%[פ"ו מ"א]

**שָׁנוּ חֲכָמִים בִּלְשוֹן הַמִשְׁנָה, בָּרוּךְְ שֶׁבָּחַר בָּהֶם וּבְמִשְׁנָתָם.**

#**שנו חכמים**.= הפרק הזה אינו מן המשניות, כי המשניות אינם רק חמשה פרקים בלבד; פרק משה קבל (למעלה פרק א), ופרק רבי אומר (למעלה פרק ב), ופרק עקביא בן מהללאל (למעלה פרק ג), ופרק בן זומא (למעלה פרק ד), ופרק בעשרה (למעלה פרק ה). ויש לך לדעת כי אלו חמשה פרקים שָֹם התנא כנגד חמשה חומשי התורה, שכמו שהתורה יש לה חמשה חומשים, כך יש חמשה פרקים בדרך ארץ, שהם דברי מוסר. כי 'אם אין תורה אין דרך ארץ, ואם אין דרך ארץ אין תורה' (למעלה פ"ג מי"ז), ולפיכך תלוים זה בזה, ושני הדברים שהם תלוים זה בזה ראוי שיהיה נחשב זה כזה. ולכך שָֹם חמשה פרקים בדרך ארץ גם כן, כמו שיש בתורה חמשה חומשים. וכשם שהתורה התחילה סדר היחוס מ"בראשית" (בראשית א, א), ומסדר ספור הדורות זה אחר זה, וכנגד זה מתחיל (למעלה פ"א מ"א) 'משה קבל תורה', ומספר כל הפרק המשך הקבלה דברי מוסר זה מזה עד סוף הפרק. ולפיכך הפרקים הם חמשה, וכל החמשה פרקים דבריהם בענין המוסר בלבד. ואף כי בקצת המקומות דברו בענין התורה, הלא אין דבר זה עיקר כלל, רק אגב גררא.

#**ולכך בזאת**= הברייתא בא לבאר מעלת התורה, כדי לקשר התורה עם דרך ארץ לגמרי. וכל הברייתא הזאת הכל נאמר על התורה, ולהודיע כי מעלת התורה על דרך ארץ. רק בשביל שעיקר\* משנתו על המוסר, שהוא דרך ארץ, ולכך לא שנה רק חמשה פרקים דברי מוסר, ובברייתא, שהיא תוספת\*, שנה מעלת התורה, והוסיפה על המשנה תוספת בלבד.

#**וזה שאמר**= 'שנו חכמים בלשון המשנה', כי הברייתא הזאת שנויה לגמרי בלשון המשנה, כי דרך הברייתא להאריך, ולא לשנות בקצרה כמו המשנה. ועוד, כי דרך הברייתא להביא דרשות מן המקראות, וזהו ענין הברייתא לדרוש הכתובים, ולא לשנות הדברים כמו המשנה. ומפני כי הברייתא זאת נשנית להוסיף על המשנה, אמר 'שנו חכמים בלשון המשנה', שיהא זה תוספת על המשנה.

#**ומפני שאמר**= ש'שנו חכמים [בלשון המשנה]', וכל הפרקים הם מדברי חסידות, כי מאן דבעי למהוי חסידא יעסוק במילי דאבות (ב"ק ל.), ומדת חסידות היא לאהוב את החכמים, ולהזכירם לשבח, ולכך אמר 'ברוך שבחר בהם'. ופירושו 'ברוך' השם יתברך 'שבחר' בחכמים, שהרי אמר (ר' דברים יז, יא) "לא תסור ימין ושמאל". ובחר 'במשנתם', שהרי אמרו במסכת עירובין (כא:) חביבין דברי סופרים מדברי תורה, והנה בחר במשנתם. ואין לפרש 'ברוך' האדם 'שבחר בהם ובמשנתם', דאם כן היה לו לומר 'ברוך מי שבחר'. ועוד, תינח 'שבחר במשנתם', אבל 'בחר בהם', מה שייך בחירה בזה. ועוד, 'שילמד משנתם' מבעי ליה.

%[פ"ו מ"ב]

**רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר כָּל הָעוֹסֵק בַּתּוֹרָה לִשְׁמָהּ, זוֹכֶה לִדְבָרִים הַרְבֵּה, וְלֹא עוֹד אֶלָּא שֶׁכָּל הָעוֹלָם כֻּלּוֹ כְּדַאי הוּא לוֹ, נִקְרָא רֵעַ, אָהוּב, אוֹהֵב אֶת הַמָּקוֹם, אוֹהֵב אֶת הַבְּרִיּוֹת, מְשַׂמֵּחַ אֶת הַמָּקוֹם, מְשַׂמֵּחַ אֶת הַבְּרִיּוֹת, וּמַלְבַּשְׁתּוֹ עֲנָוָה וְיִרְאָה, וּמַכְשַׁרְתּוֹ לִהְיוֹת צַדִּיק חָסִיד יָשָׁר וְנֶאֱמָן, וּמְרַחַקְתּוֹ מִן הַחֵטְא, וּמְקָרַבְתּוֹ לִידֵי זְכוּת, וְנֶהֱנִין מִמֶּנּוּ עֵצָה וְתוּשִׁיָּה בִּינָה וּגְבוּרָה, שֶׁנֶּאֱמַר לִי עֵצָה וְתוּשִׁיָּה אֲנִי בִינָה לִי גְבוּרָה, וְנוֹתֶנֶת לוֹ מַלְכוּת וּמֶמְשָׁלָה וְחִקּוּר דִּין, וּמְגַלִּין לוֹ רָזֵי תוֹרָה, וְנַעֲשֶׂה כְּמַעְיָן הַמִּתְגַּבֵּר וּכְנָהָר שֶׁאֵינוֹ פּוֹסֵק, וְהוֶֹה צָנוּע וְאֶרֶךְ רוּחַ, וּמוֹחֵל עַל עֶלְבּוֹנוֹ, וּמְגַדַּלְתּוֹ וּמְרוֹמַמְתּוֹ עַל כָּל הַמַּעֲשִׂים:**

#**העוסק בתורה לשמה**= וכו'. מה שאמרו 'לשמה' דווקא, כי כאשר למד תורה לשמה יש לו מעלת התורה, שהרי הוא לומד לשמה. אבל אם למודו שלא לשמה, אין לו מעלת התורה כלל, שהרי אין למודו לשמה, אבל כדי לקנות כבוד וכיוצא בזה, אין לו מעלת התורה כפי מה שראוי. וכל המעלות אשר זכר כאן הם מפני עצם מעלת התורה. ומעתה אם למודו בתורה לשמה, יש לאדם המעלה אשר ראויה לתורה עצמה. אבל אם אין למודו לשמה, אין לו המעלה שראוי אל התורה עצמה, שהרי אין למודו לשמה.

#**ואמר**= ש'זוכה לדברים הרבה'. ואין לפרש שרצה לומר אלו דברים שמספר והולך, שהרי אחר כך אמר 'ולא עוד', והוא מילתא בפני עצמו. אבל פירוש מה שאמר ש'זוכה לדברים הרבה', כי ראוי אליו טובות הרבה; בין לאורך ימים, ובין לעושר וכבוד, וכל הטובות, הכל ראוין אליו. ואחר שאמר ש'זוכה לדברים הרבה', והם טובות הרבה, אמר 'ולא עוד', שיקנה על ידי התורה מעלה עליונה, והם כל המעלות שזכר אחר כך, שהם ראויות בפרט למי שעוסק בתורה\*.

#**ואמר**= 'שכל העולם כדי הוא לו'. פירוש שכל העולם הוא ראוי למי שעוסק בתורה לשמה, וזה מפני כי התורה היא על העולם הטבעי. ודבר זה בארנו פעמים הרבה איך התורה היא על העולם, ועיין למעלה אצל (פ"ה מכ"ב) 'הפוך בה דכולא בה'. ודבר זה רמזה התורה, כי התחלת בריאת העולם היא בבי"ת, ואילו התחלת התורה היא באל"ף, שנאמר (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך", להודיע כי מעלת התורה היא קודמת. ורמז זה דוד במזמור (תהלים יט, ב) "השמים מספרים כבוד אל", שזה המזמור יש בו ז' פסוקים; "למנצח מזמור לדוד" (שם פסוק א), "השמים מספרים כבוד אל", והם שבע פסוקים, עד "תורת ה' תמימה" (שם פסוק ח), ופסוק "תורת ה' תמימה"\* הוא השמיני. וידוע כי העולם הזה נכלל בז', שהם ימי בראשית, והתורה היא על העולם. ולכך סידר פסוק "תורת ה' תמימה", שהוא מדבר מן התורה, בפסוק שמיני. וזה טעם כי מזמור תמניא אפי (תהלים פרק קיט) יש בו שמונה פסוקים, מפני שכל המזמור מיוסד על התורה, שהיא על העולם הזה, שהוא נכלל במספר ז', שהם ז' ימי בראשית, והתורה היא על העולם, ולכך ראוי לה מספר שמונה. והדברים האלו נתבארו בספר התפארת, ובשאר מקומות.

#**ובירושלמי**= (פאה פ"א ה"א) רבי ברכיה ורבי חייא דכפר תחומין; חד אמר, אפילו כל העולם כלו אינו שוה לדבר אחד מן התורה. וחד אמר, אפילו כל מצות התורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה. רבי [א]בא בשם רב אחא, כתוב אחד אומר (משלי ח, יא) "וכל חפצים לא ישוו בה", וכתוב אחד אומר (משלי ג, טו) "וכל חפציך לא ישוו בה", "חפציך" אלו אבנים טובות ומרגליות, "וכל חפצים" אלו דברי תורה, שנאמר (ירמיה ט, כג) "כי באלה חפצתי", עד כאן. ומזה תראה כי התורה היא נבדלת מן העולם הזה, כי התורה היא שכלית, וכל העולם הוא גשמי. ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה. כי העולם, אף על גב שיש בו חכמה, אין בהם החכמה העליונה, שהיא שכל גמור, רק 'שכל האדם' נקרא. אבל התורה היא חכמה עליונה\*, חכמה גמורה. ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה.

#**ולמאן דאמר**= אף המצות, כי המצות הם על ידי מעשה האדם הגשמי, ולפיכך כל מצות התורה, שהם מעשה אדם הגשמי, אינן שוות לדבר אחד מן התורה. כי כל מצות התורה, אף על גב שיש בהם החכמה, הרי המצוה היא על ידי מעשה גשמי, והתורה היא החכמה בלבד, ועוד יתבאר זה. ולפיכך אמר כאן שכל העולם כלו כדי הוא לו, ורוצה לומר כי כדי העולם הזה שיהיה אל זה מי שעוסק בתורה לשמה, כי העולם כולו הוא תחתיו.

#**שנקרא ריע**= וכו'. פירוש, שהוא ריע אל הקב"ה, וגם הוא ריע אל הבריות. ושם 'ריע' נופל על שנים שיש להם שתוף וחבור, כי כאשר יאמר ראובן הוא ריע שמעון, וממילא הוא גם כן שגם שמעון ריע ראובן, כי השם הזה בא על שני רעים ביחד. ומכל מקום אין לשון 'ריע' רק על שנים שיש להם שתוף וחבור יחד. אבל האהבה מצד מה הוא יותר, שנפשו קשורה בנאהב. תדע לך דכתיב (ויקרא יט, יח) "ואהבת לרעך כמוך", אם כן גדול לשון אהבה מלשון ריע, כי האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו. ומכל מקום לשון 'רעים' נאמר על שני דברים שיש להם חבור ביחד; זה לזה, וזה לזה. אבל אפשר כי ראובן אוהב את שמעון, ושמעון אינו אוהב את ראובן, אלא אם כן יאמר שראובן הוא אוהבו של שמעון, כי לשון זה בודאי נאמר כאשר ראובן הוא אוהב של\* שמעון, ושמעון גם כן אוהבו של ראובן, ולא שיאהב ראובן את שמעון ושמעון אינו אוהב את ראובן. ואפילו אם ראובן אוהב את שמעון ושמעון אוהב את ראובן, מכל מקום לא נקראים 'רעים', כי אין לשון 'ריע' רק בשביל שיש להם שתוף וריעות ביחד. ולכך אמר כי מי שעוסק בתורה לשמה נקרא ריע למקום ולתחתונים. וזה כי התורה היא דביקות אל השם יתברך ואל התחתונים, ולפיכך מצד הזה הוא ריע אל השם יתברך ואל התחתונים.

#**ואמר שנקרא**= "אהוב, אוהב את המקום אוהב את הבריות וכו'". כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב, והתאחדות לגמרי. ומי שלומד תורה לשמה, הנה יש לו קשור ודביקות עם השם יתברך, והשם יתברך עמו, וכן יש לו חבור עם הנמצאים כולם. ודבר זה מבואר איך כל הנמצאים יש להם קשור וחבור עם התורה, והתורה עם השם יתברך. כי התורה היא סדר הנמצאים אשר סדר השם יתברך, וזה שאמרו (ב"ר א, א) שהיה הקב"ה מביט בתורה וברא את העולם. ובשביל כך יש לכל הנמצאים חבור אל התורה, שבה(-ם-) נברא הכל, והתורה היא הסדר שמסודר ומתחייב מן השם יתברך. ולפיכך מי שעוסק בתורה לשמה, אחר שעוסק בתורה לשמה, והתורה יש לה קשור עם השם יתברך, בשביל זה נקרא ריע למקום, וכן נקרא מצד זה ריע לבריות. וכבר התבאר זה למעלה גם כן בפרק בעשרה.

#**ובפרק חלק**= (סנהדרין צט:) כל העוסק בתורה לשמה משים שלום בין פמליא של מעלה ובין פמליא של מטה, שנאמר (ישעיה כז, ה) "או יחזק במעוזי יעשה שלום לי שלום יעשה לי". רב אמר, כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מלטה, שנאמר (ישעיה נא, טז) "לנטוע שמים וליסוד ארץ". ורבי יוחנן אמר, אף מגין הוא על העולם, שנאמר (שם) "ובצל ידי כסיתיך". ריש לקיש אמר, אף מקרב הגאולה, שנאמר (שם) "ולאמר לציון עמי אתה", עד כאן.

#**אלו החכמים**= כולם באו לבאר מעלת התורה לשמה. ואמר כי אם לא היתה התורה לשמה, היו העליונים והתחתונים מחולקים, כי העליונים אין ספק שהם מחולקים מן התחתונים, במה שאלו הם עליונים, ואלו הם תחתונים. אבל מצד כי הנמצאים העליונים והתחתונים כולם הם מתחברים לתורה, במה שהתורה היא מן עליונים לתחתונים, ולפיכך התורה היא\* משים שלום בין פמליא של מעלה ובין פמליא של מטה, עד שהם אחד כל הנמצאים כולם, מתקשרים ומתחברים ביחד. ולפיכך הלומד תורה לשמה משים שלום בין פמליא של מעלה ובין פמליא של מטה. וזהו הריע שאמרו, שהוא ריע לעליונים ולתחתונים, ונקרא 'ריע' אל הקב"ה.

#**ורב סבר**= כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מטה. וזה כי כאשר היה פירוד בין העליונים והתחתונים, אין כאן עולם שלם, כי אין העולם מתקיים לחצאין. ולפיכך אם העולם אחד, אז יאמר לדבק טוב\* (עפ"י ישעיה מא, ז), ולקישור הזה אחד\*, והאחד הוא\* מחזיק את האחד, מצד כי העולם שלם. אבל אם אין העולם הזה אחד מקושר, אינו מקוים. ומפני זה כאשר\* עוסק בתורה לשמה, מחבר פמליא של מעלה ופמליא של מטה, הרי דבר זה נחשב כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מטה. ועוד, כי התורה היא יסוד עליונים והתחתונים, כי כאשר יש לעליונים ולתחתונים חבור אל התורה, דבר זה בעצמו הוא יסוד עליונים ותחתונים, כי אין קיום\* אל העולם כי אם על ידי התורה. ולפיכך אמר כאילו בנה פלטרין של מעלה ושל מטה.

#**ורבי יוחנן**= שאמר שמגין הוא על כל העולם כלו, רוצה לומר כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך. ומפני זה העולם מתלונן בצלו של הקב"ה, כמו שמביא קרא (ישעיה נא, טז) "ובצל ידי כסיתיך". ודבר זה מבואר, כי על ידי התורה יש לעולם דביקות אל השם יתברך. ומפני שיש לעולם דביקות בו יתברך, ומפני זה מגין הוא על כל העולם.

#**וריש לקיש**= אומר, אף מקרב את הגאולה. ודבר זה כמו שאמרו בברייתא זאת (להלן משנה ג) "שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה, שנאמר (שמות לב, טז) 'חרות על הלוחות', אל תקרי 'חָרות', אלא 'חֵירות'". ואיך לא יהיה זה, כי כח האומות אינו רק בעולם הזה בלבד, שבעולם הזה ממשלת המלכיות, והתורה מדריגתה ומעלתה על העולם הזה, ולפיכך העוסק בתורה הוא בן חורין מן שעבוד המלכיות, כמו שיתבאר לקמן, כי אין מגיע לשם ממשלת האומות, שאין להם רק עולם הזה דוקא. וזה שאמר כאן 'אף מקרב את הגאולה', לצאת מן המלכיות, כי אין הגאולה רק שראוי לישראל שיצאו מן האומות. והעוסק בתורה לשמה הוא קונה מדריגה נבדלת שכלית, ובשביל כך יצאו ישראל מן האומות החומריים, ולפיכך אמר שהוא מקרב את\* הגאולה.

#**ותבין כי**= כל אחד מן החכמים הוסיף מעלה, ולכן קאמר כל אחד לשון 'אף', ומה שמדבר ריש לקיש, שהוא מקרב את הגאולה, הוא יותר על הכל. כי הראשון לא יאמר רק שהתורה היא קשור כל העולם. ורב הוסיף שהתורה היא יסוד כל העולם, ולפיכך אמר 'כאילו בנה פלטרין של מעלה ומטה'. ורבי יוחנן הוסיף כי על ידי התורה העולם הוא תחת הקב"ה, ודבר זה יותר מעלה וקירוב אל השם יתברך. וריש לקיש הוסיף שמקרב את הגאולה, שמוציא ישראל מרשות האומות להתדבק בו יתברך, וזהו המעלה היותר עליונה, שהעוסק בתורה לשמה מתעלה למעלה למעלה, והבן זה היטב. ופירוש זה ברור למי שמבין דברי חכמים.

#**והנה התבאר**= כי מי שעוסק בתורה לשמה הוא מחבר עליונים ותחתונים, וזהו שאמר בכאן שנקרא "ריע" ו"אהוב". ואמר "נקרא ריע ואהוב" סתם, ולא אמר 'נקרא ריע ואהוב למקום', מפני שרצה לומר שהוא ריע למקום ולבריות, ולכך אמר ש"נקרא ריע [ו]אהוב" סתם, ובמה שאמר ש"נקרא ריע ואהוב" סתם נכלל בזה למקום ולבריות. אבל אצל אוהב, אין שייך לומר 'שנקרא אוהב', כי אחרים קוראים לו השם, וכאשר אחרים אוהבים וקוראין אותו 'אהוב', או שנקרא אצלם 'ריע', נכלל בזה למקום ולבריות. אבל אצל 'אוהב', אין אחרים קוראים לו 'אוהב', ולכך אין לכלול "אוהב את המקום אוהב את הבריות" בזה שאמר "אוהב", והוצרך לפרש בפירוש "אוהב את המקום אוהב את הבריות". וכבר התבאר ההפרש שיש בין ריע ובין אוהב, כי שניהם שייכים במי שעוסק בתורה לשמה; כי הקירוב והשייכות שיש לתורה אל השם יתברך, וכל הנמצאים יש להם שייכות ושתוף אל התורה, ולכך מי שעוסק בתורה לשמה נקרא ריע למקום וריע לבריות. ומצד הקשור של אהבה שיש לעוסק בתורה, "נקרא אהוב ואוהב את המקום".

#**ואמר כי**= הוא "משמח את המקום משמח את הבריות". ופירוש דבר זה כי השמחה מצד השלימות, ודבר זה ביארנו בכמה מקומות. וכשם שהאבל הוא כאשר יש לאחד הפסד והעדר, וכך כאשר יש לאחד שלימות, אז נמצא השמחה, ולפיכך האדם שמח כאשר מגיע לו שלימות. וזהו שאמר שהוא "משמח את המקום", כי התורה שלימות האדם, ובתורה השלמת הכל. וכאשר הנמצאים בשלימות נאמר (תהלים קד, לא) "ישמח ה' במעשיו", שהם שלימים. ולפיכך העוסק בתורה לשמה משמח את המקום, כי אין לך מדה יותר מזה שהיא שלימות הנמצאים כי אם על ידי התורה, ולפיכך משמח את המקום. ובזה בעצמו משמח את הבריות מצד השלימות שבו. ואל יקשה לך מה ענינו אל הבריות, שישמח את הבריות. כי אין דבר זה קשיא, כי כבר אמרנו כי התורה שלימות כל העולם, ולפיכך ראוי מי שעוסק בתורה שיהיה משמח את הבריות.

#**ואמר ומלבשתו ענוה**=\*. דבר זה בארנו בכמה מקומות למעלה כי הענוה היא מדה ומעלה נבדלת, והפך זה גסות רוח, שהיא מדה שייכה אל מי שהוא חמרי, וכשמו כן הוא, שהגסות הוא שייך לחומר שיש בו גסות. ובארנו דבר זה למעלה (פ"ד מ"י) כי משה רבינו עליו השלום, שהיה "איש האלקים" (דברים לג, א), עד שהיה נבדל מן החומר לגמרי, ובו היה מדת\* ענוה מכל האדם אשר על פני האדמה (במדבר יב, ג). שתראה מזה כי הענוה היא מדה נבדלת מן החומר. ולא זכה משה לתורה רק בשביל הענוה, וכמו שאמרו בפרק רבי עקיבא (שבת פט.) 'הואיל ומעטת את עצמך תקרא על שמך', מוכח שזכה משה לתורה בשביל הענוה. וכך בעצמו התורה מביאה לידי ענוה, שהם שני דברים תלוים זה בזה; התורה בענוה, והענוה בתורה. ובנתיב הענוה יתבאר עוד דבר זה באריכות איך בעל הענוה ביותר מכל המדות הוא מסולק מן החמרי, ודבר זה מבואר למעלה גם כן.

#**ואמר "ויראה"**=, רצה לומר שהוא ירא שמים. דבר זה מבואר למעלה אצל (פ"ג מי"ז) "אם אין יראה אין חכמה, אם אין חכמה אין יראה", וכן אצל (למעלה פ"ב מ"ה) "אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד"\*, שהיראה והחכמה הם שני דברים נתלים זה בזה, ואצל החכמה היא היראה, ואצל היראה היא החכמה. ואין לכפול הדברים, שהם מבוארים במקומם.

#**ואמר "ומלבשתו ענוה ויראה"**=. מפני כי המדות האלו חשובות ומפוארות, נותנות\* לאדם מלבוש של תפארת. שכך הם כל המדות החשובות, תפארת לבעל המדה, כמו שאמרו (למעלה פ"ב מ"א) "איזה דרך ישרה כל שהיא תפארת לעושיה", ולכך אמר "ומלבשתו". ועוד, כי לגודל מעלת המדה, שהיא הענוה והיראה, עד שהם מעלות עליונות, כאשר ידוע מענין הענוה והיראה, שייך באלו שתי מדות "ומלבשתו", כי המלבוש הוא על האדם מבחוץ\*. כי אלו שתי מדות בפרט הנה מדות אלקיות עד שאינן אנושיים\*, כמו שידוע למבינים ממעלתם, ושייך בזה "ומלבשתו". כמו שאמר הכתוב (משלי כב, ד) "עקב ענוה יראת ה'", ומה שעשתה החכמה עטרה לראשה, דכתיב (תהלים קיא, י) "ראשית חכמה יראת ה'", עשתה ענוה עקב לסוליותה, דכתיב "עקב ענוה יראת ה'". הרי אלו שתי מדות הם העליונות, ומפני מעלתם אמר "ומלבשתו", כי המלבוש הוא על האדם.

#**אבל**= צדיק וחסיד ישר ונאמן\* בזה אמר "ומכשרתו להיות צדיק חסיד ישר ונאמן". הנה בכאן ארבעה תוארים, שאין זה כזה. ופירוש, ארבעה\* תוארים האלו נקרא האדם; "צדיק" כאשר עושה דבר שהוא ראוי לעשות, כי "צדיק ה' צדקות אהב" (תהלים יא, ז). וידוע כי ראוי שיתן צדקה לעני, שהוא בערום ובחוסר כל, ואיך לא יתן אליו צדקה. אמנם החסיד הוא שהוא עושה לפנים משורת הדין, ודבר זה הוא עושה מצד החסידות והטוב כאשר עושה לפנים משורת הדין, וזהו מדת החסיד. ויש דבר שנותן היושר והמשפט לעשות, וזה נקרא יושר, וזהו מדה שלישית. אמנם יש עוד מדה שהוא נאמן, שאינו משנה ואינו משקר באמונתו.

#**ואלו**= ד' מדות כוללות כל המדות; כי יש דבר שראוי לעשות מצד החסד ולפנים משורת הדין, מצד שראוי שיהיה האדם טוב וחסיד. ויש שראוי לעשות מצד שכך הוא ראוי. ומדה זאת בין החסיד ובין הישר; כי החסיד הוא עושה\* לפנים משורת הדין לגמרי, והישר\* שאינו מחליף דבר המשפט כלל. ואילו הצדיק הוא עושה הדבר הראוי, אף על גב שאינו משפט, וגם אינו חסידות לגמרי, שהוא לפנים משורת הדין. והוא כמו מדת הצדקה, שאין הצדקה חסד, כי מאחר שהוא לעני, אין ראוי שלא ירחם על העני. וגם אין זה משפט גמור, כי אין חיוב אליו כלל, רק ראוי שיתן צדקה. וזהו שמזכיר כאן "צדיק חסיד ישר".

#**ואלו ג' מדות**= נזכרים אצל השם יתברך בהנהגת עולמו; "כי אני ד' עושה חסד משפט וצדקה בארץ" (ירמיה ט, כג). הרי לך כי הוא יתברך מנהיג עולמו בג' מדות הללו, והם הם שנזכרים כאן גם כן. ולפעמים תמצא אדם שהוא חסיד לעשות דבר לפנים משורת הדין מצד שהוא איש טוב מוותר, ואינו עושה הדבר שהוא דין ומשפט, כי זה מצד מדה אחרת, שהוא ישר. ויש שהוא עושה הטוב והחסד, שהוא לפנים משורת הדין, וגם עושה דבר שמדת הדין נותן, הוא המשפט, ואינו עושה דבר שהוא ראוי לעשות, כמו הצדקה, וכיוצא בזה מן הדברים אשר הם ראוים לעשות. אבל באלו ג' מדות, החסיד והישר והצדיק, נכלל\* הכל.

#**והמדה הרביעית**= דהוא נאמן, שעומד באמונתו. כל שלשה הראשונים הם מדות לאדם, ואין המדה דבר עצמי אל האדם, זולת כאשר האדם הוא נאמן, דבר זה נחשב\* ענין עצמי. כי מי שהוא נאמן הוא מורה על שהוא מציאות חזק, ולכך הוא עומד באמונתו. וזהו (חבקוק ב, ד) "צדיק באמונתו יחיה", כי כאשר הוא בעל אמונה, ועומד בחוזק אמונתו בלי שנוי, וזהו מורה על מציאות חזק בעצמו, ולכך יחיה באמונתו, עד שהוא עומד קיים. ולכך כאשר זכר ג' מדות אשר הם תארים לאדם, והם כוללים כל המדות; כי יש דברים שהוא עושה מצד חסד ולפנים משורת הדין, ויש מצד המשפט שהוא ישר וחייב לעשות, ויש מצד שראוי לעשות, ודבר זה ממוצע בין המשפט והחסד. ואחר כך זכר מעלה עצמית לאדם, הוא הנאמנות. ומי שמבין דברי חכמים, ויודע מדת החסד ומדת המשפט ומדת הצדקה ומדת האמונה, הנה יודע ומבין אלו ד' תארים, וכולם הם נתלים בתורה אשר ממנה הכל\*, וזה מבואר.

#**ולכן אמר**= במדת הענוה "ומלבשתו", כמו שבארנו למעלה שהענוה והיראה הם לבוש אל האדם, במה שהם על האדם. ולא כן צדיק חסיד ישר ונאמן, כי אלו מדות הם תארים לאדם, לא אמר כאן 'ומלבשתו צדקה חסידות יושר ואמונה', ודבר זה מבואר ליודעי חכמה.

#**"ומרחקתו**= מן החטא ומקרבתו לידי זכות". אחר שהזכיר מה שהתורה נותנת אליו מן הענוה והיראה ומן החסידות\* והיושר והצדק והנאמנות, שאלו מדות הם ראוים לאדם מצד שהוא אדם, ולכך אמר אצל אלו מדות לשון "מלבוש", כי המלבוש שייך לאדם, ומכל שכן מה שאמר לשון "ומכשרתו", כי רצה לומר שמכשיר אותו עד שהוא מתוקן לגמרי. ואמר אחר כך כי יש עוד בתורה שמקרבת אותו אל זכות בעולם, וכן מרחקת אותו מכל חטא בעולם.

#**ופירוש**= "מרחקתו מן החטא", פירוש אפילו בשוגג אינו בא לידי חטא, והתורה שומרת עליו שלא יבא לידי חטא. כי הדבק עם התורה, אין התורה מניחו להיות הולך דרך מקולקל כלל, אבל שומרת עליו מן החטא, וזה שאמר "ומרחקתו מן החטא". ולפיכך לא יקשה לך פשיטא שהתורה מרחקתו מן החטא, כיון שכבר אמר שהוא צדיק וכו'. אלא שאין חטא בא על ידו. וכן מה שאמר "ומקרבתו לידי זכות", אף אם לא היה דעתו על זה, מקרבתו לידי זכות. ובמדרש (ויק"ר לה, א) "חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך" (תהלים קיט, נט), אמר דוד; רבונו של עולם, כל יום ויום הייתי מחשב ואומר למקום פלוני ולבית דירה פלונית אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ולבתי מדרשות. הדה הוא דכתיב "חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך", עד כאן. והנה תראה כי רגלי חסידיו השם יתברך מביא אותם אל הטוב ואל הזכות, וזה שאמר כאן "ומקרבתו לידי זכות", שרגליו מביאות אותו אל הזכות תמיד, אף כי לא היה דעתו על זה כלל. וכן "רגלי חסידיו ישמור" (ש"א ב, ט) מן החטא.

#**ואמר "ונהנין**= ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה". לא אמר שימצא אצלו עצה ותושיה ובינה וגבורה\*, מפני שרוצה לומר כי בכל מה שישאלו לו, נהנין ממנו. ואילו אמר 'ונמצא בו עצה ותושיה', היה אפשר לומר כי ימצא עצה ותושיה לעצמו, כי יותר יש עצה לאדם אשר צריך לעצמו. ולכך אמר "ונהנין ממנו עצה ותושיה", כי כל אשר צריך לעצה, נהנה ממנו עצה. כי לא שייך למוד אצל גבורה, ופירוש "גבורה" רצה לומר כי דבריו מחזיקים את האדם, ונותנין לאדם גבורה וכח כאשר ישמע דבריו. ואם לא כן, קשיא איך נהנין ממנו גבורה. ואצל זה לא שייך לומר לשון 'למוד', רק 'נהנים'. ויש לפרש מה שאמר ש"נהנים ממנו גבורה" היינו גבורה ממש, כי השם יתברך עם מי שעוסק בתורה, ומתגבר על הכל, כמו "ונהנין ממנו עצה" שהשם יתברך עם עצתו, וכן "ונהנין ממנו גבורה", כי השם יתברך עמו עד שמתגבר על אויביו. וכמו אברהם, שלכך נטל עמו תלמידי חכמים, שנאמר (בראשית יד, יד) "וירק את חניכיו ילידי ביתו", כדאיתא בנדרים (לב.), ונענש על זה על שעשה אנגריא בתלמידי חכמים, וזה נכון.

#**ומה שאמר**= הכתוב (משלי ח, יד) "לי עצה ולי תושיה אני בינה ולי גבורה", בכל אחד זכר מלת "לי", מפני כי ה"עצה" שהיא עצה עמוקה ביותר. וכן "תושיה" נאמר על השגת דברים העמוקים, שבהשגתם מתשת כחו של אדם. וכן הוא שֶׁכֹּל חכמה עמוקה שכלית מתשת כח גופני\* של אדם, ולכך נקרא ההשגה\* העמוקה "תושיה". ומפני זה אמר לשון "לי", כי אין השגה הזאת עצם החכמה, ואינו דומה אל בינה, שהיא החכמה עצמה, ולכך שייך בזה "אני בינה". אבל התושיה למעלתה אינה עצם החכמה, והיא עוד למעלה מן החכמה, שהיא חכמה נבדלת\*, ושייך לומר "לי תושיה". ורז"ל אמרו כי התורה נקראת תושיה, שאמרו (סנהדרין כו:) למה נקראת "תושיה", שמתשת כחו של אדם. והתורה שהיא אלהית היא למעלה מן החכמה, ושייך בתורה לומר "לי תושיה", כי מי שזוכה לבינה מקבל התורה, וזה "לי תושיה", ודבר זה מבואר. ומכל שכן הגבורה, שאין זה אמתת החכמה. ולכך אמר לשון "לי" אצל עצה ואצל תושיה ואצל גבורה, כלומר שהם שייכים\* אל החכמה, אף כי אין זה עיקר החכמה. אבל בבינה, שהיא החכמה עצמה, שייך לומר "אני בינה".

#**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. ולכך ראוי\* כי עם מי שעוסק בתורה לשמה, שימצא ממנו כל אלו דברים.

#**"ונותנין לו**= מלכות וממשלה". כי ידוע כי המלכות ראוי אל התורה, כדאמרינן בפרק הניזקין (גטין סב.) מאן מלכי רבנן, שנאמר (משלי ח, טו) "בי מלכים ימלוכו". והטעם הוא מבואר, כי המלך נבדל מן העם, ובשביל כך הוא מולך על העם. וזהו ענין השכל גם כן, שהוא נבדל מן החמרי, מולך עליו. ולפיכך הוא מלך בודאי כאשר ימצא בו מדריגה השכלית. וידוע כי המלך נבדל מן העם, ובשביל שהוא נבדל מן העם יש למלך מורא, כמו שאמרו (לעיל פ"ג מ"ב) "אלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו\*". וכן התלמיד חכם, שיש לו מעלת השכל הנבדל כמו שהתבאר, ולכך נותנין לו מורא, שהוא כמו מורא מלכות, כמו שאמר (פסחים כב:) "את ה' אלהיך תירא" (דברים ו, יג), לרבות תלמידי חכמים. "וממשלה", היינו שהוא גוזר על בני אדם, והם צריכים לעשות, וזהו הממשלה שיש לו. והכל ראוי אל תלמידי חכמים, במה שיש בו התורה השכלית, והשכל יש בו מלכות וממשלה, כמו שאמרנו. וכאילו אמר שמי שלומד תורה לשמה ש"נותנין לו מלכות", דהיינו מורא מלכות, "וממשלה" לקבל גזירתם.

#**ואמר**= "נותנין לו חקור דין", פירוש שיורד לעומק הדין, ואף על גב שהדין יש לו עומק, שהוא מכוסה מבני אדם, וכמו שאמרו במסכת פסחים (נד:) שבעה דברים מכוסים מבני אדם, עומק הדין. ויותר מזה, כי הדין אינו כמו התורה, שאפשר שילמוד תורה ויקבל מרבו, אבל הדין הוא לפי המאורע כל שעה, לפי הדברים המתחדשים. ועל זה אמר "ונותנין לו חקור הדין" לעמוד על עומק הדין. ודבר זה כי העוסק בתורה לשמה דבק עם עצם מעלת התורה, ומן עצם מעלת התורה עומד על\* כל הדברים השייכים לתורה. וכמו שאמרו אחר כך גם כן "ומגלין לו רזי התורה", והנה בשביל שהוא עוסק בתורה לשמה, כלומר שלומד תורה לשם עצמה של תורה, לא לשם כבודו, ומפני כך נגלין לו רזי התורה, שהם סודות התורה, ועיקר התורה.

#**ויש לפרש**= גם כן "וחקור דין", דהיינו שעומד על הדין, כמו שתי זונות שבאו לפני שלמה המלך (מ"א ג, טז), שחקר שלמה הדין לאמתו, אשר לשאר בני אדם אי אפשר, והוא חוקר הדין לאמתו. ויבא הלשון שפיר "וחקור הדין", שנאמר (דברים יג, טו) "ודרשת וחקרת". ודבר זה מפני שעוסק בתורה לשמה, שהתורה הוא האמת בעצמו, ומפני זה הוא מגיע אל האמת כדי שיוציא הדין לאמתו, אחר שהוא דבק באמת.

#**ואמר**= "ונעשה כמעיין שאינו פוסק וכנהר המתגבר והולך\*", ורצה לומר כי יש לו שני דברים; שאומר דבר ונותן ראיה לדבריו, ועל ראיתו מביא ראיה לראיה, וכן לעולם. ודבר זה שייך לומר "כמעיין שאינו פוסק" ונובע תמיד. ולענין רבוי הראיות שנמצאו אצלו לדבריו שייך לומר "כנהר המתגבר" והולך ברבוי המים, עד שמתגבר והולך, כך מתגבר ברבוי התורה להביא ראיות והוכחות לדבריו ברבוי, ומתגבר בהם. וכל זה מפני כי עוסק בתורה לשמה, והתורה אין לה התחלה, ואין לה קץ וסוף בעצמה, ולפיכך נעשה גם כן כמו מעיין\* שאינו פוסק, וכנהר המתגבר והולך.

#**ואמר**= "והוי צנוע". הצניעות היא ראויה אל התורה, ודבר זה כפי מדריגת התורה שבאה מעולם העליון, שהיא נסתרת וצנועה\*, ולכך הלומד תורה לשמה הוא נסתר וצנוע בכל מעשיו, שאינו בעל גלוי, רק הוא צנוע בכל מעשיו.

#**ואמר**= "וארך אפים". גם מדה זאת לפי מדריגת התורה העליונה, שהיא שכלית, כי בעל הכעס הוא מטפש, כדכתיב (קהלת ז, ט) "כעס בחיק כסילים ינוח", אבל מי שמאריך אף מורה על זה שהוא שכל גמור. ותדע עוד, כי השם יתברך שיש לו המעלה העליונה על כל, יש עמו הרצון הגמור. כי האדם לפחיתתו ולחסרונו, אין בו רצון גמור, ולפיכך קל הוא לכעוס, ומוציא אפו. אבל השם יתברך, לפי מדרגתו העליונה, יש עמו הרצון, ולפי הרצון הגמור שיש עם השם יתברך, מאריך אף להוציא הכעס. שתראה מזה לפי מדריגה העליונה אין הכעס יוצא מהרה. וכן מי שעוסק בתורה לשמה, לפי מדרגתו העליונה שיש לו, שהוא דבק\* בתורה עצמה, עם המעלה העליונה אין ראוי שימצא רק רצון, ולפיכך הוא מאריך אף להוציא הכעס, ודבר זה מבואר.

#**ואמר**= "ומוחל על\* עלבונו", ופירוש "מוחל על עלבונו" כאשר מבקש ממנו מי שהעליב אותו שימחול לו ומפייס אותו, אז הוא מוחל על עלבונו, וכדאיתא בפרק בראשונה (יומא כב:) אמר רבי יוחנן, כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר איבה כנחש, אינו תלמיד חכם. ומקשינן שם, והאמר רבא, כל המעביר על מדותיו מעבירין לו כל פשעיו. דמפייסין ליה ומפייס, עד כאן. וכן כאן מה שאמר "ומוחל על עלבונו" כאשר מפייסין ליה, אז מוחל ומעביר על פשעיו. ולפיכך לא יקשה לך הרי אמר למעלה "ומלבשתו ענוה", שאין זה קשיא, כי אף שאמרו חכמים שצריך שיהיה תלמיד חכם עניו, לא יהיה מוחל על כבודו, שהרי אמרו (שם) אינו תלמיד חכם, ולכך צריך לומר שאם מפייסין לו, ימחול.

#**ודבר זה**= ראוי למי שעוסק בתורה לשמה, שהוא שכלי, והוא מופשט מן הדברים הגשמיים. והמעמיד המדה מתיחס אל גשמי, שהרי המדה שייכת אל הגשמי, שלכך נקרא 'מדה', שהוא שעור, וכל שעור הוא גשמי, ואצל הפשיטות לא שייך מדה כלל\*. ולפיכך אמרו (שם) המעביר על מדותיו מעבירין לו כל פשעיו, ורצה לומר כאשר מעביר על מדותיו, והוא מופשט מן המדה שהיא אצלו אשר מתיחסת אל הגשמי, שהרי מעביר על מדותיו, ואין נמצא אצלו מדה, לכך\* מעבירין ממנו פשעיו גם כן, רצה לומר שהוא מופשט מן פשעיו, אשר הפשעים לאדם מצד הגשמי, כי המופשט\* מן הגשמי אין אצלו פשע וחטאת, לכך מעבירין ממנו כל פשעיו, כמו שהוא מופשט מן מדותיו, ודבר זה יתבאר בנתיבות עולם. וזה גם כן כאשר עוסק בתורה לשמה, מצד כי השכל הוא מופשט מן הגשמי, ומפני זה הוא מסתלק מן מדותיו, אשר המדה מתייחס אל הגשמי. ויש להבין את זה גם כן, כי הוא אמת וברור מאד למי שמבין את זה, ולפיכך אמר "ומוחל על עלבונו".

#**ואמר**= "ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים", ודבר זה בודאי מפני כי התורה היא על כל הנמצאים, ומתעלה עליהם, ולפיכך מגדלתו ורוממתו\* על כל המעשים. ויש לך להתבונן בדברים אלו אשר נתבארו שזוכה אליו מי שעוסק בתורה לשמה, שכולם הם תלויים בזה, כאשר התבאר.

%[פ"ו מ"ג]

**אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, בְּכָל יוֹם וָיוֹם בַּת קוֹל יוֹצֵאת מֵהַר חוֹרֵב וּמַכְרֶזֶת וְאוֹמֶרֶת אוֹי לָהֶם לַבְּרִיּוֹת מֵעֶלְבּוֹנָהּ שֶׁל תּוֹרָה, שֶׁכָּל מִי שֶׁאֵינוֹ עוֹסֵק בַּתּוֹרָה נִקְרָא נָזוּף, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי יא, כב) נֶזֶם זָהָב בְּאַף חֲזִיר אִשָּׁה יָפָה וְסָרַת טָעַם. וְאוֹמֵר (שמות לב, טז) וְהַלֻּחֹת מַעֲשֵׂה אֱלֹהִים הֵמָּה וְהַמִּכְתָּב מִכְתַּב אֱלֹהִים הוּא חָרוּת עַל הַלֻּחֹת, אַל תִּקְרָא חָרוּת אֶלָּא חֵרוּת, שֶׁאֵין לְךָ בֶּן חוֹרִין אֶלָּא מִי שֶׁעוֹסֵק בְּתַלְמוּד תּוֹרָה, וְכָל מִי שֶׁעוֹסֵק בְּתַלְמוּד תּוֹרָה הֲרֵי זֶה מִתְעַלֶּה, שֶׁנֶּאֱמַר (במדבר כא, יט) וּמִמַּתָּנָה נַחֲלִיאֵל וּמִנַּחֲלִיאֵל בָּמוֹת:**

#**בת קול**= יוצא מהר חורב. יש לשאול, למה הבת קול יוצאת מהר חורב, והלא אין אדם שומע בת קול הזה. ועוד, מנין לו זה שבת קול יוצאת, ודוחק לומר ששמע בת קול זה. ועוד קשה, למה אמר "מהר חורב", ולא אמר "מהר סיני". ועוד, מה הוא הראיה שהביא מן (משלי יא, כב) "אשה יפה וסרת טעם" לדבר זה שמי שאינו עוסק בתורה נקרא "נזוף". ומכל שכן הראיות שהביא אחר כך "ואומר 'והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלחות'", מה ענין ראיות אלו, שאין שייכים לכאן.

#**דע כי**= רבי יהושע בן לוי בא להודיע, כי מה שנקרא הר סיני "הר חורב" (שמות לג, ו), דכיון שנתנה תורה על הר סיני, שהתורה בנינו של עולם, לא היה לו לקרותו בשם "הר חורב", רק "הר בנין". אבל נקרא "הר חורב", כי בודאי מה שנתנה התורה על ההר הזה הוא שמביא חורבן על בני אדם שמרחיקים את התורה, ולפיכך מצד הזה ראוי שיקרא שמו "הר חורב". ואף על גב כי מי שמקרב עצמו לתורה קונה שלימות ובנין, מכל מקום נקרא ההר על שם החורבן יותר\* משנקרא על שם מי שעוסק בתורה לשמה, שיש לו כל המעלות אשר מבוארים למעלה (משנה ב), כי דבר זה יותר מורגש בעולם. כי מי שיש לו שני בני אדם, האחד הוא שונא שלו, והאחד הוא\* אוהב שלו, כועס על שונאו, ובהפך הוא\* נמצא ברצון אצל אוהבו. ויותר ניכר הרושם של השנאה מה שהוא שונא של האחד, ממה שניכר האהבה והרצון שהוא עם אוהבו, כי השנאה עושה היכר ורושם, ולא כן האהבה, שלא נמצא מזה רושם. ולפיכך קריאת ההר בשם "חורב", כפי מה שנמצא אצל אחרים שבא להם החורבן, ויותר ראוי שנקרא "הר חורב" ממה שיקרא בשם בנין. וזה שאמר "בת קול יוצאת מהר חורב" במקום הזה, שבא לומר "אוי להם לבריות מעלבונה של תורה וכו'", ושייך לומר כי דבר זה נגזר מן "הר חורב", שהוא ההר שממנו יוצא חורבן לעולם כשמרחיקין מן התורה.

#**אבל בפרק**= היה קורא (ברכות יז:) קאמר גם כן "בת קול יוצאת מהר חורב, ואומרת כל העולם כולו נזון בשביל חנינא בני וכו'", ולא זכר שם שום חורבן. מוכח כי מפני שכל בת קול במדת הדין, שהרי כל לשון דבור הוא לשון קשה, כמו (בראשית מב, ל) "דבר אתנו אדוני הארץ קשות". ולכך אמר "בת קול יוצאת מהר חורב", כי שם הזה מה שנקרא הר סיני "הר חורב" מורה על מדת הדין, כדאיתא פרק רבי עקיבא (שבת פט:) "הר חורב" שממנו בא חורבן לאומות העולם. הרי כי שם "חורב" נקרא להר סיני מפני החורבן והשממה שהגיע ממנו לאומות העולם. ומפני כי נקרא "הר חורב" בשביל מדת הדין שבא ממנו, אמר אצל בת קול "חורב", המורה על מדת הדין, כי לא שייך לפרש שם כמו כאן. וזה עיקר הפירוש בודאי.

#**ואף על גב**= שאין בת קול הזה נשמע, מכל מקום הוא מורגש ועושה רושם בעולם לאותם שאינם עוסקים בתורה. ואף על גב דאיהו לא שמע אותה בת קול, מזליה שמע, ובודאי מזליה הוא מכריע אותו אל התורה. ולפיכך אמר "בת קול יוצאת מהר חורב", שכאשר נתנה התורה על הר סיני בודאי התורה היא סם חיים למימינים, וסמא דמותא למשמאילין בה, וכדאמרינן במסכת שבת בפרק רבי עקיבא (פח:); אמר רב חנינא לרב פפא, מאי דכתיב (משלי ח, ו) "שמעו כי נגידים אדבר", למה נמשלו דברי תורה לנגיד. מה נגיד זה יש בו להמית ולהחיות, אף דברי תורה יש בהם להמית ולהחיות. היינו דאמר רבא, למיימינים בה סמא דחייא, למשמאילין בה סמא דמותא, עד כאן. בארו, כי התורה יש בה דבר זה, שכשם שהנגיד, המ[ת]קרב אליו ועושה רצונו, הנגיד מגביהו ומרומם אותו. והפך זה, לפי גדולתו של הנגיד, אם עובר אדם רצונו, הנגיד משפילו ומורידו. וכך הם דברי תורה, לפי מעלתן ומדריגתן, אם אינו נוהג עמהם כאשר ראוי, יש עליו עונש ושפלות. ומפני כי הר סיני היה מוכן שממנו ירדו דברי תורה לעולם, וכן הוא מוכן שיצא לעולם גזירה זאת, והיא בת קול שאומרת "אוי להם לבריות מעלבונה של תורה", כי "למשמאילין בה סמא דמותא". וזה שאמרו שם גם כן (שבת פט:) נקרא "הר חורב" שממנו בא החורבן לאומות העולם, והיינו מפני\* שהאומות מרוחקים מן התורה, וזהו מדת התורה למשמאילין בה סמא דמותא. וזהו הבת קול שיוצאת מהר חורב ואומרת שכל מי שאינו עוסק בתורה נקרא נזוף, פירוש שהוא מרוחק מן השם יתברך, כמו כל נזיפה שהיא הרחקה. וכך מי שאינו עוסק בתורה, הוא נזוף למקום.

#**ומביא ראיה**= "נזם זהב באף חזיר אשה יפה וסרת טעם" (משלי יא, כב). ורצה לומר כי נזם זהב, שהוא דבר משובח מאוד, אם הוא באף חזיר, שזה הנזם עם חשיבתו שיש לו, הוא מגונה מצד הנושא, שהוא החזיר. וכן היא "אשה יפה וסרת טעם", כלומר שהנוי הזה, עם חשיבתו, כאשר הוא אצל מי שהיא סרת טעם מגונה ומאוס, אף על גב שאין הטעם נראה לאדם, והאשה יפה בתכלית, מכל מקום היופי הזה מאוס. ו"אשה יפה" דקאמר רוצה לומר האדם השכלי, שהוא נקרא אשה נאה, שיש לה היופי, שהוא הזיו. והאור דומה לחכמה בכל מקום, שהחכמה היא אור וזיו, שנאמר (קהלת ח, א) "חכמת אדם תאיר פניו", וכדאיתא במסכת בבא בתרא (ד.) אצל הורדוס, "הוא כבה אורו של עולם, ילך ויעסוק באורו\* של עולם". וקרא החומר של אדם "סרת טעם", כי הסרחון הוא פחיתות, כמו הצואה וכיוצא בזה. וחומר האדם יש לו פחיתות.

#**כלל הדבר**=, כי "נזם זהב" שנקי וטהור מאוד, והוא עומד "באף חזיר", שהאף של חזיר נובר באשפה, והוא מאוס ומגונה, ועל ידי זה מתגנה הנזם הטהור, וכך היא "אשה יפה וסרת טעם". ורצונו לומר כך הוא האדם שיש לו שכל, ואינו עוסק בתורה, שהשכל עומד בגוף האדם החמרי, שיש לו פחיתות, ועוסק בדברים גופניים פחותים, ומתגנה השכל הטהור על ידי זה. רק אם הוא עוסק בתורה, אז השכל נבדל מן החומר, ואין לו פחיתות החומר. וכבר אמרנו כי נקרא האדם [השכלי] "אשה יפה", על שם הזיו שיש לשכל, והיא "סרת טעם", כלומר שהשכל עומד בגוף שיש בו פחיתות החמרי. וכמו שהנזם, אם\* הוא באף חזיר מקולקל, ואינו שוה כלום, וכך בעצמו השכל באדם מקולקל, והוא לבטלה לגמרי, כאשר אינו עוסק בתורה, רק הולך אחר הדברים הגופניים. דומה בזה אל החזיר שיש לו\* נזם זהב באף, ונובר באשפה, כך החכמה שיש בחכם כאשר עוסק בדברים גופנים פחותים. אבל כאשר עוסק בתורה, הרי לא נחשב שיש לו פחיתות החמרי.

#**והבן המשל**= הזה, שמדמה את האדם כאשר הוא חסר התורה לחזיר, כי החזיר הוא ביותר רודף אחר ענין גופו ותאותיו, ואין כיוצא בו. כי שאר [בעלי חיים] אינם כל כך מאוסים\*. כי שאר בעלי חיים מבקשים קצת כבוד בטבע, כמו שאמרו (ילקו"ש ח"א רמז רמ"ג) ארבע גאים; שור בבהמות, ארי בחיות וכו'. וכן עזות נאמר על קצת בעלי חיים. אבל החזיר אינו רק לבקש אכילתו הגופנית דרך מאוס ודרך טינוף. וכך הוא האדם כאשר עוזב את התורה השכלית, ואינו הולך רק אחר תאותו הגופנית, מדמה אותו לחזיר\*. ולכך מדמה למעלה (פ"ג מ"ג) השלחן אשר אין עליו דברי תורה שאכלו קיא צואה. וזה שאמר שכל מי שאינו עוסק בתורה נקרא "נזוף", כלומר שהוא מרוחק, שהרי בשביל פחיתות החמרי שבו הוא מרוחק, ודבר זה מבואר.

#**ומה שאמר**= "שֶׁכל מי שאינו עוסק בתורה", משמע שהוא ראיה למעלה שאמר "אוי להם לבריות מעלבונה של תורה", לא קאי על מה שאמר "מעלבונה של תורה", רק על מלת "אוי" קאי, שאמר "שכל מי שאינו עוסק בתורה נקרא 'נזוף'", ולכך אוי להם. ומה שאמר "מעלבונה של תורה", רוצה לומר דוקא אם יש עלבון לתורה, דהיינו שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק. אבל בלאו הכי, לא, שאין כאן עלבון, אחר שאי אפשר לו לעסוק בתורה.

#**ואומר והמכתב וכו'**=. הביא ראיה שראוי שיהיה מי שאינו עוסק בתורה נזוף, שכבר אמרנו כי התורה למימינים בה סמא דחייא, למשמאילים בה סמא דמותא (שבת פח:). ומפני שתמצא כי למיימינים בתורה שהם בני חורין, מזה תדע כאשר מתרחקים מן התורה, הם פחותים ושפלים וירודים. ולפיכך מביא ראיה שנאמר (שמות לב, טז) "והמכתב מכתב אלהים הוא חָרוּת על הלוחות", אל תקרא חָרוּת אלא חֵירוּת. ומכל מקום לפי הסוגיא יש לפרש יותר, שמביא ראיה לא זה שהוא מרוחק מן השם יתברך, אלא אפילו יותר מזה, שלא נקרא בן חורין, רק משועבד נקרא, "שאין בן חורין רק מי שעוסק בתורה", ואין ספק כי מי שאינו בן חורין יש לו יותר שפלות, כי הנזוף\* אינו רק שמרוחק מן השם יתברך, ואמר כי יותר מזה, שלא נקרא כלל בן חורין, ופירוש זה נכון. וכתב רבי יצחק אברבנאל ז"ל (כאן) שכך מצא בברייתא (מסכת כלה פ"ח), שרוצה לומר לא זה שהוא נזוף, אלא אף משועבד נקרא מי שאינו עוסק בתורה.

#**ומה שאמר**= "אל תקרי חָרוּת וכו'", לפי הנראה הוא דרש רחוק מאוד, כי מה ענין זה למה שאמר הכתוב (שמות לב, טז) "והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלוחות", שירמז במקום הזה מה שהעוסק בתורה הוא בן חורין. אבל הדבר הזה כמו שאר דברי חכמים, שנראים רחוקים מאוד למי שהוא חסר דעת, ורמזו בכאן דבר מופלג מאוד. וזה כי השכל הוא ציור המציאות, וכן התורה כולה הוא ציור המציאות, וכן הוא הכתב, שהוא צורת\* וציור הכתיבה. וכל חקיקה של כתב נקרא בלשון חָרוּת, כי הכתב יש לו צורה, וזה ענין הכתב, אף על גב שהוא צורה גשמית, מכל מקום שֵׁם צורה יש עליו. וכל 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, ודבר זה מבואר.

#**ומפני**= שדברי תורה מופשטים מסולקין מן החמרי לגמרי, ולכך רמז לך הכתוב בצורת אותיות הלוחות, אשר הם מורים על ציור השכלי שבתורה, המופשט לגמרי, והוא שכל בלא שום צירוף חמרי, בלשון חָרוּת, ולא בלשון חקיקה, לומר לך כי התורה היא חירות וחורין לגמרי, שהצורה היא חירות, כמו שהתבאר. ומכל שכן ציור התורה, שהוא ציור שכלי מופשט לגמרי. ולפיכך כתב הלוחות נראה משני עבריהם (שמות לב, טו), שתהיה החקיקה הזאת חקיקה גמורה, והיא צורה לגמרי, לא כמו שאר חקיקות שהם על הלוח, אף על גב שהם חקוקים, אינם חקוקים מעבר לעבר, ואין זה צורה גמורה, שהרי עדיין נשאר הנושא שהצורה עליו, והוא דומה לצורה שהיא בחומר. אבל צורת כתב הלוחות, שמורה צורת הכתיבה על ציור השכלי של תורה, והוא ציור גמור שלא בנושא כלל, וכך היה כתב הלוחות חקוק משני עבריהם, עד שהיתה צורת האותיות צורה גמורה. ובודאי דבר זה הוא חירות גמור, שאין כאן חמרי לגמרי שבו השעבוד. ולכך אצל זה שכתוב כי הכתב של\* הלוחות משני עבריהם (שמות לב, טו), כתוב לך (שם פסוק טז) "חָרוּת על הלוחות", שהוא לשון חֵירוּת. כי מה שהיה משני\* עבריהם, דבר זה הוא צורה גמורה בלי חומר, ומורה זה על חירות גמור שיש בתורה, כאשר חכמת התורה ציור שכלי גמור מופשט. ומעתה תדע כי באמת ובאמונה אמרו "אל תקרי חָרוּת אלא חֵירוּת".

#**והענין החירות**= הזה שיש אל התורה, אף על גב שמצאנו הרבה בעלי תורה שאינם בני חורין, מכל מקום אין הדבור כאן רק שהוא בן חורין באמת לפי סדר המציאות, ולפעמים גורם החטא מצד אחר. מכל מקום לפי השכל אין בן חורין רק מי שעוסק בתורה.

#**ואומר**= "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 משנה ו) "ואל תתאוה לשלחנם [של מלכים], כי שלחנך גדול משלחנם, וכתרך גדול מכתרם". כי המלך, אף על גב 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, כמו שבארנו. כי השכל הוא בן חורין, אין שייך שעבוד בו.

#**ואמר**= ש"כל העוסק בתורה מתעלה". רוצה לומר שאין זה בלבד שהוא בן חורין, אבל הוא מתעלה, וזה כי הוא מתעלה מן העולם הזה השפל. ולכך אמר ש"כל העוסק בתורה מתעלה, שנאמר (במדבר כא, יט) 'ומנחליאל במות'". ופסוק זה נדרש על התורה במסכת עירובין בפרק כיצד מעברין (נד.), וכאן אין מקום להאריך, כי יתבאר זה בעזרת השם בנתיבות עולם, ואין להאריך במקום הזה.

%[פ"ו מ"ד]

**הַלוֹמֵד מֵחֲבֵרוֹ פֶּרֶק אֶחָד אוֹ הֲלָכָה אֶחָת אוֹ פָּסוּק אֶחָד אוֹ דִבּוּר אֶחָד אוֹ אֲפִילוּ אוֹת אֶחָת, צָרִיךְ לִנְהָג בּוֹ כָּבוֹד, שֶׁכֵּן מָצִינוּ בְּדָוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל, שֶׁלֹּא לָמַד מֵאֲחִיתוֹפֶל אֶלָּא שְׁנֵי דְבָרִים בִּלְבָד, קְרָאוֹ רַבּוֹ אַלּוּפוֹ וּמְיֻדָּעוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים נה, יד) וְאַתָּה אֱנוֹשׁ כְּעֶרְכִּי אַלּוּפִי וּמְיֻדָּעִי. וַהֲלֹא דְבָרִים קַל וָחוֹמֶר; וּמַה דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל, שֶׁלֹּא לָמַד מֵאֲחִיתוֹפֶל אֶלָּא שְׁנֵי דְבָרִים בִּלְבָד, קְרָאוֹ רַבּוֹ אַלּוּפוֹ וּמְיֻדָּעוֹ, הַלּוֹמֵד מֵחֲבֵרוֹ פֶּרֶק אֶחָד אוֹ הֲלָכָה אֶחָת אוֹ פָּסוּק אֶחָד אוֹ דִבּוּר אֶחָד אוֹ אֲפִילוּ אוֹת אֶחָת, עַל אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה שֶׁצָּרִיךְ לִנְהָג בּוֹ כָּבוֹד. וְאֵין כָּבוֹד אֶלָּא תוֹרָה, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי ג, לה) כָּבוֹד חֲכָמִים יִנְחָלוּ, (משלי כח, י) וּתְמִימִים יִנְחֲלוּ טוֹב, וְאֵין טוֹב אֶלָּא תוֹרָה, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי ד, ב) כִּי לֶקַח טוֹב נָתַתִּי לָכֶם תּוֹרָתִי אַל תַּעֲזֹבוּ:**

#**הלומד מחבירו**= וכו'. יש לשאול, דהא קל וחומר פריכא הוא, דמנא לן ללמוד\* אפילו "דבור אחד או אפילו אות אחת". ועוד, לא מצאנו שקראו דוד את אחיתופל 'רבו', רק "אלופי ומיודעי" (תהלים נה, יד), ולא מצינו שקרא אותו 'רבו'. ועוד, שאמר "אין כבוד אלא תורה", דבר זה אין צריך להביא לכאן, כי אין כאן מקומו.

#**ופירוש זה**= כי הובא בברייתא הזאת דבר זה, מפני שאמר לפני זה (סוף משנה ג) "כל העוסק בתורה מתעלה", הביא אחר כך כמה גדול העלוי הזה, כי מי שלמד מחבירו אפילו אות אחת שייך לנהוג בו כבוד, ודבר זה עלוי הוא בודאי.

#**ויש לפרש**= שכך הביא ראיה; שכן מצינו בדוד מלך ישראל שלא למד מאחיתופל רק שני דברים בלבד, ואלו שני דברים נמצא במדרש, כמו שפירש רש"י ז"ל; שמצא אחיתופל לדוד שהיה יושב יחידי ועוסק בתורה, אמר לו, למה אתה עוסק ביחידי, והלא נאמר (ירמיה נ, לו) "חרב על הבדים ונואלו", וזהו\* דכתיב (תהלים נה, טו) "אשר יחדיו נמתיק סוד". שוב מצאו שהיה נכנס לבית מדרשו בקומה זקופה, אמר לו, והלא כבר נאמר (ויקרא יט, ל) "ומקדשי תראו", שצריך אדם לכנוס שם במורא, כדי שתהא אימת שכינה עליו, וזה שנאמר (תהלים נה, טו) "בבית אלהים נהלך ברגש", לשון אימה ופחד, עד כאן. והרמב"ם ז"ל לא גריס "והלא כתיב 'ומקדשי תיראו'", שלא בבית המקדש איירי, אלא גריס שצריך לכנוס בקידה.

#**וקראו "רבו"**=, דכתיב (תהלים נה, יד) "ואתה אנוש כערכי". כלומר בודאי יש לך ערך עמי, שאם אני מלך, ואתה צריך לנהוג בי כבוד מפני המלכות, יש לך כנגד זה שאתה רבי, וצריך אני לנהוג בך כבוד בשביל שאתה רב שלי, דהיינו מלמדו\* חכמה. ו"אלופו", שהוא אלוף מתגדל עליו, וזהו לשון "אלוף" בכל מקום. כי יותר גדול כבוד התורה מכבוד המלך (להלן משניות ו, ז). "ומיודעו"\*, היינו שדוד היה יודע אותו, ומוראו תמיד נגדו, לכך נקרא "מיודעו", שהוא יודע אותו תמיד.

#**ולמד גם כן**= שפיר "ומה דוד מלך ישראל, שלא למד מאחיתופל רק שני דברים", ואלו שני דברים אינם בתורה; כי מה שלמדו שלא ילמד אדם ביחידי, וכן מה שלמדו שילך אדם בהכנעה לבית המדרש, אין זה רק דבר טוב הוא, ואין זה דבור\* בתורה, ואפילו הכי קראו "אלופו ומיודעו", כל שכן מי שלמדו פרק אחד בדברי תורה, דהיינו מצות התורה, או הלכה אחת, או פסוק אחד, או דבור אחד, או אפילו אות אחת, דהיינו שלמדו אות אחת בתורה, שודאי דבר שהוא בתורה יותר גדול, כמה וכמה שצריך לנהוג בו כבוד. וכך משמע בפרק אלו מציאות (בבא מציעא לג.), תנו רבנן, רבו שאמרו, רבו שלמדו חכמה, ולא רבו שלמדו מקרא ומשנה, דברי רבי מאיר. רבי יהודא אומר, כל שרוב חכמתו הימנו. רבי יוסי אומר, אפילו לא האיר עיניו אלא במשנה אחת. ונראה דלפי דברי הכל דוקא משנה, שהם הלכות, אבל אם האיר עיניו בשאר מילי שאינן מצות התורה, לא הוי בכלל 'רבו'. ויליף קל וחומר הכי; מה דוד מלך ישראל, שלא למד מאחיתופל רק שני דברים, ואינם מצות התורה, אפילו הכי היה נוהג בו כבוד, מי שלומד וכו'.

#**ועוד יש**= לפרש מה שאמר "או הלכה אחת או פרק אחד או פסוק אחד או דבור אחד או אפילו אות אחת", הוא מכח סברא דנפשיה, שבתורה אין חילוק בין פרק לבין הלכה או פסוק או דבור או אות אחת, דסוף סוף תורה היא, ואין לחלק. דלפעמים אות אחת נחשב הרבה, ובודאי אין חלוק. ומה שאמר\* "ומה דוד מלך ישראל שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים", דמשמע דהוי רבותא שלא למד הרבה, אם כן מנא לן לומר אפילו אות אחת. רק שלא תאמר שהיה אחיתופל\* רבו מובהק, שאילו היה רבו מובהק בודאי רבו מובהק שאני. ועל זה אמר שודאי לא היה רבו מובהק, שלא למד ממנו אלא ב' דברים. דודאי אם היה רבו מובהק, היה אפשר לחלק ולומר דאין מחוייב לנהוג כבוד רק ברבו מובהק, אבל זה לא היה רבו מובהק, ואפילו הכי קרא אותו "רבו", כל שכן אחר, ויליף דבר זה מקל וחומר. ומה שאמר "או הלכה אחת וכו'" הם דברי התנא, ומסברא דעצמו קאמר, שאין לחלק בין הלכה ובין פסוק ובין דבור ובין אות אחת. ו"על אחת כמה וכמה" דקאמר, רצה לומר כיון דדוד, דהוא מלך, קראו "רבו אלופו ומיודעו", כל שכן אחר שאינו מלך, ופירוש זה נכון.

#**ומה שאמר**= "ואין כבוד אלא לחכמים", מילתא באפי נפשיה הוא דקאי אדלעיל (סוף משנה ג) שאמר שהעוסק בתורה מתעלה, ועל זה אמר שלמד מחבירו וכו' צריך לנהוג בו כבוד, וזהו ההתעלות. ואמר ואפילו לא למד ממנו, אם הוא חכם, צריך לנהוג בו כבוד. ולכך אמר "אין כבוד אלא לחכמים". וכדי שלא תאמר מנין שמדבר בתורה, שמא קרא איירי בשאר חכמות. ועל זה אמר "ואין 'טוב' אלא תורה, שנאמר (משלי ד, ב) 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'". ואם כן הכתוב מדבר מן התורה, ולכך (משלי ג, לה) "כבוד חכמים ינחלו" גם כן איירי בתורה.

#**ומה שראוי**= לחכמים בתורה הכבוד, דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי השכל ראוי לו הכבוד, לפי שהוא מסולק מן הפחיתות שדבק בחומר, ולכך אמר "כבוד חכמים ינחלו", כי מאחר שהם מסולקים מן פחיתות החומר, אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד. ומצד שהשכל הוא מסולק מן החסרון שדבק בחומר, ולפיכך החכמים הם תמימים ושלימים, ומצד זה ינחלו טוב, כאשר הם מסולקים מן החסרון, שהוא רע.

#**ויש לפרש**= מפני שאמר שצריך לנהוג בו כבוד, אמר מנין דמשום כבוד קרא לו "אלופי ומיודעי\*", שמא שכך הוא האמת, כי מי שלמד מחבירו דבר אחד הוא רבו והוא אלופו ומיודעו. ועל זה אמר "ואין כבוד אלא לחכמים", כלומר כיון שהכבוד הוא לחכמים בפרט, יש ללמד מכח סברא דמה שקראו דוד "רבו אלופו ומיודעו" לא שהוא רבו ואלופו, אלא שנהג בו כבוד, ולא משום שהוא רבו אלופו ומיודעו. וביש ספרים גרסינן "עשאו רבו אלופו ומיודעו" ולא "קראו", משום שבא לומר שעשאו רבו, אף על פי שלא היה רבו, עשאו\* רבו דרך כבוד. ולפיכך מביא ראיה שהוא דרך כבוד, כי הכבוד שייך לחכמים וכו'.

%[פ"ו מ"ה]

**כַּךְ הִיא דַּרְכָּהּ שֶׁל תּוֹרָה; פַּת בַּמֶּלַח תֹּאכֵל, וּמַיִם בַּמְּשׂוּרָה תִּשְׁתֶּה, וְעַל הָאָרֶץ תִּישָׁן, וְחַיֵּי צַעַר תִּחְיֶה, וּבַתּוֹרָה אַתָּה עָמֵל. אִם אַתָּה עֹשֶׂה כֵּן, אַשְׁרֶיךָ וְטוֹב לָךְ, אַשְׁרֶיךָ בָּעוֹלָם הַזֶּה, וְטוֹב לָךְ לָעוֹלָם הַבָּא:**

#**כך היא**= דרכה של תורה וכו'. רש"י ז"ל פירש לא על העשיר הוא אומר שיעמוד בצער כדי ללמוד תורה, אלא הכי קאמר, אפילו אין לאדם אלא פת במלח וכו'. ולשון "כך היא דרכה של תורה" צריך עיון, דמשמע כך היא דרכה, וכך ראוי.

#**אבל יראה**= שרצה לומר "כך דרכה של תורה", והוא מה שאמרו בפרק רבי עקיבא (שבת פג:), אמר ריש לקיש, אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר (במדבר יט, יד) "וזאת התורה אדם כי ימות", עד כאן לשונו. ופירוש דבר זה, 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. וזה שכתוב "וזאת התורה אדם כי ימות באוהל", שהאדם שהוא בעל אדמה, צריך לסלק הגוף עד שראוי לשוב אל האדמה, אז יש קיום אל התורה, ואין כאן מתנגד אל התורה, שהרי הגוף בענין שמסלקו בשביל התורה, והרי אינו מתנגד אל התורה כלל כאשר מסולק הגוף בשביל התורה\*. ומפני זה אמר כאן "כך היא דרכה של תורה", כי כך ראוי זה אל התורה במה שהיא תורה שכלית, שלא יהיה נמשך כלל אחר התענוגים, שהם תאות הגוף, ואז יש קיום אל התורה. ומכל מקום דבר זה מדבר במי שאפשר ויכול לסבול, ואין מונע עליו תשות כחו.

#**ואין הפירוש**= שאם הוא בעל עושר גדול, שמחוייב הוא שימית עצמו, שהרי לא אמרו רק "אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה", משמע שבשביל התורה הוא עושה, ואם אפשר לו כמו שאר בני אדם ויעסוק בתורה, והוא טובל פת במלח, לא נקרא שהוא ממית עצמו על התורה, שאין צריך דבר זה אל התורה. אבל הפירוש ש"כך דרכה של תורה" שיהיה ממית עצמו על התורה, ואם הוא עשיר, ואין צריך אליו שיאכל פת במלח, ואוכל בשר, אף על גב שאין זה דרכה של תורה, מכל מקום מה יעשה, שאם יאכל פת במלח שלא לצורך, אין זה נקרא שממית עצמו על התורה. רק אם יניח עשרו וכל עסקיו בשביל התורה, דבר זה מורה שהוא אדם שממית\* עצמו על התורה.

#**ומהא**= דאמר רבא לתלמידיו\* (ברכות לה:) "במטותא מנייכו לא תיתי ביה מדרשא ביומי דניסן וביומי דתשרי וכו'", משמע דיש לאדם לבטל מתורתו בשביל פרנסתו, וכאן משמע "כך דרכה של תורה", דאפילו אם אין לו לאכול רק פת, לא יבטל התורה. אין זה קשיא, דהא בלאו הכי קשיא, דפרק סדר תענית (כא.) קאמר דאלפא ורבי יוחנן גרסי באורייתא, והוה\* דחיקא להו מלתא\*, אמרו ניקום וניזל ונעבד עסקא, ונקיים בנפשיה (דברים טו, ד) "אפס כי לא יהיה בך אביון", וכו', עד אתו מלאכי השרת ואמרי נקטלינהו, שמניחים חיי עולם, ועוסקים בחיי שעה. משמע דאין לו לבטל תורה בשביל חיי שעה. וצריך לחלק, דודאי היכא שיש קצבה לבטולו, דהיינו חודש אחד, או שְנַיִם, יש לו לבטל תורתו. אבל היכא שאין קצבה לבטולו, בודאי אין לו לבטל.

#**ומה שאמר**= "'אשריך' בעולם הזה 'וטוב לך' לעולם הבא", כי בודאי כאשר מסולק מאתו החומר הגופני בעולם הזה, אשר כל חסרון הוא מצדו, נאמר עליו "אשריך בעולם הזה", אף על גב שאין לו "טוב" בעולם הזה, מכל מקום נאמר עליו "אשריך", כי לשון "אשריך" מלשון "לא תמעד אשוריו" (תהלים לז, לא), והוא מלשון חכמים "ואשרנהו אשרתא דדייני", שהוא מלשון קיום וחוזק, ובעולם הזה יש לו קיום. וטוב לו בעולם הבא, כאשר לא היה נמשך אחר הגוף בעולם הזה, רק היה כולו נבדל, ולפיכך בעולם הבא שאין שם אכילה ושתיה גופנית, אז יהיה טוב לו. כי זה האדם נבדל לגמרי מן החומר, ובעולם הבא שהוא נבדל, שם טוב לו.

%[פ"ו מ"ו]

**אַל תְּבַקֵּשׁ גְּדֻלָּה לְעַצְמְךָ, וְאַל תַּחְמוֹד כָּבוֹד, יוֹתֵר מִלִּמּוּדֶךָ עֲשֵׂה, וְאַל תִּתְאַוֶּה לְשֻׁלְחָנָם שֶׁל שָׂרִים, שֶׁשֻּׁלְחָנְךָ גָּדוֹל מִשֻּׁלְחָנָם וְכִתְרְךָ גָּדוֹל מִכִּתְרָם, וְנֶאֱמָן הוּא בַּעַל מְלַאכְתְּךָ שֶׁיְּשַׁלֶּם לְךָ שְׂכַר פְּעֻלָּתֶךָ:**

#**אל**=\* תבקש גדולה וכו'. ביש ספרים גרסינן "אל תבקש גדולה לעצמך". ויש לדקדק למה אמר "לעצמך", ולא אמר כן אצל הכבוד. אבל הפירוש הוא, כי הגדולה כאשר הוא נשיא או שר, הוא דבר עצמי לאדם, שהוא בריה חשובה, ואינו בריה פחותה. ורבותא קאמר; אף שהגדולה היא דבר עצמי לאדם, שהוא בריה חשובה, אל תבקש דבר זה. אבל הכבוד, אחרים נוהגים בו כבוד, ואין זה דבר עצמי אל האדם, כמו הגדולה שהוא דבר עצמי.

#**יש לשאול**=, שאמר "אל תחמוד כבוד יותר מלמודך", ומשמע הא כפי למודך יחמוד כבוד, ודבר זה קשיא, כי איך יחמוד כבוד, שאם כן, לא יעשה רק לשם כבוד. ונראה דכך פירושו; אל תבקש גדולה, ואל תחמוד שום כבוד יותר, כי בלמוד שלך יש לך כבוד די, שהוא עיקר הכבוד, כמו שאמר למעלה (משנה ד) "כבוד חכמים ינחלו" (משלי ג, לה), ולפיכך למה לך לחמוד כבוד, כי יש לך כבוד די. וגם אמר זה נגד יצר הרע, שאם יצרו מתגבר לכבוד, יאמר ליצרו כי יש לו כבוד די בתורה.

#**ואמר**= "ואל\* תתאוה לשלחנם של מלכים, ששלחנך גדול משלחנם". ושלשה דברים אמר; "אל תבקש גדולה", "ואל תחמוד כבוד", "ואל תתאוה לשלחנם של מלכים". נגד ג' דברים, שהם הגדולה, שאדם הוא בעל שררה על אחר, וזה נקרא "גדולה". והכבוד נקרא כאשר אחרים נוהגים בו כבוד ומכבדין אותו, ולפעמים נוהגין בו כבוד ואין מתגדל על אחרים. והשלישי, הוא העושר. ואצל הגדולה אמר "אל תבקש", ואצל כבוד לשון חמדה, כי הכבוד נחמד\* למראה. ואצל העושר אמר לשון תאוה, כי האדם מתאוה אל העושר.

#**וזה שאמר**= "ואל תתאוה לשלחנם של מלכים", שלא יתאוה לעושר של מלכים. כי עיקר המלכות הוא העושר, ולכן אמרו "שלחן של מלכים", וכמו שאמרו ז"ל במסכת בבא בתרא (כה:) 'הרוצה להעשיר יצפין\*, וסימנך שלחן בצפון'. הנה השלחן הוא סימן עושר, שהמלך יש לו ערים ומדינות וכסף וזהב. ועל זה אמר "ואל תתאוה לשלחנם של מלכים", שאף אם יש למלכים רבוי עושר, מכל מקום התורה יש בה יותר עושר. וזה כמו שאמרו במדרש (שמו"ר לג, א) "כי לקח טוב נתתי לכם" (משלי ד, ב), יש לך אדם לוקח מקח, יש בו זהב ואין בו כסף, יש בו כסף ואין בו זהב. אבל המקח הזה שנתתי לכם יש בו כסף ויש בו זהב, שנאמר (תהלים יט, יא) "הנחמדים מזהב ומפז רב", ונאמר (תהלים יב, ז) "אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים". יש אדם לוקח שדות ואין בו כרמים, כרמים אבל לא שדות. אבל המקח הזה יש בו שדות וכרמים, שנאמר (שיה"ש ד, יג) "שלחיך פרדס רמונים", עד כאן. והנה התבאר דבר זה כי עושר של תורה הוא יותר מעושר של כסף וזהב ושדות וכרמים, ובארנו מדרש זה בספר התפארת. ויותר מזה, כי ראוי שיהיה עושר של תורה יותר, כי התורה הוא דבר מקוים ונצחי, והעושר של נכסים אינו נצחי. ועל זה אמר "כי שלחנך", דהיינו עשרך, "גדול מעושר" מלכים, שכל עושר מלכים דבר ששייך בו ההפסד, ואילו התורה לא שייך בו הפסד. ו"עושר" יקרא כאשר יש לו קנינים, ומאחר שסופו של קנין של מלכים להבטל, לא מקרי זה "עושר" כמו שיקרא עושר של בעל תורה. ועוד התבאר למעלה (פ"ה מכ"ב) אצל "הפוך בה דכולא בה", והרי התורה עושר דכולא בה.

#**ואמר**= ש"כתרך\* גדול מכתרם". פירוש, כי יש אל המלך מעלה אלהית בודאי, ודבר זה בארנו למעלה. ולכך המלכים נמשחים בשמן המשחה (הוריות יא:), ואם לא היה במלכות צד קדושה אלקית, לא היה ראוי שיהיו נמשחים המלכים בשמן של\* קדושה. ודבר זה מורה עליו הכתר, כי הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראויה אל\* הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אל הראש\* ראוי תכשיט של כבוד. ולכך היו מושחין גם כן את הראש של מלך בשמן של קדושה (ש"א י, א). ועל זה אמר כי המעלה האלהית שיש אל מי שעוסק בתורה היא יותר מכתר מלכים, כי כתר מלכים מצטרף אל האדם הגשמי. ואף כי יש במלכות קדושה אלהית, הקדושה הזאת יש לה צירוף אל הגוף. אבל הכתר של תורה, שהוא השכל האלקי\*, דהיינו המעלה הנבדלת מן הגשמי שיש אל בעל תורה, היא נבדלת לגמרי מן הגשמי. ודבר זה מורה הכתוב, כי אצל זר המזבח, הוא מרמז על כתר כהונה (יומא עב:), כתיב (שמות ל, ג) "ועשית לו". וכן אצל השלחן כתיב (שמות כה, כד) "ועשית לו", אבל בארון כתיב (שמות כה, יא) "[ועשית] עליו", שדבר זה רמז כי הכתר של תורה היא נבדלת לגמרי מן האדם הגשמי, שהוא נושא כתר זה, וכבר בארנו זה. וזה אמרו כאן "וכתרך גדול מכתרם", שודאי כתר זאת גדולה ביותר.

#**ואמר**= "ונאמן בעל מלאכתך וכו'", פירוש אף אם האדם בצער בשביל התורה, כמו שאמר לפני זה (משנה ה) "כך היא דרכה של תורה וכו'", הלא "נאמן בעל מלאכתך שישלם לך\* שכר פעולתך" לעולם הבא, כי לפום צערא אגרא\* (למעלה פ"ה מכ"ב), ולפיכך אל יהא מצטער על דבר העמל בתורה. והלשון דחוק, שאמר "ונאמן בעל מלאכתך", ולא אמר לפני זה כלל שיהיה עוסק בתורה, רק שאמר "אל תבקש גדולה, ואל תחמוד כבוד\* וכו'", ולא מצאנו שאמר\* שיעסוק בתורה. ולפיכך נראה כמו גרסת הספרים; "יותר מלמודך עשה ואל תתאוה לשלחנם של מלכים", ופירושו עשה בתורה, ואל תתאוה לשלחנם של מלכים. ואמר בלשון זה "עשה ואל תתאוה לשלחנות של מלכים", כי לפעמים האדם מקנא במלכים וכיוצא בזה, וחושב מה אני עושה ומטריח עצמי בתורה, הלא לא אוכל להגיע אל דבר שיש לו תכלית גדול ועליון כמו שולחנות של מלכים. ועל זה אמר "עשה" אתה בתורה, ותהיה עושה תמיד, ולא תהיה עצל, "ואל תתאוה לשלחנות של מלכים", כי "שלחנך גדול משלחנם", ולכך יש לך לעסוק בתורה. ועל זה אמר "ונאמן בעל מלאכתך וכו'", שתקבל שכר גדול על זה.

#**ויש מפרשים**= "יותר מלמודך עשה", כלומר שיהיו מעשיו מרובים מחכמתו. ודבר זה אינו נראה כלל שיהיה מפסיק בזה בין מה שאמר לפני זה "אל תבקש גדולה לעצמך" ובין "אל תתאוה לשלחנות של מלכים", שהוא דבר אחד, ויהיה מפסיק בדבר אחר. ועוד, כבר בארנו כי כל הפרק הזה אינו מדבר רק בתורה, לא בקיום המצות לומר "יותר מלמודך עשה". אבל הפירוש כמו שאמרנו, שרצה לומר עשה בתורה, ואל תתאוה לשלחנם.

%[פ"ו מ"ז]

**גְּדוֹלָה תּוֹרָה יוֹתֵר מִן הַכְּהוּנָּה וּמִן הַמַּלְכוּת, שֶׁהַמַּלְכוּת נִקְנֵית בִּשְׁלֹשִׁים מַעֲלוֹת, וְהַכְּהֻנָּה בְּעֶשְׂרִים וְאַרְבַּע, וְהַתּוֹרָה נִקְנֵית בְּאַרְבָּעִים וּשְׁמוֹנֶה דְבָרִים, וְאֵלוּ הֵן, בְּתַלְמוּד, בִּשְׁמִיעַת הָאֹזֶן, בַּעֲרִיכַת שְׂפָתָיִם, בְּבִינַת הַלֵּב, בְּאֵימָה, בְּיִרְאָה, בַּעֲנָוָה, בְּשִׂמְחָה, בְּטָהֳרָה, בְּשִׁמּוּשׁ חֲכָמִים, בְּדִקְדּוּק חֲבֵרִים, בְּפִלְפּוּל הַתַּלְמִידִים, בְּיִשּׁוּב, בְּמִקְרָא, בְּמִשְׁנָה, בְּמִעוּט סְחוֹרָה, בְּמִעוּט דֶּרֶךְ אֶרֶץ, בְּמִעוּט תַּעֲנוּג, בְּמִעוּט שֵׁנָה, בְּמִעוּט שִׂיחָה, בְּמִעוּט שְׂחוֹק, בְּאֶרֶךְ אַפַּיִם, בְּלֵב טוֹב, בֶּאֱמוּנַת חֲכָמִים, בְּקַבָּלַת הַיִּסּוֹרִין, הַמַּכִּיר אֶת מְקוֹמוֹ, וְהַשָּׂמֵחַ בְּחֶלְקוֹ, וְהָעוֹשֶׂה סְיָג לִדְבָרָיו, וְאֵינוֹ מַחֲזִיק טוֹבָה לְעַצְמוֹ, אָהוּב, אוֹהֵב אֶת הַמָּקוֹם, אוֹהֵב אֶת הַבְּרִיּוֹת, אוֹהֵב אֶת הַצְּדָקוֹת, אוֹהֵב אֶת הַמֵּישָׁרִים, אוֹהֵב אֶת הַתּוֹכָחוֹת, וּמִתְרַחֵק מִן הַכָּבוֹד, וְלֹא מֵגִיס לִבּוֹ בְּתַלְמוּדוֹ, וְאֵינוֹ שָׂמֵחַ בְּהוֹרָאָה, נוֹשֵׂא בְעֹל עִם חֲבֵרוֹ, וּמַכְרִיעוֹ לְכַף זְכוּת, וּמַעֲמִידוֹ עַל הָאֱמֶת, וּמַעֲמִידוֹ עַל הַשָּׁלוֹם, וּמִתְיַשֵּׁב לִבּוֹ בְּתַלְמוּדוֹ, שׁוֹאֵל וּמֵשִׁיב שׁוֹמֵעַ וּמוֹסִיף, הַלּוֹמֵד עַל מְנָת לְלַמֵּד וְהַלּוֹמֵד עַל מְנָת לַעֲשׂוֹת, הַמַּחְכִּים אֶת רַבּוֹ, וְהַמְכַוֵּן אֶת שְׁמוּעָתוֹ, וְהָאוֹמֵר דָּבָר בְּשֵׁם אוֹמְרוֹ, הָא לָמַדְתָּ כָּל הָאוֹמֵר דָּבָר בְּשֵׁם אוֹמְרוֹ מֵבִיא גְאֻלָּה לָעוֹלָם, שֶׁנֶּאֱמַר וַתֹּאמֶר אֶסְתֵּר לַמֶּלֶךְ בְּשֵׁם מָרְדְּכָי:**

#**גדולה תורה וכו'.**= פירוש, כי לפי מעלת\* הדבר ורוממותו (-ומעלתו-), צריך אליו מעלות לקנות, ולכך אמר "גדולה תורה", שהתורה נקנית במ"ח מעלות, והכהונה בכ"ד מעלות, והמלכות בשלשים מעלות. ופירש רש"י ז"ל אותם שכתובים בפרשת שמואל (ש"א ח, יא-יז) כשבקשו ישראל מלך, ואמר להם דעו כי כך וכך משפט המלך. וכשתחקור שם הם שלשים דברים, עם אותם השנוים בסנהדרין (פ"ב משניות ב-ה) המלך לא דן ולא דנין אותו. וכ"ד מתנות כהונה הם; עשרה במקדש, וד' בירושלים, ועשרה בגבולים, עד כאן. ובברייתא מפרש שלשים מעלות שהמלכות נקנית בהם; כסף, זהב, נשים, ועבדים\* שפחות, ובתים, (-שדות-), וכרמים, גנות ופרדסים, בית סגולת מלכים, מדינות, שרים, שרות, שדה, שדית, סוסים, רכב, חרב, שמלות, נשק, חיילות, בשמים, צופים, (-מתלין-) [מרגלים], משפט, חסד, וצדקה. ופירוש זה נראה, כי אלו כולם כאשר יש לו דברים אלו הוא מלך, כי אלו דברים הם מלכותו, שייכים אל המלך\*. ולא כן אותם דברים ששנוים במשנה (סנהדרין פ"ב משניות ב-ה), שאין כלם חשיבות אל המלך. כי מה שאינו דן ולא דנין, אין זה חשיבות אל המלך. וכן (דברים יז, יז) "לא ירבה לו נשים וכסף וזהב לא ירבה לו", "לא ירבה לו סוסים" (שם פסוק טז), וכן שיכתוב לו ב' ספרי תורות (סנהדרין כא:), אלו כולם אין ראוי שיקראו "מעלות" כמו שאמר כאן, אבל נקראו "מצות" אל המלך, ואין לחשוב מצות שהמלך מחויב בהם "מעלות"\*. אבל המעלות כאשר יש לו דברים הראוים אל המלך. וכן כ"ד מעלות של כהונה, בודאי אלו כ"ד דברים כולם הם מעלה וחשיבות לכהונה, ולכך חשיב אותם. ומפני זה משנה בלשון לומר אצל התורה "דברים" ואצל הכהונה ואצל מלכות אמר "מעלות"\*, לומר שהמלכות ב"שלשים מעלות", ו"הכהונה בעשרים וארבע מעלות", כי אלו כולם הם מעלות חשיבות ושררה. אבל בתורה לא שייך חשיבות, אלא הם "מ"ח דברים", ולא אמר "מעלות", כי אין עם התורה חשיבות, כמו שהתבאר למעלה. ולא מנה התנא כ"ד מעלות של כהונה, וכן מעלות של מלך, מפני שכל הפרק הזה אינו מדבר רק מן התורה. ולא בא לומר במה שאמר שהכהונה נקנית בכ"ד מעלות והמלכות בשלשים, רק לומר שהתורה גדולה ביותר מאלו שניהם.

#**ונראה לומר**= כי יש רמז באלו המעלות, כי המזבח היה עליו זר (שמות ל, ג), והוא סימן לכתר כהונה (רש"י שם). והמזבח היה אמה על אמה (שם פסוק ב). וכאשר תקיף חוט אחד סביב המזבח שהיה אמה על אמה, דהיינו שיהיה החוט מקיף המזבח, הנה חוט הסובב כ"ד טפחים, כנגד מעלות הכהונה, שהאמה ששה טפחים (מנחות צח.). והשלחן שעליו הזר (שמות כה, כד), סימן לכתר מלכות (רש"י שם), היה אמה וחצי גבהו ואמה רחבו (שם פסוק כג), אם אתה מקיף החוט סביב השלחן, דהיינו גובהו ורחבו, הנה החוט הוא שלשים טפחים, כנגד מעלות המלכות שהוא שלשים. והארון היה אמתים וחצי ארכו, ואמה וחצי רחבו, ואמה וחצי קומתו (שמות כה, י). אם אתה מסבב חוט סביב הארון, יהיה החוט מ"ח טפחים; כי אמתים וחצי לשני צדדין שלשים טפחים, והרוחב בכל צד ט' טפחים, הרי מ"ח טפחים. ומה שלא הקפנו את השלחן גם כן למעלה, ויהיה ל"ו טפחים. דודאי יש להקיף אותו במקום הקצר יותר, ואם אתה מקיף את השלחן במקום קצר, הוא הגובה והרוחב, והוא היותר\* קצר מה שאפשר להיות בשלחן, הוא שלשים טפחים. וכן במזבח, יש להקיף היותר קצר. אבל בארון החוט סובב את האורך והרוחב הוא היותר קצר, כי אם תקיף קומתו, צריך אתה להקיף על הכפורת, ועליו שני הכרובים, ודבר זה יותר הרבה. ולפיכך החוט סובב את האורך והרוחב הוא היותר קצר בארון, וחוט הסובב הקומה והרוחב והוא היותר קצר בשלחן, והחוט הסובב האורך והרוחב הוא היותר קצר במזבח. והנה נכללו\* כל אלו ג' מעלות בג' כלים שהיה בהם סימן הכתרים.

#**ובאולי יקשה**= לך, כי שלשים דברים אשר המלכות בהם נקנה, והלא אינם דברים אלהיים שירמוז הכתוב דברים אלו בשלחן. ומשום כך נדחקו לפרש אלו ל' מעלות שלא על פי הברייתא (מסכת כלה פ"ח), רק בדרך אחר, שיהיו כל אלו ל' מעלות גם כן מצות, כמו שהוא אצל הכהונה ואצל התורה. אבל אין זה קשיא, כי אלו ל' מעלות הם הוראה על גדולת וחשיבות המלכות, שהמלך יש לו ל' מעלות, ואין המעלה באלו דברים עצמם, רק שהם מורים כי המלך יש לו מדריגה עליונה חשובה, ולכן יש לו ל' דברים חשובים. והמלכות חשוב יותר מן הכהונה, והתורה יותר חשובה מן המלכות. והכי אמרינן בפרק כהן משיח (הוריות יג.); תלמיד חכם קודם למלך, מלך קודם לכהן גדול, כדאיתא התם. ולפיכך אמר "גדולה תורה מן הכהונה ומן המלכות, שהכהונה נקנית בכ"ד מעלות, והמלכות בשלשים מעלות, והתורה במ"ח דברים". כלומר, בזה תראה כי התורה יותר במדריגה מן המלכות והכהונה, כאשר הכהונה מעלותיה כ"ד, והמלכות ל', והתורה מ"ח, כי היותר חשוב, מעלות שלו יותר.

#**ויש לך**= להבין כי מה שהתורה נקנית במ"ח דברים, כנגד זה אמרינן במסכת סופרים (פ"ב ה"ו) שלא יעשה עמוד של ספר תורה פחות ממ"ח שיטות, כי התורה היא החכמה אשר היא במוח האדם, והבן הדברים האלו.

#**ומעלות המלכות**= בל' מעלות, נגד ג' מצות לא תעשה; "לא ירבה לו נשים" (דברים יז, יז), "לא ירבה לו סוסים" (שם פסוק טז), "וכסף וזהב לא ירבה לו" (שם פסוק יז). וכנגד כל מצוה ומצוה יש לו י' מעלות. ועוד יש לך לדעת, כי מעלות המלך שלשים, כמו שתראה כי הלמ"ד גבוה מכל האותיות באלפ"א בית"א, כי שלשים הוא ראוי לגבהות\* והתנשאות שיש למלכות. והטעם הזה, כי עד עשרה נחשב תחתון, ועשרים נחשב אמצעי, ושלשים נחשבים עליון לגמרי. ולפיכך האות שבמספרו שלשים, הוא מתנשא על כל.

#**ואולי תאמר**= אם כן שאר אותיות שמספרם עוד יותר, ראוי שיהיה עוד גבוה מהכל. כי דבר זה אינו, כי דווקא שלשים, שדבר זה יש לו התנשאות שראוי להיות, ודבר זה נקרא התנשאות שראוי, אבל יותר מזה הוא חסרון לגמרי. וכמו שדרשו ז"ל במסכת (-סוטה-) מגילה (כט.), "למה תרצדון הרים גבנונים" (תהלים סח, יז), שנאמר זה על תבור וכרמל (רש"י סוטה ה.), שנחשבים בעלי מומין אצל סיני. וזה מפני שלא היה סיני הר יוצא מן השעור, רק כפי מה שראוי. אבל תבור וכרמל היו יותר מן הראוי, ודבר זה נקרא "מום", כי כל תוספת הרי הוא כנטול דמי (חולין נח:). ולכך עיקר הגבהות הוא הלמ"ד דוקא, לא שאר אותיות. ולפיכך המלכות נקנה בשלשים מעלות דוקא, כי על ידי שלשים מתעלה המלך.

#**ותמצא**= כתיבת "מלך", אות הלמ"ד שהוא מורה על המלכות, באמצע התיבה, כי המלך מתרומם מן אחיו ישראל. ורמז אל המלך שלא יהיה נבדל מן אחיו ישראל, וכדכתיב (ר' דברים יז, כ) "למען לא ירום לבבו מאחיו", ולא יהיה נבדל מהם. ולכך אות המ"ם והך' שהם אחיו של למ"ד, דביקים עם המלך, שלא יהיה נבדל מהם, רק מחובר עמהם, והלמ"ד באמצע. ועוד, כי המלך, בשביל שזה דרך כבוד מלכות שהוא באמצע, והעם סביב לו, וכך ראוי. ועוד, כי התבאר במקום אחר שכל אשר הוא מתרומם הוא באמצע, וסימן לזה, ארץ ישראל גבוה מכל הארצות (קידושין סט.), והוא באמצע העולם (תנחומא קדושים, י). ולפיכך אות הלמ"ד גם כן באמצע אלפ"א בית"א. ומזה גם כן תבין כי המלך ראוי לשלשים מעלות דוקא, כי המלך נבדל במעלה מן הכל. ושתי מעלות גדולות יש; האחת, כהן גדול. והשני, הנביא, ומלך גדול משניהם. וכך אמרו מלך קודם לכהן גדול, וכהן גדול קודם לנביא, כדאיתא בהוריות (יג.). והכהן בימין, והנביא בשמאלו, והמלך באמצע, מתעלה על שתיהן. ודבר זה יש לך להבין מאוד, כי המלך, על פי החכמה, מתעלה עד המעלה השלישית. ולפיכך ג' מצות יש למלך, כמו שהתבאר. וכנגד זה המלכות בשלשים מעלות נקנה, כי המעלה השלישית כוללת שלשים, והבן זה.

#**הא',**= בתלמוד. פירוש, שילמד מרבו, ולא יסמוך על חכמתו.

#**הב',**= בשמיעת האוזן. שיטה אזנו לשמוע, כי לפעמים אם לא ישמע דבור אחד או תיבה אחת, מקלקל כל הענין. ולפיכך שייך אל זה "שמיעת האוזן".

#**הג',**= בעריכת שפתים. שאם מוציא בשפה ערוכה ביותר, מועיל להבנת הדבר היטב, ולא כאשר ילמד בלב. וכל שכן שלא במהרה הוא משתכח, כמו שאמרו\* (עירובין נד.) "ערוכה בכל ושמורה" (ש"ב כג, ה), שאם היא ערוכה על שפתיו, היא שמורה ברמ"ח אברים.

#**הד',**= בבינת הלב. שיתן דעתו ולבו על הדבר שלמד, ויבין בלבו היטב.

#**הה',**= באימה. שצריך לישב באימה לפני רבו, וכמו שאמרו (שבת ל:) כל תלמיד שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מור, אין רואה סימן טוב במשנתו, שנאמר (שיה"ש ה, יג) "שפתותיו מור עובר", אל תקרי "מור עובר", אלא "מר עובר". והטעם הוא כי צריך שיהיה לו הכנה לקבל, ודבר זה כאשר יש לו אימה מרבו, ואז הוא יש לו משפט 'מקבל' מרבו, כי אשר יש לו אימה מרבו, נחשב אליו תלמיד מקבל. ואם אין התלמיד יושב באימה, אין עליו משפט התלמיד אשר הוא מקבל, ואז אינו רואה סימן טוב במשנתו לקבל, כאשר אינו מוכן לקבלה. ולפיכך אמר "באימה".

#**הו',**= ביראה. ההפרש שיש\* בין אימה ויראה, כי האימה כאשר יראה גדולתו של רבו, ומפני זה יש אימה עליו. והיראה כאשר מביט קטנותו ושפלותו, הוא ירא. כי מי אשר הוא גדול, יש לאדם להתירא מלפניו, אף מי שאינו קטן הוא ירא מפני הגדול. ומי שהוא קטן, מתירא אף ממי שאינו גדול מאוד. ולפיכך יש לתלמיד לישב באימה וביראה; שיהיה מכיר ערך רוממות גדולות רבו, וגם יכיר קטנות ערכו.

#**ויותר יש**= לפרש גבי\* "באימה וביראה", שיהיה לו אימה ויראה מן השם יתברך, שיהיה מכיר ערך רוממות השם יתברך וגדולתו יתברך, ויכיר גם כן שפלות ערכו, וזהו "באימה וביראה". וכן אמרו אצל המלאכים ש"עושין באימה וביראה רצון קוניהם\*" (סדר יוצר דשחרית). וכן פירושו בכאן "באימה וביראה", כי צריך שיהיה האדם מוכן לקבל, וזה כאשר הוא נחשב עלול, [ו]על ידי אימה ויראה נחשב עלול\*. אבל מי שהוא בעיניו חשוב ובעל מעלה, אין לו הכנה לקבל כלל.

#**הז',**= בענוה. ודבר זה כבר בארנו כמה פעמים כי הענוה היא סבה ראשונה לתורה, וכמו שהיה אצל משה, שכל המעלות שהיו למשה לא היו סבה לתורתו רק הענוה. ואמרו בפרק האיש מקדש (קידושין מט:) סימן לגסות הרוח עניות, ומפרש שם עניות של תורה. ומזה נלמד ההפך, כי סימן לענוה הוא התורה. ובמסכת תענית (ז.), אמר רבי חנינא בר אידי, למה נמשלו דברי תורה למים, מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך, אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה עליו, עד כאן. ויתבאר דבר זה בחלק הב' בעזרת השם יתברך.

#**הח',**= בשמחה. כי השמחה מדה גדולה, כי כאשר האדם הוא בשמחה הוא בשלימות, ועל ידי זה מקבל התורה, שהיא שלימות האדם. וכאשר האדם בצער, ואז\* הוא בחסרון, אין מקבל התורה, שהיא שלימות האדם. כלל הדבר, כי אין ראוי לאדם שלימות האלקי הזה, היא התורה, כי אם על ידי שמחה, שהיא שלימות נפשי. וכאשר האדם נפשו בשמחה, אז ראוי לקבל נפשו שלימות התורה.

#**ובלא זה**=, כי לעומק התורה צריך שתהיה דעתו צלולה. וכן אמרו בפרק הדר (עירובין סה.) אמר רב נחמן בר יצחק, שמעתא צריכא צלותא כיומא דאסתנא. פירוש, שצריך שיהיה צלול בדעתו כיומא דמנשב בו רוח צפון, שהיום הוא זך וצלול ביותר. ודבר זה אין צריך ראיה, כי כאשר האדם דעתו צלולה, שלבו\* פתוח יותר. ובפרק המוציא (שבת עז:) רב אדא אשכח לרב יהודה דהוה קאי אפתחא דבי חמוהי, וחזיתיה דהוה בדיחא דעתיה, ואי בעי מיניה כל חללי עלמא\* הוה אמר ליה, עד כאן. הרי לך כי בדיחות הדעת היא סבה גדולה לתלמוד תורה. אבל מה שאמר "בשמחה" נראה פירוש הראשון, שלכך צריך שיהיה בשמחה, מפני שאין ראוי לקבל מעלת התורה, שהיא שלימות נפשי לאדם, רק על ידי שמחה, שהיא שלימות הנפש. ומה שצריך\* האדם צילותא דדעתיה, זהו מה שאמר לקמן "בישוב", דהיינו בישוב הדעת, שהוא צילותא.

#**הט',**= בשמוש חכמים. שישמש חכמים, ואז הוא ראוי לקבל התורה. ובפרק קמא דברכות (ז:), אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי, גדולה שמושה יותר מלמודה שנאמר (ר' מ"ב ג, יא) "יש פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו", 'למד' לא נאמר, אלא "יצק", עד כאן. ופירוש דבר זה, כי המשמש את תלמיד חכם, הנה התלמיד מתחבר אל הרב על ידי שמושה של תורה, ובזה התלמיד מקבל מן הרב. כי אין ספק כי כאשר תקרב הפתילה אל הנר, שהנר מדליק את\* הפתילה. וכך כאשר יקרב התלמיד אל הרב על ידי שמושה, שמשפיע עליו התורה. ולא כן כאשר התלמיד לומד מן הרב, שאין התקרבות אל הרב כאשר ילמד ממנו כמו שהוא כאשר\* משמש תלמיד חכם, שהוא התקרבות אל התלמיד חכם בעצמו, ומקבל ממנו. כי אין זה מה שבא ללמוד מן הרב חבור אליו, רק דבר זה הוא חבור אליו, כאשר משמש אותו. ועוד יתבאר דבר בנתיבות עולם.

#**היו"ד,**= בדבוק חבירים. כי האדם כאשר הוא יחידי אינו מקבל התורה. ובפרק קמא דתענית (ז.), אמר רבי יוסי בר חנינא, מאי דכתיב (ירמיה נ, לו) "חרב על הבדים ונואלו", חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים, שעוסקים בתורה בד בבד. ולא עוד אלא שמטפשין, שנאמר (שם) "ונואלו", וכתיב התם (במדבר יב, יא) "אשר נואלנו ואשר חטאנו". וגם דבר זה בארנו למעלה אצל (פ"ג מ"ב) "שנים שיושבים ועוסקים בתורה", כי עיקר התורה על ידי שנים דוקא. כי האדם במה שהוא עצמו בעל חומר, ראוי שיוציא השכל אל אחר, ואז הוא שכל נבדל שאינו עומד בגוף האדם. אבל כאשר הוא עוסק בד בבד, ואינו מוציא השכל אל אחר להיות שכל נבדל מן הגוף, אינו מתחכם כלל. "ולא עוד אלא שמטפשין", ודבר זה כי כאשר אינו עוסק בתורה, אז עומד כפי מה שראוי אל האדם בעל חומר, להשיג ולדעת מה שמתייחס אל האדם שהוא בעל חומר, מה שמשיג בעניני העולם הגשמי. אבל כאשר הוא עוסק בתורה, ורוצה להתחכם בתורה, שהיא שכל הנבדל לגמרי, כמו שבארנו למעלה אצל (למעלה פ"ג מ"ב) "שנים שיושבין ועוסקין בתורה", בודאי השכל הנבדל הוא בשנים דווקא. ולכך אם עוסק בתורה יחידי הוא מטפש, שאין זה שכל כלל הראוי אל התורה, שהיא שכל נבדל, רק טפשות הוא. כי השכל הנבדל כאשר הוא מתחבר ומשתתף אל החמרי, הוא הטפשות\*. ודבר זה עוד יתבאר בעזרת השם יתברך.

#**הי"א,**= בפלפול התלמידים. וזה כי החברים זה מחכים זה, וכן הוא מחכים את רבו. ובפרק קמא דתענית (ז.), אמר רב נחמן בר יצחק, למה נמשלו דברי תורה לעץ, שנאמר (משלי ג, יח) "עץ חיים היא למחזיקים בה", מה עץ קטן מדליק את הגדול, אף דברי תורה הקטנים מחדדין את הגדולים. והיינו דאמר רבי חנינא, הרבה תורה למדתי מרבותי, ומחבירי יותר, ומתלמידי יותר מכולם, עד כאן. והטעם הוא מבואר מאד, כי הדבר דומה לעץ שאין מקבל האור, וכן התלמיד חכם 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. ומדמה זה לעץ קטן שהוא מדליק את הגדול, שהאש נאחז ביותר בקטן. וכך הוא הקטן, הוא התחלת השאלה והפלפול. ולכך אמר "בפלפול התלמידים", שעיקר הפלפול מן התלמידים, שהם מקשים ושואלים כהלכה\*. ולפיכך אמר "הרבה תורה למדתי מרבותי", מפני שהם מסרו לי החכמה. "ומחבירי יותר מהם", מפני שהם שואלין זה את זה, ועומדים על עיקר החכמה. "ומתלמידי יותר מכולם", כי הם מפלפלים ומחדדים יותר בשאלה שלהם מן הקושיות, ומתרחבת ההלכה על ידי קושיות\*, ודבר זה מבואר.

#**הי"ב,**= בישוב. פירוש בישוב הדעת, שאם אין דעתו מיושבת עליו, אין יכול ללמוד.

#**הי"ג,**= במקרא.

#**הי"ד,**= במשנה.

#**הט"ו,**= בדרך ארץ, הם המדות הטובות, כמו שאמרו ז"ל "אם אין דרך ארץ אין תורה" כדלעיל (למעלה פ"ג מי"ז).

#**הט"ז,**= בארך אפים. שאם הוא כועס, חכמתו מסתלקת ממנו, כדאיתא בפסחים בפרק אלו דברים (סו:), אמר רבי שמעון בן לקיש, כל אדם שכועס, אם חכם הוא חכמתו מסתלקת הימנו, ודבר זה יתבאר בנתיבות עולם.

#**הי"ז,**= בלב טוב. כי התורה תקרא "טוב", ומפני שהתורה תקרא "טוב" לא תמצא התורה רק במי שהוא טוב, והיינו מי שיש לו לב טוב. וכאשר יש לו לב טוב, אז מקבל התורה, שהיא טוב. כי איך תעמוד התורה, שהיא טוב, במי שיש לו לב רע.

#**הי"ח,**= באמונת חכמים. כי כאשר מאמין בדברי חכמים, אז יש לו דביקות בחכמים כאשר מאמין בהם, וראוי שיקנה חכמת החכמים, ויהיה מכלל החכמים. אבל אם אין מאמין בדברי חכמים, איך יהיה חכם. וכך אמרו בפרק במה מדליקין (שבת כג:) דדחיל מרבנן הוא עצמו יהא תלמיד חכם, ויתבאר בנתיבות עולם בעזרת השם יתברך.

#**הי"ט,**= בקבלת היסורין. כי כאשר מקבל יסורין ראוי לתורה. וכך אמרו בפרק קמא דברכות (ה.), שלש מתנות טובות נתנו לישראל, וכולם לא נתנו אלא על ידי יסורין; התורה, דכתיב (תהלים צד, יב) "אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו וכו'", וכמו שהתבאר בהקדמה, וכמו שיתבאר בנתיבות עולם. כי התורה בפרט הוא השכל והחכמה שאינה מדה גופנית, ולפיכך אין אדם מגיע אל המעלה הבלתי גופנית רק בהתמעט הגופנית. והיסורין ממעטין הגופני, עד שאפשר לו להגיע אל מדריגה השכלית. וזה שאמר כאן "קבלת יסורין", שמקבל עליו התמעט הגוף החמרי, ולסלק על ידי זה פחיתותו. כי היסורין מסלקין פחיתות\* הגוף, וכמו שאמרו שם (ברכות ה.), אמר ריש לקיש, נאמר ברית במלח (במדבר יח, יט) "ברית מלח עולם", ונאמר ברית ביסורין (דברים כח, סט) "אלה דברי הברית", מה ברית האמור במלח ממתיק הבשר, אף ברית האמור ביסורין ממרקין עונותיו של אדם, עד כאן. ובאור זה, כי כשם שהמלח ממתיק הבשר, כך היסורין ממרקין פחיתות גופו ובשרו, עד שהוא ראוי למדה השכלית.

#**הכ',**= במיעוט שינה. כי אם יש בו השינה אין לומד למודו כאשר ראוי\*, דכתיב (יהושע א, ח) "והגית בו יומם ולילה", כי התורה כך היא דרכה לעסוק בה יומם ולילה. ודע עוד\*, כי השינה הוא ענין גופני ביותר, וכמו שהתבאר למעלה אצל (פ"ג מ"י) "שינה של שחרית", עיין שם איך השינה ענין גופני. וכאשר האדם נמשך אחר השינה\*, נמשך אחר הגוף ביותר, ומתרחק\* מן השכלי, ופירוש זה ברור.

#**הכ"א,**= במיעוט סחורה. כלומר שלא יהיה בעל משא ומתן הולך בסחורה, שכך אמרו בפרק כיצד מעברין (עירובין נה.) "לא מעבר לים היא" (דברים ל, יג), אמר (-רבא-) [רבי יוחנן], לא תמצא התורה בסחרנין ובתגרין. וכבר בארנו זה גם כן בנתיבות עולם, וגם למעלה בארנו זה באורך אצל (פ"ב מ"ה) "ולא כל המרבה בסחורה מחכים", ואין כאן מקום להאריך.

#**הכ"ב,**= במיעוט שיחה. כבר התבאר זה למעלה (פ"א מי"ז) כי "מרבה דברים מרבה שטות", והארכנו במקומו אצל (שם) "ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה", כי השתיקה היא סימן חכמה, והמרבה שיחה אין בו סימן חכמה, שהשיחה מבטלת פעולת השכל. ולפיכך דבר הזה, שהוא מיעוט שיחה, הוא יסוד גדול אל החכמה.

#**הכ"ג,**= במיעוט תענוג. דבר זה, כי הרודף אחר התענוגים הגופנים הרי הוא בעל גוף ובעל חומר, ואין ראוי שיקנה החכמה, שהוא הפך הגוף. וכמו שבארנו למעלה (משנה ה) אצל "כך היא דרכה של תורה". ויש להקשות, דמשמע דוקא מיעוט תענוג, אבל תענוג בעלמא מותר, והרי אמר(-נ-)ו למעלה (משנה ה) "כך דרכה של תורה פת במלח תאכל וכו'". ואין זה קשיא כלל, שכבר בארנו כי אין הפירוש שצריך לענות נפשו, שלא אמרו שהתורה מתקיים במי שממית עצמו על התורה (שבת פג:) רק כשהוא עושה בשביל התורה, דהיינו שאם לא יוכל ללמוד רק אם הוא אוכל פת במלח וכל הדברים אשר נתבאר למעלה, יש לו לעשות, אבל בחנם לא אמרו. ומכל מקום תענוג יותר מדאי אל יעשה, משום שהוא נוטה בזה אל תאוות הגופניות, וזה הפך התורה.

#**הכ"ד,**= במעוט שחוק. ויש לשאול, הלא אסור למלאות שחוק פיו בעולם הזה, כדאיתא בפרק אין עומדין (ברכות לא.), אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי, אסור למלאות שחוק פיו בעולם הזה, שנאמר (תהלים קכו, ב) "אז ימלא שחוק פינו". ואין זה קושיא, דהא דוקא למלאות שחוק פיו קאמר, שהוא שחוק יותר מדאי, אבל שחוק בעלמא לא אמר. ולענין התורה צריך למעט השחוק לגמרי. ובלאו הכי לא קשיא, דאפילו אי הוי אסור גמור, מכל מקום אשמועינן שאם הוא מרבה שחוק אינו זוכה לתורה. וטעמא, כי השחוק שהוא מופלג הוא הפך המחשבה, שהוא השכל, לכך השחוק מבטל השכל. ודבר זה תוכל להבין כי השחוק מתחדש מן ההתול\* והליצנות בלבד, ואין ספק כי ההתול והליצנות\* הוא הפך השכל, כי הליצנות הוא דבר שאין בו ממש, רק התול, והשכל מה שראוי לפי האמת. ולפיכך השחוק הוא מבטל השכל. ואין השחוק דומה לשמחה, שעיקר שמחה בלב בלבד, אבל השחוק אינו בלב בלבד, רק אף במעשה.

#**הכ"ה,**= במעוט דרך ארץ. כלומר אף על גב ש"כל תורה שאין עמה מלאכה סופה להבטל" (למעלה פ"ב מ"ב), מכל מקום אין לו לעשות מלאכתו עיקר, כדאיתא בפרק כיצד מברכין\* (ברכות לה:), אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה בר אלעאי, דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי\*, זה וזה נתקיים בידם. דורות אחרונים עשו מלאכתן קבע ותורתן עראי, זה וזה לא נתקיים בידם. ואף על גב שכבר אשמועינן למעלה (קנין כ"א) "במעוט סחורה", אין זה קשיא, דהוה אמינא דשאני דרך ארץ שאמר (למעלה פ"ג מי"ז) "אם אין דרך ארץ אין תורה", ולכך צריך לומר "במעוט דרך ארץ". ו"במעוט סחורה" אשמועינן, אף על גב שאין זה רק משא ומתן, אפילו הכי אין לו לעשות, אף כי אין המשא ומתן תמיד, כמו שהוא המלאכה שהיא תמיד, אפילו הכי אין לו לעשות משא ומתן עיקר. ולכך הוצרך לומר שניהם.

#**הכ"ו,**= המכיר את מקומו. פירוש, שיודע ערך מעלתו וחסרונו. אבל אם מחשיב עצמו חשוב יותר ממה שהוא, והוא טועה בעצמו, (-ו-)אין התורה ראויה להיות במקום טעות, רק (מלאכי ב, ו) "תורת אמת" היא, ולכך צריך שיהיה מכיר מקומו, ולא יטעה עצמו. ועוד, אם טועה בעצמו, כך הוא טועה בכמה דברים בדברי תורה. אבל מי שהוא מכיר את עצמו ואת מעלתו, ואם יראה חסרון בעצמו, הוא מכיר גם כן כל חסרון אשר יש לו בתלמודו, ואין מקבל אונאה בשום דבר. ויש לפרש גם כן, כי כאשר מכיר מקומו, שהוא חסר תורה, ראוי לקבל את התורה. אבל אם טועה בעצמו, ומחשיב עצמו חכם ושלם, מי שהוא שלם אין צריך אליו השלמה בתורה, ואינו זוכה אל קבלת התורה. ולפיכך המכיר את מקומו הוא שורש גדול אל התורה.

#**הכ"ז,**= והשמח בחלקו. שהשמח בחלקו בארנו למעלה (פ"ד מ"א) שהוא אינו חסר בעצמו, שאם הוא אינו משמח בחלקו, לא יקבל אדם כמו זה השלמה בתורה, שהרי התורה היא לאדם להשלים עצמו, וזה חסר לעולם. ואלו שני דברים נסמכו ביחד "המכיר מקומו" "והשמח בחלקו", כי התורה היא השלמת האדם, ולכך ראוי שיהיה האדם באופן זה שהוא ראוי אל השלמה. ואין ראוי אל ההשלמה רק אם היה חסר קודם ההשלמה, ואחר כך יושלם. ואם אין מכיר מקומו, למה לו השלמה בתורה, הרי הוא שלם לפי דעתו קודם. וכבר אמרנו שאין ראוי אל ההשלמה רק אם הוא חסר קודם. ואם אינו שמח בחלקו, אף אם יושלם בתורה, לא יהיה שלם בזה, כי אינו שמח בחלקו, ואם כן למה השלמה הזאת. אמנם פירוש אשר אמרנו כי מי שהוא מכיר את מקומו הוא איש אמת, שאפילו בעצמו אינו טועה ומשקר, ומכל שכן בשאר דברים, ובודאי מדה זאת ראויה אל התורה כי אין ראוי אל התורה רק האמת. ואמר אחריו "השמח בחלקו", גם מדה זאת כמו שבארנו בתחלת פרק בן זומא (למעלה פ"ד מ"א) ראוי אל התורה ביותר, והיא מדה שכלית, כמו האמת, עיין שם, ולכך נסמכו אלו שניהם ביחד.

#**הכ"ח,**= העושה סייג לדבריו. פירוש, שעושה גדר לדבריו, שלא יטעה בדבור שלו, כי כל גדר וסייג שלא יטעה. ודבר זה ראוי אל השכל שלא יהיו דבריו בערבוב. וכזה\* אמרו בפרק כיצד מעברין (עירובין נג.) אמר רב יהודה אמר רב, בני יהודה שהקפידו על לשונם, נתקיימה תורתן בידם. בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה תורתן בידם, עד כאן. והטעם הזה\* מבואר, כי עירוב לשון מביא עירוב השכל. ולפיכך אמר שעושה סייג לדבריו, שלא יאמר דבר שאפשר שיבא לידי טעות, שאם אין עושה כך, סוף בא לידי טעות ושכחה. ודבר זה גדר וסייג גדול לתורה מאד.

#**הכ"ט,**= ואינו מחזיק טובה לעצמו. 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 (למעלה פ"ב מ"ח) "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, [כי] הדבר שאינו מחויב אין צריך כל כך אל הקבלה, ולכך אינו מקבל התורה. אבל מי שאינו מחזיק טובה, ולכך נוצר אדם שהוא כמו זה, ראוי שיהיה מקבל התורה, אחר שהוא יחשוב\* שהוא נברא לקבלת התורה, ולכך הוא בא אל קבלת התורה.

#**הל',**= אהוב. פירוש, אהוב אל השם יתברך, וכן אל הבריות. דודאי אם אינו אהוב בעיני השם יתברך, לא יתן לו מתורתו. וכן צריך שיהיה אהוב מקובל על הבריות, כי גם בזה קרוב הוא אל התורה, שהרי (למעלה פ"ג מ"י) "כל מי שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו", וכאשר רוח המקום נוחה הימנו, אז יושפע מן השם יתברך עליו מחכמתו. גם בשביל שצריך שיהיה תוך הכלל, ובזה שהוא אהוב הוא תוך הכלל, כמו שיתבאר.

#**הל"א,**= שיהיה אוהב. רוצה לומר שיהיה אוהב השם יתברך, [ו]דבק בו יתברך, וראוי שיקנה תורת השם יתברך. וכן צריך שיהיה אוהב את הבריות, כי כאשר הוא אוהב הבריות הנה\* הוא תוך כלל הבריות, וראוי אל התורה שנתנה אל הכלל. אבל אם אינו אוהב את הבריות, הנה נבדל מן הכלל, ואיך יזכה אל התורה, שהתורה היא אל הכלל, שהרי הוא יחיד בעצמו, ולא נתנה התורה אל היחיד. ועוד, כי התורה היא השכל, אשר השכל אינו פרטי, כי השגתו כללית. ואם האדם נבדל מן הבריות עד שהוא פרטי, אין ראוי להשגת השכל, אשר השגתו כללי לא פרטי, ודבר זה מבואר.

#**הל"ב,**= משמח את המקום, משמח את הבריות. כי משמח\* את המקום מצד מעלתו, לכך ראוי אל התורה, כמו שיתבאר. והפרש יש בין "אהוב" ובין "משמח את המקום משמח את הבריות"; כי "אהוב" מי שעושה מעשים הרצוים אל המקום, והמקום אוהב אותו. וכן הוא עושה מעשים הרצוים אל הבריות, ולפיכך הבריות אוהבים אותו. אבל "המשמח את המקום, משמח\* את הבריות" דבר זה ענין בפני עצמו, שהוא מצד מעלתו אשר יש לו, עד שהוא משמח המקום שיש לו כך בריאה בעולמו. וכן הבריות שמחים שיש אתם אדם בעל מעלה כמו זה. ולפיכך ראוי הוא גם כן לקבל התורה, כי לאדם כמו זה הכל נהנין ממנו וקרובים אליו, ולפיכך גם כן התורה קרובה אליו, ומקבל אותה.

#**הל"ג,**= אוהב את הצדקות.

#**הל"ד,**= אוהב את המישרים.

#**הל"ה,**= אוהב את התוכחות. מפני כי התורה בנויה על אלו\* ג' יסודות; "כי ישרים דרכי ה'" (הושע יד, י). ויש עוד בתורה תוכחה, כמו כמה מצות כאשר יעשה דבר זה יש עליו מלקות, או קרבן, או מיתה, או גלות, ודבר זה תוכחה. וכמה מצות שהם צדקה, שחייב לכבד אביו ואמו, ולעשות צדקה, עד שאלו ג' דברים כוללים כל דרכי התורה. כי יש דרך בתורה שהוא הישר שיעשה במשפט, ומה שלא יעשה במשפט. ויש שהוא צדקה וחסד. ויש דרך שהוא תוכחה, כי כמה הם תוכחות בתורה. ולפיכך אם אינו אוהב אלו ג' דברים, אינו מצליח בתורה, שאלו ג' הם יסודי התורה, והם דרכי התורה.

#**הל"ו,**= ומתרחק מן הכבוד ואינו רודף אחר הכבוד. ודבר זה מבואר ממה שאמרו כי הרודף אחר הכבוד הכבוד בורחת ממנו, והבורח מן הכבוד הכבוד רודפת אחריו. ו"אין כבוד אלא תורה" (למעלה ברייתא ד), שעל ידי התורה האדם יורש הכבוד הגמור. ולפיכך אם בורח מן הכבוד, יורש כבוד התורה, שהיא עיקר הכבוד. וכבר בארנו זה באריכות אצל (למעלה פ"ד מ"ו) "המכבד את התורה". ואם אינו בורח מן הכבוד, אינו ראוי לכבוד התורה, והיא בורחת ממנו\*.

#**הל"ז,**= ולא מגיס לבו בהוראה. כי מי שהוא גס לבו בהוראה, הוא "שוטה ורשע וגס רוח" (למעלה פ"ד מ"ז). ומה שהוא שוטה, מזה תדע כי הוא אינו ראוי לחכמה. וכבר בארנו דבר זה למעלה (שם), כי מי שגס לבו בהוראה לפסוק מהר שהוא שוטה, כי מורה זה על בלתי צניעות, כי הצנוע בדרכיו אינו ממהר לפסוק, כי חכמתו צנוע עמו, וכתיב (משלי יא, ב) "ואת צנועים חכמה". וממילא כי אם אינו צנוע, הרי הוא אויל, ואין ראוי לו החכמה. ועוד, כי כאשר מגיס לבו בהוראה, הוא בכלל "מרבה דברים מרבה שטות"\*.

#**הל"ח,**= הנושא\* בעול עם חבירו. פירוש, אם אירע דבר לחבירו, והדבר עליו למשא, וצריך חבירו לטרוח עד שינצל מן המשא, אז הוא נושא בעול עם חבירו, ונכנס עם חבירו באותו עול. ומורה דבר זה שהוא אדם טוב, כאשר נכנס בעול עם חבירו להציל אותו מן הצרה. ועוד מורה דבר זה שאינו נבדל מן הכלל כאשר נושא בעול עם חבירו, וראוי אל התורה שהיא אל הכלל, כמו שהתבאר. ועוד הל"ט, שמטיב עם חבירו שמכריע אותו לכף זכות, שאם רואה דבר בחבירו שהיה מגיע לכף חובה, משתדל עם חבירו להכריע\* אותו לכף זכות. ועוד יותר מזה המ"ם, שמשתדל עם חבירו להביאו אל האמת. ועוד יותר מזה המ"א, שמשתדל עם חבירו להעמיד אותו על השלום, ודבר זה עוד יותר.

#**וכל מדות אלו**= שהוא מרבה בעולם הזכות והאמת והשלום. כי מה שהוא נושא בעול עם חבירו, היינו שאם הגיע אליו דבר קשה, הוא נושא בעול עמו על מנת לסלק מאתו מה שהגיע אליו, כי חפץ הוא בטוב. ומכריע אותו לזכות, ולהביא אותו אל האמת ואל השלום, כמו שראוי אל תלמיד חכם להרבות השלום בעולם, כמו שאמרו (ברכות סד.) "תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם". ולא השלום בלבד, רק כל דבר טוב, כמו הדעת והאמת. ואדם כזה ראוי אל התורה שהיא הטוב, כדכתיב (משלי ד, ב) "כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו". וכאשר הוא נוהג עם חבירו במדות אלו, מורה כי הוא טוב בעצמו, וראוי לנחול התורה, שהיא טוב, כי לעולם הדומה יבא אל הדומה. ואם אינו טוב, איך ירש דבר שהוא דבר טוב. ואף על גב דלמעלה (קנין י"ז) אמר "בלב טוב", היינו שעושה דבר טוב לחבירו ונהנה בו מפני שהוא לב טוב, אבל דבר זה, שמרבה הטוב בעולם, שאוהב הטוב. ולפיכך אמר אלו ד' דברים, שכוללים הכל, דהיינו; הנושא בעול, ומכריעו לזכות, ומעמיד אותו על האמת, והשלום.

#**ויש להבין**= ענין ד' דברים אלו, שלכך אמרו במסכת מנחות (נג:) 'יבא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים'. 'יבא טוב' זה משה, שנאמר (שמות ב, ב) "ותרא אותו כי טוב". 'ויקבל טוב' זו התורה שנקראת 'טוב', דכתיב (משלי ד, ב) "כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו". 'מטוב' זה הקב"ה, דכתיב (תהלים קמה, ט) "טוב ה' לכל". 'לטובים' אלו ישראל, דכתיב (תהלים קכה, ד) "הטיבה ה' לטובים וגומר". הרי לך כי הטוב ראוי אל הטוב. ולפיכך משה שהוא טוב, ראוי לקבל התורה, ולתת אותה לישראל, שהם טובים. ועוד, כי כבר אמרנו כי כאשר מתחבר אל חבירו, בזה יש לו חבור אל הכלל, ואינו נפרד מהם, וראוי אל תורה, כמו שהתבאר.

#**המ"ב,**= ומתישב בתלמודו. פירוש, שאינו קופץ לפלפל קודם שהוא מתישב בתלמודו היטב קודם, ואינו עוסק בתלמודו דרך מהירות, וזה שנקרא ש"מתישב בתלמודו". ודבר זה אין צריך ביאור.

#**המ"ג,**= שואל ומשיב, שומע ומוסיף. הכל אחד, כי אם יש לו\* לשאול, ואינו שואל, אינו מקפיד על השאלה. וכן אם ישאלו אחרים, ואינו מבקש להשיב, לא יגיע אל מדריגת התורה. אבל עיקר הוא שישאל, וישיב לשואלים. וישמע, כלומר שישים על לבו מה שחבירו מדבר, ויוסיף על דבריו. ובזה שישאל וישיב מרחיב התורה. וכן כאשר ישמע ויוסיף עוד, כל אלו דברים הם הרחבה והוספה לתורה, ומגיעים בזה אל התורה. אבל אם לא ישאל, לא יגיע אל מדריגת התורה.

#**המ"ד,**= הלומד על מנת ללמד. דבר זה, כי זה עצם התורה שילמד אחרים גם כן, ולא נתנה התורה שתעמוד אצלו, רק נתנה תורה ללמד אותה\* לאחרים. ודבר זה בארנו למעלה הרבה, כי עצם התורה היא שילמד אותה לאחרים.

#**וכן המ"ה,**= שילמד על מנת לעשות. דבר זה גם כן עיקר התורה, שאין התלמוד עיקר, רק המעשה עיקר. ולפיכך אם אין תלמודו ללמד אחרים, או לעשות, אין זה ראוי אל התורה. כי התורה נתנה לאדם כדי שילמד אותה לאחרים, כמו שהשם יתברך נתן התורה למשה ומשה למדה לישראל, כי אין היחיד ראוי אל התורה למעלתה, ולפיכך עיקר למוד התורה ללמד אותה לאחרים. וכמו שאמרו ז"ל בנדרים בפרק אין בין המודר (לז.), "ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים" (דברים ד, ה), מה אני בחנם, אף אתם בחנם. הרי שמְצוּוֶה האדם למסור התורה לאחרים בחנם. ומכל שכן שילמוד על מנת לעשות, כי אין התלמוד עיקר, ואם לא יעשה, אינו ראוי לקבלת התורה.

#**המ"ו,**= המחכים את רבו. פירוש, המחדד את רבו. ודבר זה כמו שאמרנו למעלה גם כן כי כך הוא ענין התורה, שהעץ הקטן ידליק את הגדול, כמו שהתבאר. ומאחר שכך הוא דרכה של תורה, אם אינו עושה זה, אינו ראוי לתורה. ומה שאמר למעלה (קנין מג) "שואל ומשיב", פירוש שהוא שואל מה שיש לו לשאול מן הספיקות, ואינו מדבר מן החדוד והפלפול כלל.

#**המ"ז,**= המבין את שמועתו. רצה לומר כאשר שמע דבר בתלמודו, מבין את השמועה, ואינו מקבל את השמועה עד שיבין אותה. ולא כמו קצת תלמידים שמקבלים דבר, אף על גב שאין מבינים, ואומר 'הלא כך קבלתי', אין הדבר הזה כך, שצריך שיבין את שמועתו ששמע, ועומד על הדברים ששמע. ומה שאמר למעלה (קנין ד) "בבינת הלב", היינו שיתן לבו כשמקבל מרבו, ואם לא יעשה, לא יקבל חכמה. וכאן אמר "המבין את שמועתו", שצריך שיעמוד על השמועה, ולא יקבל השמועה שהיא בידו עד שהבינה. ושני דברים הם; שאם הוא דבר קשה להבין, ואף על גב שנתן דעתו על זה, והיה מקיים בבינת הלב, צריך למדה זאת שלא יקבל השמועה עד שעומד על השמועה. ואם יש לו מדה זאת, שלא יקבל שום שמועה עד שהבין, אם אין נותן דעתו ולבו להבין כשהוא מקבל מן רבו, לא יבין. ולכך הם שני דברים.

#**המ"ח,**= האומר דבר בשם אומרו וכו'. כי זהו גם כן שייך לתורה מאד, כי יש לו לומר הדבר מפי אומרו, ולא יגזול התורה מפי אומרו. ואף הקב"ה אומר דבר מפי אומרו, כדאיתא בפרק קמא דגיטין (ו:), אביתר בני כך הוא אומר. ועוד אמרו במדרש (תנחומא חוקת, אות ח), בשעה שעלה משה למרום, שמע קולו של הקב"ה שיושב ועוסק בפרשת פרה אדומה, ואמר אליעזר בני כך אומר, פרה בת שתים. אמר לפני הקב"ה, רבונו של עולם, העליונים והתחתונים הם שלך, ואתה יושב ואומר הלכה מפי בשר ודם. אמר לו הקב"ה, משה, צדיק אחד עתיד לעמוד בעולמי, ועתיד לפתוח בפרשת פרה תחלה, רבי אליעזר [אומר] פרה בת שתים וכו'.

#**ויש לשאול**= בזה, מה תשובה השיב הקב"ה למשה מה שאמר הקב"ה הלכה מפי בשר ודם. אבל פירוש זה, שאמר 'שיתחיל בפרשת פרה אדומה תחלה', ורצה לומר כי דבר זה מורה כי ההשגות הם לפי השכל לפי כל אחד ואחד. ולפיכך אמר שזאת ההשגה מיוחד בה רבי אליעזר לפי גודל שכלו, ופרה אדומה היא השגה עמוקה, וההשגה הזאת ראויה לרבי אליעזר הגדול. ומפני כך התחיל בה תחלה לומר פרה בת שתים. והשם יתברך סדר הנמצאים, ונתן שכל לכל אחד ואחד כפי מה שהוא ראוי. ולכך אמר הלכה מפי רבי אליעזר, כלומר כי בראתי בעולמי צדיק וחכם אחד, אשר שכלו מיוחד בפרה אדומה להשיג השגה הזאת על בוריה, לומר פרה בת שתים. ומפני כך היה הקב"ה אומר דבר בשם רבי אליעזר, כמו שהוא יתברך ברא כל הנבראים, ונתן לכל אחד מהותו, כך נתן לכל אדם שכלו ודעתו, כאשר ההשגה לפי דעת האומר אשר סדר השם יתברך, לכך\* הוא אומר הלכה מפי אומרה.

#**ולא אצל**= זה בלבד אמרו, שכך אמרו בפרק אין דורשין (חגיגה טו:) שהקב"ה יושב ואומר הלכה מפי כל החכמים, חוץ מרבי מאיר, מפני שלמד תורה מפי אלישע אחֵר. ורצה לומר, כי אלישע אחֵר, שהיה יוצא מן הכלל, היה יוצא מן הסדר אשר סדר השם יתברך, ולכך נקרא "אחר" (חגיגה טו.), שהוא אחר וחוץ. ומפני כך אין ראוי השם יתברך לומר הלכה מפיו של רבי מאיר, מאחר שלמד מן אלישע אחר. ומה שאמר במדרש שהיה הקב"ה אומר הלכה מפי רבי אליעזר דוקא, מפני שהיתה השגה הזאת לרבי אליעזר בלבד, והיה הקב"ה אומר הלכה זאת מפי רבי אליעזר בלבד. ולא כן שאר הלכות, שלא היה מיוחד בה אחד בלבד, ורבים הם האומרים כך, והיה אומר הקב"ה הלכה מפי רבים. רק דבר זה, לפי גודל ההשגה של פרה אדומה, שהיה מיוחד בו רבי אליעזר, שאמרו במדרש (תנחומא חוקת, אות ח) שיצא מחלציו של משה, שאליו בלבד נגלה סוד פרה אדומה, כדכתיב (במדבר יט, ב) "ויקחו אליך", וממנו ירש רבי אליעזר, עד שהיה מיוחד בזה רבי אליעזר. וזה שהיה מתמיה משה שיאמר הלכה מפי יחיד.

#**ומכל מקום**= כל הלכה מיוחדת לאומרה. ולפיכך ראוי ליחס גם כל השגה בתורה אל מי שאומר השמועה, כי אותה השגה ראויה אליו. ואם לא יעשה כך, הרי הוא משנה בתורה מה שסדר לכל אחד. רק יש לתלות כל דבר באמרו, ואז אינו משנה בתורה כאשר יתלה כל דבר תורה במי שאומר אותו. ויש במדרש, כל מי שמשנה דברי רבי אליעזר לדברי רבי יהושע, ודברי רבי יהושע לדברי רבי אליעזר, כאילו החריב את העולם. והן הן הדברים אשר אמרנו, כי השגת רבי אליעזר מיוחדת לרבי אליעזר, והשגת רבי יהושע מיוחדת לרבי יהושע, שהם מחולקים בהשגתם, וסדר השם יתברך דעת זה לרבי אליעזר, ודעת זה לרבי יהושע. וכאשר משנה דבריהם, הרי הוא משנה סדר התורה אשר סדר השם יתברך לחכמים, ודבר זה חורבן העולם, כאשר יש שנוי הסדר בתורה.

#**ואפשר לפרש**= מה שאמר שיאמר דבר בשם אומרו, שאם לא ידקדק בזה, לא ידקדק גם כן בעיקר השמועה, ויבא להחליף בה, וכך מוכח במקום אחר.

#**ומה שאמר**= "הא למדת כל האומר דבר בשם\* אומרו מביא גאולה לעולם", יש לשאול, מנלן דבשביל זה היה הגאולה על ידי אסתר. ועוד, כל מדות הקב"ה הם\* מדה כנגד מדה (סנהדרין צ.), ודבר זה שהאומר דבר בשם אומרו, מה טעם שיזכה להביא גאולה. ויש לדעת, כי כאשר הקב"ה מביא גאולה, השם יתברך רוצה שידעו כי הוא יתברך פעל, ולא יאמרו לא השם יתברך פעל כל זאת, רק חכמתם ועוצם ידם. וכן תמצא בגאולת מצרים, כתיב (ר' שמות כט, מו) "וידעו שמי ה'\* בהוציאי אותם מארץ מצרים". ולפיכך אם לא היתה אסתר בעלת מדה זאת לתלות הדבר במי שראוי לתלותם\*, והיתה חס ושלום אומרת לישראל אני עשיתי ברוב חכמתי, כדי להתגדל ולהתפאר, לא היתה אסתר ראויה שתבא הגאולה על ידה, שהשם יתברך רוצה להודיע החסד והטוב שהוא יתברך עושה עם ישראל. אבל מאחר שאסתר הגידה למלך אחשורוש בשם מרדכי (אסתר ב, כב), והיה אפשר לה לומר למלך כי אני עשיתי זאת למלך למצוא חן בעיני המלך, ולא עשתה זה, רק היתה אומרת בשם מרדכי אשר עשה, ומפני זה היא ראויה גם כן להביא גאולה לעולם. כי מעתה לא תתלה הדבר כי אם בהשם יתברך, כי בודאי היתה אסתר יודעת כי כל אשר נעשה הוא מאת השם יתברך.

#**ומפני שלא**= הוצרך הכתוב לכתוב (אסתר ב, כב) "ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי", רק 'ויוגד למלך בשם מרדכי', כי עיקר קרא לא בא ללמוד רק שנודע הדבר למלך בשם מרדכי, שמפני כך אמר אחשורוש (אסתר ו, ג) "מה נעשה יקר וגדולה למרדכי על זה", אבל לא הוצרך לכתוב מי הוא המגיד. אבל בא הכתוב ללמוד מפני מה זכתה אסתר שעל ידה היתה הגאולה, ורמז לך הכתוב בשביל שאמרה הדבר בשם אומרו, ולא היתה תולה בעצמה, וכך תהיה תולה הגאולה במי שהביא הגאולה, לא בעצמה\*.

#**ודוקא בגאולה**= הזאת רמז הכתוב שהיתה אסתר ראויה לגאולה דוקא בשביל שאמרה דבר בשם אומרו, וזה כמו שאמרנו, כי השם יתברך רוצה שיִוָדע הגאולה שהיא באה ממנו. וגאולת מצרים בודאי נודע הגאולה שהיא מן השם יתברך, כי נעשה בגאולה זאת אותות ומופתים גדולים, עד שנודע שמו יתברך. אבל בגאולה זאת לא היו אותות ומופתים כלל, ואם כן יש לומר שיאמר כי לא היתה הגאולה מן השם יתברך, והיה אפשר לאסתר לומר כי היא עשתה זאת. ואף בימי חשמונאים, שגאלם מידי יון, היה נס נראה, דהיינו בנרות, כדי שידעו כי השם יתברך היה מגביר אותם על היונים, ולא יאמרו כחם ועוצם ידם עשתה זאת. ובכאן אצל אחשורוש לא היה שום נס נגלה, ודבר\* זה מפני כי היו בגלות והיו בהסתרת פנים, ולא שייך שיהיה בהם נס נגלה כמו בימי יונים, שהיה בימי בית שני, וכמו שבארנו במקומו שלכך שם הגואל "אסתר", כי היתה הגאולה בהסתר, ולא בנגלה כלל. ולפיכך אם לא היתה אסתר אומרת דבר בשם אומרו, לא היתה ראויה להביא הגאולה.

#**ולפי זה**= לא תמצא השם במגילה מפורש, מפני כי היה נס בהסתרת פנים ממנו, ואיך יהיה שמו יתברך מפורש במגילה, אחר שהיה הנס בהסתר פנים מן ישראל\*. והתבאר לך מה שאמר ש'כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם'.

#**ולפי זה**= לא יקשה לך, הרי כמה שאמרו דבר בשם אומרו, ולא הביאו הגאולה. שאין הפירוש שהוא מביא גאולה בודאי, רק כאשר הוא צריך להביא הגאולה לעולם - מביא אותו על ידי שאומר דבר בשם אומרו, מן הטעם שפירשנו. ובלאו הכי לא קשיא, כי כל שעה ושעה צריכין ישראל לגאולה, ומביא הקב"ה על ידי מי שאומר דבר בשם אומרו.

#**ויש לך**= לדעת עוד מה שאמר\* "שהאומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם", כי יש בזה טעם מופלג עוד\*. וזה כי האומר דבר בשם אומרו הוא גם כן מביא גאולה לעולם, כאשר מחזיר הדברים, שהם ביד אחר, אל מי שהדברים הם שלו, ויֵצאו הדברים מרשות אחר, אותם שהיו תחת ידו, ומחזירם אל מי שהדברים שלו. ולכך על ידו גם כן הגאולה של ישראל, כי ישראל היו תחת אחרים, ועל ידו ראוי שיחזרו ישראל אל מי שהם שלו, וישראל הם אל הקב"ה בודאי. ולפיכך כאשר אומר דבר בשם אומרו, והוא מחזיר הדברים מרשות אחר אל רשות מי שהדברים שלו, גם כן ראוי שעל ידו תהיה הגאולה, ויֵצאו ישראל מרשות אחרים אל מי שהם שלו. ואם אין מביא גאולה גמורה, הנה מביא דבר הרוחה, שכל הרוחה מיד האומות ומיד המושלים, הכל גאולה הוא. ולפי גודל דבר זה שאמרנו, שהשם יתברך סדר לכל אחד ואחד דעתו וחכמה מיוחדת, כמו שהתבאר זה למעלה, כאשר יצאו הדברים מרשות אחר\* אל רשות אשר\* אמרם, דבר זה גאולה עליונה מאוד היא. ולכך "האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם". ופירוש זה יש לך להבין מאוד.

#**אמר יהודה**= בן בצלאל זכרונו לחיי העולם הבא. אחר שהתבארו לך כל אלו מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם, יש לעיין בענין למוד הדור הזה, אם אלו מ"ח דברים שעל ידם קנין התורה, הם צריכים לתורת הדור הזה. והנה עם חסרונינו הגדול והעצום, אין אנו צריכין לכל אלו המעלות, אף לאחת, ועם\* כל זה נחשבו חכמי הדור הזה, ויצא חסרונינו בריוח גדול. אך לפי האמת זאת ההרוחה ראוי להיות אנחה. ותחלה בשברון רוחי ולבי בקרבי, ובקידה ובהשתחויה לפני גדול וקטן בישראל. והאמת והאמונה לא מהיותי מחזיק עצמי כי ראוי אני להוכיח, או שאומר כי הדברים שאומר ואדבר לא נמצאו בי, כי גם אני החלותי כמוהם ויותר מהם בתלמודי. ומפני זה ראיתי את חסרוני הגדול אשר נמצא בי. ולכן אלי ראוי להתאונן ולקונן על דבר זה ביותר, באולי ישמעו התלמידים ההגונים אשר בכחם להתגבר כארי בתורה, ולעלות מעלה מעלה, עד שכל חכמי הדור יהיו נחשבים אליהם כקליפת השום, ואל יפנו אל מנהגינו אשר הוא רע ומר, ללכת אחר ההבל ויהבלו. ומה נעשה לאחריתנו, בבואינו לפני מלך מלכי המלכים "בעירום ובחוסר כל" (דברים כח, מח); עירום מן המעשים, ובחוסר החכמה, כמו שהוא הנהגת הדור הזה, שאין אחד מאתנו מבקש לקיים תלמודו שיהיה חוזר על למודו, הן יהיה מקרא, או יהיה משנה, או יהיה תלמוד.

#**ואם באמת**= כי משנה לא היה ראוי לומר, כי לגמרי לא ישימו לב על המשנה, ואין אנו חוששין לדברי חכמים בפרק חלק (סנהדרין צט.) "כי את דבר ה' בזה" (במדבר טו, לא), רבי נתן אומר, כל מי שאינו משגיח על המשנה, עד כאן. והן הן מעשה הדור הזה, שאין אחד משגיח על המשנה, באמרו כי לא יקרא 'חכם' רק על ידי התלמוד, שהוא פלפול ומשא ומתן. ולב האדם נמשך אל דבר זה, ומניחין המשנה. לכך עליו נאמר "כי את דבר ה' בזה", וזה כי "דבר ה'" נאמר על גוף המצוה\*, שהיא נשנה במשנה. ולפיכך מי שאינו משגיח על המשנה, נאמר עליו "כי את דבר ה' בזה", כי אין למודו רק בשביל החכמה. כי כל אדם בטבע מבקש להתחכם, ואינו מבקש לדעת מצות ה' בעצמם, שהם במשנה.

#**וכן במה**= שאין אחד חוזר על למודו, ולמודו היום כפי שעורו, ולמחר משתכח ממנו, גם זה בכלל "את דבר ה' בזה", כדמוכח שם (סנהדרין צט.), דקאמר שם בהך ברייתא "את דבר ה' בזה", רבי יהושע בן קרחה אומר, כל הלומד ואינו חוזר עליה, דומה לאדם שזורע ואינו קוצר. רבי יהושע אומר, כל הלומד תורה ומשכחה, דומה לאשה שיולדת וקוברת. רבי עקיבא אומר, זמר בכל יום, זמר בכל יום. אמר רבי יצחק, מאי קרא (משלי טז, כו) "נפש עמל עמלה לו", הוא עמל במקום הזה, ותורתו עומלת במקום אחר. אמר רבי אלעזר, אדם לעמל נברא\*, שנאמר (איוב ה, ז) "אדם לעמל יולד", כמו שבארנו בפרק רבי אומר אצל (למעלה פ"ב מ"ח) "אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך", עד כאן לשון הגמרא. ואם לא\* שבאו אלו התנאים לפרש קרא של "את דבר ה' בזה" כמו התנאים האחרים שלפני זה, מה ענין זה לכאן שאמר "כל הלומד תורה ואינו חוזר עליה דומה לאדם וכו'". אלא כי בא לומר כי זה נקרא "דבר ה' בזה" מי שלומד תורה ואינו חוזר עליה, שדומה לזורע ואינו קוצר. ואין לך בזיון יותר ממי שזורע, ומניח אותו לעופות השמים לאכול, הנה אין ספק שהוא מבזה את הזרע, כי אחר שזרעו מניחו לאכול לעוף השמים. וכך הוא מי ששנה ואין חוזר על תלמודו, הוא מבזה את התורה. וכן לרבי יהושע, "הלומד תורה ומשכחה, דומה לאשה שיולדת וקוברת", וכאילו תחלת לידתה היה לאבוד ולקבורה. וכך מי ששוכח תלמודו, כאילו תחלת משנתו היה לשכחה. ובודאי בדבר הזה\* נחשב שהוא מבזה דבר ה'.

#**והבן דברי**= חכמים, איך מדמה מי שאינו חוזר על תלמודו למי שזורע ואינו קוצר. ופירוש דבר זה, כי קבלת הלמוד דומה אל הזריעה; וזה כי הזריעה בקרקע, בטל הזרע אצל הקרקע, שהרי נזרע בקרקע, וכל המחובר לקרקע כקרקע דמי (שבת פא.). וכאשר הוא קוצר, אז מבדיל ומפריש הזרע מן הקרקע, ולא קודם. וכך האדם נחשב אדמה לקבלת החכמה בתחלה, מפני שהמקבל הוא האדם שהוא בעל גוף, נחשב דבור החכמה בטל אצל הגוף המקבל. לפיכך נחשב מי שאינו חוזר על תלמודו למי שזורע ואינו קוצר, שהזרע הוא בטל בקרקע. וכך הדבור של תורה שהוא מקבל, הוא בטל אצל הגוף, ואינו שכל מופשט מן החומר, כי האדם שהוא בעל גוף קבל אותו. וכאשר הוא חוזר על תלמודו, אז נחשב הדבור ההוא שכלי מופשט מן החמרי לגמרי, והוא דומה לקוצר התבואה מן הקרקע, שמבדיל ומפריש התבואה מן האדמה. והבן זה היטב.

#**והוסיף**= רבי יהושע לומר כי הלומד תורה ומשכחה דומה לאשה שיולדת וקוברת. ופירוש דבר זה, כי אל יהיה דומה לך כאשר שוכח התורה כאילו שכח דברים בעלמא, כי התורה היא בריאה אלהית מן השם יתברך, כמו שהיא הלידה שהיא בריאה מן השם יתברך. וכאשר האשה יולדת וקוברת, הרי היא מפסדת בריאה אלהית, ודבר זה גנאי גדול שהבריאה אלהית תלך להפסד ולאבוד. וכך הוא מי ששוכח דברי תורה, שהתורה היא בריאה אלהית, הולכת לאבוד, וזה גנאי גדול. וזה אמרם ש"השוכח דבר מתלמודו מתחייב בנפשו" (למעלה פ"ג מ"ח), מפני שהוא מאבד את התורה האלהית, ונחשב זה כמו שמפסיד ומאבד הנשמה האלהית שבאדם. ומפני זה אלו\* שני התנאים סבירא להו דהוה בכלל "דבר ה' בזה", כי אם אינו חוזר על תלמודו, וכן אם שוכח תורתו, דבר\* זה בזיון גמור.

