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

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

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

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

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

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

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

#**ויש לך**= לדעת כי אלו שתי מדות, לפי מדת ארץ ישראל ומדת בבל; וזה כי ארץ ישראל הקדושה, התורה שבה אינה יוצאה מן הסדר ומן השווי כמו שהארץ היא בעצמה\* כמו שהתבאר, כי הארץ הזאת הקדושה היא באמצע העולם, יורה שכל הדברים שבה הם בשווי ובסדר הראוי. אבל בבל נקרא על שם (בראשית יא, ט) "כי בלל", שהוא עירוב ואין כאן אחדות. ולכך שם נמצא ביותר הפלפול, שהפלפול הוא שמקשה כנגדו, והרי הוא כנגדו. ואל תחשוב כי הדבר זה הוא חסרון מעלה לתלמוד בבלי, אדרבא, הוא מעלה על כל המעלות. כי הפלפול הוא השכל, והוא ממדריגה עליונה על כל. רק כי קודם שנתברר הלכה, הוא השכל, הם חובלים זה לזה, ואינם נוחים, כמו שהוא טבע סדר ארץ בבל, שיוצאת מן השווי. ומן מדה זאת אמרו (פסחים קיג:) "אף תלמידי חכמים שבבבל שונאים זה את זה". ולכך חכמי ארץ ישראל היו קורין לחכמי בבל טפשאי (פסחים לד:), ודבר זה בודאי כי הדבר שהוא יוצא מן הסדר בדבר מה, אי אפשר שיהיה בו החכמה. ומכל מקום החכמים שבבבל היו מתגברים בחכמתם בקושיות ובתירוצים, והיו עומדים על השכל בשביל הפלפול. רק כי הפלפול לברר אותו צריך טורח ועיון מאוד, ואין יכול לעמוד על זה כל אדם, ולכך קראו את חכמי בבל 'טפשאי'. וכדסליק חד\* מהם לארץ ישראל, היה חד מהם כתרי מינייהו. וזה מפני פלפול שלהם שהיה בהם, ובארץ ישראל קנו החכמה בנחת, והיא אמתת הלכה, ואז החכמה שבהם יותר ויותר. ומפני כך תלמוד בבלי שלנו הוא עיקר ביותר, מפני שנתברר הפלפול בתכלית הבירור. ומעתה התבאר לך מה שאמרו (פסחים קיג:) "ויש אומרים אף תלמידי חכמים שבבבל".

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

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

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

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

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

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

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

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

<> "אומה מבני פרסיים" [רש"י שבת יא.]. וכן "חברין - אומה הסמוכה לפרסיים ומשחיתים הם וטרפנים הם יותר מפרסיים" [רש"י קידושין עב.]. ורש"י [יבמות סג:] ביאר שהם פרסיים רשעים. וראה למעלה פי"ב הערות 79, 88, 90. והמהרש"א בפסחים קיג: כתב: "והן כומרים בפרסיים, כפירוש הערוך". והערוך [ערך חבר, ב] כתב: "שהיו הפרסיים קוראים לכומרין 'חברים', והיו אותן חברין רעים מאד, ומצירין לישראל". והתוספות [שבת יא.] כתבו: "הר"ר יעקב מקורביל מפרש דחברים היו משרתים מפרסיים, דומים למלאכי חבלה, לפי שלובשים בגדים שחורים ורחבים". וראה להלן הערות 18-20.

<> קידושין עב: "הראני תלמידי חכמים שבבבל, דומים למלאכי השרת", ופירש רש"י שם "לבושים לבנים ועטופים כמלאכי השרת". אמנם קצת קשה, כי לכאורה נחלקו בכך בגמרא [שבת קמה:], שרב אסי סבר "מפני מה תלמידי חכמים שבבבל מצויינין ["מציינין עצמן בלבושים נאים" (רש"י שם)], לפי שאינן בני תורה" ["כל כך לכבדם כבני ארץ ישראל מחמת תורתם, מכבדים אותם מחמת לבושיהן, שנראין חשובים" (רש"י שם)]. ורבי יוחנן סבר "לפי שאינן במקומן" ["שמארץ ישראל גלו לשם, והגולה למקום נכרי מציין עצמו במלבושים שיהא חשוב" (רש"י שם)]. וכיצד אפשר לומר לפי רב אסי [הסובר "שאינן בני תורה"] "שהיו כולם חסידים וצדיקים גדולים". וכן בח"א לקידושין כט: [ב, קלג.] כתב: "כי בארץ ישראל שהיא ארץ הקדושה, שם היה התורה יותר מן בני בבל, ושם היה מתמידים בתורה... כי עיקר התורה היה בארץ ישראל, ושם ילמוד תורה ואחר כך ישא אשה, כי תורה זאת תהיה מגין עליו... אבל בבבל שלא היה שם כל כך התורה בתמידות, יש לחוש שיהיה מגרה בו יצר הרע". וכמה פעמים מצינו הבטוי "בבלאי טפשאי" שנאמר על הלומדים שבבבל [פסחים לד:, יומא נז., כתובות עה., מנחות נב., זוה"ק ח"א רכה., ועוד], וראה להלן הערה 59. ויל"ע בזה.

<> יש להעיר, שלא כתב למעלה ש"צריך שיהיו אוהבים זה לזה", אלא שצריך שינהגו כבוד זה לזה. וכגון למעלה פי"ב [לפני ציון 106] כתב: "יש לתלמיד חכם לנהוג כבוד אף בחבירו". ובסוף הפרק שם כתב: "והנה לפי דבר זה היה ראוי ומחויב שיהיו מסוגלים תלמידי חכמים במדה הזאת לנהוג כבוד זה בזה", אך לא ביאר "כי צריך שיהיו אוהבים זה לזה". וברי הוא שנקט כן כנגד מה שאמרו כאן "שונאים זה את זה", שההיפך משנאה היא אהבה, ולא כבוד. אך מ"מ לכאורה נקודה זו של אהבת החכמים זה לזה לא נתבארה עד כה. והנראה, שדרשו חכמים [כתובות קג:] על הפסוק [תהלים טו, ד] "ואת יראי ה' יכבד", "זה יהושפט מלך יהודה, כשהיה רואה תלמיד חכם היה עומד מכסאו ומחבקו ומנשקו, וקורא לו רבי רבי מרי מרי". הרי שתיבת "יכבד" מתפרשת ש"מחבקו ומנשקו". וכן הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ב ה"ה כתב "מצוה על המלך לכבד לומדי התורה... וכן היה יהושפט מלך יהודה עושה אפילו לתלמיד חכם, היה עומד מכסאו ומנשקו וקורא לו רבי ומורי", הרי שהנהגת יהושפט כלפי התלמידי חכמים היא מכלל הנהגת כבוד, אע"פ שלכאורה נראה לשייך את הנהגתו כגלוי אהבה יותר מגלוי כבוד. ובעל כרחך מוכח מכך שהתולדה המשתלשלת מכבוד היא גלוי אהבה כלפי המכובד. וכן מבואר בדר"ח פ"א מ"י [שג.], שכתב: "הדבר שהוא כבוד התורה, והוא כבוד המקום, והוא גורם לאהוב השם יתברך, כאשר אין תלמיד חכם צריך לבני אדם" [הובא למעלה פ"ג הערה 153]. ובהמשך שם [שיט:] כתב: "כי בעל השררה ובעל הרשות מבקש כבודו וגדולתו [של עצמו], ואינו מבקש כבודו וגדולתו של מקום... ולכך אי אפשר שיהיה שלם באהבת השם יתברך". וכן מבואר ברמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"ב, וז"ל: "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו. בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול". הרי כאשר האדם עומד על גדלות ה' [כבודו], "מיד הוא אוהב ומשבח וכו'". ובספר הברית [ח"ב מאמר ב מדות טובות והרעות, פרק ה] הביא מאמר החכם "אשר לו מדת המכובד ירבו אוהביו". והטעם הוא, כי כבוד הוא ההכרה במעלת זולתו [כמבואר למעלה פי"ב הערה 119], ואילו אהבה היא ההתענגות על מעלת חבירו [ספר המצות לרמב"ם מ"ע ג "היא שצונו לאהבו יתעלה, וזה שנתבונן ונשכיל מצותיו ופעולותיו עד שנשיגהו, ונתענג בהשגתו תכלית התענוג, וזאת היא האהבה המחוייבת"]. לכך אהבה משתלשלת מכבוד.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגו"א שמות פכ"ב אות לה כתב: "הכלבים הרחוקים ממציאות העולם, שאינם נחשבים ממציאות העולם" [ראה להלן פט"ו הערה 96]. ובבאר הגולה באר החמישי [פב.] כתב: "הכלב... הוא הפחות והשפל מכל בעלי חיים, והוא רחוק מן האדם... והכלב הוא הפחות והשפל. וחכמינו ז"ל קראו הכלב עני בבעלי חיים, כדאיתא בפרק מי שהחשיך [שבת קנה:], דאמרו שם, אמר רב פפא, לית עתיר מחזיר, ולית עניא מכלבא, עד כאן. והכתובים מורים על שפלותו, שכאשר זכרו בריאה פחותה אמר [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי', [איוב ל, א] 'אשר מאסתי אבותם לשית עם כלבי צאני'. והדבר הוא מפורסם מן הבריות, עד שיספרו הכל בזה". ובגבורות ה' פל"ב [קכא:] כתב: "הכלב הוא רחוק מן עיקר הנבראים, והכל מרחיקים את הכלב". ובנתיב הלשון פ"ז כתב: "וכבר התבאר פעמים הרבה, כי הכלב מיוחד מכל שאר הנמצאים שאינו בכלל הנמצאים להיות שוה ומשותף אל הנמצאים, אף כי הכלב הוא מן הנבראים, אבל שיהיה הכלב דומה אל שאר הנבראים - דבר זה אינו כלל, ודבר זה באו עליו כתובים הרבה, ומדרשים הרבה מאוד". ובנתיב דרך ארץ פ"א כתב: "כי אין בבעלי חיים מי שאין לו כבוד כמו הכלב, והוא בריה פחותה משולל מן הכבוד, ואינו נחשב מן הנמצאים, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ולכך אמר הכתוב [איוב ל, א] 'מאסתים לשית עם כלבי צאני', וכן כתיב [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי'. שכל זה יורה שהכלב הוא בריה פחותה כאשר ידוע". ובח"א לשבת סג. [א, מא:] כתב: "הרי אמר הכתוב [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי', 'אל הכלב המת אשר כמוני' [ש"ב ט, ח], 'למה יקלל הכלב המת' [ש"ב טז, ט], 'כי מה עבדך הכלב' [מ"ב, ח, יג], 'היה לשית עם כלבי צאני' [איוב ל, א], וכן הרבה מאוד. שמכל זה תראה כי הכלב רחוק מן הנבראים לפחיתותו, עד שהוא חוץ לעולם". וכן כתב בח"א לסוטה ג: [ב, כט:], ח"א לקידושין מ: [ב, קמה.], ובח"א לב"ק ס: [ג, י.]. ובח"א לקידושין מ: מהדורת כשר [חלק ראשון, עמוד צו], בהערה 14 נכתב: "הכלב אין לו מידת הכבוד העצמי שיש לשאר בעלי חיים, שבמהותו מתגלית ההתבטלות והחנופה המופרזת לבעליו, והעזות כלפי שאר אנשים. ולכן, אף שהוא מפותח בחוש הריח, ויש בו צורך לפעמים, אבל מצד עצם אופיו הוא משולל מן הכבוד העצמי, ולכן הוא בריה פחותה". וראה הערה 6.

<> לשונו בנתיב הצדקה פ"ו: "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. ולכך נברא העולם בענין זה, שזה לוה מזה וזה לוה מזה, שאם לא היה העולם על ענין זה, והיו הנבראים מחולקים זה מזה, היה פתחון פה למינים לומר שאין העולם אחד. וכאשר אין העולם אחד, רק מחולק, א"כ יש לעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם ג"כ מחולקים ח"ו. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה וזה, מקבל מזה, א"כ העולם הוא אחד. וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". ובבאר הגולה באר החמישי [טז:] כתב: "במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו, איך הוא סדורו וקשורו זה עם זה, עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה אחד, לפי שהוא מפועל אחד. וכבר האריך הרמב"ם ז"ל בספרו [מו"נ ח"א] פרק ע"ב בדבר זה מאוד... ומפני יחוד שמו יתברך, באו חכמים לבאר כי אין הדבר כך כלל, כי העולם הוא אחד, ובא מפועל אחד, הוא השם יתברך" [הובא בחלקו למעלה פ"ט הערה 108]. ובדר"ח פ"ה מ"א [כ.] כתב: "כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות [שם], דבר זה יורה על מעלת העולם ושלימותו, ומורה זה מספר עשרה... כי העולם הזה ראוי שיהיה נברא בעשרה מאמרות, כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך, אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל, כמו שבארנו בכמה מקומות ענין זה. ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד... ולפיכך ראוי שיהיה המספר עשרה, כי לא יושלם המספר רק על ידי עשרה... הרי לך כי עשרה מאמרות שנברא בו העולם מורה על שלימות העולם... כמו שראוי למספר עשרה" [הובא למעלה פ"א הערה 29]. ושם במשנה טז [שצה.] כתב: "כי אין העולם מחולק, כי הוא מן השם יתברך שהוא אחד, ולכך העולם אחד. ולכך אי אפשר שיהיו הפכים בעולם, שהוא אחד". וכן הוא למעלה פ"א [לאחר ציון 35], דרשת שבת הגדול [קצד:], תפארת ישראל פל"ח [תקפו.], נר מצוה [טז.], גבורות ה' פ"ס [רסד.], נצח ישראל פ"ג [מג.], באר הגולה באר הרביעי [שפ., תקמד:], גו"א בראשית פ"א אות סב, ועוד. וראה בסמוך ציון 21, ולהלן פי"ד הערה 227, ופט"ו הערה 118.

<> פירוש - הואיל והכלבים רחוקים מהנבראים שבעולם, לכך אין הם מצטרפים לאחדות הנבראים שבעולם, אלא הם נשארים מפורדים ובלתי מתאחדים אף בינם לבין עצמם. ונתבאר למעלה [הערה הקודמת] שאחדות העולם נובעת מהקב"ה, והואיל ואין אחדות אצל הכלבים, ממילא מונח בזה ריחוקם מהקב"ה. וכן ביאר בנתיב גמ"ח פ"ה, שהביא את דברי הגמרא [שבת סג.] "כל המגדל כלב רע בתוך ביתו, מונע חסד מתוך ביתו... אף פורק ממנו יראת שמים", וכתב על כך בזה"ל: "דע, כי הכלב שהוא רע בעצמו, וכאשר יש [כלב] בתוך ביתו מתחבר אליו דבר רע מזיק, נראה שאין ביתו מוכן לחסד. כי כל הנבראים יש בהם הטוב והחסד, חוץ מן הכלב שאין בו טוב, שכך הוא עצם הכלב אצל הכל... כי הכלב שאין בו דבר טוב כלל אינו נחשב בכלל העולם, והש"י הוא עילה אל כלל העולם. ומפני שהש"י עילה אל העולם, לכך יש יראת שמים על העולם באשר הוא יתברך עילה אל העולם, והכלב שהוא מרוחק מן העולם... הוא פורק מעליו [מעל אדונו] יראת שמים... ונראה מפני כך הכלב אוהב אדון שלו, שהכלב הוא תחת האדם, ואינו בכלל העולם שהוא תחת השם יתברך, לכך אוהב אדונו ביותר מהכל, שנמשך אחר אדון שלו".

