל הוא אל הקב"ה, דכתיב 'לה' הארץ ומלואה'". וכן ביאר שם תחילת משנה ז. ובתחילת דרשת שבת הגדול [קצג:] כתב: "כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים, שנאמר 'לה' הארץ ומלואה' [ברכות לה.]... כי מה שחל עליהם שם קדושה כמו שחל קדושה על הקרבן שבו עובדין אל השם יתברך. וכן הנמצאים כולם יש בהם שבח השם יתברך, לכך שם קדושה עליהם, שעומדים לשבחו ולפארו, ואם יאכל בלא ברכה הרי נהנה מקדשי שמים". וכן הוא בגו"א ויקרא פ"כ אות ו [ד"ה ואני], וז"ל: "כי במה שהארץ וכל אשר בה לה', שם קודש חל עליו, כמו כל דבר שהוא לה' הוא מקודש לשמו יתברך, והנהנה ממנו מעל [ויקרא ה, טו-טז]. והרי הכל הוא לה', וחל שם שמים עליו, והנהנה ממנו מעל, כמו מי שנהנה מדבר דשם שמים נקרא עליו, ועל זה אמר 'לה' הארץ ומלואה'".

<> פירוש - הואיל והכל הוא שייך לה', לכך ממון המלוה הוא ממון ה', וממילא הלוה מהמלוה כאילו לוה מה', כי ה' הוא בעל הממון האמיתי.

<> רש"י יומא עד. "לא הוי גזלן דאורייתא אלא שגזל מידו, כמו 'ויגזל את החנית מיד המצרי', כך מפרש בבבא קמא [עט:]". ורש"י ב"מ קיא. כתב: "גזל - משמע שאנסו בידו מידו ממש, טפי מעושק, דכתיב 'ויגזול את החנית מיד המצרי'". וכן כתב רש"י בסנהדרין כו:, ושם נז. וראה הערה 1247.

<> חולין קלט. "מנה זה לבדק הבית, ונגנבו או נאבדו... ריש לקיש אמר, כל היכא דאיתיה בבי גזא דרחמנא איתיה, דכתיב 'לה' הארץ ומלואה'", ופירש רש"י שם "אינן אבודין, שבכל מקום שהם, של הקדש הן". ורש"י ב"ק סו: כתב "גזל קרבן דחבריה... לא קנייה, דקרבן אינו נגזל, דכל היכא דאיתיה - בי גזא דרחמנא איתיה". אמנם יש להעיר, שאמרו [שמו"ר ל, ח] "כל הגוזלן [ליתום ואלמנה] כאילו גוזל להקב"ה, שהוא אביהם שבשמים". וכן אמרו [ברכות לה:] "כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו גוזל להקב"ה וכנסת ישראל", ולגו"א ויקרא פ"כ אות ו [ד"ה ואני] איירי בגזלת הפרי, ולא בגזלת הברכה. הרי נאמר לשון "כאילו גזל" כלפי מעלה. וצ"ע.

<> אם כן לא איירי שלוקח בחזקה מה', כי ה' הסכים להלואה הזאת.

<> הקב"ה ללוה.

<> כנראה לכוונה זו מטין דברי רש"י בתהלים, שנאמר [תהלים לז, כא] "לוה רשע ולא ישלם וצדיק חונן ונותן", ופירש רש"י שם "הקב"ה שהוא צדיקו של עולם, חונן משלו ונותן לזה שהלוה מה שהוא גוזל ממנו". הרי שהקב"ה נעשה ערב להלואה זו, כי "הלוה מן האדם כאילו לוה מן המקום". והרע"ב כאן כתב: "הקב"ה שהוא צדיקו של עולם חונן ונותן למלוה מה שלוה זה ממנו ולא פרע לו, נמצא הלוה נשאר חייב למקום". ובב"ב י. אמרו "אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב [משלי יט, יז] 'מלוה ה' חונן דל', אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, כביכול [משלי כב, ז] 'עבד לוה לאיש מלוה'", ופירש רש"י שם "מלוה ה' חונן דל - החונן דלים נעשה מלוה להקב"ה, וכתיב 'ועבד לוה לאיש מלוה'". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "מה שהלוה הוא עבד לאיש מלוה, מפני כי הוא משועבד אליו לפרעון, ולפיכך נקרא הלוה 'עבד לאיש מלוה', בשביל השעבוד הזה. והכתוב אומר 'מלוה ה'' כאשר 'חונן דל', כי על השם יתברך להשלים את כל העולם שהוא בראו, והוא ברא את העני, וצריך לפרנסו. ולפיכך מי שחונן את הדל, הוא מלוה אל הקב"ה" [הובא למעלה פ"א הערה 73]. נמצא שהקב"ה בודאי "מסכים בהלואה זאת", הן מצד המלוה והן מצד הלוה.

<> וקשה, איפוה מוזכר בפסוק זה שהלוה מן האדם כאילו לוה מן המקום [ולרש"י בתהלים שם מוכח כן מסיפא דקרא, וכמבואר בהערה הקודמת].

<> למעלה [לאחר ציון 1229].

<> כן הוסיפו בסוטה מב. "'כי לא אל חפץ רשע אתה לא יגורך רע', צדיק אתה ה', לא יגור במגורך רע". ופירושו, שהואיל והרשע הוא רע, והרע מרוחק מה', ממילא ידעינן שהלוה ואינו משלם [שהוא רשע] הוא מרוחק מה'. ובנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו:] כתב: "'לא יגורך רע', כלומר מי שהוא רע בעצמו לא יגור עם הקב"ה, שהוא הטוב האמתי". ובח"א לשבת קמט: [א, עט.] כתב: "כתיב 'לא יגורך רע', כי לא יתחבר ההעדר אל מי שהוא המציאות הגמור, ולכך אין לו חבור וצירוף אל השם יתברך". ובנצח ישראל פל"ז [תרפט:] כתב: "הרשע הוא רע", ושם הערה 54. ובגבורות ה' פי"ט [פה:] כתב: "אין רשע רק כאשר יש בו יציאה להרע". ושם בפנ"ג [רלא:] כתב: "כל אשר נוטה לרע נקרא רשע". ובמשלי כא, י, נאמר "נפש רשע אוותה רע".

<> מלבד הטעם הקודם שנקרא "רשע" מפאת ריחוקו מהקב"ה.

<> לשונו בנתיב הבושה ר"פ א [ב, קצט.]: "מפני כך נקרא רשע, כי כל רשע יוצא מן הסדר בתוקפו ובזרוע רמה שלו, וכמו שהתבאר בנתיב הצדק". ובנתיב הצדק ר"פ א [ב, קלה.] כתב: "הדבר שהוא יוצא מן הראוי ומן המצוע, כמו שהרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע. הפך הצדיק, שנקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו. והרשע הפך זה, יוצא מן הצדק בזרוע רמה שלו". ובתפארת ישראל פל"ח [תקפב:] כתב: "כי הרשע כאשר הוא בעל חטא, הוא יוצא מן הראוי והיושר, לסור מהיושר ולהיות חוצה. ולפיכך דבק הרשע ברע, כאשר יוצא מן היושר, כי היושר הוא הטוב, וכאשר סר מן היושר הוא הרע", ושם הערה 115. ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "ענין הרשע אשר היה יוצא מן האמצעי... אל הקצה". @**דוגמה לדבר;**^ בסנהדרין קח: אמרו שהעורב סירב ללכת בשליחותו של נח, ושאל את נח "שמא לאשתי אתה צריך", ונח השיב לו "רשע, במותר לי נאסר לי ["אפילו באשתי אני אסור" (רש"י שם)], בנאסר לי לא כל שכן". ובח"א שם [ג, רנח.] כתב: "ומה רשעות יש בזה, כיון שעשה בטבע, כמו שכל עוף עושה דבר זה. דודאי רשע ומזג רע הוא, כי אילו לא היה בו מזג רע לא היה טבעו עתה דבר זה, כי בתיבה לא היה תשמיש בטבע לשום נמצא, אף לבעלי חיים הבלתי מדברים ובלתי בעל שכל [רש"י בראשית ח, א]... כי בודאי רשע הוא העורב, שכל אשר יוצא מן סדר המציאות נקרא רשע, ודבר זה מבואר בכמה מקומות. והעורב הוא יוצא מכלל הנמצאים, שאל"כ לא היה לו עתה טבע זה שלא ילך בשליחות בשביל שלקח נח הזוג שלו. כי בכל בעלי חיים לא נמצא בו התשמיש, ואילו היה מקבל הסדר הכללי, שאין ראוי עתה התשמיש, היה הולך בשליחותו, ולא היה מתירא שיקח הזוג" [הובא למעלה פ"א הערה 763, ובפרק זה הערות 938, 1432].

<> לשונו בח"א לשבת פח: [א, מד:]: "ולפיכך אמרו בכאן [שם] 'הנעלבין ואינם עולבים', כי במה שהם נעלבין ואינם עולבין, אינם בעלי העזה, אשר כל העזה הוא יוצא מן השווי. וזה שאינו מעליב אחרים אף אם עולבין אותו, מפני שאינו עז להשיב, רק שומע חרפתו ואינו משיב, כל כך אינו יוצא מן מדריגת השווי, ויש לו מדריגת הפשיטות, אשר הפשיטות הוא מדריגה נבדלת". ובהמשך שם [א, מה.] כתב: "כי הרודף מפני כח עזות שלו שהוא רודף, הוא יוצא מן השווי, ומפני שהוא יוצא מן השווי אינו פשוט ואינו נבדל. אבל הנרדף, מפני שהוא נרדף ואינו רודף, דבר זה מורה שיש בו הפשיטות והשווי גם כן... ולכך עשו רדף את יעקב, 'ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי' [מלאכי א, ב-ג], כי מה שהיה עשו רודף את יעקב מורה כי עשו היה יוצא מן השווי ומן הפשיטות, ויעקב הוא השוה. ולכך יעקב נקרא 'ישורון' [ישעיה מד, ב], והוא הפשוט והשוה כאשר ידוע, ועשו הוא הפכו, ולכך הקב"ה קרבו".

<> לשונו בח"א ליבמות קכא. [א, קמח:]: "כי הקטן שיש בו מדת הפשיטת מבטל גבהות הרשע, שכל רשע יש לו גבהות, והקטנות שהוא מדת הפשיטת, לא יוכל לבטל בגבהותו. ולכך אמר הכתוב [ירמיה ה, כב] 'אשר שמתי חול גבול לים', כי הגלים הם שוטפין הכל לגבהותן, כך כאשר הגל מגיע אל שפת הים, אשר שם החול מבטל כח הגלים לטעם אשר אמרנו. כי החול דק וקטן הוא, ויש לו הפשיטות, והוא מבטל כח הגלים... לכך הרשעים שבאין על האדם בשביל גבהותן ורוממתם, כאשר יהיה מקטין עצמו, ויהיה לו מידות הפשיטות שיש לשפלים ולקטנים, לא יוכל לו הרשע בגבהותו".

<> ובכת"י כאן כתב בקיצור: "לא הביא ראיה רק שהלוה ואינו משלם הוא רשע, וסתם רשע הוא רע לשמים ורע לבריות". ובזה כנראה רמז לשני הסבריו בנדפס; ההסבר הראשון [שהלוה ואינו משלם נקרא רשע מפאת ריחוקו מהקב"ה] הוא בגדר "רע לשמים", ואילו ההסבר השני [שנקרא רשע משום שיוצא מהפשיטות] הוא בגדר "רע לבריות".

<> כפי שכתב כמה פעמים שפירושיו מוכרחים ומבוארים לכל מי שיש בו חכמה, וכגון בגבורות ה' פכ"ג [ק:] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה, ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ובתפארת ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "ודבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת". ולהלן פ"ו מ"ג [ד"ה ומה שאמר] כתב: "הדבר הזה כמו שאר דברי חכמים, שנראים רחוקים מאוד למי שהוא חסר דעת". ראה למעלה הערה 965. ובנצח ישראל ס"פ ז כתב: "ואם תתבונן מאוד מאוד, תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית".

<> כן כתב פעמים הרבה, וכגון, למעלה בסוף ההקדמה [לאחר ציון 218] כתב: "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד הדעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים, אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל". ולמעלה פ"א מ"ה [לאחר ציון 753] כתב: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא". ולמעלה [לפני ציון 974] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי חכמים דברי חכמה גדולה". וראה הערות 1272, 1352.

<> כפי שכתב בבאר הגולה תחילת הבאר הרביעי [שיב.], וז"ל: "הדברים אשר נבאר הם דברים אשר נמצא בספרי חכמה גנוזים וטמונים, על אותן דברים לא נוסיף ולא נחסיר, רק תוספת ביאור נעשה, להעלם ולהסתר הדברים ההם, עד שיקנה האדם בהם הבנה" [הובא למעלה פ"א הערה 525]. ובפרקי מבוא לספר נשמת חיים [עמוד 13] מובא: "כך רגיל היה בפיו של הרבי מווארקי; האר"י הקדוש גילה את הסוד שבנסתר, ומהר"ל - את הנגלה שבנסתר".

<> בבחינת "ישמע חכם ויוסף לקח" [משלי א, ה], וכן [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד". ורגיל לכתוב כן כאשר מונע עצמו מלהרחיב יותר, וכגון בתפארת ישראל ס"פ כג: "ודברים אלו דברים ברורים למבין דברי חכמה, והחכם יוסיף חכמה ודעת, כי אי אפשר לפרש הכל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקד.] כתב: "ואם כי אי אפשר לכתוב דברים נוראים כאלו, רק כי הדברים האלו מועטים בכתב, ורובם חכם יוסיף חכמה ודעת". ובגו"א בראשית פ"א תחילת אות נב כתב: "אציע מן המאמר הזה מה שאפשר שיקנה קצת הבנה בזה, ואולי יקנה יותר מעצמו", ושם הערה 174. וראה להלן הערות 1514, 1515.

<> פירוש - בחמשה שבחים שריב"ז אמר על תלמידיו ["בור סיד שאינו מאבד טפה", אשרי יולדתו" וכו'], שנתבאר למעלה שהם כנגד חמשה חלקי האדם.

<> עפ"י הנאמר [תהלים פט, ח] "אל נערץ בסוד קדושים רבה". ובנצח ישראל פ"ה [ק:] כתב: "וכל אלו דברים ברורים, אין ספק למי שעמד בסוד קדושים". ובנצח ישראל ס"פ ז כתב: "ואתה האדם, הבן דברי חכמים וסודותיהם, אשר אם תדע ותבין את אשר לפניך לא יהיה לך ספק בכל אלו הדברים, שכולם בנוים על יסוד אחד, וסדר האמת והחכמה. ואל יעלה על דעתך שיש ספק בדבר אחד מן הדברים האלו, אבל כל הדברים האלו אשר אמרנו הם כמו טפה מן הים. כי איך אפשר לחמורים כמונו לעמוד בסוד קדושים". ולהלן פ"ה מ"ט [ד"ה וכן על] כתב: "וכל זה ידוע לנבונים... כאשר ידוע למי שעמד בסוד קדושים".

<> לשונו להלן פ"ה מט"ו [ד"ה והנה תראה]: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה". והוא יסוד נפוץ בספריו, וכגון בבאר הגולה באר הששי [קצה:] כתב: "רק באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א סוף אות לג: "וכאשר תבין דבר זה אשר אמרנו, תמצא כי כל דברים אשר אמרנו בזה, הם דברים לא נאמרו באומד ובמחשבה, כדרך המפרשים דברי חכמים, אבל הם דברים ברורים אמתיים, אם יבין אדם את אלו הדברים", ושם הערה 188. וראה בבאר הגולה באר השני הערה 383, ושם בבאר הששי הערה 1061. ובבאר הגולה באר הששי [שלח:] כתב: "וכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי דברי חכמתם היו בחכמה והשכל... ולכך נקראו 'דברי חכמים' [קהלת יב, יא], שהם דברים שכלים בלבד". וראה הערה 1267.

<> לשונו בנצח ישראל ס"פ ז: "וגם אל תשער בדעתך כי אפשר לכתוב בפירוש, כי איך אפשר לפרש הכל בכתב. אבל באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל. ואם היינו באים לכתוב על המאמרים האלו מה שרמזו, לא היה מספיק הזמן".

% [משנה י]

<> כפי שכתב בגבורות ה' פי"ב [סה.]: "למה... דוקא לא פחות ולא יותר... שלא נוכל לומר שדבר זה במקרה... בלי סבה, כי סבה המקרית אינה תמידית, ודבר זה תמיד היה". ואף כאן אי אפשר לומר שזהו מקרה, מאחר שכל חמשת התלמידים אמרו שלשה דברים, והמקרה לא יתמיד.

<> "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך, ואל תהי נוח לכעוס, ושוב יום אחד לפני מיתתך, והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים, והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה וכו'". וראה רש"י ורע"ב שחילקו את דברי ר"א לשלשה קטעים; (א) "יהי כבוד חברך" כאשר "לא תהי נח לכעוס". (ב) "שוב יום אחד לפני מיתתך". (ג) "הוי מתחמם וכו'". והרמב"ם יישב השאלה כך; (א) "יהי כבוד חברך". (ב) "אל תהי נח לכעוס". (ג) "ושוב יום אחד וכו'", ושאר דברים אינו אומרם מעצמו, אלא ששמעם מאחרים. ורבינו יונה תירץ כי השלשה הראשונים היו מרגלא בפיו תמיד, והאחרון לא היה רגיל לאומרו.

<> לכאורה הוא משום שכך נאמר בתורה [ויקרא יט, יח] "ואהבת לרעך &**כמוך**^", ומשום כך "יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך" [ראה להלן הערה 1291]. ואולי כוונתו שהואיל ואין לומר שהתנא בא לומר דבר שכבר כתוב מפורש בתורה, בעל כרחך שכוונת התנא אינו מצד האמור בפסוק, אלא שזו סברה שכוחה יפה מצד עצמה, ועל כך שפיר יש להעיר "מאיזה טעם דבר זה".

<> ודברים המוזכרים יחד צריכים להיות שייכים להדדי, וכפי שהזכיר למעלה הרבה פעמים [פ"א הערות 709, 852, 888, ועוד, ובפרק זה הערות 379, 416, 478, 551, ולהלן הערה 1388].

<> נמצא שהקשה כאן חמש שאלות; (א) למה אמרו בדוקא שלשה דברים [התשובה על כך מציון 1278 ואילך]. (ב) רבי אליעזר אמר יותר משלשה דברים [התשובה על כך מציון 1311 ואילך]. (ג) מדוע "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך" [התשובה על כך מציון 1286 ואילך]. (ד) מה הקשר בין דברי רבי אליעזר [התשובה על כך מציון 1290 ואילך]. (ה) מהי האריכות לשון "שנשיכתן נשיכת שועל וכו' כגחלי אש" [התשובה על כך מציון 1310 ואילך].

<> עפ"י הנאמר [משלי ג, ג] "כתבם על לוח לבך", והגר"א שם ביאר שתמיד יהיו במחשבתך. ואודות שדברי מוסר אמורים להיות תמיד על לוח לב האדם, כן נאמר [משלי ד, יג] "החזק במוסר אל תרף נצרה כי היא חייך", ופירש שם הגר"א "אחוז את המוסר שהתחלת בו ותחזק את עצמך במוסר. 'אל תרף', אפילו לשעה אחת אל תרף את עצמך מן המוסר". ולמעלה בסוף ההקדמה [לאחר ציון 203] כתב: "ראינו כי המסכתא הזאת, שהראשונים רצו לקבוע דבריהם על לב בני אדם... ולכך ראינו לפרש דברי המסכתא הזאת, כי כאשר יבין עומק דבריה, אין ספק שיחקוק הדברים על לבו, ולא יסורו ימין ושמאל". ולמעלה פ"א מ"א [לאחר ציון 288] גם עמד על נקודה זו [שדברי מוסר נאמרו בשלשה דברים], אך לא הוסיף שהוא משום ששלשה קלים יותר לזכרון, כפי שיכתוב כאן.

<> מעין מה שאמרו [קידושין ריש ו.] "תנו רבנן, הרי את אשתי, הרי את ארוסתי, הרי את קנויה לי, מקודשת. הרי את שלי, הרי את ברשותי, הרי את זקוקה לי, מקודשת. וליתנינהו כולהו כחדא ["למה לי למיתני 'מקודשת' 'מקודשת' תרי זימני" (רש"י שם)]. תנא תלת תלת שמעינהו וגרסינהו". והביאור כדברי המהר"ל כאן, ששלשה דברים דרך האדם לזכור, אך יותר משלשה עלול לשכוח קצת מהדברים.

<> "לפי שמתקיימת גירסא שלה יותר מן הארוכה" [רש"י שם]. וכן בתפארת ישראל פס"ט [תתרפ.] ביאר לפי זה מדוע התורה שבע"פ לא נכתבה. ואין כוונתו לומר ש"דרך קצרה" היא שלשה דברים דוקא, אלא שכוונתו להורות שהמעלה של "דרך קצרה" היא בכך שהיא קלה יותר לזכרון. ומכך נלמד שיש חשיבות לשנות את הדברים באופן שיהיו קלים לזכרון.

<> כפי שכתב למעלה פ"א מ"א [מציון 288 ואילך]. כגון "עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן את כל האדם לכף זכות" [למעלה פ"א מ"ו], "הרחק משכן רע, ואל תתחבר לרשע, ואל תתיאש מן הפורענות" [שם משנה ז], וכיו"ב.

<> לשונו למעלה פ"א מ"א [לאחר ציון 288]: "כי מספר שלשה כולל הדבר, והפכו, והאמצע בין שניהם. ולכך רוב המוסרים במסכתא זאת הם להשלים את האדם בדבר אחד, ובדבר שהוא הפכו, ובדבר שהוא כמו אמצעי ביניהם", וראה שם הערה 292, ובסמוך הערה 1290. וכן כתב להלן פ"ג מ"ג [ד"ה אמנם מה], וז"ל: "ועוד השנים הם כנגד שתי הקצוות שהם הפכים, כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי, ואין בהם אחדות כלל, שתראה מזה כי השנים אין בהם אחדות. ולא כן שלשה, כי על ידי השלשה יש חבור, שאי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם, ועל ידי זה מתחברים שני הפכים, כי הוא ביניהם. ולכך על ידי שלישי יש חבור להם". אמנם מלשונו כאן קצת יותר משמע שכוונתו להסבר שני שכתב להלן פ"ג מ"ג [ד"ה אמנם מה], וז"ל: "כי שנים הם מחולקים, ואין למספר זה מאחד כלל. ולפיכך לא תמצא מספר שנקרא לגמרי על שם רבוי כמו 'שנים' במ"ם הרבוי, כי שנים תחלת הרבוי, ולכך יבא מלת 'שנים' במ"ם הרבוי. ויש לך להבין עוד בחכמה איך שנים הם רבוי, ולא יתאחדו, ושלשה יש להם התאחדות כאילו הם דבר אחד. ולכך יבא מספר שלשה תמיד על דבר שיש להם חבור ביחד, ולא כן שנים. וזה תוכל להבין בצורה כאשר תניח שני קוים זה אצל זה אין זה נראה כאחד כלל, בעבור שלא יתאחדו הקוים... אבל כאשר אתה מניח שלשה... הרי הקוים הם מתאחדים, ודבר זה נקרא דבר אחד. ולפיכך בשנים אין צירוף, ולא כן בשלשה, כי מספר זה יש צירוף".

<> ועל כך נאמר "תפסת מרובה לא תפסת, תפסת מועט תפסת" [ר"ה ד:].

<> לשונו בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:]: "ובפרק הרואה [ברכות נד:] אמר רב יהודה, שלשה דברים מאריכין ימיו של אדם, ואלו הן; המאריך בתפלה, והמאריך בשלחנו, והמאריך בבית הכסא. ודברים אלו צריכים פירוש וביאור. וכבר אמרנו שבכל מקום שזכר מספר כמו זה, הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה". ובזה מיישב שאלתו הראשונה "למה בחרו כל אחד ואחד לומר שלשה דברים, לא פחות ולא יותר". וראה להלן הערה 1464.

<> פ"א מ"ב [בביאור המשנה שם "על שלשה דברים העולם עומד, על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים"].

<> לשונו למעלה פ"א מ"ב [לאחר ציון 352]: "ראוי שיהיה טוב לשמים, הוא השם יתברך, אשר ברא את האדם, ויהיה עובד אליו, עושה רצונו... ובגמרא בפרק קמא דקידושין [מ.] 'אמרו לצדיק כי טוב' [ישעיה ג, י], וכי יש צדיק שאינו טוב, אלא טוב לשמים ואינו טוב לבריות, זהו צדיק שאינו טוב. טוב לשמים וטוב לבריות, זהו צדיק שהוא טוב, עד כאן... ואחר כך אמר 'על העבודה'. והעבודה שהיא עבודה בעצם ובראשונה היא העבודה בקרבנות, ואין דבר יותר ראשון מזה... ולפיכך העבודה היא עמוד אל העולם, שמזה יחשוב האדם שלם וטוב אל מי שבראו, כאשר הוא עובד לו, וצריך שיהיה האדם שלם וטוב לבוראו".

<> לשונו למעלה פ"א מ"ב [לפני ציון 390]: "וכנגד הג', שצריך שיהיה האדם שלם וטוב עם זולתו, זהו על ידי גמילות חסדים, כאשר הוא עושה לזולתו חסד חנם. הנה אין ספק שבזה הוא טוב לזולתו, ואין דבר יותר טוב מזה כאשר עושה טוב לזולתו בחנם, ואז הוא טוב לגמרי... כי האדם הזה אינו יחידי בעולם, אבל השם יתברך בראו עם בני אדם אחרים, ולפיכך צריך שיהיה שומר היחס הזה שיש לו אל שאר בני אדם".

<> לשונו למעלה פ"א מ"ב [לאחר ציון 360]: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה, והוא מבואר".

<> שהביא שם [לאחר ציון 120] שלש דעות בגמרא [ב"ק ל.] שמאן דבעי למהוי חסידא, יקיים מילי דנזיקין, מילי דאבות, ומילי דברכות. וכתב על כך: "כי שלימות האדם הוא בשלשה פנים, שאין האחד כמו השני; כי צריך האדם שיהיה שלם עם זולתו מבני אדם. וצריך שיהיה שלם בעצמו, עד שהוא בריה שלימה. וצריך שיהיה שלם עם בוראו, דהיינו בדבר שמגיע לבוראו. ואלו ג' שלימות כוללים הכל, ויתבאר דבר זה בפרק משה קבל באריכות", ושם הערות 122, 131. וכן הוא בתפארת ישראל פנ"ד [תתמג.], ושם הערות 42, 46. והנה למעלה פ"א מ"א [לאחר ציון 288] כתב: "כי מספר שלשה כולל הדבר, והפכו, והאמצע בין שניהם. ולכך רוב המוסרים במסכתא זאת הם להשלים את האדם בדבר אחד, ובדבר שהוא הפכו, ובדבר שהוא כמו אמצעי ביניהם" [הובא כאן בהערה 1283]. ויש להבין, בשלשה דברים אלו של רבי אליעזר, מה מורה על הדבר, והפכו, והאמצעי ביניהם. ומסדר הדברים של רבי אליעזר משמע שקצה אחד הוא שלימות לזולתו ["יהי כבוד חברך וכו'"], וקצה אחר הוא שלימות עצמו ["אל תהי נוח לכעוס"], והאמצעי הוא שלימות כלפי הקב"ה ["ושוב יום אחד לפני מיתתך"].

<> "יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך כיצד, מלמד שכשם שרואה את כבודו, כך יהא אדם רואה את כבוד חבירו. וכשם שאין אדם רוצה שיהא שם רע על כבודו, כך יהא אדם רוצה שלא להוציא שם רע על כבודו של חברו" [אבות דרבי נתן פט"ו מ"א]. והרמב"ם בהלכות דעות פ"ו ה"ג כתב: "צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו" [ראה להלן הערה 1382]. ואמרו [שבת לא.] "דעלך סני לחברך לא תעביד".

<> מקשה מהסיפא שאמרו שם שיהיה "כבוד חברך כמורא רבך", וכאן אמרו "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך". הרי להלן כבוד החבר הוא במעלה גבוהה יותר מהאמור כאן.

<> לשונו להלן פ"ד מי"ג: "ואמר 'יהי כבוד חבירך כמורא רבך'... פירוש כי שני חבירים, כל אחד השלמה לאחר, שכל שני חבירים הם משלימים זה לזה, ומאחר שכל אחד הוא השלמת השני, הנה מצד הזה יש לו דמיון אל הרב, שהוא השלמתו של תלמיד. ומפני כך אמר 'יהי כבוד חבירך כמורא רבך', שיש לתלמיד לקבל מורא מרבו אשר הוא משלים אותו, וכך החבירים מצד שהם חבירים ביחד, ו'טובים השנים מן האחד' [קהלת ד, ט], הרי כל אחד הוא השלמתו של השני, ולכך יהיה כבוד חבירך מצד זה כמורא רבך". וכן בגו"א שמות פי"ז אות ב כתב: "כבוד חבירך ככבוד רבך', מפני כי החבר לפי שהוא מתחבר לו, הרי 'טובים השנים מן האחד', ובזה מוסיף לו חכמה, והרי מצד מה הוא כמו רבו". וברור שאחד המשלים את חברו כדמיון השלמת רב לתלמידו איירי בחבר ללימוד תורה וחכמה, ולא בשאר מילי. ולהלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין העשירי של התורה הוא "דיבוק חברים", וראה בדבריו שם.

<> וסיפא דקרא ["ורעה מבשרך"] מבאר רישא דקרא ["והסר כעס מלבך"], וכמבואר ברש"י שם. ולכך למדנו מכך שהכעס הוא רע לעצמו של אדם. ועוד אודות שלבו של אדם הוא עצם האדם, כן נתבאר למעלה שהלב הוא שורש ועצם האדם [ראה למעלה הערה 1212], ולכך "והסר כעס מלבך" מורה שחסרון הכעס חל על לבו של האדם, וזהו חסרון בעצם האדם. ובנתיב כח היצר ס"פ ב [ב, קכז:] כתב: "ותבין כי לדעת הכל היצר הרע הוא יושב על שתי מפתחות הלב [ברכות סא.], אשר הלב הוא שורש האדם, והרע דבק בשורש האדם הוא הלב" [הובא למעלה בהערה 993].

<> בגמרא שלפנינו איתא "רבי יונתן", אך מצויין שם שבעין יעקב הגירסא היא "רבי יוחנן". ודרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב [ראה בהקדמה הערה 30]. וראה להלן הערה 1400.

<> "ששכינה אינה חשובה כנגדו" [ר"ן שם].

<> "אלמא דכועס הוי כסיל" [ר"ן שם].

<> "אלמא מוסיף טפשות" [ר"ן שם].

<> בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח:] הביא מאמרים אלו, ובסוף דבריו כתב שם: "ושלשה דברים הנזכרים כאן, דהיינו שאין השכינה חשובה כנגדו, ומשכח תלמודו, ושהוא בעל חטא, כל אחד מוסיף על השני. כי אין השכינה חשובה כנגדו, דבר זה הוא ראשון, שכל כך יוצא מן הסדר עד שהשכינה אינה חשובה נגדו. ויותר כי חכמתו מסתלקת ממנו, שעושה דבר זה רושם בעצמו, עד שחכמתו מסתלקת ממנו. והוסיף עוד יותר מזה, שהוא בעל חטא בעצמו. והכל כי הכעס הוא דבר זר לגמרי, יוצא מן הסדר הראוי, עד שימצא בו שלשה דברים אלו שהם זרים. ועל ידי שלשה דברים אלו הוא יוצא מן הסדר בכל, כאשר תבין אלו ג' דברים". וראה עוד בח"א לנדרים כב. [ב, ד:]. ולהלן פ"ה מי"א [ד"ה ואמנם יש] ביאר מדוע הכעס מורה שעוונתיו מרובין. וראה להלן הערה 1498. @**אמנם יש**^ לעורר, הואיל והכעס הוא כל כך יוצא מן הסדר, מדוע הלשון הוא "ואל תהי &**נוח**^ לכעוס", היה צריך להאמר "ואל תכעס", שלא יכעס כלל ועיקר. והרבינו יונה כתב על כך: "ידוע הוא כי מדת הכעס היא רעה עד מאד, אך טבע בני אדם להיות נמשך אחריו. על כן אמרו אחר שיש לך לכעוס לפעמים, על כרחך תזהר שלא תהיה נוח לכעוס. ואם יחפוץ רצונך את הכעס, תשקול במאזני שכלך אם מפני הדבר ההוא ראוי לכעוס, ואם תמצא שום טענה להסיר כעס מלבך, בטלהו. אך על דבר שראוי לכעוס על כל פנים, אז יהיה כעסך עמך". והביאור הוא, שחסרון הכעס הוא משום שהכעס בא ושוטף את שכל האדם, ומוציאו מן הסדר הנכון. אך כאשר הכעס גופא מונהג על ידי השכל, והשכל הוא המחייב את הכעס, אזי אין בכעס זה חתירה תחת שלטון השכל, כי הוא עצמו תולדה מהשכל, ולכך אין בו את החסרון המתלווה לכעס הסותר לשכל. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה בשבת לא. הביאו תחילה את המעשה המורה שהלל לא היה כועס, ולאחריו שהלל אמר "דעלך סני לחברך לא תעביד". הרי שהסמיכו להדדי המאמרים של "אל תהי נוח לכעוס" עם המאמר "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך", כפי שמשנתינו הסמיכה אותם.

<> לשון הגמרא שם: "תנן התם רבי אליעזר אומר שוב יום אחד לפני מיתתך. שאלו תלמידיו את רבי אליעזר, וכי אדם יודע איזהו יום ימות. אמר להן, וכל שכן ישוב היום, שמא ימות למחר, ונמצא כל ימיו בתשובה. ואף שלמה אמר בחכמתו [קהלת ט, ח] 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר'".

<> על פי הפסוק [דברים ל, ב] "ושבת עד ה' אלקיך ושמעת בקולו וגו' בכל לבבך ובכל נפשך", ואיירי במצות תשובה [עיין משך חכמה שם]. ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קכה:] כתב: "קרא את יצר טוב 'חכם' [נדרים לב:], כי יצר טוב מכריע אותו להיות רואה את הנולד בכל מעשיו, ומפני כך הוא החכם, כמו שאמרו [תמיד לב.] 'איזהו חכם הרואה את הנולד'. כי אם הוא חוטא, סופו ליתן דין וחשבון, ולכך לא בא לידי חטא. ואם חטא, הוא עושה תשובה" [הובא למעלה הערה 1205]. @**אמנם יש**^ לדייק מדוע הוסיף כאן התיבות "בכל לבבו ובכל נפשו", ומה היה חסר אם תיבות אלו לא היו נכתבות. ונראה, שבא להורות על התשובה השייכת לסדר העולם, שכשם שחסרון הכעס הוא שיש בו יציאה מן הסדר [כמבואר בהערה 1299], כך מעלת התשובה היא שייכת לסדר העולם, וכמו שכתב בנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 134], וז"ל: "כי התשובה מה שהוא שב אל השם יתברך בכל לבבו ובכל נפשו. ודבר זה הוא סדר העולם, שהעולם הזה שב אל השם יתברך, ואין לו קיום מצד עצמו, רק שהוא שב אל השם יתברך אשר ממנו הוא נמצא, ואליו שבים כל הנמצאים. וזהו קיום שלהם, מפני שהם שבים אל השם יתברך [הובא למעלה פ"א הערה 452]... ודבר שהוא סדר העולם, שכך ברא השם יתברך את העולם, וזה עצמו זכות האדם כאשר האדם נמשך אחר סדר העולם אשר סידר השם יתברך... ומפני כי התשובה היא שהנמצאים שבים אל השם יתברך כמו שנמצאו ממנו, וזה גם כן הוא סדר העולם, ולכך כאשר החוטא שב אל השם יתברך נעשים הזדונות שלו כזכיות [יומא פו:], שהרי יש כאן השבה אל השם יתברך כמו שהוא סדר העולם. ולכך החוטא הזה, שנתרחק מן השם יתברך על ידי חטאו, והריחוק הוא מחייב ההשבה אל השם יתברך, ולפיכך הריחוק הזה נעשית לו זכיות כאשר יש כאן השבה אל השם יתברך. ודוקא כאשר התשובה מתוך אהבה, שכאשר התשובה היא מתוך אהבה, אשר האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'. לכך התשובה שהוא סדר העולם, שיהיה העולם דבוק בו יתברך שיהיה לעולם קיום, ומפני כי אין דביקות רק מכח אהבה, לכך כאשר התשובה היא מתוך אהבה דוקא נחשבו לו הזדונות כזכיות, במה שזכיות כל הנמצאים מה שהם שבים אל השם יתברך, וזהו סדר העולם, לכן זה שהוא שב אל השם יתברך כאשר ראוי אל הבריאה להיות דבקים מתוך אהבה, זדונות נעשים כזכיות. ואלו הדברים אין לפרש אותם לעומק שלהם". והואיל וכאן מדובר ב"טוב לשמים", לכך כאן איירי בתשובה מאהבה, שהיא "בכל לבבו ובכל נפשו" [כי רק אהבה היא בכל הלב, וכמבואר למעלה הערה 402]. ולהלן [לאחר ציון 1498] כתב: "ואחר כך אמר 'ושוב יום אחד לפני מיתתך', ורוצה לומר שאם חטאת, ו'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא' [קהלת ז, כ], יהיה נזהר לעשות כל יום ויום תשובה".

<> לשונו בנתיב התשובה פ"ב [לפני ציון 22]: "ויש לשאול, למה אמר רבי אליעזר בהך לישנא, הוי ליה לומר 'ושוב כל ימיך', כדי שנשמע מזה שיהיה כל ימיו בתשובה".

<> כמובא לשון הגמרא בהערה 1300.

<> בנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 23] הביא שתי תשובות, כאשר התשובה השניה היא כדבריו שיבאר כאן. ובתשובתו הראשונה שם כתב: "ויש לתרץ דהוי משמע [אם ר"א היה אומר "ושוב כל ימיך"] אם היה כל ימיו חוטא, אין תקנה אליו לשוב יום או יומים לפני מיתתו, כיון שכל כך זמן היה בחטא. ועל זה אמר 'שוב יום אחד לפני מיתתך', שאף אם חטא כל ימיו, יש לו לשוב אף יום אחד לפני מיתתו, ומועיל לו התשובה. ולפיכך אמר בזה הלשון". אמנם קושיתו השניה כאן [שלא הקשה בנתיב התשובה, והיא "שאם עשה תשובה בילדותו, למה צריך אליו התשובה אחר כך"] עדיין קשה. וכנראה מחמת כן לא הביא כאן תשובה זו, כי שאלתו השניה [שנשאלה רק כאן] מחייבת לומר רק כהסברו השני בנתיב התשובה.

<> כמו שנאמר [קהלת יב, ז] "וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים וגו'", ובשבת קנב: דרשו שהפסוק עוסק בשעת המיתה. ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה וציוה] כתב: "כמו שמסיק שם [נדה לא.] כיון שמת האדם, נוטל הקב"ה חלקו... כי הנפש תשוב אל האלקים". ואמרו [נדה ל:] "'כי לי תכרע כל ברך' [ישעיה מה, כג], זה יום המיתה, שנאמר [תהלים כב, ל] 'לפניו יכרעו כל יורדי עפר'". ובנתיב העבודה פ"י [א, קח:] כתב: "ודבר זה כי לכך נקרא יום המיתה כריעה, שהאדם בטל חיותו ושב אל העלה, שהכורע יש לו נפילה על ברכיו, ומוסר עצמו אל אשר כורע אליו, וזהו ענין הכריעה במודים". ובהספד [הנדפס בסוף גו"א במדבר הוצאת בני ברק, עמוד קעח] כתב: "לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה... ואף כי משה רבינו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מ"מ לא היה במחיצה עליונית לגמרי... ואין מגיע האדם לדבר זה רק כאשר נלקח מן העוה"ז... כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עילוי אל הצדיק מדבר זה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובנתיב התשובה פ"ח [ד"ה ולפיכך אמר] כתב: "כי כאשר סילק גופו... והגיע אל המיתה, אז נעשה שכלי, וכאילו נבדל מן הגוף לגמרי". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ה אות יג. וזהו מאמר חכמים [חולין ז:] "גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן" [הובא למעלה הערה 854].

<> עפ"י קהלת יב, ז "וישוב העפר אל הארץ והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה". ובנתיב התשובה פ"ד [ד"ה ומפני כך] כתב: "כי הוא יתברך התחלת הכל, ולכך השם יתברך מקבל שבים, מצד כי הכל ראוי לשוב אל דבר שהוא התחלה לו".

<> לשונו בנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 26]: "כי עיקר תשובה קודם וסמוך למיתתו, והוא יותר ממה שישוב זמן הרבה קודם מיתתו, וזה מפני כי האדם במיתתו ראוי לשוב אל השם יתברך. ולפיכך אם שב קודם מיתתו, אז במיתתו שב אל השם יתברך לגמרי, להיות נשמתו צרורה ודבוקה עם השם יתברך, וזה ידוע". וכאן ובנתיב התשובה רומז לפסוק [ש"א כה, כט] "והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך וגו'". ובשבת קנב: למדו שפסוק זה נאמר על נשמותיהן של צדיקים, אשר הן גנוזות תחת כסא הכבוד. ובח"א שם [א, פד:] כתב: "ונפשם צרורה בצרור החיים, שאין נפשם נכרתת מצרור הנשמות מן כסא הכבוד, שהוא המקום אשר שם דירת הנשמה של צדיקים". הרי שפסוק זה מורה על הדביקות היותר גדולה ששייכת שתהיה בין הנשמה להשי"ת. ולדביקות זו יכולה הנשמה להגיע כאשר האדם עושה תשובה בשעת מיתתו. א"כ התשובה מגיעה לפסגתה כאשר היא נעשית סמוך למיתה, כי מהותה של התשובה היא השבה אל השי"ת [כפי שנתבאר בנתיב התשובה פ"א הערה 139], ובשעת מיתה בלא"ה האדם שב אל השי"ת, ולכך זו שעתה היפה של התשובה. ונאמר [דברים כח, ו] "ברוך אתה בבואך וברוך אתה בצאתך", ופירש רש"י שם "שתהא יציאתך מן העולם בלא חטא כביאתך לעולם". ובב"מ פו. "אשריך רבה בר נחמני שגופך טהור ויצאתה נשמתך בטהור", הרי שיש ענין שנשמת אדם תצא ממנו בטהרה ובלא חטא.

<> בנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 26], והובא בהערה הקודמת. ובשבת קיח: מובא שרבי יוסי התפלל על עצמו שיהיה חלקו עם המתים בדרך מצוה. וכתב על כך להלן פ"ד מי"ח [ד"ה וכבר רמזו] בזה"ל: "ולמה אמר 'עם המתים בדרך מצוה', ולא 'עם עושי מצוה'. אבל המתים בדרך מצוה הנה הוא מתנועע אל השם יתברך, נחשב שהוא עם השם יתברך... כאילו הוא אחד עמו. מה שאין כן מי שעשה כבר המצוה, וקנה אותה, הרי קנה המדריגה שיש לעושי מצוה, אבל לא יאמר בזה שהוא מתעלה להתדבק בו יתברך לגמרי. אבל כאשר הוא מת בדרך מצוה, היה מתעלה להתדבק בו, ומתוך זה הרי הוא מת, הרי מתדבק עם השם יתברך... וזהו מה שאמרנו למעלה 'ושוב יום אחד לפני מיתתך', כי ראוי שתהא המיתה מתוך תשובה". וראה שם בהערות בנוגע ל"שוב יום אחד לפני מיתתך", האם זהו דין בתשובה, או שזהו דין במיתה. וראה עוד בח"א לשבת קיח: [א, נח:].

<> ובכך מיישב שאלתו השלישית והרביעית למעלה [אחרי ציון 1275]: "'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך', מאיזה טעם דבר זה. ועוד, אין הדברים נקשרים יחד 'אל תהי נוח לכעוס, ושוב יום אחד לפני מיתתך'". ועל כך ביאר, ששלימות האדם מחייבת שיהיה שלם עם זולתו ["יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך"] ושלם עם עצמו ["אל תהי נוח לכעוס"] ושלם עם בוראו ["ושוב יום אחד לפני מיתתך"].

<> (א) "והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים". (ב) "והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה". (ג) "ואף כל דבריהם כגחלי אש", וכמו שמבאר.

<> מיישב בזה את שאלתו השניה למעלה [לאחר ציון 1274]: "ועוד, הרי רבי אליעזר אמר דברים הרבה", ועל כך מיישב שאמנם ר"א אמר דברים הרבה, אך הם ששה דברים המחולקים לשתי קבוצות של שלשה דברים, א"כ אין בכך חריגה מ"הם אמרו שלשה דברים", וכמו שמבאר. וברוב נוסחאות המשנה איתא "הם אמרו שלשה שלשה דברים" [ראה שנויי נוסחאות המודפס במשניות], ולפי דבריו כאן הענין מחוור מאוד, שהם אמרו בבות בנות שלשה דברים בכל בבא ["שלשה שלשה"].

<> והוא היחס לתלמידי חכמים. ואודות שהתלמיד חכם הוא בגדר "שכל", כן כתב בבאר הגולה באר השני [קעב:], וז"ל: "מדת השכל בתלמיד חכם", ועל פי זה ביאר שם מדוע תלמיד חכם הוא נוקם ונוטר כנחש [יומא כב:], ושם הערה 336. ובנתיב התורה פי"א [א, מט:] כתב: "תלמיד חכם יש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון". ובנצח ישראל פל"ה [תרסא.] כתב: "תלמידי חכמים... [הם] אותם שיש בהם השכל". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.] כתב: "החכם בו שכל נבדל מן החמרי", וראה שם הערה 41. ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] ביאר ששנאת ע"ה לת"ח ניזונת משנאת החמרי לשכלי. ובנתיב התוכחה פ"ב [ב, קצג.] כתב: "ובפרק שני דייני גזירות [כתובות קה:] אמר אביי, האי צורבא מדרבנן דמרחמי ליה בני מאתיה [ת"ח שבני עירו אוהבים אותו], לא משום דמעלי טפי, רק משום דלא מוכח להו במילי דשמיא [אין זה משום מעלתו, אלא משום שאינו מוכיח אותם במילי דשמיא], עד כאן. פירוש, כבר אמרנו כי הת"ח בעם הוא דומה כמו השכל בגוף... והשכל בגוף מושל על הגוף, ומורה להם את אשר יעשו. וא"א שיהיה אהבה וחיבור בין השכל והגוף, כי השכל פועל בגוף, ואין זה חיבור ואהבה כלל. ולפיכך האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מאתיה, אי אפשר שיהיה זה רק משום שאין עליו משפט השכל, דלא מוכח להו במילי דשמיא. ומזה הצד יש כאן חיבור ואהבה... ויש לו לת"ח משפט השכל להנהיג ולהוכיח הדור, וזה מבואר". וראה דבריו בח"א למכות יא. [ד, ב.] בביאור הגמרא שם ש"קללת חכם אפילו בחנם היא באה", שתלה זאת "כי הת"ח יש לו השכל" [הובא למעלה פ"א הערה 688].

<> פירוש - אין שלשת הדברים האחרונים [השייכים לשכל] משתתפים עם שלשת הדברים הראשונים [השייכים לאדם]. ובכת"י כאן כתב: "ועוד אמר ג' דברים בפני עצמם, שאינם שייכים אל ג' דברים הראשונים". ואודות שהשכל אינו משתתף עם האדם, אלא נבדל מהאדם, כן כתב למעלה פ"א מ"ד בביאור המשנה שם "והוי מתאבק בעפר רגליהם", שכתב [לפני ציון 687]: "דבר זה ראוי, וזה מפני כי השכל גם כן נבדל מן האדם, ואם מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל", ושם הערות 688, 689. וראה למעלה הערה 852.

<> הרמב"ם מנה הדביקות לחכמים כאחת מתרי"ג מצות, שבספר המצות שלו מצות עשה ו, כתב: "היא שצונו להדבק עם החכמים ולהתיחד עמהם, ולהתמיד בישיבתם ולהשתתף עמהם בכל אופן מאופני החברה, במאכל ובמשתה ובעסק, כדי שיגיע לנו בזה להדמות במעשיהם, ולהאמין הדעות האמתיות מדבריהם. והוא אמרו יתברך [דברים י, כ] 'ובו תדבק'... ובא הפירוש [ספרי דברים יא, כב] 'ולדבקה בו', הדבק בחכמים ותלמידיהם". וא"כ יש לשאול, מה חידש בזה ר"א, הרי זו אחת מתרי"ג מצות התורה. והרבינו יונה כתב כאן: "כנגד אורן, ולא קרוב". אמנם המהר"ל מפרש בסמוך שהאזהרה שלא להתקרב מדי היא הבבא השניה של ר"א ["והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה"], אך בבבא הראשונה דיבר רק על ההתקרבות, ומה הוסיף בזה על המצוה שנאמרה בתורה. ויש לומר, שר"א ביאר את התועלת שיש לאדם מכך שדבק בחכמים, שמקבל מכך הנאה כפי שהאדם נהנה מהתחממות האור, וכמו שמבאר בסמוך.