#**ורבי עקיבא**= הוסיף שיחזור על תלמודו, ולפיכך אמר "זמר בכל יום, זמר בכל יום". שאף על גב ששנה פרקו אתמול, יחזור עליו היום, וכן בכל יום, וזה שאמר הכתוב (משלי טז, כו) "נפש עמלה עמלה לו". וענין העמל הזה כמו שפירשנו לעיל אצל (למעלה פ"ב מ"ח) "אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך", שהאדם נברא לעמל, דהיינו שיוציא דבור התורה אל הפעל. ולפיכך אמר רבי עקיבא "זמר בכל יום", שיהיה האדם בעמל, ויוציא הדבור של 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. ולפיכך אמר "זמר בכל יום", כי בדבר זה יש לאדם עמל בלמוד שלו, והוא שנאמר (איוב ה, ז) "אדם לעמל יולד", כמו שפירשנו למעלה בפרק רבי אומר (פ"ב מ"ח), כי האדם נשאר בכח תמיד, ולא יבא אל תכלית השלימות שיהיה בפעל, רק שישאר תמיד בעמל שלו. ודברים אלו ברורים מאד.

#**והדברים האלו**= הם דברי תנאים ראשונים, אשר אין ערך להם במעלת החכמה, כמו רבי יהושע ורבי עקיבא, והם הם שהזהירו על החזרת התלמוד בכל יום. ואיך אותם אשר נבערים מדעת, עד שאין להם התדמות לברואי עולם. ואין ספק כי דבר זה הוא שגרם בטול התורה לגמרי מארצות אלו. שאף בדורות האחרונים, ולא בדורות\* של בעלי התוספות, רק הדורות יותר אחרונים הרבה, נראה בהם לעינים שהיו בקיאים בתורה בכל שתא סדרי משנה, ובכל התלמוד, כאשר נראה מתשובות שהביאו ראיה מכל המקומות. ודבר זה בשביל שהיו חוזרים על תלמודם תמיד, ולא פסקה גרסא מפיהם כלל, ערב ובוקר וצהרים.

#**ויותר מזה**=, כי אין אנו משגיחין על עיקר השכר של למוד התורה, דכך אמרינן בפסחים בפרק אלו עוברין (נ.), שמעתי שהיו אומרים, הרוגי לוד אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן, ואשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו. ובמדרש (קה"ר ט, י) זבדי בן לוי הוה מתחמד למחמי אפוי דרבי יהושע בן לוי, אתחמי ליה, הראהו בני אדם פניהם זקופות, בני אדם פניהם נמוכות. אמר ליה, אלו שפניהם זקופות, תלמודן בידם. ואלו שפניהם נמוכות, אין תלמודם בידם, עד כאן. הרי התלמוד והמדרש שניהם שוים בדבר זה, כי הם שני שכינים ביחד, הרוגי מלכות שאין כל אדם יכול לעמוד במחיצתן, ומי\* שבא לכאן ותלמודו בידו. ודבר זה באמת דבר מופלג בחכמה, כי הרוגי מלכות מסרו נפשם על קדוש שמו הגדול, ואדם כזה נעשה נבדל מן העולם הגשמי לגמרי, עד שהיה מוסר עצמו למיתה על קדוש שמו. ולפיכך אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן, כי אין חבור לאדם הגשמי\* אל המדריגה הנבדלת הזאת. ואחריו אמר 'אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו', שגם זה דומה לו, שהוא בעל תורה שכלית, ובא לכאן עם תלמודו. אבל אם אין תלמודו בידו, אין עליו שם אחר רק אדם שהיה נוטה אחר הגשמי, ואיך יזכה לעולם הנבדל, אחר שהוא אדם גשמי.

#**ואמר**= (קה"ר ט, י) שאותן שתלמודם בידם פניהם זקופות. פירוש, כי אותם אשר תורתם אתם, אין להם בושה לעמוד בעולם הנבדל, כאשר תורתם אתם. אבל אותם שאין תורתם אתם, יש להם בושה לעמוד בסוד העליונים שהם נבדלים, והם בני אדם בעלי גוף, שהרי אין תורתם אתם. ולפיכך פניהם נמוכות, כמו אדם שהוא מתבייש לעמוד במחיצת קדושים עליונים.

#**ויש עוד**= ענין מופלא במה שאלו שתורתם אתם פניהם זקופות, ואלו שאין תורתם אתם פניהם נמוכות. וזה כי האדם ניכר ונמצא מה שהוא על ידי הפנים, [ש]ניכר בעולם ונודע. ובלא הפנים אין האדם ניכר מה שהוא. לפיכך אותם אשר תורתם אתם, יש להם מציאות גמור, כי התורה נותן מציאות האדם. ודבר זה בארנו הרבה איך התורה השכלית נותן המציאות, ואשר הוא נוטה אל הגוף ואל החמרי אין לו מציאות בפעל הגמור\*. ולכך אותם אשר הפנים זקופות, תורתם אתם, ולכך פניהם, שהוא מציאות שלהם, הוא נגלה ונמצא בפעל הגמור\*. אבל אותם אשר אין תורתם אתם, פניהם נמוכות, כלומר שאין להם מציאות גמור בפעל\*, כי האדם ניכר ונמצא בפנים שלו, עד שהפנים של אדם הוא מציאתו. לכך אותם אשר תורתם אתם, פניהם זקופות ונגלה. ואותם שאין תורתם אתם פניהם נמוכות, ואין להאריך.

#**ואיך לא**= תכסה הבושה והכלימה את פנינו, ואנה נוליך את חרפתינו, שאנו באים ריקנים, ואין בידינו מאומה. הלא לא נהיה הדבר הזה מיום שנתנה תורה בהר סיני. ויותר מזה, כי הראשונים היו מקיימים התורה מדוחק גדול ומלחץ האומות, ועתה אנו יושבים בבתינו כל אחד שאנן והשקט. וכשבא דין אחד לפנינו, או הוראה אחת, אנו מחפשין בחורין ובסדקין, ויותר מביעור חמץ, למצוא דבר. ומחפשים בסימנים, עד שימצא מבוקשו או דמיונו אשר מדמה לו, ואז יאמר (מגילה ו:) "יגעתי ומצאתי תאמין". ויאמר בשביל כך אין התורה נקנית אלא בסימנין, כדאיתא בפרק כיצד מעברין (עירובין נד:), רק שהוא טועה בפירושו.

#**ונתחדש עוד**= דרך קצרה, עד שנמצא שולחן ערוך לפני האדם (עפ"י רש"י שמות כא, א), יאמרו זה השלחן אשר לפני השם (עפ"י יחזקאל מא, כב), וגדול וקטון קרואים ומזומנים אל השלחן, לא ניכר שוע לפני דל (עפ"י איוב לד, יט), ומשלחן גבוה זכו הכל (עפ"י קידושין נב:). לא ידע טעם ולא סברא, מורים הלכה מתוך המשנה. ובפרק נוטל (סוטה כב.), תנא, התנאים מבלי עולם הן. מבלי עולם סלקא דעתך, אמר רבא, שמורים הלכה מתוך משנתן. ופירש רש"י ז"ל שמבלים\* העולם בהוראת טעות, כיון דאין יודעין טעם המשנה פעמים שמדמה לו דבר שאינו דומה, עד כאן לשונו. ובודאי דבר זה יש בזה גם כן. ולפי הנראה לשון "מבלי עולם" לא משמע כך. אבל היה נראה מפני שאותן שמורים הלכה מתוך משנתם אין שמים לבם על התלמוד, והוא עיקר התורה. ומפני זה מבלי עולם הן, שמסלקין התלמוד מן העולם. ולא בשביל זה נשנית המשנה לפסוק הלכה מתוך המשנה, רק נשנית כדי לפרש טעם המשנה בתלמוד, ולפסוק הלכה מתוך התלמוד, לא מתוך המשנה, כי שניהם כאחד טובים. ודבר זה הוא בודאי מבלה העולם, כאשר אנו רואים לעינים.

#**והאדם אשר**= הוא חכם, כאשר יעלה על דעתו מנהגינו, ראוי שישתומם על זה, איך הפליא ה' מכותינו, ואבדה חכמת חכמינו, כי היינו "לאחור ולא לפנים" (ירמיה ז, כד). כי הראשונים התנאים והאמוראים והגאונים וכל האחרונים, התחילו בסדר המסודר; ללמוד תחלה מקרא, ואחר כך משנה, ואחר כך תלמוד. ובדור הזה מתחילין בתלמוד, שמחנכין הנער בן ששה ושבע בתלמוד, ולבסוף יעלה אל המשנה, ולא ללמוד, רק שמחפשים בהלכות פסוקות כמו שאמרנו. והנה מתחילין בתלמוד, ומסיימין במשנה. והיה\* להם לחשוב, אחר שהתכלית שבאים אל מדה זאת, היה להם ללמוד תחלה המשנה, והיה נשאר אצלם המשנה. עכשיו לא נשאר לא תלמוד, ולא שום דין, ולא שום הוראה, רק על ידי חפוש.

#**אמנם הסבה**= הגורמת הקלקול הגדול הזה, הוא השקר בתחלה יוליד בסוף העיוות והקלקלה. וזה כי מתחילין לפלפל דברי הבאי בהלכה, אשר יודעים כי פיהם לא כן ידבר, ומגלין פנים בתורה אשר לא כן, ויאמרו 'לחדוד בעינן\*'. ואף כי דבר כזה חס ושלום לא תהא בישראל (עפ"י כתובות קג:), לחדודי בדברי שקר ולכלות\* הזמן בשקר, והתורה היא "תורת אמת" (מלאכי ב, ו), איך יעלה על דעת אדם כזה, הלא ראוי שיקרע אדם לבבו על זה להפוך האמת על שקר, ויאמר לחדוד בעינן. ויותר מזה, כי אף דבריהם אינם כלל, שאם היה הפלפול שהוא פלפול הבאי ושקר מתדמה אל פלפול אמת, אפשר לומר כי יעלה בסוף מפלפול זה, שאין בו ממש, לפלפול אמת. אבל אין הדבר כך, כי אין דומה בשום דימוי כלל, לא הקושיות ולא התירוצים. ואיך יחדד עצמו בפלפול כמו זה, עד שידע לפלפל בפלפול אמת. ואדרבה\*, הדעת נותן בהפך זה, שהוא מטפש ולא יחכים, כי הורגל הוא\* בפלפול שאינו דומה לשום חכמה כלל, ואיך יהיה האחד למוד אל השני, ודבר זה עינינו רואות ולא אחר.

#**ואם יאמר**=, דסוף סוף הוא חדוד, ואף כי אינו דומה אל פלפול של אמת. אם כן יותר יש ללמוד אומנת נגרות ושאר אומנות, או שחוק הידוע שבו חדוד חכמה ותחבולה, ויחדד עצמו גם כן בזה. וזה היה יותר ראוי ממה שיגלה פנים\* שלא כהלכה, ו"הרה עמל וילד שקר" (ר' איוב טו, לה). כי כאשר האדם מרגיל עצמו בשקר, כמו שהוא דבר הזה שהוא יודע ומכוון לשקר, כל מעשיו נמשכים אחר השקר, ומשקר הוא במעשים גם כן, כי הורגל השקר על שפתו, ואיך יוליד השקר דבר אמת. ובמ"ח דברים שמנו חכמים שהתורה נקנית בהם (קנין לד) "אוהב את המשרים", שהוא הרחקה מן השקר, ו"מעמיד את חבירו על האמת" (קנין מ), ומכל שכן שהוא יעמוד על האמת, וכולם הם מדות טובות וישרות. אבל לעוות בדברי תורה כדי לחדד בפלפול ובחדוד שאינו דומה ואין לו שום פנים אל פלפול האמת, הנהיה דבר כזה. וקורא אני עליהם (יחזקאל כ, כה) "וגם אני נתתי לפניהם וגו'".

#**ואתם**= התלמידים היקרים, אשר נתן ה' לכם\* לב שומע ודעת לקבל, חילכם לאורייתא, ולא תתנו חילכם לזרים ולדברי שקרים. ויעלה על דעתיכם אחריתכם, כמה גדול שכר של בעלי תורה, ולמה תוציאו ימיכם בדברים כמו אלו, ולמה אתם יגעים בדברי ריק שאין על זה שכר. וכי יעלה על דעתיכם שעל זה קבול שכר, ואתם ידעתם בעצמכם כי הם דברים שאין להם שחר\*. הלא יש לחוש על נפשכם מפני עלבונה של תורה. ואל יבטיח אתכם\* יצרכם, או המורה לכם, כי טוב הוא דבר זה, כי בשוא מבטיח אתכם על זה. ומי יתן שלא יצא שכר המורה בהפסדו, והלואי שיהיה כך.

#**וראיתי בנים**= אשר לבם כפתחו של אולם, עד שראוים לקבל כל התורה, ואחריתם נאבדו והיו\* כשאר עמי הארץ. חי ה' צבאות, אם אין ראוי לקרוע על זה כמו על ספר תורה שנשרף. וכמו שאמרו (שבת קה:) העומד על יציאת הנפש חייב לקרוע. ופירש רש"י ז"ל הטעם שהיה בכחו ללמוד תורה עוד, ועכשיו נתבטל במיתתו. כל שכן שיש כאן באלו בטול התורה והפסדה, וראוי לקרוע על זה כמו על ספר תורה שנשרף. ומי שפורש עצמו מזה הדרך השקר, ויכריע עצמו ואחרים עמו בדרך אמת וישר, עליו נאמר (ירמיה טו, יט) "אם תוציא יקר מזולל כפי תהיה", והתורה מגינה עליו בעולם הזה ובעולם הבא.

#**אחר כך**= מצאתי בדברי החסיד שחבר ספר המדות, האריך מאד מאד בשער תלמוד תורה גם כן לפרש חסרון הדור ומומו, ומה שאין חוזרין על תלמודם. אך לא היה גם כן בדורו הקלקלה והמכשלה הגדולה הזאת, לחדד בדבר שקר והתול. גם יעשו קושיא בדברי רש"י, קורין אותם חסרון, חסרונם ומומם בם, אוי לאזנים שכך שומעים (עפ"י מדרש תהלים יז, ד). ולא זכיתי בעונותי העצומים לראות דברי ספר החסיד, שהוא היה מוציא אותי מן המכשול הזה שהיה תחת ידי יותר מכל, תהא צערי כפרתי ותקון עויי שהעויתי.

#**ואם באנו**= לכתוב איך הדבר הזה הוא למכשול ולפוקה בדור הזה, הלא לא יספיק לנו הזמן. אך בדברי זה אני בוטח, כי הדבר אשר לא כן, ואין לו רגלים, ומכל שכן כי לא ינוח שבט השקר על גורל האמת, היא "תורת אמת" (מלאכי ב, ו) שנתן לנו השם יתברך, הוא יהיה הסבה כי שפתי אמת תכון לעד ולנצח (עפ"י משלי יב, יט), ויסיר\* מעלינו ההופכים ללענה משפט (עפ"י עמוס ה, ז), והאומרים למר מתוק (עפ"י ישעיה ה, כ), אמן.

%[פ"ו מ"א]

<> כן הוא בפירוש רש"י כאן, שכתב: "שנו חכמים בלשון המשנה. כלומר ברייתא היא, ובלשון המשנה היא שנויה, אבל אינה משנה... שעד עכשיו כל הפרקים משנה, לפיכך הוצרך להודיע שמכאן ואילך ברייתא היא, ומתוך שהללו דברי הגדה הן, ומספרות בעסק תלמוד תורה, נהגו לאומרן בבית הכנסת עם שאר פרקים הללו של מסכת אבות". וכן בפירוש רבינו יונה בכתב יד על פרק ששי איתא: "שנו חכמים בלשון המשנה. כי זאת היא ברייתא, ואינה משנה כלל, וכבר נהגו לשנותה עם מסכת אבות". וכן בתפארת ישראל פל"ז [תקמג.] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים בברייתא דשנו חכמים".

<> אודות ש"דרך ארץ" של פרקי אבות הם דברי מוסר, כן ביאר למעלה בהקדמה [לא.], וז"ל: "המסכתא המהוללה היקרה היא מסכת אבות, אשר במסכתא הזאת נכללו כל דברי המוסר". ובהמשך שם כתב [מ.]: "ומפני כי שיתא סדרי משנה בהם דברו חכמים מן ההלכות אשר הם שייכים למצות התורה, לא זולת זה, הנה יחדו מסכתא זאת לדבר מן המוסרים שראוים אל האדם לעשות ומה שלא יעשה. וזה כמו שחברם הכתוב ביחד, במה שאמר [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחת מוסר', כמו שבארנו. וכמו שאמר 'לשמור את דרך עץ החיים' [בראשית ג, כד], 'דרך' זה דרך ארץ, 'עץ החיים' זו התורה [ויק"ר ט, ג]. הרי שמקדים דרך ארץ לתורה, והם שני מדריגות זו על זו, נתלה האחד בשני, כמו שיתבאר עוד בעזרת השם יתברך אצל [למעלה פ"ג מי"ז] 'אם אין דרך ארץ אין תורה', לכך שייך דברי מוסר אל ההלכות". וכן כתב למעלה פ"א מ"א [קיב.].

<> ראה שם בדבריו למשנה [תכה:] בביאור התלות ההדדית שבין תורה ודרך ארץ, ושם הערה 1916, והובא להלן הערה 713.

<> אודות שתלות הדדית יוצרת שויון, כן ביאר בגו"א שמות פי"ז אות ב את דברי רש"י [שמות יז, ט] "יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך", וז"ל: "כי התלמיד מצטרף אל הרב, שהוא תלמידו, כי אין רב בלא תלמיד, לכך יהיה 'כבוד תלמידך ככבודך'" [הובא למעלה פ"ד הערה 1047, ולהלן הערה 710]. הרי הואיל ו"אין רב בלא תלמיד", לכך יש שויון מסויים בין הרב לתלמיד. ובנתיב יראת השם ר"פ א [ב, כ.] כתב: "כמו שאמרו [למעלה פ"ג מי"ז] 'אם אין יראה אין חכמה ואם אין חכמה אין יראה', ששניהם כמו דבר אחד, ואי אפשר שיהיה האחד בלא השני, וכמו שבארנו בפרקים, כי אלו שניהם תלוים זה בזה, והם כמו דבר אחד לגמרי". דוגמה נוספת; אמרו במשנה [שם] "אם אין קמח אין תורה", וכתב שם לבאר [תמד:], וז"ל: "ואמר 'קמח' ולא 'לחם', כי הקמח הוא דק מאוד, מתיחס אל השכלי, אבל הלחם יש בו גסות ועבות, ודבר זה אינו מתייחס אל השכל. ומפני שהוא תולה זה בזה, שאמר 'אם אין קמח אין תורה', לקח המתיחס יותר אל השכלי". הרי התלות ההדדית בין תורה למזון מחייבת שאף המזון יוזכר באופן שכלי, ולא באופן גס ועב.

<> יש לבאר, מהו העומק בזה שהשויון בין תורה ומסכת אבות [דרך ארץ] מתבטא במספר חמש [חומשים ופרקים], כי לכאורה נראה שזהו שויון צדדי ולא מהותי ועצמי. והנראה, כי מספר חמש הוא מתייחס אל התורה בעצם, וכפי שביאר בתפארת ישראל פ"ל [תנג.] את מאמרם [ברכות ו:] שהתורה ניתנה בחמשה קולות, וז"ל: "כאשר נתנה התורה ויצא הסדר השכלי לפעל, שקודם זה לא יצא סדר השכלי אל המציאות בפעל, ועתה יצא לפעל, היה עם זה קולות, שהקול מורה על היציאה לפעל אשר לא היה קודם, שזה ענין הקול כאשר אמרנו... התורה היא מציאות שלם, ואינה מציאות חלק, לפי שהתורה היא צורת כל העולם והשלמתו, כמו שאמרנו. ולכך נתנה התורה בחמשה קולות, ולא נתנה בשנים ושלש, כי חמשה קולות הוא ההתפשטות המציאות לכל צד, והאמצעי שבתוכם, שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל. הנה מורים חמשה קולות על יציאה לפעל שלם, שהוא מתפשט בכל צד, כמו שהיא התורה השלמת כל העולם". וכן ביאר למעלה פ"א מט"ו [שעד.], והוסיף לבאר שם מדוע המקבלים היו חמשה. וצרף לכאן את מאמרם [ב"ר ג, ה] "ה' פעמים כתיב כאן אורה [בראשית א, ג-ה "ויאמר אלקים יהי &**אור**^ ויהי &**אור**^ וירא אלקים את &**האור**^ כי טוב ויבדל אלקים בין &**האור**^ ובין החשך ויקרא אלקים &**לאור**^ יום וגו'"], כנגד חמשה חומשי תורה". הרי שהמספר חמש שייך בעצם לתורה, עד שהזכרת אורה חמש פעמים מורה על חמשה חומשי תורה. וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית א, לא], שכתב: "יום הששי - הוסיף ה' בששי בגמר מעשה בראשית לומר שהתנה עמהם על מנת שיקבלו עליהם ישראל חמשה חומשי תורה". וכן כתב רש"י [במדבר ח, יט] "ואתנה וגו' - ה' פעמים נאמר 'בני ישראל' במקרא זה, להודיע חבתן שנכפלו אזכרותיהן במקרא אחד כמנין ה' חומשי תורה". הנה שוב חזינן את זיקת מספר חמש לתורה, עד שייתורה של האות ה"א ב"יום הששי" והזכרת "בני ישראל" חמש פעמים מתפרשות על תורה. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה השם "חומש" ["חמשה &**חומשי**^ תורה"] טעון ביאור, שנהי שסך כל הספרים הם חמשה, אך מהיכי תיתי לכנות כל ספר וספר בפני עצמו על שם מספר חמש ["חומש"]. וכי נאמר שהואיל ויש ששה סדרי משנה, נכנה כל סדר וסדר בפני עצמו בשם "שישיתא" וכיו"ב, ומדוע מצינו כן בשם "חומש". אלא הם הם הדברים; מספר חמש מורה בעצם על התורה, עד שכל ספר בפני עצמו נקרא על שם מספר חמש ["חומש"], וזהו דבר יחודי לתורה שאינו נמצא בששה סדרי משנה [לכך אין ענין לכנות כל סדר וסדר בפני עצמו על שם מספר שש]. והשתא שנתבאר ש"דרך ארץ" של מסכת אבות היא שקולה ושוה לתורה, דין הוא שפרקי המסכת יהיו חמשה, כפי שספרי התורה הם חמשה, ודו"ק.

<> פירוש - המשך חומש בראשית [לאחר תיאור הבריאה ויצירת אדה"ר] עוסק ברצף הדורות מצאצאי אדם הראשון עד מות יוסף. אך בארבעה החומשים הבאים לא דובר יותר ברצף הדורות, אלא בדור יוצאי מצרים בלבד.

<> פירוש - הפרק הראשון של פרקי אבות דומה לגמרי לחומש בראשית, שגם הפרק הראשון התחיל מראשית הקבלה ["משה קבל תורה מסיני"], ומתואר בו המשך רצף הקבלה מדור לדור. [אמנם לפי זה יהיה צורך לבאר כיצד ארבעת הפרקים הבאים מקבילים לארבעת החומשים הבאים, ואנחנו לא נדע]. ולמעלה פ"א מ"א ביאר טעם אחר מדוע מסכת אבות מתחילה עם סדר הקבלה, ששאלתו הראשונה על המשנה שם [קז.] היתה: "מה ענין הקבלה הזאת, איך באה התורה מזה לזה, במסכת הזאת, מה שלא נמצא בשום מסכתא". ושם בהמשך [קיג:] תירץ, וז"ל: "כלומר שהם היו אבות העולם לפי שקבלו התורה, ומפני כך ראוי ונאה להם לתת מוסר לעולם, אותם שנחשבו אבות העולם... ובזה יתורץ השאלה הראשונה". @**ושוב צריך ביאור**^, מהו העומק בזה שהשויון בין התורה ומסכת אבות מתבטא בכך ששניהם מתחילים מההתחלה, כי לכאורה נראה שזהו שויון צדדי ולא מהותי ועצמי [ראה הערה 5]. ובטרם שנבאר זאת, ניווכח שאכן השתלשלות הדורות היא עיקר בתורה. כי הנה אמרו חכמים [קידושין ל.] "תנו רבנן, חמשת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה פסוקים הוו פסוקי ספר תורה, יתר עליו תהלים שמונה, חסר ממנו דברי הימים שמונה". ובח"א לקידושין שם [ב, קלה.] כתב: "וידוע למבינים, כי תהלים יש לו התיחסות אל התורה, ודבר זה רמזו ז"ל במה שאמרו במדרש [ב"ר סח, יא] 'ויפגע במקום וילן שם' [בראשית כח, יא], מה עשה יעקב באותה לילה, אמר כל ספר תהלים, שנאמר [תהלים כב, ד] 'ואתה קדוש יושב תהלות ישראל'. ואמרו במדרש [ר' ויק"ר לו, ד] 'ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל' [תהלים עח, ה], בזכות יעקב נתנה תורה לישראל, שנאמר 'ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל'. וכן דברי הימים, שהוא נקרא ספר היחוס, יש לו התדמות אל התורה, באשר יעקב שבשבילו נתנה תורה, הוא שורש היחוס, שלא היה פסול בזרעו [פסחים נו.]. וכל זה תוכל להבין ולדעת, כאשר תבין מדריגת יעקב, אשר מדריגתו התורה וספר היחוס". נמצא שספרי תהלים ודברי הימים שוים לתורה, משום ששלשתם נובעים מיעקב אבינו. ושויון תהלים לתורה נתבאר במדרש תהלים מזמור א, שאמרו שם "משה נתן להם חמשה חומשי תורה, וכנגדם נתן להם דוד ספר תהלים שיש בו חמשה ספרים". נמצא שהשוואת התורה לתהלים היא מצד מספר חמש, והשוואת התורה לדברי הימים היא מצד היחוס. וזה מקביל לחלוטין לשתי ההשוואות שעשה כאן בין התורה למסכת אבות; (א) בשתיהן יש מספר חמש. (ב) בשתיהן יש סדר היחוס. @**והטעם לחשיבות**^ היחוס הוא, שהנה אמרו חכמים [קידושין ע:] "כשהקב"ה משרה שכינתו, אין משרה אלא על משפחות מיוחסות שבישראל". ובח"א שם [ב, קמט:] כתב בזה"ל: "כי השם יתברך משרה שכינה על אשר הם משתלשלים ממנו, ועליהם משרה השם יתברך השכינה. אבל אשר נולדו בפסול, לא נקרא שהם משתשלשלים מן השם יתברך מקדושתו, שהרי נולדו בפסול, והם זרים. ולכך אין משרה שכינתו עליהם... כי העיקר מתיחס אל הענפים היוצאים ממנו בלא עירוב, רק בסדר השתלשלות... וכאשר יש דבר זר שהורכב באילן, אין העיקר מתיחס אליו, ולכך אין משרה שכינתו עליהם". הרי שכאשר הנך בא להורות שהכל משתלשל מהעיקר, יש צורך לפרט את סדר היחוס. ולכך התורה ומסכת אבות פתחו עם סדר היחוס, כדי להורות שהכל משתלשל מהעיקר. וכן הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה ביאר את יחוס הקבלה, וכתב: "משה רבינו [קבל] מפי הגבורה, נמצא שכולם [קבלו] מה' אלקי ישראל" [הובא למעלה פ"א הערה 8].

<> לשונו צריך ביאור, שכתב "מתחיל 'משה קבל תורה', ומספר כל הפרק המשך הקבלה דברי מוסר זה מזה עד סוף הפרק", ויש לתמוה, כי הקבלה מהדור הקודם אינה נזכרת "עד סוף הפרק", אלא רק עד סוף הזוגות ["הלל ושמאי &**קבלו**^ מהם" (למעלה פ"א מי"ב)], אך לא בשלש המשניות האחרונות שבפרק הראשון, שאמרו בהן "רבן גמליאל אומר", "שמעון בנו אומר", "רבן שמעון בן גמליאל אומר" [שם משניות טז-יח]. ולמעלה פ"א מט"ז [שצ.] ביאר זאת בזה"ל: "ולא זכר כאן קבלה, 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 תורה כשתי תורות, ולכך לא זכר קבלה מהלל ושמאי ואילך". ולפי זה איך אפשר לומר ש"עד סוף הפרק" איירי ב"המשך הקבלה דברי מוסר זה מזה", כאשר בשלש המשניות האחרונות נעדרה קבלה זו. ואם תיישב שמ"מ זהו המשך סדר הדורות, אע"פ שלא נזכרת במשניות אלו להדיא לשון "קיבל", עדיין תיקשי לך שגם בפרקים היותר מאוחרים נקבע סדר המשניות על פי סדר הדורות, וכפי שכתב למעלה פ"ב מ"ב [תקיב.], וז"ל: "כי סמיכות המאמרים כפי הדורות של החכמים, כמו שהיו זה אחר זה". וכן כתב למעלה פ"ג מ"ב [סד:], ופ"ד תחילת מ"ב [לה.], וראה שם הערה 166 שנלקטו שם מקבילות רבות לכך. וא"כ מה מייחד את סוף הפרק הראשון יותר משאר הפרקים. ונראה, כי למעלה פ"ג מ"ב [סד:] כתב: "אבל הפירוש שנראה ברור כי נסמכו יחד, מפני כי עקביא בן מהללאל ורבי חנינא סגן הכהנים [שם משניות א וב] היו בזמן אחד, ולכך הוקבעו ביחד... ומסדר דבריהם ביחד, &**כמו שסידר דורות הקבלה זה אחר זה**^. וזה עיקר הטעם כאשר תמצא דברים בלתי מקושרים ביחד הוא בשביל סבה זאת, שהיו בזמן אחד או קרוב לזמן אחד, ומסדר דבריהם ביחד". הרי שמבאר את סדר המשניות בפרקים היותר מאוחרים לפי סדר המשניות שבפרק הראשון בבחינת "וילמד סתום מן המפורש" [רש"י בראשית ז, כג], כי הסדר בפרק הראשון הוא ברור לכל, כי הוא "דורות הקבלה זה אחר זה". וכאן נמצא ההבדל בין סדר המשניות בפרק הראשון לעומת סדר המשניות בשאר הפרקים; בפרק הראשון סדר הדורות הוא הוא מהות המשניות, שהרי כל ענינו של הפרק הראשון הוא ללמדנו על סידור דורות הקבלה, וכיצד עברה הקבלה מדור לדור. מה שאין כן בשאר הפרקים, סדר הדורות הוא דבר העומד מחוץ למהות המשניות, שאע"פ שסדר הדורות אכן מכתיב את סדר המשניות, מ"מ זהו דבר צדדי למהות המשניות, ולא חלק ממהותן. לכך אף שלש המשניות האחרונות של הפרק הראשון שייכות למגמה זו [של סידור דורות הקבלה], אע"פ שלא נזכרת בהן להדיא לשון קבלה, ובכך הפרק הראשון כולו עומד בהקבלה גמורה לחומש בראשית. @**אך עדיין**^ יש להעיר, כי למעלה פ"א מי"ח [תס.] ביאר שהפרק הראשון מקביל רק לתחילת חומש בראשית [עד המלים (בראשית ב, ג) "אשר ברא אלקים לעשות"], ואילו כאן מבאר שההקבלה היא כנגד כל חומש בראשית. ויל"ע בזה.

<> ולא דובר על מעלת התורה. וראה הערה 15.

<> לכך לכאורה אין לומר שחמשת הפרקים הראשונים של מסכת אבות עסקו בדרך ארץ ומוסר בלבד ["כל החמשה פרקים דבריהם בענין המוסר בלבד" (לשונו כאן)], שהרי נשנה בהם גם הענין של תורה. והמשניות הללו הן; למעלה פ"ב מ"ב "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון". ושם משנה ז "מרבה תורה מרבה חיים... קנה לו דברי תורה, קנה לו חיי העולם הבא". ושם משנה ח "אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך, כי לכך נוצרת". ושם משנה יד "הוי שקוד ללמוד תורה". ולמעלה פ"ג מ"ב "שנים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה, שכינה שרויה ביניהם" [וכן שם משנה ו]. ושם משנה ה "כל המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ". ושם משנה יד "חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה". ושם משנה יז "אם אין תורה אין דרך ארץ". ולמעלה פ"ד מ"ו "כל המכבד את התורה, גופו מכובד על הבריות". ושם משנה י "הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה". ושם משנה יג "שלשה כתרים הם, כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות". ולמעלה פ"ה מכ"ב "הפוך בה והפוך בה דכולא בה... שאין לך מדה טובה הימנה". וראה הערה הבאה.

<> יש להבין, מדוע כל המשניות שנשנו למעלה שעוסקות "בענין התורה" [הובאו בהערה הקודמת] נשנו "רק אגב גררא", וזו מנין. ונראה לומר, כי "ענין תורה" שהוזכר בחמשה פרקים הראשונים הוא מצד האדם, שמצד שלימות האדם יש לו ללמוד תורה, וזה שייך לדברי מוסר ודרך ארץ. אך בפרק זה הוזכרה מעלת התורה מצד התורה עצמה, ש"גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא" [להלן משנה ח], וכן שאר הברייתות שנשנו בפרק זה באות להורות על מעלת התורה. ולכך אין לדמות את מה שנשנה בחמשה הפרקים הראשונים למה שנשנה בפרק הששי [שמעתי מידי"נ ר' יואל אדלר שליט"א]. ודייק לה, כי לשונו כאן הוא "וכל החמשה פרקים דבריהם בענין המוסר בלבד, ואף כי בקצת המקומות דברו &**בענין התורה**^... וכל הברייתא הזאת הכל נאמר על התורה ולהודיע כי &**מעלת התורה**^ על דרך ארץ... ובברייתא שהיא תוספת שנה &**מעלת התורה**^". הרי כאשר דיבר על חמשה הפרקים הראשונים כתב "ענין התורה", ואילו כאשר דיבר על פרקנו כתב "מעלת התורה". אלא הם הם הדברים; חמשה הפרקים הראשונים עוסקים בשלימות האדם הבאה לו על ידי התורה, וזהו "ענין התורה". אך פרקנו עוסק בגדלות התורה מצד עצמה, ולא רק מצד השלימות שהיא מעניקה לאדם, וזו "מעלת התורה". @**דוגמה לדבר;**^ למעלה פ"ב מ"ז אמרו "קנה לו דברי תורה, קנה לו חיי העולם הבא", ולהלן משנה ח אמרו "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא". הרי ששתי המשניות הללו עוסקות בכחה של תורה להביא את האדם לעולם הבא, אך בפ"ב מ"ז הודגש חלקו של האדם הלומד את התורה, שאמרו "קנה לו דברי תורה קנה לו חיי העולם הבא", ואילו להלן משנה ח אמרו "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעוה"ז ובעוה"ב", ולא אמרו "גדול האדם הלומד תורה". הרי זו דוגמה אחת המורה שבפרקים הקודמים הוזכרה התורה מצד השלמת האדם, ואילו בפרק ו הוזכרה התורה מצד מעלתה בעצם. @**אך עדיין**^ יש להעיר, כי המשנה האחרונה של פרק חמישי ["הפוך בה והפוך בה דכולא בה... שאין לך מדה טובה הימנה"] נראה שאיירי במעלת התורה, ולא רק בשלימות האדם שבאה על ידי תורה, וכפי שביאר שם [מציון 2371 ואילך] שהמשנה באה להורות "על המדריגה העליונה שיש לתורה" [לשונו שם לפני ציון 2385]. ויל"ע בזה.

<> לשונו למעלה פ"ג מי"ז [תכז.]: "כי דרך ארץ הנהגת סדר עולם, והתורה היא הנהגה אלקית, שהיא למעלה מהנהגת העולם הזה, הוא הנהגת הטבע" [ראה להלן הערה 45]. ולמעלה פ"א מי"ח [תסז:] כתב: "אמר [למעלה פ"ב מ"ב] 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ', כי דרך ארץ ג"כ הוא מעשה האדם, רק שהוא למטה מן התורה ומן המצות, שהם מעשה האדם בהנהגת העולם בלבד". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקיד.] כתב: "מדריגת דרך ארץ למטה מן מעשה המצות, שהם המעשים האלקיים, אשר הם למעלה מן דרך ארץ, שהוא לצורך הנהגת העולם". ולמעלה בהקדמה [מא.] כתב: "מקדים דרך ארץ לתורה, והם שני מדריגות זו על זו, נתלה האחד בשני". וראה להלן הערה 1962. @**וצריך ביאור**^, כיצד עולה מן הברייתא הזאת [פרק ו של מסכת אבות] "כי מעלת התורה על דרך ארץ". ונראה, כי הואיל והברייתא הזאת [העוסקת במעלת התורה] הוצבה לאחר חמשת הפרקים של מסכת אבות [העוסקים בדרך ארץ] "כדי לקשר התורה עם דרך ארץ לגמרי" [לשונו כאן], והברייתא הזאת גם הפליגה בשבחה של מעלת התורה, א"כ בזה גופא מונח שהברייתא מודיעה ש"מעלת התורה על דרך ארץ". כי כאשר הנך בא להורות ששני דברים מקושרים להדדי, ובה בעת הנך מפליג בשבחו של האחד מהם, בזה עצמו הנך מדגיש שמעלתו של המשובח עולה היא על פני מעלתו של הבלתי משובח, בבחינת "זה לעומת זה". @**ועוד**^ יש לומר, כי הואיל והברייתא הזאת הוצבה לאחר חמשת הפרקים שקדמו לה, בזה מודגש שהיא התכלית של חמשת הפרקים שקדמו לה, כפי שכל סוף הוא התכלית למה שקדם לו. ואודות שהסוף הוא התכלית, כן כתב למעלה פ"ה מ"ד [קכ:], לגבי שיעקב אבינו הוא סוף האבות, ולכך הוא מורה על תכלית האבות. וכן להלן משנה יא [לפני ציון 1976] כתב: "אבל נראה מה שסיים במאמר זה ["כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו"], כי רצה לסיים בדבר שהוא תכלית האדם, והוא הקב"ה שהוא תכלית הכל, שהרי כל מה שברא הקב"ה לא ברא אלא לכבודו, וכאילו אמר כי תכלית הכל הוא הקב"ה, שהרי כל הנבראים לא נבראו אלא לכבודו יתברך, וא"כ תכלית הכל הוא השם יתברך, ואין זולתו. ומפני כי דבר זה תכלית כל הנבראים, עשה ג"כ דבר זה תכלית הפרק וסוף הכל. וכן שלמה המלך ע"ה כאשר סיים דברי קהלת, שהוא דברי מוסר, סיים דבריו [קהלת יב, יג] 'סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', רצה לומר כי כל העולם לא נברא רק בשביל זה, שהרי הכל נברא בשביל האדם, והאדם נברא שיהא ירא את האלקים, ואת מצותיו לשמור. וכל ספר קהלת מדבר בדברי מוסר, ומסיים במוסר, כי זה תכלית כל הנבראים. וכן מסיים התנא פרקי המוסר בדבר זה, לומר כי זהו תכלית של כל הנבראים, ומפני שהוא תכלית של כל הנבראים קבעו למוסר זה בסוף ותכלית דברי המוסר" [הובא למעלה פ"ה הערה 2448]. וכן כתב כאן החסיד יעב"ץ, וז"ל: "זה הפרק כולו מעורר על חשק התורה ואהבתה, ואע"פ שבשאר הפרקים בא מזה הרבה, זה אין בו דבר אחר, לידע ולהודיע כי הוא תכלית הפרקים הקודמים".

<> בא ליישב מדוע מעלת התורה הוזכרה באופן זה, שעיקר המסכת [חמשה הפרקים הראשונים] עוסק בדרך ארץ, ורק לבסוף הובא הפרק העוסק במעלת התורה, דהואיל ומעלת התורה היא מעל לדרך ארץ, היה לכאורה ראוי שפרק זה יבוא ראשון, ולא אחרון.

<> פירוש - אע"פ שמעלת התורה היא מעל לדרך ארץ, אך סוף סוף מסכת זו עוסקת בדרך ארץ, ולכך במסכת זו העיקר הוא דרך ארץ.

<> נראה שאע"פ שכתב "רק חמשה פרקים דברי מוסר", אין כוונתו לומר "רק" על "חמשה פרקים", אלא על "דברי מוסר", וחוזר ומדגיש שבחמשת הפרקים דובר רק על דברי מוסר, ולא על מעלת התורה, וכפי שכתב למעלה [לפני ציון 7]: "וכל החמשה פרקים דבריהם בענין המוסר בלבד".

<> פירוש - הברייתא הזאת באה כאן כדי להוסיף על המשנה, וכפי שיבאר בסמוך.

<> פירוש - הואיל ומסכת אבות מלמדת אותנו דרך ארץ, ודרך ארץ היא העיקר של המסכת, לכך מעלת התורה יכולה להכלל במסכת זו רק באופן של תוספת, ולא באופן של עיקר.

<> אודות שדרך הברייתא להאריך, לעומת המשנה שדרכה לקצר, כן כתב הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות [ד"ה אחר כן ראה], וז"ל: "היו דבריו [של רבי] במשנה דבר קצר, וכולל ענינים רבים, והיה הכל מבואר לו, לחדוד שכלו, אבל למי שהוא פחות ממנו, הענין ההוא עמוק בעיניו, שהחכמים הקדומים לא היו מחברים אלא לנפשותם. לפיכך ראה אחד מתלמידיו, והוא רבי חייא, לחבר ספר, וללכת בו אחר רבו, ולבאר מה שנשתבש מדברי רבו, והיא התוספתא. וענינו לבאר המשנה. ותוספתא אפשר להוציא טעמה מהמשנה אחר יגיעה רבה, והוא הוציאם, ללמדנו היאך נוליד ונוציא ענינים מן המשנה. וכן עשה רבי אושעיא. ורב חיבר ברייתא, והיא ספרא וספרי, ורבים זולתם... ואולם לא היו אלה הברייתות כולם כצחות דברי המשנה, ולא כתקון עניניה וקוצר מליה". ותוספות ב"ק צד: [ד"ה בימי] כתבו: "ברייתות היה שונה רבי חייא מה שהיה מוסיף רבי על המשניות". והתוספות יום טוב לתענית פ"ב סוף מ"ב כתב: "הלכך לא חש תנא דידן למתני כלל... והברייתא מפרשת ביותר כדרך כל הברייתות". וכן הוא באגרת שרירא גאון [עמוד כד בהוצאת הרב מצגר], שהביא את הגמרא [תענית כא.] שאילפא היה יכול להורות שכל דברי רבי חייא ורבי אושעיא [מסדרי הבריתות (רש"י שם)] מרומזים במשנה. וכאן הברייתא מקצרת בלשונה, כי עיין במסכת כלה פ"ח, ובתנא דבי אליהו זוטא פי"ז, שבשני המקומות הללו הובאו כל דברי פרקנו, ולאחר מכן האריכו טובא בהבאת מעשים לבאר את המאמרים שהוזכרו בזה הפרק. וכגון במסכת כלה פ"ח, לאחר שהובאו כל דברי פרקנו, אמרו "רבי מאיר אומר. תנו רבנן, מעשה ברבי מאיר שהלך למקום אחד, שאלו זקן אחד מהו שכתוב [ויקרא א, ט] 'ריח ניחוח אשה לה'', לא היה בידו. נכנס לבית המדרש, ושאל, אמר ליה, כאן בעוסקים לשמה, וכאן בעוסקים שלא לשמה". וכן בתנא דבי אליהו זוטא האריכו במעשים, ולא עשו כן בפרקנו.

<> לשון רבי שרירא גאון [עמוד כו בהוצאת הרב מצגר]: "ספרא וספרי הן דרשות הכתובים המראות איה רמוזות ההלכות בכתובים". ובספר אוצר הבריתות, כרך י, עמוד 8, נכתב: "הברייתא כוללת הלכות או אגדות מיוסדות על מדרשות המקרא, בסגנון המדרשות במכילתא ספרא וסיפרי".

<> פירוש - הואיל והברייתא שלפנינו נאמרה בתור תוספת על המשניות שבמסכת אבות, לכך סגנונה ולשונה הם כסגנון ולשון המשנה, ובכך ימשך רצף הלשון מהפרקים הקודמים. אך אם הברייתא היתה נשנית בלשון שונה מהמשניות שלפניה, אזי לא היתה הברייתא נחשבת לתוספת על המשניות הקודמות, אלא לדבר העומד בפני עצמו. ודייק לה, שבדרך כלל לשון הברייתות היא ארמית, ואילו כאן הברייתא נשנתה בלשון הקודש, שהיא לשון המשנה [ראה למעלה פ"ה מכ"ב לפני ציון 2362]. וכן כתב כאן המדרש שמואל, וז"ל: "כי פירוש 'שנו חכמים' כמו 'תנו רבנן' דקאמר בגמרא, אלא שהגמרא שהיא מסודרת בלשון תרגום אומרת 'תנו רבנן', ובכאן שמדבר בלשון הקודש אמר 'שנו חכמים'... וזה שאמר 'שנו חכמים בלשון המשנה', כלומר אלו הברייתות בלשון המשנה הם שנויות". @**ואודות שהתוספת**^ מוגדרת כמו העיקר, כן כתב בתפארת ישראל פמ"ד [תרעט.], וז"ל: "לא תמצא תוספת בלא עיקר". וכן דרשו [יומא טו:] שהפסוק "על עולת התמיד" [במדבר כח, טו] מורה שאיירי בתוספת של קרבן עולה, ולא בתוספת של קרבן חטאת, כי התוספת נאמרה ביחס לעולת התמיד. הרי שהתוספת נגררת ונגדרת כפי העיקר. וצרף לכאן דבריו בגבורות ה' פי"ט [פז:], שכתב: "אף על פי שישראל הם עיקר העולם, יש באומות עולם תוספת על ישראל, הם הגרים שמתגיירים ונוספים על ישראל". ומדוע אין האומות העולם בעצמן התוספת על ישראל, אלא רק הגרים הבאים מהאומות הם התוספת. אלא הם הם הדברים; התוספת צריכה להיות כיוצא בו של העיקר, דאל"כ אין זה נקרא תוספת, אלא פנים חדשות באו לכאן. ולכך אין אומות העולם נחשבות לתוספת על ישראל, כי אין להן "צד השוה" עם ישראל. ורק הגרים הבאים מאומות העולם, הם הנחשבים תוספת על ישראל.

<> בא לבאר את המשך המאמר "ברוך שבחר בהם ובמשנתם".

<> ובזה מחבר את החכמים [שיוזכרו בברייתא] עם המשניות שהוזכרו עד כה.

<> לשון הגמרא שם "אמר רב יהודה, האי מאן דבעי למהוי חסידא, לקיים מילי דנזיקין. רבא אמר, מילי דאבות. ואמרי לה, מילי דברכות". ומביא כאן את דעת רבא. וראה למעלה בהקדמה [לא:-לח:] שהביא את המאמר ממסכת ב"ק, וביארו בשני אופנים. וכן הזכיר את דעת רבא למעלה פ"ד מ"ח [קעא.].

<> נראה לבאר זאת, כי למעלה פ"א מ"ה [רסג.] ביאר שאהבת החכמים היא ענף ותולדה מאהבת השם. וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.], וז"ל: "והדבר שהיא תולדה וענף אל אהבת השם יתברך הוא אהבת חכמים, שכאשר אחד אוהב את אחד, כל אשר הוא שייך אליו ודבק בו הוא גם כן אוהב אותו. וכבר התבאר כי הת"ח הוא עם השם יתברך ודבק בו... ולפיכך האוהב את החכמים, שהם יודעי התורה, כאילו אוהב את השם יתברך", ושם מאריך לבאר זאת. ובנתיב יראת השם ר"פ ה [ב, לד.] כתב: "כבר בארנו, כי אהבת החכמים נמשך אחר אהבת השם יתברך, כי מי שאוהב את השם יתברך אוהב את החכמים גם כן". נמצא שאהבת החכמים היא סבה לאהבת השם [כמבואר בנתיב אהבת השם פ"א], וכן מסובב ממנה [כמבואר בנתיב יראת ר"פ ה]. וראה בדרוש על התורה [לח. (הובא למעלה פ"א הערה 787, ופ"ג הערה 947)]. ואמרו חכמים [זוה"ק ח"ג רכב:] "איזה חסיד, המתחסד עם קונו". ובמסילת ישרים פי"ט [בביאור חלקי החסידות] כתב: "ודאי שמי שמתכוין בעבודתו לטהר נפשו לפני בוראו, למען תזכה לשבת את פניו בכלל הישרים והחסידים, לחזות בנועם ה' לבקר בהיכלו, ולקבל הגמול אשר בעוה"ב, לא נוכל לומר שתהיה כונה זו רעה. אכן לא נוכל לומר גם כן שתהיה היותר טובה, כי עד שהאדם מתכוין לטובת עצמו, סוף סוף עבודתו לצורך עצמו. אך הכונה האמתית המצויה בחסידים אשר טרחו והשתדלו להשיגה, הוא שיהיה האדם עובד רק למען אשר כבודו של האדון ב"ה יגדל וירבה, וזה יהיה אחר שהתגבר באהבה אליו יתברך, ויהיה חומד ומתאוה אל הגדלת כבודו, ומצטער על כל שימעט ממנו, כי אז יעבוד עבודתו לתכלית זה, שלפחות מצדו יהיה כבודו יתברך מתגדל, ויתאוה כל שאר בני האדם יהיו כמו כן, ויצטער ויתאנח על מה שממעטים שאר בני האדם, וכל שכן על מה שממעט הוא עצמו בשוגג או באונס או בחולשת הטבע, אשר קשה לו לישמר מן החטאים בכל עת... נמצאת למד שזאת היא הכוונה המעולה שהיא רחוקה לגמרי מכל הנאת עצמו, ואינה אלא לכבודו של מקום ולקידוש שמו יתברך המתקדש בבריותיו בשעה שעושים רצונו. ועל זה אמרו 'איזהו חסיד המתחסד עם קונו'". נמצא שמדת חסידות היא לאהוב את ה' ולחוס על כבודו. והואיל ואהבת ה' ואהבת החכמים בני חדא בקתא אינון, וכמו שנתבאר, לכך מובן הוא ש"מדת חסידות היא לאהוב את החכמים". ועוד נראה, כי בספר פרי צדיק וישלח סוף אות א כתב: "תורה שבעל פה נקרא [משלי לא, כו] 'תורת חסד', שאיתא [סוכה מט:] 'תורה לשמה זו היא תורה של חסד', היינו כמו שאמרו 'איזהו חסיד המתחסד עם קונו'". וברי הוא שמכלל תורה שבע"פ היא אהבת חכמים. @**וצרף לכאן**^ את הנאמר [תהלים קמו, ח-ט] "ה' פוקח עורים ה' זוקף כפופים ה' אוהב צדיקים ה' שומר את גרים יתום ואלמנה יעודד ודרך רשעים יעות". ולכאורה יתמה, מהי הרבותא בשבח של "ה' אוהב צדיקים", ובשלמא שאר השבחים שהוזכרו שם [פוקח עורים, זוקף כפופים, שומר גרים, מעודד יתום ואלמנה], ניחא, כי שבחים אלו מורים שהקב"ה עושה חסד עם הדכים ושפלים, אך מהו השבח באהבת צדיקים. אך לאחר שנתבאר כאן שאהבת החכמים והצדיקים היא מדת חסידות, לכך שפיר עולה שבח ה' ממה שנאמר "ה' אוהב צדיקים", שזו הנהגה במדת החסידות, כפי ששאר מעשים שהוזכרו שם הם הנהגה במדת החסידות.

<> כי כל אהבת הזולת מתבטאת בהזכרת שבחו, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות דעות פ"ו ה"ג "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" [הובא למעלה פ"ב הערה 906]. ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.] כתב: "אם לא יספר שבחו כלל, אין דבר זה גורם אהבה בין הבריות. אבל כאשר יספר לפניו מקצת שבחו, דבר זה מביא אהבה שיאהב אותו, כי בעיניו הוא בעל מעלה".

<> לשון הפסוק במילואו "על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל", ופירש רש"י שם "ימין ושמאל - אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל, ועל שמאל שהוא ימין, וכל שכן שאומר לך על ימין ימין ועל שמאל שמאל", הרי שזו בחירה בדברי חכמים. והרמב"ן שם כתב: "אבל תאמר כך צוה אותי האדון המצוה על המצות, שאעשה בכל מצותיו ככל אשר יורוני העומדים לפניו במקום אשר יבחר, ועל משמעות דעתם נתן לי התורה, אפילו יטעו... שנשמע לבית דין הגדול העומד לפני השם במקום אשר יבחר בכל מה שיאמרו לנו בפירוש התורה, בין שקבלו פירושו עד מפי עד ומשה מפי הגבורה, או שיאמרו כן לפי משמעות המקרא או כוונתה, כי על הדעת שלהם הוא נותן להם התורה... כי רוח השם על משרתי מקדשו, ולא יעזוב את חסידיו, לעולם נשמרו מן הטעות ומן המכשול". ובנתיב התורה פי"א [א, מו:] כתב: "מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם 'תורה' נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה 'לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך'. כי החכמים הם עצם התורה גם כן, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה" [הובא למעלה פ"ד הערה 1151, ובסמוך הערה 36].

<> לשון הגמרא שם "הזהר בדברי סופרים יותר מדברי תורה, שדברי תורה יש בהן עשה ולא תעשה, ודברי סופרים כל העובר על דברי סופרים חייב מיתה". הרי שלא אמרו שם "חביבין דברי סופרים מדברי תורה", אלא "הזהר בדברי סופרים יותר מדברי תורה", וחביבות לחוד, וזהירות לחוד. אך בשיהש"ר א, יח אמרו כדבריו כאן, וזה לשונם: "חביבין דברי סופרים מדברי תורה, שנאמר [שיה"ש א, ב] 'כי טובים דודיך מיין'". ובביאור המאמר בגמרא עירובין, ראה למעלה פ"ב מ"י [תשמא.], באר הגולה באר הראשון [סב.], ובנר מצוה [קכז.].

<> צריך ביאור, מה ראה להביא המאמר של "חביבין דברי סופרים מדברי תורה", יותר מהמאמר המפורסם בגמרא [ב"מ נט:], שעל ההכרעה שנתקבלה על ידי החכמים כנגד הבת קול [משום ש"לא בשמים היא" (דברים ל, יב)] אמר הקב"ה "נצחוני בני, נצחוני בני", שהמאמר הזה מורה באצבע שהקב"ה בחר במשנת חכמים אף כשהם כנגד דברי הבת קול, וזה לכאורה מחדד יותר את הבחירה במשנת חכמים מאשר המתבאר במאמר "חביבין דברי סופרים מדברי תורה". ויש לומר, שאע"פ שהמאמר הנ"ל מורה שדברי חכמים נתקבלו אף כנגד הבת קול, מ"מ אין זה בהכרח מורה שהקב"ה בחר במשנת חכמים, כי יש מקום לומר שהואיל ו"לא בשמים היא", והתורה נמסרה לתחתונים, לכך החכמים הם הבעלים על התורה, אך לא שהקב"ה בחר בדבריהם. ואדרבה, מתוך הלשון "נצחוני בני", משמע שדברי חכמים עומדים לכאורה כנגד בחירתו ורצונו של הקב"ה. אך כאשר אמרינן "חביבין דברי סופרים מדברי תורה", והכוונה היא לחביבות שהיא בעיני הקב"ה, בזה מוכח יותר שהקב"ה בחר במשנת חכמים.

<> כן ביאר המדרש שמואל כאן, וכלשונו: "אמר 'שנו חכמים', והודיענו כי מעלת הברייתות כמעט שהוא שוה אל המשניות, לא יחסר כל בהן. רק שהמשניות נשנו במדרשו של רבינו הקדוש, והברייתות נשנו חוץ למדרשו, ועל כן נקראו 'ברייתות' לשון חוץ, כי תרגום [בראשית יט, טז] 'מחוץ', 'מברא'. וזה שאמר 'שנו חכמים בלשון המשנה', כלומר אלו הברייתות בלשון המשנה הם שנויות, והם אמרו, והם אמרו. ועל כן &**ברוך האיש אשר בחר בהם ובמשנתם**^, כי גם אלו ראוים הם ליקרא משניות, כי שוים הם אל המשניות".

<> פירוש - הואיל ויש בני אדם שבחרו בחכמים, ויש בני אדם שלא בחרו בהם, לכך היה צריך לסייג משפט זה ולומר "ברוך מי שבחר בהם ובמשנתם", ולא לומר "ברוך שבחר בהם", כי לא כולם בחרו בהם. מה שאין כן כאשר משפט זה מוסב כלפי הקב"ה, שוב אין צורך לסייג משפט זה ולומר "ברוך מי שבחר", כי האחד והיחיד הוא זה שבחר בהם.

<> פירוש - האדם אינו בוחר בחכמים ומעניק להם את כחם, אלא הקב"ה הוא שעשה כן [וכמבואר למעלה], לכך א"א לומר שהאדם בחר בחכמים. מה שאין כן לגבי "בחר במשנתם", זה ניתן להאמר אף כלפי האדם, כי האדם הוא בוחר האם ללמוד או לא ללמוד את משנתם, ושייכת בזה בחירה.

<> פירוש - הואיל ואצל האדם בחירתו במשנת חכמים מתבטאת באם ילמד או לא ילמד את משנתם, לכך היה מן הראוי שהברכה הניתנת לו על כך תתמקד על שלומד את משנתם ["ברוך שילמד משנתם"], ולא ברכה על הבחירה במשנתם. ועוד ניתן לבאר כוונתו, שהאדם אינו מקבל שכר וברכה על הבחירה שעושה, אלא על המעשה שעושה, כי בחירה ללא מעשה אינה שוה כלום. לכך יתמה מדוע הברכה שבמשנה תינתן לאדם על בחירתו, ולא על מעשיו. מה שאין כן אם מדובר כלפי הקב"ה, שפיר ניתן לברכו על שבחר בחכמים ובמשנתם, כפי שמברכים תדיר "ברוך אתה ה'... אשר בחר בנביאים טובים ורצה בדבריהם הנאמרים באמת ברוך אתה ה' הבוחר בתורה ובמשה עבדו ובישראל עמו ובנביאי האמת והצדק".

%[פ"ו מ"ב]

<> ולא אמר סתם "כל העוסק בתורה זוכה לדברים הרבה", וכמו שאמרו הרבה פעמים, וכגון [ברכות ה.] "כל העוסק בתורה יסורין בדילין הימנו". וכן אמרו [פסחים מט:] "כל העוסק בתורה מותר לאכול בשר בהמה ועוף". וכן אמרו [חגיגה יב:] "כל העוסק בתורה בלילה הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום". וכן אמרו [ע"ז יט:] "כל העוסק בתורה נכסיו מצליחין לו". וכן אמרו [מנחות קי.] "כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם". וכן אמרו [תנחומא וזאת הברכה, אות ה] "כל העוסק בתורה נצול משעבוד גליות", ועוד. וראה הערה 37. וכן העיר כאן החסיד יעב"ץ.

<> רש"י דברים יא, יג "לאהבה את ה' - שלא תאמר הרי אני לומד בשביל שאהיה עשיר, בשביל שאקרא רב, בשביל שאקבל שכר, אלא כל מה שתעשו עשו מאהבה, וסוף הכבוד לבא".

<> פירוש - מעלת לימוד התורה היא שבאמצעותה האדם מגיע לידבק בה', אך אם לומד שלא לשמה, אין הוא מגיע לדביקות בה', ולכך תחסר לו מעלת התורה. וכן ביאר להדיא בנתיב התורה פ"ז [א, לא.], וז"ל: "כי האהבה אל השם יתברך הוא הדביקות בו יתברך, ואי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה, שהוא הדביקות בו... ואם ילמד תורה לשום כונה אחרת, לא יקנה על ידי התורה הדביקות בו יתברך... ולכך מפרש הכתוב [דברים יא, יג] 'לאהבה את ה' אלקיך', שילמד מאהבה, ולא לשום כבוד". ועוד אמרו חכמים [שבת סג.] "שני תלמידי חכמים המחדדין זה לזה בהלכה, הקב"ה מצליח להם... ולא עוד, אלא שעולין לגדולה... יכול אפילו שלא לשמה, תלמוד לומר [תהלים מה, ה] 'על דבר אמת'... למיימינין בה אורך ימים איכא, וכל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא". ולמעלה פ"ד מ"ט [קפב:] הביא מאמר זה, וכתב: "וביאור זה, כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל [ראה להלן הערות 43, 1462]. אם עוסק בתורה לשמה, ומפני שהוא עוסק בתורה לשמה כפי מה שנתנה התורה לעסוק בה, נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא, וגם מדריגת עולם הזה. שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו. אבל למשמאילים בה, דהיינו שעוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם, ודבר זה מדריגת עולם הזה בלבד. וכפי התכלית אשר הוא מכוין אליו, יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה". ובח"א לשבת שם [א, לט.] כתב: "כי התורה יש לה התעלות עד עולם העליון, ולפיכך אמרו כי למיימינים, דהיינו שלומד תורה לשמה כאשר ראוי להיות ללמוד התורה, זוכה מה שהוא ראוי אל התורה, והוא זוכה לאורך ימים, הוא עולם הבא, הוא מדריגת התורה... אבל אם סר מזה, שאינו לומד תורה כפי מה שהוא, שאינו לומד תורה לשמה, אינו מגיע אל המדריגה האחרונה שראוי לתורה, והוא עולם הבא, רק שקונה עושר וכבוד, ואין זה מדריגת עולם הבא, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פ"ד הערות 829, 832. וראה להלן הערות 472, 1352, 1462, 1464, 1644]. הרי שמעלת התורה חלה רק על לימוד לשמה, שזהו לימוד המתחבר לתורה כפי הראוי לתורה. אך אם לומד שלא לשמה, אזי אין הוא מתחבר לתורה כפי הראוי לה, ולכך אין הוא מגיע למעלת התורה, כי היא מצורפת רק למי שמתחבר בצורה נכונה אל התורה. וראה הערות 37, 1968.

<> כפי שיבאר בהמשך המשנה [ראה הערה 252]. ואודות שמעלות התורה חלות על לומדיה, כן ביאר בנתיב התורה פי"א [א, מו:], וז"ל: "מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם 'תורה' נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה 'לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך'. כי החכמים הם עצם התורה גם כן, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה" [הובא בהערה 26]. וכן מבואר בבאר הגולה באר הרביעי [שסה:], ושם הערה 311, ובנתיב התשובה ס"פ א [לפני ציון 135]. 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" [הובא למעלה פ"א הערה 376, ולהלן הערה 877]. הרי הדמיון לתורה הוא סבה לקבלת התורה [כמבואר בתפארת ישראל], והוא מסובב מקבלת התורה [כמבואר בנתיב התורה]. וראה להלן הערות 252, 301, 391, 1375, 1971.

<> לשונו בנתיב התורה פ"ז [א, ל.] כתב: "ובפרק לולב וערבה [סוכה מט:], אמר רבי אלעזר, מאי דכתיב [משלי לא, כו] 'פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה', וכי יש תורה של חסד ותורה שאינה של חסד, אלא תורה לשמה זו תורה של חסד, תורה שלא לשמה זו תורה שאינה של חסד... ורצה לומר כי אם לומד התורה לשמה, אז יש לאדם בודאי המעלה העליונה שיש אל התורה. אבל אם אין למודו בתורה לשמה, הרי משפיל מעלת התורה לשמש בה לדבר פחות. ואמר כי התורה לשמה היא התורה של חסד. וזה מפני כי התורה עצמה היא הטוב הגמור, כמו שהוא החסד שהוא טוב הגמור, וזה שאמרו כי תורה תחלתה גמילות חסדים וסופה גמילות חסדים, כדאיתא במסכת סוטה [יד.]. וכל זה מפני כי התורה היא הטוב הגמור. ולכך אם למד התורה לשמה, נקראת 'תורת חסד', שזהו עצמה של תורה הטוב הגמור. אבל אם למוד התורה שלא לשמה, אין זה עצמה של תורה" [ראה להלן הערה 254], והם הם הדברים שנתבארו כאן. ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט:] כתב: "דוקא כאשר עוסק בתורה לשמה, שאז הלימוד כפי מה שראוי להיות. אבל כאשר אין התורה כפי מה שראוי לה להיות, אין לזה מדריגת התורה שיש לה דברים אלו, שהרי עוסק בתורה לכונה אחרת". וראה להלן הערה 1459. @**אמנם למעלה**^ בהערה 33 הובאו מאמרים רבים שלא צויין בהם ש"כל העוסק תורה לשמה", אלא ש"כל העוסק בתורה" סתם, ויהיה צורך לבאר מדוע יש מאמרים המציינים שאיירי בלומד לשמה [כמשנתינו, וכן (תענית ז.) "כל העוסק בתורה לשמה תורתו נעשית לו סם חיים", וכן (סנהדרין צט:) "כל העוסק בתורה לשמה משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה"], ויש מאמרים שאינם מציינים זאת. ויל"ע בזה.

<> בהמשך המשנה "כל העולם כולו כדאי הוא לו, נקרא ריע, אהוב, וכו'".

<> פירוש - לפני שנקט במעלות הרבות שהוזכרו בהמשך המשנה נאמר "&**ולא עוד**^ אלא שכל העולם כולו כדאי הוא לו, נקרא ריע, אהוב וכו'", ומוכח מכך שכאשר אמר בתחילה "זוכה לדברים הרבה" אין כוונתו לרשימת המעלות שבהמשך המשנה, כי רשימה זאת הובאה כדבר בפני עצמו ["ולא עוד אלא"], ולא כביאור למשפט הפתיחה של המשנה. וכן כתבו כאן המדרש שמואל ורוח חיים ונפש החיים [יובא בהערה הבאה]. אמנם החסיד יעב"ץ למד לא כך, אלא שהמשך המשנה הוא ביאור ל"דברים הרבה", וכלשונו: "כי התנא כלל ופרט; 'זוכה לדברים הרבה' כלל, ופרטיו 'נקרא רע אהוב". וכן רש"י כתב כאן: "זוכה לדברים הרבה - להיות צדיק וחסיד כדלקמן".

<> פירוש - זוכה בכל הטובות האפשריות; הן טובות העולם הזה ["עושר וכבוד"], והן טובות העולם הבא ["אורך ימים"]. ובביאור טעם הדבר, ראה דבריו של הרוח חיים כאן, שכתב: "'זוכה לדברים הרבה', מלבד מה שחושב לקמן בהמשנה, כיון שאמר לקמן 'ולא עוד כו'', משמע שהוא מילתא באנפי נפשיה. ואמר דרך כלל, לפי שאין הפה יכול לדבר ולחשוב. כי הנה יש הרבה כוונות בשלא לשמה, כמו ממון כבוד ורבנות, וכיוצא בזה. וקבלו רבותינו זכרונם לברכה [שבת סג.] למשמאילים בתורה, היינו שלא לשמה, עושר וכבוד איכא. ולמיימינים בה, היינו לשמה, אורך ימים איכא, וכל שכן עושר וכבוד. ועיין שם שכל שכרו של הלומד שלא לשמה, וכל כוונתו, יותן ממילא להעוסק לשמה, וזה אצלו לטפל לשכרו הגדול. והלומד שלא לשמה, כגון לשם ממון, נותנים לו ממון. לשם כבוד, נותנים לו כבוד. וכן כל מה שהיתה כוונתו כיוצא בזה, נותנים וממלאים לו כוונתו. אבל הלומד לשמה שכרו שמור לו, וכל מה שיש להלומד שלא לשמה נותנים לו גם כן. אם כן הלומד לשמה אורך ימים איכא, וכל שכן לכל הכוונות יחד שיש בשלא לשמה, שנותנים לו. ולכך אמר סתם 'זוכה לדברים הרבה', שהוא הכל מה שיש להנות מהתורה בשלא לשמה זוכה בה, ועוד כי זוכה לקיים כל התרי"ג מצות, אף אותן שאי אפשר לקיים בזמן הזה. וכמאמר חכמינו זכרונם לברכה [מנחות קי.] כל העוסק בתורת עולה, כאילו הקריב עולה. ויתבאר עוד 'זוכה לדברים הרבה' על פי מה שאמרו חכמינו זכרונם לברכה [ברכות לד:] על פסוק [ישעיה סד, ג] 'עין לא ראתה אלקים זולתך יעשה למחכה לו'. כי כל מלאכי מעלה ושום נביא או חוזה לא השיגו השכר הגדול הגנוז לעוסקי בתורה לשמה. וזהו שאמר סתם 'זוכה לדברים הרבה', כי אינם דברים המושגים לכתוב איכותם". וכן כתב בנפש החיים שער ד פכ"א, וז"ל: "'כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה', סתם ולא פירש מה הם אותן הדברים. וא"א לומר שהם הדברים שפרט שם אחרי זה, שהרי אמר אחר זה 'ולא עוד כו'', משמע שהוא מלתא באנפי נפשא. אמנם רמז להעדון וצחצוח הנפש באור הגנוז, אשר גם כל מלאכי מעלה וחיות ושרפי קודש ושום נביא וחוזה לא השיגוהו כלל עצם ענינו. וכמאמרם ז"ל [ברכות לד:] כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא כו', אבל תלמידי חכמים עצמן 'עין לא ראתה כו''. והוא העדן והיין המשומר בענביו... סוד הטעמי תורה הגנוזים שלא נתגלו עדיין. לכן אמר סתם 'לדברים הרבה', שאינו דבר המושג לאומרו ולבארו".

<> הוקשה לו שאם "זוכה לדברים הרבה" כולל את כל הטובות האפשריות, אם כן מה עוד אפשר להוסיף על כך שאמר "ולא עוד, אלא שכל העולם כולו כדאי הוא לו וכו'".

<> פירוש - "זוכה לדברים הרבה" מוסב על כל הטובות שיש בעולם, וההמשך "ולא עוד" מוסב על המעלות העליונות שזוכה להן. אם כן טובות לחוד, ומעלות לחוד.

<> פירוש - הלומד תורה נמצא במעלה יותר עליונה מכל העולם כולו, באופן שכל העולם כולו נמצא תחתיו, והלומד נמצא מעל העולם כולו, וזהו "שכל העולם כולו כדאי הוא לו", וכפי שיבאר. [במשנה שלפנינו נאמר "כדאי לו", אך המהר"ל גורס "כדי לו"].

<> "רוצה לומר כי כדי העולם הזה שיהיה אל זה מי שעוסק בתורה לשמה, כי העולם כולו הוא תחתיו" [לשונו להלן]. וזאת משום ש"כל דבר שהוא יותר עליון במדריגה הוא כולל כל דבר שהוא למטה ממנו במדריגה" [לשונו בגבורות ה' פ"ס (ער.), והובא למעלה פ"ד הערה 825], לכך "ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל, ולעולם הדבר שהוא עליון, נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על הכל, ולפיכך עם התורה הכל" [לשונו למעלה פ"ד מ"ט (קפב:), והובא למעלה הערה 35]. נמצא שהעוסק בתורה לשמה מתעלה למדריגה שהיא מעל הכל, ומכלל זה גם מעל לכל העולם הטבעי, הנמצא תחת הלומד לשמה. וראה להלן הערה 299.

<> כגון, למעלה פ"א מ"ב [ריב:] כתב: "ויש לך לדעת כי דברי שמעון הצדיק [שם משנה ב] שהוא משירי כנסת הגדולה, הם מקושרים עם דברי אנשי כנסת הגדולה [שם משנה א], כי הם באו לתקן התורה והמשפטים והמצות שהם שייכים לתורה... ושמעון הצדיק בא לתקן העולם שלא ימוט, כמו שאמר 'על ג' דברים העולם עומד', והתורה היא למעלה מן מדריגת העולם, ואחר כך העולם". ולמעלה פ"א מי"ח [תנה.] כתב: "הנה כבר אמרנו כי התחילו אנשי כנסת הגדולה בתורה, שהיא למעלה מן העולם... התורה היא תחילת המציאות". וכן כתב למעלה פ"ג מ"ב [פ: (יובא בהערה 49)]. ולמעלה פ"ג מ"ה [קמח.] כתב: "ויש לך להבין מה שאמר [להלן פ"ו מ"ג] ש'אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה', כי מפני שעוסק בתורה מתעלה על העולם הגשמי, כי השכל מתעלה על העולם הגשמי, ומפני זה הוא בן חורין מן הנהגת העולם הטבע, ומן המלכיות, שכל מדריגתם מצד עולם הזה. והעוסק בתורה הוא יוצא ממדריגת עולם הזה, ולפיכך אמר כאן שמעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי אף על גב שאי אפשר לאדם בלא פרנסה, וצריך הוא למלאכה כדי לעסוק בתורה, מכל מקום אין עליו עול דרך ארץ, כי פרנסתו מגעת לו בקלות כאשר מקבל עליו עול תורה, כי אז הוא אל השם יתברך לגמרי, ומתעלה מן עולם הזה. אבל אם פורק מאתו עול תורה, אז הוא נוטה אל העולם הזה הגשמי כאשר מסלק מאתו עול תורה, שהיא למעלה מן העולם הזה, ולכך נותנים עליו עול מלכות ועול דרך ארץ, אשר הם מושלים מצד העולם הזה. וכל עוד שמסלק עצמו מן המדריגה שהיא למעלה מן הטבע, ונוטה אל עולם הגשמי, מושלים עליו אלו שני דברים, עול מלכות ועול דרך ארץ, שהם מצד עולם הזה, ודבר זה מבואר". ולמעלה פ"ג מי"ז [תכז.] כתב: "כי דרך ארץ הנהגת סדר עולם, והתורה היא הנהגה אלקית, שהיא למעלה מהנהגת העולם הזה, הוא הנהגת הטבע. והנהגת התורה היא משלמת הנהגת העולם הזה הטבעי" [הובא למעלה בהערה 12]. וכן כתב בנתיב התורה פ"א [א, ח:]. ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רא.] כתב: "לפי מדריגת ומעלת התורה, שהיא למעלה ממדריגת העולם, לא היה ראוי שתצא התורה לעולם רק אחר אלף דור, כפי מה שיש הפרש בין התורה ועולם הזה הגשמי". ובתפארת ישראל פ"ל [תנא.] כתב: "וכאשר נתנה תורה לישראל, והיה יוצא למציאות התורה, שהיא הכל, היה נמשך שנוי בכל. והיו 'קולות וברקים וענן כבד וקול השופר חזק מאד' [שמות יט, טז]... ואיך לא יהיו קול השופר וקולות וברקים וענן כבד, הרי התורה השכלית היא על עולם הגשמי, ואיך התורה באה אל העולם התחתון, שהיא למעלה מן העולם הזה, ולא יבא גם כן אותו שהוא למטה ממנו... לכך היה קול השופר, שדבר זה רמז על המציאות שיצא אל הפועל. וגם חלקי העולם הראשונים, שהם אש אויר מים. ולכך היו אלו דברים במתן תורה" [הובא למעלה פ"ד הערה 825]. ובח"א לשבת סג. [א, לח:] כתב: "ואמר שזוכה בתורה שנתנה בימין. יש לך לדעת כי התורה נתנה בימין של הקב"ה, ודבר זה מפני כי התורה היא מתעלה, עד שהתורה היא מתעלה על העולם לגמרי. ולפיכך נתנה התורה בימינו של הקב"ה, כי הימין הוא מתרומם למעלה. וכדכתיב [תהלים קיח, טז] 'ימין ה' רוממה', כי היד מתרומם למעלה, והימין יותר, מפני כחה היא מתעלה ביותר... בשביל שהתורה השכלית מתעלה למעלה כאשר ראוי אל הדבר שהוא שכלי". ובח"א לנדרים פא. [ב, כד:] כתב: "המדריגה היותר העליונה על הכל, שאין מדריגה עליה, הוא הברכה על התורה. כי התורה האלקית היא על העולם הזה, וכאשר הוא מברך אל השם יתברך מצד שנתן תורה לעמו ישראל, דבר זה הוא על הכל, כי מגיע בזה למדריגה שהיא התחלת הכל". וכן כתב להלן [לפני ציון 110]. וראה להלן הערה 299.

<> לשונו שם [תקנ.]: "כי התנא התחיל [למעלה משנה א] 'בעשרה מאמרות', וסדר כל מדריגות העולם זו אחר זו... ועתה בא להזכיר מדריגת התורה, שהיא על העולם, בסוף הפרק אשר התחלת הפרק הוא 'בעשרה מאמרות נברא העולם'. ולכך שנה אותם בלשון תרגום, כי יש לתורה שתי בחינות; כי התורה היא נתנה לעולם הזה, ומצד שנתנה התורה לעולם הזה היא בלשון הקודש, והעולם הזה נברא בלשון הקודש. אבל מצד שהתורה היא מעולם העליון, היא בלשון תרגום". וכן שם [לפני ציון 2422] כתב: "ואחר כך מזכיר מדריגת האדם מצד התורה, שדבר זה למעלה ממדריגת האדם עצמו, כי התורה היא למעלה מן העולם לגמרי כמו שבארנו, ויתבאר זה עוד בפרק שנו. ומצד האדם עצמו מתחייב לאדם המיתה, והתורה למעלה מזה, שהיא חייו של אדם, שנאמר [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך'. ולכך סדר המאמר הזה של 'הפוך בה והפוך בה דכולה בה' אחר שאמר [למעלה פ"ה מכ"א] 'בן מאה כאילו עבר ובטל מן העולם'".

<> "בראשית ברא אלקים וגו'" [בראשית א, א], ומדובר שם בבריאת העולם.

<> כן אמרו במדרש אותיות דרבי עקיבא [הוצאת רש"א ורטהימר, ח"ב, עמוד תג], וכן בנצח ישראל פמ"ה [תשסג.] הביא מדרש זה בשם "מדרש אותיות דרבי עקיבא". והובא בילקו"ש סוף רמז א. וכן למעלה פ"ג מ"ב [עט:] הביא מדרש זה, וראה הערה הבאה והערה 1832.

<> לשונו למעלה פ"ג מ"ב [עט:]: "ואמרו במדרש כי לכך התורה התחלתה באל"ף 'אנכי ה' אלקיך', לומר שהתורה היא אחת. רוצה לומר שהתורה כל דבריה מוכרחים מחויבים, אי אפשר רק שיהיה כך, ולא אפשר שיהיה בענין אחר כלל. וזה מעלת התורה על העולם, כי העולם יש כאן עולם שני, עולם הבא, ולכך העולם נברא בבי"ת. אבל התורה היא אחת, כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה, שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך, אבל אינו מחויב שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואז לא היתה התורה אחת, דבר זה אינו בתורה, כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אין זה מיוחד. אבל דברי תורה מחויבים שיהיה כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, והמחויב הוא מיוחד". ובדרוש על התורה [כו:] כתב: "כי העולם אין ראוי להבראות בשום אות זולת הבי"ת, באשר בו הרבוי. והרי אף בתחלת הבריאה כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ', הרי הם שנים, ויוצאים מן האחדות. וכן [שם פסוק ב] 'תהו ובהו', וכן [שם פסוק ד] 'חשך ואור', ולא היה שם דבר פחות משנים, כי כן ראוי לעולם שיש בו הרבוי. ולכך פתח בבי"ת, מפני שמצד זה הבי"ת יש בו ברכה, כי הברכה היא ברבוי, ועצם הבריאה גם היא ברכה במה שיצא רבוי חלוקי נבראים לפעל... א"כ היה נראה כי זהו חסרון בחק האל"ף, שאין בה ברכה כלל, שאינה אלא אחת במספר. והרי לפי האמת האל"ף היא קודמת לבי"ת, אשר מוכח מזה שהיא חשובה יותר מצד שהיא ראש האותיות. לכך אמר הקב"ה כי כשם שהבי"ת חשובה מצד שבה הרבוי, לפעמים הדבר שאין בו רבוי יותר טוב, כאשר הדבר הוא אחד בעצמו. ולכך האל"ף קדמה לבי"ת, וראוי להתחיל בה התורה, שנבראת קודם שנברא עולם הרבוי. וזה יורה על מעלת התורה ומדריגתה". ובתפארת ישראל פל"ד [תקג.] כתב: "כי יש לאל"ף מעלה מצד האחדות... כי התורה כמו סדר העולם, עד שהעולם אחד, ולפיכך התורה היא אחת. וראוי שתבא התורה שהיא אחת, מן השם יתברך אשר הוא אחד. ולכך התחלת התורה באל"ף 'אנכי ה' אלקיך וגו'', כי התורה הפך העולם; שהוא הרבוי, והתורה היא סדר העולם וקשור העולם, עד שהוא אחד, מורה על מסדר שהוא אחד, לכך בא מאתו סדר אחד. ולפיכך התחלת התורה באל"ף, ובריאת העולם בב'" [הובא למעלה פ"ד הערה 188, ולהלן הערה 1835]. וכן כתב בנצח ישראל פמ"ה [תשסד:], וח"א לסנהדרין צז: [ג, רי:], ורמז לזה בבאר הגולה באר הרביעי [תקכד.]. וראה להלן הערות 1805, 1834.

<> הפסוקים לאחר פסוק ב הם; [פסוק ג] "יום ליום יביע אמר ולילה ללילה יחוה דעת", [פסוק ד] "אין אומר ואין דברים בלי נשמע קולם", [פסוק ה] "בכל הארץ יצא קום ובקצה תבל מליהם לשמש שם אוהל בהם", [פסוק ו] "והוא כחתן יוצא מחופתו ישיש כגבור לרוץ אורח", [פסוק ז] "מקצה השמים מוצאו ותקופתו על קצותם ואין נסתר מחמתו".

<> יסוד נפוץ 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". 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:], וז"ל: "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:], למעלה פ"ג מ"ה [קנ.], 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" [הובא למעלה פ"ב הערה 1533]. וראה להלן הערה 1404.

<> כן ביאר בתפארת ישראל פ"ב [מח:], וז"ל: "דבר זה מבואר במקומות הרבה שמצות התורה הם יותר במדריגה ובמעלה מן הטבע. ובמזמור 'השמים מספרים כבוד אל וגו'', ואחר כך התחיל לומר 'תורת ה' תמימה וגו'', עד סוף המזמור. ויש מן תחלת המזמור עד 'תורת ה' תמימה' שבעה פסוקים, ואחר כך 'תורת ה' תמימה'. כי הנהגת הטבע נברא בשבעה ימי בראשית, ואילו התורה היא על הטבע, והיא מדריגה שמינית" [הובא למעלה פ"ב הערה 236, וראה פ"ג הערות 664, 1922, 1923]. וכן כתב בקיצור קודם לכן בתפארת ישראל פ"א [לח.], ובח"א לקידושין ל: [ב, קלה.]. ובנר מצוה [עה:] כתב: "ועוד סידר 'למנצח מזמור לדוד השמים מספרים כבוד אל וגו'' שבעה פסוקים, ואחר שבעה פסוקים 'תורת ה' תמימה'. כי אלו ז' פסוקים הם העולם הזה, והתורה היא על העולם הזה שנברא בז' ימי בראשית, לכך מדריגה השמינית היא התורה. ולכך 'שבעה שבועות תספור' [דברים טז, ט], עד החמישים [ויקרא כג, טז], שהוא אחר השבעה, הוא מתן תורה".

<> פירוש - בתהלים פרק קיט נאמרו שמונה פסוקים על כל אות ואות שבאל"ף בי"ת, וסך הכל ישנם קע"ו פסוקים [כב אותיות כפול שמונה פסוקים], וזה נקרא "תמניא אפי" [ברכות ד:]. ובנר מצוה [עה:] כתב: "והרי יסד דוד מזמור 'אשרי תמימי דרך' על התורה, בתמניא אפי".

<> פירוש - פרק זה עוסק בתורה, שהרי רוב רובם של הפסוקים שבפרק זה עוסקים בתורה. וכן כתב המלבי"ם בתהלים שם בתחילת הפרק, וז"ל: "התפילה הזו נאמרה בתמניא אפי. כאשר דקדקנו בה ראיתי כי בזו התפילה שהיא ערוכה על שילך בתורת ה', וישמור מצותיו, באו בכל סדר ששה פרטים, שהם; תורה, עדות, פקודים, מצות, חוקים, משפטים".

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ב [מט.]: "ועל פי טעם זה מזמור 'אשרי תמימי דרך' [תהלים קיט, א] שהוסד על התורה, יש בו שמונה אלפ"א בית"א. שהתורה היא מדריגה שמינית, שהיא על הטבע שנברא בשבעה ימי בראשית. וכן כל דבר שהוא על הטבע, והוא תיקון מה שחסר הטבע, הוא אחר השבעה. וזה הוא טעם מילה בשמיני, כי האדם מצד הטבע נברא עם הערלה, והוא פחיתות הטבע, והמילה היא תיקון הטבע, ולפיכך תיקון הזה הוא ביום השמיני, לפי שהוא אחר הטבע שנבראת בשבעת ימי בראשית. ומעתה תדע כי המצות שהם הפעולות האלקיות, והם מעשה האדם, יגיע בהם האדם למדריגה שהיא על הטבע".

<> פ"ב [מח:], ובקיצור שם פ"א [לח.], וכמובא בהערות 52, 55.

<> נר מצוה [עה:], וח"א לקידושין ל: [ב, קלה.], וראה הערה 52. וצרף לכאן שעל הפסוק [ירמיה לג, כה] "אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי", דרשו חכמים [נדרים לב.] "גדולה תורה, שאילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ". והרי "מי נתלה במי, הוי אומר קטן נתלה בגדול" [ב"ב יב.], נמצא מבואר שהתורה היא במדריגה עליונה יותר מאשר העולם הטבעי. וכן מבואר בתפארת ישראל פס"ב [תתקסח.]. וראה להלן הערה 1460.

<> לפנינו בירושלמי איתא להיפך, שאמרו שם: "'חפצים' אלו אבנים טובות ומרגליות, 'חפציך' אלו דברי תורה, דכתיב 'כי באלה חפצתי נאם ה''", וכמבואר בפני משה שם. וכן הוא בעין יעקב על הירושלמי מסכת פאה, אות י.

<> בתפארת ישראל פס"ב [תתקסד.] הביא מאמר זה, וגם עמד על כך ש"דבר אחד" מדברי תורה הוא יותר מכל העולם, וכלשונו: "כי במה שהתורה היא השכל הגמור, והשכל מתעלה על הגשמי, ולפיכך כל העולם אינו שוה לדבר אחד מן התורה, שהיא שכלית. ואין שייך בשכל חלק כלל, ולכך אמר כי דבר אחד מדברי תורה יותר מכל העולם, שאין לומר שהעולם בכללו יותר נחשב, במה שהוא כל העולם, מן דבר אחד בתורה, כי אין ערך לדבר שהוא גשמי אל השכלי, כי הם דברים שאינם מתיחסים. ואף אם הוא דבר אחד, סוף סוף הוא שכלי. ולפיכך כל העולם אינו שוה לדבר אחד מן התורה, שאין ערך לגשמי אל השכלי" [הובא למעלה פ"ג הערה 664, פ"ד הערה 1624, ולהלן הערה 1460]. ולמעלה פ"ד סוף מ"י [רז:] כתב: "וכך העמל בתורה הוא גורם שכר הרבה, שאף דבר אחד בתורה לא נחשב פרטי, אבל שקול הוא כמו הכל. שכך תמצא מדריגת התורה בכל מקום, כמו שאמרו [פאה פ"א מ"א] 'ותלמוד תורה כנגד כלם', שמזה תראה כי התורה כוללת הכל. ועוד אמרו [ירושלמי פאה פ"א מ"א] שוה דבר אחד מדברי תורה כנגד כל העולם, שנאמר 'וכל חפציך לא ישוו בה'. ומפני זה כאשר קונה דבר אחד מדברי תורה, כאילו קנה כל העולם כולו". וראה להלן הערה 1907.

<> "ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית. מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית מלאה הארץ קנינך" [תפילת שחרית].

<> הנבדל לגמרי מן החומר, אלא החכמה שבעולם היא מחוברת אל החומר, ולכך אינה "שכל גמור". ואודות ההבדל בין חכמה הקשורה לחומר, לחכמה שאינה קשורה לחומר, ראה בתפארת ישראל פ"י [קסא.], שכתב: "ואחר כך אמר 'חכמת' [ישעיה לג, ו] זה סדר קדשים [שבת לא.]. ידוע כי הקדשים היא העבודה אל השם יתברך, וקרא זה 'חכמת' מה שלא קרא הראשונים, כי אין ראוי שיקרא מי שהוא חכם וידע בדברים הגשמיים, כמו שאין נקרא 'חכם' מי שהוא חכם במלאכת הרצענות, אף שהיא חכמה גם כן. ולכך דוקא החכם המעיין בענין הקדושה, וזה נקרא חכמה. וזה שאמר 'חכמת' סדר קדשים, שכל סדר קדשים מדברים בענין הקדושה, וכל קדושה בלתי גשמית, ודבר זה נקרא חכמה". ושם בפי"א [קעו.] כתב: "ראוי שתהיה ההצלחה על ידי התורה, ממה שתהיה בזולת זה. כאשר נודע כי מעלת ההשגה לפי מעלת הנושא. שאם היה מרבה חכמה וכונה במלאכת הרצענות, והיה מוסיף דברי חכמה מאד, אין זה נחשב לכלום, כי אין הנושא של כלום. וכן אם הוא למוד חכמה ובינה בענין היסודות והגלגלים, אין הנושא מצד עצמו נחשב, שכל הנבראים בעולם אין בהם השלמות הגמור. ולפיכך כאשר קונה הידיעה באלו דברים שאין מעלתם בעצמם כל כך, אי אפשר שיהיה זה הצלחתו של אדם האחרונה. אבל התורה, שהיא דרכי השם יתברך וגזירותיו אשר גזר השם יתברך. ואל יחשוב כאשר קונה הידיעה בארבעה אבות נזיקין, שהוא קונה הידיעה בשור ובור, או שקנה ידיעה בענין האדם ובהנהגתו בלבד, ויקשה לך כי היה יותר במדרגה כאשר יקנה ידיעת הגלגל, וכיוצא בזה מן הנמצאים. דבר זה היה קשיא אם היה קונה ידיעה באדם עצמו, והמגיע אל האדם, אז היה אפשר לשאול קשיא זאת. אבל התורה היא גזרה מן השם יתברך ויתעלה שמו, והיא לעול על האדם, כמו שהיא כל התורה כולה, שהיא גזרה ועול על האדם. לכך כאשר יקנה האדם הידיעה בהיזק ד' אבות נזיקין, וכיוצא בו ממשפטי התורה, נחשב זה שקנה הידיעה בגזרת השם יתברך ויתעלה שמו, אשר גזר על האדם הנהגתו". ובח"א לשבת קיד. [א, נג.] כתב: "ובאולי תאמר כי כמה בני אדם משכילים לעשות מלאכתם ולא לעסוק בתורה. אין זה נקרא שכל גמור, רק שכל גופני. אבל השכל האלקי הוא בהשגת השם יתברך והשגת התורה, וזה נקרא 'שכל'. אבל לא נקרא 'שכל' אותו אשר למד אומנות והנגרות, שאין זה שכל גמור, ונקרא שכל גופני. ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד" [הובא למעלה פ"ה הערה 2296]. וראה לה לן הערה 273.

<> אודות ששכל האדם מחובר לחומר [ולכך אינו שכל גמור], לעומת שכל התורה, כן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [יט:], וז"ל: "כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי. אבל 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי' [תהלים יט, ח], שעל ידי התורה נעשה חכם. כי התורה מעידה על הנמצאים לברר כל דבר, והיא נאמנה מחכימת הפתי, עד שנחשב שכלי ביותר". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] כתב: "כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך על מה שיש בו השכל האנושי, אין דבר זה נחשב לכלום... אבל אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית, והוא נבדל מן החמרי לגמרי, עד שהוא נבדל לגמרי... והוא קונה מעלה נבדלת יותר אף מן המלאכים, כי להם לא ניתנה התורה, שהיא שכל האלקי הנבדל לגמרי". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:] כתב: "אין התורה השכלית כמו שכל האדם, שהוא מצורף אל החומר, ובשביל שהשכל מצורף אל החומר, לכך מצורף שכל האדם ג"כ אל ההעדר, ואינו נמלט מן המות". ובהתחלת ההקדמה השניה לגבורות ה' כתב: "אך באו אנשי חקרי לב החוקרים משכלם ומדעתם על ה', מתפלספים, רוצים להתחכם על דברים הנסתרים... אולם כולם רוח ודבר אין בהם, כי מה יוכל לדעת האדם בעל חומר, אף כי נתן אלקים בו דעת וחכמה, והנה דעתו וחכמתו מצטרפת אל החומר, ויש לדעתו וחכמתו חבור ויחס אל החומר, איך ידע הדברים הנבדלים. וכמו שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך לא יוכל לעמוד על עניניהם ועל מעשיהם, אם לא יד ה' עשתה זאת שהודיע דרכיו למשה, ואחר כך לנביאים, ומהם קבלו החכמים". ולמעלה פ"א מ"ב [קע:] כתב: "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 כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי. רק בשביל התורה שהוא השכל האלקי... כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה באשר הוא נבדל מן הבהמית, ואין זה רק על ידי התורה השכלית". וראה למעלה בהקדמה הערות 12, 13, פ"א הערות 247, 695, פ"ג הערה 998, ולהלן הערה 296.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ואודות שהתורה היא נבדלת לגמרי, כן כתב למעלה בהקדמה [יא.], וז"ל: "התורה נקראת 'אור' [משלי ו, כג], כי אין האור תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור בהיר", ושם הערה 29. ובאור חדש [קמח:] כתב, וז"ל: "כי התורה הם גזירות מן השם יתברך 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" [הובא למעלה פ"ד הערה 1143, פ"ה הערה 1590, ולהלן הערות 388, 697, 728, 817, 1379].

<> לעומת התורה, שהיא חכמה בלבד, וכמו שיבאר.

<> כמו שנאמר [דברים ד, ו] "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה". וראה למעלה פ"ג הערות 743, 744. ובבאר הגולה באר השלישי [שג.] כתב: "מצות התורה הם מתחייבים לפי החכמה". ובריש דרוש על המצות [נ.] כתב ששם "תורה" מורה על ההבנה, וכלשונו שם: "שם 'תורה' הונח על המצות שנתן השם יתברך על ידי משה. ולא נקראו בשם 'מצות', אף שהיה שם זה ראוי יותר, באשר הם מצות מאתו יתברך, מפני כי לשון 'מצוה' שייך בציווי הבא ממי שלא יבקש שידע המצטוה ענין הציווי ומהותו, רק כל תכליתו לשתהא ציוויו נעשית. והשם יתברך רחקו מחשבותיו מזה בתתו המצות לישראל, וחפץ שידעו ויבינו כל ענין המצוה. ולכך נקראו 'תורה', לשון הוראה, שמורה דברים השכליים שבהם והחכמה. ובאולי תאמר אם כן היה ראוי לקרותם 'חכמה', שאין לך חכמה יותר מזה... אין הכוונה בתורה שנתן השם יתברך החכמה לבדה, רק שהיא מורה לאדם המעשה אשר יעשה, מה שאין בזולת מהחכמות, שאין כוונת תכליתם על המעשה, רק עצם החכמה בלבד. אבל התורה צריכה לשניהם; להבין החכמה שבמצותיה, ולעשותם על פי הידיעה ההיא. לכן יפול בזה לשון 'תורה' הכולל שניהם; להורות להם הידיעה בם, ואת המעשה אשר יעשה" [הובא למעלה פ"ג הערה 2136].

<> לשונו בתפארת ישראל פס"ב [תתקסה:]: "וחד אמר אפילו כל המצות שבתורה אינם שוים לדבר אחד מן התורה, במה שהמצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד (יובא בהמשך)] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. ולפיכך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מן התורה, במה שפעל המצות על ידי פעל גשמי, שאין ערך לגשמי אל השכל. ולכך [פאה פ"א ה"א] 'תלמוד תורה נגד הכל', ודבר זה מבואר". ובנתיב התורה פ"א [א, ח.] כתב: "וביאור ענין זה כמו שהתבאר, כי המצוה הם על ידי הגוף האדם, והתורה היא שכלית לגמרי, שעל זה אמר הכתוב 'כי נר מצוה ותורה אור'... ולפיכך בודאי כל העולם אינו שוה לדבר אחד מדברי תורה, שהרי העולם הזה הוא גשמי, והתורה היא שכלית. ואף המצות יש להם התיחסות אל הגוף, כי המצוה נעשית על ידי גוף האדם. ומפני כך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מדברי תורה". ולמעלה בהקדמה [ט.] כתב: "ופירוש 'נר מצוה ותורה אור', רוצה לומר כי המצוה דומה לנר, אשר האור שלו אינו אור גמור בלא גוף, רק האור נתלה בגוף, הוא הפתילה והשמן וכלי המקבלים האור הזה. ואינו אור מופשט מן הגוף, שיהיה אור בהיר, רק עומד ונתלה בדבר שהוא גוף, ובשביל כך אינו אור בהיר. וכך המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף, ובמעשה אשר יעשה האדם בעל גוף, דבק בו האור האלקי, מה שמעשה הזה מעשה שכלי אלקי, מצות בוראו ורצונו של השם יתברך, לכך המצוה נקראת 'נר'. אבל התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור בהיר". ולמעלה פ"ג מי"ז [תנא.] כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם, אשר הוא נחשב עיקר. כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם; כי אכילת מצה, הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב, וכן כל המצות, הכל הם בגוף. וכמו שכתבנו למעלה בהקדמה כי המצות הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וכן המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה". וכן כתב קודם לכן בקצרה בתפארת ישראל פ"ב [נ.], ושם הערה 23. ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.] כתב: "כי המצות הם על ידי מעשה הגוף, וכמו שהתבאר דבר זה אצל [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצות הם ע"י מעשה הגוף". וכן הוא בנתיב התשובה פ"ה הערות 83, 105, ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ועוד [הובא למעלה פ"ה הערה 1502]. וראה למעלה פ"ה מכ"ב הערה 2332 במה שהערנו מכאן לשם.

<> לא מצאתי להדיא שידבר על כך להלן. אמנם להלן משנה ז בביאור הקנין המ"ה של תורה [לפני ציון 903] נגע בנקודה זו.

<> יש להעיר, כי אמרו חכמים [סנהדרין קג:] "שקולה נשמה של צדיק אחד כנגד כל העולם כולו", וכתב שם בח"א [ג, רמ.] לבאר בזה"ל: "פירוש דבר זה, מפני שהעולם הזה הוא גשמי, ונשמת הצדיק נבדל, שקול הצדיק כמו כל העולם, שלא תמצא דבר זה בכל העולם. ואף על גב דיש בעולם ג"כ דבר מה שאינו בנשמתו של צדיק, שהרי בודאי העולם הוא עולם מלא ושלם, מכל מקום יש בזה מה שאין כן בזה, כי העולם הזה הוא גשמי, ונשמת הצדיק נבדל. ויש בעולם מה שאינו בצדיק, כי העולם הוא כלל עולם מלא ושלם, ולפיכך שניהם שקולים זה כזה". ואילו כאן מבאר באופן מוחלט שאין ערך לכל העולם הגשמי כלפי השכלי, "כי בעולם כולו הוא תחתיו". ולפי דבריו כאן היו חכמים צריכים לומר "כל העולם כלו כדאי לנשמה של צדיק אחד", ולא "שקולה נשמה של צדיק אחד כנגד כל העולם כלו". ועוד יש להעיר, כי אמרו חכמים [יומא לח:] "אפילו בשביל צדיק אחד עולם נברא... אפילו בשביל צדיק אחד העולם מתקיים", ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו.] ביאר מאמרים אלו. ובודאי שהצדיק הוא גם לומד תורה לשמה. ואם כן, מהי הרבותא המיוחדת שיש בצדיק [שהעולם קיים בשבילו], אם קיום זה כבר נמצא בכל הלומד תורה לשמה [ראה בבאר הגולה באר הששי הערה 470]. ויל"ע בזה.

<> "אמר 'נקרא ריע ואהוב' סתם, ולא אמר 'נקרא ריע ואהוב למקום', מפני שרצה לומר שהוא ריע למקום ולבריות ולכך אמר 'שנקרא ריע ואהוב' סתם, ובמה שאמר 'שנקרא ריע ואהוב' סתם נכלל בזה למקום ולבריות" [לשונו להלן ד"ה והנה התבאר]. וראה להלן הערה 96. וכן כתב כאן האברבנאל, שסתימת המשנה מורה שאיירי בריע ואהוב למקום ולבריות.

<> בהמשך דבריו יתבאר שמחלק בין לשון "ריע", ללשון "אוהב", ש"אוהב" יכול להעשות באופן חד צדדי, אך "ריעות" מחייבת יחסי ידידות הדדיים, וראה הערה 73. ובבאר הגולה באר השביעי [שצו:] כתב: "כאשר שור של אחד נגח לשור אחר שחייב לשלם, [כי] התורה חייבה לשלם למי שיש לו עמו חבור וריעות. כי מאחר שיש לו עמו ריעות, אין ראוי שיבא היזק מזה לזה, אף על ידי ממונו, שדבר זה היפך הריעות והחבור. ולפיכך אמרה תורה [שמות כא, לה] 'וכי יגף שור איש את שור רעהו', כי לשון ריעות מלשון התחברות, כמו [משלי יח, כד] 'איש ריעים להתרועע', וכיוצא בו הרבה. ומפני שיש להם חבור ביחד, לא יבא היזק מזה לזה, ולפיכך ישלם ההיזק שעשה לו ממונו. אבל מי שלקח את עצמו לצד אחר, שאינו עובד מי שברא הכל, רק עובד זולתו, שנקרא בלשון 'נכרי', אין לו ריעות כלל עמו, ולא הזהירה התורה לשלם". ועוד אודות ששם "ריע" מורה על שותפות וחבור בין שנים, כן מתבאר מדבריו בנתיב הענוה ס"פ ד בביאור דברי הגמרא [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות רוח לבסוף נכשל באשת איש", וז"ל: "כי מי שיש בו גסות רוח הוא לעצמו, ואינו מדמה עצמו לשאר בני אדם. כי 'אשת רעהו' אמר הכתוב [ויקרא כ, י], וכאשר אחד הוא גס רוח, ומדמה עצמו במדריגה עליונה כאילו מסולק ממנו האיסור של אשת איש, שהכתוב אומר 'אשת רעהו', ואין לזה ריע. וכיון שאין לגס רוח ריע, על זה אמר שסופו נכשל באשת איש, כי עבירה גוררת עבירה. כי כאשר בדעתו שאינו משותף עם אחרים, גובר חטא זה, עד שנכשל באשת איש, שהוא חטא דומה מתיחס אל זה, שאינו רואה בעצמו שהיא אשת רעהו, רק כאילו לא היה רעהו כלל, ויכשל באשת איש" [הובא למעלה פ"ד הערות 223, 280]. הרי כאשר הוא חי לעצמו, ואינו משותף עם אחרים, אזי אין הוא בפרשה של שם "ריע". הרי ששם "ריע" הוא מי ש"משותף עם אחרים".

<> שהרי נצטוה לאהוב את הריע, א"כ בטרם קיום הציווי נמצא שזולתו הוא ריע אך לא אהוב. והאברבנאל הביא כאן את הפסוק [משלי יז, יז] "בכל עת אהב הריע".

<> יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון למעלה פ"א מ"ג [רכט:] כתב: "כי מדרך מי שאוהב את אחד לבו קשורה בו". ולמעלה פ"ה מי"ז [תיח:] כתב: "אהבת החברים, שנפשו קשורה בנפשו... שהם מתקשרים לגמרי". ובבאר הגולה באר החמישי [מח:] כתב: "אהבה הוא עצם החבור". ובנצח ישראל פנ"ב [תתכט:] כתב: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי, כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור. שכבר בארנו זה כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה', ודבר זה ידוע. והאהבה היא הדבוק והחבור בעצם, שכאשר דבק נפשו, כמו האב לבן והאם לבנה, מרחם עליו... האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ודוקא כאשר] כתב: "האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נב.] כתב: "בודאי האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כדכתיב 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "ומה שאין אהבה לעצמו, מפני כי האהבה הוא התשוקה אל הנאהב, ואין כאן תשוקה כי הוא עצמו. ולכך האהבה בין איש לאשתו, כי הוא הדבקות הגמור, עד שנעשים דבר אחד, ויש בזה תשוקה. ואם כן האהבה מצד שהם דבר אחד, ומצד הזה היא האהבה, לא זולת זה". ובגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] כתב: "כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב". וכידוע [של"ה הקדוש (תולדות האדם בית ישראל תניינא אות ג)] הגמטריה של "אהבה" שוה ל"אחד" [הובא למעלה פ"א הערה 635, פ"ג הערות 1194, 1590, ופ"ה הערה 1787].

<> פירוש - מבחינה מסויימת אהבה גדולה מריעות, כי באהבה יש התאחדות גמורה בין השנים, לעומת ריעות. אך מאידך גיסא ריעות גדולה מאהבה, כי ריעות מחייבת הדדיות, מה שאין באהבה, וכמו שמבאר. ובקיצור; אהבה היא יחס בלב, ולכך ניתן אף לאהוב מישהו הנמצא במרחקים. אך ריעות היא יחס כלפי חוץ, שמתרועעים ונמצאים זה עם זה, ואי אפשר להתרועע עם מישהו הנמצא במרחקים. וכן ביאר באור חדש [קפט:], וז"ל: "מפני כי הסעודה הראשונה [שעשתה אסתר לאחשורוש והמן] הוא כמו שדרך להתחבר האוהבים ביחד בסעודה... והסעודה השניה לא היה בשביל להתחבר ביחד, שדבר זה היה בסעודה הראשונה, ולכך היה הסעודה השנית כדרך האוהבים &**ששמחים יחד**^, וזהו יותר מן אכילתם ביחד בסעודה, כי זה כמו ריעות לגמרי. ולכך אצל הסעודה הראשונה כתיב [אסתר ה, ה] 'אל המשתה', ואצל הסעודה שניה כתיב [אסתר ז, א] 'לשתות עם אסתר', שהוא בודאי יותר מן הסעודה הראשונה, שעיקר [הסעודה הראשונה] הוא האכילה. ובזה יתורץ מה שהזמינה המן פעם שנית... כי המן יחשוב בדעתו כאילו המלך יש לו ריעות עמו, שכך מוכח הסעודה השניה, כי הסעודה הראשונה היא רק כדרך מי שמזמין את אוהבו לסעודה, אבל הסעודה השניה הוא כמו רעים וחברים שמתחברים לשתות. ולכך כתיב 'לשתות עם אסתר', וכך נכון".

<> פירוש - הואיל ואהבה אינה מורה על הדדיות בין האוהב לנאהב, אלא על התאחדות האוהב בנאהב, לכך אפשרי שתהיה אהבה חד צדדית. ואע"פ שנאמר [משלי כז, יט] "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם", ופירש רש"י שם: "כמים - הללו הפנים שאתה מראה לתוכן, הן מראות לך. כן לב האדם לאדם - חברו, לפי מה שאדם יודע שחבירו אוהבו, כן הוא מראה לו פנים". וכן רש"י [יבמות קיז.] כתב: "קרא כתיב 'כמים הפנים לפנים', כמים הללו שאדם צופה בהן ורואה בהם פנים כפניו, אם הוא שוחק הם שוחקות, ואם הוא עוקם הם עקומות, 'כן לב האדם לאדם' האחר, אם הוא אוהב את זה, גם זה הוא אוהבו, ואם הוא שונא את זה, גם הוא שונאו". מ"מ אין זה מחמת האהבה בעצם, אלא הוא פועל יוצא ממנה, שהואיל ולבות בני האדם הם "כמים הפנים לפנים", לכך אם ראובן אוהב את שמעון, מן הסתם ששמעון יאהב את ראובן. אך אין זה מתחייב מהאהבה בעצם, כי אין אהבה מחייבת הדדיות. וכן למעלה פ"ג מי"ד [שנט.] כתב: "מי שמודיע החבה לאוהבו, לכך הוא מודיע לו החבה, שאומר 'אני אוהב אותך' כדי שגם הוא [הנאהב] יתקרב עצמו אליו ויאהב אותו". הרי שרק &**הודעת**^ האהבה מביאה להדדיות, ולא האהבה עצמה.

<> שבזה האהבה נאמרת גם כן כשם תואר ["אוהבו של שמעון"], ולא כפועל ["אוהב את שמעון"].

<> כי שם תואר ["אוהבו של שמעון"] מורה על יחס השורר בין השנים, ולכך הוא מחייב הדדיות, כי יחס יכול להעשות רק על ידי שנים.

<> אלא אהובים. ודייק לה שאמרינן "רעים אהובים" [מסכת כלה פ"א], ולא "אהובים רעים", הרי שהריעים יכולים להקרא "אהובים", אך האהובים אינם יכולים להקרא "רעים".

<> לעומת שני אוהבים, שאז כל אהבה היא בפני עצמה [אהבת ראובן לשמעון, ואהבת שמעון לראובן], ולא שהאהבה בעצם מחייבת הדדיות.

<> פירוש - לתורה יש דביקות אל ה' ואל התחתונים, וכמו שיבאר בסמוך כי התורה היא הסדר שסידר ה', וכן היא הסדר של הנמצאים..

<> אודות שעל ידי התורה יש לאדם דביקות עם השם יתברך, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"א מי"ב [שמט.] כתב: "על ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות, כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר, דביקות בו יתברך". ובנתיב התורה פ"ה [א, כו.] כתב: "אין אדם מתקרב אל השם יתברך כי אם על ידי התורה. כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב, כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו". ובבאר הגולה באר הראשון [פג.] כתב: "על ידי דברי תורה האדם יש לו דביקות בעליונים". ובהקדמה לתפארת ישראל [טז:] כתב: "כי על ידי התורה קונה האדם דבקות בו יתברך... לגמרי בכל צד". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשסב:] כתב: "כי התורה היא החבור בין השי"ת, שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה... החבור הגמור שיש אל האדם עם השם יתברך על ידי התורה". וקודם לכן כתב שם בפ"ט [קמט.]: "כי התורה מוציאה את האדם מן הטבע ומביא אותו אל הדביקות בו יתברך... התורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים, שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה שיבוא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה ג"כ האדם הוא שכלי, מ"מ מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השי"ת, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השי"ת, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך... שהאדם יש לו חיבור אל השי"ת באמצעות התורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובגו"א במדבר פט"ו אות יח כתב: "החבור שהוא אל אדם עם בוראו היא התורה, שהיא אמצעי בין האדם לבוראו", ושם הערה 61. וכן הוא בדרשה לשבת תשובה [סח.]. ובדרוש על התורה [לג.] כתב: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם דבר אחד". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא:] כתב: "הדביקות בו יתברך אי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה, שהוא הדביקות בו". @**וטעמא רבה**^ יש בדבר, שהרי אין דבר קרוב אל ה' יותר מן התורה, וממילא ברור הוא שהאדם קונה דביקות גמורה אל ה' על ידי התורה. ואודות שאין דבר קרוב להקב"ה יותר מתורה, כן כתב בתפארת ישראל פל"ד [תקד:], וז"ל: "התורה היא מן השם יתברך... ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתייחסת ביותר אל השם יתברך". ובנתיב התורה פ"ד [א, סוף יז:], כתב: "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [ד"ה ועוד] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ולהלן משנה ח [ד"ה וזהו פירוש] כתב: "אין לך דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך, ולכך התורה נקראת 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך". הרי שקרבת הקב"ה לתורה מחייבת כי הדבק בה ידבק בהקב"ה, וכמו שכתב בהספד [עמוד קצ (דפוס ב"ב)]: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה" [הובא למעלה פ"א הערה 1233]. וראה להלן הערות 106, 202, 331, 1371, 1372.

<> "השם יתברך עמו" - זהו "ריע למקום" [לעומת מה שכתב קודם לכן "יש לו קשור ודביקות עם השם יתברך", שזהו "אוהב את המקום"], כי ה' יתברך נמצא עמו כמו ששני ריעים נמצאים זה עם זה. ואודות שה' יתברך הוא עם הלומד תורה, כן אמרו למעלה במשנה [פ"ג מ"ו] "עשרה שיושבין ועוסקין בתורה, שכינה שרויה ביניהם... ומנין אפלו אחד, שנאמר [שמות כ, כא] 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך'". ולמעלה פ"ג מ"ב [פט:] כתב: "ובספרים שלנו הגירסא 'ומנין שאפילו אחד שעוסק בתורה שהשכינה עמו והקב"ה קובע לו שכר, שנאמר [איכה ג, כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו'. ולגרסא זאת מביא ראיה ששכינה עמו כיון שיש עליו עולו של הקב"ה, ונחשב כאילו קיים כל התורה כולה, אין ספק שהשכינה עמו, שהרי הוא עבדו של הקב"ה, ועולו עליו... שרוצה לומר אף על גב שאין הסברא נותן שתהיה השכינה עמו, כיון שהוא יחידי, אפילו הכי השכינה שרויה עמו". ואמרו חכמים [תמיד לב:] "כל העוסק בתורה בלילה שכינה כנגדו, שנאמר [איכה ב, יט] 'קומי רוני בלילה לראש אשמורות שפכי כמים לבך נכח פני ה''". וראה להלן הערות 202, 214.

<> פירוש - הואיל והתורה היא מחד גיסא הסדר של הנמצאים התחתונים, ומאידך גיסא היא הסדר אשר סידר השם יתברך, לכך היא מחוברת לתחתונים ועליונים, וממילא "כל הנמצאים יש להם קשור וחבור עם התורה", וכן "התורה עם השם יתברך" [לשונו כאן].

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בבאר גולה באר הרביעי [תמו:] כתב: "כי התורה היא סדר הנמצאים, איך יתנהגו הנמצאים, וכל סדר המציאות בכלל נכלל בתורה. ודבר זה ידוע מאוד מדברי חכמים, במדרש [ב"ר א, א] אמרו, הקב"ה היה מביט בתורה וברא את העולם. והתורה אומרת [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', ואין 'ראשית' אלא תורה, שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו', עד כאן. הרי כי התורה היא סדר ונמוס הנמצאים. ואין בזה ספק, כי התורה בה מבואר איך ינהג האדם במעשיו בכל הנהגתו, וכך בתורה סדר כל הנבראים, ועל זה אמרו [למעלה פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה דכולה בה'". ובנתיב התורה ר"פ א כתב: "כי התורה היא סדר האדם באיזה מעשה יהיה נוהג, ואיך יהיה נוהג, ואיך יהיה מסודר במעשיו, וזהו ענין התורה. וכמו שהתורה היא סדר האדם, כך התורה היא סדר של העולם, עד שהתורה היא סדר הכל... שאין התורה רק סדר מציאות העולם בכללו. וזה שאמרו במדרש שהיה מביט בתורה וברא את עולמו, רוצה לומר שהתורה בעצמה היא סדר הכל, ולכך כאשר רצה השם יתברך לברא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה אמנם עיקר] כתב: "כי זה ענין כל התורה, שהיא סדר העולם שסידר השם יתברך את העולם". ובגבורות ה' פ"ע [שכב.] כתב: "כי גזר השם יתברך קודם לכל שיהיה לעולם ציור וסדר שיהיה נוהג בו, וזהו שהתורה נבראת תחלה, שהרי התורה היא ציור וסדר העולם אשר נוהג בו. ולפיכך אמרו כשברא העולם היה מביט בתורה וברא העולם, כי היה מביט בציור וסדר אשר גזר שיהיה לעולם, ובו ברא העולם". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז', כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם, כמו שבארנו במקום אחר, כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו, ודבר זה ראשון והתחלה". וכן הוא למעלה פ"ג מי"ד [שס:], תפארת ישראל פכ"ד [שסד:], שם פס"ב [תתקסח:], נתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.], דרוש על המצות [נא:], ח"א לגיטין ו: [ב, צא:], ועוד. וראה להלן הערה 138. @**וממו"ר שליט"א**^ שמעתי הערה נפלאה בזה. שהנה לשון חכמים הוא "היה מביט בתורה ובורא את העולם", ולמה לא אמרו בקיצור "היה בורא את העולם לפי התורה", ומה ההדגשה שהבריאה נעשתה על פי &**הבטה**^ בתורה דוקא. אמנם בהלכות כתיבת ספר תורה שנינו "צריך שיהיה לפניו ספר אחר שיעתיק ממנו, שאסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב" [שו"ע יו"ד סימן רעד סעיף ב]. ואף הקב"ה נהג כן בבריאת העולם, ולכך "היה מביט בתורה ובורא את העולם". ולמדנו ממאמר זה של חכמים, שלא רק שהעולם נברא על פי התורה, אלא שיש לעולם גופא גדר של תורה, עד כדי כך שבריאתו מחייבת הבטה בתורה קדומה יותר. באופן, שאין בריאת העולם אלא מהדורא תנינא של תורה. ודפח"ח [הובא למעלה פ"ה הערה 2286]. וראה להלן הערה 92.

<> שאז זוכה למעלות התורה, וכמבואר למעלה בתחילת המשנה.

<> כי הקב"ה נמצא עמו, לעומת אהבה היכולה להתקיים בין שני אוהבים המרוחקים זה מזה.

<> למעלה פ"ה תחילת מכ"ב [תקלא.], בביאור המשנה "הפוך בה והפוך בה דכולא בה", וז"ל: "דבר זה צריך פירוש איך נמצא בתורה הכל, שאמר דכולה בה. ודבר זה רמזו במדרש [ב"ר א, א] 'ואהיה אצלו אמון' [משלי ח, ל], אל תקרי 'אמון' אלא 'אומן', שהיה הקב"ה מביט בתורה וברא את העולם עד כאן. וכבר בארנו כי התורה היא הסדר השכלי שסדר השם יתברך סדר הנהגתו של אדם, ומתחייב זה הסדר מאתו בראשונה. ולפיכך נקראת התורה, שהיא סדר האדם, 'ראשית', שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו'. ולפי סדר התורה סידר השם יתברך סדר העולם, עד שהכל נמשך אחר התורה. כי כך ראוי שהאדם הוא יותר במעלה על כל העולם, כי בשביל האדם נברא הכל. ולפיכך אחר תורת האדם וסדר שלו, נמשך סדר העולם, כי ברא השם יתברך העולם לפי מה שראוי אל סדר האדם. וזה שאמר 'שהיה מביט בתורה וברא העולם', כי אחר סדר התורה נמשך סדר העולם. וזה שאמר 'הפוך בה דכולא בה', כלומר כאשר ישיג בתורה, הנה הוא משיג בכל סדר המציאות, אחר כי דרכי העולם הזה יוצאים מן דרכי התורה, וקשורים דרכי העולם עם דרכי התורה, עד שהכל יוצא מן התורה, שהיא סדר האדם. נמצא כי הכל הוא בתורה".

<> "מעוזי - תורה. שלום שלום - תרתי זימני, אחד למעלה ואחד למטה" [רש"י שם].

<> "פלטירין של מעלה ושלמטה - כדכתיב 'לנטוע שמים וליסוד ארץ'" [רש"י שם].

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "רבי לוי אמר". ובדרוש על התורה [לג.] הביא מאמר זה גם כן בשינוי שמות התנאים.

<> מאמר זה מתפרש גם בדרוש על התורה [לג.], בהספד [קצ], ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח:], וישולבו בהערות הבאות.

<> צרף לכאן מאמרם [סוכה ה.] "מעולם לא ירדה שכינה למטה [מעשרה טפחים], ולא עלו משה ואליהו למרום [למעלה מעשרה טפחים], שנאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובנצח ישראל פי"ז [שפח.] כתב: "ואמרו כי התחתונים הם עד עשרה, וכמו שאמרו מעולם לא עלה משה ואליהו למעלה מעשרה, לקיים מה שנאמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ולמעלה פ"ג מ"ג [צה:] כתב: "נתן אל האדם הארץ ומה שבארץ, דכתיב 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', כי האדם אין ראוי שיהיה לו יותר, רק מה שהוא בארץ". ובנצח ישראל פל"א [תרג:] כתב: "ובמדרש רבות פרשת האזינו [דב"ר י, ב], ברא הקב"ה את העליונים לעליונים, ואת התחתונים לתחתונים, שכן כתיב 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'" [הובא למעלה פ"ג הערה 438].

<> אודות שהכל מתחברים אל התורה, הנה אמרו חכמים [שבת פט.] שכאשר עלה משה למרום לקבל תורה, לבסוף "כל אחד ואחד [מהמלאכים] נעשה לו [למשה] אוהב ומסר לו דבר... אף מלאך המות מסר לו דבר". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסד:] כתב לבאר: "התורה הוא סדר כל הנמצאים, כמו שאמרו ז"ל [ב"ר א, א] שהיה מביט בתורה וברא העולם, וכמו שהתבאר זה פעמים הרבה [ראה למעלה הערה 83]. ולפיכך כל המלאכים יש להם חבור אל משה מצד התורה, שהיא סדר כל הנמצאים. ומצד אותו חבור וצירוף מסר מדבר שיש לכל אחד ואחד למשה, כמו כל שני דברים אשר הם מתחברים ומצטרפים, מגיע מצד החבור והצירוף דבר משלו אל אשר מתחבר ומצטרף אליו. ואף מלאך המות מסר לו דבר, כי אף המלאך המות יש לו חבור וצירוף אל התורה, מפני שהכל מסודר מן התורה, אף המלאך המות, שהוא העדר הנמצאים, מכל מקום הוא מסודר מן התורה, שהיא סדר העולם". וכן כתב למעלה [לאחר ציון 81]. וראה סוף הערה הבאה.

<> פירוש - הואיל והתורה באה מן העליונים אל התחתונים, יש בכך להורות שהתורה שייכת לעליונים ולתחתונים, ולכך הנמצאים העליונים והתחתונים מתחברים לתורה, כי התורה שייכת להם. וכן מצינו שביאר שהאדם מחבר עליונים ותחתונים, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"א אות סב, וז"ל: "כל העולם צריך שיהיה מקושר עד שיהיו העליונים קשורים בתחתונים... והנה הקושר העולמות שעל ידו יתאחדו העליונים והתחתונים הוא האדם, ואם לא היה האדם היה קנאה במעשה בראשית. ופירוש הקנאה הזאת, החילוק וההתנגדות שהיו לנמצאות, שהרי העליונים הם בדמותו של הקב"ה, והתחתונים אינם בדמותו של הקב"ה, ואין כאן אחדות וקשור, ולפיכך ראוי להיות האדם נברא שבו יתקשרו הנמצאות, והוא עושה שלום וקשור בין עליונים והתחתונים, ומאחד הכל. וכאשר יש האדם בתחתונים, הנה מקושרים כל הנמצאות, לפי שכל הנמצאים בתחתונים כלם בשביל האדם, והאדם יש בו דמות וצלם של הקב"ה, ולפיכך הם כולם אחד" [הובא למעלה פ"א הערה 1628]. וכן כתב למעלה פ"א מי"ח [תכז:, וראה להלן הערה 1642]. ובח"א לחולין ס: [ד, צח.] כתב כן לגבי כחו של אדם להוריד גשמים בתפילתו, וז"ל: "כי המטר הזה בא מלמעלה למטה, ודבר זה היה על ידי האדם, כי האדם הוא בין העליונים לתחתונים, והאדם הוא מחבר עליונים ותחתונים ביחד... שהאדם שהוא בין עליונים ותחתונים הביא המטר מן עליונים לתחתונים על ידי התפלה שהתפלל האדם, שהוא בתחתונים אל עלתו יתברך, ואז עליונים ותחתונים מתחברים, ובאים הגשמים מעליונים לתחתונים, ולא קודם". הרי האדם ששייך לעליונים ולתחתונים, יכול מחמת כן לחבר עליונים ותחתונים להדדי. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:] כתב כן לגבי בית המקדש, וז"ל: "כי הברכה באה מלמעלה למטה... וצריך שיהיה אמצעי אשר הוא שייך למעלה ושייך למטה, שעל ידו הברכה באה למטה, וזה בית המקדש, כי בית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, ולכך על ידו באים הברכות לעולם מעליונים לתחתונים" [הובא למעלה פ"א הערה 1169]. @**ויש לשאול**^, כי בתפארת ישראל פכ"ד [הובא בהערה הקודמת] ביאר שכל הנמצאים מתחברים לתורה מחמת שהתורה היא סדר כל הנמצאים, ולא מחמת שהתורה באה מן העליונים לתחתונים. וצריך להבין, מהו ההבדל בין הטעמים האלו. ונראה, כי כאשר בא להורות על שהנמצאים כלם מתחברים לתורה, מבלי להדגיש שאיירי בחבור של עליונים ותחתונים, אז ינקוט בטעם שהתורה מוכשרת לכך מחמת שהיא סדר כל הנמצאים. אך כאשר בא להורות על החבור לתורה של העליונים התחתונים בפרט, אז ינקוט בטעם שהתורה מוכשרת לכך מחמת שהיא באה מן העליונים לתחתונים.

<> לשונו בהספד [קצ]: "כי התחתונים והעליונים מחולקים, שאלו עליונים ואלו תחתונים... וכך אמרו במדרש [תנחומא וארא אות טו], קודם שנתנה התורה היו 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' [תהלים קטו, טז]... הרי לך כי אם לא היה התורה היו העליונים והתחתונים מחולקים, כי אין זה שייך לזה". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח:] כתב: "כי התחתונים והעליונים מחולקים, שאלו הם עליונים, ואלו הם תחתונים, ואין להם שתוף ביחד כלל. ומי מחבר אותם, התורה מחבר אותם, שהיא מעליונים ועומדת בתחתונים. ולפיכך התורה מצרף ומחבר עליונים לתחתונים. וכך אמרו במדרש, קודם שנתנה התורה היה 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', ומשנתנה תורה [שמות יט, כ] 'וירד ה' על הר סיני', [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל ה''. הרי לך כי אם לא היה התורה הרי היו העליונים והתחתונים מחולקים, אין זה שייך לזה, והתורה מחברת. ולכך עושה שלום בין פמליא של מעלה ובין פמליא של מטה, והשלום הוא החבור שאינם מחולקים עוד". ובדרוש על התורה [לג.] כתב: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים, וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים, כאילו הם אחד לגמרי. ולכך אמרו כי קודם שנתן השם יתברך התורה לישראל, היו 'השמים שמים לה' וגו'', והיה הבדל ורוחק מופלג ביניהם. אמנם משעת מתן תורה נתחברו, והיה העולם אחד... כי העליונים ותחתונים מחולקים ומרוחקים מרחק רב, באשר אלו הם עליונים, ואלו תחתונים, ואין להם שתוף ויחס זה לזה. אמנם הדבר המחבר ומאחד אותם היא התורה, אשר היא שכלית שהיא מהעליונים, ועומדת בתחתונים. לפיכך היא עושה שלום בין פמליא של מעלה ופמליא של מטה, ומחברתן, כי השלום הוא החבור הפשוט, עד שאינם מחולקים עוד" [הובא למעלה פ"ה הערה 747].

<> יש לשאול, הרי חבור עליונים ותחתונים כבר נעשה במתן תורה, וכמבואר בהערה הקודמת, ומה יוסיף ומה יתן לחבור זה [שנעשה זה מכבר] מי שכיום לומד תורה לשמה. ובעל כרחך מוכח, שככל שיש יותר תורה בעולם יש יותר חבור עליונים ותחתונים בעולם, ולכך כל לומד תורה לשמה מוסיף ומחזק את החבור שבין עליונים לתחתונים, ודו"ק. וכן מתבאר כאן, שבלימוד תורה של כל יחיד ויחיד יש בחינה מסויימת של מתן תורה, שהרי ביאר כאן שחיבור עליונים ותחתונים [שהיה בשעת מתן תורה] חוזר ונשנה ביתר שאת בכל אדם הלומד תורה לשמה. והלכה מפורשת היא המשוה לימוד תורה של יחיד למתן תורה, שאמרו חכמים [ברכות כב.] "תניא, [דברים ד, ט] 'והודעתם לבניך ולבני בניך', וכתיב בתריה [שם פסוק י] 'יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב'. מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע ["דכתיב (שמות כ, טו) 'וירא העם וינועו וגו''" (רש"י שם)], אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע. מכאן אמרו הזבים והמצרעים ובאין על נדות מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, לשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות. אבל בעלי קריין אסורים ["כל הטמאים מותרים בתורה, שאף הם יכולים להיות באימה וברתת, אבל בעל קרי אינו אלא מתוך קלות ראש וזחות הדעת (רש"י שם)]". הרי השוו לימוד תורה של היחיד ללימוד תורה שהיה במתן תורה, עד כדי כך שהאימה ויראה ורתת וזיעה שהיו במתן תורה מחמת האש הגדולה חייבים להמצא בכל לימוד תורה של יחיד. ומוכח מזה שכל לימוד תורה של כל יחיד ויחיד הוי בזעיר אנפין בבחינת מתן תורה.

<> צריך ביאור, לאחר שכתב "שהוא ריע לעליונים ולתחתונים", מדוע הוצרך להוסיף ש"נקרא ריע אל הקב"ה". ובעל כרחך שהקב"ה לחוד, ועליונים לחוד, והוכרח לייחד את הדיבור אודות הקב"ה בפני עצמו, כי כך משמעות המשנה, שהרי "אמר 'נקרא ריע ואהוב' סתם, ולא אמר 'נקרא ריע ואהוב למקום', מפני שרצה לומר שהוא ריע למקום ולבריות ולכך אמר 'שנקרא ריע ואהוב' סתם, ובמה שאמר 'שנקרא ריע ואהוב' סתם נכלל בזה למקום ולבריות" [לשונו להלן ד"ה והנה התבאר]. הרי שסתימת לשון המשנה מורה שנקרא ריע להקב"ה [ולבריות], ולא רק ריע לעליונים, ולכך הוסיף כאן "ונקרא 'ריע' אל הקב"ה". וראה להלן הערה 123.

<> "אין כאן עולם שלם" - פירושו אין כאן עולם קיים, כי רק השלם מתקיים, וראה הערה הבאה.

<> פירוש - אין הקב"ה נותן קיום לחצי דבר, כי "לא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג [קמו.]. וכן "הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:), והובא למעלה פ"ה הערה 1089]. ולכך אין הקב"ה נותן קיום חלקי, אלא קיום שלם ומלא. וצרף לכאן את דברי הגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטלו 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" [הובא למעלה פ"ב הערה 173, פ"ד הערה 191, ופ"ה הערות 293, 1600, 2229]. ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רח.] כתב: "וזהו כאשר הוא בכולו, כי אין דבר לחצאין מלמעלה". ולמעלה פ"ג מ"י [רלג:] כתב: "כי הדברים שהם מקושרים יחד, אין קיום לאחד זולת השני". וכן למעלה פ"ג מי"ז [תמב.] כתב: "שאין זה רק חצי דבר, ואין לחצי דבר קיום". וכן מצינו שלא היה קיום לרבי יוחנן ללא ריש לקיש [ב"מ פד.]. ורבי טרפון אמר על רבי עקיבא [קידושין סו:] "כל הפורש ממך כפורש מן החיים". וראה הערה הבאה.

<> פירוש - האחד [הקב"ה] נותן קיום לדבר אחד, ולא קיום לחצי דבר. ובגו"א שמות פ"כ אות ג [פז:] גם כן כינה את הקב"ה "האחד", וכלשונו: "כל שקרוב אל השם יתברך, הוא האחד האמיתי, הוא יותר באחדות... והתורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל &**האחד**^ רק התורה, ולפיכך ניתנה התורה מפיו בדבור אחד לגמרי" [הובא למעלה פ"ה הערה 115]. ואודות שהאחד מצטרף רק לאחד, כן כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ס:], וז"ל: "השכלי הוא מתייחס ומצטרף אל כל החלקים הפרטים בענין אחד, שאינו מחולק השכלי להיות מתייחס אל זה במקצת, ואל זה במקצת, שאם כן היה מתחלק, ואין חילוק ורבוי בשכלי, רק אחדות גמור, ולכך מצטרף אל אחד, ולא אל רבוי". ולמעלה פ"ה הערה 1778 הובא שבכת"י שם כתב: "כאשר אין המחלוקת לשם שמים, אז המחלוקת הוא כנגד השם יתברך, שהוא אחד. ולפיכך אין קיום אל המחלוקת הזה שהוא כנגד השם יתברך שהוא אחד, ואין אצלו החלוק. רק כאשר המחלוקת הוא לשם שמים, אשר הוא יתברך אחד, אז יש מקום אל המחלוקת הזה, כאשר אינו יוצא מן השם יתברך, שהוא אחד, וזה כאשר כוונתם לשם שמים". ולמעלה פ"ד מי"ב אמרו "כל כנסיה שהיא לשם שמים סופה להתקיים, ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים", וכתב שם לבאר [רלג:] בזה"ל: "כי מה שאמר 'כל כנסיה שהיא לשם שמים', רוצה לומר כי השם יתברך עם הכנסיה של ישראל... כי הוא יתברך במה שהוא מקשר ומאחד הכלל עד שהם כלל אחד, אם ישראל שוים בעצה אחת, אז שמו משתבח, שהוא מלך מולך על הכלל, כי המלך מולך על הכלל ביחד. וזהו שכתיב [דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל'... אבל אם נפרדים ישראל זה מזה, כביכול אין מלכותו יתברך מתקיימת, שהרי אין כאן עם שיהיה מתעלה מלכותו עליהם. ודבר זה רמז בשם 'ישראל', שדבק שם 'אל' בישראל. שתראה בכל מקום שיש כנסיה שהם אסיפה אחת, שהשם יתברך עם זה. וזה שאמר 'כל כנסיה שהיא לשם שמים מתקיימת', כי ראוי שכל כנסיה שהיא לשמו יתברך שיהיה שמו מקיים הכנסיה הזאת, אחר שהשם יתברך עם כלל ישראל. ואם אין הכנסיה לשמו יתברך, אין הכנסיה מתקיימת, כלומר שיבא חילוק ופירוד ביניהם. כי ראוי שיהיה השם יתברך עם כל הכנסיה של ישראל, ו[אם] אין הכנסיה הזאת לשם שמים, אם כן אין השם עם הכנסיה, שהוא מקיים את הכנסיה, ולכך אין קיום לכנסיה זאת. שאי אפשר שיהיה לישראל כנסיה רק כשהכנסיה היא לשמו יתברך".

<> לשונו בדרוש על התורה [לג.]: "הוסיף עליו... לומר כי בזה הוא כאילו בנה פלטרין שלמעלה ושלמטה. רוצה לומר שבחבור הזה הם קיימים, כי אין לאחד מהם קיום זולת השני, שמצד הקיום ראוי להיותם עולם אחד, כי אין קיום לחצי דבר". ובהספד [קצ] כתב: "והוסיף לומר כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מטה. ורוצה לומר כי אין לתחתונים קיום זולת חבור עליונים לתחתונים ביחד, כי אין קיום לאחד בעבור שהוא חצי דבר. ולכך צריך שיהיו מקושרים ומחוברים עליונים והתחתונים. ואין החיבור הזה רק על ידי התורה, שהיא מקשרת עליונים ותחתונים". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.] כתב: "והוסיף לומר כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מטה. ורוצה לומר כי אין לתחתונים קיום זולת חבור עליונים לתחתונים, ולאחד אין קיום לעצמו. ומכל שכן שאין לתחתונים קיום כי אם על ידי עליונים, כי העליונים והתחתונים ראוי שיהיו אחד, ובזה יש קיום לעולם, ולחצי דבר אין קיום". ולמעלה פ"ה סוף מט"ז [תי:] כתב: "אי אפשר רק שיהיה הכל אחד, ודבר זה הוא קיום העולם בודאי, כאשר לא יפרד ולא יחלק".

<> "כי הנמצאים העליונים והתחתונים כולם הם מתחברים לתורה, במה שהתורה היא מן עליונים לתחתונים" [לשונו למעלה לפני ציון 93]. וכל הלומד תורה לשמה הוא מחבר עליונים ותחתונים אל התורה.

<> דברים אלו מבוארים יותר בדרוש על התורה [לג.], וז"ל: "לפיכך אמרו במדרש [שבת פח.] שנתוספה ה"א הששי בפסוק [בראשית א, לא] 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', לומר כי שמים וארץ היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל את התורה, מוטב. ואם לאו, יחזור העולם לתוהו ובוהו. כל זה מפני כי על ידי התורה יש חבור לעליונים ותחתונים, ואם יקבלו התחתונים התורה, אז הוא החבור הזה, ואז יש להם הקיום מצד התחברם יחד. ואם לאו, יחזור הכל תהו ובהו, שאי אפשר להתקיים בהפרדם והתרחקם בריחוק והבדל מחולק. ואם כן מצד שהתורה מחברתן, היא מקיימת אותם, עד שהעוסק בה לשמה ידמה ממש כאילו בנה וכו', כי בודאי הקיום הוא הוא הבנין" [הובא למעלה פ"ה הערה 1785]. וכן כתב בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.], ויובא בהערה 118. וכן כתב בהספד [קצ], והוסיף שם: "כי אי אפשר שלא יתאחדו ויתקשרו התחתונים עם העליונים, כי אם על ידי התורה". וראה למעלה פ"ג הערה 1923 ופ"ה הערה 176 שהובאו שם עוד שלשה הסברים מספריו מדוע העולם היה חוזר לתוהו ובוהו לולא התורה.

<> למעלה [פ"א מ"ב] אמרו "על שלשה דברים העולם עומד, על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים", ובכת"י שם [הובא שם הערה 556] כתב: "יש לך לדעת, כי קיום ועמידת התחתונים כאשר התחתונים מקושרים בעליונים, והעליונים בתחתונים, ושניהם קשורים זה בזה, ובזה העליונים והתחתונים הם אחד, וכאשר הם אחד אז יש להם קיום, לא כאשר הם מחולקים. וכמו שהתבאר אצל [סנהדרין צט:] הלומד תורה לשמה כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מטה, שנאמר [ישעיה נא, טז] 'ואשים דברי בפיך לנטוע שמים וליסוד ארץ'. ופרשנו כי על ידי התורה נעשה העליונים והתחתונים אחד, ודבר זה מקיים עליונים ותחתונים, לא כאשר הם מחולקים... ועל ידי גמילות חסדים גם כן האדם הוא מתעלה למעלה להיות כמו העליונים, שהם משפיעים הטוב לתחתונים, והם אינם מקבלים. ועל ידי העבודה אז יש לעליונים חבור לתחתונים, כי כאשר נבנה בית המקדש היה שכינתו בתחתונים בבית המקדש. הרי התבאר לך כי אלו דברים הם עמודי העולם וקיום שלו, כי עמודי העולם כאשר התחתונים קשורים עם העליונים, והם עולם אחד, לא כאשר הם מחולקים, והעליונים הם בפני עצמם, והתחתונים בפני עצמם. ועל ידי אלו שלשה מתחברים העליונים והתחתונים ביחד, כי על ידו מתחברים זה בזה, וזה בזה, כמו שהתבאר".

<> לשונו בגבורות ה' פמ"ז [קצב.]: "על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך... התורה היא כמו אמצעי שהוא מקשר שני דברים יחד, כך התורה היא הקשור בין השם יתברך ובין האדם. ודבר זה ידוע איך התורה היא כמו אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, ולפיכך נקראת התורה 'ברית' בכל מקום בכתוב [שמות כד, ז], כי הברית הוא החבור. והתורה היא עצם החבור בין השם יתברך ובין האדם, ודבר זה מבואר מאוד" [הובא למעלה פ"א הערה 478]. וראה הערה 106.

<> כמו שנאמר [תהלים צא, א] "יושב בסתר עליון בצל שקי יתלונן".

<> כמבואר בהערה 104. ואודות שאין דבר קרוב אל ה' יותר מהתורה, כן כתב בהרבה מקומות, והובאו למעלה סוף הערה 80.

<> לשונו בדרוש על התורה [לג.]: "הוסיף עוד רבי יוחנן לומר כי הוא מגין על כל העולם כלו מצד החבור הזה. כי כאשר עוסק בתורה לשמה, אז יתחברו התחתונים אף עם השם יתברך בעצמו וכבודו, עד שיהיו תחת צלו של הקב"ה, מה שאין כן זולת התורה. כי העולם הזה הוא גשמי וחומרי, ואין לו צירוף וחבור כלל אל השם יתברך, שהוא נבדל לגמרי. אבל על ידי התורה השכלית, התחתונים יש להם חבור אליו יתברך. ואם כן מגין הוא זה על כל העולם כלו כאשר מחברו ומכניסו תחת צלו של הקב"ה, שאז בהחלט יש לו ההגנה והצלה, כדכתיב 'ובצל ידי כסיתיך'". וכן כתב בהספד, והוסיף [קצא]: "מדכתיב 'ובצל ידי כסיתך', שמזה מוכיח כי הוא מגין על כל העולם. כי העולם כולו הוא מהלך ת"ק [שנה (חגיגה יג.)], וזה מפני שנברא העולם בידו של הקב"ה, וביד חמשה אצבעות, ולכך העולם מהלך ת"ק נגד חמשה אצבעות ביד שנברא בהם העולם, שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים'. ולכך אמר 'בצל ידי כסיתיך', ובצל היד הוא כל העולם, שהוא מהלך ת"ק, ולכך מגין הוא לכל העולם. שזה אשר למד תורה לשמה הוא תחת צלו של הקב"ה. ולא שהוא מגין על הלומד לשמה בלבד, רק על כל העולם, לכך כתיב 'ובצל ידי' כמו שאמרנו" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 358]. וכן הוא בח"א לב"מ פו. [ג, מו.]. וראה בסמוך הערה 120.

<> והכוונה היא לחירות משעבוד מלכיות, וזו הגאולה, וכמו שמבאר והולך. ובח"א לב"ב ח. [ג, נט.] כתב: "כי התורה הוא חירות מן המלכיות, כמו שמבואר במסכת אבות אל תקרי 'חרות על הלוחות', אלא 'חירות'", ויובא בהערה 114.

<> כפי שכתב למעלה פ"ג מ"ה [קמה:], וז"ל: "כאשר אדם מקבל עליו עול תורה, אז הוא עם השם יתברך, ואז מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ... ואז הוא יוצא מן עול מלכות ומן עול דרך ארץ. שאלו שניהם הם מצד עולם הזה, ואשר הוא משועבד אל השם יתברך, אי אפשר שיהיה משועבד אל המלכות ואל הטבע... ומפני זה הוא בן חורין מן הנהגת העולם הטבע, ומן המלכיות, שכל מדריגתם מצד עולם הזה" [ראה בסמוך הערה 111]. ועוד אודות ששיעבוד המלכיות הוא מצד עולם הזה, הרי כך אמרו [ברכות לד:] "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד", הרי ששעבוד מלכיות הוא מצד עולם הזה. ובנצח ישראל ר"פ כא [תמד.] כתב: "כי המלכיות האלו [ארבע מלכיות] הם מתייחסים מצד עולם הזה, אשר העולם הזה... הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה... וכנגד זה עמדו בעולם... האומות שהם נוטים אל הגשמי... ומפני כי העולם הזה הוא גשמי, והגשם יש לו רחקים, והרחקים הם ד', שהם רחוקים מחולקים, והם ד' רוחות העולם... כנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה". וכן כתב בתחילת נר מצוה [ד:], וז"ל: "ואם כן יש לשאול, על מה זה ולמה זה סדר השם יתברך בעולמו שיהיו ד' מלכיות. וביאור זה כי ראוי שיהיו נרמזים אלו ד' מלכיות בראשית הבריאה. כי אלו ד' מלכיות שהם מושלים בעולם, לא היו רק בשביל כי אי אפשר שיהיה העולם, שהוא העלול מן השם יתברך, שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון. והחסרון הזה הם ד' מלכיות, לפי שהמלכיות האלו ממעטים כבוד השם יתברך בעולמו. וכאשר נברא העולם מן השם יתברך, היה ראוי שיהיה הכל תחת רשות השם יתברך, כי השם יתברך ברא הכל. ולכך הכל ראוי שיהיה נברא לכבודו. אבל כאשר נמצא ממנו הבריאה, אי אפשר שיהיה בלא חסרון. ואין דבר זה מן השם יתברך, כי אין ההעדר והחסרון מפעולת פועל כלל. אבל החסרון הוא מצד חסרון העולם, שהוא העלול. ומזה ימשך החסרון, שהיו המלכיות מושלים בעולם, והם יוצאים מן כבוד השם יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערה 652].

<> "כי התורה היא על העולם הטבעי, ודבר זה בארנו פעמים הרבה איך התורה היא על העולם" [לשונו למעלה לפני ציון 45], וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט למעלה בהערה 45.

<> במשנה הבאה [ד"ה ומפני שדברי], שביאר שם שדברי תורה מופשטים מן החמרי, ולכך אין שיעבוד חל על לומדי תורה. אמנם שם לא ביאר להדיא שהחירות היא משיעבוד המלכיות, אך מ"מ נתבאר שם מדוע הלומד תורה הוא בן חורין. אמנם למעלה פ"ג מ"ה [קמח.] כתב כן, וז"ל: "ויש לך להבין מה שאמר ש'אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה', כי מפני שעוסק בתורה מתעלה על העולם הגשמי, כי השכל מתעלה על העולם הגשמי, ומפני זה הוא בן חורין מן הנהגת העולם הטבע, ומן המלכיות, שכל מדריגתם מצד עולם הזה, והעוסק בתורה הוא יוצא ממדריגת עולם הזה, ולפיכך אמר כאן שמעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ... אבל אם פורק מאתו עול תורה, אז הוא נוטה אל העולם הזה הגשמי כאשר מסלק מאתו עול תורה, שהיא למעלה מן העולם הזה, ולכך נותנים עליו עול מלכות ועול דרך ארץ, אשר הם מושלים מצד העולם הזה. וכל עוד שמסלק עצמו מן המדריגה שהיא למעלה מן הטבע, ונוטה אל עולם הגשמי, מושלים עליו אלו שני דברים, עול מלכות ועול דרך ארץ, שהם מצד עולם הזה, ודבר זה מבואר".

<> צרף לכאן את דעת שמואל שאמר [שבת סג.] "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד גליות בלבד". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.] כתב: "זה ענין הגאולה, שהשם יתברך לוקח ישראל אליו... ויוצאים מתחת העולם הגשמי". ובגבורות ה' פכ"ה [קו.] כתב: "וזהו ענין הגאולה, שהנגאל עומד בעצמו, ואינו נתלה בדבר. כי המשועבד הוא תולה בזולתו, אבל הנגאל שאינו נכנס תחת רשות אחר, עומד בעצמו". ובגבורות ה' פנ"א [ריט.] כתב: "המצה היא לחם עוני. ואולי יקשה לך, מה ענין העניות אל החירות, והלא שני הפכים הם החירות והעניות. הלא דבר זה אין קשיא, כי העניות בעצמו הוראה על הגאולה, שאין ענין הגאולה רק שיוצא ואין לו שום צירוף אל זולתו, לא כמו העבד שאינו עומד בעצמו, ויש לו צירוף אל זולתו, הוא האדון... כי אילו היה המצה שהיא לחם עוני מורה על בני אדם שהם בני חורין, היה לך לשאול והלא אין העניות סימן חירות כלל. אבל לחם עוני הזה הוא בא על עצם היציאה לחירות, ועצם היציאה לחירות אינו כי אם בהסתלק ענין הצירוף, שלא יהיה נמצא הצטרפות כלל, וכאשר אין כאן הצטרפות אז נמצאת גאולה. ולפיכך צוה לאכול לחם עוני, שהוא המצה, בליל היציאה, בעבור שאין במצה רק עצם הלחם, ולא יצטרף בו דבר מן שאור, והוא כמו עני, כדי שלא יהיה נמצא כלל שום צירוף בלילה שבו הגאולה, ואז יקנו הגאולה, שהוא סלוק הצירוף... כלל הדבר, כל ענין הגאולה הסתלקות מזולתו לעמוד בעצמו, ולא יהיה להם צירוף וחבור אל זולתו". ולהלן משנה ז [לאחר ציון 981] כתב: "כל הרווחה מיד האומות ומיד המושלים, הכל גאולה הוא". וראה להלן הערות 384, 982.

<> אודות שהאומות הן חומריות, הנה רש"י [בראשית טו, י] כתב: "לפי שהאומות נמשלו לפרים ואילים ושעירים". ובגו"א שם [אות טו] כתב: "מה שהאומות נמשלו לבהמות... כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות, והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר. ולפיכך ישראל נמשלים בהם, שגם להם אין להם חומר גס ועב". ובבאר הגולה באר השני [רכ:] כתב: "כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד... ואילו האומות... אין להם דבר זה, כי הם חמריים, וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] אתם קרויים 'אדם', ואין אומות העולם קרויים 'אדם'". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "וזה כאשר ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד... והתבאר לך שיש בישראל כאילו היה החומר בטל אצל הנפש... וכאשר אתה עומד על ענין זה תדע, כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר" [הובא למעלה פ"ב הערה 524, ופ"ה הערה 1270].

<> בתפארת ישראל פמ"ז הביא את דעת רבי נחמיה במדרש [ויק"ר יח, ג] שהחירות שנדרשה במשנתנו היא "חירות מן המלכיות", וכתב לבאר [תשלג.], וז"ל: "ולדעת רבי נחמיה 'חירות מן המלכיות'. שהמלכיות הם מתנגדים לישראל תמיד, וידוע כי ההתנגדות הוא מפני כי ישראל הם נבדלים, ומכחישי ה' הם חמריים... ומפני זה אמר שמי שעוסק בתורה, שהוא שכל נבדל מן החומר, אין שולטין בו המלכיות, שכח שלהם חמרי, ולכך הוא חירות מן המלכיות. ודבר זה גם כן מבואר" [הובא למעלה פ"ג הערה 662]. ובב"ב ח. אמרו "רב נחמן בר רב חסדא רמא כרגא ארבנן ["כסף גולגלתא, שהיו כל היהודים, כל אחד נותן כסף גולגלתו למלך" (רש"י ב"מ עג:)], א"ל רב נחמן בר יצחק, עברת אדאורייתא... דכתיב [דברים לג, ג] 'אף חובב עמים כל קדושיו בידך', אמר משה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, אפילו בשעה שאתה מחבב עמים ["שאתה מצהיב להם פניך להשליטן על בניך" (רש"י ב"ב שם)], כל קדושיו יהיו בידך ["של ישראל בידך הם לשומרן (רש"י שם)]". וכתב לבאר בח"א שם [ג, נט.]: "כי התלמידי חכמים כאילו אין עליהם שעבוד כלל, כי השם יתברך אף שהוא חובב עמים, ונתן ישראל תחת שעבוד שלהם, מכל מקום תלמידי חכמים לא נתן בידם כלל, כי התורה הוא חירות מן המלכיות, כמו שמבואר במסכת אבות 'אל תקרי חרות על הלוחות, אלא חירות, וכמו שהתבאר שם".

<> פירוש - במאמר הזה [סנהדרין צט:] הובאו ארבע דעות, וכלשון הגמרא "כל העוסק בתורה לשמה משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה... רב אמר, כאילו בנה פלטרין של מעלה ושל מטה... רבי יוחנן אמר, &**אף**^ מגין על כל העולם כולו... ולוי אמר [וגירסת המהר"ל היא "וריש לקיש אמר"] &**אף**^ מקרב את הגאולה". הרי ששתי הדעות האחרונות נקטו בתיבת "אף", אך רב לא הוסיף תיבת "אף". אמנם המהר"ל יבאר בסמוך שגם רב הוסיף חידוש לעומת הדעה שלפניו, אע"פ שרב לא נקט בתיבת "אף". ויל"ע בזה.