<> דוגמה לדבר; נאמר [משלי ל, כז] "מלך אין לארבה". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "נראה הפירוש, כי שאר מינים יש להם כח קשור, עד שכל המין נחשב אחד. אבל הארבה אין להם דבר זה, רק יש להם הרבוי... ואין להם הקשור הזה. וזהו 'מלך אין לארבה', כי המלך מקשר ומאחד כל העם, והם אחד ע"י המלך שהוא אחד. אבל הארבה אין לו דבר זה, רק נקרא 'ארבה' על שם הרבוי, שאין כח שהוא מקשר אותם, ולכך הם פרטיים. ואילו שאר מינים נחשבים כמו אחד, ואין בהם הרבוי". אמנם היא גופא קשיא, דמדוע העדר האחדות אצל הכלבים מחייבת ששונאים זה את זה. וארבה יוכיח, שאע"פ שהעדר אחדות נמצא גם אצל הארבה, מ"מ לא מצינו שהארבה שונאים זה את זה, ומדוע אצל הכלבים העדר אחדות מתורגמת לשנאה. ויש לומר, דיש שני טעמים להעדר אחדות; (א) חסר כח המאחד. (ב) התנגדות אל כח המאחד. לארבה חסר כח המאחד ["מלך אין לארבה"], וממילא הארבה נשאר כאוסף של פרטיים, אך לא שיש אצל הארבה התנגדות לאחדות. מה שאין כן אצל כלבים, הרי מפאת ריחוקם ופחיתותם מהעולם יש אצלם התנגדות לאחדות, והתנגדות לאחדות מתורגמת לשנאה הדדית בין המתנגדים.

<> כן כתב גם רש"י [שבת סז:, תמיד כו.]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תפה.] כתב: "ותדע כי התרנגול נקרא 'גבר', והגבר מצד שהוא גבר מתעורר בזמן הכעס ביותר, ולכך מרגיש השנוי בזמן הכעס שהוא בעולם". וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א, נתיב הצניעות פ"א, נתיב הבטחון פ"א, ח"א לגיטין נז. [ב, קיב.], ובח"א להוריות יב. [ד, נט:]. וצרף לכאן מאמרם [ברכות נז.] "הרואה תרנגול בחלום, יצפה לבן זכר". וראה נצח ישראל פ"ו הערה 21.

<> רש"י ש"ב כא, כ: "איש מדון - כתרגומו 'גבר דמשחן'". ובביאור הגר"א למשלי ח, ד כתב: "חמשה שמות לאדם; אדם, גבר, איש, ובן אדם, ואנוש". וכן הוא בתוספות רא"ש פסחים ח: בשם הר' יקר, דתרנגול נקרא "איש" משום שהוא נקרא "גבר".

<> לא מצאתי שפירש הטעם בשאר ספריו, אלא שהזכיר ענין זה אגב אורחא. וכגון, בנתיב אהבת השם פ"א כתב: "כי התרנגול שנקרא 'גבר' הוא דומה לנפש האדם, כי הנפש הוא הגבר, ותרנגול שהוא גבר הוא לגמרי מתיחס אל הנפש... כי לא לחנם הנהיגו לשחוט תרנגול בערב יום הכפורים, שיהיה תמורת נפשו". ובנתיב הבטחון פ"א כתב: "הנפש מתיחס אל התרנגול, שנקרא 'גבר' ו'איש'. וידוע כי הנפש הוא צורה, אשר הצורה נקרא 'איש' כמו שידוע, והחומר נקרא 'אשה', כמו שהתבאר פעמים הרבה". ובזוה"ק ח"ג קעא: איתא "מבתר פלגו ליליא, שלהובא דעמודא דיצחק נפיק, ובטש בהאי תרנגולא דאקרי גבר, כגוונא דגבר אחרא עלאה עליה, כיון דבטש ביה האי גבר, קרי ויהיב שית קלין, וכלהו בסכלתנו". והשל"ה מסכת יומא פרק תורה אור (א), הביא דברים בשם האר"י ז"ל, עיין שם. ובשם משמואל פרשת וזאת הברכה [לקוטים מלפני שנת עת"ר] כתב: "כי התרנגול יקרא 'גבר' רומז לגבורות, ועל כן כרבלתו אדומה, שמראה אדום מתיחס למדת הדין".

<> כי "איש" מורה על חשיבות, וכמו שכתב רש"י [משלי יח, ד] "כל 'איש' במקרא לשון גבור גדול בגבורה הוא". וכן "כל אנשים שבמקרא לשון חשיבות" [במדבר יג, ג].

<> לשונו בגו"א שמות פי"ח אות יח: "ומה שנקרא משה 'איש', מפני כי מלת 'איש' בא על המיוחד, שהוא איש פרטי בדבר. ולפיכך 'איש' לא יתרבה, ויאמר 'אנשים' לשון רבוי, ולא 'אישים'. ומפני שמשה היה מיוחד פרטי שנאמר [דברים לד, י] 'ולא קם נביא כמשה עוד', נקרא משה 'איש'". והעדר לשון רבוי לתיבת "איש" מורה שתיבה זו מופקעת מהרבוי, כי היא מורה על יחודיות מובהקת, ומן הנמנע לאומרה בלשון רבים. ויחודיות זו נמצאת כבר ביצירת האדם, וכמו שכתב בספר העקרים, מאמר שלישי פרק ב, וז"ל: "ההבדל שיש בין יצירת האדם ליצירת הבעלי חיים... כי ביצירת הבעלי חיים הזכיר הכתוב 'למינה' [בראשית א, כד], 'למינהו' [שם פסוק כא], ואמר [שם פסוק כה] 'ויעש אלהים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה ואת כל רמש האדמה למינהו'. להורות כי בבעלי חיים אין הבדל בין תכלית מין אחד לתכלית מין אחר, ובין יצירת הזכר ליצירת הנקבה, כי המכוון מכולם תכלית אחד בלבד כולל, והוא קיום המין, שזהו שלמות המציאות... אבל באדם שאין הכונה ביצירתו קיום המין בלבד, אבל קיום האיש, לא נאמר ביצירתו 'למינהו'". ובפחד יצחק, שבועות, מאמר טז, אות ח, כתב: "אמרו רבותינו הקדמונים, כי בעוד שקיום בעלי חיים הוא בסוג ובמין, ואשר על כן נאמר ביצרתם 'למינו', הנה קיומו של אדם הוא ביחידיות אישיותו, וכל 'אני' של אדם יחיד הוא עולם מלא לעצמו... ויחידיות זו של אישיות אדם מפקיעתו מתורת סוג ומין, שלא נאמר ביצרת אדם 'למינו'". וכן חזר וכתב שם מאמר יז אות ז, ומאמר כא, אות ג.

<> ומכך הוכיח הרד"ק בספר השרשים [שורש איש] שזהו לשון ריבוי של "איש", וכלשונו: "וקבוץ 'איש' - 'אליכם אישים אקרא'". אך המהר"ל חולק על כך, וסובר שרבוי "איש" הוא "אנשים" ולא "אישים". ודייק לה, שתיבת "אנשים" מופיעה במקרא למאות, לעומת תיבת "אישים", המופיעה במקרא שלש פעמים בלבד [ישעיה נג, ג, תהלים קמא, ד, ומשלי כאן]. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - תיבת "אישים" מתפרשת שיש כאן אוסף של בני אדם שכל אחד ואחד מהם מיוחד בחשיבותו ובמעלתו, אך לא שהם שוים באותה מעלה ובאותה חשיבות, אלא כל אחד מצטיין במעלתו היחודית הבלעדית, שאינה נמצאת אצל זולתו. ויש להעיר, כי בשני המקומות האחרים שהוזכרה תיבת "אישים" במקרא [ישעיה נג, ג, ותהלים קמא, ד], היא נזכרה לגנאי; המקרא בישעיה הוא "נבזה וחדל אישים", ופירש המלבי"ם שם "וחדל אישים - מצד טבע גופו אינו מתדמה לאישים אחרים כלל". והמקרא בתהלים הוא "אל תט לבי לדבר רע להתעולל עלילות ברשע את אישים פועלי און", ופירש רש"י שם "את אישים - עם אנשים", ולפי המהר"ל כיצד נאמרה תיבת "אישים" באופן שלילי. ויל"ע בזה.

<> פירוש - מה שהתרנגולים שונאים זה את זה הוא דבר חכמה, כפי מה שהכלבים שונאים זה את זה.

<> לשונו להלן [לאחר ציון 39]: "וכבר אמרנו כי הגבר הוא שרוצה להתגבר עד שהכל תחתיו, והוא אחד בלבד, ולפיכך אין לו חבור אל אחר". אמנם לפי זה תיקשי לך, מדוע תיבת "איש" אינה באה בריבוי, ואילו תיבת "גבר" באה בריבוי ["גברים"]. ועוד, דלמעלה [לפני ציון 8] כתב: "כי התרנגול נקרא 'גבר' [יומא כ:], והגבר הוא איש... מפני שהוא נקרא בלשון 'איש', אשר שם 'איש' מורה על איש פרטי שהוא מיוחד בעצמו, ואין ללשון 'איש' ריבוי, רק יאמר 'אנשים' ולא 'אישים'". הרי שזיקת התרנגול ל"איש" עוברת דרך תיבת "גבר", וכיצד נבאר שהתרנגולים שונאים זה את זה מחמת הדמיון ל"איש" [שאין בו לשון ריבוי], כאשר תחילת הדמיון ל"איש" נעשתה באמצעות תיבה שיש בה לשון ריבוי ["גברים"]. ויל"ע בזה. @**וצרף לכאן**^ דבריו בנצח ישראל פכ"ה [תקכח.], שהביא שאחד מאומות העולם שאלוהו מדוע המחלוקת מצויה בישראל יותר מאשר אצל האומות. והמהר"ל השיב לו בזה"ל [תקל:]: "כי עם הקדוש הזה מצד עצמם ראוים אל החשיבות והמעלה יותר מכל האומות... והחשוב מצד טבע עצמו יבקש המעלה... כאשר הם מדמים בעצמם כי הם ירשו ארץ בלבד, ואין עוד אחר. לכך אינם חפצים במעלת האדם, הן גדולה או קטנה. ואין ספק כי מדה זאת [המחלוקת] גרוע למאוד, אך הדבר הזה יוצא מתכונה טובה, הוא תכונת החשיבות".

<> לשונו בגו"א דברים פ"א אות כט: "אמנם נראה, והוא נכון, כי לכך בא לשון 'אנשים' על דתן ואבירם [שמות ב, יג], מפני שהיו בעלי מחלוקת, כי לשון 'אנשים' משמש על גבורים ויראי חטא, כי לשון 'איש' בא על גבור, וזה ידוע. וכך איתא במכילתא [שמות יז, ט], והביאו רש"י בפרשת בשלח אצל 'בחר לנו אנשים' [שם]. ומפני שהיו דתן ואבירם בעלי מחלוקת הגדולים, שחלקו על ה' ועל משה, ובשביל זה נקראו 'אנשים', שרצו להתגבר על משה במחלוקתם. ואין ראוי לקרוא 'אנשים' רק בעלי מחלוקת, שהם מתגברים על אחר, ולא נמצא כמותם שראוי לקרוא בשם 'אנשים'. וזהו טעם שנקראו דתן ואבירם 'אנשים'". וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ב [סב.], בביאור המשנה [שם] "הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה, איש את רעהו חיים בלעו", וז"ל: "שהרי כל אדם אומר 'בשבילי נברא העולם' [סנהדרין לז.], והוא בלבד ראוי בעולם. ולכך היה בולע את רעהו חיים, עד שהוא נשאר בלבד... כי כל אחד כל העולם, ולכך היה האדם נמשך אחר זה, והיה בולע רעהו חיים, שלא יהיה נמצא רק הוא".

<> לשון הגמרא שם: "'בניך ובנותיך נתונים לעם אחר' [דברים כח, לב]... רבי יוחנן אמר, אלו חברים ["פרסיים רשעים ומבזין, ואינם מכירים כבודם של ישראל" (רש"י שם)]. אמרו ליה לרבי יוחנן, אתו חברי לבבל שגא נפל ["כפף נפל מרוב צער שהיו בני הישיבה מסורים בידם" (רש"י שם)]".

<> לשון הגמרא שם: "הראני חברין, דומין למלאכי חבלה", ופירש רש"י שם "חברין - אומה הסמוכה לפרסיים, ומשחיתים הם וטרפנים הם יותר מפרסיים".

<> "אמרו מן רשעתם" מוסב על שלש הגמרות שהביא. ולשון הגמרא בגיטין שם הוא: "אתא ההוא חברא ["פרסאי" (רש"י שם)] שקלה לשרגא מקמייהו ["שיש לפרסיים יום איד שאין מדליקין אור באותו יום אלא בבית ע"ז שלהן" (רש"י שם)]. אמר ["רבה בר בר חנה" (רש"י שם)], רחמנא, או בטולך, או בטולא דבר עשו ["או החביאנו בצילך, או הגלונו בצל בני עשו, שהן מכבדין אותנו" (רש"י שם)]", וראה תוספות שם ד"ה הא. והערוך ערך חבר [ב], כתב: "שהיו פרסיים קורין לכומרין 'חברים', והיו אותן חברין רעים מאד ומצירין לישראל, כדאמרינן בסוף כירה [שבת מה.] מהו לטלטולי שרגא דחנוכתא מקמי חברי בשבתא. פירוש, שגזרו שלא להדליק נר שום אדם אלא לתועבותיהן ביום אידם, והיו ישראל מדליקין בסתר, ואם יראו הגוים נר חנוכה, ידעו שמדליקין בבתיהן. ואמר בריש גמרא דביצה [ו.] האידנא דאיכא חברי חיישינן. פירוש שאומר לישראל כיון שאתם קוברין המת שלכם, תקברו המת שלנו ביו"ט שלכם, חיישינן ומשהינן למחר", ומביא שם את הגמרות מיבמות וגיטין שהוזכרו כאן. וראה למעלה הערה 1.

<> אודות שהעולם אחד, ראה למעלה הערה 5.

<> לשונו בנתיב הצדק פ"ג: "כי הרשע אין ראוי אליו המציאות כלל, כי הוא יוצא מן המציאות אל ההעדר, והוא רשע למות". ובאור חדש [קל:] כתב: "כי אין ראוי שיהיה נמצא הרשע בפעל, כי כל רשע הוא רשע למות, כלומר כי ראוי שיהיה בטל מציאותו ויקבל העדר". ובגבורות ה' פל"ב [קכא:] חיבר את הרשע לכלב [כפי שנתחברו במאמר זה], וז"ל: "כי הרשע דומה לכלב, כמו שהכלב הוא רחוק מן עיקר הנבראים, והכל מרחיקים את הכלב. וכך הרשע רחוק ממציאות האמיתי, כי הרשע מפני רשעותו רחוק מן המציאות". ובח"א לע"ז ג: [ד, כו:] כתב: "כי הרשעים מציאות תוהו ובוהו וחושך, וכאשר יבא עליהם השמש, פירוש אור המציאות שיהיה לעתיד, הם נדונין בו. משל מי שלא יוכל לראות את אור השמש, נדון באור כאשר תעמיד אותו נגד האור. וכן לעתיד, הרשעים שאין להם מציאות של מה, כאשר יזרח בעולם אור המציאות, כי השמש הוא אור המציאות, נדונו בה הרשעים שאי אפשר שיעמדו עמו". ובנצח ישראל פל"ו [תרפ.], כתב: "כי אין הגיהנום רק חסרון המציאות... וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות'. שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבואו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון".

<> לשונו בנתיב העבודה ס"פ ה: "כי הרשע מוציא עצמו מן הכלל, וכמו שאמרו [הגדה של פסח] 'רשע מה הוא אומר וכו'', עד 'ולפי שהוציא עצמו מן הכלל כפר בעיקר'. וזה שהתפלל אחורי בית הכנסת, הוא פורש עצמו מן הצבור שהם בבית הכנסת, ולפיכך הוא רשע [ברכות ו:], שמוציא עצמו מן הכלל, ודבר זה מבואר". ובח"א לע"ז ה. [ד, ל:] כתב: "אין הרשע בכלל, רק יוצא מן הכלל".