<> לשון הרמב"ם כאן: "והמשיל זה במי שמתחמם באש, שאם ישב רחוק ממנו יהנה בחומו, ויקבל תועלת באורו". וכן כתב כאן רבינו יונה: "משל למתחמם כנגד האור, אם עמד ברחוק כראוי לו, נמצא נהנה ואינו נכוה... כן המתחמם כנגד אורן של חכמים, ונהנה מחכמתם וכו'". והתחממות נחשבת להנאה, וכמבואר בשו"ע אור"ח סימן תקיא סעיף א, ובמשנה ברורה שם סק"א.

<> לשון המשנה שם "יהי ביתך בית ועד לחכמים, והוי מתאבק בעפר רגליהם, והוי שותה בצמא את דבריהם", ולשונו שם [לאחר ציון 682]: "אמר 'יהי ביתך בית ועד לחכמים', שיהיה בתוך ביתו חכמים, וזהו שלימות גדול כאשר ביתו הוא עומד לחכמים... 'הוי שותה בצמא את כל דבריהם'. פירוש, כמו שהשכל הוא משלים את האדם, וכאשר אין השכל באדם אז האדם חסר, ובשכל יושלם האדם. ולפיכך ישתה האדם בצמאה דבריהם, כי האדם שלא ישתה הוא חסר, ובשתיה יושלם. ולפיכך הוא שותה בצמאה, והוא להוט מאד אחר השלמת חסרון שלו, שכל זמן שהוא חסר אינו בטוב. ולכך ישתה בצמאה דבריהם גם כן, שבזה נראה כי התלמיד חכם הוא השלמת בני אדם, כמו שהוא אצל האדם שהשכל הוא השלמת האדם, וכאשר אין בו שכל הוא חסר". ובבאר הגולה באר השביעי [שסה.] כתב: "כאשר האדם יש לו חבור אל השכל, הוא התלמיד חכם... נכנס בגדר עמו... כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי, ולפיכך הדבק בתלמיד חכם... יש לו גם דביקות בשכינה, אף כי אינו תלמיד חכם כלל... ואל הבריאה הזאת ראוי שיתחבר הכל" [הובא למעלה פ"א הערה 684]

<> כן ביארו כאן הרמב"ם והרבינו יונה. ובתפארת ישראל כאן כתב: "תזהר שלא תפגם כבודם על ידי שאתה רגיל תמיד עמהם". ולמעלה פ"א מ"ד [לאחר ציון 684] כתב: "ואמר 'הוי מתאבק בעפר רגליהם', כלומר שלא יהיו החכמים נחשבים אליו כמו דרך החברים, שבזה היה ממעט במעלת החכמה כאשר הוא עדיין אינו חכם כמותם. אבל יהיה מתחבר להם, דהיינו להשפיל תחת רגליהם. וזהו 'הוי מתאבק בעפר רגליהם', שהוא סוף שפלותם, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ויהיה מתאבק בהם להשפיל עצמו לגמרי, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ודבר זה ראוי, וזה מפני כי השכל גם כן הוא נבדל מן האדם, ואם מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל. ולא שיהיה נבדל לגמרי מן התלמיד חכם, שאם כן לא היה התלמיד חכם אצל האדם במדריגת השכל שהוא באדם, שנמצא השכל בביתו, הוא גוף האדם הגשמי, שדומה לבית, כי השכל נבדל מן האדם, רק יש אל האדם קשור עם השכל, ובזה האדם מתאבק בשכל. וכך יהיה נוהג עם תלמיד חכם בביתו, שיהיה נמצא תלמיד חכם בביתו, אבל לא יהיה לו חבור גמור אליהם, רק מתאבק בעפר רגליהם כאשר ראוי לנהוג. וכאשר ימצא השכל באדם, שהוא נבדל מן האדם, אין לו חבור גמור עמו, רק שנמצא עמו, והבן זה". וראה למעלה הערה 1189.

<> מונה את דבריו, כדי להורות כיצד יש שלשה דברים בבבא זו של דברי ר"א. והמשך המשנה ["נשיכת שועל" וכו'] הוא המשך השלב השני, והשלב השלישי הוא "ואף כל דבריהם כגחלי אש", וכמו שיבאר [ראה הערה 1334].

<> כי כל שונא מבקש להאביד את שנואו [ראה למעלה הערה 762], והנשיכה היא העדר הנשוך, וכמו שכתב בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:]: "כל נשיכה הוא העדר לאותו שנושך, והוא כמו נשיכת נחש". וכן נאמר [בראשית לג, ד] "וירץ עשו לקראתו ויחבקהו ויפול על צוארו וישקהו ויבכו", ודרשו חכמים [ב"ר עח, ט] "מלמד שלא בא לנשקו, אלא לנשכו, ונעשה צוארו של אבינו יעקב של שיש, וקהו שיניו של אותו רשע". ומבואר שם במדרש שנשיכה זו נובעת מפאת הכלל ש"הלכה שעשו שונא ליעקב". ועוד אמרו חכמים [פסחים מט:] "אמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. אמרו לו תלמידיו, רבי, אמור ככלב. אמר להן, זה נושך ושובר עצם, וזה נושך ואינו שובר עצם". וכתב על כך בנתיב התורה פט"ו [א, סה.] בזה"ל: "פירוש, כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים. וזה שאמר 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור', ומפרש שהוא משבר העצם, כלומר שהוא מאבד אותו. וכמו שהחמור מאבד העצם מן האדם השכלי, עד שאין מציאות לו לגמרי, כי העצם הוא עיקר קיום האדם, שהאדם נסמך עליו כל בנינו, והחמור משבר אותו. וכך האדם שהוא חמרי רוצה לבטל התלמיד חכם שהוא שכלי, וזה מפני כי החמרי הוא העדר השכלי לגמרי, עד שאין לו מציאות מצד החמרי... וזה שאמר 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור', ודבר זה מבואר". וראה להלן הערה 1556. אמנם המהרש"א בח"א לפסחים שם כתב: "אין דרך השונא לנשוך ממש".

<> לא מצאתי מקורו. והרע"ב כאן כתב: "נשיכת שועל - רפואתו קשה, לפי ששיניו דקות עקומות ועקושות, וצריך הרופא לחתוך הבשר באיזמל ולהרחיב הנשיכה", וכן הוא ברש"י כאן.

<> הנה אמרו חכמים [פסחים מט:] "אמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. אמרו לו תלמידיו, רבי, אמור ככלב. אמר להן, זה נושך ושובר עצם, וזה נושך ואינו שובר עצם" [ראה הערה 1319]. ולפי דבריו כאן יקשה, מדוע לא אמר "ואנשכנו כשועל". וצ"ע.

<> ב"ב עה. "אמר ליה, ריקא, אלמלא לא ראית לא האמנת, מלגלג על דברי אתה. נתן עיניו בו, ונעשה גל של עצמות", ובנצח ישראל פנ"א [תתכ:] כתב: "ומפני שלא היה מאמין, עשאו גל עצמות, שנענש על ידו ומת, ונעשה גל עצמות", ושם הערה 55.

<> כן כתב הרבה פעמים שהרוחני הוא אחד, ואילו הגשמי הוא מרובה ומחולק. וכגון, בגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכן נאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו וגו'", ופירש רש"י שם "כמה מעלות היו, ופסען משה בפסיעה אחת". וכתב שם בגו"א אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז ביאר שם מדוע בחלום יעקוב נעשו כל האבנים לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד... ולא יצטרף אליו [אל יעקב] רבוי כלל, רק אחדות", וראה שם הערות 70, 74, 90. [הובא למעלה בהערות 173, 304]. @**ומקור מפורש**^ הוא בגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטל יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי".

<> צרף לכאן את מאמרם [מכות יא.] "קללת חכם אפילו על תנאי היא באה" ["אפילו על תנאי - ולא נתקיים התנאי, אעפ"כ היא באה" (רש"י שם)]. וכתב שם בח"א [ד, ב.]: "קללת ת"ח אפילו על תנאי היא באה... לגודל כח השכל, אשר אין השכל תנאי כלל, כאשר ידוע מענין השכל". וביאורו, כי "תנאי" הוא בבחינת "מחצה", ואין מחצה בעניני השכל, וכמבואר כאן.

<> פירוש - יש קפידא בלבו של התלמיד חכם כנגד אדם אחר.

<> מבאר שעקיצה פחותה מנשיכה, דלא כרע"ב כאן שביאר "עקיצת עקרב קשה מנשיכת נחש [גרס "נחש" ולא "שועל"]". וכן בנצח ישראל פל"א [תר.] ביאר שעקיצה קלה מנשיכה, שכתב: "מצאנו שני דברים הנושכים; האחד - הוא עקרב, כמו שאמרו 'עקיצתן עקיצת עקרב', והעקרב הוא נושך וממית בודאי. ומכל מקום אינו רק עוקץ אחד, ואינו מכלה הגוף וממית. והחמור הוא נושך ומשבר הגוף, כמו שאמר רבי עקיבא [פסחים מט:] כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. וקאמר ולימא ככלב, זה נושך ואינו משבר עצמות, וזה נושך ומשבר עצמות". וכן כתב בח"א לב"ב עד. [ג, צח:].

<> ברכות לג. "אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק. אמר רב ששת, לא שנו אלא נחש, אבל עקרב פוסק", ופירש רש"י שם "אבל עקרב פוסק ונוטלו, לפי שהעקרב מסוכן לעקוץ יותר משנחש מוכן לישוך". ובנצח ישראל פל"א [תר.] כתב: "כי העקרב הוא הממית, כמו שאמרו 'עקיצתן עקיצת עקרב'". וראה הערה קודמת. ובנצח ישראל פ"מ [תשז.] כתב: "העקרב שנושך את האדם... הוא לרע... הנחש אינו ממית כל כך כמו העקרב". ובגבורות ה' פע"א [שכה:] כתב: "הנחש ועקרב יש כח להם להעדיר ולהמית... כי אותם שיש להם כח על ההעדר יש להם כח עליון, כמו נחש ועקרב, שהם ממיתים, ויש להם כח על העולם, שהרי הם ממיתים האדם".

<> שרף הוא מין נחש [מאירי כאן].

<> לשון הרע"ב כאן: "לחישת שרף - כהבל היוצא מפי השרף ששורף בשעה שהוא לוחש".

<> כי הכועס נקרא "רתחן" [פסחים קיג:]. ובסנהדרין קט: כתב רש"י "שהרתיח - שהכעיס". ובדרשות הר"ן, דרוש חמישי, כתב: "כמו שהוא מחוייב שמי שיהיה דם לבו חם רותח, שיהיה מוכן אל הכעס, כן יתחייב שמי שיכעוס תמיד, שיתחמם מזג לבו, ויטה טבעו שיהיה מוכן אל הכעס". וממילא הכעס מקביל להבל היוצא מהשרף.

<> כמו שאמרו [ברכות לג.] "נפל לחפירה מלאה נחשים ועקרבים, מעידין עליו שמת, דאגב איצצא מזקי", ופירש רש"י שם "כשנפל עליהם ודחקם, הזיקוהו". הרי כאשר גרם לנחש לכעוס [שדחקו בנפילתו עליו], סכנתו קרובה. ורש"י שבת סב: כתב: "ארס של נחש, וקרי לה 'עכס' על שם שאינו מטילו אלא על ידי כעס".

<> בנתיב התורה פי"ב [א, נא.] כתב: "ויש לך להבין כי המבזה את התלמיד חכם אין לו רפואה [שבת קיט:], ממה שנתבאר אצל 'עקיצתן עקיצת עקרב', נתבאר באריכות דבר זה עיין שם. כי השכל יש לו המציאות הגמור, וזה בארנו כמה פעמים, והחומר אין לו מציאות. ואף הצורה שהיא מוטבעת בחומר, אין לו מציאות גמור. והמבזה את התלמיד חכם, כאילו אינו דבר ממש, הרי הוא מתנגד אל המציאות הגמור, והמתנגד אל המציאות הוא בעצמו בעל העדר הגמור. ולכך אמר 'ועקיצתן עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף', כי אלו דברים מביאים המיתה". ובח"א ב"מ פד: [ג, לז.] כתב: "אין חטא שגורם הפסד כמו מי שפוגע בכבוד חכמים, ששאר חטאים אין בהם דבר זה שיהיה בהם הפסד כמו הת"ח, שעקיצתן עקיצת נחש ושרף. והטעם הזה כי השכל הוא יותר קרוב אל המציאות, כאשר בארנו, ולכך השכל נקרא 'אור'... כי האור מורה על המציאות. ולפיכך המתנגד אל השכל הוא מתנגד אל המציאות, עושה עצמו בלתי נמצא, והוא נעדר. ויש להבין נחש ושרף, אשר אלו מה שאמר 'עקיצתן עקיצת', שניהם נבדלים מן האדם, כך הת"ח הוא נבדל מן שאר אדם, ולכך הוא פועל במי שהוא מתנגד אליו". וראה בבאר הגולה באר השלישי [רפו:].

<> גורס "אף כל דבריהם", ולא "וכל דבריהם". וכן מובא בשנויי נוסחאות שבמשניות.

<> פירוש - "ואף כל דבריהם כגחלי אש" אינו המשך ל"נשיכתן נשיכת שועל... ולחישתן לחישת שרף", אלא חוזר לנאמר לפני זה "והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה", שהוזכרו למעלה במשנה שתי הנהגות כלפי תלמידי חכמים [ההתקרבות ("והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים"), ושמירת המרחק מהם ("והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה")], וכאן נאמרה הנהגה שלישית ביחס של האדם כלפי תלמידי חכמים, וכמו שמבאר.

<> לשון רש"י כאן: "וכל דבריהם אף קלות שבקלות, כי פורץ גדרן של חכמים, כגון יחוד של פנויה".

<> ביאור המאמר הזה נמצא בבאר הגולה באר הראשון [סו.].

<> לשון רש"י שם: "עשה ולא תעשה - יש בהן שאין בהם חיוב מיתה, אבל דברי סופרים חייבין מיתה על כולן, כדכתיב [קהלת י, ח] 'ופורץ גדר ישכנו נחש'". ובבאר הגולה באר הראשון [סב.] כתב על כך: "ובזה גם כן הרבו התלונה, איך דבר זה אפשר שיהיה יותר נזהר בדברי סופרים משיהיה נזהר בדברי תורה. אבל דבר זה אין תמיה כלל... כי גזירת חכמים אשר גזרו הוא הדבר אשר ראוי לפי חכמתם. ואין ספק אחר שהאדם הוא גם כן אנושי, יותר עונשו ממהר לבא. וזה כי האדם אשר הוא טבעי, אם הוא חטא בדבר הטבעי, שיתקרב אל האש, הוא נכוה מיד, יותר משאילו היה חוטא בדברים האלקיים. שאם אכל תרומה בטומאה, אף כי חטא בדבר קדוש אלקי, שהתרומה קדושה, אינו כמו מי שחטא בדברים הטבעיים, כי תכף שנותן אצבעו באש מיד נשרף האצבע. וזהו מפני שהאדם הוא טבעי בעצמו, ולכך בעולם הזה, שהוא טבעי, אם עושה כנגד הטבע, ממהר לבא עונשו עליו. אבל מי שאוכל תרומה בטומאה, שחטא בדברים אלקיים לגמרי, עונשו יותר לעולם הבא שאינו טבעי, ואם בא עליו עונש בעולם הזה, אינו ממהר כל כך לבא. וכך הדבר הזה בעצמו; כאשר הוא חוטא בגזירת חכמים, שהם השכל האנושי, על זה בא עליו העונש מיד, כי שכל זה קרוב אליו בעולם הזה מכח גזירת חכמים. והחוטא במצות התורה, שהם אלקיים, עונשו יותר בעולם הבא, אשר העולם הבא הוא אלקי, ואינו קרוב אליו... העונש ממהר לבוא בעולם הזה על גזירת חכמים, במה שהוא חוטא במדריגת שכל שהוא בעולם הזה, לכך מקבל מיתה ומסתלק מן העולם הזה... בדבר זה מצות דרבנן חמור יותר, מפני שגזרו אותם רבנן, ממהר המיתה לבוא, &**ונכוה האדם בגזירתם ובגחלתם**^, לפי שעבר דבר שהוא קרוב אל האדם ביותר, כמו שהיא גזירה דרבנן". ושם מביא הסבר שני למאמר. וראה למעלה בהקדמה הערה 169.

<> כוונתו מבוארת על פי דבריו להלן, שכתב בסמוך: "ואמר עוד שלשה מה שינהג עם תלמידי חכמים, דהיינו שיהיה דבק בחכמים ["והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים"], ויהיה נזהר שלא יעשה דבר נגד כבודם ["והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה"], וגם לא יעבור גזירותם, וזהו האחרון שאמר 'ואף כל דבריהם וכו''". הרי שנאמרו במשנה שלש הנהגות עם תלמידי חכמים, כאשר שתי ההנהגות הראשונות הוזכרו ביחד זו אחר זו, ואילו ההנהגה השלישית הופרדה מהם ונזכרה בפני עצמה [לאחר שאמרו "שנשיכתן נשיכת שועל וכו'"]. ומעתה בא לבאר מדוע העונש המשולש [שועל, עקרב, ושרף] שהוטל על הפוגע בכבוד חכמים חוצץ בין ההנהגה השניה להנהגה השלישית.

<> פירוש - שלשת העונשים הקודמים שהוטלו על הפוגע בכבוד חכמים, ושהוזכרו במשנה. [ואולי צריך לומר "כי שלשה העונשים"].

<> "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך", "ואל תהי נוח לכעוס", "ושוב יום אחד לפני מיתתך".

<> "נשיכתן נשיכת שועל, ועקיצתן עקיצת עקרב, ולחישתן לחישת שרף". ובזה מיישב את שאלתו הרביעית והחמישית מלמעלה [לאחר ציון 1276]: "ועוד אין הדברים נקשרים יחד; 'אל תהי נוח לכעוס, ושוב יום אחד לפני מיתתך'. וכן 'הוי זהיר בגחלתן של חכמים' שאמר אחר כך. ועוד, כפל הלשון 'שנשיכתן נשיכת שועל, ועקיצתן עקיצת עקרב, ולחישתן לחישת שרף, ואף כל דבריהם כגחלי אש', מה ענין כל אחד ואחד, שכל כך הרבה לומר".

<> נשיכת שועל, עקיצת עקרב, ולחישת שרף.

<> יבאר שנשיכת שועל היא מורה על פגיעה קלה אך ממושכת בכבוד הת"ח, שעונשו אינו ממהר כל כך לבוא, אלא מגיע רק נשיכה תמידית וממושכת. ועקיצת עקרב היא כנגד פגיעה יותר גדולה בכבוד הת"ח, שנענש יותר במהירות. ולחישת שרף היא כנגד פגיעה קשה בכבוד הת"ח, שאף בדיבור יענש מיד. וזהו להיפך מביאורו הקודם שהמשנה היא הולכת בסדר של "פוחת והולך"; נשיכת שועל מורה על כח השנאה של הת"ח, ועקיצת עקרב מורה על כח הקפידא של ת"ח, ולחישת שרף מורה על כח הכעס של ת"ח.

<> ועל כך אמר "ולחישתן לחישת שרף", וכמו שיבאר.

<> ועל כך אמר "עקיצת עקיצת עקרב", וכמו שיבאר.

<> ועל כך אמר "נשיכתן נשיכת שועל", וכמו שיבאר.

<> ולכך אין היזק השועל בא אלא רק לאחר רבוי הנשיכה, כי אין היזקו בא במהירות כפי שנעשה על ידי ארס. ומשמע מלשונו שיש לשועל ארס קצת, רק שאין לו "ארס כל כך". ולא מצאתי מקורו לזה. וראה רש"י חולין נג. שכתב "אין דרוסה לכלב, דאין לו ארס".

<> פירוש - העדר הארס של השועל מורה שנשיכתו מזיקה לא באופן חד פעמי, אלא מצד רבוי והעמקת הנשיכה. והמקביל לכך בפגיעה בת"ח היא פגיעה המזיקה לא מפאת חומרתה, אלא מפאת רבויה, שחוזרת ונשנית.

<> כמו שאמרו [עירובין סג.] "תלמיד אחד היה לו לרבי אליעזר שהורה הלכה בפניו. אמר רבי אליעזר... תמיה אני אם יוציא זה שנתו, ולא הוציא שנתו". ובגו"א ויקרא פ"י אות ב ביאר מדוע עונשו ממהר לבוא עליו.

<> ע"ז לא: "כל השרצים יש להן ארס, של נחש ממית, של שרצים אינו ממית".

<> אין כוונתו שהלחישה היא כמו דיבור, כי זה לא שמענו. אלא כוונתו שלחישת הנחש היא נגיעה בלבד שהנחש נוגע באדם, ו"נגיעה בלבד" מקבילה לדיבור הפוגע בכבוד חכמים, שאף הדיבור אינו אלא נגיעה גרידא. וכן כתב למעלה [לפני ציון 1344]: "אף אם נוגע בת"ח בדבור בלבד, כיון שהוא דבר גדול, נענש מיד". ואודות שהנחש ממית בנגיעה בלבד, כן אמרו חכמים [ב"ק כג:] "השיך בו את הנחש ["שנטל את הנחש בידו והגיע פיו ליד חבירו עד שנכנסה לתוכו ונשכו ומת" (רש"י שם)] רבי יהודה מחייב ["מיתה" (רש"י שם)]... לדברי רבי יהודה ארס נחש בין שיניו הוא עומד ["ובלא כוונת הנחש יצא הארס" (רש"י שם)], לפיכך מכיש בסייף ["דהוה ליה כאילו הרגו בסייף, שהורג ממש, הוא ולא גורם" (רש"י שם)]". וראה להלן מציון 1467 ואילך שביאר את משנתינו בהסבר שני.

%[משנה יא]

<> כפי שכתב הרבה פעמים, וכמלוקט בהערות 1267, 1272.

<> לשונו למעלה פ"א מ"ב [לאחר ציון 326]: "כי הנבראים נבראו בשביל שיש בהם הטוב, ואם לא היה בנמצאים הטוב, לא היו נבראים. כי הדבר שאינו טוב בעצמו, אין ראוי שיהיה לו המציאות, ויותר ראוי שיהיה נעדר, ולא יהיה לו המציאות. אבל מציאותו בשביל הטוב שיש בו. וכמו שבריאתו הוא בשביל הטוב, מכל שכן קיום העולם ועמידת כל הנבראים הוא מפני שנמצא בהם הטוב. ואם לא היה נמצא בנבראים הטוב, לא היה ראוי להם הקיום, רק מצד הטוב שנמצא בכל אחד יש לו קיום", ושם הערה 327.

<> המשך לשונו למעלה בפ"א מ"ב: "ומפני זה חתם בכל בריאה ובריאה במעשה בראשית [בראשית א, ד] 'וירא אלהים כי טוב'. וזהו בפרט כל בריאה ובריאה בפני עצמה. וכן בכלל כל הבריאה [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד'. ודבר זה, כי כאשר הדבר הוא טוב, אז ראוי לו הבריאה, שיהיה נברא ונמצא הדבר שהוא טוב, וכן אין לדבר קיום רק מצד הטוב. ובכל הימים נאמר 'כי טוב'... והתבאר כי אין לדבר קיום רק מצד הטוב. וזה כי כאשר יש בנברא חסרון, ולכך אינו טוב, ודבר שהוא חסר קרוב אל ההעדר, שמגיע אל ההעדר לגמרי. אבל הטוב שאין בו הרע והחסרון, הוא רחוק מן ההעדר, וראוי לו הבריאה והקיום. והשם יתברך העיד על הכללים שבהם הטוב, אף על גב שנמצא בפרט שלהם החסרון, ולפיכך הפרטים מקבלים העדר בודאי, אבל הכללים הם עומדים, ועליהם העיד שהבריאה היא טובה, שכל מין ומין יש בו הטוב. וכלל הבריאה העיד הכתוב גם כן עליהם, שנאמר [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב'. ואין להאריך בדבר זה, כי הם דברים ברורים, מעידים על זה הכל, כי ההעדר שמקבל הנברא הוא מפני החסרון, אשר הוא הרע הדבק בנברא, מביא אותו אל ההעדר", ושם הערות 329, 726.

<> בדבור "כבד את אביך ואמך" [שמות כ, יב], לעומת הדברות השניות שנאמר [דברים ה, טז] בכבוד אב "למען ייטב לך".

<> לשון הגמרא שם: "שאל רבי חנינא בן עגיל את רבי חייא בר אבא, מפני מה בדברות הראשונות לא נאמר בהם 'טוב', ובדברות האחרונות נאמר בהם 'טוב'... הואיל וסופן להשתבר. וכי סופן להשתבר מאי הוי, אמר רב אשי חס ושלום פסקה טובה מישראל". ולכאורה מגמרא זו מבואר לאידך גיסא; הואיל וסוף הלוחות הראשונות להשתבר, לכך מן הראוי שלא יאמר בהם "טוב", כדי שהשבירה לא תחול על הטובה. אך לא מבואר שם שמחמת שלא נאמר בהן "טוב" לכך סופן להשתבר. אמנם לפי המבואר בהערה הבאה הענין מתיישב ברווחא, כי מה שלא נאמר בלוחות הראשונות "טוב" הוא גופא סימן שהלוחות הראשונות אינם במדריגת העוה"ז, ולכך נשתברו כשישראל חטאו וירדו ממדרגתם העליונה למדרגת העוה"ז. אך אם היה נאמר בהם 'טוב', היו הלוחות שייכים לעוה"ז, ולא היו נשברים כתוצאה מהחטא.

<> לשונו שם [תקיח:]: "הלוחות הראשונות לא היו ראויים לפי העולם הזה, ולכך לא נאמר בהן 'טוב'. כי מלת 'טוב' נאמר על המציאות, שהוא מציאות ראוי וטוב. ולכך תמצא בכל מעשה בראשית בכל יום ויום 'וירא כי טוב', לומר כי המציאות הוא ראוי וטוב. ולוחות הראשונים, מפני מעלתם לא היו ראויים לפי המציאות העולם הזה, ולכך אין ראוי שיהיה נכתב בהן 'טוב'. ואי אפשר לומר כי הלוחות הם לפי מדרגת העולם הזה, רק אם נאמר שהמקבלים הם ראויים אל הלוחות. שאם היו המקבלים במדרגת המלאכים, אז היו ראוים אל הלוחות. ולכך אם נאמר 'טוב' בלוחות הראשונות, שהיה מורה כי הלוחות הם לפי מדרגת עולם הזה לפי המקבלים. ואם היו משתברים הלוחות בשביל החטא, הרי פסקה טובה חס ושלום מישראל. כי מה שנשתברו הלוחות מורה כי אין לישראל המדרגה הראשונה שהיה להם כבר, והיה מורה שאין לישראל עוד אחר החטא המציאות הראוי, שמורה עליו לשון 'טוב'. אבל עכשיו שלא נאמר בהם 'טוב', ומורה זה כי הלוחות אינם לפי עצם מציאות העולם הזה, רק היה הלוחות במה שהיו ישראל במדרגת המלאכים כשקבלו התורה, אשר אותה המדרגה אינה ראויה לפי מציאות עולם הזה, והיו ישראל גם כן במדרגת המלאכים. וכשנשתברו עתה מפני החטא, לא פסק מישראל שם המציאות הראוי לעולם הזה, אבל פסקה מהן המדרגה שאינה ראויה למציאות עולם הזה, שהיו ישראל במדרגת המלאכים... לכך דוקא בלוחות השניות, שהיו מעשה משה [שמות לד, א], והוא ראוי לפי מדרגת עולם הזה. ודבר שהוא ראוי לפי המציאות נאמר בהן 'כי טוב'... וזה שאמר רב אשי דלכך לא נאמר בהן 'כי טוב' שיאמרו חס ושלום פסקה טובה מישראל. ורוצה לומר אם כתב בלוחות ראשונות 'טוב', וזה היה מורה כי הלוחות הם לפי המציאות של עולם הזה, ואם היו נשברים, היה זה חס ושלום מורה שפסקה טובה מישראל. ודבר זה מבואר בלי ספק ובלי קושיא". וכן נגע בזה שוב שם פמ"ג [תרעה.], ושם פמ"ד [תרפח.].

<> לשונו למעלה פ"א מ"ב [לפני ציון 343]: "כי ההעדר שמקבל הנברא הוא מפני החסרון, אשר הוא הרע הדבק בנברא, מביא אותו אל ההעדר". ובנתיב התשובה פ"א [לפני ציון 132]: "כי ראוי אל החוטא הרע, כי דבק בו הרע, ורודף אחריו הרע". וראה להלן הערה 1518.

<> לשונו למעלה פ"א מ"ב [לאחר ציון 336]: "והתבאר כי אין לדבר קיום רק מצד הטוב. וזה כי כאשר יש בנברא חסרון, ולכך אינו טוב, ודבר שהוא חסר, קרוב אל ההעדר, שמגיע אל ההעדר לגמרי". כי חסרון אחד גורר אחריו חסרון שני, עד שהוא מגיע אל ההעדר לגמרי. וכן כתב בגו"א דברים פכ"ה אות א לגבי מחלוקת, וז"ל: "הריב גם כן, כי כאשר יתחיל מעט, סוף שיהיה גדול, עד שלא תוכל להשקיט אותו". ועל כך אמרו חכמים [סנהדרין ז.] "האי תגרא דמיא לצינורא דבידקא דמיא, כיון דרווח - רווח". וכתב על כך בנתיב השלום פ"א [א, ריח.], וז"ל: "המחלוקת דבק בו החסרון וההעדר, עד שתמיד מוסיף והולך, שכך הוא כל דבר שדבק בו ההעדר, שמוסיף בו ההעדר תמיד. כי הבגד שהוא שלם, קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע". וכן כתב קודם לכן בנתיב השלום פ"א [א, רטז.], וז"ל: "כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם, קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם. ומיד כאשר מתחיל בו שבר, אז מקבל עוד שבירה, כי דבק בו החסרון". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:] כתב: "כי הכלי אשר הוא שלם וחזק בעצמו, אין צריך שיהיה ירא מן השבירה כאשר הוא חזק. אבל כאשר הוא רע, קל הוא השבירה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר". הרי שחסרון אחד גורר אחריו חסרון אחר. וראה נצח ישראל פכ"ה הערה 7, באר הגולה באר השביעי הערה 269, ולמעלה פ"א הערות 940, 1054, ופרק זה הערות 248, 288, 291, ולהלן פ"ה מי"ז [ד"ה אמנם יש].

<> פירוש - בריאה שהיא טובה היא ראויה אל המציאות, כי אין להעדר שום אחיזה בבריאה זו, כי ההעדר דבק ברע, אך דבר שהוא כולו טוב הוא מסולק לגמרי מאחיזת הרע. דוגמה לדבר; אמרו חכמים על דוד המלך [שבת ל:] שמלאך המות לא היה יכול לקחת את דוד, כי לא פסק פיו מללמוד תורה. וטעם הדבר, שאין הרע דבק בטוב, והעוסק בתורה הוא בן חורין ממלאך המות, וכמבואר להלן פ"ג מ"א [ד"ה ועוד בארנו]. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט:] כתב: "מדת גמילות חסד על ידו זוכה האדם לזקנה ולאריכות ימים... כי גומלי חסדים יש בהם הטוב, כאשר הם עושים טוב לאחרים. ומפני כך ראוי להם החיים והזקנה, כי הטוב מסולק מן ההעדר, שהוא רע. וכאשר הוא מסולק מן ההעדר, זוכה לזקנה, שהוא הקיום בעולם הזה. וכל זה בשביל כי גמילות חסדים הוא טוב, וכל דבר שהוא טוב יש לו קיום, כאשר הוא מסולק מן ההעדר שהוא רע, והוא הפך הטוב".

<> בגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועוד] כתב פסוק אחר מהתורה, וז"ל: "ועוד מצאנו שנקרא העין 'רע', כדכתיב [דברים טו, ט] 'ורעה עיניך באחיך'". אך כאן נאיד מזה, כי אין ראיה מפסוק זה אלא שהעין פועלת רע, אך לא שהיא עצמה מתוארת בלשון "רע".

<> כגון; [משלי כה, כ] "ושר בשרים על לב רע", וכן [ירמיה טז, יב] "והנכם הולכים איש אחרי שרירות לבו הרע", ועוד. ובנתיב לב טוב פ"א [ב, רי:] כתב: "הפך המדה הזאת [של לדון לכף זכות] הוא מדת לב רע, והוא המדה הרעה, שהיא רעה מאוד. וכמו שאמרו במסכת אבות [למעלה משנה ט] כי בכלל לב רע הוא הכל. והיוצא מן המדה הרעה הזאת שנאת הבריות, כמו שבעל לב טוב אוהב את הבריות, וחפץ בטובתם, ודן אותם לכף זכות, כך בעל לב רע שונא את הבריות. וכבר בארנו דבר זה אצל 'יצר הרע עין הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם', עיין שם" [הובא למעלה הערה 952]. ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועוד] כתב: "אבל לשון הרע, לא מצאנו שנקרא 'רע' בכתוב". ובהמשך שם [ד"ה ועל] כתב: "ולא מנו עם אלו ג' לשון הרע, מפני שלשון הרע אינו דומה לאלו ג', כי יצה"ר דבק באדם, וכן עין הרע ולב רע. לאפוקי לשון הרע, אין דבק דבר רע באדם, רק שהוא פעל רע. וכל אלו ג' הם מזג רע באדם, ואף עין רעה יש בני אדם שיש להם מזג עין רע בעין, מזיקים ושורפים בעיניהם. ולא כן לשון הרע, שאינו ממזג רע בלשון, רק המפעל הוא רע. לכך לא כלל עמהם לשון הרע".

<> להלן משנה יד [לאחר ציון 1546] כתב: "וזה שאמר כי עין הרע... מוציאין את האדם מן העולם, כי האדם שהוא בעל עין הרע פועל ביותר בכח נפשו, עד שהוא שורף הכל בעין שלו, וזה תגבורת נפשי יותר מן הראוי, ובזה הוא יוצא לקצה אחד". ובנתיב עין טוב פ"א [ב, ריד.] כתב: "נחשב מי שהוא רע עין לגודל הרע הפעל, כמו שפיכות דמים, דודאי עינא בישא קטיל, וזהו אומנות של בעל עין הרע... וכל רע עין דרכו להמית אנשים בעין רע שלו". ובב"מ קז: אמרו "'והסיר ה' ממך כל חולי' [דברים ז, טו], אמר רב זו עין", ופירש רש"י שם "כל חולי - דבר שכל החלאים תלויין בו, וזו עין רעה". ובהמשך שם: "תשעים ותשעה בעין רעה, ואחד בדרך ארץ". ושם בנתיב עין טוב כתב על כך: "ומי שסובר 'והסיר ה' ממך כל חלי' זו עין הרע, ידוע כי עין הרע יש בו כח אשיי שורף, ומקבל האדם היזק מן המזיק אשר יש לו כח אשיי שורף, כי העין הזה שורף כמו האש שהוא שורף... תדע להבין מזה כי בעל עין הרע שורף בעינו, ויש להזהר ולהשמר מזה. ושאר דברים אשר שייכים לעין הרע מבוארים בפרקים אצל 'עין הרע ושנאת הבריות'. ומאוד מאוד צריך האדם להזהר מעין הרע. הן הוא בעצמו... וגם ממון שלו ישמור מעין הרע". ובגו"א בראשית פכ"א אות טז כתב: "רוב חלאים הם על ידי עין הרע". וראה למעלה הערה 933, ולהלן הערה 1548.

<> סוכה נב. "שבעה שמות יש לו ליצה"ר, הקב"ה קראו 'רע', שנאמר 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו'". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג:] כתב: "פירוש כי היצר הזה השם יתברך קרא אותו 'רע', ואין ספק שאין דבר הפך דבר רק כמו הרע לטוב. וראוי שיהיה הקב"ה קורא אותו 'רע', במה שהוא יתברך הוא הטוב האמיתי, וקרא היצר הרע 'רע', שהוא הפך הטוב. וראוי שיקרא הקב"ה את יצר הרע 'רע', כי הוא יתברך נמצא מחויב המציאות, והמציאות הוא הטוב, כמו שכתוב בכל נמצא 'וירא אותו כי טוב', והיצר הרע הוא הפך זה, שהוא העדר, לכך נקרא 'רע' אל מי שהוא מחויב המציאות, ולכך קראו 'רע'". וקודם לכן שם [ב, קכב:] כתב: "עיקר שמו של היצה"ר 'רע', כמו שאמר הקב"ה קראו ליצה"ר 'רע', שנאמר 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו'". ובנצח ישראל פל"ז [תרפה.] הביא את הגמרא [סוכה נב.] שהיצה"ר היה נראה בעיני הצדיקים כהר גבוה, וכתב לבארו [תרפט.]: "הצדיק אשר הוא טוב הגמור, נדמה לו היצר הרע כמו הר שהוא גדול. כי הצדיק הוא הטוב הגמור, והיצר הרע הוא הרע הגמור, ולפי גודל הריחוק אשר ביניהם נדמה לצדיק היצר הרע כמו הר גדול". ובנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו.] השוה יחס הקב"ה ליצה"ר ליחס הצדיקים ליצה"ר. וראה להלן ציון 1525.

<> לשון הרמב"ן שם: "בעבור שדרך השונאים לכסות את שנאתם בלבם... הזכיר הכתוב בהווה". אמנם ראיה זו מהפסוק "לא תשנא את אחיך בלבבך" צריכה ביאור, שהרי בנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב.] ביאר ש"בלבבך" הנאמר בפסוק "לא תשנא את אחיך בלבבך" בא לעקור את השנאה, ולא לבססה, שעמד שם על כך שבמצות אהבה נאמר [ויקרא יט, יח] "ואהבת לרעך כמוך", ואילו באיסור שנאה נאמר [שם פסוק יז] "לא תשנא את אחיך בלבבך", הרי שבאיסור שנאה הזכיר את האחוה ואת הלב, משא"כ במצות אהבה, וכתב לבאר: "ואצל האהבה כתיב לשון 'רעך', ואצל השנאה כתיב 'אחיך', והדבר הזה כי ישראל יצאו מאב אחד, והלב הוא שורש ואב אל כל האיברים, ומחבר כל האיברים ביחד. ומפני כך &**אין ראוי שיהיה נמצא שנאה בלב**^, שהוא מוכן מצד עצמו לאחד ולקשר האחים, שהם האיברים, שלא יהיה חלוק בין אותם שראוים שיהיו לאחים. ולכך כתיב 'בלבבך' אצל 'לא תשנא', ולא קאמר כך 'ואהבת לרעך בלבבך', מפני כי מצד הזה אין מחויב שיהיה האהבה, שדבר זה מחייב שלא יהיה שנאה, שהוא החלוק, מאחר שיש להם אב אחד שהוא מחבר אותם, ואיך יהיה הפך זה, שישנא זה את זה" [הובא למעלה הערה 993]. וכיצד לומד כאן מפסוק זה ש"שנאת הבריות אינו אלא בשביל לב הרע", הרי אדרבה, הלב הוזכר בפסוק כסבה לעקירת השנאה. ויל"ע בזה. וראה הערה הבאה.

<> במדרש אותיות דרבי עקיבא נוסח א אות ל אמרו: "אין אהבה אלא בלב, שנאמר [דברים ו, ד] 'ואהבת את יי אלקיך בכל לבבך וגו''. ואין שנאה אלא בלב, שנאמר [ויקרא יט, יז] 'לא תשנא את אחיך בלבבך'". ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועל] כתב: "כי שנאת הבריות שהוא שונא את הבריות הוא בלב רע, כי השנאה הוא בלב", ושם הערה 113. וראה למעלה הערה 591. ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא:] כתב אודות לב רע בזה"ל: "ואשר הוא יוצא עוד מן המדה הרעה הזאת, היא שנאת חנם, היא הקנאה שהוא בלב, כי הלב רע יש לו קנאה כאשר יש לחבירו שום טובה ושום מעלה. הפך לב טוב, שהוא שמח במה שיגיע מן הטוב לחבירו, וזה מקנא בו, אינו רוצה שיהיה לחבירו אותה מעלה, והמדה הזאת רעה מאוד" [הובא למעלה הערה 933]. וראה הערה 1370.

<> פירוש - הואיל ושנאת הבריות היא ענף המשתלשל מלב רע, יקשה מדוע נקטה המשנה בענף ["שנאת הבריות"], ולא בעיקר ["לב רע"].

<> שנאמר [דברים טו, ט-י] "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע וגו' נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו".

<> לשונו בנתיב עין טוב ר"פ א [ב, ריג.]: "כי לב טוב נקרא כאשר הוא חפץ להוציא טוב אל אחר. ולב רע נקרא כאשר אינו רוצה להוציא טוב אל אחר". ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [סד"ה ועוד] כתב: "לב רע שהוא אכזר על הבריות... והוא ענין 'לב רע' באדם".

<> לשונו בנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב.]: "מפני כך אמרו בפרק במה מדליקין [שבת לב:] בעון שנאת חנם מריבה רבה בתוך ביתו של אדם, ואשתו מפלת נפלים, ובניו ובנותיו מתים כשהם קטנים, עד כאן. ודבר זה כמו שאמרנו, כי השנאה הוא בלב, ומפני שהשנאה הוא בלב, אשר הלב הוא שורש כל האדם, השורש נחשב בית אל כל האיברים. וכאשר יש שנאה בלב, אז מריבה רבה בתוך ביתו של אדם, ואשתו מפלת נפלים, כי הוא דומה לשורש אשר הוא רע, אשר משיר פירות שלו בעודן קטנים, אבל לא אחר שגדלים כל צרכם. וכן בניו ובנותיו מתים כשהם קטנים, שאין קיום אל הפרי הזה כאשר השנאה בתוך לבו [הובא למעלה הערה 1223]. ואין להקשות על זה, דמשמע מתוך הגמרא דוקא בניו ובנותיו הקטנים מתים, אבל הוא אינו מת, והרי שנינו כי שנאת הבריות מוציא אותו מן העולם. דאין זה קשיא, כי מה שאמר [בגמרא] בשביל שנאת חנם, היינו אף אם יש אחד [ששונא], שאין שונא את הבריות בכלל, רק לאדם יחידי שונא חנם, אז מגיע לו עונש הזה שאמרנו. אבל שנאת הבריות הוא ששונא הכלל מן הבריות, שאינו נהנה מהם עד ששנוא מן האדם, דבר זה מוציא האדם מן העולם. כי בשביל האדם נברא העולם, וכאשר שונא הבריות שהם האדם בכלל, כאילו דוחה כל העולם, ולכך מוציא אותו דבר זה מן העולם". וגם בגו"א בראשית פל"ז אות ט [סד"ה ועוד] כתב אודות שנאת היחיד בזה"ל: "כי לפעמים אדם שונא את אחר מפני שאין דעתו נוחה הימנו, ואין נקרא שונא הבריות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 136, ולהלן הערה 1527]. וראה הערה הבאה.

<> הנה כאן ביאר שג' דברים אלו מוציאין את האדם מן העולם, כי הם עומדים כנגד ה"כי טוב" שיש בבריאה. אמנם בהערה הקודמת הובאו דבריו מנתיב אהבת ריע פ"ג שביאר שם ש"שנאת הבריות הוא ששונא הכלל מן הבריות, שאינו נהנה מהם עד ששנוא מן האדם, דבר זה מוציא האדם מן העולם. כי בשביל האדם נברא העולם, וכאשר שונא הבריות שהם האדם בכלל, כאילו דוחה כל העולם, ולכך מוציא אותו דבר זה מן העולם", וזהו טעם אחר מדבריו כאן. ויש לומר, כי דבריו בנתיב אהבת ריע הם לפי הסברו הנוסף למשנתינו שיביא להלן במשנה יד [מלפני ציון 1556 ואילך], עיין שם.

<> בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועוד, וד"ה ועל], והובא בהערות הקודמות. ושם עסק בביאור דברי רש"י [בראשית לז, ב] שכתב: "כל רעה שהיה [יוסף] רואה באחיו בני לאה היה מגיד לאביו, שהיו אוכלין אבר מן החי, ומזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים, וחשודין על העריות", וביאר שם כיצד ג' דברים אלו מקבילים ללב רע, עין רע, ויצר הרע.

<> להלן במשנה יד [מציון 1467 ואילך] יחזור לבאר את המשניות האלו בפנים יותר עמוקות, וכוונתו כאן להסברו השלישי בדברי רבי יהושע [ראה הערה 1574].

<> כן ביאר להלן במשנה יד, ושם לאחר ציון 1482 כתב: "ויש לך לדעת כי מה שאמר רבי אליעזר 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך' הוא ענין גדול מאד להביא את האדם לעולם הבא... כי כאשר נוהג כבוד באדם שנברא בצלם אלקים... ומפני זה ראוי לעולם הבא... ואומר אחר כך 'ואל תהא נוח לכעוס'... כי הכעס הוא מביא את האדם לידי חטא, עד שהוא מאבד את האדם מן העולם הבא... ואחר כך אמר 'ושוב יום אחד לפני מיתתך'... ובשביל זה יהיה לו חיי עולם הבא בשלימות".

<> כמבואר להלן במשנה יד [לאחר ציון 1528], שכתב שם: "והבן מה שאמר שמוציא אותו מן העולם, כי העולם הזה עולם שוה... והנוטה מן השווי אל הקצה הגמור הוא יוצא מן עולמו, ודבק בו ההעדר לגמרי". וראה להלן הערה 1529.

<> על ידי שהם כנגד הטוב שבבריאה, או שהם גורמים לאדם לאבד מן העולם הזה.

<> ששלשת הדברים מתאחדים לדבר אחד, וכמבואר למעלה משנה י לפני ציון 1285. ובכת"י כאן כתב: "והם דבר אחד כמו שאמר 'הם אמרו שלשה דברים', [השלמת] האדם בכל. ובארנו לך כי השלמת הכל כאשר יושלם בג' דברים, הן עם זולתו מבני אדם, [הן] יהיה שלם בעצמו, הן שיהיה שלם עם בוראו". ולפי זה "עין הרע" הוא חסרון עצמו, שאינו מסתפק במה שיש לו [עיין רע"ב]. "יצר הרע" הוא חסרון כלפי בוראו ["אוי לי מיוצרי אוי לי מיצרי" (ברכות סא.), ופירש רש"י שם "אוי לי מיוצרי אם אלך אחר יצרי"], ו"שנאת הבריות" היא חסרון כלפי זולתו. וראה להלן מציון 1467 ואילך שחזר לבאר את משנתינו בהסבר שני.

%[משנה יב]

<> למעלה משנה י [מציון 1286 ואילך].

<> שם, ובהקדמה [מציון 120 ואילך], ופ"א מ"ב [מציון 352 ואילך].

<> יש להתבונן, שבנוגע לשלש שלימויות אלו, מצאנו שנקטו סדר שונה מתנא לתנא; כי למעלה פ"א מ"ב אמרו "על שלשה דברים העולם עומד, על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים". ומבאר שם שהתורה היא שלימות עצמו, והעבודה היא שלימות כלפי ה', וגמילות חסדים היא שלימות כלפי זולתו. הרי נקט בסדר של שלימות עצמו, כלפי ה', וכלפי זולתו. וכן נקט כסדר הזה במשנה יא; חסרון עצמו ["עין הרע"], חסרון כלפי ה' ["יצר הרע"], וחסרון כלפי זולתו ["שנאת הבריות", וכמבואר בהערה 1377]. ואילו במשנה י ובמשנה זו נקטו בסדר של שלימות כלפי זולתו ["יהי כבוד חברך וכו'", "יהי ממון חבירך וכו'"], ובשלימות עצמו ["אל תהי נוח לכעוס", "התקן עצמך ללמוד תורה"], ובשלימות כלפי ה' ["ושוב יום אחד לפני מיתתך", "וכל מעשיך יהיו לשם שמים"]. ומדוע הסדר משתנה בין המשניות. ויל"ע בזה.

<> לעומת מה שרבי אליעזר אמר למעלה [משנה י] "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך".

<> ואע"פ שרש"י כתב [דברים ו, ה] "יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו", כבר ביאר שם הגו"א אות ג שדברים אלו נאמרו רק ביחס של דרישת הפסוקים, אך ברור שמי שחס על ממונו יותר מגופו עליו נאמר [קהלת י, ב] "לב כסיל לשמאלו", וכמבואר בגו"א שם על פי הבמדב"ר כב, ט. וכן כתב להלן במשנה יד [לפני ציון 1578]: "וכך הם דברי רבי יוסי שאמר 'יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך וכו'', בא לתת מוסר במה שאמר יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך, וזה בשביל מעלת האדם, שאף ממון שלו יהיה חשוב בעיניו, כל שכן הוא עצמו, כמו שהתבאר למעלה בדברי רבי אליעזר. וכנגד זה אמר 'יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך'". והרמב"ם בהלכות דעות פ"ו ה"ג כתב: "מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו, שנאמר [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. לפיכך צריך לספר בשבחו, ולחוס על ממונו, כאשר הוא חס על ממון עצמו, ורוצה בכבוד עצמו". הרי שהזכיר את שני הדברים; כבוד חבירו, וממון חבירו. ובאבות דרבי נתן פי"ז מ"ב אמרו "כיצד, מלמד כשם שאדם רואה את ממונו, כך יהא רואה את ממון חבירו. וכמו שאדם רוצה שלא יצא שם רע על ממון שלו, כך יהיה רוצה שלא יצא שם רע על ממון חבירו". וראה למעלה הערה 1291. ובסוף נתיב הנדיבות [ב, רמג:] כתב: "וכמו שמדת הכילות הוא מדה מגונה כאשר הוא כילי בשלו, כך הוא מדה טובה כאשר הוא בשל חבירו, שמדקדק על חבירו אף בפחות משוה פרוטה, שלא להזיק אותו אף בפחות משוה פרוטה, כמו מאה מנה. ולא אמרו 'יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך' דמשמע שיהיה ממון שלך וממון חבירך שוה, לא אמרו רק לענין חביב בלבד. אבל בודאי אף אם אינו מקפיד על פחות משוה פרוטה בשלו, וכן ראוי אל האדם שלא יקפיד על פחות מפרוטה בשלו, אבל לחבירו לא יזיק אפילו פחות מפרוטה".