<> הוא המאן דאמר הראשון שאמר "כל העוסק בתורה לשמה משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה".

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 90] שהתורה מקשרת עליונים ותחתונים להיות עולם אחד, אך לא נאמר בזה שהתורה היא יסוד העולם, ומקשרת את העולם אל הקב"ה, לעומת שתי הדעות היותר מאוחרות, וכמו שמבאר.

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 96]. וכאמור, יש לציין שרב לא אמר תיבת "אף" בדבריו. ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.] כתב: "והוסיף לומר כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מטה. ורוצה לומר כי אין לתחתונים קיום זולת חבור עליונים לתחתונים, ולאחד אין קיום לעצמו, ומכל שכן שאין לתחתונים קיום כי אם על ידי עליונים, כי העליונים והתחתונים ראוי שיהיו אחד, ובזה יש קיום לעולם, ולחצי דבר אין קיום". וראה למעלה הערה 102.

<> לכך אמר "אף מגין כל כל העולם כולו", וכמבואר למעלה [לאחר ציון 103].

<> לשונו בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.]: "והוסיף לומר כי הוא מגין על כל העולם, ודבר זה עוד יותר, כי כאשר עוסק בתורה לשמה, אז יש לעולם קשור עם השם יתברך, והוא תחת צל הקב"ה על ידי התורה, ואם אין התורה, הרי העולם מסולק ממנו". וראה למעלה הערה 107.

<> לשונו בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.]: "והוסיף לומר 'אף מקרב את הגאולה'. ודבר זה אין צריך לבאר כי העוסק בתורה מקרב את הגאולה, שאין לך בן חורין רק מי שעוסק בתורה. ודבר זה מעלה אחרונה, כי הראשונה [פירוש, דעת רבי יוחנן] אינה רק שהעולם הזה הוא אל השם יתברך על ידי התורה, והוא דבק בו יתברך. ואילו זה שמקרב את הגאולה, דהיינו שהשם יתברך לוקח את ישראל שיש להם התורה אליו, והם נבדלים מן כל העולם. כי זה ענין הגאולה שהשם יתברך לוקח ישראל אליו. וזהו על ידי התורה יש לישראל דביקות בו יתברך, ויוצאים מתחת העולם הגשמי, כמו שבארנו בכמה מקומות".

<> פירוש - כל מאן דאמר מאוחר יותר הוסיף במעלת התורה לעומת קודמו, בבחינת "מעלין בקודש"; המאן דאמר הראשון ביאר שהתורה מקשרת את העולם, אך לא ביאר שהתורה היא יותר מן העולם. המ"ד השני הוסיף שהתורה היא יסוד כל העולם, והיא הסבה לקיום העולם, והסבה נעלית יותר מהמסובב, אך לא ביאר שהתורה מקרבת את העולם אל הקב"ה. המ"ד השלישי הוסיף שהתורה מקרבת את העולם אל הקב"ה, אך מ"מ אין בזה הפקעה מהעולם. המ"ד הרביעי הוסיף שהתורה מפקיעה את ישראל מגשמיות העולם, וזו מדריגה עליונה.

<> פירוש - הדעה הראשונה שהוזכרה במאמר הנ"ל ["כל העוסק בתורה לשמה משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה"] היא הסבה על שנקרא "ריע ואהוב", וכמו שמפרש. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 94], וז"ל: "התורה היא משים שלום בין פמליא של מעלה ובין פמליא של מטה, עד שהם אחד כל הנמצאים כולם, מתקשרים ומתחברים ביחד. ולפיכך הלומד תורה לשמה משים שלום בין פמליא של מעלה ובין פמליא של מטה. וזהו הריע שאמרו, שהוא ריע לעליונים ולתחתונים, ונקרא 'ריע' אל הקב"ה".

<> "דהי מנייהו מפקת" [ב"מ ג.], והטעם שהוא אהוב לעליונים ולתחתונים הוא משום שמשים שלום בין פמליא של מעלה ובין פמליא של מטה. ולהלן בברייתא ז, בביאור הקנין השלשים של תורה ["אהוב"], כתב: "אהוב. פירוש אהוב אל השם יתברך ואל הבריות", ושם ציון 805.

<> בא לבאר מדוע אצל "אוהב" הוצרכה הברייתא לפרט "אוהב את המקום, אוהב את הבריות", ולא אמרה "אוהב" סתם, ויכלל בזה המקום והבריות בחדא מחתא כפי שנעשה ב"ריע ואהוב".

<> פירוש - אצל אהוב נאמר "&**נקרא**^ ריע אהוב", אך אצל אוהב לא נאמר "נקרא אוהב", כי תיבת "נקרא" מוסבת רק על "ריע אהוב", אך לא על ההמשך "אוהב את המקום, אוהב את הבריות, משמח את המקום וכו'", שבזה נמנו שאר מעלות שלא שייך לומר עליהן "נקרא".

<> קה"ר ז, ג "שלשה שמות נקרא לאדם; אחד מה שקראו לו אביו ואמו, ואחד מה שקראו לו אחרים, ואחד מה שקראו לו בספר תולדות ברייתו". הרי שם נקבע על פי אחרים. ולמעלה פ"ד מי"ד [רעג:] כתב: "בעל שם טוב, אין השם טוב נמצא בבעל שם טוב, כי מה ידע בעל שם טוב מן השם טוב אשר יש לו אצל אחרים... כי כתר של שם טוב היא נמצאת אצל אחרים, לא אצל בעל השם טוב". ובהמשך שם [רפא.] כתב: "כתר שם טוב אינו כתר לפניך, שהוא אצל המקבלים השומעים שמו".

<> כי "אהוב" הוא פעול [מצד אחרים], ואילו "אוהב" הוא פועל [מצד עצמו], ולכך "אהוב" מורה שאחרים אוהבים אותו, אך "אוהב" מורה שהוא אוהב.

<> פירוש - שֵם ניתן על ידי אחרים, ו"אחרים" כוללים את הכל [המקום ובריות].

<> פירוש - "אוהב" אינו מורה מי הוא הנאהב, כי "אוהב" הוא פועל ולא שם, ולכך יש צורך לפרט מי הם הנאהבים. וכמו בהמשך המשנה אמרו "משמח את המקום, משמח את הבריות", ולא אמרו "משמח" סתם, כי "משמח" הוא פועל, ולא שם, ולכך אין הוא מורה מי הם מקבלי השמחה, ולכך יש צורך להוסיף ולפרט "משמח את המקום, משמח את הבריות". וכשם שאי אפשר לומר "משמח" סתם, כך אי אפשר לומר "אוהב" סתם. מה שאין כן בשם "אהוב", הרי שם זה גופא מורה שיש כאן אחרים האוהבים אותו וקוראים לו "אהוב", ולא חסר כאן דבר המצריך הוספה ופירוט, ולכך מן הסתם נכללים בזה כולם. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית כה, כה] "ויצא הראשון אדמוני כולו כאדרת שער ויקראו שמו עשו", ופירש רש"י שם "ויקראו שמו עשו - הכל קראו לו כן, לפי שהיה נעשה ונגמר בשערו כבן שנים הרבה". הרי שסתם קריאת שם נעשית על ידי הכל, ושוב אין צורך לפרט מי ומי הם הקוראים.

<> למעלה [לאחר ציון 69], שביאר שאהבה נאמרת על ההתאחדות [בלב] של האוהב בנאהב, ואילו ריעות נאמרת על היחס [בפועל] וההתרועעות שיש בין שני ריעים.

<> כמבואר למעלה לאחר ציון 78. וראה למעלה הערה 73, שנתבאר שם שריעות נאמרת על שנים הנמצאים יחד ומתרועעים זה עם זה.

<> עם הקב"ה ועם הבריות, וזו ההתאחדות גמורה, וכפי שביאר למעלה [לפני הערה 80].

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון בבאר הגולה באר הרביעי [תי:] כתב: "כי השלימות הוא השמחה והחדוה". ובאור חדש [קפו:] כתב: "כי השמחה היא מצד השלימות שיש לאדם". ובנתיב התורה פ"ד [א, כב.] כתב: "כי כל שמחה כאשר הוא שלם ואין לו חסרון, ומפני השלימות נמצא השמחה". ושם בפי"ח [א, עה.] כתב: "כי המצוה היא השלמת האדם, לכך ראוי שתהיה המצוה בשמחה. כי השמחה היא מצד השלימות, ואשר יש לו שלימות הוא שמח... ומפני כי המצוה הוא שלימות גמור לאדם, לכך ראוי שיעשה המצוה בשמחה". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא:] כתב: "כי השמחה היא בשביל הויה שלימה, ואז מתחדש שמחה שלימה... וראוי להיות בשביל השלימות הגמור, כמו זה שהוא זיווג חתן וכלה, שהוא שלימות גמור... ראוי שיהיה על זה שמחה שלימה". ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] כתב: "על השלימות דרך לזמר ולשורר... השיר מורה השמחה". וזהו שאומרים "והראינו בבנינו ושמחנו בתיקונו" [מוסף לשלשה רגלים], וכן "שמחם בבנין שלם" [זמירות ליל שבת]. וראה למעלה פ"א הערה 1067, פ"ב הערה 274, ופ"ד הערות 1647, 1730, 1759. וראה להלן הערות 136, 670.

<> אודות ההפסד וההעדר שבאבילות, הנה מלבד המיתה שהגיעה למת עצמו, גם חל הפסד על קרוביו, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב:], וז"ל: "כאשר מגיע המיתה לאדם אחד, קרובים שהם בשר מבשרו בוכים עליו, כי ההפסד הזה שייך לו כאשר הגיע [ההפסד] לאותו שהוא עצמו ובשרו". הרי שהאבילות אינה רק מורה על ההפסד שהגיע למת, אלא גם על ההפסד שהגיע לשאר בשרו גופא [הובא למעלה פ"ד הערה 720, ולהלן הערה 1716].

<> מוכיח מהצער של אבילות על השמחה של שלימות, כי כבר השריש ש"ידיעת ההפכים - אחת", וכמבואר בנצח ישראל ר"פ א [הובא למעלה פ"ה הערה 1644, ולהלן הערות 666, 1710], ולכך ניתן ללמוד מן ההיפכים. וכן כמה פעמים הוכיח מצער חסרון האבלות על שמחת השלימות, וכגון בהקדמה לתפארת ישראל [כ:] כתב: "כאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה. והפך זה כאשר הוא בחסרון, הוא באבילות. ולכך כאשר קרה לו המיתה מן שאר בשרו, הוא באבילות". ושם פ"ל [תנד.] כתב: "ראויה השמחה לחתן, כי כשם שהאבל הוא בהפסד ובהעדר, כך ראויה השמחה כאשר יש מציאות שלם". ובגו"א במדבר פכ"ב אות מא כתב: "כי השמחה מורה על שלימות ועל המציאות. והאבל הוא להיפך, דהוא הפסד דבר". ובנצח ישראל פס"ב [תתקמ.] כתב: "וידוע כי השמחה היא בשביל השלמה העליונה, כשם שהבכי והאבל בשביל הפסד". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה ואם], נתיב יראת השם פ"ד [ב, לב:], ח"א לשבת ל: [א, יד:], ועוד [ראה להלן הערה 670].

<> כפי שכתב למעלה פ"א מ"ב [קע:]: "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... 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", והוא יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט שם בהערות 362, 370, 381, 382. וראה להלן בבברייתא ז שהקנין השמיני של תורה הוא שמחה [לפני ציון 671], וכן להלן הערה 1060.

<> פירוש - התורה היא השלמת כל הנמצאים, ולא רק האדם, ולכך התורה משמחת את המקום מפאת השלימות שהיא מביאה לכל הנמצאים, וכמו שמבאר. ואודות שהתורה היא השלמת כל הנמצאים, כן כתב למעלה פ"א מ"ב [קעא.], וז"ל: "ועל דבר זה אמרו רז"ל בפרק רבי עקיבא [שבת פח.] אמר ריש לקיש, מאי דכתיב [בראשית א, לא] 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', ה"א יתירה למה לי, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, אם ישראל מקבלים את התורה אתם מתקיימים, ואם לאו, אני מחזיר אתכם לתוהו, עד כאן. ופירוש זה, כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה, הוא התורה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי. רק בשביל התורה, שהוא השכל האלקי, והוא הטוב הגמור, ואז יש מעלה אל העולם, באשר יש בעולם התורה השכלית האלקית, ואין זה דעת וחכמה אנושית". וכן נתבאר למעלה במשנתינו [מציון 79 ואילך] שהתורה היא סדר כל הנמצאים, וראה למעלה הערה 83, ולהלן הערה 141.

<> ופסוק זה נאמר בעת בריאת העולם, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין לט: [ג, קנז.]: "כי השמחה הוא כאשר יש לו שלימות, ואז נמצא השמחה. והשם יתברך רצה בבריאתם מפני שהוא עלת הכל. וכאשר נברא העולם נאמר 'ישמח ה' במעשיו', מפני שהשם יתברך רוצה וחפץ במעשיו" [הובא למעלה פ"ד הערה 1730]. והמקור לכך הוא בדברי חכמים [חולין ס.], שאמרו "'יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו' [תהלים קד, לא], פסוק זה שר העולם ["מלאך הממונה" (רש"י שם)] אמרו, בשעה שאמר הקב"ה 'למינהו' [בראשית א, יב] באילנות, נשאו דשאים קל וחומר בעצמן; אם רצונו של הקב"ה בערבוביא, למה אמר 'למינהו' באילנות. ועוד ק"ו, ומה אילנות שאין דרכן לצאת בערבוביא אמר הקב"ה 'למינהו', אנו על אחת כמה וכמה. מיד כל אחד ואחד יצא למינו. פתח שר העולם ואמר 'יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו'" ["שכולן זהירין במצותיו" (רש"י שם)]. ובעת בריאת העולם היו הנבראים שלמים, וכמו שאמרו שם בגמרא קודם לכן "כל מעשה בראשית בקומתן נבראו בדעתן נבראו בצביונם נבראו", ש"רצה לומר שכל הנבראים נבראו בשלימות קומתן" [לשונו להלן במשנה יא (לפני ציון 2026)]. ובקה"ר [ז, יט] אמרו "בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון, נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן, ואמר לו ראה מעשי כמה נאים ומשובחין הן, וכל מה שבראתי בשבילך בראתי. תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי, שאם קלקלת אין מי שיתקן אחריך".

<> יש בזה הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [חגיגה יב.] "אור שברא הקב"ה ביום ראשון, אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו. כיון שנסתכל הקב"ה בדור המבול ובדור הפלגה, וראה שמעשיהם מקולקלים, עמד וגנזו מהן... ולמי גנזו, לצדיקים לעתיד לבא... כיון שראה אור שגנזו לצדיקים, שמח, שנאמר [משלי יג, ט] 'אור צדיקים ישמח'". הרי שנאמרה שמחת הקב"ה על האור הגנוז. והרי האור הגנוז נגנז בתורה [זוה"ק בהשמטות ח"א רסד., וראה במחשבות חרוץ אות יא]. לכך ראוי הוא שעל הלומד תורה לשמה יאמר שהוא משמח את המקום, כי על כך גופא נאמר בפסוק "אור צדיקים ישמח".

<> פירוש - השלימות של הלומד תורה לשמה מביאה שמחה להקב"ה, ומאותה סבה גופא היא גם מביאה שמחה אל הבריות, וכפי שיבאר. וראה למעלה הערה 138. ולהלן משנה ז [בקנין הל"ב של תורה] איתא שהקנין הל"ב של תורה הוא "משמח את המקום משמח את הבריות", אך שם איירי לפני שלומד תורה, ואילו כאן איירי לאחר שלמד תורה לשמה, ולכך יבאר שם ביאור אחר מדבריו כאן [ראה שם לאחר ציון 820].

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג:]: "ואמר [פאה פ"א מ"א] 'ותלמוד תורה כנגד כולם' ביחד. כי התורה היא טוב בעצמה, והיא טוב לעולם הזה, כי על ידי התורה, שהיא שכלית, קונה האדם השכל, וזהו מעלת האדם ושלימותו. ולא שהתורה היא שלימות לבעל התורה בלבד, רק שהיא שלימות אל הכל, כי ממנה הכל מקבלים חכמה ושכל". ושמעתי ממו"ר שליט"א, שהנה בלשון הקודש יש הבדל בין "שאלה" ל"בקשה", ש"שאלה" היא תחינה לטובת השואל, ו"בקשה" היא תחינה לטובת אחרים, וכפי שכתב הגר"א [אסתר ז, ב] על הפסוק "מה שאלתך וגו' ומה בקשתך", וז"ל: "פירוש 'מה שאלתך' על עצמך, 'ומה בקשתך' על אחרים". והנה דוד המלך אמר לשונות של שאלה ובקשה בעת תחינתו שילמד תורה, וכמו שנאמר [תהלים כז, ד] "אחת &**שאלתי**^ מאת ה' אותה &**אבקש**^ שבתי בבית ה' כל ימי חיי לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו", ואיירי שם בתחינה ללמוד תורה [ראב"ע שם]. הרי מוכח להדיא שלימוד תורה של היחיד מועיל גם לאחרים, עד שנאמרה על כך לשון "בקשה". ודפח"ח.

<> למעלה פ"ד מ"י, שאמרו שם "עסוק בתורה והוי שפל רוח בפני כל אדם", וכתב שם לבאר [ר.]: "וסמך אחריו 'והוי שפל רוח בפני כל אדם', כי זהו גם כן המדה שעל ידי זה קונה התורה... ואמרו עוד [תענית ז.] נמשלו דברי תורה למים; מה מים הללו מניחין הגבוה והולכים למקום נמוך, כך דברי תורה אין מתקיימין רק במי שדעתו שפלה עליו. ולפיכך אמר אחר זה 'והוי שפל רוח בפני כל אדם', כי על ידי המדה הזאת גם כן מסלק המדה הגשמית... ואין מדה נבדלת מן הגשמית רק הענוה. ולפיכך משה רבינו עליו השלום, שזכה לתורה... ודבר זה התבאר פעמים הרבה". ובנתיב התורה ר"פ ב [א, י.] כתב: "ועיקר המדה שהיא שכלית היא הענוה... לכך אי אפשר לקנות התורה כי אם בעל מדה זאת", ושם מקדיש את כל הפרק לבאר יסוד זה. וכן כתב בנתיב הענוה פ"א [ב, ב:], ויובא בהערה 149. ובסנהדרין פח: אמרו "שלחו מתם, איזהו בן עולם הבא, ענוותן ושפל ברך וכו'", וכתב שם בח"א [ג, קעד.] בזה"ל: "דבר זה מבואר, כי ראוי לעוה"ב, שהוא נבדל מן הגשמי, והוא עולם פשוט שאינו עולם הרכבה, רק מי שהוא בעל ענוה... כי בעל ענוה הוא פשוט... לכך עולם הבא, שהוא עולם נבדל פשוט, צריך שיהיה בעל ענוה... ואז ראוי לו עולם הבא, שהוא פשוט ונבדל" [הובא למעלה פ"ד הערה 905]. וכן כתב להלן משנה ז בביאור הקנין השביעי של תורה, שהוא ענוה [ראה להלן הערות 664, 668].

<> לשונו למעלה פ"ב מ"ה [תקפה.]: "דבר זה ידוע כי מדת גסות רוח מדה גשמית... ויורה זה השם בעצמו, שנקרא 'גס רוח', כי לשון 'גסות' שייך אל הגשמי, לא אל השכל, כי אין גסות בשכל, והוא שכל דק". ולמעלה פ"ד מ"י [ר:]: "אמרו [עירובין נה.] שאין התורה בגסי הרוח... כמו שאמרנו פעמים הרבה שגסות רוח מדה גשמית. ולפיכך אמרו 'לא בגסי רוח היא'". ולמעלה פ"ה מי"ט [תנב.] כתב: "רוח גבוהה מורה על החסרון שהוא שייך אל החמרי". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "כי המתגאה הוא בעל גוף, ודבר הזה נרמז בלשון 'גסות', כי לשון זה משמע על דבר שהוא גס ועב, הפך השכל אשר הוא דק". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו:] כתב: "כי הגסות אין בו תורה, כי הם שני הפכים; הגסות הוא מענין גשמי, שהוא מחשב עצמו גדול, וכל שם גדלות הונח על הגשם, שיש בו גודל... כי הגסות מלשון עבות, והוא נאמר על החומר העב והגס" [ראה להלן הערה 665]. וכן כתב בנתיב הענוה פ"ז [ב, יז.], וז"ל: "כי כמו שמדת הענוה היא מדה נבדלת מן הגשמי, כמו שהתבאר, כך מדת הגאוה גשמית, והארכנו בזה בכמה מקומות". ובנתיב הענוה פ"ח [ב, יח:] כתב: "בעל גאוה הוא... נוטה אל הגשמי, ולכך אמרו... 'לא בשמים היא' לא בגסי רוח היא, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה מאוד... כי גס הרוח מגביל עצמו בחשיבות מיוחד ומוגבל, לכך אינו נמצא אצלו התורה". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטו.] כתב: "ודע כי גסי הרוח הם נוטים אל הגשמית ביותר, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, מורה על זה שם 'גסות', כמו שיבא לשון 'דק' על השכל, כך יבא לשון 'גס' על הגשמי. ולכך אמרו ז"ל סימן לגסות רוח עניות של תורה במסכת קדושין [מט:], ודבר זה בארנו במקומות הרבה, כי גסי הרוח מדה גשמית". ובנתיב התורה ס"פ ב [א, יב:] כתב: "והגאות הוא מדה גופנית, שכשם שהענוה היא מדה שכלית... כך הגאות מדה גשמית, וכמו שהוא לשון 'גס רוח', שהגסות והעבות הוא לגשמי, כמו שבארנו. ולכך כאשר גובר באדם מדה זאת, מבטל הוא השכלי, וזה מבואר". וראה תפארת ישראל פ"ע [תתרצד:], ושם הערה 25. @**ואמרו חכמים**^ [סוטה ה.] "כל אדם שיש בו גסות הרוח, אמר הקב"ה אין אני והוא יכולין לדור בעולם". ובנתיב הלשון פ"ה [ב, עד.] כתב: "אין השם יתברך דר עמו בעולם אחד. מפני שכבר אמרנו כי השם יתברך נבדל לגמרי מן הגשמי... ובעל הגאוה הוא נוטה אל הגשמי לגמרי. ולפיכך אין כאן חבור כלל, ואי אפשר שיהיו ביחד שני דברים שהם הפכים... כי בעל הגאוה הוא נוטה אל הגשמי, והשם יתברך הוא נבדל מן הגשמי". ובח"א לחולין פט. [ד, ק:] כתב: "כל מי שהוא מגדיל עצמו הוא גשמי... ולפיכך האומות שמגדילים עצמם כאשר נתן להם מעלה יתירה, אין הקב"ה חפץ בהם, כי שנאוי ענין הגשמות אצל השם יתברך, שהוא יתברך נבדל מכל גשמות". ובח"א לערכין טו: [ד, קלו.] כתב: "שאין השם יתברך דר עמו בעולם אחד, מפני כי השם יתברך נבדל לגמרי מן הגשמי, ובעל הגאוה כמו שהתבאר במקומו ובכמה מקומות שהוא נוטה אל הגשמי לגמרי, ולפיכך אין כאן חבור כלל, ואי אפשר שיהיו ביחד שני דברים שהם הפכים... הגאוה מרוחק מצד אחד מן השם יתברך, שבעל הגאוה הוא נוטה אל הגוף, ומפני כך הוא מרוחק מן השם יתברך". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "פירוש דבר זה, מפני כי מדת גס רוח הוא הפך מדת השם יתברך, כי מדת השם יתברך הוא מדת ענוה... וההפכים אין נמצאים יחד, ולכך אמר השם יתברך 'אין אני והוא יכולין לדור בעולם', כי דבר זה הם שני הפכים יחד, אשר דבר זה אי אפשר בשום פנים" [הובא למעלה פ"ד הערה 904]. וראה למעלה פ"ה הערה 1951 בביאור החומריות שיש בגס רוח. וראה להלן הערה 509.

<> לשונו למעלה פ"א מ"א [קלא.] כתב: "מדריגת משה היה כמו חמה [ב"ב עה.], שהיא כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר, כמו שבארנו פעמים הרבה מדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיה כאילו היה נבדל מן החומר". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד, שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה... שזה עיקר עצם משה, שהיה נבדל מן החומר, ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה [שבת פז.], ונקרא [דברים לג, א] 'איש אלקים'". ובגבורות ה' פט"ז [עז:] כתב: "שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום". ובגבורות ה' ס"פ סו [שט:] כתב שפרישת משה מאשה מורה שאף לא היתה לו כלל החמדה והתאוה לכך, שאל"כ "לא היה ראוי שיהיה פורש מאשתו, כדי שלא יבוא לידי חטא. לכך יש לדעת שלא היה נמצא אצלו החמדה". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "יש לך לדעת כי מרע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת, והיה נבדל במעלתו מכל אדם, כמו שנקרא 'איש אלקים'. ובמסכת מנחות [נג:], 'יבא משה שנקרא זה'... והיה פורש מן האשה, ולא היה דבק בחמרי, שהחומר הוא אשה כמו שהצורה הוא איש. ומפני שהיה צורה נבדלת, והיה פורש מן האשה, שהיא חומר". ולמעלה פ"ב מ"ה [תקעו.] כתב: "מה שנקרא משה 'טוב', מפני שהוא איש האלקים, והיה כמו מלאך, ונבדל מן החומר שהוא רע. ולפיכך היה ראוי לקבל התורה, שהוא השכל האלקי נבדל לגמרי מכל גשם". וכן הוא גבורות ה' פט"ו [עג:], שם פי"ח [פב:], שם פכ"ד [קג.], גו"א שמות פ"א אות יט [ד"ה ואם], שם במדבר פכ"א אות לג [ד"ה אמנם], באר הגולה באר החמישי [עו.], ועוד [הובא למעלה פ"א הערה 163]. וראה להלן הערה 663.

<> פירוש - משה היה מיוחד בשני דברים; (א) הוא היה "איש האלקים", ו"היה משה מיוחד, שהוא איש אלקים, מה שלא תמצא באחר" [לשונו באור חדש (רה:)]. (ב) הוא היה ענו מכל האדם על פני האדמה, ו"בשביל הענוה שהיה מיוחד בה משה" [לשונו בתפארת ישראל פכ"ג (שמז.)]. ובודאי שאין כאן שתי מדות שנזדמנו במקרה לפונדק אחד, אלא שהן שייכות להדדי בעצם, "כי הענוה היא מדה נבדלת מן החומר".

<> לשונו למעלה פ"ד מ"י [רב.]: "ולפיכך משה רבינו עליו השלום, שזכה לתורה, לא הגיע לה רק על ידי ענוה שהיה בו מכל אדם על פני האדמה. ודבר זה התבאר פעמים הרבה". ובנתיב התורה ר"פ ב כתב: "בא לבאר איזה מדה ידבק בה, עד שמצד אותה מדה אפשר שיזכה לתורה, וזולת המדה אי אפשר בשום אופן שיגיע אל התורה. והמדה הזאת היא הענוה. ומדה העצמית שגרמה למשה שהיה מקבל התורה, היא הענוה אשר היתה עמו יותר מעם כל אדם אשר על פני האדמה, ולכך זכה לתורה. וכמו שאמרו זכרונם לברכה באגדה בפרק רבי עקיבא [שבת פט.] הואיל ומעטת את עצמך תקרא התורה על שמך, שנאמר [מלאכי ג, כב] 'זכרו תורת משה עבדי'". ובנתיב הענוה ר"פ ח [ב, יח.] כתב: "מדת הענוה היא שגורם לו שזוכה אל התורה... כי הענוה יש בה הפשיטות ביותר, ולפיכך ראויה מדה זאת אל התורה, שהוא השכל הפשוט... ורמזו חכמים עליו בכמה מקומות, במסכת שבת בפרק רבי עקיבא [פט.] באגדה שאמרו שם 'הואיל ומעטת עצמך תקרא תורה על שמך'. והרי בארו כי הענוה הוא דבר עצמי לתורה, שאמרו שבשביל זה תקרא התורה על שמך, בשביל הענוה היתירה שהיתה במשה, כמו שהעיד הכתוב עליו [במדבר יב, ג] 'והאיש משה ענו מאד', מפני שהיה מיוחד בענוה היה מיוחד לתורה, וזה שהמדה הזאת היא הענוה היא פשיטות, והשכל הוא פשוט". ובתפארת ישראל פכ"ג [שמו.] כתב: "היה מיוחד משה לתורה בשביל מדת הענוה המורה על פשיטות שהיה מיוחד בה, שנאמר 'והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה'. וזה היה עצם יחוד משה לתורה. וכבר בארנו בחבור גבורות ה' [פס"ז] כי מדה זאת מיוחדת לתחתונים, והיא על כל המעלות בעבור הפשיטות... שהיה משה זוכה לתורה שהיא המעלה העליונה, וזה זכה בשביל הענוה שהיה מיוחד בה משה... כי עצם הכנת משה לתורה מה שהיה פשוט לגמרי מכל... כי בדבר זה התורה ראויה למשה, ומתיחסת לו ומיוחדת אליו, עד שתקרא [מלאכי ג, כב] 'תורת משה', כלומר התורה שהיא ראויה למשה בפרט, ושלו היא, ולא לאדם בעולם, מצד הכנתו זאת". ושם האריך בזה טובא. ובח"א לסנהדרין כד. [ג, קמד.] כתב: "הענוה היא שכלית... כי משה לא זכה לתורה השכלית רק בשביל הענוה, כמו שבארנו במסכת שבת פרק רבי עקיבא". ובדרשת שבת הגדול [רטז:] כתב: "משה לא זכה אל התורה רק בשביל הענוה". ולהלן משנה ז [ד"ה הז' ענוה] כתב: "דבר זה כבר בארנו כמה פעמים, כי הענוה היא סבה ראשונה לתורה. וכמו שהיה אצל משה, שכל המעלות שהיו למשה לא היו סבה לתורתו, רק הענוה. ואמרו בפרק האיש מקדש [קידושין מט:] סימן לגסות הרוח עניות, ומפרש שם עניות של תורה. ומזה נלמד ההפך, כי סימן לענוה היא התורה" [הובא למעלה פ"ד הערה 906]. @**ובדרוש על התורה**^ [יט:] כתב: "התורה איננה מתקיימת במי שיחשוב את עצמו בעיניו לדבר מה. כי כל דבר יהיה מה שיהיה, יש לו גדר וגבול, שהוא מוגבל בו, ואז אין ערך לו אל התורה, מצד שהוא מוגבל ברחקיו... וכשהלך אצל משה אמר מה אני שתנתן התורה על ידי [שבת פט.], הרי שלא נדמה בעיני עצמו למהות כלל. ובשביל שאמר 'מה אני' אמר הקב"ה אליו שתקרא התורה על שמו, כי ראויה להקרא על שמו בעבור הענוה הזאת... [כי] משה לא היה מגביל עצמו בשום שיעור וגבול לגמרי עד שאמר 'מה אני', אשר אילו היה מחזיק עצמו במה שהוא, היה מגביל את עצמו בגדר הרחקים, לא היה ראוי שתקרא התורה על שמו, בשהיא שכלית, ואין השכל בעל הגבלה ושעור, כי אם הגשם שיש לו רחקים. לכן בשביל שלא הגביל עצמו כלל, והוחזק בעיני עצמו לפשוט גמור עד שאמר 'מה אני', היה ראוי לקבל התורה השכלית שאין לה גבול... בעל ענוה הוא שזוכה אליה לגמרי, עד שתקרא על שמו". וראה להלן הערות 662, 664.

<> בספר ממדבר מתנה [מאמר מא] כתב: "תורה מביאה לידי ענוה, כמו שאמרו בויקרא רבה [לו, ב]... מה האשכול, כל הגדול מחבירו נמוך מחבירו, כן תלמידי חכמים, כל הגדול מחבירו נמוך מחבירו. ואמרו בסנהדרין [כד.] שסימן לגסות רוח עניות בתורה". ומהר"ל כאן הוצרך להוסיף שהתורה מביאה לידי ענוה, כי כך נאמר במשנתנו שהתורה מלבישה את הלומד אותה לשמה בענוה ויראה. נמצא שהענוה היא סבה לתורה [כמבואר ממשה רבינו], והיא מסובבת ממנה [כמבואר במשנתנו].

<> כן כתב בנתיב הענוה פ"א [ב, ב:], וז"ל: "הענוה היא הגדולה על כל הגדלות. וזה כי בעל ענוה לא יוגדר ולא יוגבל כלל. ודבר זה מורה על הפשיטות הגמור, שהוא פשוט, והפשוט הגמור לא מוגבל... ודבר זה היא המעלה העליונה על הכל", ושם הקדיש לכך את כל הפרק. וכן שם בפרק ח ביאר מדוע הענוה היא המכשירה את האדם לקבל את התורה, וראה להלן הערה 1748.

<> פ"ד מ"י [ר:], והובא בהערה 143. וצרף לכאן מאמרם [ע"ז כ:] "ענוה גדולה מכולן, שנאמר [ישעיה סא, א] 'רוח ה' אלקים עלי יען משח ה' אותי לבשר ענוים', 'חסידים' לא נאמר, אלא 'ענוים', הא למדת שענוה גדולה מכולן". והרמב"ן כתב באגרתו: "תעלה על לבך מדת הענוה, שהיא מדה טובה מכל המדות, שנאמר [משלי כב, ד] 'עקב ענוה יראת ה''".

<> לשונו למעלה פ"ג מי"ז [תלב.]: "כי אם אין יראת שמים, שהוא התכלית, כי תכלית חכמה יראת השם, כי אין החכמה רק שיגיע ליראת שמים, והוא העיקר. כמו שאמרו בפרק ב' דברכות [יז.] תכלית חכמה יראת השם, שלא יהא האדם קורא ושונה ובועט באביו או במי שגדול ממנו. והנה יראת שמים השלמת החכמה, כי על ידי יראת שמים אז יושלם מה שראוי שיושלם. והחכמה היא מדריגה ליראת שמים, שעל ידי החכמה יבא לידי יראת שמים, כמו שאמרנו אצל [למעלה פ"ב מ"ה] 'אין בור ירא חטא'. ואם אין חכמה אין יראה, 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. ואי אפשר שיהיה זה בלא זה; כי לא נמצא הנמשך אם לא ימצא הקודם, ויראת שמים נמשך אחר החכמה. וגם אם לא ימצא דבר שהוא התכלית וההשלמה, לא ימצא הקודם, כי אין קיום לו בלא השלמתו". ולמעלה פ"ג מ"ט אמרו "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו, אין חכמתו מתקיימת", ושם [ריא:] כתב: "כי החכמה אין לה קיום אם לא מצד השם יתברך שהוא העלה, כי לפי גודל מדריגת החכמה אין קיום אליה אצל האדם שהוא בעל גוף, רק מצד השם יתברך, שהוא העלה. כי כאשר האדם ירא שמים, הנה העלול אל השם יתברך לגמרי. וכאשר הוא עלול אל השם יתברך, שהוא העלה, הנה יש אל העלול קיום מצד עלתו", ושם מאריך בזה. וראה פ"ג הערה 1941.

<> לשונו שם [תקסח:]: "'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 אמרו גם כן 'אם אין חכמה, אין יראה', כמו שיתבאר. 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". ואודות הגירסא שבמשנה זו [אם ברישא גרסינן "אין בור ירא חטא" או "אין עם הארץ חסיד"] ראה למעלה פ"ב הערה 530.

<> לשונו בנתיב יראת השם ר"פ א: "בספר משלי [ט, י] 'תחלת חכמה יראת ה' ודעת קדושים בינה', שלמה המלך עליו השלום אמר 'תחלת חכמה יראת ה''... כי שלמה בא לשבח גם כן החכמה, כמו שהוא מספר בכל הספר שבח החכמה. ולכך אמר 'תחלת', כי לשון תחלה משמע שהיראה הוא התחלת החכמה, וכאילו החכמה ויראת השם יתברך דבר אחד לגמרי. ודבר זה מעלת החכמה, כי דבר שהוא התחלה לדבר, הוא דבר אחד עמו. ודבר זה כמו שאמרו 'אם אין יראה אין חכמה, ואם אין חכמה אין יראה', ששניהם כמו דבר אחד, ואי אפשר שיהיה האחד בלא השני, וכמו שבארנו בפרקים, כי אלו שניהם תלוים זה בזה, והם כמו דבר אחד לגמרי... ולכך אלו שניהם הם כמו דבר אחד... ואם אין אחד, לא נמצא השני, וזהו 'תחלת חכמה יראת השם'" [הובא למעלה פ"ג הערה 1941].

<> כמובא בהערות 151, 152.

<> בא ליישב מדוע אמרו כאן לשון "מלבשתו". וכן שאל האברבנאל כאן בשאלתו השלישית, וז"ל: "באומרו 'מלבשתו ענוה ויראה'... מה ראה לומר בענוה וביראה לשון לבוש 'ומלבשתו', ולא אמר כלשון הזה בשאר השלמיות".

<> כי כל כבוד הוא מלבוש לאדם המתכבד, וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"ד מ"א [כט:] כתב: "הכבוד הוא מלבוש האדם, שייך לאדם, שהכבוד מתלבש בו האדם, ונחשב הכבוד כמו מלבוש לאדם. כמו שאמר בפרק אלו קשרים [שבת קיג.] 'וכבדתו מעשות דרכך'[ישעיה נח, יג], 'וכבדתו' שלא יהיה מלבושך של שבת כמלבושך של חול, כי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותיה. ועוד אמר שם [שבת קיג.] 'ותחת כבודו' [ישעיה י, טז], ולא כבודו ממש, כי הא דרבי יוחנן קרי למאני מכבדותיה, הרי לך כי המלבושים הם כבודו. ולפיכך גם כן הכבוד נחשב כמו מלבוש לאדם, וכדכתיב [בראשית כ, טז] 'והנה לך כסות עינים', ותרגם אונקלוס 'הא לך כסות דיקר וגומר'. הרי שגם הכבוד 'כסות' נקרא". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפו:] כתב: "הנמצאים כולם הם לכבודו יתברך... ודבר שהוא כבודו נקרא 'לבוש' של הקב"ה. כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים, שרואים כבודו. ועל ידי המלבוש הוא נראה אצל אחרים, לכך הכבוד נקרא מלבוש... לכך נאמר [תהלים קט, כט] 'יעטו כמעיל בשתם', כאילו הבושת הוא מלבוש של חרפה. והפך זה הכבוד, הוא מלבוש כבוד, וזה שכתוב [תהלים קד, א] 'הוד והדר לבשת'. כלומר, הכבוד שיש לו יתברך מן הנמצאים, הם לו מלבוש של הוד... והנה מתבאר כי הכבוד מן הנבראים נקרא 'מלבוש' של השם יתברך". וכן חזר וכתב שם בהמשך [שצח.]. ובח"א לע"ז יא: [ד, לז:] כתב: "פירוש 'בגדי אדם הראשון', כאשר ברא השם יתברך את האדם, ברא אותו בשלימות, ונתן לו כבוד, וכמו שאמר הכתוב [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים וכבוד והדר תעטרהו', ודבר זה נקרא מלבוש". וכן הוא בנצח ישראל פט"ז [שעד. (הובא למעלה פ"ד הערה 159)]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שפח.] כתב כן לאידך גיסא; כמו שהכבוד נקרא "מלבוש", כך המלבוש הוא כבודו של אדם, וכלשונו: "כמו שהכבוד נקרא מלבוש, כך המלבוש שבו נראה אצל הזולת, נקרא כבוד, שהרי רבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה. וטעם זה כמו שאמרנו, כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת, כמו שהוא נראה הלבוש". נמצא שהצד השוה בין כבוד למלבוש הוא ששניהם נראים אצל הזולת. אמנם בח"א לשבת כג: [א, ז:] ביאר בעוד אופן את הצד השוה בין כבוד למלבוש, שאמרו שם בגמרא "דמוקיר רבנן הוי ליה חתנוותא רבנן", וכתב לבאר: "מאן דמוקיר רבנן, בשביל שהיה מכבד את התורה, ראוי שיהיה מכובד מן התורה... ומפני זה יהיה חתנותא דרבנן, שחתניו הם כבודו לבד, ואין דומה לבן שהוא דבר עצמו ובשרו של אדם, אבל חתנותא הם כבודו. כמו שנקרא בגדי אדם 'מכבדותי', שרבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה, שהם דבקים באדם. וכן חתניו דביקים הם על ידי קידושיו בבנותיו". הרי שהצד השוה בין כבוד למלבוש הוא ששניהם דבקים באדם. וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תקנד.] ושם הערה 1395, ששני הצדדים האלו נתבארו שם [הובא למעלה פ"ד הערה 164]. וראה להלן הערה 198.

<> אודות שהמדות הן לבוש לבעל המדות, כן כתב בנתיב הלשון פי"א [ב, צו.], וז"ל: "כי החטאים לאדם הם נחשבים גם כן מלבוש לאדם, שהאדם מתלבש בחטאים, והם נקראים [זכריה ג, ד] 'בגדים צואים'. ודבר זה תמצא בכמה מקומות שהחטאים הם נקראים 'מלבוש'. והמצות והמדות הטובות גם כן הם מלבוש לאדם, והם מלבוש כבוד לאדם". וכן כתב בנתיב התשובה פ"ב [לפני ציון 32]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פה.] כתב: "כי המדות שהוא יתעלה מתלבש בהן נקרא 'מלבוש' שלו...כי המדות של הקב"ה נקראים מלבוש שלו, שהוא מתלבש במדותיו". 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 [יא, טז] כתב: "הכבוד אינו רק אם יש בו מדות טובות, וזה שאמר 'רבי יוחנן קרא למאנא מכבדותא'. שידוע שהמדות הן הלבושין, והיינו שהמדות הן מן הנפש הדבקה אל הגוף והן לבושין להנפש העליונה שהוא הנפש השכלית". ושם [כ, טז] כתב: "והמדות המה נקראים בגדים, כמו שנאמר [ויקרא ו, ג] 'ולבש הכהן מדו כו'', כמדתו". וראה בספר אור ישראל מאמר ל [הובא למעלה פ"ב הערה 927]. וכן הוא בעקידת יצחק שערים מט, עט. והמלבי"ם [תהלים קד, א] כתב: "המדות הם המלבושים, וסימניך 'ולבש הכהן מדו בד'".

<> בא לבאר מדוע ענוה ויראה בפרט הן מדות הנקראות בשם "מלבוש".

<> כפי שיבאר בסמוך.

<> בכת"י כתב כאן: "ומפני מעלתם אמר 'ומלבשתו'".

<> "על האדם מבחוץ" - המלבוש הוא מעל האדם, ועליון הימנו וחיצוני לו, וכמו שיבאר.

<> מביא כאן את המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתע, תתקס], שאמרו שם "מה שעשתה חכמה עטרה לראשה, עשתה ענוה סוליים לרגלה, שנאמר 'ראשית חכמה יראת ה'', וכתיב 'עקב ענוה יראת ה''". ובנתיב הענוה ר"פ א כתב שני הסברים למדרש זה, ודבריו כאן שייכים להסברו השני שכתב שם, וז"ל: "אמנם יש לך להבין מה שאמר הכתוב 'עקב ענוה יראת ה'', ומה שאמרו 'מה שעשתה חכמה עטרה לראשה, עשתה ענוה עקב לסילותה'... כי ההפרש אשר יש בין הענוה ובין היראה, כי כאשר האדם בעל ענוה מתדמה ליוצרו ברוך הוא, וכמו שאמרו ז"ל [סוטה ה.] לעולם ילמוד אדם מדעת קונו, שהרי הקב"ה הניח כל ההרים הגבוהים, והשרה שכינתו על הר סיני. ומפני כי מדת השם יתברך, שאיתו היא הענוה, וזו המדה היא עצמית אליו יותר מכל... ולפיכך בעל ענוה הוא מתלבש במדת בוראו. ובודאי דבר זה יותר גדול, שמדת היראה שהוא ירא השם יתברך, משפיל עצמו לפניו, ואין בדבר זה התדמות כלל, רק שמכיר שהוא עלתו יתברך. ועל זה אמר 'מה שעשתה חכמה עטרה לראשה, עשתה ענוה עקב לסילותה', כי יראת שמים שהוא יותר גדול מן החכמה, והוא קטן מן הענוה. כי בעל הענוה, מצד שיש בו מדעת קונו, יש לו מעלה יותר. וזהו יותר מן יראת השם, כי בעל ירא שמים, מצד שהוא עלול אל השם יתברך, שהוא העלה, יש לו דביקות עם העלה. ולכך ענוה יותר גדולה מן יראת השם, כי יש לבעל ענוה התדמות למדת יוצרו... כי השם יתברך משרה שכינתו עם בעל ענוה, ובא אצלו להיות עמו, שהרי הניח השם יתברך כל ההרים הגבוהים, והשרה שכינתו על הר סיני, ולא הגביה הר סיני. ודבר זה כי יש לו לבעל ענוה ממדת קונו, והדומים נמצאו יחד... ואין זה אצל יראת ה', והדברים האלו עמוקים מאוד". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עה.] כתב: "הנה השפלות והענוה היא עוד מעלה עליונה, וכן אמר 'מה שעשתה החכמה עטרה לראשה, עשת ענוה עקב לסילותה'". ובנתיב הפרישות פ"ב [ב, קטז:] כתב: "אמר [ע"ז כ:] טהרה מביא לידי קדושה, וזה הוא יותר מעלה, עד שהאדם נכנס במדריגה עליונה, שהם קדושים נבדלים מן הגוף. ואמר [שם] 'קדושה מביא לידי ענוה', דבר זה בארנו כי הענוה הוא הפשיטות הגמור, ולפיכך הקדושה, שהיא מעלה נבדלת, מביא אל הענוה, והוא פשיטות ביותר. 'ענוה מביא לידי יראת חטא', כי כאשר הוא בעל ענוה יש לו התקרבות אל השם יתברך מצד המדריגה הזאת, היא הענוה, וזה שאמר הכתוב 'עקב ענוה יראת ה''". וראה להלן הערה 649.

<> אודות שממדרש זה מבואר מעלתה העליונה של מדת הענוה, כן נתבאר בנתיב הענוה פ"א, והובא בהערה הקודמת. ואודות שממדרש זה מבואר מעלתה העליונה של מדת יראת שמים, הנה זהו פשוטם של דברי המדרש, שאמרו שם שהיראה היא עטרה לחכמה, לאמור שהיראה מתעלה מעבר למדרגת החכמה. ושמעתי לבאר שכוונתו היא שהמדות חכמה יראה וענוה הן כנגד הספירות של חכמה בינה ודעת. ואודות השייכות בין בינה ליראה, כן כתב הפרי צדיק, יתרו, אות ב, וז"ל: "ואחר כך אומרים [בברכת "אהבה רבה"] 'ותן בלבנו בינה וכו'', והיינו יראה עלאה, שהוא כשנקבע היראה במעמקי הלב, כמו שנאמר [משלי ב, ה] 'אז תבין יראת ה' וגו''". ושם לחג הפסח אות נב כתב: "זוכין על ידי יראה, שמכניס למעמקי הלב, בינה לבא, ואז זוכין לדעת. כמו שנאמר [משלי ב, ה] 'אז תבין יראת ה' ודעת אלוקים תמצא'". וענוה היא כנגד דעת, וכמו שכתב הפרדס רימונים [שער כג פרק טז], וז"ל: "ענוה פירוש תפארת בסוד הדעת המתעלם, שהוא מרכבתו של משה רבינו ע"ה, ועליו נאמר [במדבר יב, ג] 'והאיש משה עניו מאד'. ומה שפירשו רז"ל 'מה שעשתה חכמה עטרה לראשה עשתה ענוה עקב לסוליתה כו'', פירוש כי המלכות נקראת יראה מצד השמאל, ונקראת חכמה מצד הימין. ולהיותה מגברת השמאל על הימין מצדה, לכן 'ראשית חכמה יראת ה'' [תהלים קיא, י], כי לעולם היראה גובר מצד המדה זו. ועם כל זה היא עקב וכסא לבעלה, הנקרא עניו בסוד הדעת. ולהיות שהיא לפעמים עטרת בעלה, לכן אמרו שבבחינת ענוה הוא עטרה לעולם עליה, והיינו בסוד הדעת, שהוא עולה עד הכתר". ובאור נערב [חלק שביעי, חלק הכינויים א] כתב: "יראה - גבורה או בינה, או מלכות. ענוה - תפארת בדעת". וראה להלן הערה 195.

<> כי הלבוש אינו מהאדם עצמו, אלא בא עליו מבחוץ, ועליון הימנו, וכך מדות ענוה ויראה הן מדות אלקיות נבדלות, ולא אנושיות, ולכך עליהן בפרט אמר התנא "ומלבשתו".

<> ולא אמר "ומלבשתו", וקודם יבאר ארבע המדות האלו, ולאחר מכן יחזור לבאר מדוע לא נאמר אצלן "ומלבשתו", כפי שנאמר לגבי ענוה ויראה, וכלשונו להלן [לאחר ציון 193]: "ולכן אמר במדת הענוה 'ומלבשתו' כמו שבארנו למעלה, שהענוה והיראה הם לבוש אל האדם במה שהם על האדם. ולא כן צדיק חסיד ישר ונאמן, כי אלו מדות הם תארים לאדם, לא אמר כאן 'ומלבשתו צדקה חסידות יושר ואמונה', ודבר זה מבואר ליודעי חכמה... כי המלבוש שייך לאדם, ומכל שכן מה שאמר לשון 'ומכשרתו', כי רצה לומר שמכשיר אותו עד שהוא מתוקן לגמרי".

<> הולך לבאר שהתוארים "צדיק חסיד וישר" הם כנגד ההנהגות של חסד [חסיד], משפט [ישר], והממוצע ביניהן [צדיק], ו"נאמן" הוא מדה רביעית, וכמו שיבאר להלן.

<> אך אינו מחוייב לגמרי לעשותו, אלא שראוי לעשותו.

<> מביא פסוק זה כדי להורות ש"צדיק" ו"צדקה" קשורים להדדי, וכל מה שניתן לומר על "צדקה", יהיה כוחו יפה גם על "צדיק". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב:] כתב: "במלת 'צדקה 'הצדי"ק', כלומר שעל ידי הצדקה הוא צדיק גמור". וראה להלן הערה 1525.

<> לשונו בסמוך: "הצדיק הוא עושה הדבר הראוי, אף על גב שאינו משפט, וגם אינו חסידות לגמרי

שהוא לפנים משורת הדין. והוא כמו מדת הצדקה, שאין הצדקה חסד, כי מאחר שהוא לעני, אין ראוי שלא ירחם על העני. וגם אין זה משפט גמור, כי אין חיוב אליו כלל, רק ראוי שיתן צדקה". וכן למעלה פ"ה מי"ג [שלט.] כתב: "הרי מחוייב שיתן צדקה, ובשביל שמקיים מצות צדקה אין ראוי שיהיה נקרא 'חסיד'". ובנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמא.] כתב: "האדם שהוא טוב הוא עושה טוב וגומל חסד, ומכל שכן מידת הצדקה, שהוא מרחם על העני". אמנם למעלה פ"ב מ"ז אמרו "מרבה צדקה מרבה שלום", וכתב שם לבאר [תרכז.]: "כי הצדקה אינו אלא השלום, כי כאשר האדם מעמיד דבריו על הדין שלא יעשה לפנים משורת הדין, בזה מתחדש מחלוקת. והפך זה כאשר מעשיו הם בצדקה ולפנים משורת הדין, שהצדקה אינו דין כלל. ולפיכך הצדקה היא מביאה השלום, וכמו שאמר הכתוב [ישעיה לב, יז] 'והיה מעשה הצדקה שלום'". הרי כתב שם "שהצדקה אינו דין כלל". וכן למעלה פ"א מי"ח [תמד.] כתב: "הצדקה, שהוא גמילות חסדים, הוא שלום בעצמו... שעל ידי גמילות חסדים יש שלום בין הבריות". ואילו כאן מבאר ש"אין הצדקה חסד, כי מאחר שהוא לעני, אין ראוי שלא ירחם על העני". אך נראה שאין בזה סתירה, כי למעלה כוונתו שאין עליו חיוב לתת צדקה, אך כאן איירי שעם כל זה מן הראוי שיתן צדקה [כמבואר למעלה פ"ב הערה 757]. וראה למעלה פ"א הערה 1689, ובסמוך הערה 180. @**דוגמה לדבר;**^ בתפארת ישראל פנ"ה [תתנ.] כתב: "הלוית המת והכנסת כלה הוא חסד מצד, ודין מצד. כי אין משפט גמור לעשות זה למת ולכלה. והוא מצד מה משפט, כי אם לא יעשה, הרי יהיה מוטל המת בבזיון, ותתגנה הכלה על בעלה. ומכל מקום אין זה משפט, והוא דבר ראוי לעשות, אבל אין זה משפט, רק שהוא ראוי, והוא כמו ממוצע בין דבר שהוא חסד, ובין דבר שהוא משפט לגמרי. כי החסד שהוא עושה לו טוב, אף על גב שאינו ראוי כלל לזה. והמשפט שהוא מחוייב בכח משפט. ולפיכך דבר שהוא ראוי, הוא ממוצע בין החסד ובין המשפט". וכן הוא בנתיב האמונה פ"ב [א, ריא:], והובא בהערה 184. וראה להלן הערה 834.

<> אודות ש"חסיד" הוא מי שנוהג לפנים משורת הדין, כן כתב למעלה בהקדמה [מד.], וז"ל: "ובודאי מדת חסידות 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". ולמעלה פ"ב מ"ה [תקעד.] כתב: "יהיה חסיד לעשות לפנים משורת הדין". ושם מ"ט [תרצד:] כתב: "החסידות אשר הוא מתחסד עם הבריות לעשות הטוב לפנים משורת הדין". ובגבורות ה' פס"א [רעח.] כתב: "החסידים עושים עם הקב"ה לפנים משורת הדין, יותר ממה ששאר בני אדם עושים". ובנתיב גמילות חסדים ר"פ א [א, קמו.] כתב: "כי החסידות הוא שנכנס לפנים משורת הדין" [הובא למעלה פ"ה הערה 1400]. ובח"א לשבת סג. [א, מא.] כתב: "כי החסיד הוא המוותר ועושה לפנים משורת הדין" [הובא למעלה בהקדמה הערה 125].

<> פירוש - דבר המתחייב על פי שורת הדין והמשפט נקרא "יושר". וכן כתב בנתיב הדין תחילת פ"א, וז"ל: "בספר משלי [כא, טו] 'שמחה לצדיק עשות משפט ומחתה לפועלי און'. שלמה המלך רצה לומר כאשר העולם נוהג במשפט, שיש דין בין איש לחבירו, דבר זה הוא שמחה אל הצדיק, אשר חפץ ואוהב היושר, לכך המשפט שמחה אליו, כי המשפט הוא היושר בעצמו". ובתפארת ישראל פי"א [קעג:] כתב: "כאשר תעמוד על מדת משה, תדע שהיה בו ביותר מדת היושר. כי תחלת יציאתו ראה איש מצרי מכה איש עברי [שמות ב, יא], והיה עושה בו דין [שם פסוק יב]. ודבר זה מצד היושר. ואחר כך ביום השני אמר לרשע [שם פסוק יג] 'למה תכה רעך', שכל זה ממדת היושר שהיה במשה. ואחר כך כשבא למדין [שם פסוק יז] 'ויבאו הרועים ויגרשום ויקם משה ויושיען', וכל זה ממדת היושר". ובנצח ישראל ר"פ נב [תתכח:] כתב: "מי שהוא מדקדק עם אחר, משוה המדה ביושר, ואינו נכנס לפנים משורת הדין... וכן יצחק שהיה מדתו מדת הדין, שעושה מעשיו ביושר ובדין... ולכך קרא יצחק את בית המקדש 'שדה' [פסחים פח.], כי השדה הוא שוה וישר, ודבר זה מתייחס אל מדת הדין, שהוא ישר" [הובא למעלה פ"ה הערה 518].

<> אודות שלש המדות האלו [חסד (חסיד), דין (ישר), ורחמים (צדיק)], כן כתב בסמוך, שעל כך נאמר [ירמיה ט, כג] "כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאום ה'". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלז:] כתב: "כי פרנסת השם יתברך את העולם הוא מצד ג' פנים; כי יש שראוי לו הפרנסה מצד הדין, והם הצדיקים שהם בעולם. וזהו שאמר 'הזן את העולם בחן', רוצה לומר שהוא מפרנסו מפני שהוא נושא חן בעיני השם יתברך... ויש שמפרנסו השם יתברך מצד החסד, והם בני אדם שהם כמו בהמות, ואין להם דעת, ופרנסתם מצד החסד. ויש אשר פרנסתם מצד הרחמים, והם הקטנים אשר לא ידעו מאומה, ויש לרחם עליהם, כמו אלו פרנסתם מצד הרחמים". וכן כתב בגבורות ה' פס"ד [רצא.], וז"ל: "כי יש צדיקים דבקים במדת הדין, ויש צדיקים דבקים במדת הרחמים, ויש צדיקים דבקים במדת החסד... וכן תקנו חכמים 'הזן את העולם בחן בחסד וברחמים'". וכן כתב בח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.], ובנצח ישראל פ"ה [צט:]. וראה להלן הערות 182, 828, 874.

<> כפי שיבאר בסמוך [ד"ה והמדה הרביעית] ענין ה"נאמן". ואודות שהנאמן אינו משנה באמונתו, כן כתב בנתיב האמונה ר"פ א, וז"ל: "'איש אמונים מי ימצא' [משלי כ, ו], הן שתהיה האמונה בו יתברך, צריך שיהיה שהוא מאמין באמונה שלימה. הן שתהיה האמונה שהוא נאמן בכל עסקיו והנהגתו, דבר זה 'מי ימצא'... האמונה שלא ישנה באמונתו, ודבר קטן שהוא משנה הוא יוצא מן האמונה... כי זהו ענין האמונה, שעומד באמונתו בכח ובחוזק, ואינו סר מן אמונתו". ובתפארת ישראל פ"י [קנט.] כתב: "אמר 'אמונת' [ישעיה לג, ו] זה סדר זרעים [שבת לא.]... וקרא זה 'אמונת', מפני שאין משנים פעלם, וכאשר זורע הארץ חטה, מגדלת מה שראוי לה לגדל, ואינה משנה מה שנפקד בתוך הארץ, כמו האדם שהוא נאמן, ומה שמפקידים הבריות אליו הוא מחזיר לבעליו". ולמעלה פ"ב מ"ד [תקנז.] כתב: "אין בטחון ואמונה לאדם פרטי, מאחר שהוא בעל שנוי". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צז.] כתב: "כאשר אין הזמן מוכן מצד עצמו אל הטוב, והיה ראוי שהשם יתברך ח"ו יעזוב את חסדיו, ודבר זה אינו ג"כ, כי אינו משקר באמונתו, ואינו עוזב את חסדיו... כי כל אמונה שלא ישקר לעולם, היא נצחית". וראה להלן הערה 188.

<> לשונו למעלה פ"א מ"ב [קסט.]: "מה שהאדם הוא טוב, עד שאומרים עליו כמה בריאה זו טובה, היינו כשהוא טוב בעצמו. ורוצה לומר, בצד בחינת עצמו יש בו הטוב, וזהו בחינה אחת, שאומרים עליו הבריאה הזאת יש לה מעלה, והיא טובה מצד עצמה. הבחינה השנית, שראוי שיהיה טוב לשמים, הוא השם יתברך, אשר ברא את האדם, ויהיה עובד אליו, עושה רצונו. הג', שראוי שיהיה טוב אל זולתו מבני אדם אשר הם נמצאים עמו, כי אין האדם נמצא בלבד, רק הוא נמצא עם בני אדם זולתו. וצריך שיהיה האדם טוב בכל מיני בחינות אשר יבחן האדם; אם בערך עצמו צריך שיהיה טוב... ואם בערך העלה שהוא נמצא ממנו, וצריך שיהיה האדם טוב. ואם בערך זולתו מבני אדם. כלל הדבר, צריך שיהיה טוב כאשר יבחן בכל החלקים, כי אין זה כזה". ואודות שראוי לעשות מעשים לפנים משורת הדין, כן כתב הרמב"ן [דברים ו, יח], וז"ל: "ועשית הישר והטוב בעיני ה'... ולרבותינו בזה מדרש יפה, אמרו [מובא ברש"י שם] זו פשרה ולפנים משורת הדין. והכוונה בזה, כי מתחלה אמר שתשמור חקותיו ועדותיו אשר צוך, ועתה יאמר גם באשר לא צוך תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו, כי הוא אוהב הטוב והישר... חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין. וכגון מה שהזכירו בדינא דבר מצרא [ב"מ קח.], ואפילו מה שאמרו [יומא פו.] פרקו נאה ודבורו בנחת עם הבריות, עד שיקרא בכל ענין תם וישר". @**ומה שכתב**^ כאן "שיהיה האדם טוב וחסיד", כוונתו שיהיה האדם טוב, ולכך יפעל טוב. וכן כתב בגו"א בראשית פ"ח סוף אות טז, וז"ל: "מצאנו כי לעולם איש טוב מבשר טוב, שכן אמר דוד [ש"ב יח, כז] 'איש טוב זה ואל בשורה טובה יבוא'" [הובא למעלה פ"ד הערה 954]. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שלט:], וז"ל: "איך אפשר שנאמר שהוא יתברך יעשה דבר לפנים משורת הדין, כי הוא יתברך השלם בתכלית השלימות, ואיך יעשה דבר שאינו מצד המשפט... זה אין קשיא, כי הוא יתברך מבקש וחפץ שיפעל הטוב... כי אשר הוא הטוב בעצמו, מבקש לפעול הטוב. ומפני כך מבקש הוא יתברך שיפעול הטוב, ויכנוס לפנים משורת הדין, וזהו הטוב הגמור שאין בו דין. ומפני שהוא יתברך הטוב, נמצא ממנו הטוב, אף שאינו לפי הדין, וזהו מצד טובו". וראה להלן הערה 864.

<> וזו מדת הצדקה, "כאשר עושה דבר שהוא ראוי לעשות" [לשונו למעלה לפני ציון 167].

<> פירוש - שאינו יוצא מקו המשפט, ועושה מה שהמשפט מחייב. ובבאר הגולה באר הרביעי [שלט:] כתב: "כי דבר שהמשפט נותן, הוא ראוי שיהיה בעצמו. ודבר שאין המשפט נותן, אין ראוי שיהיה".

<> החסידות.

<> הצדיק.

<> שהרי העני חסר לפניך, "וידוע כי ראוי שיתן צדקה לעני שהוא בערום ובחוסר כל, ואיך לא יתן אליו צדקה" [לשונו למעלה לפני ציון 169]. ואודות שצדקה היא רק לעניים, לעומת חסד שהוא לכל, כן מבואר במאמר חכמים [סוכה מט:], שאמרו: "גדולה גמילות חסדים יותר מן הצדקה... צדקה לעניים, גמילות חסדים בין לעניים בין לעשירים". ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנד.] כתב: "ההפרש שיש בין גמילות חסדים ובין צדקה, כי גמילות חסדים הוא מצד הנותן, שהוא עושה טוב, בין שמבקש המקבל, ובין שאין מבקש. אבל הצדקה הפך זה, כי מפני שהמקבל צריך, לכך נותן לו מפני דחקו, ודבר זה מצד המקבל, ואף שאינו מבקש, הרי כאילו מבקש, שידוע דוחקו, וצריך לקבל. ולפיכך גדולה גמילות חסדים... צדקה לעניים דוקא, שהמקבל הוא עני, וצריך לקבל, ואילו העשיר אין צריך לקבל דבר כלל, ולפיכך צדקה לעניים דווקא. אבל החסד שהוא מצד שהוא איש טוב משפיע לאחרים, הן יהיה עני והן יהיה עשיר" [הובא למעלה פ"ה הערה 1164].

<> ואם תאמר, הרי התורה מצוה לתת צדקה [דברים טו, יא], ואיך אפשר לומר ש"אין חיוב אליו כלל, רק שראוי שיתן צדקה". וכן למעלה פ"ה מי"ג [שלט.] כתב: "הרי מחוייב שיתן צדקה, ובשביל שמקיים מצות צדקה אין ראוי שיהיה נקרא 'חסיד'". ומאותו טעם ששלל את התואר "חסיד" מהנותן צדקה, כך היה לו לשלול את המלים ש"אין חיוב אליו כלל" בנותן צדקה. ויש לומר, שגם לאחר ציווי התורה, מ"מ אופן הנתינה הוא בדרך של חנינה ורחמים, וכמו שכתב בגו"א ויקרא פכ"ג אות כד, וז"ל: "אף על גב שהתורה חייבה האדם לתת צדקה, סוף סוף נותן אותה דרך חנינה, שיש לו לרחם על העני". ובתפארת ישראל פ"ו [קט.] כתב: "כי אין מדת הצדקה דרך רחמנות, כי כל הדברים הם בגזירת הדין... רק כי גזר על האדם שיהיה האדם מרחם" [הובא למעלה פ"ב הערה 765]. ולמעלה פ"ב מ"ז [תרכט.] כתב: "הוא מחויב בצדקה, ומחויב שלא יעמיד דבריו על הדין". לכך גם לאחר הציווי לתת צדקה מ"מ אין המצוה מתקיימת באופן של חיוב, שהרי "אין חיוב אליו כלל, רק שראוי שיתן צדקה". ובח"א לב"ב יא. [ג, סה:] כתב: "כי הצדקה הוא מלשון צדק ויושר... אף כי הצדקה הוא דבר שהוא יוצא מן הדין, כי אין מחויב עליו הצדקה, עם כל זה הצדקה נעשית באמת וביושר".

<> שהם כנגד צדקה, חסד, ודין. ובסמוך יבאר את מדת "נאמן". ואודות יסודו שהצדיק עומד בקו האמצע, יש לצרף לכאן דברי רש"י [בראשית ח, א], שכתב: "ויזכור אלקים - זה השם מדת הדין הוא, ונהפכה למדת רחמים על ידי תפלת הצדיקים, ורשעתן של רשעים הופכת מדת רחמים למדת הדין". הנה רש"י העמיד בזה לעומת זה "תפלת צדיקים" ו"רשעתן של רשעים". ולכאורה היה צריך לומר שהעומד כנגד "רשעתן של רשעים" הוא "צדקתן של צדיקים", ולא "תפלת צדיקים", ומדוע תלה רש"י את ההיפוך מדין לרחמים ב"תפלת צדיקים" דוקא. ובב"ר לג, ג [מקור דברי רש"י] לא הזכירו תפילה כלל, אלא אמרו "אוי להם לרשעים שהם הופכים מדת רחמים למדת הדין... אשריהם הצדיקים שהן הופכים מדת הדין למדת רחמים", ומה ראה רש"י לבאר שהיפוך זה נעשה דוקא על ידי תפלת צדיקים. אך נראה שמקור דברי רש"י הוא מגמרא ערוכה [יבמות סד.], שאמרו שם "'ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו' [בראשית כה, כא]... למה נמשלה תפלתן של צדיקים כעתר, מה עתר זה מהפך התבואה ממקום למקום, כך תפלתן של צדיקים מהפכת מדותיו של הקב"ה ממדת רגזנות למדת רחמנות". הרי שחכמים תלו את ההיפוך ממדת רגזנות למדת רחמים בתפלתן של צדיקים דוקא, ולא בצדקת הצדיקים, ובעקבותיהם הלך רש"י בפירושו על התורה. אמנם אכתי טעמא בעי, דמהי העדיפות שיש לתפלת צדיקים על פני צדקת צדיקים בהיפוך דין לרחמים. וכנראה ליישב קושי זה כתב שם בח"א [א, קמב.] את הדברים הבאים, וז"ל: "כי תפילת צדיקים דבק ברחמים הגמורים, ולפיכך מהפך התפילה של צדיקים מדת השם יתברך מן מדת הדין לרחמים לגמרי... כי תפילתן מגיע עד הרחמים הגמורים". ובצירוף דברים אלו אל דבריו כאן מתבאר היטב מדוע אין בכחה של צדקת הצדיקים להפוך דין לרחמים, כי ההיפוך הזה יכול להעשות רק על ידי פעולה שהיא "רחמים הגמורים" [תפלת צדיקים], שאין בה אף קורטוב של דין. אך צדקת צדיקים אינה "רחמים גמורים", כי היא עומדת בקו האמצע, ויש בה בחינה מסויימת של דין, וכמבואר כאן. לכך אין ההיפוך מדין לרחמים יכול להעשות אלא רק ע"י תפלת צדיקים, ולא בצדקת צדיקים.

<> לשונו בנתיב האמונה פ"ב [א, ריא:]: "כי דרכי השם יתברך הם נכללים בג' אשר רמז הכתוב עליהן 'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ'... וזה כי החסד אשר השם יתברך עושה הוא חסד גמור. השני, מה שעושה השם יתברך משפט גמור. הג', מה שהשם יתברך מנהיג עולמו במדה שאינו חסד גמור, ואינו משפט גמור, רק הוא כמו בין החסד והמשפט, שאמר 'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה'. ולפיכך אלו שלשה דברים כוללים הנהגת השם יתברך בעולם, כמו שבארנו... ובאלו ג' המדות, שהם משפט וחסד ומה שהוא כמו אמצעי, נכללו ביניהם כל המדות הטובות. כי יש מהם שהם חסד, ויש מהם משפט ודין, ויש מהם כמו ממוצע בין החסד והדין". וכן הוא בח"א למכות יב. [ד, ב:]. וכן הזכיר בקצרה בתפארת ישראל פ"ט [קמב:]. ובגבורות ה' פס"ב [רפ.] כתב: "כי הוא יתברך מסדר מציאות שלהם על ידי חלוקי הנהגות, שהם על ידי חסד ודין ורחמים, ובהם מנהיג עולמו על ידי שלשה דברים אלו. ולפיכך אמר [תהלים קיג, ז] 'מקימי מעפר דל', שהקב"ה מקים מעפר דל, וזהו במשפט, כי למה יהיה הדל כל כך שפל עד הארץ. ולפיכך כאשר מקים אותו, הוא במשפט ובמדת הדין. אבל דבר זה מה שהוא 'מאשפות ירים אביון להושיבי עם נדיבים עם נדיבי עמו' [שם פסוק ח] הוא על צד החסד, כי מצד הדין די לו שאינו אביון, והוא כמו שאר בני אדם. אבל מה שהוא מושיב אותו בין נדיבים, זהו חסד גמור... אמנם נגד השלש, שהוא הרחמים, אמר [שם פסוק ט] 'מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה', וזה אינו חסד, ואינו דין. כי אינו חסד, שהרי כל אשה נבראת להיות לה בנים בטבע. ואינו דין, כי הדין כמו 'מקימי מעפר דל', שהגיע אליו שפלות עד שהוא פחות ושפל משאר בני אדם, וראוי להושיע אותו בדין. אבל זו שאין לה בנים, אין זה שפלות, רק שאין לה הברכה מה שהוא לשאר נשים. והנהגה הזאת כלולה קצת מדת הדין, וקצת חסד, והוא הרחמים שהקב"ה מנהיג בו עולמו. ובאלו שלש מדות הקב"ה מנהיג עולמו, דכתיב [ירמיה ט, כג] 'אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ'". ובנצח ישראל פמ"ז [תשפו:] כתב: "ואמר עוד [הושע ב, כא] 'וארשתיך בצדק ובמשפט בחסד וברחמים', כי אלו דברים שהם הצדק והמשפט והחסד והרחמים כוללים מדות השם, כאשר תדע דברים אלו מאוד". ובב"ב ט. אמרו חכמים "לעולם אל ימנע אדם את עצמו מלתת שלישית השקל בשנה", ובח"א שם [ג, נט:] כתב לבאר: "כי הצדקה היא שליש מן כל המדות אשר נכללו בכתוב, שאמר 'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ'... והרי הצדקה נחשב שליש מן הכל, ולפיכך יתן שליש שקל לצדקה כל שנה, במה שהצדקה היא שליש גם כן". וראה למעלה הערה 172, ולהלן הערה 828.

<> אודות שויתור הוא לפנים משורת הדין, כן כתב בבאר הגולה באר השני [קעב.], וז"ל: "הויתור והדין שני הפכים הם, כי הויתור אינו דין" [הובא למעלה פ"א הערה 1341]. ובנתיב השלום פ"ב [א, רכא:] כתב: "מבקשי שלום נכנסים לפנים משורת הדין, אבל בעלי דין אינם רוצים לוותר אף דבר קטן" [הובא למעלה פ"א הערה 1335]. ואודות שאיש טוב מוותר, כן כתב בתחילת נתיב הנדיבות [ב, רמא.], וז"ל: "הנדיבות כאשר אדם וותרן בממונו לוותר כנגד חבירו, ואינו מקפיד עמו... כי כל מי שאינו מוותר הוא מפני שאינו טוב, ולכך הויתור הוא הרחקה מן הרע, כאשר אינו מדקדק, והוא מוותר ממון... שהיה מרחיק עצמו מן הרע כאשר היה מוותר" [הובא בחלקו למעלה פ"ה הערה 1377]. אמנם בנתיב התשובה פ"א [לפני ציון 47] כתב: "כי השם יתברך הוא טוב מפני שהוא מטיב אל הכל, ולא שהטוב הזה בלא טעם, שאם יהיה השם יתברך מטיב לבריות ולא היה טעם אל הטוב, אין זה ראוי שיקרא 'טוב'. כמו שאמרו ז"ל [ב"ק נ.] כל האומר הקב"ה וותרן יותרו לו חייו, ולא נקרא זה 'טוב'. שאין מדת היושר נותן זה לוותר בחנם" [הובא למעלה פ"ה הערה 1124]. ומזה משמע שויתור הוא דבר שאינו טוב, משום שאין זה ישר. ויל"ע בזה.

<> כמו הכנסת כלה ולוית המת, וכפי שכתב בנתיב האמונה פ"ב [א, ריא:], וז"ל: "הכנסת כלה והלוית המת, ודבר זה הוא בין החסד והמשפט; שהרי אם אין מכניס הכלה, והיא בעצמה תלך, זה גנאי אליה, ותתגנה. וכן המת, אם לא ילוה אותו, הרי זה בזיון למת והוא כמו לועג לרש, ומכל מקום אין זה חיוב כמו המשפט, ולפיכך דבר זה כמו אמצעי בין הדין ובין החסד". וכן כתב בנתיב הצניעות פ"א [ב, קג:], ובתפארת ישראל פנ"ה [תתנ.], והובא למעלה בהערה 169. ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנז.] כתב שביקור חולים הוא ממוצע בין ההכרח לחסד.

<> אודות ששלש מדות אלו [חסד, דין, ורחמים] כוללות הכל, כן ביאר בגבורות ה' פס"ט [שיז:] שאלו הן המדות של שלשת האבות, ושילובם להדדי כולל הכל. ובב"מ פה: אמרו שאם שלשת האבות היו מתפללים ביחד היה בזה להביא את המשיח קודם זמנו, ובח"א שם [ג, מב.] כתב: "כי האבות, כאשר הם שלשה אבות, והם ביחד, היו מביאים המשיח בלא זמנו. כי אלו אבות הם מחולקים במידתם, וביחד הם כוללים הכל. ומאחר שהם הכל ביחד, מביאים הכל, והמשיח שעתיד להגלות במהרה בימינו, יש בו הכל, ואין חסר דבר, והכל ימצא בו. ולפיכך אברהם בלבד, וכן יצחק בלבד, וכן יעקב בלבד, במה שהוא חלק, אינו מביא המשיח שהוא הכל. אבל כל האבות ביחד היו מביאים הכל ביחד". ובנצח ישראל פ"ה [קיב.] כתב: "לכך בחר [רבי יוחנן] אלו ג' דברים ["תן לי יבנה וחכמיה, ושושילתא דרבן גמליאל, ואסוותא דרבי צדוק" (גיטין נו:)]... הם חסד דין ורחמים [ומבאר שם כיצד יבנה וחכמיה הם כנגד החסד, ורבי צדוק הוא כנגד הדין, ושושילתא דר"ג היא כנגד הרחמים], וכאשר יש להם אלו שלשה, דהיינו יבנה וחכמיה, ורבי צדוק, ושושילתא דרבן גמליאל, אז היה דביקים בכל מדותיו יתברך שהוא מנהיג בהם עולמו, ויציל השם יתברך אותם. ואין ספק בפירוש הזה למי שמבין עיקרי החכמה, כי אלו ג' דברים הם כל מדות שהוא יתברך מנהיג את עולמו בטוב, והבן הדברים היטב". ובתפארת ישראל פנ"ה [תתמט:] כתב: "כי אלו שלשה דברים [חסד משפט ולוית המת] יש בהם שלימות הכל... כי אלו שלשה הם כוללים כל החלקים, לפי שהם דבר והפכו, והדבר שהוא ממוצע בין שניהם... לפי שאלו שלשתם הם כוללים כל הדרכים". וצרף לכאן שבתפילת עמידה אומרים "השיבה שופטינו כבראשונה... ומלוך עלינו אתה ה' לבדך בחסד וברחמים וצדקנו במשפט... מלך אוהב צדקה ומשפט", הרי שמזכירים חסד, משפט, וצדקה.

<> כמבואר למעלה הערה 173. ובנתיב האמונה פ"א [א, רז.] הביא מספר הערוך [ערך חלד, א] את המעשה בנערה שעמדה באמונתה ולא נישאת לאדם אחר. הרי ענין האמונה הוא "שעומד באמונתו".

<> פירוש - התארים "חסיד" "ישר" ו"צדיק" מורים על מעשה האדם, שהוא עושה מעשים של חסידות משפט וצדקה, אך התואר "נאמן" מורה על האדם עצמו ומהותו, ולא על מעשיו, וכמו שמבאר.

<> אודות שהאמונה מורה על מציאות חזקה של המאמין, כן האריך בזה טובא בגבורות ה' פ"ז [מב:], ובתוך דבריו כתב: "על ידי האמונה, שהיה חזק באמונה, זכה אברהם להיות שורש ויסוד כל ישראל. והוא נקרא 'צור', דכתיב [ישעיה נא, א] 'הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם וגו'', קרא את אברהם 'צור' להורות על חוזק ותוקף היסוד הזה, שהוא כמו צור שהוא חזק... כי אשר הוא יסוד ראוי להיות מתואר בחוזק ותוקף, שאם לא כן שיש לו מציאות חזק, לא היה יסוד. וכן ראוי לאברהם, במה שהיה התחלה לאומה ישראלית, ראוי שיהיה לו מציאות חזק יותר, שבשביל זה הוא היה יסוד והתחלה. וחוזק שלו הוא שהיה חזק באמונתו, וזהו החוזק שלו, ומפני שהיה חזק באמונתו היה מציאותו יותר חזק, ובשביל כך היה זוכה להיות ראש אבן פנה ויסוד הכל. וזה שהיה מתנסה אברהם בי' נסיונות אם היה חזק באמונתו, וכאשר נתנסה בעשרה נסיונות אז נודע ונבחן להיות ראש אבן פינה, ועליו נבנה הכל... כי מאחר שהוא חזק באמונתו יש לו מציאות חזק, וראוי להיות עיקר המציאות בעולם הזה ועיקר המציאות בעולם הבא. אבל מי שמציאותו חלש באמונתו, אין ראוי להיות עיקר בעולם הזה, ולא בעולם הבא.. וכן מה שאמרו ז"ל [ילקו"ש ח"א רמז רמ] שלא זכו ישראל לגאולה רק בשביל האמונה. וזה בשביל כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות כיון שתלוי באחר. וכאשר היו ישראל מאמינים, היו חזקי המציאות אשר אין ראוים אל השיעבוד מאחרים, ולהיות נתלים בזולתן. ולכך בשביל חוזק מציאות היו יוצאים לחירות" [הובא בחלקו למעלה פ"ה הערה 290]. וכן חזר וכתב שם בפרק ט [נו:]. ובנתיב האמונה ר"פ א כתב: "ולפיכך אמר [משלי כ, ו] 'ואיש אמונים מי ימצא'. כי נקרא 'איש' מי שימצא בו האמונה, לפי שבעל האמונה צריך כח לעמוד באמונתו בחוזק, ולכך נקרא 'איש'... כי האמונה צריך כח וחוזק כמו שאמרנו, כי זהו ענין האמונה שעומד באמונתו בכח ובחוזק, ואינו סר מן אמונתו" [ראה למעלה הערה 173].

<> מעין זה ביאר בספר העיקרים מאמר שלישי פרק ל, וז"ל: "וכן מה שאמרו [מכות כד.] בא חבקוק והעמידן על אחת, שנאמר 'וצדיק באמונתו יחיה', הכוונה בו כי בעבור שחבקוק היה מתרעם על הצלחת הרשעים ויסורי הצדיקים, אמר בסוף דבריו הכלל הזה. כי הצדיק כשיחזיק באמונתו להאמין בדברי הנביאים, ולהבטחות השם יתברך שהבטיח לעשות דין ברשעים ולשלם שכר טוב לצדיקים, בשמירות הכלל הזה יחיה, ולא יחוש לכל המקרים המתחדשים עליו, ויסבול הכל בסבר פנים יפות, ובזה יזכה לחיי העולם הבא". ובנתיב האמונה פ"ב [א, ריב.] כתב: "ואמר [מכות כד.] בא חבקוק והעמידן על אחת, שנאמר 'וצדיק באמונתו יחיה'. ודבר זה, כי ענין המאמין שהוא מוסר עצמו אליו יתברך, ובוטח בו, ואינו סר מן השם יתברך כלל לשום צד, כי זהו ענין האמונה שדבק בו יתברך לגמרי, ולפיכך יש לו דבקות בו יתברך על ידי האמונה, כאשר האדם מאמין בו יתברך בכל לבו, הוא דבק בו יתברך, ואין סר מאתו".

<> התואר השלישי, שעושה דברים הראויים לעשות.

<> שמעתי לבאר שכוונתו היא לספירות חסד [חסיד], גבורה [ישר], תפארת [צדיק], ומלכות [אמונה]. ואודות שאמונה היא כנגד מלכות, כן כתב בקהלת יעקב ערך אמונה, וז"ל: "אמונה הוא בחינת מלכות [פרי עץ חיים שער ראש השנה פרק ד]". ושם ערך מת כתב: "'אמ"ן' ראשי תיבות 'אז מלכות נקראת'". ובפרי צדיק [בראשית אות יב] כתב: "כל הד' רוחות שבקדושה הם נגד ד' רגלי המרכבה, שהם ג' אבות ודוד המלך ע"ה, שהוא רגל ד' שבמרכבה, כמו שכתוב בזוה"ק [ח"א רמח:]... דוד בעצמו הוא מרכבה למדת מלכות, איהי אמונה". ובפרי צדיק לחנוכה אות ג כתב: "שם אדנ"י שכנגד מדת מלכות, מורה שאנו מאמינים שהשם יתברך הוא אדון העולם, ואנחנו עבדיו, ומצד אמונה כל אחד יוכל להשים על לבו שמלך מלכי המלכים הקב"ה עומד עליו ורואה במעשיו". ובנתיב האמונה ס"פ א [א, רז:] כתב: "ויש לך לדעת כי האיש והאשה יש להם ביחד חבור, ואצלם בפרט שייך אמונה... ותדע עוד כי הזכר והנקבה הוא כנגד אמת ואמונה... כי 'אמונה' לשון נקבה". וראה הערה הבאה.

<> פירוש - אשר מהתורה משתלשלות ארבע המדות הללו. ונראה לבאר משפט זה על פי דבריו בנתיב האמונה פ"ב [א, ריב.], שכתב: "הכל מסודר מן מדריגת התורה מלמעלה עד האמונה, שהיא באחרונה". הרי מדריגת התורה היא העליונה [ספירת כתר (כמבואר למעלה פ"ג הערה 1146)], וממנה משתלשלות כל הספירות, עד מדת האמונה, שהיא מלכות, וכמבואר בהערה הקודמת.

<> הנה ארבע מדות אלו הוזכרו בכתוב [הושע ב, כא-כב] "וארשתיך לי לעולם וארשתיך לי בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים וארשתיך לי באמונה וידעת את ה'". ובנצח ישראל ר"פ מז [תשפו.] כתב: "בכתוב הזה כתיב 'וארשתיך' שלש פעמים; 'וארשתיך לעולם', 'וארשתיך בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים', 'וארשתיך באמונה'. וביאור ענין זה, שהחבור הזה שיהיה לעתיד הוא בשלשה פנים; האחד, שיהיה החבור הזה נצחי. השני, שיהיו ישראל דבקים בכל מדותיו יתברך. הג', שיהיה חבור גמור. שאף אם החבור הזה כולל בכל מדות, באולי אינם דבקים בחבור גמור, שאינם דבקים ברחמים גדולים, וכן בחסד, וכן שאר המדות. ולפיכך, אמר 'וארשתיך לי לעולם', שיהיה חבור זה נצחי. ואמר עוד 'וארשתיך בצדק ובמשפט בחסד וברחמים', כי אלו דברים שהם הצדק והמשפט והחסד והרחמים כוללים מדות השם, כאשר תדע דברים אלו מאוד. שאין ספק כי החסד והמשפט כל אחד דבר בפני עצמו. וכן הרחמים והצדק... ואחר כך אמר 'וארשתיך לי באמונה', שהענין הזה רוצה לומר חבור גמור. וזה מעלה בפני עצמו, כי מה שאמר 'וארשתיך לי בצדק ובמשפט בחסד וברחמים', אין זה רק שישראל יהיו דבקים בו יתברך בכל המדות. אבל לא זכר עדיין שהחבור הזה חבור גמור, כי אף אם החבור בכל המדות, אפשר כי אין זה ברחמים גמורים. ולכך אמר 'וארשתיך לי באמונה', שלשון זה רוצה לומר חבור גמור. ואם כן הוא חבור ברחמים גמורים... שעל זה יפול לשון אמונה, כאשר הוא חבור גמור, ודבר זה מבואר".

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 158]: "כי לגודל מעלת המדה, שהיא הענוה והיראה, עד שהם מעלות עליונות, כאשר ידוע מענין הענוה והיראה, שייך באלו שתי מדות 'ומלבשתו', כי המלבוש הוא על האדם מבחוץ. כי אלו שתי מדות בפרט הנה מדות אלקיות עד שאינן אנושיים, כמו שידוע למבינים ממעלתם, ושייך בזה 'ומלבשתו'... ומפני מעלתם אמר 'ומלבשתו', כי המלבוש הוא על האדם".

<> שמעתי לבאר, שנתבאר למעלה [הערה 163] שיראה וענוה הן כנגד הספירות בינה ודעת, והן הספירות העליונות הנבדלות מן האדם [שלש עליונות], ולכך נאמר עליהן "ומלבשתו", שהלבוש הוא מעל ומעבר לאדם. אך ארבעה התארים שהוזכרו כאן [צדיק ישר חסיד ונאמן] הם כנגד ספירות חסד גבורה תפארת ומלכות, והן הספירות המצטרפות לאדם [שבע תחתונות], ולכך נאמר עליהם "ומכשרתו".

<> בא לבאר את סדר הדברים במשנה, שלאחר שנזכרו המדות הטובות שזוכה בהן הלומד תורה לשמה [ענוה, יראה, צדיק, חסיד, ישר, ונאמן], ממשיכה המשנה לבאר מעלות נוספות שזוכה בהן הלומד תורה לשמה, והן מעלות שאינן שייכות כ"כ לאדם עצמו, אלא יותר מרוחקות ממנו, וכמו שמבאר.

<> פירוש - אלו הן מדות השייכות למעלת האדם העולה ומתעלה בלימוד תורה לשמה.

<> פירוש - אע"פ שביאר למעלה [לאחר ציון 158] שהמלבוש הוא מעל האדם ועליון הימנו, מכל מקום מלבוש הוא מצורף ושייך לאדם. ולמעלה פ"ד מ"א [כט:] כתב: "הכבוד הוא מלבוש האדם, שייך לאדם". ולמעלה פ"ה מ"ו [רכה.] כתב: "הבגדים יש להם יחוס וצירוף אל מי שלבשן". וראה למעלה הערה 156. ואודות שהמלבוש שייך לעצם האדם, כן כתב בח"א לסנהדרין צ: [ג, קעח:], וז"ל: "כי המלבוש הוא שייך לאדם, והוא כגופו. שהרי כאשר נברא האדם, כמו שהשם יתברך ברא גוף האדם, כך כתיב [בראשית ג, כא] 'ויעש אלקים כתנות עור וילבישם'. ואם כן המלבוש שייך לגוף האדם, והוא כמו גוף האדם". ובגו"א בראשית פל"ח אות ט [רמג.] כתב: "יש באדם היכרא... האחד, בצורה העצמית שלו. הב', במלבושים שלו, שבהם ניכר ונבדל משאר בני אדם... היכר ראשון הוא צורתו. הב' הוא דומה לצורה, כי האדם יתואר במלבושין, ונותנין לו צורה גם כן". ובגו"א שמות פי"ט אות יח [ע.] כתב: "אזור מתניו של אליהו זכור לטוב, שאין ספק שהאזור שהיה במתניו היה מורה על ענינו ועל תארו, כי המלבושים הם שמורים על תאר שלו, ומכל שכן כאשר הכתוב [מ"ב א, ח] מתאר אותו במלבוש מיוחד". הרי שהלבוש הוא בבחינת "נוגע ואינו נוגע". וכן כתב למעלה פ"ג מי"ד [שכו:], וז"ל: "המלבוש מתואר בו הלןבש, לא באמתתו של הלובש, רק כפי המלבוש יתואר בו הלובש, אף שאינו באמתתו". ובח"א לע"ז יא: [ד, לז:] כתב: "כי הלבוש הוא תוארו של אדם, ואינו אדם, רק שהוא תואר לאדם... כי היה ליעקב צלם אדם הראשון... וזה ירש יעקב ממנו, כך ירש עשו את בגדי אדם הראשון... ועל ידי הבגדים מתדמה כאדם, אף כי אינו אדם באמת" [הובא למעלה פ"ג הערה 1421, פ"ד הערה 158, ופ"ה הערה 976].

<> וזה קשור לגמרי לאדם, אף יותר ממלבוש, כי זהו תיקון האדם עצמו, וכמו שביאר למעלה [לפני ציון 195]. ובביאור תיבת "כשר", כן כתב בספר השרשים לרד"ק, שורש כשר, וז"ל: "כשר... ענינם היושר והנכונה".

<> הדגשתו היא ש"מקרבת אותו אל זכות &**בעולם**^, וכן מרחקת אותו מכל חטא &**בעולם**^" [כי זו היא הוספתו היחידה על לשון המשנה]. ובא לומר שהמדות הקודמות שהוזכרו במשנה שייכות אל האדם, ואילו הקירוב והריחוק שהוזכרו לאחר מכן שייכים לדברים שבעולם, והם מעבר לדברים השייכים לאדם.

<> יומא לו: "'עונות' אלו הזדונות... 'פשעים' אלו המרדים ["העושה להכעיס" (רש"י שם)]... 'לכל חטאתם' [ויקרא טז, טז] אלו השגגות, וכן הוא אומר [ויקרא ד, ב] 'נפש כי תחטא בשגגה'". וכן כתב בגו"א דברים פי"ט אות ה, ובנתיב התשובה פ"ו [לאחר ציון 51].

<> כי הדבק בתורה הוא דבק בה' [ראה למעלה הערות 80, 81, ולהלן הערה 214], ולכך דביקות זו תצילו אף מהשגגה, כי על ידי חטא בשגגה הוא יפרד מה', וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ז אות ה, וז"ל: "אין הקב"ה עם החוטא אף על גב שהוא בשגגה" [הובא למעלה פ"ד הערה 1109]. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.] כתב: "הכלל הוא, כי כאשר האדם עוסק בתורה, הוא נשמר מן יצר הרע עד שאינו בא לידי חטא, כי על ידי התורה יש לאדם דביקות בו יתברך, ואיך יבא לידי חטא". ובבאר הגולה באר החמישי [קח:] כתב: "כי כאן כתיב [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד בכל דרכיו משכיל וה' עמו', ומאחר כי השם יתברך היה רוצה שיהיה עם דוד, מדכתיב 'וה' עמו', ולפיכך מי שהשם יתברך עמו, בודאי ובאין ספק השם יתברך נותן שלא יהיה נפרד ממנו, ולא יבא לידי חטא. וזה שאמר [שבת נו.] 'אפשר שבא חטא לידו וה' עמו', פירוש כל שהוא יתברך חפץ להיות עמו, איך יבא לידי חטא, כי הוא יתברך אינו מניח לו שיסור מאתו". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ו אות יט את הסעד והתמיכה שה' העניק לנח [רש"י בראשית ו, ט], וכלשונו: "ונראה לי לפי שהיתה השכינה עמו, והיה נח דבק בשכינה, ולפיכך לא בא לידי חטא, וזהו הסעד שעשה לו הקב"ה, שמי שדבק באחד, אי אפשר לו לזוז ממנו ולחטוא, וזה [בראשית ו, ט] 'את האלקים התהלך נח'" [הובא למעלה פ"ג הערה 177]. ולמעלה פ"ג מ"א [לו.] כתב: "כאשר מחשב האדם עצמו שהוא עלול, ויש לו התדבקות בעלה, אינו בא לידי חטא. כי אין החטא והיצר הרע נמצא רק כאשר האדם הוא סר מן העלה, ואינו מחשיב עצמו עלול אל העלה". ובקידושין ל: אמרו "בראתי יצר הרע, בראתי תורה תבלין".

<> כן הקשה כאן האברבנאל בשאלתו החמישית על המשנה, וכלשונו: "באומרו 'ומרחקתו מן החטא', כי אם כבר היה בו ענוה ויראה והיה צדיק חסיד ישר ונאמן, בידוע שיהיה מרוחק מהחטא ונקרב לזכות, כי מה לו עוד זכות יותר מזה".

<> מעין מה שאמרו [למעלה פ"ה מי"ח] "כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו", וביאר שם [תכז:] בזה"ל: "'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', כי החטא הוא לאדם השתנות, שהוא משתנה מטוב לרע. ולפיכך אמר ש'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', כי הרבים הם כלל אחד, ואין שנוי לדבר הזה, כי השנוי הוא לדבר מצד הפרטי, אבל הכללים הם עומדים, ולא שייך בזה השתנות". הרי שמי בנמצא במדרגה נבדלת אין חטא בא על ידו. וכמו כן, הלומד תורה לשמה דבק במדרגה שאין חטא מגיע לשם, וראה להלן הערה 931.

<> לשונו בדרוש על המצות [נז.]: "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 עבודה זרה, 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... מעצמו אל אשר הוא דבק בו, ודבר זה מעצמו שלא בבחירה שלו, כי כל דבר נמשך אל אשר דבק בו" [הובא למעלה פ"ב הערה 1145, ופ"ד הערה 691]. וצרף לכאן מאמר חכמים [סוכה נג.] שהלל אמר על עצמו "למקום שאני אוהב, שם רגלי מוליכות אותי".

<> ועל כך אמרו כאן "ומרחקתו מן החטא", ואפילו משגגה. ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קמ.] כתב: "במה שיש לצדיק התדבקות בו יתברך, ולפיכך השם יתברך 'רגלי חסידיו ישמור' [ש"א ב, ט] שלא יבוא לידי חטא, כי הצדיק יש לו דביקות בו יתברך, וראוי שיהיה השם יתברך שומר אותו מן החטא" [הובא למעלה פ"ג הערה 177]. וקודם לכן בנתיב הצדק פ"ב [ב, קלט:] כתב: "כיון שיצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא, שוב אינו חוטא, שנאמר [ש"א ב, ט] 'רגלי חסידיו ישמור' [יומא לח:]... כי הצדיק מצד מדריגה זאת הנבדלת, שהיא אחת... לכך אם יצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא, שוב אינו חוטא, מפני כי ראוי להיות שנותיו אחד, ולא יהיו מחולקים עד שהיו מקצת שנותיו בחטא, ומקצת שנותיו בלא חטא, רק יהיו הכל אחד... ולפיכך כאשר עברו רוב שנותיו בלא חטא, במה שהצדיק יש לו מדריגה נבדלת אשר אין חלוק לזאת המדריגה, כמו שהתבאר, כי אין חלוק בענין הצדיק, שהוא מדריגה נבדלת, ולכך אם יצאו רוב שנותיו שוב אינו חוטא". @**והנה למעלה**^ אמרו [פ"ב מ"ב] "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון". וצריך ביאור, מדוע כאן התורה מגינה אף מהשגגה, ואילו למעלה התורה מגינה רק מהמזיד, שהרי "חטא" הוא שוגג ו"עון" הוא מזיד [יומא לו:]. ויש לומר, כי כאן מדובר בלימוד תורה לשמה, שאז מעלת התורה חלה על הלומד, והכח הסגולי של התורה ישמור את הלומד מכל קלקול אפשרי, ומכלל זה אף חטא בשגגה, וכמו שנתבאר. אך למעלה מדובר בשמירה הנובעת מיגיעה בתורה, ולא מלימוד תורה לשמה, לכך שמירה זו כחה יפה רק כלפי מזיד, ולא כלפי שוגג. והטעם לכך הוא, כי למעלה פ"ב מ"ב [תקכ:] כתב, וז"ל: "מה שאמר 'כי יגיעת שניהם משכחת עון', שתלה הדבר בעמל ויגיעה, וזה כי החטא והעון נמצא כאשר יש כאן ישיבה, ואין כאן עמל... וזה כי האדם שהוא בעמל, הנה כאילו לא נמצא בפעל השלימות מצד העמל שיש לו. ומי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה, ולא ימשוך אחר זה חסרון. אבל כאשר הוא יושב ונח, כאילו הגיע כבר אל ההשלמה, וימשוך אחר דבר זה העדר וחסרון, כי אין השלמת דבר בעולם שאין דבק בו חסרון, ולפיכך ימשוך חסרון והעדר אחר זה. ואין דבר זה דומה כאשר האדם בעמל וחסר השלמה, והוא עומד אל ההשלמה, כי מאחר שהוא עומד אל ההשלמה, אין דבק בו חסרון". הרי שלא מדובר בשמירה מחמת כח הסגולי של תורה [שהרי אף יגיעת דרך ארץ הוזכרה שם], אלא מדובר בשמירה הטבעית המתלוה למתייגע בתורה וד"א וחותר אל השלמתו. לכך אין מכלל שמירה טבעית זו השמירה מחטא בשגגה, אלא רק מעון במזיד.

<> כן הקשה האברבנאל בקושיתו הששית על המשנה, וז"ל: "באומרו 'ונהנין ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה', כי היה לו לומר 'וימצאו בו', או 'וילמוד מן התורה', כי אליה חוזר הכל, ומה ענין 'ונהנין ממנו'".

<> לכאורה מתכוון לומר שיותר מצוי שהאדם יהיה זקוק לעצת עצמו, מאשר שאחרים יהיו זקוקים לעצתו. אמנם לא משמע מלשונו שמדבר על תדירות העצה, אלא על העצה גופא, שיש יותר כחות של עצה באדם כאשר ההעצה נצרכת לעצמו, מכאשר העצה נצרכת לזולתו. וצרף לכאן את המפורסם בעולם אודות מיגו, שמיגו מועיל מחמת שהיה יכול לטעון טענה אחרת [הטובה יותר], ולא אמרינן שמא לא עלה על דעתו לטעון הטענה האחרת, כי כל אחד ואחד לגבי עצמו נחשב כחכם מופלג, שכל הטענות האפשריות היכולות לזכותו נהירות וברורות לו.

<> מיישב בזה את השאלה השניה שהקשה האברבנאל [הובא בהערה 207, ולא הובאה בדבריו עד כה], שהיה צריך לומר "וילמוד מן התורה עצה וגבורה", ועל כך מבאר שנהי שלגבי עצה היה ניתן לומר לשון לימוד, אך לא שייך לומר כך לגבי גבורה, וכמו שיבאר.

<> פירוש - דבריו של הלומד תורה לשמה נותנים חיזוק לשומעיהם, והגבורה הניתנת ללומד תורה לשמה היא שיש בדבריו כדי לחזק ברכיים כושלות של שומעיו.

<> פירוש - אם לא נבאר ש"גבורה" פירושה שדבריו מחזקים את שומעיהם, אלא נבאר שהגבורה היא בינו לבין עצמו, תיקשי לך איך אחרים ייהנו מגבורה השייכת רק לעצמו של הלומד.

<> פירוש - הואיל וגבורה שייכת ביחס לאחרים [השומעים את דבריו], לכך אי אפשר לומר על כך לשון "למוד", כי "למוד" הוא דבר השייך ללומד עצמו, ולא לאחרים. ובסמוך [לאחר ציון 232] יבאר מדוע לימוד התורה מביא לגבורה זו.

<> שהיא להתגבר על אויביו, ולנצח במלחמות, וכמו שיבאר. ולפי זה "נהנין" פירושו שהוא עוזר לאחרים להתגבר על האויב המשותף שלהם.

<> כמבואר למעלה בהערות 81, 202.

<> שהרי על כך הביאו כאן את הפסוק [משלי ח, יד] "לי עצה ותושיה אני בינה לי גבורה", הרי שהעצה ששזוכה לה הלומד תורה לשמה נובעת מעצתו של הקב"ה.

<> כמו שאמרו חכמים [גיטין ז.] "שלח ליה מר עוקבא לרבי אלעזר, בני אדם העומדים עלי ובידי למסרם למלכות... קא מצערי לי טובא, ולא מצינא דאיקום בהו. שלח ליה [תהלים לז, ז] 'דום לה' והתחולל לו', דום לה' והוא יפילם לך חללים חללים. השכם והערב עליהן לבית המדרש, והן כלין מאיליהן". ובח"א שם [ב, צג:] כתב: "פירוש 'דום' כלומר שהוא ישתוק ולא יעשה דבר, והשם יתברך ילחם מלחמתו, כדכתיב [שמות יד, יד] 'ה' ילחם לכם ואתם תחרישון'. ואם לא כן, לא שייך לומר 'דום לה'', כאילו אמר שהקב"ה ילחם מלחמתו, והוא ישתוק ולא יעשה שום דבר. ולמה הקב"ה ילחם מלחמתו, רק בשביל שהוא מלחמת השם, לפי שהוא משכים ומעריב לבית המדרש, ובזה הוא אל השם יתברך. ודבר זה בעצמו יהיה גורם שיפיל שונאיו חללים, כי דבר זה נקרא מלחמת ה' כאשר ירצה להרע אל מי שהוא אל השם יתברך לגמרי... ואין אל מה שאמר 'השכם והערב עליהן לבית המדרש' רמז בכתוב, רק שהכתוב אומר שידום לה' לצפות אל השם יתברך, כי הוא ילחם מלחמת ה', ודבר זה אינו רק כשהוא משכים ומעריב לבית המדרש, ובזה הוא לחלקו של הקב"ה, ואז מלחמתו מלחמת השם". וכך הלומד תורה לשמה מתגבר על אויביו, כי ה' עמו ללחום מלחמותיו, כי אלו הן מלחמות ה'.

<> לשון הגמרא שם "מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים, מפני שעשה אנגרייא בתלמידי חכמים ["שהוליכן למלחמה" (ר"ן שם)], שנאמר 'וירק את חניכיו ילידי ביתו' ["דהיינו בני אדם שחנך לתורה" (ר"ן שם)]". ואע"פ שאינו נוגע לכאן שאברהם אבינו נענש על כך, ולכאורה היה מספיק רק שיביא את הפסוק "וירק את חניכיו", מ"מ הביא את העונש כאן, כי רק מהעונש של אברהם אבינו ידענו לפרש ש"חניכיו" מוסב על תלמידי חכמים. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - מחטאו של אברהם אבינו מוכח שתלמידי חכמים הם בעלי גבורה למלחמה, שאם לא כן תיקשי לך מדוע אברהם נטלם עמו, אלא שמחטאו של אברהם אנו למדים שיש תועלת גדולה שיהיו הלוחמים תלמידי חכמים, וכמו שהתבאר כאן. אך קשה טובא, כי בגבורות ה' פ"ט [נה.] ביאר את חטאו של אברהם אבינו בהיפך הגמור, שחטא על שלקח את אלו שאינם ראויים למלחמה, וכלשונו: "נראה באברהם שלא היה בוטח בה' לגמרי, שהרי עשה אנגריא בתלמידי חכמים, ולקחם למלחמה מיראתו. ואילו לקח הראוי למלחמה, אין זה חטא, שאין סומכין על הנס. אבל לקח תלמידי חכמים, מורה שהיה ירא, והיה לו לבטוח בו יתברך ולא ליקח למלחמה אשר אין ראוי ליקח. ולפיכך נשתעבדו בניו ארבע מאות שנה, שיראו גבורותיו אשר עשה, ובזה יקנו אמונה שלימה". הרי שביאר שתלמידי חכמים אינם ראויים למלחמה, ולכך אין סבה שאברהם אבינו יקחם עמו, ורק עשה כן משום יראתו, ואילו כאן מבאר שמחטאו של אברהם אבינו למדנו שתלמידי חכמים הם אלו הראוים למלחמה. וצ"ע. ואולי דבריו כאן הם לפי הסברו השני בגבורות ה' שם [נו.], שכתב: "עוד יש לפרש דעת חכמים... מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים, מפני כי ת"ח מצד עצמם אין ראוי לשעבד... אין שיעבוד לת"ח. ומזה הטעם האי מאן דרמי כרגא ארבנן עבר אדאורייתא אנביאים וכתובים כדאיתא בבבא בתרא [ח.], שאין שיעבוד בשכל, רק ראוי לשכל להיות בן חורין. ומפני שעשה אברהם אנגריא בת"ח, נמשך דבר זה בזרעו" [הובא להלן הערה 381]. וכן ביאר בח"א לסוטה י. [ב, מא.]. ולפי טעם זה אין הכרח לומר שת"ח אינם ראויים למלחמה, אלא אדרבה, ניתן לומר שהם בעלי גבורה ביותר. @**והנה**^ אמרו חכמים [יומא עא.] "תלמידי חכמים, שדומין לנשים ["ענותנין ותשושי כח" (רש"י שם)], ועושין גבורה כאנשים", ובגו"א במדבר פכ"ג אות כד הביא מאמר זה, וכתב: "כי התורה היא אלקית, וכאשר לומד תורה ומתגבר בתורה, היא גבורה עם הדברים האלקיים". הרי שביאר שהגבורה היא בענינים רוחניים, ולא בעניני העולם, כי אין תלמידי חכמים נחשבים לבעלי גבורה. אך לפי דבריו כאן ניתן לבאר את מאמרם כפשוטו, שאכן יש לתלמידי חכמים גבורה כאנשים בעניני העולם, ולא רק גבורה בענינים רוחניים.

<> פסוק זה עוסק בחכמה, שהחכמה מכריזה על עצמה ואומרת "לי עצה ותושיה אני בינה לי גבורה", וכמו שביאר הראב"ע שם, ורש"י בפסוק הקודם [פסוק יג].

<> חוץ מ"אני בינה", שלא נאמר "לי בינה", וכמו שיבאר.

<> כן ביאר למעלה פ"ה מכ"ב [תקכ.] "בן חמשים לעצה", וז"ל: "ואמרו 'בן חמשים לעצה'. העצה עוד נחשב חכמה יותר, כי החכמות אינן שוות; כי יש חכמה שאינה עמוקה כל כך, על זה אמר [שם] 'בן ארבעים שנה לבינה' 'בן חמשים לעצה' היא העצה העמוקה. וכאילו אמר כי בן ארבעים להשגת דברים אשר האדם מוציא מכח שכלו ומתבונתו, ודבר זה נקרא 'בינה'. 'בן חמשים לעצה' פירוש עצה עמוקה שעומד על הדברים הנעלמים, וזה נקרא 'בן חמשים לעצה'. והעצה היא עמוקה, דכתיב [משלי כ, ה] 'עצה עמוקה בלב איש', וזה נאמר על הדברים הנעלמים לגמרי. כי אף אם הבינה שמוציא דבר מתוך דבר כמו שאמרו [סנהדרין צג:] איזה נבון, המוציא דבר מתוך דבר, מכל מקום אין אותו הדבר מן הדברים הנעלמים, ודבר זה מדריגה בשכל בפני עצמו". וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית לז, יד] "מעמק חברון - והלא חברון בהר, שנאמר [במדבר יג, כב] 'ויעלו בנגב ויבא עד חברון'. אלא מעצה עמוקה של אותו צדיק הקבור בחברון, לקיים מה שנאמר לאברהם בין הבתרים [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך'". והרי הכתוב נקט רק בתיבת "עמק", ולא הזכיר כלל תיבת "עצה", ומ"מ אנו מבינים שאיירי בדבר נעלם שהוא "עצה עמוקה". ומוכח מכך שאין "עמוקה" שם תואר בלבד ל"עצה", אלא ש"עמוקה" היא מהותה של העצה, והעצה נקראת על שמה. ואמרו חכמים [ברכות סא.] "כליות יועצות". ובב"ר צה, ג, אמרו "מהיכן למד אברהם את התורה. רבן שמעון אומר, נעשו שתי כליותיו כשתי כדים של מים, והיו נובעות תורה". וכתב הפרי צדיק פרשת חיי שרה סוף אות ה, וז"ל: "כל הדברי תורה של אברהם אבינו היה במדרגת תורה שבעל פה לבד, שקיים אפילו תורה שבעל פה מצות דרבנן... שתי כליותיו כו', והיו נובעות ומלמדות אותו חכמה. והיינו תורה שבעל פה כמו שאמרו כליות יועצות". ועל חכמי תורה שבע"פ כתב הרמב"ן [ב"ב יב.] "יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם". הרי ששוב חזינן שעצה [כליות] נאמרה ביחס לעומק השייך לדברים הנעלמים. ועוד, ש"עצה" הוא מלשון "עץ" [רבינו בחיי ויקרא ג, ט], ועץ הוא דבר המשתשל ממקור נעלם [כמבואר להלן משנה ח (ד"ה וזהו פירוש)], א"כ שוב חזינן שעצה שייכת לדברים נעלמים [הובא למעלה פ"ה הערה 2248].

<> כמו שאמרו חכמים [סנהדרין כו:] "למה נקרא שמה [של התורה] 'תושיה', מפני שהיא מתשת כחו של אדם", ויביא מאמר זה בסמוך.

<> כפי שכתב בח"א לב"מ פז. [ג, נא.], וז"ל: "תורה נקראת 'תושיה', שהיא מתשת כחו של אדם. כי בהתגבר השכלי, מתיש כחו של אדם הגופני". ובתורת חיים [סנהדרין כו:] כתב: "מפני שהיא מתשת כחו של אדם. לכאורה משמע שע"י טורח עמלה של תורה קאמר שמתשת כחו של אדם. ואין נראה, דחוטבי עצים וחוצבי אבנים ושאר בעלי מלאכות טורח מלאכתן מרובה מעמלה של תורה... לכך נראה דמה שהיא מתשת כחו של אדם לאו מפני טורח עמלה הוא, אלא שכן היא דרכה של תורה, שכל העוסק בה נעשה כח חומרו תש, כדי שיתגבר עליו כח נשמתו ודעתו וחכמתו, שכל זמן שחומרו של אדם מתגבר, אין דעתו נכונה וצלולה... וכן משמע מעובדא דריש לקיש בפרק השוכר את הפועלים [ב"מ פד.]... בעי למיהדר לאתויי מאני, ולא מצי הדר. ופירש רש"י ז"ל [שם] דמשקבל עליו עול תורה תשש כחו. אלמא אף על גב דאכתי לא הוה טרח ולא עמל בה, נעשה תש כחו רק בקבלה בעלמא". וראה למעלה פ"ה הערות 2253, 2278, ולהלן הערות 462, 738.

<> פירוש - הואיל והחכמה היא המדברת בפסוק זה [כמבואר בהערה 219], לכך כל השגה שאינה החכמה עצמה [אלא למעלה או למטה הימנה] לא תיקרא בלשון "אני", אלא בלשון "לי", המורה על שייכות לדבר, אך לא על עצם הדבר. וכגון נאמר [במדבר ג, יג] "כל בכור בישראל מאדם עד בהמה לי יהיו אני ה'". הרי "לי יהיו" מתפרש שבכור ישראל שייך לה', ואילו "אני ה'" מתפרש כפשוטו, שהויה מדבר.

<> לשון הראב"ע [משלי ח, יד]: "לי עצה ותושיה - אמר 'אני בינה', ולא אמר 'לי בינה', לפי שהבינה תולדת החכמה, ו'אם אין חכמה אין בינה' [ראה למעלה פ"ג מי"ז]".

<> כי היא השגת דברים עמוקים, וכמו שנתבאר למעלה.

<> בפסוק [ישעיה כח, כט] "הפליא עצה הגדיל תושיה" שהובא שם בגמרא.

<> אין כוונתו שהתורה היא למעלה מחכמה אנושית [כפי שכתב למעלה פ"א מ"ב (קעא:)], כי החכמה שהוזכרה בפסוק זה אינה חכמה אנושית, אלא חכמה בטהרתה. אך כוונתו לחלק בין תורה לחכמה בעצם, וכמו שאמרו חכמים [ילקו"ש ח"ב רמז תשב] "שאלו לחכמה חוטא מה עונשו, אמרה להם [משלי יג, כא] 'חטאים תרדף רעה'. שאלו לנבואה חוטא מה עונשו, אמרה להם [יחזקאל יח, ד] 'הנפש החוטאת היא תמות'. שאלו לתורה חוטא מה עונשו, אמרה להם יביא אשם ויתכפר לו. שאלו להקב"ה חוטא מה עונשו, אמר להם יעשה תשובה ויתכפר לו". הרי חכמה לחוד, ותורה לחוד, ועל כך קבע כאן ש"התורה היא אלקית, היא למעלה מן החכמה". ובביאור הדבר, הנה בנתיב התשובה ס"פ א [לאחר ציון 128] כתב: "התורה שהיא שכל נבדל לגמרי, יש לאדם תקנה להסתלק מן החטא. ולא היה תקנה זאת אל החכמה, שהיא חכמה בלבד. שאין החכמה ההשגה הנבדלת לגמרי מן הגשמי, כמו שהיא התורה, שהיא שכל נבדל לגמרי. וכן אין הנבואה השגה נבדלת מן הגשמי, ולפיכך מצד אלו שתי מדריגות אין כאן סלוק חטא, אשר הוא החטא מה שהיה החוטא נמשך אחר הגשמי. אבל התורה, שהיא שכל נבדל מן הגשמי לגמרי, לכך מצד מדריגות התורה יש כאן סלוק חטא אל האדם שהיה נמשך אחר הגשמי... כי התורה מדריגה פשיטת האדם מן הגשמי, ובזה הוא סלוק החטא".

<> נראה לבאר זאת על פי צירוף שני מאמרי חז"ל; בגיטין מג. אמרו "אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן". ובמגילה יב. אמרו "אף דניאל טעה בהאי חושבנא, דכתיב [דניאל ט, ב] 'בשנת אחת למלכו אני דניאל בינותי בספרים', מדקאמר 'בינותי' מכלל דטעה". הרי שבינה [המורה על הבנה שבאה לאחר טעות] היא תנאי הכרחי לעמידה על דברי תורה. ובשערי אורה, שער השמיני, כתב: "הנה במידת בינה, שהוא סוד היובל, יצאנו ממצרים... ובחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ניתנה תורה. כיצד, בבינ"ה יצאו ממצרים, כמו שנאמר [שמות יג, יח] 'וחמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים'. בגדול"ה נקרע הים, כמו שנאמר [שמות יד, לא] 'וירא ישראל את היד הגדולה'... בגבורה ניתנה תורה, כמו שנאמר [שמות כ, א] 'וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמור', 'ועתה למה נמות כי תאכלנו הא"ש הגדולה הזאת' [דברים ה, כב]. הוי אומר, 'בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני' [שמות יט, א], לומר בבינה שהיא ספירה שלישית [שהרי הספירה הראשונה היא כתר, שניה היא חכמה, ושלישית היא בינה], לצאת בני ישראל מארץ מצרים, 'ביום ההוא באו מדבר סיני'. היודע סוד עיקרים הללו יזכה לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו, כי זה כל האדם". הרי "שמי שזוכה לבינה, מקבל התורה". וראה הערה הבאה.

<> קשה, שאמרו חכמים [ב"ק יז.] "כל העוסק בתורה ובגמ"ח זוכה לבינה כיששכר", ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח.] כתב: "כי העוסק בתורה שהוא מתרומם ומתעלה מעלה מן העולם הזה, זוכה לבינה, שזה עוד מעלה יתירה ממה שאמר שזוכה לתורה, כי בינה הוא שמבין דבר מתוך דבר, לא השגת התורה מה שהוא לפניו בלבד, רק אף הבינה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1959]. הרי שתורה מביאה לבינה, ואילו כאן מבאר להיפך, שבינה מביאה לתורה, ולכך נאמר "ולי תושיה". ויש לומר, ששם דובר על לימוד תורה מ"מה שהוא לפניו בלבד" [לשונו שם], ובינה היא למעלה מלימוד זה, כי בבינה הוא מבין דבר מתוך דבר. אך כאן מדובר בלימוד תורה ה"נאמר על השגת דברים העמוקים, שבהשגתם מתשת כחו של אדם" [לשונו כאן], ולימוד זה הוא למעלה מבינה.

<> אלא פחותה הימנה. ולכך כתב כאן "&**ומכל שכן**^ הגבורה שאין זה אמתת החכמה", כי עצה ותושיה הן למעלה מן החכמה, ונבדלות ממנה, ואילו הגבורה היא למטה מהחכמה, ובודאי שאינה במעלת החכמה.

<> לשון הגר"א [משלי ח, יד]: "מה שאמר אצל עצה ותושיה ואצל גבורה 'לי', ואצל בינה 'אני', כי עצה ותושיה וגבורה קאי על האדם הלומד, כלומר זה הלומד יהיה לו עצה ותושיה וגבורה. אבל 'בינה' קאי על התורה עצמה".

<> קשה, הרי למעלה [לאחר ציון 212] כבר ביאר הטעם לשייכות שבין תורה לגבורה, וכלשונו: "ויש לפרש מה שאמר ש'נהנים ממנו גבורה' היינו גבורה ממש, כי השם יתברך עם מי שעוסק בתורה, ומתגבר על הכל, כמו 'ונהנין ממנו עצה' שהשם יתברך עם עצתו, וכן 'ונהנין ממנו גבורה', כי השם יתברך עמו עד שמתגבר על אויביו". הרי שתלה גבורה זו בכך שהקב"ה נמצא עם מי שעוסק בתורה, ולכך מתגבר על הכל, ומה ראה כאן לחזור ולבאר טעם אחר. ויש לומר, כי כאן בא לבאר את הטעם לגבורה לפי הסברו הראשון למעלה, שביאר שלא איירי כאן בגבורה כדי להתגבר על אויביו, אלא בגבורה המגיעה לשומעיו, שמחזק ברכיים כושלות של שומעי לקחו, ועל כך בא כאן לבאר מהיכן נובעת גבורה זאת. וכן מוכח מלשונו כאן [שכוונתו לגבורה המגיעה לשומעיו, ולא לגבורת עצמו כנגד אוביו], שכתב כאן "ומה שימצא גבורה &**מן**^ בעל התורה", ולא כתב "מה שימצא גבורה &**אצל**^ בעל התורה", הרי מוכח שכוונתו לבאר את הגבורה המגיעה מבעל התורה לשומעיו, ולא לגבורה הנמצאת אצל בעל התורה כנגד אויביו. @**ובהגדרת**^ "בעל תורה", ראה דבריו בנתיב התורה פ"ה [א, כו.], שכתב: "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"ג הערה 1274].

<> לשונו למעלה פ"ד מי"א [רכה.]: "כי האדם דבק... במדריגה אלקית נבדלת, ובזה יש לאדם חוזק, בלתי מקבל התפעלות כלל". 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". ובנתיב התורה פי"ג [א, נד:] כתב: "בפרק קמא דתענית [ה.], אמר רבא, האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דרתח... דכתיב [דברים ח, ט] 'ארץ אשר אבניה ברזל', אל תקרי 'אבניה', אלא 'בוניה'... 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, 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... כי דמיון אחד הוא לשכל ולאבנים" [הובא למעלה פ"ה הערה 1239]. ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "אין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגת הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה". ובנתיב התורה פ"ח [א, לז.] כתב: "כי השכל הוא דומה לאבן ממש... כי האבן הוא דבר קשה מאוד, ודומה לדבר הנבדל מן החומר. כי החומרי קל להתפעל... לכך כל דבר שהוא נבדל קראו 'אבן', לפי שהאבן דבר קשה הוא". ובנר מצוה [סה:] כתב: "כח יעקב נקרא כח אבן, כי יעקב יש לו כח קדוש נבדל... לכך נקרא '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". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ה [ב, עג.]. ובבאר הגולה באר הראשון [פב:] כתב: "השכל מחייב אותם, הם חזקים" [הובא למעלה פ"ד הערה 989, ולהלן הערה 383].

<> קצת קשה, כי הלשון "כל אלו דברים" מוסב על ארבעת הדברים שהוזכרו במשנה [עצה, תושיה, בינה וגבורה], אך בקטע זה ביאר רק גבורה, ולא שאר דברים. ועוד, כי לא ביאר כאן מהו הטעם שנהנין ממנו בינה. ויל"ע בזה.

<> לשונו בבאר הגולה באר החמישי [עא:]: "המלך בודאי אין לו שתוף וחבור עם הכלל, כמו שהוא ענין כל מלך, שהוא נבדל מן העם", ושם העמיד זאת לעומת נביא "שאין לו עניין זה, כי הוא משותף להם, והוא שלימותם". ובתפארת ישראל פ"מ [תריט:] כתב: "ענין המלך, שהוא נבדל משאר בני אדם, ואינו נכלל עמהם". ובגו"א שמות פי"ז סוף אות יג כתב: "המלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם". ובאור חדש [פ.] כתב: "חשיבות המלך כאשר מתנשא על העם, ודבר זה הוא עיקר למלך... חשיבות מלכותו במה שהוא מתנשא עליהם". ולמעלה פ"א מ"א [קלה:] כתב: "אין למלך צירוף וקשור אל אחת מן אלו המעלות, רק מדריגת המלך בפני עצמו, שהרי המלך מיוחד בעצמו, אין לו צירוף וחבור לשום אדם". ולמעלה פ"א מי"ג [שנה:] כתב: "כי על ידי כתר מלכות שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך". ולמעלה פ"ד מ"ה [קכב:] כתב: "המלך נבדל מן העם, ואין לו שתוף עם שאר אדם". ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "המלך הוא נבדל משאר העם, כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם, ואין צריך לזה ביאור. ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה [הוריות יא:], שהוא קדוש" [ראה להלן הערות 243, 535, 539]. וראה עוד בהקדמה השלישית לגבורות ה' [כ], ואור חדש [קפא. (הובא למעלה פ"א הערה 188)]. ובח"א ב"ק לב: [ג, ו.] כתב: "ונקראת עוד [השבת] 'מלכתא'... שיש לעולם הזה מצד השבת מעלה נבדלת, כי יום השבת נבדל משאר ימים, כמו המלך שהוא נבדל מן העם... כי יום זה מקבל קדושה אלקית, ואינו כמו ימי החול".

<> אמרו חכמים על יוסף הצדיק [זבחים קיח:] "עין שלא רצתה ליהנות מדבר שאינו שלו, תזכה ותאכל בין השנואין ["שילה קדשיו נאכלין אף בגבולי שאר שבטים ששנאוהו" (רש"י שם)], ובח"א שם [ד, עב.] כתב: "דבר זה ענין מופלג מאוד, מה שלא רצתה להנות עין יוסף מן דבר שאינו שלו, זה מורה על מדריגה נבדלת, כמו שהתבאר. ואמר 'תאכל בין השנואים שלה', כלומר כי דבר זה שהוא נבדל, הוא מושל על אחרים, וכחו מוטל עליהם. וכמו שזכה יוסף בשביל מעלתו הנבדלת, שהיה מלך על אחיו. ועם שהיו מתנגדים אליו, היה ממשלתו עליהם... שזכה יוסף בשביל מעלתו הנבדלת, היה מלך על אחיו". ובסוטה לו: אמרו על יוסף שבזכות שכבש את יצרו הוא זכה להיות רועה ישראל, ובח"א שם [ב, עג:] כתב: "כי עתה היה יוסף נבדל מן הגוף, כאשר היה כובש את יצרו של זנות, ולפיכך משם זכה להיות רואה ומנהיג, לפי שהנבדל מנהיג את החמרי גם כן ומושל עליו... ולפיכך משם זכה להיות רועה" [הובא למעלה פ"ד הערה 484]. וכן כתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ], וז"ל: "מעלת הנשיא שמפני התנשאו על העם, הוא מנהיג העם. ומעלת המלך מצד שהוא נבדל מהם, הוא מנהיג אותם" [הובא למעלה פ"א הערה 817, ופ"ה הערה 2001].

<> שהרי הוא נקרא "שכל הנבדל", שהוא נבדל מן הגוף. וכן אמרו חכמים [סנהדרין נב:] "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" [ראה להלן הערה 699]. ולמעלה פ"א מ"ד אמרו "יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם", וכתב שם [רמג.] לבאר מה ענין שיידבק וישפיל עצמו עד עפר רגליהם, ולא יתחבר סתם, וז"ל: "אם מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל... כי השכל נבדל מן האדם, רק יש אל האדם קשור עם השכל". ולמעלה פ"ד מי"ד [ער:] הביא שארון ברית ה' נסע לפני ישראל דרך שלשת ימים [במדבר י, לג], וכתב: "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 הקשר, 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"ה הערה 76, ולהלן הערה 2038].

<> אודות שהשכל מולך על החומרי, כן כתב למעלה פ"ה מי"ט [תסה:], וז"ל: "כי הכח הנבדל הוא רוכב על הגוף, הוא מנהיג אלו שני כחות [הנפש והשכל], והם עמו". 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 התלמיד חכם יש לו השכל" [הובא למעלה פ"ב הערה 1312]. ובנתיב התורה פ"ג [א, טו:] כתב: "השכל נקרא 'איש' לגוף, ובסלוק השכל נעשה הגוף כמו אשה אלמנה שמת בעלה... וידוע כי השכל הוא אב לכל כחות הנפש, והוא מנהיג אותם, כמו האב שמגדל את הבנים. וכאשר מסולק מן האדם השכל, נעשו כל כחות הנפש כמו יתומים שאין להם אב". וכן כתב בח"א לר"ה יז. [א, קיב.], בביאור דברי הגמרא שם בגנות פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים, וז"ל: "יש לך לדעת כי הכחות השכליות מנהיגים את הכחות הגופניות מבלתי שיטילו אימה עליהם, פירוש שאין מתפעל הכחות הנפעלים מן הכחות הפועלים בהם כלל. אבל הכחות הגופניות הפועלים, הם פועלים בכחות הנפעלים, ומטילים עליהם אימה יתירה. ולפיכך אמר כי מי שמטיל אימה יתירה על הצבור... אין הנהגתו מתיחס אל השכלי, רק לכח אחר מן כחות הגשמיות... כי הפרנס המנהיג, אם מנהיגם בנחת, הרי מורה כי כח הפועל הוא כמו כח נבדל מן הגשמיות". ובסוף נתיב הכעס [ב, רלט:] כתב: "כי השכל ג"כ פרנס ומנהיג כל איברי האדם, והוא מנהיג בנחת... השכל באדם אשר מנהיג... איברים של האדם". ובח"א לשבת קיד. [א, נג.] כתב: "כי הת"ח בעיר דומה אל השכל שהוא בגוף, אשר הוא מנהיג הגוף. וכך ראוי שיהיה מנהיג בעיר הת"ח דוקא, והוא יהיה פרנס, ולא אחר" [הובא למעלה פ"ה הערה 2001].

<> פירוש - התלמיד חכם הוא כמו מלך, מחמת שנמצאת בו המדריגה השכלית. והנה כאן טורח לבאר ש"בי מלכים ימלוכו" מתפרש שהחכם דומה למלך, כי מעלת המלך הנבדלת נמצאת גם אצל החכם, וכל האמור במלך, כחו יפה גם לחכם. אך בתפארת ישראל ר"פ ע [תתרצב:] ביאר ש"בי מלכים ימלוכו" מתפרש שהמלכות נתלית בתורה וניזונת ממנה, וכלשונו: "ובספרי [במדבר יח, כ] 'בי מלכים ימלכו', היה רבי שמעון בן אלעזר אומר, מי גדול, הממליך או המלך... כל עצמם של שני כתרים, כתר כהונה וכתר מלכות, אינם באים אלא מכחה של תורה... עד כאן. וביאור זה, כי האדם מצד שהוא בעל חומר, אין ראוי אל המלכות ואל הכהונה. כי מצד החומר ראוי אל האדם הפחיתות והשפלות, ולכך המלכות והכהונה מתחייב מן התורה, כי התורה היא שכלית, והשכל במה שהוא שכל מתעלה במדרגתו, ואליו נמשכו שאר מדרגות אשר הם למטה הימנו... וזה שאמר כי התורה ממליך מלכים והשרים, כי לפי מדרגות התורה העליונה מתחייבים עמה שאר מדרגות של גדולה וחשיבות, כמו המלכות והכהונה, ובזה התורה ממליך מלכים וכל שררה בעולם... ואם לא זכה לתורה, לא זכה לדבר כלל, כי אין האדם מצד עצמו ראוי לשום גדולה ומעלה רק כאשר יש לו התורה... ולפיכך אם אין נמצא בו התורה, כאילו לא זכה באחת מהן, כיון שבצד עצמם אין מציאות להם, כמו שהתבאר. ודברים אלו ברורים, כאשר תבינם תשמח בחלקך, ותדע כי כתרך גדול מכתרם, כי התורה היא כתרנו ותפארתנו וכחנו".

<> הולך להורות קו דמיון נוסף בין מלך לבין תלמיד חכם, והוא החיוב להנהגת מורא כלפיהם.

<> תלה את מוראו של מלך בהיותו נבדל מן העם. וכן כתב באור חדש [רה.], וז"ל: "אשר המלך מצד המלכות יש לו מדריגה חשובה עליונה... עד שהיתה אימתו מוטלת על הבריות. כי המלך שהוא נבדל מן העם, יש לו היראה, וזה נקרא מורא מלכות. כי שנים שהם שותפים, אין יראה זה מזה, אבל המלך שהוא נבדל מן העם, יש כאן יראה מצד מלכותו. כי מפני שהוא נבדל מהכל, יש יראה לפניו" [הובא למעלה פ"ג הערה 1872]. וכן בכמה מקומות ביאר שזו מהותה של יראת שמים, וכגון, למעלה פ"א מ"ב [רלא.] כתב: "ולכך אמר [שם] 'ויהי מורא שמים עליכם', ולא אמר 'ויהי מורא המקום עליכם', ובכל מקום אצל המורא נאמר 'יראת שמים', ולא נאמר 'אהבת שמים'. כי היראה צריך שיהיה נחשב אליו הקב"ה נבדל ממנו לגמרי, והוא יתברך יושב בשמים, והאדם על הארץ. אבל האהבה נחשב שהוא דבק בו יתברך, כדכתיב [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב התורה פ"ט [א, לט.] כתב: "יראת השם יתברך הוא מצד שהוא יתברך נבדל מן הכל, לכך שייך בו היראה, ואין שייך היראה מצד החבור, רק מצד שהוא נבדל מהכל, ואין לו שתוף עם זולתו". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו... אבל היראה שהוא ירא מן השם יתברך, בזה אין דביקות בו יתברך, כי אדרבה, הירא מן האחד אינו מתחבר עמו, ולכך מצד היראה אינם דביקים בעילה". ובנתיב העבודה ס"פ יד [א, קכב:] כתב: "ובזה מכיר עלתו שהוא נבדל ממנו, והוא בשמים והאדם על הארץ [קהלת ה, א], ובזה יש יראה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 149, ולמעלה פ"א הערה 642].

<> קצת קשה, מדוע לא הביא את המקרא [דברים יז, טו] "שום תשים עליך מלך", ודרשו חכמים [קידושין לב:] "שתהא אימתו עליך". וכן נאמר [משלי כד, כא] "ירא את ה' בני ומלך", ומדוע העדיף את המשנה על פני המקראות. ועוד קשה, הרי מעמדו הנבדל של המלך הוא לכאורה שייך רק במלך ישראל, שנמשח בשמן המשחה [כמבואר בהערה 236], ואילו המשנה "הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו" נאמרה רק על מלכות של גויים, ולא על מלכות ישראל, וכפי שכתב בבאר הגולה באר השביעי [תח.], וז"ל: "וידוע כי מה שאמרו 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות' אין הכוונה שיתפלל על מלכות ישראל, שאם כן לא היה צריך לתת טעם 'שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו', שעל מלכות ישראל יש לו להתפלל ששלום מלכות הוא קיום של ישראל להמשיך שלומם וגדולתם ורוממותם והצלחתם. ולכך מה שאמרו 'הוי מתפלל בשלמה של מלכות' היינו שאר מלכות שאינו מישראל" [הובא למעלה פ"ג הערה 227]. וכיצד העדיף להוכיח ממשנה העוסקת במלכי האומות, יותר ממקראות העוסקים במלכי ישראל. וצ"ע.

<> למעלה בסמוך [לאחר ציון 233], שביאר שדבריו של התלמיד חכם נותנים חיזוק לשומעיהם, "כי אין דבר יותר חזק בגבורה כמו השכל". וכן נתבאר למעלה כמה פעמים. וכגון, למעלה פ"א מ"ד [רמג.] כתב: "אם היה מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל". ובהמשך שם [רמו:] כתב: "ויהיה מתאבק בעפר רגליהם, וישתה בצמאה דבריהם, כי כל אלו דברים הם נמצאים גם כן בשכל, שהוא נבדל מן האדם... כנגד זה יהיה מתאבק בעפר רגליהם, שדבר זה מורה על שהוא נבדל מן התלמיד חכם, שהוא השכל". ולמעלה פ"ד מי"ד [רס.] כתב: "כי תלמיד חכם... השכל אצלו עיקר". וכן ביאר בהרבה מקומות. וכגון, בנתיב התורה פ"י [א, מג.] כתב: "כי השמש מאיר בעצמו, אין לה גוף. כך התלמידי חכמים מצד השכל נחשבים נבדלים לגמרי, מסולקים מן הגוף, לכך מדמה אותן לשמש המאיר". ובנתיב האמת פ"א [א, קצז.] כתב: "כי התלמיד חכם נבדל לגמרי מן הגשמי, עד שהוא נוטה אל המדריגה הנבדלת לגמרי". וכן כתב בבבאר הגולה בתחילת הבאר השביעי [שסד.]. ושם בבאר השני [קעב:] כתב: "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 [הובא למעלה פ"ד הערה 1106]. וראה להלן הערה 288.

<> אודות שמורא מתלמידי חכמים היא מחמת היותם נבדלים משאר בני אדם [ובזה יש דמיון למורא של מלך], וכן שכלל זה מוכח מהדרשה "'את ה' אלקיך תירא', לרבות תלמידי חכמים'", כן נתבאר בנתיב התורה ר"פ ט [א, לח.], וז"ל: "מעלת ומדרגת לומדי תורה, אי אפשר לפרש מעלתם ומדריגתם העליונה כאשר אתם התורה, עד שאמרו... 'את ה' אלקיך תירא' לרבות תלמידי חכמים... ורצה בזה כי יש לשתף יראת חכמים עם יראת שמים, כי יראת חכמים השלמה ליראת שמים... וזה כי יראת השם יתברך הוא מצד שהוא יתברך נבדל מן הכל, לכך שייך בו היראה... ותלמידי חכמים שהם נבדלים מן שאר אדם גם כן מצד השכל שיש בתלמיד חכם, כמו שהוא יתברך נבדל מהכל, מפני כך התלמיד חכם שיש לו דביקות עם השם יתברך בערך שאר אדם, והשם יתברך נבדל מהכל, והתלמיד חכם נבדל משאר אדם, ולפיכך אם אין לאדם יראה מן תלמיד חכם... בזה עצמו כאילו יש לו שתוף עם השם יתברך. כי לפי ערך שאר בני אדם, התלמיד חכם יש לו דביקות עם השם יתברך, והוא נבדל משאר אדם, והרי זה מבטל היראה של השם יתברך... וזה אשר אינו ירא מתלמיד חכם, אשר התלמיד חכם נבדל ממנו ויש לו דביקות בו יתברך בערך שאר אדם, הרי הוא מבטל יראת שמים, שהתלמיד חכם דבק בו יתברך וטפל אליו יתברך בערך שאר בני אדם" [הובא למעלה פ"ג הערה 452]. וראה להלן הערה 449.

<> נמצא שמה שאמרו כאן "ונותנין לו מלכות וממשלה" פירושו "שנותנין לו מלכות, דהיינו מורא מלכות, וממשלה לקבל גזירתם" [לשונו בסמוך]. וכן מצינו חלוקה זו בדברי חכמים, שאמרו [מכילתא שמות כ, ג] "'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' [שם]. למה נאמר, לפי שנאמר [שם פסוק ב] 'אנכי ה' אלקיך', משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו, גזור עליהם גזרות. אמר להם, כשיקבלו את מלכותי אגזור עליהם, שאם מלכותי לא יקבלו, גזרותי לא יקבלו. כך אמר המקום לישראל, 'אנכי ה' אלקיך לא יהיה לך', אני הוא שקבלתם מלכותי במצרים, אמרו לו כן. וכשם שקבלתם מלכותי, קבלו גזרותי, 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'". ובמשנה [ברכות יג.] שנינו "למה קדמה פרשת שמע [דברים ו, ד-ט] ל'והיה אם שמוע' [שם יא, יג-כא], כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך יקבל עליו עול מצות". והן הן ה"מלכות וממשלה" שהובאו במשנתינו.

<> שהשכל הוא נבדל מן הגוף [מלכות], והוא מושל על הגוף [ממשלה], וכמבואר למעלה הערות 238, 239. ויש להעיר שבנר מצוה [כו:] כתב שאין לשכל כחות של מלכות וממשלה, שכתב: "השכל הוא נבדל, ואף כי נראה ברור כי כח השכלי באדם הוא עליון במעלה, מכל מקום אינו כל כך בממשלה והכח... כי כח הנפשי הוא כח פועל יותר כאשר ידוע, ולמטה ממנו כח הגופני שאינו פועל כל כך. וכח השכלי, אף כי בודאי יותר במעלה, אבל כח הממשלה יש לייחס אל כח הנפש". הרי ששלל מהשכל כחות ממשלה, ואילו כאן מעניק לו כחות אלו. ועוד, כי כאן הקביל את המלכות לשכל, ואילו בנר מצוה שם ולמעלה פ"ד מי"ד [רפז.] הקביל את המלכות לנפש, ולא לשכל. ויל"ע בזה [ראה למעלה פ"ה הערה 2001].

<> צרף לכאן מאמרם [ברכות ו:] "כל אדם שיש בו יראת שמים, דבריו נשמעין". ובח"א לסנהדרין צג. [ג, קפט:] כתב שהירא שמים בהכרח שהוא נבדל לגמרי, וכלשונו: "מפני מעלת נפשו [של המשיח] שיהיה לו יראת ה', וזה מורה שיש לו נפש נבדל מן הגשמי לגמרי, וכמו שנתבאר בספר דרך חיים אצל [למעלה פ"ב מ"ה] 'אין עם הארץ חסיד ואין בור ירא חטא'" [הובא למעלה פ"ב הערה 499]. הרי יש לירא שמים נפש נבדלת מן הגשמי לגמרי, ולכך דין הוא שדבריו יהיו נשמעין, וכפי "שנותנין ממשלה" ללומד תורה לשמה. ועוד אפשר לפרש את ה"צד השוה" בין הירא שמים ללומד תורה לשמה, כי למעלה פ"ג מ"ב [פג:] כתב: "אין לך יותר שמקבל עליו גזירת השם יתברך כמו מי שיושב ועוסק בתורה, כי התורה היא גזירת השם יתברך על האדם לעסוק בתורה ולהיות עמל בה, וזה שהוא יושב ועוסק בתורה, הרי הוא מקבל עליו גזירת השם יתברך אשר גזר על האדם". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כג:] כתב: "כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעין... כמו שהוא שומע ומקבל דברי השם יתברך מכח היראה, כך ראוי שיהיו אחרים מקבלים דבריו". ולכך דין הוא שהלומד תורה לשמה תינתן לו ממשלה, כפי שהוא עצמו קבל עליו ממשלתו של הקב"ה. אמנם כאן ביאר את נתינת הממשלה מצד היותו נבדל ודומה למלך, ולא מחמת שקבל על עצמו עולו יתברך.

<>כן פירש רש"י כאן, וז"ל: "חקור הדין - שעומק הדין פתוח לפניו".

<> פסחים נד: "תנו רבנן, שבעה דברים מכוסים מבני אדם, אלו הן; יום המיתה, ויום הנחמה ["של כל אדם, מתי יתנחם מדאגתו" (רש"י שם)], ועומק הדין ["הרוב טועים בו" (רש"י שם)], ואין אדם יודע מה בלבו של חבירו, ואין אדם יודע במה משתכר, ומלכות בית דוד מתי תחזור, ומלכות חייבת ["רומי, שכתוב בה (מלאכי א, ד) 'גבול רשעה', ו'רשעה' היינו חייבת" (רש"י שם)] מתי תכלה". ובנצח ישראל פי"ח [תד.] הביא מאמר זה, וכתב: "עומק הדין הוא ג"כ מכוסה ממנו. כי הדין מושכל מחויב... [ו]מפני שהוא מחויב ומוכרח הוא מכוסה מן בני אדם, במה שהאדם גשמי, ושכלו אינו שכל גמור, לא יוכל לעמוד על השכל המחוייב, שהוא הדין. ואילו היה יודע עומק הדין, היה האדם שכלי לגמרי, כי זהו אמיתות השכל, ולפיכך השכל המחויב הוא נבדל ממנו, שאי אפשר לדעת עומקו". ובנתיב הדין פ"א [א, קפז.] כתב: "בפרק קמא דסנהדרין [ז:], דרש בר קפרא, מנא הא מלתא דאמור רבנן הוו מתונים בדין, דכתיב [שמות כ, כו] 'ולא תעלה במעלות', וסמיך ליה [שמות כא, א] 'ואלה המשפטים אשר תשים'... כי הדין בפרט צריך המתנה, שהדין הוא לאלקים, כמו שהתבאר מענין הדין כי הוא אל הש"י ולא לאדם, ולפיכך ראוי אל האדם להמתין בדין, כי אין הדין עם האדם, והדין שייך אל האלקים בפרט, כמו שידוע, לכך יש לו להמתין בדין. וזה אמרם במסכת פסחים [נד:] כי נעלם מן האדם עומק המשפט והדין... ולכך המשפט צריך המתנה, כדי שיוכל להבין ולהגיע אל עומק המשפט. ומי שהוא ממהר וקופץ ומוציא המשפט, הוא מקלקל המשפט, כי המשפט אינו מצד האדם, ולכך אי אפשר שיגיע האדם אל המשפט, רק בשביל המתנה... וצריך שיהיה מתון בדין כמו שראוי אל האדם במה שהוא אדם גשמי, אשר ראוי אליו המתנה לענין הדין, שאין השכל נמצא אתו בפעל לגמרי, ואין אתו המשפט, ולפיכך צריך המתנה" [הובא למעלה פ"א הערה 250, ופ"ד הערה 694].

<> פירוש - דברי התורה הם קבועים וקיימים ובלתי משתנים, ולכך ניתן לקבלם מרבו, כי זאת התורה לא תהיה מוחלפת. אך הדין אינו קבוע וקיים, אלא הוא משתנה בהתאם למאורע המתרחש כל שעה, ומשתנה לפי הנסיבות, ולכך אי אפשר לקבל זאת מרבו, כי הנתונים משתנים בתמידיות. ואמרו במשנה [ב"ב קעה:] "הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה יותר מהן". ובגו"א שמות פט"ו אות ל [שיא:] כתב: "הדינין של תורה יש בהם חכמה, כמו שאמרו חכמים 'הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, לפי שבקל משתנה הדין". ובשו"ע יורה דעה סימן רמב, סעיף ט, כתב: "יש מי שכתב שכל הכתוב בספרים מפסקי הגאונים, יכול להורות בימי רבו. רק לא יורה דבר מלבו, ולא יסמוך על ראיותיו לדמות מילתא למילתא מעצמו". וזה לשון הרא"ש [הובא בב"י בבדק הבית ביורה דעה סימן רמב (סד"ה והרי"ף)]: "עכשיו נמי כל מעשה שבא אינו בגמרא, אלא שמדמה מילתא למילתא, ואיכא למיחש שמדמה דלא דמי". והש"ך ביורה דעה סימן קי בסוף כללי הדינים של ספק ספיקא [אות לו], כתב: "דיני ספק ספיקא עמוקים ורחבים מני ים, ויש בהם כללים וענינים הרבה, ענינו של זה לא כענינו של זה, וגם בדבר קל ודק יש להפריש בין זה לזה. על כן אין לנו עכשיו לבדות שום ספק ספיקא... להקל ללמוד דבר מדבר, אם לא אותן המפורשים כל אחד במקומן, וכן אותן שנתבארו למעלה, או הדומה להן ממש".

<> כפי שכתב למעלה בתחילת ביאור משנתינו [לפני ציון 33], וז"ל: "מה שאמרו 'לשמה' דווקא, כי כאשר למד תורה לשמה יש לו מעלת התורה, שהרי הוא לומד לשמה. אבל אם למודו שלא לשמה, אין לו מעלת התורה כלל, שהרי אין למודו לשמה, אבל כדי לקנות כבוד וכיוצא בזה, אין לו מעלת התורה כפי מה שראוי. וכל המעלות אשר זכר כאן הם מפני עצם מעלת התורה. ומעתה אם למודו בתורה לשמה, יש לאדם המעלה אשר ראויה לתורה עצמה. אבל אם אין למודו לשמה, אין לו המעלה שראוי אל התורה עצמה, שהרי אין למודו לשמה", וראה למעלה הערות 36, 37.

<> והדין הוא אחד מהדברים השייכים לתורה. ובשמו"ר [ל, ג] אמרו "'ואלה המשפטים' [שמות כא, א], מה כתיב למעלה מן הפרשה [שמות יח, כו (לפני עשרת הדברות)] 'ושפטו את העם בכל עת', ואמר כאן 'ואלה המשפטים', והדברות באמצע. משל למטרונה שהיתה מהלכת, הזין ["אנשי חיל עם כלי זיין" (מתנות כהונה שם)] מכאן, והזין מכאן, והיא באמצע. כך התורה, דינין מלפניה, ודינין מאחריה, והיא באמצע". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיב.] הביא את המאמר הזה, וכתב לבאר: "ביאור זה כי ראוי שיהיו המשפטים אחר עשרת הדברות, להורות על מעלת התורה. כי המשפט הוא היושר בעצמו, שלא יעבור על היושר, וזהו ענין משפט, ודבר זה ידוע, כי אין דבר שהוא מתיחס להשם יתברך, רק המשפט, דכתיב [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים הוא'. וזה מפני כי הצדקה והחסד אפשר שיהיה גם כן בתחתונים. אבל שלא יהיו יוצאים מקו המשפט, אין זה רק אל השם יתברך, כי המשפט צריך שלא יהיה בו שנוי כלל, וזה אי אפשר לאדם. וכאשר התורה היא תוך המשפט, מורה לך שהתורה היא אלקית, שהרי 'המשפט לאלקים'" [הובא למעלה פ"א הערה 959, ופ"ד הערה 754].

<> מבאר כאן ש"תורה לשמה" פירושה לשם עצמה, לאפוקי אם לומד לשם כבודו, וכמבואר למעלה בהערות 37, 252. ובנפש החיים שער ד, פרקים ב-ג, כתב: "ענין עסק התורה לשמה, האמת הברור, כי לשמה אין פירושו דביקות כמו שסוברים עתה רוב העולם... אבל האמת, כי ענין לשמה פירוש לשם התורה, והענין כמו שפירש הרא"ש ז"ל על מאמר רבי אליעזר בר רבי צדוק [נדרים סב.], עשה דברים לשם פעלן ודבר בהן לשמן, וזה לשונו; עשה דברים לשם פעלן - לשמו של הקב"ה שפעל הכל למענהו. ודבר בהן לשמן - כל דבורך ומשאך בדברי תורה יהיה לשם התורה, כגון לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופלפול, ולא לקנטר ולהתגאות, עכ"ל... הנהגת האדם בשעת עסק התורה בדיני המצות והלכותיהן... יהיה לשמן, פירוש לשם הדברי תורה, היינו לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופלפול".

<> אודות שלמי שלומד תורה מתגלים סודות התורה, כן מבואר בנפש החיים שער ד פרק כ, וז"ל: "והוא [הלומד תורה לשמה] הבן יקיר מבני פלטרין דמלכא, מבני היכלא דמלכא, אשר לו לבדו הרשות נתונה בכל עת לחפש בגנזי דמלכא קדישא, וכל השערים עליונים פתוחים לפניו, כמאמרם ז"ל [סוטה מט.] כל העוסק בתורה מתוך דוחק... אף אין הפרגוד ננעל בפניו. שנאמר [ישעיה ל, כ] 'ולא יכנף עוד מוריך', ונכנס בשערי התוה"ק להשיג ולהסתכל באור הפנימי בעמקי רזין עלאין דילה, כמו שאמרו בפרק התורה 'ומגלין לו רזי תורה'. וכן אמרו [ע"ז לה:] ולא עוד אלא שדברים המכוסין מבני אדם מתגלין לו... ובמשלי רבא [פ"ח] 'ומפתח שפתי מישרים' [משלי ח, ו], דברים שהם פותחין לכם, חדרי חדרים שבמרום. ובתנא דבי אליהו רבה [פכ"ז], ברוך המקום שבחר בדברי חכמים ובתלמידיהם כו', כשם שהם יושבים בבהכ"נ ובבהמ"ד ובכל מקום שפנוי להם, וקורין ושונין לשם שמים, ויראה בלבבם, ומחזיקין ד"ת על פיהם, כמו כן הקב"ה יושב כנגדם, ומגלה להם סודות התורה בפיהם ובלבבם כו'".