<> ומקרא מלא הוא [משלי יח, א] "לתאוה יבקש נפרד", ורבינו יונה פירש שם: "כי המבקש תאות לבו והולך אחריה, נפרד הוא מכל ריע, אשר לא יוכל איש לכלכל ולסבול מדות חברו, אם ימשך אחרי חפצו, ולא יבטל חפצו מפני חפץ חברו". ורבינו בחיי [ויקרא יט, ב] כתב: "יאמר כי מי שרודף אחר התאוה ומבקש אותו, ימצא עצמו נפרד, כלומר יחידי, שלא ישאר לו ריע ועמית, שהכל בורחין ממנו מסתלקים מעליו לרוע הנהגתו". וכן נאמר [תהלים צב, י] "יתפרדו כל פעלי און", ופירש המלבי"ם שם: "מעצמם יתפרדו כל פועלי און, כי טבע פעולותיהם הרעות תחייב להם הפרידה והעדר החיבור וקיום". ואמרו חכמים [סנהדרין כו.] "קשר רשעים אינו מן המנין". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין כט.] "סהדי שקרי אאוגרייהו זילי", ופירש רש"י שם "השוכרים אותם [את עידי השקר] מבזים אותם, וקלים הם בעיניו". הרי הרשעים הם רחוקים מחבריהם שעשו עמם את הרשעות.

<> לשונו בגבורות ה' פי"ח [פב:]: "כי המים אין להם צורה גמורה, ולכך נקראים תמיד בלשון רבים. ולא תמצא לשון יחיד במים, לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה. ולפיכך המים שהם בלי צורה מקוימת בלשון רבים", וכן הוא בח"א לנדה לא. [ד, קס.]. ובדר"ח פ"ה מט"ו [שסט:] כתב: "וידוע כי אין החלוק רק מצד הגשם בלבד שבו החלוק, והאחדות הוא מצד הצורה שאין בה חלוק כלל". ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.] כתב: "כי הנברא מורה על הפועל הבריאה. וכבר תמהו איך יחייב מן הסבה הראשונה, שהוא אחת, רבוי הנמצאים, כי ראוי היה שלא יהיה מן אחד רק אחד... אמנם רז"ל אמרו שאילו היה נברא אדם אחר עמו [עם אדם הראשון], היה לך לומר כיון שימצא הרבוי, והרבוי הוא מפועלים מתחלפים, אז יש לומר שיש כאן ח"ו רשויות הרבה. אבל עתה שכל העולם נברא בשביל האדם, והאדם אחד. ואם יש הרבה נמצאים, כלם משמשים אל הצורה היחידה, שהוא האדם, שוב אין קשיא איך ימצא הרבוי. כי הצורה היא אחת, והיא מאחדת הכל, כמו המלך בעם שעל ידו מתקשר העם, עד שנעשה עם אחד בשביל המלך, שהוא מולך עליהם, והם עבדיו. כך כל בריאות העולם הם מצטרפים אל האדם שהוא אחד, ועכשיו שהאדם אחד, העולם אחד, ונמצא הכל מן פועל אחד".

<> "בעלת צורה מיוחדת" - מקבלת צורה מיוחדת.

<> כן ביאר הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז, וז"ל: "היה קורא את החומר נקבה, והיה קורא את הצורה זכר". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. והוזכר פעמים רבות בספרי המהר"ל, וכגון בדר"ח פ"א מ"ה [רנד.], וז"ל: "כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה". ושם פ"ד מי"א [רכא.] כתב: "האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר". ובבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא נחשב כמו צורה". ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". ולמעלה בהקדמה לנתיבות עולם כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום", ושם הערה 36. ובנתיב העבודה פ"ג כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". 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". 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. וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובנתיב הפרישות פ"א 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:]. וראה למעלה פ"ג הערה 132.

<> צרף לכאן את הנאמר [איוב יא, ט] "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים". הרי מדת "רחב" שייכת לים, כי היא משתרעת ללא גבול, לעומת מדת "אורך" שהיא עליה מדרגה לדרגה, וכמבואר בדרוש על התורה [יח.]. נמצא שמדת "רוחב" מורה על העדר צורה וכיון, אלא השתרעות לכל הצדדים. ושם האשה הזונה היה "רחב" [יהושע ב, א]. וזה מורה באצבע ש"כיון שאין לה איש מיוחד, הרי היא חסירה צורה" [שמעתי מאחי הרה"ג רבי עזרא שליט"א].

<> כמבואר בהערה 25.

<> צרף לכאן מאמרם [שבת לד.] "יאמרו זונות מפרכסות זו את זו ["את שער חברתה להיות נאה" (רש"י שם)], תלמידי חכמים לא כל שכן", ובמלוא רועים שם השוה מאמר זה למאמרנו כאן, שהזונות שונאות זו את זו יותר מאשר תלמידי חכמים שונאים זה את זה, ועם כל זה הן מפרכסות זו לזו, כל שכן תלמידי חכמים, שאינם שונאין זה לזה, כי איירי שם בת"ח שבארץ ישראל [שרבי שמעון בן יוחאי הוא המ"ד שם], ורק תלמידי חכמים שבבבל שונאים זה את זה, וכמו שמבאר והולך.

<> קודם בא לבאר מאי שנא ארץ ישראל מחוצה לארץ, שהרי אמרו "תלמידי חכמים שבבבל" שונאים זה לזה, ומשמע שאין שנאה זו קיימת בין תלמידי חכמים שבארץ ישראל.

<> לשונו בנר מצוה [ז:]: "האמצעי הוא מתיחס אל אחד, כאשר האמצעי בפרט הוא אחד. ולכך בית המקדש וירושלים שהם אחד בלבד, והם באמצע העולם, כי האמצעי הוא מסוגל להם. וכן ישראל שהם עם אחד, מסוגל להם הארץ שהוא אחד בלבד, לפי שהוא באמצע העולם. כלל הדבר, דבר שהוא אחד מסוגל לו האמצעי". ובהמשך שם [יד.] כתב: "כי האמצעי שאין בו צד מיוחד, הוא אחד, כמו שידוע, שאי אפשר שיהיה האמצעי שנים, רק האמצעי הוא אחד בלבד". ובח"א לשבת קיח. [א, נה:] כתב: "כל האברים הם זוגות, והלב הוא אחד... והלב באמצע האדם". הרי שדבר שהוא באמצע הוא אחד. ובנצח ישראל פ"א [טו.] כתב: "כל אחדות הוא באמצע, שהקצוות הם מחולקים, והאמצע אחד". ושם בפ"כ [תלז.] כתב: "האמצע הוא אחד". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית... שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי, שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך האמצעי מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך ישראל הם אחד, שהרי האמצע הוא אחד". וראה שם הערה 23, כי הוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל.

<> תנחומא קדושים אות י: "ארץ ישראל נתונה באמצע העולם, שנאמר [יחזקאל לח, יב] 'יושבי על טבור הארץ'... וירושלים באמצעיתה של ארץ ישראל, ובית המקדש באמצע ירושלים". ובבאר הגולה באר הששי [שב:] כתב: "כי ארץ ישראל הוא באמצע העולם כמו הטבור שהוא באמצע האדם... וכאשר תמדוד בקו, אין הטבור באמצע מצד המדידה הגשמית... רק כי הטבור באמצע בין חלק אשר הוא חלק עליון, ובין חלק אשר הוא חלק תחתון. ויש לכל חלק ענין מיוחד... לא מצד המדידה הגשמית. לכך ארץ ישראל נחשב באמצע העולם, ובין הצדדין המחולקין ביניהם".

<> פירוש - כמו הנקודה שבאמצע העיגול מאחדת את כל הקוים היוצאים מן העיגול [יבואר בסמוך], כך א"י מאחדת את כל יושביה מפאת היותה באמצע העולם.

<> אודות שא"י היא כמו הנקודה האמצעית שבתוך העיגול, כן כתב בביאור משנת "כל ישראל" [בהקדמה לדר"ח (סה.)]. ובח"א לע"ז כה. [ד, נו.] כתב: "הוריש את הארץ לישראל, אשר היא באמצע העולם, כמו הנקודה בעיגול".

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג [שו:]: "הנקודה שהיא בעיגול, שהיא אחת, שאין לה התפשטות, וממנה מתפשט הכל, והוא מקשר כל... שהם בעיגול, כי הנקודה היא אחת באמצע העיגול מקשר כל העיגול, עד שהוא אחד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקא:] כתב: "מתחברים כל הנקודות שהם על העיגול עם האמצעי, במה שהם פונים אליו". ובתפארת ישראל פל"ג [תצ:] כתב: "האדם עיקר המציאות בעולם, כמשל הנקודה שהיא בתוך העגול, מגבלת כל העגול; הימין והשמאל, הגבוה והמטה. וזה על ידי הנקודה שהיא עיקר ואמצע העגול, ולכך היא מגבלת הכל. וכך כל הנמצאים נקראים כפי אשר הם מתייחסים אל האדם, שהוא עיקר המציאות". ורבינו בחיי [דברים ג, כד] כתב: "ועל כן יאמר 'אתה החלות' [שם], ונתתה בי כח והשגה להשיג הנקודה האמצעית, שכל הענפים משתלשלין ומשתרגין ממנו, והיא כנקודה בתוך העגול, שהיא תחלת העגול". @**ומה שכתב**^ כאן "כמו הנקודה שהיא אחת באמצע העיגול... מקשרת כל הקוים היוצאים מן העיגול", הרי שתלה את כח הנקודה לקשר את הכל מחמת שהיא אחת ומחמת שהיא באמצע. ואודות שרק האחד הוא יכול לאחד, כן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.], וז"ל: "כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה המלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים" [הובא למעלה פ"א הערה 24]. ואודות שהאמצע הוא המאחד, כן כתב בדר"ח פ"ג מ"ו [קסב.], וז"ל: "כי כל אמצעי, בשביל שהוא אמצעי, מקשר ומחבר הכל".

<> לרבותא נקט בתלמידי חכמים, שלא מבעי שאחדות ארץ ישראל מועילה לשאר אנשים, אלא אף מועילה לתלמידי חכמים, וכמו שיבאר. וצרף לכאן את יסודו שארץ ישראל עושה את ישראל לאחד, וכמו שכתב בנתיב הצדקה פ"ו, וז"ל: "כי כאשר נכנסו ישראל לארץ היו ישראל עם אחד לגמרי. וראיה לזה שהרי כל זמן שישראל לא עברו הירדן ולא באו לארץ לא נענשו על הנסתרות, עד שעברו ונעשו ערבים זה בעד זה [סנהדרין מג:]. הרי שלא נעשו ישראל ערבים זה בעד זה, כי נקרא 'ערב' שהוא מעורב עם השני, ולא נעשו ישראל מחוברים להיות עם אחד לגמרי, עד שבאו לארץ, והיו ביחד בארץ, והיה להם מקום אחד, הוא ארץ ישראל, ועל ידי ארץ ישראל הם עם אחד לגמרי".

<> שנאמר [מ"ב יז, כו] "לא ידעו את משפט אלקי הארץ וישלח בם את האריות וגו'", לכך אחדותו יתברך חלה על יושבי ארץ ישראל. ובח"א לשבת לג. [א, כה.] כתב: "דע לך, כי הארץ הקדושה מעלתה שנקראת 'קדושה', והשם יתברך הוא אלקי הארץ. כי מכל הארץ בחר השם יתברך בא"י הקדושה, והוא אלקי הארץ, וכדכתיב 'ולא ידעו משפט אלקי הארץ', שתראה כי הש"י אלקי הארץ". ומקרא זה מובא תדיר בפירוש הרמב"ן לתורה, ומתוך כך הסיק שהאבות קיימו את התורה רק בארץ ישראל [בראשית כו, ה, ויקרא יח, כה, ועוד]. ובנצח ישראל פל"ח [תרצג:] כתב: "ודע כי אשר הוא מאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד [דברים ו, ד], והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחת שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד... ישראל אומה יחידה, ויחידיות ישראל הוא מצד השם יתברך... כי הוא יתברך אחדות ישראל". וכן כתב בח"א לכתובות סח. [א, קנה:], ובגבורות ה' פל"ו [קלה:]. ובגבורות ה' פל"ט [קמה.] כתב: "כי במה שהוא יתברך אחד, הוא מאחד ומסדר ומקשר החלקים זה בזה, עד שהם אחד, קשורים קצתם במקצתם, והנה מאתו סדר מציאות העולם" [ראה למעלה פ"א הערה 24]. וכאן מוסיף שאחדותו יתברך חלה ביתר שאת בארץ ישראל. וכן כתב הגר"א באדרת אליהו [דברים א, ו], וז"ל: "'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' [דהי"א יז, כא], כי שניהם הן ביחוד, ישראל וא"י, ישראל מע' אומות, וא"י מכל הארצות... כמו שאמר בזוהר [ח"ג צג:] אימתי גוי אחד, בזמן שהיו בארץ" [הובא למעלה פ"י הערה 167]. ונראה לבאר את ה"מכל שכן" שכתב כאן, שאם הארץ החומרית מביאה לאחדות יושביה, כל שכן ששכינתו יתברך תביא לאחדות יושביה, שהרוחני מאחד [כמבואר למעלה פ"א הערה 108]. וכן אין חילוק בשכלי, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות היא ענין אלקי, כי האחדות שייכת אל הענין הנבדל מהגשם, והחילוק לגשמי [כמבואר למעלה פ"ד הערה 76, ולהלן פי"ח הערה 42]. וראה להלן הערה 72.

<> ברכות לא: "מאי [ש"א א, יא] 'זרע אנשים'. אמר רב, גברא בגוברין", ופירשו תוספות שם "גברא בגוברין - פירוש אדם שיהא חשוב לימנות בין אנשים". ובסנהדרין [סה:] אמרו "אמר לו, ומה גבר מגוברין", ופירש רש"י שם "מה לאיש כמוך להיות שר וגדול מכל אנשים". ואמרו חכמים [יומא עא.] "אלו תלמידי חכמים, שדומין לנשים ["ענותנין ותשושי כח" (רש"י שם)], ועושין גבורה כאנשים". ובגו"א במדבר פכ"ג אות כד כתב: "וכן אמרו חכמים ז"ל 'תלמידי חכמים שיושבים ודומים כנשים, ועושים גבורה כאנשים'. כי התורה היא אלקית, וכאשר לומד ומתגבר בתורה, היא הגבורה עם הדברים האלקיים". ובדר"ח פ"ו מ"ב [נה:] כתב: "ומה שימצא גבורה מן בעל התורה, דבר זה מפני כי אין דבר יותר חזק בגבורה כמו השכל, והחומר הוא חלש. ולפיכך מי שעוסק בתורה נהנין ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה, וזה כמו שהתבאר, כי הגבורה ראוי שיבוא מן התורה, כי הגבורה שייכת אל התורה" [הובא למעלה פ"ד הערה 259, פ"ח הערה 131, ופי"ב הערה 94]. וכן נאמר [משלי כד, ה] "גבר חכם בעוז ואיש דעת מאמץ כח", ופירש רש"י שם "גבר חכם בעוז - איש חכם הוא תמיד בעוז". וראה להלן הערה 71.

<> למעלה לפני ציון 16.

<> לכך תלמידי חכמים שבבבל, חסרה להם מדת האחדות הנמצאת בא"י המפקיעה מהם את ההכנה שיהיו שונאים זה לזה, אלא הם נשארים עם ההכנה המחייבת שישנאו זה לזה. ובנתיב אהבת השם פ"א כתב: "תלמידי חכמים שבבבל שהם שונאים זה את זה, מבואר כי השכל הוא מלך נחשב, וכמו שאמרו [גיטין סב.] 'מאן מלכי רבנן', ואין שני מלכים משתמשים בכתר אחד, ולפיכך שונאים זה את זה".

<> בגמרא שלפנינו איתא "גמרא בבלאה", אמנם בעין יעקב שם איתא "תלמודא בבלאה", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [כמלוקט למעלה פ"א הערה 62]. וראה להלן הערת 69, 75, 79, 89.

<> "מחבלים - בלשון עז וחמה, מקשין זה לזה. ובני ארץ ישראל נוחין יחד ומעיינין יחד, ומתקן זה את דברי זה, והשמועה יוצאה לאור" [רש"י שם].

<> זהו המשך לשון הגמרא בסנהדרין שם.