<> לשונו למעלה פ"א מ"ב [לפני ציון 361]: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... ולפיכך שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה, והוא מבואר... כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי, הוא טוב גמור, ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט. והפך זה, הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה. ולפיכך אמר התנא האלקי כי זה עמוד אחד שהעולם עומד עליו הוא התורה, מה שהתורה היא משלמת האדם עד שהוא בריאה שלימה מצד עצמו". וכן הזכיר בקיצור למעלה פ"א מי"ח לפני ציון 1696.

<> כמו שאמרו [נדרים פא.] "מפני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהן, אמר רב יוסף, שלא יאמרו תורה ירושה להם", וראה בהקדמה לתפארת ישראל [יג.]. ובנתיב התורה פ"י [א, מה.] כתב: "אמנם יש לך לדעת שגם אמרו במקום אחר בפרק חלק [סנהדרין צו.] דשלח רבי יהודה הזהרו בבני עמי הארץ שמהם תצא תורה לישראל. ודבר זה תמוה, כי למה עם הארץ יותר מוכן לקבל זרע תלמיד חכם, ממה שהוא מוכן תלמיד חכם, עד שאמר שמהם תצא תורה לישראל. וגם על זה מעיד החוש שכך הוא. ויש לך לדעת כי דבר זה כמו שנמצא באדם, כך הוא בתורה ענין זה, כי השכל יוצא ונולד מן האדם שהוא בעל גוף, כי השכל הזה צריך לנושא, ונושא שלו הוא החומר, ויוצא ממנו השכל אל הפעל. וכמו כן מוכן האב שהוא עם הארץ בעל גשם, ונושא אל השכל, עד שיצא ממנו בן תלמיד חכם אל הפועל. ואילו אשר הוא תלמיד חכם בעצמו, הנה הוא כולו שכלי, ואין כאן נושא אל השכל, שהחומר הוא נושא שלו. ולפיכך אמרו 'הזהרו בבני עם הארץ שמהם תצא תורה לישראל', כמו שהוא נמצא באדם שהחומר נושא לשכל האדם, כי לגודל השכל שהיא התורה צריך לה נושא חמרי". והובא למעלה הערה 485. ולמעלה פ"א מי"ד [לפני ציון 1306] כתב: "אף אם למד אביו תורה, אין יורש בנו ממנו דבר. ואין הדבר כמו העושר... שלפעמים האדם יורש מאביו הרבה". ולהלן פ"ד מי"ד כתב לגבי כתר תורה [ד"ה ויש לשאול] "שאין בנו של תלמיד חכם בודאי בעל תורה". ובביאור הגר"א כאן הובאו שני מאמרים המורים שהתורה אינה עוברת בירושה.

<> אודות שיש לאדם להכין עצמו אל התורה, הנה כל נתיב התורה מבוסס על ענין זה. וכגון, בתחילת פ"ב שם [א, י.] כתב: "מפני כי התורה הוא השכל העליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל העליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואל"כ לא יקבל אותה. וההכנה שצריך לתורה הם דברים הרבה מאוד, עד שהוא ראוי אל התורה. כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי. לכך צריך האדם שיהיה רחוק מן המדות שהם גשמיים, וצריך לדבק במדה שהיא שכלית" [הובא למעלה פ"א הערה 1345]. ושם בפ"ג [א, יג.] כתב: "והתבאר כי צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן אי אפשר לקבל התורה השכלית, רק צריך שיהיה גובר על גופו הגשמי, אשר הוא סבת הרחקה מן השכל הנבדל, ואז יש לתורתו קיום שעומד בו השכל האלקי, הוא התורה". ושם בפ"ד [א, כא.] כתב: "כבר אמרנו, כי האדם אשר הוא רוצה לקבל התורה, ראוי שיהיה לו הכנה אל התורה השכלית, וזולת זה אינו זוכה אל התורה השכלית. לפי שהתורה היא נבדלת מן האדם אשר הוא גשמי, ולכך צריך האדם הכנה לזה ביותר. ועיקר הכנה הזאת שיהיה דומה ומתיחס לשכל לגמרי עד שהוא ראוי לקבל אותו, כי אשר הוא דומה ומתיחס אל דבר, ראוי שיהיו ביחד". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "לא היה מוכן לקבל התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי, כי לקבל התורה צריך הכנה" [הובא למעלה פ"א הערה 376]. וזה לשונו להלן פ"ג מי"ג [ד"ה וזה אמרם]: "דברי תורה קשה להגיע אליה להיות קנין אל האדם, במה שהתורה היא שכל עליון אלקי". ובתחילת דרוש על המצות [נ:] כתב: "אין התורה כשאר חכמות שישיגם האדם מעצמו, ולא ניתנו לו מהשם יתברך בעצם. כמו התורה שמצד עצמה אין לה חבור אל האדם כלל, כאשר היא שכל אלקי נבדל, לכן צריך להתעצם ולהתחבר אליה" [ראה למעלה פ"א הערה 1486]. ובדרוש על התורה [לז:] כתב: "אין הדור זוכה לתורה זולת זה שאוהבים אותה עד שמוכנים לה, כי היא שכל נבדל אלקי, שצריך המקבל להיות מוכן לגמרי". וראה ברע"ב ובתויו"ט כאן שביארו שאע"פ שאמרו [ב"מ פה.] "תורה מחזרת על אכסניה שלה", מ"מ "הני מילי כשמתקן עצמו לכך, דמתקיימא בו יותר מזולתו, ואי לאו הכי, לא" [לשון התויו"ט]. וראה להלן הערות 1579, 1651.

<> לשון הרמב"ם בפרק חמישי משמונה פרקים: "צריך לאדם שישעבד כחות נפשו כולם לפי הדעת, כפי מה שהקדמנו בפרק שלפני זה, וישים לנגד עיניו תמיד תכלית אחת, והיא השגת השם יתברך כפי יכולת האדם לדעת אותו. וישים פעולותיו כולן, תנועותיו, מנוחותיו וכל דבריו, מביאים לזו התכלית, עד שלא יהיה בפעולותיו דבר מפועל ההבל, רצוני לומר, פועל שלא יביא אל זאת התכלית. והמשל בו, שישים הכונה באכילתו, בשתיתו, משגלו, שנתו, יקיצתו, תנועתו ומנוחתו בבריאות גופו לבד, והכונה בבריאות גופו, שתמצא הנפש כליה בריאים ושלמים לקנות החכמות ולקנות מעלות המדות ומעלות השכליות, עד שיגיע לתכלית ההיא... וכבר כללו חכמינו, זכרונם לברכה, זה הענין כולו בקצרה במלות מועטות, מורה על זה הענין הוראה שלמה מאד עד כשאתה תבחן קוצר המלות איך ספרו זה הענין הגדול והעצום כולו אשר חברו בו חבורים ולא השלימוהו, תדע שנאמר בכח אלקי בלא ספק, והוא אמרם בצואתיהם 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים'".

<> בכת"י כתב משפט זה כך: "הרי לך כי נתן שלשה שלשה מוסר לאדם להשלים אותו בכל, עד שהוא שלם בעצמו, ולזולתו, ולהשם יתברך". וראה להלן מציון 1467 שחזר לבאר משנתינו בהסבר שני.

%[משנה יג]

<> שהוזכר במשפט האחרון של משנתינו.

<> כי הדברים הנאמרים במשנה אחת קשורים זה בזה, וכמבואר למעלה בהערה 1277.

<> ברכות יג. "למה קדמה פרשת שמע [דברים ו, ד-ט] ל'והיה אם שמוע' [דברים יא, יג], כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך מקבל עליו עול מצות". ואודות שגם התפלה היא "קבלת מלכות שמים", כן אמרו [ברכות יד:] "ואמר רבי יוחנן, הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה, יפנה ויטול ידיו, ויניח תפילין, ויקרא קריאת שמע, ויתפלל, וזו היא מלכות שמים שלמה". ובנתיב העבודה פ"ט [א, קד.] כתב: "בג' פרשיות של קריאת שמע האדם מקבל מלכות שמים בשלימות. ואחר כך מתפלל, כי התפלה גם כן קבלת אלקותו, כאשר הוא מתפלל אליו. והפרש יש בין קריאת שמע ובין תפלה, כי בקריאת שמע הוא מקבל גזירות מצותיו, וזהו בקריאת שמע. והתפלה היא שהאדם נתלה בו יתברך כאשר מתפלל אליו, וזהו בודאי מלכות שמים שלימה, כי המלך שלימותו כאשר העם תלוים בו, וצריכים אליו. ואם לא מצד השם יתברך שהוא נותן לו, אין האדם כלום. ומפני כי גם התפלה הוא שייך אל קבלת מלכות שמים, ולכך צריך שיהיו גם כן התפילין עליו בשעת תפלה". ואודות קריאת שמע, הנה בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אמנם כאשר] כתב: "קראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו. ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' אל מלכותו. רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד... כי האחדות הוא המלכות". וכן כתב בגו"א שמות פי"ז סוף אות יג, וז"ל: "כי המלכות גם כן הוא אחדות, שהמלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם, והוא מיוחד בעמו. שהרי לא תמצא שני מלכים משתמשים בכתר אחד [חולין ס:]. ולכך קיימא לן במסכת ראש השנה בפרק בתרא [לב:] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' הוא מלכות שמים. כי מאחר שהוא אחד, הוא מלך, כי המלכות בעצמו הוא האחדות, ואין אתו אחר. ולפיכך אחר שאנו אומרים 'שמע ישראל ה' אלהינו וגו'' אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' [פסחים נו.], כי אחדותו הוא מלכותו, ונקרא קבלת מלכות שמים". וכן כתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ]. ובנתיב העבודה פרקים ז, ח, האריך לבאר כיצד מתקיים באמירת "שמע ישראל" קבלת מלכות שמים.

<> לשונו בנתיב העבודה פ"ג [א, פב.]: "ובפרק קמא דתענית [ב.], תניא, 'לאהבה את ה' אלקיכם ולעבדו' [דברים יא, יג], זו תפלה. או אינו אלא עבודה, תלמוד לומר [שם] 'בכל לבבכם', איזה עבודה שהיא בלב, הוי אומר זו תפלה. הרי התפלה היא עבודה אל השם יתברך. ומה שנקרא התפלה 'עבודה'... כי התפלה שמתפלל האדם אל השם יתברך מורה שהאדם נתלה בו יתברך, וצריך אליו ואין לו קיום זולתו. והנה זהו אלקותו יתברך, שכל הנמצאים צריכים אליו ותלוים בו יתברך, עד שהכל אל השם יתברך. ולפיכך התפלה היא עבודה אל השם יתברך, ולא היראה מן השם יתברך, שאין זה נקרא 'עבודה', כי אין זה מורה שהאדם נתלה בו יתברך. אבל התפלה מורה שהאדם נתלה בו יתברך, והוא יתברך הכל, ברוך הוא וברוך שמו על הכל. שכל ענין התפלה שהוא מתפלל אל השם יתברך לפי שהוא צריך אל השם יתברך, נתלה בו יתברך, ואין קיום לו בעצמו כי אם בו יתברך. ולכך מתפלל אליו על כל צרכו. וכאשר האדם נתלה בו יתברך, כאילו הוא נקרב אליו, שכל אשר הוא תולה באחר - הוא נקרב נמסר אליו, ולפיכך התפלה היא עבודה גמורה אל השם יתברך". וראה להלן הערות 1403, 1591.

<> פירוש - מצד שהוא נברא.

<> לשונו למעלה פ"א מ"ב [לפני ציון 440]: "העולם הוא נברא לעבוד השם יתברך". ושם סוף מ"ג [לפני ציון 644] כתב: "כי העולם נברא בשביל האדם שיהיה עובד בוראו", ושם הערות 440, 441, 578. ודברים אלו מבוארים היטב בתחלת דרשת שבת הגדול, וז"ל: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה, נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שא"כ היה נראה ח"ו שיש דבר זולת הש"י. וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין פירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי 'אין עוד' דבר בעולם, רק הש"י. כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן לא היה נברא אותו נברא בעולם. רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו. לפיכך אמר 'אין עוד', כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר השם יתברך... אבל אם היה ח"ו דבר שעומד לעצמו, ולא היה נברא לקלס להקב"ה, היה נראה כאילו היה דבר ח"ו זולת הש"י. ואף אם אותו הבריאה מקבל אלהותו ועבדותו, זה הוא מצד אותה עבודה בלבד, וא"כ בשעה שאינו עובד, כשאוכל ושותה, אז יהיה דבר ח"ו זולת הש"י. אבל אם נאמר שהאדם תחילת בריאתו וחיותו הוא לעבוד בוראו, אף אם אוכל ושותה להחיות נפשו, מאחר שתחילת בריאתו לכבודו, אף כאשר אוכל ושותה לקיים נפשו הרי הוא עצמו נברא לכבוד הש"י, והכל הוא אל השם יתברך" [הובא למעלה פ"א הערה 441].

<> פירוש - קריאת שמע ותפלה הם תנאי ביצירת האדם, ולכך עליו להזהר בהם מאוד, כדי להצדיק את מטרת בריאתו. וראה למעלה פ"א הערה 353. והרמב"ן שמות יג, טז כתב: "שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה, ואין אל עליון חפץ בתחתונים, מלבד שידע האדם ויודה לאלהיו שבראו. וכוונת רוממות הקול בתפלות, וכוונת בתי הכנסיות וזכות תפלת הרבים, זהו, שיהיה לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לאל שבראם והמציאם, ויפרסמו זה, ויאמרו לפניו בריותיך אנחנו" [הובא למעלה פ"א הערה 440]. ובנתיב התשובה ס"פ ג כתב: "אין ראוי שיהיה בעולם המחלל שם כבודו, כי כל אשר ברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו [להלן פ"ו מ"י], ומי שמחלל השם אין ראוי אליו המציאות, שהרי כל הנמצאים הם לכבודו יתברך, ומפני כך אין חלול השם מתכפר להם עד המיתה". והרי "אין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו" [לשונו בגו"א בראשית פ"א אות ז (הובא למעלה הערה 1039)], ולכך ברי הוא שעבודת ה' היא סבת קיום האדם, ולכך עליו להזהר מאוד בק"ש ובתפלה. וראה להלן מציון 1589 ואילך, שחזר שם על דבריו כאן. @**ובנתיב העבודה**^ פ"ג [א, פה.] כתב: "בשביל שהאדם נברא לעבוד השם יתברך, ראוי שתהיה התפלה תכף ומיד כשעומד ממטתו, ולא יפנה אל דברים אחרים בינתים. כי האדם כשעומד ממטתו כאילו החזיר השם יתברך רוחו בקרבו, כמו שתקנו בברכת 'המחזיר נשמות לפגרים מתים', ולפיכך התפלה יותר ראוי שתהיה מיד. וזה אמרם בפרק קמא דברכות [ט.] תניא אבא בנימין אומר, על שני דברים הייתי מצטער כל ימי; על תפלתי שתהא לפני מטתי... לא תימא לפני מטתו, אלא אימא סמוך למטתו... מאד יש לתמוה למה... היה מצער עצמו. ופירוש דבר זה, שהיה מצטער שיהיה הבריאה שלו כאשר האדם נברא עליו, ותכף בבוקר כשעומד ממטתו יתפלל ויעבוד את בוראו, כמו שנברא אדם לעבוד בוראו. ולפיכך אמר שהיה מצטער על תפלתו שתהיה סמוך למטתו מיד, שנראה שנברא האדם לשמש את קונו... כי האדם לא נברא רק על עבודת השם יתברך, ולכך היה מצטער על עבודת השם יתברך שתהיה מיד בקומו ממטתו". @**ואולי זהו**^ הטעם שמיד שניעור משנתו אומר "מודה אני לפניך מלך חי וקיים שהחזרת בי נשמתי בחמלה רבה אמונתך" [משנה ברורה סימן א סק"ד]. והנה אין במשפט זה רק משום הכרת טובה על החזרת הנשמה, אלא יש בו גם משום הודאת בעל דין, שכל קיומו בא לו רק משום שהקב"ה החזיר לו את נשמתו. וכפי שכתב בפחד יצחק חנוכה, מאמר ב, אות ב, וז"ל: "בבנין המלים של לשון הקודש נזדמנו לפונדק אחד שני מושגים; הבעת החזקת טובה, והסכמה לדעת הצד השני. לשני המושגים הללו יש בלשון הקודש ביטוי משותף; הודאה... ענין זה מכניס הבלטה מיוחדת בכפילות מושג ההודאה בסגנונה של ברכת ההודאה בשמונה עשרה, המתחלת ב'מודים אנחנו לך', ותיכף במשפט הסמוך לו חוזר הוא ענין זה 'נודה לך ונספר תהלתך'. אלא שהם הם הדברים המבוארים בכאן. אע"פ שגם הסכמה לדעתו של הצד השני וגם הבעת החזקת טובה יש להם שם הפועל משותף, מ"מ מחולקים הם באופן קשורו של הפועל עם הבא לאחריו. בשעה שהכונה היא על הבעת החזקת טובה, הרי הוא מקושר עם מה שלאחריו על ידי תיבת 'על', דהיינו שהחזקת הטובה היא על שעשית עמדי כך וכך, ובזה תיבת 'על' עומדת היא במקום 'עבור'. ואילו כשהכונה היא הסכמה לדעתו של הצד השני, הרי הוא מקושר עם מה שלאחריו על ידי האות 'ש', כגון שראובן מודה שהוא חייב לשמעון. ומפני כך מכיון שהפתיחה של ברכת ההודאה דשמונה עשרה היא 'במודים אנחנו לך שאתה', הרי פירושה של הודאה זו הוא במובן של הודאת בעל דין. ואילו ההודאה במשפט השני של ברכה זו אשר תיבת 'על' רצופה לו, 'נודה לך על חיינו המסורים בידך', הרי הכונה היא במובן קרבן תודה". וממילא כאשר אומרים "מודה אני לפניך מלך חי וקיים &**ש**^החזרת בי נשמתי", [ולא "&**על**^ שהחזרת בי נשמתי"], יש בזה הודאת בעל דין שקיומו ניתן לו בחמלת ה' עליו, ובכך יש את ההכרה שאין לו מעצמו כלום, אלא הוא עבד גמור לה' [ראה להלן הערה 1413]. ולכך דוקא כאן מתארים את השם יתברך בתואר של "מלך חי וקיים", שמקבל בזה על עצמו עול מלכות שמים.

<> "כמשוי - והיינו לשון 'קבע', חוק קבוע הוא עלי להתפלל, וצריך אני לצאת ידי חובתי" [רש"י שם].

<> "מי שאינו יכול לכוין לבו לשאול צרכיו" [רש"י שם עפ"י הגהות הב"ח].

<> "בבקשתו, והיינו לשון 'קבע', כהיום כן אתמול, כן מחר" [רש"י שם].

<> "שמא אטעה ולא אדע לחזור למקום שהפסקתי" [רש"י שם].

<> "והיינו לשון 'קבע', תפלתו עליו חוק קבוע לצאת ידי חובה, ואינו מקפיד לחזר אחר שעת מצוה ועת רצון. עם דמדומי חמה - תפלת 'יוצר' עם הנץ החמה, ותפלת מנחה עם שקיעת החמה" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 1419.

<> בגמרא שלפנינו איתא "כל שאין מתפלל עם דמדומי חמה, &**דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, מצוה להתפלל עם דמדומי חמה**^, ואמר רבי זירא מאי קראה וכו'". ובעין יעקב ליתא לתיבות המודגשות, וכדרכו מביא את גירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 1295].

<> "ייראוך עם שמש - זו תפלת יוצר. לפני ירח - זו מנחה" [רש"י שם].

<> "לייטי במערבא - על מי שמשהה תפלת המנחה עד דמדומי חמה, שמא תטרף לו השעה על ידי אונס, ועבר הזמן" [רש"י שם].

<> לשונו בנתיב העבודה פ"א [א, עט.]: "ואין לשאול איך אפשר לומר שהתפלה היא עבודה אל השם יתברך, והרי עבודה זאת על מנת לקבל פרס, ואם כן למה נקראת התפלה 'עבודה'. שכבר אמרנו כי כל ענין העבודה מורה שהכל נקנה אל השם יתברך, והוא שלו... וכן התפלה שמתפלל לפניו כמו עבד שמתפלל לפני אדון שלו על צרכיו אשר הוא מבקש, ובזה נראה כי האדם צריך לו, ואם כן שהאדם נתלה בו יתברך הוא שלו, שכל אשר נתלה באחד הוא שלו... ולכך התפלה היא עבודה גמורה, שמורה שהאדם נתלה בו יתברך, ולכך הוא שלו". וראה הערה 1391.

<> דברים רבה ב, א "לא נתפלל משה אלא בלשון תחנונים ["ואתחנן אל ה' וגו'" (דברים ג, כג)]. אמר רבי יוחנן, מכאן אתה למד שאין לבריה כלום אצל בוראו, שהרי משה רבן של כל הנביאים, לא בא אלא בלשון תחנונים". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה ואין לך] כתב: "אילו היה נותן הדין שיבראו הנבראים, היה זה קשיא, אבל אין לשום בריה על הקב"ה כלום, כי מתוך חסדו בראם". ובגבורות ה' פס"ד [סוף רצג:] כתב: "כי בודאי הכל הוא להקב"ה, ואין לבריאה דבר מצד הדין והמשפט, רק בשביל שהוא יתברך מבורך, ובשביל כך משפיע לנמצאים... כי אין לבריה שום דבר מצד הדין, והכל הוא של הקב"ה, רק מצד שהוא ברוך ומשפיע הטוב לנמצאים, מזה הצד יכולים הבריות לחיות". ולהלן פ"ה סוף מ"א כתב: "כי אף אם האדם עובד בוראו, אין מצד החיוב שישלם לו השם יתברך, רק הוא מחסדי המקום, כי אין לבריה על בוראו כלום מצד החיוב שישלם לו השם יתברך, רק הוא מחסדי המקום". ובנתיב התשובה פ"ו [לאחר ציון 22] כתב: "כי אין לבריות על בוראם רק חסד ורחמים, ואין כאן חוב". ובח"א לר"ה יז: [א, קטז.] כתב: "ואדם שלא חטא גם כן צריך למדת טובו, כי אין לבריה על בוראה יתברך רק חסד ורחמים, ואין כאן חוב".

<> כי חושב שמצד הדין בקשתו צריכה להענות, ולכך הוא תובע את הדבר, ולא מתחנן ומבקש את הדבר. דוגמה לכך; בתפלת אברהם על סדום [בראשית יח, כג] פירש רש"י ש"נכנס אברהם לדבר קשות, ולפיוס, ולתפלה". וביאר שם הרמב"ן "כי הגון וטוב הוא שישא לכל המקום למען חמשים הצדיקים, אבל לא יתכן גם במדת הדין להמית צדיק עם רשע". וכן הרא"ם שם פירש "קשות - 'האף תספה צדיק עם רשע' [שם], שהוא עומד במלחמה, הדין עמו". הרי כאשר הדין מצדיק את הבקשה, אין הדיבור בלשון תחנונים ופיוס, אלא בלשון קשה. וכן כתב רש"י [דברים ג, כג] "ואתחנן - אין חנון בכל מקום אלא לשון מתנת חנם. אף על פי שיש להם לצדיקים לתלות במעשיהם הטובים, אין מבקשים מאת המקום אלא מתנת חנם". לפי שאמר לו [שמות לג, יט] 'וחנותי את אשר אחון', אמר לו בלשון 'ואתחנן'". הרי שלשון תחנונים נעשה רק לאחר שאינו תולה במעשיו הטובים. והטור אור"ח סוף סימן צח כתב: "ואל יחשוב ראוי הוא שיעשה הקב"ה את בקשתי כיון שכוונתי בתפלתי, דאדרבה זהו המזכיר עוונותיו, אלא יחשוב שיעשה הקב"ה בקשתו בחסדו, ויאמר בלבו מי אני דל ונבזה בא לבקש מאת מלך מלכי המלכים הקב"ה, אם לא מרוב חסדיו שהוא מתנהג בהם עם בריותיו".

<> כמו שפירש רש"י [ברכות נ.] "שהשואל שואל כעני על פתח, שאינו מרים ראש לשאול שאלה גדולה". ובפחד יצחק ר"ה מאמר ה, אות ה, כתב: "תוכנה של תפלה הוא בקשת צרכיו... נמצא דאע"ג דבכל הענינים יכלתו של אדם נמנית על צד שלימותו, ואילו צרכיו של אדם נמנים על צד חסרונו, מ"מ בענין התפלה יכולת העמידה לפני המלך ניזונת דוקא מחסרונו, ולו יצויר אדם שאינו חסר כלום, הרי שלימות זו של עמידה לפני מלך נעולה היא לפניו". ולהלן [לפני ציון 1597] כתב: "כאשר האדם עושה תפלתו תחנונים, עד שהוא דבק בו יתברך".

<> הנה נאמר [שמות כ, כב] "ואם מזבח אבנים תעשה לי וגו'", ופירש רש"י "רבי ישמעאל אומר, כל 'אם' ו'אם' שבתורה רשות, חוץ משלשה, 'ואם מזבח אבנים תעשה לי'... שהרי חובה עליך לבנות מזבח אבנים". ובגו"א שם [אות כח] כתב: "יש לפרש מה שכתב לשון 'אם' אף על גב דחובה הם, מפני שאם יעשה מחובה כאילו מקיים גזירת המלך, אין הדבר לרצון להקב"ה, וצריך שיעשה מרצונו, ואז כשיעשה מרצונו הוא מרוצה. דהמעשה שהוא הכרחי וחובה, אין צריך להביט אל שום טעם, רק הוא מקיים גזירת המלך. ואם עושה אלו שלשה דברים כאילו מקיים גזירת המלך, אין זה דבר. כי אם בונה מזבח, שזהו עבודתו יתברך להקריב עליו, והוא מקיים מכח גזירת המלך בלבד, אין זה עבודה, כי העבודה צריך שיהיה עובד לו מרצונו, ואז נקרא 'עובד', אבל אם הוא מוכרח, אין זה עובד". והביאור כדבריו כאן, שאם עושה העבודה מצד הכרח, אין כאן תלות בהקב"ה, ובכך נוטל מהעבודה את עיקרה ומהותה.

<> וקשה, דפשיטא שאם תפלתו היא קבע, ממילא אין היא תחנונים, ומה בא לומר בזה.

<> לשונו בנתיב העבודה פ"א [א, עט:]: "לפיכך אמרו [למעלה פ"א מ"ב] כי העולם עומד על העבודה, כי אם לא היה העבודה היה האדם עומד בפני עצמו, ואין לשום דבר קיום מצד עצמו, רק מצד השם יתברך" [הובא למעלה פ"א הערות 385, 452].

<> וכוונת המאמר "העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים" היא שהעושה תפלתו קבע, הקב"ה לא יעשה בקשתו, כי רק תפלת תחנונים מתקבלת. ובברכות לב: אמרו "כל המאריך בתפלתו ומעיין בה, סוף בא לידי כאב לב", ופירש רש"י שם "מצפה שתעשה בקשתו על ידי הארכתו, סוף שאינה נעשית". וכן כתב היערות דבש חלק ראשון, דרוש ג: "כאמרם כל העושה תפלתו קבע, אין תפלתו מקובלת, כי הוא צריך תפלה ובקשה". והטעם הוא "כי כך האמת כי האדם נתלה בו יתברך" [לשונו כאן], ולכך כאשר מתפלל קבע אינו נענה, כי חושב שמגיע לו על פי הדין, ואין זה כך. וכן כתב בנתיב העבודה פ"ו [א, צב:]: "ומשלמות התפלה עוד שתהיה בלשון תחנונים. ודבר זה התבאר בפרק רבי אומר אצל שאל יעשה תפלתו קבע אלא תחנונים, כמו העבד שהוא מתחנן אל האדון שלו [ראה הערה 1413], כי אם לא כן, נראה כאילו חושב כי בדין יש לו, ואין זה כן, ועיין בפרק רבי אומר". ובכת"י כאן נכתב: "ומה שאמר ר"א העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים, רוצה לומר כי אין זה נחשב תפלה, כי כל תפלה הוא בתחנונים". @**ובנתיב העבודה**^ שם ר"פ ו [א, צ.] כתב: "משלימות העבודה הזאת שיהיה מכיר ויודע כי הוא יתברך עלתו, והעלול מקבל מן העלה, עד כי נפשו תולה בעלה, הוא השם יתברך, וממנו יתברך חיותו, וכל אשר צריך אליו... האדם צריך שיהיה לו מלפני השם יתברך השפלות, ולכך לא יעמוד במקום גבוה ויתפלל [ברכות י:], כי התפלה היא שהאדם הוא העלול, והשם יתברך הוא העלה, והעלה יש לו מעלה וגבהות, והעלול הוא תחת העלה, ולכך אין שייך גבהות כאן כלל... שיכיר האדם שהוא העלול אל השם יתברך, והאדם מקבל מאתו יתברך, ולפיכך ישפיל עצמו כמו כל אשר מקבל מן אחר... שיהיה מכיר עצמו שאין לו שום דבר מעצמו כלל". וכל הפרק שם הוקדש לבאר יסוד זה. ובהמשך שם [א, צב:] כתב: "ומשלמות הכונה בתפלה, ההשפלה לגמרי, עד שיחשב עצמו שאינו בריה כלל לגמרי... ולפיכך אמר [סוטה ה.] אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם כן יראה עצמו כבשר, ואז ראוי לקבל, כמשפט העלול אשר הוא מקבל מן העלה". וכן ביאר למעלה פ"א מי"ג [מציון 1221 ואילך] שרק כאשר אדם עושה עצמו שפל הוא מקבל מהקב"ה, אך בעל שררה, שאינו עושה עצמו מקבל, לכך אינו מקבל הקיום והחיים מהקב"ה. וראה למעלה בהקדמה הערה 129. @**ובספר בית אלקים**^ שער התפילה פרק הראשון, כתב: "אין ראוי שישאל האדם צרכיו מהאל יתברך דרך חיוב והכרח, כמי ששואל את חבירו שיפרע לו את חובו, שהוא חייב לפרוע לו, אלא דרך בקשה ותחנונים, כעני השואל למי שאינו חייב לו, כי מה הקדים האדם ליוצרו לשישאל ממנו דרך חיוב... אלא שואל דרך חסד וחנינה... וכמו שאמר התנא 'כשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע אלא תחנונים לפני הקב"ה'... כי תפלת קבע הוא שחושב שראוי ומחוייב הוא שתפלתו תהיה נשמעת, ושישיג המבוקש בתפלתו, והיא קובעת שאלתו, ואין ראוי לאדם אלא שיעשה דרך תחנונים, שמודה שאינו כדאי בשביל מעשיו, אלא ברחמי ה', ובזה משיג מבוקשו. כי אין מי שינצל מהרעה הבאה עליו, אלא ברחמי האל".

<> פירוש - רבנן מוסיפים שלא רק אם מרגיש בלבו שהתפלה היא כמשא שאין תפלתו תחנונים, אלא גם אם לא מרגיש כך בלבו, אך בפיו אינו מתפלל בלשון של תחנונים, גם בכך יש הפקעה מתחנונים. אמנם תוספות שם כתבו "אם יכול לומר לשון תחנונים, אפילו עליו כמשא, הוי תפלה מעליא, דלא בעינן אלא לשון תחנונים בלבד", הרי שרבנן מקילים לעומת הדעה הקודמת להם, ודלא כמהר"ל.

<> דוגמה לדבר; יעקב אמר ליצחק [בראשית כז, יט] "קום נא", ואילו עשו אמר ליצחק [שם פסוק לא] "יקום אבי", ופירש על כך רש"י [שם פסוק כב] "קול יעקב שמדבר בלשון תחנונים, 'קום נא', אבל עשו בלשון קנטוריא דיבר, 'יקום אבי'". וכתב שם בגו"א [אות יג]: "יעקב כמו רש, ו'תחנונים ידבר רש' [משלי יח, כג], ועשו כמו עשיר, 'ועשיר יענה עזות' [שם]". הרי ש"הלשון שהוא תחנונים אינו כמו הלשון שהוא קבע".

<> שבת י. "רבא שדי גלימא ["משליך אדרתו מעליו שלא יראה כחשוב" (רש"י שם)] ופכר ידיה ["חובק ידיו באצבעותיו כאדם המצטער מאימת רבו" (רש"י שם)] ומצלי, אמר כעבדא קמיה מריה", והובא להלכה ברמב"ם הלכות תפלה פ"ה ה"ד. ובנתיב העבודה פ"ו [א, צב:] כתב: "ודבר זה התבאר בפרק רבי אומר אצל שאל יעשה תפלתו קבע אלא תחנונים, כמו העבד שהוא מתחנן אל האדון שלו". והבולט ביחס של עבד לאדונו הוא שהעבד יודע שלית ליה מגרמיה כלום. וכן כתב למעלה פ"א מ"ב [לפני ציון 454]: "כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו, וכל אשר משמש לזולתו אין לו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני". ובברכות לד: אמרו "ושוב מעשה ברבי חנינא בן דוסא שהלך ללמוד תורה אצל רבי יוחנן בן זכאי, וחלה בנו של רבי יוחנן בן זכאי. אמר לו, חנינא בני, בקש עליו רחמים ויחיה. הניח ראשו בין ברכיו ובקש עליו רחמים וחיה. אמר רבי יוחנן בן זכאי, אלמלי הטיח בן זכאי את ראשו בין ברכיו כל היום כולו, לא היו משגיחים עליו. אמרה לו אשתו, וכי חנינא גדול ממך, אמר לה לאו, אלא הוא דומה כעבד לפני המלך, ואני דומה כשר לפני המלך".

<> כי הדבור נחשב למעשה, כמבואר בסנהדרין סה: לדעת רבי יוחנן. וראה גו"א בראשית פ"כ סוף אות ח, ושם הערה 10. ובנתיב התורה פ"ז [א, לב.] כתב: "מברך 'לעסוק בתורה'.. עד כי נראה שאין צריך לברך כאשר למד תורה בעיון ובמחשבה בלבד, רק צריך שיעשה מעשה, והדבור הוא מעשה נחשב, כמו שאמרו [ב"מ צ:] עקימת שפתיו הוי מעשה, ולכך הברכה הוא 'לעסוק בתורה'". ובהקדמה לתפארת ישראל [ד.] כתב: "הדבור נחשב מעשה", ושם הערה 15. וכן כתב שם בפל"ו [תקל:].

<> לשון הרמב"ן [בראשית כב, א]: "ענין הנסיון... להוציא הדבר מן הכח אל הפועל, להיות לו שכר מעשה טוב, לא שכר לב טוב בלבד". ובפחד יצחק, יוה"כ, כד, ב, כתב: "ישב אדם ולא עבר עבירה, נותנין לו שכר כעושה מצוה, היינו דוקא בבא דבר עבירה לידו וניצל הימנה [קידושין לט:]. ופירש רבינו יונה [שערי תשובה, השער השלישי, אות ט] דהא דמקבל שכר כעושה מצוה, היינו מצות עשה דיראת שמים... ורואים אנו מזה, דאע"פ שמצות יראת שמים נמנית היא בין המצוות של חובות הלבבות... אעפ"כ יש תנאי בשכרה של מצוה זו שתבוא התחושה שבלב לידי קיום של ב'פועל ממש'... אין אנו אומרים שמכיון שיר"ש היא חובת הלב, ממילא אין הקיום המעשי תופס בה מקום כלל... דבזה מפורש בגמרא להיפך, דבבא עבירה לידו יש כאן שכר כעושה מצוה, ולא היה זוכה באותו שכר על ידי עדותו של יודע תעלומות שלבו מלא יראת שמים, ובודאי היה פורש מן העבירה אם היתה באה לידו". ולהלן אמרו [פ"ג מי"ז] "כל שחכמתו מרובה ממעשיו למה הוא דומה, לאילן שענפיו מרובים ושרשיו מועטין, והרוח בא ועוקרתו והופכתו על פניו". ושם ביאר שחוזקו של אדם בא לו ממעשיו, ולא מחכמתו.

<> נקודה זו מבוארת היטב על פי דבריו בנתיב העבודה פ"ב [א, פא.], וז"ל: "ויש שואלין על התפלה... למה צריך להתפלל בדבור, והרי השם יתברך יודע מחשבות בני אדם, ודי היה במחשבה... אבל דבר זה כי התפלה היא להשלים את האדם מה שהוא חסר, ואז השם יתברך שומע תפלתו ובקשתו, כאשר האדם הוא חסר וצריך אל השלמה. והאדם הוא נחשב אדם מצד הדבור, ובזולת זה אינו אדם, וכאשר אין אדם מתפלל ומבקש בדבור, אין כאן מקבל, כי כל מקבל מבקש לקבל מה שהוא חסר. ולכך צריך שיהיה מבקש חסרונו בדבור, ואז הוא מבקש חסרונו במה שהוא אדם חסר. ואין זה מוכן להשלמה מן העלה רק כאשר יוציא חסרונו אשר הוא חסר מצד שהוא אדם, ואז הוא מוכן לקבל השלמה מן העלה. ולפיכך צריך שיתפלל האדם אל השם יתברך שהוא העלה בדבור, כי בזה האדם מצד שהוא אדם אז מוכן לקבל השלמה מן העלה, כאשר הוא אדם חסר, וזה כאשר יוציא חסרונו בדבור, שמצד הדבור הוא אדם. אבל כאשר הוא מתפלל בלבו בלבד, לא נקרא שמוציא חסרונו מצד שהוא חי מדבר. רק אם הוא צדיק גמור, והוא שכלי, אז השם יתברך שומע אף שקורא אל השם יתברך בלבו בלבד" [ראה למעלה הערה 986]. ואמרו חכמים [ברכות לא.] "מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו".

<> מעין זה כתב המאירי [ברכות כט:], וז"ל: "רבי אליעזר אומר העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים. ופירשו בגמרא איזהו קבע, כל שתפלתו דומה עליו למשוי... שקוראה כקורא באיגרת דרך מצות אנשים מלומדה". ומקורו בירושלמי ברכות פ"ד ה"ד "ובלבד שלא יהא כקורא באיגרת", ופירש הפני משה שם "זה קבע דקאמר רבי אליעזר, שלא יאמרה כקורא אגרת בעלמא, ולא בלשון תחנונים". והנה בספר נפש החיים [שער ב פרק יג] כתב: "העיקר בעבודת התפלה. שבעת שהאדם מוציא מפיו כל תיבה מהתפלה, יצייר לו אז במחשבתו אותו התיבה באותיותיה כצורתה, ולכוין להוסיף על ידה כח הקדושה שיעשה פרי למעלה, להרבות קדושתם ואורם... שכל תיבה בצורתה ממש היא העולה למעלה מעלה כל אחת למקורה ושרשה לפעול פעולות ותקונים נפלאים. והיא סגולה נפלאה בדוק ומנוסה למרגילים עצמם בזה, לבטל ולהסיר מעליו בזה כל מחשבות ההבלים הטורדות ומניעות טהרת המחשבה והכוונה". ואין זה נוגד לדברי המהר"ל, כי אף שמתפלל בע"פ, יכול עדיין לצייר במחשבתו את האותיות בצורותיהן. ויש לדון מדוע המהר"ל העיר כן רק כאן [לדעה "כל שאינו יכול לחדש בה דבר"], ולא לפי שתי הדעות הקודמות שהובאו למעלה. ואולי לאחר שביאר את שלש הדעות הללו [אודות התחנונים שצריכים להיות בתפלה] כתב כן, ועל כולם קאי.

<> בספר חסידים סימן יח כתב: "אדם שאינו יכול להתפלל בכוונה בלא סידור שכתוב בו התפלה, וכן אדם שבע שאינו יכול לכוין ברהמ"ז, יקרא בספר שכתוב בו ברהמ"ז". ומשמע כמהר"ל, שזו עצה בדיעבד כשאינו יכול לכוון בעל פה. והמשנה ברורה בסימן נג ס"ק פז כתב: "כתב הפמ"ג נכון אף ליחיד להתפלל מתוך הסידור, כל שכן שליח צבור, שאימת צבור עליו, שיתפלל בפנים". ובמגן אברהם סימן צג סק"ב כתב: "האר"י ז"ל היה מתפלל מתוך הסידור כדי שיכוין מאד, והכל לפי מה שמרגיש האדם בנפשו". ומשמע מהנהגת האר"י ז"ל דלא כמהר"ל. אמנם בפרי עץ חיים [שער הקריאת שמע סוף פרק כט] כתב: "ומורי זלה"ה היה מתפלל מתוך הסידור, הקרבנות ומזמורים וק"ש, חוץ מן העמידה, והיה מתפלל בעינים סגורות, וידיו אסורות ימין על שמאל נגד לבו. גם בחזרת עמידה עיניו סגורות, והיה מכוין לענות אמן אחר כל ברכה וברכה, והיה שומע מפי השליח צבור". ומכך משמע שהאר"י ז"ל סובר כמהר"ל.

<> פירוש - אביי ורבי חנינא מגדירים "תפלת קבע" כאשר מקדים להתפלל לפני הזמן שהוא עיקר המצוה להתפלל. וכמובא למעלה [הערה 1399] שרש"י שם פירש שאיירי בתפילת שחרית ומנחה. ובשו"ע אור"ח סימן פט סעיף א איתא "זמן תפלת השחר מצוותה שיתחיל עם הנץ החמה... ואם התפלל משעלה עמוד השחר, והאיר פני המזרח, יצא". ואע"פ שיצא, אמנם זה עדיין נכלל ב"תפלת קבע". ובשו"ע שם סימן רלג סעיף א כתב: "מי שהתפלל תפילת המנחה לאחר ו' שעות ומחצה ולמעלה יצא, ועיקר זמנה מט' שעות ומחצה ולמעלה". וכן משמע מהמחבר בסימן רלד סעיף א. והמקדים לשעה תשיעית ומחצה אע"פ שיצא, מ"מ תפילתו הוי "תפלת קבע". ומהנאמר כאן מוכח שדעת המהר"ל היא שיש להעדיף מנחה קטנה על פני מנחה גדולה [ראה פסקי תשובות לפי סדר המשנה ברורה, חלק שני סימן רלג אות ב, הערה 12]. וכן בכת"י כאן נכתב: "ולאביי ולרבי חנינא שאין מתפלל עם דמדומי חמה, &**והיינו בזמן שאין יכול לאחר עוד התפילה**^, והוא מקדים התפילה, ונראה שרוצה לסלק מאתו עול התפילה". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פד.] הביא שהתפילות הם כנגד תמיד של שחר ותמיד של בין הערביים [ברכות כו:], והוסיף: "ומזה הטעם עיקר התפלה עם הנץ החמה ועם דמדומי חמה דוקא, שהוא השלמת היום, רק דחיישנין שמא יפשע", הרי להדיא מבאר שעיקר תפלת מנחה הוא במנחה קטנה.

<> מעין הסברה שאמרו [סוטה ח.] "אין עושין מצות חבילות חבילות", ופירש רש"י שם "חבילות חבילות - שנראה כמו שהיו עליו למשאוי, וממהר לפרק משאו". וכן כתב המאירי [ברכות כט:] "רבי אליעזר אומר העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים. ופירשו בגמרא איזהו קבע, כל שתפלתו דומה עליו למשוי, כלומר חק קבוע עלי להתפלל, אתפרק ממנו מהר".

<> כי לא שייך לומר כאן "זריזין מקדימין למצות" [פסחים ד.], כי כאן מקדים לפני עיקר המצוה, וזריזות למצוה רק שייכת בתוך המסגרת של עיקר המצוה [כמבואר בשו"ת חת"ס אור"ח סימן רח]. ומעין זה כתב הקובץ שעורים לב"ב אות כח.

<> מבאר בזה את השייכות בין שני מאמריו הראשונים של רבי שמעון; "הוי זהיר בקריאת שמע ובתפלה", ו"כשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע, אלא רחמים ותחנונים לפני המקום ברוך הוא". ומעתה יבאר את המשך דברי רבי שמעון ["ואל תהי רשע בפני עצמך"].

<> יבאר שההדגשה "בפני עצמך" באה לומר שאע"פ שאין רשעתו מגיעה לזולתו, אלא נשארת בינו לבין עצמו בלבד, גם אז ימנע מלהיות רשע כזה, וכמו שמבאר.

<> ודרשו על כך חכמים [סנהדרין נח:] "אמר ריש לקיש, המגביה ידו על חבירו, אף על פי שלא הכהו, נקרא 'רשע', שנאמר 'ויאמר לרשע למה תכה רעך', 'למה הכית' לא נאמר, אלא 'למה תכה', אף על פי שלא הכהו נקרא 'רשע'". ובנתיב אהבת ריע ר"פ ג [ב, סא.] כתב: "ומה שאמר ריש לקיש המגביה ידו על חבירו, כי הגבהת היד מורה על זרוע נטויה ויד החזקה, ולפיכך מיד שהוא מרים יד דבר זה הוא להגביה יד על חבירו, לכך נקרא 'רשע'. כי הרשע מה שהוא יוצא מן השווי והצדק, ואין לך יציאה מן היושר כמו זה שמרים ידו על חבירו, שמתגבר בזרוע רמה שלו על חבירו, כמו שהוא ענין הרשע שיוצא מן הצדק והיושר להתגבר ברשע, ולפיכך נקרא 'רשע'... שהרשע הוא יוצא מן הצדק והשווי, ובשביל כך נקרא רשע". ונקודה זו תתבאר מיד בסמוך.

<> לשונו בח"א לסנהדרין נח: [ג, קסג.]: "וקאמר אפילו המגביה ידו על חבירו נקרא רשע, כי הרשע הוא מי שיש לו זרוע רמה, כדכתיב 'שבור זרוע רשע', וכשמגביה ידו הרי יש לו זרוע רמה להגביה ידו על חבירו, ולפיכך מיד שהגביה ידו על חבירו נקרא רשע... כי הרשע נקרא שיוצא מן הצדק ומן השווי וזהו הרשע". וכן נאמר [איוב לח, טו] "וזרוע רמה תשבר", ופירש רש"י [סנהדרין נח:] "הרגיל לרום ידו על חבירו". הרי שאע"פ שלא הוזכר בפסוק שאיירי ביחס לחבירו, מ"מ רש"י ביאר כן, כי סתם "רשע" הוא נאמר ביחס לזולתו. ובגבורות ה' פמ"ד [קסט.] כתב: "הזרוע שבו כחו, לכך נקרא 'זרוע' על שם הזרוע והכח, וכדכתיב [דברים ט, ט] 'ובזרועך הנטויה'". ואולי לומד ש"זרוע" הוא מלשון "זרע", שעל כך נאמר [שופטים ח, כא] "כאיש גבורתו" [ב"מ פד.], ושהוא יורה כחץ [נדה מג.]. וראה בבאר הגולה באר הרביעי [שצו:]. ובח"א לגיטין נו: [ב, קז:] כתב: "ודע, כי הרשע יש לו כח וזרוע ביותר".

<> לשונו למעלה בביאור משנת "כל ישראל" לפני ציון 54: "הצדיק אינו יוצא מן היושר והצדק", ושם הערה 54. ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלה:] כתב: "נקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו". ושם פ"ב [ב, קלז:] כתב: "מה שנקרא 'צדיק', היינו שאינו יוצא מן הצדק ומן היושר" [הובא למעלה פ"א הערה 942]. ובבאר הגולה באר הששי [רנז:] כתב: "אין הצדיק יוצא מן האמצע אל שום קצה, רק אינו נוטה מן הנקודה האמצעי". ובנצח ישראל ס"פ ח [רכ.] נתבאר שמדרגת הצדיק היא האמצע והישר והשוה. ולהלן פ"ה סוף מי"א כתב: "כי האדם אשר הוא בעל זכיות אינו יוצא מן השווי, ואדרבא הוא נשאר בשווי, כמו שנקרא צדיק וישר, שהוא נשאר על היושר השוה, מבלי שהוא יוצא מן היושר הגמור. וזה שהוא בעל חמה, רב פשע, יוצא ברגזנותו מן היושר והשווי, בודאי הוא בעל פשע, שבעל פשע הוא יוצא מן היושר ומן השווי".