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ג [ריא.]: "התורה, עם שהאדם מתעסק בדברים שהם גשמיים, והם מצות, יגיע על ידי זה אל המעלה העליונה, שהוא פנימית התורה, ודבק בשם הזה, הם סודי התורה". וכן מדויק בברכת התורה, שאומרים "ונהיה אנחנו וצאצאינו כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה", וידיעת השמות היא ידיעת הסודות, וכמו שכתב בשיח יצחק [בשם הגר"א] ש"ענין ידיעת השם הונח על ידיעות הפנימיות... בהבין הסוד על בוריו". והרי ידיעת השם [שהיא ידיעת הסודות] הוזכרה לפני לימוד התורה לשמה, וזה מורה שהסודות הם עיקר התורה, שהרי העיקר מתגלה בהתחלה [כמבואר למעלה פ"ה הערה 2028, ולהלן הערות 921, 1806]. והגר"א לתיקונים [תיקון מט] כתב: "החכמה הפנימית נקראת 'קודש', והתבן הוא לימוד פשוט... אע"ג שהכל הוא קדושת התורה, מ"מ נגד חכמת הקבלה הם קליפין". וכן מבואר בשער המצוות לאריז"ל, פרשת ואתחנן, ובספרי הרמח"ל [בתיקונים מ, סוף סט, דרך חכמה, דעת תבונות עמוד שמט, תקט"ו תפילות (קא, תכו), ועוד]. ובזוה"ק [ח"ג רמד:] איתא "רבנן דמתניתין ואמוראין, כל תלמודא דלהון על רזין דאורייתא סדרו ליה". ולכך המשנה והש"ס נקראים גופי תורה, והסודות נקראים נשמת התורה [עץ חיים הקדמת מוהרח"ו על שער ההקדמות (ד"ה והנה דבריהם)]. וראה למעלה פ"ג הערה 1717.

<> שנאמר שם [מ"א ג, כד-כח] "ויאמר המלך קחו לי חרב ויבאו החרב לפני המלך: ויאמר המלך גזרו את הילד החי לשנים ותנו את החצי לאחת ואת החצי לאחת: ותאמר האשה אשר בנה החי אל המלך כי נכמרו רחמיה על בנה ותאמר בי אדני תנו לה את הילוד החי והמת אל תמיתהו וזאת אמרת גם לי גם לך לא יהיה גזרו: ויען המלך ויאמר תנו לה את הילוד החי והמת לא תמיתהו היא אמו: וישמעו כל ישראל את המשפט אשר שפט המלך ויראו מפני המלך כי ראו כי חכמת אלקים בקרבו לעשות משפט". ומתוך שנאמר "כי ראו כי חכמת אלקים בקרבו לעשות משפט", מוכח מכך ששלמה עשה דבר "אשר לשאר בני אדם אי אפשר". ואמרו חכמים [מכות כג:] "בג' מקומות הופיע רוח הקודש; בבית דינו של שם, ובבית דינו של שמואל הרמתי, ובבית דינו של שלמה... בבית דינו של שלמה, דכתיב 'ויען המלך ויאמר תנו לה את הילד החי והמת לא תמיתוהו היא אמו', מנא ידע, דלמא איערומא מיערמא, יצאת בת קול ואמרה 'היא אמו'". הרי שהכרעת הדין הזאת לא היתה יכולה להעשות לשאר בני אדם.

<> מקשה על פירושו השני, דבשלמא לפירושו הראשון ניחא לשון "ונותנין לו חקור הדין", שפירושו "שיורד לעומק הדין" [לשונו למעלה], ואין הכוונה שמגיע לבסוף אל האמת, אלא שיש בידו "לעמוד על עומק הדין" [לשונו למעלה]. אך לפירושו השני ש"חקור הדין" פירושו "שחוקר הדין לאמתו" [לשונו כאן], יקשה מנין לפרש כך את "חקור הדין", הרי היה נראה לכאורה לומר שא"כ היה נאמר "ונותנין לו האמת בדין", ולא "ונותנין לו חקור הדין".

<> לשון הפסוק במילואו הוא "ודרשת וחקרת ושאלת היטב והנה אמת נכון הדבר נעשתה התועבה הזאת בקרבך", הרי שמדובר שעומד על הדין לאמיתו.

<> פירוש - אמת בעצם. וכן כתב למעלה פ"א מי"ח [תמג:], וז"ל: "כי התורה היא בעצמה 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו], ואין אמת כמו התורה". ובדרוש על התורה [מא.] כתב: "כי הדבר השייך אל התורה ביותר, עד שהוא עצם התורה, הוא האמת, שנקראת 'תורת אמת'". ובביאור האמת של תורה, ראה 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... 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" [הובא למעלה פ"א הערה 1688, ופ"ד הערה 2083]. ופירושו, שאע"פ שראובן אכן נמצא בבית פלוני, אך אין זה מחמת שראובן קשור בעצם לבית הזה, אלא שנמצא בו במקרה, ובאותה מידה היה יכול שלא להמצא בבית. אך האמת של תורה היא בעצם, וכמו שנתבאר. וראה להלן הערות 774, 1138.

<> פירוש - כבר נתבאר למעלה [לפני ציון 252] ש"העוסק בתורה לשמה דבק עם עצם מעלת התורה", והואיל ואחת ממעלותיה של תורה היא אמת, לכך האמת חלה על הלומד תורה לשמה, ומחמת כן "הוא מגיע אל האמת כדי שיוציא הדין לאמתו". ובסוף הקדמתו לתפארת ישראל [כה.] כתב: "'והגיון לבי לפניך' [תהלים יט, טו], רוצה לומר כי כל לבבות דורש השם יתברך, וידעת שכוונתי לשם ה', ולכך ידריך אותי בדרך אמת". וכן בתפארת ישראל ס"פ מה כתב: "והנה התבאר לך ביאור עשרת הדברות הקדושים כפי מה שראוי לדבר, מבלתי יציאה מן דרך האמת, והוא יתברך ידריכנו בדרך אמת", הרי כאשר האדם דבק בדרך האמת, הקב"ה מדריך אותו בדרך האמת .

<> כך היא גירסתו במשנה [וכן נמצאת גירסא זו במדור שינויי נוסחאות במשניות], ולא כגירסא המצויה "נעשה כמעיין המתגבר והולך וכנהר שאינו פוסק". ובדפוסים המאוחרים של דרך חיים הפכו את דבריו לגירסא המצויה, וחשבו בכך לתקן דבריו, אך מתוך כך יהיו דבריו בהמשך בלתי מובנים.

<> עד כאן הדבר הראשון, שאומר דבר ונותן ראיה לדבריו. ומכאן ואילך עובר לדבר השני [רבוי ראיות].

<> פירוש - על הדבר הראשון ["אומר דבר ונותן ראיה לדבריו"].

<> הוא הדבר השני.

<> פירוש - הדבר הראשון ["כמעיין שאינו פוסק"] מורה על רבוי דברים, שלעולם יאמר דברים חדשים עם ראיות. ואילו הדבר השני ["כנהר מתגבר והולך"] מורה על רבוי ראיות לאותו דבר עצמו. ומעין זה כתב בדרוש על התורה [יח.], וז"ל: "אמר הכתוב עליה [על תורה] 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים' [איוב יא, ט]. ובמקום אחד ייחס אליה הכתוב גם העומק... ומה שיפלו בה שלשת הרחקים האלה הוא זה; אם האורך, מצד שכאשר יתבונן האדם על אחד מהדברים הבאים בתורה במושכלותיה, יוליד מזה מושכל אחר. וכן בהרבות והתמיד התבוננות עוד, יולד גם מהשני עוד מושכל שלישי, ודבר זה ילך לבלתי תכלית. והוא נאה לשמו להקרא 'אורך', שזוהי סגולת מי שילך לאורך, שיעתק ממקומו שעמד עליו אל מקום הזולת... אם הרוחב... אם העומק, שכשאדם ירצה לעמוד על עומק איזה דבר מהתורה, הרי המושג ההוא בעצמו עמוק עמוק מי ימצאנו... והן הן ממש השלשה דברים שהתורה נתכנית בהם במקראות מלאים חכמה תבונה ודעת. כי החכמה מובנה פשוט, שמשיג הדבר בשלמות עם כל מה שיצטרף אליו. והתבונה הוא המבין ומוליד דבר מתוך דבר... והדעת הוא שמשיג הדבר ביותר על עומקו כמו שהוא". הדבר הראשון שהוזכר כאן מקביל לחכמה, והדבר השני שהוזכר כאן מקביל לדעת.

<> כפי שהקב"ה אין לו התחלה, וכמו שכתב הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק, ביסוד הרביעי, וז"ל: "הקדמות, והוא שנאמין כי זה האחד האמור הוא קדמון בהחלט, וכל נמצא זולתו בלתי קדמון בערכו אליו, והראיות על זה בכתבי הקודש רבות, והיסוד הרביעי הזה מורה עליו מה שנאמר [דברים לג, כז] 'מעונה אלהי קדם'". ובעבודת הקודש ח"א פ"ג כתב: "כי הוא התחלה וראש לכל, והוא יתברך אין לו שום התחלה". וכשם שאין להקב"ה התחלה, כך אין לתורה התחלה, וכפי שכתב בשל"ה הקדוש [מסכת שבועות פרק תורה אור (ט)], וז"ל: "כמו שאין לשמו הגדול סוף ותכלית, כך אין להתורה... וכל הענין הוא משום שהתורה רושם האלקות, שאין לו סוף ותכלית". וקוב"ה ואורייתא חד הם [זוה"ק ח"ג עג.]. @**ויש להעיר**^, דעד כמה שנוגע לביאור משנתינו היה סגי לומר שלתורה אין סוף, ולכך הלומד תורה הוא מוסיף והולך [כמעיין שאינו פוסק, וכנהר המתגבר והולך], אך מה ראה כאן צורך לומר שגם לתורה אין התחלה, הרי במשנה לכאורה לא דובר על כך. ויש לומר, כי כנגד "כמעיין שאינו פוסק" כתב שלתורה אין התחלה [וכנגד "כנהר המתגבר" כתב שלתורה אין סוף]. כי הטעם שהמעיין אינו פוסק הוא גופא משום שאין לו התחלה, וכפי שכתב בנתיב העושר פ"א [ב, רכג:]: "כי המעין שנקרא 'מים חיים' [שיה"ש ד, טו], מפני שהוא נובע מעצמו, נקרא 'מים חיים', ואין מקבל מזולתו. והבור אשר הוא מקבל, לא נקרא 'מים חיים' כלל... ודבר זה מבואר, כי כל מקבל הוא חסר, וכל חסר דבק בו ההעדר. הפך זה שאינו מקבל, מסולק מן ההעדר" [הובא למעלה פ"ה הערה 1952]. ולמעלה בהקדמה [יז:] כתב: "הדבר שנקרא 'חיים' אין לו הפסק, כמו 'מעיין מים חיים', שהוא מקור שאין לו הפסק. לא כמו האדם שנקרא [איכה ג, לט] 'אדם חי', שלשון 'אדם חי' רוצה לומר אדם שיש לו חיות, וכדכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', אם כן האדם מקבל החיות, ואפשר שיסולק החיות שקבל". הרי נצחיות המעיין היא מחמת שאין המעיין מקבל מזולתו, אלא נובע מעצמו, וזה גופא מורה באצבע שאין למעיין התחלה, כי כל התחלה היא בהכרח על ידי קבלה מזולתו.

<> אודות שאין לתורה סוף וגמר, ראה הערה הקודמת. וכן כתב למעלה פ"ב מט"ז [תתכו.], וז"ל: "אין סוף אל התורה, ואין תכלית לה... כי לרבוי התורה אין כאן גמר". ובגו"א שמות פי"ח אות לא [לג.], וז"ל: "אין שלימות אל התורה, רק שכתוב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'... אצל התורה אין לה שלימות וגמר בעצמו, רק שילמד כל היום". ונאמר 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: "דרשו ז"ל [מגילה טז:] שמגילה צריכה שרטוט כאמתה של תורה. כי התורה היא היושר הגמור... כי השרטוט הוא קו ישר, והקו הישר הולך עד בלתי סוף, כי כן הוא היושר, שאין ליושר שום קצה כלל... ולכך התורה, שאין לה סוף, צריכה שרטוט, שהוא קו ישר" [הובא למעלה פ"ב הערה 1701]. ובילקוט שמעוני [ח"א רמז רעג] אמרו "מה המדבר אין לו סוף, כך היא התורה אין לה סוף, שנאמר [איוב יא, ט] 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים'".

<> אודות שהתורה שייכת לעולם העליון, כן כתב למעלה פ"א מי"ח [תכט.], וז"ל: "ולפיכך כאשר רצה השם יתברך להשלים את ישראל... להם נתן התורה מן העולם העליון". וכן כתב בהרבה מקומות, וכגון בתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "התורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". ובנתיב התורה ספ"ב [א, יא:] כתב: "התורה היא הפקר לעולם... לפי שהתורה אינה מעולם הזה רק מעולם העליון". וכן כתב הרבה פעמים בספר זה; למעלה פ"ג סוף מ"ה [קנ:], שם מי"א [רס:], שם סוף מי"ד [שסו.], שם פ"ה מ"כ [תצא.]. ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר] כתב: "אבל מלוין את האדם תורה ומעשים טובים. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, היא התורה, שהיא מעולם העליון... כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות". ובח"א לב"מ פה. [ג, לט:] כתב לבאר את דברי הגמרא שם "כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם", וז"ל: "ולפיכך אף אם האדם בעל תורה, אפשר כי אצל תולדותיו התורה מסתלק ממנו, שאין התורה קנין גמור אליו. אבל כאשר הוא ובנו ובן בנו [ת"ח], דבר זה החוט המשולש, ומורה על כי יש לתורה חבור וצירוף גמור אליו, ושוב אין כאן סלוק כלל. כי... התורה היא רחוקה מן האדם, שהיא מעולם העליון, שהוא עולם הג'. וכאשר הוא ת"ח ובנו ובן בנו, שהתורה היא מעולם העליון, שייך אליו לגמרי, ולדבר הזה אין הסרה כלל, כמו שהתורה בעצמו בשביל שהיא מעולם העליון אשר הוא נצחי ואינו תחת הזמן, לכך אין בזה שנוי ותמורה, וכך כאשר הוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח מתקשר במעלת התורה, שהיא מעולם העליון לגמרי, ואין פוסקת מזרעו". וכן כתב בתפארת ישראל פ"נ [תשפח:], וז"ל: "התורה אינה ראויה לאדם מצד עצמו, כי התורה היא מן העולם העליון בתכלית הרחוק מן האדם. ולכך אמר הכתוב [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו', לשון נתינה, דבר שאינו מענין האדם". וכן הוא בתחילת דרוש על המצות [נ:], והובא למעלה פ"ה הערה 2354, ולהלן הערה 1643.

<> אודות שהעליון הוא נסתר, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנתיב העבודה פ"ב [א, פא.] כתב: "בגמרא תניא [ברכות כד:] המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה... כי התפלה הוא שמאמין בו יתברך שיעשה בקשתו, והאמונה בו יתברך הוא דבק במדריגה העליונה הנעלמת, וזהו עיקר האמונה כי המאמין בו יתברך אמונתו מגיע עד המדרגה הנעלמת... וזה שמשמיע קולו בתפלתו, אין מגיע אל המדריגה העליונה הנעלמת, כי המשמיע קול הוא נשמע ונגלה, וכל דבר שהוא נגלה אינו דבק במדריגה העליונה, כי העליון הוא נסתר, ודבר זה ידוע למבינים" [ראה להלן הערה 720]. וכן נאמר [תהלים צא, א] "יושב בסתר עליון וגו'", הרי העליון הוא בסתר. ובדרוש על המצות [ס:] כתב: "ונקרא אות המורה על האומות עי"ן. כי האומות העין והגלוי בהם, בשביל שאינם דבקים בכח קדוש כח עליון נסתר, והם מוציאים הנסתר, שהוא סוד שהוא במספר שבעים, אל הגלוי, ואל העי"ן. אבל ישראל שהם דבוקים בכח עליון, יש להם כח קדוש נסתר [וזו אות אל"ף]... ואל"ף הוא אותיות 'פלא', שהוא לשון העלם והסתר, שיש בישראל העלמה והסתר, שהם דבוקים בכח קדוש נסתר, הפך האומות. ולכך אמרו חכמים שעמדו על דברי החכמה [חולין קלג:] סתם עכו"ם מפעא פעי, וכל זה מפני שהוא מן שבעים אומות, שמורה עליהם אות העי"ן, שיש בהם הגלוי הגמור, ולכך מוציא הכל אל הגלוי. הפך ישראל, שהם בעלי סוד, כמו שמורה על זה האל"ף, שהוא לשון 'פלא' כמו שהתבאר". וכן כתב בגו"א שמות פ"ב אות כג [לז.].

<> כאן מבאר שהלומד תורה לשמה יהיה נסתר וצנוע בכל מעשיו. אך בנתיב הצניעות תחילת פ"א [ב, קג.] ביאר גם כן לאידך גיסא; הצנוע במעשיו זוכה לחכמה, וכלשונו: "בגמרא במועד קטן [טז.], פעם אחת גזר רבי שלא ישנו לתלמידים בשוק. מאי דריש, 'חמוקי ירכיך' [שיה"ש ז, ב], מה ירך בסתר, אף דברי תורה בסתר... והטעם בכל זה כי החכמה בעצמה היא צנועה ונסתרת, ואין החכמה בנגלה. ולפיכך כמו שהיא החכמה בעצמה, כך ינהג עם החכמה, שילמד בצניעות, דהיינו בסתר. וזה שאמר כאן גם כן 'ואת צנועים חכמה' [משלי יא, ב], דהיינו מי שכל מעשיו בצניעות ובנסתר, נמשך אחריו החכמה, שהיא צנועה ונסתר. אבל מי שכל מעשיו בבלתי צניעות, זה הוא גשמי, ואין ראוי אליו החכמה. שכמו שיש אל החכמה מעלה עליונה נסתרת, כך יש אל החמרי מדריגה שפלה נגלית, כמו שבארנו דבר זה בכמה מקומות... ובפרק לולב וערבה [סוכה מט:]... למה נמשלו דברי תורה לירך, לומר לך מה ירך בסתר, אף דברי תורה בסתר... פירוש דבר זה, כי ראוי שתהיה לתורה מדרגה הפנימית העליונה כמו שהתבאר זה, ולפיכך אין ראוי שיהיה האדם נוהג בדברי תורה רק כפי מעלתה, שהיא נסתרת, וינהג בה מנהג צניעות, כמו שראוי לתורה שיש לה מדריגה נסתרת. ולא ינהג בתורה מנהג הגלוי, היוצא מן הצניעות". וראה להלן משנה ז בקנין השלשים ושבע של תורה, שביאר שרק הצנוע זוכה לחכמה, ושם הערה 844.

<> גורס במשנה "וארך אפים", ובמשניות שלפנינו איתא "וארך רוח", ובמדור שנויי נוסחאות שבדפוסי המשניות לא נמצא "ארך אפים". ומ"מ פירושו שאינו כועס, וכמו שמבאר. וכן כתב הראב"ע [שמות לד, ו] "ארך אפים - שלא יכעוס מהרה על הרשע".

<> "שהיא שכלית" - שהיא חכמה עליונה [כמבואר למעלה הערה 61], הפך הטפשות, וכמו שמבאר.

<> למעלה פ"ב מ"י אמרו "ואל תהי נוח לכעוס", וכתב על כך שם [תשלד.]: "כנגד 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... אף משכח תלמודו ומוסיף טפשות, שנאמר [קהלת ז, ט] 'כי כעס בחיק כסילים ינוח', וכתיב [משלי יג, טז] 'וכסיל יפרוש אולת'... ואין לך חסרון בעצמו יותר מזה שאמר משכח תלמודו ומוסיף טפשות". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח:] כתב: "כי כאשר האדם כועס, הוא יוצא מן הסדר הראוי... וזה שאמר גם כן שמשכח תלמודו... כי החכמה הוא סדר השכלי, ומצד שהוא יוצא מן הסדר ולפיכך סר ממנו השכל". וכן אמרו חכמים [רש"י במדבר לא, כא] "בא לכלל כעס, בא לכלל טעות".

<> בנתיב הכעס תחילת פ"א [ב, רלו.] 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". וכן נאמר [קהלת ט, יז] "דברי חכמים בנחת נשמעים מזעקת מושל בכסילים". ובנתיב הכעס ס"פ ב [ב, רלט:] כתב: "כי דברי חכמים בנחת ישמעון... כי כל ענין השכל הוא בנחת, והוא מסודר, ואין יוצא מן הסדר... כי אין ענין שכלי כך רק שהוא מסודר". ובכת"י כתב כאן בזה"ל: "כי כאשר אינו מאריך אף, יוצא אפו אל הגלוי. אבל בעל התורה, שמדריגתו כל כך גדולה ועליונה, אשר אין הכעס יוצא אל הגלוי".

<> כמו שנאמר [דה"י א כט, יא] "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש". וכאן כוונתו שיש לה' יתברך המדריגה העליונה ביותר, שהיא מדריגת הכתר, וכמבואר בהערה הבאה.

<> שמעתי לבאר דברי קודש אלו, שהספירה העליונה היא כתר, והיא נקראת רצון, וכמו שכתב בספר פרדס רמונים שער יא פרק ו, וז"ל: "ספירת הכתר הנקרא רצון, וספירת החכמה הנקרא מחשבה" [הובא למעלה פ"ה הערה 1892]. ושם שער כג פרק כ כתב: "רצון - השפע היורד מכתר עליון הוא מרצה ונותן חפץ ורצון טוב לכל הספירות. ולפיכך נקראו רצון... הספירות מתרצות ברצון עליון בעת יניקתם ממנו, ולכן עיקר הרצון בכתר... והמשל בזה 'רצית ה' ארצך' [תהלים פה, ב], והכוונה ספירת מלכות הנקרא 'ארץ', הנשפע עליה שפע הרצון". הרי שספירת כתר היא סובב את כל העולמות, ונושא כל העולמות. נמצא שבספירה העליונה נמצא הרצון, שהוא מלשון מרוצה, ושבע רצון. לכך מעלה זו היא ההפך מכעס, כי מעלה זו מורה על סובלנות, לעומת הכעס, המורה על חוסר סובלנות [ראה הערה 279]. והחידוש העיקרי בדבריו הוא ש"רצון גמור" הוא תולדה ממעלה עליונה, וככל שהמעלה גדולה יותר, כן ה"רצון הגמור" נמצא יותר, ההיפך מכעס. @**ואודות**^ שרצון עומד כנגד כעס, כן מבואר ברש"י [שמות לג, א], שכתב: "כלפי שאמר לו בשעת הכעס [שמות לב, ז] 'לך רד', אמר לו בשעת רצון 'לך עלה'". וכן כתב שוב [שם פסוק יא], וז"ל: "מה הראשונים ברצון, אף האחרונים ברצון, אמור מעתה אמצעיים היו בכעס". וכן כתב להלן במשנה הבאה [לפני ציון 277], וז"ל: "כי מי שיש לו שני בני אדם, האחד הוא שונא שלו והאחד הוא אוהב שלו, כועס על שונאו, ובהפך הוא נמצא ברצון אצל אוהבו".

<> פירוש - הואיל והאדם אינו בעל מעלה כל כך עליונה, לכך אין בו הרצון הגמור המורה על שביעות רצון, ולכך הוא נוח לכעוס. וכן נאמר [איוב יד, א] "אדם ילוד אשה קצר ימים ושבע רגז". הרי דוקא מפאת היותו "ילוד אשה", המורה על היותו חומרי [כמו שכתב בתפארת ישראל ר"פ כד (שנא:), וז"ל: "'ילוד אשה' רצה לומר בעל חומר, שזה נקרא 'ילוד אשה'", והובא למעלה פ"ב הערה 1652], לכך הוא "שבע רגז".

<> לשונו בח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא:]: "השם יתברך מאריך אפו אם הוא חוטא וכמו שאמרו ז"ל [ב"ר סז, ד] 'כל האומר הקב"ה ותרן יותרו לו חייו, רק דמאריך אפיה וגבי דליה'. והמדה הזאת שהוא מדת הפשיטות, שאינו ממהר לכעוס, ומאריך אף. ובמדה זאת ברא השם יתברך את האדם, שנושא וסובל מעשיו, דהיינו חטאו" [הובא למעלה פ"ג הערה 1826].

<> צרף לכאן מאמרם [תענית ד.] "האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דקא מרתחא ליה, שנאמר [ירמיה כג, כט] 'הלוא כה דברי כאש נאם ה''". הרי שמן הנמנע שימצא אצל הלומד תורה כעס טבעי, ובהכרח שכעסו בא מהתורה גופא.

<> בכת"י כאן כתב הסבר אחר, וז"ל: "ועוד, כי הכעס הוא יוצא מן השווי, וכאשר הוא מאריך אף זהו בשביל שהוא [בשווי], לכך אינו יוצא מן השווי. ולכך העוסק בתורה, שהתורה היא השווי, הוא ארך אפיים, ואינו יוצא מן השווי, ודבר זה מבואר".

<> "לבקש מחילה" [רש"י שם]. ובבאר הגולה באר השני [קעב.] ביאר מאמר זה בארוכה.

<> בא ליישב את קושיתו התשיעית של האברבנאל על המשנה, שהקשה: "באומרו 'ויהא צנוע וארך רוח ומוחל עלבונו', וזה כי המדות האלה כבר נזכרו בענוה ויראת ה' ובצדק והחסידות, ומה ראה לזוכרם שנית". אמנם המהר"ל הקשה רק מענוה, כי בפשטות מדה זו מורה יותר שימחול על עלבונו, וכמבואר למעלה פ"ב הערה 1560 שלבעל ענוה אין מתנגדים, ולא שייכת מחלוקת אצל בעל הענוה [נתיב השלום פ"א (א, רטו:)]. וכן רש"י כתב כאן: "מוחל על עלבונו - מעביר על מדותיו מרוב ענוה".

<> במשנתינו, וכן אמרו [פסחים סו.] "כל המתיהר, אם חכם הוא, חכמתו מסתלקת ממנו". וכן אמרו [תענית ז.] "מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך, אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה", ועוד.

<> אם הפוגע בו לא ביקש את מחילתו.

<> לשונו בבאר הגולה באר השני [קעו:]: "כי השכל אינו ראוי לוותר כלל... ודבר זה כאשר לא בקש ממנו למחול לו, ואז אם היה מוחל לו, והוא לא בקש, היה זה וויתור, שהוא לא בקש למחול. אבל אם בקש שימחול, אין זה וויתור, ומחויב למחול לו".

<> פירוש - לכך הוצרך התנא לשנות בבא מיוחדת ש"מוחל על עלבונו", כי אין היא נכללת במה שאמר למעלה "מלבשתו ענוה", שבזה עדיין לא התירו לת"ח שימחול על כבודו סתם, וכמו שאמרו ביומא [כג.] שאם ימחול סתם אין הוא בגדר תלמיד חכם. לכך הוצרך התנא להשמיענו שמ"מ אם מפייסין אותו, ימחול על עלבונו. ואם תאמר, הרי לא הוזכר במשנתינו כלל שפייסוהו למחול, אלא שכך אנו מעמידים את הבבא של "מוחל על עלבונו" באוקימתא שפייסוהו למחול [מחמת דברי הגמרא ביומא]. ואם כן עדיין יקשה, שכך גם נעמיד את הבבא של "מלבשתו ענוה" באוקימתא שפייסוהו למחול, ומאי אולמא "מוחל על עלבונו" [שאנו מעמידים באוקימתא שפייסוהו למחול] מ"מלבשתו ענווה" [שאין אנו מעמידים באוקימתא זו]. ויש לומר, שהבבא של "מלבשתו ענוה" אינה מתייחסת ישירות למחילת עלבון, אלא מכללא איתמר, שבדרך כלל בעל הענוה אינו מקפיד על עלבונו. לכך הואיל והגמרא ביומא לימדתנו שאין לת"ח לוותר סתם על עלבונו, לכך היינו מבארים שמחילת עלבון אינה נכללת כלל בבבא של "מלבשתו ענוה", ונעדיף לבאר כן יותר מאשר לבאר ש"מלבשתו ענוה" איירי באוקימתא של פייסוהו למחול. אך לאחר שנתפרשה הבבא של "מוחל על עלבונו", אשר בהכרח מורה שיש לת"ח למחול על עלבונו, בעל כרחנו שנרד לחלק בין בבא זו לבין הגמרא ביומא בכך שנבאר שכאשר פייסוהו למחול שוב אין איסור מלמחול, ואדרבה, מחוייב וראוי לו שימחול.

<> פירוש - הלומד תורה לשמה הוא נעשה לאדם שכלי, כי מעלת התורה השכלית חלה עליו, וכפי שנתבאר במשנתינו עד כה פעמים הרבה. וראה למעלה הערות 26, 36, 244.

<> כפי שאמרו במדרש תנחומא פרשת נח, אות ג: "כתיב [איוב כח, יג] 'ולא תמצא בארץ החיים', ומאי 'לא תמצא בארץ החיים', וכי בארץ המתים תמצא. אלא שלא תמצא תורה שבע"פ 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'. וכך דרכה של תורה; פת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה, ועל הארץ תישן, וחיי צער תחיה, ובתורה אתה עמל [להלן משנה ד]... תורה שבע"פ, שהיא קשה ללמוד, ויש בה צער גדול". ואמרו חכמים [חגיגה כז.] "תלמידי חכמים אין אור של גיהנם שולטת בהן, קל וחומר מסלמנדרא; ומה סלמנדרא שתולדת אש היא, הסך מדמה אין אור שולטת בו, תלמידי חכמים שכל גופן אש, דכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלוא כה דברי כאש נאם ה'', על אחת כמה וכמה". ואודות שהתורה עצמה מופשטת מן הגשמיות, כן כתב למעלה בהקדמה [ט.], וז"ל: "ופירוש 'נר מצוה ותורה אור' [משלי ו, כג], רוצה לומר כי המצוה דומה לנר, אשר האור שלו אינו אור גמור בלא גוף, רק האור נתלה בגוף, הוא הפתילה והשמן וכלי המקבלים האור הזה. ואינו אור מופשט מן הגוף, שיהיה אור בהיר, רק עומד ונתלה בדבר שהוא גוף, ובשביל כך אינו אור בהיר. וכך המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף, ובמעשה אשר יעשה האדם בעל גוף, דבק בו האור האלקי, מה שמעשה הזה מעשה שכלי אלהי, מצות בוראו ורצונו של השם יתברך, לכך המצוה נקראת 'נר'. אבל התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור בהיר" [ראה להלן הערות 538, 1398]. ולמעלה פ"ה מט"ו [שסז:] כתב: "אף כי העולם הזה הוא גשמי, יש בעולם דברים נבדלים, כמו התורה שהיא נבדלת לגמרי".

<> פירוש - מי שאינו מעביר על מדותיו הוא מי שמעמיד מדותיו, ומקפיד על מדותיו. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - "מדה" שהוזכרה כאן ["כל המעביר על מדותיו"] היא מלשון מדידה ושעור, וכמבואר ברש"י [ר"ה יז.] "המעביר על מדותיו - שאינו מדקדק למדוד מדה למצערים אותו, ומניח מדותיו והולך לו". ואולי גם רומז לכך שמדות של הנהגה [כמו "מדת סדום" (למעלה פ"ה מ"י)] שייכות למדה ושעור [גר"א משלי לא, יא].

<> כפי שכתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנח.], וז"ל: "כי הכח הבלתי גשמי הוא בבלתי שעור, וכל בלתי שעור, שאין לו התפשטות השיעור, הוא מתדמה כמו האמצעי בין שני הקצות. אבל הגשמי הוא בעל שעור, והוא התפשטות הגשם... ודבר זה עוד ידוע לחכמים". והרי שיעור הוא מדידת התפשטות ורוחק, וכל רוחק שייך לגשמי, וכפי שכתב למעלה פ"ה מט"ו [שעג:], וז"ל: "ודבר זה ידוע אל הנבונים, 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. ולכך קראו האמצעי 'היכל הקודש', אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו". יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"ב מ"ה [תקפב:] כתב: "כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כי הצדדים... יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם אשר יש לו רחקים". ובגבורות ה' פ"ע [שכא:] כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה אמנם] ושם הערה 93, גבורות ה' פמ"ו [קעה:], תפארת ישראל פ"ז [קיח.], נצח ישראל פכ"ז [תקסב.], נצח ישראל פנ"ט [תתקב:], נתיב הענוה פ"ז [ב, יז.], ח"א לנדרים לט. [ב, יד.], ח"א לנדה ל: [ד, קנח:], דרשת שבת תשובה [עט.], ועוד [הובא למעלה פ"ה הערה 1609, ולהלן הערה 2039].

<> אמרו חכמים [שבת לג.] "בעון ענוי הדין ועיוות הדין וקלקול הדין וביטול תורה... בני אדם אוכלין ואינן שבעין, ואוכלין לחמם במשקל". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצא.] כתב: "וכאשר יש כאן עוות הדין וביטול תורה, אין כאן שביעה כלל, ואוכלים לחמם במשקל, דהיינו במדה ובשעור. וכל זה כאשר הם פורשים מן הדין ומן התורה, שהיא שכלית, שאין שייך בהם מדה ושעור, אבל הגשמי הוא בעל שעור בודאי. ולכך אמר שאוכלים לחמם במשקל, כל זה בשביל שפירשו מן השכל, שהוא המשפט והתורה".

<> כפי שכתב למעלה פ"ד מי"א [רכד.], וז"ל: "הגורם החטא הוא החומר, ואם לא היה החומר, היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "על ידי הגוף בא החטא, שאם אין הגוף, היה האדם כמו מלאך". ובנתיב התשובה פ"א [לפני ציון 125] כתב: "כל חטא בשביל שנמשך אחר הגשמי". ושם בפ"ד [לאחר ציון 30] כתב: "כי מצד הגוף החמרי הוא החטא... אבל מצד הנשמה, אין מצד הנשמה החטא". ובגו"א בראשית פ"א אות לג [כב:] כתב: "דבר החומרי הוא סבה לחטא". ובח"א ליבמות קה. [א, קמו.] כתב: "כי החטא והעון הוא מצד החומר". ובח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.] כתב: "כי החטא הוא באדם מצד החומר". ושם בדף קו. [ג, רמז:] כתב: "כי האדם בעצמו מוכן הוא לחטוא, שהרי הוא אדם בעל גוף, אשר היה מוכן לחטא". ובתפארת ישראל פ"ד [פ:] כתב: "וידוע כי החטא הוא מצד החומר לא מצד הצורה". ושם פ"ע [תתשא:] כתב: "כשהוא עוסק בתורה, דבר זה הוא הסתלקות הגוף, ואז אין נמצא החטא שהוא מצד החומר... כי מצד הגוף הגשמי החטא נמצא". ובבאר הגולה הבאר הראשון [ק:] כתב: "והחטא שהאדם חוטא הוא בא לאדם מצד החומר בלבד, כי מצד הצורה אין חטא כלל, ואלמלא לא היה החומר היה האדם קדוש וטהור מן החטא, רק כי ההעדר דבק בחומר. ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהיא חמרית בערך האיש, שהוא נחשב כמו צורה". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמז:] כתב: "כי החטא הוא מן החומר, כאשר התבאר פעמים הרבה". אמנם עיין בגו"א בראשית פ"ו אות יא שביאר שיש בזה מחלוקת בב"ר [כז, ד], וכי מאן דאמר אחד סובר "כי החטא בא גם כן מהנשמה... ויש שסובר... שלעולם אין חטא בא לאדם כי אם על ידי הגוף". ובנתיב התשובה פ"ד [ד"ה ולמאן דאמר] כתב: "כי מצד הגוף החמרי הוא החטא... אין מצד הנשמה החטא" [הובא למעלה פ"ד הערה 986].

<> בנתיב התשובה ר"פ ז, וז"ל: "אמר רבא [ר"ה יז.], כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו, שנאמר [מיכה ז, יח] 'נושא עון ועובר על פשע', למי נושא עון, למי שעובר על פשע... 'מי אל כמוך נושא עון לשארית נחלתו וגו'' [שם]... 'לשארית נחלתו' ולא לכל נחלתו, למי שמשים עצמו כשיריים. פירוש, כי המשים עצמו שפל ופחות, הקב"ה עובר על פשעיו. כי בעבור שהוא משים עצמו כאילו לא היה כלל, ובשביל כך הוא אדם פשוט לגמרי, ובודאי מצד הפשיטות אין כאן חטא. ולפיכך נקראים החטאים 'אדום', כדכתיב [ישעיה א, יח] 'אם יאדימו כתולע'. והמצות נקראים בשביל כך 'לובן'. וזה כי האדום אינו פשוט, ואדרבא החטא 'כתם' נקרא. אבל הלובן הוא אינו מראה כלל, ומפני שאינו מראה, הוא פשיטות גמור [ראה להלן הערה 1661]. ולפיכך אמר שאם משים עצמו כשיריים, דבר זה הוא פשיטות גמור, ומפני כך השם יתברך מוחל לו החטאים, כי הוא מסולק מן החטא, עד שהוא פשוט לגמרי... וכן טעם מה שאמר 'כל המעביר על מדותיו מעבירין על פשעיו', כי גם זה מורה על מדת הפשיטות, ולכך עובר על מדותיו, ואינו מעמיד על מדותיו, מפני הפשיטות שיש בו, לכך מעבירין פשעיו. אבל מי שאינו עובר על מדותיו, הרי אין בו מדת הפשיטות, לכך חטאו גם כן בלתי הסרה". ובח"א לר"ה יז. [א, קטו.] הרחיב בזה, וז"ל: "שאין דביקים בו העונות כמו שהם דביקים במי שאינו מעביר על מדותיו, שאז מתחקים בו [מלשון חקיקה] כל עניניו, ומפני שמתחקים בו עניניו, אינו עובר על מדותיו, לכך אין מעבירין על מדותיו ג"כ. אבל מי שהוא עובר על מדותיו, כיון שאין מתחקה ואין דבק לגמרי מה שנעשה, כך אין מתחקה ואין דבק בו חטאיו, כי גם זה מורה על מדת הפשיטות, ולכך עובר על מדותיו. ולכך העובר על מדותיו, ולא נקבע בו מה שעשה לו חבירו, אינו נקבע בו גם כן פשעיו, מפני מדת הפשיטות שבו, ומעבירין פשעיו מפני שהוא קל ההסרה. אבל מי שאינו עובר על מדותיו, ונקבע בו, והם קבועים בעצם בו, ואינו קל הסרה, הרי אין בו מדת הפשיטות, וכן חטאיו גם כן בלתי קלים הסרה, והם עצמים לו".

<> לשונו בתפארת ישראל פכ"ז [תיג.]: "כי יום השבת הוא קדוש ונבדל מן הגשמי, במה שאין בו מלאכה... ולפיכך ראוי שתנתן בו התורה [שבת פו:], שהיא שכל גמור מופשט מן הגשמי", וכן נתבאר למעלה הערה 63.

<> בנוסף לכך שנעשה צנוע וארך רוח. וראה הערה הבאה.

<> רומז כדרכו לדברי סוד ופנימיות. וכהמשך לביאורו למעלה שבעל תורה נעשה ארך רוח, כך גם כאן כוונתו למדריגת התורה העליונה, שספירת כתר מופקעת מכל התייחסות לגשמי. וכן להלן משנה ו [לאחר ציון 540] כתב: "כי המעלה האלקית שיש אל מי שעוסק בתורה היא יותר מכתר מלכים. כי כתר מלכים מצטרף אל האדם הגשמי. ואף כי יש במלכות קדושה אלקית, הקדושה הזאת יש לה צירוף אל הגוף. אבל הכתר של תורה, דהיינו המעלה הנבדלת מן הגשמי שיש אל בעל תורה, היא נבדלת לגמרי מן הגשמי. ודבר זה מורה הכתוב, כי אצל זר המזבח הוא מרמז על כתר כהונה כתיב [שמות ל, ד] 'ועשית לו'. וכן אצל השלחן כתיב [שמות כה, כד] 'ועשית לו'. אבל בארון כתיב [שם פסוק יא] 'עליו'. שדבר זה רמז כי הכתר של תורה היא נבדלת לגמרי מן האדם הגשמי, שהוא נושא כתר זה".

<> ועל כך נאמר בתחילת משנתנו "כל העולם כדאי הוא לו", וכמבואר בארוכה למעלה בתחילת המשנה, וראה הערות 44, 45. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] כתב: "מי שאמר בשביל התורה נברא העולם [ב"ר א, ד], דעתו כי התורה היא יותר עליון על כל הנמצאים, ובודאי בשביל הדבר שהוא יותר גדול ויותר עליון במעלה נבראו שאר הדברים. ולכך אמר בשביל התורה נברא העולם, לפי שהוא יותר עליון על הכל... כי התורה נקראת 'טוב'... ולכך אמר כי בשביל התורה, שהיא טוב גמור, ואין למעלה מזה, נברא העולם. ולכך בכל מעשה בראשית בכל יום ויום כתיב 'וירא כי טוב', וזה כי אם לא היה טוב, אין ראוי לו הבריאה... ולכך סבר בשביל התורה נברא העולם, שהתורה הוא הטוב הגמור על הכל" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 327].

<> צרף לכאן את דברי רש"י, שהנה אמרו חכמים [פסחים סח:] "רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא, אמר, אי לא האי יומא דקא גרים, כמה יוסף איכא בשוקא", ופירש רש"י "אי לאו האי יומא - שלמדתי תורה &**ונתרוממתי**^, הרי אנשים הרבה בשוק ששמן יוסף, ומה ביני לבינם".

<> פירוש - כל המעלות שהוזכרו במשנתנו תלויות בלימוד תורה לשמה, כי כל המעלות האלו נובעות מכך שמעלותיה של תורה חלות על הלומד תורה לשמה. וראה למעלה הערות 36, 252, ולהלן הערות 391, 1375, 1971.

%[פ"ו מ"ג]

<> יקשה על המשנה חמש קושיות.

<> "למה" - לשם מה, לאיזו תועלת.

<> יש להעיר, שבהרבה מקומות אמרו חכמים שבת קול יוצאת [ברכות ג., יב:, יז:, סא:, שבת יד:, לג:, ר"ה כא:, סוטה ב., כא., ועוד], ובהרבה מקומות בספריו הביא מאמרים אלו העוסקים בבת קול [גו"א בראשית פל"ח אות כב, דברים פ"כ אות י, שם פכ"ו אות ל, למעלה פ"א מי"ח (תלח:), פ"ה מט"ז (שפח.), ועוד], ומעולם לא הקשה "מנין לו זה שבת קול יוצאת", ומה ראה להקשות כן כאן. ויל"ע בזה.

<> קשה, כי מצאנו כמה פעמים שבת קול היתה נשמעת לבני אדם, וכגון, מה שאמרו חכמים [ב"ב עד.] "שמעתי בת קול שאומרת אוי לי שנשבעתי, ועכשיו שנשבעתי מי מפר לי". וכן אמרו [סוטה לג.] "מעשה בשמעון הצדיק ששמע בת קול מבית קדש הקדשים, שהוא אומר בטילת וכו'". וכן אמרו [שבת לג:] "יצתה בת קול ואמרה להם [לרבי שמעון ובנו], להחריב עולמי יצאתם, חיזרו למערתכם, הדור אזול". וכן אמרו [ברכות ג.] "אמר רבי יוסי, פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל... שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת, אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי, ושרפתי את היכלי, והגליתים לבין האומות". ובנצח ישראל פכ"ב [תנח:] כתב: "אין ספק כי החסידים, כמו רבי יוסי, היו משמשים בבת קול משמתו נביאים אחרונים. וכל שכן כאשר היה המקום מיוחד לדבר זה, שהיתה חורבה אחת, והיא מחורבת ירושלים, שהחורבה מצד עצמה במה שהיא נבדלת מן בני אדם, נגלים לשם דברים עליונים, ומוכן המקום להיות נשמע לשם בת קול, ואליהו זכור לטוב נגלה שם, כמו שמוכן להיות נגלה שם בת קול". וכן אמרו [יומא ט:] "משמתו נביאים אחרונים... נסתלקה רוח הקודש מישראל, ועדיין היו משתמשין בבת קול". וכן אמרו [מגילה לב.] שמשתמשין בבת קול. ובח"א לב"מ נט: [ג, כח.] כתב: "כי בת קול הוא קרוב אל האדם, ולא נחשב כמו הנבואה, שהיא באה לנביא בלבד, אבל בת קול באה אל כל בני אדם". ומדוע כאן מבאר ש"דוחק לומר ששמע בת קול זה". ואולי יש לומר כי הואיל וכאן נאמר שבת קול יוצאת "בכל יום ויום", לכך זהו דוחק לומר ששמע בת קול בכל יום ויום. ואע"פ שלא הדגיש כן בשאלתו, מ"מ זה נרמז בלשונו שכתב "ודוחק לומר ששמע בת קול &**זה**^", והיה יכול להשמיט תיבת "זה", אלא שכוונתו לבת קול המוזכרת במשנה, שיוצאת בכל יום ויום [שמעתי מידידי הרה"ג ר' אשר חיים לוין שליט"א]. אמנם אמרו על רבי יוסי שאליהו ז"ל היה רגיל לבוא אליו בכל יום [סנהדרין קיג:], ובת קול שוה לגלוי אליהו [כמו שאמר בנצח ישראל שם], ולפי זה עדיין קשה משם [ראה להלן הערה 1760].

<> שזהו שֵם יותר מצוי. ועוד שאלו חכמים [שבת פט:] "'הר סיני' שמו, ולמה נקרא 'הר חורב'", הרי ששם העצם הוא הר סיני. ובגבורות ה' פכ"ג [צח.] כתב על כך: "בארו זה כי להר סיני שני שמות בלבד, האחד שם העצמי ["סיני"], והשני מה שנתחייב מן העצם ["חורב"], כי אין עצם שלא נתחייב ממנו דבר. ולפיכך נקרא לו שני שמות; האחד מורה על עצמותו, והשני מה שמתחייב ממנו". וכן הקשה האברבנאל.

<> פירוש - הראיה מהפסוק "והמכתב מכתב אלקים" אינה נראית כקשורה כלל לנושא של "כל מי שאינו עוסק בתורה נקרא 'נזוף'", כי לא הוזכר שום גנאי בפסוק זה. מה שאין כן בראיה הקודמת ["נזם זהב באף חזיר אשה יפה וסרת טעם"], הרי הוזכר בפסוק גנאי, ורק לא מובן מכך שנקרא "נזוף". לכך הראיה האחרונה היא יותר מרוחקת מהנושא מאשר הראיה הראשונה, לכך הקדים לשאלתו זו לכתוב "&**ומכל שכן**^ הראיות שהביא אחר כך". ומה שנקט בלשון רבים ["הראיות שהביא אחר כך... מה ענין ראיות אלו"], אע"פ שמביא כאן רק ראיה אחת ["והמכתב מכתב אלקים הוא חרות על הלוחות"], דאולי מתכוון להקשות גם מהראיה השלישית שהובאה כאן [להוכיח שהעוסק בתורה מתעלה ממה שנאמר "וממתנה נחליאל ומנחליאל במות"], כי אנו עסוקין כאן ב"עלבונה של תורה", ומה שייך לכאן הנושא ש"כל מי שעוסק בתורה הרי זה מתעלה". @**ונמצא ששאל**^ כאן חמש שאלות; (א) מה התועלת בבת קול, הרי אין שומעים אותה [התשובה היא מציון 321 ואילך]. (ב) מנין לתנא שהבת קול יוצאת [התשובה היא מציון 326 ואילך]. (ג) למה כאן ההר נקרא "חורב" ולא "סיני" [התשובה היא מציון 313 ואילך]. (ד) מה הראיה מהפסוק "נזם זהב באף חזיר" לכך שנקרא "נזוף" [התשובה היא מציון 332 ואילך]. (ה) מהי השייכות של הפסוק "חרות על הלוחות" לכך שנקרא "נזוף" [התשובה היא מציון 360 ואילך].

<> כי עד מתן תורה העולם היה נחשב ל"תוהו" [ע"ז ט.], והבנין הוא הפך לתוהו, וכפי שכתב בח"א שבת ל. [א, יב.] "כי חבור האדם [באשתו] הוא בנין העולם, כי [ישעיה מה, יח] 'לא תוהו בראה אלא לשבת יצרה'". ואמרו חכמים [שבת קיד.] "מאי בנאין, אמר רבי יוחנן אלו תלמידי חכמים, שעוסקין בבנינו של עולם כל ימיהן". ובספר עבודת הקודש ח"ג פל"ז כתב: "והענין כי לפי שתלמידי חכמים האמיתיים עוסקים בתורה, שהוא בנין העולם, ולזה נקראים 'בנאים', כדאיתא פרק אלו קשרים". ולמעלה פ"א מ"ב [קעח.] כתב: "על ידי התורה אין האדם בעצמו בריאה של תוהו, אבל הוא בריאה חשובה".

<> שהוא להיפך מחורבן, וכמו שכתב רש"י [בראשית טז, ב] "אולי אבנה ממנה - לימד על מי שאין לו בנים שאינו בנוי אלא הרוס".

<> רומז לדברי חכמים [שבת פט:] "אמר רבי אבהו, 'הר סיני' שמו, ולמה נקרא 'הר חורב', שירדה חורבה לעכו"ם עליו". וראה הערה הבאה והערה 318.

<> כמבואר במשנה הקודמת, שהלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה, וכפי שיביא בסמוך. ויש לדייק בלשונו, שכתב "ההר הזה הוא שמביא חורבן על בני אדם שמרחיקים את התורה... מי שמקרב עצמו לתורה קונה שלימות ובנין". הרי החורבן חל "על בני אדם שמרחיקים &**את התורה**^", ואילו קנין השלימות חל על "מי שמקרב &**עצמו**^ לתורה", ולא על "מי שמקריב את התורה". ומדוע החורבן עוסק בהרחקת התורה מן האדם, ואילו הבנין עוסק בהקרבת האדם אל התורה, ולא בהקרבת התורה אל האדם. ועוד, שלמעלה פ"א מי"ב [שנ.] כתב: "ומאן דלא יליף, פירוש שאינו לומד כלל, חייב בדין קטלא, כי מרחיק עצמו מן התורה, ואדם כזה מתנגד אל התורה, ומביא אליו המיתה, לפי שמרחיק עצמו ממנה". הרי שכתב גם לגבי הרחקה ש"מרחיק &**עצמו**^ מן התורה", ואילו כאן נמנע מלומר כן, אלא כתב "שמרחיקים את התורה". ואולי יש לומר, שכאן אנו עוסקים ב"עלבונה של תורה", ועלבון זה נאמר במיוחד ובמסוים במי שאינו רואה את עצמו מחוייב ומשועבד לתורה כלל, וכאילו התורה אינה נוגעת לו. ודייק לה, שהגמרא [שבת פט:] ביארה שהחורבן הנובע מהר חורב חל על האומות מכחישי ה' [הובא בהערה הקודמת], שהן בעטו בתורה וסירבו לקבלה [ע"ז ב:]. ועל אופן הרחקה כזה כתב כאן "בני אדם שמרחיקים את התורה", שאותם בני אדם מרחיקים את התורה מעצמם, ומונעים ממנה מלהכנס אל מחיצתם. אך מי שיודע שהוא משועבד לתורה, וברי לו שהוא מושבע ועומד מהר סיני בכל מצוותיה וחיוביה, ורק שאינו עומד בחיובו ושיעבודו, אזי אין הוא מרחיק את התורה מעצמו, אלא הוא מרחיק את עצמו מהתורה, שבורח משיעבודו המוטל עליו זה מכבר, ומשתמט מחיובו. כללו של דבר, הברייתא שלפנינו עוסקת במי שמרחיק את התורה מעצמו, ולא במי שמרחיק את עצמו מהתורה. ויש לצרף לזה ששמעתי שמרן הגר"ח קרייסווירטה זצוק"ל [גאב"ד דק"ק אנטוורערפן] היה מורה לאנשי קהלתו שבשעה שספר התורה היה נישא בידיו של החזן, יש להגביה את הילדים הקטנים לגובה הס"ת [כדי שיוכלו לנשקו], ולא שהחזן יוריד את הס"ת לגובהם של הילדים הקטנים. ודו"ק.

<> אודות שרצון עומד כנגד כעס, ראה למעלה הערה 277. ואודות שהחורבן הנובע מ"הר חורב" מורה על שנאה, כן נתבאר בגמרא [שבת פט: (למ"ד הקודם)], שאמרו "'הר סיני', שירדה שנאה לעכו"ם עליו". וראה להלן הערה 331.

<> נראה לבאר זאת, שהשנאה חזקה יותר מהאהבה, ולכך יש היכר ורושם לשנאה, לעומת האהבה. וכן ביארו תוספות יבמות צד. ד"ה כי, שכתבו: "גדולה שנאת השונאות מאהבת האוהבות" [הראני לזה בני החתן המופלג ר' חנוך דב שיחיה]. ונאמר [ש"ב יג, טו] "וישנאה אמנון שנאה גדולה מאד כי גדולה השנאה אשר שנאה מאהבה אשר אהבה". וכן נראה מספר תהלים, שנאמרו בו הרבה מזמורים העוסקים בשונאיו של דוד [פרקים ד, ה, נא, נב, נג, ועוד], ולא נאמרו בו מזמורים העוסקים באוהביו. ואמרו חכמים [סנהדרין כז:] "האוהב והשונא; אוהב, זה שושבינו ["בימי חופתו" (רש"י שם)]. שונא, כל שלא דבר עמו שלשה ימים באיבה". ומדוע לא אמרו שאוהב הוא מי ש"דבר עמו שלשה ימים באהבה", כפי שההפך מורה על השונא. אלא שהעדר דיבור עושה רושם, ואילו המצאות דיבור אינה עושה רושם, ורק אם יהיה שושבינו יש בכך לעשות רושם של אהבה. וצרף לכאן מאמרם [זבחים קב.] "כל חרון אף שבתורה נאמר בו רושם". וכן אמרו [סנהדרין קב:] "היינו דאמרי אינשי, דפרע קיניה מחריב ביתיה", ופירש רש"י שם "הפורע נוקם חמתו וקנאתו, מחריב ביתיה, כרוח של נבות שנקם כעסו מאחאב, ויצא ממחיצתו של הקב"ה". הרי ששנאה מעבירה את האדם על דעתו ועל דעת קונו, עד כדי כך שהשונא מוכן להחריב אף את ביתו, ולוּ רק כדי שיוכל לנקום את איבתו משנוא נפשו, בבחינת [שופטים טז, ל] "תמות נפשי עם פלישתים". ועל הפסוק [שיה"ש ח, ו] "כי עזה כמות אהבה קשה כשאול קנאה", אמרו בשיהש"ר [שם] "'כי עזה כמות אהבה', אהבה שאוהב האיש לאשתו, שנאמר [קהלת ט, ט] 'ראה חיים עם אשה אשר אהבת'. 'קשה כשאול קנאה', קנאה שמקנא לה ואומר לה אל תדברי עם איש פלוני, והלכה ודברה עמו, מיד [במדבר ה, יד] 'ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו'". הרי שהכעס והשנאה של איש המקנא באשתו מבטלים את האהבה שהיתה קיימת ביניהם קודם לכן. ובשו"ת מהרש"ל סימן לג [סד"ה הדרך הרביעי] פסק ששונא גמור [שהיה יכול להורגו] פסול להעיד, ולא מצינו שאוהב גמור פסול להעיד. ובספר "על התשובה" [עמוד 184] כתב: "האוהב הוא הרבה יותר איטי מן השונא. מה לא יעשה שונא כדי להזיק לשונאו. גשם ברד ושלג לא יעכבוהו מללכת להתוועדות נגד שונאו. ואילו הידיד שנקרא לפגישה לטובת ידידו, ימצא לרוב תירוץ להשאר בבית, ויטען כי קר לו או חם לו. זה טבעה של אהבה, שאינה כה תוקפנית כשנאה. שנאה חזקה מאהבה". @**אך טעמא בעי**^, מדוע מרובה כחה של שנאה מכחה של אהבה. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, כי יש בנפש האדם שתי מדריגות, זו למעלה מזו; הנפש החיונית, והנפש השכלית [ראה למעלה פ"ב מ"ח (תרנא:)]. השנאה באה מהנפש הנמוכה יותר [החיונית], ועל כך נאמר [דברים יט, ו] "כי יחם לבבו", וכמבואר בגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפה.], ולמעלה פ"ב מ"ה [תקצא.]. ובח"א לשבת לא: [א, יט.] כתב: "יש לאדם... כח החיוני, וממנו ג"כ כוחות ידועים, כמו הנקימה והנטירה... ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב". ואילו האהבה, באה מהנפש העליונה יותר ["ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך וגו'" (דברים ו, ה)], שהיא נקיה ומרוממת יותר מהנפש החיונית. והתנועה באה מהנפש החיונית, וכמו שכתב בח"א לר"ה טז. [א, קא.], וז"ל: "כי נפש בפרט הוא החום... ונפש כל אדם הוא בלב, שהוא חום טבעי, אשר הוא בלב, אשר מזה החום בא התנועה וכל שאר הכחות, והוא ידוע". לכך בידי השנאה נמצאים יותר כלי פעולה מאשר לאהבה. ודפח"ח.

<> בגבורות ה' פכ"ג [צח.] סלל לו דרך אחרת בביאור שההר נקרא ע"ש החורבן, ולא ע"ש הטובה ובנין, וז"ל: "בפרק רבי עקיבא [שבת פט:] אמרו... 'הר סיני' שמו, ולמה נקרא שמו 'הר חורב', שירדה חורבה לאומות העולם עליו... וכאן המתחייב הוא חורבן האומות. לא הטובה שהגיע לנו, כי לא בא לנו הטובה על ההר, רק כאשר יקיימו ישראל התורה, וזה לא היה על ההר. אבל לאומות העולם, מיד שלא רצו לקבל התורה היה זה חורבן לעכו"ם, כי בהתחדש המעלה הזאת, היא נתינת התורה לישראל, קבלו האומות גזר דין שלהם" [הובא למעלה פ"א הערה 350].

<> איתא בגמרא [שבת קיט:] "אמר רבי אבהו, לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביטלו קריאת שמע שחרית וערבית", ובח"א שם [א, סה:] כתב: "כאשר בטלו בה ק"ש שחרית וערבית, והיו בטלים לגמרי מן התורה, ואפילו ק"ש לא היו קוראים, וזה בטול תורה לגמרי. ואילו היו קוראים ק"ש שחרית וערבית, היה להם תורה, שק"ש תורה הוא, שכך אמרו [מנחות צט:] אפילו לא עסק בתורה רק היה קורא ק"ש שחרית וערבית מקיים [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'. ומפני שלא קראו ק"ש שחרית וערבית, לא היה בהם תורה, ונקרא זה חורבן התורה, ומפני שבטלו בה התורה גרמו להחרב". וכן חזר וכתב שם בהמשך [א, סז.]. נמצא שמבאר שחורבן ירושלים הוא מתחייב מ"הר חורב", שההרחקה מן התורה הביאה לחורבן ירושלים. ויש בזה הטעמה מיוחדת; המאן דאמר של מאמר זה הוא רבי אבהו, והוא המאן דאמר שקבע [שבת פט:] "הר סיני שמו, ולמה נקרא 'הר חורב', שירדה חורבה לעכו"ם עליו", והם הם הדברים. וכן אמרו חכמים [שבת קכט:] שבערב חג השבועות "נפק זיקא, ושמה 'טבוח', דאי לא קבלו ישראל תורה, הוה טבח לבשרייהו ולדמייהו". ובח"א שם [א, סט:] ביאר זאת מחמת החובן הנובע מהעדר תורה.

<> לשון הגמרא שם "בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת, כל העולם כולו נזונין בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת".

<> רש"י [במדבר יב, א] "ותדבר - אין דבור בכל מקום אלא לשון קשה, וכן הוא אומר [בראשית מב, ל] 'דבר האיש אדוני הארץ אתנו קשות'. ואין אמירה בכל מקום אלא לשון תחנונים, וכן הוא אומר [בראשית יט, ז] 'ויאמר אל נא אחי תרעו'". ובגו"א שם אות א כתב: "אין דבור אלא קשה. פירוש, מפני כי הדבור הוא המורה על חתוך הדבור היוצא מן האדם, לאפוקי האמירה, היא מורה על מכוון הענין. והדבור מן האדם הוא לשון קשה, לפי שהוא מחתך האותיות ממנו בכח". וזהו יסוד נפוץ בספר גור אריה. וכגון, בבראשית פכ"א אות ב כתב: "אצל הלידה [אמר] לשון 'דבור' [רש"י בראשית כא, א], הדבור הוא קשה, והלידה במדה זאת". ובשמות פי"ט אות ו כתב: "כל דבור יש בו שני ענינים; האחד, הוא חתוך הקול והאותיות, והוא נקרא 'דבור', וזהו קשה. והשני, הוא הענין הנאמר באותו דבור מן חבור האותיות והתיבות, והוא נקרא 'אמירה', והוא רך... הדבור קשה, לפי שחתוך האותיות והוצאת הדבור בעצמו הוא בכח וקושי, וזה לא שייך באמירה. ולפיכך בכל מקום שנאמר לשון 'ויאמר' הכונה שאמר לו ענין הנאמר". וכן כתב שם ויקרא פ"א אות יד, שם פ"י אותיות יח, כ, שם פט"ז הערה 5, שם פכ"א ריש אות א, שם דברים פ"א אות כג, שם פ"ב אות יב [הובא למעלה פ"ה הערה 18]. וצרף לכאן דבריו בנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 114], שכתב: "כי הנבואה היא במדת הדין". והטעם כנ"ל, כי נבואה היא דיבור, מלשון [ישעיה נז, יט] "ניב שפתיים", וכמו שפירש רש"י [שמות ז, א] "יהיה נביאך - כל לשון נבואה אדם המכריז ומשמיע לעם דברי תוכחות, והוא מגזרת 'ניב שפתים'". ובגו"א שם אות א כתב: "כי הונח שם 'נביא' אל המדבר דברי השם דוקא, ולא למדבר דברים אחרים. מפני כי דברי השם יתברך צריכים מדבר ומשמיע אותם לבני אדם, כי הם דברים בלתי נודעים לבני אדם. ואף על גב שתמצא כאן [שמות ז, א] 'ואהרן אחיך יהיה נביאך' לא על משמיע דבר ה', רק משמיע דברי משה, זה בהשאלה מן נביא ה', אבל עיקר 'נביא' הונח ראשונה אל משמיע דבר ה' דוקא" [ראה להלן הערה 632]. @**אך קשה**^, כי בח"א לסנהדרין יא. [ג, קלה:] ביאר את ההבדל בין "קול", ל"בת קול", ומדוע הלשון הוא "בת קול" ולא "בן קול", וז"ל: "יצא בת קול. ולא אמר 'יצא קול מן השמים', שזה אינו דומה למה שנאמר בכל מקום 'קול ה'', כי דבר זה פירושו כי נולד מן השמים דבר זה, &**ואין כאן לא דבור ואמירה**^, שכל אמירה ודבור הוא שמדבר לאחר לנוכח, אבל כאן נולד ונגזר מן השמים דבר זה. ולכך נקרא 'בת קול', כלומר תולדה זה שנולד ונגזר מן השמים כך. ולא נקרא 'בן קול', כי הבת מיוחסת יותר לתולדה מן הבן, כי אע"ג שהבן נולד, מתיחס בעצמו לפועל. אבל הבת מתיחסת בעצמו ג"כ לתולדה, אשר אחד מוליד אותה, כי כל נקיבה אינה פועלת, עד שהבת היא תולדה לגמרי. ורצה לומר שנולד ובא קול מן השמים, דבר זה נקרא בת קול" [חלקו הובא למעלה פ"ג הערה 361. וראה להלן הערות 1022, 1373]. הרי שכתב שבבת קול "אין כאן לא דבור ואמירה", ואילו כאן כתב שהבת קול היא במדת הדין משום ש"כל לשון דבור הוא לשון קשה". ויל"ע בזה.

<> לשונו בתפארת ישראל ס"פ כו: "שמו העצמי 'סיני', ונקרא 'חורב' על שם כי משם ירדה חורבן לאומות מכחישי ה'... כי יותר ראוי שנקרא על שם חורבן אומות מכחישי ה', כי זה ענין המדבר שהוא חורבן, ולכך נמשך ממנו חורבן. ומפני כי קודם מתן תורה היו האומות עיקר המציאות בעולם, וכאשר היה מתן תורה היו חרבים כל האומות שהיו, כאילו חרב כל העולם, ולפיכך נקרא 'חורב'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכט:] ביאר שכאשר ניתנה התורה לישראל נחרבו אומות העולם, שהן הופקעו מעיקריות העולם, וכלשונו שם: "אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פט:], אמר רבי אבהו, הר חורב שמו, שממנו ירד חורבן לאומות העולם. וביאור זה, כי כאשר בחר בישראל, שוב נחרבו שאר אומות, שנאמר [ירמיה נ, יב] 'אחרית גוים מדבר ציה וגו'', שאינם נחשבים לדבר. וזה תמצא מבואר, כי קודם שעמדו ישראל, היו נביאים באומות, כמו בלעם, אליפז, וצופר הנעמתי, וכיוצא בהם [ב"ב טז:]. וכאשר עמדו ישראל, לא היו נביאים באומות, והדברים האלו מבוארים. וזה נקרא שנחרבו האומות". וקודם לכן בבאר השני [רכ:] כתב: "האומות, כאשר נתנה התורה לישראל... הם חמריים". @**ובגו"א בראשית**^ פ"ד אות כז דן שם בפטור של האומות מפריה ורביה [סנהדרין נט:, ותוד"ה והא], וכתב [ד"ה והקשה] בזה"ל: "היה נראה דתלמודא דריש [שבני נח אינם מצוים בפו"ר] מדכתיב גבי פריה ורביה [ישעיה מה, יח] 'לא תוהו בראה לשבת יצרה', וזה לא יתכן בבני נח, שנאמר עליהם [ישעיה מ, יז] 'כל הגוים כאין נגדו אפס ותוהו נחשבו לו'. ומכל מקום קודם מתן תורה בודאי נצטוו בני נח על פריה ורביה, כדכתיב 'פרו ורבו' שני פעמים [בראשית ט, פסוקים א, ז], חדא למצוה וחד לברכה [רש"י שם פסוק ז]". סתם הגו"א שם ולא פירש מדוע אכן קודם מתן תורה נצטוו האומות על פריה ורביה, כאשר ביאר שהאומות אינן שייכות למצוה זו מפאת היותן "תוהו" בעצם. אמנם לפי דבריו כאן הענין מחוור היטב, שגדר ה"תוהו" של האומות חל עליהן רק ממתן תורה ואילך, אך קודם לכך אין הן בגדר "תוהו", ושפיר נצטוו על מצות פריה ורביה. @**דוגמה נוספת;**^ אמרו חכמים [זבחים קטז.] "כשניתנה תורה לישראל היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו, וכל [מלכי] עובדי כוכבים אחזתן רעדה בהיכליהן... נתקבצו כולם אצל בלעם הרשע ואמרו לו, מה קול ההמון אשר שמענו, שמא מבול בא לעולם... מבול של מים... מבול של אש... אמר להן כבר נשבע שאינו משחית כל בשר. ומה קול ההמון הזה ששמענו, אמר להם חמדה טובה יש לו בבית גנזיו שהיתה גנוזה אצלו תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם, וביקש ליתנה לבניו". ומדוע חשבו מלכי אומות העולם שמתן תורה הוא מבול. אלא הם הם הדברים. מתן תורה הוא חורבנם של האומות, ולכך תלו חורבן זה במבול של מים ואש. וענה להם בלעם, שאכן חורבנם הגיע, אך לא בדמות מבול הוא בא, אלא בדמות מתן תורה לישראל הוא בא [הובא למעלה פ"ג הערה 1585, ופ"ה הערה 321]. וראה להלן הערות 329, 359.

<> פירוש - אי אפשר לפרש את דברי הגמרא בברכות [יז:] שאמרו שם "הר חורב" כפי שניתן לפרש כאן [שכאשר איירי בחורבן הר סיני נקרא "הר חורב"], כי לא מדובר בגמרא בברכות בחורבן, וכפי שביאר למעלה.

<> קשה, שאמרו חכמים [חגיגה יד:] "מסובין היינו על הר סיני, ונתנה עלינו בת קול מן השמים", ולא אמרו שם "הר חורב".

<> ומה התועלת בבת קול זה, וכפי ששאל בשאלתו הראשונה על המשנה.

<> מגילה ג. "וכי מאחר דלא חזו, מאי טעמא איבעיתו, אף על גב דאינהו לא חזו, מזלייהו חזו", ופירש רש"י שם "שר של כל אדם למעלה". וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [פה:], וז"ל: "אין ספק כי מה שראתה האתון את המלאך [במדבר כב, לא], לא היתה נבואה, ולא היה שורה עליה רוח נבואה. אבל מצד הגלות הכח של המלאך בעולם הגשמי, היה מקבל האתון דבר זה. אף כי הוא בעל חי, סוף סוף הנפש המדמה היה מקבל הדמיון ההוא בהגלות כח הרוחנים בתחתונים, אף אם אינו רואה המקבל, מכל מקום הוא מרגיש בשנוי, ומקבל שנוי. וכמו שאמר הכתוב [דניאל י, ז] 'וראיתי אני דניאל לבדי את המראה והאנשים אשר אתי לא ראו אבל חרדה גדולה נפלה עליהם ויברחו בהחבא'. הרי שהמקבל מקבל ומרגיש שנוי". וכן כתב בגו"א בראשית פי"ח אות י, וז"ל: "אף על גב שגבי אברהם קראם 'אנשים' [בראשית יט, ב], וגבי לוט קראם 'מלאכים' [בראשית יט, א], אין פירוש שהיו נראים ללוט כדמות מלאכים, דאם כן לא היה אופה להם מצות [שם פסוק ג], אלא פירוש לפי שלוט לא היו שכיחים אצלו מלאכים, כשבאו המלאכים אצלו היה יראתם ופחדם עליו מוטל, אף על גב דאיהו לא ידע, מזליה ידע שהיו מלאכים, והיה ירא, וזהו שהיה נדמו אליו כמלאכים". וכן כתב שם פכ"ד אות טז [לגבי רבקה, שאליעזר עבד אברהם רמז באמצעות הנזמים שנתן לה לדברים עתידיים (רש"י בראשית כד, כב)]. ובח"א לשבת קיט. [א, ס:] כתב: "כי המזל מגיד לאדם מה שיגיע לו, וכמו שאמרו ז"ל 'אף על גב דאיהו לא ידע, מזליה ידע'... כי המזל ידע מה שיגיע לו" [הובא למעלה פ"ד הערה 1322]. וכן הוא בח"א לב"מ פו. [ג, מו.], ובח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה.]. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - המזל מורה ומדריך את האדם אל עבר התורה. דוגמה לדבר; בנתיב הצניעות פ"א [ב, קה:] כתב: "יש לך לדעת כי האדם אשר הוא מוכן לדבר שאינו טוב, הוא בעל דאגה מבקש תמיד רחמים. ומפני כי היתה לאה ראויה לעשו [ב"ב קכג.], היתה בעלת דאגה. ואף כי לאה לא ידעה דבר זה, מכל מקום מזל שלה ידע זה, ומזלה היה בוכה. ולכך היה עיני לאה גם כן רכות [בראשית כט, יז], והיתה מבקשת רחמים שיתן השם יתברך לה זיוג הגון. ולפיכך מצד הרחמים הגיע לאה אל זה, שנתן לה הבכורה". הרי שהמזל של לאה [המורה שתעלה בגורלו של עשו] הדריך וכיון אותה שתבקש רחמים מאת ה', ותנצל ממזלה. כך המזל המורה את החורבן המתחייב למי שאינו עוסק בתורה, ידריך ויכוון אותו שיתחיל לעסוק בתורה.

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "אמר רב חננאל בר פפא". ובתפארת ישראל פל"א [תסז.] הביא מאמר זה בשם "רב חסדא".

<> למלך [ראה רד"ק ספר השרשים, שורש נגד]. והמהרש"א שם בח"א כתב: "ד'נגיד' מלשון שררה וכתר מלכות הוא" [הובא למעלה פ"א הערה 1248].

<> "עסוקים בכל כחם, וטרודים לדעת סודה, כאדם המשתמש ביד ימינו שהיא עיקר" [רש"י שם].

<> לשונו למעלה פ"א מי"ג [שנ.]: "ומאן דלא יליף, פירוש שאינו לומד כלל, חייב בדין קטלא. כי מרחיק עצמו מן התורה, ואדם כזה מתנגד אל התורה, ומביא אליו המיתה, לפי שמרחיק עצמו ממנה. וכך אמרו בפרק רבי עקיבא, נמשלו דברי תורה לנגיד, דכתיב 'שמעו כי נגידים אדבר'. מה נגיד זה יש בידו להמית ולהחיות, אף דברי תורה יש בידם להמית ולהחיות. והנגיד ממית בכח המשפט, ולכך אמר [שם] 'קטלא חייב', רוצה לומר במשפט, מפני הרחקתו מן התורה". והנה כאן ולמעלה ביאר את המאמר "נמשלו דברי תורה לנגיד" שדברי תורה יש בידם להמית את המתרחק מן התורה. אך בתפארת ישראל פל"א [תסז.] ביאר שיש בידם להמית את המתקרב, אך אינו ראוי לקירוב. שהביא שם את המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא] שהאומות היו שומעות קול אלקים ומתו, וכתב: "רצה לומר בזה כי התורה היא מן השם יתברך, ומי שיש בו תורה יש בו דבקות עם השם יתברך, וכאשר הוא מתדבק עם השם יתברך אין ספק כי דבר זה הוא מביא החיים, וכמו שאמר אחר כך 'למיימינים בה סמא דחייא'. אבל מי שירצה להתקרב אל השם יתברך שלא כראוי, הרי המתדבק לדבר שהוא נבדל, ואין ראוי הדבוק אליו, הוא ממית אותו. ולפיכך מי שיש בו תורה, והתורה הוא הקירוב אל השם יתברך, ואם הקירוב הוא זר ואין ראוי להיות, הוא ממית אותו. ולכך התורה היא סמא דמותא למי שאין ראוי לו הקירוב. וזה שאמר כאן כי האומות היו שומעים קול אלהים, ומתו. כי איך יתחבר קול אלהים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חמריים. ודבוק הזה אין ראוי להם, ולכך מתו". [הובא למעלה פ"א הערה 1251, פ"ג הערה 2078, ולהלן הערה 1376]. @**אמנם**^ לשונו הזהב כאן מיישבת תמיהה זו, שכתב: "כך הם דברי תורה, לפי מעלתן ומדריגתן, &**אם אינו נוהג עמהם כאשר ראוי**^, יש עליו עונש ושפלות". הנה דייק לומר ש"אינו נוהג עמהם כאשר ראוי", וזה כולל את מי שראוי לתורה ומתרחק ממנה, וכן את מי שאינו ראוי לתורה ומתקרב אליה, כי אידי ואידי אינו נוהג עם התורה כאשר ראוי. וצרף לכאן את מאמרם [חגיגה ה:] "שלשה הקב"ה בוכה עליהן בכל יום; על שאפשר לעסוק בתורה, ואינו עוסק. ועל שאי אפשר לעסוק בתורה, ועוסק וכו'". ובנתיב התורה פ"ד [א, יח.] הביא מאמר זה, וכתב: "כי התורה שכלית קרובה אל השם יתברך... וכאשר יש בהם ההעדר, וכל העדר מביא בכיה. לכן מי שאין לו, ועם כל זה עוסק בתורה, הרי מה שאין לו, היה ראוי שיהיה כאן העדר התורה, ועם כל זה היא נמצאת... וכבר אמרנו כי כל העדר מביא בכיה. וכן הפך זה, כאשר יש לו ואינו עוסק בתורה, הרי יש כאן העדר התורה, כאשר היה ראוי שתהיה התורה במציאות, והעדר זה מביא הבכיה... שכל בכיה הוא על העדר". הרי שהעדר התורה הוא במי שיכול לעסוק בה, ואינו עוסק בה, וכן במי שאינו יכול לעסוק בה, ועוסק בה.

<> כמבואר למעלה פ"א מ"א "משה קבל תורה מסיני", וכתב שם [קטו:]: "היה הר סיני מיוחד שתבא ממנו התורה, כמו שבאה התורה ממשה אל יהושע. ובשביל זה יש לומר 'משה קבל תורה מסיני', שהיה סיני אמצעי לגמרי שעל ידו באה התורה למשה... הר סיני, שממנו ראוי שתבא התורה אליו... וסיני היה מיוחד לקבלת התורה", ושם בהמשך מבאר את זיקת משה אל הר סיני, שהר סיני נקרא "הר האלקים" [שמות ג, א], ומשה נקרא [דברים לג, א] "איש האלקים". ובתפארת ישראל פס"ד [תתרג.] כתב: "היה מיוחד הר סיני שיקבל משה שם חכמת התורה" [הובא למעלה פ"א הערה 88]. ולמעלה פ"ה מי"ט [תנב.] כתב: "רוח גבוהה מורה על החסרון שהוא שייך אל החמרי, וזה אמרם בפרק בני העיר [מגילה כט.] האי מאן דיהיר בעל מום, שנאמר [תהלים סח, יז] 'למה תרצדון הרים גבנונים', ואין 'גבנונים' אלא בעל מום, שנאמר [ויקרא כא, כ] 'או גבן או דק'. ופירוש זה, שכל ההרים הגבוהים, כמו תבור וכרמל, מפני גבהותם יותר מן הראוי, בעלי מומין הם אצל סיני, שלא היה גבוה כל כך. ומפני כך לא נתן עליהם התורה, כי הגבהות הגדול הוא מום וחסרון. וטעם דבר זה, שכשם שהחסרון הוא מום, כך כל יתור ותוספות כנטול דמי [חולין נח:]. ולכך התוספות מום וחסרון, כמו מי שהוא בעל חסרון ממש". וכן כתב להלן במשנה ז [לפני ציון 614].

<> אודות שאומות העולם מרוחקות מן התורה, כן ביאר בתפארת ישראל פ"א [לט.], שהביא שם את מאמרם שאומות העולם מיאנו לקבל התורה [ע"ז ב:], וכתב לבאר: "כי מצות התורה, שהם הפעולות האלקיות, מתיחסות אל ישראל, שלפי מעלת נפשם הם מוכנים אל הפעולות האלקיות, והם ביחוד להם. אבל עכו"ם, מצד חסרונם ופחיתותם, אינם ראויים לפעולות האלקיות, שהם המצות... ועצם נפשם ממאן לקבל הפעולות האלקיות" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 123]. ובגבורות ה' פע"ב [שכח.] כתב: "מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות, שאין להם דבר זה. כמו שיש למין האנושי מעלה יתירה, שיש להם השכל - על ידי הכנה שבהם - על שאר בעלי חיים, שאין להם השכל. ואם אתה אומר שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות, וקבלו את המעלות האלו האלהיים הנבואה והשכינה, אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הבעל חי שכל האנושי בלא הכנה מיוחדת. אבל דבר זה בודאי לא יתכן. וכמו כן לא יתכן שקבלו ישראל דברים אלו בלא הכנה מיוחדת בנפשם. וראיה שכל הדברים העליונים צריכים להכנה, דבפרק קמא דעבודה זרה [ב:] אמרינן [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו'... מאי בעי בשעיר, ומאי בעי בפארן. אמר רבי יוחנן, מלמד שהחזיר התורה על כל אומה ולשון ולא קבלוה, עד כאן. ולא מצאנו ששלח השם אליהם נביאים. אלא שראה בהכנתם אם יש להם הכנה לתורה, ולא מצא בם הכנה לתורה, וזהו מיאון שלהם. כי בודאי הבעל חי ממאן לקבל השכל, מצד שאין הכנה לו לזה. ולא נמצא הכנה באומות לתורה, כי אם בישראל, שיש להם הכנה". וכן בנצח ישראל פי"א [רפט.] כתב: "אם תאמר אפשר שתהיה התורה לאומה אחרת. דבר זה אל יעלה על דעת האדם, שהנמצאים בכלל יש לכל אחד ואחד סדר מיוחד אשר הוא סדרו מיוחד אליו, ואינו ראוי אותו סדר לאחר. כך סדר התורה והמצות, אי אפשר רק לעם ישראל, עד שהתורה היה סדרם המיוחד להם, ולא אפשר זה לעם אחר. כאשר תראה בחוש, עם שהם מודים בתורה, עד גבולה לא באו לקיים אותה. וכל זה מוכח כי אין התורה חלקם כלל. וכל זה בארו חכמים באמונתם במסכת עבודה זרה [ב:], ובכמה מקומות, על הכתוב [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וגו'', מלמד שהחזיר הקב"ה את התורה על כל האומות ולא רצו לקבלה רק ישראל... שאין מוכן לתורה הזאת רק ישראל בלבד. ואין ספק בדבר הזה, כי כל מעשי השם יתברך אשר ברא בעולמו, אי אפשר לומר שיהיה בהם חילוף ותמורה. ומכל שכן כי נתינת התורה שהוא על הכל, איך אפשר לומר שיהיה אפשר בזה חילוף לתת לעם אחר, דבר זה לא יתכן כלל" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 170].

<>מו"ק טז. "תנו רבנן, אין נידוי פחות משלשים יום, ואין נזיפה פחות משבעה ימים. ואף על פי שאין ראיה לדבר, זכר לדבר, שנאמר [במדבר יב, יד] 'ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים'". אמר רב חסדא, נידוי שלנו כנזיפה שלהן", הרי שהשוו בין נזיפה לנידוי, שהיא הרחקה מן הבריות [שמעתי מבה"ח ר' דוד בוכבינדר שיחיה]. ורש"י [במדבר יב, יד] כתב: "ואביה ירק ירק בפניה - ואם אביה הראה לה פנים זועפות, הלא תכלם שבעת ימים, קל וחומר לשכינה י"ד יום, אלא דיו לבא מן הדין להיות כנדון, לפיכך אף בנזיפתי תסגר שבעת ימים". ובשבת לא. אמרו "הוציאו בנזיפה". והאברבנאל כאן כתב: "כל מי שאינו עוסק בתורה נקרא 'נזוף', רוצה לומר מנודה לשמים ומרוחק ממחנה שכינה". ובנתיב התוכחה פ"ב [ב, קצג:] כתב: "זהו נקרא 'נזיפה', כאשר מבייש את פניו". וכל בושה היא התרחקות, וכפי שכתב בנתיב התשובה תחילת פ"ה, וז"ל: "כל בושה שהוא מתבייש מדבר, מרחיק עצמו ממנו". וראה להלן ציון 355.

<> כי כבר התבאר שהדבר הקרוב ביותר להקב"ה היא התורה [למעלה הערות 80], לכך המתרחק מן התורה, הוא מרוחק מן הקב"ה ביותר, כי מתרחק מהדבר שהוא הכי מקורב אל ה'. וכן מבואר להדיא בתפארת ישראל ס"פ כו [תא:], שכתב: "'מדבר סיני' שירדה שנאה לאומות מכחישי ה' [שבת פט:]. פירוש, כי ראוי היה המדבר לישראל, כי התורה היא המעלה העליונה, והיא הקרובה אל השם יתברך. ומי שמרחיק אוהבו וקרובו של אחד, מרחיק גם כן אותו שהוא קרוב לו. ולכך התורה, שהיא קרובו ואוהבו של השם יתברך, כאשר רחקו אותה עכו"ם [ע"ז ב:], נתרחקו מן השם יתברך רחוק גמור" [הובא למעלה פ"ג הערה 849].

<> לשון רבינו יונה שם: "כאשר לא יתיפה גוף החזיר בנזם זהב, כי כשהעיקר גרוע ופחות, לא יתעלה בטפלה". והמלבי"ם שם כתב: "נזם זהב באף חזיר - התכשיט אינו מעלה חן ויופי רק על מי שמוכן לקבל היופי מצד עצמו, אבל כשנותנים הנזם על אף חזיר, לא ייפה את פניו, כיון שכולו מלוכלך בצואה. ולא לבד שלא יעלה חן עליו, כי גם ילכלך את הנזם". ומעין זה כתב למעלה [פ"ד מט"ז] לגבי "הוי זנב לאריות, ואל תהי ראש לשועלים", וז"ל [שמג:]: "כי אם הוא זנב לאריות, מכל מקום שם 'ארי' נקרא על הכל ביחד, שאף על הזנב יש שם 'ארי'. 'ואל יהא ראש לשועלים', שאף על הראש שם 'שועל', ולפיכך יהא זנב לאריות, ואל יהא ראש לשועלים... אם נקרא 'ראש לשועלים', הפחיתות שנקרא עליו שם 'שועל' הוא דבר עיקר, ואינו בטל, ואילו שם החשיבות מה שהוא נקרא 'ראש', הוא בטל אצל שם 'שועל', שהוא עיקר, ואין החשיבות הזה כלום". ולאידך גיסא, למעלה פ"ה מכ"ב [תקלג.] כתב: "כי הכל הוא בתורה. ואף על גב שכאשר מתעסק בתורה אינו מבין הדברים ההם איך יוצא הכל מן התורה, סוף סוף הוא מתעסק בדבר שיש לו מעלה עליונה, דכולא ביה". הרי כאשר הנושא הוא חשוב, אזי אף הפרט שאינו חשוב נהיה חשוב. וכאשר הנושא אינו חשוב, אזי אף הפרט החשוב [נזם זהב, ראש] נהיה לא חשוב. ולהלן במשנה ח [לפני ציון 1142] כתב: "התכשיט מורה על מדריגה נבדלת". וראה להלן הערה 1488.

<> בסמוך יבאר ש"סרת טעם" הוא דבר שנבאש ומעלה צחנה.

<> לא ברור מה בא לומר במלים "אף על גב שאין הטעם נראה לאדם". ואולי שבא לחדד את הנקודה, שאע"פ שהיופי הזה לכשעצמו הוא מושלם ללא שום חסרון הנראה לעין, מ"מ הוא מאוס מחמת שהנושא הוא מאוס. לכך אע"פ שהטעם המגונה אינו נראה לעיני האדם [שתבוא מחמת כן לומר שהיופי נפגם למראה], מ"מ הוא נמאס כאשר הנושא הוא בעל סרחון [ראה להלן הערה 339].

<> אין כוונתו למה שכתב כמה פעמים שתלמיד חכם נקרא "אשה", וכמו שכתב בדרוש על התורה [לב.], ובח"א לסנהדרין כ. [ג, קלח.], אלא כאן כוונתו דוקא ל"אשה נאה", שיש לאדם השכלי יופי הדומה לאור, ובזה הוא דומה לאשה נאה, כי היופי הוא אור גם כן, וכמו שמבאר.

<> כמו שכתב בח"א לקידושין מט: [ב, קמו.]: "כי היופי הוא זיו האור... וכל דבר שהוא יותר גשמי, הוא יותר חשוך", וראה למעלה פ"ג הערה 1453, והערה הבאה.

<> לשונו בנתיב יראת השם ר"פ ג: "אמר הכתוב [משלי לא, ל] 'שקר החן והבל היופי'... 'והבל היופי' הוא החכמה, שנקרא 'יופי' משום שהיופי מאור, והחכמה מאירה, דכתיב 'חכמת אדם תאיר פניו', ואין צריך ראיה על זה". וכן כתב בדרוש על התורה [לב.], וז"ל: "ועל זה אמר גם הכתוב 'שקר החן והבל היופי'... החכמה שהיא היופי, שנקראת אור, כי השכל והתורה נקראים אור, וכתיב 'חכמת אדם תאיר פניו'". ובח"א לנדרים נ: [ב, כ:] כתב: "כי היופי ראוי לאדם השכלי... כי מה שאמר 'חכמת אדם תאיר פניו' דבר זה כמו שהיה אצל משה, שנאמר בו [שמות לד, כט] 'כי קרן אור פניו', ואין היופי ההוא יופי גשמי, רק אור נבדל שראוי לבעל שכל, כי החכמה היא אור בודאי". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכ.] כתב: "התורה היא נקראת 'אור' [משלי ו, כג], 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 למעלה בהקדמה הערה 6]. ובגו"א בראשית פכ"ח אות ח כתב: "החכמה היא זיו, כדאמרינן בפרק מי שהחשיך [שבת קנו.] 'מאן דאתילד בד' בשבת יהא גבר חכים ונהיר', ופירש"י 'גבר זיותנא'. וכן 'חכמת אדם תאיר פניו'". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמה:] ביאר מדוע א"י וירושלים נטלו תשעה קבין של חכמה ויופי.

<> פירוש - בגמרא שם אמרו שתקנתו של הורדוס [שהרג את החכמים] היא לעסוק בבנין בית המקדש, משום "הוא כבה אורו של עולם, דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', ילך ויעסוק באורו של עולם, דכתיב [ישעיה ב, ב] 'ונהרו אליו כל הגוים'". הרי חזינן שהחכמים נקראים "אורו של עולם", וזהו מחמת החכמה שנמצאת בהם. ומאמר זה הביא למעלה פ"ה מ"ד [קכה.], שם מ"ה [קס.], ושם סוף מ"כ [תצב.], וביאר שם שהתורה ובית המקדש נקראים "אורו של עולם" משום "כי אלו שניהם הם עיקר מציאות העולם", וזהו דרך אחרת מדבריו כאן.

<> מבאר "סרת טעם" מלשון טעם שהסריח, וכמו שכתב הרד"ק בספר השרשים שורש סור, וז"ל: "'סר סבאם' [הושע ד, יח], פירושו נבאש. ותרגום [שמות טז, כ] 'ויבאש' 'וסרי'. כלומר מרוב שתייתם נבאש סבאם בפיהם". והמלבי"ם [ירמיה ב, כא] כתב: "'סר' בא על הקלקול, 'סרת טעם'".

<> לשונו בנתיב הענוה פ"ג [ב, ט.]: "הסרחון הוא פחיתות... נאמר על ביטול הנפש, כי הנפש הוא קיום האדם, כמו המלח שהוא קיום הבשר שלא יסריח... ואם כן הסרחון הוא בשביל ביטול הנפש".

<> לשונו בנצח ישראל פ"ה [קמ:]: "אין דבר פחות ומרוחק מן האדם רק צואה". וכאן מבאר שסרחונו מורה על פחיתותו. ואמרו חכמים [ברכות כה.] "ריח רע שיש לו עיקר ["שהצואה מונחת שם ומסרחת" (רש"י שם)], מרחיק ד' אמות ממקום שפסק הריח וקורא קריאת שמע". והמאירי שם כתב "ד' אמות ממקום שתכלה [הריח], שכל שהריח מתפשט, חשוב כמקום הצואה".

<> לכך כאשר שכל האדם עומד בגוף החומרי, השכל יתגנה, וזו "אשה יפה וסרת טעם" [כמו שיבאר]. ואודות פחיתות החומרי, כן כתב להלן משנה ח [לאחר ציון 1412], וז"ל: "מפני שהדבר שהוא חמרי, יש לו פחיתות ושפלות. והדבר שהוא נבדל, הוא להיפך, שיש לו קשוט וכבוד, ודבר זה מבואר". ובגבורות ה' פי"א [סב:] תלה את פריצות העריות בפחיתות החומר, וכלשונו: "וידוע כי הפרוץ בעריות הוא ממעשה החומר כאשר התבאר, והנבדל הקדוש מן העריות, הוא קדוש מן פחיתות החומר המגונה הזה". ובתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "ישראל שהם קדושים נבדלים מפחיתות החמרי שיש לאומות העולם, ודבר זה התבאר גם כן במקומות הרבה עד שהוא ידוע מאד, כי מדרגת ישראל שאין להם פחיתות החומר, כמו שיש לאומות העולם". ובגו"א במדבר פל"א אות יח ביאר יותר, וז"ל: "דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... ומכל שכן מן המדות הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב [ויקרא יח, ג] כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה" [הובא למעלה פ"ד הערה 1384].

<> נראה שכוונתו לומר שמתוך שהנזם מושם על האף, יש בכך להורות שמדובר בזהב נקי וטהור מאוד. והגר"א [משלי כה, יב] כתב: "דרך לעשות התכשיט של הפנים מדבר היותר יקר".

<> כמו שאמרו חכמים [ב"ק יז:] "חזיר שהיה נובר באשפה והזיק, משלם נזק שלם", ופירש רש"י שם "נובר - בחוטמו".

<> מבאר שסיפא דקרא ["אשה יפה וסרת טעם"] היא הנמשל לרישא דקרא ["נזם זהב באף חזיר"], שהמשל הוא ש"נזם זהב באף חזיר" מתגנה, והנמשל הוא שכך "אשה יפה וסרת טעם", וכמו שמבאר.

<> האדם.

<> אודות שהעוסק בתורה נעשה נבדל מהחומר ופחיתותיו, כן כתב למעלה פ"א מ"ב [קע:], וז"ל: "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 כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה, הוא התורה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי. רק בשביל התורה, שהוא השכל האלהי, והוא הטוב הגמור, ואז יש מעלה אל העולם באשר יש בעולם התורה השכלית האלקית, ואין זה דעת וחכמה אנושית. 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" [ראה להלן הערה 385]. ובהמשך שם [קפ:] כתב: "גלוי עריות הוא הפך התורה. כי כבר בארנו למעלה כי מעלת התורה שהיא השכל נבדל מן החמרי לגמרי, ואין דבר שעל ידו האדם נבדל מן החמרי רק על ידי התורה השכלית, ואין צריך לזה ראיה. והפך זה גלוי עריות, שהולך אחר זנות הגוף, שהיא גלוי עריות. ובזה הולך אחר החמרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור". ולמעלה פ"ג מ"ה [קמז.] כתב: "כלל הדבר, אשר מקבל עליו עול תורה, שהיא אלקית, הוא יוצא מן גזירת הטבע... העוסק בתורה הוא יוצא ממדריגת עולם הזה, ולפיכך אמר כאן [שם במשנה] שמעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי אף על גב שאי אפשר לאדם בלא פרנסה, וצריך הוא למלאכה כדי לעסוק בתורה, מכל מקום אין עליו עול דרך ארץ, כי פרנסתו מגעת לו בקלות כאשר מקבל עליו עול תורה, כי אז הוא אל השם יתברך לגמרי, ומתעלה מן עולם הזה. אבל אם פורק מאתו עול תורה, אז הוא נוטה אל העולם הזה הגשמי כאשר מסלק מאתו עול תורה, שהיא למעלה מן העולם הזה, ולכך נותנים עליו עול מלכות ועול דרך ארץ, אשר הם מושלים מצד העולם הזה. וכל עוד שמסלק עצמו מן המדריגה שהיא למעלה מן הטבע, ונוטה אל עולם הגשמי, מושלים עליו אלו שני דברים, עול מלכות ועול דרך ארץ, שהם מצד עולם הזה, ודבר זה מבואר". וראה להלן הערה 397.

<> למעלה לאחר ציון 334.

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [פסחים מט.] "כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, סוף מחריב את ביתו, ומאלמן את אשתו וכו'". ובנתיב התורה פ"ג [א, טו.] כתב: "כי כאשר הוא מרבה סעודתו בכל מקום, ונמשך אחר הגוף, הנה הוא מבטל השכל והוא נעדר, והשכל נקרא 'איש' לגוף, ובסלוק השכל נעשה הגוף כמו אשה אלמנה שמת בעלה. וכמו שהתלמיד חכם זה כאשר מרבה סעודתו בכל מקום נחשב כאילו השכל אינו, ונשאר הגוף, שנחשב אשה לשכל כמו אשה אלמנה. לכך נעשה לו גם כן דבר זה ממש, שמאלמן את אשתו" [הובא בחלקו למעלה פ"ד הערה 1377]. הרי חכמת החכם אינה עומדת לו אם נמשך אחר דברים גופניים. ולמעלה פ"ד מט"ו [שיז:] כתב: "מה שאמר [שם] 'הוי גולה למקום תורה', דהיינו שיהיה במקום שיש תורה הרבה, ולא יהיה במקום שאין תורה, כי הם [האנשים הדרים במקום שאין בו תורה] נמשכים אחר התאוות, והם הפך התורה" [ראה להלן הערה 746]. ועוד אודות שהחסר תורה נמשך אחר התאוות, צרף לכאן את דברי הרמב"ם הידועים בסוף הלכות איסורי ביאה פכ"ב הכ"א, שכתב: "וכן ינהוג להתרחק מן השחוק ומן השכרות ומדברי עגבים, שאלו גורמין גדולים והם מעלות של עריות... מכל זאת אמרו יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה, וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה". ולמעלה פ"ג מ"א [לפני ציון 66] כתב: "כי היצר הרע דרכו שיבא מחמת הבטלה". ובכתובות נט: אמרו "הבטלה מביאה לידי זימה". ובקידושין פא. אמרו "סקבא דשתא ריגלא", ופירש שם הערוך "כיון שאוכלין ושותין ובטלין ממלאכתן, מתייחדין ובאין לידי עבירה" [הובא למעלה פ"ד הערה 1380].

<> וכהמשך להערה הקודמת עולה שיש בזה שלש דרגות; (א) אדם שאינו עוסק בתורה, בודאי ימשך אחר תאוותו ["אם אין אתם עוסקין בתורה, אתם נמסרים בידו (של היצר הרע)", (קידושין ל:)]. (ב) אם יעסוק בתורה יתעלה מעבר לחומריותו ["בראתי יצר הרע, ובראתי לו תורה תבלין, ואם אתם עוסקים בתורה, אין אתם נמסרים בידו" (קידושין ל:)]. (ג) אם יעסוק בתורה ועדיין ימשך אחר תענוגי העולם הזה, שוב יאבד את חכמתו ["כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, סוף מחריב את ביתו, ומאלמן את אשתו" (פסחים מט.)].

<> לשון הילקו"ש שם: "ארבעה גאים הם בעולם; אריה בחיות, שור בבהמות, ונשר בעופות, ואדם גאה על כולם" [ומעין זה אמרו בחגיגה יג:]. ובגבורות ה' פמ"ז [קפז:] כתב: "ד' גאים בעולם; אריה בחיות, שור בבהמה, ונשר בעופות, ואדם גאה על כלם... ביאור זה, כי המעלות נחלקים לארבע חלקים; האחד הוא החכמה, והשני הוא הגבורה, השלישי הוא העושר, הרביעי הכבוד... ואלו דברים חלק השם יתברך לברואיו; חלק מדת החכמה לאדם, שאין חכמה בתחתונים כי אם לאדם. וחלק מדת הגבורה לארי, וחלק מדת העושר לשור... וחלק מדת הכבוד לנשר, כי אין מדת הכבוד רק התרוממות, שהוא מתרומם. ואין בעל חי יותר מתרומם מן הנשר, אשר דרך הנשר בשמים" [הובא למעלה פ"ד הערה 165].

<> למעלה פ"ה מ"כ אמרו "הוי עז כנמר". ועוד אמרו חכמים [ביצה כה:] "שלשה עזין הן; ישראל באומות, כלב בחיות, תרנגול בעופות, ויש אומרים אף עז בבהמה דקה". ובמקרא נאמר [שופטים יד, יח] "ומה עז מארי", וכן נאמר [ישעיה נו, יא] "והכלבים עזי נפש". ואם תאמר, כיצד מדת עזות מורה על מעלה מסויימת. ויש לומר, כי מדת העזות היא מדה נפשית, ולא חומרית, וכמו שכתב בח"א להוריות יג. [ד, ס:], וז"ל: "כי הכלב הוא בעל נפש... ואילו החתול הוא הפך זה... שאינו בעל נפש, הפך הכלב שהכתוב אומר [ישעיה נו, א] 'והכלבים עזי נפש', ו'עזי נפש' מורה שהוא בעל נפש, ועזותו הוא הפלגת הנפש... אבל החתול בשביל מעוט הנפש שבו, היא חמרית". וכן התבאר למעלה פ"ב הערה 539. וראה להלן הערה 2041.

<> לשון המורה נבוכים ח"ג פמ"ח: "החזיר... רב הפסולת והמותרות, ורוב מה שמאסתו התורה לרוב לכלוכו ומזונו בדברים הנמאסים... ואילו היתה מותרת אכילת החזיר, היו השווקים עם הבתים יותר מלוכלכים מבית הכסא, כמו שתראה ארצות הצרפתים היום. כבר ידעת אמרם [ברכות כה.] 'פי חזיר כצואה עוברת דמי'". וצרף לכאן את מאמרם [שבת קנה:] "לית דעתיר מחזירא", ופירש רש"י שם "לית דעתיר מחזירא - שכל מאכל ראוי לו, ומוצא לאכול". ורש"י [ישעיה לה, ט] כתב: "אין לך פריץ בחיות כחזיר הבר".

<> לשון המשנה שם "רבי שמעון אומר, שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו מזבחי מתים, שנאמר [ישעיה כח, ח] 'כי כל שלחנות מלאו קיא צואה בלי מקום'". וראה למעלה בפירושו למשנה שם [קיד:] שהאריך לבאר המשל של "קיא צואה בלי מקום". וכאן מבאר שכאשר יש אכילה ללא דברי תורה, נחשבת אכילה זו לדרך מיאוס וטינוף, וכפי שאמרו במשנתינו על מי שאינו עוסק בדברי תורה שהוא "נזם זהב באף חזיר".

<> "כל נזיפה היא הרחקה" [לשונו למעלה, וראה שם הערה 330].

<> כמו שאמרו [מגילה כז:] "כמה ירחיק... מן הצואה [בשביל תפילתו], ארבע אמות". הרי שפחיתות החמרי מרוחקת מבני אדם. ובאור חדש [קפו:] כתב: "דבר זה יורה על הגנות והפחיתות, וכך היה עמלק וזרעו נבדלים ומרוחקים מן הנבראים כולם... וכל דבר שהוא מגונה, הוא נבדל מן הכל". וקודם לכן [קל:] כתב: "כל אשר מרוחק מן הבריות הוא בעצמו מרוחק ומאוס אליהם". וכן כתב בנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמג.] שהכילי [הקמצן] הוא מאוס, ולכך הוא מרוחק מהבריות.

<> פירוש - בברייתא נאמר "אוי להם לבריות מעלבונה של תורה, שֶׁכל מי שאינו עוסק בתורה נקרא 'נזוף'". הרי תיבת "שֶׁכל" מורה שהיותו נקרא "נזוף" היא הוכחה לדברים שנאמרו קודם. והנה נאמרו קודם שני דברים; (א) "אוי להם לבריות". (ב) "מעלבונה של תורה". לכך אפשר לבאר שהיותו נזוף מורה את ה"אוי להם לבריות", או שמורה כמה עלבונה של תורה הוא קשה ועושה רושם, שהרי מי שאינו לומד תורה נקרא "נזוף". ולפי מה שנתבאר עד כה בהכרח שהיותו נזוף מורה על "אוי להם לבריות", ולא כמה קשה עלבונה של תורה, שהרי נתבאר שהיותו נזוף היא מחמת ששכל האדם מתבטל מחמת שהאדם נשאר בפחיתות חומריותו, ולא מפאת עלבון התורה, וכמו שמבאר. והאברבנאל למד שהראיה היא על על עלבונה של תורה, שכתב: "מסבת העלבון שעולבין את התורה, שכאשר מניחין אותה מקופלת בזוית הבית ככלי אין חפץ בו, ואין אדם עוסק בה, הוא עלבון גדול לתורה, ושהוא סבה ראשונה לצרות ישראל ורעותיהם".

<> פירוש - מקשה על עצמו, שאם היותו נזוף אינו נובע מעלבונה של תורה דייקא, אלא ממה שסתם אינו עוסק בתורה [שבכך נשאר בפחיתותו], מדוע הוזכר כאן כלל "עלבונה של תורה", הרי היה מספיק לומר "אוי להם לבריות שאינם עוסקים בתורה, שכל מי שאינו עוסק בתורה נקרא 'נזוף'", ו"עלבונה של תורה" מאן דכר שמיה.

<> פירוש - נהי שהיותו נזוף היא מחמת שאינו עוסק בתורה [שבכך נשאר בפחיתותו], ולא מחמת "עלבונה של תורה", מ"מ אם היה אנוס בכך [שלא היה בידו לעסוק בתורה], אזי לא היה נקרא "נזוף", שאע"פ שעדיין הוא נשאר בפחיתותו, אך מאי הוה ליה למעבד, שהרי אנוס היה, ולא היה ראוי להרחיקו ולהפרישו מהבריות, כפי שאין ראוי לעשות כן למי שלא עסק בתורה מחמת היותו "תינוק שנשבה". ורק לאחר שיש בידו לעסוק בתורה, ועם כל זה אינו עוסק בה, אז יש כאן "עלבונה של תורה", וניתן לכנותו "נזוף" מפאת שנשאר על מקומו, ולא יצא מידי פחיתותו. @**דוגמה לדבר;**^ רק ממתן תורה ואילך אומות העולם הן מרוחקות מן התורה, ובכך חורבנן ["'הר חורב' שמו, שמשם ירד חורבן לאומות העולם" (שבת פט:)], אך לא היו חריבות קודם למתן תורה [כמבואר למעלה הערות 318, 329]. כי רק לאחר שהתורה נמצאת בעולם, והאומות מיאנו בה, אז יש במיאונן לגרום לחורבנן, אך לא קודם לכך, אע"פ שבפועל לא נשתנה אצלן כלום בין לפני מתן תורה לבין אחר מתן תורה.

<> למעלה [לאחר ציון 324].

<> כמו שאמרו בהמשך הברייתא "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה".

<> שזהו בחינת "משמאילים בה", כי השמאל מורה על הרחקה [ומה שכתב "מתרחקים", ולא "משמאילים", כי "נזוף" מורה על הרחקה (למעלה ציון 355)]. ואודות שהשמאל מורה על הרחקה, כן אמרו חכמים [סוטה מז.] "שמאל דוחה וימין מקרבת". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקלז:] כתב: "אברהם תומך ביד ימינו, ומסייע אותו הן בדבור הן במעשה של העוסק בצרכי רבים. יצחק דוחה ומכרית כל המקטרגים שהם משמאל". הרי ששמאל מורה על הרחקה.

<> כי זהו ההפך מבן חורין, כי האינו משועבד הולך בקומה זקופה, ואילו המשועבד הולך שחוח, וכמו שכתב למעלה פ"ג מי"ד [שכו:], וז"ל: "כי האדם שקומתו זקופה, מורה על המלכות, ולכך הולך זקוף... וכל הבעלי חיים הולכים שחוח, מפני שהם תחת האדם שהוא המלך על הכל, ובתחתונים אין עליו, והאדם הולך זקוף כפי מדריגתו שיש לו, כי אין עליו בתחתונים". ובתפארת ישראל פט"ז [רנ.] כתב: "כי כל הנבראים כולם הולכים כפופים, פניהם יורד למטה. אבל האדם הולך קומם, מפני שהוא מלך הנמצאים התחתונים, והמלך ראוי שיהיה הולך בזקיפה. ובתחתונים אין על האדם. ולפיכך כל בעלי חיים הולכים כפופים, כמו העבד שהוא כפוף מפני המלך, והאדם בלבד הוא עומד בזקיפה... כלל הדבר כי מה שהולך בקומה זקופה הוא מיוחד לאדם למעלתו יותר על בעלי חיים" [הובא למעלה פ"ה הערה 2277].

<> לפי מהלך זה הראיה מ"חרות על הלוחות" היא שמי שאינו עוסק בתורה הוא נזוף. אך מיד יבאר הסבר שני, ולפיו הראיה היא שמי שאינו עוסק בתורה הוא לא רק נזוף, אלא שגם אינו בן חורין, וזה יותר גרוע מהיותו נזוף.

<> כוונתו לברייתא הזאת כפי שהיא מובאת במסכת כלה פ"ח, וכפי שהביא כאן האברבנאל, ויביא את האברבנאל בסמוך, וראה הערה 369.

<> מהנזוף, אשר מרוחק משום פחיתות החמרי, וכמו שמבאר.

<> פירוש - הנזוף אינו אלא שהוא מרוחק מן השם יתברך, אך לא שיש לו חסרון מצד עצמו, לעומת המשועבד, שזהו חסרון יותר גדול מנזוף, וכמו שיבאר.

<>פירוש - חסרון הגוף הוא בזה שהוא מרוחק מה', אך אין לו חסרון מצד עצמו. אך המשועבד הוא חסר בעצם, שהשעבוד מבטל את מציאותו, וכמו למעלה פ"ג מי"ד [שמ.], וז"ל: "כל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר". ובגבורות ה' פ"ז [מג.] כתב: "כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות כיון שתלוי באחר". ובנצח ישראל פ"ל [תקפו:] כתב: "כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1490].

<>לשון הברייתא [כלה פ"ח], וז"ל: "ואומר 'והלוחות מעשה אלהים המה'.. מאי 'ואומר', וכי תימא אף על גב דנזוף הוא, מחשב בן חורין, תא שמע 'חרות על הלוחות', אין לך בן חורין אלא ההוגה בתורה". וזה לשון האברבנאל כאן: "לכן אמר אל תחשוב שמי שאינו עוסק בתורה עם היות שיקרא 'נזוף', הנה יקרא בן חורין, מונח לרצונו וחפצו בלתי משועבד למצות התורה, אינו כן, לפי שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה, לפי שהיא תדריכהו אל השלימות, והיותו בן חורין ובלתי משועבד לתאוותיו... ואל זה כיוונו בברייתא 'מאי ואומר', וכי תימא דנזוף הוי מחשב כבן חורין, תא שמע 'חרות על הלוחות', אין לך בן חורין אלא ההוגה בתורה, שרצו בזה מה שזכרתי". ודע, שאע"פ שעד כה נמצא שהרבה מאוד פעמים המהר"ל התייחס לדברי האברבנאל, אך לא עשה כן אלא ברמיזה, וכפי שצויין בהערות על אתר. אך זו הפעם היחידה שמזכיר את האברבנאל להדיא בשמו. וראה במבוא לספר [עמוד 12].

<> "דרש רחוק מאוד" - רחוק מפשוטו של מקרא. וכן כתב בגו"א דברים פ"ז אות ז, וז"ל: "אך קשיא, כי דרש זה רחוק מאוד מפשוטו". וכן בגו"א שמות פי"ב אות מב כתב: "דבר תימה שרש"י הביא מדרש זה תוך פירושו, והוא רחוק מאוד מפשוטו". וכן בנצח ישראל פס"א [תתקל:] כתב: "הדרש הזה נראה רחוק מפשוטו של כתוב". וכן כתב בנתיב התורה פי"ג [א, נד:]: "ולפי הנראה רחוק המדרש הזה מפשט הכתוב, שאמר [דברים ח, ט] 'ארץ אשר אבניה ברזל', [תענית ד.], אל תקרי 'אבניה' אלא 'בוניה'". ומקשה כן, כי כל דרשות חז"ל הן עומק הפשט, ומרומזות בפשט, וכפי שכתב בבאר הגולה, באר השלישי [רפ.], וז"ל: "כל 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 [דש.] כתב: "כך 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". וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל, וכמלוקט בדברי מבוא בספר המפתח לחומש גור אריה, עמודים 15-19, תפארת ישראל פנ"א הערה 49, שם פס"ד הערה 46, ועוד [הובא למעלה בהקדמה הערה 113].

<> בכתב של הלוחות.

<> יסוד נפוץ בספריו, שדברי חכמים מובנים רק לאחר עיון והתבוננות, ואינם נתפסים במושכל ראשון, ולכך בני אדם שאינם מעמיקים, הם טועים בדברי חכמים, בחושבם שהם רחוקים. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [שכה.] כתב: "ועתה תראה כי רוב דבריהם הוא בדרך משל ומליצת החכמה... הם דברי חכמה, והם כמו משל. ולפיכך אין לתמוה כאשר יראה בדבריהם הנראים לסכלים רחוקים מן הדעת, שהם דברי חכמה". ושם בבאר הששי [שכו:] כתב: "על ידי האגדות [של חז"ל] מכיר בוראו, שהם דברי חכמה אלקית, למי שמבין את דבריהם, לא למי שאין לו חכמה ודעת כלל, ואינו משיג רק דברים הגשמיים אשר הם לפניו. אבל דברי חכמים הם השגה עמוקה מאוד מאוד" [הובא למעלה פ"ג הערה 1717]. ולמעלה 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, ואם שנראה רחוק בתחלת הדעת, אבל כל עוד שהוא מעמיק בהם הלא נגלה כאור בהיר הדברים, עד שאין ספק בהם". ולמעלה בהקדמה [נב:] כתב: "על המעיין לבחור את אשר יבחר מזולתו, אך בעיון, לא בדעת הראשון". ובבאר הגולה תחילת הבאר הרביעי [שיג:] כתב: "והנני משתטח ארצה, בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי... שאם יקרא דברים אלו ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד. כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים". ושם בבאר השלישי [רפב:] כתב: "שהאדם יחשוב בתחלת העיון שדברים רחוקים הם, והם קרובים". ושם בבאר השביעי [תו:} כתב: "כי דבריהם צריכים באור והבנה, לכך האדם אשר יקח דבריהם בהבנה ראשונה, אין עומד על דבריהם, והוא רחוק להם". ובגו"א שמות פט"ו אות לג כתב: "כי דברי רז"ל בודאי קרובים, ורחוקים בתחלת המחשבה, וקרובים כאשר מדקדק בהם". ובגו"א ויקרא פ"ז אות ד כתב על מדרש חכמים: "ודברי תימה הן בתחילת הדעת". וראה בספר המפתח לגור אריה [כרך ט] בדברי מבוא, עמוד 27 [הובא למעלה פ"ה הערה 1545]. ולמעלה פ"ב מ"ט [תרעא.] כתב: "הנה נפרש דברי המאמר הזה, ולכל איש אשר יש בו דעה יהיה נגלה שכך פירוש המאמר באין ספק". @**וכן כתב**^ כמה פעמים שפירושיו מוכרחים ומבוארים רק למי 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". 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". ולמעלה פ"ב מ"ט [תשטו.] כתב: "אין ספק רק למי שלא יבין דברי חכמה" [הובא למעלה פ"ב הערה 965]. @**ולהיפך מכך**^ כתב על החולקים על חז"ל בגבורות ה' פ"ט [נג.], וז"ל: "ודברים אלו דומים לצורה המצויירת על הכותל, אשר המצייר מיפה אותה, ובשרד יתאר אותה, עד שכאשר יראה הרואה מרחוק יאמר שיש בה רוח חיים, וכשקרב אליה הנה הוא דבר צבוע, וכל רוח אין בו, כך הם אלו הפירושים".

<> פירוש - המימד הרוחני ["השכל"] הוא המגדיר את מהות הפנימית של הנמצא ["ציור המציאות"], וזה נקרא "ציור שכלי" [לשונו בסמוך]. כי בכל דבר ודבר יש צורה וחומר, והשכל הוא העומד על הצורה הפנימית של הנמצא, וזהו "ציור המציאות".

<> פירוש - התורה היא המימד הרוחני והמהות הפנימית של המציאות, שהרי [ב"ר א, א] "היה מביט בתורה ובורא את העולם". וכן כתב למעלה פ"ג מי"ד [שס.], וז"ל: "כי התורה היא סדר מסודר מן השם יתברך, אשר גזר השם יתברך הסדר כפי חכמתו... והסדר הזה היה מחייב את העולם. הנה התורה היא כלי שבו נברא העולם, כי הסדר המושכל, שהוא התורה, הוא היה כלי שבו היה פועל העולם".

<> פירוש - הכתב הוא ציור שכלי של הדברים הכתבים. וכן כתב למעלה פ"ב מ"א [תקב:], וז"ל: "וזה שאמר [שם] 'וכל מעשיך נכתבין בספר', שאל יאמר האדם שמעשיו אין להם רושם בציור המושכל של עולם, שדבר זה אינו, כי מעשה כל אדם יש להם ציור מושכל שהוא קיים. וזהו הספר, כי הספר שם מצויר הכל, וכך מעשה האדם יש להם ציור מושכל קיים". וכן כתב באור חדש [סג.], וז"ל: "יש לכל אומה ואומה מהות בפני עצמו, מה שהיא אומה זאת. וכל מהות הוא ציור שכלי מה שהוא. ועל דבר זה מורה הכתב, כי כל כתב הוא ציור הדבר. ומפני כי יש לכל אומה ואומה מהות בפני עצמה, והמהות הוא ציור מה שהוא הדבר, ולכך יש לכל אומה ואומה כתב בפני עצמו". וראה בתפארת ישראל פמ"ז הערה 45, שם פס"ח הערה 31. ובח"א לסנהדרין כא: [ג, קמא.] כתב: "הכתב הוא ציור השכלי, שהרי כאשר הוא כתוב יכול ללמוד בציור השכלי מה שכתוב לפניו, מבלי שצריך להוציא מן הפה כלל" [הובא למעלה פ"ה הערה 41].

<> שרומז לחֵירוּת, ולא נקרא רק "חקיקה", ואז לא היה נמצא שום רמז לחירות.

<> פירוש - אע"פ שצורת הכתב היא צורה גשמית מוחשית הנראית לעין, מ"מ יש בזה מימד רוחני מסויים השייך לשם צורה. ונראה ביאורו, כי למעלה פ"ה מט"ו [שסו.] כתב: "וזה כי העולם הזה יש לו מדריגות זו על זו; המדריגה התחתונה היא המדריגה הגשמית, והיא המדריגה הפחותה התחתונה. המדריגה שהיא על זאת היא שאינה גשמית לגמרי, גם אינה נבדלת לגמרי, והיא מדריגת הצורה שהיא בחומר. ואי אפשר לצורה שהיא בלא חומר, רק היא עם החומר". והצורה מגבילה ומגדירה את החומר, כי בטרם בריאת אדם נאמר על הבהמות [בראשית א, כה] "&**ויעש**^ אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על הבהמות [בראשית ב, יט] "&**ויצר**^ ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם [אות לו]: "ואל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא, כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את הבהמות] שיהיו תחת האדם". ולמעלה פ"ד מכ"ג [תפו:] כתב: "לכך אמר ש'הוא היוצר', רוצה לומר שהוא צר צורה בתוך החומר, והוא מלשון 'צורה', שהוא בא על הצורה המוטבעת" [הובא למעלה פ"ה הערות 1584, 2228, ולהלן הערות 2005, 2006]. הרי שאף שהצורה היא מצויירת בגשם, מ"מ יש עליה שם צורה, כי עושה גבול וחוק לאותו דבר.

<> כי צורה [המימד הרוחני] בת חורין, ואילו החומרי משועבד, וכמו שמבאר והולך.

<> למעלה פ"ב מ"ט [תרפח:], שם פ"ג מט"ז [תטו:], שם פ"ה מי"ט [תמו.], הקדמה 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.

<> הרי המשועבד [עבד כנעני] דומה לחמור, והחמור מורה על החומר [למעלה פ"ה מי"ט (תנד.), ושם הערה 1953, גבורות ה' פ"ד (לא:), שם פכ"ט (קטו.)]. וראה להלן הערה 732.

<> לשונו בגבורות ה' ר"פ מד: "כבר התבאר כי העבד הוא חמרי, וכמו שאמרו חכמים 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. והרבה פעמים התבאר זה, כי העבד שהוא משועבד, דומה לחמור שהוא משועבד, מתפעל ואינו פועל, כמו העבד הזה", וראה הערה הבאה.

<> לשונו בגבורות ה' פ"ט [נו.]: "מפני כי תלמידי חכמים מצד עצמם אין ראוי לשעבד, כי כל משועבד מתפעל מן המשעבד, ולא יתכן ההתפעלות רק אל בעלי החומר, שהוא מתפעל, לא אל הצורה הנבדלת והשכל הנבדל, כיון שאינו בעל חומר אינו מתפעל, ומאחר שאינו מתפעל לא שייך בו שיעבוד. ולפיכך ראוי שלא יהיה שום שיעבוד אל ת"ח, אשר יש להם שכל נבדל. וזהו שאמרו חכמים בברייתא דשנו 'אל תקרא חרות על הלוחות אלא חירות, שכל העוסק כו''. הרי אין שיעבוד לתלמידי חכמים. ומזה הטעם האי מאן דרמי כרגא ארבנן עבר אדאורייתא אנביאים וכתובים כדאיתא בבבא בתרא [ח.], שאין שיעבוד בשכל, רק ראוי לשכל להיות בן חורין" [ראה למעלה הערה 217]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלב.] כתב: "מדת קשה עורף, שהכתוב מגנה בה ישראל, שאמר [דברים ט, ו] 'כי עם קשה עורף אתה'. אל תאמר כי מדה זאת אינה יוצאת מתכונה טובה, רק במה שיש לישראל נפש נבדלת בלתי חמרית, כי החומר הוא שמקבל התפעלות ואינו דבר מקוים, אבל הדבר שהוא נבדל אינו מתפעל לקבל שנוי, רק עומד. ולפיכך ישראל ממאנים לקבל תוכחה, ויש בהם קושי עורף לחזור בתשובה, הכל בשביל שאינם חמריים, אשר בעל החומר בלבד מתפעל, אבל ישראל, שהם רחוקים מן החמרי, אינם מתפעלים, רק עומדים בתכונתם". וראה הערה הבאה, והערה 1669.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובנתיב התורה פי"ג [א, נד:] כתב: "בפרק קמא דתענית [ה.], אמר רבא, האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דרתח... דכתיב [דברים ח, ט] 'ארץ אשר אבניה ברזל', אל תקרי 'אבניה', אלא 'בוניה'... 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, 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... כי דמיון אחד הוא לשכל ולאבנים". ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "אין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגת הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה". ובנתיב התורה פ"ח [א, לז.] כתב: "כי השכל הוא דומה לאבן ממש... כי האבן הוא דבר קשה מאוד, ודומה לדבר הנבדל מן החומר. כי החומרי קל להתפעל... לכך כל דבר שהוא נבדל קראו 'אבן', לפי שהאבן דבר קשה הוא". ובנר מצוה [סה:] כתב: "כח יעקב נקרא כח אבן, כי יעקב יש לו כח קדוש נבדל... לכך נקרא '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". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ה [ב, עג.]. ובבאר הגולה באר הראשון [פב:] כתב: "השכל מחייב אותם, הם חזקים" [הובא למעלה הערה 234]. וכן כתב בגבורות ה' פ"ט [נו.], ושם פי"ט [פה:] שאין בצורה התפעלות ושעבוד, כי אם רק בגשם.

<> צרף לכאן את יסודו שמצה היא "לחם עוני" [דברים טו, ג], אך היא מורה על החירות, וכפי שכתב בגבורות ה' פנ"א [ריט.], וז"ל: "ואולי יקשה לך מה ענין העניות אל החירות, והלא שני הפכים הם החירות והעניות. הלא דבר זה אין קשיא, כי העניות בעצמו הוראה על הגאולה, שאין ענין הגאולה רק שיוצא ואין לו שום צירוף אל זולתו, לא כמו העבד שאינו עומד בעצמו, ויש לו צירוף אל זולתו, הוא האדון. לכך הדבר שיש בו עשירות, אינו עומד בעצמו, רק יש לו צירוף אל קנינו, ואין בזה גאולה. אבל הדבר שיש בו עניות, ואין לו קנין, רק עומד בעצמו, שייך בו גאולה. כי אילו היה המצה שהיא לחם עוני מורה על בני אדם שהם בני חורין, היה לך לשאול והלא אין העניות סימן חירות כלל. אבל "לחם עוני" הזה הוא בא על עצם היציאה לחירות, ועצם היציאה לחירות אינו כי אם בהסתלק ענין הצירוף, שלא יהיה נמצא הצטרפות כלל. וכאשר אין כאן הצטרפות, אז נמצאת גאולה" [ראה למעלה הערה 112].

<> יסוד נפוץ בספריו, וכגון בתפארת ישראל פמ"ז [תשכח:] כתב: "התורה אין לה צירוף וחבור כלל אל החומר, ולכך נקראה בשם 'אור', דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי האור מתיחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר... שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר. כי בחושך, אף על גב שהדבר נמצא, אינו נחשב נמצא... ראוי אל התורה המציאות... שהוא שכל נבדל מן החמרי לגמרי, ולכך אין דבק בה ההעדר... והפרש יש בין שכל האדם לתורה השכלית; כי אף שהאדם נמצא בשכלו ציור הדברים, אין דבר זה כמו שהוא ציור השכל בתורה, כי ציור שכל האדם מפני שהוא בחומר, אי אפשר שיהיה שכל ברור, שהרי הוא בחומר". וכן כתב למעלה פ"א מ"ב [קע:], והובא למעלה בהערה 347. ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] כתב: "כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך על מה שיש בו השכל האנושי, אין דבר זה נחשב לכלום... אבל אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית, והוא נבדל מן החמרי לגמרי, עד שהוא נבדל לגמרי... והוא קונה מעלה נבדלת יותר אף מן המלאכים, כי להם לא ניתנה התורה, שהיא שכל האלקי הנבדל לגמרי" [הובא למעלה פ"א הערה 247]. וכן הוא בבאר הגולה בתחילת הבאר השני, וז"ל: "כי חכמים ז"ל היה בידם מקובל דברי חכמה חכמת אלקית... ולפיכך האדם שאין בידו דרכים אלו, רק דרכים טבעיים ושכל אנושי, רחוק מהם דבריהם... כי כמה דברים אשר הם בתורה הם רחוקים מהשגת האדם, בשביל שדברי תורה אלקיים נבדלים ביותר מהשגת האדם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 13]. וכן הוא באור חדש [קמח:].

<> פירוש - הכתב הוא ציור שכלי של הדברים, ובודאי כתב של דברי תורה והלוחות, הרי הוא ציור שכלי בכפלים לתושיה, כי דברי תורה מצד עצמם הם ציור שכלי, והכתב שלהם הוא הציור של הציור.

<> לשונו בתפארת ישראל פמ"ז [תשלא.]: "אל יהיה ענין זה דבר קטון מה שאמרו 'אל תקרי "חרות" אלא 'חירות'', והוא ענין נפלא. לומר כי כל שכל הוא ציור שכלי. והפרש יש בין שכל האדם לתורה השכלית, כי אף שהאדם נמצא בשכלו ציור הדברים, אין דבר זה כמו שהוא ציור השכל בתורה, כי ציור שכל האדם, מפני שהוא בחומר, אי אפשר שיהיה שכל ברור, שהרי הוא בחומר. ומפני זה נאמר 'חרות על הלוחות'. והיה המכתב בשני עבריהם כמו שאמרו רבותינו ז"ל [שבת קד.] מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים. כי זה מורה על שכל ברור, שיש ציור וחקיקה גמורה, עד שהם כתובים משני עבריהם. וזה מורה על רשימה ניכרת לגמרי. ודבר זה ראוי לציור התורה, שהוא כתב הלוחות, לפי שציור השכלי שבתורה הוא ברור לגמרי. ובפרט כתב הלוחות, כי למעלתם הם עוד יותר רחוקים מן החמרי לגמרי, ולכך היה כתב הלוחות בפרט משני עברי הלוחות, ודבר זה ברור מאד. ולכך דרשו 'אל תקרי "חרות", אלא 'חירות''. כי דבר זה בעצמו מה שציור השכלי שבתורה הוא שכל ברור, במה שהוא נקי מסולק מן החמרי לגמרי, ואינו כמו שכל האדם שהוא עומד בחומר, ומפני זה מסולקת התורה מן החמרי".

<> דברים אלו מבוארים באור חדש [קמח:], וז"ל: "כי התורה הם גזירות מן השם יתברך 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... ובפרט הלוחות שהם ראשונים לכל התורה, והם שכל עליון לגמרי" [הובא למעלה הערה 63, וראה להלן הערות 697, 728]. @**אמנם צריך**^ ביאור, שהרי לאחר חטא העגל נלקחה מישראל מעלת הלוחות הראשונות [ע"ז ה.], וכיצד ניתן להוכיח מפסוק העוסק בלוחות הראשונות [ששייכות למדרגת ישראל קודם החטא (כמבואר בתפארת ישראל פל"ה (תקיז.)], שאף לאחר מעשה העגל "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה", הרי למדו כן ממעלותיו של הלוחות הראשונות, שנשתברו. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שאף שמעלת הלוחות הראשונות אינה עתה בידינו, מ"מ הלוחות השניות הם בבחינת "מעין" של הלוחות הראשונות, שנאמר [שמות לד, א] "ויאמר ה' אל משה פסול לך שני לוחות אבנים כראשונים וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת". לכך מעלת הלוחות הראשונות נמצאת גם בלוחות השניות בזעיר אנפין. וכן מבואר ברמב"ן ר"פ בהר [ויקרא כה, א], ובמחשבת חרוץ עמוד 116. והרי אמרו על דוד המלך [שבת ל:] שכל עוד שעסק בתורה מלאך המות לא היה יכול לו, משום "שהתורה מגינה ממות, כדאמרינן סוטה [כא.]" [רש"י שבת שם]. מוכח איפוא, שאף לתורה של הלוחות השניות יש את המעלה שהיא חירות ממלאך המות [הובא למעלה פ"ג הערה 85].

<> אלא שהם תלויים בשאר בני אדם, וכמו שכתב בגו"א שמות פכ"א אות ז [קלא:] שלפעמים ראשי הקהל מתמנים שלא כדין, והם משפילים את התלמידי חכמים. ובנתיב התורה פ"ד [א, כא.] מתאונן מרה שתלמידי חכמים צריכים לקבל מאחרים. וכן הקשה בנתיב התורה פי"א [א, מט:], שהביא שם מאמר המורה שתלמידי חכמים מביאים עשירות, וכתב: "ואולי יקשה לך, אם כן למה תמצא תלמידי חכמים עניים" [הובא למעלה פ"ד הערה 871]. וכן למעלה פ"ד תחילת מ"ט [קעז.] הקשה שמצינו שהיו תלמידי חכמים שקיימו את התורה מעוני. וכן הקשה בח"א לשבת קיט. [א, סא.]. ובתפארת ישראל פס"ב [תתקעג:] כתב: "ויש שואלים, כי דבר זה לא נמצא, שכמה הם חולים, ולא מועיל להם למוד התורה". וראה למעלה פ"ג מ"ט [רכה.].

<> פירוש - לפי סדר המציאות ראוי לתלמיד חכם שיהיה בן חורין, ורק לפעמים נמצא שסדר המציאות נדחה מפני גורמים צדדים, וכמו החטא. וכן אמרו חכמים [ברכות ד.] "אמר דוד לפני הקב"ה, רבונו של עולם, מובטח אני בך שאתה משלם שכר טוב לצדיקים לעתיד לבוא, אבל איני יודע אם יש לי חלק ביניהם אם לאו, שמא יגרום החטא". ומעין כן יישב קושיא זו בנתיב התורה פי"א [א, מט:], וז"ל: "ואולי יקשה לך א"כ למה תמצא תלמידי חכמים עניים. דבר זה אינו שאלה, וזה כאשר אינם מוכנים מצד עצמם לקבל ברכה מצד רוע מזל שלהם, כי צריך שיהיה מוכן לקבל הברכה מצד עצמו". וכן כתב בנר מצוה [קטז.], וז"ל: "למה לא אמר... הוא עצמו תלמיד חכם... כי לפעמים אינו ראוי להיות תלמיד חכם, כאשר אין לו חכמה כלל" [הובא למעלה פ"ד הערה 871]. ולמעלה פ"ד מ"ט [קצא.] כתב: "ואם נראה... תלמיד חכם עני, יש לזה גם כן סבה, שגורם זה רוע מזלו... כדאשכחן גבי רבי אלעזר בן פדת במסכת תענית [כה.], שהיה מזלו רע כל כך מאוד, עד שלא היה לו מזונות לגמרי". @**ורומז בדבריו**^ שהחטא מוציא את העולם מן הסדר הראוי לו. וכן כתב למעלה פ"ה מ"ח [רנ:], וז"ל: "כאשר העולם מסודר על סדרו, אין כאן פורעניות, כי השם יתברך סדר העולם עד שאין בו חסרון כלל [ראה להלן הערה 924]. והפורעניות הוא היציאה מן הסדר מפני החטא, שהוא מוציא העולם מן הסדר". כן ביאר בנצח ישראל פל"א [תרו.], וז"ל: "כי עיקר החטא הוא היציאה מן הסדר". ובנצח ישראל פי"ד [שמ.] כתב: "והנה יש לך לדעת, כי המכות אשר באו על ישראל, המכות הגדולות - לשלם עונשם, ובא עליהם העונש יותר ממה שבאו על שום אומה שבעולם. אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל" [הובא למעלה פ"ה הערה 1090].

<> מבואר מדבריו שהחירות שיש אל התורה חלה על לומדיה, ולכך תמה כיצד "מצאנו הרבה בעלי תורה שאינם בני חורין", הרי "החירות הזה שיש אל התורה" מחייבת שבני תורה עצמם יהיו בני חורין. וכן נתבאר למעלה [הערות 36, 252, 301] שמעלותיה של תורה חלות על לומדיה, קחנו משם. וראה להלן הערה 1375.

<> עומד על ההדגשה "&**אין**^ לך בן חורין &**אלא**^ מי שעוסק בתורה", שרק העוסק בתורה הוא בן חורין, ואין זולתו.

<> שאינו משועבד לאיש, אלא הכל משועבדים אליו. וכן כתב למעלה פ"ג מט"ז [תיג:], וז"ל: "העטרה על הראש מורה שלא ישלוט על ראשם... שום נמצא... כמו המלך אשר יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש, שמורה הקשוט והכבוד הזה שיש בראשו כי אין אחר שולט על ראשו... הרי כי מי שאינו משועבד לאחר, ואין אחר משתורר עליו, יש לו עטרה על הראש". ושם מבאר שהכתר של המלך מורה על כך אף יותר מהעטרה. @**אמנם**^ בנתיב הענוה ס"פ ה [ב, יב:] כתב: "כי הנשיא והמלך עבד לעם, כי הנשיא, אף המלך, תכלית מלכותו לצורך העם, ואם כן משועבד הוא לעם, שכל אשר תכליתו בשביל דבר, הוא טפל אצלו ומשועבד אליו... כיון שהמלכות לצורך העם, המלך טפל אל העם, משועבד אליו, כמו... העבד תכליתו אל האדון, ולפיכך העבד משועבד אל האדון, טפל אליו. וכך המלך, שכל מלכותו בשביל העם, ולא לצורך עצמו, נקרא עבד... משל למה הדבר דומה, הלב הוא המלך על כל האברים, משלח הפרנסה והחיות לכל האברים, ובשביל כך הלב משרת כל האברים ביחד. ושאר איברים גם כן, זה מקבל מזה, עד שכל אחד משועבד לחבירו. וכך העם בכללו משועבד זה לזה לסייע זה לזה, עד שעל כל אחד מן העם יש עבדות, והמלך משועבד אל הכל" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 864 ופ"ב הערה 370]. ולכאורה דברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם דבריו כאן ש"המלך הוא בן חורין". אמנם הדברים מתבארים על פי מה שכתב בגבורות ה' פי"א [סג:], וז"ל: "וידוע כי כאשר אדם אחד משועבד להרבה, אין זה כמו אילו היה משועבד לאחד, שזה יותר שיעבוד. כי עבד שהוא לרבים אינו עבד גמור, שאין נקרא עבדות, רק המשועבד לאחד והוא עושה צרכו, אבל לרבים הוא עושה צרכי רבים, ואין זה עבדות. כי אף חשוב הוא עושה צרכי רבים לפעמים" [הובא למעלה פ"ה הערה 1879]. ולכך אע"פ שהמלך הוא משועבד לרבים, מ"מ אין הוא משועבד ליחיד, ולכך שפיר הוא בן חורין.

<> יש להעיר, שבמשפט הקודם לא כתב שהמלך אינו בן חורין גמור מחמת שבני מלכותו עלולים למרוד בו, אלא מחמת ש"יש לו &**היראה**^ באולי ימרדו בו בני מלכותו", ומשמע מכך שבהעדר יראה זו, לא היתה מופקעת מהמלך שם של "בן חורין" גמור. אך מאידך גיסא כאן כתב "שלא יקרא 'בן חורין' רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד", ומכך משמע שעצם אפשרות השעבוד הוא זה המונע מהמלך להקרא בן חורין גמור, אף ללא היראה שיש למלך שמא ימרדו בו בני מלכותו. ויל"ע בזה.

<> עומק דבריו הוא שחירותו של מי שעוסק בתורה היא חירות השייכת לו בעצם מיניה וביה, ואינה תלויה בגורמים זולתו. מה שאין כן חירותו של מלך, אין זו חירות השייכת לו בעצם, אלא היא תלויה בגורמים זולתו [בבני מלכותו הסרים למשמעותו], ולכך אין המלך בן חורין בעצם כפי מי שעוסק בתורה. ומעין חילוק זה כתב למעלה פ"ד מ"א [יג.] בביאור המשנה שם "איזהו גבור הכובש את יצרו", וז"ל: "'איזה גבור וכו''. כלומר שכל המעלות ראוי שיהיו נמצאים מצד עצמו של בעל המדה, לא מצד הזולת. ואם יקרא 'גבור' אשר הוא היה מנצח את אחר, אם כן מעלתו מצד אותו אשר היה מנוצח, ואין זה רושם במנצח, ואין זה מצד עצמו מה שהיה מנצח אחר. ואפילו אם היה כובש כמה כרכים, מכל מקום שם 'גבור' בא על האדם עצמו, ודבר זה מה שהיה כובש כרכים הרבה הוא מצד המנוצח, שהוא זולתו, ואין נחשב דבר במנצח. וראוי שתהיה המעלה בעצמו של בעל התואר, לא מצד אחר. וזה שהיה כובש כרכים, אם לא היה המנוצח אין כאן גבורה. ועוד, כי באולי מזלו של המנוצח כל כך רע עד שהיה מנצח אותו. לכך הגבורה הזאת אינו מצד האדם עצמו עד שיהיה נחשב בשביל גבורה זאת שעשה 'גבור', כי כבר אמרנו כי שם 'גבור' ראוי שיבא על האדם עצמו, ואין זה מצד עצמו של אדם, רק מצד הזולת, הוא המנוצח. אבל הכובש את יצרו, וזה מצד האדם עצמו, לא מצד הזולת, ובשביל כך ראוי שיקרא 'גבור'. ולפיכך אמר 'איזה גבור זה הכובש את יצרו', שהגבורה אצלו, אף כי לא היה מנצח אחר, ואז יפול על עצמו שם 'גבור'".

<> פירוש - מעלת בן חורין היא שאינו משועבד [סור מרע], ואילו מעלת "מתעלה" היא שמגיע למדריגה נעלית יותר [עשה טוב]. לכך לאחר מעלת בן חורין באה מעלת ההתעלות. אמנם למעלה פ"ג מ"ה [קמז.] כתב: "כי העוסק בתורה הוא מתעלה, ומפני שהוא מתעלה מדריגתו למעלה ממדריגת הטבע, שהוא הנהגת העולם... עד שהוא בן חורין". ומדבריו שם משמע שההתעלות שיש ללומד תורה היא הסבה שלבסוף הוא יהיה בן חורין. ואילו כאן כתב שההתעלות היא מעלה הבאה &**לאחר**^ שנהיה בן חורין, ויל"ע בזה [כן הוקשה למעלה פ"ג הערה 663].

<> אודות שעולם הזה נקרא "עולם השפל", כן כתב למעלה פ"א מי"ח [תיז.], וז"ל: "הנה ידוע כי אמרו העולמות הם ג'. העולם השפל הזה הוא עולם התחתון, עד עולם הגלגלים, הוא נקרא 'עולם השפל'". ולמעלה פ"ג מ"ה [קמז.] כתב: "כלל הדבר, אשר מקבל עליו עול תורה, שהיא אלקית, הוא יוצא מן גזירת הטבע... וכמו שאמרו בפרק שנו 'והלחות מכתב אלקים הוא חרות', 'אל תקרי חרות, אלא חירות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה. ומי שעוסק בתורה הרי הוא מתעלה וכו''. הרי ביארו כי העוסק בתורה הוא מתעלה, ומפני שהוא מתעלה מדריגתו למעלה ממדריגת הטבע, שהוא הנהגת העולם... עד שהוא בן חורין... ויש לך להבין מה שאמר ש'אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה', כי מפני שעוסק בתורה מתעלה על העולם הגשמי, כי השכל מתעלה על העולם הגשמי, ומפני זה הוא בן חורין מן הנהגת העולם הטבע... והעוסק בתורה הוא יוצא ממדריגת עולם הזה... כאשר מקבל עליו עול תורה, כי אז הוא אל השם יתברך לגמרי, ומתעלה מן עולם הזה", וראה למעלה הערה 347. ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות... כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא. והחומרי הוא השפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקראים שפלים, והקדושים נקראים גבוהים". וכמו שההולך לא"י נקרא שהוא עולה, כך הלומד תורה הוא מתעלה. ולמעלה פ"א מ"ב [קעד.] כתב: "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... ולפיכך שלימות". ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא עולם השפל, אל העולם העליון" [הובא למעלה פ"ג הערה 660, ולהלן הערה 1351].

<> לשון הגמרא שם: "מאי דכתיב [במדבר כא, יח-כ] 'וממדבר מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל במות ומבמות הגיא'. אמר ליה, אם אדם משים עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו, תורה ניתנה לו במתנה. וכיון שניתנה לו במתנה, נחלו אל, שנאמר 'וממתנה נחליאל'. וכיון שנחלו אל עולה לגדולה שנאמר ומנחליאל במות ואם מגיס לבו הקב"ה משפילו, שנאמר 'ומבמות הגיא'". וכן הובא מאמר זה בנדרים נה., ושם בח"א [ב, כא:].

<> בנתיב התורה פ"ב [א, יא:], וז"ל: "כי אין התורה שייכת רק אל מי שאין לו גאוה, והכל שוה אצלו, ולזה ראוי התורה... ואמר כאשר מקבל התורה, הוא חלק השם יתברך, לפי שיוצא מן הגשמי להיות לו מדרגה השכלית, ואז 'נחלו אל', והאדם מתעלה למעלה כאשר הוא חלק השם יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערה 684].

<> בח"א לנדרים נה. [ב, כא:] הוסיף: "ואז הוא מתעלה כאשר יוצא מן הגשמי, שהוא העולם הזה, והוא מתעלה אל השם יתברך". ובנצח ישראל פ"י הביא את מאמרם ש"כל העוסק בתורה... כאילו פודה לי ולבני מבין האומות". וכתב לבאר [רסח.] בזה"ל: "ועוד צריך יותר התרוממות עד שהוא מתעלה מבין מדריגת האומות לצאת חוץ לרשות האומות, וזהו על ידי התורה, שהתורה מתעלה על הכל, כמו שאמרו חכמים בברייתא דשנו 'כל העוסק בתורה מתעלה'". ובאור חדש [סז.] הביא את דברי הגמרא [מגילה יא.] ש"בשביל עצלות שהיה להם לישראל שלא עסקו בתורה נעשה שונאו של הקב"ה מך", וכתב לבאר: "כי מזה יש ללמוד כמה גדול כח התורה, ולא אמר שלא עסקו במצות... כי כח התורה הוא גובר על עמלק, לכך כל זמן שלא עסקו בתורה היה המן, שהוא מזרע עמלק, גובר. ודבר זה ידוע מאוד, כי על ידי התורה ישראל מתעלים, כי כל כך הוא מעלת התורה [ומביא שם את משנתינו]... ואם היו עוסקים בתורה היו מתעלים ע"י התורה, והיו גוברים על המן שהיה רוצה להתגבר עליהם... שע"י התורה ישראל מתעלים... ועל ידי זה שהשם יתברך מתעלה, ואז משפיל האויבים של ישראל". וראה בנתיב התורה פ"ו [א, כז:]. ושם בפי"ב [א, נג.] כתב: "שיש לתורה התעלות... עד שער החמישים" [הובא למעלה פ"ג הערה 684].

%[פ"ו מ"ד]

<> הרי דוד המלך למד מאחיתופל שני דברים [בסמוך יביא את שני הדברים האלו], וכיצד ניתן ללמוד מכך שיש לנהוג כבוד במי שלימד דבור אחד או אפילו אות אחת.

<> כי ברייתא דידן באה להורות שיש לכבד אף מי שלימדו אפילו דבר אחד בלבד, ונקודה זו אינה קשורה לכך ש"אין כבוד אלא תורה".

<> קודם בא לבאר את הסמיכות שבין הברייתא הזאת לברייתא שלפניה.

<> כי כבוד ניתן רק למי שהוא מרומם ונבדל מהחומרי [יבואר להלן ד"ה ומה שראוי], לכך הואיל ומי שמלמד חברו אפילו אות אחת ראוי לכבוד ["שייך לנהוג בו כבוד"] מחמת התורה שהשפיע לזולתו, א"כ מוכח מכך ש"כל מי שעוסק בתורה הרי זה מתעלה" [למעלה סוף משנה ג], ונגזר מכך שהוא ראוי לכבוד. וראה להלן הערה 441.

<> בא ליישב את שאלתו הראשונה על הברייתא [כיצד ניתן ללמוד מדוד המלך שיש לכבד מי שלימד אפילו אות אחת, הרי דוד כיבד את אחיתופל שלימדו שני דברים]. ומתחילה יבאר מה הם שני הדברים שדוד למד מאחיתופל, ואחר כך יישב את שאלתו השניה [היכן דוד כינה לאחיתופל בשם "רבו"], ולאחר מכן יבוא לישב שאלה זו.

<> הדבר הראשון [שדוד לא ילמד לבדו] נמצא בכלה רבתי פ"ה ה"ד, וכך אמרו שם: "שכן מצינו בדוד מלך ישראל שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים. מאי נינהו, אמר רבא... אמר לו, דוד למה אתה יושב לבדך ועוסק בתורה, אין דברי תורה מתקיימין אלא בחברים... ואידך, אמר לו כי אתיה לצלויי רהוט כאיניש דאזל בתר מלכא [כשתלך להתפלל, רוץ, כאדם ההולך אחר המלך]". ודבר שני זה לא הובא ברש"י כאן [אלא הובא שלא יכנס לבית המדרש בקומה זקופה], ולא מצאתי מקורו של רש"י [והובא גם במהרש"א סנהדרין קו:]. ובילקו"ש ח"ב רמז קמב מביא שני דברים אחרים שלימד אחיתופל לדוד; שיש לשאת את הארון בכתף, ושמותר לכתוב שם ה' על חרס כדי למנוע מימי התהום לעלות לעולם, וכמו שמובא במסכת סוכה נג. וכן בפירוש רבינו יונה כאן [כת"י] כתב: "ואלו שני דברים שלמד אחיתופל לדוד; פעם אחת היה יושב לבדו ושונה, א"ל, והכתיב 'חרב על הבדים', חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבין ועוסקין בתורה בד בבד... א"ל דוד, ומה אעשה, ואמר לו אחיתופל, 'אשר יחדיו נמתיק סוד', שנעסוק בתורה יחדיו. פעם אחרת מצאו שהיה הולך לבית המדרש יחידי, ואמר לו, שלא היה עושה כהוגן לילך יחידי, ואמר לו, ומה אעשה, אמר לו, 'בבית אלקים נהלך ברגש'. ועוד כשבנה דוד מלך ישראל בית המקדש חפר עפר עד לתהום, ויצאו המים והתחיל העולם לחרב, כינס דוד כל אדם לשאול עצה בזה, היודע ואינו נותן יחנק, בא אחיתופל וכתב שם... ויש אומרים שני דברים שלמד מאחיתופל, והם, 'וירכיבו את ארון האלקים אל עגלה חדשה' [ש"ב ו, ג], אמר אחיתופל לדוד והלא קרית [במדבר ז, ט] 'ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו'... והדבר השני, בשעה ששלח דוד שליחים לחנן בן נחש לנחמו [ש"ב י, ב], אמר אחיתופל לדוד והלא קרית [דברים כג, ז] 'לא תדרוש שלומם וטובתם כל ימיך לעולם'. הוי למד מאחיתופל שני דברים". וכן המהרש"א בסנהדרין קו: מביא שיש מדרשים חלוקים מה הם שני הדברים שלמד דוד מאחיתופל.

<> ואמרו חכמים [ברכות סג:] "מאי דכתיב 'חרב אל הבדים ונואלו', חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה. ולא עוד, אלא שמטפשים".

<> אע"פ שאין בידינו פירוש הרמב"ם לפרק ששי דאבות, מ"מ במדרש שמואל הובאו דברים אלו בשמו.

<> לשון המדרש שמואל כאן: "והרמב"ם ז"ל כתב הלומד מחבירו וכו'... לפי שמצאו אחיתופל לדוד שהיה יושב ועוסק בתורה יחידי, אמר לו למה אתה יושב ועוסק בתורה יחידי... שוב פעם אחת מצאו שהיה נכנס לבית המדרש בקומה זקופה, אמר לו והרי כבר נאמר שצריך לאדם ליכנס שם בקידה, כדי שתהיה אימת שמים עליו". ובשלב זה עדיין לא יישב את שאלתו הראשונה כיצד מוכח מדוד המלך שיש לכבד מי שלימדו אפילו אות אחת, וזה יעשה בסמוך [ד"ה ולמד גם כן].

<> בא ליישב את שאלתו השניה על הברייתא [למעלה לאחר ציון 401] "לא מצאנו שקראו דוד את אחיתופל 'רבו', רק 'אלופי ומיודעי', ולא מצינו שקרא אותו 'רבו'".

<> כמו שכתב רש"י [בראשית מח, ב]: "ויתחזק ישראל - אמר אע"פ שהוא בני, מלך הוא, אחלק לו כבוד, מכאן שחולקין כבוד למלכות. וכן משה חלק כבוד למלכות, [שמות יא, ח] 'וירדו כל עבדיך אלה אלי'. וכן אליהו [מ"א יח, מו] 'וישנס מתניו וגו''". והרמב"ם בהלכות מלכים פ"ב ה"א כתב: "כבוד גדול נוהגין במלך, ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם, שנאמר [דברים יז, טו] 'שום תשים', שתהא אימתו עליך [כתובות יז.]".

<> כפי שכתב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ה ה"א, וז"ל: "כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו, כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו יתר מאביו, שאביו מביאו לחיי העולם הזה, ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא". וכן הוא בטושו"ע יורה דעה, סימן רמב סעיף א. ורש"י [תהלים נה, יד] כתב "אנוש כערכי - איש חשוב כמוני".

<> רד"ק ספר השרשים, שורש אלף: "'אלופי ומיודעי', 'אלוף נעורי אתה' [ירמיה ג, ד]... ענין כל אלו שר וגדול. ואמרו רבותינו [סנהדרין צט:] כל 'אלוף' מלכותא בלא תגא, כלומר אינו חסר מהיותו מלך אלא הכתר, כי 'מלך' יקרא כשהוא מוכתר, ו'אלוף' שאינו מוכתר". ואמרו חכמים [חגיגה טז.] "אין 'אלוף' אלא הקב"ה, שנאמר 'אלוף נעורי אתה'".

<> מדרש שוח"ט נה, א "לא נתיירא דוד מאדם אלא מאחיתופל". ורש"י סוכה נג. כתב "דוד לא היה מורה הלכה בפני רבו אחיתופל".