<> למעלה [מציון 31 ואילך]. ואודות זיקת תורת א"י לא"י, הנה נאמר [בראשית ב, יב] "וזהב הארץ ההיא טוב שם הבדולח ואבן השוהם", ואמרו במדרש [ב"ר טז, ד] "'וזהב הארץ ההיא טוב', מלמד שאין תורה כתורת ארץ ישראל, ולא חכמה כחכמת ארץ ישראל", וביפה תואר שם כתב: "כי אוירא דא"י מחכים [ב"ב קנח:], וכן איתא בכל מקום בגמרא כי בני א"י היו חכימי מחכמי דבבל". ובספר פרי צדיק [פרשת שלח אות טו] חיבר דברי המדרש הללו למאמר בסנהדרין המובא כאן.

<> כמבואר למעלה לפני ציון 33. ומה שמוסיף "כי הארץ &**הקדושה**^ היא באמצע העולם", כי הקדושה שייכת לאמצע, וכמו שכתב בגבורות ה' פ"ס [רעא.]: "וזה כי האמצע הוא נבחר והוא קדוש אלקי ביותר... שהאמצע הוא נבחר לקדושה. וסימן לזה ארבעה דגלים שהיו לארבע רוחות [במדבר ב, א-כה], ואוהל מועד מחנה שכינה באמצע [שם פסוק יז], דבר זה מורה לך כי הקדושה באמצע". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעג:] כתב: "כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם. ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי" [הובא למעלה פ"ב הערה 25, ולהלן פי"ד הערה 30]. ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצו.] כתב: "כל דבר שהוא נוטה מן האמצע אינו ראוי לקדושה... שכל דבר שיש לו רוחק מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל. ומפני זה בית המקדש הוא הקדוש, מפני שבית המקדש הוא באמצע [תנחומא קדושים אות י]".

<> כי "אמצע" מורה על ממוצע וממוזג, וכמו שכתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט]: "אחר שזכר הפעלים המתיחסים אל שני צדדים... זכר הפעל שהוא מתיחס אל אמצעי, שהוא ממוצע בין הצדדים". ויעקב הוא האמצעי שבאבות [גבורות ה' פ"ט (נח:)], והוא הממוצע ביניהם [גבורות ה' פכ"ז (קיא.), והובא למעלה פ"ב הערה 52]. ובגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "וכל דבר שהוא באמצע הוא בשיווי, ואינו נוטה אל אחד הקצוות". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקב:] כתב: "האמצעי אין לו יציאה, רק הוא בשווי". ובדר"ח פ"ה מ"ז [רלו:] כתב: "כי כל סדר הוא השווי, ואם לא היה אל הסדר השווי, לא היה זה סדר. ואשר יוצא מן הסדר הוא יוצא מן השווי לגמרי. והשווי לגמרי הוא האמצע, שאינו נוטה לשום צד... וזהו ענין האמצעי, שאין לו נטיה מן היושר". וראה להלן הערה 106.

<> לשון הפסוק במילואו "על כן קרא שמה בבל כי שם בלל ה' שפת כל הארץ ומשם הפיצם ה' על פני כל הארץ". וכן כתב בח"א לכתובות קיא. [א, קסד:], וז"ל: "כי נקרא 'בבל' על שם 'כי שם בלל'". וכן הוא בח"א לסנהדרין כד. [ג, קמד:].

<> פירוש - כאשר בדור ההפלגה נבללו השפות היה העדר אחדות בעולם, כי לא יכלו לדבר איש עם רעהו. וכן נאמר [בראשית יא, ז] "הבה נרדה ונבלה שם שפתם אשר לא ישמעו איש שפת רעהו", ועל כך נאמר [שם פסוק ט] "על כן קרא שמה בבל כי שם בלל ה' שפת כל הארץ".

<> אודות שהפלפול הוא להקשות קושיות, כן כתב בדרשת שבת הגדול [רכח.], וז"ל: "מפני כי המשנה היא סדר הלמוד המסודר יותר מן התלמוד. כי התלמוד אינו רק לפי הפלפול, כי מביא לפעמים להקשות ממקום זה על מקום אחר, והכל הוא לפי המשא והמתן, לא לפי הסדר". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קסז:] ביאר את הקנין האחד עשר של תורה ["בפלפול תלמידים"], וז"ל: "וכן הת"ח גדול, מפני שהשגתו גדולה מאד, לכך אין מתחיל לשאול ולפלפל בחכמה, לפי גודל השגתו ופשיטות שכלו, אין בו פלפול, דהיינו השאלה. וצריך אל כל פלפול שאלה, לאפוקי הגדולים, אין בהם השאלה. ולפיכך אמר שהקטנים מחדדים את הגדולים מפני שהם שואלים ביותר, ואז צריך החכם להשיב... ולכך אמר הקטן הוא התחלת השאלה והפלפול. ולכך אמר 'בפלפול התלמידים', שעיקר הפלפול מן התלמידים, שהם מקשים ושואלים כהלכה... 'ומתלמידי יותר מכולם' [תענית ז.], כי הם מפלפלים ומחדדים יותר בשאלה שלהם מן הקושיות, ומתרחבת ההלכה על ידי קושיות, ודבר זה מבואר" [הובא בחלקו למעלה פ"ח הערה 30].

<> רש"י [קידושין ל:] "נעשו אויבים - מתוך שמקשים זה לזה ואין זה מקבל דברי זה". הרי הקושיות מוליכות ל"נעשו אויבים".

<> לשונו בנתיב היסורין פ"ג: "יש שכל שהוא מוציא דבר מתוך דבר, והוא שכלי לגמרי, והוא נקרא 'בינה' מלשון בן, כי הנבון מוציא דבר מתוך דבר כמו הבן שנולד". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלח:] ביאר שהבינה היא יותר מן הדעת. והרי הפלפול הוא בינה, וכפי שכתב בדר"ח פ"ה מכ"א [תקד.]: "התלמוד הוא בינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי הפלפול". ו"פלפול של תורה... דבר זה נתן למשה בלבד, מצד כי משה בו השכל העליון, והוא היה ראוי לזה. ואם לא היה משה לא נתן הפלפול, ומצד משה היו ישראל מקבלים הפלפול" [לשונו בח"א לנדרים לח. (ב, יג.)]. ובח"א לב"מ פה: [ג, מ:] כתב: "השכל נבדל מבני אדם, ובפרט השכל אשר הוא פלפול, שמוציא דבר מתוך דבר", וראה להלן פי"ד הערה 32.

<> לשונו בדר"ח פ"ה מט"ז [תא:]: "פסק הלכה הוא מצד מדריגה שהיא למעלה מן המחלוקת... בירור המחלוקת, דהיינו ההלכה, והוא מצד השכל הפשוט, שהוא שכל גמור, שלא שייך בשכל פשוט לגמרי - מחלוקת". ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצד:] כתב: "ההלכה הם דברי תורה שהם באמת כך פירושם, לא יטו ימין ושמאל מן האמת, ולפיכך נקרא 'הלכה', שההולך בדרך אינו נוטה מן היושר, לא לימין ולא לשמאל, כך דבר ההלכה אינו נוטה מנקודת האמת". לכך ההלכה היא "השכל הפשוט שהוא שכל גמור", כי היא אינה נוטה מנקודת האמת [הובא למעלה פ"א הערה 204].

<> לשונו בח"א לסנהדרין כד. [ג, קמד:]: "בבל נקראת 'ארץ חשיכה', וכן קראו אותם בתרגום 'ארעא חשוכה' [ראה פסחים לד:], מפני שהיא יושבת בעמק. ולפיכך ג"כ התלמוד שבבבל שיש בו רוב פלפול, בשביל כך אין הלכה ברורה בה, כי תמיד יש לפלפל ולהקשות עד שאין הדבר ברור כל כך".

<> לשונו בח"א לסנהדרין כד. [ג, קמג.]: "וזה מפני כי אויר דארץ ישראל שהוא ממוצע וממוזג, ומפני כך החכמים שבה ממוצעים בהנחה בהשקט. אבל בבל היא יוצאת חוץ למזוג, ומפני כך היו נוטים אל הכעס. וכל זה מפני כי מענין הארץ כל אחד; לפי ענין של ארץ ישראל, ולפי ענין של בבל, ודבר זה נתבאר במסכת פסחים [קיג:] אצל ג' שונאין זה את זה", ולא זכינו לחידושיו למסכת פסחים.

<> כי החכמה עומדת כנגד היציאה מן הסדר, וכמו שכתב בסמוך [לפני ציון 87]: "וידוע כי השכל לא ימצא אצלו דבר היוצא מן הסדר, שאם הוא יוצא מן הסדר דבר זה הוא כנגד השכל", וראה הערה 87.

<> בהקדמת השב שמעתתא [אות ו] כתב: "הישרים בשכלם אינם חריפים כ"כ, והחריפות אינו אלא אגב שבשתא. ולפי שאלו שאין שכלם ישר, ויש להם מעכב בשכלם, כאשר יגבר השכל עולה השכל בחריפות גדול, כאשר אנו רואין בתבערת אש, כאשר יוצק עליו מעט מים אז יגבר ויתלהב האש ביתר שאת ויתר עז ממוקדה מקדם בלעדי מעט המים. כן הדבר הזה, אם יש לשכל קצת מתנגד, והוא הסכלות מעט, ואז יתגבר עליו השכל, ויהיה מחודד יותר ויותר". וההפלאה בהקדמתו למסכת כתובות [אות כג] כתב: "הנה אם בא לאדם איזה קושיא וספק בתורתו ובעבודתו, ידע כי מאת ה' היתה זאת, כי רוצה להעלותו למעלה עליונה בתורה ובמצות, ואי אפשר להעלותו אלא על ידי שיפול באיזה קושיא, וייגע וימצא על נכון ובטוח תירוץ וחכמה נפלאה. וזהו [דברים ח, ה] 'כאשר ייסר איש את בנו' כדי ללמדו ולהבינו ממעלה למעלה [ופירש שם התרגום "כמה דמילף אינש ית בריה"], כן יבטח האדם כי אילולי שחפץ ה' להגדיל תורתו ולהאדירו, לא היה בא לידו קושיא וספק. כי אין מדתו בקרב עמו ובניו לבא לידי קושיא וספק, כי אם לתועלת תירוצו ובירורו למעלה ירום ונשא מאד". הרי שההשגה הבאה לאחר התגברות על הקושי היא נעלית יותר. ואמרו חכמים [מגילה יב.] "'בינותי בספרים' [דניאל ט, ב], מדקאמר 'בינותי' מכלל דטעה", הרי השגה של "בינה" באה לאחר שהיתה טעות.

<> כן כתב הרמח"ל בספר אדיר במרום ח"א, וז"ל: "הנה ידעת כי המחלוקת והפלפולים שעושים בתורה, הם לשבר הקליפות ולהעביר הקושיות, שהם סוד קש ותבן... שהם קליפות התורה, קש ותבן, שבעבורם צריך קושיות ותירוצים". ובספר פרי עץ חיים שער הנהגת הלימוד, פרק א, כתב: "גם ראיתיו [את האריז"ל] כשהיה קורא בהלכה בין החברים, היה מקשה בכח עד שהיה נלאה מאד, ומזיע זיעה גדולה. ושאלתיו למה עושה כן, והשיב לי, כי עסק ההלכה הוא לשבר את הקליפה, שהוא סוד קושיות... כי כל קושיא שמתרץ כהלכה, מסיר קש ותבן מהלכה".

<> כי לא כל אדם יכול לטרוח ולעיין כדבעי. וראה למעלה הערה 2 במה שנתקשה שם.

<> כתובות עה. "אמר אביי, וחד מינייהו ["מבני ארץ ישראל" (רש"י שם)] עדיף ["פקחים וחריפים" (רש"י שם)] כתרי מינן [מבני בבל]. אמר רבא, וחד מינן כי סליק להתם עדיף כתרי מינייהו, דהא רבי ירמיה דכי הוה הכא לא הוה ידע מאי קאמרי רבנן, כי סליק להתם קרי לן 'בבלאי טפשאי'". וראה בסמוך הערות 62, 74.

<> לשונו בנתיב הכעס פ"א: "מדת בית הלל שהיה להם מדה זאת בכל הנהגתם שלא היו יוצאים מן השווי שהיו נוחים... היו בעלי הנחה, ולא היו עולבין אף אם אחד העליב אותן... כל ענין זה שהיו מסודרין במעשיהן, ואינם מכת המתגברים על חבריהם, והם מכת המנצחים. ואף כי לפי ענין הפלפול הוא טוב, מ"מ הוא יוצא מן הסדר. ולענין ההלכה צריך שלא יצא מן הסדר והשווי כלל".

<> כי יש לעולי בבל תרתי לטיבותא; (א) הפלפול של בני בבל. (ב) החכמה בנחת של בני ארץ ישראל. ובח"א לכתובות עה. [א, קנו:] כתב ביאור אחר, וכלשונו: "וחד מינן כי סליק להתם. נראה מפני שהיה כחם לתורה יותר, שהיו בעלי בשר יותר, ולפיכך כאשר עלו לארץ ישראל היו מעמיקים יותר בחכמה. כי אשר הם בארץ ישראל הם דקי הטבע, ולא היו יכולים להעמיק כל כך בחכמה, שאין כחם על זה, ולכך אמר רבי יוחנן [ב"מ פד.] 'חילך לאורייתא'. אבל בבל אינם דקי הטבע, ולפיכך היו יכולים להעמיק".

<> מתלמוד ירושלמי, כי כאשר יש מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, אזלינן בתר הבבלי [רב האי גאון בס' האשכול ח"ג עמ' 49, רי"ף ורא"ש סוף ערובין, סמ"ג לאוין סה, הקדמת ספר החינוך רמב"ן שבועות מב:, או"ז ח"א סי' תשנד, המאור יבמות רפ"ז, ספר המכריע סי' מב]. ויש שהוסיפו שבכל מקום שחולקים חכמי בבל וחכמי ארץ ישראל הולכים אחר חכמי בבל [רש"י חולין נ. ד"ה כי פליגי].

<> כן כתב בספר החינוך בהקדמה לספרו, וז"ל: "הפירוש הכתוב בתלמוד בבלי והירושלמי שחברו חכמינו הקדמונים... והבבלי הוא יותר ארוך ומבואר, ועליו אנו סומכים יותר". וטעמו של המהר"ל [שהבבלי נתבאר על ידי הפלפול] הוא מעין דברי החינוך, שהבבלי "הוא יותר ארוך ומבואר". ובבאר הגולה באר הששי [שכד:] ביאר כן לגבי שלא פוסקים הלכה מפי משנה, וז"ל: "וכן בשביל טעם זה אמרו אין למדין הלכה מפי משנה [רש"י סנהדרין ק: ד"ה רבא]. הטעם כי לא נתברר במשנה על ידי קושיות ותרוצים, כמו שנתבארה ההלכה שבגמרא, כי הגמרא בירור המשנה" [ראה להלן פט"ו הערה 317]. ובספר ציון במשפט תפדה עמוד 68, כתב: "חכמי הירושלמי העדיפו את הבקיאות בתורה המסורה לנו מדורות הקודמים על פני החידושים ע"פ סברות ופלפולים. אמרו לגבי עדיפות קדימה לפדיון מבית השבי 'סדרן קודם לפלפלן' [ירושלמי הוריות פ"ג ה"ה]. ועוד אמרו 'כל תורה שאין לה בית אב [שלא קיבלה מרבותיו] אינה תורה' [ירושלמי שבת פי"ט ה"ו]. ולכן כאשר לא ידעו בבבל את מי למנות כראש ישיבה 'סיני או עוקר הרים' [בקי או פלפלן], 'שלחו מתם [מא"י] סיני עדיף, הכל צריכים למרי חטיא' [הוריות יד.]. אבל פשיטא שמה שכבר נקבע בתלמוד בבלי המסודר על פי רב אשי ורבינא הוא פלפול של אמת אחרי הניפוי".

<> כי ת"ח שבבבל התפלפלו והקשו זה כנגד זה, וזהו העדר אחדות, וכמו שנתבאר למעלה.