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלה.] כתב: "בספר משלי [י, כה] 'כעבור סופה ואין רשע וצדיק יסוד עולם'. שלמה המלך עליו השלום רצה לומר, כשם שרוח סערה חזק מאוד, והוא עובר מהרה מן העולם. וכך הוא הרשע, הוא בעל זרוע ובעל כח, והוא עובר מן העולם מהרה. וכמו שאצל רוח סערה הכח והחוזק שלו גורם אליו שיעבור מהרה מן העולם, כך הרשע, החוזק והכח שלו גורם אליו שיעבור מהרה מן העולם. וזה מפני כי הדבר שהוא יוצא מן הראוי ומן המיצוע, כמו שהרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע, הפך הצדיק שנקרא צדיק בשביל הצדק והיושר שבו. והרשע הפך זה יוצא מן הצדק בזרוע רמה שלו, וכדכתיב [תהלים י, טו] 'שבור זרוע רשע'... ומפני כך הרשע הוא דומה אל רוח סערה, שהוא דבר שהוא בכח, והוא עובר מהרה". וכן הוא בתפארת ישראל פל"ח [תקפב:]. ובנתיב הבושה ר"פ א [ב, קצט.] כתב: "מפני כך נקרא 'רשע', כי כל רשע יוצא מן הסדר בתוקפו ובזרוע רמה שלו, וכמו שהתבאר בנתיב הצדק". ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "ענין הרשע אשר היה יוצא מן האמצעי... אל הקצה". וראה למעלה הערה 1262.

<> להלן פ"ג מי"ד אמרו "חבה יתירה נודעת להם שנקראו 'בנים' למקום". וכתב שם [ד"ה ואמר עוד] בזה"ל: "ועוד תדע ההפרש שיש בין החבה שהיא אהבה מוסתרת, שהיא אהבה שלא יצאה לפעל כלל, רק היא אהבה מוסתרת. אבל האהבה הנודעת הנגלית אל הנאהב, כבר יצאה לפעל, עד שהיתה בגלוי. ובודאי הדבר שהוא בפעל, יותר נחשב מן דבר שהוא בכח, ולא יצאת לפעל. וזהו עצמו מה שאמרנו כי האהבה שהיא בפעל הנגלה, האהבה זאת הוא חבור גמור, כאשר האהבה היא בפעל". וכך רשעות שניכרת לאחרים, היא רשעות שיצאה אל הפועל, ולכך "אז נקרא רשע". וראה להלן הערה 1601.

<> פירוש - דוד אמרה בתהלים בפרק ט. ואע"פ שפסוק זה נמצא בפרק י, מבואר בהגהה ברש"י שם ששני הפרקים הראשונים נחשבים לפרק אחד.

<> המשך לשון רש"י שם: "שרוב דעתם לעניים הוא, וקא בעי דוד רחמי עלה דמילתא 'שבור זרוע רשע', ותן שובע בעולם".

<> כי לפי רש"י מתבאר שעיקר דרשת הגמרא מבוסס על פסוק שלא הוזכר כלל בגמרא, כי הגמרא הביאה הפסוק [תהלים י, טו] "שבור זרוע רשע", ולרש"י הכוונה לפסוק מוקדם יותר [שם פסוק ט] שהוזכר באותו פרק ["יארב במסתר כאריה בסוכו יארוב לחטוף עני"].

<> כמבואר למעלה במשנה י [לאחר ציון 1261]: "כי כל רשע הוא יוצא מן הסדר הראוי, כמו שבארנו כמה פעמים ענין הרשע. ומי שיוצא מגדר הפשיטות, אשר הפשיטות הוא השווי הגמור, ראוי שיהיה נקרא 'רשע', ודבר זה ברור מאד". @**דוגמה לדבר;**^ בסנהדרין קח: אמרו שהעורב סירב ללכת בשליחותו של נח, ושאל את נח "שמא לאשתי אתה צריך", ונח השיב לו "רשע, במותר לי נאסר לי ["אפילו באשתי אני אסור" (רש"י שם)], בנאסר לי לא כל שכן". ובח"א שם [ג, רנח.] כתב: "ומה רשעות יש בזה, כיון שעשה בטבע, כמו שכל עוף עושה דבר זה. דודאי רשע ומזג רע הוא, כי אילו לא היה בו מזג רע לא היה טבעו עתה דבר זה, כי בתיבה לא היה תשמיש בטבע לשום נמצא, אף לבעלי חיים הבלתי מדברים ובלתי בעל שכל [רש"י בראשית ח, א]... כי בודאי רשע הוא העורב, שכל אשר יוצא מן סדר המציאות נקרא רשע, ודבר זה מבואר בכמה מקומות. והעורב הוא יוצא מכלל הנמצאים, שאל"כ לא היה לו עתה טבע זה שלא ילך בשליחות בשביל שלקח נח הזוג שלו. כי בכל בעלי חיים לא נמצא בו התשמיש, ואילו היה מקבל הסדר הכללי, שאין ראוי עתה התשמיש, היה הולך בשליחותו, ולא היה מתירא שיקח הזוג" [הובא למעלה פ"א הערה 763, ובפרק זה הערה 938].

<> כוונתו לעשר ספירות, כאשר הספירה התשיעית היא יסוד, ועל כך נאמר [משלי י, כה] "וצדיק יסוד עולם". וראה בשערי אורה השער השני הספירה התשיעית. ובנתיב התשובה פ"ד [לאחר ציון 26] כתב: "[האות] הצד"י מורה על האדם שהוא צדיק". הרי האות שהגמטריה שלה הוא תשעים, היא המורה על מדריגת הצדיק.

<> שהרי לשון הפסוק במלואו הוא [משלי י, כה] "כעבור סופה ואין רשע וצדיק יסוד עולם", לאמור מפלת הרשע ונצחיות הצדיק הוזכרו באותו פסוק, ושייכות להדדי. ואודות שההפכים נמצאים באותו מספר, כן כתב בנצח ישראל פ"ח [רטז.], וז"ל: "מפני שהעשירי קדוש לה', לכך העשירי מיוחד שתתבטל בו הקדושה, שהיא שייכת אל העשירי". ושם פ"ט [רכט.] כתב: "ונראה כי ל"ו כריתות [כריתות ב.] כנגד מה שאמר בסוכה [מה:] שיש ל"ו צדיקים... ואלו ל"ו הם הפך זה, כי הצדיקים עם השם יתברך לגמרי, ובעלי כריתות נכרתים מן השם יתברך לגמרי, ודבר והפכו הם שוים". וכן כתב שם פל"ה [תרסד:]. וראה תפארת ישראל פכ"ה הערה 14.

<> מעין מה שאמרו [עדיות פ"ה מ"ו] "מוטב לי להקרא שוטה כל ימי ולא לעשות &**שעה אחת**^ רשע לפני המקום". ובנדה יג. אמרו "מוטב שיוציא לעז על בניו שהן ממזרים, ואל יעשה עצמו רשע שעה אחת לפני המקום". ובשערי תשובה, שער הראשון, אות ו, כתב: "ועתה בינה שמעה זאת, כי הוא עיקר גדול. אמת כי יש מן הצדיקים שנכשלים בחטא לפעמים, כענין שנאמר [קהלת ז, כ] 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'. אכן כובשים את יצרם מאת פניהם, ואם יפלו בחטא פעם אחת, לא ישנו לו, ונקוטו בפניהם, וחוזרים בתשובה. אך כל אשר אינו נזהר מחטא ידוע, ואינו מקבל על נפשו להשמר ממנו, גם אם הוא מהעונות הקלים, אף על פי שהוא נזהר מכל העבירות שבתורה, קראוהו חכמי ישראל [חולין ד:] 'מומר לדבר אחד', ואת פושעים נמנה, וגדול עונו מנשוא. כי אם אמור יאמר העבד לרבו כל אשר תאמר אלי אעשה זולתי דבר אחד, כבר שבר עול אדוניו מעליו, והישר בעיניו יעשה. ועל הענין הזה נאמר [דברים כז, כן] 'ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם', ביאורו, אשר לא יקבל על נפשו לקיים כל דברי התורה מראש ועד סוף. ויורה על זה 'אשר לא יקים לעשות', ולא אמר 'אשר לא יעשה אותם'". הרי אף "רשעות מה הוא פחיתות גדול מאד". וראה להלן [מציון 1606] שחזר שם על דבריו כאן, והוסיף שם הסבר שני ל"אל תהיה רשע בפני עצמך", שלא יסגף עצמו עד שיעשה רע לעצמו.

<> עונה על שאלתו ששאל על המשנה: "יש לשאול בזה, מה ענין 'אל תהי רשע בפני עצמך' אל הדברים שנזכרו לפני זה, שיהיה זהיר בקריאת שמע ובתפילה".

<> ברכות כו. "תפלה במקום קרבן היא". ושם בעמוד ב אמרו "תפלות נגד תמידים תקנום". ובנתיב העבודה ס"פ א [א, עט:] כתב: "יש לבאר... מה ששייך אל העבודה. ומפני כי בטל בית מקדשנו ותפארתנו ונטלה העבודה, ואין לנו בעונותינו לא זבח ולא מנחה, רק העבודה שהיא בלב [תענית ב.], יש לבאר ענין העבודה מה שנמצא בגמרא, אשר הורו לנו חכמים על זה, וכמה גדול מעלת העבודה הזאת והנמשך ממנו". והטור אור"ח סימן צח כתב: "ויתפלל דרך תחנונים, כרש המבקש בפתח ובנחת, ושלא תראה עליו כמשוי, ומבקש ליפטר ממנה. ואחר שיעשה כל זה מובטח לו שתתקבל תפלתו, שהתפלה היא במקום הקרבן, דכתיב [הושע יד, ג] 'ונשלמה פרים שפתינו'... ולכן צריך ליזהר שתהא דוגמת הקרבן בכוונה, ולא יערב בה מחשבה אחרת, כמו מחשבה שפוסלת בקדשים. ומעומד דומיא דעבודה, דכתיב [דברים יח, ה] 'לעמוד לשרת' [זבחים כג:], והשוואת הרגלים ככהנים בשעת העבודה, וקביעות מקום כמו הקרבנות, שכל אחד קבוע מקומו לשחיטתו ומתן דמיו. ושלא יחוץ דבר בינו לבין הקיר, ובינו לקרקע, דוגמת הקרבן שחציצה פוסלת בינו לבין הכלי, ובינו לרצפה. וראוי הוא שיהיו לו מלבושים נאים מיוחדים לתפלה, כגון בגדי כהונה... ואחר שיעשה דוגמת הקרבן, עולה לריח ניחוח למקום שהקרבן עולה, והמלאך עושה אותו כתר לקונו".

<> לשונו בנתיב העבודה פ"א [א, עז.]: "'זבח רשעים תועבה ותפלת ישרים רצונו'. שלמה המלך עליו השלום בא לומר על העבודה שהוא אל השם יתברך, שאין לומר שהוא יתברך חפץ בעבודה הזאת בשביל שהוא יתברך מקבל מזה תועלת מן העבודה, שאם היה הוא יתברך מקבל תועלת מן העבודה, זה אין חלוק אליו יהיה התועלת ממי שיהיה, הן מרע או מטוב. אבל אצל השם יתברך אינו כך, כי 'זבח רשעים הוא תועבה', ואם כן העבודה אינה בשביל שהיא לתועלת השם יתברך, אבל היא לתועלת האדם בלבד. ומפני שהעבודה הזאת היא לתועלת האדם, לכך 'זבח רשעים תועבה', שאין השם יתברך רוצה בתועלת הרשע. 'ותפלת ישרים רצונו', כי התפלה היא גם כן עבודת השם יתברך, והיא רצונו... כי אל השם יתברך נחשב זבח רשעים תועבה, כי הרשע הוא שיוצא מן היושר, כי זהו ענין הרשע שיוצא מן היושר. והיוצא מן היושר אינו אחד, כי היושר הוא אחד... הרשעים הם על דרכים רבים, והצדיקים על דרך אחד... ולכך אמר 'זבח רשעים תועבה', כי אין ראוי לו להקריב קרבן אל השם יתברך, אשר מורה הקרבן על אחדותו יתברך, ואין אחדות ברשעים כמו שאמרנו. גם הרשע יוצא מן היושר שהוא אחד. 'ותפלת ישרים רצונו', כי התפלה שהיא העבודה אל השם יתברך... היא רצונו, כי כשם שהרשע שהוא סר מן היושר שהוא אחד 'זבח רשעים תועבה', והפך זה תפלת הישר, כי היושר הוא אחד, כי הקו שנמשך ביושר הוא אחד, ואין עוד... ולכך תפלת ישרים רצונו".

<> כי הפסוק העמיד "זבח רשעים" לעומת "תפלת צדיקים".

<> "גם אמר" - ולכך אמר גם בנוגע לתפלה [בנוסף לנוגע לקרבנות].

<> העיקר העשירי; "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשה בני אדם וכל מחשבותם שנאמר [תהלים לג, טו] 'היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם'". וכן בירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב איתא שרבי עקיבא פייס לרבי שמעון "דייך שאני ובוראך מכירין כוחך", הרי הקב"ה יודע מעלתו של כל אדם ואדם.

<> (א) "הוי זהיר בקריאת שמע ובתפלה". (ב) "וכשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע, אלא רחמים ותחנונים לפני המקום ברוך הוא". (ג) "ואל תהי רשע בפני עצמך".

<> כפי שביאר למעלה [משנה י, לאחר ציון 1284]: "כל אחד אמר ג' דברי מוסר, ואלו ג' דברי מוסר הם ענין אחד ודבר אחד". וראה להלן מציון 1467 ואילך שביאר את משנתינו בהסבר שני.

%[משנה יד]

<> פירוש - לימוד תורה הוא תכלית האדם והשלמתו, כי על ידי התורה האדם יוצא אל הפעל. ובתפארת ישראל פ"ג [סב:] כתב: "כשהוא אומר [יהושע א, ח] 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', מזה נלמוד כי האדם על זה נברא שיוציא אל הפעל כח הדברי השכלי, שהוא שכל התורה. ולפיכך אמר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', כי אחר שהאדם שלמותו בכח, צריך שיהיה כל עמלו ופעלו בדבר שהוא שלמותו האחרון אשר נברא בשבילו, כמו שאמר הכתוב [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד', שרוצה לומר כי תכלית מעלתו הוא אל העמל שהוא יציאה אל הפעל, וזהו 'לא ימוש וגו''". ובתפארת ישראל ס"פ יב [קצז:] כתב: "אשר רצו חכמים לבאר כי העסק בתורה הוא תכלית האדם, ועל זה אמר הכתוב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה", ושם הערה 93 [הובא למעלה הערה 868]. ובנתיב התורה פט"ו [א, סג:] כתב: "הרי מי שהוא בלא תורה אינו בגדר האדם כלל, כי הוא אדם על ידי שיצא אל הפעל" [הובא למעלה הערה 868].

<> פירוש - האדם מצד עצם היותו אדם [ראה הערה קודמת].

<> למעלה במשנה ח, שאמרו שם "אם למדת תורה הרבה, אל תחזיק טובה לעצמך, כי לכך נוצרת", ושם מציון 840 ואילך. וראה לאחר ציון 1615, שחזר על דבריו כאן. וכן כתב להלן במשנה טז לאחר ציון 1686.

<> לשון הרמב"ם כאן: "ענין השקידה... ענינו הרגל ותמידות, כמו [משלי ח, לד] 'לשקוד על דלתותי יום יום'", וכן כתב כאן הגר"א. וכן הרבינו יונה כתב כאן: "שיקבע עצמו ללמוד תורה". והתויו"ט ציין לדברי הרע"ב בסוטה פ"ט מט"ו, שכתב שם: "השקדנים - שוקדים על דלתות בית המדרש לילה ויום, כדאמרינן ביבמות [סג:] דאמר בן עזאי מה אעשה ונפשי חשקה בתורה". ובנתיב התורה ס"פ יד כתב: "ולכך אמר שיהיה 'שקוד', דהיינו זריזות יתירה ועיון שכלי להשיב על דבריהם להעמיד דת אמת". וכן פירש רש"י [סנהדרין לח:] "שקוד - מהיר וזריז". והוא גם מענין דביקות בתורה. וראה להלן הערה 1453.

<> לשונו בנתיב התורה פ"ג [א, יד.]: "צריך שיהיה לאדם התמדה בתורה מאוד, כי אין התורה כמו שאר דברים הגשמיים, שהם דברים שהם תחת הזמן. ואם האדם נוהג עם התורה כאילו הוא דבר זמני, ולמודו בתורה לפי שעה ולפי הזמן, אינו קונה התורה. ולכך צריך שישכים ויעריב עליהם, כי זהו ענין השכל שאינו תחת הזמן, והוא תמידי בלא זמן" [הובא למעלה בהקדמה הערה 36, ופ"א הערות 1181, 1498, ולהלן הערה 1643]. אמנם כאן מדגיש שלימוד תורה ללא התמדה אינו בגדר עמלות בתורה, כי לומד רק לעתות הפנאי כאשר רצונו בכך, ואין בזה לימוד של עמילות. והביאור הוא, שלמעלה פ"א מי"ב [לפני ציון 1243] הגדיר שעמילות היא ש"מגביר השכל על החומר", ולכך כאשר לומד רק לפרקים כשנוח לו, אין בכך להגביר השכל על החומר. וצרף לכאן דבריו בנתיב התורה פ"ד [א, יח:], שכתב: "ובפרק חלק [סנהדרין צט.] 'נואף אשה חסר לב' [משלי ו, לב], אמר ריש לקיש, זה הלומד תורה לפרקים... המאמר הזה בא לבאר כי התורה לפי מעלתה ומדרגתה אין ראוי שיהיה הלמוד בה שלא בקביעות, ודבר זה פחיתות גדול לתורה, כי הוא דומה למי שנואף עם אשה, שאין לו אשה מיוחדת... כי הזונה שלא יחדה אליו, ודרך מקרה בא עליה, לא נקרא שיש לו אשה כלל. וכך הוא מי שלומד תורה לפרקים ובמקרה, אין נחשב שיש לו תורה... אבל כאשר הוא נואף אשה, שדבר זה במקרה בלבד לפי תאותו שמגיע לו, הנה נחשב מציאות של מקרה, וזהו 'נואף אשה חסר לב'". וקודם לכן כתב: "כאשר הוא עוסק בתורה כאשר יש לו פנאי מעסקיו, נחשב תורתו שהיא במקרה, וזהו פחיתות גדול לתורה, שאין המקרה נחשב מציאות כלל". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפא.] כתב: "ואמר 'קבעת עתים לתורה' [שבת לא.], כי מצד הנשמה שהיא נבדלת, ראוי שיהיה נמשך אחר השכלי. ולפיכך תחלת דין האדם 'קבעת עתים לתורה', שפנה מעניני החמרים אל התורה, עד שהיה קובע עתים לתורה. כי קביעת העת מורה על שהשכל הוא עיקר באדם, ולא היה השכל אצלו דבר מקרה".

<> שנאמר [דברים ו, ז] "ושננתם לבניך וגו'", והרמב"ם בספר המצות, מצות עשה יא, כתב: "היא שצונו ללמוד חכמת התורה וללמדה, וזהו שנקרא תלמוד תורה, והוא אמרו 'ושננתם לבניך'".

<> אודות שהתורה היא "תורת אמת", כן כתב למעלה פ"א מי"ח [לאחר ציון 1686]: "כי התורה היא בעצמה 'תורת אמת', ואין אמת כמו התורה". ושם בהערה 1688 הובאו דבריו בתפארת ישראל פי"ח [ערב.], שכתב: "כי התורה היא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו]. לא כמו שאר דברים, כי עם שהם אמת, כמו אם יאמר אחד 'ראובן הוא בבית זה', והאמת שהוא בבית, מכל מקום לא נקרא דבר זה שהוא אמת, מצד כי אפשר שלא יהיה בבית. ועם שהוא אמת, דבר זה הוא במקרה. וכאשר יאמר האדם 'ראובן אינו בבית' הוא שקר, אבל הוא שקר במקרה, כי היה אפשר שיהיה בבית. אבל האמת שהיא אמת בעצם, היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר... כל דברי תורה הם כך שמציאותם הכרחי... כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה".

<> מעין מה שכתב הרמב"ם בהלכות עבודת כוכבים פ"א ה"ג: "בן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו, כיון שהכיר וידע התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים, ולערוך דין עמהם, ולומר שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה, ושיבר הצלמים, והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוה העולם, ולו ראוי להשתחוות ולהקריב ולנסך... וראוי לאבד ולשבר כל הצורות, כדי שלא יטעו בהן כל העם כמו אלו שהם מדמים שאין שם אלוה אלא אלו". הרי בד בבד עם הודעת האמת לעולם ["התחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוה העולם"] הרי גם בטל דעת השקר מן העולם ["ראוי לאבד ולשבר כל הצורות, כדי שלא יטעו בהן כל העם"].

<> לשונו בח"א לסנהדרין צז. [ג, רה.]: "כי העולם הזה אינו עולם של אמת, שבטל האמת בעולם הזה". ולמעלה פ"א ריש מי"ח כתב: "העולם עומד על האמת, שאם שקר גובר בעולם, הרי השקר הוא בטול לגמרי אל השכל עד שלא ימצא", ושם הערה 1513. ולמעלה [משנה ט (לאחר ציון 1011)] ביאר שכאשר יש לאדם טוב ורע בשויון של מחצה על מחצה, אזי "הרע מקלקל הטוב", ושם הערה 1012. ובגו"א שמות פי"ט סוף אות כ כתב: "אך עתה עמדו דרשנים דורשים דברים אשר לא כן, כל העולה על רוחם ודעתם, ואין ספק אלי שהתורה חוגרת שק עליהם לפרש התורה כרצונם, וזהו מעשה האומות שמפרשים כרצונם, ובזה האמת נעדרת, תחת אשר נקראת [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת'". והרבינו יונה כתב כאן: "אם לא ישיבהו כפי טענותיו ושקריו, ילמדו העולם מהם וישתו מים הרעים בראותם כי נוצח הוא, ונמצא שם שמים מתחלל". ובבאר הגולה באר השביעי [תכא.] כתב: "'וכל המינים כרגע יאבדו', שלא תהיה דעת מינות בעולם, ואז יהיו נאבדים המינים מן העולם. ואילו היה מתפלל 'וכל המינים כרגע ימותו', היה משמע כי מתפלל על מפלתן, אבל לא אמר רק 'וכל המינים כרגע יאבדו', היינו כי לא תהיה עוד דעת מינות בעולם".

<> לשון הרמב"ן [ויקרא ג, ט]: "והוצרכתי להאריך בזה, לסתום פיהם של צדוקים ימחה שמם, כי בדברי תורה נאמר 'ענה כסיל כאולתו' [משלי כו, ה], ואמרו 'הוי שקוד ללמוד תורה כדי שתשיב לאפיקורוס'". ובתחילת ההקדמה השניה לגבורות ה' [ו] כתב: "כאשר אלו האנשים המתפלספים חקרו מדעתם ושכלם על מעשה ה', יש יצאו לדרך זר לגמרי, ואותם אין ראוי להזכיר את זכרם ואת דבריהם, אם לא כמו שאמרו ז"ל 'הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורס'". ובנתיב התורה ס"פ ח כתב: "הספרים האלו ראוים להיות בבל יראה ובבל ימצא. אמנם דבר זה נראה שאם למד בדבריהם כדי להשיב על דבריהם במקום שהם נגד התורה, בודאי שרי, כמו שאמרו 'ודע מה להשיב לאפיקורס', ודבר זה בודאי מצוה גדולה, כמו שהארכנו בזה בפרקים". ובנתיב התורה פי"ד [א, סא.] כתב: "מכל מקום צריך עיון ללמוד בחבורים שלהם אשר הם דברים נגד תורת משה רבינו עליו השלום... ויש לחוש באולי יהיה המעיין נמשך אחר דבריהם וראייתם... אך אמנם אם דעתו כמו שאמרו 'ודע מה שתשיב לאפיקורס', ואם לא ידע דבריהם איך ידע להשיב על דבריהם, ואם כן צריך לדעת דבריהם, ודבר זה בודאי מותר, אם כוונתו ללמוד דבריהם, כדי שידע להשיב לאפיקורס. כי דבר זה אזהרה רבה ויתירה, כמו שאמרו 'ודע מה שתשיב לאפיקורס', ומנו זה עם דברים גדולים [המוזכרים במשנתינו], שמזה תראה כי נחשב זה דבר גדול ביותר. ולענין זה מותר, ולא נחוש שיהיה נמשך אחר דעתם, אם תחלת כוונתו לסתור דבריהם כאשר דברו נגד התורה ודעת חכמים... אך יתבונן בשכלו להשיב על דבריהם כפי שכלו. ובזה יהיה זהיר וזריז בכל נפשו להעמיד דבר אמת, שלכך אבות העולם הראשונים צוו בגודל האזהרה 'הוי שקוד ללמוד' כדי שתשיב לאפיקורס, וכמו שפרשנו שם... ולכך אמר שיהיה 'שקוד', דהיינו זריזות יתירה ועיון שכלי להשיב על דבריהם להעמיד דת אמת", וראה למעלה הערה 1447. הרי שהתכלית בהשבה לאפיקורסים היא כדי להעמיד דת אמת, וכפי שביאר כאן. @**וצרף לכאן**^ דברי הגמרא [סנהדרין לח:] על משנתינו, שאמרו "תנן התם, רבי אליעזר אומר הוי שקוד ללמוד תורה, ודע מה שתשיב לאפיקורוס. אמר רבי יוחנן לא שנו אלא אפיקורוס עובדי כוכבים, אבל אפיקורוס ישראל, כל שכן דפקר טפי ["שהרי הכיר וכפר, ומתוך כך מדקדק, ולא תוכל להשיבו דבר המקובל לו" (רש"י שם)]". ולפי דבריו כאן הענין מחוור, שהואיל וכל תכלית ההשבה לאפיקורוס היא כדי שלא ליתן מקום אל השקר, לכך אם על ידי מה שישיב יארע ההפך, והשקר יפשוט טלפיו עוד יותר, בודאי שעל כך לא נאמרה האזהרה של משנתינו.

<> להלן משנה טז: "אם למדת תורה הרבה נותנים לך שכר הרבה". ולהלן פ"ד מ"י אמרו "אם עמלת בתורה, יש לך שכר הרבה ליתן לך".

<> פירוש - אם לא יהיה ברור ללומד רבוי השכר שיש בלימוד התורה.

<> רש"י דברים לב, מז "כי לא דבר רק הוא מכם - לא לחנם אתם יגעים בה, כי הרבה שכר תלוי בה". הרי רבוי השכר נאמר כהתעוררות לאדם שלא יאמר "לחנם אתם יגעים בה".

<> לשונו למעלה פ"א מ"ג [לאחר ציון 618]: "לפיכך אמר שיהיו משמשים שלא לקבל פרס, שאין עיקר העבודה כך. אף כי בוודאי וברור שהוא צדיק גמור כאשר עובד השם יתברך, הן בשביל הטוב שעשה, או בשביל הטוב שיעשה, אבל עיקר העבודה שיאהב את השם יתברך, ויחפוץ לעשות מצותיו, ובזה יש לו דביקות בו יתברך מצד עצמו... ואיך לא יהיה הדבר הזה פשוט, שעיקר האהבה כאשר אוהב את השם יתברך מצד עצמו, כאשר יכיר גדולתו ורוממותו, והוא אמת, ודבריו ומצותיו אמת, ולכך הוא אוהב לעשות מצותיו. וזהו בודאי יותר ממי שהוא עובד השם יתברך בשביל הטובה שעשה לו, או שיעשה לו".

<> מחמת העצלות שיש בו מפאת היותו בעל גוף וחומר. ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפד:] כתב: "העצל הוא מי שיש לו כובד הטבע כמו שיש לעצל, לכך קרא את האדם שהוא רחוק מן השכלי 'עצל', כי העצל הכל גוף, כי הנפש בטל אצלו לגמרי, ולפיכך אינו רוצה בתורה שהיא שכלי, כי הוא הכל גוף". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [ד"ה ודבר] כתב: "גוף, אשר אין פעולתו בזריזות... כל ענין הגוף הוא בעצלות", ושם הערה 66. וראה בנצח ישראל פ"ו הערות 30, 81, ושם פנ"ז הערה 113. ובגבורות ה' פט"ו [עד:] כתב: "כל אשר הוא חמרי יותר, אין כח טבעי פועל כל כך במהירות כמו מי שיש בו דקות החומר". והמסילת ישרים פרק ו כתב: "ותראה כי טבע האדם כבד מאד, כי עפריות החמריות גס, על כן לא יחפוץ האדם בטורח ומלאכה. ומי שרוצה לזכות לעבודת הבורא יתברך, צריך שיתגבר נגד טבעו עצמו ויתגבר ויזדרז, שאם הוא מניח עצמו ביד כבדותו, ודאי הוא שלא יצליח... כי חיזוק גדול צריך למי שרוצה לכפות הטבע אל הפכו". וראה נר מצוה ח"א הערה 307, ולהלן הערות 1623, 1649.

<> כפי שכתב הגר"א [באגרת לבני ביתו בדרכו לא"י]: "הלימוד אינו נקבע באדם כי אם ביישוב ובנחת, ותפזר להם [לתינוקות הלומדים] פרוטות וכיוצא בזה".

<> פירוש - רבוי השכר הוא כנגד הגוף החומרי המושך את האדם אל העצלות, וכדי שהגוף לא ימנע מן האדם את עבודתו, יש צורך לזכור את רבוי השכר. אך מצד שכלו של האדם, שהוא עיקר האדם ["כי עיקר האדם הוא השכל" (לשונו בגבורות ה' פמ"ד (קסט.)], בודאי שלא יעבוד את ה' בשביל השכר. וכן כתב כאן הרבינו יונה, וז"ל: "אע"פ שאמרו 'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס'. כדי להתגבר על היצר המסית אותו מלעשות המצות וללכת בדרך הישר, טוב לחשוב כי פרס יש לו עליהם, שלא ליתן פתחון פה ליצר לקטרג".

<> כמבואר למעלה פ"א מ"ג [מציון 611 ואילך] שמחמת אהבת ה' אין לעבוד בשביל השכר [הובא במקצת בהערה 1457].

<> פירוש - אינו מאמין שמספיק בכחותיו הרוחניים להתגבר על גופו, אלא יש צורך להשפיע על הגוף שיאות לתת לו ללמוד תורה.

<> וכן כתב להלן [לאחר ציון 1622], וז"ל: "וכנגד בחינת הגוף שהוא המונע מן העמל הזה, אמר 'ודע לפני מי אתה עמל', שיתן לו שכר גדול לפי עמלו. ובזה מעורר האדם שלא יהיה לו מונע מצד החומר. ודבר זה התבאר למעלה שכל זה שאמר שיחשוב השכר הוא כנגד היצר הרע שבגופו, שמסית האדם שלא יהא עמל בתורה. וכנגדו אמר שיחשוב השכר שיהיה לו על עמלו בתורה, ובזה יכניע יצרו לעמל התורה. ולא שרצה לומר שילמד בשביל השכר שיהיה לו, רק דבר זה דבר כנגד יצר הרע, כמו שאמרנו למעלה בביאור".

<> ברכות לב: "תנו רבנן ארבעה צריכין חזוק ["שיתחזק אדם בהם תמיד בכל כחו" (רש"י שם)], ואלו הן; תורה, ומעשים טובים, תפלה, ודרך ארץ". ובנתיב דרך ארץ [ב, רמח:] כתב: "וביאור ענין זה, שכל דבר אשר יש מתנגד אליו, צריך חיזוק כנגד זה. והתורה צריכה חיזוק מאוד, כי האדם בעל גשם ובעל חומר, ולכך צריך האדם חיזוק מאוד להתגבר על החמרי... כי התורה היא שכלית, ואין השכל ראוי אל העולם הטבעי". וכן אמרו [ברכות ס.] "'אשרי אדם מפחד תמיד' [משלי כח, יד], אמר ליה ההוא בדברי תורה כתיב ["אשרי אדם מפחד תמיד שמא תשתכח ממנו, שמתוך כך הוא מחזיר לשנותם תמיד" (רש"י שם)]. וראה להלן הערה 1581.

<> במשנה י הובאו דברי רבי אליעזר שאמר שני דברים של שלשה ["יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך, ואל תהי נוח לכעוס, ושוב יום אחד לפני מיתתך". וכן "והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים, והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה, וכל דבריהם כגחלי אש"]. במשנה יא הובאו דברי רבי יהושע ["עין הרע, ויצר הרע, ושנאת הבריות, מוציאין את האדם מן העולם"]. במשנה יב הובאו דברי רבי יוסי ["יהי ממון חברך חביב עליך כשלך, והתקן עצמך ללמוד תורה, וכל מעשיך יהיו לשם שמים"]. במשנה יג הובאו דברי רבי שמעון ["הוי זהיר בקר"ש ובתפלה, אל תעש תפלתך קבע, ואל תהי רשע בפני עצמך"]. ובמשנתינו הובאו דברי רבי אלעזר ["הוי שקוד ללמוד תורה, ודע מה שתשיב לאפיקורוס, ודע לפני מי אתה עמל"].

<> כפי שנתבאר למעלה, וכן נתבאר [למעלה משנה י, לאחר ציון 1282] ש"דבר זה הוא מסגולת השלשה... שיש להם קשור ביחד... ולפיכך כל אחד אמר ג' דברי מוסר, ואלו ג' דברי מוסר הם ענין אחד ודבר אחד".

% [משניות י-יד]

<> הולך לבאר הסבר שני לחמש המשניות האחרונות שבהן הובאו דברי חמשת החכמים תלמידי רבי יוחנן בן זכאי.

<> כפי שכתב למעלה פ"א תחילת מ"ג: "כפי ערך מדריגת מעלתם, היה מדריגת מוסר שלהם", ושם הערה 575. ולמעלה פ"א מ"ד [לאחר ציון 675] כתב: "כבר אמרנו כי הגדולים לפי גודל מעלתם היה מוסר שלהם בדברים גדולים מאוד", ושם הערה 676. וכן למעלה פ"א מי"א [לאחר ציון 1089] כתב: "וכבר אמרנו כי כל אחד מן הזוגות היה בא להזהיר במוסר שהוא דבר גדול, כפי מעלת האיש, כך הוא מוסר שלו. לפיכך בא להזהיר כאן... כי הוא דבר גדול שתולה בו עיקר גדול", ושם הערה 1091. וכאן מבאר, שכפי שלימות מעלתם, כך היו דברי המוסר שלהם משלימים את האדם, ולכך אמרו שלשה דברי מוסר, וכפי שמבאר.

<> לשונו למעלה במשנה ט [לאחר ציון 974]: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה, וכבר בארנו זה, כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים, לגוף ולנפש [זו החלוקה שיזכיר כאן]. ולפעמים לשלשה חלקים, כמו שהתבאר אצל [למעלה פ"א מי"ח] 'על שלשה דברים העולם עומד; על הדין, ועל האמת, ועל השלום'. ועוד יתבאר דבר זה. ובבחינה האחרת האדם מתחלק בענין אחר, עד שנמצאו הרבה בחינות".

<> כמו שיבאר להלן ש"אל תהי נוח לכעוס" זהו מוסר כנגד הנפש ["כי הכעס הוא מצד הנפש" (לשונו להלן)], ואינו שייך לגוף. ומאידך גיסא "שוב יום אחד לפני מיתתך" הוא מוסר השייך לגוף, "כי אם לא היה האדם בעל גוף לא היה אצלו תשובה" [לשונו להלן], ואינו שייך לנפש. הרי ש"דבר שהוא מוסר לדבר אחד, אינו מוסר לשני, ואשר הוא מוסר לשני אינו מוסר לראשון". @וצרף לכאן^ דברי המשך חכמה [שמות יב, סוף פסוק כא], שכתב: "ובדרך זה ביארתי מאמר תמוה ונפלא בפרק ערבי פסחים [(קיב:], אמר רב ניזהא דתורא [גערה לשור שיברח] 'הן הן', ניזהא דאריה 'זה זה', ניזהא דגמלא 'דא דא'... והמכוון הוא דהדברים הצריכים לעורר הבעלי חיים הן בקול אחד פשוט הנאמר ונשנה כמה פעמים. ולעורר הכח והחפץ של המדבר כדי לעורר כוחו של האדם למשוך החבל הוא בקולות משונים. וזה עיון נפלא להורות אותנו שלשבר כח התאוה יפה להתעורר במאמר אחד או במושכל אחד כמה פעמים, כמו שמתאוה אדם לדבר איסור, יאמר בהתלהבות הרבה פעמים מאמר מחריד אחד כמו 'הקנאה והתאוה כו' מוציאין וכו'' [אבות פ"ד מכ"ב], או בוא וחשב הפסד וכו'[ב"ב עח:], וכיוצא בזה. אבל לישר הדיעות ולהצדיק המושכלות נגד הטענות הבאים בלבו של אדם, על זה יחשוב ויתחכם בטענות ומושכלות שונות בתשובות מוחלפות, לעורר הדיעות הצודקות אשר חקוקין במושכל הישראלי, וזה עמוק". הרי שכנגד דבר אחד סגי במוסר אחד, אך כנגד כמה דברים בעי מוסרים מגוונים.

<> פירוש - אף שיש הרבה דברים השייכים אל הגוף, והרבה דברים השייכים לנפש.

<> פירוש - השלמת האדם בכל הקשור לקומתו תעשה על ידי דברי המוסר המותאמים למכלול עניניו, ומספרם הוא יותר משלשה.

<> "והם ראשונים" - כי ההתחלה כוללת את ההמשך, וכמו שכתב בגבורות ה' פ"ל [קיח:]: "האבות כוללים התולדות שיצאו מהם גם כן". ולהלן פ"ג מ"ד כתב: "כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם, כי ההתחלה שהיא התחלה לדבר עומדת במקום הכל, והיא דומה כמו שורש האילן". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל. רק כי אינו בענין קרוב, רק בענין רחוק, כי הכל הוא בכח התחלה, ואינו בפועל הנגלה".

<> כמבואר בהערה 1469. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ג אות ג: "האדם הוא מחובר מב' חלקים, מגוף ונפש. והגיד לך הכתוב ששרה היתה שלימה בכל אלו הב' חלקים, ולא היה בה חסרון; אם שלימות הגוף, ואם שלימות הנפש, היתה שלימה בכל אלו השני חלקים, ולא היה בה חסרון". ולמעלה במשנה ב [לאחר ציון 249] כתב: "כי ראוי שיהיה האדם עמל בשני חלקים אלו אשר יש באדם, כי יש באדם גוף ונפש. והתורה היא שלימות הנפש, ודרך ארץ מה שהאדם צריך לצורך גופו לפרנסתו, ושאר דברים". ומקרא מלא הוא [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה". וראה למעלה פ"א הערה 1768, ולמעלה בפרק זה הערות 250, 613, 667, 976.

<> כוחות הנפש וכוחות הגוף.

<> כפי שכתב למעלה במשנה ט [לאחר ציון 1008]: "כי יש לאדם ב' בחינות; האחת מצד כחותיו המחולקים, והבחינה השנית מצד שהוא אדם אשר בו כל החלקים ביחד". וזהו יסוד נפוץ בספריו, שיש חלקי האדם, ויש כלליות האדם. וכגון, בנתיב התשובה פ"ה [ד"ה אמנם הרביעי] כתב: "אמנם הרביעי הוא אשר כולל כולם. כי אלו שלשה דברים הם החלקים, והאדם כולל שלשתן... דמיון זה הבית, שהוא כולל את החלקים שלו; את אבניו, ואת עציו, ואת עפרו, אלו הם חלקי הבית. ושם 'בית' כולל את שלשתן ביחד. וכך נקרא על החלקים ביחד שם 'אדם'". וכן כתב בנצח ישראל פ"ד [סה.], והובא למעלה בהערה 1040. ובנצח ישראל פי"ח [תח:] כתב: "הנה יש באדם ד' בחינות; מצד חלקי האדם, שהם שלשה, כמו שאמרנו. ובחינה רביעית, מצד כלל האדם". ובגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "כל דבר מורכב מן חלקיו... כמו הבית שהוא מורכב מחלקיו, והם העצים והאבנים שהם חלקיו, ועצם צורת הבית". ושם בפס"ו [שז.] כתב: "האדם בכללו הוא כולל חלקיו כאשר מקבל על ידי החלקים צורת האדם. וזה דבר... כמו הבית, שחלקיו הם העצים והאבנים, ואחר כך נעשה ממנו הבית המורכב משניהם, והוא ענין זולת חלקיו". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], נר מצוה [כג:], ובדרשת שבת הגדול [רכד:]. וכן הענין של "מנין" שהוא אינו רק אוסף היחידים, אלא דבר חדש, וכמבואר למעלה הערה 321 [הובא למעלה בהערה 1009].

<> משלשת עניני האדם [גוף, נפש, וכלליות האדם].

<> פירוש - כל תנא המאוחר מקודמיו בא להרחיב יותר את שלימות האדם, מעבר לדברים שנקט התנא שלפניו. וכגון, רבי אליעזר אמר במשנתינו "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך", ואילו רבי יוסי אמר [משנה יב] "יהי ממון חברך חביב עליך כשלך". וכתב על כך להלן [לאחר ציון 1583]: "ובא רבי יוסי לתת מוסר אל האדם בבחינות כל חלקיו... רק שדברי רבי יוסי הם יותר רחוק ממה שאמר רבי אליעזר, כי רבי אליעזר אמר 'יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך', והוסיף רבי יוסי 'יהא ממון חברך וכו''. וכן מה שנתן רבי יהושע מוסר לגוף [משנה יא] להרחיק עצמו מיצר הרע שבגופו, בא רבי יוסי להוסיף עוד שיהיה מתוקן לדברי תורה". וראה להלן הערה 1589.

<> כי הגוף הוא מימין והנפש היא משמאל, וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ה [קעד:]: "כי הגוף הוא בצד ימינו של הקב"ה, ואם לא כן לא היה קיום לגוף לשפלותו, אבל יש לו קיום על ידי חסד... והפך זה הנפש, הוא בשמאלו של הקב"ה... והטעם מבואר, כי הנפש לפי מעלתה יכולה לעמוד בדין ובמשפט, שהוא גם כן ביד שמאל". ובח"א לנדרים סד: [ב, כב:] כתב: "הגוף הוא מצד הימין, דכיון שאמרו כי הנפש הוא מצד שמאל, דכתיב [איוב יב, י] 'אשר בידו נפש כל חי' [וכל מקום שנאמר "יד" הוא שמאל (מנחות לו:), וראה למעלה פ"א הערה 820], והגוף הוא מצד הימין". וראה להלן הערה 1566, 1628.

<> כי האמצע הוא כנגד עצם הדבר, וכמבואר למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 128. וכן בנדון דידן, עצם האדם [הכלול מחלקיו] הוא כנגד האמצע. ובח"א לחולין צב. [ד, קיא:] כתב: "השלשה הם התפשטות הימין והשמאל והאמצע" [הובא למעלה פ"א הערה 292]. וראה להלן ציון 1569.

<> אודות שתיקון האדם כולל בתוכו הימין והשמאל והאמצע, כן כתב בח"א לסוטה כא. [ב, סא:], וז"ל: "התורה היא שמביאה האדם לעולם הבא, האחד הוא מצד ימין... ויש עוד דרך מצד שמאל... ויש עוד דרך שעולה לעולם הבא מצד האמת והיושר". ובסמוך יבאר שגם דברי רבי אליעזר הם שלש עצות כיצד להגיע לחיי העולם הבא. ובתפארת ישראל פט"ז [רמח.] הביא את דברי הגמרא [סנהדרין לח:] שבריאת האדם נשתרעה על פני כל היום, וכתב: "כי האדם הוא הכל, ומפני זה היה נמשך בריאתו אל כל היום, שהוא כל המציאות". ולכך בהכרח שהאדם גופא כולל בתוכו את הימין והשמאל והאמצע, כי "האדם הוא הכל", ולכך תיקונו הוא הכל.

<> הולך לבאר ששלשת דברי המוסר שאמר רבי אליעזר ["יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך", "אל תהי נוח לכעוס", "שוב יום אחד לפני מיתתך"] הם מביאים את האדם לעולם הבא. וכן למעלה [לפני ציון 1373] כתב: "ולפירוש אשר יתבאר עוד שנתן רבי אליעזר... אזהרה להביא האדם לחיי העולם הבא, ולא יהיה נטרד מן עולם הבא".

<> "ומנעו בניכם מן ההגיון, והושיבום בין ברכי תלמידי חכמים, וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם עומדים, ובשביל כך תזכו לחיי העולם הבא" [המשך לשון הגמרא שם]. והרעק"א בגליון שלו רשם שם שבמסכת דרך ארץ רבה פ"ג איתא "רבי אליעזר בן עזריה". אמנם המהר"ל מבאר כאן שרבי אליעזר הוא בזה לשיטתו מדבריו כאן.

<> כי "ידיעת ההפכים אחת" [נצח ישראל ר"פ א], ולכך מעונשו של המלבין פני חברו ניתן ללמוד על שכרו של הזהיר בכבוד חברו [אמנם אצל המלבין נאמר "המלבין פני חברו פני &**ברבים**^", ומה המקביל לכך . אך לא הבנתי למה כוונתו במה שכתב "כמו שיתבאר &**לקמן**^ דבר זה בבירור", כי מיד בסמוך יבאר זאת, אך על כך לא היה כותב "לקמן". וכן ויזכיר יסוד זה בקצרה להלן פ"ג מי"א [ד"ה ויש להבין], ושם מי"ד [ד"ה ועוד כי]. אך קשה לומר שכוונתו לאיזכורים קצרים אלו, ובמיוחד ששם [פ"ג מי"ד] כתב "וכבר בארנו בפרק רבי אומר כי הצלם הנברא בו האדם הוא בעצמו מורה על מדרגיתו בעולם הבא, כמו שבארנו שם", הרי ששם נסמך על דבריו כאן. ובנתיב אהבת ריע פ"א [א, נג.] האריך בזה, אך גם שם כתב "מה שאמר הזהרו בכבוד חבריכם, כבר בארנו דבר זה בפרק רבי אומר למה על ידי דבר זה זוכה לעולם הבא". הרי שצייין את דבריו כאן, ולא ציין למקום אחר. ובכת"י כאן הושמטה תיבת "לקמן", שכתב: "וכמו שיתבאר דבר זה בבירור". @**ומעין קושי**^ זה קיים גם בנתיבות עולם, כי בנתיב התורה פי"ב [א, נב:] הביא ג"כ המאמר של ר"א ממסכת ברכות [כח:], וכתב: "כמו שהוא מבואר בנתיב העבודה, עיין שם, כי אין להכפיל הדברים". ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא:] כתב: "מה שאמר 'הזהרו בכבוד חבירכם' דבר זה בארנו למעלה בנתיב התורה, גם בפרקים, מאיזה טעם כבוד חבירו הוא שמביא אותו לחיי עולם הבא, ושם מבואר היטב". הרי שבנתיב התורה ציין לדבריו בנתיב העבודה, ובנתיב העבודה ציין לדבריו בנתיב התורה, אך בשניהם לא פירש את המאמר. ויל"ע בזה. ועכ"פ מבואר שמאמר זה התבאר בשני מקומות בספריו; כאן, ובנתיב אהבת ריע פ"א [א, נג.], וכפי שיובא בסמוך [הערה 1488].

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ג [רח:]: "צלם אלקים שנברא בו האדם, ועל ידי זה יש בו המעלה האחרונה, היא עולם הבא". וכן ביאר שמלאכים אינם בני עולם הבא [תפארת ישראל פי"ג (רי:), ונצח ישראל פכ"ב (תסב.)], והרי אין למלאכים צלם אלקים [כמבואר להלן פ"ג מי"ד (ד"ה ואין האור)], ולכך ברי הוא שאינם בני עוה"ב, כי אם אין צלם, עוה"ב מנין. וראה תפארת ישראל פי"ג הערה 72.

<> הרי מוכח מפסוק זה כי הצלם של האדם הוא מן העליונים, וכמבואר ברש"י שם "אמר להם [הקב"ה למלאכים], יש בעליונים בדמותי, אם אין בדמותי בתחתונים הרי יש קנאה במעשה בראשית".

<> רומז בזה שהבזיון שחש האדם הוא מפאת שנברא בצלם אלקים. וכן כתב להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה אמנם כי]: "הכבוד והבזיון שייך בצלם הזה, שהוא צלם אלהים... וכדכתיב [תהלים עג, כ] 'בעיר צלמם תבזה'. והפך זה גם כן, כי הצלם ראוי אל הכבוד... כי הכבוד הוא שייך לאדם בשביל שהוא צלם אלהים". וכן למעלה פ"א מט"ו כתב: "וכן 'הוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות', כי אם לא כן, יהיה זה כאילו מבזה את חבירו. וכל זה ענף מן היראה, שלא לבזות את האדם שנברא בצלם אלקים", ושם הערה 1334. ובנתיב אהבת ריע פ"א [א, נה.] כתב: "כי הגוף אינו מתבזה, רק צלם אלקים, כדכתיב 'בעיר צלמם תבזה". וכן כתב שם בפ"ג [ב, סב.]: "אל ינהג בזיון באדם במה שנברא בצלם אלקים". ובח"א לב"מ נח: [ג, כד.] כתב: "כי המלבין פניו אינו כמו שאר דבר שעושה לחבירו, שזה מבזה צלם אלקים בעצמו, שאינו דבר גופני כמו שאר עניני האדם, כי הגוף אינו מתבזה, רק הנפש, כדכתיב 'בעיר צלמם תבזה'. ופירוש 'צלמם' הוא צלם אלקים שלהם - תבזה, ומפני שהבזיון הוא דבק בדבר שהוא אלקי, ראוי לקבל עונשו במקום שאין הגוף שולט כלל" [הוא עוה"ב].