<> קשה, שכתב כאן שתיבת "מיודעי" מתפרשת ש"מוראו תמיד נגדו", ומנין לומר כך. ועוד, דאדרבה, תיבה זו מורה על אהבה ולא על יראה, וכמו שכתב רש"י [בראשית יח, יט] "כי ידעתיו - לשון חיבה, כמו [רות ב, א] 'מודע לאישה', [שם ג, ב] 'הלא בועז מודעתנו', [שמות לג, יז] 'ואדעך בשם'. ואמנם עיקר לשון כולם אינו אלא לשון ידיעה, שהמחבב את האדם מקרבו אצלו ויודעו ומכירו". ויש לומר, כי בפסוק זה מוזכרות שלש דרגות זו למעלה מזו; "ערכי אלופי ומודעי"; "ערכי" הוא שוה לי, "אלופי" הוא גדול ממני, לכך בעל כרחך ש"מיודעי" יתפרש שמוראו תמיד נגדי, שאם תפרש שמדובר באהבה, לא היה בזה המשך לשתי הדרגות הקודמות שהוזכרו בפסוק ["כערכי אלופי"]. @**ונמצא שמיישב**^ את שאלתו השניה [היכן הוזכר בקרא שדוד קרא לאחיתופל בשם "רבו"] משום שכל אחד משלשת התוארים שבפסוק ["כערכי אלופי ומיודעי"] מורים על שאחיתופל הוא רבו של דוד; הוא שוה לו ["כערכי"] מפאת שכנגד כבוד מלכות יש כאן כבוד רב. הוא גדול הימנו ["אלופי"] מפאת שכבוד התורה מרובה מכבוד המלכות. הוא מרומם ממנו ["מיודעי"] מפאת שמורא רבו עליו. אמנם רש"י [סנהדרין סוף קו:] פירש לא כן, שאמרו שם "בתחלה קרא דוד לאחיתופל 'רבו', ולבסוף קראו 'חבירו', ולבסוף קראו 'תלמידו'. בתחילה קראו 'רבו' - 'ואתה אנוש כערכי אלופי ומיודעי'", ופירש רש"י שם "אלופי - היינו רבי". הרי שרש"י פירש שתיבת "אלופי" לחוד מורה על היות אחיתופל רבו של דוד, ודלא כדברי המהר"ל כאן ששלשת התוארים מורים כן.

<> בא ליישב את שאלתו הראשונה על הברייתא, שק"ו פריכא היא, שדוד למד מאחיתופל שני דברים, וכיצד נלמד מכך שאפילו אדם שלימד לחבירו רק דבר אחד או אפילו אות אחת מחוייב לנהוג בו כבוד.

<> נקודה זו מבוארת לפי מה שכתב למעלה פ"א תחילת מ"א [קז.], וז"ל: "לפי הנראה, כי דברי המסכתא הזאת דברי מוסר, ואינם בכלל תורה אשר קבלו מסיני". וביאור דברים אלו הוא כפי שכתב בגו"א הראשון [בראשית פ"א אות א], שעמד על דברי רש"י שם שכתב: "אמר רבי יצחק, לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ'החודש הזה לכם' [שמות יב, ב], שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, ומה טעם פתח בבראשית". וכתב על כך בגו"א שם בזה"ל: "אף על גב דאין ספור אחד בתורה שלא לצורך, אפילו 'אחות לוטן תמנע' [בראשית לו, כב], כדאיתא בפרק חלק [סנהדרין צט:]. אחר ששם 'תורה' אינו נופל אלא על מצות התורה, שהרי לשון 'תורה' הוא לשון הוראה - להורות לנו המעשה אשר נעשה. ולפיכך דוקא תורת משה נקרא 'תורה' [דברים לג, ד], מפני שבה כתובים המצות. וכן פירש הרד"ק [ספר השורשים שורש י. ר. ה.] שלשון 'תורה' הוא לשון הוראה. אם כן אין לכתוב בה רק המצות. תדע לך, שהרי ספר איוב שגם כן כתבו משה, כדאיתא בבבא בתרא [יד:], ואילו היה נכתב בתורה ספר איוב היה אסור לקרות באותה ספר תורה בציבור, לכך מקשה 'לא היה צריך כו'". וזהו לשונו שם שכתב "ואינם בכלל &**תורה**^ אשר קבלו מסיני" [הובא למעלה פ"א הערה 3]. והוא הדין לדבריו כאן, שהואיל ולא מדובר במצות התורה והלכותיה, אלא בדברי מוסר, שוב אין לזה גדר של "דבור בתורה".

<> ש"רבו" הוא בדרך כלל מי שלימדו תורה, ולא שאר מילי.

<> שאמרו שם במשנה "אבדת אביו ואבדת רבו, של רבו קודמת, שאביו הביאו לעולם הזה, ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא", ועל כך אמרו בגמרא "תנו רבנן, 'רבו' שאמרו, רבו שלמדו חכמה וכו'".

<> "סברת טעמי המשנה, ולהבין שלא יהו סותרות זו את זו, וטעמי איסור והיתר, והחיוב והפטור, והוא נקרא 'גמרא'" [רש"י שם].

<> "מקרא - תורה נביאים וכתובים. משנה - כמו שהן שנויות, ואין טעמן מפורש בהן" [רש"י שם].

<> "אם מקרא, אם משנה, אם גמרא" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל חולק על רש"י, וסובר שגם לפי רבי יהודה "רבו" הוא רק מי שלימדו חכמה [גמרא, וכר"מ], ורק מוסיף עליו שבעי שגם רוב חכמתו תהיה ממנו, וכמו שיובא בהערה 426.

<> "שהודיעו טעם משנה אחת שלא יכול להבין" [רש"י שם].

<> אין כוונתו שלכו"ע אם לימדו משנה סגי בזה שיקרא "רבו", שהרי רק רבי יוסי אומר כן, ולא רבי מאיר ורבי יהודה. אך כוונתו היא שלפי כולם בעי שילמדו הלכות [שעליהן מוסבות המשנה והגמרא, וכמבואר בהערה הבאה], ולכך לא יחשב ל"רבו" אם לא לימדו הלכות, וכמבואר בהערה 426.

<> אודות שהמשנה היא אוסף של הלכות, כן כתב למעלה פ"ד מי"ד [רנה.], וז"ל: "לפי שהמשנה אין בה בירור הדברים לגמרי, רק ששונה הדין לפי מה שהוא". ובח"א לסוטה מד. [ב, פא:] כתב: "כי נזכר בתורה עשיית סוכה, ולא נזכר בה ענינה על השורש. והמשנה, כל מצוה ומצוה בשלימות גדרה עד שיובן ענין המצוה על בוריה, ועדיין במשנה לא נתבאר הטעם ומניין זה, רק ציור המצוה כאשר היא. אבל התלמוד מבאר הטעם והסבה בשלימות". ובח"א לע"ז יט. [ד, מט.] כתב: "כי המקרא היא התורה בעצמה, כמו מצות סוכה שכתוב בתורה. אבל שלימות המצות, כמו שהוא על איזה דבר יפול שם סוכה, דבר זה ענין בפני עצמו, וזה נקרא משנה, שהוא ידיעת הדבר כמו שהוא. וגמרא הוא התאמתות הדבר, למה הוא כך, ומניין לומר כך, וכל התאמתות הדבר נקרא 'תלמוד', והוא עיקר השכלה" [הובא למעלה פ"ה הערה 2157, ולהלן הערה 1005].

<> לשונו למעלה פ"ד מי"ד [רסא.]: "מה שאמרנו למעלה [שם מי"ג] 'מורא רבך כמורא שמים', היינו רבו שלמדו תלמוד, שהוא חכמה. ואתיא כההיא דפרק אלו מציאות [לג.] אבידת אביו ואבידת רבו, אבידת רבו קודמת. ובגמרא; רבו שאמרו, רבו שלמדו חכמה, ולא רבו שלמדו מקרא ומשנה, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר, כל שרוב חכמתו ממנו. רוצה לומר, אף על גב שלמדו חכמה, לא סגי אלא אם רוב חכמתו הימנו, ולעולם צריך שלמדו חכמה. אבל רש"י ז"ל פירש [שם] ש'רוב חכמתו הימנו - אם מקרא אם משנה, [אם גמרא]'". הרי שגם לדעת רבי יהודה בעי שילמדו דוקא חכמה [גמרא]. ורק רבי יוסי סובר שאפילו העיר עיניו בהבנת משנה אחת יחשב בזה ל"רבו". וממילא מתבאר שלכולי עלמא אם לימדו פחות ממשנה [לא דבר הלכה], לא יחשב בזה ל"רבו".

<> "פרק אחד... או אפילו אות אחת, על אחת כמה וכמה שצריך לנהוג בו כבוד" [המשך הברייתא]. לכך לא יקשה כיצד ניתן ללמוד מדוד המלך [שלמד מאחיתופל שני דברים], שיש לנהוג כבוד אף בלימדו אות אחת, כי אות אחת של תורה חשובה יותר מאשר שני דברים שאינם בתורה, ולכך שפיר חוזר הק"ו למקומו; אם יש לנהוג כבוד במי שלא לימדו תורה, ק"ו שיש לנהוג כבוד במי שלימדו תורה, ואפילו אם לימדו רק אות אחת.

<> פירוש - הק"ו אכן לא מלמדנו "אפילו אות אחת", אלא זו הוספה של התנא מסברא דנפשיה, והק"ו רק מלמדנו שאם דוד מלך ישראל קרא למלמדו "רבו", ק"ו למי שאינו מלך שיעשה כן. ולכך לא יקשה כיצד ילפינן בק"ו "אפילו אות אחת" [כאשר דוד המלך למד שני דברים], כי אכן אין זה נלמד מהק"ו, וכמו שיבאר.

<> כמו שאמרו [מנחות צט:] "אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית, ופרק אחד ערבית, קיים מצות [יהושע א, ח] 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך'... אפילו לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית קיים 'לא ימוש'". והריטב"א [סוכה כ.] כתב: "לא מצינו שנשתכחה תורה בדורו של רבי חייא, שהרי בדורו היה רבינו הקדוש וחבריו, שהיו גדולי ישראל. אלא אמר כך, בשביל מה שחדשו בהלכה זו, שכל המקיים הלכה אחת שלא תשתכח, הרי הוא כאילו מיסד כל התורה כולה". והים של שלמה ב"ק פ"ד סוף אות ט כתב: "לומר על הפטור חייב, או להיפך, היה ככופר בתורת משה. מה לי דיבור אחד, מה לי כל התורה, כדאיתא בפרק ג' דיומא [לח:] אמר רב, כל השוכח דבר אחד מכל תלמודו גורם גלות לבניו, שנאמר [הושע ד, ז] 'ותשכח תורת אלקיך אשכח בניך גם אני', אלמא דדבר אחד מתורה הוא נקרא 'תורת ה''". וכן אמרו למעלה [פ"ג מ"ח] "כל השוכח דבר אחד ממשנתו, מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, שנאמר [דברים ד, ט] 'רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך'". ובגו"א שמות פל"ב אות יח כתב: "אין נתינת התורה רק למצוותיה, ואם אחת מהן בטל, לא שייך תורה לישראל". ולמעלה פ"ד מ"ה [קיז.] כתב: "אם הוא רוצה ללמוד מסכתא אחת במקצת, אין מספיקין בידו ללמוד כל המסכתא, כי נקרא למוד התורה אפילו אות אחת בלבד", ושם הערה 557.

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ב"ר ס, ח] "יפה שיחתן של עבדי בתי אבות מתורתן של בנים. פרשתו של אליעזר שנים וג' דפים הוא אומרה ושונה, ושרץ מגופי תורה, ואין דמו מטמא כבשרו אלא מריבוי המקרא", ורבוי זה הוא מהאות וי"ו של הפסוק [ויקרא יא, כט] "וְזה לכם הטמא" [תו"כ שם, ואור החיים שם].

<> דוגמה לדבר; רש"י [שמות כ, א] ביאר שהקב"ה אמר את כל עשרת הדברות בדבור אחד. ובגו"א שם [אות ג] כתב: "אף על גב שלא הבינו בדבור זה כלום, אמרם בדבור אחד, לומר כי כל התורה ענין אחד ודבור אחד, שהרי כל התורה הם יוצאים מעשרת הדברות... ואלו עשרת הדברות נאמרו בדבור אחד, הרי כל התורה דבור אחד. ונפקא מיניה בזה, שאם אמר ש'כל התורה כולה מן השמים, חוץ מפסוק זה שאמרו משה מעצמו', הוא בכלל 'כי דבר ה' בזה' [במדבר טו, לא], וכופר בכל התורה. כי מאחר שכל התורה כולה דבור אחד הוא, ואין זה בלא זה, דהיא כמו נקודה אחת, ואין לה מקצת, ואם כופר במקצת, הוא כופר בכל התורה. וכן איתא בפרק חלק [סנהדרין צט.]". @**ובכת"י כאן**^ הוסיף: "כי אם התורה חסר אף אות אחת בתורה, אסור לקרות בו עד שיתקן, וכאילו היה חסר פסוק שלם, ולכך אין חלוק בין פסוק ובין אות אחד". וכן כתב בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו.], וז"ל: "אפילו אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מדקדוק זה [הרי זה בכלל (במדבר טו, לא) "כי דבר ה' בזה"]. לפי שכל התורה היא אחת בלתי מחולקת, וראיה לזה שהרי אפילו אות אחת נמי מעכב בספר תורה. ואם כן אם מבזה דקדוק אחד הוא בכלל 'דבר ה' בזה', כמו אם היה מבזה כל התורה, כיון שהתורה היא אחת, אין זה בלא זה". אמנם בתפארת ישראל ס"פ סז [תתרנח:] התיר לקרוא בצבור בספר תורה שחסרה תיבות או אותיות. וכן בהגהות המהר"ל לטור יורה דעה [נדפס בטור "אל המקורות", שנת תשכ"ד, ירושלים], סימן רעט, כתב: "וכן הנהגתי פה בפראג, שגם אם חסר בו הרבה, שקורין בו עד גמירא". וכן המגן אברהם [סימן קמג סק"ד] הביא כן בשם המהר"ל.

<> עד כאן שאלתו. ושואל על המהלך השני שלו, שאם הק"ו אינו מהכמות שדוד המלך למד מאחיתופל, אלא מדוד המלך עצמו, לשם מה ציינו בברייתא שדוד למד מאחיתופל שני דברים, הרי הק"ו אינו קשור כלל לכמות הלימוד, אלא לעובדה שמלך ישראל קרא לזולתו "רבו", ק"ו ששאר ישראל יעשו כן. ובעל כרחך משמע מכך שיש בכמות זו רבותא מסויימת, והדרא קושיא לדוכתא מנא לן להרחיב את הרבותא אף לאות אחת.

<> פירוש - כמות הלימוד צויינה ["שני דברים בלבד"] כדי שלא נאמר שאחיתופל היה רבו המובהק של דוד, שהרי לימדו רק שני דברים, וכמו שמבאר.

<> כמו שיבאר בסמוך.

<> ו"רב מובהק" הוא מי "שרוב חכמתו ממנו" [שו"ע יו"ד סימן רמב סעיף ל]. אמנם יש להעיר, כי רש"י [סוכה נג.] ביאר ש"דוד לא היה מורה הלכה בפני רבו אחיתופל, והוא היה שם", ונמצא שהלכה זו [שלא להורות בפני רבו] קיימת גם ברב שאינו מובהק. ועיין בשו"ע יו"ד סימן רמב סעיף ד שהובאו דעות שונות בזה.

<> כמו שכתב בגבורות ה' פמ"ח [קצט:] לגבי מה שאמרו [פסחים קח.] שתלמיד לא יסב אצל רבו, וכתב שיש מקום לומר שהגמרא איירי רק ברבו מובהק, ולא ברב שאינו מובהק, וכלשונו: "למה לא יהיה חלוק בין רבו מובהק לשאינו מובהק, דהא אשכחן בדוכתי אחריתי [קידושין לג.] לענין קימה, דבפני רבו מובהק מלא עיניו, ואילו ברבו שאינו מובהק אין צריך לעמוד רק ד' אמות".

<> אחיתופל [לדוד].

<> ודע, שרק לפי המהלך השני ביאר שהברייתא באה לאפוקי מהאפשרות שאחיתופל היה רבו המובהק של דוד, ולא ביאר כן לפי המהלך הראשון. וטעם הדבר, כי רק לפי המהלך השני הוצרכנו למצוא פרנסה לתיבות "אלא שני דברים בלבד", כי הואיל וכמות הלימוד אינה קשורה לעצם הק"ו, לכך הוקשה מדוע היא צויינה כלל, ועל כך ביאר שזה נעשה כדי לאפוקי מן האפשרות שנבאר שאחיתופל היה רבו המובהק של דוד. אך לפי המהלך הראשון שכמות הלימוד היא שייכת לעצם הק"ו [שלימדו שני דברים שאינם דברי תורה, ק"ו לאות אחת של תורה], שוב אין שום דוחק למצוא פרנסה אחרת לתיבות אלו [שהן באות לאפוקי מהאפשרות שאחיתופל היה רבו המובהק של דוד], אלא הן הוצרכו לעצם הק"ו.

<> נראה שמעדיף פירוש זה על פני פירושו הקודם, כי משמעות לשון הברייתא היא שהק"ו נעשה מהגברא של דוד, ולא מהלימוד של דוד, שהרי הודגש פעמיים בבברייתא שדוד הוא "מלך ישראל", ולפי הפירוש הראשון הק"ו הוא קיים גם ללא הדגשה זו, כי אף אם דוד לא היה מלך ישראל עדיין ניתן למילף הק"ו, שאם כך נהג דוד כלפי מי שלימדו דברים שאינם דברי תורה, ק"ו שיש לנהוג כך כלפי מי שלימדו דברי תורה. אך לפי פירושו השני כל הק"ו הוא בנוי על כך שדוד הוא מלך ישראל, ושאם הוא נהג כך כלפי מי שלימדו תורה, ק"ו ששאר הדיוטות יש עליהם לנהוג כך, ואין התואר "מלך ישראל" שפת יתר, אלא הוא נצרך לגמרי למהלך הק"ו.

<> בא ליישב את שאלתו השלישית על הברייתא, ששאל למעלה [לפני ציון 402]: "ועוד, שאמר 'אין כבוד אלא תורה', דבר זה אין צריך להביא כאן, כי אין כאן מקומו". ומה שכתב כאן "ואין כבוד אלא לחכמים", משפט זה הוא מצירוף המשפטים "אין כבוד אלא תורה", וכן "שנאמר 'כבוד חכמים ינחלו'", ולכך כתב "אין כבוד אלא לחכמים". אמנם יש הגורסים בברייתא "ואין כבוד אלא לחכמים" [כמובא בשנויי נוסחאות במשניות], אך כאמור למעלה בשאלתו הביא את הגירסא "אין כבוד אלא תורה".

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 403]: "ופירוש זה, כי הובא בברייתא הזאת דבר זה, מפני שאמר לפני זה 'כל העוסק בתורה מתעלה', הביא אחר כך כמה גדול העלוי הזה, כי מי שלמד מחבירו אפילו אות אחת שייך לנהוג בו כבוד, ודבר זה עלוי הוא בודאי".

<> במלים של "אין כבוד אלא תורה".

<> שהפסוקים [משלי ג, לה] "כבוד חכמים ינחלו", וכן [משלי כח, י] "ותמימים ינחלו טוב".

<> של "ותמימים ינחלו טוב".

<> כי משווים את ה"ינחלו" שנאמר אצל "תמימים" ["ותמימים ינחלו טוב"] ל"ינחלו" שנאמר אצל "חכמים" ["כבוד חכמים ינחלו"]. וכן כתב כאן החסיד יעב"ץ, וז"ל: "כי רצה להורותנו כי אלה החכמים אשר אנו חייבים לכבדם, אינם חכמי הטבע והתכונה, אלא חכמי התורה הקדושה, שהיא כולה שמותיו של הקב"ה, והיא חולקת מכבודה לעוסקים בה, כי הם אוחזים בשם אלקי הכבוד. ולזה הביא ראיה 'ותמימים ינחלו טוב', נאמר כאן 'כבוד חכמים ינחלו', ונאמר 'ותמימים ינחלו טוב', מה להלך הטוב הגמור שאין זולתו, אף כאן לא ינחלו הכבוד כי אם חכמי התורה המסולאים בפז".

<> נתיב התורה ר"פ יא, הקדמה שלישית לגבורות ה' [יט], נר מצוה [קיח:], ח"א לשבת קיג. [א, נ:], ח"א לנדרים לא: [ב, ה.], ועוד. וראה הערה הבאה. וראה להלן ציון 838.

<> לשונו בנתיב התורה ר"פ יא [א, מו.]: "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 ג"כ, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד. ומפני כך נקרא יניק וחכים גם כן בשם 'זקן', ואין זקן אלא שקנה חכמה [קידושין לב:], וכל זה מפני שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד". וראה נר מצוה [קיח:], ושם הערה 337. ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כי כל נבדל הוא מפואר למי שמסולק ממנו עכירות הגשמי... שדבר שאינו גשמי נקרא 'תפארת'... כי התפארת הוא ענין נבדל ואינו גשמי". וכן "אין כבוד בדבר החמרי" [לשונו בח"א לנדרים לא: (ב, ה.)]. ואמרו חכמים [שבת קיג.] "'וכבדתו מעשות דרכיך וגו'' [ישעיה נח, יג], שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול". ובח"א שם [א, נ:] כתב: "פירוש זה, כי השבת הוא קודש, כדכתיב [שמות לא, יד] 'קודש היא לכם'. כל דבר שהוא קודש, נבדל מן עניני החמרי, כמו שהוא השבת... ומפני זה ראוי יום השבת הקודש לכבוד, כי הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, וחמרי אינו בעל כבוד. ולפיכך אמר הכתוב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', שיש לכבד הזקן שקנה החכמה, שאינו גשמי. כי ראוי הכבוד למי שמסולק מן החמרי. ולפיכך ראוי השבת, שהוא יום קודש, נבדל מן הגשמי החמרי, שהרי קודש הוא, ולפיכך ראוי שלא יהא מלבוש של שבת כמו מלבוש של חול, כדי שיהיה האדם מכובד במלבוש שלו, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פ"ד הערות 1873, 1875]. @**ולפי זה**^ הכבוד הוא ראוי לשכלי משום שהשכלי מסולק מן הפחיתות. ויש למהר"ל הסבר נוסף אודות שהכבוד ראוי לשכלי, ובעוד שכאן ביאר שהוא מצד מעלת השכלי [שהוא מסולק מן החמרי], הרי בהסברו השני ביאר שהוא מצד מעלת הכבוד [שהוא דבר רוחני נבדל], ולא מצד מעלת השכלי, וכלשונו למעלה פ"ד מכ"ב [תמב.]: "הכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד. כי למדריגת זה הכח הוא מבקש הכבוד, כי ראוי לו הכבוד בודאי, וכדכתיב 'כבוד חכמים ינחלו', הרי הכבוד ראוי להיות אל השכלי, כי הכבוד הוא דבר רוחני, ואינו דבר גשמי, ולכך הכבוד ראוי אל השכלי. וכתיב [ישעיה כד, כג] 'ונגד זקניו כבוד', שתראה כי הכבוד הוא אל הזקנים, שהשכל גם כן אצלם... כי הכבוד ראוי אל כח השכלי" [ראה להלן הערה 521]. וכן להלן משנה ט [לפני הערה 1518] כתב: "כי הכבוד כאשר הוא מן השם יתברך, היא מדריגה רוחנית, כמו שאמר הכתוב 'כבוד חכמים ינחלו', שתראה כי הכבוד ראוי אל החכמים דוקא. וזה מפני כי הכבוד הוא מן השם יתברך, היא מדריגה עליונה רוחנית", וראה להלן ציון 838.

<> אודות שפלות החמרי, כן כתב למעלה פ"ד מ"ד [פה:], וז"ל: "גוף הגשמי ובמדריגה השפלה, הוא מדריגה הגשמית". וכן "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים" [לשונו בח"א לקידושין סט. (ב, קמז:)]. ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא עולם השפל, אל העולם העליון". ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות" [הובא למעלה פ"ד הערות 1217, 1307, ופ"ה הערה 1583]. ובגבורות ה' פס"ד [רצה.] כתב: "'ואת רגלי מדחי' [תהלים קטז, ח] נאמר על החומר, והוא ידוע שנקרא החומר 'רגל' לפחיתותו, שהוא שפל כמו הרגל". ובנצח ישראל פי"ד [שמז:] כתב: "כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל". וראה להלן הערות 1413, 1460.

<> כי לחכמים יש את מעלת השכל, וכמו שכתב בנתיב התורה פי"א [א, מט:], וז"ל: "כמו שאמרו [ברכות מב.] 'תכף לתלמיד חכם ברכה' במעשה ידיהם, כי התלמיד חכם הוא הכנה שעל ידם תבא הברכה לעולם, וזולת זה אין העולם הזה ראוי לברכה, כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל, ולכך על ידי תלמיד חכם, שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קס:] כתב: "אם [החולה] תלמיד חכם הוא, צריך שיחלה עצמו עליו [ברכות יב:]... פירוש התלמיד חכם שיש לו מעלה עליונה, הוא מעלת השכל הנבדל, צריך האדם להתגבר בתפלתו עד שיחלה עליו, שבזה מסלק גופו כאשר יחלה עצמו בשביל הת"ח, שיש לו מדריגה השכלית הנבדלת מן גוף, לכך בשבילו צריך שיחלה עד שמסלק גופו, ודבר זה מבואר". וראה למעלה פ"א הערות 688, 690, 879, פ"ב הערה 1205, ופרק זה הערה 245. וראה להלן הערה 510.

<> לכך לשון הפסוק הוא [משלי כח, י] "&**ותמימים**^ ינחלו טוב", כי מדובר בכך שהחכמים הם שכליים, מסולקים מפחיתות החומרי, ודבר שאין בו פחיתות הוא תמים ושלם. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכח.] כתב: "כי יש להם מדריגה עליונה מצד השכל, והשכל בעצמו הוא שלם באין חסרון, כאשר ידוע ממדריגת השכל". ולמעלה פ"ה מי"ט [תנה.] כתב: "תלמידי אברהם, מפני שאין בהם החסרון, אבל יש להם השלימות, ומצד השלימות שיש בהם ראוים לאכול בעולם הזה, ונוחלין לעולם הבא, שהרי אין בהם חסרון והעדר. וכאשר מסולקים מן ההעדר, הם ראוים אל עולם הזה ועולם הבא. וזה שאמר הכתוב [משלי ח, כא] 'להנחיל אוהבי יש', כי היש הוא הפך ההעדר והחסרון... והכל מפני שלימות ותמימות שיש בהם מבלי חסרון".

<> אודות שהשלם נוחל את הטוב, כן ביאר למעלה פ"ה מי"ט [תנה.], והובא בהערה הקודמת. וראה שם הערה 1957 שנתבאר שם שרק מי שהוא מציאות שלימה נוחל שני העולמות.

<> פירוש - החסרון מורה על החמרי, והחמרי הוא רע. ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החמרי, וזה ידוע, לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון, שהוא רע. ואין ספק בדבר זה כלל, ובארנו באריכות במקום אחר". ושם כוונתו לדברים שכתב למעלה פ"א מ"ב [קעב.], וז"ל: "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 התורה נקראת 'טוב', שנאמר [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'... וכל מה שנקראת התורה 'טוב' מפני שהיא שכלית לגמרי, לא שכל האנושי כמו שאר חכמות... ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט. והפך זה הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ואין להאריך כאן, כי הדבר הזה הוא ברור כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלקי הברור, הוא טוב לגמרי. 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".

<> בא לבאר הסבר שני מדוע הובא כאן המלים "ואין כבוד אלא תורה". ועד כה ביאר ש"מילתא באפי נפשיה הוא, דקאי אדלעיל שאמר [סוף משנה ג] שהעוסק בתורה מתעלה... ואמר ואפילו לא למד ממנו, אם הוא חכם צריך לנהוג בו כבוד" [לשונו למעלה לאחר ציון 439]. ומעתה יבאר שהן ביסוס הראיה מדוד המלך מה שקרא לאחיתופל "רבו אלופו ומיודעו".

<> פירוש הו"א זו - מה שדוד קרא לאחיתופל "רבו אלופו ומיודעו" לא היה משום הנהגת כבוד ["שצריך לנהוג בו כבוד" (לשון הברייתא)], אלא שכך היה האמת, שאחיתופל היה רבו אלופו ומיודעו של דוד מחמת שלימדו שני דברים.

<> פירוש - היה ניתן לבאר את מה שדוד כינה את אחיתופל "רבו אלופו ומיודעו" בשני אופנים; (א) הנהגת כבוד על שלימדו שני דברים. (ב) קריאת שם אמיתית על שם שלימדו שני דברים. הואיל והפסוק "כבוד חכמים ינחלו" מורה שהחכמים בפרט ראויים לכבוד, לכך יותר מסתבר לתלות את הנהגת דוד המלך כלפי אחיתופל בהנהגת כבוד, מלתלותו בקריאת שם אמתית, בבחינת "ילמד סתום מן המפורש" [רש"י בראשית ז, ג].

<> כן מובאת גירסא זו בשנויי נוסחאות במשניות. וכן במסכת כלה רבתי פ"ח איתא "שכן מצינו בדוד מלך ישראל, שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים בלבד, עשאו רבו ואלופו".

<> כמו שביאר למעלה [פ"א מ"ו] את המשנה "עשה לך רב", שכתב שם [רעז:]: "כי מה שאמר 'עשה לך רב', אין הכונה על הרב שהוא רב מובהק, שעל זה לא היה אומר 'עשה לך רב', אבל פירוש הדבר שיעשה לו רב אף אם אינו ראוי לו להיות רב, וזהו 'עשה לך'". וכן פירש שם הרמב"ם, וז"ל: "'עשה לך רב'. רוצה לומר אפילו לא יהיה ראוי להיות לך לרב, אבל שים אותו לך לרב, עד שתדמה בו שהוא מלמד, ויעלה בידו בעבור זה למוד החכמה. כי אין למוד האדם מעצמו כלמודו מזולתו, שהלמוד מעצמו טוב הוא, אבל למודו מזולתו יתקיים בידו יותר, והוא יותר מבואר, אפילו היה כמוהו בחכמה, או למטה הימנו". וכן ביאר שם המאירי [הובא שם הערה 858]. הרי הלשון של עשיה כלפי רב מורה שאיירי במי שאינו רבו, ורק עשאו לרבו דרך כבוד.

<> לכך ראוי לתלות את השמות "רבו אלופו ומיודעו" בכבוד שיש לנהוג כלפי חכמים, ולא בהיות אחיתופל ראוי לשמות אלו באמת, וכמו שביאר.

%[פ"ו מ"ה]

<> כך נמצא ברש"י גירסא אחת, וז"ל: "פת במלח תאכל - לא על העשיר הוא אומר שיעמוד בחיי צער כדי ללמוד תורה, אלא הכי קאמר, אפילו אין לאדם אלא פת במלח וכו', ואין לו כר וכסת לישן אלא על הארץ, אל ימנע מלעסוק בה, דסופו ללמוד אותה מעושר". וברש"י הנדפס בדרך חיים דפוס ראשון איתא; "פת במלח תאכל - שאף על פי שאין לו לאדם אלא פת חריבה שיטבול במלח, אע"פ כן לא ימנע עצמו מלעסוק בתורה, ואם הוא עשיר כל שכן שיעסוק, וטוב לו כדי שינחל שני עולמים, כאותה ששנינו בהוריות פרק קמא [י:] אטו צדיקי כי הוו אכלו תרי עולמי מי סני להו". והמהר"ל מביא כאן את הגירסא הראשונה.

<> פירוש - לשון הברייתא מורה שיש כאן הוראה תמידית ללמוד תורה מתוך צמצום, ולא שהדברים נאמרו למי שהוא עני, שאעפ"כ ילמד בינתיים מתוך עניות, כי לבסוף ילמד תורה מעושר. דוגמה לדבר; אמרו [שמו"ר י, ו] "כך דרך הרשעים, כשהן בצרה הם צועקים, ובעת הרוחה חוזרין לקלקולן". וכן אמרו [דב"ר א, יא] "כך היא דרכן של צדיקים, אומרים מעט ועושים הרבה". וכן אמרו [דב"ר ו, יא] "כך היא דרכן של נשים, דברניות הן". ובילקו"ש משלי רמז תתקנג אמרו "כך דרכו של הקב"ה, מוכיח וחוזר ומרצה, שנאמר [משלי ג, יב] 'כי את אשר יאהב ה' יוכיח וכאב את בן ירצה'". הרי ש"כך היא דרכה" מורה על הנהגה תמידית. וראה להלן הערה 482.

<> מאמר זה נתבאר בספריו בהרבה מקומות, והם; למעלה פ"ד מ"י [קצט.], נתיב התורה פ"ג [א, יג:], נצח ישראל פ"ז [קפב:], דרוש על התורה [טז:], דרשת שבת הגדול [ריד.], ח"א לשבת פג: [א, מג:], ח"א לגיטין נז: [ב, קיח:], ובח"א לסנהדרין קיא. [ג, רסט.], וחלקם יובאו בהערות הבאות.

<> אודות ההתנגדות בין השכל לגוף, כן כתב למעלה פ"ג מי"ג [שיא:]: "כי השכל והכח הדברי מחולקים, כי כח הדברי כח גשמי, וכאשר יתגבר האחד יחלש האחר. והראיה הגדולה, לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים. ולפיכך ראוי שיהיה השכל גובר כאשר אין כחות הגשמים פועלים, וכאשר יפעל כח הדברי לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם, כח השכלי מתגבר. שכן כאשר זה נופל זה קם, שכח החמרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה" [הובא למעלה פ"ה הערה 2253]. וראה להלן משנה ט [ד"ה ואחר כך זכר], ולמעלה הערה 223, ולהלן הערות 541, 738.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ז [קפב:]: "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם. דבר זה ענין מופלא, כי התורה והגוף שהם 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". ובח"א לשבת פג: [א, מג:] כתב: "'אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו על התורה'. וזה כי אדרבה, התורה שהיא שכלית, איך אפשר שתעמוד באדם חומרי, כי אלו שני דברים הם הפכים". ובדרוש על התורה [טז:] כתב: "אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל. ורצה לומר בהיות שהתורה היא שכל גמור, והשכל הוא נבדל מן הגוף לגמרי, איך אפשר שיהיו שני הפכים בנושא אחד, דהיינו התורה שהיא שכל גמור, והאדם בעל גוף". ובח"א לסנהדרין קיא. [ג, רסט.] כתב: "כי האדם הוא בעל גוף, וכאשר מחיה עצמו, שהוא גופו, הוא בטול לתורה שהיא שכלית, כאשר מחיה גופו, שמעדן בתענוגים שהם גופנים, לא תמצא בו התורה השכלית. כי השכל והגוף הפכים" [ראה מעלה פ"ב הערה 1319, ופ"ד הערות 898, 1381, ולהלן הערה 719].

<> לשונו למעלה פ"ב מי"ב [תתא:]: "כי האדם במה שהוא אדם בעל גוף, אין התורה שלו, לא כמו אם היה בלתי גוף, היה התורה לו מעצמו". ולמעלה פ"ד מ"ה [קכד:] כתב: "איך נמצאת התורה עם האדם, ואיך יתחבר הדבר הנבדל עם האדם הגשמי". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא.] כתב: "התורה, שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, כי הוא האדם בעל גוף". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקט:] כתב: "החכמה נבדלת מן האדם הגשמי". ובתפארת ישראל פכ"ו [שצב:] כתב: "כי התורה אינה מתייחסת לאדם, כי האדם בעל גשם, ואילו התורה היא שכלית. ולפיכך אין לתורה התייחסות לאדם כלל, לריחוק מעלתה מן האדם, והיא מובדלת מן האדם". ובדרוש לשבת תשובה [פב:] כתב: "אין לתורה שהיא שכלית, שום ענין אל הגשמי. ואדרבה, כאשר הגוף נחלש וכחו כלה ומתמעט, אז השכל מתגבר, וזה ראיה כי אין לתורה השכלית חלק בגשמי כלל". ובגבורות ה' פכ"ח [קיב.] ביאר מאמרם [נדה ל:] שכאשר הולד יוצא לאויר העולם "בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה", וז"ל: "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... וזה משכח כל התורה, שאינו שכלי לגמרי" [הובא למעלה פ"ג הערה 935, ופ"ד הערה 603]. ולהלן בברייתא ז בקנין העשרים של התורה [לפני ציון 738] כתב: "כאשר האדם נמשך אחר הגוף ביותר, מתרחק מן השכלי".

<> כמבואר בהערות הקודמות. ואודות שאי אפשר לשני הפכים שימצאו יחד, כן כתב הרבה פעמים. וכגון, למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [ע.] כתב: "אי אפשר שיהיה נוטה לימין ולשמאל ביחד, שהם הפכים". ולמעלה פ"ג מי"ג [שיב.] כתב: "כאשר יפעל כח הדברי, לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד". ובבאר הגולה הבאר הרביעי [שכ:] כתב: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד". ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "שני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח כתב: "ההפכים לא יסבלו בענין אחד". וכן הוא שם בדברים פ"י ריש אות ט. וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפב:] ושם הערה 174, שם פכ"ג הערה 2, דרוש על התורה [י:, טז:], ועוד ועוד. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] ביאר שאין משיחין בשעת הסעודה [תענית ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, ולכך אין משיחין בשעת הסעודה. והחובת הלבבות בשער השמיני פרק ג כתב: "כבר אמר אחד מן החכמים, כאשר לא יתחברו בכלי אחד המים והאש, כן לא תתחבר בלב המאמין אהבת העולם הזה ואהבת העולם הבא" [הובא למעלה פ"ה הערה 743]. וראה להלן הערות 775, 871.

<> פירוש - הואיל ואדם מסלק את גופו, בזה גופא מונח שגופו אינו עיקרו, אלא דבר הטפל לו, ובכך נקבע שהגוף אינו מונע מבעדו להתחבר לדברים שכליים. וכך ביאר את הכפרה הגנוזה ביום הכפורים בדרוש לשבת תשובה [פג.], וז"ל: "שני שעירים אשר האחד לה' והאחד לעזאזל, גם ענין הגורלות [ויקרא טז, ז-ח], מפני כי השעיר הזה אשר הובא דמו לפני ולפנים מורה על מעלת נפש ישראל, אשר יש לנפש שלהם הסרה מן הגופניות... ואם כן החטא בישראל, אחר שנפשם קדושה וטהורה מצד עצמם, אינו מצד עצם הנפש, שהרי נפשם מצד עצמם קדושה וטהורה... אבל החטא הזה אינו מצד נפש ישראל, רק הוא בשביל גרוי השטן, אשר הוא מתגרה בישראל, ומצד הזה בא החטא. ולכך אמרה תורה כי מצד שישראל יש להם נפש טהורה... אם כן החטאים שישראל עושים הוא מיצר הרע, שהוא השטן, לא מצד עצמם, עד שיש לשטן הוא היצר הרע חלק בישראל הם החטאים שהם מצד היצר הרע, ולכך אמרה תורה שיתן עונות ישראל על השעיר השני [ב"ר סה, טו], וישלח השעיר במדבר [שם פסוק י], עד שיקח חלקו מן ישראל אשר יש לו אצלם". הרי כאשר מתברר שיש לנפש ישראל הסרה מן הגופניות, בזה גופא נקבע שהחטאים של ישראל אינם מצד עצמם ועיקרם, אלא מצד היצר הרע, ובזה נקבע שחטאים אלו ניתנים להשלח המדברה.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ז [קפב:]: "לפיכך אין התורה מתקיימת רק במי שממית עצמו על התורה. ואדם כמו זה גופו אינו נחשב כלל, וכאילו אינו גופני כלל, שהרי הוא ממית ומסלק עצמו על התורה, ובזה התורה מתקיים, שהרי אינו בעל גוף. אבל מי שאינו ממית עצמו על התורה, והוא גופני גשמי, אי אפשר שתהיה מקוים בו התורה השכלית, שהיא אינה גשמית". ובח"א לשבת פג: [א, מג:] כתב: "אין ראוי שיהיה השכל מתקיים אלא במי שממית עצמו על התורה, שמסלק גופו וגשמו בשביל התורה. ובשביל שהוא מסלק גופו בשביל התורה, הרי אין נחשב לו גופו בשביל התורה, ובאדם זה התורה השכלית מתקיימת. שלא תוכל לומר איך אפשר שתהיה התורה עומדת באדם שהוא בעל גוף, כי זה ממית עצמו על התורה, כלומר שלא נחשב לו גופו לדבר בשביל התורה, והרי אצל התורה אינו בעל גוף, ומסלק הגוף ממנו, ואצל זה התורה עומדת, לא מי שמחשיב גופו אצל התורה, אין ראוי שתעמוד התורה בו, והוא מבואר". וכן כתב בשאר המקומות המובאים בהערה 461. וראה בסמוך הערות 469, 470, 719.

<> ב"ר יז, ד "[אמר הקב"ה לאדה"ר] ואתה מה שמך, אמר לי נאה להקרא 'אדם', שנבראתי מן האדמה". ולמעלה פ"ג מי"ז [תמח:] כתב: "כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם האדם הוא בא על שם האדמה [ב"ר יז, ד], שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו". וראה למעלה פ"ה מ"ב [סא.]

<> פירוש - "ממית עצמו עליה" הוא שצריך לסלק את הגוף עד שהגוף מת וראוי לשוב אל האדמה, כי כך התורה הגדירה את המיתה, שנאמר [בראשית ג, יט] "בזיעת אפיך תאכל לחם עד שובך אל האדמה כי ממנה לוקחת כי עפר אתה ואל עפר תשוב". אמנם צריך ביאור מה בא להוסיף ברמז הזה לפסוק הנ"ל ["צריך לסלק הגוף עד שראוי לשוב אל האדמה"], ומה היה חסר אם היה רק אומר "שצריך לסלק הגוף כאילו אינו", וכמו שכתב למעלה [לפני ציון 467] "כאשר האדם מסלק את הגוף החמרי כאילו אינו". ואולי בא להורות את ההכרח שה"ממית עצמו עליה" מכוון לסילוק הגוף דייקא, ולא לסילוק הנשמה, כי המיתה חלה רק על הגוף, כי היא חלה על אותו החלק החוזר אל האדמה [כדמוכח מהפסוק הנ"ל], ולכך בהכרח שהוראת הפסוק "זאת התורה אדם כי ימות באוהל" היא שכדי שהאדם ילמד תורה כדבעי יש עליו לסלק את גופו החומרי, כי הגוף הוא זה המקבל המיתה של חזרה אל האדמה. ואודות שאין מיתה לחלק השכלי שבאדם, כן כתב בח"א לב"ב קטז. [ג, קכד.], וז"ל: "כי המיתה לאדם מצד הגוף... שאין מיתה מצד השכל, רק מצד הגוף". ובנתיב התורה פ"ג [א, יג:] כתב: "כי המיתה מצד הגוף, לא מצד השכל הנבדל, ואין לשכל הנבדל עסק במיתה". וכן כתב בתפארת ישראל פ"י [קנח.], ושם פמ"ז [תשכח. (הובא למעלה פ"ה הערה 2430)].

<> לשונו בנתיב התורה פ"ג [א, יג:]: "לפיכך צריך שימות על דברי תורה, כלומר לסלק הגוף לגמרי כאילו אינו, ואז יש לתורתו קיום, כאשר האדם גובר על הגוף לגמרי, ובזה הוא שכלי. ודבר זה בארנו במקום אחר גם כן, כי זה עיקר הכנה שצריך אל האדם", ושם האריך בזה יותר. ראה למעלה הערה 467.

<> אודות שהתענוגים הם תאות הגוף, כן כתב למעלה פ"ד מט"ו [שטז.], וז"ל: "בגמרא בפרק חבית [שבת קמז:], אמר רבי חלבו, מיא דיומסיתא ["שם נהר שמימיו מלוחים" (רש"י שם)], וחמרא דפרוגיתא ["שם מדינה שיינה משובח" (רש"י שם)] קפחו עשרת שבטים מישראל ["שהיו בעלי הנאה ועסוקים בכך, ולא היו עוסקים בתורה, ויצאו לתרבות רעה" (רש"י שם)]... כי עשרת השבטים כאשר היו רודפים אחר התאות ביותר, דבר זה נקרא 'מקפח' אותם מישראל. כי ישראל אין ראוי להם שיהיו נוטים אל התאוות היתירות, כי זהו ענין מעלות ישראל, שהם קדושים ופרושים והם נבדלים. ולכך אמר 'מיא דיומסית וחמרא דפרוגיתא', שהם שני דברים, המים והיין. כי אלו ב' דברים, המים הם לרחיצת הגוף ולתענוג שלו, והיין הוא אל הנפש, כי היין משמח לבב אנוש [עפ"י תהלים קד, טו]. עד שבאלו שני דברים יש לאדם נטיה אל התאוות בגוף ובנפש. ודבר זה קפח עשרת השבטים מישראל, כי אין ראוי לישראל דבר זה, שהם פרושים ונבדלים מן התאות". ובח"א לשבת שם [א, עח:] ביאר יותר, וז"ל: "קפחו עשרת השבטים. פירוש, כי החמרי הוא מתנגד אל דבר הנבדל. וכאשר האדם נמשך אחר התאוה החמרית, מתרחק מן מדריגה הנבדלת. וזה שאמר 'חמרא דפרוגיתא ומיא דיומסת קפחו עשרת השבטים מישראל', שהיו נוטים אחר התאוה הגשמית... להמשיך הגוף אחר עדונין והנפש אחר עדונין... ומפני זה אלו שני דברים קפחו עשרת שבטים מן ישראל, והבן זה" [הובא למעלה פ"ד הערה 1387, וראה להלן הערה 745].

<> כביאורו לברייתא נמצא להדיא במדרש תנחומא פרשת נח, אות ג, שזה לשון המדרש: "על [התורה] שבעל פה נאמר [איוב יא, ט] 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים'. וכתיב [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'. וכך דרכה של תורה, פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה, ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל". הרי שצירפו את מה שאמרו בברייתא דידן לדרשה "במי שממית עצמו עליה", והם הם הדברים. וראה להלן הערות 577, 747. @**ואם תאמר**^, הרי אמרו למעלה [פ"ד מ"ט] "כל המקיים את התורה מעוני, סופו לקיימה מעושר", וכתב שם לבאר [קפב.], וז"ל: "כי התורה מביאה העושר... כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל. אם עוסק בתורה לשמה, ומפני שהוא עוסק בתורה לשמה כפי מה שנתנה התורה לעסוק בה, נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא, וגם מדריגת עולם הזה... דהיינו עושר וכבוד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה". הרי שהתורה מביאה לידי עושר, ואם העושר מתנגד לתורה, כיצד התורה מביאה לידי דבר שהוא כנגדה. ויש לומר, כי אין ברכת העשירות מצד עצמה סותרת לתורה, אלא בקשת העשירות והתענוגים סותרת לתורה. ומוכח כן, שהרי היו חכמי ישראל שזכו לתורה וגדולה במקום אחד [סנהדרין לו.]. ולכך נהי שהלומד תורה יזכה לעושר, אך הלומד תורה מתוך עושר לא יזכה לתורה, כי התורה מתקיימת רק במי שממית עצמו עליה, וכמו שביאר.

<> מוסיף כן לפי הסברו, שנאמר בברייתא הוראה תמידית שיש להמנע מלהמשך אחר התענוגים, שעם כל זה יעשה כן רק מי שאפשר לו לסבול זאת, ואינו בא לידי תשות כח. אך לפי פירושו של רש"י נאמר בברייתא שגם אם הוא עני אל ימנע עצמו מלעסוק בתורה, ולא איירי שמקבל על עצמו לא להמשך אחר התענוגים, שוב אין מקום לומר שיזהר שלא יגיע לידי תשות כח. ומעין כך נפסקה ההלכה [שו"ע אור"ח סימן תקעא, סעיף א-ב] "היושב בתענית, אם יכול לסבול התענית נקרא קדוש. ואם לאו, כגון שאינו בריא וחזק, נקרא חוטא. תלמיד חכם אינו רשאי לישב בתענית, מפני שממעט במלאכת שמים, אלא אם כן כשהצבור מתענים שלא יפרוש עצמו מהם. ומלמדי תינוקות דינם כתלמידי חכמים", וראה שם בביאור הלכה שהאריך בזה שאין לת"ח לקבל על עצמו סיגופים המחלישים את כחו.

<> פירוש - אין כוונת הברייתא לומר שעל העשירים לנהוג בפרישות גם אם עשירותם אינה מונעת מהם לעסוק בתורה, דמ"מ דרכה של תורה מחייבת אותם לנהוג בפרישות, כל זה אין לומר, וכמו שמפרש והולך.

<> פירוש - הוראת הברייתא לנהוג בפרישות באה בשביל תלמוד תורה, שלולא פרישותו לא יוכל לעסוק בתורה כדבעי, אך לא מדובר בהוראת פרישות לכשעצמה, שאינה נוגעת לתלמוד תורה.

<> פירוש - אם אפשר לו לנהוג כשאר בני אדם [שאוכלים בשר ודגים וכל מטעמים], ועם כל זה לא תהיה לו מניעה מלעסוק בתורה.

<> כי בלאו הכי ילמד תורה שפיר, ואם כן פרישותו אינה קשורה לתלמוד תורה, ואין היא נכללת בהוראת הברייתא שדרך התורה היא לאכול פת במלח. וכן כתב למעלה [למעלה פ"ד מ"י] בביאור המשנה "רבי מאיר אומר, הוי ממעט בעסק, ועסוק בתורה", וז"ל שם [קצז.]: "יש לשאול, מה בא רבי מאיר להשמיענו, וכי לא ידענו שיש לאדם למעט עסקיו ויעסוק בתורה, דאם לא כן תורתו אימתי תהיה נעשית... ויש לפרש, שרוצה לומר כי לפעמים אדם ממעט בעסקיו בשביל הטורח או בשביל העצלה, ואם ימעט עסקיו בשביל הטורח או בשביל העצלה, ויעסוק בתורה, הרי מה שממעט בעסקיו אינו מפני התורה. אבל יש לו למעט מן עסקיו אף על גב שאין עליו העסק טורח כלל, ואפשר שהוא חפץ ואוהב לעסוק יותר בעסקיו, אפילו הכי ימעט מן עסקיו ויעסוק בתורה. שיהיה נראה שהוא פונה מעסקי העולם, וממעט עסקי העולם בשביל התורה. ובזה מסלק האדם עצמו מענין העולם, ומתדבק במדריגה אלקית. ולפיכך אחר שאמר 'הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה', שרוצה לומר כי כאשר ימעט מן עסקיו בשביל התורה, ולא שימעט מן עסקיו בשביל הטורח כמו שאמרנו, ואז נראה כי חפץ בתורה, שהרי מניח עסקיו ועוסק בתורה, ואדם כזה ראוי שיקנה התורה, כאשר הוא מסלק דברים הגופנים ופונה אל התורה. ודבר זה גם כן אמרו [שבת פג:] '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... וכמו שאמר כאן 'הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה', שממעט עסקיו, שהם צרכיו בעולם הזה בשביל התורה השכלית, ואז ראוי אל התורה". הרי שביאר שם שיש למעט בעסק בשביל התורה, ולא למעט בעסק בשביל מטרה אחרת, וחיבר לזה את מאמרם שיש להמית עצמו על דברי תורה [שזהו יסוד ברייתא דידן]. וכמו שהמשנה למעלה עוסקת במיעוט בעסק בשביל התורה בלבד, כך ברייתא דידן עוסקת במיעוט בתענוגים בשביל התורה בלבד.

<> ועדיין עוסק בתורה.

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 461] שדרך התורה מחייבת להתנזר מעניני הגוף.

<> להלן משנה ז [לפני ציון 750] חזר על דבריו שכתב כאן, וז"ל: "כבר בארנו כי אין הפירוש שצריך לענות נפשו, שלא אמרו שהתורה מתקיים במי שממית עצמו על התורה רק כשהוא עושה בשביל התורה, דהיינו שאם לא יוכל ללמוד רק אם הוא אוכל פת במלח וכל הדברים אשר נתבאר למעלה, יש לו לעשות, אבל בחנם לא אמרו". דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פ"מ [תריא:] כתב: "מה שאמר [שמות כ, יא] 'כי ששת ימים עשה ה'', ולא אמר 'בְּששת ימים עשה ה'', מפני שהיה משמע כי העולם נברא תוך ששת ימים, והזמן של ששת ימים היה עודף על המעשה, ובחצי יום כלתה המלאכה. ואם היה כך, לא היה יום השביעי מקודש מצד עצמו, רק מה שלא היה עוד מלאכה לעשות. ולכך כתיב 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ', לומר כי כל ששה ימים היה השם יתברך בורא העולם, עד סוף יום ששי. וגם בשבת היה ראוי שיהיה מלאכה, אלא שהשם יתברך רצה לקדש יום השביעי, ואם כן יום השביעי מקודש. וכן אמרו ז"ל [ב"ר ז, ה] בין השמשות נבראו השדים, ולא הספיק לגומרן עד שקדש היום, וקדש היום ולא גמרן. שמזה תראה כי קדושת היום היה גורם הפסק המלאכה, ולא שהפסק של המלאכה גורם קדושת היום". @**וכן ביאר**^ נקודה זו בגו"א בראשית ב, ב, שנאמר שם "ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וגו'". וכתב שם באות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה לא כתב 'ויכל אלקים ביום הששי'. אין זה קשיא גם כן, שאילו כתב 'ויכל ביום הששי', הייתי אומר שכלה המלאכה באמצע יום הששי. אבל השתא דכתיב 'ויכל אלקים ביום השביעי'... על כרחך צריך לפרש בהתחלת יום השביעי. ואין להקשות ואם היה פירושו שכלה המלאכה באמצע יום הששי, מה נפקא מיניה. ונראה שדבר גדול בא לומר, שלא תאמר כי שביתת שבת הוא במקרה, כלומר שלא היה עוד מלאכה לעשות, שהרי באמצע היום שבת ממלאכה בערב שבת. ואם כן לא היה זה מעלת שבת. שאילו היה לו מלאכה היה עושה עוד מלאכה אף בשבת. ולפיכך כתב 'ויכל אלקים ביום השביעי', דהיינו לגמרי ביום השביעי, שנראה כאילו כלה ביום השביעי, וכל כך המשיך הקב"ה המלאכה ולא שבת מן המלאכה אלא בשביל השבת, שהוא יום מנוחה. מזה אנו לומדין שהשבת בעצמו ראוי לשביתה. וכן אמרו רז"ל [ב"ר ז, ה] שבערב שבת בין השמשות ברא הקב"ה השדים, וקדש עליו היום, ולא גמר אותם". והוא הדין לדידן; יש הבדל גדול בין אם מיעוט התענוגים לא נעשה בכדי שיעסוק בתורה, לבין אם מיעוט התענוגים נעשה בכדי שיעסוק בתורה; בציור הראשון מיעוט תענוגים אינו מורה על מעלת התורה, ואילו בציור השני הוא מורה על מעלת התורה, וחשיבותו של לימוד התורה ניכרת היטב בציור זה [הובא למעלה פ"ה הערה 893].

<> לשון הגמרא שלפנינו: "אמר להו רבא לרבנן, במטותא מינייכו, ביומי ניסן ["ימי הקציר" (רש"י שם)] וביומי תשרי ["דריכת הגתות והבדים" (רש"י שם)] לא תתחזו קמאי, כי היכי דלא תטרדו במזונייכו כולא שתא".

<> אע"פ שלמעלה ביאר שרש"י [כאן] מפרש שהברייתא איירי באדם עני שאין לו אלא פת במלח [ראה למעלה הערה 459], אך המהר"ל עצמו נאיד מזה, וביאר שאיירי בכל אדם שלא ימשך אחר התענוגים, מ"מ הואיל ונתבאר ש"כך דרכה של תורה" היא הנהגה תמידית וראויה [כמבואר למעלה הערה 460], נמצא שדברי הברייתא מוסבים גם על מי שהוא עני, שיתמיד באכילת פת במלח, כי זו דרכה של תורה. ולכך שפיר מקשה, כי מדברי רבא מוכח שיש לבטל מתורה בשביל פרנסתו, ואילו מהברייתא משמע שלכתחילה ראוי ההנהגה של "פת במלח תאכל".

<> פירוש - גם ללא הברייתא שלנו תהיה קושיא כזו על המימרא של רבא מגמרא ערוכה במסכת תענית, וכמו שמביא.

<> "דחיקא להו - עניות" [רש"י שם].

<> "כי לא יהיה בך אביון - בך בעצמך" [רש"י שם].

<> המשך לשון הגמרא שם: "אזלו אותבי תותי גודא רעיעא [הלכו והתיישבו תחת כותל רעוע], הוו קא כרכי ריפתא [והם כרכו את פתם], אתו תרי מלאכי השרת, שמעיה רבי יוחנן דאמר חד לחבריה נישדי עלייהו האי גודא ונקטלינהו [נזרוק עליהם אותו כותל ונהרגם], שמניחין חיי עולם וכו'".

<> "כי לא יהיה בך אביון - בך בעצמך. חיי העולם הבא - תורה".

<> כמו שהיה אצל רבא, ששהורה לתלמידיו שיבטלו מלימודם לשני חודשים [ניסן ותשרי].

<> יש להקשות, הרי אמרו למעלה [פ"ב מ"ב] "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון. וכל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה וגוררת עון", הרי שהורו שם שלעולם יש לעסוק גם במלאכה, ולא רק כאשר המלאכה היא קצובה, וכפי שביאר שם [תקיח.], וז"ל: "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. ואמר כי כאשר האדם עמל בשני דברים, דהיינו בדרך ארץ, שהאדם עושה להנהגת גופו מה שצריך לו, ומה שהאדם עמל לשלימות נפשו, שהיא התורה, כמו שהוא דרך ארץ להשלים גופו, ואז לא נמצא העון, כי עמל שניהם להשלים את עצמו, והעון לחסר את עצמו... ואמר 'כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה'. רצה לומר, מפני שהוא אדם חסר, כי אין לו מלאכה המשלמת את האדם, ואם אין עם התורה מלאכה, דבר זה חסרון לאדם מה שראוי לו, וכל דבר שהוא חסר בעצמו אין קיום לו" [ראה להלן הערה 766]. הרי שהורו שם שלעולם עשיית מלאכה צריכה להתלוות ללימוד התורה. וכיצד הוראה זו עולה בקנה אחד עם דבריו כאן ש"היכא שאין קצבה לבטולו, בודאי אין לו לבטל", ויעסוק רק בתורה. אמנם לא קשה מידי, כי למעלה איירי שיש לאדם לשלב לימוד התורה עם מלאכה, ותורה ללא מלאכה סופה בטלה וגוררת עון. אך כאן דבריו מוסבים אודות שאלה אחרת, והיא, האם יכול להבטל &**לגמרי**^ מתלמודו מחמת פרנסתו, וכפי שרבא הורה לתלמידיו שלא יבואו כלל לבית מדרש בחודשי תשרי וניסן. ועל כך מיישב שאם הביטול הוא לזמן קצוב, שרי, אך אם הביטול הוא לזמן שאינו קצוב, לא שרי.

<> בכת"י הוסיף כאן בזה"ל: "כך יש לפרש. אבל עיקר פירוש, כי ביומי דניסן הוא קצירה, וביומי דתשרי הוא זמן אסיפה. ואלו זמנים נתן השם יתברך שיהיה בו מכין פרנסתו, ואין לבטל מה שנתן השם יתברך אל עולמו להיות (מת)פרנסתו, ועל זה אמרו [למעלה פ"ג מי"ז] 'אם אין קמח אין תורה'. אבל שיהיה האדם בעולם מוצא ומכין [פרנסתו], ויהיה מבטל התורה, דבר זה לא אמרו".

<> כמו שכתב בנצח ישראל פנ"ז [תתעח:], וז"ל: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה, אף כי ישראל יש בהם החסרון מצד החומר, אבל מצד אמתת צורתן אין חסרון, והם שלמים בתכלית השלימות". ובנתיב העבודה ר"פ ט [א, קנ.] כתב: "במדרגת התורה אין חסרון, רק הגיהנם הוא במדרגת עולם הגשמי, שבמדרגת החומר הוא החסרון". ולמעלה פ"ה מי"ט [תנד.] כתב: "הרי לך ג' מדות אלו [שהיו לבלעם הרשע] כולם מורים על החסרון וההעדר שהוא מצד החומר. ומפני כי בלעם בא על אתונו, היה מתחבר אל החמור שהוא החומר, לכך היו כל מדותיו שהיה בעל חסרון והעדר. והפך זה מדת אברהם, שהיה רוכב על החמור, נבדל מן החומר, ולכך היה שלם בעצמו, ולא היה לו חסרון".

<> כי הדבר הנבדל אינו בטובה בעולם הזה, כי העולם הזה אינו נבדל, ולכך הוא מתנגד אליו. וכן כתב בנצח ישראל פל"ב [תרכח.], וז"ל: "כי מי שיש לו מעלה הנבדלת מן החומר, לכך העולם החמרי מתנגד לו ביותר, ולפיכך יש עליו יסורים כרחיים". ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] כתב: "יש למעלת המשיח התנגדות עולם הטבעי, ואין סוף ליסורין של המשיח, כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי" [הובא למעלה פ"ה הערה 400]. ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ:] כתב: "התורה השכלית, מתנגד אליו העולם הגשמי, עד שיש העדר אל השכל מצד עולם הגשמי". ומעין זה כתב בביאור דברי הגמרא [ברכות ח.] "גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים, דאילו גבי ירא שמים כתיב [תהלים קיב, א] 'אשרי איש ירא את ה'', ואילו גבי נהנה מיגיעו כתיב [תהלים קכח, ב] 'יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך', 'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא, ולגבי ירא שמים 'וטוב לך' לא כתיב ביה", ובדרשה לשבת תשובה [עד:] כתב על זה: "כי ירא שמים מפני שהוא ירא ה', ומפחד תמיד מן השם יתעלה, אינו בטוב. כי ראוי לעבוד השם יתברך שמו בשמחה ובאהבה, ולפיכך לא נאמר 'וטוב לך' גבי ירא שמים. אבל הנהנה מיגיע כפיו, מפני שהוא שמח בחלקו אשר נתן לו השם יתברך, וטוב לו בו, ראוי שיהיה בטוב, ולכך נאמר עליו 'וטוב לך'". ובנתיב העושר פ"א [ב, רכג.] כתב: "אבל ירא שמים מפני יראתו אין זה מסתפק בעצמו, רק תמיד ירא באולי יחטא. אף כי דבר זה יראת שמים, מכל מקום לא תוכל לומר שהוא שלם עד שראוי לו עולם הזה והעולם הבא" [הובא למעלה פ"א הערה 1061].

<> "אפילו אחת מאשוריו לא תמעד, והוא בלשון נקבה כמו רגל" [רד"ק ספר השרשים, שורש אשר]. והרמב"ן [שמות כ, יז] כתב: "כי אמר להם [שם] 'אל תיראו', כי זה אשר ראיתם היה שכשינסה ה' אלקים אתכם להודיע ערך אמונתכם, וישלח לכם נביא שקר שירצה לסתור מה ששמעתם, לא תמעד אשוריכם לעולם מדרך האמת, כי כבר ראיתם האמת בעיניכם. ואם כן יאמר, בעבור שיוכל לנסות אתכם לעתיד בא האלקים עתה, כדי שתהיו עומדים לו בכל נסיון". וכן כתב למעלה פ"ד מ"א [טז:], ושם הערה 82.

<> "אשרתא - לשון חוזק שמחזקים את השטר, וכותבין אשרנוהי" [רש"י כתובות כא:]. ובכתובות פה. כתב רש"י "אשרתא - לשון חוזק, כמו [יבמות סב.] 'יישר כחך'". וכן כתב רש"י בגיטין לד. ד"ה אשור.

<> תיבת "אשרנוהי" מופיעה בכתובות כא. ["אשרנוהי וקימנוהי"], ותיבות "אשרתא דדייני" מופיעות בכתובות כא: ["האי אשרתא דדייני"].

<> לשונו למעלה פ"א מ"י [שיא.]: "כי 'אשריך' היינו שיהיה מאושר, שהוא לשון חוזק, שלא יהיה לו נפילה, במה שהוא אדם משמח בחלקו, והוא שלם בלי חסרון. ודבר זה מורה על חוזק וקיום". ובנתיב התמימות פ"ב [ב, רח.] כתב: "דוד המלך אמר [תהלים קיט, א] 'אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה'', כלומר שזהו מאושר ומקוים, כי 'אשרי' הוא מלשון [כתובות כא:] 'אשרינהו וקיימינהו'" [הובא למעלה פ"א הערות 609, 1057, ופ"ד הערה 79].

<> לשונו בנתיב העושר פ"א [ב, רכג.]: "ואמר 'אשריך' בעולם הזה, כי בעולם הזה ששם מגיע לאדם חסרון ונפילה, אמר 'אשריך', שתהיה מאושר וקיים, ולא יבא עליו נפילה" [הובא למעלה פ"א הערה 1057].

<> ברכות יז. "מרגלא בפומיה דרב, לא כעולם הזה העולם הבא; העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, שנאמר [שמות כד, יא] 'ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו'". ולמעלה בהקדמה [כח.] כתב: "עולם הבא, שאין שם אכילה ושתיה, ומסולק העולם הבא מן הגופנית לגמרי". ובגו"א בראשית פ"א אות נב [לב.] כתב: "לא תהיה אכילה ושתיה בעולם הבא, רק צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם, כי אז לא צריכים לאכילה... שכבר קבלו אותו קודם עולם הבא". וכן הוא בח"א לב"ב עד: [ג, קה.]. ובנתיב התורה פ"י [א, מה:] כתב: "דע כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא, כמו שאמרו בכל מקום [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן, ונהנין מזיו השכינה". אמנם כאן כתב שלא תהיה בעולם הבא "אכילה ושתיה גופנית", אך שאינה גופנית תהיה אף בעולם הבא, וזהו כמהלכו השני למעלה פ"ג מט"ז [תיח:], שכתב שם: "ואלי יקשה לך מה שאמרו במסכת בבא בתרא [עד:] שעתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לויתן, שמשמע שיש אכילה ושתיה [בעוה"ב, ודלא כמאמר בברכות הנ"ל שאין בעוה"ב אכילה ושתיה]. בודאי לא קשיא, כי זה יהיה קודם עיקר עולם הבא, שתהיה אותה סעודה, אבל לעולם הבא הוא כמו שאמר שיהיו נהנין מזיו שכינה... אמנם בלאו הכי לא קשיא, כי מה שאמרו העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, היינו אכילה גופנית, אבל סעודת לויתן אינו אכילה ושתיה גופנית... כי הוא אכילה בלתי גופנית", ושם הערה 1894.

<> אודות שהעולם הבא הוא עולם נבדל, כן כתב למעלה פ"ד מי"ח [שעו.], וז"ל: "העולם הבא, שהוא נבדל מן החמרי... שהוא בלתי חמרי, כמו שהוא עולם הבא". וכן למעלה פ"ד מ"א [כא.] כתב: "בעולם הבא, ששם הפשיטות לגמרי מן החומר". ובנתיב התורה פ"י [א, מה:] כתב: "דע כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא, כמו שאמרו בכל מקום [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "כי מפני שהעולם הבא הוא עולם קדוש, נבדל מן הגשמי. והעולם הזה הוא עולם גשמי". ובנצח ישראל פט"ו [שנח.] כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי וזה נבדל מן הגשמי". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סג: (הובא למעלה פ"ה הערה 1849)].

<> כי עולם הבא ניתן לגברא המתעלה ומתרומם מקיום המצות, ולא ניתן על החפצא של המצוה במנותק מהגברא העושה [כמבואר למעלה פ"ה הערה 2345, ולהלן ס"פ ו הערה 8]. ולכך אדם נבדל מגיע לעולם נבדל. והנה אמרו חכמים [תענית לא.] "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בגן עדן". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצח:] כתב: "ודוקא לצדיקים יהיה המחול הזה, מפני שאף בעולם הזה לא היה נמשך נפש הצדיקים אחר הגוף, ולפיכך בגן עדן שהוסר החומר העכור הזה, אז נמצא המחול הזה לגמרי". ודבריו שנאמרו שם לגבי גן עדן כחם יפה גם לגבי עולם הבא. ועוד אמרו חכמים [עירובין נד.] "אם אדם משים עצמו כחיה זו שדורסת ואוכלת... תלמודו מתקיים בידו... ואם עושה כן הקב"ה עושה לו סעודה בעצמו". וכתב לבאר בנתיב התורה פ"ג [א, יג.], וז"ל: "ואמר שאם האדם עושה כך, אז הוא נבדל מתאוות הגופניות, ואז השם יתברך עושה לו סעודה. פירוש שהוא מוכן להיות נהנה מזיו השכינה, שזאת הסעודה תהיה לעתיד, שיהיה לו סעודה הנבדלת בלתי גשמית כאשר אינו נמשך אחר סעודת הגוף".

%[פ"ו מ"ו]

<> עומד על תיבת "לעצמך", שלא אמרו רק "אל תבקש גדולה", אלא "אל תבקש גדולה &**לעצמך**^". וראה במדור שנויי נוסחאות [המודפס בשולי העמוד במשניות] שהובאו שם שתי נוסחאות; יש גורסים "לעצמך", ויש שאינם גורסים, וציין שם שבכלה רבתי פ"ח [ששם נמצאת ג"כ הברייתא של פרק ששי דידן] ליתא לתיבת "לעצמך".

<> המשך המשנה "ואל תחמוד כבוד יותר מלמודך", ולא אמרו "ואל תחמוד כבוד &**לעצמך**^ יותר מלמודך".

<> מבאר ש"גדולה" היא שררה. וכן כתב רש"י כאן: "אל תבקש גדולה - לרדוף אחר השררה". ובסמוך כתב [לפני ציון 513]: "הגדולה, שאדם הוא בעל שררה על אחר, וזה נקרא 'גדולה'". וראה להלן הערה 513.

<> אודות שגדולה היא דבר עצמי לאדם [ולא חיצוני לו], צרף לכאן את דברי רש"י [בראשית לו, ג], שכתב "ג' מוחלין להן עונותיהם; גר שנתגייר, והעולה לגדולה, והנושא אשה". ובגו"א שם אות ג כתב: "הטעם דכל אלו בריה חדשה הם, ומכיון דאינם בריה ראשונה, הקב"ה מוחל להם. ואלו שלשה דברים הם מחולקים; הנושא אשה, קודם זה היה פלג גופא, וכשנשא, הוא גוף שלם. ונשיא העולה לגדולה, קודם היה אדם אחד, ועתה נחשב כמו הכלל, והוא יותר מאדם פרטי. וגר שנתגייר, אדם אחר לגמרי. הנה השנוי שימצא באלו שלשה דברים, ולפיכך נמחלו עונותיו, כי נעשה יותר שלם" [ראה למעלה פ"א הערה 1381]. ואם עליה לגדולה לא היתה דבר עצמי לאדם, כיצד היא טומנת בחובה מחילת חטאיו של האדם. ובעל כרחך שעליה לגדולה קשורה לאדם בעצם [כפי שנשיאת אשה וגירותו של הגר], ולכך יש בידה להביא למחילת עוונות. אמנם למעלה פ"ג מי"ב [ערב:] כתב: "כי החשובים הם על שני דרכים; האחד, הוא החשוב מצד מעלתו... כמו תלמיד חכם וכיוצא בזה, שיש לו מעלה מצד עצמו. השני, שהוא מושל אף על גב שאין לו מעלה, הוא מושל ומשתורר על האדם". הרי שאין הממשלה נחשבת למעלה בעצם. וצריך לומר שהמושל ומשתורר על האדם אינו בגדר "גדולה", אלא סתם שולט על זולתו בכח הזרוע. אך כאן מדובר בגדולה שלא נעשתה באופן של השתררות.

<> פירוש - לעומת כבוד שהוא מה שאחרים נוהגים כלפיו [מבואר בסמוך], גדולה היא שררה וכח שיש לאדם בעצמו ללא תלות באחרים. לכך בעל גדולה נחשב לבריה חשובה מצד עצמו, ולא משום שאחרים נוהגים כלפיו בכבוד.

<> לשונו למעלה פ"ד מ"א [כג:]: "ואמר 'אי זה מכובד המכבד את הבריות'... שאין לומר שיקרא 'מכובד' מי שמכבדין אותו הבריות, הרי אין ראוי שיהיה בשביל זה נקרא 'מכובד', שדבר זה אינו בעצמו של המתואר, שהרי הכבוד הוא ביד אחרים המכבדים אותו, ובשביל שאחרים מכבדים אותו אין מעלת הכבוד נמצא באדם עצמו, וראוי שיהיה המעלה באדם עצמו". ובנתיב הענוה פ"ו [ב, יג:] כתב: "בפרק קמא דעירובין [יג:]... כל המחזיר אחר הגדולה, הגדולה בורחת ממנו. וכל הבורח מן הגדולה, הגדולה מחזרת עליו... וראוי לשאול, למה הדבר זה יותר מכל שאר דברים בעולם [פירוש, שבשאר דברים (חכמה, עשירות וכיו"ב) הכלל הוא שכמה שרודף יותר, משיג יותר]... דבר זה, כי עצם הכבוד הוא מזולתו, שאחרים נותנין לו כבוד... ולפיכך הרודף אחר הכבוד, שיהיה מגיע הכבוד אליו על ידי עצמו, הכבוד בורח ממנו, שהרי אין הכבוד לאדם מעצמו, רק מזולתו. ואם בורח מן הכבוד, עד שאין הכבוד לגמרי ממנו, זה שראוי אליו הכבוד, שהוא מזולתו, ולכך הכבוד רודף אחריו" [הובא למעלה פ"ד הערות 120, 673, ולהלן הערות 837, 1508]. וראה להלן ציון 514.

<> לכך נאמר "אל תבקש גדולה &**לעצמך**^", ולא נאמר כן לגבי כבוד ["ואל תחמוד כבוד יותר מלמודך"], כי הגדולה קשורה לעצם האדם, לעומת הכבוד שהוא חיצוני לאדם.

<> מבאר "למודך" כפשוטו, שלא יבקש כבוד יותר מהמגיע לו מתלמודו.

<> לשון רש"י כאן: "ואל תחמוד כבוד - להתכבד בתורתך, שמתוך כך אתה נראה כמי שעושה שלא לשמה". וכן האברבנאל כאן כתב: "לענין הכבוד יאמר אל תשים תכלית לימודך מפני כבוד... שמתוך כך נראה שאתה עושה שלא לשמה". ולכך שואל כאן, שאם שרי לחמוד כבוד כפי לימודו, שוב ימצא שלימדו יהיה לשם כבוד, ומה הועילו חכמים בתקנתם לומר שאל יחמוד כבוד יותר מלימודו, אם עדיין הותרה חמדת כבוד כדי לימודו. ומה שברי לו שאם תותר חמדת הכבוד אזי "יעשה רק לשם כבוד", נראה טעמו כי "האדם חומד לכבוד" [לשונו למעלה פ"ד מכ"ב (תנז.)], ולכך אם תותר חמדה זו, בודאי שכך יבוא האדם לעשות. והמסילת ישרים פי"א כתב: "יתרה עליה [על חמדת הממון] חמדת הכבוד, כי כבר היה אפשר שיכבוש האדם את יצרו על הממון ועל שאר ההנאות, אך הכבוד הוא הדוחק, כי אי אפשר לו לסבול ולראות את עצמו פחות מחבריו, ועל דבר זה נכשלו רבים ונאבדו... כלל הדברים; הכבוד הוא מן המכשולות היותר גדולים אשר לאדם. ואי אפשר לו להיות עבד נאמן לקונו, כל זמן שהוא חס על כבוד עצמו, כי על כל פנים יצטרך למעט בכבוד שמים מפני סכלותו", ושם מאריך בזה [הובא למעלה פ"ד הערה 1953]. וראה להלן הערה 521. @**ולכאורה היה**^ יכול להקשות עוד, שאיך יתכן שתותר חמדת כבוד כדי לימודו, הרי "רדיפת כבוד היא גאוה" [לשונו בנתיב הענוה פ"ו (ב, יד.)], וגאוה היא מדה גשמית [כמבואר למעלה הערה 144], וכיצד יתכן להתיר חמדת כבוד כדי לימודו, ויהיה האדם רשאי להשתמש בתורתו בכדי להשיג את מאוויו החומריים [ראה למעלה פ"ד סוף הערה 589]. ואולי יש לחלק בין חמדת כבוד לבין רדיפת כבוד, שרק רדיפת כבוד היא גאוה.

<> ואמרו שם "אין כבוד אלא תורה", ושם [לאחר ציון 446] ביאר מדוע ראוי הכבוד בפרט לחכמי התורה. וראה להלן הערה 838.

<> פירוש - "אל תחמוד כבוד יותר מלמודך" אינו בא להתיר חמדת הכבוד כפי לימודו, אלא בא לעקור חמדת הכבוד מעיקרא, כי הכוונה היא שאין כבוד בעולם שהוא יהיה יותר מלמודך. וכדברים האלו ממש כתב המסילת ישרים ס"פ יא, וז"ל: "כלל הדברים, הכבוד הוא מן המכשולות היותר גדולים אשר לאדם... והכבוד האמיתי אינו אלא ידיעת התורה באמת. וכן אמרו ז"ל 'אין כבוד אלא תורה', שנאמר [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו', וזולתה אינו אלא כבוד מדומה וכוזב, הבל ואין בו מועיל". @**ואודות שהחמדה**^ היא רק כאשר מרגיש שאין לו די משל עצמו, שאז חומד של אחרים, כן כתב למעלה פ"ה מי"ט [תנד:], וז"ל: "כל מי שמסתפק בעצמו אינו חסר, שאם היה חסר היה חומד ממון אחר". ולמעלה פ"ג מט"ז [תיב.] כתב כן לגבי קנאה ["תראה כי אחות הקנאה היא החמדה והתאוה" (לשון המסילת ישרים פי"א)], וז"ל: "ולא יהיה קנאה... שדבר זה בעצמו חסרון גמור כאשר האדם... מקנא באחר, כי הנפש השלימה אין מקנא באחר". ובח"א לשבת קנב. [א, פה:] כתב: "כל מי שיש בו קנאה הוא חסר, שאם לא היה חסר לא היה מקנא במה שיש לאחר. אבל בשביל שיש קנאה בלבו, כאשר יראה דבר מעלה וכיוצא בזה בחבירו, יש בו קנאה, שהוא אדם חסר... אבל מי שאין קנאה על אחר בלבו, מסתפק במה שיש לו, והנה הוא שלם בעצמו... כלל הדבר, כי מי שיש קנאה בלבו דבק בו החסרון וההעדר. שאם לא היה דבק החסרון והעדר, לא היה מקנא על מה שיש לזולתו מן המעלה, והיה משמח בשלו. ומאחר שהוא בעל העדר מקנא באחר, וחפץ באותו דבר... הפך אהרן, שהיה שמח בגדולת אחיו [שמות ד, יד], ואדם כזה הוא שלם לגמרי, והוא דבק בשלימות. ומפני שהוא דבק בשלימת, הוא שמח בשלימת זולתו. ומפני זה... רק כךכאשר היה לו לב שלם, אין דבק בו קנאה המורה על חסרון וההעדר" [הובא למעלה פ"ה הערה 1955].

<> כמו שאמרו למעלה פ"ב מ"א "והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה", וכתב על כך שם [תצד.]: "יש מקשים על זה, כי משמע שיעשה המצוה בשביל השכר, והרי זה כנגד מאמר אנטיגנוס שאמר [למעלה פ"א מ"ג] 'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב לקבל פרס'. ואין זה קשיא, כי לא דבר רק כנגד יצר הרע, כי לפעמים אדם אומר קשה עלי המצוה בשביל ההוצאה או הטורח, או כפיות היצר. ועל זה אמר אם יצרך משיא אותך אל זה, 'הוי מחשב וכו''. אבל בודאי האדם לא יכוין לזה, רק יעשה בשביל אהבה". וכן כתב למעלה פ"ב מי"ד [תשעז.], וז"ל: "ועל זה אמר 'ולפני מי אתה עמל ונאמן בעל מלאכתך לשלם שכר פעולתך' [שם], 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". וכן כתב שם בהמשך [תתז:]. וזהו בבחינת "לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע" [רש"י דברים כא, יא, וראה גו"א שם אות ז]. ומעין זה אמרו [נדרים סב.] "שלא יאמר אדם, אקרא שיקראוני 'חכם', אשנה שיקראוני 'רבי', אשנן שאהיה זקן ואשב בישיבה, אלא למד מאהבה, וסוף הכבוד לבא", ובפשטות הסיפא של "וסוף הכבוד לבא" הוא מכוון כנגד היצר הרע. וכן אמרו בירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב "נתכרכמו פני רבי שמעון [שרבי עקיבא רבו אמר שרבי מאיר ישב תחילה], אמר לו רבי עקיבא, דייך שאני ובוראך מכירין כוחך". @**אך יש**^ להעיר על שני הסבריו, שבהמשך הברייתא אמרו "ואל תתאוה לשולחנם של מלכים, ששולחנך גדול משולחנם", ואם במה שאמרו כאן "ואל תחמוד כבוד יותר מלמודך" הכוונה היא כאחד משני ההסברים, מדוע הברייתא לא אמרה כבר כאן "שכבודך גדול מכבודם". ויל"ע בזה.

<> שמתגדל על אחרים, וכמבואר בהערה 503. וצרף לכאן שעל הפסוק [דהי"א כט, יא] "לך ה' הגדולה וגו'" דרשו חכמים [ברכות נח.] "'הגדולה' זו מעשה בראשית". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כל מעשה בראשית נקרא 'גדולה', שכל הנבראים הם גדלותו של הקב"ה שבראם, כמו שתקנו [בתפילת "עלינו לשבח"] 'לתת גדולה ליוצר בראשית'" [הובא למעלה פ"ג הערה 266]. והרי קיימא לן ש"אין מלך בלא עם" [תפארת ישראל פכ"א (שטו.), וראה להלן הערה 2065], נמצא שתכלית מעשה בראשית היא כדי שיהיו נמצאים בעולם שעליהם תחול מלכותו ושררתו של הקב"ה. לכך שפיר נקרא מעשה בראשית בשם "גדולה". ובדב"ר ב, טו אמרו "'כי מי גוי גדול' [דברים ד, ז]... איזה אומה שגידלה אלהיה כאומה זו. בנוהג שבעולם, אומה מבקשת לעשות מלחמה, ואינן יודעין אם נוצחין ואם אין נוצחין. וישראל ודאי נוצחין, שנאמר 'כי מי גוי גדול וגו''". הרי שישראל מורים על השררה של הקב"ה בעולם.

<> כמבואר בהערה 506, שכל כבוד הוא מאחרים.

<> פירוש - הענקת כבוד יכולה להעשות גם כלפי מי שאינו מתגדל ושולט באחרים, וכמו שמצינו שאמרו חכמים [קידושין לג.] "רבי יוחנן הוה קאי מקמי סבי דארמאי, אמר כמה הרפתקי ["מקראות וצרות וראו נסים הרבה ומופתים" (רש"י שם)] עדו עלייהו ["עברו עליהם" (רש"י שם)] דהני".

<> שעל כך אמרו "ואל תתאוה לשולחנם של מלכים", ופירושו "שלא יתאוה לעושר של מלכים" [לשונו בסמוך].

<> שזו הלשון המקובלת, וכמו שנאמר [במדבר טז, י] "ויקרב אתך ואת כל אחיך בני לוי אתך ובקשתם גם כהונה".

<> "ואל תחמוד כבוד וכו'", ולא אמר "ואל תבקש כבוד וכו'".

<> דבריו יובנו על פי שני יסודות; (א) כבוד שייך לראיה. (ב) על ראיה נאמר לשון חמדה. אודות יסודו הראשון, בבאר הגולה באר הרביעי [שפז:] כתב בזה"ל: "כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים, שרואים כבודו" [הובא למעלה פ"ד הערה 509]. ומצינו שמלכות קשורה לראיה, וכמו שאומרים בתפלת ערבית "מלכותך ראו בניך". וכן בקדושה של שחרית דשבת "ועינינו תראינה מלכותך". ונאמר [ישעיה לג, יז] "מלך ביפיו תחזינה עיניך". וישראל אמרו למשה לפני מתן תורה [רש"י שמות יט, ט] "רצוננו לראות את מלכנו" [ראה נצח ישראל פי"ז הערה 108, ותפארת ישראל פמ"ג הערה 85]. וכל ענין המלכות קשור לכבוד, שהרי הברכה על ראית מלך ישראל היא "ברוך שחלק מכבודו ליראיו" [ברכות נח.]. ובגו"א שמות פכ"ה אות יז כתב: "הכבוד יש לו בעולם הזה, והוא נראה". ועוד, הרי הכבוד נקרא "אור" [כמבואר למעלה פ"ד הערה 509], ו"אור הוא מוציא את ראות העין לפועל" [לשונו בח"א לשבת לג: (א, סוף כז.)], לכך הכבוד אכן נראה. והפסוק [בראשית כ, טז] "כסות עינים" תרגם האונקלוס "וכסות דיקרי", א"כ ברור שהכבוד יראה לזולתו. ואודות יסודו השני, כן כתב למעלה פ"ג מי"ד [שסב.], וז"ל: "וזה שאמר [שם] כי התורה היא כלי חמדה שבו נברא העולם. ואמר 'חמדה', כי השכל בלבד הוא שנחמד, מפני כי הדבר שהוא נחמד הוא נחמד למראה, כמו שאמר [בראשית ב, ט] 'נחמד למראה'. והתורה חמודה לראיות השכל... על שהיא חמדה למראה השכל המביט בתורה" [ראה להלן הערה 1650]. ובגבורות ה' ס"פ כד כתב: "כי החמדה אינו רק חמדת העין". ובדרשת שבת הגדול [ריד:] כתב: "תאוה לעינים הוא חמדת הדבר, שהלב חומר ועינו שואל. ובודאי ענין אחד הוא חמדת העין וחמדת הלב, כי חמדת העין הוא חמדת הלב". וכל ענין של "מציאת חן" הוא לעינים [בראשית ו, ח, שם יח, ג, שם יט, יט, ועוד]. הרי שחמדה שייכת לראית העין [הובא למעלה פ"ג הערה 1621]. וראה למעלה פ"ד הערה 1953.

<> "ואל תתאוה לשולחנם של מלכים".

<> תמוה, וכי אין אדם מתאוה לכבוד, והרי אדרבה, חמדת הכבוד מרובה היא מחמדת הממון, וכפי שביאר המסילת ישרים פי"א, והובא למעלה הערה 509. אמנם דבריו מתבארים על פי מה שכתב בתפארת ישראל פמ"ה [תרצה:], וז"ל: "כתב בשאר הקנינים לשון [דברים ה, יח] 'לא תתאוה', ואצל האשה כתב [שם] 'לא תחמוד'. כי לשון 'תאוה' בא על תאוה חמרית לגמרי, כמו [במדבר יא, ד] 'והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה', [דברים יב, כ] 'כי תאוה נפשך לאכול בשר', [בראשית ג, ו] 'כי תאוה הוא לעינים'. ולעולם תמצא התאוה רק בענין זה... כי לשון 'חמדה' שייך על דבר שאינו כל כך תאוה חמרית. ומפני כי האשה השלמתו של אדם, לכן שייך בזה לשון 'חמדה'. ואצל שאר הקנינים יאמר לשון 'תתאוה', כי תאות הדבר שהוא רבוי הקנינים הוא תאוה חמרית" [הובא למעלה פ"ד הערה 1871, ופ"ה הערה 2012]. ולפי זה מתבארים דבריו כאן, שאע"פ שחמדת הכבוד מרובה מחמדת הממון, מכל מקום לא יאמר על חמדת הכבוד לשון "תאוה", כי הכבוד אינו דבר חמרי, אלא רוחני, וכמו שהתבאר למעלה [הערה 447]. ועוד אודות שלשון תאוה נאמר במיוחד על חמדת הממון, הנה אמרו חכמים [קה"ר א, יג] "'הוא ענין רע נתן אלקים לבני אדם לענות בו' [הפסוק שם]. רבי בון אומר, זו שיפוטו ["הנהגה ומשפט" (מתנו"כ שם)] של ממון. אמר רבי יודן בשם רבי איבו, אין אדם יוצא מן העולם וחצי תאותו בידו. אלא אי אית ליה מאה, בעי למעבד יתהון תרתין מאוון. ואי אית ליה תרתי מאוון, בעי למעבד יתהון ארבעה מאה". הרי הדוגמה המובהקת של תאוה ["וחצי תאותו בידו"] נאמרה בממון. ולמעלה פ"ד מכ"ב [תסז.] כתב: "נפש רחבה הוא אהבת ממון, והוא גם כן תאוה... שהרי כתיב [דברים ה, יח] 'ולא תתאוה בית רעיך'". הרי ש"תאוה" מוסבת על חמדת ממון.

<> רש"י שמות כה, כד "זר זהב - סימן לכתר מלכות, שהשולחן שם עושר וגדולה, כמו שאומרים 'שולחן מלכים'". והבטוי "שולחן מלכים" נמצא כמה פעמים בגמרא [יבמות כד:, שם מו., שם עו., ע"ז לח., שם נט., ושם סח:]. ובח"א לב"ק לב. [ג, ה:] כתב: "וכן אמרו 'שלחן של מלכים', כלומר שיש בשלחן של מלכים כל תענוג". ולמעלה פ"ג מ"ה [קמט:] כתב: "שלחן בצפון, והשלחן הוא שלחן מלכות, והוא כנגד הנהגת מלכות". וכן נאמר על אחשורוש [אסתר א, ד] "בהראותו את עושר כבוד מלכותו", ודרשו חכמים [אסת"ר ב, ב] "סעודת ארץ ישראל הראה להם", וכתב על כך באור חדש [פב.], וז"ל: "זהו כבוד עושרו מה שהראה לו סעודת ארץ ישראל, וזהו עושר כבוד מלכותו כאשר לו שלחן מלכים מפרנס הכל, כמו שהכתוב מספר כבוד מלכותו של שלמה, ומספר ענין שלחנו [מ"א י, ה]. ולכך אמר 'סעודת ארץ ישראל הראה להם', כי דווקא בא"י כתיב [דברים ח, ח] 'לא תחסר כל בה', והיה אפשר להיות לו שלחן מלכים כאשר היה לו הדברים שהם בסעודת ארץ ישראל, כי שם נמצא הכל, וזהו 'כבוד עשרו' כאשר יש לו שלחן מלכים" [הובא למעלה פ"ג הערה 674]. ולמעלה פ"ד מי"ד [רסה.] כתב: "והיה זר על השלחן, והוא סימן לכתר מלכות, שהשלחן הוא רמז על המלכות, כמו שאמרו 'שלחן של מלכים'", ושם הערה 1121.

<> לשונו בנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] "כי נקרא 'צפון' משום שאין השמש נמצא שם, ולפיכך הברכה היא מכח צפון, וכמו שאמרו ז"ל 'הרוצה להעשיר יצפין'. כי צפון כח נסתר, שאין אור השמש נגלה לשם, והעושר והברכה הוא מכח נסתר, שאין ברכה אלא בדבר הסמוי מן העין [תענית ח:]". ובנצח ישראל פ"ה [פה:] כתב טעם נוסף, וז"ל: "כי מן השמאל יבוא הרבוי. וזה תבין ממה שאמרו חז"ל 'הרוצה להעשיר יצפין'. כי דרום נקרא ימין בכתוב [יהושע יז, ז], וממילא צפון הוא השמאל, ומשם העושר, שהוא רבוי הממון. ודבר זה מובן, כי השמאל הוא התחלת הרבוי, כי הימין אין שם רבוי כלל, כי הוא ראשון, ואין בראשון רבוי כלל. אבל השמאל הוא השני, ומשם הרבוי, ולכך הרוצה להעשיר יצפין".

<> כמו שאמר שלמה המלך [קהלת ב, ד-ח] "הגדלתי מעשי בניתי לי בתים נטעתי לי כרמים וגו' כנסתי לי גם כסף וזהב וסגולת מלכים והמדינות וגו'", ופירש רש"י שם "וסגולת מלכים - גנזי מלכי זהב וכסף ואבן יקרה, שהמלכים מסגלים בגנזיהם". וראה להלן תחילת משנה ז, שהביא שם בפרטות את הקנינים הרבים שיש למלך.

<> בתפארת ישראל פמ"ו [תשטז:], וז"ל: "ביארו כי מעלת התורה אינו כמו שאר הדברים, שאין דבר אחד כולל הכל. כי יש לדברים מעלות מחולקות, שאין זה כזה. אבל התורה כוללת הכל... ולפיכך אמר 'יש לך אדם שלוקח כסף וכו''. וביאור ענין זה, כי הכסף מעלתו שהוא צח ונקי מן הפסולת הרע, כדכתיב [תהלים יב, ז] 'אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף'. ואף שגם הזהב אפשר שיהיה מזוקק, מכל מקום לא שייך כל כך זקוק רק אצל כסף, שצבע שלו הוא צח וזך. אבל הזהב הוא אדום, ואין זה נקרא צח. וכן התורה, הדברים שבה צרופים וזקוקים, אין בהם פסולת. ודבר זה מורה שהתורה כולה טוב, אין בה צד שהוא רע, והנה יש אל התורה מעלת הכסף. והזהב יש לו מעלה מיוחדת מה שהוא נחמד לעיני האדם, ונהנה האדם ממנו, כדכתיב [תהלים יט, יא] 'הנחמדים מזהב ומפז רב'. ואין דבר זה שייך בכסף, כי עם זכותו, אינו נחמד למראה. והנה התורה דבריה עם זכוך וצרוף שלהם, הדברים הם נחמדים ומקובלים על השכל, ונהנים בה עיני השכל, שהוא המקבל בהשגתו כאשר ישכיל בתורה. ואמר שיש בתורה שדות ויש בה כרמים. פירוש, שהשדה מגולה לפניך, כאשר אתה רואה אותה. וכמו שדרשו בחלק [סנהדרין קב.] 'ושניהם לבדם בשדה' [מ"א יא, כט], מאי 'בשדה', שכל טעמי התורה גלוים לפניהם כשדה. והכרם הוא הפך זה, כי מקח הכרם מה שהוא לוקח אינו נגלה, אבל הוא נסתר, כי תכלית כוונתם על היין, שהוא נסתר בענבים. הרי שיש לאלו שניהם מעלות מחולקות; השדה מעלתו בנגלה, והכרם מעלתו בנסתר. והתורה יש בה נגלה ונסתר, וכנגד זה מעלת התורה, מעלתה בנגלה ובנסתר. וזה כי קונה האדם העולם הזה, מה שהוא בנגלה עתה, וקונה העולם הבא, שהוא בנסתר ואינו נראה". הרי שעדיפות העושר של תורה על פני העושר של מלכים היא, שבעושר של מלכים הזהב לחוד, והכסף לחוד, ואין דבר אחד שכולל את מעלותיהם של זהב וכסף להדדי. אך בעשירותה של תורה נכללים הזהב והכסף בחדא מחתא. וראה להלן הערות 1615, 1647, 1746.

<> הולך לבאר טעם שני מדוע העושר של תורה גדול יותר מעושר של מלכים. ועד כה ביאר שהעושר של תורה כולל כל המעלות של כסף וזהב. ומעתה יבאר שהעושר של תורה הוא נצחי.

<> "התורה, לא שייך בו הפסד" [לשונו בסמוך]. ולהלן משנה ח [לאחר ציון 1391] כתב: "[התורה נותנת] אריכות ימים... לכך מביא הכתוב [משלי ג, יח] 'עץ חיים היא למחזיקים בה וגו''. ודבר זה מורה כי התורה היא עץ חיים, שהעץ מקוים ביותר, וכדכתיב [ישעיה סה, כב] 'כי כימי העץ ימי עמי', שמזה תלמוד כי העץ מאריך בקיום". ובנתיב התורה פ"ד [א, יט:] כתב: "אין העשירות תשובה [לביטול תורה], שהרי אפשר אל האדם להתגבר נגד העשירות, כמו שתמצא אצל רבי אליעזר בן חרסום שהיה מתגבר נגד העשירות שלא יבטל אותו מן תלמוד תורה [יומא לה:]... יאחוז בעושר השכלי, ולא יקפיד בעניות הממון... וכאשר אין מבטל תורתו בשביל עושרו, ועושה תורתו קבע, דבר זה נותן קיום אל עושרו, כי עושרו נסמך על התורה, אשר התורה יש לה קיום נצחי, ואינה בטילה, לכך העושר שלו שנסמך על זה גם כן אינו בטל. אבל אם תורתו עראי, ועוסק בתמידות בעסקיו, הרי עושרו נסמך על דבר עראי, שהוא דבר מקרה בלבד. וכבר אמרנו כי הדבר שהוא במקרה אינו נחשב מציאות, לכך עושרו ותורתו בטילין" [ראה להלן הערה 767].

<> נראה מה שנקט בתיבת "נכסים" הוא בדוקא, כי אמרו חכמים [במדב"ר כב, ח] "מה הקב"ה עושה, נוטל נכסים מזה ונותן לזה... לכך נקרא שמם 'נכסים', שנכסים מזה ונגלין לזה". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכז.] כתב: "ואמר במדרש הזה כי נקראו 'נכסים', שנכסים מזה ונגלים לזה. וביאור זה כמו שאמרנו, כי אין העושר כמו החכמה והגבורה שהם לעצם האדם, כי החכמה היא לאדם עצמו, וכן הגבורה, לכך אלו שתי מעלות אינם קרובים אל הסלוק וההסרה. אבל העושר קרוב אל הסלוק וההסרה עד שהוא נחשב כמו האדם שהוא סוגר עינו, ונכסה ונאבד עושרו ממנו, ונגלה לאחר. לכך נקרא 'נכסים', שנכסים מזה, ונגלים לזה כל כך במהירות, וכדכתיב [משלי 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" [הובא למעלה פ"ג הערה 1282]. וכאן שרוצה להורות על עראיותו של העושר, נקט דוקא בתיבת "נכסים", המורה באצבע על עראיות זו.

<> לשונו למעלה פ"ג מי"ג [רצה:]: "כי העושר שהוא קנין האדם, הוא בעל הסרה מן האדם יותר משאר קניינים... כי אין לעושר חבור אל האדם כלל, ואינו דומה אל החכמה שהיא עומדת באדם, ומצטרפת החכמה אל האדם. אבל העושר הוא לגמרי נבדל מן האדם. ולפיכך העושר צריך יותר גדר מן שאר דברים שאינם צריכין גדר כל כך, שיש להם צירוף וחבור אל האדם ביותר". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכה:] כתב: "האדם אשר נתן לו השם יתברך העושר, יש לו לשמור שלא יהיה יורד מעושר שלו, כי העושר הוא קל הסרה מאוד, ולכן צריך לשמור עצמו מזה". ועל כך נאמר [משלי כז, כד] "לא לעולם חוסן", ופירש רש"י שם "לא לעולם חוסן - שאם אתה עשיר בכסף ובזהב, שמא לא יתקיים לעולם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1282].

<> אודות שלא שייך הפסד לתורה, כן כתב בגו"א בראשית פי"ז אות ג, וז"ל: "כך יש במדרש [ב"ר מז, א]; אמרה יו"ד [של "שרי"] לפני הקב"ה, מפני שהייתי קטנה מכל האותיות לקחת אותי מן שמה של צדקת. אמר לה הקב"ה, בתחלה היית בשמה של נקיבה, בסוף, ועכשו תהיה בשמו של זכר בראש, ההוא דאמר [במדבר יג, טז] 'ויקרא משה להושע בן נון יהושע', עד כאן. פירוש המאמר הזה, דע כי הוויות התורה הם מקויימים נצחיים לא ישתנו, כי ענין התורה והוויותיה באים ממקום שהוא למעלה מן ההפסד. לכך האותיות בתורה שהם עם הצדיק ראוי להם הנצחיות, ולא השינוי, כי התורה לא תפול תחת השינוי... לכך היו"ד נתרעמה כי ראתה שהיה לה שינוי, לכך אמר הקב"ה שיתן אותה בראש יהושע" [הובא למעלה פ"ד הערה 687]. ובתפארת ישראל פמ"ט [תשעד:] כתב: "כי כל אשר הוא בתורה, ראוי שיהיה נצחי". ושם פ"נ [תשצד.] כתב: "ומעתה תבין כאשר התורה אינה רק מתנה, אם כן לא יקרה לתורה גם כן הויה והפסד, שהיתה התורה נכנסת בגדר השנוי. אבל עתה שהתורה היא מתנה, ואין התורה מצד האדם, לכך אין שנוי בתורה. כי לא תכנס התורה בגדר האדם, שהוא בעל הויה והפסד" [הובא למעלה פ"ה הערה 605]. וראה להלן הערה 1024.

<> לשונו בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפב:]: "נקרא 'עשיר' כאשר יש לו קנינים הרבה". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכו:] כתב: "בפרט העושר, שהוא רבוי קנינים, ודבר זה הוספה בלבד. לא כמו החכמה והגבורה, שאין בו רבוי והוספה". ואמרו חכמים [קידושין מט:] "על מנת שאני עשיר, אין אומרים כרבי אלעזר בן חרסום וכרבי אלעזר בן עזריה, אלא כל שבני עירו מכבדים אותו מפני עושרו". ופירש רש"י שם "רבי אלעזר בן חרסום - אמרינן במסכת יומא [דף לה:] שהניח לו אביו אלף ספינות בים, וכנגדן אלף עיירות ביבשה. רבי אלעזר בן עזריה - תריסר אלפי עגלים היה מעשר מעדרו כל שתא [שבת דף נד.]". הרי שהדוגמאות המובהקות של עשירים הם אלו שהיו להם רבוי קנינים. ונראה שבא להדגיש שאין הגדרת "עושר" שחי חיי עשירות ותענוגים [שתוכל לומר שאף שלבסוף עושרו יתבטל, מ"מ בינתיים נהנה מחיי עשירות ותענוגים], אלא הגדרת "עושר" היא רבוי קנינים, והואיל והקנינים האלו הם עראיים, לכך אינם דומים לעושר הנצחי שיש לתורה. וראה להלן הערה 1502.

<> שאמרו שם על התורה שהכל נמצא בה, ושם [תקנג.] ביאר ש"מפני שהתורה היא מעולם העליון, לכך 'כולה בה'", ולכך התורה כוללת את הכל.

<> פירוש - העושר של התורה גדול מעושרם של המלכים, כי העושר של התורה הוא "כולא בה", ולכך הוא כולל יותר מאשר העושר של המלכים. ונראה שזהו הסבר שלישי לעדיפות שיש לעושר של תורה על פני העושר של מלכים. שלאחר שביאר עד כה את שני הסבריו הקודמים [שהעושר של תורה כולל את מעלות הכסף והזהב, וכן שהוא עושר נצחי], מוסיף עוד הסבר, והוא שבחינת "דכולא בה" של תורה חלה גם על העושר של תורה. לכך בודאי עשירות שכוללת הכל עולה לאין ערוך על עשירות שאינה כוללת הכל. וראה להלן הערה 1615.

<> לשונו למעלה פ"א מ"א [קלה:]: "אין למלך צירוף וקשור אל אחת מן אלו המעלות, רק מדריגת המלך בפני עצמו, שהרי המלך מיוחד בעצמו, אין לו צירוף וחבור לשום אדם", וכן כתב שם במשנה י [שז:]. ושם משנה יג [שנה:] כתב: "כי על ידי כתר מלכות שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך". ולמעלה פ"ד מ"ה [קכב:] כתב: "המלך נבדל מן העם, ואין לו שתוף עם שאר אדם". וראה למעלה הערות 236, 243. וכידוע כל נבדל הוא ראוי לקדושה, וכמבואר למעלה פ"ד מ"ד [צז.], וז"ל: "כל שררה בעולם יש בה צד קדושה גם כן, במה שהוא נבדל מן שאר העם", ושם הערה 469, ופ"ה הערות 597, 1248, 1278, ולהלן הערה 598.

<> לשונו למעלה פ"ד מ"ד [צז.]: "כל כתר גם כן יש בה קדושה, ולכך המלכים היו מושחים אותם כמין כתר בשמן המשחה". ואמרו חכמים [הוריות יב.] "תנו רבנן, כיצד מושחין את המלכים, כמין נזר". ורש"י בכריתות ה: פירש "כמו נזר - סביב על ראשו". וראיה זו ממשיחת מלכים בשמן המשחה הביא בכמה מקומות בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פ"מ [תרכא.] כתב: "כנגד הקדושה שיש ביום הזה נקרא השבת 'מלכתא', כי המלך נמשח בשמן הקודש". ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "המלך הוא נבדל משאר העם... ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה שהוא קדוש". וכן כתב בח"א לסוטה י. [ב, מב.], וז"ל: "כי המלכים יש להם מעלה נבדלת מן הגשמי, שהמלך נבדל משאר עמי הארץ [כך היא הגירסא במהדורת כשר], ולכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, כמו כהן וכלי קודש" [ראה להלן הערה 629]. וכן הוא בח"א לב"ב ג: [ג, נז.], ח"א לסנהדרין קה. [ג, רמה: (מובא בהערה 540)], ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:]. ואודות מעלתו הקדושה של שמן המשחה, ראה הוריות יא: שאמרו שם שכמה ניסים נעשו בשמן המשחה. וכתב שם בח"א [ד, נח:]: "ראוי הוא שיהיו ניסים נעשים בשמן המשחה, כי כל דבר שהוא קדוש ראוי לנס, כי הנס הוא מעולם העליון הנבדל הקדוש, ושמן המשחה, שבו היה מקדש הכל, ובזה נראה שהוא קדוש יותר מהכל, ולפי קדושתו ראוי שיהיו נעשים נסים". ובגו"א שמות פ"ל אות כ האריך מאוד לבאר קדושת השמן המשחה [ראה למעלה פ"ד הערות 466, 469, ופ"ה הערות 606, 753].

<> לשונו למעלה פ"ג מט"ז [תיג.]: "ואמר [ברכות יז.] 'עטרותיהם בראשיהם'. כלומר שהמעלה שיהיה להם אין מעלה על זאת, וזה שאמרו 'ועטרותיהן בראשיהן', כי העטרה על הראש מורה שלא ישלוט על ראשם לא מלאך ולא שום נמצא, זולת השם יתברך. ולכך ראוי לעטרה, כמו המלך אשר יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש, שמורה הקשוט והכבוד הזה שיש בראשו, כי אין אחר שולט על ראשו". ובגבורות ה' פמ"ד [קסח:] כתב: "כי כל פאר ראוי לראש, שהוא הדבר הנכבד באדם. ולפיכך קרא הכתוב המלבוש שהוא לראש 'פארי מגבעות' [שמות לט, כח]". ושם ביאר שלכך מניחים תפילין על הראש. ולהלן משנה ח [לאחר ציון 1411] כתב: "התכשיט מורה על מדריגה נבדלת, מפני שהדבר שהוא חמרי יש לו פחיתות ושפלות, והדבר שהוא נבדל הוא להיפך, שיש לו קשוט וכבוד, ודבר זה מבואר".

<> לשונו בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג:]: "כי אין דבר עליון באדם רק הראש", ושם הערה 131. וכן כתב למעלה פ"ד מי"ד [רחצ:] כתב: "כי הכתר מורה על מדריגה בלתי גשמית... שלכך הכתר הוא תכשיט על הראש, כי הדבר שהוא נבדל בלתי גשמי הוא על האדם, מתעלה עליו, דומה אל השכל שהוא נבדל מן הגשמי, והוא בראש האדם" [ראה להלן הערה 1142]. ולמעלה פ"ה תחילת מי"ט [תמ:] כתב: "כי הראש יש לו התעלות ביותר, שהראש הוא מתעלה על הכל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תב.] כתב: "אמנם מה שהתפילין הם על הראש, דבר זה כי הכבוד הזה הוא תוספת כבוד, לפי שהוא מצד השם יתברך, לא מצד האדם עצמו. וראוי שיהיה כבוד זה שהוא תוספת על הראש... שהראש הוא בתכלית הגובה". ואמרו חכמים [שבת סא.] שהראש הוא "מלך על כל איבריו" [הובא למעלה פ"ה הערה 1907].

<> אודות שהנשמה הנבדלת היא בראש, כן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תפח:], וז"ל: "הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל". ושם פל"ז [תרפו:] כתב: "הנשמה הנבדלת היא במוח, והנשמה היא אלקית יותר מן הלב". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז כתב: "והבן למה היו רוצים [האבנים] שיניח הצדיק את הראש [רש"י בראשית כח, יא], כי שם הנשמה של יעקב קדושה ונבדלת". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנט.]. ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1112]. וכן כתב בנתיב הבושה ס"פ ב [ב, רד:], בח"א לשבת קיט: [א, סג:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], ח"א לחולין צא: [ד, קז.], ודרשת שבת הגדול [ריא.]. וראה למעלה פ"ה הערה 2123. @**ואם תאמר**^, הרי אמרו חכמים [ברכות י.] "מה הקב"ה מלא כל העולם, אף נשמה מלאה את כל הגוף", הרי שהנשמה אינה רק בראש, אלא היא "מלאה את כל הגוף", וכיצד הגביל את מקום הנשמה לראש בלבד. וכן מצינו שחכמים אמרו על כמה מאברי האדם שהם "אבר שהנשמה תלויה בה" [כתובות מו.], ופירש רש"י "שהנשמה תלויה בו - שאם אמר ערך ראשי או ערך כבידי" [ערכין ד.], ומוכח מכך שהנשמה תלויה באברים נוספים מעבר לראש. ונראה שקושי זה מתיישב ברווחה על פי דבריו בגבורות ה' פל"ט [קמה:], שכתב לגבי מצות תפילין בזה"ל: "וצוה להניח אלו פרשיות בראש וביד [שמות יג, ט], כי שם ה' נקרא על ישראל. וכאשר תבין דברי אמת, תדע כי תפילין של ראש על הנשמה, &**שהתחלת כחה בראש**^, ותפילין של יד תכלית כח הנשמה... ולשנים אלו, הראש והזרוע, כח התנועה, דהיינו התחלת כח התנועה הוא מן המוח... נמצא כי המוח התחלת כח התנועה, והזרוע הוא מקבל כח התנועה. לכך צותה התורה להניח תפילין בראש ובזרוע, להיות שם ה' על הראש, ששם התחלת כח התנועה במה שהוא חי, ועל הזרוע כלי מקבל התנועה... לכך בזרוע שמאל דוקא שם יתן התפילין, שהם שם ה', עד שיהיה שם ה' על התחלת התנועה, שהוא החיים, ובגמר". הרי ששפתותיו ברור מללו שהתחלת כח הנשמה היא בראש, אך תכלית כחה היא בזרוע שבגוף. וכן ביאר רבי צדוק הכהן בשיחת מלאכי השרת, פרק רביעי, וז"ל: "וכן בנפש האדם המתלבשת בתוך הגוף, ויש בה ראש ותוך וסוף. הראש הוא הנשמה שבמוח, והיא טהורה, נופה נוטה למקום טהרה, שהוא הדביקות בהשם יתברך. והסוף שכוחות הפעולה שבו על ידי הנפש, הוא הסוף של כח הנשמה". @**והרי זהו**^ הטעם שאמרו חכמים [קידושין מ:] "נענו כולם ואמרו תלמוד גדול [מן המעשה], שהתלמוד מביא לידי מעשה", וכפי שכתב בדרוש על המצות [נב.], וז"ל: "וקשה, וכי בשביל שהוא הכנה למעשה והביא לידי כך, יהיה הוא גדול. וכי ההולך ללמוד, אשר ההליכה מביאה ג"כ לידי תלמוד, וכי בשביל כך תהא גדול מתלמוד גופיה, אשר מבורר הביטול בזה. אבל פירוש הדבר, כי התלמוד לא שהוא הכנה בלבד למעשה, רק שהוא עצמו מוציא המעשה לפעל... כי התורה היא ההתחלה, וכל שהיא התחלה גורם שיצא גמר הפעל, א"כ היא פועלת המעשה בעצמו. כמו הזרע שבהזרעו גורם שיצא הענף לפעל, כך התורה בהזרעה באדם פועלת הגמר, וגמר שלה הוא המעשה, שלא נתנה כי אם לתכלית המעשה... זהו שאמר שהתלמוד מביא לידי מעשה, רצה לומר שהתלמוד בעצמו פועל וגומר גם המעשה, כאשר יפעל הזרע הצמיחה לאילן. ומצד הזה ראוי שיהיה תלמוד גדול, כי לעולם האב גדול מהתולדה היוצאת ממנו" [הובא למעלה פ"ה הערה 2333]. והביאור הוא כנ"ל, שהואיל ולימוד תורה מתייחס אל המוח, ומעשה המצוה מתייחס אל הגוף [כמבואר למעלה הערה 289], ויחס המוח אל הגוף הוא יחס של התחלת הנשמה אל תכלית הנשמה, לכך דין הוא "שהתלמוד מביא לידי מעשה" [ראה להלן הערה 1398].

<> לשונו למעלה פ"א מי"ג [שנה:]: "לכך אמר 'דאשתמש בתגא חלף', כי על ידי כתר מלכות שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך. וכן התורה היא השכל שבראש האדם, והוא שכל נבדל. לכך נקראו תלמידי חכמים 'מלכים', כדאמרינן בגיטין [סב.] מאן מלכי רבנן, שנאמר [משלי ח, טו] 'בי מלכים ימלוכו'. ודבר זה גורם שהנהנה מן התורה, הוא השכל הנבדל, חייב מיתה". ולמעלה פ"ד מ"ה [קכב:] כתב: "'ודאשתמש בתגא חלף', שרוצה לומר כי התורה היא שכלית נבדלת מן ענייני עולם הזה הגשמי, שהיא החכמה אלקית. ולכך נקראת התורה 'תגא', כי הכתר מורה על המלכות, והמלך נבדל מן העם, ואין לו שתוף עם שאר אדם. וכן התורה נבדלת מן ענין העולם הזה". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקכא.], וז"ל: "שזה מורה עליו שם 'כתר', כי המלך על ידי שהוא מלך ויש לו כתר, הוא נבדל מן שאר העם". ובח"א למנחות כט: [ד, עז:] כתב: "כי הכתר מורה על שהוא נבדל, כי המלך שיש לו כתר נבדל מן העם". ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "הכתר מורה על מעלה נבדלת". וכן הוא בתפארת ישראל פס"ג [תתקפ.], ושם הערה 17. וראה למעלה הערה 236.

<> כמו שאמרו חכמים [הוריות יב.] "תנו רבנן, כיצד מושחין את המלכים, כמין נזר". ורש"י בכריתות ה: פירש "כמו נזר - סביב על ראשו", וכמו שפסק הרמב"ם בהלכות כלי מקדש פ"ט ה"ט. ובנתיב התשובה ס"פ ח כתב: "כי הראש מקבל כל מעלה שהיא נבדלת, כמו שמושחים המלכים והכהנים הקדושים בשמן המשחה על הראש". ובח"א לסנהדרין קה. [ג, רמה:] כתב: "כי התגא שהוא הכתר, מורה על כח אלקי קדוש. ולכך היו מושחים המלכים על הראש בשמן הקודש. והתגא שהוא נבדל מן הראש, מורה כי יש למלך קדושה נבדלת אלקית". וכן רמז ליסוד זה באור חדש [רה.]. ובנצח ישראל פל"ז [תרפו.] ביאר ששבט יהודה הוא כנגד הראש, ושבט יוסף הוא כנגד הלב, וכתב: "מזה תבין למה לא נמשחו בשמן המשחה רק מלכי דוד [הוריות יא: (ולא היו מושחין את מלכי ישראל, כמבואר בהוריות שם)]. וזה מפני כי שמן המשחה ראוי למשוח הראש, והם מלכות בית דוד אשר מתיחס להם הראש, ולכך הם בלבד נמשחים", ושם הערה 42. ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] ביאר לפי זה שלכך הכתר מונח על הראש.

<> לשונו למעלה פ"ד מי"ד [בביאור המשנה שם "שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות"], שכתב שם [רפב.]: "אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף... אמנם המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך המלך, שהוא המנהיג והמושל על כלל האומה. ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל... אבל כתר תורה נבדלת מן האדם". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנה.] כתב: "הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם, אבל הוא נמצא עם הגשם בקשר מציאות בלבד" [הובא למעלה פ"ד הערה 1269]. ובנר מצוה [כו:] כתב: "האחד הוא כח גופני. השני, כח נפשי. וכח זה, אף כי הוא גם כן בגוף של אדם, אינו מוטבע כח בגופו, כמו שהוא הכח שלפני זה. הג' הוא שכלי, שהוא נבדל לגמרי מן הגוף, כמו שהוא ענין השכל שהוא נבדל" [הובא למעלה פ"ד הערה 1924]. הרי שהמלכות [שהיא כנגד הנפש] מצטרפת אל האדם הגשמי. ועוד אודות שכח הנפשי קרוב לגוף, כן כתב בחידושי &**ההלכות**^ שלו למסכת שבת [לא:], וז"ל: "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... וביארנו אותו פעמים הרבה, &**ואצלי נתבארו**^ אלו ג' כוחות" [הובא למעלה פ"ה הערה 1997]. וראה הערה הבאה.

<> נקודה זו מתבארת מתוך דיני ירושה, וכדבריו למעלה פ"ד מי"ד [רפג.], וז"ל: "וזה ההפרש שיש בין הכהונה ובין כתר מלכות ובין כתר תורה; כי כתר כהונה היא קדושת הגוף, ולפיכך הנולד מן הגוף הוא גם כן קדוש...ולא כן המלך, כי אפשר שאין בנו מלך. ומכל שכן אצל התורה, שאין בנו של תלמיד חכם בודאי בעל תורה. וזה האב שיש לו המעלה הזאת, אינו נותן לבן הנפש ולא השכל. אבל הגוף הוא מן האב, היא הטפה...ולפיכך הבן יורש את הכהונה". הנה מצינו שיש ירושה מסויימת במלכות, וכמו שכתב רש"י [דברים יז, כ] "הוא ובניו - מגיד שאם בנו הגון למלכות, הוא קודם לכל אדם". אך לא מצינו שום ירושה בתורה, וכמו שאמרו חכמים [יומא עב:] "שלשה זירים הן; של מזבח ושל ארון ושל שלחן. של מזבח, זכה אהרן ונטלו. של שלחן, זכה דוד ונטלו. של ארון, עדיין מונח הוא, כל הרוצה ליקח יבא ויקח", ואין הבן יורש גדולת אביו [עשרה מאמרות מאמר חיקור הדין ח"ב פי"ט]. ועוד אמרו חכמים [נדרים פא.] "מפני מה אין מצויין ת"ח לצאת ת"ח מבניהן, אמר רב יוסף שלא יאמרו תורה ירושה היא להם. רב ששת בריה דרב אידי אומר, כדי שלא יתגדרו על הצבור. מר זוטרא אומר, מפני שהן מתגברין על הצבור. רב אשי אומר, משום דקרו לאינשי חמרי. רבינא אומר, שאין מברכין בתורה תחלה", וראה בהקדמה לתפארת ישראל [יג.] ובנצח ישראל פנ"ט [תתקי.] שהאריך בזה [הובא להלן הערה 1971]. ולמעלה פ"ב מי"ב אמרו "התקן עצמך ללמוד תורה, שאינה ירושה לך", ופירש רש"י שם "אל תאמר הואיל ואבא חכם גדול היה, אף אני אהיה כן בלי שום טורח". וראה למעלה פ"ב הערה 1384. ולמעלה פ"א מי"ד [שנט.] כתב: "אף אם למד אביו תורה, אין יורש בנו ממנו דבר" [הובא למעלה פ"ד הערה 1227].

<> והוא מורה על כתר מלכות [יומא עב:].

<> והוא מורה על כתר תורה [יומא עב:], ו"עליו" מורה שהכתר הוא מעל לנושאו, לעומת "לו", וכמו שמבואר בהערה הבאה. ובשמו"ר [לד, ב] עמדו על דיוק זה, ואמרו: "אמר רבי שמעון בן יוחאי, ג' כתרים הם; כתר מלכות וכתר כהונה וכתר תורה. כתר מלכות זה השלחן... כתר כהונה זה המזבח... וכתר תורה זה הארון... ומפני מה בכולן כתיב 'ועשית לו', ובארון כתיב 'ועשו עליו', ללמדך שכתר תורה מעולה יותר מכולן; זכה אדם לתורה, כאילו זכה לכולן" [הובא למעלה פ"ד הערה 1278]. וראה למעלה הערה 298.

<> אודות שכל נושא הוא גשמי, כן מבואר למעלה פ"ה הערה 1587. 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" [הובא למעלה פ"ד הערה 1464].

<> למעלה פ"ד מי"ד [רצג.], וז"ל: "ודבר זה רמזה התורה, במה שבכתר של שלחן כתיב 'ועשית לו', ובזר המזבח כתיב גם כן 'ועשית לו', אבל אצל הארון כתיב 'ועשית עליו'. וידוע כי לשון 'עליו' משמע שהוא נבדל ממנו, אבל מלת 'לו' הוא מלת קנין, שהוא שלו, אינו נבדל ממנו". וכן חזר וכתב שם במשנה טו [שטו.], וז"ל: "וכמו שבארנו למעלה על כתר תורה, כי לפי מדריגת ומעלת הכתר הזאת כתיב אצל זר הארון 'עליו', ולא כתיב 'לו', כמו שכתוב בזר השלחן ובזר המזבח. ללמד כי התורה היא נבדלת מן בעל הכתר, כי השכל נבדל מן האדם, ושייך בזה 'עליו'. וכן מזה הטעם עצמו אין התורה באה אצל אחד, כי אין לתורה הקשור והחבור עם האדם כלל עד שתהיה התורה עם האדם קשור אחד. ולכך אמרו [מגילה ו:] 'מצאתי ולא יגעתי אל תאמן', שאין התורה נמשכת אחר האדם, אבל צריך האדם שימשך אחריה".

<> ראיתי מי שהקשה, הרי בעת עשיית הכלים בפרשת ויקהל [שמות לז, א-ב] נאמר "ויעש בצלאל את הארון וגו' ויעש &**לו**^ זר זהב סביב", ומדוע לא נאמר שם "ויעש עליו זר זהב סביב", כפי שנאמר בציווי למשה בפרשת תרומה. ויש לומר, שהואיל והציווי נאמר למשה רבינו, לכך נאמר לו החילוק שבין זר הארון לשאר זרים, כי למשה רבינו נודע ההבנה הפנימית של המשכן וכליו. אך בצלאל עסק בעשית המשכן וכליו, ולא בהבנה הפנימית של המשכן וכליו, לכך לא נאמר החילוק שבין זר הארון לשאר זרים. ויסוד זה מתבאר מתוך דברי רש"י [שמות לח, כב] שכתב "כי משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים ואחר כך משכן, אמר לו בצלאל מנהג העולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו. אמר לו, כך שמעתי מפי הקב"ה... כי בודאי כך צוה לי הקב"ה, וכך עשה המשכן תחלה ואחר כך עשה כלים". ובביאור ההבדל בין הבנת משה להבנת בצלאל כתב בגו"א שם אות ה בזה"ל: "ואם תאמר, ומשה למה לא ציווה לעשות המשכן קודם. יש לומר דמשה היה מקדים את הכלים, דהרי הכלים הם חשובים מן המשכן, כמו שמוכיח שהכלים משא בני קהת [במדבר ד, טו], והמשכן במשא בני מררי [שם פסוקים לא-לב], ובני קהת היו חשובים מן בני מררי, ויש להתחיל בעיקר. אבל בענין המעשה, יש להקדים את המשכן, מפני שהמשכן הוא שמירת הכלים. ולפיכך בצלאל אשר היה ממונה על המעשה, בא אליו הידיעה לעשות את המשכן קודם. אבל משה דהיה ממונה על הלימוד בלבד, והיה יודע ציור המשכן, וזהו הלימוד איך יצוה, התחיל בכלים תחלה, אבל ענין העשיה מה יקדים במעשה נשכח הימנו, עד כי בצלאל, המיוחד לעשיה, הזכיר אותו. על זה אמר לו משה 'שמא בצל אל היית', כי משה מיוחד לתלמוד ולא למעשה, ובצלאל לעשיה. כלל הדבר, למשה בא הידיעה בענין התלמוד, לפי שהוא מיוחד אל הלימוד, ויש להתחיל בלימוד בדברים שהם עיקרים. ולבצלאל המיוחד על המעשה, בא אליו [הידיעה] איך יעשם, ולכך היה יודע בצלאל עשייתם" [הובא למעלה פ"א הערה 160, ולהלן הערה 921]. הרי שמשה עסק בהבנה הפנימית של המשכן וכליו, ואילו בצלאל עסק בעשית המשכן וכליו. לכך שפיר הוא שאצל משה נאמר "זר עליו", ואילו בבצלאל נאמר "זר לו".

<> לכאורה קשה, שלאחר שאמרו ברישא "ששולחנך גדול משולחנם", ונתחדש בזה שאף העושר של תורה גדול יותר מהעושר של מלכים, פשיטא ש"כתרך גדול מכתרם", שהרי אם התורה עולה על המלוכה בעניני עושר, ק"ו שהיא תעלה על המלוכה בעניני קדושה, ומה הוצרך התנא לומר ש"כתרך גדול מכתרם". ויל"ע בזה.

<> "פת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה, ועל הארץ תישן, וחיי צער תחיה, ובתורה אתה עמל" [המשך לשון הברייתא שם].

<> כי "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" [קידושין לט:], ובעל כרחך שמתן השכר שמור הוא לעולם הבא. וכן אמרו למעלה [פ"ב מט"ז] "ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעלתך, ודע, מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבוא", וביאר שם [תתכט:] בזה הלשון: "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".

<> לכך יקשה לומר שנאמר כאן מתן שכר על עמילות בתורה, כאשר לא דובר כלל בברייתא על עמילות בתורה.

<> פירוש - יש גירסא נוספת בברייתא [והובאה גם ברש"י כאן], והיא "ואל תחמוד כבוד, יותר מלמודך &**עשה**^", ולפי זה נאמרו כאן שני דברים; "ואל תחמוד כבוד", וכן "יותר מלמודך עשה". מה שאין כן לפי הגירסא הראשונה לא נאמרה בסוף תיבת "עשה", ואז יש כאן רק הוראה אחת "ואל תחמוד כבוד יותר מלמודך". וכך פירש למעלה את הברייתא [לאחר ציון 507].

<> פירוש - לפי הגירסא השניה הזאת, מה שנאמר "ואל תתאוה לשולחנם של מלכים" הוא המשך למה שנאמר לפניו "יותר מלמודך עשה", ולא המשך ל"ואל תחמוד כבוד יותר מלמודך". וצריך לבאר המשכיות זו.

<> ומתוך כך יתרפה ויתעצל בלימודו. ומעין כן כתב כאן הרוח חיים, וז"ל: "ואל תתאוה לשולחנם כו'. כי היצר הרע יפתהו לאחוז בעניני עולם הזה להתעשר, באמרו הלא עשירים קונים להם חיי עולם הבא על ידי הצדקה שעושים, וגם מתענגים בעולם הזה. וגם אתה אם היית כמוהם, ולא מחובשי בית המדרש, היית כאחד מהם". וכן נאמר [קהלת ד, ח] "ולמי אני עמל ומחסר נפשי מטובה", וראה למעלה פ"ד מ"ד [קג:].

<> "ולא תהיה עצל" - שלא תתן למחשבות קנאה אלו להתרפות ולהתעצל בלימודך.

<> רש"י בפירושו השני.

<> לשון רש"י בפירושו השני: "יותר ממה שלמדת, עשה מעשים טובים וקיים מצות, כדאמרינן [למעלה פ"ג מ"ט] 'כל שמעשיו מרובין מחכמתו, חכמתו מתקיימת'".

<> בכת"י הוסיף כאן: "וגם אין צריך לפרש מה שאמר [למעלה פ"ג מ"ט] 'כל שמעשיו מרובים מחכמתו [חכמתו] מתקיימת', שצריך שיהיה דוקא (חכמתו) [מעשיו] מרובה (ממעשיו) [מחכמתו], רק שלא יהיו מעוטים וחכמתו מרובה [פירוש, אך גם אם מעשיו שוים לחכמתו חכמתו מתקיימת]. רק 'שמעשיו מרובים' אגב דנקט [שם] 'כל שחכמתו מרובה אין חכמתו מתקיימת' נקט נמי 'כל שמעשיו מרובים מחכמתו חכמתו מתקיימת', והוא הדין אם אין מעשיו מרובים, רק שהם שוים, חכמתו מתקיימת. (ואתה) [ועתה] לא הוי לומר 'יותר מלמודך עשה', שזה משמע שיהיה יותר מעשיו מרובים, וזה אינו".

<> למעלה בתחילת הפרק [לאחר ציון 11].

<> לשונו למעלה בתחילת הפרק [לאחר ציון 11]: "לכך בזאת הברייתא בא לבאר מעלת התורה, כדי לקשר התורה עם דרך ארץ לגמרי. וכל הברייתא הזאת הכל נאמר על התורה, ולהודיע כי מעלת התורה על דרך ארץ". וראה להלן הערה 579.

%[פ"ו מ"ז]

<> פירוש - ככל שהדבר מרומם יותר, כן צריך יותר אמצעים להשיגו, כי רוממות הדבר מרחיקה את הדבר מהשגת האדם הטבעי, ולכך יש צורך באמצעים מרובים יותר להשיגו. וכן כתב המסילת ישרים בהקדמתו, וז"ל: "כי אין דברי החסידות ועניני היראה והאהבה וטהרת הלב דברים מוטבעים באדם עד שלא יצטרכו אמצעים לקנותם, אלא ימצאו אותם בני האדם בעצמם כמו שימצאו כל תנועותיהם הטבעיות: כשינה והקיצה, הרעב והשבע, וכל שאר התנועות החקוקות בטבענו. אלא ודאי שצריכים הם לאמצעים ולתחבולות לקנות אותם". וראה להלן הערות 594, 601.

<> בסמוך יבאר שצריך לומר "דברים", ולא "מעלות" [וכפי שהוא בברייתא שלפנינו]. ונקט כאן ב"מעלות", משום שפתח דבריו במלים "כי לפי מעלת הדבר ורוממותו צריך אליו &**מעלות**^ לקנות". ולהלן בברייתא הבאה [לאחר ציון 1376] כתב: "ולפיכך אמר 'גדולה תורה'... והבן מלים 'גדולה תורה' שנאמר כאן, שהוא בא להורות על מעלות התורה", ושם הערה 1377.

<> לכך "גדולה תורה", כי לתורה הוצרכנו למ"ח קנינים, ורבוי הקנינים מורה על מעלתה של תורה. וכן כתב בנתיב התורה ר"פ ב [א, י.], וז"ל: "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" [הובא למעלה פ"א הערה 1345, פ"ג הערה 996, ולהלן הערה 791].

<> דע שיש שתי נוסחאות לפירוש רש"י על פרקי אבות, האחת היא ארוכה יותר [והיא המודפסת עם דרך חיים הוצאת לונדון, וכן היא נמצאת בדפוס ראשון של דרך חיים], והשניה היא קצרה יותר, ומודפסת במשניות [והיא המודפסת במהדורתנו], והיא מה שהמהר"ל מצטט. והנה בנוסחא הארוכה יותר נמצא הפירוט של שלשים המעלות של מלכות, אך בנוסחא הקצרה יותר אין את הפירוט הזה, אלא מופיע שם כפי שיובא בסמוך.

<> לשון הפסוקים שם "ויאמר זה יהיה משפט המלך אשר ימלך עליכם את בניכם יקח ושם לו במרכבתו ובפרשיו ורצו לפני מרכבתו ולשום לו שרי אלפים ושרי חמשים ולחרש חרישו ולקצר קצירו ולעשות כלי מלחמתו וכלי רכבו ואת בנותיכם יקח לרקחות ולטבחות ולאפות ואת שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו וזרעיכם וכרמיכם יעשר ונתן לסריסיו ולעבדיו ואת עבדיכם ואת שפחותיכם ואת בחוריכם הטובים ואת חמוריכם יקח ועשה למלאכתו צאנכם יעשר ואתם תהיו לו לעבדים". וכן נאמר בתורה [דברים יז, טו-כ] "שום תשים עליך מלך אשר יבחר ידוד אלהיך בו מקרב אחיך תשים עליך מלך לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס וידוד אמר לכם לא תספון לשוב בדרך הזה עוד ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו וכסף וזהב לא ירבה לו מאד והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר מלפני הכהנים הלוים והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה את ידוד אלהיו לשמר את כל דברי התורה הזאת ואת החקים האלה לעשתם לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאול למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל". וראה הערה הבאה.

<> ברש"י הנדפס בדרך חיים [דפוס לונדון] נמצא פירוט המעלות, וזה לשונו: "המלכות בל' מעלות, מקצתן במקרא ומקצתן במשנתינו בסנהדרין, ואלו הן; מלך לא דן ולא דנין אותו. לא מעיד ולא מעידין אותו. לא חולץ ולא חולצין לאשתו, לא מייבם ולא מייבמין את אשתו, ואין נושאין את אלמנתו. מת לו מת אינו יוצא מפתח פלטרין שלו, וכשמברין אותו כל העם יושבין על הקרקע, והוא מסב על הדרגש. ופורץ לעשות לו דרך ואין ממחין בידו, וכל העם בוזזין ונותנין לפניו והוא נוטל חלק בראש. ולא ירבה לו סוסים אלא כדי מרכבתו. וכסף וזהב לא ירבה לו אלא כדי ליתן אפסניא [פירוש חייליו]. וכותב לו ספר תורה לשמו, והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו... ואין יושבין על כסאו, ואין רוכבין על סוסו, ואין משתמשין בשרביטו, ואין רואין אותו כשהוא מסתפר, ולא כשהוא ערום ולא בבית המרחץ שנאמר 'שום תשים עליך מלך', שתהא אימתו עליך. עד כאן במשנה שם [סנהדרין פ"ב משניות ב-ה]. 'אשר בחר ה' אלקיך בו' על פי נביא, 'מקרב' ולא מחוצה לארץ, 'אחיך' ולא אחרים. 'לא תוכל לתת עליך איש נכרי' מלמד שהגר פסול, ואף בישראל ממזר ועבדים פסולים [ומביא שם את הפסוקים מספר שמואל]... הרי כ"ג מן המקרא. מוסיף עליהם 'שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלקיך בו וגו' שתהא אימתו עליך. 'וכתב לו את משנה התורה הזאת והיתה עמו וקרא בו' הרי שלשים".

<> מבאר שכ"ד מעלות הכהונה הן כ"ד מתנות כהונה, וזה דלא כרש"י המודפס בדפוס לונדון שהביא כאן כ"ד מעלות של הכהונה שאינן מתנות כהונה ["קדושה, טהרה, פארי מגבעות, בגדי שש לכבוד ולתפארת, ופאר ותספורת ראש וזקן כל שלשים, וכהן גדול ז' ימים וכו'"]. אך רש"י שלפנינו גם פירש שהכוונה היא לכ"ד מתנות כהונה, וכן הוא בברייתא דמסכת כלה פ"ח, ובביאור הגר"א כאן. והרמב"ם הלכות ביכורים פ"א הלכות יב-טו, כתב: "מנו חכמים [ב"ק קי:] מתנות אלו על דרך אחרת, ואמרו, עשרים וארבעה מתנות כהונה ניתנו לאהרן, ואלו הן; עשר במקדש, ארבע בירושלים, ועשר בגבולין. עשר במקדש; חטאת בהמה, וחטאת העוף, אשם, ואשם תלוי, זבחי שלמי ציבור, ולוג שמן של מצורע, שתי הלחם, ולחם הפנים, שירי מנחות, ומותר העומר. ארבע בירושלים; הבכור, והבכורים, ומורם מתודה ואיל נזיר, ועורות קדשים. עשר בגבולין; תרומה, ותרומת מעשר, וחלה, וראשית הגז, והמתנות, ופדיון הבן, ופדיון פטר חמור, שדה חרמים, ושדה אחוזה, וגזל הגר". וראה להלן ציון 574.

<> מסכת כלה רבתי סוף פרק ח, ובשנויי לשון.

<> מנה כאן עשרים ושמונה דברים, והזכיר כאן "חסד", ובברייתא במסכת כלה שם ליתא ל"חסד", אך יש שלשה דברים שלא נשנו כאן, והם: תענוגות, יועצים, בני בית.

<> יותר מפירוש רש"י שפירש שהמשניות בסנהדרין פ"ב [ב-ה] נכללות בשלשים מעלות של המלך, וראה הערה הבאה.

<> לשון המשנה שם: "המלך לא דן ולא דנין אותו, לא מעיד ולא מעידין אותו, לא חולץ ולא חולצין לאשתו. לא מיבם ולא מיבמין לאשתו... ואין נושאין אלמנתו... מת לו מת, אינו יוצא מפתח פלטרין שלו... וכשמברין אותו, כל העם מסבין על הארץ, והוא מסב על הדרגש. ומוציא למלחמת הרשות על פי בית דין של שבעים ואחד. ופורץ לעשות לו דרך, ואין ממחין בידו, דרך המלך אין לו שעור. וכל העם בוזזין ונותנין לפניו, והוא נוטל חלק בראש. לא ירבה לו נשים, אלא שמונה עשרה... לא ירבה לו סוסים, אלא כדי מרכבתו. וכסף וזהב לא ירבה לו מאד, אלא כדי ליתן אפסניא. וכותב לו ספר תורה לשמו. יוצא למלחמה, מוציאה עמו. נכנס, מכניסה עמו. יושב בדין, היא עמו. מסב, היא כנגדו. אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו, ואין רואין אותו כשהוא מסתפר, ולא כשהוא ערום, ולא בבית המרחץ, שנאמר [דברים יז, טו] 'שום תשים עליך מלך', שתהא אימתו עליך".

<> לשון הרע"ב [סנהדרין פ"ב מ"ב]: "המלך לא דן ולא דנין אותו - ודוקא מלכי ישראל שאינם נשמעים לדברי חכמים. אבל מלך ממלכי בית דוד דן ודנין אותו, שנאמר [ירמיה כא, יב] 'בית דוד כה אמר ה' דינו לבוקר משפט'", ומקורו מהגמרא שם [סנהדרין יט.]. ובודאי שאין דין זה נובע מחשיבות המלך, אלא משפלותם של מלכי ישראל.

<> ראה להלן [לפני ציון 597] שביאר את הכרחו של רש"י לומר שאיירי במצות ולא במעלות. וכדבריו כאן [המחלק בין מצות למעלות] מוכח מסידור הלכות מלכים שברמב"ם, שכתב את מעלות המלך וכבודו בפרק ב בהלכות מלכים, ואילו את מצות המלך כתב בפרק ג, עיין שם. אמנם עדיין קשה, שנהי שאין כל ההלכות השנויות במשניות בסנהדרין פ"ב נחשבות למעלות, אלא למצות, אך יש כמה מהן שנובעות ממעלת המלך, וכמו "אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו, ואין רואין אותו כשהוא מסתפר, ולא כשהוא ערום, ולא בבית המרחץ, שנאמר [דברים יז, טו] 'שום תשים עליך מלך', שתהא אימתו עליך" [סנהדרין כב.], ומדוע דברים אלו לא הוזכרו בברייתא דמסכת כלה. והרי הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ב הלכות א-ג הזכיר הלכות אלו כחלק מכבוד המלך, שכתב: "כבוד גדול נוהגין במלך, ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם, שנאמר 'שום תשים' שתהא אימתו עליך. אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו... ואסור לראותו כשהוא ערום, ולא כשהוא מסתפר, ולא כשהוא בבית המרחץ". ואם תתרץ שדברים אלו אינן נחשבות מעלות למלך, משום שאינו מקבל מכך דבר כאשר לא רוכבין על סוסו ולא יושבין על כסאו, וכיו"ב. אך עדיין אמרו שם "ופורץ לעשות לו דרך, ואין ממחה בידו... וכל העם בוזזין ונותנין לו, והוא נוטל חלק בראש" [סנהדרין כ:], ומדוע דברים אלו לא הוזכרו בברייתא דכלה. ואף המהר"ל הרגיש בזה, שכתב כאן שהדברים השנויים במשניות דסנהדרין "אין &**כולם**^ חשיבות אל המלך", ומשמע מלשונו שאף הוא מודה שמקצתן בודאי הוי חשיבות אל המלך, וא"כ תמוה מדוע הן לא נמנו בשלשים מעלות, וצ"ע.

<> שהן כ"ד מתנות כהונה [כמבואר למעלה בהערה 567].

<> כמו שאמרו חכמים [חולין קלב:] "מתנות כהונה אין נאכלות אלא צלי, ואין נאכלות אלא בחרדל, מאי טעמא אמר קרא [במדבר יח, ח] 'למשחה', לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלים", ופירש רש"י שם "למשחה - במתנות כהונה כתיב בויקח קרח 'לך נתתים למשחה', כל מתנות שנתתי לך בכהונתך, נתתי לך לגדולה, כדמתרגמינן [שם] 'לרבותא'". הרי להדיא השוו בין גדולת הכהנים [במתנות כהונה] לגדולת המלכים.

<> בברייתא שלפנינו לא נאמרה להדיא תיבת "מעלות" אצל כהונה, שאמרו "המלכות נקנית בשלשים מעלות, והכהונה בעשרים וארבע", ולא אמרו "בעשרים וארבע מעלות". אמנם במסכת כלה פ"ח אמרו "והכהונה בעשרים וארבע מעלות". וגם בברייתא דידן הכוונה היא לכך, שהרי זהו גדרו של משפט חסר, ותיבת "מעלות" המוזכרות אצל מלוכה מוסבת גם על הכהונה.

<> במשנה ה "כך היא דרכה של תורה, פת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה וכו'", וביאר שם [לאחר ציון 461] שתורה מתקיימת רק במי שממית עצמו עליה, ומבטל גופו אל התורה. אמנם לא כתב שם להדיא ש"אין עם התורה חשיבות", אלא שאין עם התורה חומריות. אמנם למעלה פ"ב מ"ה [תקפד:] ביאר שמדת גסות רוח סותרת לתורה. ולמעלה פ"ד מ"ד [קג.] ביאר שהענקת שם "רב" למי שמתחיל בתורה גורמת לשכחת התורה, שמרגיש בחשיבותו, ולכך לא יעמול יותר בתורה. ולמעלה פ"ד מ"ז [קמז:] כתב: "הרי לך כמה האדם יחשוב עצמו שאינו יודע כלום בתורה". ובמדרש תנחומא הידוע [פרשת נח אות ג] כתב: "כל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבעל פה" [הובא למעלה פ"ד הערה 2139, ובפרק זה הערות 472, 747].

<> אע"פ שמנה את מ"ח הדברים שהתורה נקנית בהם.

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 558]: "ועוד כבר בארנו, כי כל הפרק הזה אינו מדבר רק בתורה, לא בקיום המצות", ושם הערה 560.

<> לכך מ"ח דבריה של התורה נמנו, ואילו שלשים מעלותיה של מלכות ועשרים וארבע מעלותיה של כהונה לא נמנו, כי עיקר מגמת הברייתא הוא להורות על התורה, והשתים האחרות הובאו כאן לא לשם עצמן, אלא כדי ללמד על גדולתה של התורה, שהיא גדולה מהן.

<> פירוש - המספרים השונים שהוזכרו בברייתא, והם שלשים [מעלות למלכות], עשרים וארבע [מעלות לכהונה] וארבעים ושמונה [דברים לתורה], שייכים בעצם לשולחן [מלכות] מזבח [כהונה] וארון [תורה], וכמו שמבאר.

<> כי אמה היא ששה טפחים [מנחות צח.], והיקף של ריבוע אמה על אמה הוא ארבע אמות [ארבע פעמים אמה], שהן עשרים וארבעה טפחים.

<> פירוש - אם תקיף את גובה השולחן ורוחב השולחן [אך לא את גובה השולחן ואורך השולחן (שהיה אמתיים, כמו שנאמר שמות כה, כג)].

<> כי הגובה הוא תשעה טפחים [אמה וחצי], והרוחב הוא ששה טפחים [אמה], שהם חמשה עשר טפחים. וההיקף הוא פי שנים מכך [כי הוא שתי פעמים גובה ושתי פעמים רוחב], נמצא שההיקף הוא שלשים טפחים.

<> כי אמתיים וחצי הוא חמשה עשר טפחים, והיקף הוא פי שנים, וזהו שלשים טפחים.

<> נמצא שההיקף של המזבח והארון הוא של אורך ורוחב [כפול שתים]. ואילו ההיקף של השולחן הוא גובה ורוחב [כפול שתים].

<> פירוש - אם ההיקף של השולחן יהיה גם של אורך ורוחב [כפי שנעשו ההיקפים של המזבח והארון], והאורך הוא אמתיים, והרוחב הוא אמה, יהיה ההיקף שש אמות, שהם שלשים וששה טפחים, ומדוע היקף השולחן נעשה לפי גובה ורוחב, ולא לפי אורך ורוחב. ומה שכתב כאן "שלא הקפנו את השולחן גם כן &**למעלה**^", פירושו שכאשר ההיקף הוא של אורך ורוחב, אזי ניתן להקיף גם את הטבלה העליונה של השולחן. אך אם ההיקף הוא של גובה ורוחב, בהכרח שהנך מקיף מהרצפה עד סוף הגבוה.

<> פירוש - בכל היקף שיעשה, תתפוס את ההקף הקצר ביותר, ולא הארוך יותר. ומעין זה כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסח:], וז"ל: "דע, כי הירח יותר ראוי למנות אליה מן החמה, וזה כי ראוי לזה יותר דבר שיש לו שעור קטן, שהירח הוא מתחדש בחודש אחד, ולכך הוא יותר ראוי לשער בו הזמן. וכמו שיותר ראוי למדידה הכלי שהוא יותר קטן, יותר מן הכלי שהוא גדול, לפי שאין הכל נמדד בכלי גדול, אבל הכל נמדד בקטן. ולפיכך יותר ראוי למנות לירח, שהשעור שלו יותר קצר. ומפני זה יש למנות הכל אל הירח, המדה הקטנה" [הובא למעלה פ"ב הערה 982]. ובבאר הגולה באר הששי [רסא.] כתב: "כאשר אתה אומר 'מן קצה השמים מזרחית עד קצה השמים מערבית', באיזה קו מדבר. אם אתה אומר במקום רחב שהוא בכדור השמים, דהיינו הקו היוצא מן קצה השמים ועובר על אמצע הארץ. יש לך להשיב מנא לן לומר כזה, אדרבא, בקוים אחרים שהם קצרים יותר יש לשער, ולומר [ר"ה ד:] תפשת מרובה לא תפשת, תפשת מועט תפשת, ונשער בקוים הקצרים יותר". ורש"י [חגיגה יז.] "תפשת מרובה לא תפשת - כל מקום שתמצא שני דרכים, אחד תופש מרובה, ואחד תופש מועט, טוב לך לתפוש את המועט, שאפילו היה לך לתפוש את המרובה ותתפוש את המועט, תפיסתך תפיסה, שיש בכלל המרובה המועט. אבל אם תתפוש המרובה, והיה לך לתפוש המועט, נמצאת שתפשת שלא כדת". ובסוכה ה. כתב רש"י "תפשת מרובה כו' - כל דבר שמשמעו מרובה ומועט, אם תפשת את המועט, יפה תפשת, דבציר מהכי לא משמע. ואם ימצא שהיה לך לתפוס המרובה, הרי הוסיפו לך, ולא נטלו ממה שבידך כלום. ואם תפשת המרובה, לא תפשת, שאתה נראה כשקרן בדבריך, ושמא המועט יש לך לתפוס, ואתה הרבית לתפוס, חסרו לך ממה שבידך, והיינו לא תפשת. אבל כשתתפוש המועט, אם יוסיפו, טוב, ואם לאו, מה שתפשת תפשת, ומשל הוא".

<> כי גובה המזבח הוא אמתיים [שמות ל, ב]. ואם הגובה יהיה בהיקף [ביחד עם הרוחב או האורך], בעל כרחך שהנך מגדיל את ההיקף יותר מהיקף של אורך ורוחב [אמה ואמה] ללא גובה.

<> פירוש - מדות הארון היו אמתיים וחצי ארכו, ואמה וחצי רחבו, ואמה וחצי קומתו [שמות כה, י]. וההיקף שנקט בו למעלה היה ארכו ורחבו [כפול שתים, שהן שמונה אמות, שהן ארבעים ושמונה טפחים]. אך אם תקיף את גובהו ורחבו [כפי שנעשה בשולחן], והוא אמה וחצי ואמה וחצי, הרי זה יהיה היקף קצר יותר [שלשים וששה טפחים] מאשר ארכו ורחבו [ארבעים ושמונה טפחים]. ומדוע נבחר ההיקף הארוך יותר ולא ההיקף הקצר יותר. ועל כך יבאר שמכל מקום ההיקף של האורך והרוחב [ולא הגובה והרוחב] הוא ההיקף הקצר יותר.

<> פירוש - מעל לארון היה הכפורת ועליו שני הכרובים [שמות כה, יז-כ], וגובה הכרובים שבמשכן היה עשרה טפחים [סוכה ה:], נמצא גובה הארון עם הכרובים היה עשרים טפחים [גו"א שמות פכ"ה אות כד].

<> פירוש - אם תקיף את הארון מצד קומתו ורוחבו [כפי שנעשה בשולחן], יהיה ההיקף חמישים ושמונה טפחים [כי הגובה הוא עשרים טפחים, והרוחב הוא תשעה טפחים], וזה יותר גדול מההיקף של אורכו ורוחבו, שהוא ארבעים ושמונה טפחים, וכמו שביאר.

<> שהן; שלשים למלכות, עשרים וארבע לכהונה, וארבעים ושמונה לתורה.

<> פירוש - החוט המקיף את הכלים האלו הוא מורה על מהות הכלים האלו, כי היקפו של דבר הוא תפיסת הדבר, כי המנין והמספר של הכלי מאפשרים את תפיסת הכלי בידיו של המונה והסופר [כמבואר בגו"א ר"פ פקודי (שמות פל"ח אות ג), ושם הערה 7]. לכך יש כאן התאמה מלאה בין מספר קניניהן של מלכות כהונה ותורה לבין מהותן של מלכות כהונה ותורה, כי הואיל וההיקפים של כלי המשכן [המרמזים על מלכות כהונה ותורה] הם שלשים טפחים, עשרים וארבע טפחים, וארבעים ושמונה טפחים, לכך מונח בזה שהמעלה הפנימית שלהן נתפסת באמצעות מספרים אלו. ממילא נגזר מכך מספר המעלות הנצרך לקנותן, כי המספר הזה הוא יהיה שוה לגמרי למספר המעלות עצמן, וכפי שכתב בתחילת פירוש ברייתא זו, ושם הערה 561.

<> פירוש - שלשים המעלות של מלכות שהובאו בברייתא של מסכת כלה פ"ח [והן הובאו למעלה לאחר ציון 568] אינם דברים אלקיים, שהרי הן כוללות כסף וזהב עבדים ושפחות, סוסים ורכב, וכיו"ב, ומדוע שאחד מכלי המשכן [השולחן] ירמוז על דברים שאינם אלקיים.

<> כוונתו לפירוש רש"י לברייתא, וכפי שהביאו למעלה [לאחר ציון 564].