<> "צורבא מרבנן - בחור חריף... תלמיד חכם זקן לא קרי 'צורבא', אלא 'ההוא מרבנן' קרי ליה" [רש"י שם].

<> "אורייתא מרתחא ליה - שיש לו רוחב לב מתוך תורתו, ומשים ללבו יותר משאר בני אדם, וקא משמע לן דחייבין לדונו לכף זכות" [רש"י שם].

<> "כאש - שמחמם כל גופו" [רש"י שם].

<> "בוניה - תלמידי חכמים מקיימי עולם בבניניהו" [רש"י שם]. ודע, שבגמרא שלפנינו הובא לפני דברי רבי אבא מאמר של רב אשי, שכך הם דברי הגמרא: "אמר רבא, האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דקא מרתחא ליה, שנאמר [ירמיה כג, כט] 'הלוא כה דברי כאש נאם ה''. ואמר רב אשי, כל תלמיד חכם שאינו קשה כברזל אינו תלמיד חכם, שנאמר [שם] 'וכפטיש יפצץ סלע'. אמר ליה רבי אבא לרב אשי, אתון מהתם מתניתו לה, אנן מהכא מתנינן לה, דכתיב [דברים ח, ט] 'ארץ אשר אבניה ברזל', אל תקרי 'אבניה' אלא 'בוניה'". ולפי זה רבי אבא [המביא את הפסוק "אבניה ברזל"] מעיר על המימרא של רב אשי [שת"ח קשה כברזל], ומורה לו שיש לדרוש כן מהפסוק "אבניה ברזל". מה שאין כן לפי גירסת המהר"ל, הרי לא הובאו כאן כלל דברי רב אשי, ובעל כרחך לפי זה רבי אבא מעיר על הדרשה של רבא אודות "צורבא מרבנן דרתח", ומבאר שרתיחה זו נלמדת מהפסוק "אבניה ברזל". וכן בעין יעקב שם דברי רב אשי הושמו בתוך סוגריים. ודרכו להביא כגירסת עין יעקב [ראה למעלה הערה 42, ולהלן הערות 75, 79, 89].

<> ולא יתכן שיהיה מדרש הרחוק מפשט הכתוב. ודרכו של המהר"ל לחתור ולקרב את דרשת חז"ל לפשוטו של מקרא, וכפי שהשריש בבאר הגולה באר השלישי [רפ.]: "וכל איש חכם ונבון יתפלא על הקירוב שיש לדבריהם אל הפשט עם עומק המופלא מאוד מאוד... וכן כל דברי הדרשות אשר הם בתלמוד ובשאר מדרשים כלם, אין אחד מהם, הן גדול הן קטן, שאין הדברים עומק הכתוב על פי אמיתתו, כאשר הוא מעמיק בפירוש הכתוב ימצא אותו. שלכך נקרא 'דרשה', כי הוא דרישת הכתוב בחקירה ובדרישה מאוד מאוד, עד עומק הכתוב". ובהמשך שם [שג.] כתב: "מצות התורה הם מתחייבים לפי החכמה. ומהדברים המתחייבים לפי החכמה נמשכים עוד דברים, ומתחייבים מהם עוד דבר חכמה, ודבר זה ידוע לכל משכיל. לכך התורה אשר דבריה מושכלים, נמשכים ומתחייבים מזה דברים הרבה מושכלים. וזה ענין התורה התמימה, אשר כתוב אחד מתחלק ומתפשט לכמה טעמים; יש רחוק מפשוטו, ויש קרוב לפשוטו. דומה לאילן אשר שרשו ועיקרו בארץ, נמשכים מעיקר שלו דברים, יש רחוק מן העיקר, ויש קרוב, מכל מקום כלם הם נמשכים מן השורש. וכן הוא בתורה; השורש הוא אחד, הוא פשט הכתוב, ומן הפשט מתחייב דברים הרבה לכל צד, והם הדרשות. והאדם הוא חושב כי הדרש הוא מחולק בפני עצמו, ואינו יוצא מן פשט הכתוב. ואין הדבר הוא כך כלל, כי היורד לעומק דברי חכמים ימצא דבריהם נמשכים מן הפשט, ומתחייבים ממנו. יש קרובים, ויש רחוקים, אבל השורש אחד". וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל, וכמלוקט בדברי מבוא בספר המפתח לחומש גור אריה, עמודים 15-19, תפארת ישראל פנ"א הערה 49, הקדמה לדר"ח הערה 113, שם פ"ג הערות 194, 2098, שם פ"ו הערה 370, ועוד. וראה למעלה פ"ד הערה 257, ופ"ט הערה 108.

<> לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 129]: "כי השכלי הוא דומה לאבן, ויתבאר זה בסמוך אצל 'ארץ אשר אבניה ברזל', כי השכל הוא דומה לאבן ממש... כי האבן דבר קשה מאוד, ודומה לדבר הנבדל מן החומר, כי החומרי קל להתפעל... לכך כל דבר שהוא נבדל קראו 'אבן', לפי שהאבן דבר קשה". וכמה פעמים כתב שהשכל הוא חזק, בלתי משתנה, ובלתי מתפעל, לעומת חולשת החומר. וכגון, בדר"ח פ"ד מי"א [רכה.] כתב: "כי האדם דבק... במדריגה אלקית נבדלת, ובזה יש לאדם חוזק, בלתי מקבל התפעלות כלל". ושם פ"ו מ"ב [נה:] כתב: "ומה שימצא גבורה מן בעל התורה, דבר זה מפני כי אין דבר חזק בגבורה כמו השכל, והחומר הוא חלש". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רח.] כתב: "כי התלמידים הם יסוד ישראל, שעליהם קיים ישראל. כי עם הארץ הוא חמרי, והחומר הוא חלש מאוד... אבל התלמידי חכמים, מפני התורה שלהם, הם חזקי המציאות, והם יסוד חזק". ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "אין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגת הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה". ובבאר הגולה באר הראשון [פב:] כתב: "השכל מחייב אותם, הם חזקים". ובנר מצוה [לא:] כתב: "דע כי החומר הוא מתפעל, ולכך בני אדם שהם בעלי חומר אינם עזים וקשים. אבל ישראל שנתנה להם התורה, הם עזים וקשים לגמרי, ודבר זה בארנו בכמה מקומות". ובהמשך בנר מצוה [סו.] כתב: "ולכך נקרא [יעקב] 'אבן', וכדכתיב [בראשית מט, כד] 'משם רועה אבן ישראל'. והארכנו במקום אחר, כי דומה דבר הנבדל לאבן, כי החומר הוא מתפעל, אבל הנבדל אינו מתפעל, רק הוא פועל באחר, ואינו מקבל התפעלות. ולכך נקרא יעקב 'אבן', כי האבן אינו מתפעל, כי הוא חזק מאד, והוא פועל באחר. לכך התורה לא נכתבה על לוח של זהב וכסף, רק על אבן, כמו שבארנו במסכת ערובין". וכן בנתיב הלשון ריש פ"ה כתב: "וזה שאמרו במסכת עירובין [נד.], מאי דכתיב 'לוחות האבן', אם משים אדם לחייו כאבן שאינה נמחית, תלמודו מתקיים. ופירשנו דבר זה בנתיב התורה, שהשכלי דומה לאבן בשביל חוזק השכל. לכך מדמה אותו כאבן. ומפני כך נכתבה התורה על לוחות אבן, ולא נכתבה על זהב וכסף, רק על האבן, מפני שהשכל דומה לאבן, שאין לו שנוי כלל, אבל הוא דבר מקוים. וכך הוא מה שאמרו במסכת חולין [קלג.] השונה לתלמיד שאינו הגון, כאילו זורק אבן למרקוליס וכו'. ומאי ענין 'זורק אבן למרקוליס' לזה. אבל רצה לומר כי התורה שנותן לתלמיד שאינו הגון, והשכל מדומה כאבן, ואין חכמה הזאת רק כזורק אבן למרקוליס, שהוא זריקה של תוהו. ולא שהוא זריקה של תוהו שאין בו ממש, רק שהאבן שזרק אליו נמאס. כך נחשב זריקות השכל אל תלמיד שאינו הגון". וראה למעלה פ"ד הערות 259, 260, פ"ח הערות 131, 133, 138, פי"ב הערה 94, ופרק זה הערה 39.

<> לשונו למעלה פ"י [לאחר ציון 165]: "כי הארץ הקדושה, הדר בה הוא דר במקום שיש לו קדושה, וכמו שאמרו [ב"ב קנח:] 'אוירא דארץ ישראל מחכים', שכל ענין ארץ ישראל ומעלתה שהיא נבדלת מן הגשמי, שהרי היא קדושה... כי קדושת ארץ ישראל היא קדושה תחתונה, שהיא לארץ שהיא בעלת חומר, ואינה קדושה נבדלת לגמרי". ובח"א לכתובות קיב. [א, קסח.] כתב: "הארץ היא קדושה, ואינה חמרית כמו שאר הארץ... כי מעלת הארץ הן מצד הארץ עצמה, הן מצד אוירא של ארץ ישראל, הן מצד העפר". וראה למעלה פ"י הערות 166, 199, ופרק זה הערה 38.

<> פירוש - הפסוק "ארץ אשר אבניה ברזל" מורה על מעלת הארץ, שהיא ארץ קדושה ושכלית, ולכך אבניה קשות כברזל. וכן ביאר בח"א לכתובות קיב. [א, קסז:], וז"ל: "כי האבנים מורה על כי ארץ ישראל יש לה המעלה הזאת שאין הדברים שבה חומרים. ודבר זה יש לדעת מן האבנים שהם כבדים ביותר, מפני שכתוב 'אשר אבניה ברזל', והברזל הוא קשה וכבד. ומזה נדע כאשר הם קשים וכבדים, כי אין הארץ חמרית כמו שאר ארצות. שכן דרשו 'ארץ אשר אבניה ברזל', אל תקרי 'אבניה', אלא 'בוניה', הם החכמים. ודרש זה יש לדעת ולהבין, ממה שאמרו שהאבנים הם קשים, והקושי מורה על הבלתי חמרי, כי החומר מתפעל בקלות, ואילו הדבר שאינו כל כך חמרי אינו קל להתפעל, והוא חזק". וראה הערה הבאה.

<> המשך לשונו בח"א לכתובות קיב. [א, קסח.]: "ומפני כך ת"ח שהם בא"י הם קשים, שהם רחוקים מן החמרי, וכל זה מסבת שהארץ היא קדושה... שהוא מורה על ענין הארץ, שהארץ היא קדושה ואינה חמרית כמו שאר הארץ, וכן קושי ת"ח שהם בא"י מורה שהם שכליים ורחוקים מן החמרי... ואוירא דא"י מחכים". ובהקדמה לדר"ח [כו.] כתב: "כי ארץ ישראל היא הארץ הקדושה, אשר הארץ הזאת היא נבדלת, יש בה השכל יותר משאר ארצות. ואם לא כן שהיה לארץ ישראל מעלה זאת, לא היה אוירא דארץ ישראל מחכים ביותר משאר ארצות, ולא היה בארץ ישראל דוקא הנבואה [תנחומא בא אות ה]. ובארנו זה במקומות הרבה". ובנתיב העבודה פי"ח כתב: "ומפני שיש לחשוב כי הארץ שנתן הש"י לישראל, היא בתחתונים, ואין לה המעלה אלקית, ועל זה אמר [ברכות מח:] שצריך להזכיר בברכת הארץ - ברית ותורה. כי בשביל הארץ זוכים ישראל אל שני דברים אלו, דהיינו המילה והתורה, ועל ידם ישראל נבדלים אלקיים לגמרי... כי הארץ נבדלת מכל שאר ארצות בקדושה, ובשביל זה זכו לקנות עוד מעלה היא המילה, ועוד יותר על זה התורה, והכל מצד זכות ארץ ישראל, כי שם ראוי להיות התורה, כי אוירא דא"י מחכים. ולכך אמר שצריך להזכיר בברכת הארץ ברית ותורה, והבן הדברים האלו מאד" [הובא למעלה פ"י הערה 166]. ובח"א לכתובות עה. [א, קנו:] כתב: "וחד מינייהו [מחכמי א"י] עדיף כתרי מינן [מחכמי בבל]. פירוש שיש להם זכות השכלי, דאוירא דארץ ישראל מחכים" [ראה למעלה הערה 60]. הרי אוירא דא"י המחכים מועיל במיוחד לתלמידי חכמים שבה, בבחינת [ברכות נה.] "אין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה".

<> נקט ב"כעס", כי על כך מוסב המאמר [תענית ד.] "האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דקא מרתחא ליה... דכתיב 'ארץ אשר אבניה ברזל', אל תקרי 'אבניה' אלא 'בוניה'", וכמבואר בהערה 69 שדרשה זו ["אבניה ברזל"] נאמרה על צורבא מרבנן דרתח. @**וצריך להבין**^, כי כמה פעמים כתב שהכעס מורה על התפעלות הגשמי, וכמו שאמרו חכמים [נדרים כב:] "כל הכועס... משכח תלמודו", ובח"א שם [ב, ד:] כתב: "אין לו השכל, רק כי נעשה גשמי, ולכך הוא משכח כל התורה" [הובא למעלה פ"ג הערה 146]. ובתחילת נתיב הכעס כתב: "בספר משלי [יד, כט] 'ארך אפים רב תבונה וקצר רוח מרים אולת'. שלמה המלך רצה לומר כי האדם שהוא קשה לכעוס הוא רב תבונה, וזה כמו שאמר שלמה בספר קהלת [קהלת ז, ט] 'וכעס בחיק כסילים ינוח'. וזה מפני כי הכעס הוא התפעלות האדם, וכל התפעלות הוא לגשם, שהוא מתפעל. ולפיכך אמר 'וכעס בחיק כסילים ינוח', שהכסיל הוא רחוק מן השכלי. אבל מי שהוא בעל ארך אפים, והוא קשה לכעוס, דבר זה מורה על שהוא רב תבונות, מפני שהוא שכלי אין בו התפעלות, לכך הוא קשה לכעוס". ובח"א לקידושין עא. [ב, קנ:] כתב: "שזאת המדה [של כעס] ג"כ הוא נוטה אל הגשמיות שיש בו התפעלות כאשר כועס, וההתפעלות הוא גשמי". וכיצד כאן האבן הבלתי מתפעלת מורה על הכעס, שענינו הוא התפעלות. זאת ועוד, שהקנין הששה עשר של קנין התורה הוא "בארך אפים" [אבות פ"ו מ"ז], וביאר שם בדר"ח [קעא.] בזה"ל: "שאם הוא כועס חכמתו מסתלקת ממנו, כדאיתא בפסחים בפרק אלו דברים [סו:]". וקודם לכן שם בדר"ח במשנה ב [סו.] כתב: "ואמר 'וארך אפים'. גם מדה זאת לפי מדריגת התורה העליונה, שהיא שכלית, כי בעל כעס הוא מטפש... אבל מי שמאריך אף מורה על זה שהוא שכל גמור". וכיצד מעלתם השכלית של תלמידי החכמים בארץ ישראל מתורגמת לכעס. וכן הקשה הגבורות ארי שם. ויש לומר, שאדרבה, זו היא ההדגשה שיש במאמר זה; הואיל וכעס אינו שייך לאדם השכלי, לכך בהכרח שאיירי כאן בכעס מסוג אחר, והוא כעס הנובע משכליות התורה, שלשון המאמר הוא "האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דקא מרתחא ליה", הרי שדוקא מחמת שאי אפשר שימצא אצל צורבא מרבנן כעס טבעי, בעל כרחך שאיירי בכעס הבא מהתורה גופא. וכמו שמצינו שאמרו חכמים [יומא כב:] "כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש, אינו תלמיד חכם", ובבאר הגולה באר השני [קעב:] ביאר שמדה זו נובעת מחמת שהשכל אינו מוותר. וכן כתב בח"א לסנהדרין קיג. [ג, ער:], וז"ל: "ודבר זה תבין למה היה אליהו קפדן, מפני שהיה כהן, ואמרינן [ב"ב קד:] דכהני קפדנים הם. כי הכהנים הם קדושים, וכל קדוש הוא אש. וכמו שאמרו גבי תלמיד חכם, דאי חזית תלמיד חכם דרתח, אורייתא דקמרתחא... וכן משה היה כועס, שאמר [במדבר כ, י] 'שמעו נא המורים', ואילו אהרן לא קפיד. כי משה נאמר בו [דברים לג, א] 'איש אלקים', ומפני כך היה קפדן".