<> לשונו בנתיב אהבת ריע פ"א [א, נג.]: "מה שאמר 'הזהרו בכבוד חבריכם', כבר בארנו דבר זה בפרק רבי אומר למה על ידי דבר זה זוכה לעולם הבא, כי הכל הוא בשביל המעלה העליונה שברא השם יתברך את האדם בצלם אלהים, כי מעלה זאת מגיע עד עולם הבא, כי אי אפשר להיות דבר על מעלה זאת מה שנברא האדם בצלם אלהים. וכמו שבארנו דבר זה אצל [להלן פ"ג מי"ד] 'חביב האדם שנברא בצלם אלהים', כי מעלה ומדריגה זאת אינה למלאכים, ומאחר שמדריגה זאת אינה למלאכים, אם כן מדריגה זאת מגיע עד עולם הבא. וכאשר מכבד את צלם אלהים הזה, דבק בעולם הבא, כיון שנותן כבוד אל האדם שנברא בצלם אלהים. וכבר בארנו אצל 'חביב האדם שנברא בצלם אלהים', כי הצלם הזה הוא אור עליון שזורח על האדם, וכמו שהתבאר שם. ואור זה הוא אור עולם הבא, כאשר תבין בחכמה. ולכך אמרו 'המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא', כי הוא מכבה ומפסיד את האור הצלם הזה אשר אורו מן עולם הבא, ולכך אין לו חלק לעולם הבא גם כן".

<> הולך להביא ראיה שאיסור הבזיון הוא מחמת שהאדם נברא בצלם אלקים. והנה צ"ל 'מכילתא' [ס"פ יתרו]. וכן להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה אמנם כי] ובנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב.] הביא מדרש זה בשם הספרי. ומצוי שמכנה כל מדרשי ההלכה בשם "ספרי", אע"פ שנמצאים במכילתא או בתורת כהנים, וכמו בגבורות ה' ר"פ ד כינה את התו"כ בשם "ספרי", וכן עשה בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיא:], נתיב הזריזות פ"ב [ב, קפז:], ובח"א לב"ב פח: [ג, קיח:].

<> יש להעיר, כי לפי דבריו כאן מעלת הצלם היא "אשר הוא לאדם מן העליונים... ומפני זה ראוי האדם לחיי עולם הבא". אך א"כ מדוע הנשמה שיש לאדם לא תזכה את בעליה לחיי העוה"ב, שהרי רש"י כתב [בראשית ב, ז] על הפסוק "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים וגו'" בזה"ל: "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים, גוף מן התחתונים, &**ונשמה מן העליונים**^. לפי שביום ראשון נבראו שמים וארץ. בשני ברא רקיע לעליונים. בשלישי 'תראה היבשה' [בראשית א, ט] לתחתונים. ברביעי ברא מאורות לעליונים. בחמישי 'ישרצו המים' [בראשית א, כ] לתחתונים. הוזקק בששי לבראות בו מעליונים ומתחתונים, ואם לאו יש קנאה במעשה בראשית, שיהיו אלו רבים על אלו בבריאת יום אחד". וכן הביא דברים אלו למעלה פ"א מי"ח [מציון 1626 ואילך]. הרי שנשמת אדם באה מהעליונים, ומדוע רק הצלם יש בו להביא את האדם לחיי העוה"ב, ולא לנשמה. ובתפארת ישראל פי"ג [רח.] כתב להדיא שיש לאדם ג' מדרגות, וכלשונו: "האדם גם כן יש לו מדרגות אלו; האחד הגוף הנגלה, השני הנשמה הנעלמת, השלישי המדרגה שיש באדם שהוא מוכן לעולם הבא... והוא צלם אלקים שנברא בו האדם, ועל ידי זה יש בו המעלה האחרונה, היא עולם הבא, ודבר זה בארנו במקום אחר ביותר". הרי שהנשמה לחוד, והצלם לחוד, ורק הצלם יכול להביא את האדם לעולם הבא, ולא הנשמה. וצ"ע. @**ואולי יש ליישב**^ על פי דברי נפש החיים שער א ס"פ טו, שכתב: "אמנם בחינת הנשמה, היא הנשימה עצמה, שפנימיות עצמותה מסתתרת בהעלם, ומקורה ברוך כביכול בתוך נשימת פיו ית"ש. שאין עצמות מהותה נכנסת כלל בתוך גוף האדם. ואדה"ר קודם החטא זכה לעצמותה, ובסיבת החטא נסתלקה מתוכו, ונשארה רק חופפת עליו... וזה שאמר הכתוב [איוב לב, ח] 'אכן רוח היא באנוש ונשמת שדי תבינם'. רצה לומר שבחינת הרוח הוא משתלשל ומושפע ונכנס בתוך האדם. אבל הנשמה שהיא 'נשמת שדי', רוצה לומר נשימת פיו יתברך. אין עצמותה מושפע ומתגלה בתוך האדם, כי היא מרומים תשכון בתוך פיו יתברך כביכול, רק שהיא הנותנת לו בינה בנצוצי אורה עליו להשכילו בעמקי מצפוני התו"הק. ומ"ש בזוהר והמקובלים ז"ל שבחינת הנשמה משכנה במוח האדם [כמבואר למעלה הערה 1112], כוונתם ז"ל על הנצוצי זיו אורה המשכלת מוחו ושכלו, לא עצמותה ממש" [הובא למעלה הערה 1114]. ולכך רק הצלם מביא האדם לחיי העוה"ב, כי הוא חל לגמרי על האדם. אך הנשמה חופפת מעליו, אך לא חלה עליו לגמרי. @**וצרף לכאן**^ דברי הירושלמי [דמאי פ"א ה"ג] "רבי פנחס בן יאיר הוה אזל לבית וועד, הוה גיניי גביר ["שם הנהר גיניי, והיה גדול הרבה, וגבר ועלה על כל גדותיו" (פני משה שם)], אמר ליה גיניי מה את מנע לי מן בית וועדא, ופליג קומוי ועבר ["ואמר ליה גיניי גיניי, וכי אתה תמנע ותעכב אותי מלילך לבית המדרש, ונחלק לפניו ועבר" (פני משה שם)]. אמרו לו תלמידיו, יכלין אנן עברין ["ושאלו תלמידיו אם הם יכולין גם כן לעבור" (פני משה שם)], אמר לון, מאן דידע בנפשיה דלא אקיל לבר נש מן ישראל מן יומוי יעבור ולא מנכה ["והשיב להם מי שיודע בנפשו שלא עשה שום רעה ולא ביזה לבר ישראל מימיו הוא יעבור ולא ינזק, ואם לאו לא יעבור" (פני משה שם)]". ומבואר שמי שאינו מבזה חברו הוא ראוי לנסים, ואין מנכין לו מזכיותיו. ולפי דבריו כאן הענין מבואר היטב, כי אמרו חכמים [שבת לב.] "ואם עושין לו נס, מנכין לו מזכיותיו", ובח"א שם [א, כ.] כתב: "פירוש, כאשר עושים לו נס יוצא מן הסדר הטבעי, מנכין לו מזכיותיו הבלתי טבעים. כי הזכיות אינו דבר טבעי כלל, רק הם לו שמורים לעולם הבא הבלתי טבעי. וכאשר השם יתברך נוהג עם האדם שלא בטבע, מנכה לו מן זכיותיו אשר אינם טבעיים, שהרי אוכל מה שראוי לו לעולם הבא, הבלתי טבעי, בעולם הזה, כאשר השם יתברך עושה לו נס בלתי טבעי, ודבר זה מבואר". אך אם מכבד את חברו, הרי נוהג בהנהגה המביאה אותו לעוה"ב, ולכך נחשב כבר בעודו בעוה"ז כבן עוה"ב [כמבואר בהערה 22, ובצל"ח ברכות שם]. ולכך אין זה נחשב שאוכל בעוה"ז את חלקו שבעוה"ב, אלא שכביכול אוכל בעוה"ב את חלקו שבעוה"ב, שהרי כולו נטוע בעוה"ב. ודו"ק.

<> אודות שהעולם הזה הוא עולם הגשמי, והעוה"ב הוא עולם נבדל מן הגשמי, כן כתב למעלה פ"א מ"ה ושם הערה 770, ושם מ"י והערה 1062. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] לא אברא עלמא אלא לאחאב, כלומר שאין ראוי לו כלל עוה"ב... שהם הפכים. ולא אברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא וחבריו [שם], כי אין ראוי לעוה"ב רק מי שאין לו עוה"ז, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי". וכן כתב בח"א לערכין טז: [ד, קמב:]. ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט:] כתב: "כי עוה"ב הוא הפך העוה"ז הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העוה"ז - אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עוה"ז, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים. וכבר אמרו [פסחים נ.] 'עולם הפוך ראיתי'... שמזה תדע כי העוה"ב הוא הפך עוה"ז לגמרי, שזה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי". ובדרוש לשבת תשובה [עו:] כתב: "לא נברא העוה"ז אלא לאחאב וחבריו, ולא נברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא. הרי כי העוה"ז פונה מן העוה"ב, ואשר זוכה לעוה"ז אינו זוכה לעוה"ב, ואשר זוכה לעוה"ב אינו זוכה לעוה"ז... כי ברא השי"ת עוה"ז לרשעים, ועוה"ב לצדיקים". וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ פו. [ג, מג:]. וראה בנצח ישראל פט"ו הערה 26, תפארת ישראל פ"ב הערה 30, שם פנ"ו הערה 162, ובבאר הגולה באר הראשון הערה 187 [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 39].

<> מה שמדגיש כאן כי המעבר מהעוה"ז לעוה"ב הוא מעבר מהגשמי אל הנבדל, כי בא לבאר מדוע יש צורך באמצעי מרומם כל כך למעבר זה, ומדוע אי אפשר לעבור מעולם לעולם ללא אמצעי כ"כ מיוחד. ועל כך מיישב, כי הואיל והמעבר הוא מהגשמי לנבדל, לכך בהכרח שצריכים לאמצעי שהוא מרומם מהגשמי בכדי שיוכל להעתיק את האדם מהעולם הגשמי לעלם הנבדל. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ב [נ:]: "המצות האלקיות, שהם מעשים שאינם טבעיים, ועל ידם יגיע האדם אל מעלה עליונה, שהיא למעלה מן הטבע, הוא עולם הנבדל". ושם בפ"ד [עא:] כתב: "אף אם האדם קונה העולם הזה הטבעי החמרי, לא קנה עולם הבא, שאינו גשמי, כי אם על ידי הפעולות האלקיות, ועל ידם יזכה לעולם הנבדל". וראה הערה הבאה אודות השייכות בין מעלת הצלם למצות התורה.

<> מבאר כאן שהאמצעי להגיע לעוה"ב הוא על ידי צלם אלקים שיש לאדם. אמנם להלן [ס"פ ג] כתב: "וזה שנקרא תורת משה 'תורה', מפני שהוא לשון הוראה, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא". הרי שהתורה היא האמצעי להגיע לעוה"ב, ואילו כאן מבאר שהצלם הוא האמצעי לכך. אמנם זה לק"מ, וכפי שביאר בתפארת ישראל פ"ט [קמט:], וז"ל: "ויש לך להבין כי בשביל כך נקראת התורה בשם הזה, ולא נקראה בשם 'חכמה'... שהתורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה'. ודבר זה שיבא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה [הובא למעלה הערה 490]... ואין ספק כי האדם ראוי לזה, מצד כי האדם נברא בצלם אלהים בדמותו, וזה הקירוב היותר, כמו שאמר התנא האלהי [להלן פ"ג מי"ד] 'חביב האדם שנברא בצלם אלהים'. והדבקות הזה הוא על ידי התורה, שמורה לאדם הדרך שהוא הדבוק. ולכך מספר מצות עשה הם כמספר אבריו של אדם, שהם רמ"ח [מכות כג:], כי אבריו של אדם הם צורת צלמו, שבשביל מעלה זאת ראוי אל הדבוק בו יתברך". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.] כתב: "תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה, הוא צלם אלקים... כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת, שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח, כמנין אברי האדם, ואיברי האדם הם צלמו" [הובא למעלה פ"א הערה 373, ובפרק זה הערה 673]. ובצירוף דבריו בתפארת ישראל ובנתיב אהבת ריע עולה, שהצלם הוא סבה למצות [כדבריו בתפארת ישראל שהצלם מחייב דביקות האפשרית רק על ידי מצות], וכן הצלם הוא תכלית המצות [כדבריו בנתיב אהבת ריע]. ולכך אין שום קושי בכך שכאן כתב שע"י הצלם האדם מגיע לעוה"ב, ולהלן ס"פ ג כתב שזהו על ידי התורה, כי על ידי מצות התורה האדם קונה מעלת הצלם, ובכך מגיע אל העוה"ב. והרי כך אמרו במשנה [להלן פ"ג מי"ד] "חביב אדם שנברא בצלם... חביבין ישראל שנקראו בנים למקום... שנתן להם כלי חמדה". הרי חביבות הצלם וחביבות נתינת התורה הן שייכות להדדי, וכמבואר בדבריו שם.

<> ההנהגה של "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך".

<> ספר חסידים סימן מח "כל אלה הדברים מביאים את האדם לידי כעס, וכעס מביאו לידי חטא, ועבירה חמורה, ולאיסור, ועבירה גוררת עבירה". והר"ן [בחידושיו לחולין ז.] כתב: "מתוך שבאו לכלל כעס, באו לכלל חטא". והרבינו בחיי [במדבר כ, ח] כתב: "משבא לכלל כעס בא לכלל חטא". וכן הוא בבעל הטורים שמות כ, יז.

<> למעלה מציון 1294 עד ציון 1299.

<> שאמר לתלמידיו שהאורחות חיים לעוה"ב היא ההנהגה של "הזהרו בכבוד חברכם", וכמובא למעלה.

<> מדגיש כן, כי לולא הדגשה זו היה מקום לתמוה מדוע נקט התנא דוקא בכעס שמביא לידי חטא, הרי ישנם עוד דברים שמביאים לידי חטא, וכמו שאמרו למעלה [פ"א מי"ז] "וכל המרבה דברים מביא חטא". ובכתובות נט: אמרו "הבטלה מביאה לידי זימה". ובנתיב כח היצר פ"ג [ב, קכח:] כתב שהעניות והעשירות ורווקות מביאים לידי חטא, וכיו"ב. וליישב זאת כתב כאן "ואין לך דבר שהוא הגורם והסבה אל החטא יותר מן הכעס". ונראה לבאר זאת בשני טעמים; (א) למעלה [לפני ציון 1299] כתב על הכעס בזה"ל: "אין לך חסרון בעצמו יותר מזה". והרי החסר מסוגל לחטא, שכל ענין החטא הוא חסרון, וכמו שכתב למעלה פ"א סוף משנה יז [לאחר ציון 1494]: "אחר החסרון נמשך עוד חסרון, כי כל חסרון גורר עוד חסרון, וזהו שאמר שהוא מביא חטא, שהחטא הוא חסרון, כי כל לשון 'חטא' בכל מקום חסרון, כמו [מ"א א, כא] 'אני ובני שלמה חטאים', [בראשית לא, לט] 'אנכי אחטנה', ובהרבה מקומות. ולפיכך המרבה דברים בא לידי חטא וחסרון", ושם הערה 1496. והואיל ואין לך אדם חסר יותר מן הכועס, ממילא אין לך דבר המביא לידי חטא כמו הכעס. (ב) בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.] כתב: "הכעס מוציא את האדם לגמרי מן הסדר... והוא יוצא מן השם יתברך על ידי הכעס... כי כאשר האדם כועס הוא יוצא מן הסדר הראוי, וכל כך יוצא מן הסדר עד שאין השכינה נחשב אצלו [נדרים כב:] מצד גודל השנוי. כי האדם הוא מסודר עם השם יתברך, שהוא עלה לו, וכאשר כועס הוא יוצא מן הסדר... אינו מכיר עלתו יתברך כאשר יוצא מן הסדר... כי הכעס הוא דבר זר לגמרי, יוצא מן הסדר הראוי" [ראה למעלה הערה 1299]. והרי החטא גופא נחשב ליציאה מן הסדר, וכמו שכתב להלן פ"ה תחילת מ"ח "כי השם יתברך סדר העולם עד שאין בו חסרון כלל, והפורעניות הוא היציאה מן הסדר מפני החטא, שהוא מוציא העולם מן הסדר". ובנצח ישראל פל"א [תרו.] כתב: "כי עיקר החטא הוא היציאה מן הסדר" [הובא למעלה בהערה 193]. ובנצח ישראל פ"ט [רמ:] כתב: "וזה בעצמו שהיו יוצאים... מן הסדר הראוי, והוא בעצמו היה גורם חטאם". והואיל והכועס יוצא לגמרי מן הסדר, לכך הכעס מביא ביותר אל החטא. וכן כתב להדיא בח"א לנדרים כב: [ב, ד:], וז"ל: "וכן מה שאמר [שם] שהוא בעל חטא, הוא גם כן דבר זה, שכל חוטא יוצא מן הסדר הראוי לו ומן השווי, ואין לך שיוצא מן השווי כמו בעל חמה, ולכך הוא בעל חטא... מצד החימה הוא יוצא מן הסדר, והוא רשע ובעל חטא". [ראה למעלה הערה 1299]. וכן להלן פ"ה מי"א [ד"ה ואמנם יש] כתב: "בעל חמה רב פשע יוצא ברגזנותו מן היושר והשווי, בודאי הוא בעל פשע, שבעל פשע הוא יוצא מן היושר ומן השווי" [הובא למעלה הערה 1426]. @**וצרף לכאן**^ מאמרם [סנהדרין פח:] "איזהו בן עולם הבא... שייף עייל שייף ונפיק", וכתב שם בח"א [ג, קעה.]: "כאשר הולך בנחת ויוצא בנחת, שהוא בעל השקט ומנוחה, ולכך אינו הולך במהירות, וזה ראוי לעולם הבא, כי עולם הבא הכל השקט ומנוחה". והרי הכועס הוא ההפך הגמור מ"השקט ומנוחה", ולכך הכעס מפקיע במיוחד מחיי עולם הבא. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 53.

<> לשונו להלן פ"ג תחילת מ"ט "כי כל אדם מוכן לחטא, כדכתיב 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'", ושם בהערות הובאו המקבילות לכך שהאדם במה שהוא אדם, ובמה שהוא בארץ, הרי הוא מוכן לחטא.

<> ואם תאמר, מהי הרבותא שאם "יהיה נזהר לעשות כל יום ויום תשובה... יהיה לו חיי עולם הבא בשלימות", דפשיטא הוא. והרי לא ימצא תנא שיאמר שהדרך לעוה"ב היא שיעשה מצות ולא יעשה עבירות, דפשיטא הוא. ובשלמא בשני דברי מוסר הראשונים של ר"א, הרבותא ניכרת, שאדם הזהיר בכבוד חברו מגיע לעוה"ב, וכן הכעס מביא לחטא המפקיע מהעוה"ב. אך מהי הרבותא שאם יעשה תשובה כל יום ויום יגיע לחיי עוה"ב, הרי בודאי שאדם כזה הוא ללא עבירות, ומקומו בעוה"ב הוא מובן מאיליו. ויל"ע בזה.

<> לשון הגמרא שם: "תנו רבנן, כשחלה רבי אליעזר נכנסו תלמידיו לבקרו. אמרו לו, רבינו, למדנו אורחות חיים, ונזכה בהן לחיי העולם הבא. אמר להם, הזהרו בכבוד חבריכם, ומנעו בניכם מן ההגיון, והושיבום בין ברכי תלמידי חכמים, וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם עומדים, ובשביל כך תזכו לחיי העולם הבא". ולא הזכיר שם גם "אל תהי נוח לכעוס, ושוב יום אחד לפני מיתתך".

<> פירוש - תלמידי ר"א שאלוהו מה הם אורחות חיים המביאים את האדם לעוה"ב, אך לא שאלוהו מה הם המפסידים את האדם ומונעים ממנו מלהגיע לעוה"ב.

<> "הזהרו בכבוד חבריכם".

<> וזה על ידי שני הדברים האחרונים שהזכיר; "אל תהי נוח לכעוס", "ושוב יום אחד לפני מיתתך", ששניהם עצות כיצד להמנע מהחטא המונע האדם מהעוה"ב, וכמו שביאר למעלה.

<> בא להתאים את שלשת דברי ר"א לשלשה דברים שהזכיר למעלה [לאחר ציון 1474]: "ויש באדם ג' בחינות; הבחינה האחת מצד כחות נפשו, הבחינה השנית מצד כחות גופו, הבחינה השלישית מצד האדם עצמו, כי אין אלו אלא חלקים בלבד, לכך הבחינה הג' מצד שהוא אדם כולל הגוף והנפש שיש לאדם. כלל הדבר, כי האדם צריך מוסר מצד כחות הגוף, וצריך מוסר מצד כחות נפשו, ומצד האדם בעצמו, אשר הוא כולל חלקיו. ולפיכך באו אלו החכמים בדברי מוסר שלהם להשלים האדם בכל, כי כל אחד ואחד צריך מוסר מיוחד". ויבאר ש"יהי כבוד חבריך חביב עליך כשלך" הוא כנגד כלליות האדם, ו"אל תהי נוח לכעוס" כנגד הנפש, ו"שוב יום אחד לפני מיתתך" כנגד הגוף. וכן למעלה פ"א מ"א [לאחר ציון 288] כתב: "ותדע כי אלו ג' דברים... הם כמו רוב מוסרי חכמים, שהם להשלים את האדם בכל צד, וכמו שיתבאר בפרקים דבר זה".

<> "שייך אל האדם [במה] שהוא אדם" - שייך לכלליות האדם, ולא לחלקי האדם, וכמו שמבאר.

<> פירוש - אף שהוא אינו מבזה את חבירו בקום ועשה, אלא בשב ואל תעשה אינו מקפיד על כך שחבירו נברא בצלם אלקים.

<> פירוש - כאשר אינו מכבד ומעריך את הצלם האדם של זולתו, יש בכך להורות על פחיתות וחסרון ב"אדם" של עצמו, וכמו שמבאר.

<> ועל כך אמרו חכמים [קידושין ע.] "כל הפוסל פסול ואינו מדבר בשבחו של עולם... במומו פוסל". וכן כתב באור חדש [קל:] לגבי המן הרשע, וז"ל: "'ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי וגו'' [אסתר ג, ו], במדרש [אסת"ר שם] בזוי בן בזוי, להלן כתיב [בראשית כה, לד] 'ויבז עשו את הבכורה', וכאן כתיב 'ויבז בעיניו', עד כאן. נראה כי הוקשה אל המדרש, לא שייך לשון 'ויבז', רק הוה ליה למימר 'ולא שלח יד במרדכי כי קטן הוא בעיניו', אלא מפני שכך הוא רשעתו, שהוא מבזה את הכל, ולכך אמר 'ויבז'. למה מבזה הכל, מפני שהוא בזוי בעצמו, ולכך מבזה את הכל. ומפני כך אמר 'בזוי בן בזוי', כלומר שהוא מבוזה ומרוחק מהכל, כמו שאמר עובדיה אל עשיו [עובדיה א, ב] 'הנה קטן נתתיך בגוים בזוי אתה מאוד', כלומר שאתה מרוחק מן כל הנמצאים, ומסולק אתה מהם, ומפני כך היה הוא מבזה את אחר, כאשר הוא בזוי בעצמו". ובנר מצוה [נו:] כתב: "במלכות רביעית דבק בהעדר, ואשר דבק ההעדר, הוא שמביא גם כן העדר אל אחר". וראה להלן הערה 1528.

<> כמו שכתב למעלה [משנה ה, לפני ציון 591]: "וכנגד הנפש אמר 'ולא הקפדן מלמד', וידוע כי הכעס הוא מן הנפש, [דברים יט, ו] 'כי יחם לבבו', ולכך הזהיר את האדם שלא יהיה נמשך אחר מדת הנפש ביותר". וכן כתב בנתיב העבודה ר"פ יג [א, קיז.], וז"ל: "כי הכעס הוא מפעולות הנפש בתוספת, כאשר ידוע, לכך אמר שלא יכעוס, שזהו התחלת יציאתו של נפש מן השווי". וכן כתב בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.], ובח"א לסוטה ג: [ב, כט.]. ובדרוש לשבת תשובה [עח.] כתב: "שפיכות דמים הוא מתחדש מן הנפש, אשר ממנו הנקימה והנטירה והאיבה, וממנו מתחדש שפיכות דמים. כי לא ישפך דם האדם כי אם על ידי קנאה שנאה ואיבה אשר הוא שייך לנפש". [והפסוק שנקט כאן ("כי ייחם לבבו") איירי בשפיכות דמים]. ובתפארת ישראל פכ"ח [תכט:] כתב: "הנקימה והנטירה והשנאה ודברים הרבה אשר הם פעולות הנפש", ושם הערה 45.

<> בכת"י כתב משפט זה כך: "שאם יעשה זה, אז יש לו פחיתות נפשי מאוד".

<> בד"ה ויש לך, וז"ל: "כי במה שבעולם הזה האדם בו חמרי... שהחומר הוא בעל שנוי ותמורה, ואינו מקוים על ענין אחד מבלי שנוי... ולפיכך 'יפה שעה אחת בעולם הזה בתשובה ומעשים טובים', התשובה שהאדם משנה דבריו מרע לטוב, והוא שייך בעולם הזה דוקא, כאשר האדם הוא בעל חומר, ושייך בו השנוי והתמורה. אבל העולם הבא, שהוא נבדל מן החמרי, לא שייך בו תשובה כלל, כי התשובה הוא השנוי, ואין שייך בדבר שהוא בלתי חמרי, כמו שהוא עולם הבא". ובגבורות ה' פל"א [קכ:] כתב: "התשובה שייכת לאדם בשביל שמעשה החטא בא מן האדם אשר הוא בעל שנוי ותמורה, ולכך אין מעשיו וחטאים שלו נחשבים מעשים גמורים. כי המעשה נחשב לפי העושה, והעושה הוא בעל גוף, בעל שנוי ותמורה, [ולכך] אף המעשה שלו אינו מעשה גמור... ולפיכך יכול לשנות מעשיו בתשובה, ונחשב המעשה כלא היה מעולם" [הובא למעלה פ"א הערה 1339]. וראה למעלה הערה 453.

<> כפי שהזהיר הרבה פעמים שאין לפרש דברי חכמים על פי אומדנא וסברא, אלא על פי האמת. וכגון, למעלה בסוף ההקדמה [לאחר ציון 218] כתב: "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד הדעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים, אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל". ולמעלה פ"א מ"ה [לאחר ציון 753] כתב: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא". ובפרק זה למעלה [לפני ציון 974] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי חכמים דברי חכמה גדולה". וכן להלן פ"ה מט"ו [ד"ה והנה תראה] כתב: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה". והוא יסוד נפוץ בספריו, וכגון בבאר הגולה באר הששי [קצה:] כתב: "רק באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א סוף אות לג: "וכאשר תבין דבר זה אשר אמרנו, תמצא כי כל דברים אשר אמרנו בזה, הם דברים לא נאמרו באומד ובמחשבה, כדרך המפרשים דברי חכמים, אבל הם דברים ברורים אמתיים, אם יבין אדם את אלו הדברים", ושם הערה 188. וראה בבאר הגולה באר השני הערה 383, ושם בבאר הששי הערה 1061. ובבאר הגולה באר הששי [שלח:] כתב: "וכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי דברי חכמתם היו בחכמה והשכל... ולכך נקראו 'דברי חכמים' [קהלת יב, יא], שהם דברים שכלים בלבד" [הובא למעלה בהערה 479]. וראה למעלה הערה 1267.

<> מחמת עומק הדברים ופנימיותם, וכמו שכתב למעלה פ"א מי"ח [לפני ציון 1800]: "ודברים אלו עמוקים מאד, אי אפשר לפרש יותר, רק יש לך להבין מאד דברי חכמים". ובנצח ישראל ס"פ מח [תשצט:] כתב: "ודברים אלו באמת עמוקים מאוד, אי אפשר לפרש דבר זה יותר, רק אם יבין הדברים מעצמו". ובבאר הגולה באר הרביעי [שנד.] כתב: "והנה התבאר לך אמיתת דברי חכמים... רק שמרנו דרך עץ החיים [בראשית ג, כד], שלא לגלות יותר מדאי". ושם בהמשך [תקד.] כתב: "ואם כי אי אפשר לכתוב דברים נוראים כאלו, רק כי הדברים האלו מועטים בכתב, ורובם חכם יוסיף חכמה ודעת". ושם בהמשך [תקכו.] כתב: "ואין לכתוב מזה יותר כלל, ואל יחשוב האדם ספק באלו דברים... והוא יתברך יכפר בעדנו, אך שמרנו דרך חכמים להסתיר ולהעלים מה שאפשר באלו דברים". וראה למעלה הערה 1269.

<> כפי שנוהג לומר כאשר מכסה הדברים, וכמובא בהערה הקודמת. ובתפארת ישראל פל"ח [תקעט:] כתב: "אין לכתוב במפורש יותר, רק החכם יבין מעצמו, ויעמוד על דברי חכמה". ובנצח ישראל פי"ח [תד.] כתב: "מה שאפשר לפרש פרשנו, והחכם יוסיף דעת ותבונה", ושם הערה 49. ובנצח ישראל ס"פ ס כתב: "ואין לפרש יותר, כי הם דברים עמוקים, רק יבין האדם מעצמו". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא כתב: "אף כי יש בו עומק יותר שלא נוכל לפרש בפירוש, אלא אם כן הוא חכם מבין מדעתו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצא.] כתב: "ואין עוד להאריך, אף כי הדברים צריכים יותר ביאור, מכל מקום מה שאפשר לבאר נתבאר לך, והמבין יוסיף חכמה ודעת, ואז יבין דברי חכמה ודברי אמת". וזה בבחינת [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד", וכן [משלי א, ה] "ישמע חכם ויוסף לקח". ובחגיגה יא: אמרו "אין דורשין... במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו". וראה למעלה הערה 1269.

<> למעלה [לאחר ציון 1474].

<> פירוש - כאשר דבק הרע בכח הנפש של האדם. ואודות שעין רעה נובעת מנפש רעה, כן מבואר להלן [ד"ה וזה שאמר], שכתב: "כי האדם שהוא בעל עין הרע, פועל ביותר בכח נפשו, עד שהוא שורף הכל בעין שלו, וזה תגבורת נפשי יותר מן הראוי". ובח"א לנדרים סד: [ב, כג.] כתב: "הראיה הוא לנפש... ועינא בליבא - ששם הנפש - תליא, כדאיתא במסכת ע"ז [כח:], כי העין הוא יוצא מן הנפש, ודבר זה ידוע" [הובא למעלה הערות 937, 1163]. וראה למעלה הערה 1157 שביאר ש"עין רעה" נקראת גם "נפש רעה". וראה להלן הערות 1547, 1566.

<> אודות שהרע והחסרון הם היינו הך, כן כתב בנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 110], וז"ל: "כל חסרון הוא הרע... שהרע נמשך אחר דבר שהוא חסר". וראה למעלה הערה 1358. ובנצח ישראל פ"ט [רכז:] כתב: "הדבר שהוא רע כאילו אינו נמצא כלל", וראה שם הערה 33. ובנצח ישראל פי"ט כתב [תכג:]: "ההעדר הוא הרע הגמור, והמציאות הוא הטוב" [הובא למעלה פ"א הערה 329]. ובח"א לשבת ל. [א, יב:] כתב: "כי המציאות הוא הטוב, וההעדר הוא הרע, ודבר זה נתבאר במקומות הרבה מאוד מאוד. ולכך נאמר במעשה בראשית בכל אחד ואחד [בראשית א, ד] 'וירא אלקים כי טוב', שתראה מזה כי המציאות הוא הטוב". ובח"א לקידושין פב: [ב, קנד:] כתב: "אין ראוי שיהיה נברא דבר זה בחסרון, כי החסרון הוא ההעדר אשר דבק בו, ואם היה בעל ההעדר, אין ראוי לו המציאות, ולכך בכל הנבראים נאמר 'כי טוב', שהם טובים ואין העדר בהם, ולכך ראוי להם הבריאה, ולכך נברא האדם בלא חסרון". ולמעלה פ"א מ"ה [לאחר ציון 725] כתב: "כי המרבה שיחה עם האשה הוא נוטה ונמשך אחר מציאות שהוא חסר, שדבק בו ההעדר, שהוא רע", ושם הערה 726.

<> כפי שיוכיח בסמוך. ובהקדמה [לפני ציון 138] כתב: "דבר זה מחמת יצרו שבגופו, שהוא מתאוה לתאותו ולהנאתו מחמת חומרו הרע... וכל זה מתיחס אל הגוף". ואודות שהיצה"ר נמצא בגוף, כן אמרו [שבת קה:] "מאי קראה 'לא יהיה בך אל זר' [תהלים פא, י]... איזהו אל זר שיש &**בגופו**^ של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ובגו"א דברים פכ"ה אות ג [ד"ה אמנם] כתב: "ובגוף הוא החטא, שבו היצר הרע", ושם הערה 14. ובתפארת ישראל פט"ז [רמו:] כתב: "וכבר אמרנו כי גופו, שבו יצרו", ושם הערה 73. וכן חזר וכתב שם בפנ"ז [תתצו:], ושם הערה 44. וכ"ה בגבורות ה' פמ"ו [ריש קעט.], נתיב התורה פ"ט [א, מא:], נתיב העבודה ס"פ ח [א, קב:], ובח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פב:] כתב: "וידוע כי יצר הרע הוא בגופו של אדם". וכן כתב להלן פ"ג מ"א [ד"ה ועוד בארנו]. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. וכ"ה בח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. וראה נצח ישראל פי"ט [תיז.], ושם הערה 29. וראה למעלה הערה 282, ובסמוך הערות 1552, 1566.

<> לא מצאתיו בפרק ראשון, אלא בפרק שני [ב"ק יט:], שאמרו שם "כשכשה באמתה מהו, מי אמרינן מידי דהוה אקרן, קרן לאו יצרא קתקיף ליה, הכא נמי לא שנא". ובברכות סא. אמרו "מאי דכתיב [בראשית ב, ז] 'וייצר ה' אלקים את האדם' בשני יודי"ן, שני יצרים ברא הקב"ה, אחד יצר טוב, ואחד יצר רע. מתקיף לה רב נחמן בר יצחק, אלא מעתה בהמה דלא כתיב בה 'וייצר' לית לה יצרא, והא קא חזינן דמזקא ונשכא ובעטא". אמנם באבות דרבי נתן פט"ז מ"ג איתא "בא וראה בגדי או בטלה, כיון שהוא רואה את הבאר, הוא חוזר לאחוריו, לפי שאין יצר הרע בבהמה". ויל"ע בזה. ועכ"פ ראייתו היא שאם יש לבהמה יצר הרע, מוכח שהוא ענין גופני, שהרי "זה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג, (הובא למעלה פ"א הערה 412, ובפרק זה הערה 593)].

<> כמו שכתב בגו"א ויקרא פכ"ב אות כו שאצל אדם ניתן לומר שם תואר "איש עיור" [ויקרא כא, יח], אך אצל בהמה לא ניתן לומר שם תואר "בהמה עיורת", אלא רק "עורת" בתור שם דבר [רש"י ויקרא כב, כב]. ובביאור הדבר כתב שם בגו"א בזה"ל: "ונראה טעם הדבר שכתב 'עורת' שם דבר... כל היכי שאין המום בגוף הבהמה, כמו העיור, שאין המום בגוף הבהמה, שהרי לפעמים אין חסר דבר מן הבהמה, והראות הוא שחסר, לכך כתב 'עורת'... כי הבהמה היא בעלת גוף, וכאשר לא נעשה מעשה בגוף הבהמה, אין נופל עליה שם התאר. ובאדם שאינו גופני כמו הבהמה, יבא שם תאר אף בדברים שלא נעשה שום מעשה בגוף". וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 945.

<> אודות שיש לבהמה נפש, הנה נאמר [ויקרא כד, יח] "ומכה נפש בהמה ישלמנה וגו'". ואודות שנפש הבהמה היא גופנית, הנה נאמר [בראשית א, כד] "ויאמר אלקים תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה ויהי כן". הרי נפש בהמה באה מהארץ. וכן נאמר [קהלת ג, כא] "מי יודע רוח בני האדם העולה היא למעלה ורוח הבהמה היורדת היא למטה לארץ", וראה בראב"ע שם. ותוספות [נזיר מח: ד"ה ר"ע] כתבו "איקרי נפש בהמה 'נפש'". ובשערי תשובה שער שני אות יט כתב: "כי נשמת האדם עליונית, כי כתוב על נפש הבהמה כי היא מן הארץ, שנאמר [בראשית א, כד] 'תוצא הארץ נפש חיה למינה', ועל נשמת האדם כתוב [שם ב, ז] 'ויפח באפיו נשמת חיים', על כן תעלה נשמת האדם במות הגוף למעלה".

<> מביא ראיה נוספת שיצר הרע שייך לגוף, כי עיקר יצר הרע הוא בעריות, שהוא לגוף. ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועוד] כתב: "כי יצר רע באדם לעריות יותר מכל". ובחגיגה יא: אמרו "גזל ועריות נפשו מחמדתן ומתאוה להם... עריות בין בפניו בין שלא בפניו נפיש יצריה, גזל בפניו ["כשהוא רואה לפניו שיכול לגזול" (רש"י שם)] נפיש יצריה, שלא בפניו לא נפיש יצריה". וראה למעלה הערה 292 שבנוגע לעריות האדם הוא תמיד בגדר "בא עבירה לידו".

<> לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג: "מי שהוא נוטה אחר הזנות, יאמר על זה שהוא מעשה בהמה... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה, שהיא כולה גוף וחומר". וראה נר מצוה ח"א הערה 117. ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "הערוה הוא חטא בגופו, כי בודאי הערוה הוא חטא מצד הגוף, שהוא מתאוה לזנות, ודבר זה אין צריך פירוש". וכן כתב בנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפז.]. ובח"א לסוטה ג: [ב, כט.] כתב: "ותדע כי הזנות הוא שנוטה אחר הגוף ותאותיו". ובח"א לגיטין ו: [ב, צב.] כתב: "לשון זנות משמע תיעוב והסרה לגוף... וידוע כי הזנות הוא לגוף". ובח"א לסנהדרין קיג: [ג, רעא:] כתב: "מי שבא על הערוה, שהוא מעשה זנות, הוא בגוף כאשר ידוע, והוא חטא והעדר הגוף" [ראה למעלה בהקדמה הערות 114, 138, ופ"א הערות 412, 413]. ובדרוש לשבת תשובה [עח.] כתב: "כי העריות הם מכח גוף האדם, ולפיכך נמצא דבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פעל זה מתייחס אל גוף החמרי... כי הערוה הוא ענין חמרי... ועוד, כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף".

<> קידושין ל: "קשה יצר הרע שאפילו יוצרו קראו רע, שנאמר [בראשית ח, כא] 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו'". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג:] ביאר המאמר [ראה למעלה הערה 1364].

<> הרי ש"עין הרע" הוא כנגד הנפש, ו"יצר הרע" הוא כנגד הגוף, ומעתה יבאר כיצד "שנאת הבריות" היא כנגד האדם עצמו. והם שלשת חלקי האדם שהזכיר למעלה. ולהלן פ"ד מכ"א אמרו "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם", וכתב לבאר שם: "לפי חלוק אלו שלשה כחות אמרו 'הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם'... שהאדם הוא בעולם על ידי אלו ג' כחות, כי האדם בעולם על ידי כח נפשי, אם הוא יוצא על ידי כח זה מן השעור הוא נוטה אל ההעדר... ולפיכך הקנאה פעל נוסף, ומביא ההעדר לאדם מצד כח נפשי. וכן התאוה שהוא מצד כח הטבעי... יגיע לו העדר, שכל כח מן אלו כחות כאשר הוא יוצא מן השעור ומן הגבול מה שאין צריך ואין ראוי לו מביא לו ההעדר והמיתה".

<> תמוה, הרי במשנה לא הוזכרה "שנאת חנם", אלא "שנאת הבריות". אמנם הענין מבואר על פי דבריו בגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה עוד], שכתב: "ודע כי לפעמים אדם שונא את אחר מפני שאין דעתו נוחה הימנו, ואין נקרא 'שונא הבריות'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 136] ובפרק זה הערה 1370]. הרי שרק שנאת חנם נחשבת לשנאת הבריות, ולא שנאה שיש לה טעם וסבה. וכן רש"י והרע"ב כאן כתבו: "שנאת הבריות - שנאת חנם".

<> כמבואר למעלה בהערה 1509 שהמבוזה בעצמו הוא מבזה אחרים. וכן השונא אחרים הוא שנוא בעצמו. ולמעלה [לאחר ציון 1364] כתב: "שנאת הבריות אינו אלא בשביל לב הרע, כדכתיב [ויקרא יט, יז] 'לא תשנא את אחיך בלבבך', ואין השנאה רק בלב". ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ודע] כתב: "כי שנאת הבריות שהוא שונא את הבריות הוא בלב רע, כי השנאה הוא בלב" [הובא למעלה הערה 1366]. ולמעלה [לפני ציון 952] כתב: "בכלל מדה הרעה הזאת כאשר הוא לב רע, נכללו כל המדות הרעות... שהוא פועל הכל... וכמו שאמר רבן יוחנן בן זכאי [למעלה משנה ט] בכלל דבריו דבריכם". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, רי:] כתב: "מדת לב רע, והוא המדה הרעה, שהיא רעה מאוד. וכמו שאמרו במסכת אבות כי בכלל לב רע הוא הכל. והיוצא מן המדה הרעה הזאת שנאת הבריות; כמו שבעל לב טוב אוהב את הבריות, וחפץ בטובתם, ודן אותם לכף זכות, כך בעל לב רע שונא את הבריות" [הובא למעלה הערה 952]. והרי שנאה נופלת על ההיפך לו [ח"א לנדה טז: (ד, קנד.)], ואם שונא את האדם מורה בכך שהוא ההפך מאדם. ובכת"י נכתב משפט זה כך: "רק שיש בו פחיתות עד שאינו אדם".

<> מה שהוסיף "העולם &**הזה**^", יוסבר לפי דבריו למעלה [לאחר ציון 1372], שכתב: "ולפירוש אשר יתבאר עוד שנתן רבי אליעזר, שהיה לפני זה אזהרה להביא את האדם לחיי העולם הבא, ולא יהיה נטרד מן העולם הבא, אמר רבי יהושע כלל זה שלא יאבד האדם מן העולם הזה". והרשב"ץ להלן פ"ד מכ"א כתב: "בפרק ב' אמר רבי יהושע עין הרע ויצה"ר ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם, והוא יציאה מן העולם הזה".

<> אודות שהאדם נברא על האמצע, הנה נאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה וגו'", ופירש רש"י שם "נטל עפרו ממקום שנאמר בו [שמות כ, כא] 'מזבח אבנים תעשה לי', הלואי תהא לו כפרה ויוכל לעמוד". ובגו"א שם אות כא כתב: "וקשה, והלא אין המזבח מכפר בלא קרבן, ולמה יהיה לו כפרה בשביל שהוא נברא ממקום המזבח. ויש לך לדעת כי הוא ענין מסתרי התורה. דע כי המזבח הוא באמצע מקום ישוב הארץ, ואותה האדמה היא בין הקצוות לגמרי. וכל דבר שהוא באמצע הוא בשיווי, ואינו נוטה אל אחד הקצוות, והוא המובחר. ולכן הובחר המזבח והמקדש לעבוד שם, שהוא מקום באמצע היישוב [תנחומא קדושים אות י], אינו נוטה אל הקצוות, והקצוות אינם טובים. ולפיכך אומר שהאדם נברא ממקום המזבח, שהוא לגמרי באמצע העולם, ורוצה לומר שחומר האדם אינו כחומר שאר הנבראים, רק חומרו ממוצע מזוג בשווי לגמרי, אינו נוטה אל אחד מן הקצוות... וכל זה כדי שיהא לו כפרה, שאם יקרה לו חטא, יהא נקל שיוסר החטא. כי החטא הוא בעבור שהוא נוטה אל אחד הקצוות, ואחר שהאדם נברא מן המצוע, נקל הוא לשוב אל האמצע, למקום שנברא, והוסר ממנו החטא, שהיא הנטייה אל אחד מן הקצוות. משל מי שהוא בעצמו יפה וטהור, אם קבל זוהמא ושום דבר מגונה, בקל יוכל להתכבס. אבל אם היה דבר מזוהם בעצמו ומגונה, נכנס אז הזוהמה בו. וזהו שאמרו רז"ל [ב"ר יד, ח] כי ברא את האדם מן המזבח כדי שיהיה לו כפרה, פירוש הסרת הזוהמא. ודבר נפלא הוא מאד מאד איך גורם זה שבראו ממקום המזבח שיהיה לו כפרה, ועיין עוד". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג:] הביא את דברי הגמרא [נדה ל:] "למה הולד דומה במעי אמו, לפנקס שמקופל ומונח ידיו על שני צדעיו וכו'", וכתב על כך: "וקשיא, מה בא להגיד בזה איך התינוק מונח בבטן אמו, דמאי נפקא מיניה אם מונח בענין זה או בענין אחר. אבל הדבר הוא כי בא לאשמועינן מעלת האדם, כי האדם נברא על ענין המיצוע והשווי, שכל דבר שיש לו השווי והמיצוע הוא נבחר והוא טוב... ומאחר שאדם נברא על דרך המיצוע והשווי, ואינו יוצא אל הקצה... כל כך ברא השם יתברך את האדם בשלימות, עד שאינו יוצא מן השווי". וראה הערה 1541.

<> לשונו למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [לאחר ציון 44]: "והטעם שנקראת הארץ 'חיים' [ישעיה נג, ח], מפני כי יש בארץ מה שלא תמצא בכל היסודות, שהיא עומדת באמצע כל העולם, שהיא הנקודה האמצעית. ומפני שהארץ באמצע כל העולם, ואינו נוטה לאחד מן הקצות, אשר כל קצה הוא תכלית וסוף, שהרי הוא קצה, ואילו הארץ שהיא באמצע, כמו נקודה בתוך העיגול, אין שייך בה קצה וסוף, לכך יש בה החיים, שהחיים הוא דבר שאין לו סוף וקצה, כי הקצה הוא המיתה". ולהלן פ"ה מ"ט [ד"ה השלישית שנקראת] כתב: "הטעם שנקראת [ארץ ישראל] 'ארץ החיים', כמו שארץ ישראל באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]... וכל דבר שיש לו מדריגת האמצעי ואינו נוטה אל הקצה, מתייחס אל החיים, כי הקצה יש לו סוף ותכלית, וזהו ענין מיתה, שהמיתה היא הסוף ותכלית". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פח:] כתב: "כי ארץ ישראל הוא 'ארץ החיים', כמו שהתבאר בהקדמה בפרקים. ולמה הוא 'ארץ החיים', רק בעבור שהוא באמצע העולם, ודבר שהוא באמצע מקבל החיים ממקור העליון... כי ארץ ישראל בשביל זה היושבים עליה יש להם חיים, בשביל כי ארץ ישראל תחת מדריגת החיים, כאשר ידוע לחכמים ולנבונים". ובח"א לכתובות קיא: [א, קסה.] כתב: "כל שהוא באמצע העולם מתיחס אליו החיים, והיוצא אל הקצה הוא המיתה, שהקצה הוא המיתה בעצמה. ודבר זה בארנו בהקדמת אבות, עיין שם ותמצא מבואר". וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [שד:], ושם הערות 954, 955. וראה נצח ישראל פכ"ה הערה 180. @**ועוד אודות**^ השייכות בין חיים לאמצע, הנה אמרו חכמים [תענית ה:] שיעקב אבינו לא מת. ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [ד"ה ועוד] כתב לבאר: "ידוע כי המיתה היא קצה וסוף, ודבר שאין לו קצה אין לו מיתה. ומפני שיעקב אין מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתיחס לה קצת וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת. ודבר זה אמת וברור מאוד על פי החכמה". ובגבורות ה' פנ"ד [רמב.] כתב: "יש בו חיות בעבור שיש בו שלישי, שהוא אינו קצה, כי השנים כל אחד קצה, ומה שיש בו קצה יש בו סוף, שהוא המיתה. אבל האמצעי הוא שאין לו קצה. והוא סוד יעקב אבינו לא מת, במה שהוא שלישי לאבות והוא אמצעי, כאשר ידוע למבינים". וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ נ [תשצו.], ושם הערות 61, 68, אור חדש [רכ.], נתיב השלום [א, רטז:], נתיב התמימות פ"א [ב, רו.], ח"א לשבת קיח: [א, נד:], דרוש על התורה [כד:], דרוש לשבת תשובה [עט:], ועוד. נמצא מה ש"יעקב אבינו לא מת", וכן שהארץ נקראת "ארץ החיים", הם מחמת אותו גורם, שהאמצעי מופקע מהקצה והמיתה [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 48. וראה שם הערות 130, 132, 133].