<> פירוש - רש"י כאן בברייתא ביאר ששלשים המעלות של מלכות הן אלו שנמנו בקרא ובפרשת שמואל ובמשניות של פרק ב בסנהדרין [כמבואר למעלה הערה 566], והן מצות המוטלות על המלך [כגון שכותב שני ספרי תורה, לא ירבה לו נשים, וכיו"ב], וכפי שביאר למעלה [לפני ציון 573] שדברים אלו הן מצות, ומחמת כן דחה ביאור זה, כי בברייתא דידן מדובר על מעלות ולא על מצות. וכאן מבאר את הכרחו של רש"י לומר כן, כי רש"י רצה שמעלותיה של מלכות יהיו אלקייות, כפי שהן בכהונה ותורה.

<> כמו שביאר בברייתא הקודמת מציון 534 ואילך, שלכך המלך נמשח בשמן הקודש, עיין שם. וראה בסמוך הערה 606.

<> פירוש - אין שלשים המעלות האלו הסיבה לגדולת המלכות, אלא הן הסימן לגדולת המלכות. לכך לא אכפת לנו שאין המעלות האלו מעלות אלקיות מצד עצמן, כי אין הן בעצמן גדולת המלכות, אלא הן בבואה וסימן שבאמצעותן ניתן לראות גדולת המלכות. דוגמה לדבר; הפירות שנשתבחה בהן ארץ ישראל הם [דברים ח, ח] "ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש", הרי יש כאן רשימת פירות "בארץ ישראל, שנשתבחה בחטה ושעורה גפן תאינה ורמון, וכל הדברים הגופניים" [לשונו בדרוש על התורה (כ:)]. ובודאי שהשבח של ארץ ישראל הוא היותה ארץ אלקית, אך מ"מ הבטוי לכך הוא בפירות גופניים. הרי שדבר גופני יכול להיות סימן לדבר רוחני, אף שבודאי אינו סיבה לכך.

<> לשון הגמרא שם: "תנו רבנן, היה הוא ואביו ורבו בשבי, הוא קודם לרבו, ורבו קודם לאביו... חכם קודם למלך ישראל, חכם שמת אין לנו כיוצא בו, מלך ישראל שמת כל ישראל ראוים למלכות. מלך קודם לכהן גדול". ולמעלה פ"ד מי"ד [רצ.] כתב: "מה שאמרו רז"ל כי המלך קודם לכהן גדול, והחכם קודם למלך. ודבר זה לפי סדר מעלות ומדריגות הדברים אשר אלו שלשה כנגדן באדם, כי הנפש באדם [המלכות] יותר מן הגוף [הכהונה], והשכל [התורה] הוא יותר עליון מן הנפש".

<> כמו שכתב בתחילת פירושו לברייתא דידן: "כי לפי מעלת הדבר ורוממותו, צריך אליו מעלות לקנות", ושם הערה 561. דוגמה לדבר; מטרת המצות היא שהאדם יוצא לפועל את מדריגתו [תפארת ישראל פ"ג (סה.), ונתיב התורה פט"ו (א, סג:)]. והואיל ומדריגת האיש היא יותר חשובה ממדריגת האשה [תפארת ישראל פכ"ח (תכד.)], לכך מוטלות על האיש יותר מצות מאשר אלו המוטלות על האשה, "כי היותר חשוב, מעלות שלו יותר". ובתפארת ישראל פ"כ [שב.] כתב: "אם לא היה יותר במדרגה, לא היה מחויב", ושם הערה 39. ובח"א למכות כג: [ד, ז.] כתב: "מעתה תבין כי האשה שהיא חמרית, חייבת בכל מצות לא תעשה, ואינה חייבת בכל מצות עשה. כי מדריגת האשה אינה מגיעה עד המעלה העליונה, היא מדריגת מצות עשה, שתהיה האשה בפעל לגמרי, לפי שהיא חמרית". וראה עוד תפארת ישראל פ"ד [פא.], ושם הערה 83.

<> לפנינו במסכת סופרים איתא שלא יפחות ממ"ב שיטין. אך לשון הטור יורה דעה סימן ער"ה הוא: "עוד נהגו במנין השיטין שלא לעשותן פחות ממ"ח, ולא יותר מס', וכן כתוב במסכת סופרים [פ"ב ה"ו]. והרב רבי יהודה ברצלוני כתב מ"ב". הרי שיש שתי גרסאות בלשון של מסכת סופרים. וכן הרמב"ם בהלכות ספר תורה פ"ז ה"י כתב שלא לפחות ממ"ח שורות. ובשו"ע שם סעיף ו הביא הרמ"א את שתי הדעות האלו, והמהר"ל פוסק כדעה ראשונה.

<> אודות שהתורה היא "החכמה", כן כתב למעלה פ"ב מ"ה [תקסט.], וז"ל: "מי שחסר התורה, היא החכמה האמיתית". ולמעלה פ"ג מ"ט [רטו:] כתב: "החכמה, היא התורה בפרט, היא כמו אמצעי בין השם יתברך ובין האדם". וכן אמרו בתנחומא וילך אות ב: "אין חכמה אלא תורה". ובח"א לר"ה טז. [א, קה.] כתב: "החיטים מחכימים [סנהדרין ע:]... ומזה הטעם מקריבים שתי הלחם בעצרת [ר"ה טז.], שבו ניתנה תורה [פסחים סח:], והיא החכמה". ובנר מצוה [כט:] כתב: "התורה... בפרט היא יותר חכמה והיא יותר עליונה מן החכמה האנושית,... שהיא החכמה על הכל". ובנתיב התשובה ר"פ א כתב: "כי התורה שהיא חכמה... שהיא חכמה העליונה, שאין אחריה דבר" [הובא למעלה פ"ג הערה 945].

<> אודות שהתורה היא במוח האדם, כן כתב בגו"א דברים פ"ד אות ב, וז"ל: "המשנה היא נקראת שמירה, שצריך אדם לשמור, כדי שיהיה שמור בלבו לעשות המצוה. ונראה, מפני כי לשון שמירה [הוא] על הדבר השמור במוח של אדם, וזהו במשנה, לפי שהמשנה צורת כל מצוה ומצוה, ושייך בזה שמירה, שהם שמורים אצלו. אבל התלמוד, שהוא קושיות ופרוק, אין שייך בו שמירה, לפי שאינו עומד בחדר ששם הצורות שמורות, כי יש לו חדר אחר במוח, לא החדר ששם הצורות שמורות".

<> פירוש - "מוח" הוא אותיות מ"ח, ולכך התורה נקנית במ"ח קנינים, כי התורה היא החכמה אשר נמצאת במוח האדם. ואם תאמר, כיצד הימצאותה של התורה במוח האדם מורה שהתורה עצמה היא בבחינת "מוח". אמנם נקודה זו מתבארת לפי דבריו למעלה פ"ה מ"כ [תפח:], שכתב: "כי בית המקדש והתורה הם עיקר העולם. כי כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם; הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל. וכך בכלל העולם יש בהם בית המקדש והתורה, שהם עיקר העולם. שכמו שכל האיברים מקבלים החיות מן הלב... וכן כל העולם שותה מתמצית ארץ ישראל, כי ארץ ישראל שותה תחלה. ובית המקדש הוא עיקר ארץ ישראל, ובאמצע ארץ ישראל. וכמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם. ולפיכך בית המקדש והתורה צמודים יחדיו". הרי שהתורה בעולם מקבילה למוח שבאדם, ולכך המהות של תורה היא "מוח". ובקהלת יעקב ערך תורה כתב: "'תורה' סוד מוחין דגדלות".

<> אע"פ שיש בפרשת מלך הרבה מצות [ראה בהקדמת הרמב"ם להלכות מלכים, שמנה שם עשרים ושלש מצות], אך רק שלש מצות אלו קשורות להנהגתו הפרטית של מלך, בעוד ששאר המצות [כגון להחרים שבעה עממין, למחות זרעו של מלך, ועוד מצות המנויות שם ברמב"ם] הן קשורות להנהגתו הכללית של מלך. והואיל ובברייתא דידן באים להורות על קדושתו של המלך, לכך נבחרו דוקא אלו ג' מצות מתוך שלל המצות השייכות למלך. וראה להלן ציון 634. @**אמנם יש**^ לדייק בלשונו, שכתב "נגד ג' מצות &**לא תעשה**^", ומאי נפקא מינה בזה שמצות אלו הן מצות לא תעשה. ולהלן [לאחר ציון 633] כתב: "ולפיכך שלש מצות יש למלך, כמו שהתבאר", ולא ציין שהן מצות לא תעשה, ומה ראה לציין זאת כאן. ואולי אפשר לבאר זאת על פי דבריו בתפארת ישראל פ"ד [עב.], שכתב שם שמנין מצות לא תעשה [שס"ה] הוא כנגד ימות החמה [מכות כג:], וז"ל: "השמש היא שמירת סדר עולם הטבע... וכמו המלך שהוא שומר את הסדר לבלתי יצא אחד מן הסדר הראוי, כך השמש... הוא השומר סדר העולם לבלתי יחליף וימיר את הסדר הראוי, ויעמוד על עמדו... המצות לא תעשה הם שישמור הסדר, שלא יהיה לאדם יציאה מן הסדר" [הובא למעלה פ"ה הערה 1081]. נמצא שמצות לא תעשה שייכות במהותן לענינה של מלכות, ולכך דין הוא ששלש המצות המורות על מהות המלך יהיו מצות לא תעשה דוקא. מה שאין כן להלן [לאחר ציון 633] שבא להורות שהמלך מתעלה עד המעלה השלישית, שם מספיק לציין שיש למלך שלש מצות, מבלי לפרט שהן מצות לא תעשה, כי די לנו במספר שלש להורות זאת.

<> מה שיש עשר מעלות כנגד כל מצוה, נראה לבארו על פי מה שכתב למעלה פ"ה מ"ו [רטו:], וז"ל: "כל דבר שיש בו קדושה ראוי לו מספר עשרה, ואין קדושה בפחות מעשרה, כמו שהתבאר למעלה כמה פעמים, והוא דבר מבואר מאד. ולפיכך שנו במשנה [שם] 'עשרה דברים נבראו בין השמשות של ערב שבת', כי מפני שהזמן של ערב שבת בין השמשות יש בו בחינה של קדושה, במה שהוא יוצא מששת ימי המעשה שהם חול, ולכך נבראו בזמן זה בפני עצמו עשרה דברים, כמו שנברא העולם בכל ששת ימי בראשית בעשרה מאמרות, מצד שהעולם דבק במדריגה העליונה, שמורה על זה מספר עשרה, כמו שהתבאר. וכך נבראו עשרה דברים מצד הזמן שהוא בין השמשות, כי מצד שהוא בין השמשות יש בו קדושה, וכל קדושה שייך אליו עשרה". והואיל ומעלות המלכות הללו באות להורות על קדושת המלך [ראה למעלה ציון 598], לכך דין הוא שמעלות אלו יעשו בהכפלה של מספר עשר.

<> מקורו באותיות דרבי עקיבא נוסחה ב, אות למ"ד, שאמרו שם "מפני מה הלמ"ד גבוה מכל האותיות, מפני שהוא באמצע כ"ב אותיות, ודומה למלך שיושב על כסא כבוד". וכן כתב במספר מקומות, וכגון בנתיב השלום פ"א [א, ריז:] כתב: "אות הלמ"ד [בתיבת "שלום"], כי הלמ"ד הוא עולה למעלה, כי השלום יש לו מעלה עליונה, עד שעולה השלום למעלה למעלה. ואין דבר שיש לו יותר מעלה עליונה כמו השלום, שהוא תכלית הכל". ובהמשך שם [א, ריח:] כתב: "הלמ"ד במלת 'מחלוקת', ודבר זה מורה כי כאשר נכנס האדם במחלוקת, הוא נכנס לגמרי עד שהוא חולק על השכינה למעלה גם כן... וזה מורה הלמ"ד, שבעל מחלוקת הוא עולה במחלוקת שלו למעלה". וכן כתב בנתיב הלשון ס"פ ד [ב, עג:], נתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג:], ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ.]. וכן כתב בעל הטורים [במדבר א, כב], וז"ל: "הלמ"ד היא גבוהה מכל האותיות", ושם הוא מקשר זאת למלך. @**וצרף לכאן**^ שבנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג:] כתב: "כי הלמ"ד מורה על הלב, כי לשון למ"ד שהוא לשון למוד, הוא הלב שבו החכמה" [הובא למעלה פ"א הערה 156]. ולמעלה פ"ד מי"ד [רפח.] כתב: "כי המלך דומה אל הלב". ובדרוש לשבת הגדול [רט:] כתב: "ידוע כי המלך דומה כמו הלב באדם, וממנו מתפשט החיות לכל האברים. והלב הוא אחד באדם... כי כמו שהלב הוא מיוחד, וכל האברים מקבלים ממנו החיות. כך המלך מיוחד, וכל העם מקבלים ממנו חיותם". ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "המלך דומה ללב, מלך האברים" [הובא למעלה פ"ד הערה 1248]. הנה שוב נפגשת האות למ"ד עם המלכות, כי אות למ"ד מורה על הלב, והמלך דומה אל הלב.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ואודות הגבהות וההתנשאות שיש למלך, הנה נאמר [במדבר כד, ז] "יזל מים וגו' ותנשא מלכותו". ועל מלך המשיח נאמר [ישעיה נב, יג] "הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד". ובנצח ישראל פ"מ [תשח:] כתב: "כי המלך הוא מיוחד בהתרוממות, שהוא מתנשא ומתעלה על העם אשר הוא מלך עליהם... כי במה שהוא מלך הוא מתרומם על כל העם. ואם היו רוכבין על סוסו היה בהתרוממות זה שתוף למלך בענין התרוממות הזה, אשר אין בזה השתתפות אליו, בשביל שהוא מלך, והוא מתרומם על הכל, ולכך אין רוכבין על סוסו [סנהדרין כב.]. כמו שאמרו [שבת קנב.] דעל סוס - מלך". ובאור חדש [פ.] כתב: "חשיבות המלך כאשר מתנשא על העם, ודבר זה עיקר למלך... חשיבות מלכותו במה שהוא מתנשא עליהם". ובתפילת שחרית של שבת אומרים "מלך רם ונשא אדון עולמים".

<> כמו שאמרו [סוכה ה.] "מעולם לא ירדה שכינה למטה, ולא עלו משה ואליהו למרום, שנאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'. ולא ירדה שכינה למטה, והכתיב [שמות יט, כ] 'וירד ה' על הר סיני', למעלה מעשרה טפחים", "כי עד עשרה רשות תחתון" [לשונו בגו"א במדבר פכ"א אות לג (שנח:)]. ובנתיב העבודה ס"פ יד [א, קכב:] כתב: "ויש לדעת כי רשות האדם נחשב עד עשרה... כי מספר עשרה שייך לארץ". ובנצח ישראל פי"ז [שפח.] כתב: "אמרו כי התחתונים הם עד עשרה, וכמו שאמרו [סוכה ה.] מעולם לא עלה משה ואליהו למעלה מעשרה, לקיים מה שנאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובח"א לבכורות נז: [ד, קל.] כתב: "כי מספר של עשרות נגד התחתונים, כמו שאמרו [שבת ז.] רשות הרבים תופס עד עשרה". ומוכח שמספר עשרה הוא שייך לתחתונים [הובא למעלה פ"ג הערה 795]. וראה למעלה פ"ב הערה 672, והערה הבאה.

<> לשונו באור חדש [עד:]: "כנגד עולם האמצעי הוא מספר עשרים, כי מספר עשרים מדריגה שניה... ומספר עשרים הם שני פעמים עשרה, וזה ראוי לעולם האמצעי, שיש לו מדריגה שניה". ובגו"א דברים פכ"ז אות ט כתב: "כי עד מספר עשרה הוא שייך לתחתונים, כמו שאמרו 'לא עלה משה ואליהו למעלה מעשרה'. ולכך מספר י"א הוא התחלת המספר המתיחס אל עליונים". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ד [תתמא.].

<> לשונו למעלה פ"ה מט"ו [שסו.]: "המדריגה התחתונה היא המדריגה הגשמית, והיא המדריגה הפחותה התחתונה. המדריגה שהיא על זאת היא שאינה גשמית לגמרי, גם אינה נבדלת לגמרי, והיא מדריגת הצורה שהיא בחומר... המדריגה השלישית היא המדריגה העליונה הנבדלת, שהיא אלקית לגמרי, נבדלת מן החומר". ובסמוך כתב [לפני ציון 635]: "כי המעלה השלישית כוללת שלשים, והבן זה".

<> פירוש - הואיל והגימטריה של אות למ"ד היא שלשים, ושלשים הוא מספר עליון ביותר, לכך דין הוא שאות למ"ד תהיה האות הגבוהה ביותר, מפאת שהיא מורה על מספר העליון ביותר.

<> נראה להטעים זאת על פי מה שאמרו חכמים [סוטה ה.] שתלמיד חכם רשאי להתגאות שמינית שבשמינית. ומפורסם לבאר זאת [עיין בספר לפלוגות ראובן (כרך ב, דרושים, פלג י)] שלמדו כן מתוך שהגובה של הר תבור היה ל"ב אלף אמה [ב"ב עג:], והר סיני היה ת"ק פרסה [שהיה כמו הר המוריה (תענית טז.), והר המוריה היה ת"ק אמה (על פי מדות פ"ב מ"א)], ונמצא שהר סיני הוא אחד מששים וארבע מהר תבור, וזה המקור ששרי לת"ח להתגאות שמינית שבשמינית. ולכך מובן מאוד לשונו כאן "שלא היה הר סיני יוצא מן השעור, רק כפי מה שראוי".

<> לשונו למעלה פ"ה מי"ט [תנב.]: "וכן רוח גבוהה מורה על החסרון שהוא שייך אל החמרי, וזה אמרם בפרק בני העיר [מגילה כט.] האי מאן דיהיר בעל מום, שנאמר 'למה תרצדון הרים גבנונים', ואין 'גבנונים' אלא בעל מום, שנאמר [ויקרא כא, כ] 'או גבן או דק'. ופירוש זה, שכל ההרים הגבוהים, כמו תבור וכרמל, מפני גבהותם יותר מן הראוי, בעלי מומין הם אצל סיני, שלא היה גבוה כל כך. ומפני כך לא נתן עליהם התורה, כי הגבהות הגדול הוא מום וחסרון. וטעם דבר זה, שכשם שהחסרון הוא מום, כך כל יתור ותוספות כנטול דמי [חולין נח:]. ולכך התוספות מום וחסרון, כמו מי שהוא בעל חסרון ממש" [הובא למעלה הערה 328]. ולמעלה פ"ב מ"ז [תריד.] כתב: "כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי". ולמעלה פ"ג מ"י [רמה.] כתב: "כי כל תוספת הוא כמו חסרון והעדר". וכן למעלה פ"ד מכ"ב [תמ:] כתב: "אם יוצא מן הגדר בתוספות, הרי הוא נוטה אל ההעדר, כי כל תוספות הוא העדר וחסרון". ולמעלה פ"ה מ"ב [סב:] כתב: "והיה תוספת זה חסרון". ובדרשת שבת הגדול [רח:] כתב: "וכל תוספת שאינו ראוי כנטול דמי, ולא כנטול אותו דבר בלבד, שהרי אמרו [חולין נח:] יתרת כנטול דמי, והבהמה נטרפת. ואם יש לבהמה חמש רגלים, כנטול דמי, רוצה לומר כאילו חסריה רגלים, ואין לה רק ב' או ג' רגלים, והיא טריפה, כי כל תוספת חסרון הוא". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ודע] כתב: "כי כל תוספת חסרון הוא, כמו שמוסכם מפי הכל כי כל יתר כנטול דמי". וכן ביאר כיצד צדקה משמרת את ריבוי הממון שלא יהיה בבחינת "כל היתר כנטול דמי" [נתיב הצדקה ס"פ ב (א, קעג.), שם פ"ג (א, קעה.), ונתיב העושר פ"ב (ב, רכו.)]. וראה עוד בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], ובגו"א בראשית פמ"א אות מד, ובח"א לשבת קל. [א, ע:] לגבי שבעל ערלה נחשב חסר. ובנצח ישראל פל"ב [תריט.] ביאר לפי"ז מדוע גרים קשים לישראל כספחת [יבמות מז:], כי "כל תוספת מבטל השלימות" [לשונו שם]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פג:] ביאר לפי"ז שיעקב היה איש חלק נטול תוספות, ואילו עשו היה בעל שיער, שהיתה בו התוספת שהיא חסרון. ובגבורות ה' פנ"ז [רנד.] כתב: "כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים". ובתפארת ישראל פט"ז [רמ.] כתב: "ענין ההשלמה שאין בו תוספת וחסרון כלל. שאם יש בו תוספת, לא היה זה שלימות" [הובא למעלה פ"ה הערה 1950].

<> צרף לכאן שיוסף [בראשית מא, מו] ודוד [ש"ב ה, ד] נעשו מלכים בהיותם בני שלשים שנה.

<> בא להורות כיצד אות למ"ד [המורה על המלכות] משתלבת בתוך תיבת "מלך". ובדרשה לשבת תשובה [עב:] עמד על כך שתיבת "מלך" מורכבת משלש אותיות סמוכות באלפ"א בית"א בסדר יורד [המ"ם הלמ"ד והכ"ף], וכיצד זה מורה על מהותו של המלך.

<> פירוש - למרות היות המלך מרומם מן אחיו, מ"מ עליו להזהר שלא יהיה נבדל מן אחיו.

<> כי האות כ"ף סמוכה לאות למ"ד [לפניה], והאות מ"ם סמוכה לאות למ"ד [לאחריה], לכך אותיות כ"ף ומ"ם הן "אחים" לאות למ"ד.

<> פירוש - כדי להורות שהמלך צריך להיות דבוק עם אחיו, הושמה האות המורה על מלכותו [למ"ד] באמצע תיבת "מלך", כי האמצעי הוא מחובר אל הכל, וכמו שכתב למעלה פ"ג מ"ו [קסב.], וז"ל: "כי כל אמצעי, בשביל שהוא אמצעי, מקשר ומחבר הכל". וכן כתב בנצח ישראל פ"א [טז:], וז"ל: "כי לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל". ושם פ"ה [פה.] כתב: "כל אמצע יש לו ימין ושמאל". ובגו"א בראשית פ"ד אות י כתב: "כי האמצעי משותף לשני הקצוות". ושם שמות פכ"א סוף אות ג כתב: "כי האמצע מקשר כל החלקים, לפי שהוא באמצע". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסג:] כתב: "האמצעי יש בו כח הכל... ומתחבר הכל אליו... שהכל מתחבר אל האמצעי" ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "האמצע... משותף לכל". ובבאר הגולה באר הששי [רנו.] כתב: "אשר האמצע הוא משותף אל כל הצדדין" [הובא למעלה פ"ה הערה 1043]. ולכך האות למ"ד הושמה באמצע תיבת "מלך", כדי להורות שהמלך יהיה מחובר אל כל אחיו. וראה למעלה פ"א הערה 1387, פ"ג הערה 489, ופ"ה הערות 1043, 1603.

<> מעין מה שאמרו בשמו"ר [ל, ג] "משל למטרונה שהיתה מהלכת, הזין מכאן והזין מכאן והיא באמצע. כך התורה, דינין מלפניה ודינין מאחריה, והיא באמצע". והרמב"ם הלכות חגיגה פ"ג ה"ד כתב: "כיצד הוא [המלך] קורא [התורה במצות הקהל]. תוקעין בחצוצרות בכל ירושלים כדי להקהיל את העם, ומביאין בימה גדולה, ושל עץ היתה, ומעמידין אותה באמצע עזרת נשים, והמלך עולה ויושב עליה, כדי שישמעו קריאתו. וכל ישראל העולים לחג מתקבצין סביביו". ובספר שבילי אמונה הנתיב הרביעי, השביל השני, כתב: "הלב הוא המלך, וכל האיברים משרתיו, ולכך הוכן מקומו באמצע הגוף, כי משפט המלך לישב באמצע עמו, כדי שינהיג לכל בני המדינה בשוה, וכדי שתגיע תועלתו לכלם בשוה, וגם כדי שיהא שמור מכל עבר".

<> יומא לז. "שלשה שהיו מהלכין בדרך, הרב באמצע, גדול בימינו, וקטן משמאלו. וכן מצינו בשלשה מלאכי השרת שבאו אצל אברהם, מיכאל באמצע, גבריאל בימינו, ורפאל בשמאלו", וגמרא זו הובאה בגו"א בראשית פי"ח אות יז. ובנתיב העבודה פי"א [א, קיא:] כתב: "המ"ם שבמלת 'אמן' מורה על שהוא מלך... ולזה ראוי אות המ"ם, שהיא באמצע אלפ"א בית"א, כי כן מקום המלך שהוא באמצע, כמו שתמצא בכל מקום. וכתיב [במדבר ב, יז] 'ונסע אוהל מועד בתוך המחנות'. גם המ"ם אות ראשון של 'מלך'".

<> לשונו בח"א לבכורות נז: [ד, קל:]: "כל אמצעי תמיד מרומם ומתעלה, כמו שתראה שהשמש כאשר הוא באמצע העולם הוא בתכלית הגובה והתרוממות, והדבר שהוא בקצה יש לו ירידה".

<> אודות שארץ ישראל גבוהה מכל הארצות, כן ביאר בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:], וז"ל: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות... כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחמרי הוא שפל. לכך אף אם תאמר כי כל הארץ הוא ככדור, והכדור שהוא שווה בכל צד, מתיחס אל א"י הגובה, דהיינו שיש להניח ראש הכדור א"י, עד שתהיה א"י בגובה. אע"ג שכל כדור יכול להניח הראש בכל מקום מן הכדור, מ"מ יש להניח ראש הכדור א"י, מפני מדריגת קדושתה, שהוא מתעלה על שאר הארץ. ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל דברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים. ולפיכך ראוי שיניח ראש הכדור מן הארץ א"י, למעלת הארץ וקדושתה. [ו]כאשר יניח ראש הכדור ארץ ישראל, א"כ א"י הוא בגובה, ודבר זה בהנחה בלבד, וזה מבואר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 95]. אמנם דבריו כאן יותר קשורים לדבריו בבאר הגולה באר הששי [שה:], ויובא בהערה הבאה.

<> המשך לשונו בח"א לבכורות שם: "לכך נקרא ארץ ישראל גבוה מכל הארצות, מפני שהיא באמצע, והגובה הוא באמצע". ובבאר הגולה באר הששי [שה:] כתב: "ועוד כי ראוי לגמרי להיות ארץ ישראל אמצעי. כי הארץ שהיא כדורית, האמצעי שהוא בכדור אין לו מקום מיוחד כלל. ובכל מקום מן הכדור נופל שם האמצעי, כאשר אין לו מקום מיוחד, ולפיכך יש לשום אמצעי ושוה, ואינו נוטה אל הקצה, וזהו ארץ ישראל, הנה ארץ ישראל הוא אמצעי בעולם לגמרי. וכן אמרו על ארץ ישראל שהוא גבוה מכל הארצות, מטעם זה שנקרא ארץ ישראל אמצעי. כי אי אפשר שתשים גובה הכדור רק דבר שהוא אמצעי בכדור, ולא מקום זולת זה. הגובה בכדור הוא אמצעי בין כל הצדדין, הארבע, שהם שפלים ממנו. וכבר שמנו המקום האמצעי הוא ארץ ישראל, ולא שאר מקום, אם כן ראוי להניח ארץ ישראל להיות הוא הגובה גם כן, ולפיכך מוכרח שארץ ישראל הוא הגובה מן הכדור. אף כי שהארץ היא כדורית, וכל דבר שהוא כדור תוכל לעשות האמצעי מ[אי]זה מקום שתרצה, מכל מקום אחר שאמרנו כי לפי חלופי הצדדין שהם מחולקים, אין אמצעי רק ארץ ישראל, שהוא אמצעי בעצמו, שהוא ארץ שיש בה המיצוע, ואינו יוצא מן השווי, לכך ראוי להניח ארץ ישראל באמצע העולם. ולא נאמר זה על קו המדה כלל. ולא עלה על דעתם רק כי הארץ הקדושה לפי מעלתה יש לה המיצוע, ואינו נוטה אל שום קצה. ולפיכך יש להניח המקום האמצעי מן העולם - ארץ ישראל דוקא. כי הארץ הוא כמו כדור שוה לגמרי, כי ארץ ישראל הקדושה, מפני שהיא אמצעי בין שני חלופי הצדדין, והיא אמצעי בעצמה, יש להשים גם כן אותה האמצעי בכדור. אף כי בכדור בכל מקום אפשר לומר שהוא אמצעי, רק מפני שארץ ישראל היא אמצעי בעצמה כמו שאמרנו, ראוי היא להיות האמצעי בכדור גם כן. ומזה הטעם שייך בה עליה גם כן, כי כאשר הונח ארץ ישראל אמצעי בכדור, האמצעי בכדור הוא גבוה מהכל, ושייך בו עליה גם כן, מטעם אשר התבאר... שהדברים ברורים מאוד, כי לפי מהות העולם ארץ ישראל באמצע, מטעם אשר אמרנו, ויש להניח בשביל זה כי גובה הכדור הוא ארץ ישראל. וכל אדם מבין במדע יודע שהדברים האלו ברורים מאוד".

<> בנוסף להיותה באמצע תיבת "מלך", וזו מפאת היותה הגבוהה מכל האותיות. וכמו שארץ ישראל היא גבוהה מכל הארצות והיא באמצע העולם, כך אות למ"ד היא גבוהה מכל האותיות והיא באמצע אותיות אלפ"א בית"א. וכן למעלה פ"ד מכ"ג [תפה:] כתב: "הלמ"ד, שהוא התחלה לחצי השני מן האל"ף בית"א". כי אותיות אל"ף בית"א ללא אותיות מנצפ"ך הם כב אותיות, ואות למ"ד היא האות השתים עשרה, אשר פותחת את החצי השני אל האותיות. ודע שיש אופנים שונים למנין אותיות אלפ"א בית"א, כי פעמים ביאר שאות מ"ם היא האות האמצעית [למעלה פ"ה מ"ז (רלח.), תפארת ישראל פכ"א (שכב:), נתיב האמת פ"א (א, קצו.)], וזהו כאשר אותיות מנצפ"ך נספרות בתוך האלפ"א בית"א. ופעמים ביאר שאות נו"ן היא האות האמצעית [נצח ישראל פי"ג (של:)], וזהו כאשר אותיות מנצפ"ך נמנות לבסוף. וכאן מבאר שאות למ"ד היא האמצעית, וזהו ללא אותיות מנצפ"ך.

<> לכך הוא דומה לאות למ"ד, שאות למ"ד היא האות המרוממת מכל האותיות [כפי שא"י גבוהה מכל הארצות], וזאת מפאת היותה אמצע האותיות. ובסמוך יבאר כיצד המלך "נבדל במעלה מן הכל".

<> מלבד מעלתו של המלך.

<> אמרו חכמים [סוטה י.] "כל כלה שהיא צנועה בבית חמיה, זוכה ויוצאין ממנה מלכים ונביאים", ובח"א שם [ב, מב.] כתב: "פירוש, כי ראוי שהצניעות גורם למלכות ולנביאים. וביאר זה, כי הצניעות הוא התקדשות מן הערוה, ואשר הוא קדוש מן הערוה דבר זה הוא מעלה נבדלת מן הגשמי, כי הזנות הוא חמרי גשמי, כמו שביארנו זה בכל מקום, כי הוא דבר בהמי. ואשר מתקדש עצמו מן הזנות, הוא הסרת הגשמי. ולכך אמרו ז"ל 'כל כלה שהיא צנועה בבית חמיה, זוכה ויצאו ממנה מלכים ונביאים', כי המלכים יש להם מעלה נבדלת מן הגשמי, שהמלך נבדל משאר עמי הארץ. ולכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, כמו כהן וכלי קודש [הובא למעלה הערה 535]. ויותר יש למלך קדושה, שהרי המלך קודם לנביא, כדאיתא במסכת הוריות [יג.]. ולפיכך אמר כל כלה שהיא צנועה בבית חמיה, שדבר זה הוא קדושה ופרישות, ראוי שיצאו ממנו מלכים ונביאים, שיש להם המעלה האלקית הנבדלת". ובח"א לזבחים קב. [ד, ע.] כתב: "ההפרש שיש בין המלך לאשר אינו מלך, כי המלך נבדל מן העם במדריגתו. ואמרו [רש"י שמות ו, כו] פעמים מקדים משה, ופעמים מקדים אהרן, לומר כי שניהם שקולים היו. וזה מפני כי אהרן יש לו כהונה, מה שאין למשה, וכהן גדול קודם לנביא. וזה לא היה שייך אם משה היה מלך, שהמלך יותר במעלה מן הכהן, שהרי המלך קודם לכהן, וכדאיתא בהוריות. ולפיכך מה שאמרו [זבחים קב.] 'בקש משה מלכות', היינו שיהיה מדריגתו עוד יותר, כי השם יתברך הוא מלך. ואמר הקב"ה [שמות ג, ה] 'אל תקרב הלום', שאל יתקרב אל השם יתברך יותר מדאי, ובזה היה מונע ממנו המלכות. ומה שמנע השם יתברך ממנו המלכות, כי אין המדריגה הזאת ראוי שתהיה בעולם עד המשיח, שיהיה מלך ישראל ונביא השם על הכל".

<> עירובין נד: "לעולם אהרן לימין משה... דתניא, שלשה שהיו מהלכין בדרך, הרב באמצע, וגדול בימינו, וקטן בשמאלו". ולמשה עצמו היה דין של מלך [אך לא הנחיל המלכות לזרעו], וכמו שאמרו חכמים [זבחים קב.].

<> כמבואר בהערה הקודמת, שהמלך באמצע והכהן לימינו, וממילא הנביא לשמאלו, כי הנביא קטן מהכהן גדול, וכמבואר בהוריות [יג.]. וראה הערה הבאה.

<> שמעתי לבאר שכוונתו היא שהמלך הוא כנגד ספירת כתר, והכהונה הוא בימין כנגד חסד, והנבואה בשמאל כנגד גבורה. ואודות שכהן גדול הוא מימין, הנה אמרו חכמים [חולין כב.] "כל מקום שנאמר 'כהונה' אינה אלא ימין", ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצח:] ביאר זאת כי עצם הכהונה היא ימין. וכן כהונה היא מסטרא דימינא [תיקוני זהר נה:]. והמגלה עמוקות פרשת ואתחנן, אופן לג, כתב על בקשת משה רבינו, וז"ל: "דהיינו כשהייתי כהן גדול משתמש בחלק לבן ז' ימים זה אחר זה, ומיד אחר ז' ימים אלו גזרת עלי שלא אהיה כהן גדול מצד הימין, כמו שהיה מתחילה מוליך לימין משה [ישעיה סג, יב], שהיה משה ראוי להיות כהן". ואודות שהנבואה היא משמאל, כן כתב למעלה פ"א מ"א [קלז.], וז"ל: "נביאים, הם מקבלים מצד שמאל, כדכתיב אצל הנבואה [יחזקאל לג, כב] 'יד ה' היתה עליו', וכל 'יד' הוא שמאל [מנחות לז.]". ובנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 114] כתב: "כי הנבואה היא במדת הדין" [ראה למעלה הערה 317]. ובבאר הגולה באר הששי [רמה:] כתב: "הנבואה היתה באה בכח על הנביא, ולפיכך נאמר [יחזקאל לז, א] 'היתה עלי יד ה'', [מ"א יח, מו] 'ויד ה' היתה אל אליהו'. לכך לא היה יכול הנביא לעמוד כאשר היתה באה עליו הנבואה. ואמר רוח סערה תלויה בזרוע של הקב"ה [חגיגה יב:]. כי מפני שהנבואה באה בכח, כדכתיב [מ"א יח, מו] 'ויד ה'', ולפיכך אמר 'ורוח סערה', אשר זה מורה על כח הנבואה, אמר שהיא תלויה בזרוע. דהיינו שיש לנביא דביקות בעצם כחו של הקב"ה, שהוא נקרא 'זרוע', כדכתיב [דברים כו, ח] 'ויוציאנו ה' ביד חזקה ובזרוע נטויה', וזה נמצא בכל מקום". ובנדרים לח. אמרו "כל הנביאים כלם עשירים היו", וכתב לבאר זאת בח"א שם [ב, יג.], וז"ל: "פירוש זה, כי ראוי לנביא יותר העושר מכל שאר דברים, כי כבר אמרנו למעלה כי העשירות הוא מצד שמאל כמו שהתבאר למעלה, ומשם הנבואה, כדכתיב [יחזקאל לג, כב] 'ויד ה' היתה עלי', וכל מקום שנאמר 'יד' הוא שמאל, שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים', ולכך אמר כל הנביאים היו עשירים בפרט" [הובא למעלה פ"א הערה 196]. וראה הערה הבאה.

<> וזו ספירת כתר [העולה מעבר לחכמה ובינה], וכמו שכתב למעלה פ"ג מי"ד [שסו:], וז"ל: "ויותר מזה המעלה השלישית שנקראו ישראל 'בנים' אל השם יתברך, שזאת המעלה על הכל, כי בשביל זה נותנים ישראל כתר בראש מלך מלכי המלכים, כדאיתא בפרק אין דורשין [חגיגה יג:] כי סנדלפון עומד מאחורי המרכבה, וקושר כתר לקונו מתפלתן של ישראל... הרי אלו ג' מדריגות זו על זו עד המעלה הזאת שהיא על הכל והבן זה". ובנתיב היסורין פ"ב [ב, קעו.] כתב: "אף כי התורה היא שכלית, יש לתורה חבור אל האדם הגשמי. אבל העולם הבא הוא נבדל לגמרי, וזהו המעלה השלישית הנבדלת".

<> "מעלות המלכות בל' מעלות, נגד ג' מצות לא תעשה; 'לא ירבה לו נשים' [דברים יז, יז], 'לא ירבה לו סוסים' [שם פסוק טז], 'וכסף וזהב לא ירבה לו' [שם פסוק יז]" [לשונו למעלה לפני ציון 606].

<> כמו שכתב למעלה פ"ה מכ"א [תקיט.]: "אפשר לומר כי הנפש יש בה שלשה כחות, כמו שהתבאר למעלה, ולכך [שם] 'בן שלשים לכח'". הרי מספר שלש מתייחס למספר שלשים. כי גם חמישים הוא בבחינת חמש, וכמו שכתב למעלה פ"ב מ"ט [תרפז.]: "כי מספר חמישים הם כמו חמשה". 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". 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". ובגו"א במדבר פכ"ג אות ג [ד"ה ולפיכך] כתב: "ומספר השבעים הוא כמו שבע, שתוך מספר הכלל מספר הפרטי". ובנצח ישראל פל"ב [תרטז.] כתב: "כי שבעה ושבעים דומים ושוים". ובנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "מספר ששים נכללים במספר ששה". וכן הוא בגבורות ה' פי"ב [סו:], ח"א לב"מ פד: [ג, לו.], והובא למעלה פ"ב הערה 982.

<> צרף לכאן מאמרם [מנחות סב.] "בעינן שלשה כהנים [בהקטרת אימורי שלמים], משום דכתיב [משלי יד, כח] 'ברוב עם הדרת מלך'", הרי שהמספר שלש שייך למלכות. ובנצח ישראל פי"ז [שפז:] כתב: "מספר שלשה ראוי אל החמה, כי השנים שהוא זוג, אין בו אחדות כלל, ואין זה שייך למלכות, שהמלכות הוא אחד. רק מספר ג', שאינו זוג, יש בו אחדות, והוא ראוי אל החמה" [הובא למעלה פ"ג הערה 493]. ותיבת "מלך" היא בת שלש תיבות, והגמטריה שלה היא תשעים, שזה הכפלה של שלש. וראה למעלה הערה 612.

<> מבאר ש"תלמוד" הוא רק מי שלומד מרבו, ולא מי שלומד מעצמו. וכן אמרו חכמים [ע"ז יט.] "לעולם ילמד אדם תורה, ואחר כך יהגה", ופירש רש"י שם "ילמד אדם - מרבו עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה לו בפיו. ואח"כ יהגה - יעיין בתלמודו לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרץ". הרי "ילמד אדם" פירושו ללמוד מרב. ודמות ראיה לזה, שהנה תיבת "תלמיד" [דהי"א כה, ח] בנויה היא מתיבת "תלמוד" ו"לימוד", ומוכח איפוא ש"תלמוד" ו"לימוד" הוא דוקא מרב ולא מעצמו, כפי ש"תלמיד" הוא ביחס לרב, ולא ביחס לעצמו. וכן כתב כאן החסיד יעב"ץ, וז"ל: "בתלמוד - שילמד מרב, כאמרם [כוזרי ב, עב] 'מפי סופרים ולא מפי ספרים'". אך לפי המהר"ל הברייתא אינה באה לאפוקי מספרים, אלא ש"לא יסמוך על חכמתו". וכן האברבנאל כתב כך, וז"ל: "הראשון התלמוד. רוצה לומר שילמוד מזולתו ולא מעצמו, כי המעיין מעצמו יטעה בהרבה מהדברים, וצריך קבלה מרבו... הנה על הלמידה הזאת נאמרה בברייתא הזאת 'בתלמוד', לפי שהמקבל מרב שילמדהו נקרא 'לימוד' ו'תלמוד'. והמעיין מעצמו נקרא 'שונה'". וכן כתב כאן בפירוש המשנה התפארת ישראל [יכין אות סט], וז"ל: "בתלמוד - דברי תורה צריך שיקבלם מרב, ואי אפשר להוציאם על ידי שכלו כשאר חכמות". ולמעלה פ"ג מי"ג [רצה.] כתב: "כי אין הקבלה סייג לתורה, כי הקבלה מן הרב הוא גוף התורה שבעל פה, שאין התורה שבעל פה זולת הקבלה מפי הרב".

<> פירוש - שיעשה השתדלות מיוחדת לשמוע כל תיבה ותיבה, ולא יחסיר אפילו הגה אחד. ולפי זה אין הכוונה שיעמיק ויתבונן בדברי חכמים, אלא שיקלוט את כל דבריהם. וזה לעומת מה שאמרו בסדר עולם פרק ל "עד כאן היו הנביאים מתנבאים ברוח הקודש, מכאן ואילך [משלי כב, יז] 'הט אזנך ושמע דברי חכמים'", ששם הכוונה היא שיתבונן היטב בדבריהם [וזהו הקנין הרביעי "בבינת הלב"]. אך כאן הכוונה לשמיעה מדוקדקת לכל אות ואות. וראה הערה הבאה.

<> נראה שהוקשה לו ב"ממה נפשך" הלשון של "בשמיעת האוזן"; אם הכוונה שיתבונן וידקדק בדברי חכמים, תיקשי לך מדוע לא אמרו רק "בשמיעה", מבלי להוסיף תיבת "אוזן", שהרי מדובר בשמיעה פנימית של הלב. ואם תבאר שהכוונה כאן היא להטיית האוזן כפשוטה, שיקלוט כל ותיבה תיבה מדברי חכמים, ג"כ יקשה לך, שפשיטא שיש צורך לשמוע את הדברים, ומאי קמ"ל בזה. ולכך מיישב שבודאי הכוונה היא לשמיעה חיצונית של האוזן, ומ"מ ההדגשה היא שיעשה השתדלות מיוחדת שלא יפסיד שום דבר מדברי רבותיו, ואפילו לא תיבה אחת, כי לפעמים העדר תיבה אחת מקלקל את כל הענין. וכן כתב כאן התפארת ישראל [אות ע], וז"ל: "מלת 'אוזן' מיותר, אבל רוצה לומר הקשבה גדולה, שצריך שייחד אזנו להדברים". וכן כתב כאן המדרש שמואל, וז"ל: "בשמיעת האוזן. כלומר שיטה אזנו לדברי רבותיו, ואם יאטם אזנו מלשמוע לקול מוריו אפילו שעה אחת, אפשר כי באותה השעה נאבדה ממנו מרגלית טובה".

<> פירוש - לא רק ששפה ברורה היא סימן להבנה ברורה, אלא היא סבה להבנה ברורה. ולהלן בקנין הכ"ח של תורה כתב: "אמרו בפרק כיצד מעברין [עירובין נג.], אמר רב יהודה אמר רב, בני יהודה שהקפידו על לשונם, נתקיימה תורתן בידם. בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה תורתן בידם, עד כאן. והטעם בזה מבואר, כי עירוב לשון מביא עירוב השכל". וכן למעלה פ"א מט"ז [שפה:] כתב: "האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור". ובתפארת ישראל פס"ו [תתרלא.] כתב: "ויבא אל קלקול הלשון, שהוא דבר גדול נחשב אל חכמי התורה". וצרף לכאן מאמרם [קידושין ל.] "תנו רבנן, 'ושננתם' [דברים ו, ז] שיהו דברי תורה מחודדים בפיך, שאם ישאל לך אדם דבר, אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד, שנאמר [משלי ז, ד] 'אמור לחכמה אחותי את וגו''". וכתב על כך בח"א שם [ב, קלה:]: "כאשר דברי תורה מחודדין בפיו, אז דברי תורה מחוברים אליו... 'אמור לחכמה אחותי את', שיהא השכל דבק בו עד שבזה הוא מתלבש בחכמה לגמרי, והיא אחותו, והיינו דקאמר 'אמור לחכמה אחותי את', לשון אחוי וחבור. ואם הוא מגמגם בלשון, אין התורה אחותו. וכאשר דברי תורה מחודדין בפיו, הרי הוא דבק בתורה לגמרי, והוא מתאחד עמה". הרי שאע"פ שמדובר כאן בברירות ובהירות השכל, מ"מ לשון חכמים הוא "שיהו דברי תורה מחודדים &**בפיך**^", כי ברירות השכל מושגת על ידי ברירות הדיבור. וראה להלן הערה 798.

<> לשון הרוח חיים כאן: "בעריכת שפתים... כמו שכתוב [משלי טז, כג] 'לב חכם ישכיל פיהו ועל שפתיו יוסיף לקח'. שאף אם יוסיף לקח בשפתיו כמה פעמים לחזור על למודו, צריך להשכיל בבינת הלב כמו בפעם הראשון. ואמר 'לב חכם ישכיל פיהו', הלב מחכים את השפתים מה שיאמרו. ואם כן תאמר אין צריך להוציא בשפתיו, לזה אמר 'ועל שפתיו יוסיף לקח', כי במה ששגה ברעיוניו ירגיש בבואו להוציא בשפתיו, כי הפה מרגיש הפגימה, ובהוציאו בפיו ירגיש מקום השגיאה". וכן למעלה פ"א סוף מ"א כתב הרוח חיים בזה"ל: "להעמיד תלמידים הרבה המחכימים רבותם, לדבר לפניהם מה שעלה ברעיונכם. כי הפה הוא כאצבע מרגיש הפגימה, כן מדי דברו הפה מרגיש פגימת השכל, כציפורן פגימת הסכין". וכן נאמר [משלי טז, כא] "ומתק שפתיים יוסיף לקח", וכתב שם רבינו יונה בזה"ל: "כי כמו שמחדש הנבון דברי החכמה בעיון ובמחשבה, כן יוסיף לקח כאשר יבטא דברי חכמה בשפתיו, שלא יכילו שפתיו דברים מעורבבים או דברים נרפים וחלושים, ויחזק הטענות וימריץ הטעמים במבטא שפתיו".

<> נראה לבאר את ה"כל שכן", שכח הזוכר מקבל מהדיבור, וכמו שכתב בנתיב התורה ס"פ ד, וז"ל: "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" [הובא למעלה פ"ב הערה 1062, ופ"ד הערה 1779]. לכך אם עריכת שפתים מועילה להבנה, כל שכן שהיא תועיל לזכרון, כי יש קשר ישיר בין כח הזוכר לבין הדיבור. והמילי דאבות כתב כאן: "שיוציא מה שלמד מרבו... לשתי סבות; האחד, כי כשיוציא הדבר בשפתיו הדבור ההוא יעוררהו מה לדקדק... עד שיובן יותר בשלימות... והשני, כי אז יתרשם הענין יותר בכח השומר מכאשר תשמרם בבטנך ולא תוציאם בפיך... לא שיהיה בלבבך לבד... ויתחזק אז כח השומר". והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ב כתב: "כל המשמיע קולו בשעת תלמודו, תלמודו מתקיים בידו. אבל הקורא בלחש במהרה הוא שוכח". וראה הערה הבאה, והערה 799.

<> לשון הגמרא שם [עירובין סוף נג:] "ברוריה אשכחתיה לההוא תלמידא דהוה קא גריס בלחישה,

בטשה ביה ["בעטה בו" (רש"י שם)]. אמרה ליה, לא כך כתוב [ש"ב כג, ה] 'ערוכה בכל ושמורה', אם ערוכה ברמ"ח אברים שלך, משתמרת. ואם לאו, אינה משתמרת. תנא תלמיד אחד היה לרבי אליעזר שהיה שונה בלחש, לאחר שלש שנים שכח תלמודו... אמר ליה שמואל לרב יהודה, שיננא פתח פומיך קרי, פתח פומיך תני, כי היכי דתתקיים ביך ותוריך חיי ["שתאריך ימים" (רש"י שם)], שנאמר [משלי ד, כב] 'כי חיים הם למצאיהם ולכל בשרו מרפא', אל תקרי 'למצאיהם', אלא 'למוציאיהם בפה'". ובברייתא הבאה [לפני ציון 1381] הביא מאמר זה, אך לא ביארו. ובנתיב התורה ס"פ ד כתב: "בא לבאר באיזה ענין יהיה למוד התורה, ואמר שלמוד התורה אין ראוי שיהיה במחשבה בלבד, רק בדבור. וזה מפני כי האדם הוא חי מדבר, דכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא'. והתורה שעליה נאמר [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך', כאשר מוציא התורה בדבור, שהוא חיות האדם, ואז הדבור שהוא החיים של אדם דבק בתורה, שהיא אורך ימיו של אדם, ועל ידי זה מאריך ימים. אבל אם עוסק בתורה על ידי המחשבה בלבד, והמחשבה מקבל התורה, אין המחשבה היא החיים אצל האדם שיקבל על ידי התורה אורך חיים, רק כאשר מוציא התורה בפה... ואמר 'ותתקיים בידך', דבר זה מבואר כי כאשר מוציא התורה לפעל על ידי הדבור, בשביל זה יש קיום אל התורה, כי אז יש לתורה זאת דביקות אל האדם עצמו, שהוא חי מדבר. אבל כאשר הוא עוסק בתורה במחשבה בלבד, כאילו אין האדם עצמו עוסק בתורה, כי אין המחשבה הוא האדם, רק הדבור. ולפי הנראה אין צריך לברך כלל על התורה כאשר עוסק במחשבה [הובא למעלה פ"ג הערות 327, 1275]. ועוד, כאשר מוציא הדבור מן הפה מקבל כח הזוכר את הדבור, ונרשם בכח הזוכר כאשר מוציא הדבור מן הפה" [ראה הערה קודמת]. @**וכן כתב**^ כאן החסיד יעב"ץ, וז"ל: "בעריכת שפתים. אמרו ז"ל 'חיים הם למוצאיהם', אל תקרי 'למוצאיהם', אלא 'למוציאיהם בפה'. 'למוצאיהם' מציאה נאמר בלשוננו על מי שבא לו דבר בלא עמל, ואיך יצדק זה בתורה, היה ראוי לומר 'ללומדיהם', או 'לעמלים בהם'. והורו כי המוציא אותם בפה מצא אותם, שאלמלא כן יאבדו ממנו. אם כן ההוצאה בפה בערך היגיעה עד הידיעה דבר קל הוא. נמצא הפסוק כפשוטו, מוצא ממש. ברוריה אשכחתיה לההוא תלמידא דהוה גריס בלחישא, ואמרה ליה והכתיב 'ערוכה בכל ושמורה', אם ערוכה ברמ"ח אברים, שמורה, ואם לאו, אינה שמורה". וכן כתבו כאן רש"י [בדפוס לונדון], מילי דאבות, והרוח חיים. וראה להלן הערות 799, 1381.

<> לשון רש"י [דברים לב, מו]: "שימו לבבכם - צריך אדם שיהיו עיניו ואזניו ולבו מכוונים לדברי תורה. וכן הוא אומר [יחזקאל מ, ד] 'בן אדם ראה בעיניך ובאזניך שמע ושים לבך וגו''. והרי דברים קל וחומר, ומה תבנית הבית, שהוא נראה לעינים ונמדד בקנה, צריך אדם שיהיו עיניו ואזניו ולבו מכוון להבין, דברי תורה, שהן כהררין התלוין בשערה, על אחת כמה וכמה".

<> וכן אמרו חכמים [חגיגה ג:] "עשה אזניך כאפרכסת, וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים, את דברי אוסרין ואת דברי מתירין, את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין", ופירש רש"י שם "עשה אזניך כאפרכסת - מאחר שכולן לבן לשמים, עשה אזנך שומעת ולמוד, ודע דברי כולן, וכשתדע להבחין אי זה יכשר, קבע הלכה כמותו". @**ולהלן**^ בקנין מ"ז ["המבין את שמועתו" (לאחר ציון 910)] כתב: "רצה לומר, כאשר שמע דבר בתלמודו, מבין את השמועה, ואינו מקבל את השמועה עד שיבין אותה... ומה שאמר למעלה 'בבינת הלב', היינו שיתן לבו כשמקבל מרבו, ואם לא יעשה, לא יקבל חכמה. וכאן אמר 'המבין את שמועתו', שצריך שיעמוד על השמועה, ולא יקבל השמועה שהיא בידו עד שהבינה. ושני דברים הם; שאם הוא דבר קשה להבין, ואף על גב שנתן דעתו על זה, והיה מקיים 'בבינת הלב', צריך למדה זאת שלא יקבל השמועה עד שעומד על השמועה. ואם יש לו מדה זאת שלא יקבל שום שמועה עד שהבין, אם אין נותן דעתו ולבו להבין כשהוא מקבל מן רבו, לא יבין. ולכך הם שני דברים". הרי שהקנין של "בבינת הלב" נאמר על שעת קבלת הדברים מרבו, שיתן דעתו ולבו על הדבר שלומד, ואילו הקנין של "המבין את שמועתו" איירי לבסוף, שהדברים צריכים להתיישב על לבו. ולפי זה שלש התיבות האחרונות שכתב כאן ["ויבין בלבו היטב"] לכאורה שייכות לקנין של "המבין את שמועתו", כי איירי על ההבנה הסופית, ולא רק בהשתדלות מיוחדת בשעת אמירת הדברים. ויל"ע בזה.

<> "נוטפות מור - מרירות, מחמת אימה" [רש"י שם].

<> לפנינו בגמרא אמרו "כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו, ואין שפתותיו נוטפות מור, תכוינה", וכן היא הגירסא בעין יעקב. וכך הביא המאמר ["תכוינה"] בנתיב התורה פ"ו [א, כט.], דרוש על התורה [כג.], ובח"א לשבת ל: [א, טו.]. ומחמת כן ישתנה ביאורו כאן לעומת ביאוריו שם; בשאר ספריו ביאר שהתורה היא אש, ולכך היא עושה כויה למי שאינה מקבלה באימה. אך כאן לא יזכיר מהאש כלום, אלא יבאר שאם הוא מעמיד את עצמו כתלמיד לפני רבו ["באימה"] הוא נחשב "מקבל" לתורה, אך לולא כן, אין הוא נחשב "מקבל" לתורה, ולכך "אין רואה סימן טוב במשנתו". וראה להלן הערה 650.

<> פירוש - יש צורך שיכין את עצמו בכדי שיהיה "מקבל", וכמו שיבאר [ראה הערה 659]. אמנם בנתיב התורה פ"ו [א, כט.] הביא גם כן את המאמר הזה, אך כתב לאידך גיסא; לא שמדובר בצורך שיכין את עצמו כדי להיות "מקבל", אלא בצורך שכאשר הוא כבר "מקבל" שיכין עצמו כראוי למעלת התורה השכלית. וזה לשונו שם: "צריך האדם הכנה שהיא ראויה ומתיחסת שיקבל התורה השכלית, ולכך התלמיד שהוא בא לקבל את התורה, צריך שיהיה לו גם כן הכנה מיוחדת, עד שראוי לקבל התורה. ולכך אמרו בפרק במה מדליקין, אמר רב גידל אמר רב, כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר תכוינה", ושם מבאר שהתורה היא אש, וצריך לקבלה כמו מי שמקבל אש [המשך דבריו שם יובא בהערה 650]. @**ואודות שיש**^ צורך בהכנה לקבלת התורה השכלית [כדבריו בנתיב התורה], כן כתב בנתיב התורה פ"ד [א, כא.], וז"ל: "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". ובתחילת דרוש על המצות [נ:] כתב: "אין התורה כשאר חכמות שישיג האדם מעצמו, ולא ניתנו לו מהשם יתברך בעצם. כמו התורה שמצד עצמה אין לה חבור אל האדם כלל, כאשר היא שכל אלקי נבדל, לכך צריך להתעצם ולהתחבר אליה". 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" [הובא למעלה פ"ג הערה 1385, ופ"ד הערה 1286].

<> כי האימה מורה על התלות שיש בין התלוי לבין מי שתלויים בו. והואיל ויחס תלמיד לרב הוא יחס של תלות, לכך בהכרח שלתלמיד תהיה אימה כלפי רבו. וכן כתב למעלה פ"ד מי"ג [רמו.], וז"ל: "הרב הוא השלמתו של תלמיד. ומפני כך... יש לתלמיד לקבל מורא מרבו, אשר הוא משלים אותו... 'ומורא רבך כמורא שמים' [שם], כי גם מצד מה הרב דומה למורא שמים, שכשם שהשם יתברך עלה לאדם וסבתו, כך הרב הוא עלה וסבה לתלמיד, שקבל ממנו חכמתו. ולפיכך 'מורא רבך כמורא שמים'" [ראה להלן הערה 708]. הרי שמורא התלמיד מהרב הוא מחמת ההשלמה שהתלמיד מקבל מהרב. וכן כתב בנצח ישראל פ"ב [כא.], וז"ל: "על זה אמר [ישעיה א, ג] 'ידע שור קונהו'... שראוי היה שיהיו נמצאים בישראל, כי יש בעל חי כמו השור, מכיר מי שהוא תחתיו ותחת רשותו, אשר יכול [בעל השור] לעשות עמו כרצונו, והוא ירא מפניו". הרי שמורא היא תולדה מהרגשת תלות. ועוד, שכל מורא מורה על היחס של העלול לעלתו, וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.], וז"ל: "כי אין היראה רק שעושה עצמו לעלול, והוא אצלו כאילו אינו, כך הירא ה' עושה עצמו כאין אצל עילתו... שהוא עושה עצמו כאילו אינו נמצא, וזהו אמיתת היראה... שיחשוב עצמו ללא כלום" [הובא למעלה פ"ד הערה 1057]. ולמעלה פ"ג מ"ט [ריב.] כתב: "כי כאשר האדם ירא שמים, הנה האדם עלול אל השם יתברך לגמרי" [ראה להלן הערה 660]. ויחס של תלמיד לרב הוא יחס של עלול לעילתו [כמבואר בתחילת הערה זו], לכך יש צורך שלתלמיד תהיה אימה כלפי רבו. וכן יבאר בהמשך. וראה למעלה הערה 162.

<> כאמור למעלה [הערה 647] בנתיב התורה פ"ו [א, כט:] סלל לו דרך אחרת בביאור המאמר, וז"ל: "פירוש, התלמיד מצד שהוא מקבל התורה מתקרב אל התורה, ולכך כל תלמיד שאין שפתותיו נוטפות מר, דהיינו מרירות, תכוינה. כי התורה השכלית יש לה יחוס אל האש, כי השכל הוא פועל, והחמרי הוא מקבל. ואין לך דבר שיש לו כח פועל כמו האש, ולכך מדמה הכתוב השם יתברך אל האש, דכתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אכלה הוא'. לכך ראוי שתהיה התורה אל האדם המקבל בערך אש, דהיינו שכאשר מתקרב אל האש הוא בפחד וביראה מפני גודל כח הפועל אשר יש לאש, וכך ראוי שיהיה אל התלמיד נחשב התורה אש, וזאת הכנה צריך שתהיה אל המקבל, שאז ראוי אליו התורה. ומי שאין התורה בערך זה אליו, רק מתקרב אל התורה בלא יראה, הוא נכוה. כי פועל בו התורה כמו מי שמתקרב אל האש בלא יראה, כי הוא ממעט כבוד התורה" [וכן כתב בח"א לשבת ל: (א, טו.), ובקיצור בדרוש על התורה (כג.)]. הרי שביאר שם שהאימה היא מהתורה [שהיא אש], ואילו כאן מבאר שהאימה היא מרבו [כאשר יבחין בגדולת רבו, וכמו שביאר בקנין הבא], ורק על ידי האימה מרבו יש עליו משפט תלמיד, אך בלי האימה מרבו אין עליו משפט תלמיד. הרי שביאר [כאן ובנתיב התורה] שני טעמים שונים.

<> כך הוא לשון הפסוק [יהושע ב, ט-י] "ותאמר אל האנשים ידעתי כי נתן ה' לכם את הארץ וכי נפלה אימתכם עלינו וגו' כי שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים סוף מפניכם בצאתכם ממצרים וגו'", הרי שהאימה היא יראת הרוממות. וכן כתב בחידושי הגר"א לברכות כב. [אמרי נועם], וז"ל: "'אימה' הוא שהאדם ירא מהקב"ה מחמת גדולתו ותפארתו". וכן כתב הגר"א באדרת אליהו חבקוק א, ז. והרד"ק בספר השרשים כתב בשורש אים, וז"ל: "'והנה אימה' [בראשית טו, יב]... 'אימתה ופחד' [שמות טו, טז]... 'האמים לפנים' [דברים ב, י], הם הענקים, ונקראו כן לפי שתפול אימתה ופחד על רואיהם. 'ובאימים יתהללו' [ירמיה נ, לח], הם הפסילים... נקראו כן לפי שהעובדים אותם יפחדו מהם". הרי שביאר ש"אימה" נופלת כלפי ענקים ופסילים [בעיני עובדיהם]. הרי ש"אימה" היא יראת הרוממות. וכן ביאר והוכיח הספר "באור שמות הנרדפים" עמוד קפד.

<> לשון האדרת אליהו [חבקוק א, ז]: "'יראה' היא מפני העונש". ובחידושי הגר"א לברכות כב. [אמרי נועם] כתב: "'יראה' היא יראת העונש". וברי שיראת העונש נובעת מקטנותו ושפלותו, שרואה בעונש את חדלון עצמו. וכן נאמר [בראשית ג, י] "ואירא כי עירום אנכי ואחבא", והספורנו שם כתב: "ואירא - כמו שקרה לישראל אחר חטאם כאמרו [שמות לד, ל] 'וייראו מגשת אליו'". ונאמר [חבקוק א, ז] "איום ונורא הוא", וכתב שם המלבי"ם "האימה בא מצד גודל הדבר עצמו, והמורא הוא שמתיראים מרעתו, והוא איום מצד עצמו, ונורא מצד הרעות שעושה". ודייק לה, שתיבת "נורא" היא בלשון נפעל, וכמו שביאר בגבורות ה' פנ"ו [רמז.], וז"ל: "'נורא', והוא לשון נפעל, כי אין לקרות השם יתברך בלשון פעל, מפני שהיה משמע שהוא פועל המורא, אבל אין השם יתברך פועל המורא, רק המקבל המורא הוא ירא מעצמו, ואם לא ירצה להיות ירא אין כאן פועל שפועל בו היראה... ומפני זה נקרא השם יתברך 'נורא', לא 'מיירא', שהיה משמע שהוא מיירא את בריותיו, וזה אינו, כי הם מקבלים הימנו היראה, ואין כאן פועל היראה, לכך אמר 'נורא'". ועם כל זה תיבת "איום" אינה בלשון נפעל. אלא הם הם הדברים; הכרת האדם בשפלותו אינה יכולה להעשות אלא מעצמו, ולכך תיבת "נורא" היא בלשון נפעל ["במה שאינו כלום דבר זה אינו מצד העלה, כי העלה בראו והוציא אותו אל הפעל... כי כל העדר אינו מפעולת פועל... ולפיכך היראה אינו מצד העלה, שהרי מצד העלה הוא נמצא ממנו, שלכך נקרא 'עלה' (לשונו בנתיב יראת השם פ"א)]. אך הכרת רוממות המיירא היא יותר שייכת למיירא, ולכך תיבת "איום" אינה בלשון נפעל. @**ולפי זה**^ יתבאר הא דאמרינן בסדר יוצר דשחרית [לנוסח ספרד] "עונים באימה ואומרים ביראה", ומהו פשר חילוק זה. אלא שתיבת "עונים" מתייחסת כלפי הזולת, שמשיבים ועונים לו. ואילו תיבת "אומרים" מתייחסת לעצמם של המתייראים, ולא כלפי הזולת. לכך לתיבת "עונים" יש לצרף "באימה", כי איירי ברוממות זולתו. ואילו לתיבת "אומרים" יש לצרף "ביראה", כי איירי בשפלות המתיירא. @**ויש לדייק**^ בלשונו, שכתב כאן "האימה כאשר &**יראה**^ גדולתו של רבו... והיראה כאשר &**מביט**^ קטנותו", ומדוע נקט תחילה בלשון ראיה, ובהמשך בלשון הבטה. ונראה, כי "'ראה' היא ראיה בעלמא... 'והביט' מביט בו בכוונה" [לשון רש"י במדבר כא, ח. וראה גר"א ישעיה ה, יב, הכתב והקבלה במדבר כג, כא, ונחלת דוד ב"מ ב.]. לכך ההתרשמות מגדולת זולתו היא ראיה חושית, שרואה זאת בעיניו למולו. אך הבחנת שפלותו וקטנותו אינה ראיה חושית, אלא הסתכלות מעמיקה, ולכך כתב בזה לשון הבטה.

<> כמו שכתב בבאר הגולה באר השביעי [תכז.], וז"ל: "כי כל גבור שרוצה להתנגד על אחד להראות גבורתו, הוא חפץ מאוד שאותו שבא כנגדו יתגבר ככל אשר יוכל, ואז אם ינצח אותו הגבור שבא להתגבר כנגדו, נראה שהמנצח גבור ביותר. אבל מה גבורה מראה כאשר אותו שבא כנגדו אין רשאי לעמוד על נפשו וללחום כנגדו. דודאי האדון שגובר על עבדו, אין האדון מראה שום גבורה, כי אין יכול ואין רשאי העבד ללחום נגד אדון שלו". דוגמה לדבר; נאמר [דברים יא, כג] "והוריש ה' את כל הגוים האלה מלפניכם וירשתם גוים גדולים ועצומים מכם", ופירש רש"י שם "ועצומים מכם - אתם גבורים, והם גבורים מכם, שאם לא שישראל גבורים, מה השבח ההוא שמשבח את האמוריים לומר 'ועצומים מכם', אלא אתם גבורים משאר האומות, והם גבורים מכם". הרי שגבורת האמוריים אינה מתבטאת בכך שהם יותר גבורים מישראל גרידא, אלא מכך שאף ישראל הם גבורים, ועם כל זה האמוריים גבורים יותר מהם, ויש לאמוריים גבורה על גבי גבורה [הובא למעלה פ"ה הערה 339]

<> ואם תאמר, מדוע צריך שהתלמיד יכיר בתרתי [גדולת רבו וקטנות ערכו] בכדי לקבל מרבו, ולא סגי בהכרה אחת; הכרה בגדולת רבו בלבד [אך אינו מחשיב עצמו לקטן, אך הוא פחות מרבו], או הכרה בקטנות ערכו [אך אינו מחשיב את רבו למרומם וגדול, אך רבו גדול ממנו]. ויש לומר, כי קבלת תלמיד מרבו אינה רק קבלת ידיעות נוספות מרבו, אלא שהיא קבלת חיים, שמחמתה התלמיד נעשה לבריה חדשה. ודבר זה מבואר מדבריו למעלה פ"א מ"א [קיט.], שכתב: "הרב והתלמיד יש להם צירוף, במה שזה מלמד וזה מקבל. ולכך לא אמר [שם] 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', כי זה היה משמע שיש כאן צירוף הרב והתלמיד ביחד, ואין זה כבוד כלפי מעלה, ולכן לא אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה'. אף על גב שבתורה כתיב [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה שני לוחות העדות', 'וידבר ה' אל משה לאמר' [שמות ו, י], דבר זה בא על ענין מיוחד, שדבר אליו דבר מיוחד, ואין זה צירוף תלמיד אל הרב. רק אם היה אומר 'משה קבל תורה מן הקב"ה', שזה רוצה לומר כל התורה". וחידוש גדול למדים אנו מדבריו שם, והוא שרק קבלה כללית ושלימה יכולה לעשות צירוף תלמיד אל רב, אך אין בידי קבלה חלקית לעשות כן. ונראה ביאור הדבר, שלמעלה פ"ד מי"ג [רמו:] כתב: "הרב דומה למורא שמים, שכשם שהשם יתברך עלה לאדם וסבתו, כך הרב הוא עלה וסבה לתלמיד, שקבל ממנו חכמתו" [ראה למעלה הערה 649, ולהלן הערה 708]. הרי שקבלת תלמיד מרב נידונת כקבלה של מסובב מן סבתו, ועלול מן עלתו, שזו קבלת חיים. ולמעלה פ"ה מט"ז [תד.] כתב: "לשון 'חיים' הוא לשון רבים, על משקל 'שנים'... כי החיים מתפשטים לימין ולשמאל". נמצא שאין בקבלת חיים ענין של חילוק והפסק, אלא רק קבלה כללית ושלימה. וכן בנתיב התשובה ס"פ ג כתב: "כאשר יסורים באים עליו, דבר זה בטול החיים, שאין לו חיים כאשר ראוי. כי החיים נקרא כאשר הוא בבריאתו ובשלימותו... ומי שיסורין מושלין בו אין חייו חיים [ביצה לב:]". הרי שאין בחיים קבלה חלקית. והואיל וקבלת תלמיד מרבו היא קבלת חיים, לכך רק כאשר תהיה קבלה זו מרוממת מחילוקי הפרט, ותהיה כללית ושלימה, אזי היא תשוה ותדמה לקבלת חיים. וכן בפחד יצחק שבועות מאמר כט דייק מסידור דברי הגר"א בשו"ע יו"ד סימן רמה ש"עיקר הדין בזה [שהתלמידים קרויים 'בנים'" (רש"י דברים ו, ז)] הוא דוקא להעמיד תלמידים מובהקים. דבודאי אין התלמידים קרואים 'בנים' אלא כשהם תלמידים מובהקים" [הובא למעלה פ"א הערה 86]. לכך רק כאשר יש לתלמיד הכרה ברוממות רבו וכן בשפלות עצמו, תחשב קבלת תורה מרבו כקבלת חיים, כי כל קבלת חיים היא יצירה חדשה של יש מאין. אך כל עוד שהתלמיד מרגיש בעצמו חשיבות מסויימת, תהיה הקבלה מרבו רק בגדר של "מרבה בחבילה", אך לא יצירה חדשה של יש מאין. וכן לאידך גיסא, כאשר התלמיד אינו מכיר בגדולת רבו, אזי אין הוא יכול להחשיב את קבלתו מרבו כהענקת חיים חדשים שלא היו לו עד הנה. @**וזהו לשון**^ חכמים [ב"ר צז, ג] "מה דגים הללו גדלין במים, כיון שיורדת טפה אחת מלמעלה, מקבלין אותה בצמאון כמי שלא טעמו טעם מים מימיהון. כך הן ישראל גדלין במים בתורה, כיון שהן שומעין דבר חדש מן התורה, הן מקבלין אותו בצמאון כמי שלא שמעו דבר תורה מימיהון". ומדוע יש צורך ש"מקבלין אותו בצמא כמי שלא שמעו דבר תורה מימיהון". אלא שהם הם הדברים; קבלת חיים יכולה להעשות רק כאשר לא קדמה לה קבלה אחרת, והמקבל עוצב ונוצר מחמת קבלה זו. אך כל עוד שתוקדם לקבלה זו קבלות קודמות, שוב לא תוכל קבלה זו לפעול חיים במקבל. [ודייק לה שהמדרש נקט במשל של שתיית מים בצמאון, שזו היא קבלת חיים]. לכך שנים מקניניה של תורה הם "באימה" ו"ביראה". וצרף לכאן את מאמרם [ברכות סג:] "אמרי דבי רבי ינאי, מאי דכתיב [משלי ל, לג] 'כי מיץ חלב יוציא חמאה'... במי אתה מוצא חמאה של תורה, במי שמקיא חלב שינק משדי אמו", ופירש רש"י שם "המוציא את החלב שמצץ משדי אמו על דברי התורה, חמאה היא לו". הרי יש להקיא את החיים הקודמים בכדי שחיי תורה יחולו עליו [מפי בני האברך החשוב הרב משה יונה שליט"א]. @**וצרף לכאן**^ דברי החיי אדם [כלל סז סעיף ג] שכתב לגבי כבוד אב בזה"ל: "הכיבוד הוא במחשבה ובמעשה ובדבור... רוצה לומר שמכבדם בלבו שהם חשובים בעיניו ובלבו, דהיינו שידמה בעיניו שהם גדולים ונכבדי ארץ, אף שבעיני שאר בני אדם אינם חשובים כלל, וזה עיקר כיבוד". וברי הוא שביחס לאביו הבן מכיר בשפלותו, ויודע שלולא אביו לא היה בא לעולם כלל. הרי שיש לעלול להכיר במעלת עלתו ובשפלות עצמו.

<> ולא מרבו [כפי הפירוש הקודם]. וכן כתב כאן הרוח חיים, וז"ל: "באימה ביראה. כי איך לא יאחזנו חיל ורעדה בהעלותו אל לבו שאפילו הכהן גדול לא היה לו רשות לכנס לפנים לבית קדש הקדשים רק ביום הכיפורים, מחמת ששם היתה עיקר השראת השכינה. אם כן עתה שבתוך ארבע אמות של הלכה, שאמרו חכמינו זכרונם לברכה [ברכות ח.] ששם השכינה שורה, בודאי ילמוד ביראה, ולא יסיח דעתו חס ושלום לדברים בטלים" [ראה בסמוך הערה 658]. וכן כתב כאן רבינו יונה, וז"ל: "באימה, ביראה. כתיב [דברים ד, ט-י] 'והודעתם לבניך יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך', מה להלן באימה וביראה ובזיע". וכוונתו למאמר חכמים [ברכות כב.] "תניא, 'והודעתם לבניך ולבני בניך', וכתיב בתריה 'יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב', מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע, אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע. מכאן אמרו... בעלי קריין אסורים". וכן הוא בפירוש רש"י כאן. ולא נתבאר מדוע פירוש זה עדיף בעיניו על פירושו הקודם, שכתב על פירושו השני "ויותר יש לפרש". ובכת"י ליכא לתיבת "ויותר", אלא נכתב שם "ויש לפרש" בלבד.

<> פירוש - "אימה" היא כנגד הכרת רוממות ה', ו"יראה" היא כנגד הכרת שפלות ערכו, וכפי שביאר למעלה. וכן כתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כג.], וז"ל: "יראת השם יתברך כאשר מכיר בגדולת ורוממות השם יתברך, אי אפשר שלא יירא ממנו, כי אף מן מלך בשר ודם, או כל גדול, כתיב [איוב כט, ח] 'ראוני נערים ונחבאו'". ויש להעיר, שהרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"ב כתב בזה"ל: "היאך 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, כמו שאמר דוד [תהלים מב, ג] 'צמאה נפשי לאלקים לאל חי'. וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו, ויפחד, ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות", וראה שם בהגהות מיימניות אות א. וכן חזר וכתב הרמב"ם שם פ"ד הי"ב, וז"ל: "בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו, ומכיר כל הברואים ממלאך וגלגל ואדם כיוצא בו, ויראה חכמתו של הקב"ה בכל היצורים וכל הברואים, מוסיף אהבה למקום, ותצמא נפשו ויכמה בשרו לאהוב המקום ברוך הוא, ויירא ויפחד משפלותו ודלותו וקלותו כשיעריך עצמו לאחד מהגופות הקדושים הגדולים... וימצא עצמו שהוא ככלי מלא בושה וכלימה ריק וחסר" [הובא למעלה פ"א הערה 622]. הרי ההכרה בערך רוממות השם יתברך מביאה לידי אהבה [וכן הוא בהלכות תשובה פ"י ה"ו], ואילו כאן מבאר שהזכרה זו היא "אימה". ואף המהר"ל עצמו כתב כן למעלה פ"א מ"ג [רכז.], וז"ל: "עיקר האהבה כאשר אוהב את השם יתברך מצד עצמו, כאשר יכיר גדולתו ורוממותו, והוא אמת ודבריו ומצותיו אמת, ולכך הוא אוהב לעשות מצותיו". ובעל כרחך לומר שתרתי אית בהו; כאשר מכיר ברוממות ה' מיד חפץ ומתאוה לדעת ה', וזו אהבה. אך כשיעריך עצמו לעומת רוממות ה', מיד תוולד בו יראת הרוממות, וזו היא אימה. וכן כתב הרמב"ם שם "&ו**כשמחשב בדברים האלו עצמן**^ מיד הוא נרתע לאחוריו, ויפחד, ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות". וכן הוא מפורש במסילת ישרים פכ"ד, וז"ל: "יראת הרוממות, והוא שהאדם ירחק מן החטאים ולא יעשה מפני כבודו הגדול יתברך שמו. כי איך יקל או איך יערב לבו של בשר ודם שפל ונמאס לעשות דבר נגד רצונו של הבורא יתברך ויתעלה שמו. והנה זאת היראה אינה כל כך קלה להשיג אותה, כי לא תולד אלא מתוך ידיעה והשכלה להתבונן על רוממותו יתברך, ועל פחיתותו של האדם" [ראה להלן הערה 1551]. וכן מדוייק מדבריו בנתיב יראת השם פ"א [הובא בתחילת ההערה], שבנוגע ליראת הרוממות הביא את הפסוק "ראוני נערים ונחבאו", הרי שיראה זו ניזונת משפלות האדם ["נערים"].

<> הרי שיראה ואימה נאמרו כלפי הקב"ה ["רצון קונם"], והוא הדין לברייתא דידן. ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט:] ביאר את התפילה הזאת, וביאר מדוע יש לומר "קוניהם", ולא "קונם", והובא בחלקו למעלה פ"ה הערה 2342.

<> בא לבאר מדוע הכרת שפלות ערכו ["יראה" לפי שני הסבריו שכתב] היא אחד מקניניה של תורה. דבשלמא שצריך להכיר ברוממות הקב"ה, זה מובן היטב, שמחמת כן לא יסיח דעתו מהתורה לדברים בטלים [כמבואר למעלה בהערה 655]. וכן הכרת מעלת רבו היא קנין של תורה, כי כך יחשיב את דברי רבו, ויקבל דבריו. וכן כתב בבאר הגולה באר השני [רכט.], וז"ל: "'כבוד חכמים ינחלו' [משלי ג, לה], וכאשר הם כבוד ינחלו, אז יש קיום לתורה, כי שומעים ומקבלים דבריהם" [הובא למעלה פ"א הערה 41]. ובפחד יצחק שבועות מאמר ח אות כו, כתב: "כבוד הרב הרי הוא חלק מגוף החפצא של תורה". ויסוד זה בנוי על יסוד קודם לו, שמחמת כבוד חכמים, לכך דבריהם יתקבלו, כי כפי מידת הכבוד, כך מידת הקבלה. ובקשר לכך, ראה בהקדמה לספר שערי יושר, שכתב בזה"ל: "בגמרא בב"ק [כ:] בסוגיא דזה נהנה וזה לא חסר, דרב חסדא בעי מרמי בר חמא, והשיב לו 'לכי תשמש לי'. שקל סודרא כרך ליה. דבהשקפה ראשונה מתמיה... שהענין הוא שבדבר שצריך עיון ויגיעה תלוי בעיקר הדבר אם המתלמד מאמין במעלת המלמדו. אז אם לא יבין בראשונה, יתלה החסרון בעצמו, ויוסיף אומץ ליגע את עצמו, ואז יבין באחרונה. אבל אם דברי המלמדו קלים בעיניו, ולא שוה לו להתאמץ לעמול בהם, אז אם לא יקבל הדברים במשקל ראשון, יניחם או יבטלם בלבו ודיו. ולכן כאשר ידע רמי בר חמא את עומק הענין שרצה ללמדו, לא רצה ללמדו עד שיתאמת אצלו שרב חסדא משתוקק להתלמד ממנו כתלמיד מרב". וכן רמז ליסוד זה בתפארת ישראל בהקדמה [ז:], ושם הערה 37. ומעין זה אמרו בגמרא [ברכות יט:] "גברא רבה אמר מילתא לא תחייכו עליה". וכן אמרו [שבת פא:] "גברא רבה אמר מילתא נימא בה טעמא". אך מדוע הכרת שפלות ערכו היא קנין של תורה.

<> "מוכן לקבל" - לעשות את ההכנות הנצרכות בכדי שיהיה מקבל, וכמבואר למעלה הערה 648.

<> ולעלול אין שום חשיבות עצמית, אלא ביראתו מן עלתו הוא מבטל את עצמו לגמרי אליו, וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.], וז"ל: "כי אין היראה רק שעושה עצמו לעלול, והוא אצלו כאילו אינו, כך הירא ה' עושה עצמו כאין אצל עילתו... שהוא עושה עצמו כאילו אינו נמצא, וזהו אמיתת היראה... שיחשוב עצמו ללא כלום" [הובא למעלה פ"ד הערה 1057, ולהלן הערה 660]. ולמעלה פ"ג מ"ט [ריב.] כתב: "כי כאשר האדם ירא שמים, הנה האדם עלול אל השם יתברך לגמרי" [הובא למעלה פ"ד הערה 1057, ולמעלה הערה 649]. וכן כתב בנתיב העבודה פ"ו [א, צב:], וז"ל: "אם מחשב עצמו מה, אף אם מחשיב עצמו כמו עשב, סוף סוף יש לו צורה, ומצד הצורה כל נמצא הוא דבר בפני עצמו מה שהוא, ואין זה עלול גמור כאשר הוא בריה בפני עצמו". ובנתיב הענוה פ"ד [ב, י.] כתב: "האדם שהוא גס רוח אינו מחשיב על עצמו משפט עלול, שאם היה מחשיב עצמו עלול, לא היה מחשיב עצמו בעל מעלה, שהרי הוא עלול" [הובא למעלה פ"ג הערה 178].

<> כי רק הקטן והשפל מוכן לקבלה, וכפי שכתב למעלה פ"א מי"ג [שמה:], וז"ל: "הנה כל אשר הוא עושה עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן השם יתברך". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפד.] כתב: "כי העפר מיוחד לקבל דבר מלמעלה... ומיוחד לזה הדבר הקטן ביותר, כי הדבר הגדול, משום גדולתו אינו בעל קבלה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] כתב: "הקטן הוא מקבל". ובדרוש על התורה [יג.] כתב: "כי תמיד התחתון והפחות מקבל דבר שהוא עליון ממנו". ובח"א לסוטה ה. [הוצאת כשר, ח"א עמוד כז] כתב: "ראוי העפר לקבל הויה יותר מכל היסודות, ודבר זה כי הקטון והשפל מוכן לקבלה יותר מכל. כמו שהגדול מוכן להשפיע, כך הקטון מוכן לקבל". ובנצח ישראל פי"ז הערה 93 נתבאר שהמקבל נקרא "קטן". ואמרו חכמים [סנהדרין צב.] "לעולם הוי קבל וקיים", ופירש רש"י שם "הוי קבל - הוי עניו ותחיה. 'קבל' לשון אפל, עשה עצמך אפל ושפל". הרי שמידת הענוה גופא נקראת בשם "קבל". והם הם הדברים, שהקטן הוא המקבל [הובא למעלה פ"א הערה 1223].

<> למעלה פ"ד מ"י [רב.], למעלה משנה ב [הערה 147], נתיב התורה ר"פ ב, נתיב הענוה ר"פ ח, תפארת ישראל פכ"ג [שמו.], ח"א לסנהדרין כד. [ג, קמד.], דרשת שבת הגדול [רטז:], דרוש על התורה [יט:], ועוד. וק"ק, הואיל והענוה היא "סבה ראשונה לתורה", מדוע לא הוזכרה כקנין הראשון, אלא כקנין השביעי.

<> אודות המעלות השונות שהיו למשה רבינו [מלבד ענוה], הנה למעלה פ"א מ"א [קלא.] כתב: "מדריגת משה היה כמו חמה [ב"ב עה.], שהיא כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר, כמו שבארנו פעמים הרבה מדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיה כאילו היה נבדל מן החומר". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד, שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה... שזה עיקר עצם משה, שהיה נבדל מן החומר, ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה [שבת פז.], ונקרא [דברים לג, א] 'איש אלקים'". ובגבורות ה' פט"ז [עז:] כתב: "שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום". ובגבורות ה' ס"פ סו [שט:] כתב שפרישת משה מאשה מורה שאף לא היתה לו כלל החמדה והתאוה לכך, שאל"כ "לא היה ראוי שיהיה פורש מאשתו, כדי שלא יבוא לידי חטא. לכך יש לדעת שלא היה נמצא אצלו החמדה". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "יש לך לדעת כי מרע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת, והיה נבדל במעלתו מכל אדם, כמו שנקרא 'איש אלקים'. ובמסכת מנחות [נג:], 'יבא משה שנקרא זה'... והיה פורש מן האשה, ולא היה דבק בחמרי, שהחומר הוא אשה כמו שהצורה הוא איש. ומפני שהיה צורה נבדלת, והיה פורש מן האשה, שהיא חומר". ולמעלה פ"ב מ"ה [תקעו.] כתב: "מה שנקרא משה 'טוב', מפני שהוא איש האלקים, והיה כמו מלאך, ונבדל מן החומר שהוא רע. ולפיכך היה ראוי לקבל התורה, שהוא השכל האלקי נבדל לגמרי מכל גשם". וכן הוא בגבורות ה' פט"ו [עג:], שם פי"ח [פב:], שם פכ"ד [קג.], גו"א שמות פ"א אות יט [ד"ה ואם], שם במדבר פכ"א אות לג [ד"ה אמנם], באר הגולה באר החמישי [עו.], ועוד [הובא למעלה הערה 145].

<> לשונו למעלה במשנה ב [לאחר ציון 142]: "דבר זה בארנו בכמה מקומות למעלה כי הענוה היא מדה ומעלה נבדלת, והפך זה גסות רוח, שהיא מדה שייכה אל מי שהוא חמרי, וכשמו כן הוא, שהגסות הוא שייך לחומר שיש בו גסות. ובארנו דבר זה למעלה [פ"ד מ"י] כי משה רבינו עליו השלום, שהיה 'איש האלקים' [דברים לג, א], עד שהיה נבדל מן החומר לגמרי, ובו היה מדת ענוה מכל האדם אשר על פני האדמה [במדבר יב, ג]. שתראה מזה כי הענוה היא מדה נבדלת מן החומר. ולא זכה משה לתורה רק בשביל הענוה, וכמו שאמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פט.] 'הואיל ומעטת את עצמך תקרא על שמך', מוכח שזכה משה לתורה בשביל הענוה. וכך בעצמו התורה מביאה לידי ענוה, שהם שני דברים תלוים זה בזה; התורה בענוה, והענוה בתורה. ובנתיב הענוה יתבאר עוד דבר זה באריכות איך בעל הענוה ביותר מכל המדות הוא מסולק מן החמרי". ולמעלה פ"ד מ"י [רב.] כתב: "ולפיכך משה רבינו עליו השלום, שזכה לתורה, לא הגיע לה רק על ידי ענוה שהיה בו מכל אדם על פני האדמה. ודבר זה התבאר פעמים הרבה". ובנתיב התורה ר"פ ב כתב: "בא לבאר איזה מדה ידבק בה, עד שמצד אותה מדה אפשר שיזכה לתורה, וזולת המדה אי אפשר בשום אופן שיגיע אל התורה. והמדה הזאת היא הענוה. ומדה העצמית שגרמה למשה שהיה מקבל התורה, היא הענוה אשר היתה עמו יותר מעם כל אדם אשר על פני האדמה, ולכך זכה לתורה. וכמו שאמרו זכרונם לברכה באגדה בפרק רבי עקיבא [שבת פט.] הואיל ומעטת את עצמך תקרא התורה על שמך, שנאמר [מלאכי ג, כב] 'זכרו תורת משה עבדי'". ובנתיב הענוה ר"פ ח כתב: "מדת הענוה היא שגורם לו שזוכה אל התורה... כי הענוה יש בה הפשיטות ביותר, ולפיכך ראויה מדה זאת אל התורה, שהוא השכל הפשוט... ורמזו חכמים עליו בכמה מקומות, במסכת שבת בפרק רבי עקיבא [פט.] באגדה שאמרו שם 'הואיל ומעטת עצמך תקרא תורה על שמך'. והרי בארו כי הענוה הוא דבר עצמי לתורה, שאמרו שבשביל זה תקרא התורה על שמך, בשביל הענוה היתירה שהיתה במשה, כמו שהעיד הכתוב עליו [במדבר יב, ג] 'והאיש משה ענו מאד', מפני שהיה מיוחד בענוה היה מיוחד לתורה, וזה שהמדה הזאת היא הענוה היא פשיטות, והשכל הוא פשוט". ובתפארת ישראל פכ"ג [שמו.] כתב: "היה מיוחד משה לתורה בשביל מדת הענוה המורה על פשיטות שהיה מיוחד בה, שנאמר 'והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה'. וזה היה עצם יחוד משה לתורה. וכבר בארנו בחבור גבורות ה' [פס"ז] כי מדה זאת מיוחדת לתחתונים, והיא על כל המעלות בעבור הפשיטות... שהיה משה זוכה לתורה שהיא המעלה העליונה, וזה זכה בשביל הענוה שהיה מיוחד בה משה... כי עצם הכנת משה לתורה מה שהיה פשוט לגמרי מכל... כי בדבר זה התורה ראויה למשה, ומתיחסת לו ומיוחדת אליו, עד שתקרא [מלאכי ג, כב] 'תורת משה', כלומר התורה שהיא ראויה למשה בפרט, ושלו היא, ולא לאדם בעולם, מצד הכנתו זאת". ושם האריך בזה טובא. ובח"א לסנהדרין כד. [ג, קמד.] כתב: "הענוה היא שכלית... כי משה לא זכה לתורה השכלית רק בשביל הענוה, כמו שבארנו במסכת שבת פרק רבי עקיבא". ובדרשת שבת הגדול [רטז:] כתב: "משה לא זכה אל התורה רק בשביל הענוה" [הובא למעלה פ"ד הערה 906]. @**ובדרוש על התורה**^ [יט:] כתב: "התורה איננה מתקיימת במי שיחשוב את עצמו בעיניו לדבר מה. כי כל דבר יהיה מה שיהיה, יש לו גדר וגבול, שהוא מוגבל בו, ואז אין ערך לו אל התורה, מצד שהוא מוגבל ברחקיו... וכשהלך אצל משה אמר מה אני שתנתן התורה על ידי [שבת פט.], הרי שלא נדמה בעיני עצמו למהות כלל. ובשביל שאמר 'מה אני' אמר הקב"ה אליו שתקרא התורה על שמו, כי ראויה להקרא על שמו בעבור הענוה הזאת... [כי] משה לא היה מגביל עצמו בשום שיעור וגבול לגמרי עד שאמר 'מה אני', אשר אילו היה מחזיק עצמו במה שהוא, היה מגביל את עצמו בגדר הרחקים, לא היה ראוי שתקרא התורה על שמו, בשהיא שכלית, ואין השכל בעל הגבלה ושעור, כי אם הגשם שיש לו רחקים. לכן בשביל שלא הגביל עצמו כלל, והוחזק בעיני עצמו לפשוט גמור עד שאמר 'מה אני', היה ראוי לקבל התורה השכלית שאין לה גבול... בעל ענוה הוא שזוכה אליה לגמרי, עד שתקרא על שמו" [הובא למעלה הערה 147].

<> לשונו בדרשת שבת הגדול [ריז.]: "כי המתגאה הוא נוטה אל הגוף, והוא הפך הענוה, כי בעל הענוה מסולק מן מדת הגוף... וזה אמרם [פסחים דף סו:], כל המתיהר, אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו, אם חכם הוא, חכמתו מסתלקת ממנו. וכל זה מפני כי הוא בעל גוף, אשר אין ראוי לבעל גוף החכמה והנבואה. וכן אמרו סימן לגסות רוח עניות, מאי עניות, עניות של תורה. ודבר זה מפורסם לכל, כי המתגאה הוא בעל גוף, ודבר הזה נרמז בלשון 'גסות', כי לשון זה משמע על דבר שהוא גס ועב, הפך השכל אשר הוא דק". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו:] כתב: "עניות של תורה... כי הגסות אין בו תורה, כי הם שני הפכים; הגסות הוא מענין גשמי, שהוא מחשב עצמו גדול. וכל שם גדלות הונח על הגשם, שיש בו גודל... כי הגסות מלשון עבות, והוא נאמר על החומר העב והגס, וזה עניות של תורה". ובח"א לסנהדרין כד. [ג, קמד:] כתב: "סימן לגסות רוח עניות של תורה. פירוש, שכבר אמרנו כי המדה הזאת היא רחוקה מן השכלי... לכך אמרו, כל המתיהר אם חכם הוא חכמתו מסתלקת הימנו, וכבר נתבאר במקום אחר ענין זה. ולכך סימן לגסות רוח עניות של תורה, שהתורה לא תמצא רק בשפלי רוח" [הובא למעלה פ"ב הערה 563, פ"ד הערה 904, ולמעלה הערה 144].

<> כי "ידיעת ההפכים אחת" [נצח ישראל ר"פ א, ולמעלה הערה 136, ולהלן הערה 1710], ואם הסימן לגסות רוח הוא עניות של תורה, בעל כרחך שהסימן לענוה הוא עשירות של תורה. ולמעלה כתב "כי הענוה היא סבה ראשונה לתורה", ולכך משתלשל מזה ש"סימן לענוה היא התורה", שהואיל והענוה היא סבה לתורה, ממילא התורה היא סימן לענוה.

<> "דכתיב [ישעיה נה, א] 'הוי כל צמא לכו למים'" [המשך המאמר שם].

<> לשונו למעלה פ"ד מ"י [ר.]: "וסמך אחריו [שם] 'והוי שפל רוח בפני כל אדם', כי זהו גם כן המדה שעל ידי זה קונה התורה, וכמו שבארנו במקומו שעל כן אמרו [עירובין נה.] שאין התורה בגסי רוח. ואמרו עוד [תענית ז.] נמשלו דברי תורה למים; מה מים הללו מניחין הגבוה והולכים למקום נמוך, כך דברי תורה אין מתקיימין רק במי שדעתו שפלה עליו. ולפיכך אמר אחר זה 'והוי שפל רוח בפני כל אדם', כי על ידי המדה הזאת גם כן מסלק המדה הגשמית, כמו שאמרנו פעמים הרבה שגסות רוח מדה גשמית, ולפיכך אמרו 'לא בגסי רוח היא'. ואין מדה נבדלת מן הגשמית רק הענוה". ונתיב התורה פ"ב [א, י.] כתב: "מדת גס רוח שהוא מגביל עצמו בגדלות לומר כי כך וכך גדול הוא... וזה שאמר 'מה המים מניחין הגבוה והולכים למקום נמוך', פירוש כמו שתראה התפשטות המים לכל צד תמיד, ואין למים גדר וגבול. לא כמו הגשם שמתפשט כפי גדלו, אבל המים הם הולכים ומתפשטים תמיד מבלי גבול כלל. ולפיכך מניחין המים מקום גבוה, והולכים למקום נמוך. שמקום הגבוה יש לו גבול, שהוא מוגבל בשטח שלו, והמים מניחין מקום הגבוה שיש לו גבול, והולכים למקום נמוך שלא יוגבל. וכך התורה שהיא שכלית ואין גבול לה, לכך מנחת מקום הגבוה, היינו גס רוח שמגביל עצמו שכל כך הוא גדול, והולכת למקום נמוך, הם שפלי רוח בעלי ענוה, שאין מגבילים עצמם, ואין מחשיבים עצמם לכלום, כאילו הם אינם דבר מוגבל, ומפני כך נמצאת התורה אצלם". ובנתיב הענוה ר"פ ח [ב, יח:] כתב: "בעל גאוה שהוא יוצא מן הפשיטות, הוא נוטה אל הגשמי, ולכך אמרו בעירובין [נה.] 'לא בשמים היא' [דברים ל, יב], לא בגסי רוח היא, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה מאוד. וזה שהביא משל מהמים שמניחין מקום גבוה והולכים למקום נמוך. כלומר כי המים אינם מוגבלים, כמו שהוא העפר, אבל הם מתפשטים, ואין המים מוגבלים. ולפיכך אין עמידה להם על המקום הגבוה, שהוא נבדל ומיוחד בעצמו. כמו שתראה שהמים מניחים מקום שהוא מוגבל, והולכים למקום שאינו מוגבל. וכך השכל שאינו מוגבל, אבל הוא שכל פשוט, מניח הגס רוח שהוא מוגבל, כי גס רוח מגביל עצמו בחשיבות מיוחד ומוגבל, לכך אינו נמצא אצלו התורה, כמו שלא ימצאו המים על הר גבוה, שהוא מיוחד לעצמו". וכן הוא בח"א לנדרים נ: [ב, כ:, והובא למעלה פ"ד הערה 903, ולמעלה הערה 143].

<> כוונתו לספר נתיבות עולם [נתיב התורה פ"ב, ונתיב הענוה פ"ח, והובאו בהערות הקודמות]. והנה זו הפעם היחידה שכתב להדיא שהספר נתיבות עולם הוא "חלק ב'" של הספר דרך חיים [וראה למעלה פ"ד סוף מ"י (רט:) שנראה שיש להגיה כן בלשונו שם, וכמבואר שם בהערה 933]. וכן רמז לכך בסוף הקדמתו לנתיבות עולם, וז"ל: "והנה ראינו כי הראשונים שמו דברי מוסר על לב בני אדם, והנהיגו לומר בכל שבת פרק במסכת אבות, שבהם דברי מוסר. והרבה דברי מוסר אשר הם בתלמוד... ראיתי לחבר אותם ביחד... כמו שפרשנו מסכת אבות".

<> חידוש גדול יש בדברים אלו. כי אע"פ שהרבה פעמים כבר כתב שמי שהוא בשלימות הוא בשמחה [כגון למעלה בברייתא ב (לאחר ציון 133) כתב: "ואמר כי הוא 'משמח את המקום משמח את הבריות' (שם). ופירוש דבר זה כי השמחה מצד השלימות, ודבר זה ביארנו בכמה מקומות. וכשם שהאבל הוא כאשר יש לאחד הפסד והעדר, וכך כאשר יש לאחד שלימות, אז נמצא השמחה, ולפיכך האדם שמח כאשר מגיע לו שלימות". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו, וכמובא למעלה בהערה 134]. אך בכל המקומות האלו ביאר שמי שהוא בשלימות, אז הוא בשמחה [ראה להלן הערה 764]. אך כאן כתב לאידך גיסא; מי שהוא בשמחה, אז הוא בשלימות. והוכרח לבאר כן, כי כאן איירי לפני שלומד, שהרי איירי בקנייני התורה, ולא הגיע עדיין לשלימותו. לכך כתב שכאשר ילמד בשמחה, אז יקנה את התורה, וישלים עצמו בה. וכן כתב בנתיב התורה פי"ח [א, עה:], וז"ל: "כי המצוה היא השלמת האדם, לכך ראוי שתהיה המצוה בשמחה. כי השמחה היא מצד השלימות, ואשר יש לו שלימות הוא שמח... ומפני כי המצוה הוא שלימות גמור לאדם, לכך ראוי שיעשה המצוה בשמחה" [הובא למעלה הערה 134]. והיה מקום לבאר זאת, שכאשר אדם הולך לקראת שלימותו [בלימוד תורה ובעשיית מצות], אזי יש לו כבר בעת ההליכה הזאת בחינה של שלימות [כמבואר למעלה פ"ד מי"ח (שעט.) ש"אשר הוא מתנועע אל דבר, הוא נחשב עמו לגמרי ביותר", וכמבואר בנצח ישראל פל"ב הערה 151], ולכך כבר מעתה הוא בשמחה מחמת שלימות זו. ולפי זה לעולם בעי שהשלימות תוקדם לשמחה, ועל שמחה ללא שלימות קודמת לה אפשר לטעון "ולשמחה מה זו עושה" [קהלת ב, ב]. אך לא כך חזינן ממאמר חכמים [ב"ב י:], שאמרו "מה יעשה אדם ויהיו לו בנים זכרים... ישמח את אשתו בדבר מצוה". ובח"א שם [ג, סד.] כתב: "שהאשה בה תלוי הדבר, שכך אמרו ז"ל [נדה לא.] תלה הזכרים באשה, לומר אשה מזרעת תחלה יולדת זכר. וכאשר משמח אשתו בדבר מצוה קודם תשמיש, והאשה אז היא בשלימות השכל [ראה להלן הערה 674], [כי] אשר הוא בשמחה, הוא בשלימות מבלי חסרון... ואז תזריע ולד שלם בלא חסרון. כי הנקבה יש בה חסרון, שאינה חשובה כמו הזכר". והרי שם אי אפשר לומר שהשמחה היא מפאת שהולכים לקראת הולדת ולד זכר [כי זה בודאי לא ידוע מראש], אלא אדרבה, מחמת שהאשה היא בשמחה [מצד עצמה], לכך היא תלד ולד זכר. הרי שיש שמחה שבאה בעקבות השלימות, ויש שלימות שבאה בעקבות השמחה. ודו"ק.

<> אודות שהתורה היא שלימות האדם, כן כתב למעלה בברייתא ב [לפני ציון 137], וז"ל: "כי התורה שלימות האדם, ובתורה השלמת הכל". וכן כתב למעלה פ"א מ"ב [קע:], וז"ל: "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... 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 [למעלה פ"א מ"ב] כי זה עמוד אחד שהעולם עומד עליו הוא התורה, מה שהתורה היא משלמת האדם עד שהוא בריאה שלימה מצד עצמו", והוא יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט שם בהערות 362, 370, 381, 382 [הובא למעלה הערה 137, ולהלן הערה 783].

<> אודות שכאשר האדם בצער אז הוא בחסרון, כן כתב בנצח ישראל פל"ו [תרעז:], וז"ל: "השבת מורה שהשם יתברך ברא את העולם בשלימות, ואין חסרון בו. וראוי על זה להיות עונג כראוי, כי העונג מורה על שלימות העולם בלא צער, רק בעונג". ובבאר הגולה באר השני [רג.] כתב: "ולא יאמר [האדם], אף כי השלים [הקב"ה] העולם, הוא עולם חסר בדבר מה, ועל זה בא עונג שבת, לומר כי השם יתברך השלים העולם, ולא נמצא חסרון כלל, רק הכל הוא בעונג והשלמה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1882, ופ"ה הערה 999]. ובאור חדש [קסד.] כתב: "אבל אם האדם... הוא עצב, וזה כאשר הוא בחסרון, אז הוא מוכן לקבל השלמה". ושם בהמשך [ריב:] כתב: "כי כאשר האדם שמח הוא בשלימות, הפך כאשר יש לו צער, שהוא בחסרון". וכן כתב בנתיב העבודה ס"פ ז. ובנתיב התשובה ס"פ ג [לאחר ציון 72] כתב: "כאשר יסורים באים עליו, דבר זה בטול החיים, שאין לו החיים כאשר ראוי. כי החיים נקרא כאשר הוא בבריאותו ובשלימותו... ומי שיסורין מושלין בו, אין חייו חיים [ביצה לב:]". ולמעלה בברייתא ה' אמרו "וחיי צער תחיה", ופירש שם שיחיה חיים של חסרון וסילוק הגוף [כמבואר למעלה לאחר ציון 462].

<> כי החסר אינו יכול לקבל השלמה, ולכן מת פטור מן התורה והמצות [שבת ל.], וכפי שביאר בח"א שם [א, יא.]: "מת פטור מן המצות, כי התורה והמצות משלים את האדם שיהיה שלם לגמרי, ולא שייך במת השלמה, כי הוא חסר חיים, ואין אליו השלמה... כיון שמת האדם הוא חפשי מן המצות, כי התורה והמצות מציאות בשלימות אל הנמצא, וכאשר מת, וקבל העדר, אין כאן שלימות מציאותו, ולכך הוא פטור מן המשלימים מציאתו... כי הגזירה הוא השלמה לנמצא, והמת הוא בעל העדר" [הובא למעלה פ"ה הערה 1751]. ולמעלה פ"ב מ"ב הערה 289 הובאו דבריו מהכת"י שם, שכתב: "כאשר האדם חסר מצד עצמו, שאין לו השלמתו בעצמו, איך יקבל התורה, שהיא השלמה שכלית יותר. ולפיכך התורה בטילה". וראה להלן הערות 784, 1724.

<> אודות שהשמחה היא שלימות נפשית, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תצו:], וז"ל: "דע כי השמחה הוא מצד הנפש, כי השמחה הוא כאשר האדם הוא בשלימותו, ואין שלימות רק אל הנפש, ולא אל הגוף החמרי... ואדרבא מצד הגוף החמרי שהוא בכח ימצא התוגה. ולפיכך כאשר האדם מרקד יש בו השמחה יותר, כי הנפש בשלימות כחה, ואז נמצא השמחה". ובאור חדש [רג.] כתב: "כי השמחה הוא לנפש" [הובא למעלה פ"ג הערה 1054]. ובנצח ישראל פכ"ג [תפד:] כתב: "אין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה [ברכות לא.], כי על ידי השמחה שהיא שלימות הנפש, ועל ידי זה השכינה שורה עליו, והוא עם השם יתברך, ודבר זה ברור". ובח"א לשבת ל: [א, יד:] כתב: "כאשר האדם בשמחה, אז נפשו בשלימות, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה מאוד מענין השמחה, שהיא שלימות הנפש". ובח"א לגיטין ע. [ב, קכט:] כתב: "הפחד מחליש כח הנפש, כי הנפש כוחו כאשר הנפש הוא בשמחה. ודבר זה ידוע, כי השמחה היא כח הנפש, ובארנו זה במקומות הרבה, והפחד מחליש הנפש". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "השמחה הוא שלימות הנפש, כמו שהעצבון הוא חסרון הנפש. ודבר זה מבואר שהשמחה הוא שלימות הנפש". @**והנה בעוד**^ שכאן מבאר שהשמחה היא לנפש, הרי נמצא בכמה מקומות שביאר שהשמחה היא לשכל, וכגון בח"א לב"ב י: [ג, סד.] כתב: "כאשר משמח אשתו בדבר מצוה קודם תשמיש, והאשה אז היא בשלימות השכל" [הובא למעלה הערה 670]. וכן בנצח ישראל פכ"ג [תפח:] כתב: "התפילין הם מורים על שיש באדם גם כן מדריגת השכל שהוא נבדל, ולכך ראוי אל האדם התפילין, דבר שיש בו קדושה אלקית, שהרי התפילין הם קדושים, ואם לא כן שיש באדם מדריגת השכל הנבדל, לא היה ראוי אל התפילין. ולכך התפילין הם על הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל... כי התפילין אשר הם לאדם הם מצד שיש לאדם הנשמה והשכל, ומצד הזה ראוי לו השמחה". וראה סוף ההערה הבאה.

<> מכאן משמע שהתורה היא שלימות הנפש. אמנם בהרבה מקומות ביאר שהתורה היא שלימות השכל, ולא הנפש. וכגון בגו"א בראשית פכ"ד סוף אות טז כתב: "תורה הוא שלימות השכל", ושם מעמיד זאת לעומת שלימות הנפש. ולמעלה פ"ד מי"ד [רפב.] כתב: "ויש לשאול, מנינא למה [לי], שאמר [שם] 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל, וכתר כהונה כנגד הגוף... אמנם המלכות כנגד הנפש". ובגבורות ה' פמ"ו [קעז:] כתב: "הנה יום החמשים הוא שבת לשבתות, והוא קודש קדשים... ואז קנו ישראל מעלת התורה, [שהיא] מעלת השכל שקנו ביום זה". ולמעלה פ"ה סוף מ"כ [תצ.] כתב: "כמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם". ובתפארת ישראל פט"ז [רמא:] כתב: "כאשר נתן השם יתברך לעולם התורה, דבר זה השלמת השכל לגמרי. ואף כי האדם אין משיג כל התורה, מכל מקום יש לאדם השלמה בצד הזה שנתן לו התורה שבה הכל, ויש לו השלמה". ובדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "כאשר הוא חכם משכיל בתורה, השכל הוא בשלימותו" [הובא למעלה פ"ד הערה 1223]. זאת ועוד, כי כאן מבאר שהשמחה והתורה בני חדא בקתא אינון, ואילו באור חדש [רב:] חילק ביניהן, שכתב: "כי התורה מדריגתה ומעלה על כל... שייך אל השכל, והשכל הוא עליון... ואחר כך מדריגת היום טוב, שהוא לנפש האדם, כי השמחה היא לנפש... שהתורה היא שכלי ומקבל אותה השכל, ויום טוב הוא לנפש, כי השמחה של יום טוב הוא לנפש". @**אך מצינו**^ כיוצא בזה. כי בכמה מקומות ביאר שהחכמה היא לנפש האדם [ולא לשכל האדם], וכגון למעלה פ"ג מ"ט [רכא:] כתב: "הנפש הוא נושא ומקבל אל החכמה... נפש האדם [הוא] הנושא את החכמה... החכמה מצד המקבל, הוא נפש האדם". ושם בהערה 978 הובאו מקבילות רבות לכך, ושעל כך מזמרים ישראל "דעה חכמה לנפשך" [מפזמון "דרור יקרא"]. ובתפארת ישראל פי"ג [ריג:] כתב: "כל חכמה היא צירוף הנפש". וכן ביאר בהקדמה לבאר הגולה [יא:] שחסרון חכמה הוא חסרון לנפש, ושם הערה 50. ואילו למעלה פ"ד מ"א [ו:] מייחס החכמה לשכל, והגבורה לנפש. אמנם נראה שתיבת "נפש" יכולה לכלול גם את החלק השכלי של האדם, וזאת כאשר הנפש עומדת לעומת גוף וממון, שאז הנפש כוללת את כל המימד הרוחני של האדם, ומכלל זה גם את השכל. אך כאשר באנו לחלק בין השכל לנפש, אזי נפש לחוד ושכל לחוד. ולכך פעמים שהחכמה מתייחסת לשכל, ופעמים לנפש, כי הכל תלוי בשאלה לעומת אלו חלקים אחרים נאמרים הדברים. @**דוגמה לדבר;**^ בכמה מקומות ייחס המהר"ל את חטא ע"ז לנפש האדם [גו"א שמות פכ"ה אות ד (רנח.), גבורות ה' פס"ו (שז.), נתיב היצר פ"א (ב, קכב:), ובח"א לקידושין ל: (ב, קלו:)], ובכמה מקומות ייחס זאת לשכל האדם [תפארת ישראל ס"פ כח (תלא:), דרשת שבת תשובה (עח.), נתיב הלשון פ"ו (ב, עו.), נתיב הכעס פ"ב (ב, רלט:), וח"א לזבחים פח: (ד, סח.)]. ובהערות לגו"א שמות פכ"ה הערה 25 נתבאר שהכל נידון בערכין; ביחס לגוף וממון מתייחס חטא הע"ז לכח נפשי, אך ביחס לשכל, אזי מתייחס חטא ע"ז מתייחסת לשכל יותר מאשר לנפש. וכן מוכח מדבריו בנצח ישראל פכ"ג [תפח:], שכתב: "המצוה הזאת [של תפילין] לאדם לפי שיש בו הנשמה והשכל הנבדל, ומצד זה ראוי לו השמחה, מצד שלימות הנפש. ודבר זה ג"כ ברור מאוד, ואמת בלי ספק, כי התפילין אשר הם לאדם מצד שיש לאדם הנשמה והשכל, ומצד הזה ראוי לו השמחה". הרי שאע"פ שעסק בנשמה והשכל הנבדל, מ"מ כתב ש"ראוי לו השמחה מצד שלימות הנפש". וראה למעלה פ"ב הערה 587, פ"ד הערה 24, ופ"ה הערה 269. ויל"ע בזה.

<> פירוש - גם בלא הפירוש הקודם המבאר שהשמחה מאפשרת ששלימות הנפש תקלוט את שלימות התורה, יהיה ניתן לבאר מדוע השמחה היא סבה לתורה.

<> לפנינו בגמרא אמרו "הלכתא". אמנם בעין יעקב שם איתא "שמעתא". וכבר נתבאר הרבה פעמים למעלה [ראה למעלה פ"ה הערה 536, ולהלן הערות 1973, 2067, ספ"ו הערה 95] שדרכו להביא כגירסת העין יעקב. וכן גרס רש"י [שבת קטז:, ויובא בהערה הבאה]. וכן במגילה כח: [פרק בני העיר] אמרו "שמעתא בעא צילותא כיומא דאסתנא".

<> "צילותא - דעת צלולה ומיושבת, שאינו טרוד בכלום מחשבה" [רש"י מגילה כח:].

<> לשון רש"י בעירובין שם: "כיומא דאיסתנא - כשמנשבת רוח צפונית יום אורה הוא, ונוח לכל, כדאמר ביבמות בפרק הערל [עב.] מפני מה לא מלו ישראל במדבר, מפני שלא נשבה בהן רוח צפונית". ורש"י [שבת קטז:] כתב: "יומא דאסתנא - רוח צפונית, שהיא בינונית, לא חמה ולא צנה, כדאמרינן ביבמות בפרק הערל [עב.]... יש מפרשין 'יומא דאסתנא' רוח דרומית, שהיא צוננת, אמת שרוח דרומית צוננת, אבל אסתנא על כרחיך צפונית היא, ונוחה, כדאמר בעלמא [עירובין סה.] צריכא שמעתא צילותא כיומא דאסתנא, ורוח דרומית היא בלשון ארמי 'יומא דשותא'".

<> פירוש - כאשר אדם נמצא בשמחה וללא דאגות, יש לו יותר בינת הלב, וכמו שיבאר. ואמרו חכמים [סנהדרין כו:] מחשבה מועלת אפילו לדברי תורה", ופירש רש"י שם "מחשבה - דאגת הלב על מזונותיו של אדם. מועלת - מהניא לשכוח למודו". ומיניה מוכח שכאשר יש לאדם דעה צלולה נטולת דאגות, אזי לבו פתוח לדברי תורה.

<> "פירוש, דברים הנעשים בכל חלל העולם" [רש"י שם].

<> פירוש - מבאר שהקנין של "בשמחה" הוא שקול ל"בדיחא דעתיה" המאפשרת "שמעתא צריכה צלותא", שהשמחה הנובעת מבדיחות הדעת מאפשרת לדעת להיות בישוב וללא דאגה. ואמרו חכמים [שבת ל:] "רבה מקמי דפתח להו לרבנן, אמר מילתא דבדיחותא, ובדחי רבנן, לסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא", ופירש רש"י שם "ובדחי רבנן - נפתח לבם מחמת השמחה". ובנתיב התורה ס"פ ו כתב: "קודם דפתח בשמעתתא ראוי שיהיה לו שמחה, כדי שיהיה לבו רחב בתורה. ואי משום כבוד התורה, הרי עדיין לא התחיל בתורה. אבל כאשר התורה יוצא מפיו, התורה עצמה היא של אש, ומאחר שהיא של אש צריך שיהיה יראה במקום אש. משל לאדם שמתקרב עצמו אל המלך, קודם שמגיע אליו יש לו שמחה, וכאשר הוא לפני המלך אז ראוי שיהיה לו אימת מלכות. וכך ראוי לאדם שיהיה בשמחה ובשלימות קודם, שאין השכינה שורה אלא מתוך שמחה... וכאשר הוא עם התורה, מפני כבוד השכינה, שהשכינה עם התורה, ראוי שישב באימה וביראה". ועוד אמרו חכמים [ערכין כט.] "אמר רבא, הריני כבן עזאי בשוקי טבריא", ופירש רש"י שם "הריני כבן עזאי בשוקי טבריא - יומא בדיחא הוה ליה לרבא, ואמר להו לתלמידיו השתא צילי דעתאי, והריני מזומן להשיב בחריפות לכל מי שישאלני כבן עזאי, שהיה דורש בשוקי טבריא". וכן אמרו חכמים [קידושין כ.] "אמר אביי, הריני כבן עזאי בשוקי טבריא", ופירש רש"י שם "אמר אביי הריני כבן עזאי - כי הוה בדיחא דעתיה, הוי רגיל למימר הכי הריני פתוח ומוכן להשיב לשואלי דבר תורה כבן עזאי, שהיה דר בטבריא, שהיה חריף ודרשן". הרי שבדיחות הדעת מביאה לצלילות הדעת.

<> בקנין יב.

<> פירוש - עתה מבאר ש"בדיחא דעתיה" וצלילות הדעת לחוד, ו"שמחה" לחוד, כי מעלת השמחה היא מחמת השלימות שבה [כפירושו הראשון], ולא שהיא מעין בדיחות הדעת הנצרכת כדי שללומד תהיה דעה צלולה, שזהו קנין אחר [קנין יב] של "בישוב". וראה להלן הערה 712.

<> דברי תורה, שהרב ישפיע עליו מתורתו, וראה הערה הבאה.

<> חזינן מדבריו ש"גדול שמושה" אינו משום שאז התלמיד יעמוד על הנהגותיו ומעשיו של רבו, אלא שאז הרב ישפיע על התלמיד יותר תורה. ואם תאמר, אם כן כיצד אמרו "גדול שמושה יותר מלמודה", הרי גם "שמושה" הוא "למודה", ומה שייך לומר "גדול למודה מלמודה". ויש לומר, כי החבור שנוצר בין הרב לתלמיד מחמת "שמושה" גורם שהרב יפתח בפני התלמיד אוצרות תורה שהיו חתומים וגנוזים בלבו של הרב, והיו נשארים בגניזתם לולא שהתלמיד שימש את רבו, כי כגודל ההתקרבות למשפיע, כך גודל ההשפעה מהמשפיע. ואודות שההשפעה היא על המתקרבים למשפיע, כן כתב למעלה פ"ה מכ"ב [תקמא.], בביאור מה שאמרו שם "לפום צערא אגרא", וז"ל: "כי השכר מן השם יתברך לעובדי מצותיו ולעושי רצונו בשביל שהאדם מקרב עצמו אליו יתברך. כי בודאי העובד המלך בודאי מתקרב אליו, וכאשר הוא מתקרב אליו ראוי שיבא טובו ומלכותו אל הקרובים אליו, והם עמו, מתדבקים עמו, ולא אל הרחוקים... כי אין השכר כי אם לפי הקירוב אשר יש לו אל השם יתברך, [כך] מקבל מאתו השכר. וזה שאמר כאן 'לפום צערא אגרא', לפי הצער הוא הקירוב אל השם יתברך, שכל עוד שמצטער במצוה ועושה המצוה, השכר יותר". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעב:] כתב: "הראשונים, בשביל חסידותם ומעשיהם הטובים, השם יתברך קרוב להם, ולכך היה משפיע ומלמד להם התורה תמיד. כי השם יתברך משפיע למי שהוא קרוב אליו". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנח:] כתב: "כי השם יתברך מפרנס כל הנבראים, וכל אשר הוא קרוב אל השם יתברך הוא מפרנס גם כן. דומה לזה אילן שהוא נטוע בארץ, העיקר משפיע פרנסה על כל הענפים. וכל ענף אשר הוא קרוב אל העיקר, הוא משפיע יותר מן אשר הוא רחוק". וכן רמז ליסוד זה בבאר הגולה באר הרביעי [תקנד:]. אך מאידך גיסא כתב בח"א לקדושין ל. [ב, קלג:] שהשפעה היא רק למי שמרוחק במקצת, ולא למי שנוגע בו, וכלשונו: "כי כאשר משפיע תורה לבנו, אין זה נחשב כל כך, כי אין זה השפעה גמורה, כי הבן קרוב לאב, וכרעיה דאבוה הוא, ונוגע בו, ואין זה 'השפעה' נקרא. כי ההשפעה נקרא לאשר אין נוגע בו, ומשפיע אליו. ולפיכך אמר [שם] 'המלמד לבן בנו תורה כאילו הוא מלמד לבנו ולבן בנו עד סוף כל הדורות'".

<> נראה לבאר זאת , כי כאשר הוא לומד מרבו, הוא מתקרב אל שכלו של הרב, אך כאשר משמש את רבו, הוא מתקרב אל מהותו של רבו, ולא רק אל שכלו, שאין השכל מהות האדם, אלא החלק העליון שבאדם. ודבר זה נתבאר בנתיב הזריזות פ"א, שהביא את המדרש [דב"ר ה, ב] שיש ללמוד מנמלה ממה שהיא כונסת את מאכלה לביתה האמצעי, ולא לביתה העליון והתחתון. וכתב לבאר זאת [ב, קפה:] בזה"ל: "בזה גם כן בא ללמד על למוד החכמה, והוא מבאר דבר גדול מאוד. כי אין הלמוד והחכמה ראוי לאדם רק התורה, שיש בה מעשים. וזה כי יש שחפצים ורוצים בחכמה בלבד, שהיא עליונה, כמו שידוע, ואין בחכמה שום מעשה. וכן יש שרוצים לקנות המעשים, אף שאין בהם חכמה כלל, רק שכך וכך יעשה, כמו שידוע. ואלו שני דברים אין להם קיום כלל, כי החכמה שאין בה מעשה אין שייך לאדם, לפי שהאדם אינו שכל לגמרי, רק כי מעשיו יהיו נמשכים אחר השכל. וכן אין ראוי לאדם המעשה בלבד, שאין זה שייך לאדם השכלי, כי האדם יש בו השכל, ויש בו הגוף, והמעשה הוא אל הגוף שהוא עושה המעשה, ועל ידי השכל הוא עושה המעשה. לכך אמר שילמד מן הנמלה, והנמלה מכניס פרנסה שלה בבית האמצעי... כי יש ללמוד מן הנמלה שכונס באמצעי, לא בתחתון ולא בעליון, כי האדם גם כן לא יהיה עסק שלו בחכמה, אף שהחכמה היא עליונה מאוד, כאשר היא חכמה ועיון בלבד, מבלי שיצטרף אל זה שום מעשה כלל. וכן לא יהיה למודו לדעת המעשה בלבד בלי שום חכמה, לא יהיה למודו כך. אבל יהיה למודו בחכמה שמצורף אליה המעשה, וזהו תלמוד תורה, שהיא חכמה מביא האדם לידי מעשה. ולא שיהיה למודו בחכמות בלבד, שבזה לא מצטרף אליהם שום מעשה. וכן לא יהיה למודו בספרים אשר הם אינם מורים רק המעשה בלבד, כי שנים אלו אין קיום להם מטעם אשר אמרנו, כי אין האדם בלא שכל, וגם אין האדם כולו שכלי, רק הוא האדם בעל גוף שהשכל בו. ומצד הזה ראוי לאדם לקנות החכמה לעשות מעשה שכלי, כי המעשים השכליים, בזה משתתף הגוף והשכל; המעשה לגוף, והשכלי הוא לשכל, והדבר הזה יש לו קיום, כאשר חכמתו כפי מה שהוא האדם" [הובא למעלה פ"א הערה 1437]. @**ודייק בלשונו**^ ותראה שבתחילה כתב שגם כאשר לומד מרבו יש בכך התקרבות לרבו, אך לא באותה דרגה של שמושה, שכתב: "אין התקרבות אל הרב כאשר ילמד ממנו &**כמו שהוא**^ כאשר משמש תלמיד חכם". ואילו בהמשך הגדיל את הפער בין שמושה ללמודה, שכתב: "כי אין זה מה שבא ללמוד מן הרב חבור אליו, &**רק דבר זה**^ הוא חבור אליו, כאשר משמש אותו". אך זה לא קשיא, כי בתחילה עסק ב"התקרבות" לרבו, ולבסוף עסק ב"חבור" לרבו. וביאורו, שהואיל ושכל האדם הוא אחד מחלקי האדם, והלומד מרבו מקבל משכלו של רבו, בודאי שיש בזה "התקרבות" אל רבו, אך הואיל ואין השכל מהות האדם, אלא חלקו העליון, אין בזה כדי ליצור חבור אל בעל השכל, כי אין חבור אלא דרך מהות האדם בלבד. וכן כתב למעלה פ"ד מי"ג [רמד:] שכתב: "כי מצד מה יש כאן צירוף והתחברות [בין הרב לתלמיד], כי הם מתחברים בענין הלמוד", ושם הערה 1052. הרי שהקשר עם הרב דרך הלימוד הוא רק "מצד מה", לעומת שמושה, שזהו חבור גמור.

<> לא מצאתי שביאר ענין זה בנתיבות עולם. וראה למעלה פ"ב הערה 774 שגם שם ציין לדבריו בנתיבות עולם, ולא מצאתים. ובכת"י כאן נכתב רק "ועוד יתבאר". ואכן נמצא ענין זה במאמר חכמים [כתובות צו.] "כל המונע תלמידו מלשמשו כאילו מונע ממנו חסד", ובח"א שם [א, קס.] כתב: "יש לך להבין דבר זה, כי התלמיד יש לו חיבור וצירוף אל הרב כאשר הוא משמש לו. ולפיכך הרב המונע תלמידו מלשמשו מונע ממנו חסד, כי דבר זה חסד גמור הוא, כי אין לך חסד יותר מזה שיהיה אל התלמיד צירוף וחיבור אל הרב, לפי שהם נבדלים זה מזה, כאשר זה רב וזה תלמיד. ולכך המונע החבור הזה מונע ממנו חסד". הרי ביאר להדיא שכל עוד הקשר בין הרב לתלמיד הוא רק בלימוד, ולא בשימוש, אזי "הם נבדלים זה מזה". אך כאשר התלמיד משמש את רבו יש "צירוף וחיבור אל הרב".

<> ברוב גרסאות הברייתא איתא "בדקדוק חברים", אך במדור שנויי נוסחאות שבמשנה מובאת גירסא "ובדיבוק חברים".

<> פירוש - כאשר אדם לומד יחידי, אין הוא לומד כדבעי, וכמו שמבאר. וכן אמרו חכמים [תענית ז.] "מה אש אינו דולק יחידי, אף דברי תורה אין מתקיימין ביחידי". ועוד אמרו [ברכות סג:] "עשו כתות כתות ועסקו בתורה, לפי שאין התורה נקנית אלא בחבורה", ומאמרים אלו הובאו בסמיכות לדרשה "חרב אל הבדים", וכמו שיביא דרשה זו מיד. וכן הביא דרשה זו בקיצור למעלה פ"א מ"א [קמו:].

<> ותרגם אונקלוס שם "דאטפשנא ודי סרחנא", וכן פירש רש"י שם "כתרגומו לשון אויל", וכן פירש רש"י בתענית שם.

<> לשון המשנה שם "שנים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה, שכינה שרויה ביניהם".

<> דע, שביאורו שיביא בסמוך לא הובא למעלה, אלא הובא בנתיב התורה ר"פ ו. ואע"פ שגם למעלה [פ"ג מ"ב (עג.), שם מ"ו (קעא:)] ביאר שעיקר התורה הוא בשנים, אך שם ביאר זאת משום שבשנים מחויב להוציא את הדבור בפה, אבל באחד אין הדבור עיקר, אלא יכול ללמוד במחשבה. אך לא ביאר שם שהשכל הוא נבדל ואינו עומד בגוף כשמוציא השכל אל אחר, כפי שיבאר כאן. וראה למעלה פ"ג הערה 790 שהובאו שם שלשת הטעמים לעדיפות שיש בלימוד בשנים.

<> כן ביאר בנתיב התורה ר"פ ו, וז"ל: "לפי מה שהתורה היא השכל העליון, שהוא נבדל מן האדם, ושכל האדם עומד בגוף האדם שהוא גשמי, ולכן צריך האדם אל הכנה שיקנה השכל הנבדל. וזה שיהיה קנין התורה בחבורה, שעל ידי חבורה קונה השכל הנבדל. ואין דומה אל החכמה שהוא מתחכם מעצמו, שאותו שכל עומד בגשם, ואינו שכל נבדל. רק השכל שהוא נקנה בחבורה, השכל הזה נבדל לגמרי מן הגוף [ומביא המאמר אודות "חרב על הבדים"]... וביאור זה, כי השכל עומד בגוף, וצריך שיהיה שכל נבדל מן הגוף. ואם הוא לומד תורה על ידי החבורה, שכל אחד מוציא שכלו אל אחר, ואחר מקבל אותו, ואצל האחר שקבל מן חבירו הרי אצלו הוא שכל נבדל, שהרי לא היה עומד בו, עד שבזה הוא נעשה שכל נבדל" [הובא למעלה פ"א הערה 252, פ"ג הערות 626, 779, ולהלן הערה 1021].

<> בא לבאר מדוע אם לומד תורה ביחידי נעשה טיפש יותר מאם לא היה לומד תורה כלל.

<> אודות שראוי לאדם השגות בעניני העולם הגשמי, כן כתב בנצח ישראל פל"א [תקצז:], וז"ל: "יש לך לדעת, כי החכמות הם שתים בעולם; החכמה האחת היא חכמת התורה, והם דרכי השם, אשר חכמה זאת לא הוריש לשום אדם, כי היא שכל האלקי, כמו שהוא ידוע כי התורה בפרט היא שכל אלקי. ולא [נתן] זה כי אם לישראל, אשר צוה להם חקים ומשפטים. והחכמה הזאת היא מן השם יתברך, אשר נתן תורה לישראל. החכמה השניה היא חכמה האנושית, וזאת החכמה היא גם כן באומות. אמרו במדרש [איכ"ר ב, יג] אם יאמר לך אדם יש תורה באומות - אל תאמין, שנאמר [איכה ב, ט] 'אין תורה בגוים'. אם יאמר לך יש חכמה באומות - תאמין, שנאמר [עובדיה א, ח] 'והאבדתי חכמה מאדום וגו'', אם כן אית בהו. והאדם 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, אשר כל סוחר סובב כל הארץ, וכך שכל האנושי צריך לסבב ולעיין בנמצאים, ומהם יקנה החכמה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1000, ופ"ד הערה 2076]. ולמעלה פ"ג סוף מ"ט [רכז.] כתב: "החכמה שהיא אנושית, כמו חכמת האומות... [היא] החכמה ראויה אל האדם בודאי".

<> כן כתב למעלה פ"ג מ"ד [קלז.] בביאור המשנה [שם משנה ב] "שנים שיושבין ועוסקין בתורה וכו'", וז"ל שם: "כמו שהוא אצל התורה, שיש חלוק בין אחד לשנים... כי התורה היא שכלית, אינה דבר גשמי, ואינה מצטרפת לאחד כמו בשנים". וראה למעלה הערות 63, 388. ובנר מצוה [עד.] כתב: "התבאר, כי מלכות יון הוא מוכן להתנגד לישראל במה שיש להם תורה ומצות אלקיות. כי אל מלכות זו שייך לה החכמה שהיא שכל האדם בלבד, לא השכל האלקי הנבדל, אשר היא התורה האלקית, שהיא השכל הנבדל האלקי לגמרי" [ראה להלן הערה 728].

<> המשך לשונו בנתיב התורה ר"פ ו: "ועוד יש לדעת, כי אם לא למד כלל היה קונה דבר שהוא קרוב אליו, ויכול להבין אותו בקלות, ולא היה מקבל סכלות. אבל כאשר רוצה להשכיל, והרי כאשר עוסק בד בבד אינו שכל נבדל, רק שכל עומד בגוף, ובוודאי מטפש, כי אינו יכול להתחכם כל כך. ודומה למי שאינו חכם, אם אינו מבקש להתחכם יותר מדאי, רק כפי ערך חכמתו יכול לדעת ולהבין. אבל כאשר רוצה להתחכם בדבר שאינו שייך לו, בודאי מטפש, כי יוצא מן השכל".

<> שהרי הוא נקרא "שכל הנבדל", שהוא נבדל מן הגוף, וכאשר הוא מתחבר ומשתתף לגוף, בזה הוא ביטולו. וכן אמרו חכמים [סנהדרין נב:] "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 הערה 238]. לכך הלומד יחידי נהיה יותר טיפש, כדין השכל הנבדל שמשתתף ומתחבר עם הגוף.

<> בנתיב התורה ר"פ ו, והובא בהערות הקודמות. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "השגת השלימות אי אפשר שיהיה על ידי אדם אחד פרטי. כי כאשר האדם פרטי אי אפשר שיהיה שכלו שלם, רק כאשר הם רבים, אז יש כאן שלימות השגה. ודבר זה הסכימו עליו חכמים במאמרם 'חרב על הבדים ונואלו', חרב על שונאים של ישראל שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה, ולא עוד אלא שמטפשין, שנאמר 'ונואלו'. ופרק קמא דתענית [ז.], למה נמשלו דברי תורה לאש... מה אש אינו דולק יחידי, אף דברי תורה אינם מתקיימים ביחידי. וטעם זה בארנו במסכת אבות ובמסכת תענית, ובכמה מקומות". וראה להלן הערה 819 שנתבאר שם שהתורה אינה נקנית ליחדי.

<> תענית ז. "מאי דכתיב [משלי כז, יז] 'ברזל בברזל יחד', לומר לך מה ברזל זה אחד מחדד את חבירו, אף שני תלמידי חכמים מחדדין זה את זה בהלכה". ובב"ר סט, ב אמרו על אותו פסוק "אין סכין מתחדדת אלא בירך של חבירתה, כך אין תלמיד חכם מתחדד אלא בחבירו", וראה הערה הבאה.

<> כמו שמיד יביא על כך מאמר חכמים. ומה שהקדים לכתוב כאן "כי החברים זה מחכים זה", נראה שבא לומר שכשם שברי הוא שיש התחכמות הדדית בין חברים, כך גם יש התחכמות שהתלמיד עושה לרבו. ואע"פ שלהלן הקנין המ"ו הוא "המחכים את רבו", ומן הנמנע שהברייתא תנקוט פעמיים בקנין אחד. יש לומר, שלהלן איירי מצד התלמיד, ואילו כאן איירי מצד הרב. לכך כאן הברייתא נקטה בתיבת "תלמידים" [שזה כלפי הרב], ולהלן נקט בתיבת "רבו" [שזה כלפי התלמיד]. ודייק לה, שלהדיא אמרו חכמים [חגיגה יד.] "'וחכם' [ישעיה ג, ג], זה &**תלמיד**^ המחכים את רבותיו".

<> פירוש - אין העץ הגדול נדלק בקלות, כי חוזקו מונע מהאש להאחז בו. לעומת זאת, העץ הקטן שאינו כל כך חזק, הוא נדלק בקלות רבה יותר. וכן מבואר במסכת שבת, שנינו במשנה [יט:] "ומאחיזין את האור במדורת בית המוקד, ובגבולין כדי שתאחוז האור ברובו", ופירש רש"י שם "ובגבולין - צריך להבעיר מדורתן מבעוד יום, כדי שתאחוז האש ברובו". ואמרו על כך בגמרא [שבת כ.] "ובגבולין כדי שתאחוז כו'. מאי רובן... שמואל אמר כדי שלא יאמרו הבא עצים ונניח תחתיהן", ופירש רש"י שם "ושמואל אמר - כדי שלא צריך לומר הבא עצים דקים ונניח תחתיהן להבעיר את אלו".

<> והעדר שאלה הוא העדר פלפול. ואודות שפלפול נעשה דרך קושיות ושאלות, כן ביאר בנתיב התורה פי"ג [א, נד.], וז"ל: "בפרק 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 זית כדאמר בסנהדרין [כד.], ומישבים את הטעמים בלא קושיות... 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... 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... החכמים שבבבל היו מתגברים בחכמתם בקושיות ובתירוצים, והיו עומדים על השכל בשביל הפלפול... 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".

<> כמו שאמרו חכמים [פסחים קט.] "אמרו עליו על רבי עקיבא שהיה מחלק קליות ואגוזין לתינוקות בערב פסח, כדי שלא ישנו וישאלו". וכן אמרו [פסחים קטו:] "למה עוקרין את השולחן, אמרי דבי רבי ינאי כדי שיכירו תינוקות וישאלו". הרי שבמיוחד התינוקות הם שואלים. ובמאמר זה גופא שאמרו [תענית ז.] "תלמידי חכמים קטנים מחדדים את הגדולים", פירש רש"י שם "קטנים מחדדין - ששואלין כל שעה". ואמרו חכמים [מכות י.] "כל האוהב ללמד בהמון לו תבואה", ופירש רש"י "ללמד בהמון - מרבה תלמידים. לו תבואה - לפי שעל ידיהם ירבה הפלפול ונותן לב לתרץ קושיותיהם" [הובא למעלה פ"א הערה 219].

<> וכן אמרו חכמים [ברכות כח.] "ולא היתה הלכה שהיתה תלויה בבית המדרש שלא פירשוה", ופירש רש"י "מתוך שרבו התלמידים רב החידוד והפלפול". ועיקר נקודתו הוא ששאלות ופלפולים נובעים מהעדר מסויים של חכמה, והעדר זה נמצא במיוחד אצל הקטנים, ולכך הם מרבים לשאול ולפלפל. אך הגדולים, שכבר גדלו ונעשו חכמים, לא נמצא אצלם העדר חכמה, לכך אין חכמתם הגדולה ניזונת משאלות ופלפולים. וכן כתב בדרוש על התורה [לה.], וז"ל: "אבל אנן שהלבבות נתמעטו לגמרי, עד שהגוף גובר על השכל וסותמו... ולא נשאר פתוח כי אם שיעור ההכרח אשר אי אפשר זולתו להחשב בכלל אדם, ושזולתו היה נמשל כבהמות נדמו. וזהו שאמר [עירובין נג.] 'כמלא נקב מחט סדקית', שהוא הנקב הפחות ביותר, שכמעט אי אפשר להיות קטן יותר, זהו ואנן וכו'. ומה שאמר 'סדקית', ולא הספיק לו לומר 'כמלא נקב מחט', ירמוז כי המחט הזה עשוי לחבר בו הסדקים והקרעים שבבגד. ובדמיון הזה ממש אנן, רוצה לומר שאין לבנו פתוח לקבל חכמה, כי כתכונת המחט הזה, דהיינו כשנגלה ומפורסם מה מהקושיות והקרעים, אזי משכילים מעט לחברם ולתרץ. אבל שישכילו השכלה מה מעצמם, זה אינו, רק אם ימצא מה שמכריחו לתקן ולתרץ". והחסיד יעב"ץ כתב כאן, וז"ל: "אומרו בחברים 'דקדוק' ובתלמידים 'פלפול', כי החכמים לזכות שכלם לא יצטרכו לפלפול רב, כי ירגישו מיד בדברים מועטים, אבל הם מדקדקים קצת דקדוקים עצמיים. מה שאין כן בתלמידים, כי הם בחדודם רואים דברים שונים בהלכה, ואין ברירתם כל כך חזקה לתלמידים, ולכן יצטרכו לפלפול כדי לברר הצודק מהבלתי צודק". וכן 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". ובהקדמת השב שמעתתא [אות ו] כתב: "הישרים בשכלם אינם חריפים כ"כ, והחריפות אינו אלא אגב שבשבתא. 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". וראה להלן הערה 889 שהובאו שם דברי בעל ההפלאה בהקדמתו לכתובות אודות מדריגת התורה שמתגלית דוקא על ידי שאלה ותשובה.

<> כפי שכתב למעלה פ"ד מכ"א [תטו.], וז"ל: "כי אין הרב מלמד רק החכמה לתלמיד". ולמעלה פ"א מט"ז [שפו:] כתב: "אמר שיעשה לו רב, כדי שיהיה מה שיקנה בחכמה דבר ברור בלי ספק... שאם אין לו רב, אין לו תורה ברורה, רק התורה בספק". ובגו"א שמות פי"ז אות ב כתב: "רבו נותן לו חכמה ויראת אלקים". ואגב, גירסתו בגמרא היא "אמר רבי חנינא, הרבה &**תורה**^ למדתי מרבותי", ובגמרא שלפנינו [תענית ז.] אמרו "אמר רבי חנינא, הרבה למדתי מרבותי". אמנם במכות י. אמרו "אמר רבי, הרבה תורה למדתי מרבותי", אך לא הובא שם רבי חנינא, אלא רבי. וראה למעלה פ"ב הערה 741.

<> לשונו למעלה פ"ב מ"ז [תרכג:]: "ואמר אחר כך 'מרבה ישיבה', רוצה לומר שהוא מרבה להשיג בישיבת חבירים, 'מרבה חכמה'. כי אחר שזכר התורה זכר החכמה... הבנת טעמי התורה והשגת המצות, דבר זה הוא חכמה". ולמעלה פ"ד מי"ג [רמו:] כתב: "הרב הוא עלה וסבה לתלמיד, שקבל ממנו חכמתו" [ראה למעלה הערות 649, 654]. ואמרו חכמים [פסחים פח.] "מיני ומינך תסתיים שמעתא". ועוד אמרו [ב"מ פד.] שרבי יוחנן אמר על ריש לקיש "כי הוה אמינא מילתא הוה מקשי לי עשרין וארבע קושייתא, ומפריקנא ליה עשרין וארבעה פרוקי, וממילא רווחא שמעתא". ועוד אמרו [נדה יד:] "רבי ריש מתיבתא הוא, ושכיחי רבנן קמיה, ומחדדי שמעתתיה".

<> לשון הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ה הי"ג: "התלמידים מוסיפין חכמת הרב ומרחיבין לבו. אמרו חכמים, הרבה חכמה למדתי מרבותי, ויותר מחבירי, ומתלמידי יותר מכולם. וכשם שעץ קטן מדליק את הגדול, כך תלמיד קטן מחדד הרב עד שיוציא ממנו &**בשאלותיו**^ חכמה מפוארה" [הובא למעלה פ"ד הערה 1047]. הרי שתלה את מעלת הקטן בכך שהוא מרבה בשאלות, וכמבואר כאן. @**ומה שכתב**^ "ומתרחבת ההלכה על ידי קושיות", מקורו מגמרא ערוכה [ב"מ פד.], שאמרו שם: "אמר רבי יוחנן... בר לקישא כי הוה אמינא מילתא, הוה מקשי לי עשרין וארבע קושייתא, ומפריקנא ליה עשרין וארבעה פרוקי, וממילא רווחא שמעתא".

<> הנה רש"י [שמות יז, ט] כתב "יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך, וכבוד חבירך כמורא רבך... ומורא רבך כמורא שמים", וגירסא זו הובאה למעלה פ"ד מי"ג [רמח.]. ובגו"א שם [אות ב] כתב: "וטעם יש בכל אחד ואחד. כי התלמיד מצטרף אל הרב, שהוא תלמידו, כי אין רב בלא תלמיד, לכך יהיה 'כבוד תלמידך ככבודך'. ו'כבוד חבירך ככבוד רבך', מפני כי החבר לפי שהוא מתחבר לו הרי 'טובים השנים מן האחד' [קהלת ד, ט], ובזה מוסיף לו חכמה, והרי מצד מה כמו רבו. ו'כבוד רבך כמורא שמים', שהרי רבו נותן לו חכמה ויראת אלקים, ודומה לזה לכבוד שמים" [הובא למעלה פ"ד הערות 1047, 1073, ולמעלה הערה 4]. הרי שרק אצל החבר כתב ש"מוסיף לו חכמה", ולא כתב כן אצל התלמיד, לעומת מה שאמרו "ומתלמידי יותר מכולם". ועוד, שכתב שם "כי החבר... מוסיף לו חכמה, והרי &**מצד מה**^ כמו רבו", נמצא שהחבר הוא רק "מצד מה" כרבו, ואילו כאן מבאר שהלימוד מחבר הוא אף יותר מהלימוד מרב. ועוד, שכתב שם שהתלמיד הוא הפחות, והחבר למעלה הימנו, והרב למעלה משניהם. ואילו כאן מבאר להיפך; הלימוד מתלמיד הוא יותר מהלימוד מחבר ומרב, והלימוד מחבר הוא יותר מהלימוד מרב. ובקיצור קשה, כי מאמר זה ["הרבה למדתי מרבותי, ומחבירי יותר מרבותי, ומתלמידי יותר מכולן" (תענית ז.)] נראה שסותר למקובל, כי בדרך כלל אמרינן שהרב הוא יותר מהחבר, והחבר הוא יותר מהתלמיד, ואילו במאמר זה הוא להיפך. @**אך לא**^ קשה מידי, כי בודאי יש בלימוד מרבו יתרון שאינו קיים בלימוד מחברו ותלמידו, כי הרב מלמד ומשפיע מחכמתו על תלמידו, ואילו החבר והתלמיד אינם מלמדים ומשפיעים מחכמתם על הזולת, אלא מתוך שהם מעוררים שאלות שהרב לא היה שם לב אליהן, זה גופא מחייב את הרב להרחיב יותר, ומתוך כך השמעתתא מתרווחת. הרי שהחבר והתלמיד גורמים שתורת הרב תתפאר, אך לא שהחבר והתלמיד מלמדים ומשפיעים מחכמתם לזולתם. נמצא שאמנם התועלת העולה מלימוד עם התלמיד והחבר עולה היא מעבר לתועלת שיש מלימוד מרב, אך סוף סוף הרב דלה והשקה מחכמתו לתלמידו, ואילו החבר והתלמיד עוררו שאלות המביאות את שומען לתורה מפוארה, אך לא דלו והשקו מתורתם כלל. ומבחינה זאת בודאי שמעמדו של הרב נעלה יותר ממעמדם של החבר והתלמיד, כי הרב משפיע מתורתו לעומת החבר על התלמיד. וכן גם ביאר המהרש"א [תענית ז.], שכתב: "קטנים מחדדין את הגדולים כו'. כפירוש רש"י ששואלין כל שעה, ומתוך משא ומתן ופלפול אתרווחא ההלכה. ואהא מייתי הא דרבי חנינא כו' ומחבירו יותר כו' מתלמידי יותר כו', לפי שכל אחד מאלו שואל ביותר, ומביא טפי לידי חידוד". ולהלן בקנין המ"ו ["המחכים את רבו" (לאחר ציון 904)] חזר בקצרה על דבריו כאן.

<> כן פירש רש"י כאן. ולא כמו שכתב הרבינו יונה כאן, וז"ל: "בישוב - כשיתיישב אדם על הלימוד", ופירושו שירבה בשקידה והתמדה. וכן האברבנאל כתב כרבינו יונה. אך המהר"ל מבאר שהכוונה לישוב הדעת. וראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 676]: "כי לעומק התורה צריך שתהיה דעתו צלולה. וכן אמרו בפרק הדר [עירובין סה.] אמר רב נחמן בר יצחק, שמעתא צריכא צלותא כיומא דאסתנא. פירוש, שצריך שיהיה צלול בדעתו כיומא דמנשב בו רוח צפון, שהיום הוא זך וצלול ביותר. ודבר זה אין צריך ראיה, כי כאשר האדם דעתו צלולה, שלבו פתוח יותר... ומה שצריך האדם צילותא דדעתיה, זהו מה שאמר לקמן 'בישוב', דהיינו בישוב הדעת, שהוא צילותא". ואע"פ שכתב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ב, וז"ל: "אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתיה, אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד, ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה... וכן אמר שלמה בחכמתו [קהלת ב, ט] 'אף חכמתי עמדה לי', חכמה שלמדתי באף היא עמדה לי". ולכאורה מזה משמע שהתורה צריכה להלמד דוקא מתוך צער וצרה, ולא בישוב הדעת. אך זה לא קשה, כי בודאי "שמעתא צריכא צלותא", ודוקא מחמת כן מוטל על האדם להתגבר על כל המונעים והקשיים העומדים בדרכו כדי שיוכל ללמוד בישוב הדעת. ו"חכמה שלמדתי באף" פירושו שהלומד התגבר על כל המעכבים והצליח ללמוד בישוב הדעת, כי לעולם עצם הלימוד אינו יכול להעשות אלא מתוך ישוב הדעת.

<> יש להעיר, כי למעלה פ"ג מי"ז [תכה:] ביאר שיש שלשה דברים ב"דרך ארץ", וכלשונו: "'דרך ארץ' היינו המלאכה שהאדם עושה כדי שימצא פרנסתו. וכל דבר שהוא צורך העולם; הן משא ומתן, וכל סדר הנהגת העולם שיש לאדם לנהוג בעולם, הכל בכלל 'דרך ארץ'". נמצא שכלל שם ב"דרך ארץ" שלשה דברים; (א) מלאכה ופרנסה [כן ביאר למעלה ס"פ א (תסז:), ופ"ג מ"ד (קכז:)]. (ב) צורך העולם, וכמו משא ומתן. (ג) סדר הנהגת העולם שיש לאדם לנהוג. והחלק השלישי הוא ענין של מוסר ומדות, וכפי שכתב למעלה בהקדמה [כ:], וז"ל: "מפני כי דרך ארץ הוא תוכחת מוסר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1916]. ומדוע כאן החליט ש"דרך ארץ" הוא "המדות הטובות", ולא גם מלאכה ומשא ומתן. ויש לומר, כי הקנין הכ"א הוא "במעוט סחורה", והקנין הכ"ה הוא "במעוט דרך ארץ", ולגבי "מעוט דרך ארץ" כתב בזה"ל: "אין לו לעשות מלאכתו עיקר". וכאן לא אמרו [לגירסתו] "במעוט דרך ארץ", אלא "בדרך ארץ", ולכך אי אפשר לומר שכאן הכוונה למלאכה וסחורה, שהרי באלו יש למעט, ובעל כרחך שאיירי כאן בסוג "דרך ארץ" שאין למעט בו כלל, ואין זה אלא "המדות הטובות". וראה להלן הערה 765.

<> הרי שדרך ארץ היא קנין לתורה. ואע"פ שקודם לכן אמרו שם "אם אין תורה אין דרך ארץ", מ"מ נקט בבבא השניה "אם אין דרך ארץ אין תורה", כי בא להורות כאן שדרך ארץ היא קנין לתורה, ותנאי לתורה. ולמעלה פ"ג מי"ז [תכח.] כתב: "'אם אין דרך ארץ אין תורה', כי לא נתנה תורה לעולם הזה רק כאשר המקבל בשלימות מצד עולם הזה הגשמי, ואז מקבל המעלה העליונה האלקית, שהיא על עולם הזה. ולפיכך 'אם אין דרך ארץ', שזהו כאשר יש בו הנהגת העולם בשלימות, 'אין תורה', כי צריך שיהיה קודם המקבל בשלימות". ראה להלן הערה 768.

<> רש"י [המודפס בדפוס דרך חיים הוצאת לונדון] הביא כאן את דברי הספרי [במדבר לא, כא] "בא לכלל כעס ובא לכלל טעות". ומשם למדו שהחכמה מסתלקת מן החכם כאשר הוא כועס, וכמו שיביא מיד את מאמר חכמים על כך.