<> פרק ח [לאחר ציון 129].

<> "כזורק אבן למרקוליס" [המשך לשון המאמר שם].

<> לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 129]: "ועוד יש לך לדעת, כי השכלי הוא דומה לאבן, ויתבאר זה בסמוך אצל 'ארץ אשר אבניה ברזל', כי השכל הוא דומה לאבן ממש. ויראה כי הזורקים אבן למרקוליס היו עושים בשביל כי האבן הוא דבר קשה מאוד, ודומה לדבר הנבדל מן החומר, כי החמרי קל להתפעל, כמו שבארנו אצל [שמות כד, יב] 'לוחות האבן'. לכך כל דבר שהוא נבדל קראו 'אבן', לפי שהאבן דבר קשה הוא, כמו שיתבאר לקמן. והיה כונתם כי העבודה זרה הוא נבדל בלתי גשמי, ולכך ראוי לה אבן בפרט. לכן מדמה מי ששונה לתלמיד שאינו הגון לאבן שזורקין למרקוליס, כי מצד עצם התורה ומעלתה אין ראוי ליתן אותה לתלמיד שאינו הגון".

<> הנה מבאר כמה פעמים שלדעה זו הדורשת "אורייתא הוא דקא מרתחא ליה" מהפסוק "ארץ אשר אבניה ברזל" [כמבואר למעלה הערה 69 שעל כך מוסבת דרשה זו] אזי איירי רק בתלמידי חכמים שבארץ ישראל, שהם נמשלו לאבניה של ארץ ישראל, ולא איירי בתלמידי חכמים שבחוצה לארץ. אמנם לפי הדעה הראשונה הדורשת כן מהפסוק [ירמיה כג, כט] "הלוא כה דברי כאש נאם ה'" אזי לכאורה איירי בכל תלמידי החכמים, ולאו דוקא באלו הנמצאים בארץ ישראל. @**ולא נתבאר**^ כאן את השייכות בין "אבניה" ל"בוניה", שהרי לשון המאמר הוא [תענית ד.] "אל תקרי 'אבניה' אלא 'בוניה'". ונהי שביאר את הדמיון שבין תלמידי חכמים לאבנים [שהשכלי הוא קשה כאבן], אך לא ביאר כיצד "בוניה" הוא "אבניה". ואמנם אמרו [שבת קיד.] "מאי 'בנאין', אמר רבי יוחנן אלו תלמידי חכמים, שעוסקין בבנינו של עולם כל ימיהן", אך אין בזה להסביר כיצד בנינם של ת"ח שייך לאבן. ואולי אפשר לבאר זאת על פי דברי הרמב"ן [דברים ח, ט], שכתב: "הכתוב משבח הארץ שימצאו בה מחצבים מן אבנים גדולות, אבנים יקרות, אבני גזית, לבנות מהם בתים וחומות ומגדלים". הרי האבנים הוזכרו מצד התאמתן לבנין בתים וחומות, ולכך ניתן לדרוש מ"אבניה" "בוניה". ועוד יש לומר, כי הואיל ודרשינן "לשון נופל על לשון" [רש"י בראשית ג, טו], לכך אין לתמוה כיצד תיבת "אבניה" מלמדת על תיבת "בוניה". והקושי שהיה בהבנה הפשוטה של הפסוק הוא מבואר במהרש"א [תענית ד.], שכתב: "משום דלפי פשוטו הוה ליה למכתב 'אשר אבניה כברזל', דא"א לומר 'אבניה ברזל', דא"כ לאו אבנים הם. ועל כן דרשו מיניה 'אבניה' 'בוניה'". וזהו דרך חכמים לדרוש "לשון נופל על לשון" כשיש קושי מסויים בפשט הכתוב, וכמבואר בגו"א בראשית פ"ד אות כד [קו:]. ועוד יש לומר, כי תיבת "אבן" היא נוטריקון ל"אב ובן" [רש"י בראשית מט, כד]. ו"אל תקרי 'בניך' אלא 'בוניך'" [ברכות סד.]. לכך בתיבת "אבן" מונחת תיבת "בן", ובתיבת "בן" מונחת תיבת "בנין".

<> כמו שאמרו חכמים [קידושין ל:] "אפילו האב ובנו הרב ותלמידו שעוסקין בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה את זה, ואינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה". ובח"א שם [ב, קלה:] כתב: "ענין זה הוא נמשך למדת התורה שהיא אש... כי מדת התורה כך. ואמר 'אינם זזים משם עד שנעשים אוהבים מיד', וגם זה למדת התורה. כי התורה היא שכלית, והשכל הוא אחד. לכך מיד בהפסק החילוק ביניהם, אז מיד הם חוזרים אל האהבה מצד השכל בעצמו, שהוא שכל אחד מחבר אותם. ולכך נקראו החכמים 'אחים' [תהלים קכב, ח (כמבואר בנתיב הלשון פ"ד)], מפני כי השכל הוא מאחד אותם, וזה מבואר". @**דוגמה לדבר;**^ במתן תורה נאמר על ישראל לשון יחיד [שמות יט, ב] "ויחן שם ישראל נגד ההר", לאמור שהיו "כאיש אחד בלב אחד, אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת" [רש"י שם]. ומדוע דוקא אז הגיעו ישראל לשלום ואחדות כה מופלגים. ולבאר זאת כתב בדרוש על התורה [כו.] בזה"ל: "מה שכתוב בלשון יחיד הוא שכאשר באו לקבל התורה, שהיא אחת בהחלט, מוכרח שיהיו גם הם באחדות". הרי שאחדות התורה חלה על מקבליה, וכך היא חלה על לומדיה [ראה למעלה פ"ו הערות 69, 93].

<> בפשטות כוונתו לדבריו למעלה [לאחר ציון 42] שהביא את המאמר [סנהדרין כד.] שתלמידי חכמים שבארץ ישראל "מנעימין זה לזה בהלכה". אך יש להעיר, שלמעלה תלה נעימות זו במעלת ארץ ישראל שהיא באמצע העולם, לכך "כל הדברים שבה הם בשווי ובסדר הראוי" [לשונו למעלה לפני ציון 47]. אך כאן מבאר שזהו מחמת מעלת התורה, ש"בתורה יש בה האחדות והשלום", ונקודה זו לא הוזכרה למעלה בפרק זה, ועם כל זה כתב כאן "כמו שהתבאר למעלה". ואולי אין כוונתו לדבריו למעלה בפרק זה, אלא לדבריו למעלה בפרק ו [לפני ציון 69], שכתב שם: "ועוד כאשר הם נוחים זה לזה בתורה, ומקשיבים זה לזה בתורה, הם נעשים אחד לגמרי על ידי התורה, שהיא אחת". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 90] כתב: "כי ראוי שיהיו מתחברים בהלכה, כמו שהתבאר כי התורה היא אחת, ולפיכך ראוי לשני תלמידי חכמים שהם בעיר אחת, שיהיו מתחברים ביחד. ואין דבר שיש לו החבור ביחד כמו שני תלמידי חכמים, מצד השכל והתורה שהיא אחת, מקשרת ימין ושמאל. ולפיכך שני תלמידי חכמים שהם בעיר אחת, ראוי להם שיהיו נוחים זה לזה, עד שיהיה להם חבור ביחד", ושם הערות 69, 93. אך עדיין יש להבין, מדוע למעלה [בפרק זה] תלה את אחדותם של תלמידי חכמים שבא"י במעלת הארץ, ואילו כאן תולה זאת במעלת התורה. ויל"ע בזה.

<> חידוש להלכה יוצא מדבריו. שהנה המאמר "האי צורבא מרבנן דרתח אורייתא הוא דקא מרתחא" בא להורות "דחייבין לדונו לכף זכות" [רש"י שם]. אך למהר"ל נאמרו על כך שתי מגבלות; (א) איירי דוקא בת"ח שבארץ ישראל, ולא שבחוצה לארץ. (ב) איירי דוקא בדברים דעלמא, ולא בדברי תורה. ולפי זה יוצא שאין חיוב לדון לכף זכות צורבא מרבנן דרתח בחוצה לארץ, וכן אין חיוב לדונו לכף זכות אף בא"י אם איירי בדברי תורה, ולא בדברים דעלמא. ואודות החלוקה בין דברי תורה לדברים בעלמא, ראה למעלה פ"ו [לאחר ציון 52], שכתב: "אף על גב דבשאר מקום אמרו [מכות יא.] אין 'דבור' אלא קשה, כדכתיב [בראשית מב, ל] 'דבר אתנו אדוני הארץ קשות'. התם איירי במילי דעלמא, אז הדבור הוא קשה. אבל בדברי תורה הוא נחת... הרי מבואר כי לשון דבור הוא פנים אל פנים כאשר הוא במילי דשמיא, והוא ידוע למבינים, ואין כאן מקום זה", וראה שם הערה 56.

<> דבריו כאן הם הקדמה למאמר חכמים שיביא בסמוך אודות שיש לתלמיד חכם להמנע מדברי גנאי.

<> לשונו למעלה ר"פ יא [לאחר ציון 3]: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן. מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי. ולפיכך ראוי אל הכבוד גם כן, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד", ושם הערה 6.

<> כוונתו למאמרי חכמים [פסחים מט.], שהביא למעלה פ"ג [לאחר ציון 101], שאמרו שם: "כל הנהנה מסעודת הרשות לסוף גולה... תנו רבנן, כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום סוף מחריב את ביתו, ומאלמן את אשתו, ומייתם את גוזליו, ותלמודו משתכח ממנו, ומחלוקות רבות באות עליו, ודבריו אינם נשמעים, ומחלל שם שמים ושם רבו ושם אביו, וגורם שם רע לו ולבניו ולבני בניו עד סוף כל הדורות". ושם לפני ציון 102 כתב: "באו לבאר גנות התלמיד חכם כאשר אין לו הנהגה הראויה לתלמיד חכם, שראוי שיהיה לו הרחקה מן הנאות הגוף, שזה ראוי אל האדם שהוא שכלי, כמו שהוא תלמיד חכם". ושם מבאר באריכות את כל חלקי המאמר.

<> כפי שכתב כמה פעמים בנתיב זה. וכגון, למעלה פ"ד [לאחר ציון 234] 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. ומפני כי השכל הוא עם האדם, ואין השכל מוטבע באדם לגמרי, רק השכל הוא נבדל מן האדם, וכך התלמיד חכם שהוא במדריגת השכל בערך שאר בני אדם, אין ראוי שיהיה לו עירוב עמהם". וכן כתב למעלה ר"פ ב, ר"פ ג, המשך פ"ג [לאחר ציון 37], פ"ו הערה 101, ור"פ ז.

<> לשונו למעלה [לפני ציון 56]: "דבר זה בודאי כי הדבר שהוא יוצא מן הסדר בדבר מה, אי אפשר שיהיה בו החכמה". ובדר"ח פ"ה מ"ז [רלג.] כתב: "תחלה יש לך לדעת כי כל השבע מדות שנאמרו כאן שיש אל השכל ["שבעה דברים בגולם ושבעה בחכם. חכם אינו מדבר בפני מי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין, ואינו נכנס לתוך דברי חברו וכו'" (המשנה שם)], היינו שאינו יוצא מן הסדר הראוי מה שהדעת מחייב. והשכל משער כל הדברים ומגביל אותם, והיוצא מן הסדר הראוי אין ספק שהוא יוצא מן השכל, כי הסדר הוא עצם השכל. ולפיכך כל ענין החכם ומדות שלו משוער ומסודר". ובדרשת שבת הגדול [רכח.] כתב: "יש להקשות למה המתעסק ב[תורת] קרבנות כאילו הקריב אותם [מנחות קי.]... וביאור זה שהקרבן הוא התקרבות אל השם יתברך, אשר זה האדם שהוא בעל גוף הוא מתרחק מן השם יתברך על ידי חטא, ולכך צריך קרבן, שהוא התקרבות אל השם יתברך. והתורה מן הקרבן הוא עצם הסדר, כי השכל הוא הסדר... כי הבית מתחבר כאשר הוא מקרב העצים והאבנים, וסדר הבית כאשר מסודר בשכל שלו הוא הקירוב והחבור הגמור, שממנו בא צורת הבית. ולפיכך המתעסק בתורת קרבנות, שהוא סדר החבור והקירוב, ודבר זה הוא הקירוב הגמור, ונחשב כאילו מתעסק בקרבנות עצמם" [הובא למעלה פ"ט הערה 75]. והביטוים "סדר שכלי" ו"סדר מושכל" מצוייים תדיר בספרי המהר"ל.

<> לשונו בנתיב העבודה פי"ז: "ואין ראוי לתלמיד חכם, שהנהגתו על פי החכמה והשכל, שיהיה לו יציאה מן הסדר". ויש בזה הטעמה מיוחדת; בנצח ישראל פל"ה [תרסא.] כתב: "כי כאשר תלמידי חכמים בעולם, אין פורענות בא לעולם". והביאור בזה הוא, שבדר"ח פ"ה מ"ח [רנ:] כתב: "כי כאשר העולם מסודר על סדרו, אין כאן פורעניות... שהפורעניות הוא היציאה מן הסדר מפני החטא, שהוא מוציא העולם מן הסדר". והואיל ו"צריך שיהיה התלמיד חכם מסודר, ולא שיצא מן הסדר הראוי, שבזה מתיחס אל השכל שהוא מסודר" [לשונו כאן], נמצא שהת"ח הוא מסודר. לכך ברי הוא שכאשר יש תלמידי חכמים בעולם, אין פורענות באה לעולם.

<> מביא מאמר חכמים אודות שיש לתלמיד חכם לנהוג הנהגה ראויה ומסודרת. וכדרכו יביא המאמר כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערות 42, 69, 75, 79].

<> במנעלים שיש בהם טלאים.

<> "מבשמין עצמם כדי שיתאוו להם" [רש"י שם].

<> "דלא שכיח ביה זיעה" [רש"י שם].

<> "דשכיח ביה זיעה" [רש"י שם].

<> פירוש - מה שאסרו מנעלים מטולאים זהו רק כאשר הוי טלאי על גבי טלאי.

<> פירוש - לא אסרו מנעלים מטולאים אלא בטלאי שעל חלקו העליון של המנעל, במקום הנראה לעינים.

<> פירוש - אבל אם הוא על הסוליא, אין לנו שום הקפדה בכך.

<> פירוש - ואפילו בטלאי שעל חלקו העליון של המנעל, לא אסרו כן אלא בהולך בדרך, אבל בתוך הבית אין לנו שום הקפדה בכך.

<> פירוש - לא אסרו המנעלים המטולאים אלא בעונת הקיץ, אבל בעונת הגשמים, כאשר הטלאי מכוסה בטיט ואין הוא נראה לעינים, אין לנו שום הקפדה בכך.

<> "שלא קבעו לו רבו קביעות ללמדו בלילה" [רש"י שם].

<> "משום חשדא של זנות" [רש"י שם].

<> "פושע - מתעצל" [רש"י שם].

<> פירוש - פן יבוא להגרר אחריהם.

<> "ששותה כוס של קידוש בשבת בלילה" [רש"י שם]. ובח"א לשבת קיג: [א, נא.] ביאר הדבר, עיין שם.

<> "מלא כל הארץ - משמע משתרבב ויורד למטה, והזוקף קומתו נראה כדוחק" [רש"י קידושין לא.].

<> למעלה לאחר ציון 85.