<> לשונו למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [לפני ציון 55]: "כמו שיש לארץ הקיום, מפני שהארץ עומדת באמצע", ושם הערה 55. ובח"א לסנהדרין קט. [ג, רס:] כתב: "והאמצעי קיים, כי האמצעי יש לו קיום יותר, כאשר ידוע". ובתחלת נתיב הצדק [ב, קלה.] כתב: "צדיק שהוא צדיק בשביל הצדק, אשר הצדק אינו יוצא מן המיצוע, ולכך הוא יסוד עולם. כי כן כל דבר שהוא הצדק, אינו יוצא מן המיצוע, כמו הצדיק הוא יסוד קיים. והדבר הזה נראה בארץ, בשביל שהיא עומדת באמצע, ואינה יוצאת מן המיצוע, רק עומדת בשוה, לכך היא עומדת קיים לעולם יותר מכל שאר יסודדות. כמו שאמר הכתוב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'. וכבר פרשנו דבר זה בהקדמת הפרקים על הכתוב שאמר [תהלים לז, כט] 'צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה', עיין שם [אמנם שם לא הזכיר פסוק זה]. וזה שנאמר כאן [משלי י, כה] 'וצדיק יסוד עולם', כמו שהארץ היא יסוד עולם בשביל המיצוע, שאינה יוצאת מן השווי, לכך היא עומדת לעולם, וכך הצדיק, שהוא הפך הרשע היוצא אל הקצה, הוא יסוד עולם... שכל הנמצאים נמצא בהם התנועה, ואילו הארץ אין בה כח תנועה כלל, ולכך היא קיימת... כי הצדיקים ראוי להם הארץ אשר אינה יוצאת מן המיצוע כמו הצדיק, ובשביל כך ישכנו לעד עליה, כמו שהארץ היא קיימת לעולם" [הובא שם בהערה 55]. וראה בבאר הגולה באר הששי [רנז:], ושם הערה 692.

<> כמו שכתב בבאר הגולה באר הששי [קפט.]: "העולם הזה הגשמי ג"כ נברא בששה ימים... וכנגד זה אמר [פסחים צד.] כי העולם הוא ששת אלפים פרסה". @**ויש מקום**^ לעיין בזה, כי הרבה פעמים מצאנו שימי הבראשית הם שבעה ימים, ולא ששה, וכמו שנפוץ עד למאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "ומפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעת ימי עולם הטבע היו שבעים אומות, כנגד כל יום עשרה... ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות [סנהדרין נו:], שהם שבע מצות בני נח" [הובא למעלה הערה 982]. ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] הביא את דברי הגמרא בערכין יג: שכנור שהיה במקדש היה של שבעה נימין, וכתב שם: "כי השיר מורה על שלימות... כי שלימות של העולם הזה אינו רק עד ז', כי העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית". ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רד.] כתב: "העוה"ז מיוסד על מספר שבעה, הם שבעת ימי בראשית". וכן כתב בדרשת שבת תשובה [פב:]: "כי שבעה ימים הם ימי טבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית". וכן בתפארת ישראל פ"ב [מח:], ושם פי"ט [רפח:]. וכן הוא בגבורות ה' פ"מ [קנד:], שם פמ"ז [קפד:], להלן פ"ג מ"ה, ח"א לשבת כא: [א, ה.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], ח"א לסוטה יב. [ב, נב:], ח"א לגיטין נז. [ב, קטו:], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.], ח"א לע"ז [ד, לג.], ועוד. ובחז"ל גופא מצינו כן, כי בסנהדרין לח. אמרו "'חצבה עמודיה שבעה' [משלי ט, א], אלו שבעת ימי בראשית". ומאידך גיסא בכל מקום אמרו "ששת ימי בראשית" [ברכות לד: "יין משומר בענביו מששת ימי בראשית"]. ותוספות בסנהדרין לח. ד"ה חצבה כתבו: "בשבעה ימים נברא העולם, שאע"פ שבששה ימים נברא העולם, מ"מ היה חסר מנוחה עד שבא שבת בא מנוחה". וצ"ב מתי הבריאה מתייחסת לששה ימים, ומתי לשבעה ימים.

<> שאות וי"ו דומה לאונקלי הקבוע בעמוד [רש"י סנהדרין כב. ד"ה ווי], שהווים של תורה דומים לעמודים [ירושלמי מגילה פ"א ה"ט]. ובאותיות דרבי עקיבא נוסח ב [בתי מדרשות עמוד תה] איתא שו' זקוף ועומד, והוא דומה למטה ומקל.

<> כן כתב במור וקציעה סימן לו, שראשה יהיה מושפע קצת.

<> שיש בהן יושר כפי שיש באות וי"ו. ובנצח ישראל פל"ב [תרכב:] כתב: "כי אות הוי"ו, שמספרו ששה... הוא כמו קו נמשך, ומורה הקו השוה... וזהו ענין הוי"ו שהולך ביושר, ואינו נוטה ימין ושמאל". וכן כתב בנתיב יראת השם ס"פ ב [ב, כו:].

<> פירוש - כאשר מבטאים את תיבת "וי"ו", יש שויון בהבהרה, לעומת שאר אותיות שמורכבות מהבהרות שונות.

<> פירוש - מספר שש הוא השוה ביותר, וכמו שמבאר והולך.

<> לשון הראב"ע [הארוך] שם: "וחשבון ששה הוא חשבון שוה בחלקיו, ואין בכל מערכת מספר שוה, רק אחד". וכמו שמבאר, שמספר שש מתחלק למספרים 6 [1], 3 [2], 2 [3], ובחבורם יחד הם ששה. ובכך מספר שש הוא היחידי במספר האחדים. ובעשיריות יש למספר עשרים ושמונה תכונה זו, שמתחלק למספרים 28 [1], 2 [14], 4 [7], 7 [4], 14 [2], ובחיבורם יחד הם עשרים ושמונה.

<> יש לעיין מהי חשיבות העובדה שסך החלקים שמספר שש נחלק אליהם הוא שוה לשש, שכיצד זה מורה על השויון הקיים במספר שש. ויש לומר, כי האפשריות השונות לחלק מספר, הן גופא החלקים של המספר. וכאשר סך החלקים שוה למספר השלם, יש כאן גלוי של שלימות, כי השלם שוה לחלקיו.

<> כמבואר בהערה 1530, שהאדם נברא על קו האמצע. ובגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "חומר האדם אינו כחומר שאר הנבראים, רק חומרו ממוצע מזוג בשווי לגמרי, אינו נוטה אל אחד מן הקצוות. וכן הפליגו חכמי הטבע להבדיל חומר האדם מחומר שאר בעלי חי, מפני שהוא יותר ממוצע". ובח"א לנדה ל: [ד, קנח.] כתב: "האדם גופו יותר יש בו השווי הגמור מכל בעלי חיים, ואינו יוצא בריאותו מן השווי כלל, רק הוא במצוע, וזהו מדריגת ומעלת האדם" [הובא למעלה הערה 501]. ובסמוך יבאר שכאן מדובר בשיווי הנכון בין הגוף לנפש.

<> כן כתב בח"א לשבת נה. [א, לא.], וז"ל: "ודע כי האדם נברא בששי מפני כי הששה כאשר הם ביחד יש בהם השווי והיושר, ודבר זה בארנו במסכת אבות, כי מספר ששה הוא שוה בחלקיו [מביא שם את דבריו כאן]... ולכך צורת הוי"ו אשר מורה על מספר ששה, היא צורה שוה. ומפני כי האדם הוא הבריאה השוה והיושר, ואין בכל הנבראים התחתונים בריאה ישרה כמו האדם, לכך נברא האדם ביום הששי דוקא". וקשה, הרי היו בהמות שנבראו ביום הששי [בראשית א, כד], ואיך אפשר ליחס את הנברא ביום הששי למעלת האדם הממוצעת. ואולי אפשר ליישב על פי דברי הרמב"ן [בראשית ב, ב], שכתב: "ביום הששי בבקר [בראשית א, כד] 'תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה', והיתה בריאתה קודם זרוח השמש... ואז נברא האדם בצלם אלקים". הרי שאע"פ שהבהמות נבראו ביום הששי, אך בריאתן היתה לפני זריחת השמש, ומחמת כן אינן משתייכות למעלת בריאת האדם. @**ועדיין יש לברר**^, כי למעלה בסמוך כתב "כי העולם נברא בשוה, ולכך נברא בששה ימים", ואילו כאן כותב "נברא האדם בששי, המורה על השווי שיש באדם". והרי האדם לא נברא בששה ימים, אלא ביום הששי בלבד. נמצא כי ששה לחוד, וששי לחוד. ויש לומר, כי פסגת הששה היא הששי. וכמו שמצינו שפסגת השבעה היא השביעי, וכפי שאמרו במדרש [ויק"ר כט, יא]: "כל השביעין חביבין לעולם. למעלן [ברקיעים] השביעי חביב; שמים, ושמי השמים, ורקיע, ושחקים, זבול, ומעון, וערבות, וכתיב [תהלים סח, ה] 'סולו לרוכב בערבות ביה שמו'. בארצות שביעית חביבה; ארץ, אדמה, ארקא, גיא, ציה, נשיה, תבל, וכתיב [תהלים ט, ט] 'והוא ישפוט תבל בצדק ידין לאומים במישרים'. בדורות שביעית חביב; אדם, שת, אנוש, קינן, מהללאל, ירד, חנוך, וכתיב [בראשית הכב] 'ויתהלך חנוך את האלהים'. באבות שביעי חביב; אברהם, יצחק, ויעקב, לוי, קהת, עמרם, משה, וכתיב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלהים'". הרי שהשביעי הוא פסגת השבע, וכך הששי הוא פסגת השש.

<> וזהו יצר הרע שהזכיר רבי יהושע.

<> וזהו עין הרע שהזכיר רבי יהושע.

<> לשונו בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח:]: "במאמר זה בא להודיע שלא יסלק האדם הדביקות מן השם יתברך רק יהיה דבק עמו... הנה השם יתברך ברא האדם מגוף ונפש, והגוף הוא חמרי, והנפש הוא רוחני, והם שני הפכים. וכאשר האדם עומד כאשר ראוי מבלתי נטיה לצד אחד, אז האדם עומד בשווי שלו, ודבק בו יתברך. ודבר זה נרמז באיש ואשה, כי הגוף הוא כמו אשה, והנפש כמו איש, ושם י"ה ביניהם כאשר יתחברו כראוי... כי תיכף כאשר האדם נוטה לקצה מן הקצוות, הוא נוטה אל החטא".

<> וזהו שנאת הבריות שהזכיר רבי יהושע. וראה להלן הערה 1572.

<> כמבואר למעלה הערה 1517.

<> בב"מ קז: אמרו "'והסיר ה' ממך כל חולי' [דברים ז, טו], אמר רב, זו עין ["דבר שכל החלאים תלוין בו, וזו העין, עין רעה" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, נג.] כתב: "יש לך לדעת, כי ארבע יסודות הם בעולם, ובהם העולם נוהג בשווי, ועל ידם יוצא העולם מן השווי, ומקבל האדם שנוי, והוא החולי. ומי שסובר 'והסיר ה' ממך כל החולי' זו עין הרע, כי עין הרע יש בו כח אשר שורף, ומקבל האדם היזק מן המזיק בעל עין הרע, אשר יש לו אשיי שורף. וסבר כי יסוד האש עיקר שעל ידו בא שנוי בעולם... ומכל מקום תדע להבין מזה כי בעל עין הרע שורף בעינו, ויש להזהר ולהשמר מזה". וכן הוא בנתיב עין טוב פ"א [ב, ריד:], וז"ל: "ידוע כי עין הרע יש בו כח אשיי שורף, ומקבל האדם היזק מן המזיק אשר יש לו כח אשיי שורף. כי העין הזה שורף כמו האש שהוא שורף". וראה למעלה הערה 931. ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועל] כתב: "יש בני אדם שיש להם מזג רע עין, מזיקים ושורפים בעיניהם".

<> כי הנפש מתייחסת לאש, וכפי שכתב בח"א לר"ה טז. [א, קא.]: "הנשמה והנפש האדם הוא יסוד האש" [הובא למעלה בהקדמה הערה 146, ובפרק זה הערה 537]. ורומז כאן לכלל [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי", וכפי שכתב להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה ורז"ל חלקו]: "כי האדם בעולם על ידי כח נפשי. אם הוא יוצא על ידי כח זה מן השעור, הוא נוטה אל ההעדר, כי נפש האדם יש לו שעור בכל דבר, ואם יוצא מן הגדר בתוספות, הרי הוא נוטה אל ההעדר, כי כל תוספות הוא העדר וחסרון" [ראה למעלה הערה 693]. ולכך "תגבורת נפשי יותר מן הראוי" מביא עליו העדר.

<> למעלה [מציון 1529 ואילך].

<> להלן פ"ד מכ"ב אמרו "רבי אליעזר הקפר אומר, הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם". וכתב לבאר שם [ד"ה ותדע כי]: "ותדע כי דברי רבי אלעזר הקפר הם דברי רבי יהושע. וכמו שאמר רבי יהושע עין הרע, אמר רבי אלעזר הקפר קנאה. ועין הרע וקנאה הם דבר אחד. ומה שאמר רבי יהושע יצר הרע, אמר רבי אלעזר הקפר התאוה. ומה שאמר רבי יהושע שנאת הבריות, וכבר בארנו כי החטא הזה מה שהוא שונא האדם שנברא בצלם אלקים, כמו שהתבאר למעלה. וכנגד זה הזכיר רבי אלעזר הכבוד, כי הכבוד ראוי לאדם מצד שנברא בצלם אלקים, וכמו שהתבאר למעלה. מכל מקום ענין אחד, זה שונא הבריות אשר נבראו בצלם אלקים, וזהו רודף אחר הכבוד יותר ממה שראוי לו מצד הצלם, והרי החטא ענין אחד גם כן". ולגבי קנאה כתב שם קודם לכן: "הקנאה כנגד הנפש מן האדם, שבו תלוי הקנאה... כאשר נוטה אל הקנאה, שהיא מן הנפש, כח הקנאה הזאת הוא נוטה אל הקצה, ומוציא אותו מן העולם הזה". וכן כתב להלן פ"ג מ"י [ד"ה ויין של צהרים]. וצרף לכאן דבריו בגבורות ה' פמ"ז [קפג.] שכתב: "האש הוא כח פועל יוצא מן השווי לגמרי, מתנגד אל האדם. כי האדם יש לו מציאות שוה, ולכך מתנגד אליו כח האש היוצא מן השווי". ולכך עין הרע מוציא את האדם מן העולם, שנשרף בכח עינו.

<> כמבואר למעלה הערה 1519.

<> כן ביאר להלן פ"ד מכ"ב שהתאוה מוציאה את האדם מן העולם מפאת שבזה הוא נוטה אל הגופני. ולהלן פ"ג מ"י אמרו "שינה של שחרית ויין של צהרים... מוציאין את האדם מן העולם", וכתב שם לבאר: "כי כבר בארנו לך כי האדם יש בו ג' חלקים, דהיינו חלק שהוא גופני, והוא חלק ראשון. חלק שני הם כחות הנפשיות... וזה שאמר כי כאשר האדם נמשך אחר שינה של שחרית, ואז הוא נוטה ונמשך אחר הגוף ביותר. כי כאשר האדם ישן, הוא בעל גוף לגמרי, שהרי כל כוחותיו הנפשיות בטלים, ולא נשאר אצל האדם רק הגוף. ולפיכך שינה של שחרית, שהשינה מתוקה לגמרי וכל כוחותיו בטלים לגמרי, נעשה האדם גופני לגמרי... שהרי כאשר האדם ישן לא נשאר רק הגוף והכל בטל, ולפיכך השינה נוטה בה האדם אחר הגוף. ודבר זה ראוי שיהיה מוציא את האדם מן העולם, כי על ידי זה נוטה האדם אל ההעדר, ובשביל זה יוצא מן העולם בחלק אחד מחלקיו, ומבטל המציאות שלו". וראה להלן ציון 1564.

<> "עולמו" - של הקב"ה, שברא עולם בשווי.

<> עין הרע ויצר הרע.

<> "שכל שונא מבקש לנשך שונאו" [לשונו למעלה לפני ציון 1319]. ולמעלה בהערה 1319 נתבאר שכל שונא מבקש להעדיר את שנואו. וזהו שכתב כאן "כי שנאת הבריות ששונא אותם עד שלא יהיה נמצא אדם", והוא הרצון להעדיר את השנוא.

<> לשונו בנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב.]: "מפני כך אמרו בפרק במה מדליקין [שבת לב:] בעון שנאת חנם מריבה רבה בתוך ביתו של אדם, ואשתו מפלת נפלים, ובניו ובנותיו מתים כשהם קטנים, עד כאן... ואין להקשות על זה, דמשמע מתוך הגמרא דוקא בניו ובנותיו הקטנים מתים, אבל הוא אינו מת, והרי שנינו כי שנאת הבריות מוציא אותו מן העולם. דאין זה קשיא, כי מה שאמר [בגמרא] בשביל שנאת חנם, היינו אף אם יש אחד [ששונא], שאין שונא את הבריות בכלל, רק לאדם יחידי שונא חנם, אז מגיע לו עונש הזה שאמרנו. אבל שנאת הבריות הוא ששונא הכלל מן הבריות, שאינו נהנה מהם עד ששנוא מן האדם, דבר זה מוציא האדם מן העולם. כי בשביל האדם נברא העולם, וכאשר שונא הבריות שהם האדם בכלל, כאילו דוחה כל העולם, ולכך מוציא אותו דבר זה מן העולם" [הובא למעלה הערה 1319]. ובכת"י כאן כתב: "וכאשר הוא שונא הבריות, הרי יש חסרון בכל האדם".

<> לשון הרע"ב כאן: "ושנאת הבריות - שנאת חנם. ורמב"ם פירש שמואס חברת הבריות, ואוהב לישב יחידי. ואני שמעתי; אדם קשה, שמביא עליו שנאת הבריות, וגורם שהכל שונאים אותו". ועיין על כך בתוספות יום טוב.

<> בא לבאר מדוע שנאת הבריות כלפיו מוציאה אותו מן העולם.

<> לשונו בח"א לסנהדרין קח: [ג, רנט:]: "אמרו [סנהדרין צב.] הוי קביל וקיים, כי מי שהוא שפל אין לו מתנגדים, רק הכל אוהבים אותו, ומברכים אותו. והפך זה שנאת הבריות מוציאין האדם מן העולם... שאמרו הוי קבל וקיים. וזה מפני שאין לו מתנגד, ואין מיתה והפסד בעולם רק מצד שיש לו מתנגד". וקודם לכן בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד:] כתב: "כל אשר יש לו מתנגד, אין קיומו כל כך, בעבור המתנגד אשר יש לו, ומביא לו הפסד ואבוד" [הובא למעלה פ"א הערה 547].

<> כי הכל נברא בשביל האדם, וכלשונו למעלה [פ"א מ"ב, לאחר ציון 347]: "כי הנבראים כולם הם בשביל האדם, וכאשר אין ראוי לאדם הבריאה, הכל בטל, ואין ראוי הקיום לעולם. ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום, כי הכל נברא בשביל האדם... כי כל העולם הוא קיים בשביל האדם... שהכל תלוי באדם". וראה להלן פ"ג מי"ד [ד"ה ועוד יש] בביאור שהאדם הוא עיקר המציאות בתחתונים. וכן הוא להלן פ"ג מט"ז [ד"ה ואמר]. ובח"א לנדרים לב. [ב, ו.] כתב: "כי אם לא היה האדם, לא ברא הקב"ה שמים וארץ. כי האדם בלבד ראוי לו המציאות, והכל בשבילו נבראו ויצאו לפעל, אחר שראוי אליו המציאות בצד עצמו. אבל שאר הנבראים לא נמצאו בצד עצמם, רק שנבראו לשמש את האדם. ודבר זה מבואר, כי התחתונים נבראו בשביל האדם לשמש". וכן הוא בתפארת ישראל פל"ג הקדיש את כל הפרק לבאר את עיקריות האדם, ובמיוחד ראה שם בשלהי הפרק [תצא:].

<> פירוש - כאשר הבריות שונאות אותו, יש אליו התנגדות אל עצמו מצד היותו אדם. והואיל והאדם הוא המציאות, ממילא הפך האדם הוא ההעדר בעצם.

<> וזהו על ידי עין הרע ויצר הרע, וכמו שביאר למעלה.

<> כמבואר למעלה בהערה 1553.

<> וזהו על ידי שנאת הבריות.

<> שהרי עין הרע הוא מהנפש [כמבואר למעלה הערה 1517], ויצר הרע הוא מהגוף [כמבואר למעלה הערה 1519]. והגוף הוא מימין, והנפש היא משמאל, וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ה [קעד:]: "כי הגוף הוא בצד ימינו של הקב"ה, ואם לא כן לא היה קיום לגוף לשפלותו, אבל יש לו קיום על ידי חסד... והפך זה הנפש, הוא בשמאלו של הקב"ה... והטעם מבואר, כי הנפש לפי מעלתה יכולה לעמוד בדין ובמשפט, שהוא גם כן ביד שמאל" [הובא למעלה הערה 1479].

<> כמו שאמרו [ב"ב טז.] "הוא שטן הוא יצר הרע, הוא מלאך המות", ובח"א שם [ג, עא:] כתב: "כי ג' דברים מחולקים הם; האחד, היצר הרע באדם... מצד ימין, והשטן שהוא מצד שמאל [ראה למעלה הערה 354], ומלאך המות, והוא ההעדר עצמו של אדם".

<> "היושר" - אינו נוטה לימין ושמאל, וכמבואר למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 130. וזו מדרגת האמצע, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 228, ובביאור משנת "כל ישראל" הערות 54, 75, ולמעלה הערה 1426.

<> למעלה [לאחר ציון 1478]: "כי ג' דברים שאמר כל אחד מהם הם תקון האדם שהוא כולל מן הימין והשמאל והאמצע, ועל זה מיוסד הכל", ושם הערה 1480.

<> נראה להטעים זאת קמעא, כי שלשה דברים שאמר רבי יהושע עומדים כנגד אברהם יצחק ויעקב. כי יצר הרע הוא כנגד אברהם, שהיתה לאברהם מדריגת הגוף בשלימות, וכמו שביאר להלן פ"ה מ"ג [ד"ה ואחר כך]. עין הרע הוא כנגד יצחק, וכפי שכתב בגו"א בראשית פכ"ז אות א: "ראוי ליצחק ראיית העין בכח קדושה", ושם הערה 3. ושנאת הבריות היא כנגד יעקב, כי מיעקב אבינו ואילך "'לא ידח ממנו נדח' [ש"ב יד, יד], ואי אפשר להפרד ממשפחתו לעולם, וישראל אע"פ שחטא ישראל הוא [סנהדרין מד.]... באותה נקודה אשר בה נעשה הוא הניתוק של החבל המשולש לנמנע, נגמרת היא דרגת האבהות" [לשון הפחד יצחק פסח, מט, ג, וראה למעלה פ"א הערה 1542]. ובפחד יצחק חנוכה, ה, ג, כתב: "מדרגת שלימותו של יעקב היא במניעת ניתוקו של קדושת ישראל... מן יעקב ואילך כל מעשי המרה שבעולם אינם מועילים להפסיד שם ישראל, ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא. זו היא דרגת השלימות דקדושת האבהות של יעקב אבינו. ודוקא בעטיה של שלימות זו כרוכה היא אי השלימות של מציאותם של מומרי ישראל". הרי מיעקב אבינו ואילך נכללים הכל בקדושת ישראל, אף מומרי ישראל. וברי הוא שדרגה זו עומדת בהפך הגמור כנגד שנאת הבריות.

<> מלפני ציון 1519 ואילך.

<> אודות שאין דבר מתנגד לעצמו, כן כתב בנצח ישראל פל"ח [תרצה:]: "ואם אתה מתמיה על דבר זה... שאם כן יהיה הדבר מתנגד לעצמו". ובנר מצוה [ו:] כתב: "כי אי אפשר שיצא דבר מן האחד, והוא כנגדו, שאם כן יהיה הדבר כנגד עצמו". ובגו"א ויקרא פ"כ אות יח כתב: "איך התורה בראה דבר שכנגד התורה". וראה למעלה הערה 1546.

<> ומצוי הוא שהמהר"ל מדגיש שהם ללא ספק, וכמובא למעלה בהערה 300, קחנו משם.

<> שביאר בדברי רבי יהושע שלשה הסברים; (א) למעלה [לאחר ציון 1352] ביאר ששלשת הדברים שנקט רבי יהושע הם נקראים "רע" בכתוב, ולכך הם מוציאים את האדם מן העולם, כי בבריאת העולם נאמר בכל נברא ונברא "כי טוב". (ב) למעלה [לאחר ציון 1516] ביאר ששלשת הדברים שנקט רבי יהושע הם כנגד הנפש, הגוף, והאדם עצמו, ולכך הם מוציאים את האדם מן העולם מפאת הרע והחסרון הדבק באדם וחלקיו. (ג) למעלה [לאחר ציון 1528] ביאר ששלשת הדברים שנקט רבי יהושע הם נוטים אל ההעדר; עין הרע ויצר הרע הם הסרה מקו האמצע ונטיה לקצוות, ושנאת הבריות היא ההעדר הגמור כי יש בכך התנגדות אל האדם עצמו. ולכך הם מוציאים את האדם מן העולם הזה, שנברא בשיווי ובששת ימים.

<> כדרכו של המהר"ל לבאר שכל הסבריו נובעים משורש אחד, וכמבואר למעלה פ"א הערות 286, 436, 557, 1679, ובפרק זה הערה 286.

<> כי הרע שיש בשלשת הדברים שנקט רבי יהושע [כהסברו הראשון], הוא נדבק באדם ובחלקיו [כהסברו השני], ומציאות הרע היא גופא מפאת הנטיה מקו האמצע [כהסברו השלישי]. והעולם הוא נברא בטוב [כהסברו הראשון], לכך אין בו קיום לדבר שהוא רע [כהסברו השני], וטוב העולם הוא גופא מפאת שנברא בשיווי ובמצוע [כהסברו השלישי].

<> "שלו" - של חברו.

<> פירוש - רבי אליעזר ביאר למעלה [משנה י] ש"יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך", ומוסיף עליו רבי יוסי [משנה יא] שאף ממון חברך יהיה חביב עליך כשלך. וכן כתב למעלה [לפני ציון 1381]: "אמר 'יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך' ובזה יושלם עם זולתו. ובחר במדה זאת ממה שבחר בכבוד חבירו, כי אם אפילו ממון חבירך חביב עליך, כל שכן שחביב עליו חבירו, והוא מוסר יותר מאוד", ושם הערה 1382. ומוסר זה ["יהי ממון חברך וכו'"] הוא כנגד האדם עצמו, ולא כנגד חלקיו [גוף ונפש (אשר כנגדם מכוונים שני דברי המוסר הבאים של רבי יוסי)], וכפי שהמוסר של רבי אליעזר ["יהי כבוד חברך וכו'"] הוא כנגד צלם אלקים של האדם, וכמבואר למעלה [מציון 1482 ואילך]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מ:] כתב: "ואמר 'ובכל מאודך' [דברים ו, ה], וזהו ממונו של אדם [ספרי שם]. ויש לך לדעת כי עושרו וקנינו של אדם הם כמו האדם עצמו... עיקר הפירוש מה שאמר 'בכל מאודך' דבר זה הוא נגד חלק השכלי שבאדם... כי כאשר האדם נאבד ממונו, בזה סר שכל האדם. וכמו שאמרו [ירושלמי תרומות ס"פ ח] לבו של אדם תלוי בכיסו, שהממון של אדם שכלו נמשך אליו, לפי שהממון נותן לו קיום. ולכך אמר 'ובכל מאודך', בכל ממון שלך, שאף אם נוטל ממון שלך, וזה לך אבוד השכל, ועל זה מזהיר ובכל ממון שלך" [הובא למעלה הערה 588]. ובודאי לפי"ז ממון האדם מכוון כנגד האדם עצמו, ולא כנגד חלקי האדם.

<> אודות שהיות האדם בעל גוף לכך אינו מוכן אל התורה, כן כתב להלן פ"ד מ"י, וז"ל: "ודבר זה גם כן אמרו [ברכות סג:] אין תורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו על התורה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'אדם כי ימות באוהל'. ופירשנו בזה כי האדם הוא בעל גוף, אינו ראוי למדריגה השכלית, רק כאשר יסלק ענין הגוף שלו לגמרי, עד שאין גופו נחשב כלל בעיניו, וממית גופו, ומסלק עצמו בשביל התורה השכלית, ואז ראוי אל התורה השכלית. וכמו שאמר כאן 'הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה', שממעט עסקיו, שהם צרכיו בעולם הזה, בשביל התורה השכלית, ואז ראוי אל התורה", ושם בהערות. ולהלן פ"ו מ"ה כתב: "כי התורה היא שכלית, והאדם בעל גוף חמרי, ואין ספק כי השכל והגוף הפכים מתנגדים זה את זה. ולפיכך אין אל התורה קיום בגוף החמרי, שאיך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החמרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד. ולכך אמר שאין התורה מתקיימת רק אם ממית עצמו על התורה. שכאשר ממית עצמו על התורה, עד שמסלק הגוף לגמרי בשביל התורה, ונמצא כי עיקר שלו הוא השכל, לא הגוף, ואז יש קיום אל התורה. שאין הגוף החמרי מונע אל התורה כלל כאשר האדם מסלק את הגוף החמרי כאילו אינו... כי כך ראוי זה אל התורה במה שהיא תורה שכלית, שלא יהיה נמשך כלל אחר התענוגים, שהם תאות הגוף, ואז יש קיום אל התורה". ובנצח ישראל פ"ז [קפב:] כתב: "התורה והגוף הם שני הפכים, ואם כן איך תתקיים התורה, שהיא שכלית, בגוף הגשמי, שהגשמי הפך הנבדל. ולפיכך אין קיום התורה באדם הגשמי... מי שאינו ממית עצמו על התורה, והוא גופני גשמי, אי אפשר שתהיה מקוים בו התורה השכלית, שהיא אינה גשמית". וראה למעלה פ"א הערה 1243, ולמעלה הערה 1385. ובהקדמה לבאר הגולה [ד:] כתב: "בדורות הראשונים גבר כח השכלי על הגוף, והיה ידו על העליונה, עד שהיה להם לב רחב לקבל החכמה, ולא היה להם מונע מן הגוף", ושם הערה 21. ולהלן [לפני ציון 1623] כתב: "הגוף הוא המונע מן העמל הזה".

<> לאחר ציון 1382, וז"ל: "וכנגד שיהיה האדם שלם בעצמו, כבר בארנו למעלה בפרק משה קבל [פ"א מ"ב] שאין השלמה בעצמו של אדם יותר כי אם על ידי תורה, שמוציא האדם עצמו מן פחיתות החומר להיות בעל שכל. ואמר 'והתקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך', כלומר שיהיה מכין עצמו לתורה, כי אין התורה ירושה לאדם, ולפיכך יש לו להתקין ולהכין עצמו לתורה, שאינה ירושה לאדם, וזה כנגד השלמת עצמו".

<> ברכות לב: "תנו רבנן ארבעה צריכין חזוק ["שיתחזק אדם בהם תמיד בכל כחו" (רש"י שם)], ואלו הן; תורה, ומעשים טובים, תפלה, ודרך ארץ". ובנתיב דרך ארץ [ב, רמח:] כתב: "וביאור ענין זה, שכל דבר אשר יש מתנגד אליו, צריך חיזוק כנגד זה. והתורה צריכה חיזוק מאוד, כי האדם בעל גשם ובעל חומר, ולכך צריך האדם חיזוק מאוד להתגבר על החמרי... כי התורה היא שכלית, ואין השכל ראוי אל העולם הטבעי". וכן אמרו [ברכות ס.] "'אשרי אדם מפחד תמיד' [משלי כח, יד], אמר ליה ההוא בדברי תורה כתיב" ["אשרי אדם מפחד תמיד שמא תשתכח ממנו, שמתוך כך הוא מחזיר לשנותם תמיד" (רש"י שם). הובא למעלה הערה 1464].

<> כמו שכתב למעלה פ"א מי"ז [לפני ציון 1479]: "הפעולה מתייחס אל הנפש, שהנפש פועלת, ולא הגוף". ולהלן פ"ד מי"ד [ד"ה אמנם המלכות] כתב: "המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא המנהיג את כל איברי האדם... ולפיכך כנגד זה הוא המלך... ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש הפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל. וזה שאמר הכתוב [משלי כא, א] 'לב מלך ביד ה'', וזהו כי המלך דומה אל הלב, ששם הנפש החיוני". ובתפארת ישראל פ"א [לב.] כתב: "התנועה היא מן הנפש", וראה שם הערה 32, שזהו יסוד נפוץ בספריו. וראה עוד תפארת ישראל פנ"ד [תתמא:] ושם הערה 36, ושם פנ"ז [תתצח:] ושם הערה 49. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "הנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:] כתב: "כל פעולה אשר יפעול אדם מתייחס אל הנפש, שהוא כח פועל, כאשר ידוע". ובבאר הגולה בבאר השני [קעו:] כתב: "הפעולה מצורף לזה הנפש הפועלת", ושם הערה 359. ובנר מצוה [כז.] כתב: "כי כח הנפשי הוא כח פועל יותר, כאשר ידוע", ושם הערה 148. וראה למעלה פ"א הערות 806, 817, ופרק זה הערות 864, 1602.

<> בכת"י כאן הוסיף: "שכל אשר יפעל יהיה לשם שמים, ובשביל זה יהיה פעולותיו בשלימות, וזהו השלמת הנפש, ודבר זה מבואר".

<> כי המוסר הראשון של רבי יוסי ["יהי ממון חברך וכו'"] הוא כנגד האדם עצמו, ו"התקן עצמך ללמוד תורה" הוא כנגד הגוף, ו"כל מעשיך יהיו לשם שמים" הוא כנגד הנפש, וכמו שהתבאר.

<> במה שאמר שיצר הרע מוציא את האדם מן העולם, וכמבואר למעלה מציון 1519 ואילך, שהיצה"ר הוא בגופו של אדם.

<> כי הגוף עומד כנגד לימוד התורה, וכמבואר למעלה הערה 1579. ויש להעיר, מדוע לא המשיך להקביל את דברי רבי יוסי לדברי רבי אליעזר, ונטה עתה לדברי רבי יהושע [משנה יא]. שהרי גם רבי אליעזר נתן מוסר כנגד הגוף במה שאמר [משנה י] "ושוב יום אחד לפני מיתתך", "כי במה שהאדם בעל גוף שייך בו תשובה, כי אם לא היה האדם בעל גוף, לא היה אצלו תשובה" [לשונו למעלה לפני ציון 1511]. ויש לומר, כי רבי אליעזר עוסק בתיקון הגוף, ואילו רבי יהושע עוסק בהרחקה מעניני הגוף [כמדויק מלשונו כאן]. והואיל וגם רבי יוסי עוסק בהרחקה מעניני הגוף, וכמו שיבאר, לכך דברי רבי יוסי בענין זה הם המשך לדברי רבי יהושע, יותר מאשר המשך לדברי רבי אליעזר.

<> לשון הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פכ"ב הכ"א "יתירה גדולה מכל זאת אמרו יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה, וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה" [הובא למעלה פ"א הערה 417].

<> לשונו בגבורות ה' פכ"ח [קיב.]: "אמרו רז"ל בפרק המפלת [נדה ל:] כשהולד יוצא לאויר העולם, בא מלאך וסטרו על פיו, ומשכח ממנו כל התורה. למה אמרו 'סטרו על פיו', כי הוא זה אשר אמרנו לך, כי הפה שנעשה בו אדם חי מדבר גשמי, הוא משכח ממנו כל התורה. ופירוש זה, כי האדם מתחבר בו הנשמה אל החומר, ובעבור שאין הנשמה השכלית מחובר בו בחומר, דהיינו בעוד שלא יצא לאויר העולם, אז נשמתו נבדלת, ואז היא שכלית לגמרי, וידע כל התורה. ובעת יציאתו נגמר בריאתו, והנשמה תתחבר לחומר, וכאשר תתחבר הנשמה אל הגוף נעשה אדם חי מדבר גשמי, וזה שמשכח כל התורה, שאינו שכלי לגמרי... ולכך קאמר משכח ממנו כל התורה כולה, שהיה קודם חבור הנשמה השכלית בגוף, למד כל התורה, והיה שורה בטובה כל זמן שלא היה חבור אל הגוף הגשמי" [הובא למעלה פ"א הערה 1533]. וזהו שכתב כאן "אם היה בלתי גוף, היה התורה לו מעצמו".

<> "לגמרי" הוא התיקון המקיף ביותר, המתפרס על פני שטח הרחב ביותר, וכמו שמבאר. אמנם למעלה [לפני ציון 1478] כתב: "וכל אחד ואחד מן החכמים מוסיף על שלפניו לתקן את האדם בשלשה דרכים לגמרי, עד שהאחרון מתקן אותו לגמרי במה ששייך לאדם מצד חלקי האדם אשר זכרנו, אף שאינו קרוב כמו שלפניו", ולפי זה רבי אלעזר [המובא במשנה יד] הוא מתקן האדם לגמרי, כי הוא התנא האחרון, ולא רבי שמעון המובא לפניו. וראה להלן הערה 1626. ויל"ע בזה.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1389]: "פירוש ענין זה, שבא לומר כי האדם יהיה נזהר בקריאת שמע ובתפלה, כי קריאת שמע ותפלה הוא קבלת מלכות שמים, וכן התפלה היא עבודה אל הקב"ה. והאדם מצד שהוא אדם, צריך שיהיה נזהר בזה, כי האדם נברא לתכלית זה שיהיה האדם עובד בוראו. ולפיכך האדם מצד שהוא אדם צריך שיהיה נזהר בקריאת שמע ובתפלה, שעל ידי זה יקבל עליו מלכות שמים ועבודתו, כפי מה שנברא האדם עליו".

<> יש לברר, האם כוונת המאמר היא שהאדם נברא בשביל שיהא ירא שמים, או שהאדם נברא שיהא עובד ה'. והרי יראת שמים לחוד, ועבודת ה' לחוד, וכמו שביאר בנתיב העבודה פ"ג [א, פב.] שיראת שמים אינה נקראת 'עבודה', וכלשונו: "ומה שנקרא התפלה 'עבודה'... כי התפלה שמתפלל האדם אל השם יתברך מורה שהאדם נתלה בו יתברך, וצריך אליו ואין לו קיום זולתו... ולפיכך התפלה היא עבודה אל השם יתברך, ולא היראה מן השם יתברך, שאין זה נקרא 'עבודה', כי אין זה מורה שהאדם נתלה בו יתברך" [הובא למעלה הערה 1393]. ובדבריו כאן מבואר שהאדם נברא לעבודת ה'. אך בנתיב יראת השם פ"א [ב, כג:] הביא את המאמר הזה, וכתב: "בא לבאר מעלת יראת שמים, שבשביל זה נברא העולם". וכן כתב בנתיב יראת השם ר"פ ו. וכן כתב בדרוש על התורה [ל:]: "חתם שלמה המע"ה ספרו בזה 'סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', לומר כי תכלית וסוף הכל הוא יראת שמים". ובח"א לסנהדרין כ. [ג, קלח.] כתב: "יראת שמים עיקר הכל. וכן כתיב 'את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', ואמרו כל האדם לא נברא אלא לזה, אם כן יראת שמים הוא עיקר". אמנם בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:] כתב: "ומי שאמר שיכנס [אדה"ר] למצוה [של שבת] מיד, אמר כי מה שנברא האדם באחרונה בשביל שיהיה עובד השם יתברך, אל תכלית זה נברא, כדכתיב 'את האלוקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', ואמרו כי כל האדם לא נברא רק בשביל זה. ולפיכך נברא האדם באחרונה, שלא יהיה אף רגע אחד בלא מצוה, ויכנס לשבת מיד". הרי שלמד מפסוק זה שהאדם נברא לעבודת ה', וכפי שביאר כאן. ולהלן פ"ו מ"י כתב: "שלמה המלך ע"ה כאשר סיים דברי קהלת, שהוא דברי מוסר, סיים דבריו 'סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם'. רוצה לומר כי כל העולם לא נברא רק בשביל זה, שהרי הכל נברא בשביל האדם, והאדם נברא שיהא ירא את האלהים, ואת מצותיו לשמור". הרי שהזכיר יראת אלקים ושמירת המצות. ונראה שבודאי הפסוק איירי בשני הדברים [יראה ושמירת המצות], ואע"פ שאין יראת שמים נקראת בשם "עבודה" סתם, מ"מ בודאי שהיא נכללת בעבודת ה'.

<> כי הגוף והחומר הוא מסך מבדיל בין ה' לאדם, וכפי שכתב בנצח ישראל פמ"ט [תתה.]: "כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הנמצא". ולמעלה בתחילת ההקדמה כתב: "האדם אשר ברא השם יתברך... יושב בחושך ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו", ושם הערה 4. ובאור חדש [רכא:] כתב: "כאשר מסלק האדם ממנו הגוף... יש לאדם דביקות אל השם יתברך". ובדרשת שבת תשובה [פא.] כתב: "אין השכינה שורה על הגוף, כי אם על הנשמה... שהיא מן העליונים". ולהלן [לאחר ציון 1597] כתב: "הגשמית, אשר הוא המפריד בין השם יתברך ובין האדם". ובכת"י כתב משפט זה כך: "ומפני כי האדם הוא בעל גוף גשמי, ולכך כאשר נכנס וכו'".

<> אודות שתפילה היא כניסה לפני השם יתברך, כן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תפד:]: "כי התפילה הוא שנכנס לעמוד לפני השם יתברך, והנכנס לפני מלך ראוי שיכנס באימה וביראה". וכן הוא ברש"י ברכות ריש כה., וז"ל: "אבל לתפלה צריך הוא להראות את עצמו כעומד לפני המלך ולעמוד באימה". ובנתיב העבודה פ"ו [א, צב.] כתב: "ובפרק כהן גדול [סנהדרין כב.], אמר רבי שמעון חסידא, המתפלל צריך שיראה עצמו כאילו שכינה כנגדו, שנאמר [תהלים טז, ח] 'שויתי ה' לנגדי תמיד'. וזה כי התפלה הוא התחברות העלול עם העלה, ולכך יראה עצמו כאילו שכינה כנגדו... כי אין ענין התפלה רק התחברות האדם שהוא העלול בעלתו יתברך". ובברכות כח: אמרו "כשאתם דעו לפני מי אתם מתפללים", וזהו אורחות חיים לזכות בהם לעוה"ב. וכתב על כך בנתיב העבודה פ"ב [א, פא:]: "כי התפלה היא התדבקות בו יתברך... והתפלה היא הדרך הישרה שהאדם עולה בה אל השם יתברך... ולכך בדבר זה זוכה לעולם הבא". וצרף לכאן את דברי רבי חיים הלוי הידועים בהלכות תפלה, שכתב: "שיכוון שהוא עומד בתפלה לפני ה', כמבואר בדבריו [של הרמב"ם] פ"ד [הט"ז] שם [בהלכות תפלה], וז"ל: ומה היא הכוונה, שיפנה את לבו מכל המחשבות, ויראה עצמו כאילו עומד לפני השכינה. ונראה דכוונה זו אינה מדין כוונה, רק שהוא מעצם מעשה התפלה, ואם אין לבו פנוי ואינו רואה את עצמו שעומד לפני ה' ומתפלל, אין זה מעשה תפלה, והרי הוא בכלל מתעסק דאין בו דין מעשה, ועל כן מעכבת כוונה זו בכל התפלה, דבמקום שהיה מתעסק דינו כלא התפלל כלל, וכאילו דלג מלות אלו... וזהו שפסק כן הרמב"ם [הלכות תפלה פ"ד ה"א] דהא דבעינן שידע שהוא עומד בתפלה מעכב בכל התפלה כולה".

<> כמו שנפסקה ההלכה "היה צריך לנקביו, אל יתפלל, ואם התפלל תפלתו תועבה" [שו"ע אור"ח סימן צב ס"א]. ובנתיב העבודה פ"ה [א, פז.] כתב: "משלימות עבודה הזאת שם [ברכות ח.] אמר רבי חסדא, לעולם יכנס אדם שני פתחים. שני פתחים סלקא דעתך, אלא אימא שיעור שני פתחים, ואחר כך יתפלל. ופירוש זה, שאם יכנס שיעור פתח אחד, אין הפתח האחד מורה רק על הסלוק מבחוץ בלבד, דהיינו שהוא מסלק עצמו מכל עסקי העולם, ואין זה התייחדות לגמרי עם השם יתברך. שצריך אל זה שני דברים; האחד, הסלוק מכל הדברים. והשני, להתייחד עם השם יתברך אשר הוא מתפלל לפניו. ואין זה בלא זה, שאם אין מסלק עצמו מכל הדברים שהם בחוץ, אף שהוא פונה להשם יתברך ומתפלל לפניו, מכל מקום יש כאן עירוב המחשבה, והוא מעכב הדביקות עם השם יתברך. ואם מסלק עצמו מכל הדברים שהם בחוץ, עדיין צריך שיתחבר עם השם יתברך. ולפיכך צריך שיכנוס שעור שני פתחים, הכניסה בפתח האחת היא הסתלקות מבחוץ, והכניסה בשנית היא לפנים להתייחד עם השם יתברך. כי בפתח השנית אין כאן סלוק מבחוץ, רק כניסה בפנים. והפתח הראשון אינו רק הסילוק מבחוץ. ולפיכך אלו שני פתחים הם סלוק מבחוץ, וכניסה בפנים לגמרי, ודבר זה מבואר". וראה הערה הבאה.

<> כמו שאמרו [ברכות כט:] "מאי 'קבע'... כל שתפלתו דומה עליו כמשוי" [הובא למעלה לפני ציון 1395]. אמנם מה שהוסיף כאן "כמו משא על האדם &**מצד הגוף**^", נראה ביאורו שהואיל והתפלה היא עמידת הנפש לפני המלך [כמבואר בהערות 1593, 1594], לכך אין התפילה יכולה להיות משא אלא לגוף, אך לא לנפש, שהרי הנפש מתענגת מחבורה אל הקב"ה, וכמבואר בתפארת ישראל פ"ג [סד:], ובמסילת ישרים פ"א.

<> בכוזרי מאמר שלישי אות ה כתב: "נמצא שאין תפלת החסיד דבר שבמנהג או שבהרגל, כשירת הזרזיר והתכי, אלא כל מלה מחשבה עמה וכונה בה, בדרך זו תהיה שעת התפלה לחסיד כגרעין הזמן ופריו, ושאר השעות תהיינה לו כדרכים המוליכות אל שעה זו, שלבואה הוא מצפה, כי על ידה הוא מדמה אל העצמים הרוחניים, ומתרחק מן הבהמיים... והנה ערך כל אלה לנפש הוא כערך המזון לגוף, שכן תפלת האדם טובה לנפשו כשם שהמזון תועלת לגופו. וכן ברכת כל תפלה שורה על האדם עד שעת תפלה שאחריה, כשם שכח הסעדה שסעד מתקיים בו עד שיסעד סעדת לילה. אולם ככל אשר תתרחק שעת התפלה, תלך הנפש הלוך וקדור מטרדות העולם הבאות עליה... אך בשעת התפלה מטהר האדם את נפשו מכל מה שעבר עליה בינתים, ומכין אותה לקראת העתיד".

<> כפי שכתב למעלה [לפני ציון 1403]: "כי העבודה כאשר האדם צריך אל השם יתברך, ונתלה בו יתברך לגמרי, ודבר זה כאשר יחשוב כי כל אשר עושה לו השם יתברך עושה דרך חנינה ורחמים עליו... כי כאשר התפלה בענין שהאדם צריך אל השם יתברך לגמרי, ונתלה אדם בו יתברך, אז השם יתברך יעשה בקשתו, כי כך האמת כי האדם נתלה בו יתברך, ואם תפלתו תחנונים יעשה השם יתברך בקשתו".

<> אודות שהגשמיות מפרידה וחוצצת בין האדם לה', ראה למעלה הערה 1592. ואודות שהדבקות היא סבה לסילוק הגשמיות [ולא רק מסובב מכך], כן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יט, וז"ל: "היה נח דבק בשכינה, ולפיכך לא בא לידי חטא... שמי שדבק באחד, אי אפשר לו לזוז ממנו ולחטוא", ושם הערה 108. והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ז ה"ב כתב: "הנביאים מעלות מעלות הן... וכולן כשמתנבאים אבריהן מזדעזעין, וכח הגוף כשל, ועשתנותיהם מתטרפות, ותשאר הדעת פנויה להבין מה שתראה... וכמו שנאמר בדניאל [דניאל י, ח] 'והודי נהפך עלי למשחית ולא עצרתי כח'".

<> וכן נאמר [תהלים י, ג] "הלל רשע על תאות נפשו". וכן נאמר [ויקרא ה, א] "ונפש כי תחטא", הרי החטא נתלה בנפש, וכמבואר בגו"א במדבר פי"ז אות ד, ולמעלה פ"א מ"ה [לאחר ציון 818]. והרמב"ם בפרק ששי משמונה פרקים כתב: "מתאוה לפעל הרע, אף על פי שאינו עושה אותו, מפני שתשוקתו לרע היא תכונה רעה בנפש. וכבר אמר שלמה המלך עליו השלום כיוצא בזה 'נפש רשע אותה רע'".