<> בנתיב הכעס ר"פ ב, וז"ל: "ביאור זה, כבר אמרנו כי הנוח הוא הסדר שאדם מסודר אל השווי. ואם כועס החכמה שלו מסתלקת, ואם נביא הוא הנבואה מסתלקת, כאשר יוצא האדם מן הסדר והוא שינוי, לכך אם יש לו חכמה ויש לו נבואה, כאשר מקבל השינוי, הוא יוצא ממה שראוי לו... ועל ידי הכעס יוצא חוץ מן מעלת החכמה והנבואה והגדולה, שהרי אלו ג' יש לכל אחד סדר מיוחד עם השם יתברך כאשר תבין. והכעס מוציא את האדם לגמרי מן הסדר, עד שהוא יוצא חוץ לאלו ג' מעלות, ויש לך להבין זה".

<> מנחות נג: "יבא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים. 'יבא טוב' זה משה... 'ויקבל טוב' זו תורה, דכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם'". ולמעלה פ"א מ"ב [קעג.] כתב: "כאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה, והוא מבואר. כי התורה נקראת 'טוב' [ומביא המאמר ממנחות]... הרי התורה נקראת 'טוב'. וכל מה שנקראת התורה 'טוב', מפני שהיא שכלית לגמרי, לא שכל האנושי כמו שאר חכמות, וכמו שבארנו זה במקום אחר והארכנו בזה, 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. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ואין להאריך כאן, כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלהי הברור, הוא טוב לגמרי... על 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", ושם הערה 376. וכן יביא את המאמר ממנחות להלן בקנין מ"א של התורה [לפני ציון 876], והערה 878.

<> אודות ש"לב טוב" הוא הדבר המגדיר את האדם כטוב, הנה אמרו למעלה פ"ב מ"ט "אמר להם, צאו וראו איזוהי דרך ישרה שידבק בה האדם. רבי אליעזר אומר, עין טובה. רבי יהושע אומר, חבר טוב. רבי יוסי אומר, שכן טוב. רבי שמעון אומר, הרואה את הנולד. רבי אלעזר אומר, לב טוב. אמר להם, רואה אני את דברי אלעזר בן ערך מדבריכם, שבכלל דבריו דבריכם", ושם [תרסה.] כתב: "כי כאשר האדם בעל לב טוב בו נכלל הכל, שגומל חסד לאחר. וכל הטובות שזכרו הראשונים הכל נכלל בזה... 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'". 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 שם כתב: "והוסיף רבי אלעזר בן ערך לב טוב, וכאשר יהיה בעל מדה זאת... יהיה הטוב בכל, כי הלב הוא שורש האדם, ומן השורש נמשך אל הכל, ולפיכך אמר רבי יוחנן בן זכאי 'בכלל דבריו דבריכם'" [הובא למעלה פ"ב הערה 924]. ולהלן [לאחר ציון 871] חזר והזכיר הקנין של "בלב טוב", וכתב: "למעלה אמר 'בלב טוב', היינו שעושה דבר טוב לחבירו, ונהנה בו מפני שהוא לב טוב", ושם הערה 873.

<> מעין זה כתב בנצח ישראל פ"ז [קפב:], וז"ל: "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם [שבת פג:]. דבר זה ענין מופלא, כי התורה והגוף שהם 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. ולפיכך אין התורה מתקיימת רק במי שממית עצמו על התורה. ואדם כמו זה גופו אינו נחשב כלל, וכאילו אינו גופני כלל, שהרי הוא ממית ומסלק עצמו על התורה, ובזה התורה מתקיים, שהרי אינו בעל גוף. אבל מי שאינו ממית עצמו על התורה, והוא גופני גשמי, אי אפשר שתהיה מקוים בו התורה השכלית, שהיא אינה גשמית" [הובא למעלה הערות 463, 467]. ובנתיב התורה פ"ב [א, יא.] כתב: "התורה גם כן אינה עומדת אלא במי שדעתו שפלה, כי כאשר דעתו שפלה יש לו מדת הפשיטות. ואם אין דעתו שפלה, לא תעמוד עמו התורה השכלית... כי כל עוד שהאדם יש לו מדת הפשיטות ביותר, ראוי שיקבל השכל הפשוט". ובח"א לנדרים נה. [ב, כא:] כתב: "כי אין התורה שייכת אל מי שנפשו גשמית, כי איך יהיה עומדת התורה השכלית בגשמי, שאינם מתחברים". וראה למעלה פ"א סוף הערה 690, ולהלן הערות 775, 869, 871.

<> אודות שאמונה יוצרת דביקות בין המאמין לבין מי שמאמין בו, כן כתב בתפארת ישראל ס"פ נה [תתנא:], וז"ל: "על ידי האמונה יש לאדם דבקות בו יתברך. כי אין עצם האמונה רק הדבקות בו יתברך, שהוא מאמין בו, ומתדבק בו יתברך באמונתו... האמונה היא עצם הדבקות". ובנצח ישראל פ"כ [תלח:] כתב: "המאמין באחר דבק בו לגמרי כאשר מאמין בו". ושם בפכ"ט [תקעז:] כתב: "מעלת האמונה... הוא הדביקות בו יתברך מכל וכל, כאשר הוא מאמין בו יתברך בכל לבבו ובכל נפשו, כי זהו ענין האמונה". וכן כתב בגבורות ה' פ"ו [מג.], שם פ"ט [נו:], שם פ"מ [קנב.], נתיב האמונה פ"א [א, רו:], וכן שם ס"פ ב [א, ריב.]. וכן הזכיר בקצרה בנתיב העבודה פ"ב [א, פא.], והובא למעלה הערה 270. ובח"א לסנהדרין קי: [ג, רסח:] כתב: "כי כאשר עונה 'אמן' יש לו אמונה בו יתברך, והאמונה היא החבור והדבוק בו יתברך, כאשר מאמין בו יתברך".

<> כי הדבק בדבר מסוגל להיות כדבר שנדבק בו, וכמו שיבאר. וכהמשך להערה הקודמת, הנה נאמר [תהלים קטו, ח] "כמוהם יהיו עשיהם כל אשר בוטח בהם", ואמרו על כך חכמים [דב"ר א, יב] "ומה מי שעובד עבודת כוכבים הרי הוא כמותו, שנאמר 'כמוהם יהיו עושיהם וגו'', מי שעובד להקב"ה לא כל שכן שיהיה כמותו. ומנין שכך, כתיב [ירמיה יז, יז] 'ברוך הגבר אשר יבטח בה' וגו''". הרי המאמין והבוטח בה' נעשה כמותו [ראה למעלה פ"ג הערה 1685].

<> כי אם אינו מאמין בדברי חכמים, א"כ הוא מרחיק עצמו מדבריהם, ואיך יהיה חכם בדבריהם. ובבאר הגולה תחילת הבאר השני [קיד:] כתב: "מי שלועג על דברי חכמים, ומתרחק מהשכל האלקי הזה". ומעין זה אמרו חכמים [סנהדרין צ.] "הוא כפר בתחיית המתים, לפיכך לא יהיה לו חלק בתחיית המתים" [ראה למעלה פ"ד מי"ז (שנג:)]. הרי אין לאדם חלק בדבר שכופר בו.

<> לשון הגמרא שם "דרחים ["אוהב" (רש"י שם)] רבנן, הוו ליה בנין רבנן. דמוקיר רבנן, הוו ליה חתנוותא רבנן. דדחיל מרבנן, הוא גופיה הוי צורבא מרבנן". הרי שהמדביק עצמו לרבנן הוא עצמו יהיה צורבא מרבנן. וכמו כן המאמין בדברי חכמים הוא עצמו יהיה חכם. וראה הערה הבאה.

<> בנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה:], וז"ל: "דבר זה צריך ביאור מה ענין החלוקים האלו. הרי ידוע כי כל מדות השם יתברך מדה כנגד מדה, ולפיכך מי שאוהב רבנן, קשורה נפשו בתורה ובתלמידי חכמים, כי מי שהוא אוהב את אחר, נפשו קשורה בו. לכך זוכה שיהיה לו בנים תלמידי חכמים, והתורה קשורה עמו. כי אין ספק שנפשו של אדם קשורה בבנו לגמרי. וכמו שהוא עושה שהוא אוהב את החכמים ונפשו קשורה בתורה, והיה לו קשור לגמרי אל התורה, זכה שיהיה בנו תלמיד חכם... ומאן דדחיל מרבנן הוא עצמו יהיה צורבא דרבנן. וזה מפני שהירא מן אחר מבטל עצמו לגמרי נגד אותו מי שהוא ירא ממנו, שמחשיב אותו, והוא אינו נחשב לכלום. שאם לא כן, לא היה ירא ממנו כלל. אבל יראתו מורה שהוא מבטל עצמו אל החכמים, וכאילו אינו נמצא. ולפיכך מי שהוא ירא מרבנן, ואין מחשיב עצמו לכלום, ומוסר עצמו להם לגמרי, נעשה ג"כ צורבא מרבנן. ואינו דומה אל שני אוהבים, אף שהם דבקים ומתחברים זה לזה, יש לכל אחד ואחד מציאות בפני עצמו. ומאחר שיש לכל אחד ואחד מציאות בפני עצמו, הרי אינו אותו שהוא אוהב אותו, ומחולק בדבר מה ממנו. אבל מי שהוא ירא מאחר, הוא מבטל עצמו לגמרי אל אותו שהוא ירא ממנו, שהוא טפל ובטל אצלו. ולכך הוא עצמו יהיה צורבא מרבנן, מאחר שהוא בטל אצלם לגמרי". וכן כתב בח"א לשבת כג: [א, ז:].

<> "אלו הן; תורה, וארץ ישראל, והעולם הבא. תורה מנין וכו'". וכאן יביא רק את התורה.

<> עמוד כה., שהביא שם מאמר זה במילואו, וביאורו, ויובא בהערה 731.

<> נתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.], ויובא בסמוך.

<> אלא היא שכל נבדל מן החומר לגמרי, וכמו שביאר למעלה הערות 63, 388, 697, ולהלן הערה 817.

<> אודות שהתמעטות הגוף מביאה למעלה רוחנית, כן כתב בהספד [הנדפס בסוף גו"א במדבר הוצאת בני ברק, עמוד קעח] אודות מיתה, וז"ל: "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". ובתפארת ישראל פ"ג [סד.] כתב: "האדם כל זמן היותו מחובר עם החומר, אינו בשלימות בפעל, עד אשר הוא נפרד מן החומר, ואז נמצא בפועל" [הובא למעלה פ"ב הערה 854, ופ"ד הערה 272, ולהלן הערה 1032]. ובח"א לגיטין ז. [ב, צו.] כתב: "כלל הדבר, כאשר האדם ממעט ממונו, נחשב זה שהוא ממעט הגופנית של אדם, כי הממון הוא דבר גופני. ובשביל שהוא ממעט הגופניות, בשביל זה הוא מתעלה אל המדריגה הנבדלת... כל עוד שממעט הגופניות הוא מתעלה אל המדריגה האלקית הנבדלת".

<> כפי שכתב בנתיב היסורין פ"א [ב, קעד.], וז"ל: "ואמר [ברכות ה.] אם לא מצא [חטא], יתלה שהם יסורין של אהבה. ופירוש 'יסורין של אהבה' כי כאשר האדם הוא צדיק, וראוי אל מעלה עליונה, והאדם מצד הגוף יש בו צד מה שאינו ראוי אל אותה מעלה, שאין האדם ראוי אל אותה מעלה מצד החסרון שהוא דבק בחומר, והקב"ה מביא עליו יסורין כדי למרק הנפש, שהוא דבק בחומר, ולסלק חומר שלו ממנו, כדי להביא אותו אל המעלה העליונה שאין האדם זוכה לה. שהגוף יש בו פחיתות, והיסורים ממרקים הנפש, ומסלקין הנפש מן פחיתות החמרי, עד שהוא טהור... בודאי הם יסורים של אהבה, שגם דבר זה מצד חסרון של אדם, שאין ראוי למעלה העליונה עד שימרק אותו מן החמרי על ידי יסורין, כי היסורין מסלקין את האדם מן פחיתות החמרי, עד שראוי האדם עד מעלה העליונה. ולפיכך נקראו 'יסורין של אהבה', כי מצד שהשם יתברך אוהב אותו, ורוצה לקרב את האדם אליו להיות דבק בו יתברך, ויש לאדם מניעה ועכוב שאין ראוי אל הדביקות בו, לכך מביא השם יתברך עליו יסורין למרק את חטאו, עד שראוי אל הדביקות, ולכך נקראו 'יסורין של אהבה'. לא שהפירוש הוא כי בשביל אהבה הוא מביא עליו יסורין, שודאי דבר זה אין ראוי, רק שהשם יתברך אוהב אותו וחפץ בו, ומצד שהוא חפץ בו רוצה השם יתברך לקרב אותו אליו, ואין לו המעלה הזאת, ולכך ממרק השם יתברך פחיתות חומר שלו, עד שהוא ראוי אל הדביקות וזה מבואר". וכן למעלה פ"ד מט"ז [שלא:] כתב: "יש יסורין על הצדיק בלא חטא, וכדאיתא בפרק קמא דברכות... דיסורין של אהבה הם" [הובא בהקדמה הערה 106, פ"ג הערה 1831, פ"ד הערה 1441, ופ"ה הערה 341].

<> כפי שכתב למעלה בהקדמה [כח:], וז"ל: "היסורים, הם ממעטים את החומר וגוף האדם, ומסלקים את פחיתתו, עד שהאדם ראוי אליו דברים האלהיים... יסורים הם מעוט הגוף החמרי, ואז ראוי האדם אל אלו דברים הקדושים הנבדלים", ושם הערות 106, 108. ולמעלה פ"ה מ"ג [פח:] כתב: "ויש עוד נסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק, שמביא עליו יסורין של אהבה, למרק אותו על ידי יסורין, לזכך נפשו... שהשם יתברך חפץ לזכך את נפשו, כמו שיתבאר בענין יסורין של אהבה בנתיבות עולם. לכך מביא [ילקו"ש ח"א רמז צה] ראיה מן הפשתני זה, שאינו כותש רק הפשתן שהוא יפה, ומפני שהוא מכה עליו נעשה לבן וצח. וכך כאשר באין יסורין על הצדיק, נעשה נפשו זכה וטהורה".

<> ראוי לצרף לכאן את דבריו מנתיב היסורין פ"א [א, קעה.], שהביא שם את מאמרם [ברכות ה.] "מה שן ועין שהן אחד מאבריו של אדם, עבד יוצא בהן לחרות, יסורין שממרקין כל גופו של אדם, על אחת כמה וכמה" [ומיד הביאו שם המאמר אודות ברית מלח], וכתב שם בזה"ל: "ומה מאוד נראה רחוק מדרש זה ללמוד קל וחומר משן ועין שהעבד יוצא לחירות, שהיסורין ממרקין כל גופו של אדם. אבל הדברים הם ברורים ואמת, ממה שבארנו למעלה כי היסורין של אהבה מסלקין וממרקין הנשמה שיש לה דביקות אל הגוף. שכאשר חטא ונטה אחר הגוף, שממנו החטא, יש לה כפרה על ידי יסורין, שממעטין הגוף. וראיה לזה, כי העבד שהוא בעל חומר, וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סב.] על העבדים 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], עם הדומה לחמור. כי כל עבד הוא כמו בהמה נחשב, שהיא חמרית [ראה למעלה הערה 380]... וכאשר מפיל שן עבדו או מסמא האדון עינו, ומחסר לו אבר מגופו, וממעט אותו מגופנית, ראוי שיהיה יוצא מן העבדות, ויהיה בן חורין, כאשר האדון שהוא סבה לעבדות העבד, מפיל שינו או מסמא את עינו, וממעט את גופו, שהוא עבד בשביל הגופנית שבו, והרי ממעט אותו מן הגופנית, ולכך יוצא בזה לחירות. קל וחומר יסורין, שהם ממרקין כל גופו של אדם, שיהיה יוצא בהן לחירות. כלומר שכבר נתמעט הגוף שנטה אליו החטא הזה, ובזה יוצא לחירות מה שנלכד במצודת החטא בשביל חטאו, ויצא לחירות. וקל וחומר גדול מאוד זה למי שמבין דברי חכמה". ובספר בית האוצר ח"א כלל קע"ט [עמוד 231] הביא את דברי המהר"ל הללו, והוכיח מהם דאין יציאת שן ועבד מחמת קנס, אלא דמיעוט הגופניות גורם לחירות, וק"ו ליסורין שהם בכל הגוף, שהם גורמים למיעוט הגוף.

<> ולכך "קבלת יסורין" היא אחד מקניני התורה, כי היא מכשירה את המקבל להיות כלי לתורה. ובנתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.] כתב: "בפרק קמא דברכות [ה.], תניא רבי שמעון אומר, שלש מתנות נתן הקב"ה לישראל, וכולם לא נתן אלא על ידי יסורין, ואלו הן; תורה, וארץ ישראל, ועולם הבא... יש לשאול, למה נתנו אלו מתנות על ידי יסורין. כבר בארנו כי היסורים זכוך הנפש, ולכך כאשר ישראל קנו מעלה נבדלת מן הגוף, צריכים קודם מרוק וזכוך הנפש, עד שראוי לקבל המעלה הקדושה... ולכך אמר ג' מתנות טובות נגד ג' מדריגות של קדושה. וזה כי ארץ ישראל היא קדושה, ולא היו ראוים ישראל אל מדריגה הקדושה הזאת, שינחלו הארץ הקדושה הנבדלת, עד שהגיע להם יסורים, שהיה להם זכוך הנפש ע"י סלוק הגוף ע"י יסורין, עד שראוים לקבל מעלת הקדושה. אמנם הארץ בעצמה היא גשמית רק שיש לה קדושה, ויותר על זה היא התורה שהיא יותר נבדלת שהיא שכלית בלתי גשמי, ולא זכו ג"כ אל התורה רק בהתמעטות הגוף ע"י יסורין, ואז הגיעו אל המעלה העליונה, היא התורה. ומ"מ אף כי התורה היא שכלית, יש לתורה חבור אל האדם הגשמי, אבל העוה"ב הוא נבדל לגמרי, וזהו המעלה השלישית הנבדלת. ולפיכך לא זכו ישראל אל עוה"ב כי אם ע"י יסורין, שהם ממעטין הגוף, ובשביל כך הגיעו אל המדריגה הנבדלת. ויש לך להבין אלו ג' מדריגות זו על זו. וסדר שלהם כך הוא; א"י, תורה, עוה"ב. רק שזכרם [תורה, א"י, ועוה"ב] כפי הסדר שהגיעו אלו שלשה מדריגות לישראל, ודבר זה מבואר". וכן כתב בהקדמה לדרוש עה"ת [ה:], וז"ל: "ואלו ג' מתנות, כל אחת יותר קדושה ומסולקת מהגשמית מחברתה; כי ארץ ישראל היא ארץ קדושה באמת, אמנם היא גשמית בעצם, רק שיש עליה שם קדושה. יותר מזה התורה, שהיא בעצמה שכלית וקדושה, אבל יקבלנה וישיגנה האדם בעל גוף גשמי. רבה עליה מדרגת עולם הבא, שאין בו גוף לגמרי, ו'עין לא ראתה אלהים זולתך' [ישעיה סד, ג]. רק שהתנא לא זכרם אלא כפי הסדר שהגיעו אליהם ישראל. ולפיכך נקראו 'טובות', בשם הנופל דוקא על דבר הנבדל מן הגשמי... לפיכך לא נתנה תורה אלא לישראל, שהיו משועבדים במצרים בפרך, ונתמעט גופם, עד שהיו ראויים אל התורה השכלית" [הובא למעלה בהקדמה הערה 108].

<> יש להעיר, כי לא אמרו כאן שיסורין הם קנין לתורה, אלא ש&**קבלת**^ יסורין היא קנין לתורה, וכפי שכתב בתחילת הדיבור "כי כאשר מקבל יסורין ראוי לתורה" [אך בהמשך דבריו לא הזכיר יותר את קבלת היסורין, אלא את היסורין עצמם]. ואם "היסורין ממרקין פחיתות גופו ובשרו, עד שהוא ראוי למדה השכלית" [לשונו כאן], מהי ההדגשה בקבלת יסורין, וכי המתקת הבשר על ידי המלח תלויה בדעת המקבל. ונראה, שאמרו חכמים [ברכות ה.] "כל שהקב"ה חפץ בו, מדכאו ביסורין, שנאמר [ישעיה נג, י] 'וה' חפץ דכאו החלי' ["מי שהקב"ה חפץ בו, מחלהו ביסורין" (רש"י שם)]. יכול אפילו לא קבלם מאהבה, תלמוד לומר [שם] 'אם תשים אשם נפשו', מה אשם לדעת, אף יסורין לדעת". ובנתיב היסורין פ"א [א, קעד:] הביא מאמר זה, וכתב: "מה שאמר 'הקב"ה חפץ בו', רוצה לומר שהקב"ה חפץ בו להביא אותו אליו, ויהיה קרוב אל השם יתברך, ולכך השם יתברך מדכאו ביסורין, עד שהיסורין מסלקין וממרקין פחיתות שלו אשר הוא בו מצד החמרי, עד שהוא ראוי אל זה. ואמר דוקא שקבלן מאהבה, וזה כי יסורין של אהבה הם להביא אותו אל המדריגה העליונה, שיהיה קרוב אל השם יתברך, כמו שאמר 'כל שהקב"ה חפץ בו הוא מדכאו'. ולפיכך צריך שיקבל אותם מאהבה, כי אם אין מקבל אותם מאהבה, אין לו דביקות בו, ואיך יהיו יסורין של אהבה". לכך לא סגי ביסורין גרידא, אלא "בקבלת יסורין", כי רק כאשר היסורין מתקבלים כדבעי יש בהם כדי להעשות לקנין של התורה השכלית, וכמו שהתבאר.

<> אין כוונתו לומר שהואיל וישן הרבה לכך בפועל אינו לומד מספיק, כי א"כ לא היה מביא על כך את הפסוק "והגית בו יומם ולילה", דאף ללא פסוק נדע שאם ישן הרבה אזי אינו לומד כדבעי [ראה להלן הערה 771]. אלא כוונתו היא שאע"פ שלומד היטב כשאינו ישן, ואף לומד הרבה בשעות שהוא ער, מ"מ מחמת שישן אין לימודו בתמידיות, אלא נעשה קרעים קרעים, ולימוד כזה אינו מועיל, כי עליו ללמוד בתמידיות יומם ולילה. וכן הוא להדיא במאמר חכמים [סנהדרין עא.] "כל הישן בבית המדרש, תורתו נעשית לו קרעים קרעים". וכתב על כך בח"א שם [ג, קע:]: "כי התורה צריכה התעוררות ביותר מכל, וכאשר הוא ישן בבית המדרש חסר התעוררות, לכך תורתו נעשה קרעים, כלומר שתורתו בטילה. וכן אמרו שצריך שיהיה לאדם עז פנים לתורה, שהרי 'אין הביישן למד' [למעלה פ"ב מ"ה]. כלל הדבר, כי ההתעוררות לאדם, ומי שהוא עז, נראה שאינו בעל גוף, ולכך הוא מוכן לתורה. והביישן, ומי שהוא ישן בבית המדרש, במקום שיהיה פונה אל השכלי, נמשך אחר שינה, שהוא בטול הנפש, ולכך תורתו תתבטל" [הובא למעלה פ"ב הערה 543]. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בנתיב התורה פ"ג [א, יד.]: "בפרק עושין פסין [עירובין כא:], 'שחורות כעורב' [שיה"ש ה, יא], במי אתה מוצא סדרי התורה, במי שמשכים ומעריב עליהם בבית המדרש... כי צריך שיהיה האדם דבק בתורה לגמרי, עד שלא יפרד מאתו, ואם לא כן אין זוכה האדם אל התורה, כי צריך שיתאחד עם השכלי. ועוד, כי צריך שיהיה לאדם התמדה בתורה מאוד. כי אין התורה כמו שאר דברים הגשמיים, שהם דברים שהם תחת הזמן. ואם האדם נוהג עם התורה כאילו הוא דבר זמניי, ולמודו בתורה לפי שעה ולפי הזמן, אינו קונה התורה. ולכך צריך שישכים ויעריב עליהם, כי זהו ענין השכל שאינו תחת הזמן, והוא תמידי בלא זמן" [הובא למעלה פ"ב הערה 1448].

<> לשונו למעלה פ"ג מ"י [רמא.]: "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 הנפשיים בטלים, ולא נשאר אצל האדם רק הגוף. ולפיכך על ידי 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". ובב"ב י. אמרו "תלמידי חכמים מנדדין שינה מעיניהם בעולם הזה, והקב"ה משביען מזיו השכינה לעולם הבא", וכתב שם בח"א [ג, סג.] בזה"ל: "כי כאשר מסלק שנתו מסלק הגוף, ודבר זה בארנו אצל 'שינה של שחרית' במסכת אבות, שבשעה שישן הוא בעל גוף גמור, כי אז אין הנפש פועלת, והיא בטילה. ומי שמסלק הגוף ראוי שישבע מזיו שכינה, שיהיה נבדל לגמרי בלתי גוף. כי כאשר האדם גובר על גופו, ומסלק אותו, הרי הוא זוכה לראות פני שכינה, כאשר הוא בלתי גוף לגמרי". ובח"א לב"ב נז: [ג, פב.] כתב: "המיטה הוא לגוף, כי האדם כאשר ישן לא נשאר רק הגוף, כאשר בארנו במקומות הרבה, ועיין אצל 'שינה של שחרית' במסכת אבות" [הובא למעלה פ"ג הערה 1043].

<> כמו שכתב בהקדמה לאור חדש [מט.], וז"ל: "צריך שיהיה השכרות [בפורים] כ"כ, עד שיסלק השכל, וכמו שאמרו [מגילה ז:] צריך לבסומי בפוריא עד שלא ידע בין ארור המן ובין ברוך מרדכי. כלומר, כיון שתקנו ימי הפורים למשתה ושמחה, שהוא הנאת הגוף, לכך צריך שיהיו נמשכים לגמרי אחר הנאת הגוף, עד שיסולק השכל לגמרי. כי הגוף והשכל שני הפכים, שאם האחד קם השני נופל, וכל אשר הוא נוטה אחר השכל, הוא נגד הנאת גופו" [הובא למעלה פ"ד הערה 541]. ולמעלה בתחילת ברייתא ה [לאחר ציון 461] 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". ועוד אודות ההתנגדות בין השכל לגוף, כן כתב למעלה פ"ג מי"ג [שיא:], וז"ל: "כי השכל והכח הדברי מחולקים, כי כח הדברי כח גשמי, וכאשר יתגבר האחד יחלש האחר. והראיה הגדולה, לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים. ולפיכך ראוי שיהיה השכל גובר כאשר אין כחות הגשמים פועלים, וכאשר יפעל כח הדברי לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם, כח השכלי מתגבר. שכן כאשר זה נופל זה קם, שכח החמרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה" [הובא למעלה פ"ה הערה 2253, ובפרק זה הערה 462]. וראה להלן משנה ט [לפני ציון 1516].

<> נתיב התורה ס"פ ב [א, יב:], ויובא בהערה 741.

<> לשונו למעלה פ"ב מ"ה [תקפו.]: "וכן אמרו [עירובין נה.] 'לא בסחרנים היא'. שמאחר שהכתוב אמר כי אין לתורה הרחקים שיש לגשם, וזכר 'לא מעבר לים' שהוא הרוחק הגשמי באורך [ורוחב], ולפיכך הסחרנים שהם סוחרים ומסבבים את העולם, שעל שם זה נקראים 'סוחרים', מלשון [בראשית מב, לד] 'ואת הארץ תסחרו', והולכים הם בעולם לאורך ורוחב. ומפני זה אינם מסוגלים לתורה, שאין לתורה ענין גשמי, שהם הרחקים הגשמיים. ואלו שכל עניניהם ההליכה והתנועה שהולכים לאורך ורוחב, שהם הרחקים הגשמים, אין ראוי להם התורה, שהיא מסולקת מן הרחקים האלו. כי תנועת הסחרנים והליכתם באורך וברוחב, יורה שאינם מסולקים מן הרחקים הגשמים, ומסוגלים לזה, ודבר זה אינו ראוי לתורה, שהיא שכלית בלתי גשמית כלל. כי כאשר מסוגל אל הרחקים, אינו מסוגל אל הדבר שהוא מסולק מן הרוחק, כמו הדבר השכלי. ועוד נמצא בדברי חכמים על דברים אלו, ואין כאן עוד מקום להאריך. וזה אמרו כאן 'לא המרבה בסחורה מחכים', כי מה שאמר 'המרבה בסחורה', כאילו אמר שהוא סוחר מסבב הארץ לארכה ולרחבה, והם מסוגלים לזה, ואינם מסוגלים אל התורה". וראה הערה הבאה.

<> לכאורה תמוה שיזכיר דבריו בנתיבות עולם לפני שיזכיר דבריו למעלה. אך כוונתו מתבארת, כי בנתיב התורה פ"ב [א, יב:] כתב הסבר אחר מדבריו למעלה; בעוד שלמעלה ביאר שהסוחרים מופקעים מהתורה מחמת שהולכים בתנועה לאורך ולרוחב, ומסוגלים אל הרחקים [כמובא בהערה הקודמת], הרי בנתיב התורה ביאר שיש לסוחרים נטיה חזקה אל הנפש, ומחמת כן הם מופקעים מהשכל, וכלשונו שם: "ובפרק כיצד מעברין, 'לא בשמים היא ולא מעבר לים', רבי יוחנן אמר, 'לא בשמים היא' לא תמצא בגסי הרוח, 'ולא מעבר לים היא' לא תמצא בסחרנים ולא בתגרים. ופירוש ענין זה, כי בכמה מקומות בארנו כי חלקי האדם הם שלשה; האחד, הוא השכל. והשני, הוא הנפש. השלישי, הוא הגוף. אלו שלשה הם באדם. וכאשר חלק האחד גובר באדם, אין ספק שהוא מבטל כח השני בשלימותו. והתורה היא לשכל, והתגרים שהם עוברים ושבים מבלי מנוח להם, והם בעלי תנועה, כמו שהוא לשון 'סוחר' שהוא מסבב תמיד, וכמו שכתוב 'לא מעבר לים היא', אלו התגרים והסוחרים, מפני שהם עוברים מעבר לים. וידוע כי התנועה אשר האדם הולך ומסבב היא לנפש האדם, אשר ממנה התנועה נמצא. וכאשר מדת הנפש אשר ממנה התנועה גובר באדם, דבר זה מבטל כח השני, ולכך מבטל כח השכלי, עד שאין נמצא באדם בשלימות". @**והנה כאן**^ מרמז לשני הסברים אלו, באומרו שמאמר זה "כבר בארנו זה גם כן בנתיבות עולם, וגם למעלה בארנו זה באורך אצל 'ולא כל המרבה בסחורה מחכים'". ולפי זה ניחא מדוע הקדים את דבריו בנתיבות עולם לדבריו למעלה, כי לפי מה שביאר בנתיב התורה אתי שפיר טפי כיצד הקנין של "במיעוט סחורה" הוא המשך ישיר לקנין שלפניו "במיעוט שינה"; כי שינה מורה שהאדם נמשך אחר הגוף, וסחורה מורה שהאדם נמשך אחר הנפש. לכך מעדיף כאן את דבריו בנתיב התורה על פני דבריו למעלה. ובכת"י למעלה פ"ב מ"ה כתב: "ובמקום אחר פרשנו עוד קצת בענין אחר [כוונתו לדבריו בנתיב התורה], אבל הכל ענין אחד" [הובא למעלה פ"ב הערה 587]. הרי שמאחד את דבריו למעלה עם דבריו בנתיב התורה. וראה למעלה פ"ב הערה 587 בביאור הדבר.

<> פירוש - למעלה פ"א מי"ז אמרו "לא מצאתי לגוף טוב משתיקה... וכל המרבה דברים מביא חטא", ומה שכתב כאן "מרבה דברים מרבה שטות", כוונתו למשנה הנזכרת, אע"פ ששם לא אמרו מלים אלו. וראה במכלול המאמרים והפתגמים כרך ג, עמוד 1375 במקור המאמר. ובפסוק נאמר [קהלת ה, ב] "וקול כסיל ברוב דברים". וכן למעלה פ"ד מ"ז [קנה.] כתב: "ודבר זה ביארנו למעלה אצל 'מרבה דברים מרבה שטות'". וגם שם כוונתו למשנה "לא מצאתי לגוף טוב משתיקה", וכמבואר שם הערה 733. וראה להלן הערה 846.

<> לשונו למעלה פ"א מי"ז [שצו.]: "פירוש 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה', 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... לכך ישתוק, ויהיה פועל בכח השכלי אשר אינו גופני כמו שהוא כח דברי, שלא ימלט מן הטעות. ויש לדעת כי השכל והגוף הפכים זה לזה... כי כאשר ישתוק האדם, אז השכל פועל פעולתו, שאי אפשר שיהיו פועלים אצל האדם ב' דברים מתחלפים, השכל והגוף. ולפיכך אם כח הגוף - שהוא השכל הדברי - פועל, אין השכל העיוני פועל, ויבא לידי טעות. לכך ראוי שישתוק ולא יפעול כח הדברי, ואז השכל יפעל פעולתו. וזה שאין טוב לגוף רק השתיקה, שודאי יפה ונאה לגוף שישתוק, ויתן מקום אל השכל שיפעל פעולתו, ויהיה הגוף טפל מפני זה אצל השכל, וטוב שיהיה הגוף זנב לאריות. ואם מרבה דברים, אז השכל בטל אצל הגוף, ויהיה השכל זנב לשועל, ואין כאן שכל כלל. ולכך אמר 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה' מטעם אשר אמרנו. ומפני זה כל כסיל מרבה דברים, שהשכל והגוף שני הפכים, והחכם כאשר יפעל תמיד בשכלו, ואינו פועל בדבור הגופני". וכן חזר וכתב למעלה פ"ג סוף מי"ג בביאור "סייג לחכמה שתיקה".

<> כי "כאשר האדם מחשב מחשבה עמוקה, סותם פיו ואין מדבר" [לשונו בח"א לסנהדרין קא. (ג, רלב.)]. ולמעלה פ"ג סוף מי"ג [שיא.] כתב: "'סייג לחכמה שתיקה' [שם במשנה], כמו שהתבאר שהאדם בעל חומר ואינו שכלי, שהרי נולד האדם בלא שכל. ולפיכך אמר 'סייג לחכמה' שיהיה האדם שכלי, שיהיה בעל שתיקה, ובשתיקה יקנה השכל. וכבר התבאר זה למעלה אצל 'ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה' איך השתיקה היא סייג לחכמה, כי שם מבואר היטב כי השכל והכח הדברי מחולקים, כי כח הדברי כח גשמי, וכאשר יתגבר האחד יחלש האחר. והראיה הגדולה, לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים. ולפיכך ראוי שיהיה השכל גובר כאשר אין כחות הגשמים פועלים, וכאשר יפעל כח הדברי לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד, ודברים אלו מבוארים למעלה". ובגבורות ה' פכ"ח [קיב:] כתב: "ואמרו חכמים 'מרבה דברים מרבה שטות', כי הדבור פעל גשמי, כי ברוב דברים ירחק מן השכל. והנה התבאר לך מה שלא היה משה בעל פה ולשון". 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 [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". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמז.] הסביר לפי זה מדוע נשים וכסילים וגוים הם מרבים בדברים [הובא למעלה פ"ד הערות 735, 736]. ולמעלה פ"ד מ"ז [קנה.] כתב: "ואמר [שם] 'וכל מי שגס לבו בהוראה הוא שוטה רשע וגס רוח'. פירוש, כי סימן השטות נמצא בו מאחר שהוא ממהר להוציא ההוראה ממנו דבר זה סימן שטות הוא, ובהפך זה כאשר אינו ממהר להוציא הדברים הוא סימן חכמה. ודבר זה ביארנו למעלה אצל 'מרבה דברים מרבה שטות', כי המהירות לדַבֵּר הוא מורה על חסרון חכמה, ועצירת הדברים בקרבו הוא מורה חכמה. וכדאמר במדרש [ב"ר פ, ו] 'והחריש יעקב עד בואם' [בראשית לד, ה], 'ואיש תבונות יחריש' [משלי יא, יב]. כי אצל החכם השכל עיקר, וכח השכלי הוא מבטל כח הדברי, שהוא כח גשמי, כמו שביארנו למעלה באריכות. שכאשר אצל אחד כח השכל ביותר, הוא מבטל פעולת כח הדברי הגשמי. ולכן מי שהוא גס לבו בהוראה, וממהר להוציא, הוא סימן שטות". וראה בבאר הגולה באר השני הערה 37, ובבאר הששי הערה 983.

<> אודות שהתענוגים הם תאות הגוף, כן כתב למעלה פ"ד מט"ו [שטז.], וז"ל: "בגמרא בפרק חבית [שבת קמז:], אמר רבי חלבו, מיא דיומסיתא ["שם נהר שמימיו מלוחים" (רש"י שם)], וחמרא דפרוגיתא ["שם מדינה שיינה משובח" (רש"י שם)] קפחו עשרת שבטים מישראל ["שהיו בעלי הנאה ועסוקים בכך, ולא היו עוסקים בתורה, ויצאו לתרבות רעה" (רש"י שם)]... כי עשרת השבטים כאשר היו רודפים אחר התאות ביותר, דבר זה נקרא 'מקפח' אותם מישראל. כי ישראל אין ראוי להם שיהיו נוטים אל התאוות היתירות, כי זהו ענין מעלות ישראל, שהם קדושים ופרושים והם נבדלים. ולכך אמר 'מיא דיומסית וחמרא דפרוגיתא', שהם שני דברים, המים והיין. כי אלו ב' דברים, המים הם לרחיצת הגוף ולתענוג שלו, והיין הוא אל הנפש, כי היין משמח לבב אנוש [עפ"י תהלים קד, טו]. עד שבאלו שני דברים יש לאדם נטיה אל התאוות בגוף ובנפש. ודבר זה קפח עשרת השבטים מישראל, כי אין ראוי לישראל דבר זה, שהם פרושים ונבדלים מן התאות. ולכך אמר [שבת קמז:] כי רבי אלעזר בן ערך אקלע להתם. ועם חכמתו, אעקר תלמודיה כאשר היה נוטה אל התאות האלו. ודבר זה מסלק התורה השכלית, שהוא הפך התאות. וזהו שאמר [שם] 'היינו דתנן הוי גולה למקום תורה', שהאדם אל ידור אלא במקום תורה [להלן מ"ט], ולא במקום שאין תורה. כי נמשכים שם אחר הדברים של עניני העולם הזה, ובזה תסתלק ממנו התורה, כמו שנעשה לרבי אלעזר בן ערך, בשביל שהיה דר במקום אשר שם התאוות, והיה נמשך אחריהם". ובח"א לשבת שם [א, עח:] ביאר יותר, וז"ל: "קפחו עשרת השבטים. פירוש, כי החמרי הוא מתנגד אל דבר הנבדל. וכאשר האדם נמשך אחר התאוה החמרית, מתרחק מן מדריגה הנבדלת. וזה שאמר 'חמרא דפרוגיתא ומיא דיומסת קפחו עשרת השבטים מישראל', שהיו נוטים אחר התאוה הגשמית... להמשיך הגוף אחר עדונין והנפש אחר עדונין... ומפני זה אלו שני דברים קפחו עשרת שבטים מן ישראל, והבן זה" [הובא למעלה הערה 471].

<> כי הרדיפה אחר תענוגות משכחת תלמודו, וכמו שאמרו [פסחים מט.] "תנו רבנן, כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, סוף מחריב את ביתו... ותלמודו משתכח ממנו". ובנתיב התורה פ"ג [א, טו.] כתב: "פירוש, כי התלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, ואין זה ראוי אל התלמיד חכם במה שהוא תלמיד חכם שצריך שלא יהיה נמשך אחר התאוה, ודבר זה שהוא רבוי הסעודה בכל מקום ענין גופני... ואמר תלמודו משתכח, בעבור שהוא נוטה אל החמרי, בוודאי משתכח ממנו התורה". וראה למעלה פ"ב הערה 1065 שנתבאר שם שהחומריות מביאה לשכחת התורה. ובירושלמי יומא פ"ח ה"א אמרו "בששימש מטתו מבעוד יום, ושכח ולא טבל. והא תני מעשה ברבי יוסי בר חלפתא שראו אותו טובל בצנעה ביוה"כ, אית לך למימר באותו הגוף הקדוש בשוכח [בתמיה]". הרי ש"הגוף הקדוש" אינו בר שכחה. ובגליוני הש"ס לגר"י ענגיל ירושלמי כרך ד אות לא כתב על כך: "פירוש, דקדושה היא חכמה [זוה"ק ח"ב מג:], ושכחה הוא באחורים דחכמה התנגדות החכמה... ולכן אי אפשר לגוף קדוש שיהא שוכח" [הובא למעלה פ"ד הערה 1377, וראה למעלה הערה 349].

<> לשונו למעלה [לפני ציון 461]: "רצה לומר 'כך דרכה של תורה', והוא מה שאמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פג:], אמר ריש לקיש, אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'וזאת התורה אדם כי ימות', עד כאן לשונו. ופירוש דבר זה, 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. וזה שכתוב 'וזאת התורה אדם כי ימות באוהל', שהאדם שהוא בעל אדמה, צריך לסלק הגוף עד שראוי לשוב אל האדמה, אז יש קיום אל התורה, ואין כאן מתנגד אל התורה, שהרי הגוף בענין שמסלקו בשביל התורה, והרי אינו מתנגד אל התורה כלל כאשר מסולק הגוף בשביל התורה. ומפני זה אמר כאן 'כך היא דרכה של תורה', כי כך ראוי זה אל התורה במה שהיא תורה שכלית, שלא יהיה נמשך כלל אחר התענוגים, שהם תאות הגוף, ואז יש קיום אל התורה". וכן אמרו במדרש תנחומא פרשת נח, אות ג: "על [התורה] שבעל פה נאמר [איוב יא, ט] 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים'. וכתיב [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'. וכך דרכה של תורה, פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה, ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל" [הובא למעלה הערה 472. וראה למעלה הערה 577, ולהלן הערה 907].

<> פירוש - משמע שיש להמנע מרבוי תענוגים ["במיעוט תענוג"], אך תענוג בעלמא, שאינו בגדר רבוי תענוג, שרי.

<> ומכך משמע שיש להמנע לגמרי מכל תענוג, ולא רק מרבוי תענוג. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 470], וז"ל: "מפני זה אמר כאן 'כך היא דרכה של תורה', כי כך ראוי זה אל התורה במה שהיא תורה שכלית, שלא יהיה נמשך כלל אחר התענוגים, שהם תאות הגוף, ואז יש קיום אל התורה". ובמדרש שמואל כתב: "במיעוט תענוג. לכאורה נראה כי קשה עם מה ששנינו 'כך היא דרכה של תורה פת במלח ומים במשורה וחיי צער תחיה ועל הארץ תישן', וכל אלו הם עינויים, לא מיעוט תענוג".

<> במשנה ה [לאחר ציון 473].

<> לשונו למעלה במשנה ה [לאחר ציון 473]: "ואין הפירוש שאם הוא בעל עושר גדול, שמחוייב הוא שימית עצמו, שהרי לא אמרו רק 'אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה', משמע שבשביל התורה הוא עושה, ואם אפשר לו כמו שאר בני אדם ויעסוק בתורה, והוא טובל פת במלח, לא נקרא שהוא ממית עצמו על התורה, שאין צריך דבר זה אל התורה. אבל הפירוש ש'כך דרכה של תורה' שיהיה ממית עצמו על התורה, ואם הוא עשיר, ואין צריך אליו שיאכל פת במלח, ואוכל בשר, אף על גב שאין זה דרכה של תורה, מכל מקום מה יעשה, שאם יאכל פת במלח שלא לצורך, אין זה נקרא שממית עצמו על התורה. רק אם יניח עשרו וכל עסקיו בשביל התורה, דבר זה מורה שהוא אדם שממית עצמו על התורה".

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 461] שדרך התורה מחייבת להתנזר מעניני הגוף [הובא בהערה 747]. והאברבנאל כתב כאן: "האדם המעיין אין ראוי שימשך אחר התענוגים הגשמיים מהמאכל והמשתה והניאוף, ושאר דברים החומריים, כי הם מעכבים ומונעים למוד התורה". והמדרש שמואל כתב כאן: "מכאן יש סעד וסיוע למה שפירשו במאמר 'כך היא דרכה של תורה', כי אינו מדבר עם העשירים... מי שהוא עשיר ואוכל בשר ויין כדי להוסיף בו כח לעסוק בתורה, אז טוב לו, בתנאי שלא יכנס במחיצת ריבוי התענוגים. על כן אמר 'במיעוט תענוג', כי מיעוטו טוב, וריבויו רע". אמנם אמרו חכמים [כתובות קד.] "בשעת פטירתו של רבי, זקף עשר אצבעותיו כלפי מעלה, אמר, רבונו של עולם, גלוי וידוע לפניך שיגעתי בעשר אצבעותי בתורה, ולא נהניתי אפילו באצבע קטנה". וכתבו שם התוספות "לא נהניתי אפילו באצבע קטנה - דאמרינן במדרש [תנא דא"ר פכ"ו] עד שאדם מתפלל שיכנס תורה לתוך גופו, יתפלל שלא יכנסו מעדנים לתוך גופו, ומייתי הא עובדא דרבי". וכן הרוח חיים הביא כאן דברי התוספות האלו. ומכך לכאורה משמע שאין ליהנות כלל מן העולם הזה ["אפילו באצבע קטנה"]. וראה בגו"א בראשית פכ"ה סוף אות לא, שכתב "והשתא נראה מה שאמר רבי בשעת פטירתו שלא נהנה מן העולם הזה אפילו באצבע קטנה... שיהיה נוטה אחר הנאתו ותאותו - לא נטה". ומכך משמע שרבי בא לאפוקי מנטיה אחר התאוה, ולא מתענוג בעלמא.

<> ומדוע שהמנעות משחוק תהיה אחד מקניני התורה, כאשר בלאו הכי המנעות זו מחוייבת מחמת איסור שאינו קשור לקנין התורה.

<> ענין זה מבואר בנצח ישראל פכ"ג [תפט.], וז"ל: "אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה, שנאמר [תהלים קכו, א] 'אז ימלא שחוק פינו ולשונינו רינה', אימתי ימלא שחוק פינו, בזמן ש'יאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה' [שם]... ביאור זה, כי האדם בעולם הזה אין ראוי שימלא שחוק פיו, כי מה שממלא שחוק פיו הוא בשביל השלימות, שהוא בפעל הגמור... ולכך אמר אסור שימלא שחוק פיו בעולם הזה, כי השחוק, שהוא בפעל לגמרי, ודבר זה אינו ראוי לעולם הזה כלל. כי המדריגה הזאת אינו בעולם הזה, לפי שהאדם אינו בשלימות ובפעל. רק לעתיד, ואז נאמר 'אז ימלא שחוק פינו', כי יאמרו 'הגדיל ה' לעשות עם אלה'. כי כאשר יהיה לעתיד, והגדיל עם אלה מה שלא היה קודם, שלא היה האדם בפעל השלימות. לכך אין לו השחוק, שהוא שמחה בפעל, רק השמחה היה לו, שעיקר השמחה בלב, ואינו בפעל, רק לעתיד אז יהיה בעולם השחוק. ומה שאמרו שאסור למלאות שחוק פיו בעולם הזה, אינו מצד החורבן, שהרי אמרו 'אסור שימלא שחוק פיו בעולם הזה', ודבר זה משמע אף בשעת בנין הבית אסור למלאות שחוק פיו בעולם הזה, עד שיהיה העולם בשלימות בלא חסרון" [הובא למעלה פ"ג הערה 1213]. ובנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:] הוסיף עוד שלשה הסברים מדוע אין לאדם לשמוח בעולם הזה; (א) "כי העוה"ז הוא עולם גשמי, והעולם הגשמי יש בו השתנות, וכל שינוי הוא רע... ואיך יהיה שמחה בעוה"ז הגשמי... שהוא תחת הזמן, אשר הזמן בו שנוי, וכל שנוי הוא רע, ואין בו שמחה. אבל 'אז ימלא שחוק פינו', כי מילת 'אז' בא על דבר שאינו תחת הזמן... וזה יהיה כאשר העולם בשלימות, ולא יהיה בו שנוי אשר הוא שייך לזמן" [הובא למעלה פ"ד הערה 1661, ופ"ה הערה 486]. (ב) "אין ראוי אל האדם השמחה מצד שהוא בעל העדר ומיתה, ודבר זה מצד הסוף, אשר סוף כל אדם למות [ברכות יז.], וא"כ השמחה מה היא בעולם הזה, אשר האדם מוכן אל המיתה, ומצד זה ראוי האבל, לא השמחה". (ג) "ולא מצד המיתה בלבד, אלא שיש יראה מיום הדין אשר השם יתברך בא על מעשה בני אדם מה שעשה האדם בעולם הזה... ולפיכך אי אפשר שיהיה האדם ראוי לשמוח בעולם הזה".

<> נמצא שיש שלשה שלבים; (א) מילוי שחוק פיו, שאסור בעוה"ז. (ב) שחוק בעלמא, ששרי בשאר ענינים [ראה שו"ע אור"ח סימן תקס סעיף ה, ובמשנה ברורה שם ס"ק כ]. (ג) מיעוט שחוק לגמרי ביחס לתורה. ואם תאמר, מדוע "לענין התורה צריך למעט השחוק לגמרי". ובשלמא לפי הסברו השני בסמוך שמבאר ש"מיעוט שחוק" פירושו שיש למעט מרבוי שחוק, ניחא, כי רבוי שחוק סותר לשכל, וכמו שיבאר. אך מדוע דוקא בתורה יש להמנע אף ממיעוט שחוק, כאשר בשאר דברים שרי מיעוט שחוק. ואולי ניתן לבאר זאת על פי דבריו למעלה פ"ד מ"ז [קמה:], שכתב: "כי לעומק דברי תורה אין אדם עומד עליהן, וקרוב האדם להכשל בדברי תורה, ולכך ימנע עצמו מן ההוראה. וזהו בודאי כבוד התורה, כאשר יאמר כי לא הגעתי להוראה, הן מצד קוצר המשיג, הן מצד עומק המושג. וכמו שאמר דוד [תהלים קיט, יט] 'גר אנכי בארץ אל תסתר ממני מצותיך'. ובמדרש [שוחר טוב שם], וכי דוד גר היה. אלא אמר דוד, כשם שהמתגייר אינו יודע כלום בתורה, כך עיניו של אדם פתוחות, ואינו יודע כלום. ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירים ותשבחות וכל המזמורים הללו, אמר 'גר אנכי' ואיני יודע כלום, אנו על אחת כמה וכמה. וכן הוא אומר [דהי"א כט, טו] 'כי גרים אנחנו תושבים ככל אבותינו כצל ימינו עלי ארץ', עד כאן. וביאור זה, כי האדם נחשב גר בתורה כי התורה היא מעולם הנצחי, ולפיכך בערך התורה הנצחית נחשב האדם, שהוא בעל הויה והפסד, גר אצלה, כמו הגר שנחשב גר כנגד אותם שיושבים אבותם מעולם, והגר אינו רק לשעה אצלם. וכאשר האדם מתחבר לשעה אל התורה הנצחית, דבר זה נקרא גירות בודאי. הרי לך כמה האדם יחשוב עצמו שאינו יודע כלום בתורה". והואיל וכך, ניחא שאין מקום כלל אף למיעוט שחוק כאשר בא לקנות התורה, כי עליו להעמיד עצמו ככלי ריקן לחלוטין "שאינו יודע כלום בתורה", וביחס לתורה אין שלימות האדם נמצאת בפועל כלל, ולכך אין מקום לשום שחוק.

<> לשונו למעלה פ"ג מ"י [רמה.]: "שיחת ילדים הוא הפך שיחת זקינים, שכל שיחתם הוא חכמה, ושיחת ילדים, שהם דברי הבל שחוק ושבוש, ולפיכך שיחת ילדים היא יציאה מן החכמה". הרי שהברייתא מלמדת אותנו שרבוי שחוק הוא הפקעה מקנין התורה, אע"פ שבלא"ה ידענו שאין להרבות בשחוק מחמת האיסור שיש בדבר. וראה להלן הערה 771.

<> לשונו למעלה פ"ג מ"ב [ע:]: "מפני כי הלץ הוא שנמשך אחר דברי שחוק, שהאדם נהנה מאוד בדברי שחוק... והוא כמו דברי שחוק והתול שהאדם נמשך אחריו מפני הנאתו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תנח:] כתב: "אדם השחוק אצלו הוא כאשר מתחבר רצונו אל דבר אחד לגמרי. רק כי האדם אין רצונו מתחבר רק לדברים אשר הם ערבים לו, והם דברי התול כמו שאמרו רבותינו ז"ל [ראה פסחים קיב:] שאני לצנותא דמשכא דעתיה טפי, יורה שאין האדם דעתו מתחבר לדבר רק כמו הלצנות, שמפני שהוא התול, מתחבר דעתו ורצונו לו ביותר. כי השגות המושכלות וכיוצא בזה, הוא קשה על האדם, ואין דבר שמתחבר אליו רצונו רק הליצנות והשחוק". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסו.] כתב: "כי האדם חושק לדברים אלו, כמו שהאדם בוחר בדברי שחוק וכיוצא בזה מן השבושים, כאילו היה מועיל להם" [הובא למעלה פ"ג הערה 313].

<> לשונו למעלה פ"ג מ"ב [ע.]: "אין ההתלוצצות רק דברי שחוק ודברי התול, ואין בהם ממש". ובנתיב הליצנות פ"ב [ב, ריט.] כתב: "כי האדם נמשך ביותר אחר הליצנות, ונפשו נהנה בליצנות... כי הליצנות דבר שאין בו ממש... דבר אפס ותוהו לגמרי". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח:] כתב: "הליצנות הוא דבר שאינו מן מציאות העולם, שהרי הוא ליצנות והבאי". ולהלן פ"ו מ"ז [בקנין הכ"ד של תורה] כתב: "ואין ספק כי ההתול הוא הפך השכל, כי הליצנות הוא דבר שאין בו ממש, רק היתול, והשכל מה שראוי לפי האמת, ולפיכך השחוק מבטל השכל". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "הליצנות הם דברי הבאי, שעושה מעשים שאין בהם ממש כלל, כמו שהוא כל ליצנות... שהולך אחר דברי הבאי ודברי בטלה". והגר"א [משלי א, כב] כתב על הליצנות: "בני אדם מרחיקים עצמם מן התורה... מחמת שחפצים לדבר דברים בטלים, אף שאין בזה הנאת עולם הזה, מ"מ הוא מתוק אצלם". ושם בהערה 113 הובאו דבריו ממקום אחר שכתב: "והם יושבי קרנות, ומדברים דברי ליצנות בלי שום תועלת, רק שהנאתם בזה" [הובא למעלה פ"ג הערה 310].

<> לשונו בנתיב התורה פט"ו [א, סו.]: "תנו רבנן, ששה דברים נאמרו בעם הארץ; אין מוסרין לו עדות, ואין מקבלין עדות ממנו [פסחים מט:]... אין מוסרין לו עדות, שכל עדות היא ידיעת הדבר כאשר הוא, ודבר זה שייך לשכל, אשר יודע הדבר כאשר הוא. ואם ימסור לו עדות לא יקבל העדות כמו שהוא. ואף אם הוא יודע עדות אין מקבלין עדותו, שאין מעיד על הדבר כאשר הוא בעצמו, שאין האמת רק אל השכל, ולא אל החמרי". ובח"א לע"ז יח: [ד, מו:] כתב: "רבי תנחום הוסיף כי המתלוצץ גורם כליה לעולם [שם]... כי ראוי ע"י הליצנות שיהיה מדת הדין הקשה פוגע בעולם. כי הליצנות הוא הפך הדין, כי הליצנות הוא דבר התול, ואילו הדין הוא דין גמור מחויב, כמו שהוא ענין הדין. לכך הוא הפך הליצנות, שהוא דבר אפס ותהו לגמרי. ולכך יבא על האדם עצמו ואל כל העולם מדת הדין הקשה, כאשר נוטה אל דברי ליצנות, שאינם רק התול... כי הליצנות הוא כנגד השכל, כמו שאמר [משלי ט, יב] 'אם חכמת חכמת לך ואם לצת לבדך תשא עון'. כמו ששלימות השכלי הוא שלימות לכל העולם, כך הליצנות מביא מדת הדין לכל העולם, ומביא הליצנות מדת הדין הקשה על כל העולם, כי הדין אינו התול, ולכך יבא אל העולם מדת הדין הקשה, עד שמביא כליה אל העולם, ויש להבין זה". וכל דבריו ביחס של ליצנות כלפי הדין כחם יפה גם ביחס של ליצנות כלפי השכל.

<> כמשפט ההפכים, שהאחד הוא ביטולו של הפכו. וכן כתב למעלה פ"ד מ"ט [קפו.], וז"ל: "כי אין דבר אחד הוא בטול לאחר, רק אם הוא כנגדו והפך שלו". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד", ושם הערה 10. ונאמר במלחמת מדין [במדבר לא, ו] "וישלח אותם משה אלף למטה לצבא אותם ואת פינחס בן אלעזר הכהן וגו'", ופירש רש"י שם "ומפני מה הלך פינחס, ולא הלך אלעזר... שהלך לנקום נקמת יוסף אבי אמו, שנאמר [בראשית לז, לו] 'והמדינים מכרו אותו'". ובגו"א שם אות ט כתב: "שהלך לנקום נקמת יוסף. נראה לי שאין כוונת המדרש הזה [סוטה מג.] שפנחס זכר להם מה שעשו מדין ליוסף. כי גם אהבתם גם שנאתם כבר אבדה [קהלת ט, ו], ואין זכר להם. אלא כך פירושו, כי אחר שראה משה שמכירת יוסף על ידי מדינים, ראה שמדינים מתנגדים היו ליוסף, שאילו לא כן, לא היה מתגלגל על ידי מדינים מכירתו של יוסף. כי אין מגלגלין חובה לאדם אלא על ידי מי שהוא מתנגד לו, ועל ידו בא לו חובה. והיה יוסף היפך למדין; זה היה גדור מאוד בערוה, ומדינים הפקירו נשותיהן ובנותיהן בשביל ערוה כדי לזנות [במדבר כה, יח]... ומאחר שהוא... היפך למדין, יקבלו הם חובה שלהם על ידי פנחס, שהוא מזרעו של יוסף, שהיה גדור בערוה, היפך למדינים". ובאור חדש [סו.] כתב: "כי ישראל נקראו 'ישורון' [דברים לג, ה], כי היושר בהם בעצמם. ומפני שהאומות הם יוצאות אל הקצה, הם רוצים לאבד את ישראל אשר אינם יוצאים אל הקצה. מכל מקום לא יאמר על זה שהם הפך להם לגמרי. ולכך המצרים... לא רצו לאבד את הכל, רק 'כל הבן הילוד וגו'' [שמות א, כב]... כי אין ההפך מתנגד לגמרי אל דבר שהוא ממוצע, אף על גב שהם נבדלים זה מזה, ומ"מ אין זה הפך לזה לגמרי. ולפיכך לא היה ההתנגדות הזה מה שהיה מתנגד להם פרעה ונבוכדנצר לכלותם ולאבדם לגמרי. אבל המן נקרא [אסתר ט, י] 'צורר היהודים', ודבר זה מפני... כח עמלק, הרוצה לדחות את ישראל ולבטל אותם לגמרי. ועל ההפך הזה מורה שם 'עמלק', כי כבר אמרנו כי ישראל נקראו 'ישורון', ואילו עמלק הוא הפך זה, שהוא מעוקל, כי הוא נחש עקלתון, ולכך הוא הפך להם לגמרי". וכן נתבאר ששנאה נופלת על ההיפך לו [ח"א לנדה טז: (ד, קנד.)], והובא למעלה פ"ד הערה 840].

<> כוונתו להקשות, הרי הקנין השמיני של התורה הוא "בשמחה", ואילו כאן הקנין הוא "במיעוט שחוק", ומה ההבדל בין שמחה [המסייעת לקנין התורה] לשחוק [המתנגד לקנין התורה]. ועל כך מיישב ששמחה לחוד ושחוק לחוד, וכמו שמבאר.

<> אודות שהשמחה היא בלב, הרי כך נאמר בכמה פסוקים, וכמו [שמות ד, יד] "וראך ושמח בלבו", [תהלים קה, ג] "ישמח לב מבקשי ה'", [תהלים צא, יא] "ולישרי לב שמחה", [צפניה ג, יד] "שמחי ועלזי בכל לב", [משלי טו, יג] "לב שמח ייטב פנים". וראה גו"א שמות פט"ו אות א. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תפט.], ויובא בהערה הבאה. וראה בח"א לשבת קלט. [א, עד.] שביאר שרק לב שאין בו קנאה יכול לשמוח במעלת חבירו.

<> לשונו למעלה פ"ג מי"ג [רעט:]: "כי השחוק הוא שמחה יתירה, אם כן אף כי השמחה אין ראוי להרחיק, אבל השחוק, שהוא שמחה יתירה, ראוי להרחיק". אך יש להבין, כי לכאורה כתב כאן שתי הגדרות שונות לשחוק; (א) "כי השחוק מתחדש מן התול והליצנות בלבד". (ב) "השחוק אינו בלב בלבד, רק אף במעשה". וכיצד שתי הגדרות אלו שייכות להדדי. ונראה לבאר זאת על פי דבריו בנצח ישראל פכ"ג [תפט.], שכתב: "כי האדם בעולם הזה אין ראוי שימלא שחוק פיו, כי מה שממלא שחוק פיו הוא בשביל השלימות, שהוא בפעל הגמור. ולא כך השמחה שהוא שייך בלב, דכתיב [תהלים ד, ח] 'נתת שמחה בלבי'. אבל השחוק הוא בפעל, כאשר יש לו שחוק... לכך אין לו השחוק, שהוא שמחה בפעל, רק השמחה היה לו, שעיקר השמחה בלב, ואינו בפעל". נמצא מה שמחלק כאן בין השמחה [שהיא בלב בלבד], לבין השחוק [שהוא אף במעשה] מבואר על פי דבריו בנצח ישראל שם, שהשמחה שבלב אינה בפעל, לעומת השמחה במעשה שהיא בפועל. וממילא בזה מתאחדות שתי ההגדרות שכתב כאן; הואיל ואין האדם מגיע לשלימות בפועל בעולם הזה, לכך מן הנמנע שימלא שחוק פיו בעולם הזה. ואם בכל זאת האדם ימלא שחוק פיו בעולם הזה, בעל כרחך שאין זה אלא ליצנות גרידא. לכך לעתיד לבא שהאדם יגיע אל שלימותו בפועל [כמבואר בנצח ישראל שם בהמשך], אזי ראוי הוא למילוי שחוק פיו, ולא יהיה בזה שום ליצנות כלל, ועל כך נאמר [תהלים קכו, ב] "אז ימלא שחוק פינו". וכן ביאר להדיא בבאר הגולה באר הרביעי [תנט.], וז"ל: "אין השחוק גנאי מצד עצמו, שהרי כתיב [תהלים קכו, ב] 'אז ימלא שחוק פינו', ואם כן אין השחוק גנאי מצד עצמו. רק מפני שהשחוק של אדם הוא בדברי הבאי וריק, כי אל דבר זה ימשך דעת האדם ורצונו, וזה גנאי גדול. אבל השחוק והשמחה מצד עצמו טוב, שהוא מורה על השלימות". ובפרי צדיק לר"ח אדר אות ד כתב: "אבל באמת נראה דשחוק ושמחה הוא ענין אחד, רק דשמחה בלב, ושחוק הוא התגלות השמחה שבלב", והוכיח כן מכמה מקומות [הובא למעלה פ"ג הערה 1213].

<> כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תצד:], וז"ל: "כי המחול מיוחד לבתולות בפרט, כדכתיב [ירמיה לא, יב] 'אז תשמח בתולה במחול בחורים וזקנים וגו'. ודבר זה נראה לחוש כי המחול הוא לבתולה. וזה מפני כי המחול הוא שמחה בפעל, ואינו כמו השמחה בלב שאינו בפעל, רק השמחה בלב. אבל הריקוד, השמחה הוא נמצא בפעל לגמרי. ולפיכך זה שייך דוקא לבתולות, מפני כי הנשים, ובפרט הבתולות, אינן בעלות מחשבה, כמו כל איש אשר הוא בעל מחשבה יותר. וכל מחשבה מעכב את השמחה שלא תצא לפעל לגמרי, כי המחשבה מתנגד אליו השמחה. ולפיכך באנשים השמחה הוא בלב, מפני שיש להם מתנגד מעכב השמחה לצאת לפעל. אבל הבתולה אין מעכב אליה, כי אינה בעלת מחשבה, ונמצא אצלה השמחה בפעל". הרי המחשבה בולמת את השמחה מלצאת לפועל, ולכך השמחה נשארת רק בלב. ונראה לבאר זאת, כי השמחה מורה על השלימות של האדם, וכמו שהתבאר למעלה [הערה 670], ואילו המחשבה של אדם מורה לו כמה עליו עוד להשלים את עצמו, שהרי אמרו [שבועות מא:] "כל מילתא דלא רמיא עליה דאינש לאו אדעתיה", הרי שדעתו של האדם עוסקת במה שמוטל עליו לעשות. ולכך מחשבה ושמחה מתנגדות זו לזו. ואם תאמר, מדוע התנגדות המחשבה לשמחה בולמת רק את היציאה לפעל של השמחה, ולא מונעת מעיקרא מהשמחה לחול בלב. ויש לומר, כי המחשבה מורה לאדם שהוא לא יצא לגמרי לפעל, ויש עליו עוד להשלים את עצמו. אך אין בידי המחשבה לשלול לחלוטין מהאדם הרגשת שלימות שאינה בגדר יציאה לגמרי לפעל. ולכך אין שום סתירה בין מחשבה לשמחה בלב, אך יש סתירה בין מחשבה לשמחה שיוצאת לפעל. וצרף לכאן את דברי הגר"א [ישעיה ז, א, אבן שלמה פ"ז אות ה], שכתב: "החכם לא ישמיע קולו בשחוק, כי לכבדות חכמתו אפילו כל רוחות ההיתול שבעולם אין מזיזין אותו ממקומו... אבל הכסיל, רוח ההיתול וליצנות כל שהוא יניע את לבבו למלאות שחוק פיו בקולי קולות... וזה שכתוב [קהלת ז, ו] 'כי כקול הסירים תחת הסיר כן שחוק הכסיל'". @**ואם תאמר**^, הרי ידועה אימרתו של החובת הלבבות [שער הפרישות פרק ד] "הפרוש, צהלתו בפניו ואבלו בלבו". והמאירי [מגילה כח.] כתב: "ובספרי המוסר לחכמים נאמר, ממדות החכם, צהלתו בפניו ובלבו אבל". ואילו כאן מבאר להיפך, שהשמחה היא בלב בלבד, ולא כלפי חוץ. ויל"ע בזה.

<> מבאר "דרך ארץ" שהיא מלאכה. וכן למעלה פ"ג מי"ז [תכה:] כתב: "'דרך ארץ' היינו המלאכה שהאדם עושה כדי שימצא פרנסתו. וראה למעלה הערה 713.

<> הרי שאף מצד התורה עצמה יש צורך במלאכה, כי בלי המלאכה התורה עצמה "סופה בטלה", ואילו כאן הקנין של תורה הוא "במעוט דרך ארץ". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקכה:] כתב: "ואמר 'כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה'. רצה לומר, מפני שהוא אדם חסר, כי אין לו מלאכה המשלמת את האדם, ואם אין עם התורה מלאכה, דבר זה חסרון לאדם מה שראוי לו, וכל דבר שהוא חסר בעצמו אין קיום לו" [ראה למעלה הערה 489].

<> בנתיב התורה פ"ד [א, יט:] ביאר מדוע התורה צריכה להיות קבע והמלאכה עראי, וז"ל: "מאחר דאמרינן [שבת פג:] אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמה עליה, כמו שהתבאר למעלה, כי התורה היא שכלית, יש לבטל עצמו בשביל התורה... ואם האדם צריך לבטל עצמו, כל שכן שיש לבטל אותם השייכים לו ואינם עצמו בשביל התורה. וכאשר אין מבטל תורתו בשביל עושרו, ועושה תורתו קבע, דבר זה נותן קיום אל עושרו, כי עושרו נסמך על התורה, אשר התורה יש לה קיום נצחי ואינה בטילה, לכך העושר שלו שנסמך על זה, גם כן אינו בטל. אבל אם תורתו עראי, ועוסק בתמידות בעסקיו, הרי עושרו נסמך על דבר עראי, שהוא דבר מקרה בלבד, וכבר אמרנו כי הדבר שהוא במקרה אינו נחשב מציאות, לכך עושרו ותורתו בטילין [הובא למעלה הערה 527]... ועוד יש לך לדעת, כי ראוי לאדם שיתן חלק לכל אחד כפי הראוי. כי העולם הבא, שהוא עיקר, ולכך תהיה תורתו שהיא נותנת לו חיים לעולם הבא גם כן עיקר. ואילו מלאכתו, שהוא לצורך עולם הזה, ראוי שתהיה עראי, כי כך הם חייו שהם בעולם הזה עראי. וכאשר יעשה מלאכתו עראי ותורתו קבע, שניהם מתקיימים, כי יתן לכל אחד ואחד חלקו כפי מה שראוי. אבל כאשר יעשה מלאכתו קבע ותורתו עראי, דבר זה הפך סדר העולם, כי העולם הבא הוא עיקר, ועולם הזה עראי, וכל אשר הוא יוצא מסדר העולם הוא בטל לגמרי, ואין לו קיום". וראה הערה 771.

<> הרי שדרך ארץ היא קנין לתורה, והיתה סלקא דעתך שאין למעט בדרך ארץ כדי לקנות התורה. וראה למעלה הערה 714. וצריך ביאור, מדוע כאן מביא משנה זו להורות על חשיבות דרך ארץ לתורה, ואילו בסמוך למעלה [לפני ציון 766] הביא את המשנה [פ"ב מ"ב] "כל תורה שאין עמה מלאכה סופה להבטל" להורות על חשיבות דרך ארץ לתורה. ויל"ע בזה.

<> והוא אינו תמידי כמו עשיית מלאכה, וכמו שמבאר. וכן למעלה פ"ב מ"ב [תקכו:] כתב: "אם היו הרבה חכמים שלא היה להם מלאכה, היה להם משא ומתן".

<> בכת"י כתב "שהיא קשה". ואודות ההבדל בין מלאכה למשא ומתן, כן כתב למעלה פ"ב מ"ה [תקפח.], וז"ל: "הסוחר הוא בעל משא ומתן זה עם זה. ואינו דומה לבעל מלאכה, שהוא עושה מלאכה לעצמו, אף כי הוא מוכר אחר כך, אין עיקר הריוח רק מה שעשה מלאכה לעצמו, והרויח במלאכה. אבל הסוחר שאינו מרויח רק מה שהוא מוכר לאחרים ומקבל מן אחרים, ודבר זה הוא הריוח, כי לא השביח בעצמו דבר, כמו בעל מלאכה שעשה מלאכה וזהו הריוח". לכך ברי הוא שעשיית מלאכה היא תמידית לעומת משא ומתן, כי בעל המלאכה טרוד ביצירת הדבר, ואילו הסוחר הוא רק קונה ומוכר, ואינו טרוד ביצירת הדבר.

<> הנה למעלה [פ"ד מ"י] אמרו "רבי מאיר אומר, הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה". וכתב שם [קצז.] לבאר: "זה המאמר הוא... צריך פירוש, כי יש לשאול מה בא רבי מאיר להשמיענו, וכי לא ידענו שיש לאדם למעט עסקיו ויעסוק בתורה, דאם לא כן, תורתו אימתי תהיה נעשית". ולכאורה כך ניתן לשאול גם כן כאן על "במיעוט דרך ארץ". ובשלמא לגבי שאר המיעוטים שנאמרו עד כה ["במיעוט שינה", "במיעוט סחורה", במיעוט שיחה", במיעוט תענוג", במיעוט שחוק"], לא קשה, כי שאר דברים אלו בלא"ה [אף ללא מיעוטם] אינם נוהגים בתמידיות, והייתי אומר שאף אם לא ימעט בהם עדיין יכול למצוא זמן רב ללמוד תורה [כמבואר למעלה הערה 735], וקמ"ל שימעט בהם. אך דרך ארץ שהיא נוהגת בתמידיות, וכמו שכתב כאן, מאי קא משמע לן בזה שיש למעט בהם, פשיטא הוא. ואפשר לומר שאין הכי נמי, והתשובה שכתב למעלה [פ"ד מ"י (קצז.)] צריכה להאמר גם כאן, שכתב שם בזה"ל: "רוצה לומר כי לפעמים אדם ממעט בעסקיו בשביל הטורח או בשביל העצלה, ואם ימעט עסקיו בשביל הטורח או בשביל העצלה, ויעסוק בתורה, הרי מה שממעט בעסקיו אינו מפני התורה. אבל יש לו למעט מן עסקיו, אף על גב שאין עליו העסק טורח כלל, ואפשר שהוא חפץ ואוהב לעסוק יותר בעסקיו, אפילו הכי ימעט מן עסקיו ויעסוק בתורה. שיהיה נראה שהוא פונה מעסקי העולם, וממעט עסקי העולם, בשביל התורה. ובזה מסלק האדם עצמו מענין העולם, ומתדבק במדריגה אלקית". וכך גם כאן החידוש הוא שקנין התורה יעשה רק באופן שימעט מדרך ארץ בשביל התורה. אך נראה יותר שכאן אין צורך בזה, כי ברייתא דידן מלמדת אותנו מה הם הקניינים של תורה, ומה יש לאדם לעשות ולא לעשות כדי לקנות את התורה. לכך יש צורך לומר "במיעוט דרך ארץ", כי אף שזה פשוט שאם יעסוק בדרך ארץ "תורה מה תהא עליה", מ"מ אשמועינן שהעושה מלאכתו קבע אינו בר הכי לקנות את התורה, ולא רק משום שנמנע ממנו בפועל לעסוק בה, אלא שיש בזה חריגה מסדר העולם, וכמו שביאר בנתיב התורה פ"ד [והובא בהערה 767]. ומעין זה יישב בעצמו בביאור "במיעוט שחוק" [לאחר ציון 755], שאע"פ שידעינן שאסור למלאות פיו שחוק בעולם הזה, מ"מ אשמועינן שאם מרבה שחוק אינו בר הכי לקנות את התורה.

<> כי "מקום" מורה על מעלת הדבר, וכמו שכתב בגבורות ר"פ ע, וז"ל: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם מקום הונח אל המעלה, כמו שאמרו [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו', כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו, שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו". ולמעלה פ"ג מ"ג [קטו:] כתב: "כל דבר בעולם אשר ברא השם יתברך יש לו מקום אשר הוא נברא עליו, שהוא מדריגתו ומקומו, וכמו שאמרו [למעלה פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום'". וכן כתב בגו"א במדבר פ"י אות כח, וז"ל: "יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו, כי המקום מורה על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו', שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר... ימשך אחר זה כמה מעלות וכמה ברכות, לפי מקום מעלתו וחשיבותו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלג:] כתב: "כי הכל לפי מה שהוא, יש לו מקום". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנו:] כתב: "כאשר יש לו מקום מיוחד, מורה על מעלה מיוחדת, כי נזכר שם 'מקום' על המעלה בכל מקום". וראה למעלה פ"א הערה 678 במה שנתבאר שם, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. וכן הוא למעלה פ"ג הערות 534, 588, 680, 1721.

<> אע"פ שבהמשך דבריו יזכיר בעיקר שיש לאדם להכיר בחסרונו [ולא הזכיר את מעלתו], מ"מ כאן כתב שיש לאדם גם להכיר במעלתו. זאת ועוד, הרי עיקר פירושה של תיבת "מקום" מוסב על המעלה, ולא על החסרון, וכמבואר בהערה הקודמת. נמצינו למדים שאם האדם טועה בערך עצמו, שמפריז או מפחית מערך עצמו, אין הוא בגדר "המכיר את מקומו".

<> אודות האמת שבתורה, כן כתב למעלה פ"א מי"ח [תמג:], וז"ל: "כי התורה היא בעצמה 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו], ואין אמת כמו התורה". ובביאור האמת של תורה, ראה 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... 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" [הובא למעלה פ"א הערה 1688, ופ"ד הערה 2083]. ופירושו, שאע"פ שראובן אכן נמצא בבית פלוני, אך אין זה מחמת שראובן קשור בעצם לבית הזה, אלא שנמצא בו במקרה, ובאותה מידה היה יכול שלא להמצא בבית. אך האמת של תורה היא בעצם, וכמו שנתבאר [הובא למעלה הערה 260, וראה להלן ציון 1138]. ובדרוש על התורה [מא.] כתב: "כי הדבר השייך אל התורה ביותר, עד שהוא עצם התורה, הוא האמת, שנקראת 'תורת אמת'".

<> אודות שהתורה לא יכולה להיות במקום הסותר למהותה, כן כתב בגבורות ה' פ"מ [קמח:], וז"ל: "כי התורה תקרא 'דרך'... וכיון שהתורה נקרא 'דרך', לכן ראוים שתנתן בדרך. ואם הולכים... בארץ ישראל, זה לא היה בדרך, וצריך לתורה דרך". ובשו"ע יו"ד סימן רפב סעיף יט כתב: "אסור להרהר בדברי תורה במקומות המטונפים, והוא משום כבוד תורה". ובמדרש שמואל כאן כתב: "בטהרה. כי צריך שיטהר את עצמו ממחשבות והרהורים רעים... כי התורה טהורה וקדושה, ואינה חלה במקום טומאה". וראה כסף משנה בהלכות קריאת שמע פ"ד ה"ח. וכן מבואר למעלה הערה 719 ולהלן הערות 869, 871 שרק מי שטוב יכול לקבל את התורה שהיא טוב, ולא מי שאינו טוב. ובכלליות קבע כמה פעמים שההפכים אינם מתקיימים יחד [כמלוקט למעלה הערה 465]. וראה להלן הערה 1097.

<> לשונו בתחילת ההקדמה לבאר הגולה: "במה ששלימות האדם בידיעת ובהשגת הנמצאים, היה יותר ראשונה לדעת ולהשיג מהות עצמו, ולא יהיה סכל בהשגת עצמו... אך רוב בני אדם ישיגו השגה הזאת בחלוף מה שהוא, כי יערוך עצמו לראשונים, ויאמר כי גם לו לב... הוא כמתנכר, ולא ירצה להכיר עצם מדריגתו"" [הובא למעלה פ"ב הערה 25]. ובאבן עזרא [שמות לא, יח] כתב: "לא יוכל לדעת השם אם לא ידע נפשו ונשמתו וגופו. כי כל מי שלא ידע מהות נפשו, חכמת מה לו". ובספר "דעת חכמה ומוסר" לרבי ירוחם ליבוביץ זצ"ל ממיר, ח"א, עמוד 23 נכתב בהקדמת הספר: "רבנו ז"ל היה אומר שהמפרש הכי מובחר על התורה הוא האדם עצמו; מתוך הכרתו וידיעתו בכחות עצמו יוכל האדם לעמוד על דברים היותר עליונים והסודות הכי נשגבים שבתורה... ולכן מעצמו הוא ישכיל הכל, וכמו שאמרו חז"ל [ב"ר צה, ג] על אברהם אבינו שמעצמו למד תורה".

<> נראה שחסרות כאן כמה תיבות, אך כוונתו ברורה, שגם אם יראה חסרון בעצמו הוא יכיר בזה, ולא יתכחש לחסרונותיו.

<> קצת קשה, דהרי הרבה טעויות נמצאות בעולם, ומדוע דוקא הטעות בהכרת ערך עצמו היא שתביא בעקבותיה לטעות בדברי תורה, עד שההמנעות מטעות זו היא היחידה שנקבעה כקנין לתורה. ויש לומר, שהואיל וטעות זאת היא הקשה ביותר להכיר בה, שהרי "אדם קרוב אצל עצמו" [סנהדרין ט:], ו"אין אדם רואה חובה לעצמו" [שבת קיט.], וכן "אין אדם רואה מומין לעצמו" [בכורות לח:], לכך אם בכל זאת הוא מסוגל להמנע מטעות מעין זו, בודאי שיצליח להמנע משאר טעויות, ולא יקבל אונאה בשום דבר. וכן כתב להלן [לפני ציון 789], וז"ל: "אמנם פירוש אשר אמרנו כי מי שהוא מכיר את מקומו הוא איש אמת, שאפילו בעצמו אינו טועה ומשקר, ומכל שכן בשאר דברים". ומעין זה כתב בגו"א שמות פי"ז אות ד, בביאור דברי רש"י שם [שמות יז, ט] "בחר לנו אנשים - גבורים ויראי חטא, שתהא זכותן מסייעתן", שכתב: "גבורים ויראי חטא. דאם לא כן למה כתיב 'אנשים', דלשון 'איש' בא על הגבורה, כדכתיב [מ"א ב, ב] 'וחזקת והיית לאיש', וכן בכמה מקומות. ומפני כי הגיבור בכח נקרא 'גיבור' [תהלים לג, טז], וכל יראי אלקים ראוי להיות נקראים 'אנשים'. כי תמצא כי הנשים דעתן קלות [שבת לג:] נוחות להתפתות [רש"י בראשית ג, טו], אבל מי שהוא ירא אלקים אינו מתפתה לשום אדם, ולא ליצרו, לכך נקרא 'איש'" [הובא למעלה פ"ד הערות 301, 2135]. הרי אם אדם מסוגל להמנע מללכת שולל אחר יצרו, בודאי שגם יעלה בידו להמנע מללכת שולל אחר שום אדם. והטעם כנ"ל, כי ההמנעות מלהתפתות אחר יצרו היא עבודה הקשה במקדש, ואם מצליח בכך, בודאי שיצליח לעמוד כך בשאר נסיונות. אמנם לפי זה צריך ביאור, דהא תינח שאם ימנע מטעות זאת בודאי שימנע גם משאר טעויות [הקלות יותר], אך מנין לומר כך לאידך גיסא, שאם טועה בעצמו יטעה גם בתורה שלומד ["אם טועה בעצמו כך הוא טועה בכמה דברים בדברי תורה" (לשונו כאן)], הרי אפשר שיכשל בהכרת ערך עצמו, כי היא הטעות הקשה ביותר למניעה, אך מנין לומר שבאותה מידה יטעה גם בדברי תורה. ויל"ע בזה. @**ועוד נראה**^ לומר, שהנה אמרו חכמים [ע"ז יט.] "אין אדם לומד תורה אלא ממקום שלבו חפץ", ובח"א שם [ד, מח:] כתב: "לא ילמד תורה אלא ממקום שלבו חפץ. הטעם לדבר זה מפני כי התורה יש לו יחוס אל המקבל, כי הוא נקרא 'תורתו' כאשר מקבל אותו [ע"ז יט.]. ולפיכך אין לו ללמוד אלא ממקום שלבו חפץ, שדבר זה מתיחס אליו, עד שנקרא 'תורתו'" [הובא למעלה פ"א הערה 70, ופ"ד הערה 1786, ולהלן הערה 1627]. הרי שיש התאמה מלאה בין האדם המקבל את התורה לבין התורה המתקבלת אצלו, עד שהתורה היא בבחינת "תולדותיהן כיוצא בהן". לכך אם טועה בערך עצמו, כמו כן יטעה בתורה המתקבלת אצלו, כי אין התורה הזאת אלא מהדורא תנינא של האדם עצמו, ויחודו מוטבע בה.

<> כי השלם לא יתהוה, וכפי שכתב למעלה פ"א מי"ח [תיח.]: "עולם האמצעי, אין בו הויה אחר שנבראו, כי עולם הזה אין שם חסרון עד שיהא צריך הויה, רק הכל בשלימות". ובנצח ישראל פכ"ב [תסב.] כתב: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד - אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת" [הובא למעלה פ"ה הערה 2346]. ושם פכ"ג [תצד.] כתב: "וקאמר [ב"ב ס:] כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בנחמתה. כבר אמרנו לך שהחסר הוא שמתהוה ומקבל הויה, והדבר שהוא שלם אין עומד לקבל הויה, כאשר הוא שלם קודם זה, ואיך יתהוה. ודבר זה ענין ברור מאוד, ונתבאר גם כן בחבור הזה. והמתאבל על ירושלים, והרי הוא חסר בשביל ירושלים, ובשביל שמתאבל זוכה לראות בנחמתה. כי החסר הוא ראוי אל קבלת ההויה, כי ההעדר הוא סבת ההויה, ודבר זה ידוע. אבל מי שאינו מתאבל על ירושלים, והנה הוא כאילו הוא שלם, וכבר אמרנו כי השלם לא יתהוה, ולכך אין רואה בנחמות ציון". ושם פכ"ו [תקמג:] כתב: "כי ההעדר היא סבת ההויה, ואם אין כאן העדר, אז לא יחול שום הויה, שלא יתהוה דבר רק כאשר קדם לו העדר צורה לגמרי... וזה שרמז הכתוב בבריאת עולם, שקודם הוויית האור - שהוא המציאות היותר שלם - כתיב [בראשית א, ב] 'והארץ היתה תוהו', שלפני הוויה הזאת היה חושך והוא העדר. שאי אפשר שיתהוה דבר כי אם אחר ההעדר, ואחר כך יתהוה. ואם לא היה נמצא בארץ ההעדר, לא היה כאן הוויית האור. משל לזה הביצה, קודם שיתהוה האפרוח היא נפסדת, שאם הביצה היתה נשארת בהויה שלה, אין כאן מקבל הויה, שהרי המקבל אינו חסר [תמורה לא.]... כי הדבר שיש בו הויה לא יתהוה, כמו הביצה והיא שלמה". וכן כתב בנר מצוה [נח:], ובבאר הגולה באר השני [קנו., והובא למעלה פ"א הערה 1550, ופ"ה הערה 2348]. וראה בסמוך ציון 788.

<> כי חסרה לו ההשתוקקות אל התורה, שהרי אינו תופס עצמו שהוא חסר בלעדה. ואודות שההשתוקקות לדברי תורה עושה את האדם לכלי קבול בעצם לד"ת, כן כתב בדרוש על התורה [כג.], וז"ל: "והנה ההכנה הצריכה אליו [לקבלת התורה]... היא שיהא חושק ונכסף מאוד לקבלה, ושותה בצמא את דבריה... כאשר נכסף הצמא הזה למים, כענין [ישעיה נה, א] 'כל צמא לכו למים', שתהא בעיניו [עפ"י משלי כה, כה] כמים קרים על נפש עיפה". וכן כתב שם בהמשך הדרוש [לז:], וז"ל: "ועוד רמז לנו במה שכתוב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים' 'וירד ה' על הר סיני' [שם פסוק כ], כי לקנין התורה צריך שיהיה האדם מוכן לקבלה קודם, כשהיא שכל אלקי שאינו מצוי ודבק עם האדם ככל שאר הקנינים שהם עם האדם, אבל היא נבדלת... לכן צריך שיהא מוכן לה לגמרי, כאשר הוא מן הצורך לקנות דבר שאינו עמו ומצוי לו. זהו שכתוב 'ומשה עלה וגו'', ואחר כך 'וירד ה' וגו'', לומר כי צריך האדם מצד עצמו תשוקה והכנה אליה, קודם שמקבלה. ואין הקב"ה נותנה למי שאינו מוכן לה תחלה, וכדכתיב [דניאל ב, כא] 'יהב חכמתא לחכימין'. כי הוא יתברך לא יתננה רק למי שמוכן אליה מצד עצמו בחשקו בה. לכן עלה משה מעצמו בלי ציווי השם, ואז 'ויקרא אליו ה' וגו'' [שם פסוק ג]. וכל ההכנה היא כאשר אוהב התורה, ותשוקתו אליה, שאז נקנית לו. ודבר זה עיקר גדול בתורה". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקכו:] כתב: "כל כך חשקה נפשם בתורה, שהיה קיום לתורתם". וכן כתב בנתיב התורה פ"ה [א, כד.]. ושם פי"ד [א, נו.] כתב: "ההשתוקקות אל החכמה [היא תנאי לקבלתה], וכמו שאמרו [למעלה פ"ד מ"א] 'איזהו חכם הלומד מכל אדם', כלומר שלא יקרא 'חכם' רק אם משתוקק לה וחפץ ללמוד מכל אדם, וכמו שבארנו במקומו" [הובא למעלה פ"ה הערה 2305].

<> כן כתב בדרוש על התורה [יג.], וז"ל: "כי צריך האדם להכיר חסרונו בעצמו, בהיות כי עיקר החלטת נתינת התורה לו הוא כדי להשלים חסרונו, ואם ידמה בדעתו שהוא שלם ואינו בעל חסרון, אין שייך בו השלמה כלל... ולזה הכניסו חז"ל תוך מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם 'המכיר את מקומו', שאין האדם כדאי לקנות את התורה זולת שיכיר חסרונו הדבק בו כאשר אין לו התורה. כי מי שאינו מכיר מקומו וחסרונו בהעדרה ממנו, אינו נחשב לחסר בעיני עצמו, ואם כן אין התורה ראויה אליו שתשלימנו. לפיכך אמר הקב"ה למשה [שבת פח:] 'החזר להם תשובה', שאם היה משיב השם יתברך תשובה זאת, ולא היה משה בעצמו מכיר את מקומו, לא היתה ראויה להנתן אליו להשלמה". וראה להלן ציון 787 שחזר שם על הסברו השלישי שכתב כאן.

<> לשונו למעלה פ"ד מ"א [יז.]: "כי הכתוב משבח את זה שמסתפק בעצמו וזה בשביל שאינו חסר, שלכך זוכה לעולם הזה ולעולם הבא...ואם כן יותר הוא עשיר מן כל העשירים; שכל עשיר חסר, שאף אם יש לו כמה אלפים, הרי הוא חסר בערך מי שיש לו יותר. אבל מי שמסתפק בשלו, אין חסר לו, וכיון שאין חסר לו אי אפשר שיהיה יותר על זה, ולכך הוא העשיר", ושם הערה 87.

<> אודות שהתורה היא שלימות האדם, כן כתב למעלה בברייתא ב [לפני ציון 137], וז"ל: "כי התורה שלימות האדם, ובתורה השלמת הכל". וכן כתב למעלה פ"א מ"ב [קע:], וז"ל: "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... 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 [למעלה פ"א מ"ב] כי זה עמוד אחד שהעולם עומד עליו הוא התורה, מה שהתורה היא משלמת האדם עד שהוא בריאה שלימה מצד עצמו", והוא יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט שם בהערות 362, 370, 381, 382 [הובא למעלה הערות 137, 671].

<> אודות שהחסר אינו יכול לקבל השלמה בתורה, כן ביאר שמחמת כן המת פטור מן התורה והמצות [שבת ל.], וכפי שכתב בח"א שם [א, יא.], וז"ל: "מת פטור מן המצות, כי התורה והמצות משלים את האדם שיהיה שלם לגמרי, ולא שייך במת השלמה, כי הוא חסר חיים, ואין אליו השלמה... כיון שמת האדם הוא חפשי מן המצות, כי התורה והמצות מציאות בשלימות אל הנמצא, וכאשר מת, וקבל העדר, אין כאן שלימות מציאותו, ולכך הוא פטור מן המשלימים מציאתו... כי הגזירה הוא השלמה לנמצא, והמת הוא בעל העדר". ולמעלה פ"ב מ"ב הערה 289 הובאו דבריו מהכת"י שם, שכתב: "כאשר האדם חסר מצד עצמו, שאין לו השלמתו בעצמו, איך יקבל התורה, שהיא השלמה שכלית יותר. ולפיכך התורה בטילה" [הובא למעלה הערה 673, ולהלן הערה 1724]. אמנם יש להעיר, שהרי למעלה אמרו שהקנין השמיני של תורה הוא "בשמחה", וכתב שם לבאר [לפני ציון 670], וז"ל: "כי השמחה מדה גדולה, כי כאשר האדם הוא בשמחה הוא בשלימות, ועל ידי זה מקבל התורה, שהיא שלימות האדם. וכאשר האדם בצער, ואז הוא בחסרון, אין מקבל התורה, שהיא שלימות האדם. כלל הדבר, כי אין ראוי לאדם שלימות האלקי הזה, היא התורה, כי אם על ידי שמחה, שהיא שלימות נפשי. וכאשר האדם נפשו בשמחה, אז ראוי לקבל נפשו שלימות התורה". וקשה לפי זה, מה מוסיף הקנין "השמח בחלקו" על פני הקנין "בשמחה", הרי כבר בקנין של "בשמחה" נקבע שיש לאדם להיות בשלימות בכדי שיזכה אל התורה. ואולי למעלה בא לאפוקי מעצבות [וכפי שפירש רש"י למעלה], וכאן בא לאפוקי מחמדת הממון, וכפי שכתב כאן החסיד יעב"ץ, וז"ל: "והשמח בחלקו. כי שלחנו גדול משלחן שרים, ולמה ייגע להעשיר". אך עדיין קשה, דמה הצורך לחלוקה זו, ומדוע "בשמחה" לבד לא יועיל לאפוקי גם מעצבות וגם מחמדת הממון. ויל"ע בזה.

<> יש לשאול, מדוע דוקא כאן [בקנין הכ"ז] עומד על סמיכות הקנינים, דבר שלא עשה עד כה. ויש לומר, משום שהברייתא עצמה הסמיכה את שני הקנינים האלו להדדי בכך שאמרה "וְהשמח בחלקו", עם וי"ו החבור. וזו הפעם הראשונה שהוזכרה וי"ו החבור, לכך עד כה לא עמד על הסמיכות שבין הקניינים. וזהו לשונו כאן "ואלו שני דברים &**נסמכו ביחד**^, המכיר את מקומו והשמח בחלקו". אמנם יש להעיר, כי בכמה קניינים להלן הוזכרה וי"ו החבור, ומ"מ הוא לא עמד שם לבאר את סמיכות הקניינים להדדי, כפי שעשה כאן. ויל"ע בזה.

<> מעתה יבאר כיצד שני הקניינים האלו ["המכיר את מקומו" "והשמח בחלקו"] מאפשרים ש"יהיה האדם ראוי אל השלמה". ותחילת דבריו כאן מוסבים על הקנין "המכיר את מקומו".

<> כפי הסברו השלישי למעלה בביאור הצורך שיכיר את מקומו, שכתב [לאחר ציון 778]: "ויש לפרש גם כן, כי כאשר מכיר מקומו, שהוא חסר תורה, ראוי לקבל את התורה. אבל אם טועה בעצמו, ומחשיב עצמו חכם ושלם, מי שהוא שלם אין צריך אליו השלמה בתורה, ואינו זוכה אל קבלת התורה. ולפיכך המכיר את מקומו הוא שורש גדול אל התורה".

<> כי השלם יתהוה, וכמבואר למעלה הערה 779.

<> זהו שילוב של שני הסבריו הראשונים שכתב למעלה [לאחר ציון 773] בביאור הקנין של "המכיר את מקומו", וכלשונו: "אם מחשיב עצמו חשוב יותר ממה שהוא, והוא טועה בעצמו, אין התורה ראויה להיות במקום טעות, רק [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת' היא, ולכך צריך שיהיה מכיר מקומו, ולא יטעה עצמו. ועוד, אם טועה בעצמו, כך הוא טועה בכמה דברים בדברי תורה. אבל מי שהוא מכיר את עצמו ואת מעלתו, ואם יראה חסרון בעצמו, הוא מכיר גם כן כל חסרון אשר יש לו בתלמודו, ואין מקבל אונאה בשום דבר". וראה למעלה הערה 778 במה שהוקשה שם על מה שכתב כאן.

<> כמבואר בהערה הקודמת. וצרף לכאן דברי רבינו בחיי בכד הקמח, ערך אמונה, שכתב: "ידוע כי התורה נקראת 'אמת', שנאמר [משלי כג, כג] 'אמת קנה ואל תמכר', וכתיב [משלי ח, ז] 'אמת יהגה חכי'. ותמצא בפסוק ראשון של התורה [בראשית א, א] כל ההברות [הניקוד] חוץ משר"ק, לפי שאותיותיו 'שקר', ושקר הפך האמת, ולכן לא נזכר שם הברת השר"ק, לפי שהתורה אמת, ואין לשקר עמידה עם האמת... וכן בשמות האמהות ובשמות האבות אברהם יצחק ויעקב שרה רבקה רחל ולאה, תמצא שם כל הברות הנקוד, חוץ מהברת שר"ק, מפני שהם זרע אמת, שנאמר [ירמיה ב, כא] 'כולו זרע אמת'".

<> הנה למעלה [פ"ד מ"א] לא ביאר כיצד המדה של "השמח בחלקו" ראוי אל התורה, אלא ביאר שם כיצד מדה זאת היא מדריגת הפשיטות מן החמרי [יובא בהערה 793]. אך מכללא איתמר, שהואיל ומדה זו היא מדה רוחנית, לכך ברי הוא שמדה זאת מכשירה את האדם להיות מקבל לתורה. וכן כתב בנתיב התורה ר"פ ב [א, י.], וז"ל: "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 הערה 563]. הרי כל מדה שכלית מאפשרת הכנה לקבלת התורה.

<> אודות שהאמת היא מדה שכלית, הנה למעלה פ"א מי"ח [תי:] כתב: "אם השקר גובר בעולם, הרי השקר הוא בטול לגמרי אל השכל, עד שלא ימצא". ובבאר הגולה באר הרביעי [שכא.] כתב: "בכמה מקומות אשר האריכו מאוד בספור גנות המשקר, עד שאמרו הם שגדר התלמיד חכם מי שאינו משנה בדבריו, כמו שאמרו בפרק שני דבבא מציעא [כד.]. וזה כי החכמה אין בה שקר, כי לכך הוא חכמה. ואם שקר בחכמתו, אין זה חכמה, והוא דמיון. ולפיכך אין בחכם שקר. וראוי שיהיה כל עסקיו, אף דבר שאינו מגיע לחכמתו, רק הוא דבר זולת זה, מכל מקום כיון שהוא חכם, ואין מצד שהוא חכם שקר, לכך אין ראוי שימצא אצלו שקר כלל". ועוד אמרו [מכות כד.] על הפסוק [תהלים טו, ב] "ודובר אמת בלבבו" - "כגון רב ספרא". וכתב על כך בנתיב האמונה פ"ב [א, רי.], וז"ל: "וכנגד השכלי שאינו משנה ואינו משקר, כי האמת הוא שייך אל השכלי. וזה שאמר 'ודובר אמת בלבבו' 'זה רב ספרא', שלא היה משנה, [ו]אפילו במקום שהיה ראוי לשנות לא היה משנה, וזהו שלימות השכל". ובח"א לב"מ פו: [ג, מט.] כתב: "לית הימנותא בעבדי. דבר זה כי העבד נמשל לחמור, דכתיב [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם [הדומה לחמור (יבמות סב.)]. הנה העבד הוא חמרי, והאמת הוא שכלי, שכן גוזר השכל המשיג הדבר כפי מה שהוא. ומפני כן אמרו ז"ל גדר ת"ח שיש לו מדת השכל, שאינו משנה, כדאיתא בפרק אלו מציאות [ב"מ כד.], והפך זה מה שהוא דומה לחמור אין האמת אתו". וראה תפארת ישראל פנ"ד הערה 37. ובסוף ההקדמה לבאר הגולה [יח:] כתב: "חכמים, אשר אוהבים האמת" [הובא למעלה פ"ה הערה 1017, ולהלן הערה 867]. וראה נתיב האמת פ"א [א, קצח.] ביאר את המדריגה העליונה שיש למי שאינו משנה בדיבורו.

<> לשונו למעלה פ"ד מ"א [כ.]: "הנהנה מיגיע כפיו הוא נבדל מן החומר, כי החומר הוא החסר תמיד והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר. ומי שהוא שמח בחלקו ואינו חסר, דבר זה ממדריגת הפשיטות לגמרי מן החמרי... וזהו המעלה העליונה בודאי... כי מי שהוא חסר עד שהוא מקבל, דבר זה יוצא מגדר הפשיטות. וזה אשר שמח בחלקו, אינו חפץ רק במה שיש לו, הוא מדריגת הפשיטות, כאשר אינו חסר ואינו מקבל מן אחר. וראוי לומר על זה בודאי 'אשריך בעולם הזה וטוב לך בעולם הבא', כי אליו מיוחד העולם הבא, שהוא נבדל מן החומר לגמרי".

<> "שעושה סייג לדבריו, שלא יאמר דבר שאפשר שיבא לידי טעות" [לשונו בסמוך]. ופירושו, שנאמר כאן שיש לאדם לדבר בצורה ברורה ללא עירוב ובלבול, ובכך ימנע מעצמו לבוא לידי טעות. ואע"פ שכבר שנינו למעלה שהקנין השלישי בברייתא הוא "בעריכת שפתיים", הכא מוסיף עוד, כי למעלה בא לאפוקי מהרהור גרידא, אך כאן בא לאפוקי מדיבור מעורבב. ושאר מפרשי הברייתא [רש"י, חסיד יעב"ץ, אברבנאל] ביארו שנאמר כאן שיש עליו לבאר דבריו באופן שאחרים לא יטעו בדבר, וזה על ידי שיקבע סייגים וגדרים [בבחינת "חכמים הזהרו בדבריכם" (למעלה פ"א מי"א)]. אך המהר"ל מבאר שהכוונה היא שעליו לדבר בצורה ברורה כדי שהוא עצמו לא יבוא לידי טעות. וה"סייג" אינו שאומר דברים של סייג וגדר, אלא שמדבר בצורה ברורה, וזה עצמו הוא עשיית סייג לדבריו, שמונע מעצמו טעות, וכמו שמבאר. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - כשם שכל גדר וסייג מונעים טעות, כך כל מניעת טעות היא עשיית גדר וסייג. לכך כאשר מדבר בצורה ברורה ומחמת כן מונע עצמו מטעות, בזה גופא עושה סייג לדבריו. ואודות ש"כל גדר וסייג שלא יטעה", הנה קיי"ל שלא גזרו חכמים על השבות במקדש ["אין שבות מקדש" (פסחים סה.)], משום שכהנים זריזים הם [ביצה יח.], ויודעים להיזהר שלא יבואו לידי איסור תורה [רבנו יהונתן ערובין קב., כסף משנה סוף הלכות בית הבחירה, ושו"ת הריב"ש סימן קסג. ועיין מאירי ר"ה כט:]. הרי במקום שאין בו חשש טעות, אין שם שבות גדר וסייג. נמצא שכל ענינו של גדר וסייג הוא להמנע מטעות.

<> כפי שביאר למעלה פ"א מט"ז [שפה.], וז"ל: "בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך', אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל", ושם הערות 1422, 1425. ולמעלה פ"ג מי"ח [תסב:] כתב: "ודבר כזה [דבר של ספק] אין נקרא שכל וחכמה... וראוי כל חכמה שתהיה ודאית, אבל דבר שהוא ספק לא יכנס בכלל חכמה. ואין ראוי לדבר רק מדברים הכרחיים, לא מדברים אפשריים, שלא יכנס זה בכלל החכמה".

<> לכאורה מביא את המאמר כהוה אמינא של הגמרא, ולא כמסקנה, שכך אמרו שם: "אמר רב יהודה אמר רב, בני יהודה שהקפידו על לשונם ["לדבר בלשון צח ולא בלשון מגונה" (רש"י שם)] נתקיימה תורתם בידם. בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה תורתם בידם. מידי בקפידא תליא מילתא. אלא בני יהודה דדייקי לישנא, ומתנחי להו סימנא, נתקיימה תורתן בידן. בני גליל דלא דייקי לישנא, ולא מתנחי להו סימנא, לא נתקיימה תורתן בידם", ופירש רש"י שם "דדייקי לישנא - לחזר באותו לשון שהיו שומעין מרבן, ועל ידי שהיו שומעין על פי שמועה אחר שמועה, היו נותנין בהן סימן זו אחר זו. ומתוך כך שהיו מדקדקים בלשון, יודעין להניח סימנין נאין, ואינן משתכחין מהן". הרי שלמסקנת הגמרא לא איירי בהקפדה על הלשון, אלא בדיוק הלשון. וכן אין דיוק הלשון לכשעצמו הסבה לקיום תורתן בידן, אלא דיוק הלשון הוא היכי תמצא לנתינת סימנים נאין, ומתוך כך "אינן משתכחין מהן". וכן כתב בנתיב התורה ס"פ ד, וז"ל: "בני יהודה שהקפידו על לשונם, תורתם מתקיימת בידם. בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה בידם. ומפרשים שם, מתוך שהקפידו על לשונם מתנחי להו סימנים, ונתקיימה תורתם בידם. דאמרינן שם [עירובין נד:] 'אין התורה נקנית אלא בסימנים', כי צריך האדם להניח סימנים בתורתו, ועל ידי זה התורה נתקיימת בידו, כי אז נרשם הענין שלמד בכח הזוכר בשביל הסימן, וזוכרו... ועוד נתבאר זה אצל [למעלה פ"ג מי"ג] 'מסורת סיג לתורה', שאין התורה נקנית אלא על ידי סימנים, עיין שם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1264, וראה להלן הערות 990, 1070]. הרי למסקנת הגמרא קיום התורה בידן של בני יהודה היה משום הסימנים, ולא משום מעלת כח דיבורם, וכיצד זה קשור לקנין של "העושה סייג לדבריו". ויל"ע בזה.

<> פירוש - לא רק ששפה ברורה היא סימן להבנה ברורה, אלא היא סבה להבנה ברורה. ולהלן בקנין הכ"ח של תורה כתב: "אמרו בפרק כיצד מעברין [עירובין נג.], אמר רב יהודה אמר רב, בני יהודה שהקפידו על לשונם, נתקיימה תורתן בידם. בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה תורתן בידם, עד כאן. והטעם בזה מבואר, כי עירוב לשון מביא עירוב השכל". וכן למעלה פ"א מט"ז [שפה:] כתב: "האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור". ובתפארת ישראל פס"ו [תתרלא.] כתב: "ויבא אל קלקול הלשון, שהוא דבר גדול נחשב אל חכמי התורה". וצרף לכאן מאמרם [קידושין ל.] "תנו רבנן, 'ושננתם' [דברים ו, ז] שיהו דברי תורה מחודדים בפיך, שאם ישאל לך אדם דבר, אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד, שנאמר [משלי ז, ד] 'אמור לחכמה אחותי את וגו''". וכתב על כך בח"א שם [ב, קלה:]: "כאשר דברי תורה מחודדין בפיו, אז דברי תורה מחוברים אליו... 'אמור לחכמה אחותי את', שיהא השכל דבק בו עד שבזה הוא מתלבש בחכמה לגמרי, והיא אחותו, והיינו דקאמר 'אמור לחכמה אחותי את', לשון אחוי וחבור. ואם הוא מגמגם בלשון, אין התורה אחותו. וכאשר דברי תורה מחודדין בפיו, הרי הוא דבק בתורה לגמרי, והוא מתאחד עמה". הרי שאע"פ שמדובר כאן בברירות ובהירות השכל, מ"מ לשון חכמים הוא "שיהו דברי תורה מחודדים &**בפיך**^", כי ברירות השכל מושגת על ידי ברירות הדיבור [הובא למעלה הערה 640]. וידועה אמרתו של מרן רבי חיים מבריסק זצ"ל ש"חוסר בהסברה הוא חוסר בהבנה".

<> כאן מוסיף את תיבת "שכחה" [ואילו עד כה כתב רק תיבת "טעות"], כי זה המשך למאמר שהביא שאצל בני הגליל [שלא הקפידו על לשונם] "לא נתקיימה תורתם בידם", ואי קיום זה הוא שכחה. ואודות שדיבור ראוי מועיל לזכרון, כן מבואר למעלה הערות 642, 643.

<> כי רק ההנהגה של דין היא הנהגה תמידית, וכמו שיבאר בהמשך. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ו [קב.], וז"ל: "ועם כי הוא יתברך עושה בודאי רחמים עם הבריות, מכל מקום עיקר המדה שהיא בתמידות הוא מדת הדין, שבה מנהיג את עולמו. ולכך תמצא בכל מעשה בראשית שם 'אלקים' [בראשית פרק א], לפי שבראו בדין ומנהיגו בדין... הנהגה התמידית היא דין" [הובא למעלה פ"ה הערה 555].

<> הנה כאן מבאר את המלים "כי לכך נוצרת" שהן מורות על עומק החיוב המוטל על האדם ללמוד תורה. וכן כתב רש"י למעלה [פ"ב מ"ח], וז"ל: "לשם כך יצאת לאויר העולם... נמצא עכשיו שחובה גדולה מוטלת עליו, ולא בטובה הוא עושה". וכן רבינו יונה כתב שם: "מזה הטעם אין לך להחזיק טובה לעצמך אם עשית תורה הרבה, כי לכך נוצרת. משל לבעל חוב שפרע חובו, וכי מחזיקין לו טובה". אמנם מדבריו למעלה [פ"ב מ"ח] משמע שאין הכוונה רק מצד עומק 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 שם (תרמה:)]. ולכאורה זהו טעם אחר מדבריו כאן. 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 [הובא למעלה פ"ב הערה 836].

<> שירגיש עצמו מחוייב לגמרי לעמול בתורה.

<> פירוש - אע"פ שהקבלה הראשונית [כמו "נעשה ונשמע"] היא היוצרת את החיוב, מ"מ לאחר שהחיוב כבר בא לעולם, שוב מוטל על כל יחיד ויחיד שיקבל על עצמו לעמוד ולקיים את חיובו. ועוצמת הקבלה השניה הזו תהיה תלויה בעוצמת הרגשת החיוב; אם הוא מרגיש היטב בחיוב המוטל עליו, אזי יקבל על עצמו לעמוד בכך. אך אם מרגיש שאינו כ"כ מחויב, אזי לא יקבל על עצמו לעמוד בכך, כי אם אין חיוב, קבלה מנין. וכן כתב המסילת ישרים ר"פ ח, וז"ל: "כאשר יתאמת אצל האדם גודל ערך המצות ורוב חובתו בהם, ודאי שיתעורר לבו אל העבודה, ולא יתרפה ממנה". וראה הערה הבאה. @**דוגמה לדבר;**^ אמרו חכמים [קידושין לא.] "גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה", ופירשו שם התוספות [ד"ה גדול], וז"ל: "נראה דהיינו טעמא דמי שמצווה ועושה עדיף, לפי שדואג ומצטער יותר פן יעבור, ממי שאין מצווה, שיש לו פת בסלו, שאם ירצה יניח". הרי המצווה מרגיש את עומק אחריותו לעמוד בחיובו ["דואג ומצטער"], לעומת מי שאינו מצווה, שאינו מרגיש את עומק אחריותו לעמוד בחיובו ["אם ירצה יניח"].

<> כי כעומק החובה כך עומק הקבלה. ומעין זה כתב המסילת ישרים בהקדמה, וז"ל: "מה נענה ביום תוכחה אם התרשלנו מן העיון הזה, והנחנו דבר שהוא כל כך מוטל עלינו, שהוא עיקר מה ה' אלקינו שואל מעמנו. היתכן שייגע ויעמול שכלנו בחקירות אשר לא נתחייבנו בם, בפלפולים אשר לא יצא לנו שום פרי מהם, ודינים אשר אינם שייכים לנו, ומה שחייבים אנו לבוראנו חובה רבה נעזבהו להרגל, ונניחהו למצות אנשים מלומדה". וראה הערה קודמת.

<> כפי שביאר למעלה בברייתא א, שאמרו שם "כל העוסק בתורה לשמה... נקרא ריע אהוב וכו'". וכתב שם [לפני ציון 124] בזה"ל: "אמר שנקרא 'ריע ואהוב' סתם, נכלל בזה למקום ולבריות".

<> שהרי השפעת התורה מביאה בעקבותיה להשראת שכינה, וכמו שאמרו במדרש [שמו"ר לג, א], וזה לשון המדרש: "אמר הקב"ה לישראל, מכרתי לכם תורתי, כביכול נמכרתי עמה... משל למלך שהיה לו בת יחידה, בא אחד מן המלכים ונטלה. ביקש לילך לו לארצו, וליטול לאשתו. אמר לו, בתי שנתתי לך יחידית היא. לפרוש ממנה איני יכול, לומר לך אל תטלה איני יכול, לפי שהיא אשתך. אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך, קיטון אחד עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי. כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה, לפרוש הימנה איני יכול. לומר לכם אל תטלוה, איני יכול. אלא בכל מקום שאתם הולכים, בית אחד עשו לי שאדור בתוכו". ולמעלה פ"ג מ"ב [עח.] הביא מדרש זה, וכתב עליו בזה"ל: "התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה". והרי אין אדם גר עם שונאו, וכפי שכתב בגו"א שמות פל"ה אות ד, וז"ל: "השכינה בישראל הוא עדות [שה' אוהב את ישראל ומחל להם על חטא העגל], שאין אחד דר אצל שונאו, כי אם אצל האוהב". וראה להלן הערה 813. וכן כתב הרוח חיים למעלה בברייתא א [ד"ה נקרא ריע אהוב], וז"ל: "כי עיקר הוא אם הוא נאהב גם כן. כי לא די במה שהאדם אוהב את הקב"ה, כי אם צריך להשתדל שגם השם יתברך יאהבנו. היינו שישמור מצותיו וילך בדרכי ה' למען יאהבהו. אבל אם אינו מקיים ככל אשר צווהו ה', אף אם הוא אוהב בלבו את ה', כיון שאינו נאהב מאת ה', אין זה כלום. וכמאמר רז"ל [פסחים פז.] 'אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום' [שיה"ש ח, י], ככלה שנמצאת שלמה בבית חמיה, ורדופה לילך להגיד שבחה ["היאך מקובלת היא בבית חמיה" (רש"י שם)] בבית אביה. כי במה שתאמר שמצאה אותם שלמים איתה ואוהבת אותם, אין זה שלימות לה כל כך, כי אפשר מחמת שהם טובים מאוד לכך אוהבת אותם. רק אם היא אומרת שהם אוהבים אותה, ומגדת שבחה, זה יחשב לה למעלה". אך יש להעיר, דא"כ מדוע לשון הברכה [על הרואה חכם מחכמי ישראל] היא "שחלק מחכמתו ליראיו" [ברכות נח.], ולא "שחלק מחכמתו לאהוביו". ואולי כי היראה האמיתית היא החשש שמא תתבטל האהבה, וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב:], וז"ל: "עיקר היראה שהיא באה מכח האהבה, כי מי שהוא אוהב את אחד, הוא מכוון לעשות רצונו בכל אשר אפשר שלא יהיה פירוד לזאת אהבה. ובשביל כך הוא ירא לעבור רצונו גם כן, אף בדבר קטן, כי זה היה ביטול האהבה. וזהו היראה שנאמר באברהם [בראשית כב, יב] 'עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה'... והיראה הזאת שהוא מתוך האהבה היא בודאי יותר גדולה, כיון שהיראה הזאת יוצאת מתוך האהבה שהיא עליונה על כל" [הובא למעלה פ"א הערה 1419]. לכך עומק הברכה "אשר חלק מחכמתו ליראיו" הוא שחלק מחכמתו לאלו היראים שלא יתמידו להיות אהוביו של מקום.

<> ופירש רש"י שם "כלומר, כל מי שהוא אהוב לבריות, בידוע שהוא אהוב למקום". ושם [רלד.] מבאר כיצד רוח המקום קשורה ברוח הבריות. ואמרו חכמים [סנהדרין קג:] אמרו "כיון שנעשה אדם רש מלמטה ["שיש לו שונאין, ואין רוח הבריות נוחה הימנו" (רש"י שם)], נעשה רש מלמעלה ["בידוע ששונאין אותו מלמעלה" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, רמ.] כתב: "דבר זה כל שרוח הבריות נוח הימנו רוח המקום נוח הימנו, ודבר זה בארנו במסכת אבות אצל 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו'. וזה שהיו שונאים אותו, ולא היה רוח הבריות נוח הימנו, נעשה רש למעלה גם כן, אחר שרוח הבריות אין נוחה הימנו" [הובא למעלה פ"ג הערה 1012].

<> כפי שביאר למעלה שהקב"ה משפיע התורה על אהוביו. ולמעלה פ"ג מ"י [רלד.] כתב: "ודברים אלו ראוים להבין איך רוח המקום קשורה ברוח הבריות. והעד על זה מה שאמר [יחזקאל לו, כז] 'ואת רוחי אתן בקרבכם', ומזה תראה כי נאצל מן רוח המקום רוח האדם". והמקרא הזה ["ואת רוחי אתן בקרבכם"] מוסב גם על תורה [בנוסף לרוח הקודש (תרגום ורד"ק שם)], וכמו שנאמר במקום אחר [ישעיה נט, כא] "ואני זאת בריתי אותם אמר ה' רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיך וגו'", וכתב שם הרד"ק "כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם, וזהו שאמר 'רוחי אשר עליך', זאת רוח טהרה שאתן בתוכה שלא יחטאו עוד. וזהו שאמר יחזקאל 'ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחקי תלכו וגו''". והרי המקרא "ואני זאת בריתי אותם אמר ה' רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיך וגו'" אמרו להדיא בגמרא [ב"מ פה.] שמוסב על תורה. נמצא שמי שרוח הבריות נוחה הימנו זוכה לתורה, וכמבואר כאן. ואולי יש לבאר על פי זה דיוק לשונו שכתב כאן "וכאשר רוח המקום נוחה הימנו אז יושפע מן השם יתברך עליו &**מחכמתו**^", ולא כתב "מתורתו", כי הפסוק "ואת רוחי אתן בקרבכם" מוסב גם על רוה"ק וגם על תורה, וכמו שנתבאר. ולכך כללם יחד בתיבת "מחכמתו".

<> כדי לזכות בתורה, שהתורה ניתנה אל הכלל, ולא אל היחיד, וכמו שיבאר בקנין הבא.

<> בקנין הבא ["אוהב"]. ואע"פ ששם ביאר מדוע כשהוא אוהב את הבריות הוא בתוך הכלל, ואילו כאן מבאר שכשהוא אהוב לבריות הוא בתוך הכלל, מ"מ חד הם. ולמעלה פ"ג מ"י [רלג:] כתב: "אם רוח הבריות מרובה, אז יש קיום לדבר הזה מה שרוח המקום נוחה הימנו... כי רוחו של מקום ורצונו הוא דבק ברוח הבריות. וזה מפני כי הכללים יש להם דביקות גמור בו יתברך, עד שרוח המקום דבק ברוח הבריות... כי קשור רצון הקב"ה ברצון הבריות. וזהו שאמר כאן גם כן 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו'", ושם הערה 1018.

<> אינו גורס כפי שמצוי ברוב גרסאות "אוהב את המקום, אוהב את הבריות", אלא רק "אוהב", ובזה נכללות אהבת המקום ואהבת הבריות.

<> כי אהבה היא דביקות בנאהב, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 71]: "האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון למעלה פ"א מ"ג [רכט:] כתב: "כי מדרך מי שאוהב את אחד לבו קשורה בו". ולמעלה פ"ה מי"ז [תיח:] כתב: "אהבת החברים, שנפשו קשורה בנפשו... שהם מתקשרים לגמרי". ובבאר הגולה באר החמישי [מח:] כתב: "אהבה הוא עצם החבור". ובנצח ישראל פנ"ב [תתכט:] כתב: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי, כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור. שכבר בארנו זה כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה', ודבר זה ידוע. והאהבה היא הדבוק והחבור בעצם, שכאשר דבק נפשו, כמו האב לבן והאם לבנה, מרחם עליו... האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ודוקא כאשר] כתב: "האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נב.] כתב: "בודאי האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כדכתיב 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "ומה שאין אהבה לעצמו, מפני כי האהבה הוא התשוקה אל הנאהב, ואין כאן תשוקה כי הוא עצמו. ולכך האהבה בין איש לאשתו, כי הוא הדבקות הגמור, עד שנעשים דבר אחד, ויש בזה תשוקה. ואם כן האהבה מצד שהם דבר אחד, ומצד הזה היא האהבה, לא זולת זה". ובגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] כתב: "כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב". וכידוע [של"ה הקדוש (תולדות האדם בית ישראל תניינא אות ג)] הגמטריה של "אהבה" שוה ל"אחד" [הובא למעלה הערה 72].

<> כפי שנתבאר למעלה [הערה 806] שהקב"ה מנחיל את תורתו לאהוביו. ולמעלה פ"ג מי"ד [שסג:] כתב: "כי דבר זה שנתן להם התורה שהיא כלי חמדה, הוא גורם שהשם יתברך יש לו חבור של אהבה עם האדם", וזאת משום שהתורה עצמה היא חבור עם השם יתברך, וכפי שכתב בנתיב התורה פ"ה [א, כו.], וז"ל: "אין אדם מתקרב אל השם יתברך כי אם על ידי התורה. כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא:] כתב: "הדביקות בו יתברך אי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה, שהוא הדביקות בו". וכן כתב בנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.], נצח ישראל פ"ב [כט:], הקדמה לתפארת ישראל [טז:], שם פ"ט [קמט.], שם פמ"ח [תשסב:], גו"א במדבר פט"ו אות יח, דרשה לשבת תשובה [סח.], ודרוש על התורה [לג.]. וכן כתב למעלה פ"א מי"ג [שמז:], פ"ב מ"ה [תקע:], פ"ג מ"ב [עז.]. @**וטעמא רבה**^ יש בדבר, שהרי אין דבר קרוב אל ה' יותר מן התורה, וממילא ברור הוא שהאדם קונה דביקות גמורה אל ה' על ידי התורה, וכמו שכתב להלן מ"ח [ד"ה וזהו פירוש], וז"ל: "אין לך דבר שהוא קרוב אל הש"י כמו התורה, שהיא אצולה מן הש"י, ולכך התורה נקראת 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך". הרי שדביקות התורה בהקב"ה מחייבת את דביקותו של הלומד תורה בהקב"ה, וכמו שכתב בהספד [עמוד קצ, (דפוס ב"ב)]: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1626, ולהלן הערות 1371, 1372].

<> אודות שמי שאוהב את הבריות מצטרף בזה אל הבריות, כן כתב למעלה פ"א מי"ב [שלד.], וז"ל: "היה אהרן מקשר ומאחד ישראל עד שהם אחד... ולכך היה אהרן רודף שלום בין איש ובין חבירו שלא יהיו מחולקים במחלוקת רק יהיו עם אחד... איך יהיה מקשר ומחבר את הבריות עד שהם עם אחד, אם הוא בעצמו אינו מקושר עמהם עד שיהיה אוהב את הבריות... ואמר שיהיה אוהב את הבריות, ומדה זאת ראוי למי שהוא רודף שלום, שהוא מקשר את הבריות עד שהם אחד, ומכל שכן שהוא יהיה אוהב את הבריות, ויהיה אחד עם הבריות".

<> אודות שהתורה ניתנה אל הכלל ולא אל היחיד, כן ביאר בתפארת ישראל פי"ז [רסו.] שלכך התורה לא ניתנה לאבות, וז"ל: "ואיך יהיה ניתן הסדר התמידי אשר אין שנוי לו, לאברהם ליצחק וליעקב. כי במה שהם פרטיים, והפרט יש לו שנוי. כי כאשר מת אברהם, אין כאן אברהם. וכן יצחק, וכן יעקב, אין ראוי להם דרכי ה' אשר אין שייך שנוי בהם כלל. כי לא שייך התורה, שהיא סדר השם יתברך אשר הוא תמידי, רק אל המקבל אשר עומד בלי שנוי, כי שם הכללי שמו נשאר תמיד. ואין שם 'עם', שהוא עם כללי, על אברהם ויצחק ויעקב. רק כאשר יצאו ממצרים, אז היו לעם. ובשביל זה לא נתנה התורה עד שהיו ששים רבוא, כי מפני כי מספר ששים... הוא מספר כללי. ודבר זה ראיה ומופת חותך על נצחיות התורה שלא תשתנה אצלנו לנצח נצחים. כי אם היה לתורה שנוי, למה לא נתנה לאברהם ויצחק ויעקב. ואין מספיק לך שום טעם וסברא בזה הענין, רק כי מפני שאברהם יצחק ויעקב הם פרטיים, ולא נתנה התורה, שהיא תמידית נצחית בלי שנוי, רק כאשר יש מקבל שהוא בלי שנוי כלל". הרי אי נתינת התורה לאבות, ונתינתה לששים ריבוא, מורה באצבע שהתורה ניתנה לכלל, ולא לפרטים [הובא למעלה פ"ה הערה 1858]. וראה להלן ציונים 853, 882, 899.

<> בעוד שכאן מבאר שאהבת הבריות משייכת אותו אל הבריות, הנה למעלה פ"א מ"ו [רפא.] ביאר שהיא משייכת אותו אל הקב"ה, וכלשונו שם: "מי שהוא אוהב השם יתברך, אוהב את הבריות שהם ברואיו יתברך. כי מי שהוא אוהב את אחד, הוא אוהב את כל אשר שייכים לו ומצורפים אליו". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ:] כתב: "דבר זה שאוהב את הבריות הוא אהבת השם יתברך גם כן, כי מי שאוהב את אחד, אוהב כל מעשה ידיו אשר עשה ופעל. ולפיכך כאשר אוהב את השם יתברך, אי אפשר שלא יאהב את ברואיו. ואם הוא שונא הבריות, אי אפשר שיאהב את השם יתברך אשר בראם" [הובא למעלה פ"א הערה 875, ופ"ה הערה 1434].

<> פירוש - התורה היא הדבר הנבדל לגמרי מהחומר, מחמת שכולה שכל, וכמבואר למעלה הערות 63, 388, 697, 728.

<> כמו שכתב בתפארת ישראל פל"ט [תקצז.], וז"ל: "השם יתברך מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי" [הובא למעלה פ"ד הערה 721, ולהלן הערה 900]. ואמרו חכמים [שבת לב:] שבעוון ביטול תורה בנים מתים, ובח"א שם [א, כב.] כתב: "פירוש, כי תולדת הבנים היא מדריגה עליונה, מתדמה ומתיחס אל השכל. וזה כי האדם קודם שהוליד הוא אדם פרטי, וכל פרטי גשמי. וכאשר יוליד האדם, ובכחו הכללית, היינו הבנים, שוב אין פרטי, רק יש לו כח כללי, ולא נקרא עוד פרטי כאשר יש לו תולדת, אז הוא כללי. וכן השכל, הוא כללי, שאין השכל משיג הפרטי רק הכללי. אבל העין רואה את הפרטי, ולא כן השכל, שהשכל משיג הכללי, ודבר זה מבואר לכל בעל שכל. ולפיכך כאשר מבטל מן התורה, ושוב אין לאדם שייכות וחבור אל הכללי, רק האדם הוא פרטי, וכיון שהוא פרטי אין ראוי שיהיה לו כח כללי, דהיינו הבנים, ולפיכך בעון בטול ת"ת בנים מתים" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 631].

<> לשונו בנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב:]: "שנאת הבריות הוא ששונא הכלל מן הבריות, שאינו נהנה מהם עד ששנוא מן האדם, דבר זה מוציא האדם מן העולם [למעלה פ"ב מי"ד]. כי בשביל האדם נברא העולם, וכאשר שונא הבריות, שהם האדם בכלל, כאילו דוחה כל העולם, ולכך מוציא אותו דבר זה מן העולם". וראה למעלה בקנין העשירי שהוא "דבוק חברים" [לאחר ציון 689], שאין התורה נקנית לאדם יחידי.

<> כך גרס כאן, ואינו נמצא כן בגירסאות המקובלות בברייתא. והאברבנאל כאן כתב "הנה לא זכר בכלל המעלות האלה 'משמח את המקום משמח את הבריות' ושאר דברים כמו שזכר רבי מאיר [למעלה ברייתא ב], כמו שאמר 'אהוב, אוהב את המקום אוהב את הבריות'". ושם מבאר מדוע לא נזכרו מעלות אלו כאן. אמנם למעלה [בברייתא ב] אמרו שמי שלומד תורה לשמה הוא משמח את המקום ואת הבריות, וביאר זאת שם [לאחר ציון 136] שהתורה היא שלימות האדם, "ולפיכך העוסק בתורה לשמה משמח את המקום, כי אין לך מדה יותר מזה, שהיא שלימות הנמצאים כי אם על ידי התורה, ולפיכך משמח את המקום. ובזה עצמו משמח את הבריות מצד השלימות שבו" [לשונו שם]. אך כל זה לאחר שלמד תורה לשמה, אך כאן איירי לפני שלומד תורה, שצריך לשמח את המקום ואת הבריות בכדי שיוכל לקנות את התורה, ולכך יבאר כאן באופן אחר ממה שביאר למעלה.

<> "הוא מצד מעלתו אשר יש לו, עד שהוא משמח המקום שיש לו כך בריאה בעולמו" [לשונו בסמוך].

<> מצד מעשיו הטובים, בבחינת [עדיות פ"ה מ"ז] "מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך".

<> כמו שהיה אצל אברהם אבינו, וכפי שכתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:], וז"ל: "כי אברהם היה נחמד בעיני הכל, כי עשה טוב עם הכל, כמו שהיתה מדתו של אברהם לעשות חסד וטוב עם הבריות. ואדם כמו זה אין בספק שהוא נחמד בעיני הבריות מצד הנהגתו, כאשר הוא מקובל על הבריות. ולכך אמרו לו [בראשית כג, ו] 'נשיא אלקים אתה בתוכנו וגו''. ואמרו [במדב"ר טו, יד] "עמק שוה הוא עמק המלך" [בראשית יד, יז], שהשוו כל העולם והמליכו אברהם למלך. ולא בכח ובחזקה מלך עליהם, רק שהיה נחמד ומקובל על הבריות מצד הנהגתו". וכן הזכיר ענין זה בקצרה בגו"א בראשית פט"ו אות יח, ואור חדש [קע:, והובא למעלה פ"ה הערה 460].

<> כמו שאמרו במדרש תנחומא אמור אות ב: "באותה שעה קרא הקב"ה למלאכי השרת, ואמר להם, בואו וראו בריה שבראתי בעולמי [שאול המלך]. בנוהג שבעולם אדם שהוא הולך לבית המשתה, אינו מוליך בניו עמו, מפני מראות העין. וזה יורד למלחמה, ויודע שהוא נהרג, ונוטל בניו עמו, ושמח על מדת הדין שפוגעת בו".

<> כמו שפירש רש"י [במדבר יג, כ] "היש בה עץ - אם יש בהם אדם כשר שיגין עליהם בזכותו".

<> כי המקורב אל ה' ואל הבריות הוא מקורב לתורה, וכפי שביאר בשני הקניינים הקודמים של "אהוב" ו"אוהב".

<> יבאר שהצדקות מישרים ותוכחות [שהוזכרו בשלשת הקניינים האלו] הם כנגד שלשת יסודי התורה.

<> שמעתי לבאר שכוונתו בג' יסודות התורה היא לימין שמאל ואמצע. ויבאר ש"מישרים" הוא אמצע, "תוכחות" היא שמאל, ו"צדקות" היא ימין. וראה למעלה הערות 172, 182.

<> זהו קו האמצע שאינו נוטה לשום צד, וכמו שיעקב אבינו נקרא [ישעיה מד, ב] "ישורון", וכמבואר למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [פ:], ושם הערות 130, 133, ולמעלה פ"ה הערות 677, 1969. וכנגד זה אמרו כאן "אוהב את המישרים".

<> מבאר "תוכחה" שמורה לאדם את חומרת מעשיו, ומחזירו למוטב, כי על ידי שיראה את העונשים המוטלים עליו יבין חומרת חטאיו ויחזור למוטב. וכן פירש רש"י [חגיגה ד:] "תוכחה - שמוכיח פשעו בפניו".

<> זהו דין, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [מב:], וז"ל: "כי אין ספק כי דברי תוכחה הם במדת הדין", ושם הערה 164. וכנגד זה אמרו כאן "אוהב את התוכחות".

<> מבאר "צדקות" מלשון להשפיע טובה על זולתו, וזהו חסד.

<> אע"פ שמצות כבוד אב ואם השכל מחייב, וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"א [תרמד:], וז"ל: "השכל מחייב מצוה זאת, כי מצוה זאת בפרט מחייב אותה הדעת והשכל שיכבד האדם הוריו שהביאו אותו לעולם" [הובא למעלה פ"א הערה 300]. מ"מ כאן כוונתו לעצם קיום המצוה, שהוא משפיע טובה על אביו ואמו, וכמו שאמרו חכמים [קידושין לא:] "תנו רבנן איזהו... כיבוד... מאכיל ומשקה, מלביש ומכסה, מכניס ומוציא" [מפי מו"ר שליט"א].

<> שהיא השפעת טובה על העני. ולמעלה פ"א מ"ב [רז.] כתב: "גמילות חסדים היא מדת המים דכתיב [קהלת יא, א] 'שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו'. וכתיב [ישעיה לב, כ] 'אשרי זורעי על כל מים', שדרשו זה על גמילות חסדים, כמו שאמרו ז"ל במסכת בבא קמא בפרק קמא [יז.], כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים זוכה לנחלת שני שבטים, שנאמר 'אשרי זורעי על כל מים' ואין זריעה אלא צדקה, שנאמר [הושע י, יב] 'זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד'. ודבר ידוע הוא זה, כי בעל חסד משפיע לאחר, כמו המים המשפיעים".

<> אע"פ שבדרך כלל "משפט" הוא דין, וכמו שכתב בתפארת ישראל פנ"ה [תתנא.], וז"ל: "כי משפט הוא דין גמור, והצדקה הוא לפנים משורת הדין" [הובא למעלה פ"ב הערה 757], מ"מ כאן אין כוונתו לדין [כי זה משתייך לתוכחה], אלא כוונתו ליושר, שהוא קו האמצעי. ודייק לה, שלא כתב "שיעשה משפט", אלא "שיעשה בְּמשפט", ופירושו שיעשה ביושר. וכן מוכח ממה שכתב כאן שני צדדים: "הישר שיעשה במשפט, ומה שלא יעשה במשפט", ומדוע הוצרך לפרט שני צדדים. אלא הם הם הדברים; קו ימין הוא העשיה, קו שמאל הוא ההמנעות מהעשיה, וקו האמצע הוא האפשרות לבחור מביניהם. וכדי להורות באצבע שאיירי כאן בקו האמצעי, פירט ונקט בשני צדדים. ודו"ק. ולהלן [לפני ציון 1111] כתב: "'אוהב את המשרים', שהוא הרחקה מן השקר".

<> יש להבין, דהא תינח שבעי שיעשה צדקות ומישרים ויקבל תוכחה, אך מהי ההדגשה &**שיאהב**^ צדקות מישרים ותוכחות. והרי כתב כאן ש"אם &**אינו אוהב**^ אלו ג' דברים אינו מצליח בתורה", ומדוע אם ינהג בג' דברים אלו ללא שיאהוב אותם עדיין תחסר לו הצלחה בתורה. ויל"ע.

<> כלשון הזה ממש לא נמצא בחז"ל, ומעין זה אמרו במדרש תנחומא ויקרא אות ג: "כל מי שרודף אחר שררה, שררה בורחת ממנו. וכל מי שבורח משררה, שררה רודפת אחריו". ובעירובין יג: אמרו "כל המחזר על הגדולה, גדולה בורחת ממנו. וכל הבורח מן הגדולה, גדולה מחזרת אחריו". ובנתיב הענוה פ"ו [ב, יג:] כתב: "ואמר 'כל המחזיר אחר הגדולה הגדולה בורחת ממנו'. ודבר זה כי עצם הכבוד הוא מזולתו, שאחרים נותנין לו כבוד, כמו שבארנו זה באריכות בפרק בן זומא, עיין שם [פ"ד מ"א (כג:)]. ולפיכך הרודף אחר הכבוד שיהיה מגיע הכבוד אליו על ידי עצמו, הכבוד בורח ממנו, שהרי אין הכבוד לאדם מעצמו, רק מזולתו. ואם בורח מן הכבוד עד שאין הכבוד לגמרי ממנו, זה שראוי אליו הכבוד שהוא מזולתו, ולכך הכבוד רודף אחריו" [הובא למעלה פ"ד הערות 120, 673, ובפרק זה למעלה הערה 506, ולהלן הערה 1508]. ובדרשת לשבת תשובה [עג.] כתב: "הרודף אחר הכבוד הכבוד בורח ממנו, כי אין הרדיפה אחר הכבוד כמו מי שרודף אחר השכר ואחר הריוח. שזה בודאי כאשר הוא רודף אחר הריוח, 'ויד חרוצים תעשיר' [משלי י, ד]. אבל מי שרודף אחר הכבוד, ובודאי מה שרודף אחר הכבוד אין זה כבודו ותפארתו, והוא גנאי לו שאינו שפל ברך. ומאחר שדבר זה אינו כבודו, והוא גנאי לו, איך ישתדל הכבוד בדבר שהוא הפך הכבוד. ולפיכך כאשר רודף אחר הכבוד, בזה עצמו הכבוד בורח ממנו" [הובא למעלה פ"ג הערה 1098, ופ"ד הערות 621, 672].

<> לשונו למעלה בברייתא ד [לאחר ציון 445]: "ומה שראוי לחכמים בתורה הכבוד, דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי השכל ראוי לו הכבוד, לפי שהוא מסולק מן הפחיתות שדבק בחומר, ולכך אמר [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו', כי מאחר שהם מסולקים מן פחיתות החומר, אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד". ובנתיב התורה ר"פ יא [א, מו.] כתב: "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 ג"כ, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד. ומפני כך נקרא יניק וחכים גם כן בשם 'זקן', ואין זקן אלא שקנה חכמה [קידושין לב:], וכל זה מפני שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד". וראה נר מצוה [קיח:], ושם הערה 337. ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כי כל נבדל הוא מפואר למי שמסולק ממנו עכירות הגשמי... שדבר שאינו גשמי נקרא 'תפארת'... כי התפארת הוא ענין נבדל ואינו גשמי". וכן "אין כבוד בדבר החמרי" [לשונו בח"א לנדרים לא: (ב, ה.)]. @**אמנם יש**^ למהר"ל הסבר נוסף אודות שהכבוד הוא לשכלי, והוא שהכבוד הוא דבר רוחני, וכמו שכתב למעלה פ"ד מכ"ב [תמב.], וז"ל: "הכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד. כי למדריגת זה הכח הוא מבקש הכבוד, כי ראוי לו הכבוד בודאי, וכדכתיב 'כבוד חכמים ינחלו', הרי הכבוד ראוי להיות אל השכלי, כי הכבוד הוא דבר רוחני, ואינו דבר גשמי, ולכך הכבוד ראוי אל השכלי. וכתיב [ישעיה כד, כג] 'ונגד זקניו כבוד', שתראה כי הכבוד הוא אל הזקנים, שהשכל גם כן אצלם... כי הכבוד ראוי אל כח השכלי". וכן להלן משנה ט [לאחר ציון 1517] כתב: "כי הכבוד כאשר הוא מן השם יתברך, היא מדריגה רוחנית, כמו שאמר הכתוב 'כבוד חכמים ינחלו', שתראה כי הכבוד ראוי אל החכמים דוקא. וזה מפני כי הכבוד הוא מן השם יתברך, היא מדריגה עליונה רוחנית" [הובא למעלה הערה 447].

<> אודות שכבוד התורה הוא "עיקר הכבוד", כן כתב למעלה בברייתא ו [לאחר ציון 509], וז"ל: "ונראה דכך פירושו; 'אל תבקש גדולה, ואל תחמוד שום כבוד יותר' [שם], כי בלמוד שלך יש לך כבוד די, שהוא עיקר הכבוד, כמו שאמר למעלה 'כבוד חכמים ינחלו', ולפיכך למה לך לחמוד כבוד, כי יש לך כבוד די".

<> שאמרו במשנה שם "כל המכבד את התורה, גופו מכובד על הבריות. וכל המחלל את התורה, גופו מחולל על הבריות", וכתב שם לבאר [קלז.]: "דע כי התורה היא עצם הכבוד, כדכתיב [משלי ג, טז] 'אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד'. ועוד כתיב [שם פסוק לה] 'כבוד חכמים ינחלו'. ובמדרש [ילקו"ש ח"ב תתקלה] 'כבוד חכמים ינחלו', אלו תלמידי חכמים. אמר רבי שמעון בן פזי, קרא מריש ספר דברי הימים אדם שת אנוש עד 'ויעבץ', ואין אתה מוצא שם כבוד, וכשבא ליעבץ כתיב [דהי"א ד, ט] 'ויעבץ נכבד מאחיו', לפי שעסק בתורה, הוי 'כבוד חכמים ינחלו', עד כאן. ומפני שכאשר האדם מתחבר עם דבר אחד, הרי בודאי מגיע לו מן אותו דבר שמתחבר עמו. וכבר אמרנו כי התורה היא עצם הכבוד, ובזה שנותן כבוד לתורה יש לו חבור עם הכבוד, ומקבל הכבוד גם כן, כי הוא מתחבר עם הכבוד. ואין דומה כאשר מכבד את האדם אחר, בזה לא התחבר אל הכבוד, כי אין האדם הוא הכבוד. וכן אף אם למד תורה, והיה מתחבר אל התורה, בזה לא התחבר אל התורה במה שהתורה היא הכבוד. ולא נקרא שמתחבר אל הכבוד רק כאשר הוא מכבד את התורה, ונותן לה כבוד, יש לו חבור אל הכבוד על ידי הכבוד, וגופו מכובד על הבריות. וכן בהפך זה, המחלל את התורה, ובדבר זה הוא הפך הכבוד, ומי שהוא הפך הכבוד איך יהיה לו הכבוד, ולפיכך גופו מחולל על הבריות, שהוא רחוק מן הכבוד. כלל הדבר; המתחבר אל הכבוד, מקבל הכבוד. ואשר הוא הפך הכבוד, הוא מרוחק מן הכבוד".

<> חידוש גדול יש בדברים אלו; כי בעוד שלשון חכמים הוא [עירובין יג:] "כל המחזר על הגדולה, גדולה בורחת ממנו. וכל הבורח מן הגדולה, גדולה מחזרת אחריו", הרי כאן כתב "אם אינו בורח מן הכבוד, אינו ראוי לכבוד התורה". הרי שלא רק כשרודף אחר הכבוד הוא נעשה מופקע מן הכבוד, אלא גם אם עומד על מקומו ואינו בורח מן הכבוד, אף בכך הוא נעשה מופקע מן הכבוד. אמנם בתחילת הדיבור הזה כתב "מתרחק מן הכבוד, ואינו רודף אחר הכבוד", ומכך משמע שסגי במה שאינו רודף אחר הכבוד לזכות בקנין התורה, ואילו כאן כתב שגם אם אינו בורח מן הכבוד הוא יופקע מקנין התורה. ויל"ע בזה.

<> לשונו למעלה פ"ד מ"ז [קנה.]: "כי סימן השטות נמצא בו, מאחר שהוא ממהר להוציא ההוראה ממנו, דבר זה סימן שטות הוא. ובהפך זה, כאשר אינו ממהר להוציא הדברים, הוא סימן חכמה... כי המהירות לדַבֵּר הוא מורה על חסרון חכמה, ועצירת הדברים בקרבו הוא מורה חכמה... ולכן מי שהוא גס לבו בהוראה, וממהר להוציא, הוא סימן שטות". ולמעלה פ"ה מ"ז אמרו שאחד מסימני החכם הוא ש"אינו נבהל להשיב", וכתב שם הרבינו יונה, וז"ל: "ואינו נבהל להשיב - שאיננו ממהר להשיב מענה כי ישאלוהו, עד ישמע כל הטענות וכל אשר רצון השואלים לדבר ולהאריך בשאלה, ויעיין בדברים היטיב, ולא יבהל על פיו ולבו אל ימהר להוציא דבר, עד יהיה ברור כשמש לפניו, והוא מדרך החכמה, כי בזה תהיה תשובתו נכונה". וכתב המאירי [ב"ב צח:] "מדרכי התלמיד ההגון... שלא יהא נבהל להשיב, שנאמר [משלי יח, יג] 'משיב דבר בטרם ישמע אולת היא לו וכלמה'". וכן נאמר [משלי כט, כ] "חזית איש אץ בדבריו תקוה לכסיל ממנו", ופירש רש"י שם "אץ בדבריו - ממהר ונבהל להשיב. תקוה לכסיל ממנו - יש לכסיל תקוה יותר ממנו". והגר"א כתב שם: "כשהוא 'אץ בדבריו' אז 'תקוה לכסיל ממנו', שרואהו עושה מעשה כסיל". הרי שהממהר להשיב הוא כסיל [הובא למעלה פ"ד הערה 737, ופ"ה הערה 1013].

<> דע שסברה זו לא הוזכרה למעלה פ"ד מ"ז [ראה הערה קודמת], אלא זו סברה חדשה, ולכך קצ"ע מה שכתב שסברה זו הובאה במה שכתב למעלה. ולכך יש לבאר, מדוע לא ביאר כדבריו למעלה פ"ד מ"ז [קנה:], שכתב שם: "כי המהירות לדַבֵּר הוא מורה על חסרון חכמה, ועצירת הדברים בקרבו הוא מורה חכמה. וכדאמר במדרש [ב"ר פ, ו] 'והחריש יעקב עד בואם' [בראשית לד, ה], 'ואיש תבונות יחריש' [משלי יא, יב]. כי אצל החכם השכל עיקר, וכח השכלי הוא מבטל כח הדברי, שהוא כח גשמי, כמו שביארנו למעלה באריכות. שכאשר אצל אחד כח השכל ביותר, הוא מבטל פעולת כח הדברי הגשמי. ולכן מי שהוא גס לבו בהוראה, וממהר להוציא, הוא סימן שטות", ומדוע כאן תולה זאת בצניעות. ואולי עשה כן כדי לבאר את הסמיכות של קנין זה לקנין שלפניו ["מתרחק מן הכבוד"], ומשמע שמשום צניעות נגעו בה, ולכך אף הקנין שלאחריו ["ולא מגיס לבו בהוראה"] יוסבר מטעם צניעות. וראה הערה 846 שבכת"י הובא גם הטעם שכתב למעלה.

<> לשון רבינו יונה שם: "ואת צנועים חכמה - מיעוט הדברים ממדת הצנועים, והצניעות גורמת חכמה לבעליה, כי היא מדת החכמים, אשר בה יכנו את החכמים, כי ישמעו ויקשיבו ולא יתאוו להתגלות לבם". וכן מדת הצניעות מחייבת שחכמתו לא תתגלה במהירות, אלא שהחכמה תיעצר בקרב החכם. ואודות שהצניעות מחייבת התעכבות, כן ביאר באור חדש [קיג.], וז"ל: "כי כל שהוא צנוע אינו מוכן לצאת אל הנגלה, שהרי לשון 'צנוע' משמע שהוא צנוע, ואינו ממהר לצאת אל הנגלה. ולפיכך הצעיר שבא לעולם, ויצא מן ההסתר אל הנגלה באחרונה, מורה כי מדריגתו הוא ההסתר והצניעות. לכך יצא [יעקב] באחרונה אל הגלוי, ועשו אין בו רק הגלוי, לכך יצא עשו ראשונה [בראשית כה, כה-כו]". ובגו"א דברים פ"ב אות ח כתב: "ויש לך להבין מפני מה הצעירה [אם עמון] היתה צנועה יותר [מאם מואב], ותבין זה ממה שאמרו חכמים [מגילה יג:] 'בשכר צניעות שהיתה ברחל [זכתה ויצאה ממנה שאול]', כי לעולם הצעיר הוא יותר צנוע ופנימי, ובא ממקום צנוע ופנימי יותר, לכך לא נגלה מיד, כמו אשר קודם לו. ומזה הטעם לא היה אומה בכל ע' לשונות שאיחרו להתגלות כמו ישראל, שהרי תמצא כי כל האומות נעשה כל אחת לאומה גדולה קודם ישראל, שלא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים, ואילו שאר האומות כבר היו נמצאים. וכל זה כי הוייתם ממקום פנימי, לכך לא היו נמצאים מיד. ולכך הצעירה היה בה צניעות יותר". וכן כתב בנתיב הצניעות פ"א [ב, קה.], ושם ס"פ ג [ב, קט:].

<> צרף לכאן את מאמרם [מגילה יב:] "ההדיוט קופץ בראש", ובאור חדש [קב.] כתב על כך: "אמר הדיוט קופץ בראש, כלומר מי שאינו שכלי הוא קופץ לדבר בראש". ולפי דבריו כאן הדברים מחוורים היטב.

<> זו הוספה בכת"י, וכן ביאר למעלה פ"ד מ"ז [קנה.], וז"ל: "כי סימן השטות נמצא בו, מאחר שהוא ממהר להוציא ההוראה ממנו, דבר זה סימן שטות הוא. ובהפך זה כאשר אינו ממהר להוציא הדברים, הוא סימן חכמה. ודבר זה ביארנו למעלה אצל 'מרבה דברים מרבה שטות', כי המהירות לדַבֵּר הוא מורה על חסרון חכמה, ועצירת הדברים בקרבו הוא מורה חכמה". והנה למעלה פ"א מי"ז אמרו "לא מצאתי לגוף טוב משתיקה... וכל המרבה דברים מביא חטא", ולכך מה שכתב שם "מרבה דברים מרבה שטות" כוונתו למשנה הנזכרת, אע"פ ששם לא אמרו מלים אלו. וראה במכלול המאמרים והפתגמים כרך ג, עמוד 1375 במקור המאמר. ובפסוק נאמר [קהלת ה, ב] "וקול כסיל ברוב דברים".

<> "למשא" - צרה [כפי שמבאר בסמוך].

<> פירוש - חברו צריך לטרוח עם צרתו [משאו] עד שהצרה תחלוף ותעבור. ובהמשך יבאר שההדגשה היא שמטרתו היא להסיר ולסלק את הרע מן העולם.

<> מבואר מדבריו ש"נושא בעול עם חבירו" פירושו שהחבר מסייע לבעל הצרה עד שמציל אותו מן הצרה, ולא רק שמשתתף בצערו. וכן בסמוך [לאחר ציון 862] כתב: "מה שהוא נושא בעול עם חבירו, היינו שאם הגיע אליו דבר קשה, הוא נושא בעול עמו, על מנת לסלק מאתו מה שהגיע אליו". ודלא כמו היעב"ץ, שכתב כאן: "יקרב חבירו בעניו, וסובל עמו. לא כאותם השמחים לשפלות חביריהם, כדי שתוכר מעלתם". הרי שהיעב"ץ פירש שהוא "סובל עמו", אך לאו דוקא שמצילו מסבלו. וכן המדרש שמואל כאן כתב כמו היעב"ץ, וכלשונו: "הכוונה כי כאשר רואה את חבירו בצער, מצטער בצערו", אע"פ שההשתתפות בצער אינה בהכרח מביאה להצלה מן הצער. אך המסילת ישרים [תחילת פי"ט] כתב כמהר"ל, וז"ל: "ההטבה שיהיה האדם לעולם מטיב לבריות, ולא מריע להם... שיהיה משתדל לעזור כל אדם במה שיוכל, ויקל משאם מעליהם. והוא מה ששנינו 'ונושא בעול עם חבירו', ואם מגיע לחבירו איזה נזק בגופו, והוא יוכל למנוע אותו, או להסירו, יטרח כדי לעשותו". וכן כתב השפת אמת פרשת תצא [שנת תרל"ו], וז"ל: "בפסוק [דברים כב, ד] 'הקם תקים עמו'. כפי מה שאחד עוזר לחבירו, כענין אמרם 'הוי נושא בעול עם חבירך', כמו כן זוכה לתקן עצמו, ליישר אורחותיו להיות לו תקומה, וזה 'הקם תקים עמו'. והוא ענין [ויק"ר לד, ח] 'יותר ממה שבעל הבית עושה עם העני, העני עושה עמו'".