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ז [רלו:]: "כי כל סדר הוא השווי, ואם לא היה אל הסדר השווי, לא היה זה סדר. ואשר יוצא מן הסדר הוא יוצא מן השווי לגמרי. והשווי לגמרי הוא האמצע, שאינו נוטה לשום צד... וזהו ענין האמצעי, שאין לו נטיה מן היושר" [הובא למעלה הערה 47]. וכמה פעמים כתב את הבטוי "הסדר השוה" [נצח ישראל פל"ה (תרסג:), נתיב האמת פ"ב, נתיב הבושה פ"ב].

<> כפי שיבאר בהמשך [לאחר ציון 119].

<> אינו מבאר את הבבא הראשונה ["אל יצא כשהוא מבושם"], אלא מבאר מהבבא השניה ["ואל יצא במנעלים המטולאים"], ולא ידעתי למה.

<> אם יהיה בהם טלאי על גבי טלאי. וכן מדוייק מלשון חכמים [שבת קיד.], שאמרו שם "'ערום' בבגדים בלואים, 'ויחף' במנעלים המטולאים", ולא אמרו "בבגדים המטולאים", הרי ש"מוטלאים" נאמר רק ביחס למנעלים. וכן אמרו [פסחים מט:] ש"אין מכריזין על אבידתו [של עם הארץ]", ותוספות שם [ד"ה ויש] כתבו "ואם תאמר, מאין יודע שהיא של עם הארץ". והמהרש"א שם כתב: "דמיירי באבדת בגד שנמצא עליו רבב, או מנעלים המטולאים, דאינן של תלמיד חכם".

<> לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ד [קמז.]: "יש חלוק בין 'שמלתך' ובין 'נעלך', כי המלבושים הם לכבוד האדם, כמו רבי יוחנן קרי למאניה 'מכבדותיה' [שבת קיג.], ובשביל זה הם צריכים לאדם, כדי להתכבד ולהתקשט האדם בהם... ומנעלים אינם מלבושי כבוד, אבל הם מלבוש גנאי לאדם, שהרי בכל מקום קדושה אסור לילך במנעלים, כדכתיב [שמות ג, ה] 'של נעלך'. נמצא, כי המנעלים אינם אלא להכרח האדם, שלא יקבל נזק ברגליו, ואינם לעצמם. וזהו שתקנו חכמים [ברכות ס:] כשלובש סודר שלו או טליתו לברך 'מלביש ערומים', בלשון לבישה. וכשהוא מסיים מסאני 'שעשית לי כל צרכי', כלומר בשביל הכרח וצורך נבראו, לא בשביל עצמם כלל, שאין זה מלבוש לכבוד". ובח"א לשבת סא. [א, לז.] כתב: "התפילין הם עליו קשורים באדם, וכן המנעלים, אינם דומים למלבושים, רק הם קשורים באדם. והתפילין הם על האדם כמו כתר ופאר, והמנעלים הם הפך זה, קשורים באדם באבר השפל, דהיינו למטה מן הרגל, כמו שהתפילין הן פאר וכתר". ובירושלמי שבת פ"ו ה"ב איתא "לאו אורחיה דבר נשא מיהוי ליה תרין סנדלין, חד לחולא וחד לשיבתא" ולדברי המהר"ל הדברים מאירים, שהואיל וחיוב לבישת בגדי שבת נלמד מהפסוק [ישעיה נח, יג] "&**וכבדתו**^ מעשות דרכיך" ועל כך דרשו בגמרא [שבת קיג.] "וכבדתו - שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, וכי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותי", לכך אין נעלי אדם בכלל כבודו, וממילא אין ענין של נעלי שבת. ובספר הזכרון למרן בעל הפחד יצחק זצ"ל, עמוד קה, נכתב שם: "הנה מבנה גופו של אדם מתיחד משאר כל הנבראים בזה שהוא בעל קומה זקופה [ראה דר"ח פ"ג מ"א (מג.)]. קומה זו נקבעה על ידי חוט השידרה שלו, שנקודת מוצאו היא מעל לרגלים. לכך זקיפות הקומה מתגלית רק מעל לרגלים. ועתה הכלל הוא שבגדי שבת שייכים רק לאותם חלקי אדם בהם בולט שהוא מתבדל משאר בעלי חיים. לכך ראוי שבגדי שבת ילבשו אותם חלקי הגוף המשקפים את יחוד האדם... וממילא אין מקום לנעלי שבת".

<> פסחים קיב: "לא יצא יחידי בלילה לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות, מפני שאגרת בת מחלת היא, ושמונה עשרה רבוא של מלאכי חבלה יוצאין, וכל אחד ואחד יש לו רשות לחבל בפני עצמו". ותוספות חולין צא. "מכאן לתלמיד חכם שלא יצא יחידי בלילה - אומר ר"ת דדוקא נקט תלמיד חכם, משום דמזיקין מתקנאים בהם" [ראה להלן הערה 136]. וכן יוסיף לבאר בהמשך.

<> כמו שאמרו שם [ברכות מג:] "ואל יספר עם אשה בשוק. אמר רב חסדא, ואפילו היא אשתו. תניא נמי הכי, אפילו היא אשתו, ואפילו היא בתו, ואפילו היא אחותו, לפי שאין הכל בקיאין בקרובותיו". ובמדרש [במדב"ר י, ח] אמרו "לא יספר עם אשה בשוק, אפילו עם אשתו, ואין צריך לומר עם אשה אחרת, מפני טענת הבריות... הרחק מן הכיעור ומן הדומה לכיעור, שכך אמרו חכמים הרחק מחטא הקל שמא יביאך לידי חמור".

<> לשון המהרש"א [ברכות מג:]: "דקרי ליה פושע כו'. עיין פירוש רש"י. ויותר נראה לפרש 'פוסע' בסמ"ך, דקרי ליה פוסע על ראשי עם קדוש, דעל ידי שבא באחרונה צריך לפסוע עליהם, כההיא דפרק מצות חליצה [יבמות קה:] ברבי ישמעאל דאגב יוקריה הוה אזיל לאט ובא באחרונה, וא"ל אבדן מי הוא זה שמפסיע על ראשי עם קודש". וכן הוא בט"ז יורה דעה סימן רמד ס"ק ח.

<> אמרו חכמים [סנהדרין כג.] "נקיי הדעת שבירושלים... לא היו נכנסין בסעודה אלא אם כן יודעין מי מיסב עמהן", ופירש רש"י שם "אין נכנסין לסעודה כו' - שגנאי הוא לתלמידי חכמים לישב אצל עם הארץ בסעודה". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 243] כתב: "ישים האדם עצמו, כי לא יהיה אדוק עם הבריות, רק יהיה רואה ואינו נראה, כלומר שיהיה רואה את הבריות, ואל יהא נבדל מן הבריות לגמרי עד שלא ישגיח עליהם, אבל ישגיח על הבריות, ובזה הוא רואה אחרים, אבל אינו נראה מהם, כי לא יהיה לו חבור וצירוף אל הבריות. וכאשר עושה כך תלמודו מתקיים, כי כאשר יש לו יחוס ודמיון אל השכל, מקבל התורה השכלית. והשכל אשר הוא עומד באדם, יש לו דביקות באדם, ואינו דבק עם האדם עד שיהיה מעורב לגמרי השכל עם הגוף. וכך יהיה תלמיד חכם עם הבריות כענין זה לגמרי; שהוא נבדל מן הבריות, ואינו נבדל לגמרי. כלומר שיהיה לו חבור עם הבריות, אבל לא יהיו הבריות מעורבין עמו, כי אם יהיו הבריות מעורבין עמו, הרי הוא דומה אל שכל שהוא מוטבע בחומר, ואם הוא מוטבע בחומר, לא יקנה התורה השכלית. וכאשר התלמיד חכם הנהגתו בענין זה, אז תורתו מתקיימת. וזה כמו שאמרנו, כי התלמיד חכם צריך שיהיה חבור שלו אל הבריות יחוס השכל אל הגוף, כי התלמיד חכם נחשב כמו שכל אל שאר בני אדם שהם בעלי גוף, וכאשר הוא כך, ראוי לו התורה". וראה הערה 137.

<> נאמר [בראשית מה, כד] "וישלח את אחיו וילכו ויאמר אליהם אל תרגזו בדרך", ופירש רש"י שם "אל תפסיעו פסיעה גסה", ובגו"א שם אות יח כתב: "דריש גם כן לכך כתב בלשון 'תרגזו', ולא כתב 'אל תריבו בדרך', אלא דכל התרגזות אין לעשות, ומי שפוסע פסיעה גסה הוא עושה פעל נוסף, כמו 'למה הרגזתני להעלות אותי' [ש"א כח, טו], שפירושו כמו למה הרעשתני להעלות אותי על ידי כשפים. שכל פעל שאינו מסודר, הוא הרגזה והרעשה. ולפיכך דרשו דבהאי 'אל תרגזו' נכלל בו 'אל תפסיעו פסיעה גסה', שהוא פועל הרגזה". ובנתיב הזריזות ס"פ ב כתב על פסיעה גסה בזה"ל: "כל אשר ממהר בתנועה, דבר זה שינוי יוצא מן הסדר. ולפיכך מהירות ההליכה אסורה בשבת, כי השבת ראוי שיהיה בו מנוחה ושביתה, ואין ראוי שיהיה בו יגיעה ותנועה, אשר הוא שנוי הסדר, רק מנוחה" [הובא להלן פי"ז הערה 93].

<> נתיב יראת השם ס"פ ב, וז"ל: "אסור לאדם שילך ד' אמות בקומה זקופה, שנאמר [ישעיה ו, ג] 'מלא כל הארץ כבודו'. ורצה לומר, כי מאחר שמלא כל הארץ כבודו, אסור לו שילך בקומה זקופה מפני יראת שמים, שאין לילך בפני מלך בשר ודם בקומה זקופה, וזה מבואר".

<> לא לפסוע פסיעה גסה, ולא להלך בקומה זקופה.

<> (א) אל יצא כשהוא מבושם. (ב) אל יצא במנעלים המטולאים. (ג) אל יצא יחידי בלילה. (ד) אל יספר עם אשה בשוק. (ה) אל יכנוס אחרונה בבית מדרש. (ו) אל יסב במסיבה של עמי הארץ.

<> לא יפסיע פסיעה גסה, ולא יהלך בקומה זקופה, והם דבר אחד "שיהיה הליכה שלו בדרך העולם" [לשונו כאן].

<> פרק חמישי של פרקי אבות מתחיל עם המלים "בעשרה מאמרות נברא העולם", ולכך הוא נקרא "בעשרה".

<> אמרו שם במשנה "שבעה דברים בגולם, ושבעה בחכם וכו'", ובדר"ח שם [רלו.] כתב: כי השכל הוא מסודר, ולפיכך אמר שיש בו ז' מדות. כי הדבר הוא מסודר על ידי שבעה דברים, לא פחות ולא יותר, ועל ידם הוא מסודר לגמרי. ומפני שאמר כי החכם הוא מסודר כמו שראוי אל השכל, אמר שיש לו ז' מדות, אשר על ידם הוא מסודר. וזה כי כל סדר הוא השווי, ואם לא היה אל הסדר השווי לא היה זה סדר. ואשר יוצא מן הסדר, הוא יוצא מן השווי לגמרי. והשווי לגמרי הוא האמצע, שאינו נוטה לשום צד. והנה הנקודה האמצעית סדר שלה על ידי ז', וזה שהיא עומדת באמצע, אינו נוטה לא למעלה ולמטה, לא לפנים ולא לאחור, ולא לצדדין, עד שכל אמצעי סדר שלו ז', שהרי מה שאין כאן נטיה לא לימין ולא לשמאל, ולא לשום צד, שהם ששה צדדין, רק יש לה האמצעי דבר זה, הם ז' דברים לגמרי. וכנגד זה אמר שהחכם יש בו ז' דברים, שכולם הם מורים על הסדר, עד שהוא מסודר לגמרי". ושם תחילת משנה ח [רמט.] כתב: "כי הסדר הוא על ידי שבעה דברים, כמו שאמרנו". הרי ששה הם כנגד הצדדים, והשביעי הוא כנגד הנקודה האמצעית, שאינו צד. ולכך הדעה הראשונה מנתה ששה דברים, שהם כנגד הצדדים. והדעה השניה מנתה שבעה דברים, שהוסיפה גם את הנקודה האמצעית. וכמו שמצינו "ששת ימי בראשית" [ברכות לד:], וכן "שבעת ימי בראשית" [סנהדרין לח.]. וראה תפארת ישראל פ"א [לו:], ובסמוך הערה 129.

<> בדר"ח פ"ה מ"ז, וכמובא בהערה הקודמת. ומכנה את הספר "דרך חיים" בשם "למעלה", כי מחשיב את הספר דרך חיים ונתיבות עולם כדבר אחד, וכן למעלה פ"ה [לאחר ציון 62] כתב: "וכבר בארנו פחיתות הדור למעלה בפרק שנו". וכן למעלה פי"ב [לאחר ציון 35] כתב: "ולכך אמר [אבות פ"ב מ"י] 'ועקיצתן עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף', כי אלו דברים מביאים המיתה, כמו שהתבאר למעלה", ושם כוונתו לדר"ח שם. וראה למעלה בהקדמה הערה 71, פ"א הערה 153, פ"ה הערה 63, ופי"ב הערה 37.

<> צרף לכאן שיש "ששה סדרי משנה" [ב"מ פה:, ורש"י שם]. הרי שהסדר הוא שייך למספר ששה. ואמרו חכמים [חגיגה יד.] "חד אמר שש מאות סדרי משנה, וחד אמר שבע מאות סדרי משנה", והם הם הדברים שנתבארו כאן [ראה להלן פט"ו הערה 210]. וכן חזר וביאר להלן פט"ו [לאחר ציון 202].

<> לשון הגמרא שם: "תנו רבנן, ששה דברים נאמרו בעמי הארץ; אין מוסרין להן עדות ["אין מזמנין אותו לשמוע דבר להעיד עליו" (רש"י שם)], ואין מקבלין ממנו עדות, ואין מגלין להן סוד ["שום דבר סתר, לפי שהולך רכיל ומגלה" (רש"י שם)], ואין ממנין אותן אפוטרופוס על היתומים ["שחשוד על הגזל" (רש"י שם)], ואין ממנין אותן אפוטרופוס על קופה של צדקה, ואין מתלוין עמהן בדרך".

<> "המוצא אבידה חייב להכריז כדאמרינן באלו מציאות [בבא מציעא כא.], ועם הארץ לאו 'אחיך' הוא, דאינו עושה מעשה עמך" [רש"י שם].

<> פירוש - ששה הדברים שנאמרו שהם גנאי לתלמיד חכם [ברכות מג:], וששה הדברים שנאמרו בעם הארץ [פסחים מט:] הם דבר אחד, וכמו שמבאר.

<> לשונו בדר"ח פ"ב תחילת מ"ה [תקסה.]: "כי לפי הנראה הבור ועם הארץ... הם מי שלא למד תורה". לכך יש להם משפט דומה; מה תלמיד חכם מוגדר על ידי ששה דברים, כך עם הארץ מוגדר על ידי ששה דברים. ואודות שלדברים הפוכים יש מספר זהה, כן ביאר בנצח ישראל פ"ח [רה:], וז"ל: "כי הזמן הזה [שבין יז תמוז לתשעה באב] מיוחד שהוא מתנגד אל הקדושה, ולפיכך... אירע בו עשרה דברים, כי מספר עשרה מיוחד לדבר שהוא קדושה, כי כן אמרו [ברכות כא:] אין קדושה בפחות מעשרה". הרי הואיל והקדושה היא על ידי מספר עשרה, לכך ההתנגדות לקדושה היא גם כן על ידי מספר עשרה [ראה להלן פט"ו הערה 208].