<> בהקדמה [לאחר ציון 133]: "לרב יהודה [האומר "מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין" (ב"ק ל.)] החסידות הוא שיהיה שלם בנפשו. וזה כי שמירת הנזיקין שלא יעשה דבר רע, כי הנזיקין הם רעים לגמרי, כי אין דבר טוב ודבר הנאה יש בנזיקין... ואם אינו נזהר בנזיקין כלל, ועושה היזק בידים לחבירו, זהו נפש רע, כדכתיב 'נפש רשע אוותה רע'. ורוצה לומר כי מי שהוא רע בעצמו, נפשו מתאווה לדבר שהוא רע בעצמו, אף כי אין לו שום הנאה בזה, רק בשביל שהוא רע הוא נמשך אל הרע בטבע. והמרחיק את עצמו מן הנזיקין מורה שנפשו מסולק מן הרע לגמרי... מורה על שלימות נפשו, שאינו נפש רע. וזה שאמר שיזהר במילי דנזיקין... דבר שאין לו הנאה כמו הנזיקין, שאין בהם הנאה כלל, אינו אלא נפש רעה בעצמו, כאשר יעשה היזק לזולתו. לפיכך אמר שיזהר במילי דנזיקין, ודבר זה הוא מבואר".

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 1423]: "כי עיקר הרשעות הוא כאשר הוא רשע לבני אדם, ועל זה יפול שם רשע, כמו שאמר [שמות ב, יג] 'רשע למה תכה רעך', וכדכתיב [תהלים י, טו] 'שבור זרוע רשע'. פירוש, הזרוע והכח אשר הרשע עושה עם הבריות, שבור זרוע שלו. וזה כי הצדיק הוא שאינו יוצא מן הצדק, שהצדק הוא השוה, ואין יוצא הצדיק ממנו. אבל הרשע הוא הפך הזה, שיוצא מן הצדק שהוא השוה. לפיכך כאשר הוא רשע לבריות זה שיוצא מן הצדק, עד שיציאתו ניכר לאחרים, והם הבריות, ואז נקרא 'רשע'". וכן בסמוך ישוב ויביא דברים אלו בקצרה.

<> פירוש - נתבאר למעלה [לפני ציון 1582] "כי הנפש הוא הפועל, ולכך הפעולות הם באים מן הנפש", וכמבואר שם בהערה 1582. והואיל וכח הרשע מתבטא במעשיו, לכך רשעתו נתלית בנפשו, שהיא מקור המעשים. ואודות שהגוף אינו פועל, כן כתב למעלה פ"א מי"ז [לפני ציון 1479], וז"ל: "כל גוף אינו פועל כלל, כי הפעולה מתייחס אל הנפש, שהנפש פועלת, ולא הגוף... מפני כי הגוף אינו פועל, וראוי לו ההעדר מן הפעולה". ולהלן פ"ד מי"ד [ד"ה אמנם המלכות] כתב: "המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא המנהיג את כל איברי האדם... ולפיכך כנגד זה הוא המלך... ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש הפועלת".

<> המוזכר למעלה [משנה ט]. וכנראה כוונתו במה שקישר בין עין רעה לנפש [וזה מורה שהרשעות היא בנפש], וכפי שכתב שם [לפני ציון 1153]: "והיה רבי אליעזר נמשך אחר ההכנה שהיה בו. כי כבר אמרנו למעלה כי מעלת רבי אליעזר במה שהיה לו כח נפש נבדלת מן הגוף, ובזה היה בעל נפש טוב. ולפיכך שבח המדה 'עין טובה' [משנה ט], כי בעל נפש טוב יש לו עין טובה, כמו ההיפוך, מי שהוא בעל נפש רע, הוא עין רע. כי כן קראו בעל עין הרע בכמה מקומות 'נפש רעה', כמו שתמצא בפרק הזהב [ב"מ נב.] סלע שפחתה פחות משתות, מי שאינו מקבלה אינו אלא נפש רעה. ואין זה רק שהוא עין רע, שכן אמרו במקום אחר המעמיד עצמו על זוזי נקרא עין רעה. ודבר זה נמצא בכמה מקומות, ואין צריך לדבר זה ראיה".

<> כי כנגד עצם האדם אמר "הוי זהיר בקריאת שמע ובתפלה", וכנגד הגוף אמר "אל תעש תפלתך קבע", וכנגד הנפש אמר "ואל תהי רשע בפני עצמך".

<> לאחר ציון 1422.

<> מובא בהערה 1601.

<> "לעצמו" - כלפי עצמו.

<> לשון המסילת ישרים ס"פ יג: "הלל היה אומר 'גומל נפשו איש חסד' על אכילת הבוקר, והיה רוחץ פניו וידיו לכבוד קונו, קל וחומר מדיוקנאות המלכים". וכוונתו לויק"ר לד, ג, שאמרו שם: "'גומל נפשו איש חסד' זה הלל הזקן, שבשעה שהיה נפטר מתלמידיו היה מהלך והולך עמם, אמרו לו תלמידיו רבינו, להיכן אתה הולך. אמר להם לעשות מצוה. אמרו לו וכי מה מצוה זו, אמר להן לרחוץ בבית המרחץ. אמרו לו, וכי זו מצוה היא. אמר להם הן, מה אם איקונין של מלכים שמעמידים אותו בבתי טרטיאות ובבתי קרקסיאות, מי שנתמנה עליהם הוא מורקן ושוטפן, והן מעלין לו מזונות, ולא עוד אלא שהוא מתגדל עם גדולי מלכות, אני שנבראתי בצלם ובדמות, דכתיב [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלהים עשה את האדם', על אחת כמה וכמה".

<> רש"י במדבר יא, ו "מאשר חטא על הנפש - רבי אלעזר הקפר אומר, שציער עצמו מן היין", ומקורו תענית יא.

<> שאינו סתם מסגף עצמו, אלא עושה כן בשביל מעלת התענית, וכמבואר שם בגמרא.

<> "שיכול לסבול התענית משבחו הקב"ה, אבל מי שאינו יכול להתענות נקרא 'חוטא'" [רש"י שם]. ובנתיב התשובה פ"ז [לאחר ציון 47] כתב: "מפני זה נקרא 'חוטא', כי החוטא הוא כאשר מחסר עצמו, כי זהו לשון 'חטא' בכל מקום, שהוא מלשון חסרון, מלשון [מ"א א, כא] 'והיה אני ובני שלמה חטאים', שהוא מלשון חסרון. ויושב בתענית הרי מחסר נפשו, וכמו שאם הורג עצמו הוא חוטא, שמתחייב נפשו, וכך אם מענה נפשו". ויש לעיין מדוע הוסיף הסבר זה דוקא כאן, ולא למעלה [מציון 1422 ואילך].

<> אלא אמר "בפני עצמך".

<> למעלה [לאחר ציון 1422].

<> נראה ביאור דבריו על פי מה שכתב הגו"א שמות פי"ג אות יח, שנאמר שם [שמות יג, כב] "לא ימיש עמוד הענן יומם וגו'", ופירש רש"י שם "לא ימיש - הקב"ה". וביאר שם הגו"א בזה"ל: "כי 'ימיש' הוא מבנין הפעיל, שהוא יוצא תמיד. ואם רצה לומר 'לא ימיש' הענן, היה ראוי להיות 'ימוש' בוי"ו, ולפיכך פירושו 'לא ימיש הקב"ה', והשתא הוי פועל יוצא. ואף על גב דכתיב [שמות לג, יא] 'ומשרתו יהושע לא ימיש מתוך האהל'. חלוק גדול יש כאן ליודעי לשון הקודש, כי אצל בני אדם שייך לשון יוצא, כי הוא המזרז את עצמו, והרי הוא יוצא בצד זה, כי האדם הוא המזרז את גופו. וכן פירושו; לא ימיש יהושע את עצמו, ומדבר על האדם כאילו היה כאן שני דברים, האחד דעתו, והשני גוף האדם. וכך כתב לקמן [שמות יד, י] 'ופרעה הקריב', ופירש רש"י [שם] הקריב את עצמו ומיהר לפני חיילותיו. וזה לא יתכן בענן, ולפיכך צריך לפרש 'לא ימיש' - הקב"ה" [הובא למעלה פ"א הערה 1585, ופרק זה הערה 11]. וכן נכתב בספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק עמוד שנ, וז"ל: "מכיון שבריה מורכבת מכמה עולמות הוא האדם, ונשמת האדם מתפצלת ודרה בכמה עולמות, ממילא גם בקרב האדם פנימה יש מקום ליחסים הדדים בין עולם לעולם". ולכך כשם שהגומל לנפשו טוב נקרא איש חסד מפאת שזה כעושה טובה לזולתו, כך המסגף גופו נקרא רשע מפאת שזה כעושה רעה לזולתו. וזהו שכתב כאן "כלומר שאתה רשע כנגד עצמך", שזו כמו רשעות היוצאת לאחר.

<> והן; האדם בכללו, נפשו, וגופו, וכמו שיבאר.

<> משנה ח [מציון 841 ואילך]. וכן למעלה [לפני ציון 1444] כתב: "רבי אלעזר נתן מוסר על התורה, שהיא תכלית האדם, והאדם מצד עצמו לא נברא רק לעמל התורה, וכמו שהכתוב אומר [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד', כמו שבארנו למעלה באריכות [משנה ח] כי בריאת האדם היא על עמל התורה. ולפיכך אמר 'הוי שקוד ללמוד התורה', שאם לא יהיה שקוד ללמוד תורה, לא נאמר בזה שעמלו בתורה, רק שלומד תורה לעתות הפנאי". ואם תאמר, מאי שנא "הוי שקוד ללמוד תורה" ממה שנאמר במשנה יב "התקן עצמך ללמוד תורה, שאינה ירושה לך". שהרי למעלה ביאר [לפני ציון 1579] ש"התקן עצמך ללמוד תורה" נאמר "כדי להשלים האדם מצד מה שהאדם בעל גוף, ואינו מוכן אל התורה", ואילו "הוי שקוד ללמוד תורה" הוא מוסר כנגד "כל הבחינות שיש לאדם". ויש לומר, שעמילות בתורה היא "השלמת האדם, ואל זה נברא שיהיה עמל" [לשונו למעלה (משנה ח) לפני ציון 868]. הרי שעמילות בתורה היא השלמת האדם, "להוציא השלימות אל הפעל" [לשונו בתפארת ישראל פ"ג (סא:), והובא למעלה הערה 268]. וברור שהשלמתו חלה על כל מהותו, ולא על חלקים בלבד. מה שאין כן "התקן עצמך לתורה", שאינו איירי בעמילות בתורה, אלא בהכנה המתאימה לתורה, והכנה זו נצרכת מצד הגוף [המופקע מהתורה], ולכך שם איירי כנגד הגוף [ראה למעלה הערה 1579]. ובקיצור, עמל התורה לחוד, והכנה לתורה לחוד. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:] כתב: "כי כאשר הוא בבטן אמו, ועדיין אין הנשמה מוטבע בגוף, רק הוא כח נבדל, לכך יש לאדם כח לקבל כל התורה, כי אין לו מונע מן החומר... וכאשר הנפש מוטבע בחומר, דבר זה משכח ממנו כל התורה" [הובא למעלה הערה 1065].

<> שינה מלשון המשנה, שבמשנה אמרו "ודע &**מה**^ שתשיב לאפיקורס", והוא כתב "ודע &**כדי**^ שתשיב לאפיקורס", כי לפי מה שיבאר כאן, לא עצם ההשבה לאפיקורס הוא העיקר [לעומת מה שביאר למעלה (מציון 1450 ואילך) שיש צורך לסלק דעת השקר מהעולם], אלא שיהיה בידו היכולת להשיב לאפיקורס, ובכך יוודא ש"כל שכן שלא יעלה על לבו ומחשבתו שום הרהור רע" [לשונו להלן].

<> הרי שמחשבות מינות קשורות ללב, והלב הוא משכן הנפש [כמבואר למעלה הערה 592]. ובסמוך יבאר שאף מחשבת ע"ז קשורה לנפש. ובנתיב התשובה ר"פ ח כתב: "המינות שהוא נוטה לעבודה זרה לצד אחד, יוצא מן היושר והאמת, והחטא הזה אל הנפש שבו השכל".

<> והרהור ע"ז גם הוא משתייך לנפש, וכפי שכתב בגו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה אמנם]: "חלק הנפשיי שהוא המחשבה, שהיו מחשבים בעגל שיש בו ממש [שאמרו עליו "אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים" (שמות לב, ד)]. ובעבודה זרה אמרו חז"ל [קידושין מ.] 'למען תפוס ישראל &**בלבם**^' [יחזקאל יד, ה], במחשבה בלבד הוא נענש". ובגבורות ה' פס"ו [שז.] כתב: "כנגד שלא יהיה חוטא בנפשו לשמים, נתן לו [לבני נח] עבודה זרה, כי כל החטאים אי אפשר שיחטא בנפשו בלבד, חוץ מע"ז, דכתיב 'למען תפוש את ישראל בלבם', וזהו בע"ז... דכל העבירות אין מצטרפת מחשבה למעשה חוץ מן ע"ז... ואם כן החטא הזה בלבד הוא לנפש". וכן הוא בח"א לקידושין ל: [ב, קלו:].

<> פירוש - אם טרוד להדוף דברי מינות מבחוץ, כל שכן שהוא עצמו לא יכשל במחשבות מעין אלו. ומעין מה שאמרו [פסחים יא.] "הוא עצמו מחזר עליו לשורפו, מיכל קאכיל מיניה [בתמיה]".

<> אף לפני שעלתה על לבו מחשבת מינות.

<> כי מרחיק את נפשו אף ממחשבת פסול, כל שכן שיזהר במעשיו שיתרחק מעין הרע [משנה יא], ושיעשה כל המעשים לשם שמים [משנה יב], ושלא יהיה רשע בפני עצמו [משנה יג].

<> כמבואר למעלה הערה 1579. ובתנחומא נח אות ג אמרו "כתיב [איוב כח, יג] 'ולא תמצא בארץ החיים', ומאי 'לא תמצא בארץ החיים', וכי בארץ המתים תמצא, אלא שלא תמצא תורה שבעל פה אצל מי שיבקש עונג העולם תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה, אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'זאת התורה אדם כי ימות באהל', [להלן פ"ו מ"ד] וכך דרכה של תורה, פת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה, ועל הארץ תישן, וחיי צער תחיה, ובתורה אתה עמל". וראה למעלה פ"א הערה 814. ובמסילת ישרים פ"ו כתב: "ותראה כי טבע האדם כבד מאד, כי עפריות החמריות גס, על כן לא יחפוץ האדם בטורח ומלאכה" [הובא למעלה הערה 1458]. ולהלן מט"ו [לפני ציון 1649] כתב: "האדם אשר יפעל בכח גשמי שייך בו עצלה".

<> מציון 1453 ואילך.

<> לשונו שם: "ואף כי כבר הזהיר [למעלה פ"א מ"ג] שלא יהיו משמשים את הרב על מנת לקבל פרס, יראה לומר דהיינו כאשר עיקר עבודתו בשביל זה שהוא עובד השם יתברך על מנת לקבל פרס, אבל דבר זה הוא כדי לעורר האדם, כי האדם בעל גוף וחומר אינו נשמע כל כך לעבודת השם יתברך, וצריך התעוררות, כמו התינוק שצריך התעוררות אל הלימוד, ונותנים לו דבר כדי שילמוד, כך צריך האדם התעוררות. ואם האדם מעורר את עצמו על ידי שיחשוב בשכר הגדול שיש לאדם, לא נקרא שהוא עובד על מנת לקבל פרס, כיון שאין זה רק התעוררות שלא ימנע מן העבודה. ולכך אמר זה כנגד יצר הרע, כאשר ירצה לפתות אותו שלא יהיה עמל בתורה, ושלא יבא עצלה לעמל הזה. ואף על גב שהוא עושה מאהבה, ושלא על מנת לקבל פרס, יש לחוש באולי יגיע אליו עצלה, ואין מאמין בנפשו. ועל זה אמר 'ולפני מי אתה עמל ונאמן וכו'', ובזה לא יגיע עצלה לעמל שלו. אבל בודאי אין תכלית למוד שלו בשביל השכר כלל, רק כי דבר זה להחזיק ידו שלא לבא לידי עצלה, שיש לדאוג מזה".

<> כמו שכתב למעלה [לפני ציון 1478]: "וכל אחד ואחד מן החכמים מוסיף על שלפניו לתקן את האדם בשלשה דרכים לגמרי, עד שהאחרון מתקן אותו לגמרי במה ששייך לאדם מצד חלקי האדם אשר זכרנו, אף שאינו קרוב כמו שלפניו". ולפי זה רבי אלעזר [המובא כאן] הוא מתקן האדם לגמרי, כי הוא התנא האחרון [ראה למעלה הערה 1589]. ונראה הטעם, כי התנאים הקודמים דברו על תיקון הגוף באופנים שונים ["שוב יום אחד לפני מותך" (משנה י), הזהירות מהיצה"ר (משנה יא), "התקן עצמך ללמוד תורה" (משנה יב), לעשות התפלה תחנונים (משנה יג)], אך תנא דידן מוסיף כיצד "יכניע יצרו לעמל התורה" [לשונו כאן], וזהו התיקון העליון ביותר, שמכניע את יצרו. בדרוש על התורה [לה.] כתב: "יש בני אדם שכליים, שיתעוררו ויגברו שכלם, עד שגובר על הגוף, עד שאפילו הגוף נחשב פתוח ומוכן אל התורה לגמרי... לבן של ראשונים היה כפתחו של אולם [עירובין נג.], שהיה רחב עשרים אמה [רש"י שם], שיעור כפול במה שראוי לפתח. כי כל פתח אין ראוי לה רוחב יותר מעשרה אמות, כדקיימא לן לענין מבוי שהרחב מעשר אמות ימעט [עירובין ב.], וכן לענין פרצותיה [עירובין טו:], וכלאי הכרם [כלאים פ"ד מ"ד], וכל כיוצא. הוא דמיון הכת הזאת שיש לה כפליים לתושיה, לא זו ששכלם פתוח אל קבלת החכמה, אלא אף הגוף בהתעוררות ותגבורת השכל עליו, זהו לבן של ראשונים כפתחו של אולם, שהיה השכל באין ספק גובר בהם אף על הגוף ופתוח לתורה, עד שהיו מוכנים לתורה בשיעור כפול, כפתח האולם הזה שהיה רחב שיעור שני פתחים". הרי שלאחר שהגוף מזדכך כראוי, לא רק שאינו מונע קבלת התורה, אלא הוא אף מצטרף לקבלתה, וכפלים לתושיה [הובא למעלה בהקדמה הערה 21]. ולכך "זהו המדרגה האחרונה". וראה למעלה הערה 1083.

<> כי דברי מוסר "מיסרים" את האדם, וכפי שכתב בהקדמה [לאחר ציון 113], וז"ל: "כי 'תוכחת מוסר' שכתיב בקרא [משלי ו, כג] היינו דברי מוסר, המייסרים את האדם שלא ילך אחר גופו וחומרו, רק יסלק הדברים אשר נמשך בהם האדם אחר תאות גופו. ודבר זה הם יסורים לגופו, כי האדם מצד גופו הוא רודף אחריהם. ולפיכך נקראו המדות טובות 'דברי מוסר', שהם מייסרים את האדם שלא ילך אחר תאות גופו... פירוש הכתוב כמו שבארנו, שמדבר על דברי מוסר המייסרים את האדם, ודבר זה הוא דרך חיים לאדם".

<> נראה שכוונתו לדברים שכתב למעלה [לאחר ציון 1478]: "ויש לך להבין זהו מאוד מאוד, כי ג' דברים שאמר כל אחד מהם הם תקון האדם שהוא כולל מן הימין והשמאל והאמצע, ועל זה מיוסד הכל, והבן זה".

% [משנה טו]

<> כי ביאור "והמלאכה מרובה" הוא "התורה ארוכה מארץ מדה" [לשון הרע"ב כאן], והוא נאמר באיוב [יא, ט] "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים". וכן ביאר כאן הרבינו יונה, וז"ל: "'היום קצר' אלו ימותיו של אדם, שהם קצרים כנגד מלאכת התורה, שהיא 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים', ואין יורד לסוף". וכן הוא בפירוש הגר"א כאן. אמנם הרע"ב והמהר"ל רק נקטו במדת אורך של התורה, ולא במדת רוחב. ואולי ניתן ליישב זאת על פי דברי החפץ חיים בשם עולם ח"א פי"ב, שכתב: "נאמר 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים', דהיינו אם באנו לכתוב כל הענינים הצפונים בה, לא יספיק אורך הארץ על זה. והיה לו לכתוב 'ארוכה מארץ ורחבה מני ים'. ואיתא בספרים דהכוונה לפי מה שידוע שטבע כל דבר למדוד במדה הראויה לזה, דהיינו סחורה נמדדת באמה, ויש דברים שמודדים בדבר שמחזיק שלש אמות, ותחומין נמדד בחבל של חמישים אמה... והכלל, כל דבר שהוא גדול יותר, כך המדה שימדדו בה היא גדולה. ולזה בא הכתוב ואמר אודות התורה בעצמה אין לנו לדבר שהיא בודאי גדולה עד אין חקר, ואפילו המדה שימדדו בה גם כן ארוכה מארץ". הרי שדוקא לגבי אורכה של תורה הדגיש המקרא שאף כלי המדידה שלה הם ארוכים מארץ, ואין לתורה שיעור כלל. ובהסבר נקודה זו, ראה בדרוש על התורה [יח.] שביאר מדת אורך ורוחב שבתורה.

<> ופירש רש"י שם "לא עליך המלאכה לגמור את כולה", ובהעדר חיוב לגמור את כולה, מהו המחייב של "היום קצר והמלאכה מרובה". ותשובה על שאלה זו ראה להלן הערה 1639.

<> ולא שאל גם לאידך גיסא, שמהו הצורך לומר "המלאכה מרובה", הרי היה סגי שיאמר "היום קצר", ומזה נסיק שהמלאכה מרובה ביחס ליום הקצר, שאם לא כן לא היה נקרא שהיום קצר. כי ניתן לומר ש"היום קצר" לא נאמר ביחס למלאכה המרובה, אלא מצד עצמו, כי חיי האדם הם "כצל עובר וכענן כלה וכרוח נושבת וכאבק פורח וכחלום יעוף" [תפילת ימים נוראים]. א"כ אין "היום קצר" מחייב "מלאכה מרובה", אך "מלאכה מרובה" מחייבת "היום קצר", וכמו שביאר [ותשובה על כך ראה להלן הערה 1646].

<> וכן פירש כאן רש"י ש"בעל הבית דוחק - זה הקב"ה שנאמר [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'". וכן הוא בפירוש הגר"א. והרבינו יונה כתב: "שאין לך רשות להבטל אפילו שעה אחת" [ותשובה על כך ראה להלן הערה 1650].

<> פירוש - יותר טוב היה להזהיר את האדם שלא יתעצל, מאשר לומר גנאי על בני אדם שהם עצלים [ותשובה על כך ראה להלן הערה 1655].

<> כמו שאמרו להלן פ"ג מ"ד "המפנה לבו לבטלה ["מבטל מדברי תורה" (רש"י שם)] הרי זה מתחייב בנפשו".

<> וממאמרים אלו ניתן לכאורה ללמוד שהממעיט מלימודו אינו בגדר פושע.

<> פירוש - עליו להתנהג כאילו הוא בא לגמור הכל, ולא שהוא מלכתחילה מסתפק במועט. וכן כתב רש"י [דברים ו, ז] "ושננתם - לשון חדוד הוא שיהיו מחודדים בפיך, שאם ישאלך אדם דבר לא תהא צריך לגמגם בו, אלא אמור לו מיד". וכן במדרש משלי פרשה י אמרו: "אמר רבי ישמעאל, בא וראה כמה קשה יום הדין... בא מי שיש בידו מקרא, ואין בידו משנה, הקב"ה הופך את פניו ממנו, ומצירי גיהנם מתגברין בו... בא מי שיש בידו שני סדרים או שלשה, הקב"ה אומר לו, בני, כל ההלכות למה לא שנית אותם... בא מי שיש בידו הלכות, אומר לו, בני, תורת כהנים למה לא שנית... בא מי שיש בו אגדה, הקב"ה אומר לו, בני, תלמוד למה לא למדת, שנאמר [קהלת א, ז] 'כל הנחלים הולכין אל הים והים איננו מלא', ואיזה זה, תלמוד. בא מי שיש בידו תלמוד. הקב"ה אומר לו, בני, הואיל ונתעסקת בתלמוד, צפית במרכבה... כסא כבודי האיך הוא עומד" [מובא בביאור הלכה סימן קנה (ד"ה עת)]. ואע"פ שאמרו [נדרים ח.] "אמר רב גידל אמר רב, האומר אשכים ואשנה פרק זה, אשנה מסכתא זו, נדר גדול נדר לאלהי ישראל. והלא מושבע ועומד הוא, ואין שבועה חלה על שבועה... הא קא משמע לן כיון דאי בעי פטר נפשיה בקרית שמע שחרית וערבית, משום הכי חייל שבועה עליה", ומכך משמע שאין חובה מוטלת על האדם כאילו בא לגמור הכל. אמנם הר"ן שם כתב: "הא קמ"ל דכיון דאי בעי פטר נפשיה וכו' - מסתברא לי דלאו דווקא דבהכי מיפטר, שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כחו, ואמרינן בפ"ק דקדושין [ל.] ת"ר, 'ושננתם', שיהו דברי תורה מחודדין בפיך, שאם ישאלך אדם דבר שלא תגמגם ותאמר לו וכו', וק"ש שחרית וערבית לא סגי להכי. אלא מכאן נראה לי ראיה למה שכתבתי בפרק שבועות שתים בתרא דכל מידי דאתא מדרשא, אע"פ שהוא מן התורה, כיון דליתיה מפורש בקרא בהדיא, שבועה חלה עליו. והכא הכי קאמרינן, כיון דאי בעי פטר נפשיה ממאי דכתיב בקרא בהדיא, דהיינו 'בשכבך ובקומך' [דברים ו, ז] בקרית שמע שחרית וערבית, מש"ה חלה שבועה עליה לגמרי". אמנם תוספות מנחות צט: [ד"ה לא יהו] כתבו: "לא יהו עליך חוב ללמוד כל התורה, כדתנן במסכת אבות 'לא עליך המלאכה לגמור ולא אתה בן חורין ליבטל'". וראה באור ישראל אות כז שהאריך בזה להראות שיש במצות תלמוד תורה שני ענינים; לימוד התורה, וידיעת התורה "לרכוש לו הבקיאות בכל חלקי התורה, שיהיה תלמודו שגור בפיו... ולהתחכם בתורה לחדד השכל" [לשונו שם]. וראה בשו"ע הרב הלכות תלמוד תורה פ"א ה"ה, ופ"ב הלכות ח-י, ובאור שמח הלכות תלמוד תורה פ"א ה"ב.

<> שעל כך אמרו במשנה "ובעל הבית דוחק", וכן כל מה שיזכיר בהמשך הוא כנגד חלקי משנתינו.

<> ברכות מג: "אל יכנס אחרונה לבית המדרש, משום דקרי ליה פושע", ופירש רש"י שם "דקרי ליה פושע - מתעצל", הרי שהאינו זריז נקרא פושע. ובח"א למכות יא. [ד, א:] כתב: "כי כל דבר שאפשר לעשות, עליו מוטל לעשות, ואם אינו עושה נחשב פושע". וכן אמרו [ב"מ צג:] על שומר חנם [החייב רק על פשיעה (שם)] "שומר חנם שהיה לו לקדם ברועים ובמקלות, ולא קידם, חייב", הרי שכאשר אינו עושה את המוטל עליו הוא נקרא פושע.

<> לשון שו"ע הרב הלכות תלמוד תורה פ"ב הלכות ו-ז: "במה דברים אמורים שהשוכח מתחייב בנפשו ועובר בלאו, כששכח מחמת עצלות, שנתעצל לחזור על למודו כראוי... ולא כשנשכחו ממנו דברי תורה מפני שקצר מצע שכלו להשיגם בקל ולתפסם יפה בשכלו ומוחו וכח זכרונו". ובזה מיישב שאלתו הראשונה על המשנה ["יש להקשות מה שאמר רבי טרפון שזמנו של אדם קצר, והתורה היא ארוכה, הרי אמר בעצמו 'ולא עליך המלאכה לגמור', כמו שאמר אחר כך"], כי רבי טרפון בא לזרז את האדם שלא יפשע בלימודו, אלא ילמד כאילו בא לגמור הכל, ורק כשלא פשע נאמר עליו "לא עליך המלאכה לגמור".

<> תהלים קמד, ד "אדם להבל דמה ימיו כצל עובר". וכן נאמר [דהי"א כט, טו] "כצל ימינו על הארץ ואין מקוה". ובתנחומא ויחי אות א אמרו "'כצל ימינו', הלואי כצלו של כותל או כצל האילן, אלא כצלו של עוף". ולהלן פ"ו מ"ח כתב: "בעולם הזה הרי הוא מת, ואין נחשב זה אריכות ימים. ואפילו היה חי מאה שנים הרי נקרא קצר ימים, ודוד אמר [שם] 'כי ימינו כצל עלי ארץ', ואיך נקרא זה אריכות ימים". ולמעלה פ"א מי"ד [לפני ציון 1322] כתב: "והוסיף לומר 'ואם לא עכשיו אימתי'... כי האדם הוא קצר ימים... ולפיכך מוטל על האדם להקיץ משנתו, ולעשות מצות ומעשים טובים... כי הוא קצר ימים, ופתאום ילקח ואיננו". ואמרו חכמים על בני אדם שהם [ברכות כח:] "היום כאן ומחר בקבר".

<> לשון הפסוק במלואו הוא "לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד". ואמרו [ב"ר י, א] "כתיב 'לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד', לכל יש סיקוסים ["קץ וזמן בלשון יון" (רש"י שם)], שמים וארץ יש להן סיקוסים, חוץ מדבר אחד שאין לו סיקוסים, ואי זו זו התורה שנאמר [איוב יא, ט] 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים'".

<> לשונו בדרוש על התורה [יט.]: "כל גשם הוא בעל גבול בודאי, ואי אפשר לדברים הגשמיים בעלי שעור ורוחק מוגבל... יחס אל התורה השכלית". ובנצח ישראל פ"ו [קנו:] כתב: "כי הגשם הוא בעל גבול ושעור, ואין הדבר שהוא נבדל בעל גבול כמו הגשמי. וכל אשר יש לו קירוב אל הקדושה האלקית הנבדלת, אין לו כל כך גבול". ובנצח ישראל פ"כ [תלד.] כתב: "כל דבר שהוא בעל גשם, או מתיחס אל גשם, הוא בעל תכלית, כי אי אפשר שיהיה גשם בלתי בעל תכלית, ודבר זה מבואר ליודעים... וכל גשם הוא בעל גבול, לכך יש סוף ותכלית לאלו. וזה שייך בגשם, אשר נמצא בו קץ ותכלית, וזהו בדבר שהוא גשמי". ובנר מצוה [סג:] כתב: "כל גוף גשמי והוא בעל קץ ותכלית... אבל השכל הנבדל אינו בעל תכלית, כי השכל אין לו גבול ותכלית". וכן כתב להלן פ"ד מי"ד [ד"ה אמנם המלכות]. וראה למעלה פ"א הערות 1039, 1498. והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב "אילו היה היוצר גוף וגויה היה לו קץ ותכלית, שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ".

<> לשונו בנר מצוה [סג:]: "השכל הנבדל אינו בעל תכלית, כי השכל אין לו גבול ותכלית". ולמעלה פ"א מי"ז [לפני ציון 1498] כתב: "כי אין כח הדברי דומה אל השכלי, שאין גבול לשכלי". ובנתיב התורה פ"ג [א, יד.] כתב: "כי צריך שיהיה האדם דבק בתורה לגמרי, עד שלא יפרד מאתו, ואם לא כן אין זוכה האדם אל התורה, כי צריך שיתאחד עם השכלי... צריך שיהיה לאדם התמדה בתורה מאוד, כי אין התורה כמו שאר דברים גשמיים שהם תחת הזמן. ואם האדם נוהג עם התורה כאילו הוא דבר זמני, ולימודו בתורה לפי שעה ולפי זמן, אינו קונה התורה... כי זהו ענין השכל שאינו תחת הזמן, והוא תמידי בלא זמן" [הובא למעלה בהערה 1448]. ובנתיב התורה ר"פ ח כתב: "כבר התבאר שעיקר התורה כאשר משפיע אותה לאחרים, וזהו אמתת השכל שהוא משפיע לכל מקבל... לכך אמרו [תענית י.] גם כן כי התורה היא נמשלת למים, אשר אין להם גבול, רק הם יוצאים בלי גבול, ומשפיעים בלי גדר וגבול. וכך התורה השכלית מפני שהיא שכלי, אין לה ענין הגשם. כי הגשם יש לו גדרים מוגבלים, ולא כן השכלית שהוא פשוט מבלי גדר מוגבל. ולפיכך עיקר התורה כאשר משפיע לאחר, ובזה מורה כי התורה היא שכלית, מתפשטת מבלי גבול. וזה מצד הרב המלמד, שאם אינו משפיע לאחרים, אינו נותן לתורה ענין השכל שהוא משפיע אל הכל". @**ובנדרים לח.**^ אמרו "מתחלה היה משה למד התורה ומשכחה, עד שניתנה לו במתנה", וכתב שם בח"א [ב, יג:] בזה"ל: "בארו בזה מדריגת התורה, שאין לה צרוף וחבור אל האדם לפי מעלתה העליונה. לכך היה משה משכח התורה כשלמדה, כי התורה היא נבדלת אלקית, ואינה שייך התורה לאדם, מצד שהאדם הוא בעל גוף, לכך לא היה חבור אל משה אל התורה, רק מצד מה שנותן השם יתברך ומשפיע לאדם, ובצד הזה היה החבור... כי משה הוא בפני עצמו, והתורה היא נבדלת מן האדם לגמרי. ולכך מתחלה כאשר נתנה היה לומד ומשכחה, כי לא היה לה שום חבור לאדם הגשמי... והמתנה היא באה מן הש"י לגמרי אל האדם, אע"ג כי מצד האדם עצמו אין ראוי זה, רק כי השם יתברך משפיע אל האדם והוא מקבל" [והובא למעלה בהקדמה הערה 100, ופ"א הערה 118].

<> פירוש - אף אם חיי האדם היו כל ימי העולם הזה. ובדרוש לשבת תשובה [סז.] כתב: "כי המלאכים קיימים הם לכל הפחות כל ימי עולם, מה שאין באדם, שאינו מקויים כל ימי מעמד וקיום העולם, אבל הוא מקויים זמן מה מן העולם". וכאן מבאר, שאף אם האדם היה כמלאך, שימי חייו כל ימי העוה"ז, עדיין התורה היתה ביחס האדם בגדר "מלאכה מרובה", מחמת היות האדם נמצא בעולם הזה. ומעין זה מזמרים ישראל קדושים בליל שבת "לו יחיה גבר שנין אלפין לא יעול גבורתך בחושבניא".

<> כמו שאמרו [עירובין כא.] "נמצא כל העולם כולו אחד משלשת אלפים ומאתים בתורה", וכפי שביאר בדרוש על התורה [יז:]: "כי התורה בהיותה 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים' [איוב יא, ט], עד שאמרו בעירובין שכל העולם כולו אינו אלא אחד משלשת אלפים ומאתים בתורה... איזה בית אשר יבנו לה ואיזה מקום שיכיל אותה בתחתונים עד שיקבלוה הם". ובדרשת שבת הגדול [רד:] כתב: "איך אפשר שתהיה התורה בארץ, כי כל מקבל יש לו יחוס עם מה שמקבל, ואם לא כן לא היה מקבל אותו דבר [ראה למעלה פ"א הערה 1345, ובסמוך הערה 1651]. והתורה השכלית, אשר היא גדולה יותר מן העולם, כמו שאמרו בעירובין 'נמצאת אתה אומר כל העולם כולו אחד משלשת אלפים ומאתים בתורה', ואם כן... איך אפשר דבר זה, שיהיה עומד בעולם דבר שהוא כמה אלפים יותר מן העולם".

<> בזה מיישב את שאלתו השניה על המשנה ["ועוד, לא היה לו לומר רק 'המלאכה מרובה', וממילא אנו יודעין שהיום קצר אל המלאכה, שאם לא כן, לא היה נקרא שהמלאכה מרובה"], כי "המלאכה מרובה" אף ללא "היום קצר", כי אין כל ימי העוה"ז יכולים לקבל את התורה השכלית.

<> לשונו בתפארת ישראל פי"א [קעט.]: "כי מדרגה זאת, שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי, אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי. ולכך מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר". ובגבורות ה' פמ"ז [קצ:] כתב: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא' מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר או מצורפים אל החומר" [הובא למעלה הערה 495]. וכן הוא בח"א לחולין צא: [ד, קט.], בביאור דברי הגמרא שם שישנן שלש כתות של מלאכי השרת; אחת אומרת "קדוש", והשניה אומרת "קדוש קדוש", והשלישית אומרת "קדוש קדוש קדוש", וכתב שם בזה"ל: "ביאור ענין זה, כי המלאכים לפי מדריגתם מקדישים. כי האחת אינו יכול להקדיש רק כי הוא יתברך קדוש מן הגוף. והשנית יכולה להקדיש יותר, שהוא יותר קדוש מן הגוף, שאף אינו כח בגוף, וזהו 'קדוש קדוש'. כי תמצא באדם הגוף חמרי, והשני שהוא כח בגוף. ולפיכך הכת השני מקדישים שהוא קדוש מן הגוף ומן כח הגוף. וכת הג' מקדישים שהוא קדוש גם מן הצירוף אל הגוף. כי האדם יש בו ג' דברים האלו; שהרי יש באדם גוף, ועוד יש בו נפש שהוא כח בגוף, ועוד יש [בו] השכל, שהוא אינו גוף, אבל הוא מצורף ומקושר עם הגוף, ודבר זה נקרא שיש לו התיחסות אל הגוף. והוא יתברך נבדל מכלם, שהוא בתכלית הקדושה. וזה ג' פעמים 'קדוש קדוש קדוש'". וכן הוא בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג.]. ובבאר הגולה באר השני [קעד:] כתב: "הוא יתברך רחוק בתכלית מן הגשם, ונבדל ממנו לגמרי". וכן הוא להלן פ"ה מ"ט [ד"ה ודבר זה].

<> כמבואר למעלה פ"א מי"ב מציון 1180 ואילך. ונאמר [שמות יב, יז] "ושמרתם את המצות וגו'", ופירש רש"י שם "רבי יאשיה אומר אל תהי קורא 'את המצות', אלא 'את המצוות', כדרך שאין מחמיצין את המצות, כך אין מחמיצין את המצוות, אלא אם באה לידך עשה אותה מיד". ובגו"א שם [אות מב] כתב: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה שתולה המצוה במצה, דטעמא דשייך במצה לא שייך במצוה. ומכל שכן שדבר תימה שרש"י הביא מדרש זה תוך פירושו, והוא רחוק מאוד מפשוטו. יראה דודאי טעם אחד לשניהם, כי אסרה התורה החמץ [שמות יב, טו], ואסרה גם כן העיכוב עד שתבא לידי חימוץ, שהרי לא הספיק להחמיץ. וענין זה היה מפני שנגלה מלך מלכי המלכים הקב"ה, ולא הספיק עסתם להחמיץ [הגדה של פסח]. ומאחר שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים אין כאן עיכוב, כי מעשיו במהירות ובכח גדול עד שאין כאן עיכוב. והענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן. ולכך ציווה שאין מחמיצין את המצה להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל. ואף מצות אלהים, שהיא דבר ה', 'הבא לידך אל תחמיצנה', כי דבר ה' הוא מוטל עליו לעשות בלי זמן. לא כמו דברים של חול שהם גשמים שהם תחת הזמן נתונים, אבל אלו דברים אינם תחת הזמן, וצריך לעשות אותם מיד. וזהו דעת חכמים כאשר תדקדק בהם. ואם הוא מחמיץ את המצוה פוגם את המצוה כאילו היתה דבר שהוא תחת הזמן. ומזה תבין כי מה שאין מחמיצין את המצה ואת המצוה ענין אחד הוא, שאין שם ענין זמן באלו דברים. ואלו דברים הם דברים ברורים מאוד למבין". ובנתיב התורה פי"ז [א, עד:] כתב: "כי המצוה שהיא אלקית אינה תחת הזמן, כי הדבר הגשמי הוא תחת הזמן, ולפיכך אמר בזה הלשון 'אל תחמיצנה', כי החמץ נעשה בזמן... כי המצוה והמצה שניהם דבר אחד, כי המצוה האלקית אינה תחת הזמן, ולכך 'אל תחמיצנה' לעכב אותה להיות נעשה בזמן. וכן המצה, מפני כי ישראל יצאו ממצרים במעלה העליונה שאינה תחת הזמן, כמו שהתבאר במקומו, ולכך צוה על אכילת מצה" [הובא למעלה פ"א הערה 1183]. וראה בנצח ישראל ס"פ מז [תשצנ:], ושם הערה 60.

<> לשונו בגו"א בראשית פ"ט אות יז [ד"ה ודבר]: "וכל ענין הגוף הוא בעצלות" [הובא למעלה הערה 1458]. ובמסילת ישרים פ"ו כתב: "ותראה כי טבע האדם כבד מאד, כי עפריות החמריות גס, על כן לא יחפוץ האדם בטורח ומלאכה" [הובא למעלה הערה 1623].

<> לשון ספר העיקרים מאמר רביעי פרק ז: "חטא איוב בהיותו מיחס לאל יתברך ליאות, או קצור במעשיו, או עול במשפטיו, הודה ואמר [איוב מב, ב] 'ידעתי כי כל תוכל ולא יבצר ממך מזמה', כלומר ידעתי שאי אפשר ליחס לך ליאות, או קצור, כי כל תוכל, ויש לך יכולת לעשות רצונך". ובמו"נ ח"ג ס"פ טו כתב: "ואין לאות בחוקו ולא מיעוט יכולת". וראה גו"א בראשית פ"ו הערה 56. @**ובזה מיישב**^ את שאלתו השלישית למעלה על המשנה ["ועוד, מה שאמר 'ובעל הבית דוחק', אם בא לומר שהשם יתברך הוא בעל הבית רוצה שילמד האדם תמיד, הלא כבר אמר זה 'והמלאכה מרובה', דאם אין בעל הבית רוצה שיעשה הפועל מלאכתו, אם כן אין המלאכה מרובה"]. ועל כך מיישב שלא מדובר כאן על רצון גרידא של בעל הבית, אלא מדובר כאן על הפער הקיים בין האדם הגשמי לבין התורה השכלית, ואשר כתוצאה מפער זה עולה שהבעל הבית מחייב זריזות, בעוד שהאדם נוטה לגשמיות, וזה גופא הדחיקה של בעל הבית.

<> אודות שצריכה להיות התאמה בין האדם לתורתו, כן כתב למעלה משנה ה [לפני ציון 536] בביאור המשנה שם "ולא הביישן למד", עיי"ש. ובנתיב התורה פ"ב [א, י.] כתב: "מפני כי התורה היא שכל עליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל עליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן לא יקבל אותה... כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי. לכך צריך האדם שיהיה רחוק מן המדות שהם גשמיים, וצריך לדבק במדה שהיא שכלית". ושם בפ"ג [א, יג.] כתב: "והתבאר כי צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן אי אפשר לקבל התורה השכלית, רק צריך שיהיה גובר על גופו הגשמי, אשר הוא סבת הרחקה מן השכל הנבדל, ואז יש לתורתו קיום שעומד בו השכל האלקי, הוא התורה". ושם בפ"ד [א, כא.] כתב: "כבר אמרנו, כי האדם אשר הוא רוצה לקבל התורה, ראוי שיהיה לו הכנה אל התורה השכלית, וזולת זה אינו זוכה אל התורה השכלית. לפי שהתורה היא נבדלת מן האדם אשר הוא גשמי, ולכך צריך האדם הכנה לזה ביותר. ועיקר הכנה הזאת שיהיה דומה ומתיחס לשכל לגמרי עד שהוא ראוי לקבל אותו, כי אשר הוא דומה ומתיחס אל דבר, ראוי שיהיו ביחד". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "לא היה מוכן לקבל התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי, כי לקבל התורה צריך הכנה" [הובא למעלה פ"א הערה 376]. ובנצח ישראל פ"ז [קפב:] כתב: "התורה והגוף הם שני הפכים, ואם כן איך תתקיים התורה, שהיא שכלית, בגוף הגשמי, שהגשמי הפך הנבדל. ולפיכך אין קיום התורה באדם הגשמי, שהם כמו שני דברים שאינם מתדמים ומתיחסים ביחד, שאין להם עמידה ביחד... מי שאינו ממית עצמו על התורה, והוא גופני גשמי, אי אפשר שתהיה מקוים בו התורה השכלית, שהיא אינה גשמית". ובהמשך הפרק שם [קפט.] כתב: "ואין ספק שהמקבל יש לו יחוס עם הדבר שהוא מקבל", ושם הערה 234. וכן הוא בתפארת ישראל פס"ג הערה 71 [הובא למעלה פ"א הערה 1345]. וראה למעלה הערה 1385.

<> ואע"פ שיש לאדם גם צלם אלקים, ובזה יש צד דמיון בינו לבין בוראו, מ"מ מצד גופו הוא נוטה לגמרי מן העליונים, וכמו שיבאר. ועוד אודות שגופו של האדם מפקיע דמיון בינו לבין העליונים, כן מצאנו שהמלאכים אמרו על משה רבינו [שבת פח:] "מה לילוד אשה בינינו". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנא:] כתב: "ומפני כי משה היה ילוד אשה, ואין לילוד אשה שתוף עם העליונים ומדרגתם, שאין שייך בהם ילוד אשה, רצה לומר בעל חומר, שזה נקרא 'ילוד אשה', והמה נבדלים. ולכך אמרו 'מה לילוד אשה בינינו'". ובדרוש על התורה [יב:] כתב: "ואמרו המלאכים 'מה לילוד אשה בינינו'. רצו בזה כי מה שייך ילוד אשה בין העליונים, אשר באין ספק מצד הוולדו מן האשה נמשך אחרי גדרה וענינה, במה שהיא מושפעת ומקבלת, והעליונים למעלתם ומדריגתם המה משפיעים ואינם מקבלים. ולפיכך אין יחס ושייכות לילוד אשה בין המלאכים. כי כל ילוד אשה, בבחינתו זאת ודאי רוצה לקבל, כאשה הזאת המיוחדת לקבלה אשר הוא ילוד מאתה, ואין קבלה בעליונים" [הובא למעלה הערה 1081]. ולמעלה פ"א מי"ד [לפני ציון 1317] כתב: "חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף". ולמעלה תחילת משנה ז כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף מן הארץ והנשמה מן השמים", ושם הערה 668. והרמב"ן [בראשית ב, א] כתב: "צבא הארץ הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים, וכל הצומח, גם האדם. וצבא השמים, שני המאורות, והכוכבים... גם יכלול השכלים הנבדלים... וכן נפשות האדם צבא השמים הנה". הרי האדם משתייך לצבא הארץ מפאת גופו, ולצבא השמים מפאת נפשו.

<> "בעצמו" - בעצם. ומה שמדגיש כאן שהאדם "אינו דומה לשום אחד מן העליונים", זאת כדי לחדד את ההפכיות הקיימת בין הקב"ה לאדם; הקב"ה פועל בזריזות, והאדם בעצלתיים, ואם היה דמיון מסוים בין האדם לעליונים, היה בכך להקהות הפכיות זו, כי קיים דמיון מסוים בין הקב"ה למלאכים, וכמו שכתב בנצח ישראל פכ"ב [תסה.]: "יש לעליונים בחינה מה שבו יש התדמות במה אל הסבה הראשונה... המלאכים יש להם התדמות במה לבוראם. ודבר זה עיקר מעלתם, שיש להם התדמות מה אל העלה".

<> כמבואר למעלה הערות 1623, 1649.

<> בזה מיישב את שאלתו הרביעית על המשנה ["ועוד, מה שאמר 'והפועלים עצלים', מה אשמועינן שהפועלים עצלים, יותר טוב היה לומר שלא יהיה האדם עצל"], שאין כוונת המשנה להזהיר מעצלות גרידא, אלא להורות על נטית האדם לעצלות, ומתוך כך יתעורר האדם ביתר שאת וביתר עוז ללימוד התורה, ביודעו את המכשולים הטבעיים הנצבים בדרכו.

<> שהרי "לא ניתנה תורה למלאכי השרת" [ברכות כה:].

<> מעין מה שאמרו [זבחים ו:] "ראויין היו ישראל להקריב קרבנותיהן בכל עת ובכל שעה", ופירש רש"י שם "דכל שעה בספק חוטאין קיימי". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסד:] כתב: "כי אי אפשר שיהיו התחתונים עומדים בדין". וראה בבאר הגולה באר החמישי [לח.], ושם הערה 215.

<> "ורוב" - ורבוי. ומצוי שהמהר"ל מכנה רבוי בשם "רוב" [ראה גו"א שמות פי"ב הערה 583].

<> לשון הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ג "מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו, ולא יאבד אפילו אחד מהן, בשינה ואכילה ושתיה ושיחה וכיוצא בהן, אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה".

<> פירוש - איך יעלה על דעת האדם שיפנה אל הבטלה, ויעשה פחות ממה שביכולתו לעשות אפילו ביחס לאדם גשמי, וכמו שמבאר.

<> בכת"י כאן נכתב "ואם כן איך יהיה עצל ממה שיכול לעשות". ואודות שאין שום יחס בין זריזות האדם לעומת הזריזות של השכלי, צרף לכאן את דברי רבי חיים וולוז'ין בהקדמתו לספרא דצניעותא, שכתב שם שהגר"א הגיד לתלמידיו "כי בזו הלילה בא אלי אליהו וגילה לי ענינים וחידושים נוראים אין חקר... על הפסוק [במדבר יג, יז] 'עלו זה בנגב'... אחר זמן מה אמר להם שברוך השם נתגלו שנית, והם כ"ב מאות וס' אופנים [אלפיים מאתים וששים תירוצים]". וראה בפחד יצחק פסח מאמר א, שביאר שהזריזות הנלמדת מנמלה ["לך אל נמלה עצל" (משלי ו, ו)] שייכת לזריזות של השכלי ["הנמלה אינה חיה אלא ששה חדשים, וכל מאכלה אינה אלא חטה ומחצה, והיא הולכת ומכנסת בקיץ כל מה שמוצא חטין ושעורין ועדשים" (דב"ר ה, ב)], וזריזות זו שייכת אלינו רק לאחר שניתנה תורה. אך לולא שניתנה לנו תורה, ולא היתה לנו מדריגה שכלית, אזי לא היינו למדים זריזות מנמלה [כי זריזותה אינה שייכת לבעלי החומר], ולכך היינו למדין מנמלה איסור גזל [עירובין ק:], אך לא זריזות. הרי שזריזות השכלי לחוד, וזריזות החומרי לחוד.

<> מבאר בזה את סמיכות המשניות שבין דברי רבי טרפון לבין תלמידו החמישי של ריב"ז. וכן האברבנאל ביאר כמה הסברים מדוע נסמכה משנתינו למשנה הקודמת.

%[משנה טז]

<> על מה שאמר [במשפט השלישי של המשנה] "אם למדת תורה הרבה נותנים לך שכר הרבה". וכן הקשה האברבנאל כאן [ד"ה האמנם כבר יפול].

<> לשון רבינו יונה כאן: "רוצה לומר שיש יתרון למרבה מדעתו ונחכם על הממעיט, אע"פ ששניהם לא נתבטלו".

<> "שלא למדת הרבה כרצונך" [רש"י שם].

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב אמרו "ובלבד שיכוין לבו לשמים", ולא "לשם שמים". ורש"י שם פירש "לענין קרבנות שנויה בשלהי מנחות [קי.], נאמר בעולת בהמה [ויקרא א, ט] 'ריח ניחוח', ובמנחה [ויקרא ב, ב] 'ריח ניחוח', ללמדך שאחד המרבה וכו'", וכן יביא משנה זו בסמוך.

<> משנה א, שאמרו שם "והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות". וכתב על כך שם [לאחר ציון 82]: "אבל יש להקשות, מהא דתנן בפרק שלוח הקן [חולין קמב.], לא יטול האדם אם על הבנים אפילו לטהר את המצורע. ומה אם המצוה שהיא באיסר, אמרה התורה [דברים כב, ז] 'למען יטב לך והארכת ימים וכו'', על מצות החמורות שבתורה לא כל שכן. ומעתה יקשה לך, מאי קל וחומר איכא, הרי אין ידוע שכר המצות, דשמא על המצוה קלה יש שכר יותר... אבל פירוש מה שאמרו 'שאי אתה יודע מתן שכרן של מצות', דהיינו מצד המצוה בעצמה אי אתה יודע למתן שכרן של מצות. אבל המצוה שהיא בא לאדם בטורח ובצער, דבר זה ענין בפני עצמו, דודאי 'לפום צערא אגרא' [להלן פ"ה מכ"ב]. וכמו שיתבאר גם כן בסמוך, שדבר זה - דהיינו צער המצוה - הוא דבר בפני עצמו, ולא שייך אל המצוה. ומעתה הוי קל וחומר שפיר; ומה מצוה שהיא באיסר, רצה לומר היא ממצות שאין בה טורח, והוצאתה אינה מרובה, רק בשביל המצות עצמה נאמר 'למען יטב לך והארכת ימים', כל שכן מצוה שהיא כמותה, ויש עמה טורח והוצאה, שהוא זוכה לשכר הרבה יותר. ולא בא ללמד רק כי השכר הזה 'למען יטב לך והארכת ימים', נאמר בשביל המצוה בלבד, אף על גב שהיא קלה, כל שכן כאשר יש עם המצוה טורח והוצאה, שזה ודאי יותר שכר מן מצוה דוגמתה בשכר. ולא בא ללמד רק שיש שכר כאשר עושה המצוה בצער ובהוצאה, זולת שכר המצוה עצמה", ושם מאריך בזה טובא.

<> כי העמילות שוה בשניהם. נמצא שלעולם השכר ניתן על העמילות בלבד, אך משנתינו [המשבחת את הרבוי] עוסקת בהשוואת עמל מרובה לעמל מועט, שהמרבה בעמילות שכרו מרובה יותר מהממעיט בעמילות. ואילו הגמרא בברכות [המשוה את הרבוי למיעוט] עוסקת בעמילות שוה, שבזה קיים שויון בין המרבה בלימודו לממעיט בלימודו.

<> "להביא קרבנות" [רש"י שם].

<> שהרי עולת בהמה היא "מן הבקר" [ויקרא א, ג], והוא "בן בקר" [שם פסוק ה], ו"חשיב יותר בקר משיקריב צאן" [לשונו בגו"א ויקרא פ"ג אות ה], ואם המרבה והממעיט שוים, לשם מה יטרח אדם להביא בקר ולא יסתפק בצאן או בעוף. ולא זכיתי להבין מדוע כתב כאן "פר", שהרי עולת בהמה "באה מן הכבשים ומן העזים ומן הבקר" [לשון רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פ"א ה"ח], ו"בקר" בן שנתיים ו"פר" בן שלש [כמבואר בר"ה י.].

<> אודות ששיעור מנחה הוא עשירית האיפה, כן מבואר במשנה מנחות כז., וברמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פי"ב ה"ה.

<> על פני העשיר המביא פר, או על פני עני אחר המביא מנחה. אמנם החינוך במצוה קכג לגבי קרבן עולה ויורד כתב: "כל אחד מארבעה חטאים אלה מחייב עושהו להביא כשבה או שעירה, כדין חטאת קבועה הידוע, ואינו נפטר בעוף או בקמח, אלא אם כן הוא עני. ואם הוא עני, והביא כשבה או שעירה, לא יצא ידי חובתו. והטעם לפי שאחר שריחם האל ברוך הוא עליו ופטרו בכך, אינו בדין שידחוק עצמו להביא ביותר ממה שתשיג ידו. ובזה יקנה כל מבין עצה לבלתי עשות הוצאות ביותר מן הראוי לו לפי ממונו, למען כי בו סבה לגזול את הבריות כשמבקש לימודו ואינו מוצא". ומכך משמע שאין לעני להביא יותר מהנקבע לעני, ולא כמהר"ל כאן שכתב ש"אם מביא העני פר, בודאי עדיף".

<> לשונו בח"א לשבועות טו. [ד, יד.]: "נאמר בעולת בהמה וכו'. פירוש, כאשר אינו עושה בשביל שהוא צר עין, שלא ירצה להקריב כפי מסת ידו, ואז המרבה וממעיט שוה. אבל אם עושה בשביל שהוא צר עין, בודאי אינו דומה כלל למי שידו רחבה ופתוחה, דהא כתיב [דברים טז, יז] 'איש כמתנת ידו'".

<> יש להעיר, שנאמר [ויקרא ב, א] "ונפש כי תקריב קרבן מנחה לה' וגו'", ופירש רש"י שם "לא נאמר 'נפש' בכל קרבנות נדבה אלא במנחה, מי דרכו להתנדב מנחה, עני ["דרכו להביא מנחה, שאין לו בהמות" (רש"י מנחות קד:)], אמר הקב"ה מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו". ואם מנחת עני שוה לפר עשיר, מדוע נאמר "נפש" במנחת עני יותר מאשר בקרבן עשיר. ובעצם השאלה היא בין מנחות קד:, ששם מקור המאמר, למשנה במנחות קי., ששם אמרו לגבי עולת בהמה ועוף ומנחה "אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון את לבו לשמים", הרי שעוף ובהמה שוים להדדי. אך הענין מתיישב לפי דבריו של המשך חכמה, שכתב [שמות יב, כא]: "במנחה לא כתיב רק 'ונפש כי תקריב קרבן מנחה', ואמרו רז"ל מי דרכו להביא מנחה, עני. &**שאע"פ שאין בו נפש כמו בהמה ועוף**^, מעלה אני עליו כאילו נפשה הקריבה". הרי שמה שנאמר במנחה "נפש" – לרבותא נקט לה, שאפילו במנחה שאין בה נפש מצד עצמה מ"מ "מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו". אך בודאי שהוא הדין בעולת בהמה ועוף, שיש בהם נפש מצד עצמם, שיש בהקרבתם משום "נפש כי תקריב". וראה בנתיב התשובה פ"א הערה 128 שהוכח משם שהמהר"ל סובר ש"נפש" הנאמר במנחה כחו יפה גם לשאר קרבנות, וכדברי המשך חכמה.

<> הרי שתלה השכר ברבוי תורה, ולא ברבוי עמילות בתורה.

<> פירוש - אין תיבת "הרבה" ["אם למדת תורה &**הרבה**^"] מוסבת על התיבה שלפניה ["&**תורה**^ הרבה"], אלא על התיבה שלפני פניה ["&**למדת**^ תורה הרבה"], ושהיה רבוי לימוד ועמילות, אך לא רבוי תורה, שעמל הרבה בלימודו, אך לא למד הרבה תורה. והתויו"ט כאן כתב: "ומתיישב בזה הא דתנן בסוף מנחות [דף קי.] נאמר בעולת העוף 'אשה ריח ניחוח', ובמנחה 'אשה ריח ניחוח', ללמדך אחד המרבה ואחד הממעיט וכו', דהיינו זה שמקריב מנחה מסתמא עני הוא... ובזה הוא שאומר התנא שהן שוין, לפי שהעני עושה כפי כחו וממונו. לפיכך שוה מיעוטו לפני השם יתברך כמו המרובה של העשיר. אבל ודאי מי שבכחו לעשות הרבה, ועושה מועט, ודאי שאינו שוה לעושה מרובה. וכן נמי כשהעני עושה יותר ממנחה ודאי ששכרו ג"כ יותר גדול. ולא אמרן ששוין המרובה והמועט אלא כשנעריך גם כן המנדבים מה ערכם וכדאמרן... וכיוצא בזה פירש בדרך חיים". ושם מציין לעיין להלן פ"ד מ"י, ויובא בהערה הבאה.

<> ולא "אם &**למדת**^ תורה הרבה", כי אע"פ שביאר שניתן לבאר ש"למדת" מוסב על העמילות, מ"מ עדיף לשון חד משמעות ["עמלת"] על פני לשון דו משמעות ["למדת"]. וכן אמרו להלן פ"ד מ"י "ואם עמלת בתורה, יש לך שכר הרבה ליתן לך", וכתב שם התויו"ט "ואם עמלת בתורה - ויגעת וטרחת בה יש שכר הרבה וכו', כי השכר לפי רבוי העמל והטורח, לא לפי רבוי הלמוד. ולכן לא אמר 'ואם למדת', אלא 'ואם עמלת', כי הכל תלוי בעמל, אחד המרבה ואחד הממעיט. סיוע לזה מתני' [להלן פ"ה מכ"ב] דקתני 'לפום צערא אגרא'". וא"כ קשה, מדוע כאן השכר נתלה בלימוד, ולא בעמילות כדלהלן.

<> פירוש - מביא עוד ראיה שמדובר במשנתינו ברבוי לימוד ולא ברבוי עמילות, שמקודם אמר "לא עליך המלאכה לגמור", אך עם כל זה מזרז את האדם שישאף לגמור המלאכה משום ש"אם למדת תורה הרבה נותנים לך שכר הרבה". וכן פירש רש"י כאן "לא עליך המלאכה לגמור - את כולה. ולא אתה בן חורין ליבטל - מכל וכל, לכך אם תעשה הרבה תקבל שכר".

<> בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

<> פירוש - אדם הלומד הרבה תורה, הגיע לכך משום שעמל הרבה. ולכך הלומד תורה הרבה מקבל שכר הרבה על העמל המושקע ברבוי התורה שלמד. א"כ "למדת תורה הרבה" איירי ברבוי כמות הלימוד, אך השכר ניתן על העמל שהיה ברבוי כמות זה. ומ"מ נקט ברבוי לימוד [ולא ברבוי עמילות בתורה], כי כנגד הרישא שביאר שאין חיוב לגמור הכל, נקט בסיפא שיהיה שכר מרובה אם יגמור המלאכה, וכמו שביאר. אך במשנה להלן [פ"ד מ"י] הזכיר רק העמילות, כי שם לא הוזכר ברישא רבוי לימוד, ולכך נקט בעיקר, והוא העמילות בתורה.

<> בא להשיב תשובה שניה על הסתירה בין משנתינו לגמרא בברכות, ולפיה הגמרא עוסקת בשכר העמילות, ואילו המשנה עוסקת בשכר המצוה, וכמו שמבאר.

<> לשונו למעלה [משנה א לאחר ציון 92]: "מה שאמרו 'שאי אתה יודע מתן שכרן של מצות', דהיינו מצד המצוה בעצמה אי אתה יודע למתן שכרן של מצות. אבל המצוה שהיא בא לאדם בטורח ובצער, דבר זה ענין בפני עצמו, דודאי 'לפום צערא אגרא' [להלן פ"ה מכ"ב], וכמו שיתבאר גם כן בסמוך, שדבר זה - דהיינו צער המצוה - הוא דבר בפני עצמו, ולא שייך אל המצוה", ושם הערה 94.

<> פירוש - רבי יוחנן בא לנחם את רבי אלעזר, שאע"פ שלא עלה בידו ללמוד הרבה תורה כפי רצונו, מ"מ שכרו מרובה מחמת העמל והטרחה שהשקיע בתורה. אך מצד שכר המצוה [ולא שכר הטורח] אמרינן "אם למדת תורה הרבה נותנים לך שכר הרבה". והחילוק בין תשובה זו לתשובה הראשונה הוא, כי לפי תשובתו הראשונה מה שנאמר כאן "הרבה" מוסב על העמילות, ומה שנאמר בגמרא "מרבה וממעיט" מוסב על כמות התורה [אך העמילות היתה שוה בשניהם]. אך לפי תשובתו השניה "הרבה" שבמשנתינו ו"מרבה" שבגמרא איירי ברבוי כמות התורה, רק שבמשנה מדובר בשכר הניתן על עצם המצוה [שבזה המרבה נוטל שכר יותר מהממעיט], ואילו בגמרא איירי בשכר הניתן על העמילות [שבזה נוטלים המרבה והממעיט באופן שוה]. @**ולאחר שיישב**^ הקושיא על המשפט השלישי שבמשנה ["אם למדת תורה הרבה"], הולך לבאר את המשנה כסדרה מהמשפט הראשון ["לא עליך המלאכה לגמור"]. ונראה שעשה כן לפי תשובתו הראשונה הנ"ל, שביאר שהשכר הניתן במשנה הוא על העמילות [ולא על רבוי כמות התורה], ולכך יובן מדוע "לא עליך המלאכה לגמור", וכמו שיבאר.

<> "כאשר לא גמר התורה" [לשונו להלן].

<> מוסיף כן, כי כאשר יכול למצוא פועל אחר שיגמור המלאכה אזי משלם לפועל הראשון את חלקו, וכשיטת רבי דוסא [ב"מ עו:], וראה רמב"ם הלכות שכירות פ"ט ה"ד.

<> כי בתלמוד תורה לא שייך שפועל אחר יגמור בעבורו את מלאכתו.

<> פירוש - אין מדריגת האדם מגיעה להנחה ושלימות, אלא לעולם האדם מתנועע אל השלמתו.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 842]: "כי אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה, שהדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח. אבל האדם אינו כך, שאינו נשלם, ומאחר שאינו נשלם אינו בעל הנחה, אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו. ואף אם אי אפשר שיצא לגמרי אל הפועל, מכל מקום אי אפשר שיהיה בעל הנחה, שזה שייך אל הדברים אשר הם בעלי השלמה, ולא כן האדם", ושם הערה 846. וברע"ב כאן כתב: "לא שכרך הקב"ה לגמור את כולה כדי שתפסיד שכרך אם לא תגמרנה".

<> כמו שכתב במשנה הקודמת [לאחר ציון 1655]: "לא בא לומר שיעשה האדם יותר ממה שאפשר עליו לעשות". והחסיד יעב"ץ כתב להלן פ"ה מכ"ב בזה"ל: "בן הא הא אומר לפום צערא אגרא. דבר על לב העוסקים בתורה, ואמר שאע"פ שלא ישיגו השגה גדולה, אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיעסוק בה בכל כחו. לא כן בשאר החכמות, כי לא יותן שכר על העסק בהם". ובברכות כח: אמרו "מודה אני לפניך ה' אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות... אני עמל והם עמלים, אני עמל ומקבל שכר, והם עמלים ואינם מקבלים שכר". ובחפץ חיים על התורה [הוצאת הרב גריינימן] ריש פרשת בחוקותי [עמוד קעח] נכתב בזה"ל: "לכאורה הדברים צריכים ביאור, כלום ראית מימיך חייט תופר בגד, או סנדלר - מנעלים, ואינם משתלמים... אבל הענין הוא כך; בנוהג שבעולם מי ששכר פועל לתפור לו בגד או מנעלים, והפועל יעמול בזיעת אפים כל היום וכל הלילה, ולא יתפור את הבגד או המנעלים, כלום יקבל שכרו, הלא לשוטה יחשב אם יבקש, כי הלא הבעל הבית אל הבגד עיניו נשואות, ואם לא השלים מלאכתו, אף אם יעמול שבוע שלם, לא ישלם לו, כי לא בעבור העמל הוא מקבל שכר, אלא על המעשה, ועמל בלי מעשה אין בו תועלת. לא כן הוא הדבר בלמוד התורה. אנו נצטוינו לעמול בתורה, ככתוב [ויקרא כו, ג] 'אם בחוקותי תלכו', וכפירוש רבותינו ז"ל שעל היגיעה הדברים אמורים [רש"י שם]. ואף אם לא יבין הענין לאשורו... עם כל זה הוא מקבל שכר על העמל, ואף אם המלאכה לא נעשתה. וזו כונת המאמר 'אנו עמלים ומקבלים שכר, והם עמלים ואינם מקבלים שכר' על העמל, אלא על המלאכה". והם הם הדברים האמורים כאן.

<> "אם כן" - שאין השכר ניתן על גמר המלאכה, אלא על עצם המלאכה [בא עתה לבאר את המשפט השני "ולא אתה בן חורין לבטל ממנה"].

<> סוכה מא: "נטלו רבן גמליאל [את הלולב] ויצא בו". ובחיי אדם חלק שני כלל קמח סעיף טו כתב: "מצות לולב ביום ולא בלילה, וכל היום כשר, שאם לא נטל, יטלנו אח"כ. ולכתחלה לא יטול, עד שתנץ החמה. ואם נטלו משעלה עמוד השחר, יצא".

<> פירוש - הסבה ש"לא עליך המלאכה לגמור" היא גופא הסבה ל"לא אתה בן חורין לבטל ממנה", וכמו שמבאר. ובניגוד לתחילת דבריו שחשב ש"לא עליך המלאכה לגמור" מורה לאדם שיוכל להבטל מלימודו, כעת מבאר שההיפך הוא הנכון; דוקא משום ש"לא עליך המלאכה לגמור" לכך "ולא אתה בן חורין לבטל ממנה", וכמו שמבאר.

<> מדוייק מלשונו שכדי שלא יהיה לאדם הנחה בתורה נצרכים שני דברים; (א) "שתהיה בתורה עמל". (ב) "לא יפסיק מן התורה". הדבר הראשון הוא העמקה תמידית בתורה, והדבר השני הוא ש"לא הוה פסק פומיה מגירסיה" [שבת ל:]. ואודות הדבר הראשון, הנה נאמר [ויקרא כו, ג] "אם בחוקותי תלכו וגו'", ופירש רש"י "שתהיו עמלים בתורה". וכתב שם הגו"א אות ב בזה"ל: "ומה שאמר 'שתהיו עמלים בתורה', הינו מפני שכתוב הלמוד בלשון הליכה... שההליכה שאדם הולך ממקום למקום, כן יהיה עמל בתורה ולהעמיק בה תמיד יותר ממה שהעמיק בה קודם, וזה נקרא הליכה בתורה". וראה הערה 1703.

<> וזה לשון הב"י [אורח חיים סימן מז]: "כתב בתשובת הרשב"א, שאלה, כשאנו מברכין על התורה בכל בוקר, למה אין אנו מברכין לאחריה... לא קשיא, דכיון דמצות הגיית התורה היא כל היום וכל הלילה, ואין שעה שאינו חייב לעסוק בתורה, לא שייך לברך לאחריה". ומעתה יבאר את המשפט השלישי במשנה "אם למדת תורה הרבה, נותנים לך שכר הרבה".

<> כמו שיבאר יותר בהמשך. ובתפארת ישראל פ"ס [תתקמ.] כתב: "רצו בזה כי השכירות אינו ראוי רק כאשר נגמר הדבר ונשלם לגמרי, ומצד הזה בא השכירות. ומדבר זה שנקרא 'תשלומין' תבין דבר זה, כי התשלומין הם כאשר נשלם הדבר ונגמר".

<> בכת"י נכתב משפט זה כך: "ולפיכך אין ראוי שישתלם אלא לבסוף, [ולא] השכר בעולם הזה, שאין זה תשלומין בסוף". ואם תאמר, הרי במשנה דובר רק על רבוי תורה, ולא על רבוי מצות, ואילו הכלל של "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" נוהג הוא בכל המצות, ואיך משוה את הנאמר במשניתנו [שכר תורה] לנאמר בכל המצות. ויש לומר, שכוונתו לומר, שכשם שבכל המצות מצינו שאין שכרן ניתן בעולם הזה [מחמת שאין העוה"ז בגדר "סוף", וכמו שיתבאר], כך מאותו טעם עצמו לא יהיה לכאורה מתן שכר על תורה אף לעולם הבא [כי התורה בעצם אינה בת "סוף"]. נמצא שמשוה שכר מצות בעוה"ז לשכר תורה לעוה"ב. אמנם כל זה הוא רק להו"א, אך בהמשך יתבאר שמשנתינו מדגישה שיש מתן שכר על לימוד תורה לעתיד לבא. ובתפארת ישראל ר"פ סב ביאר יותר, שאע"פ ש"שכר מצוה בהאי עלמא ליכא", מ"מ שכר תורה בהאי עלמא איכא, וכלשונו שם: "אל תטעה לומר שכשם ששכר מצות בהאי עלמא ליכא, כמו כן שכר למוד התורה בהאי עלמא ליכא, כי דבר זה אינו. שכן אמרו [פאה פ"א, מ"א] אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה, והקרן קיימת לעולם הבא; גמילות חסדים, כבוד אב ואם, והבאת שלום, ותלמוד תורה כנגד כולם'. הרי כי שכר התורה הוא שאוכל פירות בעולם הזה", ושם מאריך לבאר טעם הדבר. וראה שם הערות 5, 6. @**ואודות שאין**^ שכר מצות בעולם הזה, כן כתב בתפארת ישראל פ"ס [תתקמ.], וז"ל: "ומפני זה, לצדיק תשלומין שלו אינו בעולם הזה, שאין עצם השכר רק באחרונה ובתשלום. ולכך אמר [ע"ז ג.] 'היום לעשותם' [דברים ז, יא], ולמחר לקבל שכרם, כי ראוי שיהיה השכר שלהם כאשר ראוי אל השכר". ושם הקדיש את כל הפרק לבאר מדוע שכר הצדיקים הוא לעוה"ב, וכתב שם עוד חמשה טעמים בזה [כמבואר שם בהערה 62]. ובנצח ישראל פי"ט [תכג.] כתב: "התשלומין הם בסוף ובהשלמה, ודבר זה אמרו ז"ל גם כן באמרם 'אין שכירות משתלמת אלא בסוף'. וכמו שהוא מורה הלשון שנקרא 'תשלומין' מלשון שלם, כאשר נשלם הדבר אז כאן השכר. ואין השכר רק בשביל שלימות הדבר, והשלימות הוא בסוף הדבר, כי אין השלימות בחצי דבר. ולפיכך אם האדם מבקש שכרו בעולם הזה, כאילו הוא מבקש שיהיה סופו בעולם הזה... אבל האומות סופם בעולם הזה, ואין ראויים לעולם הבא, ולכך השם יתברך נותן להם שכרם - שהוא בסוף - בעולם הזה, שהוא סופם של אומות. ולא כן ישראל, אשר מזומנים לעולם הבא, וכיון שכך הוא, אין ראוי שיקבלו השכר - שהוא שלימותם - בעולם הזה, אבל שכרם הוא בסוף, לכך שכרם אינו רק לעולם הבא". וראה להלן הערה 1705.

<> "כי לרבוי התורה אין כאן גמר" [לשונו להלן], וראה הערה 1701. וכאן מדגיש שאין גמר לתורה, ואילו למעלה הדגיש [לפני ציון 1688] "שאין האדם בא לכלל הנחה ושלימות, כי אין כך בריאת האדם", הרי תלה זאת באדם, ולא בתורה. אך זה לק"מ, כי למעלה מבאר את הבבא הראשונה של המשנה ["לא &**עליך**^ המלאכה לגמור"], המתמקדת באדם. ואילו כאן מבאר את הבבא השלישית של המשנה ["אם למדת &**תורה הרבה**^ נותנים לך שכר הרבה"], המתמקדת בתורה. וביתר ביאור; כאן מדובר על השכר שינתן על התורה לעוה"ב, ולכך אין אפילו הו"א שנשלול שכר זה מצד שהאדם אינו בר הנחה, כי לעוה"ב האדם יהיה בר הנחה. ולכך ההו"א היחידה שיכולה לשלול השכר לעוה"ב אינה נעוצה באדם, אלא בתורה הבלתי נגמרת. @**ואם תאמר**^, הרי אמרו [תענית ו.] "אף אתה במה אברכך, אם בתורה, הרי תורה. אם בעושר, הרי עושר. אם בבנים, הרי בנים. אלא יהי רצון שיהו צאצאי מעיך כמותך". וקשה, כיצד ניתן לומר על ברכת תורה "הרי תורה", הרי "אין סוף אל התורה, ואין תכלית לה" [לשונו כאן. שמעתי להקשות כן בשם מרן הגר"ח קרייסויטה זצוק"ל].

<> בא לבאר מדוע יש קושי במתן שכר על רבוי התורה, ולא במתן שכר על התורה עצמה. [בפשטות המשך דבריו הוא לפי תשובתו השניה למעלה ש"שכר הרבה" איירי בשכר מצות תלמוד תורה, ולא בשכר עמילות התורה].

<> אודות שיש השלמה חלקית ופרטית על ידי תורה ומצות, כן כתב בתפארת ישראל פנ"א [תת:], וז"ל: "ולזה יראה [לכאורה] כי התורה אינה משלמת האדם רק כאשר מקיים כל המצות כולם, ולא חסר אחת, ולפי זה לא תהיה משלמת רק אחד מן אלף, שהיה מקיים כל התורה. אמנם בודאי כך הוא, כי תורת משה שלמה בלי תוספת וחסרון כלל, אמנם במה שהאדם פרטי, די לו בשלמות פרטי, ואף מצוה אחת זוכה בה. כי הפרטי במה שהוא פרטי וחלק, אין צריך לו רק שלמות פרטי".

<> אודות שהשכר ניתן על ההוצאה לפעל שיש על ידי המצוה, כן ביאר בתפארת ישראל פ"ז [קכב.], וז"ל: "צריך שתצא נפשו אל הפעל מן החמרית, ואין זה רק על ידי מצות אלקיות, כמו שיצא לפעל זרע הנטוע בארץ, ודבר זה צירוף נפשו כאשר יוצאת לפעל. ולכך אמרו ז"ל בכל מקום כאשר היו רוצים לדבר על שכר המצות אמרו [פאה פ"א מ"א] 'אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא'. מפני שהאדם על ידי המצות יוצא אל הפעל השלמות, במה שהיא נפש אצולה מלמעלה, כמו שיוצא האילן לפעל השלימות שלו, עד שקונה האדם המעלה העליונה ולהיות דבק בו יתברך", ושם הערה 58.

<> כי "אין סוף אל התורה ואין התכלית לה" [לשונו למעלה]. וצריך ביאור, הרי כשם ש"אפשר לומר כי יש שכר על התורה... כי האדם קודם זה לא ידע בתורה ועתה ידע בתורה, וזה נקרא השלמה שהגיע לתורה" [לשונו כאן], כך לכאורה ניתן לבאר גם לגבי רבוי תורה, שהשכר ניתן עבור השלמת האדם הלומד, ומדוע יש קושי ברבוי תורה יותר מאשר בתורה עצמה. ויש לומר, כי אם היה מדובר מצד האדם הלומד, לא היה שייך לומר בזה "למדת תורה הרבה", כי "הרבה" נאמר על מה שיותר מן הראוי [כמבואר להלן הערה 1706], אך מבחינתו של האדם הלומד אי אפשר שיהיה לימוד שהוא מעבר לראוי, כי כל לימוד ולימוד הוא "ראוי" ונצרך לו. וכן מבואר בפחד יצחק שבועות מאמר ד, אות ב, וז"ל: "עיקר צורתה של חכמה אינה אלא כשהיא באה בבחינת הכרח... אין מותרות בחכמה. אם באנו למצוא בעולם הגופים יחס דומה לזה של החכם הגדול לזה שקטן ממנו... כיחס בין גופו של המבוגר לגופו של הילד. ההבדל הראשי בין גוף המבוגר ובין זה שאינו מבוגר אינו בזה שהגוף המבוגר בידו לעכל יותר, אלא בזה שההכרח שלו גדול יותר... ודוגמת זה, כל טפה של חכמה הנכנסת בנפשו של חכם, הרי היא מחדשת בנפשו של אותו חכם את ההבדל בין ילדות לבגרות, עד אשר ביחד עם הגדלת החכמה תוגדל גם כן מדת הכרח החכמה". ואם בכל זאת אמרו במשנה "למדת תורה הרבה", בעל כרחך שלא מדובר מצדו של האדם הלומד, אלא מצד התורה עצמה. ועל כך קשה, הרי מצד התורה עצמה לא שייך מתן שכר, כי אין לתורה גמר ותכלית. @**ועוד אודות**^ שאין לתורה קץ וגבול, הנה נאמר על תורה שבע"פ [קהלת יב, יב] "עשות ספרים הרבה אין קץ", וכמבואר בבאר הגולה באר הראשון [סח.], וז"ל: "כי אין דברי חכמים מתדמים לדברי תורה, כי דברי תורה הם יסוד המצות, ודברי חכמים הם הדברים הפרטיים שהם למצוה. ודברים הפרטיים הולכים לבלתי תכלית, ומפני שאין קץ להם, לכן לא נכתבו כלל. שאם היו נכתבין מקצת מהן, היה דבר חסר, כיון שאי אפשר לכתוב הכל. ולפיכך לא נכתבו כלל, ואפילו מקצתן לא נכתבו והדבר הזה מבואר". ובאור חדש [ריט:] כתב: "היושר אין לה קץ ותכלית, ולכך התורה שאין לה סוף, צריכה שרטוט, שהוא קו ישר, ודבר זה מבואר".

<> בכת"י כאן נכתב כך: "ועל זה אמר 'אם למדת תורה הרבה שכר הרבה נותנים לך', והדבר הזה דומה לבעל הבית ששכר פועל שיזרע לו, וכל זריעה שזרע בקרקע הוא גמר ושלימות מלאכה". וראה הערה הבאה.

<> נראה לבאר דברי קודש אלו ["כל עמל שלימות בפני עצמו"], על פי הנאמר [ויקרא כו, ג] "אם בחוקותי תלכו וגו'", ופירש רש"י "שתהיו עמלים בתורה". וכתב שם הגו"א אות ב בזה"ל: "ומה שאמר 'שתהיו עמלים בתורה', הינו מפני שכתוב הלמוד בלשון הליכה... שההליכה שאדם הולך ממקום למקום, כן יהיה עמל בתורה ולהעמיק בה תמיד יותר ממה שהעמיק בה קודם, וזה נקרא הליכה בתורה" [הובא בהערה 1693]. ובפחד יצחק שבועות מאמר יז אות ט הביא דברי הגו"א הללו, וכתב עליהם: "דברים אלו של המהר"ל סתומים הם, דהרי בודאי כל עמילות בשאר המידות הטובות ג"כ מוליכות את האדם מדרגא לדרגא, ומדוע נתייחדה כאן מידת העמילות בתורה". ועיי"ש בדבריו הנפלאים. ונראה ליישב, שחלוק בעצם העמקה נוספת בתורה מהעמקה נוספת בשאר סוגי העבודה, כי "תורה" חלה על ההבנה של הלומד בה, משום ששם "תורה" היא הוראה על החכמה [כמבואר בריש דרוש על המצות (נ.), וראה למעלה הערה 744]. ולכך, כל תוספת העמקה והבנה בתורה היא "תורה" חדשה שלא היתה ידועה קודם ללומד, ופנים חדשות באו לכאן. מה שאין כן בשאר סוגי העבודה, ודאי שהעמילות בהם הוי שבח ורוממות המעלה, אך אין כאן פנים חדשות שלא היו כאן קודם לכן. והמתייגע והעמל במצות ציצית, מתעטף באותה ציצית שהתעטף בה גם קודם ליגיעה והעמלות. ולכך ההעמקה בדברי תורה "להעמיק בה תמיד יותר ממה שהעמיק בה קודם" היא יחודית לדברי תורה, שאינה קיימת בשאר סוגי העבודה. ובהתאם לכך מתפרשים דבריו כאן; עמילות בתורה שונה מבנית בית, כי גמר הבית הוא בסוף, וכל הדרך מתחילת הבנין עד סופו היא דבר אחד, ולכך השלבים השונים שהיו בבנית הבית הם חלקים מדבר אחד, ואינם חולקים מקום לעצמם. מה שאין כן בעמילות בתורה, כל שלב ושלב בהבנת התורה חולקת היא מקום לעצמה, והיא בבחינת גמר וסוף לכשעצמה, ולכך שפיר "כל עמל שלימות בפני עצמו", ודו"ק. וזהו המשל של פועל הזורע בקרקע, שכל זריעה חולקת מקום לעצמה, ואין הזריעות נחשבות לחלקים של זריעה אחת גדולה.

<> לשון מדרש שמואל כאן: "ואמר 'נותנין לך שכר הרבה', לשון נתינה, ולא אמר 'משלמים לך שכר הרבה'". ובמיוחד יש להעיר כן, כי בהמשך המשנה אמר "נאמן הוא בעל מלאכתך &**שישלם**^ לך שכר פעולתך".

<> להלן פ"ה מ"א כתב באופן אחר מדוע אי אפשר לומר לשון תשלומין על מתן שכר. שאמרו שם "להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם... וליתן שכר טוב לצדיקים", ושם בסוף פירוש המשנה כתב: "'ליתן שכר טוב לצדיקים', ולא אמר 'לשלם לצדיקים שכר טוב', כמו שאמר אצל רשעים, מפני כי אין זה הלשון של 'משלם' דרך כבוד, דמשמע שיש על השם יתברך חוב שצריך לשלם. כי אף אם האדם עובד בוראו, אין מצד החיוב שישלם לו השם יתברך, רק הוא מחסדי המקום, כי אין לבריה על בוראו כלום מצד החיוב שישלם לו השם יתברך, רק הוא מחסדי המקום. ודבר זה בארנו בכמה מקומות [ראה למעלה הערה 1404]. ולכך אמר 'ליתן שכר', שהשם יתברך נותן השכר דרך חנינה שהוא חסד בלבד, ואינו תשלומין. וכן אמר הכתוב [דברים ז, ט-י] 'שומר הברית והחסד לאוהביו ומשלם לשונאיו על פניו'. כי מה שהוא לרעה שייך 'משלם', שהתשלומין הם במדת הדין בודאי. אבל נתינת השכר אינו במדת הדין". ולפי זה אף כאן היה יכול להשיב שאף ללא תיבת "הרבה" הנאמרת כאן לא היה ניתן לומר "משלמים לך שכר", כי לא שייך לומר במתן שכר לשון תשלומין, כי השכר ניתן בדרך חנינה, ולא בדרך דין.

<> כי "הרבה" מורה על יותר מן הראוי, וכמו שעשו הרשע אמר [בראשית לג, ט] "יש לי רב", ואילו יעקב אמר [שם פסוק יא] "יש לי כל", ופירש רש"י שם "יש לי כל - כל ספוקי. ועשו דיבר בלשון גאוה 'יש לי רב', יותר ויותר מכדי צרכי". וראה למעלה פ"א הערה 736, וכאן הערה 1701.

<> פירוש - "&**ישלם**^ לך כפי העמל", ובזה אין כאן "הרבה" וכפי שביאר, אלא רק הראוי "כפי העמל", אך מ"מ תהיה כאן נתינה מרובה של שכר.

<> משנה [ב"מ קיא.] "אחד שכר אדם ואחד שכר בהמה ואחד שכר כלים, יש בו משום 'ביומו תתן שכרו', ויש בו משום 'לא תלין פעולת שכיר אתך עד בוקר'". וכן הוא ברמב"ם בהלכות שכירות פי"א ה"א, וטושו"ע שלט, א.

<> ב"מ קיא: "'ולא תבא עליו השמש כי עני הוא' [דברים כד, טו], ההוא מבעי ליה להקדים עני לעשיר", ופירש רש"י שם "נשכרו שני פועלין, אחד עני ואחד עשיר, ואין בידו ליתן אלא לאחד מהן, העני קודם". מוכח מכך שהמצוה היא גם בפועל עשיר, ורק העני קודם. וכן הוכיח בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.], שמתוך שאמרו [ב"מ עא.] שהעני קודם לעשיר במצות הלואה, מוכח שיש מצוה גם בעשיר, ורק העני קודם. ובספרי [דברים כד, טו] אמרו "'כי עני הוא', אין לי אלא עני, עשיר מנין, ת"ל [ויקרא יט, יג] 'לא תעשוק את רעך ולא תלין פעולת שכיר', מכל מקום". וביאר שם המלבי"ם: "מ'לא תעשוק' דבסדר קדושים, שלא נזכר שם עני ואביון, נלמד שאף אם הפועל עשיר, עובר". וכוונתו להדגיש שאין חובת התשלומין מצדו של הפועל [עד שתבוא לדון האם יש חילוק בין פועל עשיר לפועל עני], אלא זו חובה המוטלת על הבעלים, ולכך אין נפק"מ מה מצבו של הפועל. וגדולה מזו אמרו [זוה"ק ח"ג פג.] שאפילו אם הפועל אמר לבעלים ש"יהא שכרי בידך", טוב שלא יעכב בידו, אלא יתן לפועל ואחר כך יקבל ממנו בחזרה אם ירצה. וראה בשער המשפט סימן שלט ס"ק ב שכתב שאפילו אם לא תבעו הפועל לבעלים, יש איסור לעכב השכירות, אלא שאינו עובר על הלאו. ולכן שנינו [ב"מ קיא.] 'לא תבעו אינו עובר עליו', להורות שרק על הלאו אינו עובר, אבל איסור יש בדבר. וכן בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.] הוכיח מתוך העובדה שיש מצוה להלוות גם לאדם עשיר [ב"מ עא.], שאין מצות הלואה מפאת חסרון המקבל, אלא מפאת הרצון לאחד את ישראל לעם אחד לגמרי [הובא למעלה פ"א 189].

<> כגון בהלואה. וכן משמע מדברי ריש לקיש [ב"ב ה.] "הקובע זמן לחבירו ["במלוה שהלוהו" (רש"י שם)], ואמר לו פרעתיך בתוך זמני, אינו נאמן, ולואי שיפרע בזמנו". וכתב המאירי [ב"מ קב:]: "שהרי אמרו 'ולואי שיפרע אדם בזמנו', כלומר שהדבר רחוק להיות". ואם היה איסור כשאינו פורע בזמנו, לא היה הדבר רחוק להיות. הרי שזהו דין יחודי לשכירות שיש לפרוע בזמנו, וכמו שמבאר.

<> לשונו למעלה פ"א מי"ח [לאחר ציון 1657]: "כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה התנועה לצאת לפעל, וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה, וזהו השלום", ושם הערות 1658, 1659, 1675. ורש"י [שמות לא, יז] כתב: "וינפש - כתרגומו 'ונח'. כל לשון נופש הוא לשון נפש, שמשיב נפשו ונשימתו בהרגיעו מטורח המלאכה". הרי שתיבת "נפש" מורה על העמל ["טורח המלאכה", וכן "אם יש את נפשכם" (בראשית כג, ח), ופירש רש"י שם "נפשכם - רצונכם", והרצון שייך לריצה אחר הנכסף], ועל המנוחה מהעמל. והואיל ושני דברים אלו נזדמנו לפונדק אחד ["נפש"], מוכח שהמנוחה מן העמל היא תכלית העמל, וחלק ממנו. וראה באר הגולה באר החמישי הערה 699. וראה הערה הבאה. אמנם בתפארת ישראל פ"ג [סד.] כתב: "לשון 'עמל' בא על דבר שאין לו הנחה, ולא יבוא אל תכלית הנחה" [ראה למעלה הערה 372].

<> והרי כך הוא לשון הפסוק [דברים כד, טו] "ביומו תתן שכרו ולא תבוא עליו השמש כי עני הוא ואליו הוא נושא את נפשו וגו'". הרי להדיא שטעמו של ציווי זה הוא "ואליו הוא נושא את &**נפשו**^" [ראה הערה קודמת], וכדברי המהר"ל כאן.

<> אמנם גם בשאר אופני תשלומין [בית, הלואה, וכיו"ב] יש את המושג של "תשלומין", וכמבואר להלן פ"ד מ"ב [ד"ה ודע כי], שכתב: "ודע כי כל התשלומין למעשה שעשה, הן לטוב הן לרע, התשלומין הם דבר אחד עם המעשה, והוא נמשך אחר המעשה. כי אין מעשה הטוב בלא תשלומין טובים, ואין מעשה רע בלא תשלומין רעים. כי לכך נקרא הפרעון 'תשלומין', כי המעשה בלא הפרעון הוא חצי דבר, שהרי צריך לתת לו שכרו, ושכרו על זה הוא השלמה למעשה שעשה. ולפיכך הפרעון מלשון השלמה, שמשלים מה ששייך למעשה. וכן אם לוה ממנו, כאשר פורע לו הוא משלים מה שצריך אל ההלואה שלוה ממנו, ודבר זה פשוט". אך עם כל זה אינו דומה תשלומי השכירות לפועל, כתשלומי הלואה למלוה, כי רק אצל פועל יש עמילות, וכמבואר כאן.

<> רש"י דברים לב, ד "אל אמונה - לשלם לצדיקים צדקתם לעולם הבא, ואף על פי שמאחר את תגמולם, סופו לאמן את דבריו". ובגו"א שם סוף אות ז כתב: "ומה שפירש 'אל אמונה' שמשלם גמול צדיקים לעולם הבא, כי מפני שלשון 'אל אמונה' הוא נאמן לשלם שכר, כמו הנאמן שהוא נאמן להחזיר מה שהופקד בידו. ורוצה לומר הקב"ה נאמן לשלם לצדיקים שכרם מה שיש להם בידו". וזהו שאמרו כאן "ונאמן בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך".

<> לשון ספר החסידים [סימן תתרסו]: "אם תשכיר סופר לכתוב לך, תתנה עמו שלא תהיה בבל תלין פעולת שכיר, שמא כשיתבע לך לא יהיה לך ליתן לו... ואין בזה מתנה על מה שכתוב בתורה, שהרי אמרו חכמים אדם מתנה עם פועל שלו להאכילו לחם צר ומים לחץ, ואע"פ שחייב להאכילו כסעודת שלמה בשעתו". והש"ך בשו"ע חו"מ סימן שלט ס"ק ב הביאו. וכן הוא בשו"ע הרב הלכות שאלה ושכירות סעיף יח. וזהו כמו כל תנאי שבממון, שתנאו קיים [כתובות נו.]. ועיין בספר אהבת חסד חלק א, פרק עשירי, סעיף קטן כד, שכתב: "ודע דלשון זה הכתוב בספר החסידים הנ"ל, שמתנה עמו שלא יהיה בבל תלין, נראה לי לדינא דזה לא מהני רק דוקא כשמתנה עם הפועל שיתרצה להמתין על פירעון שכרו אחר שיעבור זמנו, ועל כן אין זה בכלל מתנה על מה שכתוב בתורה, דהוא מתרצה להיות שכיר באופן זה... אבל אם אמר בסתמא 'על מנת שלא יהיה בזה בל תלין', לכאורה דמי למה שאומר 'על מנת של תשמטנו שביעית', דקיי"ל דשביעית משמטת [שו"ע חו"מ סימן סז, סעיף ט], משום דמשמע לשון זה על מנת שלא יחול דין שמיטת שביעית, ועל כרחך חל דין שמיטת שביעית, דהוא מתנה בזה על מה שכתוב בתורה". והמהר"ל נשמר מזה, שכתב "כי הוא דומה לפועל אשר יפעל אצל בעל הבית על מנת שישלם לו כך וכך דמים מן התבואה החדשה", הרי שנקט בתנאי שמתנה עם הפועל שיתרצה להמתין על פרעון שכרו, ובזה לכו"ע אין מתנה על מה שכתוב בתורה, וכמבואר בספר אהבת חסד.

<> דוגמה לדבר; בתפארת ישראל ר"פ נט כתב: "המצות טבעיים... כמו מצות כבוד אב ואם, ומצות 'ואהבת לרעך כמוך' [ויקרא יט, יח], ושאר המצוות שהם תיקון בני האדם, ועל מצות אלו וכיוצא בהם אפשר לטעון כי שכר שלהם הוא בעולם הזה, וכמו שיתבאר עוד. כי המצות שהם תועלת ותיקון בני אדם, יש להם שכר טוב בעולם הזה גם כן". ובח"א לקידושין מ. [ב, קמא.] כתב: "כי טוב לבריות שייך לעולם הזה ביותר, שהרי הוא טוב לבריות שהם בעולם הזה. לכך אף למאן דאמר שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, משום דסבירא לו דאין המצוה רק ענין אלקי, אין יחוס לה אל עולם הזה הגשמי, סובר שבאלו המצות יש כאן תשלום שכר בעולם הזה, וראוי לזה שעושה טוב בעולם הזה, והיינו שיהיה לו פירות בעולם הזה" [הובא למעלה הערה 124].

<> עירובין כב. "היום לעשותם, למחר לקבל שכרם" [ראה למעלה הערה 1696].

<> פירוש - כאילו התנה מראש, בתחילת המלאכה.

<> כפי שביאר רש"י [דברים לב, ד] שהרשעים מקבלים שכרם בעולם הזה, והצדיקים מקבלים שכרם בעולם הבא. וכתב על כך להלן פ"ג מט"ו [ד"ה ורבותינו ז"ל], וז"ל: "כי אשר הוא צדיק על פי הרוב, מאחר כי עיקר שלו צדיק, ראוי שיהיה נפרע על מעשיו בעולם הבא, ששם עיקר התשלומין, כי עיקר שלו הוא צדיק, ולכך ראוי שיהיה תשלומין שלו בעולם הבא, שהוא עיקר התשלומין. ועונותיו שאינם עיקר, כי הם המעוט, והמעוט אינו עיקר, לכך תשלומין שלו בעולם הזה, שאינו עיקר. ואשר הוא רשע על פי הרוב, והנה עיקר שלו ראוי שיהיה פרעון שלו בעולם שהוא עיקר, דהיינו בעולם הבא, שהוא עיקר. ומעוטו הוא זכיות, והוא דבר שאינו עיקר, ולכך פרעון שלו בעולם הזה שאינו עיקר". וכן כתב בגו"א דברים פל"ב אות ז, ובתפארת ישראל פ"ס [תתקלו.].

<> ראה בתפארת ישראל פ"ס שהקדיש את כל הפרק לבאר מדוע שכר הרשעים הוא בעוה"ז, לעומת שכר הצדיקים שהוא לעוה"ב, וכתב שם ששה טעמים; (א) בעולם הטבעי ניתן שכר טבעי, וזהו שכר הרשעים, אך שכר הצדיקים הוא רוחני, ולא שייך לעוה"ז. (ב) העולם הגשמי אינו עולם האמיתי והעיקרי, ושכר הרשע אינו אמיתתו ועיקרו, לעומת שכר הצדיקים. (ג) בעוה"ז יש חילוק, והתשלומין הם על מקצת, וזה שייך לשכר הרשעים, אך שכר הצדיקים אינו יכול להכלל במסגרת המצומצמת של עוה"ז. (ד) העוה"ז מכין לעוה"ב, ושכר הרשעים ניתן בעוה"ז בכדי שיקבל את דינו בעוה"ב. (ה) שכר הרשעים אינו שלימות גדולה, וממהרת להתגלות בעולם הזה. (ו) שכר רשעים הוא חריגה מהסדר, ולכך הקב"ה חפץ לשלם שכרם בעוה"ז, בכדי שהכל יחזור לסדר. וכאן רמז לטעמו השני שם.

דרך חיים, פרק ב, עמוד PAGE קמ

PAGE קצט

PAGE קמ DH06