<> ולא בדרך אומדנא. וכפי שכמה פעמים העמיד "חכמה" לעומת "אומדנא", וכגון בסוף ההקדמה לדר"ח [נ:] כתב: "ואם כי רבו הפירושים; יש מקצר, ויש מאריך... ועל המעיין לבחור את אשר יבחר מזולתו, אך בעיון, לא בדעת הראשון. כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים. אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא, כי דברים אלו אשר אמרנו הם דברי חכמה". ושם פ"ב תחילת מ"ה [תקסו.] כתב: "כבר אמרנו פעמים הרבה שאין דברי חכמים רק חכמה, ואינם דברי אנשים שהם מדברים לפי סברות האדם". ושם במשנה ט [תערב:] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי החכמים דברי חכמה גדולה". ושם משנה יא [תשפט:] כתב: "והבן הדברים אשר רמזנו פה, כי הם דברי חכמים באמת ובלי ספק, לא מכח סברא ואומדנא, רק באמת". ובבאר הגולה באר הששי [קצה:] כתב: "רק באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה". @**וכיון שהגענו לכך**^, שומה עלינו לברר, ממה בא לאפוקי כאשר מדגיש שאין לפרש דברי חכמים באומדנא ובסברא. זאת ועוד, הרי בדר"ח פ"א מט"ז [שפח.] כתב: "כי האומדנא הוא קרוב לודאי". ובבאר הגולה באר הששי [שיח:] כתב: "אומדנא, רוצה לומר הסברא מחייב זה... ואם לא היה הדעת והסברא מחייב אותם, לא היו דורשים ... וזהו לשון 'אומדנא נינהו'". ואם כן מה עוולה מצא המהר"ל בתיבת "אומדנא" כי רחק ממנה. ונראה, שבכל המקומות שבהם שלל המהר"ל את האומדנא [הובאו למעלה], העמיד את ה"אומדנא" לעומת "חכמה", שאע"פ שהאומדנא היא קרובה לודאי, מ"מ אין היא בגדר חכמה מחייבת, שהרי היא אינה תופסת את הדברים בצורה מחייבת ופנימית, אלא בצורה אפשרית וחיצונית, והדבר היה יכול להיות גם באופן אחר. אך "חכמה" תופסת הדברים מתוך ההבנה הפנימית שלהם, באופן שלא שייך שיתפרשו באופן אחר. הרי ההבדל בין "חכמה" ל"אומדנא" הוא שאע"פ שאידי ואידי הם דברי שכל ודעת, מ"מ החכמה בנויה על שרשים שקדמו לה, כאשר החכמה עולה מהם כענף העולה מן השורש. אך אומדנא וסברא, הם בגדר "כאן נמצא וכאן היה", ואינם מושרשים בחכמה פנימית קדומה. ובדר"ח פ"ה מט"ו [שנט:] כתב: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה... ואלו דברים הם ברורים מאד כאשר תבין אותם, והם הם דעת חכמים. ואף כי הרחבנו בדברים כמו אלו, כבר אמרנו כי כל זה שלא יעשה האדם דברי חכמים דברי סברא ואומדנא, רק כי כל דבריהם הם בחכמה העליונה". וראה במבוא לדר"ח עמוד 16, שדברים אלו נתלבנו שם.

<> והובא בהערה 121. ובתפארת ישראל פ"ז [קיז.] כתב: "כל אשר הוא מסודר, היציאה מן הסדר שלו הוא בו' פנים. כמו שתאמר הנקודה הזאת המיוחדת במקום זה, יש לה יציאה שיוצאת מן היחוד והסדר שלה לימין או לשמאל, או לפנים או לאחור, או למעלה או למטה. ואלו ו' דברים הם מה שיש לה נטיה מן היחוד והסדר שלה. אבל הבטול לגמרי הוא דבר זולת זה, והוא ענין שביעי. נמצא שהדבר יש לו יציאה בשבעה דברים. ואם כי זה שייך ברחקים הגשמיים, שיש אל הגשם ששה צדדים אלו אשר אמרנו. אבל בדברים הנבדלים לא שייך כל זה, מ"מ תמצא ג"כ ימין ושמאל בדבר שאינו גשמי, כמו שכתוב [דברים יז, יא] 'לא תסור מכל הדברים אשר יורוך ימין ושמאל'. הרי תמצא ימין ושמאל אף שלא בדבר הגשמי, רק הוא נאמר בבחינת הדבר המיוחד והמסודר, שלא יהיה יציאה לו מן היחוד והסדר. וכמו כן שייך לומר בכל הששה צדדין, עד שיהיה נשאר בסדר וביחוד שלו. ואין לו יציאה בשום בחינה מן היחוד והסדר לשום צד על ידי אלו ז' מצות בני נח, שהם לא תעשה. כי פעם יוצא בדבר זה מן יחודו, ופעם בהפכו, ופעם הוא בטול אליו לגמרי. ומי שהוא מבין, יבין באלו ז' מצות [של אדה"ר] אשר הם שומרים ומעמידים את האדם על יחודו ועל סדר שלו, כמו שהתבאר בחבור גבורות השם [פס"ו], כי יחודו וסדר שלו עומד על ידי שבעה, כי אי אפשר בפחות, לכך היו לו ז' מצות מעמידים אותו על יחוד שיש לו" [ראה להלן פט"ו הערה 207].

<> חוזר לבאר את הדבר השלישי מששה הדברים שהם גנאי לתלמיד חכם [ברכות מג:], והוא "אל יצא יחידי בלילה".

<> "שהרי יעקב נשאר יחידי והוזק" [רש"י שם].

<> "אמרה לה דעי שאחר שיגמור לזרות לא יבא לביתו לשכוב, שגנאי הוא לתלמידי חכמים לצאת בלילה, וישכב בגורן" [רש"י שם עמוד ב].

<> "וישכם בבקר - ולא קודם היום, ואע"ג דלאו יחיד הוה, וכל שכן יחידי" [רש"י שם].

<> "לך נא ראה - בעת שאדם יכול לראות" [רש"י שם].

<> "מאני דרבנן דבלו - בגדי התלמידים שבלים מהר, והם אינם בני מלאכה שיבלו בגדיהם. מחופיא דידהו - באין המזיקים ויושבין אצלם ומתחככים בהם" [רש"י שם].

<> לשון תוספות חולין צא. "מכאן לתלמיד חכם שלא יצא יחידי בלילה - אומר ר"ת דדוקא נקט תלמיד חכם, משום דמזיקין מתקנאים בהם, כדאמרינן [ברכות נד:] 'ג' צריכין שימור; מלך ותלמיד חכם וחתן'" [מובא להלן פט"ז (לאחר ציון 10)]. וכן אמרו [קידושין כט:] "הוה ההוא מזיק בי רבנן דאביי, דכי הוו עיילי בתרין אפילו ביממא הוו מיתזקי", ושם מובאים עוד כמה מעשים של רבנן ומזיקים. ואמרו חכמים [ברכות כג.] אמרו על רבי יוחנן שהיה נוטל עמו תפילין לשמירה, ופירש רש"י שם "וישמרוני מן המזיקין". והפני יהושע [ברכות ה.] כתב: "הני מאני דרבנן דבלו מחופיא דידהו, אלמא שדרך המזיקים להתקרב אצל לומדי תורה". וראה להלן הערה 140.

<> לכך התלמיד חכם עצמו נחשב לנבדל, כי נבדלות התורה חלה על לומדיה, וכמבואר למעלה הערה 114.

<> כפי שכתב בגו"א במדבר פכ"ג אות כב, וז"ל: "ענין השדים דבר חוץ לטבע ומנהגו של עולם, וזהו ששנינו [אבות פ"ה מ"ו] עשרה דברים נבראו בין השמשות, ויש אומרים אף המזיקים. וזה, כי כל השנוים שם הם דברים יוצאים מן הטבע ומנהגו של עולם. לפיכך נבראו בין השמשות, כלומר לא בששת ימי הטבע". ובגבורות ה' ס"פ נה [רמו:] כתב: "מעשה השדים שהם מזיקים, וכל פעולתם בלתי טבעית, כי הם ומעשיהם יוצאים מן סדר המציאות".

<> ענין זה מבואר יותר להלן ר"פ טז, וז"ל: "כי יש לאדם יותר פגעים משאר נמצאים... בשביל הנשמה העליונה אשר יש לאדם, שלא היה ראוי לפי הטבע ולפי המדריגה שיהיה לאדם אשר הוא מן התחתונים נשמה עליונה מן השמים, ולפיכך יש לו מקטרגים יותר כאשר יש לאחד דבר שאין ראוי לו... וכן התלמיד חכם מצד השכל שבו הוא נבדל מכלל שאר בני אדם... ולפיכך צריך האדם שישמור אותו הקב"ה מן המקטריגים", ושם מביא את דברי התוספות [חולין צא.] שהמזיקים מקנאים בתלמידי חכמים. ומדבריו כאן משמע שהואיל וקנאה נופלת בין שוים ["כלום מתקנא אלא חכם בחכם, וגבור בגבור, ועשיר בעשיר" (ע"ז נה.), וכמבואר בנר מצוה (לג:), ולמעלה פי"א הערה 32], לכך רוחניותו של התלמיד חכם מעוררת עליו קנאתם של הרוחניים. אמנם מדבריו להלן ר"פ טז מתבאר שכל מדריגה חשובה שיש לאדם מעוררת עליו קטרוגים ומזיקים "כאשר יש לאחד דבר שאין ראוי לו" [לשונו שם].

<> "אמר הקב"ה, אם שמרתם דברי תורה, אני משמר אתכם מן המזיקין" [דב"ר ד, ד]. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 69] ביאר שהדרכים הם בחזקת סכנה משום ששם שולטים הפגעים והמזיקין, כי אין שם ישוב האדם, ומ"מ כאשר מתחבר אז לתורה הוא ישמר, וכלשונו: "מה יעשה ויהיה לו חבור, יעסוק בתורה, כי התורה סדר שמירת העולם כמו שהתבאר. ולכך כאשר התחבר אל התורה, הרי יש לו לויה וחבור אל סדר העולם. ושמירת הסדר מציל מן הפגעים אשר לא ישלטו, כי אין הפגעים שולטים רק כאשר פורש מן העולם... אבל כאשר הוא מתחבר אל התורה, יש לו לויה אל סדר העולם, ובשביל זה אינו יוצא מן ישוב העולם, והדבר הזה הוא אל האדם לויה גמורה. ואם נחשב לאדם לויה כאשר יש לו התחברות אל בני אדם, כי אז אינו נחשב שהוא לעצמו, ולכך כאשר יש בני אדם עמו יש לו לויה, שאז הוא מתחבר אל הבריות שהם העולם, ואם דבר זה הוא לויה שלו, כל שכן כאשר יתחבר אל התורה, שהיא סדר כל העולם, ובה נמצא הכל, שיש לו לויה גמורה, שמתחבר אל העולם, ואינו נבדל ממנו שיהיו שולטין בו הפגעים". ואמרו חכמים [ברכות ה.] "כל הקורא קריאת שמע על מטתו מזיקין בדילין הימנו, שנאמר [איוב ה, ז] 'ובני רשף יגביהו עוף', ואין 'עוף' אלא תורה, שנאמר [משלי כג, ה] 'התעיף עיניך בו ואיננו', ואין 'רשף' אלא מזיקין, שנאמר [דברים לב, כד] 'מזי רעב ולחומי רשף וקטב מרירי'". והפני יהושע שם כתב: "יש להקשות, דלפי זה לא הוה ליה למימר 'כל העוסק בקריאת שמע מזיקין בדילין הימנו', אלא 'כל העוסק בתורה', דהא האי קרא ד'התעיף עיניך' לאו בק"ש לחוד איירי, אלא בכל התורה. ואפשר משום דכל העוסק בתורה ודאי שאין המזיקים בדילין הימנו לגמרי, דהא לקמן [ברכות ו.] אמרינן להיפך... הני מאני דרבנן דבלו מחופיא דידהו, אלמא שדרך המזיקים להתקרב אצל לומדי תורה, אלא שאין בהם כח להזיקן. מה שאין כן בק"ש, בדילין לגמרי... וא"כ לפי זה על כרחך דחקינן לקרא ד'אין עוף אלא תורה' לענין קריאת שמע".

<> רומז בלשונו לפסוק [שמות יב, כב] "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר", ופירש רש"י שם "ואתם לא תצאו וגו' - מגיד שמאחר שנתנה רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע". ו"צדיק" ודאי כולל תלמיד חכם. הרי שאסור לת"ח לסמוך על תורתו ולצאת מביתו במקום אשר שולטים המזיקים. ובנתיב דרך ארץ ס"פ א כתב: "במדרש [ילקו"ש ח"א רמז רו] 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר', מגיד משנתנה רשות למלאך אין מבחין בין צדיק לרשע... וכן אתה מוצא שהיו האבות והנביאים נוהגין בדרך ארץ, שנאמר [בראשית כב, ג] 'וישכם אברהם בבוקר', [בראשית כח, יח] 'וישכם יעקב בבוקר'... והלא דברים קל וחומר; ומה אם אבות העולם והנביאים שהלכו לעשות רצון של מי שאמר והיה העולם נהגו בדרך ארץ, על אחת כמה וכמה שאר כל אדם... בארו בזה כי אבות העולם שהיה השם יתברך עמהם בכל הליכתם, ויש לעלות על הדעת שלא היה נחשב אצלם כלל הנהגת דרך ארץ, שהוא הנהגת האדם במה שהוא אדם. ודבר זה אינו בודאי, כי היו נוהגים בדרך ארץ. ואם היה השם יתברך נוהג עמהם בנסים חוץ להנהגת העולם, היה זה לשעה בלבד ולהכרח. אבל זולת זה היה הנהגתם על פי דרך ארץ, כי דרך ארץ הוא הנהגת העולם הזה, ומי שאין נוהג בדרך ארץ ואינו בעל עולם, אינו נחשב מן המציאות כלל. על כן אל יקל האדם בדברים שהם דרך ארץ, כי קדמה דרך ארץ לתורה".

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 184]: "אבל כאשר עוסק בתורה, דבר זה נקרא 'אור', והאור הוא יום, כמו שנאמר [בראשית א, ה] 'ויקרא ה' לאור יום'. וכמו שביום לא נמצאו המזיקים, שאינם שולטים רק בלילה, כך כאשר עוסק בתורה יש לו אור, שאין נמצא בו המזיקים הרודפים אחר האדם, והתורה מצלת אותו מן הפגעים אשר רודפים אחר האדם להפסיד אותו". ורש"י [שמות יב, כב] כתב: "לילה רשות למחבלים הוא, שנאמר [תהלים קד, כ] 'בו תרמוש כל חיותו יער'". ובדר"ח פ"ג מ"ד [קכד:] כתב: "ובלילה נתנה רשות למזיקין להיות שולטין בו".

<> פירוש - ששת הדברים [ולפי הי"א הם שבעת הדברים] שהוזכרו כאן שאם ת"ח אינו נוהג בהם יש לו בזה גנאי [ברכות מג:]. (א) אל יצא כשהוא מבושם. (ב) אל יצא במנעלים המטולאים. (ג) אל יצא יחידי בלילה. (ד) אל יספר עם אשה בשוק. (ה) אל יכנוס אחרונה בבית מדרש. (ו) אל יסב במסיבה של עמי הארץ. (ז) לא יפסיע פסיעה גסה, ולא יהלך בקומה זקופה.

<> בפרקים הקודמים. והמדות הן; ענוה [פרק ב], לא להיות בעל תאוה גופנית [פרק ג], התמדה [שם], לימוד בלילה ומתוך הדחק [פרק ד], להבדל מהבריות במדה מסויימת [שם], חזרה תמידית בפה [שם], להמנע משבוש דרך הלימוד [פרק ה], לימוד מרב ובחבורה [פרק ו], לימוד לשמה וללמדה לאחרים [פרקים ז, ח], ליזהר בברכת התורה [שם], ללמוד מרב הגון וללמד לתלמיד הגון [פרק ח], מעלת לומדי התורה ולימוד תשב"ר ובני עניים [פרקים ט-יג]. נמצא שזהו משפט מסכם לפרקים שנשנו עד כה, שיוחדו לבאר את האופן הראוי שיש ללמוד את התורה. ומעתה ואילך יעסוק בנושאים אחרים.

נתיב התורה פי"ג, עמוד PAGE כ

PAGE קצט

PAGE כ NT14