<> לשונו בסמוך [לאחר ציון 861]: "כי מה שהוא נושא בעול עם חבירו... כי חפץ הוא בטוב". ואדם טוב ראוי לתורה, שהיא גם כן טוב, וכמו שיבאר בהמשך. וכן אמרו חכמים [מנחות נג:] "יבא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים. 'יבא טוב' זה משה... 'ויקבל טוב' זו תורה... 'מטוב' זה הקב"ה... 'לטובים' אלו ישראל", "הרי לך כי הטוב ראוי אל הטוב. ולפיכך משה שהוא טוב, ראוי לקבל התורה, ולתת אותה לישראל שהם טובים" [לשונו בסמוך (לאחר ציון 880)].

<> בהגדרת "אדם טוב" ראה דבריו למעלה פ"ב מ"ה [תקעא:], שכתב: "כי האדם שיש בו החכמה, מצד כי גופו מחובר לשכל, הנה יש בו זכות החומר... וכאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי. ומפני זה אפשר שימצא בו החסידות, שהוא איש טוב עושה חסידות עם הכל". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.] כתב: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים". ולמעלה פ"א מ"ב [קעו:] כתב: "צריך 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". ולמעלה פ"ב מ"ט [תרסה:] כתב: "מי שהוא בעל לב טוב אינו מונע עצמו משום חסד, אף אם יש לו מזה הפסד מה". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:] כתב: "כאשר עוסק בגמילות חסדים... בודאי הוא אדם טוב מצד נפשו, ובשביל הטוב שבו, שהוא נפש טובה, מטיב לאחרים" [הובא למעלה פ"ב הערה 504]. וזהו דבריו כאן "הוא אדם טוב כאשר נכנס בעול עם חבירו להציל אותו מן הצרה", שמשפיע טובה לאחרים.

<> לשון האברבנאל כאן: "האדם העולה במעלת החכמה ראוי שלא יפרוש מן הצבור, ושיהיה נושא בעול עם חבירו... וכבר זכרו בפ"ק דר"ה [יז.] שהפורש מן הצבור הוא מאותם שאין להם חלק לעולם הבא... הנה על זה אמר 'נושא בעול עם חבירו'". ואם תאמר, מדוע נשיאה בעול חבירו מורה "שאינו נבדל מן הכלל", הרי אף חבירו אינו אלא אדם פרטי ולא כללי. ובשלמא למעלה [בקנין ל"א] כתב "כי כאשר הוא אוהב הבריות הנה הוא תוך כלל הבריות" [לשונו למעלה לפני ציון 814], ניחא, שאיירי שם באהבת הבריות ככלל, אך מה הטעם לומר כן ביחס לחבר פרטי. ויש לומר, שהרי אמרו חכמים [פסחים ו:] "אין בכלל אלא מה שבפרט", וכל יחיד ויחיד הוא חלק מן הכלל. לכך נשיאה בעול חבירו הפרטי מורה שאינ ו נבדל גם מן הכלל. ומאידך גיסא, אם הוא נבדל מן היחיד, הוא גם נבדל מן הכלל. וצרף לכאן דברי המשנה ברורה סימן נג ס"ק נז שכתב: "אם [החזן] מכוין שלא להוציא השונא, גם אוהבים לא יצאו, על כן צריכין החזנים ליזהר בזה". הרי שהבדלות מן היחיד היא הבדלות מן הכלל [מפני בני האברך החשוב ר' חנוך דב שליט"א]. וראה להלן הערה 883.

<> למעלה [לאחר ציון 813], שכתב: "צריך שיהיה אוהב את הבריות, כי כאשר הוא אוהב הבריות הנה הוא תוך כלל הבריות, וראוי אל התורה שנתנה אל הכלל. אבל אם אינו אוהב את הבריות, הנה נבדל מן הכלל, ואיך יזכה אל התורה, שהתורה היא אל הכלל, שהרי הוא יחיד בעצמו, ולא נתנה התורה אל היחיד". וראה להלן לאחר ציון 882.

<> "ועוד הל"ט" - מבאר בסמוך שארבעת הקניינים האלו [לח-מא] שייכים להדדי, כאשר כל קנין מוסיף על הקנין שלפניו. לכך כתב "&**ועוד**^ הל"ט", פירוש שיש בזה עליית מדריגה לעומת הקנין הל"ח, וכמו שיבאר בסמוך.

<> זהו הקנין של "מכריעו לכף זכות", ופירש רש"י כאן "שדן את חבירו לזכות". ומבאר כאן שכאשר דן חבירו לכף זכות זה נחשב הטבה עם חבירו ["שמטיב עם חבירו שמכריע אותו לכף זכות"]. וראה הערה 857 בביאור הטבה זו.

<> פירוש - אם רואה בחבירו דבר שנוטה יותר לכף חובה מאשר לכף זכות. וראה הערה הבאה.

<> כפי שמחייבת ההלכה לדון לכף זכות, וכמו שכתב רבינו יונה [שערי תשובה שער שלישי אות ריח], וז"ל: "הנה כי תראה אדם אשר ידבר דבר או יעשה מעשה, ויש לשפוט דברו ומעשהו לצד טובה ולצד הזכות, אם האיש הוא ירא אלקים, נתחייבת לדון אותו לכף זכות על דרך אמת, גם כי יהיה הדבר קרוב ונוטה יותר אצל הדעת לכף חובה. ואם הוא מן הבינונים אשר יזהרו מן החטא, ופעמים יכשלו בו, יש עליך להטות הספק ולהכריעו לכף הזכות, כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה [שבת קכז:] הדן את חברו לכף זכות המקום ידינהו לכף זכות. והוא מצות עשה מן התורה, שנאמר [ויקרא יט, טו] 'בצדק תשפוט עמיתך'". וכוונת המהר"ל היא לציור הראשון של הרבינו יונה ["אם האיש הוא ירא אלקים, נתחייבת לדון אותו לכף זכות על דרך אמת, גם כי יהיה הדבר קרוב ונוטה יותר אצל הדעת לכף חובה"], שהרי כתב כאן "אם רואה דבר בחבירו &**שהיה מגיע לכף חובה**^". וזה דלא כמו דעת רש"י כאן [הנדפס בדפוס ראשון] שפירש שאיירי בציור השני של הרבינו יונה, שכתב: "ומכריע במקום שיש להטות הדבר לזכות ולחובה, מכריעו לזכות". ואם תאמר, מנין למהר"ל לבאר שאיירי כאן שרואה בחבירו דבר "שהיה מגיע לכף חובה" [ואז איירי דוקא בירא אלקים], ולא "במקום שיש להטות הדבר לזכות ולחובה" [וכרש"י, ואז איירי בבינונים (היותר מצויים)]. ויש לומר, שהואיל ולשון הברייתא היא "מכריעו לכף זכות", ולא "דנו לכף זכות" [כמו שאמרו למעלה פ"א מ"ו "והוי דן את כל האדם לכף זכות"], לכך מוכח שאיירי דוקא בירא אלקים, ולא בבינוני. @**ובביאור מרגניתא**^ זו ראה בפחד יצחק ר"ה, מאמר יד [אותיות י-יא], שהביא שם את דברי הרבינו יונה הנ"ל, וכתב: "יעויין היטב ברבינו יונה ותמצא כי אע"פ שעצם הדיון לכף זכות שוה הוא בשני האופנים, אבל דוקא בנוגע לאופן הראשון הוסיף רבינו יונה בלשונו שהדיון לכף זכות צריך להיות &**'על דרך אמת'**^. ולא הזכיר זה בנוגע לאופן השני, דהיינו הדיון לכף זכות במעשה שפעל אדם בינוני. והרי דבר זה טעון פירוש. אמנם דיוק לשונו הזהב של רבינו יונה מעמיד אותנו על שינוי המקורות בין שני סוגי החיוב של דיון לכף זכות. דבאופן הראשון, דהיינו בבינוני שעשה מעשה מסופק, שצדדי האפשרות של רע וטוב שקולים בו, נובעת היא החובה של דיון לכף זכות מצד ההסתכלות בעין יפה הצריכה להיות טבועה בנפשו של העובד, והמולידה בכפות המאזנים של המשפט את דין הקדימה והבכורה לצד הטוב כלפי צד הרע... 'מדה טובה מרובה ממדת פורענות' [רש"י שמות כ, ו]. ואילו באופן השני, דהיינו באם המעשה המסופק נעשה על ידי אדם של רוב זכיות, שאז החובה היא לדון אותו לכף זכות אפילו אם אפשרות הרע יוצרת צדדי שיקול מרובים יותר לצד הרע מאשר לצד הטוב, נובעת היא ממקור אחר לגמרי. דמקור זה היא בהנהגת 'מדה כנגד מדה'. דהלא האדם נמצא הוא במצב של תערובות טוב ורע. ואדם זה אשר מצבו הוא מצב של ריבוי זכיות, ויצר בנפשו הכרעה לצד הטוב, כי אז מן הדין הוא שאנחנו נבוא לקראתו במשקל של הכרעה לצד הזכות. מדה כנגד מדה; הכרעה כנגד מדת הכרעה. ונמצא, דבאופן הראשון אנו באים לקראת הבנוני בכח נטיתה של העין היפה לצד הטוב. בעוד שבאופן השני אנו באים לקראת 'ריבוי זכיות' בכח הכרעה של משפט מדה כנגד מדה. וזה הוא שדקדק רבינו יונה בלשונו הזהב להוסיף באופן הראשון את התיבות 'על דרך האמת'. שכן באופן זה יש לנו דין של הכרעה. להוציא את האופן השני שאין לנו בו אלא הנהגה של נטיה. והבן". והואיל והלשון כאן היא "&**מכריעו**^ לכף זכות" לכך איירי בציור של ירא אלקים [והכף נוטה לצד חובה], שיש בהעדפת צד הזכות משום הכרעה לצד טובה. מה שאין כן בבינוני [והכף היא מחצה על מחצה], שאין בדיונו לכף זכות משום הכרעה לצד טובה, אלא נטיה לצד טובה, ובכך לא איירי הברייתא. אך רש"י ביאר שהקנין של "מכריעו לכף זכות" הוא "שדן את חבירו לזכות", הרי שלא חילק בין הלשונות של הכרעה לכף זכות לבין דיון לכף זכות, לכך לשיטתו איירי בבינונים ולא ביראי אלקים. @**אך עדיין**^ צריך להבין לפי המהר"ל, מדוע הברייתא גופא עסקה בהכרעה לכף זכות, ולא בדיון לכף זכות. ויש לומר, שהואיל ואיירי כאן שבא למנוע את הרע מן העולם [וכפי שהקנין הקודם עוסק בסילוק הרע (ראה הערה 848)], לכך בעל כרחך איירי שהכף מצד עצמה נוטה לצד חובה, ומבלי הכרעה לצד זכות אכן היתה הכרעה לצד הרע, ורק הודות להכרעתו לצד זכות נמנעה ההכרעה לצד הרע, דבזה יש גם סילוק הרע. ודו"ק.

<> דיש בקנין זה הטבה מרובה יותר מאשר הקנין שלפניו, כי לא רק שמכריעו לכך זכות [ואז חבירו נשאר על מקומו], אלא משתדל "להביאו אל האמת", ולקדמו למעלה עליונה יותר ממעלתו הנוכחית.

<> כפי שפירש רש"י כאן "ושלום על הכל". ורש"י [ויקרא כו, ו] כתב: "ונתתי שלום - שמא תאמרו, הרי מאכל הרי משתה, אם אין שלום אין כלום, תלמוד לומר אחר כל זאת 'ונתתי שלום בארץ'. מכאן שהשלום שקול כנגד הכל, וכן הוא אומר [ישעיה מה, ז] 'עושה שלום ובורא את הכל'". וראה למעלה פ"א הערה 1677. והנה בעוד שהברייתא נקטה בלשון אחידה לגבי אמת ושלום [שאמרו "מעמידו על האמת, מעמידו על השלום"], מ"מ המהר"ל חילק ביניהם, שלגבי האמת כתב "להביאו אל האמת", ולגבי שלום כתב "להעמיד אותו על השלום". ויל"ע בזה.

<> של שלשת הקנינים האחרונים ["מכריעו לכף זכות", "מעמידו על האמת", "מעמידו על השלום"].

<> ורבוי הזכות ["מכריעו לכך זכות"] והאמת ["מעמידו על האמת"] והשלום ["מעמידו על השלום"] מועילים לקנין התורה, וכמו שיבאר בסמוך.

<> חוזר בזה לקנין שקדם לשלשת הקנינים האחרונים, והוא "הנושא בעול עם חבירו" [קנין ל"ח], כי כוונתו לחבר את ארבעת הקנינים האחרונים לחטיבה אחת.

<> ומטרתו היא לסלק ולהעביר את הרע מן העולם, וראה הערה 849.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 849]: "נושא בעול עם חבירו, ונכנס עם חבירו באותו עול. ומורה דבר זה שהוא אדם טוב, כאשר נכנס בעול עם חבירו להציל אותו מן הצרה". הרי השאיפה לבער ולסלק את הרע נובעת מהטוב שבו, וכמו שנאמר [תהלים צז, י] "אוהבי ה' שנאו רע". וכן כתב למעלה פ"ג מט"ו [שצ:], בביאור דברי המשנה שם "ובטוב העולם נדון", וז"ל: "שחפץ לזכות העולם ולהיטיב אל העולם, ולא יהיה בעולם רק טוב. ולכך הקב"ה דן אותו בטוב, היינו שמדת הטוב של השם יתברך חפץ שיהיה העולם בטוב, ולכך מביא פרעניות לעולם לשלם לעושה רעה, ואז מסולק הרע מן העולם, ונשאר הטוב... כיון שגם הרעה באה ממדת הטוב כמו שאמרנו, כי העולם אף כאשר נדון במדת דינו של הקב"ה, הוא נדון מצד מדת הטוב שבו, כי מפני שהוא טוב, הוא רוצה בטוב, ובמה שמביא פרעניות בעולם הזה נפרע האדם על מעשיו, ומסולק בזה הרע ונשאר הטוב" [ראה להלן הערות 2084, וספ"ו הערה 178].

<> מאמר זה הובא בקיצור וללא ביאור בנתיב האמת פ"ג [א, רג.], אור חדש [ע:], ח"א לגיטין סב. [ב, קכג:], ובח"א לתמיד לב: [ד, קנא:]. ובח"א לתמיד שם כתב "תלמידי חכמים מרבים שלום - מבואר במסכת ברכות", אך לא זכינו לחידושיו על מסכת ברכות. וראה בנצח ישראל פל"ט הערה 16.

<> צריך ביאור מדוע נקט כאן בתיבת "הדעת", הרי דעת לא הוזכרה כאן כלל, והיה לו לומר במקום זאת תיבת "הזכות" שהוזכרה כאן. ויש לומר, שהואיל ולשון הברייתא היא "&**מכריעו**^ לכף זכות", בהכרח שאיירי בכחה של הדעת, כי הכרעה מעצם מהותה היא הכרעה של דעת, שהדעת מכריעה. וכן מצינו את הבטוי "הכרע הדעת" [ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א, רמב"ם הלכות מלכים פ"ח הי"א, ועוד]. והגר"א לספרא דצניעותא פ"א כתב: "ועיקר ענין המתקלא [משקל] הוא הדעת... הדעת נקרא 'מתקלא'". ומצינו זיקה מיוחדת בין תלמיד חכם לדעת, שאמרו חכמים [ויק"ר א, טו] "כל תלמיד חכם שאין בו דעת, נבלה טובה הימנו". לכך תלמידי חכמים מרבים דעת בעולם, וזהו הקנין של "מכריעו לכף זכות".

<> מצינו זיקה מיוחדת בין תלמיד חכם לאמת, שאמרו חכמים [ב"מ כד.] שתלמיד חכם אינו משנה בדיבורו אלא בשלשה דברים בלבד. ובבאר הגולה באר הרביעי [שכא.] כתב: "גדר התלמיד חכם מי שאינו משנה בדבריו, כמו שאמרו בפרק שני דבבא מציעא [כד.]. וזה כי החכמה אין בה שקר, כי לכך הוא חכמה. ואם שקר בחכמתו, אין זה חכמה, והוא דמיון. ולפיכך אין בחכם שקר. וראוי שיהיה כל עסקיו, אף דבר שאינו מגיע לחכמתו, רק הוא דבר זולת זה, מכל מקום כיון שהוא חכם, ואין מצד שהוא חכם שקר, לכך אין ראוי שימצא אצלו שקר כלל". ובח"א לב"מ פו: [ג, מט.] כתב: "לית הימנותא בעבדי. דבר זה כי העבד נמשל לחמור, דכתיב [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם [הדומה לחמור (יבמות סב.)]. הנה העבד הוא חמרי, והאמת הוא שכלי, שכן גוזר השכל המשיג הדבר כפי מה שהוא. ומפני כן אמרו ז"ל גדר ת"ח שיש לו מדת השכל, שאינו משנה, כדאיתא בפרק אלו מציאות [ב"מ כד.], והפך זה מה שהוא דומה לחמור אין האמת אתו". וראה תפארת ישראל פנ"ד הערה 37. ובסוף ההקדמה לבאר הגולה [יח:] כתב: "חכמים, אשר אוהבים האמת" [הובא למעלה הערה 792]. ולמעלה פ"ה מ"ז אמרו שאחד מהדברים שיש בחכם הוא "מודה על האמת". ולכך תלמידי חכמים מרבים אמת בעולם. @**נמצא שמבאר**^ שהצד השוה בין שלום דעת ואמת הוא שהם "טוב". ואודות שהשלום הוא טוב, כך נאמר [ירמיה ח, טו] "קוה לשלום ואין טוב". ואודות שהדעת היא טוב, כך נאמר [משלי יט, ב] "גם בלא דעת נפש לא טוב", ופירש רש"י שם "גם בלא דעת נפש לא טוב - אין טוב לאדם שהוא בלא תורה" [הובא למעלה פ"ג הערה 462]. ואודות שהאמת היא טוב, כך נאמר [תהלים נב, ה] "אהבת רע מטוב שקר מדבר צדק". ובגו"א בראשית פכ"ד אות ל"א כתב: "זה נקרא דבר 'טוב' כל דבור שהוא כהוגן". הרי דבר שהוא כהוגן הוא נקרא "טוב".

<> מנחות נג: "יבא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים. 'יבא טוב' זה משה... 'ויקבל טוב' זו תורה, דכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם'", ובסמוך יביא את המאמר.

<> לשונו למעלה [לפני ציון 717]: "הי"ז, בלב טוב. כי התורה תקרא 'טוב', ומפני שהתורה תקרא 'טוב' לא תמצא התורה רק במי שהוא טוב, והיינו מי שיש לו לב טוב. וכאשר יש לו לב טוב, אז מקבל התורה, שהיא טוב. כי איך תעמוד התורה, שהיא טוב, במי שיש לו לב רע", וראה למעלה הערות 719, 775, ובסמוך הערה 872.

<> לשונו למעלה פ"ג מ"ז [קצד:]: "הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ולמעלה פ"ג מי"ד [שנט:] כתב: "הדומה יאהב את הדומה בטבע". ובנצח ישראל ס"פ יא כתב: "ראוי שיהיה דביקות האדם אל השם יתברך מצד שלימותו, שהרי נברא בדמותו, והדומה אוהב ומצורף לדומה לו" [הובא למעלה פ"ג הערה 1608]. וכן כתב שם פי"ב [שיב:], וז"ל: "השלם יש לו חבור אל השלם, כי הם דברים דומים ושוים, והדומה יש לו חבור אל הדומה... וכך ישראל, מצד השלימות שיש בהם יש להם חבור אל השם יתברך, שהוא השלם האמיתי" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 697]. וכן כתב בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.], ובנתיב הכעס פ"א [ב, רלז.]. ובדרשת שבת הגדול [רא.] כתב: "כי הדומה מתחבר אל הדומה, כי לעולם הדומה יאהב את הדומה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1607].

<> מעין מה שכתב למעלה [לאחר ציון 773], וז"ל: "אין התורה ראויה להיות במקום טעות, רק [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת' היא, ולכך צריך שיהיה מכיר מקומו, ולא יטעה עצמו". ואודות שההפכים אינם נמצאים יחד, כן כתב הרבה פעמים. וכגון, למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [ע.] כתב: "אי אפשר שיהיה נוטה לימין ולשמאל ביחד, שהם הפכים". ולמעלה פ"ג מי"ג [שיב.] כתב: "כאשר יפעל כח הדברי, לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד". ובבאר הגולה הבאר הרביעי [שכ:] כתב: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד". ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "שני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח כתב: "ההפכים לא יסבלו בענין אחד". וכן הוא שם בדברים פ"י ריש אות ט. וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפב:] ושם הערה 174, שם פכ"ג הערה 2, דרוש על התורה [י:, טז:], ועוד ועוד. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] ביאר שאין משיחין בשעת הסעודה [תענית ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, ולכך אין משיחין בשעת הסעודה. והחובת הלבבות בשער השמיני פרק ג כתב: "כבר אמר אחד מן החכמים, כאשר לא יתחברו בכלי אחד המים והאש, כן לא תתחבר בלב המאמין אהבת העולם הזה ואהבת העולם הבא" [הובא למעלה הערה 465].

<> ואם ארבעת הקניינים האחרונים באים להורות על שאוהב את הטוב, מדוע אין הם נכללים בקנין של "בלב טוב", דמאי שנא הטוב של הקניינים האלו מן הטוב של "בלב טוב".

<> כי "לב טוב" מחייב עשיית מעשים טובים לזולתו, וכפי שכתב בתחילת נתיב עין טוב, וז"ל: "ההפרש שיש בין לב טוב ועין טוב, כי 'לב טוב' נקרא כאשר הוא חפץ להוציא טוב אל אחר... ו'עין טוב' נקרא כאשר הוא רוצה וחפץ שיהיה חבירו בשלימות ובטוב" [הובא למעלה פ"ב הערה 921]. ולמעלה פ"ב מ"ט [תרסה.] כתב: "כי כאשר אדם בעל לב טוב, בו נכלל הכל, שגומל חסד לאחר".

<> פירוש - ההבדל בין ארבעת הקניינים הללו לבין "לב טוב" הוא, ש"לב טוב" מורה על שעושה טוב לחבירו ושמח בכך ["נהנה בו"]. אך ארבעת הקניינים הללו מורים על רדיפתו להרבות טוב בעולם, דמחמת אהבת הטוב המקוננת בו הוא פועל כדי לסלק הרע ולהביא טוב. וזהו מעין החילוק הקיים בין רחמים לחסד; רחמים הם כאשר רואה לפניו אדם הזקוק לסיוע, אזי הוא מסייע בידו. אך חסד הוא שחותר למצוא את מי שזקוק לסיוע, ואם אינו מוצא אותו לפניו, יטרח למצוא אותו במקום אחר [נצח ישראל פמ"ז (תשפח:), והובא למעלה פ"ד הערה 2101. וראה למעלה הערה 172]. ונמצא ש"לב טוב" הוא דומה לרחמים, שהטוב לפניו, ואילו ארבעת הקניינים הללו דומים לחסד, שחותר ורודף הטוב כדי להרבות טוב.

<> שמעתי לבאר שרומז בזה לארבע הספירות של חסד גבורה תפארת ומלכות. כי נושא בעול הוא חסד. ומכריעו לזכות הוא משפט, וזהו גבורה. ומעמידו על האמת הוא תפארת ["תתן אמת ליעקב" (מיכה ז, כ)]. ומעמידו על השלום הוא מלכות, כי "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום" [סוף עוקצין]. וראה הערות הבאות.

<> מביא מאמר החכמים שהוזכרו בו ארבעה דברים; משה רבינו, תורה, הקב"ה, וישראל, וכוונתו להקביל זאת כנגד ארבעה הקניינים שהוזכרו כאן, וראה הערה 881.

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ב [קצא:]: "ולכך אמר 'יבא טוב'. לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החמרי, וזה ידוע, לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון, שהוא רע. ואין ספק בדבר זה כלל... ולכך אמר כי 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. ולפיכך אמר 'יבא טוב' זה משה, כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי... שזה עיקר עצם משה, שהיה נבדל מן החומר" [הובא למעלה פ"א הערה 376, ולמעלה הערות 36, 717].

<> לשונו למעלה פ"א מ"ב [קעג.]: "כאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה, והוא מבואר. כי התורה נקראת 'טוב' [ומביא המאמר במנחות]... הרי התורה נקראת 'טוב'. וכל מה שנקראת התורה 'טוב', מפני שהיא שכלית לגמרי, לא שכל האנושי כמו שאר חכמות, וכמו שבארנו זה במקום אחר והארכנו בזה, 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. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ואין להאריך כאן, כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלהי הברור, הוא טוב לגמרי... על 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", ושם הערה 376 [הובא למעלה הערה 717].

<> לשונו בנתיב התשובה פ"א [לפני ציון 47]: "כי השם יתברך הוא טוב מפני שהוא מטיב אל הכל. ולא שהטוב הזה בלא טעם, שאם יהיה השם יתברך מטיב לבריות ולא היה טעם אל הטוב, אין זה ראוי שיקרא 'טוב'. כמו שאמרו [ב"ק נ.] כל האומר הקב"ה וותרן, יוותרו לו חייו. ולא נקרא זה 'טוב', שאין מדת היושר נותן זה לוותר בחנם". ובמנחות נג: אמרו "'מטוב' זה הקב"ה, דכתיב [תהלים קמה, ט] 'טוב ה' לכל'", ובתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "'מטוב' הוא הקב"ה. שהוא קדוש ונבדל מן החומר בלי תכלית, כאשר מקדישין אותו מלאכי השרת [ישעיה ו, ג] 'קדוש קדוש קדוש'". ולכאורה יש בזה שני טעמים שונים לכך שהקב"ה הוא הטוב האמיתי; (א) שהוא מטיב לכל. (ב) שהוא קדוש ונבדל מן החומר. אמנם חד הם, כי בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.] הגדיר את בעל החסד כך: "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 פ"ב מ"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". הרי רק מי שנבדל מהחומרי הוא המשפיע טובה לכל, ובזה שני הטעמים מתאחדים [הובא למעלה פ"ה הערה 1124, ולהלן הערה 2083].

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ב [קצב:]: "'טובים' אלו ישראל, שהם קדושים נבדלים מפחיתות החמרי שיש לאומות העולם. ודבר זה התבאר גם כן במקומות הרבה עד שהוא ידוע מאד, כי מדרגת ישראל שאין להם פחיתות החומר, כמו שיש לאומות העולם. ולפיכך נקראו 'טובים', שכל אשר נבדל מפחיתות החומר הוא טוב, שהרע הוא בחומר" [הובא למעלה פ"ד הערה 1384].

<> שמעתי מחכ"א לבאר שהטעם שהביא כאן מאמר זה הוא כדי להקביל את ארבעת הקניינים האחרונים לארבעה דברים שהוזכרו במאמר זה. כי הקנין "נושא בעול עם חבירו" הוא כנגד טובו של משה רבינו, שאמרו עליו חכמים [שמו"ר א, כז] "'וירא בסבלותם' [שמות ב, יא], מהו 'וירא', שהיה רואה בסבלותם ובוכה ואומר חבל לי עליכם... והיה נותן כתפיו ומסייע לכל אחד ואחד מהן". וכידוע משה נבחר להנהיג את ישראל, לאחר שנשא את הגדי על כתיפו [שמו"ר ב, ב]. והקנין "מכריעו לכף זכות" הוא כנגד הטובה של תורה, שמלמדת להועיל לאדם בכדי שיכריע עצמו לכף זכות. והקנין של "מעמידו על האמת" הוא כנגד טובו של הקב"ה, שחותמו אמת [שבת נה., וראה למעלה פ"א הערה 623]. והקנין של "מעמידו על השלום" הוא כנגד טובתם של ישראל, שמעלת ישראל באה לידי בטוי רק כששלום ביניהם ["המברך את עמו ישראל בשלום"]. ודפח"ח.

<> למעלה לאחר ציונים 813, 851,

<> וכבר נתבאר למעלה [הערה 852] שאע"פ שהחבר הוא אדם פרטי, מ"מ התחברות אל החבר נחשבת להתחברות אל הכלל, עיין שם.

<> כמו שאמרו חכמים [ברכות סג:] "הס ואחר כך כתת, כדרבא, דאמר רבא לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך יהגה", ופירש רש"י שם "הס ואחר כך כתת - שתוק, כמו 'ויהס כלב' [במדבר יג, ל], שתוק והאזן לשמועתך עד שתהא שגורה בפיך, ואף על פי שאינה מיושבת לך, ואחר כך כתתנה והקשה עליה מה שיש לך להקשות, ותרץ תרוצין עד שתתישב לך". והאברבנאל כתב כאן: "לא יבטח בעצמו למהר לפסוק את הדין, אבל יהיה מתיישב בתלמודו. ועל זה אמרו במשנה [למעלה פ"א מ"א] 'הוו מתונין בדין'. ואמר הלל [למעלה פ"ב מ"ז] 'מרבה ישיבה מרבה חכמה'. ורמז בדבר נאמר למשה ע"ה [שמות כד, יב] 'עלה אלי ההרה והיה שם ואתנה לך את לוחות האבן'. כי אומרו 'והיה שם' מורה על ההתיישבות. ובהפך אמרו [ב"מ צו:] 'לפי חריפותא שבשתא'".

<> לשון הרוח חיים כאן: "ומתישב לבו בתלמודו. כי בחפזי כל האדם כוזב [ע"פ תהלים קטז, יא], ועל זה נאמר [ישעיה לג, יח] 'איה שוקל', רצה לומר שישקול הסברא במאזני צדק ופלס השכל מאוד".

<> פירוש - "שואל ומשיב, שומע ומוסיף" אינם שני קניינים, אלא קנין אחד, כי "כל אלו דברים הם הרחבה והוספה לתורה" [לשונו בהמשך].

<> לא בא לבאר מדוע "שואל ומשיב" ו"שומע ומוסיף" הם דבר אחד, אלא קודם מבאר את המעליותא של "שואל ומשיב" בפני עצמו.

<> פירוש - אז לא אכפת לו מן השאלה, ו"אם לא ישאל, לא יגיע אל מדריגת התורה" [לשונו בהמשך].

<> נראה לבאר את "מדריגת התורה" שמגיע אליה רק על ידי שאלה ותשובה על פי דברי בעל ההפלאה בהקדמתו למסכת כתובות [אות כג], וז"ל: "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 '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". והרמח"ל בספר אדיר במרום ח"א, כתב: "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". ובהקדמת השב שמעתתא [אות ו] כתב: "הישרים בשכלם אינם חריפים כ"כ, והחריפות אינו אלא אגב שבשבתא. 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" [הובא למעלה הערה 706].

<> כמו שנאמר [משלי א, ה] "ישמע חכם ויוסף לקח", וכן נאמר [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד". ואמרו חכמים [חגיגה ג.] "אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש". ומדוייק מלשונו שההוספה על דברי חבירו נעשית רק כאשר קודם לכן "ישים על לבו מה שחבירו מדבר". באופן שכאשר אינו מוסיף, לא רק בהוספה יש חסרון, אלא גם בשמיעת דברי חבירו יש חסרון. וכן שמעתי מהגאון רבי ברוך שמעון סלומון זצ"ל שאמר בשם רבו הגאון רבי אליעזר יהודה פינקל זצ"ל, שלכאורה יש לתמוה מדוע "שומע ומוסיף" אינו נחשב לשני קניינים שונים ["שומע" ו"מוסיף"], וביאר שאם אינו מוסיף, אז חסר בשומע, ולכך הוי קנין אחד.

<> אודות ההרחבה שיש בשאלה, ראה דבריו בנצח ישראל פל"ב [תרכו:], שכתב שם: "ומה שאמר [סנהדרין צג.] 'יודע נגן' [ש"א טז, יח] יודע לשאול. פירוש, מי ש'יודע נגן' והשואל מדה אחת להם. לפי שהתורה משמח לב האדם, וכאשר ישאל אדם הוא משמח לב השומע, ופותח את לבו עד ששמח, כמו שעושה מי שיודע נגן". והביאור בשמחה זו, שהנה מצאנו אצל חכמים ביטוי של "טפח שוחק" ו"טפח עצב" [ראה סוכה ז., עירובין ג:] ו"טפח שוחק" הוא טפח מרווח יותר מטפח רגיל [רש"י שם]. ומדוע טפח זה נקרא בשם "שוחק" [ראה ר"ח ערובין ג:, וערוך ערך סחק]. אלא שהיציאה מעבר לגבולות היא מביאה לידי שמחה. לכך טפח החורג מעבר לעצמו נקרא הוא "טפח שוחק", וטפח המצטמצם בתוך מסגרתו הטבעית נקרא "טפח עצב". הרי כאשר יש לאדם את ההרגשה שהוא יוצא מעבר לגבולותיו, יש בכך להביאו לשמחה. וזו השמחה שיש בשאלה, כי השאלה מביאה לידי הרחבת התורה.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 704]: "לפיכך אמר שהקטנים מחדדים את הגדולים, מפני שהם שואלים ביותר, ואז צריך החכם להשיב... ולכך אמר [למעלה קנין יא] 'בפלפול התלמידים', שעיקר הפלפול מן התלמידים, שהם מקשים ושואלים כהלכה. ולפיכך אמר [תענית ז.] 'הרבה תורה למדתי מרבותי... ומתלמידי יותר מכולם', כי הם מפלפלים ומחדדים יותר בשאלה שלהם מן הקושיות, ומתרחבת ההלכה על ידי קושיות, ודבר זה מבואר".

<> לשונו בנתיב התורה ר"פ ח: "כבר התבאר שעיקר התורה כאשר משפיע אותה לאחרים, וזהו אמתת השכל שהוא משפיע לכל מקבל... וזה מצד הרב המלמד, שאם אינו משפיע לאחרים, אינו נותן לתורה ענין השכל, שהוא משפיע אל הכל, ומוציא אחר מן הכח אל הפועל. וזה אמרם [למעלה פ"ד מ"ה] 'הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד', פירוש המוציא שכלו אל הפועל על מנת שיוציא אחר אל הפועל, וזהו אמתת השכל אשר הוא משפיע אל הכל, דבר שהתחיל לצאת אל הפעל יוציא לגמרי אל הפעל. ולכך זה שלמד על מנת ללמד, מספיקין בידו ללמוד וללמד... כי השכל מוציא הכל אל הפעל לגמרי" [הובא למעלה פ"ד הערה 663]. וראה הערה 900.

<> "כי אין היחיד ראוי אל התורה למעלתה, לפיכך עיקר למוד התורה ללמד אותה לאחרים" [לשונו בסמוך]. וצרף לכאן מאמר חכמים [סוכה מט:] "מאי דכתיב [משלי לא, כו] 'פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה', וכי יש תורה של חסד, ויש תורה שאינה של חסד... אלא תורה ללמדה זו היא תורה של חסד, שלא ללמדה זו היא תורה שאינה של חסד". ולא מצינו שיאמרו על תפילין שמשאילן לאחרים שיקראו "תפילין של חסד", ומדוע רק בתורה מצינו כן. אלא הם הם הדברים. לימוד תורה לאחרים אינו דבר חיצוני לעצם התורה, אלא הוא נכלל בעצם התורה. לכך החסד שנעשה בלימוד תורה לאחרים נהפך להיות שם לווי לתורה עצמה. וראה בנתיב התורה פ"ז [א, ל:] שכך הוא ביאור דבריו שם. וצרף לכאן את דברי החינוך מצוה תיט, שכתב: "מצות עשה ללמוד חכמת התורה וללמדה... ועל כל זה נאמר [דברים ו, ז] 'ושננתם לבניך'". הרי שמצות תלמוד תורה נאמרה בתורה בלשון של שינון לאחרים, ולא בלשון שלומד לעצמו. ומוכח מכך שלימוד תורה הוא רק באופן שילמד לאחרים. ובתשובות רבי עקיבא איגר [קמא, סימן כט] כתב: "פסקינן באורח חיים [סימן מז סעיף ג] הכותב בדברי תורה צריך לברך... וכבר תמהו המגינים [מגן אברהם ומגן דוד על הש"ע שם] דאמאי מברכים על הכתיבה, כיון דכתיבה הוי רק הרהור [והמהרהר בד"ת אינו צריך לברך (שם סעיף ד)]. וכבר יישב בשו"ת שב יעקב [חלק א סימן מט (ד"ה ועל דבר הראיה)], ותורף דבריו משום דמצות עשה של תלמוד תורה נפקא מקרא ד'ושננתם לבניך'... משום הכי ממעטים הרהור, דבהרהור לא שייך ללמד את בניו. מה שאין כן בכתיבה עדיף בזה מהרהור, דע"י כתיבה יכול ללמד לאחרים, והוא בכלל 'ושננתם לבניך'". וכן אמרו חכמים [ע"ז ט.] "ששת אלפים שנה הוי העולם, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח... שני אלפים תורה מאימת... מ'ואת הנפש אשר עשו בחרן' [בראשית יב, ה], וגמירי דאברהם בההיא שעתא בר חמשין ותרתי הוה". ואע"פ שאברהם אבינו הכיר את בוראו הרבה שנים קודם לכן [ראה רמב"ם הלכות ע"ז פ"א ה"ג], מ"מ התקופה של תורה החלה רק בשעה שלימד לאחרים. ושוב מוכח מכך שעצם התורה הוא רק כשמלמדה לאחרים [מפי בני האברך החשוב רבי חנוך דב שליט"א].

<> למעלה פ"ד מ"ה, שאמרו שם "הלומד תורה על מנת ללמד, מספיקין בידו ללמוד וללמד". וכתב שם [קטו.] בזה"ל: "מי שלמד על מנת ללמד, מספיקין בידו ללמוד וללמד. כי כאשר כונתו שתהיה התורה בעולם, כאשר ראוי לפי האמת שתהיה התורה בעולם, מספיקין בידו ללמוד וללמד כפי כונתו שרצה. וכבר בארנו בפרק שלפני זה [פ"ג מי"ד] כי המחשבה השכלית פועלת... התחיל בלמוד כדי ללמד אחרים, בודאי השכל גורם שיצא לפועל, כי התורה גורמת זה בעצמה, כי השכל הוא שפועל עד שיצא לפועל. ועיין למעלה [פ"ג מי"ד] אצל 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה'". ושם בפ"ג מי"ד [שס.] כתב: "אמר [שם במשנה] 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם'. אמר 'כלי חמדה', מפני שהעולם נברא בתורה... ודבר זה מבואר כי השכל פועל בגשם, והביאו ראיה לזה איך השכל פועל בגשם, כי כאשר יניח האדם לוח שאינו רחב על נהר אחד, כאשר היה אדם עובר עליו, שמחשבת הנפילה גורמת כי תצא הנפילה אל הפעל. הרי כי המחשבה פועלת שיצא הדבר אל הפעל. וכמה דברים שהמחשבה פועלת. ומכל שכן הסדר המושכל העליון, היא התורה אשר מתחייב מן השם יתברך, שהיה פועל כפי סדר המושכל הזה. וזה שאמר כי התורה היא כלי חמדה שבו נברא העולם".

<> למעלה פ"א מי"ז "לא המדרש הוא העיקר, אלא המעשה". וכתב שם [תא.] לבאר: "כי המעשה היא לגוף, והמדרש לשכל. ועל זה אמר שאף שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר הוא המעשה, רק שהמדרש, שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה". וזהו יסוד נפוץ בספריו, שדוקא מפאת רוממות התורה השכלית, לכך היא מרוחקת מהאדם הגשמי, וכמו שאמרו ביבמות קט: "כל האומר אין לו אלא תורה... אפילו תורה אין לו. מאי טעמא... אמר קרא [דברים ה, א] 'ולמדתם ועשיתם', כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה". וכתב לבאר זאת בנתיב התורה פ"ז [א, לא.]: "כי התורה שהיא שכל עליון, אין לה עמידה באדם, כי האדם בעל גוף. לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל, כי אם באמצעות המעשה, שהמעשה שייך לגוף, ועל ידי זה יש לו חבור וצרוף אל התורה. ולפיכך, אם כל כוונתו ללמוד מבלי שיבקש לעשות, אפילו תורה אין לו... [כי] המעשה שייך לאדם במה שהאדם גשמי". ובנתיב התורה פי"ז [א, עב.] כתב: "מעלת המצוה, שבזולת המצוה אין השלמה לאדם. ואף כי השלמת התורה היא על הכל, עם כל זה אם אין המצות אין כאן תורה. וזה שאמרו בפרק בית שמאי [יבמות קט:] תניא רבי יוסי אומר, כל האומר אין לו תורה... אפילו תורה אין לו... וביאור זה מה שאמר כי אף תורה אין לו, כי התורה היא שכלית, ואינה שייכת אל האדם שהוא גשמי, רק על ידי המצות שהם מתיחסים לאדם לגמרי... ולכך המצות שהם שייכים לאדם על ידי זה יש לאדם שייכות אל התורה... כי האדם והתורה הם שני דברים נבדלים זה מזה, ואינם שייכים זה לזה, שהאדם הוא חמרי, והתורה היא שכל פשוט. אבל המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם, ועל ידי זה האדם ראוי אל התורה השכלית. ולכך אמר שאם האדם יאמר אין לו אלא תורה, אפילו תורה אין לו". ובנתיב התורה פ"א [א, ח:] כתב: "המעשה היא השלמת האדם, שמשלים האדם עצמו על ידי מעשה. ואף כי התורה בודאי יש לה מעלה עליונה מצד שהתורה היא שכלית, מכל מקום לענין זה שהמצוה משלמת האדם, שהאדם שלם, וזה הוא יותר גדול, כמו שהתבאר לפני זה. דמיון זה, כי אף שהיין יותר נחשב מן הלחם, כי היין משמח אלקים ואנשים, מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו. וכך המעשה שהוא השלמת האדם כמו שהתבאר, הוא יותר מן התורה שאינה השלמת האדם". וכן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקסו:], ובתחילת דרוש על המצות [נ:, והובא למעלה פ"א הערה 1486]. וראה בסמוך הערה 903.

<> כרך את שני הקניינים האחרונים להדדי ["הלומד על מנת ללמד", "הלומד על מנת לעשות"], וכתב: "ולפיכך אם אין תלמודו ללמד אחרים, או לעשות, אין זה ראוי אל התורה". ומעתה יאריך לבאר את הקנין של "הלומד על מנת ללמד", ורק לבסוף יזכיר בקצרה הקנין של "הלומד על מנת לעשות".

<> פירוש - כמו שהקב"ה נתן למשה את התורה רק כדי שילמדה לישראל, כך כל אחד ואחד הלומד תורה מחוייב ללמדה לאחרים. ובסמוך יביא מאמר חכמים המשוה כל לומד תורה למשה. ואודות שהתורה ניתנה למשה רק בכדי שילמדה לישראל, כן כתב בגו"א במדבר פ"ג אות א, וז"ל: "התורה שניתנה למשה לא ניתנה אלא ללמד לישראל תורה... שאלמלא לא היו ישראל, לא היה תורה ניתנה למשה" [הובא למעלה פ"א הערה 42]. ורש"י ויקרא א, א כתב: "בשבילכם הוא [הקב"ה] נדבר עמי [עם מרע"ה], שכן מצינו שכל ל"ח שנה שהיו ישראל במדבר... לא נתייחד הדיבור עם משה". וכן לגמרא [נדרים לח.] היתה הו"א שהתורה ניתנה רק למשה ולזרעו, והגמרא דחתה זאת מהפסוק [דברים ד, יד] "ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם", "אלמא דהשם צוהו ללמד את ישראל" [לשון הר"ן שם].

<> לשונו בח"א לב"ק צב. [ג, יג:]: "לא נתן השם יתברך תורה ומצות לישראל אם לא היה הכלל... כי בשביל אחד [משה רבינו] לא נתן התורה, רק בשביל הכלל". ובתפארת ישראל פי"ז [רסו.] ביאר שהתורה לא ניתנה לאבות, כי הם פרטיים [הובא למעלה הערה 815].

<> משום שכאשר אינו מלמדה לאחרים הוא בגדר יחיד, ואין היחיד ראוי אל התורה למעלתה. ולכאורה מבוארים בדבריו שני טעמים שונים מדוע עצם התורה הוא ללמדה לאחרים; (א) ענין השכל מחייב שהשכל יושפע אל הכל, ויצא אל הפעל, וכפי שכתב בנתיב התורה ר"פ ח [הובא בהערה 893], ולמעלה פ"ג מי"ד ופ"ד מ"ה. (ב) אין היחיד ראוי אל התורה למעלתה [דבריו כאן]. ולכאורה אלו שני טעמים שונים. אך נראה ששני הטעמים הללו נובעים משורש אחד; הואיל והתורה היא שכלית, לכך היא חייבת להיות מושפעת לאחרים ולא רק ליחיד הלומדה. וכן שכליות התורה מחייבת שתינתן לכלל ולא יחיד, וכמו שכתב בתפארת ישראל פל"ט [תקצז.], וז"ל: "אשר אין השכל פרטי, רק כללי" [הובא למעלה הערה 818]. וראה למעלה פ"ב הערה 1643, ולהלן הערה 1628.

<> נראה שתיבת "בחנם" הוזכרה כאן רק מחמת שכך הוא לשון הלימוד, אך אינה קשורה לעצם דבריו כאן, והוא שחזינן שיש חיוב על כל אחד מישראל ללמד תורה לאחרים, כפי שמשה רבינו לימד תורה לאחרים. ויש להעיר מלשון הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"א ה"ב, שכתב: "מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים, אע"פ שאינן בניו". ומשמעות דבריו היא שחובת הלימוד לאחרים מוטלת רק על חכם, ולא על כל מי שלומד תורה. ויל"ע בזה.

<> פירוש - כל שכן שיש ללמוד על מנת לעשות, שעל כך אמרו במפורש במשנה [למעלה פ"א מי"ז] "לא המדרש הוא העיקר, אלא המעשה". אך מעולם לא אמרו שלימוד לאחרים הוא עיקר, ולא לימוד לעצמו. ולכך אם מחוייב שילמד על מנת ללמד, כל שכן שמחוייב ללמוד על מנת לעשות, כי זה יותר עיקר.

<> כמו שאמרו חכמים [יבמות קט:] "כל האומר אין לו אלא תורה... אפילו תורה אין לו. מאי טעמא... אמר קרא [דברים ה, א] 'ולמדתם ועשיתם', כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה" [ראה למעלה הערה 896]. ובנתיב התורה פ"א [א, ז:] כתב: "כי אם יאמר אדם אלמוד תורה ולא אעשה סוכה ולולב, בודאי המצוה קודמת. כי המצוה כשלא נעשה יש כאן חסרון גדול, שהמצוה היא חיוב על האדם, ואילו התורה היא מעלה לאדם. ומכל מקום אם אין התורה, אין כאן חסרון כל כך. וזה ההפרש שיש בין התורה ובין המצות; כי המצות אם לא יעשה אותם האדם הוא חסר לגמרי, שהרי מצות התורה הם רמ"ח כמספר איברי האדם, עד שהמצוה היא משלמת האדם, שאם אין המצוה כאילו האדם חסר אבר אחד. כי המצוה שהיא על ידי מעשה האדם, שנעשה על ידי גופו הגשמי, היא קרובה יותר אל האדם הגשמי, ואם לא יעשה אותו האדם הוא חסר. ולפיכך אם אי אפשר שתעשה המצוה על ידי אחרים, אין ראוי שיקח התורה שהיא שלמות ומעלת האדם, שעל ידי התורה האדם שכלי, והמצוה אם לא יעשה אותה הוא חסרון לאדם. ויותר ראוי אל האדם שיהיה נמצא בשלימות מבלי חסרון אף אם לא היה לו המעלה, משיהיה לו חסרון שיהיה לו עם זה מעלה שכלית, כי החסרון מבטל המעלה, שאין המעלה נחשב לכלום" [הובא למעלה פ"א הערה 1486]. וראה למעלה הערה 67.

<> נראה שבא להדגיש שאין הכוונה שהתלמיד מלמד את רבו דברים חדשים שרבו לא ידע מהם, אלא שהתלמיד מחדד את רבו בשאלותיו ששואל על דברי רבו. וכן כתב כאן רש"י [בדפוס ראשון], וז"ל: "כשם שמצינו שהיה רבי שמעון בן לקיש מחכים את רבי יוחנן, שהיה מקשה לו כ"ד קושיות בהלכה, ורבי יוחנן צריך לתרצן, וההלכה היתה רווחת, והיה רבי יוחנן משבח רבי שמעון בדבר זה, כדמוכח בהשוכר את הפועלים [ב"מ פד.]".

<> בקנין הי"א "בפלפול התלמידים" [לפני ציון 701].

<> לשונו למעלה [לפני ציון 701]: "הי"א, בפלפול התלמידים. וזה כי החברים זה מחכים זה, וכן הוא מחכים את רבו. ובפרק קמא דתענית [ז.], אמר רב נחמן בר יצחק, למה נמשלו דברי תורה לעץ, שנאמר [משלי ג, יח] 'עץ חיים היא למחזיקים בה', מה עץ קטן מדליק את הגדול, אף דברי תורה הקטנים מחדדין את הגדולים... והטעם הוא מבואר מאד, כי הדבר דומה לעץ שאין מקבל האור, וכן התלמיד חכם 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. ומדמה זה לעץ קטן שהוא מדליק את הגדול, שהאש נאחז ביותר בקטן. וכך הוא הקטן, הוא התחלת השאלה והפלפול. ולכך אמר 'בפלפול התלמידים', שעיקר הפלפול מן התלמידים, שהם מקשים ושואלים כהלכה... 'ומתלמידי יותר מכולם' [שם], כי הם מפלפלים ומחדדים יותר בשאלה שלהם מן הקושיות, ומתרחבת ההלכה על ידי קושיות, ודבר זה מבואר".

<> חידוש גדול יש בדברים אלו. כי עד כה ביאר כמה פעמים שכאשר עושה דברים ההפוכים לתורה, לא יזכה לתורה. וכגון למעלה בקנין הכ"ג ["במיעוט תענוג"], כתב [לאחר ציון 744]: "דבר זה, כי הרודף אחר התענוגים הגופנים הרי הוא בעל גוף ובעל חומר, ואין ראוי שיקנה החכמה, שהוא הפך הגוף. וכמו שבארנו למעלה [משנה ה] אצל 'כך היא דרכה של תורה'", ושם הערה 747. וכן למעלה פ"ב מ"ה [תקפו.] כתב: "הסחרנים שהם סוחרים ומסבבים את העולם... מפני זה אינם מסוגלים לתורה, שאין לתורה ענין גשמי, שהם הרחקים הגשמיים. ואלו שכל עניניהם ההליכה והתנועה שהולכים לאורך ורוחב, שהם הרחקים הגשמים, אין ראוי להם התורה, שהיא מסולקת מן הרחקים האלו". אך כאן מוסיף יותר, שלא מבעיא שאם עושה דברים הפוכים לתורה שאינו זוכה לתורה, אלא אף אם אינו עושה כלום, ורק נמנע מעשיית דברים המקובלים בדרכה ולימודה של תורה, וכגון שאינו מחכים את רבו, גם אז "אינו ראוי לתורה". וצריך לומר, שהואיל ויש צורך באמצעיים ותחבולות שהאדם הגשמי יקנה את התורה השכלית [כמבואר בתחילת הברייתא הזאת "כי לפי מעלת הדבר ורוממתו ומעלתו צריך אליו מעלות לקנות"], לכך כאשר חסר לו האמצעי הראוי לקניית התורה, אע"פ שאינו עושה בידים את ההפך, מ"מ לא עשה את הדבר הנצרך, וממילא נשאר ללא קנין התורה.

<> מקשה, הואיל ו"מחכים את רבו" יכול להעשות רק על ידי שהתלמיד ישאל את רבו שאלות על דבריו [כמבואר בהערות 904, 906], א"כ הרי זה כבר נכלל בקנין המ"ג של "שואל ומשיב", ומה מוסיף קנין זה של "המחכים את רבו".

<> בכת"י כתב משפט זה כך: "שהוא שואל מה שיש לו לשאול מן הדברים שהוא מסופק בהם".

<> ואם תאמר, הרי הקנין של "בפלפול תלמידים" עוסק להדיא בפלפול, ומה מוסיף הקנין של "המחכים את רבו" עליו. ויש לומר, ש"בפלפול תלמידים" איירי מצד הרב, ואילו "המחכים את רבו" איירי מצד התלמיד.

<> יש כאן הד לדבריו שאין לפסוק הלכה מבלי לעמוד על הבנתה, וכמו שכתב בנתיב התורה פט"ז [א, סט.], וז"ל: "כי עיקר התורה כאשר הוא מורה הלכה למעשה, ודבר זה ראוי שיהיה יוצא מן התורה, אשר התורה היא שכלית, ודבר זה הוא התלמוד, שהוא שכלי, ומזה ראוי שיהיה יוצא ההלכה למעשה... אבל בדור הזה... הם פוסקים הלכה מתוך הפסקים אשר נתחברו להורות הלכה למעשה, ולא נעשו ללמד אותם, רק לפסוק מהם, ודבר זה יותר רחוק מן הדעת... כי יותר ראוי ויותר נכון שיהיה פוסק מתוך התלמוד. ואף כי יש לחוש שלא ילך בדרך האמת, ולא יפסוק הדין לאמיתו, שתהיה ההוראה לפי האמת, מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד. וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כל זה הוא אהוב אל השם יתברך, כאשר הוא מורה כפי מה שמתחייב מן שכלו, ואין לדיין רק מה שעיניו רואות [סנהדרין ו:]. והוא יותר טוב ממי שפוסק מתוך חבור אחד, ולא ידע טעם הדבר כלל, שהולך כמו עור בדרך" [הובא למעלה בהקדמה הערה 217, פ"ב הערה 36, ולהלן הערה 1085].

<> כן כתב כאן המדרש שמואל, וז"ל: "המ"ז, המכוין את שמועתו [כך היא גירסתו]. הכוונה כי צריך שלא יהיה כאותם התלמידים המצפצפים והמהגים, ואין בהם תבונה לידע שורש כוונת השמועה וההלכה. ואף על פי שיודעים אותה בעל פה, עם כל זה כאשר לא יוכלו לכוין הבנת השמועה, תכף תעשה לה כנפים וישכחו אותה. לא כן המכוין את שמועתו, ויודע עיקר כוונת השמועה ויסודה, כי בזה תשאר השמועה תקועה בלבו".

<> פירוש - למעלה איירי שיש לתלמיד לתת לב לדברי רבו בשעת קבלת הדברים מרבו, שיעמול להיות כולו שקוע בהבנת דברי רבו, ואם לא יעשה כן, קבלת הדברים תהיה לוקה בחסר.

<> פירוש - כאן איירי בהבנה הנצרכת לאחר שקבלת הדברים מרבו כבר נשלמה, ועליו לברר לעצמו האם דברי רבו מתיישבים על לבו. ובקיצור, "בבינת הלב" איירי ביחס לרבו, ו"המבין שמעותו" איירי ביחס בינו לבין עצמו. וראה למעלה הערה 645.

<> בשעת קבלת הדברים.

<> וזה לשון רש"י [יבמות קיז.]: "לפי פנים ולב שאתה נותן לתורה, לבך עומד לך להעמיד גירסא. אם יגעת בה תמצא, אם לא יגעת לא תמצא" [הראני לכך בני האברך המופלג ר' חנוך דב שליט"א]. ומשמע שזהו הקנין של "המבין את שמועתו".

<> לשון המדרש שמואל: "והאומר דבר בשם אומרו. כי מי שאינו עושה כן, רק גונב מאחרים ואומרם על שמו, זה בודאי שלא יקנה קנין תורה". וכמו שכתב למעלה לגבי הקנין הכ"ו ["המכיר את מקומו"], וז"ל [לאחר ציון 773]: "אם מחשיב עצמו חשוב יותר ממה שהוא, והוא טועה בעצמו, ואין התורה ראויה להיות במקום טעות, רק 'תורת אמת' היא. ולכך צריך שיהיה מכיר מקומו, ולא יטעה עצמו". ומכלל "תורת אמת" הוא שיאמר דבר בשם אומרו, ולא יגזול התורה מפי אומרו. וראה להלן הערה 941.

<> לשון הגמרא שם: "כתיב [שופטים יט, ב] 'ותזנה עליו פילגשו', רבי אביתר אמר, זבוב מצא לה. רבי יונתן אמר, נימא מצא לה. ואשכחיה רבי אביתר לאליהו, אמר ליה מאי קא עביד הקב"ה. אמר ליה, עסיק בפילגש בגבעה. ומאי קאמר, אמר ליה, אביתר בני כך הוא אומר, יונתן בני כך הוא אומר. אמר ליה חס ושלום, ומי איכא ספיקא קמי שמיא. אמר ליה, אלו ואלו דברי אלקים חיים הן".

<> לשון המדרש שלפנינו: "שמע קולו של הקב"ה יושב ועוסק בפרשת פרה אדומה &**הלכה בשם אומרה**^, [פרה פ"א מ"א] רבי אליעזר בני אומר עגלה בת שנתה ופרה בת שתים". וכן במדב"ר יט, ז אמרו "שמע קולו של הקב"ה שיושב ועוסק בפרשת פרה אדומה &**ואומר הלכה בשם אומרה**^, רבי אליעזר אומר עגלה בת שנתה ופרה בת שתים".

<> פירוש - תחילת לימודו של רבי אליעזר תהיה בענייני פרה אדומה.

<> פירוש - הואיל והעיקר מתגלה בהתחלה [כמוזכר למעלה הערה 256 ולהלן הערה 1806], ותחילת עיסוקו של רבי אליעזר היא בענייני פרה אדומה, לכך יש בזה להורות שעיקרו של רבי אליעזר מתגלה בענייני פרה אדומה, וישנה התאמה בין המושג [פרה אדומה] למשיג [רבי אליעזר], ו"דבר זה מורה כי ההשגות הם לפי השכל, לפי כל אחד ואחד".

<> שעליה אמר שלמה [קהלת ז, כג-כד] "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני וגו' עמוק עמוק מי ימצאנו", וכמבואר בגמרא [נדה ט.]. וכן בגו"א במדבר פט"ו אות ל [שיא:] כתב: "פרה אדומה... הלכה אחת שלה 'עמוק עמוק מי ימצאנו'". ובעקידת יצחק, שער עט, כתב: "ענין פרה אדומה הוא עמוק עמוק מי ימצאנו, כי עצור עצר ה' הכח השכלי לרדת לסוף כוונתו בשום צד הקש או חפוש, כמו שאמר החכם עליו 'אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני'".

<> כך הוא נקרא בכמה מקומות [ברכות ו., קידושין לט:, ב"מ נט., ועוד]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שנח:] כתב: "דע, כי מה שאמרה בת קול 'מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום' [ב"מ נט:]... הוא מפני מעלתו, שכל כך יש לו חכמה בתורה. וכמו שפסקינן 'הלכה כפלוני', וזה מצד מעלתו בחכמה [של] אותו פלוני, שראוי ללכת אחריו. וכך הוא פירושו בכאן, 'הלכה כרבי אליעזר בכל מקום', כי כאשר ישקל מעלת חכמים ומעלת רבי אליעזר בחכמתו בכל מקום... כל זה מפני הפלגת רבי אליעזר בחכמה". ובח"א לב"מ נט: [ג, כח.] כתב: "יש לפסוק בכל מקום כר"א, כי גדול היה... וזהו לפי מדריגת רבי אליעזר". ובנתיב אהבת ריע [ב, ס.] כתב: "כלל הדבר, שבת קול היה אומר 'הלכה כרבי אליעזר בכל מקום', וזה מפני שרבי אליעזר היה חכם גדול, ולכך יש לפסוק כרבי אליעזר".

<> אודות שהקב"ה הוא מסדר את הנמצאים כפי הראוי, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה פ"ג מ"ד [קכג:] כתב: "כי הוא השם יתברך סידר העולם כפי הראוי". ולמעלה פ"ה מ"ח [רנ:] כתב: "כי השם יתברך סדר העולם עד שאין בו חסרון כלל" [ראה למעלה הערה 390]. ובתפארת ישראל פכ"ד [שנה.] כתב: "הקב"ה הוא מסדר הכל, ונותן סדר לנמצאים". ובנצח ישראל פ"א [יג:] כתב: "כי הוא יתברך המסדר המציאות, אי אפשר שיבוא מאתו דבר יוצא מן הסדר". ושם ר"פ לא [תקצד.] כתב: "כי הוא יתברך סדר את העולם, וחפץ בסדר הנמצאים". ושם בהמשך הפרק כתב [תרד:]: "הוא יתברך סידר העולם כסדרו". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמב:] כתב: "כי הש"י סידר לכל אחד ואחד את שהוא ראוי לו". ובנתיב התורה פ"א [א, ג.] כתב: "התורה בעצמה היא סדר הכל. ולכך כאשר רצה השי"ת לברוא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו". ובגו"א דברים פ"ל אות א [ד"ה אבל] כתב: "כי השם יתברך ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השם יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערה 555].

<> יסוד זה מתבאר מתוך דברי רש"י [שמות לח, כב] שכתב "כי משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים ואחר כך משכן, אמר לו בצלאל מנהג העולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו. אמר לו, כך שמעתי מפי הקב"ה... כי בודאי כך צוה לי הקב"ה, וכך עשה המשכן תחלה ואחר כך עשה כלים". ובביאור ההבדל בין הבנת משה להבנת בצלאל כתב בגו"א שם אות ה בזה"ל: "ואם תאמר, ומשה למה לא ציווה לעשות המשכן קודם. יש לומר דמשה היה מקדים את הכלים, דהרי הכלים הם חשובים מן המשכן, כמו שמוכיח שהכלים משא בני קהת [במדבר ד, טו], והמשכן במשא בני מררי [שם פסוקים לא-לב], ובני קהת היו חשובים מן בני מררי, ויש להתחיל בעיקר. אבל בענין המעשה, יש להקדים את המשכן, מפני שהמשכן הוא שמירת הכלים. ולפיכך בצלאל אשר היה ממונה על המעשה, בא אליו הידיעה לעשות את המשכן קודם. אבל משה דהיה ממונה על הלימוד בלבד, והיה יודע ציור המשכן, וזהו הלימוד איך יצוה, התחיל בכלים תחלה, אבל ענין העשיה מה יקדים במעשה נשכח הימנו, עד כי בצלאל, המיוחד לעשיה, הזכיר אותו. על זה אמר לו משה 'שמא בצל אל היית', כי משה מיוחד לתלמוד ולא למעשה, ובצלאל לעשיה. כלל הדבר, למשה בא הידיעה בענין התלמוד, לפי שהוא מיוחד אל הלימוד, ויש להתחיל בלימוד בדברים שהם עיקרים. ולבצלאל המיוחד על המעשה, בא אליו [הידיעה] איך יעשם, ולכך היה יודע בצלאל עשייתם" [הובא למעלה הערה 547]. הרי שלמשה באה הידיעה התואמת למהותו, ולבצלאל באה הידיעה התואמת למהותו.

<> לכך אין מניעה שהקב"ה יזכיר הלכה מפי בשר ודם, משום שהלכה זו חוזרת למעשי ה', שנתן לרבי אליעזר שכל ודעת שיוכל להשיג השגה על בוריה בהלכות פרה אדומה.

<> ברכות נח. "תנו רבנן, הרואה אוכלוסי ישראל אומר 'ברוך חכם הרזים', שאין דעתם דומה זה לזה, ואין פרצופיהן דומים זה לזה". ובמדב"ר כא, ב, אמרו "אם ראה הרבה אוכלוסין של בני אדם, אומר 'ברוך חכם הרזים'. כשם שאין פרצופותיהן דומין זה לזה, כך אין דעתן שוין זה לזה, אלא כל אחד ואחד יש לו דעה בפני עצמו. וכן הוא אומר [איוב כח, כה] 'לעשות לרוח משקל', לרוחות של כל בריה ובריה". ובסנהדרין לח. אמרו "הקב"ה טובע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחבירו". ובבאר הגולה באר החמישי [צב:] כתב: "כי אין אדם אחד כמו אחר". ובפחד יצחק שבועות מאמר טז אות ח כתב: "אמרו רבותינו הקדמונים, כי בעוד שקיום הבעלי חיים הוא בסוג ובמין, ושעל כן נאמר ביצירתם 'למינו' [בראשית א, כא], הנה קיומו של אדם הוא ביחידות אישיותו, וכל 'אני' של אדם יחיד הוא עולם מלא לעצמו, עד שכל המקיים נפש אחת כאילו קיים עולם מלא [סנהדרין לז.]. ויחידות זו של אישיות אדם מפקיעתו מתורת סוג ומין, שלא נאמר ביצירת אדם 'למינו'" [הובא למעלה פ"ג הערה 229].

<> הקב"ה.

<> מעין דברים אלו כתב השל"ה [תולדות האדם בית החכמה (תליתא, טו)], וז"ל: "ובזה יתבאר המאמר, הקב"ה אמר בפרשת פרה משמו של רבי אליעזר, והבין משה רבינו ע"ה שעתיד יעמוד רבי אליעזר ויחדש ענין חדש, מה שלא היה ח"ו לעשות מקור חדש. אמר משה, עליונים ותחתונים הכל שלך, ואיך יבא בשר ודם ויחדש מה שלא היה. השיב לו הקב"ה, לא שיעשה חדשות, רק יהיה מעלת רבי אליעזר כל כך, שיהיה דביקותו למעלה כל כך, שיהיה דבק בשורש המצוה של פרה אדומה, שהיא עמוקה במאד, ויכנס בדביקותו עד שורש שרשיה, שהיא סוד ההתחלה. כי ההתחלה היא שורש כל השרשים, ואחר כך מההתחלה נמשך שרשיה וענפיה כו'. וזהו שאמר 'בו יתחיל מסכת פרה'... רבי אליעזר הוא אחד מיוחד גבוה למעלה למעלה, כמו שמשה רבינו ע"ה היה נבדל למעלה מכל ההשגות של חכמי ישראל, ועל כן ברא כרעא דאבוה, הוצרך רבי אליעזר להיות מיוצאי חלציו של משה רבינו עליו השלום" [כפי שיבואר בהמשך]. וראה להלן הערה 939.

<> כמו שאמרו חכמים [חגיגה טו.] "יצתה בת קול ואמרה [ירמיה ג, יד] 'שובו בנים שובבים' חוץ מאחר", הרי שהוא חוץ לכולם. ובספר "תולדות תנאים ואמוראים", כרך א, עמוד 156 [טור שמאלי], ליקט הרבה מאמרי חז"ל אודותיו, וכתב: "מכל אלו נראה בבירור שמלבד שזנח את עמו ואת אלקים חיים, נעשה עוד שונא ואויב להם". ולמעלה פ"ב מ"ד [תקנג:] כתב: "כי הכלל הוא הכל, ויש בהם כח הכל, ולפיכך הפורש מן הצבור פורש מהכל, והוא מבחוץ. ואם הוא מבחוץ, להבל נחשב דבר זה, שיצא מן הכלל. ודבר זה מבואר בדברי חכמים, שמנו הפורשים מדרכי הצבור בכלל מינים ואפיקורסים שכופרים בתורה ובתחיית המתים, כדאיתא במסכת ראש השנה [יז.]... וכן מי שפורש מן דרכי צבור, הוא יוצא מן הכלל".

<> כי הסדר הוא לכללי, ולא לפרטי, וכמבואר למעלה פ"ב הערה 431, פ"ה הערה 1851, ובפרק זה הערה 204. וראה הערה הבאה.

<> מעין מה שכתב בתפארת ישראל פל"ח [תקעב:], וז"ל: "וזהו 'אלהים אחרים' [שמות כ, ג], שדבר זה חוץ ואחר לשכל... ואין זה ראוי לאלהות, ולפיכך הם 'אלהים אחרים'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 177]. ובגו"א שמות פי"ב אות כח [רג.] כתב: "זכר אלהים אחרים, והם חוץ ואחר". והפחד יצחק חנוכה, מאמר י, כתב: "פירושה של תיבת 'מין' במובן סוג. כלומר הפורק עול וחוטא... הרי הוא סוג ישראל בפני עצמו... והנה כל עצם המציאות שאנו קוראים לה 'כלליות ישראל', מופקעת היא מן המינות, חלילה... שהרי פירושו של 'מין' הוא סוג בפני עצמו. ולא יתכן לומר על כלליות הציבור שהוא סוג בפני עצמו".

<> פירוש - הקב"ה אומר הלכה מפי החכם רק כאשר דבריו של החכם תואמים לסדר ולשכל שקבע הקב"ה בעבורו. אך כאשר דברי החכם אינם עולים בקנה אחד עם הסדר והשכל שקבע הקב"ה בעבורו, הקב"ה לא יאמר דבר בשמו, כי על כך רועמת טענתו של משה רבינו "רבונו של עולם, העליונים והתחתונים הם שלך, ואתה יושב ואומר הלכה מפי בשר ודם" [לשון המדרש שהביא למעלה].

<> מקשה, הרי הגמרא בחגיגה [טו:] אמרה שהקב"ה אומר הלכה מפי כל החכמים [מלבד רבי מאיר], ומדוע במדרש ציינו רק את רבי אליעזר.

<> קשה, הרי למעלה הביא את דברי הגמרא בגיטין [ו:] שאמרו שם שהקב"ה אומר "אביתר בני כך הוא אומר, יונתן בני כך הוא אומר", הרי הקב"ה גם שם הביא מפי יחיד, ולא מפי רבים. ובשלמא לגבי דברי הגמרא בחגיגה, ניחא, שהלשון שם הוא "אשכחיה רבה בר שילא לאליהו, אמר ליה מאי קא עביד הקב"ה. אמר ליה, קאמר שמעתא מפומייהו דכולהו רבנן, ומפומיה דרבי מאיר לא קאמר", וניתן לבאר שהמלים "מפומייהו דכולהו רבנן" הן "הלכה מפי רבים". אך כיצד יפרנס את דברי הגמרא בגיטין. ויש לומר, שאין כוונתו במלים "והיה אומר הקב"ה הלכה מפי רבים" שהקב"ה הזכיר רבים ולא יחיד, אלא הכוונה היא שגם אחרים היו אומרים כך, והקב"ה היה מזכיר את השמות של כל האומרים, ולא רק שם אחד. והגמרא בגיטין הזכירה את השמות של אביתר ויונתן, אך אין זה שולל שגם אחרים שאמרו כן היו מוזכרים אף הם. אך בדברי המדרש הנ"ל יש הדגשה על רבי אליעזר בלבד, שאמרו שם "אמר לו הקב"ה, משה, צדיק אחד עתיד לעמוד בעולמי, ועתיד לפתוח בפרשת פרה תחלה, רבי אליעזר אומר פרה בת שתים" [לשונו למעלה], ולכך מבאר שישנה זיקה מיוחדת בין רבי אליעזר לפרשת פרה אדומה. וראה ציון 940, שגם שם מבואר שאצל כל חכם וחכם ישנה זיקה מיוחדת בין מהותו לבין דבריו, ובעל כרחך שאין כוונתו כאן לשלול זיקה זו, אלא כוונתו כאן לומר שאין לאותו חכם בלעדיות על מה שאומר, שיתכן שאף חכם אחר יאמר כן. וכן אמרו בגמרא [ב"ב יב.] "מן החכמים לא ניטלה [הנבואה]... תדע, דאמר גברא רבה מילתא, ומתאמרא משמיה דגברא רבה אחרינא כוותיה. אמר רבא, ומאי קושיא, ודילמא תרוייהו בני חד מזלא נינהו. אלא אמר רבא, תדע, דאמר גברא רבה מילתא, ומתאמרא משמיה דרבי עקיבא בר יוסף כוותיה ["וליכא למימר בני חד מזלא נינהו, שהרי ר"ע חכם ממנו הרבה" (רש"י שם)]". הרי מבואר שדבריו של חכם אחד יכולים להאמר על ידי חכם אחר. אך דבריו של רבי אליעזר בפרה אדומה אינם יכולים להאמר על ידי חכם אחר.

<> המשך לשון המדרש שם: "אמר משה לפניו, רבש"ע, העליונים ותחתונים שלך הן, ואתה אומר הלכה בשמו של בשר ודם. אמר לו, צדיק אחד עתיד לעמוד בעולמי, ועתיד לפתוח בפרשת פרה אדומה תחלה [פרה פ"א מ"א] 'רבי אליעזר אומר, עגלה בת שנתה ופרה בת שתים'. אמר לפניו, רבון העולמים, יהי רצון שיהא מחלצי. אמר לו, חייך שהוא מחלציך, הדה הוא דכתיב [שמות יח, ד] 'ושם האחד אליעזר', ושם אותו המיוחד אליעזר".

<> "שאליו בלבד" - אל משה בלבד.

<> ואמרו במדרש [במדב"ר יט, ו] "'ויקחו אליך פרה אדומה', אמר רבי יוסי ברבי חנינא, אמר לו הקב"ה למשה, לך אני מגלה טעם פרה, אבל לאחר חוקה". ורש"י פירש [שם פסוק ב] "ויקחו אליך - לעולם היא נקראת על שמך, פרה שעשה משה במדבר". וכתב על כך בגו"א שם אות ג בזה"ל: "וקשיא, מה מעלה יש בזה שהפרה היתה נקראת על שמו. ונראה, מפני שסוד פרה אדומה לא נגלה רק למשה [במדב"ר יט, ו], ולפיכך תלה פרה אדומה במשה שהוא עשאה. כי המצֻווה לעשות דבר, ומבין ענין המעשה... נתלה במצֻווה היודע דבר אל אמתתו. ומזה הטעם נראה שהיתה פרה אדומה שעשה משה דוקא למשמרת לדורות [רש"י שם פסוק ט], ולא פרה אחרת, כי כל דבר שכלי יש לו קיום, וכן כל דבר הקרוב אל השכל, לאפוקי דבר שאינו שכלי, אין לו קיום. ולפיכך היה קיום לפרה שעשה משה, כי הוא נעשה על פי השכל והדעת, וכל דבר הנמשך אחר השכל יש לו קיום. ולפיכך פרה שעשה משה, כיון שעשה אותה על פי הדעת והשכל, יש לה קיום. וזה שיסד הפייט [יוצרות לפרשת פרה, סוף ד"ה "אצורה ומפורשה"] 'שכל הפרות כלות, ושלך עומדת' מזה הטעם, וכל זה שנעשית הפרה בהשגת השכל, שהוא דבר מקוים" [הובא למעלה פ"ג הערה 891, ופ"ד הערה 1038].

<> כמבואר בשל"ה, והובא למעלה הערה 929. אמנם ק"ק, שבמדרש תנחומא הנ"ל [הובא בהערה 936] מבואר שבתחילה נתוודע למשה רבינו שיהיה צדיק אחד בשם רבי אליעזר שיהיה מיוחד להשגת פרשת פרה, וכתוצאה מכך התפלל משה רבינו "רבון העולמים, יהי רצון שיהא מחלצי". ואז השיבו הקב"ה "אמר לו, חייך שהוא מחלציך". הרי שהשגת ר"א בפרשת פרה אדומה קדמה לתפילת משה רבינו שר"א יהיה מיוצאי חלציו, ואדרבה, משה רבינו התפלל כך רק לאחר שראה את השגתו של ר"א בפרה אדומה. אך לפי דבריו כאן ר"א ירש השגתו ממשה רבינו מחמת שהיו מיוצאי חלציו של משה, ולא היה משיג כך לולא ירושתו ממשה רבינו, ונמצא שירושתו קודמת להשגתו. ויל"ע בזה.

<> פירוש - אע"פ שנתבאר שרק רבי אליעזר היה מיוחד להשגת פרשת פרה אדומה, מ"מ אצל כל חכם וחכם ישנה זיקה מיוחדת בין מהותו לבין מה שהוא אומר.

<> "כי יש לו לומר הדבר מפי אומרו, ולא יגזול התורה מפי אומרו" [לשונו למעלה לפני ציון 917].

<> מקורו בתיקונים חדשים לזהר, תיקון כד [וכפי שהצביע על כך הספר משפטי הלוי, סימן ה]. וזה לשון התיקונים שם: "דכל מילין רשימין לעילא, כלהו דאתמרו באוריתא, מכל חד דאתמרו ודאי. וכלא אתיהיב למשה, לאחזאה לישראל מילין כדקא יאות. ואפילו תושבע"פ, כלא אתרשים לעילא בשמא דמאריה עד לא אתמרת לתתא, כל שכן בתר דאתמרת. ורזא דא 'כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם'. דכמה אינון דתליין בההיא נשמתא ודאי, ומשמשין לה, וכלהו מתנהרן בההיא מלה, דלההיא חולקא אתיהיבת. ומאן דגזל מילין ממרייהו כאילו גזל מגו קודשא עלאה, וגזל נהירו מאלין דמצפאן ליה. ואפילו מאן דאמר סתם, גרים לנהירו דלא אשתלים". וכן חזר וכתב שם בתיקון נד.

<> לשון הספרי [דברים יט, יד (סימן קפח)]: "מנין למחליף דברי רבי אליעזר בדברי רבי יהושע, ודברי רבי יהושע בדברי רבי אליעזר לומר על טהור טמא ועל טמא טהור, שהוא עובר בלא תעשה, תלמוד לומר [שם] 'לא תסיג גבול רעך'", אך לא נאמר שם שהוא כאילו מחריב את העולם, שזו נקודתו העיקרית בהמשך דבריו. אמנם בספרי שם הביאו גם את הפסוק [משלי כב, כח] "אל תסג גבול עולם". והמלבי"ם גרס "מנין למחליף דברי ר"א בדברי ר"י וכו', ת"ל 'אל תסג גבול עולם'" [עיין במלבי"ם משלי שם]. הרי שהמחליף בין דברי רבי אליעזר לדברי רבי יהושע הוא מבטל בזה "גבול עולם", וזהו חורבן העולם, וכמבואר בתפארת ישראל ר"פ מט, ויובא בהערה 945.

<> אודות השגותיהם של רבי אליעזר ורבי יהושע, צרף לכאן שרבי אליעזר היה תלמיד של שמאי ["רבי אליעזר שמותי הוא - בתלמוד ירושלמי (תרומות פ"א ה"ב) מפרש 'שמותי הוא' מתלמידי שמאי היה" (רש"י שבת קל.), ועיין תוספות נדה ז: ד"ה שמותי], ורבי יהושע היה תלמיד תלמידו של הלל [ירושלמי סנהדרין פ"ז הי"ג]. ושמאי והלל נחשבים "אבות העולם" [עדיות פ"א מ"ד], ו"לכן נקראו 'אבות העולם', שמאי משמאל המרכבה, הלל מימין" [לשון המגלה עמוקות, ואתחנן, אופן עד].

<> אודות ששנוי בסדר התורה הוא חורבן העולם, כן כתב בתפארת ישראל ר"פ מט [תשסח.], וז"ל: "מן הדברים אשר הם גלוים וידועים, ומעיד עליו השכל, אחר שנמצאו הדברים הטבעיים אשר ברא השם יתברך, 'חוק נתן ולא יעבור' [תהלים קמח, ו]. ואם בדברים אשר שייך בהם שינוי, אינם משתנים, ואיך בתורה, שסדר השם יתברך כמו שסדר כל הנמצאים, איך יהיה שנוי בזה... ופרק קמא דעירובין [יג.], אמר רב יהודה אמר שמואל משום רבי מאיר, כשהייתי לומד תורה אצל רבי עקיבא, הייתי מטיל קנקנתום לתוך הדיו, ולא אמר לי דבר. וכשבאתי אצל רבי ישמעאל, אמר לי, בני, מה מלאכתך. אמרתי לו, לבלר אני. אמר לי, בני, הוי זהיר במלאכתך, שמלאכתך מלאכת שמים, שמא אתה מחסיר או מוסיף אות אחת, ונמצא אתה מחריב את כל העולם, עד כאן. ורצה בזה, כי התורה היא סדר המציאות, כאשר אתה מחסיר אות, או מוסיף אות, הרי יש כאן תוספת או חסרון על סדר המציאות. וכמו שסדר השם יתברך כל המציאות בכללו, ו'מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע' [קהלת ג, יד], וכאשר יש תוספת או גרעון בסדר מציאות העולם, הוא חורבן כל העולם. וכן התורה כאשר יש בה תוספת או גרעון, הוא חורבן כל העולם. כי כבר אמרנו פעמים הרבה, כי התורה נחשב בריאה חדשה בעולם, כאשר יצא לעולם הסדר אשר סדר השם יתברך את העולם בתורה, ודבר זה בארנו פעמים הרבה. ולכך המוסיף אות, או גורע אות, יש בזה שנוי בריאה. שאם יש תוספת או גרעון, כאילו יש חסרון או גרעון בעולם שממנה התחייב סדר המציאות. ולכך המחסר בכתיבה, או המוסיף בכתיבה, הוא שנוי סדר המציאות, וזה חורבן העולם" [הובא בחלקו למעלה פ"ה הערה 741].

<> אולי כוונתו לדברים שהובאו באבות דרבי נתן פכ"ד מ"ו, שאמרו שם "יכול אדם ללמוד תורה בעשרים שנה, ולשכח בשתי שנים. כיצד, ישב ששה חדשים ואין חוזר לאחריו, נמצא אומר על טמא טהור, ועל טהור טמא. שנים עשר חדשים ולא חזר לאחריו, נמצא מחליף חכמים זה בזה. י"ח חדשים ולא חזר לאחריו, נמצא משכח ראשי מסכתותיו. כ"ד חדשים ואין חוזר לאחריו, נמצא משכח ראשי פרקים. ומתוך שאמר על טמא טהור ועל טהור טמא, ומחליף חכם בחכם, ומשכח ראשי מסכתותיו וראשי פרקיו, סוף שיושב ודומם". הרי שהזכירו בחדא מחתא החלפה ושכחת עיקרי השמועה עם החלפת שמות החכמים, ומוכח מכך שהקלקול בהחלפת שמות החכמים הוא מענין אחד עם הקלקול בהחלפת עיקרי השמועה. זאת ועוד, כי מסתבר לומר שמה שנקלט לבסוף הוא המשתכח בתחילה. והואיל וסדר השכחה הוא שתחילה מחליף בין טהור לטמא, ואח"כ מחליף בשמות החכמים, נמצא שסדר הלימוד הוא להיפך; תחילה מדייק בשמות החכמים, ומתוך כך מדייק בעיקרי השמועה של טהור וטמא. לכך אם אינו מדייק בשמות החכמים, גם לא יבוא לדייק בעיקרי השמועה.

<> כמו שכתב למעלה פ"ה סוף מ"ח [ערב:], וז"ל: "כאשר מתקלקל בגזירה, עונשו מדה כנגד מדה שיבוא חרב לעולם [שם], כי כל מדותיו של הקב"ה הם מדה כנגד מדה, ואין לך מדה כנגד מדה יותר מזה". ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.] כתב: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן הש"י, רק הטוב. והאדם מצד מדתו שהיה מודד מביא עליו הרע מצד עצמו. כמו מי שהלוה לאחר, כאשר משלם מה שהלוה לגמרי לא נקרא שבא זה מן המשלם, רק יאמר שבא מן אותו שהלוה. אבל אם לא היה משלם אותו שהלוה דבר עצמו שהלוה, יאמר שבא מן המשלם, שהרי לא דבר זה הלוה. ולפיכך כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, יאמר שהוא מן האדם עצמו, ולא מן הש"י. ויש לך להבין את זה". ובח"א לסוטה ח: [ב, לו:] כתב: "דבר זה מבואר, כי העונש ראוי באותה מדה, כלומר באותו הענין שהיה בו החטא. משל זה הסוטה קשטה עצמה לעבירה, המקום מנוולה [סוטה ח:]. וכי אין ראוי שהשם יתברך, אשר הנהגתו ביושר ובמשפט, וכאשר היה הקשוט בחטא, וכי אין ראוי לפי מדת המשפט להפוך החטא לנוולה, וזהו העונש ראשון שהיא ראויה אליו, ודבר זה מבואר. וכן כל העונשים המגיעים לאדם, הם מגיעים דבר דומה לחטא, כמו היא גלתה עצמה לעבירה, המקום גלה עליה. הירך התחיל בעבירה, לפיכך תלקה הירך תחלה [שם]. וכל זה כי העונש הזה הוא ראשון שיבוא עליו כאשר הוא דומה אל החטא, לפי שדבר זה הוא משפט הישר הגמור". אמנם לפי זה יש לדון מדוע יש "מדה כנגד מדה" גם בנוגע לשכר, וכמו שאמרו [סוטה יז.] "בשכר שאמר אברהם אבינו [בראשית יד, יג] 'אם מחוט ועד שרוך נעל', זכו בניו לב' מצות; חוט של תכלת, ורצועה של תפלין". וכן כתב רבינו בחיי [שמות יד, לא] "הכל מדה כנגד מדה בין בעונש בין בשכר" [הובא למעלה פ"ה הערה 1223]. ובגו"א בראשית פל"ח אות יד כתב: "כי מדותיו של הקב"ה לשלם לאדם במידה שמדד בה", ושם הערה 142.

<> באור חדש [קכד:] ניסח שאלה זו בזה"ל: "ואל יהא קל עליך דבר זה שבשביל כך תזכה [אסתר] לגאולה".

<> רומז בדבריו לפסוק [דברים לב, כו-כז] "אמרתי אפאיהם אשביתה מאנוש זכרם לולי כעס אויב אגור פן ינכרו צרימו פן יאמרו ידנו רמה ולא ה' פעל כל זאת". אך פסוק זה נאמר על דבר שהוא להפך מגאולה. אך גם גבי הגאולה נאמר [שופטים ז, ב] "ויאמר ה' אל גדעון רב העם אשר אתך מתתי את מדין בידם פן יתפאר עלי ישראל לאמר ידי הושיעה לי", הרי הגאולה אינה יכולה להעשות אם הבריות יתפארו שידם עשה זאת [בשם הגה"צ רבי אליהו לאפיאן זצ"ל]. ואודות שה' חפץ שישראל ידעו שגאלם, ומעין זה כתב למעלה פ"ג מי"ד [שסד.], וז"ל: "כי כאשר נודע לו האהבה, הוא מבקש אהבתו. כמו מי שהוא אומר לאחד; הנה עשיתי לך טובה זאת, ראוי שתאהב אותי בשביל זה. והנה הוא חפץ ומבקש אהבתו, וזהו חבה על חבה כאשר מבקש אהבתו גם כן. ומפני זה אמרו [שבת י:] 'הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו'. וזה מפני כי כל מתנה שנותן לאחר, ראוי שיהיה אוהב את מי שנותן לו המתנה. ולפיכך יש להודיע אליו שנותן לו המתנה, ויהיה שלום בין הנותן ובין המקבל. ומפני כך אמר 'חבה יתירה נודעת לו', שהשם יתברך הודיע להם החבה, כדי שיהיה [ישראל] אוהב אותו גם כן, שהשם יתברך חפץ באהבתן של ישראל גם כן", ושם הערה 1631.

<> לשונו באור חדש [קכה.]: "כל הגאולה שהביא השם יתברך על ישראל, שיהיו יודעים הטובה שהשם יתברך עושה עם ישראל. ולפיכך גאולת מצרים תמיד מזכיר הכתוב דבר זה 'ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים' [שמות י, ב], וכן בכל מקום... כי כל גאולה בשביל שידעו כי הוא יתברך גאל אותם".

<> לשונו באור חדש [קכה.]: "הגאולה הזאת מי מוכיח שיהיה הכל מן השם יתברך. ואם היתה אסתר אומרת 'ראו הטובה שעשיתי עמכם, כי הצלתי אתכם מן הפורענות', אם כן לא היה נודע חסדי ה', ואם כן בחנם הביא הגאולה, ולא היה השם יתברך מביא הגאולה. כי כל גאולה בשביל שידעו כי הוא יתברך גאל אותם, וגאולה זאת מי מודיע".

<> המשך לשונו באור חדש [קכה.]: "אבל כאשר היה אסתר מוכנת לתלות הדבר במי שעשה, שהרי אמרה הדבר למלך בשם מרדכי [אסתר ב, כב], אף מה שעשה אדם, ולא אמרה לאחשורוש כי אני עשיתי הטובה הזאת לך, כדי שיחזיק המלך טובה אליה, אלא תלתה במרדכי. אם כן כל שכן שתהיה תולה הגאולה ממי שבא הגאולה ממנו באמת, שהיא ידעה והכירה בדבר זה, כי היה חכמה גדולה מכרת הניסים שנעשו לה. ולכך אמרו 'כל האומר דבר בשם אמרו מביא גאולה לעולם', כלומר האומר דבר בשם אמרו ראוי שתבא על ידו הגאולה. כי אם אומר דבר בשם אומרו לתלות הדבר במי שבא ממנו, כל שכן שיתלה הגאולה במי שבא, ולא יתלה לומר כי עשיתי זאת, וכוחי ועוצם ידי עשה".

<> עתה בא ליישב את שאלתו הראשונה למעלה [לאחר ציון 946] "יש לשאול, מנלן דבשביל זה היה הגאולה על ידי אסתר". ועד כה יישב את שאלתו השניה [שם] מהי המדה כנגד מדה שהאומר דבר בשם אומרו יביא גאולה לעולם [וביאר שאדם זה יתלה את הגאולה בגואל האמיתי].

<> לשון הפסוקים שם [אסתר ב, כא-כב] "בימים ההם ומרדכי ישב בשער המלך קצף בגתן ותרש שני סריסי המלך משמרי הסף ויבקשו לשלח יד במלך אחשורש ויוודע הדבר למרדכי ויגד לאסתר המלכה ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי".

<> לשון הפסוקים שם [אסתר ו, א-ג] "בלילה ההוא נדדה שנת המלך ויאמר להביא את ספר הזכרונות דברי הימים ויהיו נקראים לפני המלך וימצא כתוב אשר הגיד מרדכי על בגתנא ותרש שני סריסי המלך משומרי הסף אשר בקשו לשלח יד במלך אחשורוש ויאמר המלך מה נעשה יקר וגדולה למרדכי על זה ויאמרו נערי המלך משרתיו לא נעשה עמו דבר".

<> דוגמה לדבר; נאמר [בראשית יב, טז] "ולאברם היטיב בעבורה ויהי לו צאן ובקר וגו'", ופירש רש"י שם "ולאברם היטיב - פרעה בעבורה". ובגו"א שם אות ל כתב: "היטב פרעה בעבורה. כלומר שהוא מקרא קצר, דצריך להוסיף 'פרעה'. ומה שלא נכתב 'פרעה', כדי שלא תבין שהכתוב בא לספר מה שעשה פרעה, שהיטב לאברהם, אלא עיקר הכתוב בא להגיד מה שנעשה ענין זה לאברהם, שנלקחה אשתו כדי שבסבה זאת יתעשר, יהיה העושה מי שיהיה". הרי כאשר אין צורך לומר מי הוא העושה, אכן התורה תשמיט את שמו. ולכך תמוה מדוע היה צורך לומר כאן "ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי", ולא רק "ויוגד למלך בשם מרדכי", בהשמטת שם אסתר.

<> שהרי "מגלגלין זכות על ידי זכאי" [שבת לב., רש"י במדבר ט, ז, ושם דברים כב, ח], וזהו מתק לשונו כאן "מפני מה &**זכתה**^ אסתר שעל ידה היתה הגאולה".

<> באור חדש [קכד.] ביאר שני הסברים אחרים מנין ידעו חז"ל לומר שמחמת שאסתר אמרה דבר בשם מרדכי לכך זכתה שהגאולה תיעשה על ידה. (א) מחמת שנוי לשון בפסוק, שנאמר [אסתר ב, כב] "ויוודע הדבר למרדכי &**ויגד**^ לאסתר המלכה &**ותאמר**^ אסתר למלך בשם מרדכי", וכלשונו: "כי כל הגדה יש לו מקבל אותו שהגיד לו, ובודאי לענין 'אומר דבר בשם אומרו' אין תולה בזה מה שהגיד לאחר, רק שהוא תולה בזה כאשר אומר דבר בשם אומרו, ולא תלה מידי במקבל. ולכך כתיב 'ותאמר למלך בשם מרדכי'". (ב) מחמת שהפסוק שלאחריו [אסתר ג, א] הוא "אחר הדברים האלו גידל המלך את המן וגו'", וכל מקום שנאמר "אחר" הוא סמוך [רש"י בראשית טו, א], וכלשונו: "ולמה הוא סמוך, אלא בשביל שהוא יתברך קודם ששולח מכה על ישראל שולח רפואה להם... כי כבר היתה אסתר מוכנת לגאולה בשביל שאמרה דבר בשם אומרו, והוא עיקר הכנה שהיתה אסתר זוכה לגאולה הוא בשביל זה".

<> ולא מצינו בגאולת מצרים שנעשתה על ידי משה מחמת שהוא אמר דבר בשם אומרו.

<> לשונו באור חדש [קכה.]: "[ב]גאולת מצרים תמיד מזכיר הכתוב דבר זה [שמות י, ב] 'ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים', וכן בכל מקום, וכל זה מפני שהיו ניסים גלויים ומפורסמים, וידעו הכל כי מן השם יתברך היתה זאת". וצרף לכאן דבריו בגבורות ה' ר"פ סו, שכתב: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית; שאם היה הפעל פעל חשוב וגדול, ראוי שיהיה לו גם כן תכלית חשוב, שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב. ומכל שכן פעל הא-ל, שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל. וכאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחלת היציאה [שמות ו, ז] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. ובסוף פרשת תצוה כתיב [שמות כט, מו] 'המוציא אתכם מארץ מצרים לשכני בתוכם', מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים... כי תכלית היציאה שיהיה להם לאלקים ולהיות שכינתו ביניהם" [הובא למעלה פ"ה הערה 389]. ולמעלה פ"ה מ"ד [קג:] כתב: "כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי". וראה להלן הערה 1881.

<> לשונו באור חדש [קכד:]: "ולא יהא קל עליך דבר זה שבשביל כך תזכה לגאולה, בפרט לגאולה זאת. וזה כי ראוי לדבר זה 'האומר דבר בשם אומרו', וזה כי גאולה זאת בפרט היתה משונה מכל הגאולות, כי היתה גאולה זאת כאשר היו ישראל בהסתרת פנים בגלות, לא כמו שאר גאולה שבא השם יתברך לגאול אותם מתוך צרה. וכאן אף על גב שעשה השם יתברך גאולה זאת, מכל מקום נשארו ישראל בגלותם". וכן כתב בהקדמה לאור חדש [נט:]. וראה הערה 963.

<> פירוש - לא רק בגאולת מצרים היו נסים גלויים, אלא אף בימי החשמונאים, שגם כן איירי בתקופה שכבר נסתלקה הנבואה [שנתבטלה בתחילת בית שני (ראה הקדמת רב נסים גאון בתחילת מסכת ברכות)], מ"מ לא היה מקום לטעות ולומר שהכל נעשה מחמת כוחם ועוצם ידם, וכמו שמבאר.

<> לשונו בהקדמה לאור חדש [נט.]: "לא היה בכל מעשה של המן נס נגלה, ולא כן חנוכה שנעשה נס נגלה בנרות חנוכה... כי נס זה היה כאשר כבר היו בגלות, ואינו דומה לנס חנוכה, שהיה בית המקדש נבנה וקיים, ולא היו ישראל בחשיכת הגלות, כמו שהיו בימי אחשורוש, שישבו ישראל תוך חשיכת הגלות, ותוך חשיכת הגלות באה צרה זאת. ואף כאשר השם יתברך היה מסלק הצר הצורר, הוא המן, עדיין אין אל ישראל הגאולה, שהרי יש כאן חשיכת הגלות. ולכך אף כאשר עשה השם יתברך להם נס, לא היה כאן נס נגלה, כאשר יושבין ישראל בחושך הגלות... לא כמו נס חנוכה, כי באותו זמן היה בית המקדש בנוי, ומפני כך... לא היה כאן נס נגלה". וכן הזכיר בקצרה קודם לכן [נב., נג:]. וזה דיוק לשונו הזהב כאן, שכתב "ואף בימי חשמונאים, &**שגאלם מידי יון**^, היה נס נראה, דהיינו בנרות", מה שאין כן בפורים, "אכתי עבדי אחשורוש אנן" [מגילה יד.]. וראה הערות 961, 965.

<> דברים אלו יוסברו היטב על פי דבריו בנר מצוה [פב.], שכתב: "עיקר מה שקבעו ימי חנוכה בשביל שהיו מנצחים את היונים, רק שלא היה נראה שהיה כאן נצחון הזה על ידי נס שעשה זה השם יתברך ולא היה זה מכחם וגבורתם. ולפיכך נעשה הנס על ידי נרות המנורה, שידעו שהכל היה בנס מן השם יתברך, וכך המלחמה שהיו מנצחין ישראל היה מן השם יתברך". הרי נס ההדלקה מגלה על נצחון המלחמה שנעשה בנס. וזהו שכתב כאן "היה נס נראה, דהיינו בנרות, כדי שידעו כי השם יתברך היה מגביר אותם על היונים, ולא יאמרו כחם ועוצם ידם עשתה זאת".

<> לשונו באור חדש [קכד:]: "מפני כך לא תמצא בגאולה הזאת [פורים] מה שתמצא בשאר הגאולות. כי אף נס חנוכה היה נגלה בנרות חנוכה, ואילו גאולה זאת לא היה בה נס נגלה. אבל דבר זה כי כל הגאולה הזאת היה בהסתר פנים לגמרי, ועם כל זה נגאלו. לאפוקי חנוכה, היה ישראל על אדמתם, והמקדש על מכונו, ולכך היה להם נס נגלה", וראה הערה 963.

<> אור חדש [נט., קכד:], והובא בהערות הקודמות. ומכנה זאת "במקומו", כי ספר אור חדש עוסק בגאולת פורים.

<> חולין קלט: "אסתר מן התורה מנין, [דברים לא, יח] 'ואנכי הסתר אסתיר'". ובהקדמה לאור חדש [נט:] כתב: "לא היה הנס כי אם על ידי אסתר, שנקראת כך על שכל ענינה היה נסתר". ובהמשך [קכד:] כתב: "אף על גב שעשה השם יתברך גאולה זאת, מכל מקום נשארו ישראל בגלותם. כי פורעניות המן יותר קשה כאשר היה צרה תוך צרות הגלות... שלכך אמרו בסוף מסכת חולין [קלט:] אסתר מן התורה מניין, שנאמר [דברים לא, יח] 'ואנכי הסתר אסתיר וגומר'. ומה ענין אסתר לזה יותר משאר גליות. אבל רצה לומר כי דבר זה הוא הסתרת פנים לגמרי, אשר היה מעשה המן בגלותם. ולא יקשה הרי כמה דברים כמו דורו של שמד גם כן היה בגלותם, ולמה שייך יותר במעשה המן 'ואנכי הסתיר אסתיר'. דבר זה אין קשיא כלל, כי דורו של שמד היה גוף הגלות עצמו שבאה ממלכות הרביעית, וכמו שהגלות באה ממלכות רביעית, גם כן בא ממנו פורענות של שמד, ולא שייך צרה תוך צרה, רק הכל צרה אחת היא. אבל המעשה שהיו בגלות פרס ומדי, היא המלכות שהיו ישראל משועבדים תחתיו כבר, ובא עליהם פורענות מהמן, שהוא מאחר... ודבר זה בודאי הסתרת פנים כאשר הם תחת המן תוך הסתרת פנים שהם תחת אחשורוש, ונחשב זה סתירה תוך סתירה. ולכך נקראת 'אסתר' על שם שהיו ישראל בהסתר פנים לגמרי". ובהקדמה לאור חדש [נא.] כתב: "אסתר נרמז בלשון 'אנכי הסתר אסתיר וגו'', ולמה כתוב שני הסתרות. רק כי הסתר ראשון שהיו תחת מלכות אחשורוש, שהיו משועבדים לו. ויותר מזה, תחת המן... שני הסתרות, וזה 'ואנכי הסתר אסתיר וגו'', לרמוז על שני הסתרים שאמרנו. וכיון שבימי המן היה כאן הסתר תוך הסתר, לא היה ראוי להיות הגואל רק אסתר, שמורה השם על גודל הצניעות שהיה בה, כי הצנועה נסתר בלתי נגלה... לכך מה שכתיב 'ואנכי הסתר אסתיר', שמורה זה על הסתר פנים, דבר זה עצמו מורה כי הגואל מן סתירת פנים הוא אסתר, וזה כי כאשר היו ישראל בהסתרת פנים, ראוי שיהיה הגואל אותם מן הסתרת פנים מי שיש לו המדה הראויה לזה, והוא הצניעות והסתר, כמו שהיה לאסתר הצניעות". ושם בהמשך ההקדמה [נט:] הוסיף לבאר שנס פורים בא ממקום עליון נסתר. וכן כתב בח"א לחולין קלט: [ד, קטז:].

<> מדגיש בזה שדוקא מחמת ששם הגואל של פורים הוא "אסתר" על שם ההסתר הכפול שהיה אז, לכך אם לא היתה לאסתר המדה של "אומר דבר בשם אומרו" היא היתה נפסלת מן הגאולה, כי אז הגאולה לא היתה מיוחסת אל הקב"ה. נמצא שהשם "אסתר" מכשיר אותה לגאולה [כמבואר בהערה הקודמת], אך מאידך גיסא עלול היה לפסול אותה מהגאולה.

<> אלא ברמז, וכמו שכתב בהקדמה לאור חדש [נט:], וז"ל: "לא נכתב השם בנגלה בכל המגילה הזאת, רק נרמז בנסתר... שאמר במדרש [אסת"ר ג, י] כל מקום שנאמר במגילה 'מלך' סתם, פירוש הן מלך הקב"ה הן מלך אחשורוש... כי במגילה הזאת לא נזכר השם בפירוש".

<> לשונו באור חדש [קכה.]: "כי כל הגאולה הזאת [של פורים] היה בהסתר פנים לגמרי, ועם כל זה נגאלו... ומזה הטעם לא תמצא שמו יתברך במגילה הזאת. ודבר זה שאלה גדולה, כי היה הגאולה גדולה ביותר, ולא תמצא שמו יתברך, אף כנוי השם לא נזכר במגילה. אלא שכל זה היה מפני שהיו בהסתרת פנים מן השם יתברך, אף שהיה גואל אותו, היו בהסתרת פנים. ולכך לא נזכר השם במגילה". ובהקדמה לאור חדש [נט:] כתב: "כי מה שלא נעשה נס נגלה במגילה הזאת הוא בשביל גודל הנס, שהוא גדול ביותר, עד שבא ממקום עליון הנסתר, ואי אפשר להיות אותה מעלה בנגלה. ומטעם זה לא נכתב גם כן השם בנגלה בכל המגילה הזאת, רק נרמז בנסתר... כי במגילה הזאת לא נזכר השם בפירוש מטעם אשר אמרנו, לפי שבא הצלתם ממקום עליון נסתר". ובאור חדש [קפד:] כתב: "ומפני כי לא נעשה כאן נס נגלה, רק הכל היה בהנהגת העולם, לכך לא נזכר השם המיוחד במגילה הזאת. אפילו שם א"ד לא נזכר, כי מאחר שהיה הכל בטבע, ולא נראה פעל השם יתברך בנגלה, ולכך לא נכתב השם בנגלה במגילה. אמנם בהקדמה פרשנו טעם אחר מה שלא נזכר השם במגילה הזאת, ושניהם נכונים והם ענין אחד למבין, ואין להאריך". וכן בח"א לחולין קלט: [ד, קטז:] כתב: "לכך בכל המגילה לא תמצא הזכרת השם בפירוש, כי לא נגלה השם יתברך בגאולה הזאת, כי אף אחר הגאולה היו בגלות, ואיך יהיה השם נזכר במגילה". נמצא שמבאר שלשה טעמים לאי הזכרת שמו יתברך במגילה; (א) הנס היה בתקופה של הסתר פנים, שהיו ונשארו בגלות [דבריו כאן, אור חדש (קכה.), וח"א לחולין קלט: (ד, קטז:)]. (ב) הנס הגיע ממקום עליון נסתר [הקדמה לאור חדש (נט:)]. (ג) הנס נעשה בטבע ובהנהגת העולם [אור חדש (קפד:)].

<> שרק מי שמוכן לתלות את הגאולה בה', ולא בעצמו, הוא האמצעי הראוי להבאת הגאולה, כי הגאולה תיעשה רק כאשר יתוודע שהגאולה באה מה'.

<> כמו מאות מאמרי חז"ל בגמרא שנאמרו על ידי תנאים ואמוראים בשם אומרם, ולא ראינו שמחמת כן הביאו גאולה לעולם. וראה להלן ציון 981.

<> כן כתב החתם סופר בחידושיו לחולין [קד:], וז"ל: "כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם. פירוש, זכות הזה עושהו זכאי שראוי לגלגל זכות אחר על ידו, שאם היו עת גאולה מצרה, יכולה להתגלגל על ידו".

<> כי הואיל וישראל נמשלו לכבשה אחת העומדת בין שבעים זאבים [תנחומא תולדות אות ה], פשיטא הוא שישראל צריכין לגאולה כל שעה ושעה. וזהו שאומרים בתפילה "ועל נסיך שבכל יום עמנו, ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת, ערב ובקר וצהרים".

<> לכך אין מקום להקשות ש"הרי כמה שאמרו דבר בשם אומרו ולא הביאו הגאולה" [לשונו למעלה], כי אף אלו אכן הביאו גאולה לישראל, כי "כל שעה ושעה צריכין ישראל לגאולה" [לשונו כאן]. וקשה, הואיל ומדובר בגאולה שאינה ניכרת לעין, מהו הצורך שגאולה כזו תבוא דוקא על ידי מי שאומר דבר בשם אומרו. שהרי למעלה ביאר שהצורך בכך הוא משום שהגאולה יכולה לבוא רק באופן שהיא תתלה בהקב"ה, ולא בבשר ודם. אך אם מדובר בגאולה הנעשית בהחבא ובחשאי, הרי בין כה ובין כה גאולה כזו לא תתלה בהקב"ה, כי עשיית הגאולה עצמה אינה ידועה לבריות, ומה הטעם שאף גאולה סמויה כזו תבוא לעולם רק על ידי מי שאומר דבר בשם אומרו. וצ"ע.

<> פירוש - עצם אמירת דבר בשם אומרו הוא הבאת גאולה לאותו דיבור, שמחזירו לשרשו, וכמו שיבאר.

<> לשונו באור חדש [קכה:]: "ועוד פרשנו במקום אחר, והוא עיקר, וזה כאשר יש דבר אחד שהוא אל ראובן, והוא ביד שמעון, הרי הדבר הזה הוא דומה אל מי שהוא תחת יד אחר. [ו]כאשר אמר דבר בשם אמרו, הרי אדם זה מוציא הדבר שהיא תחת ידו, ומחזירו אל אשר ראוי לו ובא ממנו. וזה נחשב כמו גאולה לדבר, כאשר מוציא הענין שהוא בידו, ומחזיר אותו אל מי שבא ממנו".

<> המשך לשונו באור חדש [קכה:]: "לכך מביא גם כן גאולה לעולם, להוציא את אחד מתחת יד אחר, ויהיה תחת השם יתברך, אשר ממנו הכל, וממנו נמצא". אמנם כאן מייחד את הדיבור אודות ישראל, שראוי שישראל יחזירו אל ה', וכמבואר בהערה הבאה.

<> כמו שנאמר [ישעיה מג, כא] "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו". והרמב"ן [שמות כ, ג] כתב: "לפי דעתי שיזכיר קנאה בעבודה זרה בישראל בלבד. וטעם הקנאה, כי ישראל סגולת השם הנכבד אשר הבדילם לו, כאשר פירשתי למעלה [שמות יט, ה]. והנה אם העם שלו משרתיו פונים אל אלהים אחרים, יקנא בהם השם כאשר האיש מקנא באשתו בלכתה לאחרים, ובעבדו בעשות לו אדון אחר. ולא יאמר הכתוב כן בשאר העמים אשר חלק להם צבאות שמים" [הובא למעלה פ"ד הערה 2160]. ועוד כתב הרמב"ן [ויקרא יח, כה]: "אבל סוד הדבר בכתוב שאמר [דברים לב, ח-ט] 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים וגו' כי חלק ה' עמו וגו''. והענין כי השם הנכבד ברא הכל, ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגוייהם כוכב ומזל ידוע, כאשר נודע באצטגנינות. וזהו שנאמר [דברים ד, יט] 'אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים', כי חלק לכולם מזלות בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון נתנם להיותם שרים עליהם, כענין שכתוב [דניאל י, יג] 'ושר מלכות פרס עומד לנגדי', וכתיב [שם פסוק כ] 'והנה שר יון בא'... והנה השם הנכבד הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים לכל העולם, אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב היא נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל בהנחילו אותה לעמו המיחד שמו זרע אוהביו. וזהו שאמר [שמות יט, ה] 'והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ'. וכתיב [ירמיה יא, ד] 'והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים', לא שתהיו אתם אל אלהים אחרים כלל... יאמר כי הבדיל אותנו מכל העמים אשר נתן עליהם שרים ואלהים אחרים, בתתו לנו את הארץ שיהיה הוא יתברך לנו לאלהים, ונהיה מיוחדים לשמו". וכן בנצח ישראל פמ"ח [תשצז:] כתב: "לא מסר ישראל לשרים עליונים, רק השם יתברך עצמו אלקיהם".

<> המשך לשונו באור חדש [קכה:]: "לכך האומר דבר בשם אמרו, שמוציא דבור שהיה תחת ידו לתלותו במי שאמר אותו, ובא ממנו, וזהו גאולה אל הדבור. ולכך זוכה להיות על ידו הגאולה. ופירוש זה ברור למבין, ובמקום אחר הארכנו עוד, ופרשנו אותו במקומו".

<> מיישב בזה את שאלתו למעלה [לפני ציון 972], ששאל: "הרי כמה שאמרו דבר בשם אומרו, ולא הביאו הגאולה". ומיישב שאע"פ שלא הביאו גאולה גמורה, מ"מ הביאו הרווחה פורתא, וזה גם כן נכלל בשם "גאולה", וכמו שמבאר.

<> כי "גאולה" היא השתחררות משלטון אחרים, וכמבואר בגבורות ה' פכ"ה [קו.], וז"ל: "ענין הגאולה, שהנגאל עומד בעצמו, ואינו תולה בדבר. כי המשועבד הוא תולה בזולתו, אבל הנגאל שאינו נכנס תחת רשות אחר, עומד בעצמו". וכן כתב שם פכ"ו [קט.]. ולמעלה במשנה ב [לפני ציון 112] כתב: "כי אין הגאולה רק שראוי לישראל שיצאו מן האומות". וראה למעלה הערה 112, שנקודה זו התבארה שם.

<> פירוש - לפי רוממות ועליונות הדבר שנתבאר למעלה [אודות זיקת המאמר להשגת האומר].

<> מציון 920 ואילך.

<> בא ליישב שאלה מתבקשת; אם מעלת האומר דבר בשם אומרו היא שמחזיר את הדיבור לשרשו [ולכך מביא גאולה לעולם], מדוע לא יאמר גם כן "המחזיר אבידה לבעליו מביא גאולה לעולם", כי מחזיר את החפץ האבוד לבעליו, וכיוצא בזה. ועל כך מבאר שהדיבור של אדם הוא בטוי לדעתו וחכמתו ["הדעה והדיבור לחי עולמים"], והקב"ה סידר לכל אחד ואחד דעת וחכמה מיוחדת, ולכך אין לך גאולה עליונה יותר מהחזרת דיבורו של אדם אל בעל החכמה והדעת שהוציא לפעל דיבור זה. וממילא רק גאולה מעין זו יש בידה להביא לגאולת ישראל בעולם, כי גם גאולת ישראל באה היא ממדריגה עליונה מאוד, וכפי שביאר בגו"א שמות פ"ב תחילת אות כג, וז"ל: "הגאולה היא נמשכת ממדריגה פנימית עליונה, שהיא אינה בגלוי". ובגבורות ה' פ"ס הקדיש את עיקרו של הפרק לבאר את המעלה העליונה של הגאולה.

<> הפחד יצחק פורים, ענין כד, כתב: "הבאת גאולה לעולם על ידי אמירת דבר בשם אומרו נתפרשה לנו מיסודו של המהר"ל. כי שרשו של הדיבור הנאמר נמצא הוא בנשמתו של בעל המאמר. ואמירת דבר בשם אומרו היא החזרת הענף לשרשו. וכמו כן עיקרה של הגלות הוא שאי אפשר לו לגולה לחיות את התפשטות החיות שלו בהתאם לשרשי הנפש העצמיים. כמו שאמרו חכמים [ברכות יז.] 'רצוננו לעשות רצונך, אלא ששעבוד מלכיות מעכב'. וממילא עיקרה של הגאולה הוא החזרת ענפי החיים לשרשי הנפש העצמיים. ועל כן אמירת דבר בשם אומרו, שהיא פעולה של החזרת הענף לשרשו, היא פועלת פעולה של גאולה".

<> כן כתב בסגנון זה בגבורות ה' ר"פ סו [שה.], תפארת ישראל ר"פ נז [תתפח.], נצח ישראל ר"פ מט [תתב.], ובנר מצוה [צו.]. ולא נתברר לי הטעם שפעמים מועטות בלבד כתב כן, כאשר בדרך כלל אינו כותב כן.

<> פירוש - הואיל ובדור הזה אין התורה נלמדת כדבעי, ונתקלקלו סדרי הלימוד [כמו שיבאר בסמוך], לכך אין לימוד כזה מצריך מ"ח קניני התורה. ובנתיב התורה פ"ה [א, כה.] כתב: "אבל עתה בדור הזה... [אל תאמר] שיהיה משכחים התורה בשביל רבוי תורה, שאין הדבר כך כלל, הן יהיה הן יהיה מעט, תחלת למודם התורה שלא תשאר אצלם התורה כלל". וראה להלן הערה 1014.

<> פירוש - עם כל קלקול סדר הלימוד, מ"מ חכמי הדור הזה זוכים לחשיבות רבה. נמצא שאין צורך לעמול במ"ח קניני התורה, שהרי חכמי הדור הזה נחשבים בעיני הכל כחשובים ונכבדים, למרות שהם לא נהגו בלימודם כפי המתחייב ממ"ח קניני התורה.

<> פירוש - קלקול סדרי הלימוד מביא לכאורה לרווח גדול; מעתה אין התורה צריכה להקנות במ"ח קניינים, כי בלא"ה התורה לא נלמדת כדבעי. וכן כתב למעלה פ"ג מי"ג [רצד.], אחר שביאר את החשיבות שיש להניח סימנים כדי לזכור את התורה, שכתב: "לא כמו בני אדם שהם רקים מכלום, ואלו אין צריכין סימנים כלל, כי לא יועילו להם", וראה להלן הערה 1070.

<> ומעתה יתאונן מרה על החסרון העצום שיש בקלקול סדרי הלימוד של הדור. ודע, שענין זה הוא מופיע בהרחבה רבה בעוד הרבה מקומות נוספים בספריו, והם; גו"א דברים פ"ו אות ז, תפארת ישראל פנ"ו [תתסה.], נתיב התורה פ"ה [א, כד:-כו.], שם פ"י [א, מד:], שם פט"ו [א, סח:], נתיב הזריזות ס"פ א [ב, קפו.], דרוש על התורה [מג.], דרוש על המצות [נג:], דרשת שבת הגדול [רכח:], ח"א לשבת סג. [א, לח.], ועוד, וחלקם ישולבו בהערות הבאות. ואפשר לומר ללא ספק שאין ענין אחר שכל כך כאב למהר"ל כפי הענין הזה. ויש חמשה שבושים עיקריים שיעמוד עליהם; (א) לא חוזרים על תלמודם [לפני ציון 1000, ובין ציונים 1008-1070]. (ב) לא לומדים משנה [לאחר ציון 1001]. (ג) פוסקים הלכות מספרי הפסק מבלי לדעת טעמא דהלכתא [לאחר ציון 1071]. (ד) לא לומדים כסדר שקבעו חכמים [בן חמש למקרא וכו' (למעלה פ"ה מכ"א), לאחר ציון 1087]. (ה) עוסקים בפלפולי שוא [לאחר ציון 1093].

<> מבקש בזה שהכל יטו אזן וישמעו לדבריו. וכן כתב בבאר הגולה תחילת הבאר הרביעי [שיג.], וז"ל: "והנני משתטח ארצה, בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי". ובגמרא מבואר [ברכות לד:] שישנם שלשה סוגי עבודה; קידה, כריעה, והשתחואה. קידה היא על אפים, כריעה היא על הברכים, והשתחואה היא פישוט ידים ורגלים. הרי שנקט כאן בתחילה ובסוף [קידה והשתחויה], כאשר ההשתחואה היא ההתבטלות הגדולה ביותר. ובאור חדש [קלא:] כתב: "'כורעים ומשתחוים' [אסתר ג, ב]. מה שאמר 'כורעים ומשתחוים' כפל לשון, ועוד דלא הוי ליה לכתוב רק 'משתחוים', דהשתחויה הוא פשוט ידים ורגלים, ואילו כריעה אינה רק על ברכיים. ויש לפרש כי כריעה הוא תחלה, ואח"כ מוסיף השתחויה על הכריעה, וזה מורה על הכנעה יתירה, כאשר מוסיף הכנעה על הכנעה, ומשתחוה עד הארץ, ולכך כתיב 'כורעים ומשתחוים'". וכך בודאי ניתן לומר על קידה והשתחויה. ובתפארת ישראל פל"ח [תקעה:] כתב: "דרך להשתחוות מפני היראה, כי זה ענין ההשתחויה, ההכנעה לאחר". ובח"א לב"ב כה. [ג, עט:] כתב: "ההשתחויה הוא הכנעה למי שהוא משתחוה אליו".

<> ערכין טז: "אמר רבי אלעזר בן עזריה, תמיהני אם יש בדור הזה שיודע להוכיח ["דרך כבוד שלא יהו פניו משתנין" (רש"י שם)]". וראה בנתיב התוכחה ר"פ ג [ב, קצה.] בביאור המאמר.

<> ערכין טז: "אמר רבי טרפון, תמיהני אם יש בדור הזה שמקבל תוכחה. אם אמר לו טול קיסם מבין עיניך, אמר לו טול קורה מבין עיניך [קיסם - כלומר עון קטן שבידך, זה יכול לומר לו טול אתה עון גדול שבידך, הלכך אין יכולין להוכיח, שכולן חוטאים (רש"י שם)]". וראה בנתיב התוכחה ר"פ ג [ב, קצה.] בביאור המאמר.

<> פירוש - אומר על עצמו שגם הוא תחילת לימודו למד כסדר לימוד המשובש של בני דורו, ואף נהג בדרך קלוקלת זו ביותר משאר בני דורו, ולכך אין הוא אומר שחסרונות הדור לא נמצאו בו, אלא אדרבה, נמצאו בו ביותר, וניתן לומר לו "טול קורה מבין עיניך". וכן להלן [לאחר ציון 1130] כתב: "היה מוציא אותי מן המכשול הזה שהיה תחת ידי יותר מכל".

<> פירוש - אע"פ שאומרים למוכיח "טול קורה מבין עיניך" [ערכין טז:], ו"קשוט עצמך ואחר כך קשוט אחרים" [ב"מ קז:], מ"מ כאן מבאר ההיפך; דוקא מפאת שחסרון הדור נמצא גם אצלו, לכך אליו ראוי להתאונן על דבר זה ביותר. והביאור הוא, שאין הוא בא להוכיח את בני דורו על משובתם, אלא לקונן על מר גורלו שפקד אותו, ולהתריע בשער בת רבים שנגרם נזק עצום למי שמשבש את סדרי הלימוד, כי בדידו הוי עובדא, ולב יודע מרת נפשו. וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתפא:], וז"ל: "כל זה ראיתי בעוונתי הרבים, ועל עצמי אתאונן ואקונן על חסרוני". וכן כתב בנתיב הזריזות ספ"א [ב, קפו:], וז"ל: "כל זה ראיתי גם נסיתי בימי הבלי". ובדרוש על התורה [מז:] כתב: "ובעד המורה לכם לצדקה העתירו והפילו תחינתכם, אולי יחנן ה' צבאות גם אותי, ויכפר משוגתי ואשר העויתי גם בזה". וראה גו"א דברים פ"ו סוף אות ז, ושם הערה 66.

<> על פי ירמיה ב, ה "כה אמר ה' מה מצאו אבותיכם בי עול כי רחקו מעלי וילכו אחרי ההבל ויהבלו", ובמצודות דוד כתב שם: "ההבל - זהו עכומ"ז, שהוא הבל ואין בו ממש. ויהבלו - ובעבור זה נעשו גם המה הבל, מבלי ממש". וכן בדרוש על התורה [מג.] כתב: "וכי אין לנו תורת אמת שילכו אחר ההבל ויהבלו".

<> נראה להטעים מה שכתב כאן "עירום מן המעשים", על פי מה שנאמר [בראשית ג, ז] "ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירומים הם וגו'", ופירש רש"י שם "אף הסומא יודע כשהוא ערום, אלא מהו 'וידעו כי עירומים הם', מצוה אחת היתה בידם ונתערטלו הימנה". הרי המצות [שהן מעשים טובים] הן מלבוש לאדם, שבלעדיהן הוא עירום. אמנם כאן לא יבאר כיצד קלקול סדר הלימוד מביא לחסרון במעשים, אך ביאר כן בשאר ספריו, וכמובא להלן הערה 1134.

<> כמו שדרשו [נדרים מא.] "'ובחוסר כל'... בלא דעת". ובח"א שם [ב, יט:] כתב: "בלא דעת, כי הדעת הוא השלמת האדם, והוא משלים את האדם מצד הנפש... צריך שיהיה לו השלמת הנפש, ובזה שיש לו דעה הוא השלמת האדם".

<> אודות העדר החזרה, כן ירחיב יותר בסמוך [לאחר ציון 1008].

<> פירוש - לא היה ראוי להזכיר במשפט הקודם את המשנה ["שאין אחד מאתנו מבקש לקיים תלמודו שיהיה חוזר על למודו, הן יהיה מקרא, &**או יהיה משנה**^, או יהיה תלמוד"], מחמת שלגמרי לא שמים לב למשנה, ולא רק שלא חוזרים עליה.

<> לשונו בדרוש על התורה [מד.]: "אבל אנחנו בעלי עיורון השכל, רוצין לקנות התורה ועוזבין המשנה, מפני שבטבע האדם חפץ בתלמוד יותר כשהוא חדוד פלפול, ובפרט בנערותו הולך אחר שרירות לב. לכך עוזבין המשנה, ורצים אחר התלמוד. ולכך ביארו חכמים עונשן בסנהדרין 'כי דבר ה' בזה וכו'', רבי נתן אומר כל מי שאינו משגיח על משנה, עד כאן". ומשם ואילך כותב כמעט אות באות כדבריו כאן.

<> מעין מה שכתב בגו"א ויקרא פכ"ו אות כ, שרש"י כתב שם [ויקרא כו, טו] "משפטי תגעל נפשכם - שונא החכמים", וביאר זאת הגו"א שם בזה"ל: "כי החכמים נקראים חכמים מפני שהם יודעים את החכמה, שהיא 'משפט', כי כל משפט הוא דבר מושכל. ואינם חכמים בשביל שיודעים את החוקים, כי החוקים מפני שאין לעמוד עליהם אין חכמים בהם, אבל במשפט יש חכמה, לפי שהוא משפט אמת. וכמו שאמרו חכמים [ב"ב קעה:] מי שרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות. וזהו 'את משפטי תגעל נפשכם'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 176, פ"א הערות 239, 271, ופ"ב הערה 743].

<> "כי כל אדם בטבע מבקש להתחכם, ואינו מבקש לדעת מצות ה' בעצמם, שהם במשנה" [לשונו בסמוך].

<> אודות שגוף המצות נשנה במשנה, כן כתב למעלה פ"ד מי"ד [רנה.], וז"ל: "לפי שהמשנה אין בה בירור הדברים לגמרי, רק ששונה הדין לפי מה שהוא". ובח"א לסוטה מד. [ב, פא:] כתב: "כי נזכר בתורה עשיית סוכה, ולא נזכר בה ענינה על השורש. והמשנה, כל מצוה ומצוה בשלימות גדרה עד שיובן ענין המצוה על בוריה, ועדיין במשנה לא נתבאר הטעם ומניין זה, רק ציור המצוה כאשר היא. אבל התלמוד מבאר הטעם והסבה בשלימות". ובח"א לע"ז יט. [ד, מט.] כתב: "כי המקרא היא התורה בעצמה, כמו מצות סוכה שכתוב בתורה. אבל שלימות המצות, כמו שהוא על איזה דבר יפול שם סוכה, דבר זה ענין בפני עצמו, וזה נקרא משנה, שהוא ידיעת הדבר כמו שהוא. וגמרא הוא התאמתות הדבר, למה הוא כך, ומניין לומר כך, וכל התאמתות הדבר נקרא 'תלמוד', והוא עיקר השכלה" [הובא למעלה הערה 425].

<> לשונו למעלה פ"ד מ"ה [קי:]: "כי כל אדם רוצה להבין ולידע, מפני שהחכמה נכספת לכל". ולמעלה פ"ה מכ"ב [תקלו:] כתב: "כי האדם מבקש לראות דברי חכמים ונבונים". ובנתיב התורה פ"ז [א, לג.] כתב: "כי כל אדם בטבע אוהב החכמה" [הובא למעלה פ"ד הערה 526].

<> מעין מה שכתב למעלה פ"ד מ"ה [קי.], וז"ל: "התחיל לומר מי שלמד על מנת ללמד, או מי שלמד על מנת לעשות, כי אלו שניהם כונתם לשם שמים. לא מי שלמד כדי לקנות הידיעה, שאין זה מורה שהוא עושה לשם שמים לכבוד השם יתברך, כי כל אדם רוצה להבין ולידע, מפני שהחכמה נכספת לכל, ולא לשמה לכבוד הקב"ה. ומכל שכן אם לומד על מנת שיקרא 'רבי'". וכן כתב בנתיב התורה פ"ז [א, לג.], וז"ל: "תלמידי חכמים שעוסקים בתורה, ואוהבים התורה וחפצים בה מצד עצם התורה, שהיא חכמה, כי כל אדם בטבע אוהב החכמה. ולפיכך אין למוד התורה מורה על אהבת השם יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערה 651].

<> בעוד שכאן מבאר שמי שאינו משגיח על המשנה הוא בכלל "דבר ה' בזה" מחמת שלימודו הוא רק בשביל החכמה, הרי בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו:] סלל לו דרך אחרת, והוא שמי שאינו משגיח על המשנה מעונין רק בפלפול, והפלפול הוא של האדם, וכלשונו: "זה שאין משגיח על המשנה, וכל משא ומתן שלו בתלמוד, דבר שהוא מוציא משכלו. ודבר זה, כי מפני שהוא פלפול בלבד, ולא נקרא זה 'דבר ה'', שהמשנה הוא דבר ה' בלבד, שהוא ענין המצוה איך היא, ואינו פלפול, שהפלפול הוא של אדם, ואינו דבר ה'. ולפיכך מי שכל עסק שלו בפלפול התורה, ועוזב את המשנה שהיא 'דבר ה'' בלבד, הוא בכלל 'כי דבר ה' בזה', ודבר זה מבואר".

<> לשון הגמרא שם: "'דבר ה' בזה', תניא, היה רבי מאיר אומר, הלומד תורה ואינו מלמדה, זה הוא 'דבר ה' בזה'. רבי נתן אומר, כל מי שאינו משגיח על המשנה. רבי נהוראי אומר, כל שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק. רבי ישמעאל אומר, זה העובד עבודת כוכבים... רבי יהושע בן קרחה אומר, כל הלומד תורה ואינו חוזר עליה, דומה לאדם שזורע ואינו קוצר". ומרצף לשון הגמרא משמע שהדעות האחרונות שהובאו שם גם כן משתייכות לברייתא המבארת המקרא "דבר ה' בזה", וכמו שיבאר בסמוך.

<> "היה מסדר למודך אע"פ שסדור בפיך כזמר [פירוש, אע"פ שהתורה שגורה בפיך כזמר, בכל זאת חזור עליה תמיד], והוא יגרום לך שתהא לעולם הבא בשמחה ובשירים" [רש"י שם].

<> המשך לשון הגמרא שם [סנהדרין צט:] "איני יודע אם לעמל פה נברא, אם לעמל מלאכה נברא, 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 ספר התורה הזה מפיך', הוי אומר לעמל תורה נברא". וראה להלן הערה 1028.

<> שהביא שם [תרמה:-תרנב:] את המאמר של רבי אלעזר בשלימות, וביארו.

<> לשונו בדרוש על התורה [מד:]: "והעונש הזה [כשלא חוזר על לימודו] ביארו גם כן בסנהדרין 'כי דבר ה' בזה וכו'', רבי יהושע בן קרחה אומר, כל הלומד תורה ואינו חוזר עליה, דומה לאדם שזורע ואינו קוצר. רבי יהושע אומר, כל הלומד תורה ומשכחה, דומה לאשה שיולדת וקוברת. בא לומר כי זה נקרא 'דבר ה' בזה' במה שלומד ואינו חוזר על למודו תמיד. שדומה לזורע ואינו קוצר, רק מניח שם הזרע בלכלוך ובזיון העפר מן האדמה, ומניחו לעופות השמים לאכול, שאין לך בזיון כמוהו. ככה גם כן השונה ואינו חוזר על תלמודו, מניחה בבזיון ביותר, שמבזה אותה ואינו מקפיד על שתסתלק ותלך לו לאבוד גם כן", וראה להלן הערה 1116.

<> כן כתב בדרוש על התורה [מד:], וז"ל: "רבי יהושע אמר הלומד תורה ומשכחה דומה לאשה וכו', רוצה לומר כאילו תחלת לידתה הוא לאבוד". ויש להעיר, מנין לומר ש"כאילו תחלת לידתה היה לאבוד ולקבורה", שמא הלידה לחוד, והקבורה לחוד. אמנם הדבר מבואר בדברי המהרש"א שם, שכתב: "הלומד תורה ואינו חוזר עליה, תחלת פעולתו הוא ללא יועיל לו ולאין תכלית, וכן הוא פעולת הזורע ואינו קוצר, דתחלת פעולתו שלמד לריק הוא. ושאמר 'כל הלומד תורה ומשכחה כו'' על דרך זה, שהרי תחלת פעולתו כלא היה מעולם הוא, כיון ששכחה. כן היא האשה שיולדת וקוברת, דתחלת פעולתו של ולד כלא היה מעולם, ועל פי מה שאמרו [ברכות נח:] שהמת משתכח מן הלב". הרי שאין הכוונה שהאשה לכתחילה ילדה כדי לקבור, אך למפרע זה מה שיהיה, שהואיל והמת משתכח מן הלב, א"כ הוברר למפרע שהלידה לא פעלה כלום. וזהו דיוק לשונו כאן "&**וכאילו**^ תחלת לידתה היה לאבוד ולקבורה". ובנתיב התורה פ"ה [א, כה.] כתב: "אבל עתה בדור הזה... [אל תאמר] שיהיה משכחים התורה בשביל רבוי תורה, שאין הדבר כך כלל, הן יהיה הן יהיה מעט, תחלת למודם התורה שלא תשאר אצלם התורה כלל" [הובא למעלה הערה 988].

<> צרף לכאן את יסודו ששכחה רק חלה על דבר שאינו עיקר, וכמו שביאר בנצח ישראל פכ"ג [תצב.], וז"ל: "צריך להיות שלא ישכח ירושלים כלל, כמו שאמר [תהלים קלז, ה] 'אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני'. כי ירושלים הוא עצם ועיקר מעלת העולם, ודבר שאינו עיקר ועצם יש בו הסרה והסתלקות, אבל דבר שהוא עיקר, אין שכחה בדבר שהוא עיקר. ולכך אמר 'תשכח ימיני', שאי אפשר לשכוח באדם דבר שהוא עיקר, כמו הימין. כי דבר שאינו עיקר, אין האדם משגיח עליו, ויש בו השכחה, לא דבר שהוא עיקר". ובבאר הגולה באר השלישי [רסג:] כתב: "כי השכחה שייך בדבר שאינו חשוב, ואינו שם על לבו אותו דבר, ומסלק אותו ממנו, ושוכח אותו... כי השכחה מורה כי הנשכח אין לו מציאות, שהוא נשכח ממנו כמת" [הובא למעלה פ"ג הערה 778]. ובנר מצוה [לו.] כתב: "לדבר שהוא עיקר ועצם אין שכחה. כי דבר שאינו עיקר והוא מקרה בלבד יש בו שכחה, לפי שהוא במקרה, אבל דבר שהוא עצם הדבר, אין שכחה בו". ולכך השכחה מצד עצמה מורה על "דבר ה' בזה".

<> לשון הרמב"ם בפיהמ"ש [כלים ספ"ה] "אם היה זה התנור של מתכת בנוי על הארץ, לא יטמא כלל, לפי שהכלים הבנוים בארץ טהורים, זולת תנור וכירים אשר ביארם הפסוק [ויקרא יא, לה], אולם מחוץ מזה הנה השורש אצלנו כל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע". וראה גו"א ויקרא פי"א אות כח. וכידוע שהזרע נרקב בקרקע, ונעשה אחד עם הקרקע. וצרף לכאן את ההלכה האומרת שזרעים טמאים שהשרישו בקרקע נטהרים [תו"כ ויקרא יא, לז]. וראה בקובץ שעורים פסחים אות קנו שביאר שטהרתם באה להם מחמת שבטלו בקרקע. וראה עוד קהלות יעקב טהרות סימן נו.

<> לשונו בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו:]: "דומה לזורע ואינו קוצר. כי הזריעה הוא שנותן הזרע באדמה, והזרע הוא מחובר אל האדמה, והקצירה הוא שקוצר את התבואה מן האדמה".

<> המשך לשונו בח"א שם: "וכן האדם שלומד תורה, שזורע באדם הגשמי התורה השכלית, והתורה שבאדם גדילה בו ועומדת באדם מצורפת אל החומר". ובדרוש על התורה [מה.] כתב: "וזהו שאמר כאן כי הלומד ואינו חוזר על תלמודו דומה למי שזורע ואינו קוצר, כי הזריעה היא באדמה החמרית. כך כאשר האדם מקבל השכל, הרי גוף חומרי יקבלנו, ואם כן השכל יחובר אל הגשמי, ואינו שכלי גמור, וידמה בזה לזורע ואינו קוצר, להפריד ולהבדיל הזריעה מהחומר".

<> צרף לכאן מאמרם [ע"ז ד.] "אפילו אין ישראל עושין מצוה לפני כי אם מעט כפיד של תרנגולין שמנקרין באשפה, אני מצרפן לחשבון גדול". ובח"א שם [ד, כח.] כתב: "כי התרנגולת מנקרת כאן מעט וכאן מעט, וכך ישראל עושים מצוה אחת הנה ומצוה אחת הנה, הקב"ה מצרפם לחשבון גדול. ודבר זה גם כן אינו באומות, שישראל מסוגלים אל מצות ביותר, וראוי להם המצות, ולפיכך אין המצות בטילות אצלם, ומצטרפין לחשבון גדול. אבל אצל האומות, לפי שהם בעלי חומר, אין מוכנים למצות. ואם עושים מעט מצוה אחת הנה, ואחת הנה, בטלים הם אצל הגשמיות שבהם. רק אם היו מצוות הרבה, שאז היה זה גובר על החומרי שבהם. רק בישראל שאינם גשמיים, אין המצות בטלים, ולכך כל מצות שעושין ישראל מצטרפין לחשבון גדול, והבן דברים אלו מאוד". הרי כאשר המקבל הוא חומרי, בטלה אצלו הקבלה השכלית. ואף כלפי ישראל אמרינן כן ביחס לתלמוד תורה, שכאשר לומד תורה לראשונה, בטלה הקבלה השכלית אצל המקבל החומרי. וזהו שוב ההבדל בין תורה למצות, שהתורה השכלית פורחת מן האדם החומרי, לעומת מצות הנעשות על ידי כלי הגוף.

<> לשונו בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו:]: "וכאשר הוא חוזר עליה, אז הוא קוצר, שמברר את התורה עד שהיא שכלית לגמרי, נבדלת מן האדם, ואין לה צרוף עוד אל החומר. וקודם לכך היה לתורתו חבור אל החומר, כמו התבואה שהיא גדילה בארץ, וכאשר חוזר עליה אז השכל הוא קוצר מן האדמה. ויש לך להבין דבר זה". ובדרוש על התורה [מה.] כתב: "אבל כשחוזר על למודו, הרי יתחכם ע"י ההרגל, אם כן בזה יבדיל השכל מהגשם, ויעשנו שכל גמור ונבדל לגמרי, כדמיון תבואה הנקצרת מן האדמה החומרית, עד שאין לה חבור בה עוד. כי כל עוד שיותר חוזר על תלמודו, נעשה הלמוד יותר שכלי, ונבדל מהגוף בהתחכמו. ואילו היו בני האדם נותנין לבם לדבר זה, ירוצו ולא ייגעו, ילכו ולא ייעפו לרדוף אחר חזרת תלמודם יותר ויותר מאשר הם רודפים עתה אחר הפלפול שאין בו ממש".

<> מעין סברה זו כתב למעלה בקנין העשירי ["בדבוק חברים"], וז"ל [לאחר ציון 692]: "כי האדם במה שהוא עצמו בעל חומר, ראוי שיוציא השכל אל אחר, ואז הוא שכל נבדל שאינו עומד בגוף האדם. אבל כאשר הוא עוסק בד בבד, ואינו מוציא השכל אל אחר להיות שכל נבדל מן הגוף, אינו מתחכם כלל". ובנתיב התורה ר"פ ו כתב: "ביאור זה, כי השכל עומד בגוף, וצריך שיהיה שכל נבדל מן הגוף. ואם הוא לומד תורה על ידי החבורה, שכל אחד מוציא שכלו אל אחר, ואחר מקבל אותו, ואצל האחר שקבל מן חבירו הרי אצלו הוא שכל נבדל, שהרי לא היה עומד בו, עד שבזה הוא נעשה שכל נבדל" [הובא למעלה הערה 694]. הרי כל עוד שהשכל עומד בגוף, אין הוא שכל נבדל. ורק לאחר שהשכל מתנתק מהגוף [על ידי חזרה או ע"י דיבור לזולתו], יחשב הוא לשכל נבדל. ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפה.] כתב: "כי בנערותו שהאדם הוא גשמי חמרי, צריך האדם טורח גדול שיקבל התורה, ונקרא זה חרישה, כי החרישה הוא מכין האדמה לקבל זרע. וכן צריך האדם לטרוח עד שיקבל התורה... והשכל שהוא נמשל כמו זרע שנזרע בתוך האדמה... הקציר הוא זקנה, שאז השכל אשר הוא נזרע בגוף האדם נעשה שכל נבדל מן האדמה החמרית, הוא הגוף. כמו שנבדל התבואה מן האדמה על ידי קציר, כך לעת זקנתו של אדם נעשה השכל נבדל".

<> פסחים נד. "תניא, שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הן; תורה ותשובה וגן עדן וכו'", הרי שהתורה היא בריאה שנבראתה. ובגבורות ה' פ"ע [שכב.] כתב על כך: "ואם תאמר, מה שייך בריאה בתורה, והיא דבר אין בו ממש כלל. ואין זה קשיא למבין, כי [תהלים לג, ט] 'הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד', כי הגזירה על דבר מה שהוא גוזר הוא נקרא בריאה. וגזר הוא יתברך קודם על התורה, לפי שגזירת היושר והאמת שיהיה העולם נוהג בו הוא קודם לכל". ובתפארת ישראל ר"פ מט [תשסט:] כתב: "כי כבר אמרנו פעמים הרבה כי התורה נחשב בריאה חדשה בעולם, כאשר יצא לעולם הסדר אשר סדר השם יתברך את העולם בתורה, ודבר זה בארנו פעמים הרבה". ואודות זיקת התורה אל ה', כן ביאר למעלה [פ"ג מ"ב] שלכך התורה נקראת "בת" לה' [שמו"ר לג, א], וכלשונו שם [עז.]: "התורה נקראת 'בת', כי הבת היא תולדה מן האב, ובאה ממנו, כך התורה הוציאה השם יתברך לפעל לסדר אותה, כמו שהבת באה מעצמו של אב, כך התורה גם כן. לא כמו שיש סוברים כי השם יתברך נתן התורה לאדם כפי מה שראוי לאדם בלבד, שאם כן לא היתה התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם השם יתברך. אבל התורה היא המושכל שמתחייב מאמתת השם יתברך, ולכך התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה. ולפיכך נקראת התורה 'בת' להקב"ה, כי החכמה תקרא תולדה". וראה למעלה הערה 317, ולהלן הערה 1373.

<> תענית ב. "שלשה מפתחות בידו של הקב"ה שלא נמסרו ביד שליח, ואלו הן; מפתח של גשמים, מפתח של חיה, ומפתח של תחיית המתים... מפתח של חיה מנין, דכתיב [בראשית ל, כב] 'ויזכור אלקים את רחל וישמע אליה אלקים ויפתח את רחמה'".

<> כמו מה שאמרו על מיתה [ברכות ה:] "רבי אלעזר חלש, על לגביה רבי יוחנן... חזייה דהוה קא בכי רבי אלעזר. אמר ליה אמאי קא בכית... אמר ליה להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא. אמר ליה, על דא ודאי קא בכית, ובכו תרוייהו", ו"שופרא" הוא צלם אלקים [כמבואר למעלה פ"ג י"ד (שלח.)]. ובגבורות ה' פס"ד [רצה:] כתב: "'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו' [תהלים קטז, טו]. פירוש כל כך השם יתברך טוב לצדיקים, עד שכבד בעיניו המותה לחסידיו ולהמית אותם, שמצד שהם צדיקים, ראוי להם החיים... אם כן ראוי שיתן לו החיים תמיד, ועל זה אמר 'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו', באמת הוא כבד בעיני ה', ולא היה ראוי המיתה להם" [הובא למעלה פ"ה הערה 605]. וראה למעלה הערה 530. ובגו"א במדבר פכ"ה אות יח כתב: "גנאי הוא לאדם חשוב להיות חוטא" [הובא למעלה פ"ה הערה 1944].

<> כי יש הקבלה בין תורה המשתכחת לבין מיתת אדם. וכן מצינו עוד שחכמים השוו הפסד התורה למיתה, שאמרו [שבת קה:] "העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע, הא למה זה דומה, לספר תורה שנשרפה", ולהלן [לאחר ציון 1120] יביא מאמר זה. וכן אמרו חכמים [מנחות צט:] "תורה ניתנה בארבעים, ונשמה נוצרה בארבעים; כל המשמר תורתו, נשמתו משתמרת. וכל שאינו משמר את התורה, אין נשמתו משתמרת. תנא דבי רבי ישמעאל, משל לאדם שמסר צפור דרור לעבדו. אמר, כמדומה אתה שאם אתה מאבדה שאני נוטל ממך איסר בדמיה, נשמתך אני נוטל ממך", ובנתיב התורה פ"ה [א, כד.] הביא את המאמר הזה, וכתב: "בא לבאר כמה גדול עונש המשכח והמאבד התורה. ולא יאמר כי דברים אני משכח ומאבד, כמו שהארכנו בזה גם כן בפרק שנו, עיין שם... כי הנשמה והתורה הם שייכים זה לזה. לכך אם אינו שומר האחד, הוא התורה, הקב"ה נוטל ממנו השני. ורבי ישמעאל הוסיף לומר, משל הוא למי שמוסר צפור דרור לחבירו. קרא התורה 'צפור דרור' בשביל כי הצפור דרור אין מקבלת מרות להיות תחת האדם, והוא צפור השמים פורח באויר השמים. ודומה לזה התורה, כי התורה היא נבדלת מן האדם, ואין התורה תחת האדם כמו שיש שאר קניני האדם שהם תחת רשות האדם, אבל התורה היא מן השמים. ולפיכך התורה דומה לצפור דרור לגמרי. ומפני כי הצפור דרור הזה אינו מקבל מרות, צריך יותר לשמירה שלא יפרח מן האדם. כך התורה, מפני שהיא השכל הנבדל, אינו עם האדם, ואם אינו שומר אותה, פורחת ממנו. וכמו מי שהוא נותן לעבדו צפור דרור לשומרו, ואומר שאל תאמר שאני נוטל ממך דמים, כי אין הדמים דומים ושוים לצפור דרור, כי לחשיבותו אין דמים לו. כך הנשמה אני נוטל ממך, כיון שאין תשלומין לדבר זה, לכך נוטל הנשמה, שגם כן אין דמים לנשמה. וכן אומר הקב"ה, שאם אין אתה משמר את התורה לחזור על התורה, ומניח את התורה להסתלק מן האדם, הרי יש ליטול ממך הנשמה. כי אין לדבר הזה, שהוא התורה, תשלומין כלל לפי מעלת התורה וחשיבותה. לכן המאבד את התורה, דבר חשוב כמו זה, הקב"ה נוטל ממנו נשמתו".

<> רבי יהושע בן קרחה ["הלומד ואינו חוזר כזורע ואינו קוצר"], ורבי יהושע ["הלומד תורה ומשכחה דומה לאשה שיולדת וקוברת"].

<> לשונו בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו:]: "רצה לומר, שאל יחשוב האדם כאשר ישכח תורתו שהוא דומה כאילו שכח אחד מן הדברים דעלמא ששמע, שדבר זה אינו כך, רק כמו האשה שיולדת וקוברת בניה, הרי היא קוברת תולדה שהיא בריאה גמורה, ונקרא זה הפסד. כך כאשר ישכח התורה שקנה, קנין התורה הוא נקרא הויה שלימה, ויותר משאר הויית, ולפיכך הוא דומה לאשה שיולדת וקוברת בניה, כך התורה שקנה הוא תולדת האדם אשר הוליד... ולפיכך מדמה דבר זה לאשה שקוברת בניה. ודוקא לאשה שהיא חמרית, והיא הולידה בנים, וקוברת אותם. וכך האדם החמרי הוליד הבן הזה, הוא השכל, ומשכח אותו". וצרף לכאן מאמרם [שבת לב:] שבעון ביטול תורה בנים מתים. הרי שחז"ל השוו בין תולדה של בנים לתולדה של השכל. וראה בח"א שם [א, כב:] שהאריך בזה.

<> כך מובא פסוק זה בגמרא [סנהדרין צט:], ועל כך פירש רש"י שם "זמר בכל יום - היה מסדר למודך, אף על פי שסדור בפיך כזמר, והוא יגרום לך שתהא לעולם הבא בשמחה ובשירים. נפש עמל עמלה לו - מפני שעמל בתורה, תורה עומלת לו".

<> דבריו שם מוסבים על מאמרם [סנהדרין צט:] "איני יודע אם לעמל פה נברא, אם לעמל מלאכה נברא, 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 ספר התורה הזה מפיך', הוי אומר לעמל תורה נברא". וכתב שם [תרמט.] בזה"ל: "ואמר כי האדם נברא לעמל, שלא יהיה בעל הנחה כלל, רק יוציא שלימותו אל הפעל תמיד בלי הנחה... שלא נברא מתחלת בריאתו בעל הנחה לגמרי שהיה בשלימות, גם אינו בא תכלית עמלו אל השלימות וההנחה, רק זה שלימותו מצד יצאתו אל הפועל תמיד... ולכך אמר 'כשהוא אומר לא ימוש התורה הזאת מפיך, הוי אומר לעמל תורה', כי דבר זה השלמת האדם, ואל זה נברא שיהיה עמל". וראה להלן ספ"ו הערה 4.

<> לשונו למעלה פ"ב מ"ח [תרמו:]: "אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה... שאינו נשלם... אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו... אי אפשר שיצא לגמרי אל הפועל... שיבא אל ההשלמה עד שיהיה בעל הנחה לגמרי", וראה הערה 1032. ובנתיב התורה פט"ו [א, סג:] כתב: "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". 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 בבאר הגולה באר הרביעי [תנו:], ושם הערה 874 [הובא למעלה פ"ב הערה 845].

<> בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז.] הרחיב בזה יותר, וז"ל: "זמר בכל יום וכו'. פירוש, שאין ענין התורה הידיעה בלבד, דהיינו שידע התורה, וכאשר כבר ידע התורה אין צריך לו עוד. ואין זה רק התורה היא הזמר, שאין שלימות הזמר בידיעת הזמר, רק כאשר הוא מזמר אותו. וגם אין שלימות הזמר כשמחשב בו, רק כאשר מוציא אותו אל הפעל בפה. ולכך אמר 'זמר בכל יום', כלומר אע"ג שלמד תורה, וידע התורה, יש לו ללמוד יום אחר יום אותה תורה גם כן. ולא במחשבה בלבד, רק בפה, שהתורה היא כמו זמר שהוא בפה. וטעם כל זה, כי כאשר מזמר בכל יום, אז הוא דבק בתורה, שהיא דרכי ה', ומאת ה' נתנה תורה, והיא מביאה האדם אל השם יתברך. ואם למד במחשבה, אין התורה נמצאת בפעל, כי המחשבה אין דבר נמצא בפעל, רק הדבר שהוא בפה יש לו מציאות בפעל. ומכיון שיש לתורה מציאות בפעל, היא עומלת לו במקום אחר. והבן מה שאמר [שם] 'הוא עמל במקום הזה', הוא עולם התחתון, 'ותורתו' שהיא בעצמו נבדלת מן הגוף, 'היא עומלת לו במקום אחר', דהיינו בעולם הנבדל. שעל ידי התורה הוא דבק בעולם הנבדל, אז מביאה לה התורה החיים. וכל זה כאשר תורתו הוא בפעל, והיינו שהתורה היא לו זמר בכל יום שעמל בתורה בפעל, וזהו עיקר למוד התורה. ואני אומר שאין לברך על התורה כאשר לומד במחשבה ובעיון בלבד".

<> הובא בהערה 1030. ובתפארת 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" [הובא למעלה פ"ב הערה 846, וראה למעלה הערה 729].

<> מבואר מדבריו שגם כאשר אדם חוזר על תלמודו ו"אף כי אינו מחדש דבר, והוא חוזר על הדברים ששנה אתמול" [לשונו כאן], מ"מ יש בזה קיום לפסוק "אדם לעמל יולד". אמנם אמרו חכמים [ברכות כב.] "הזבים והמצרעים ובאין על נדות מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים לשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות, אבל בעלי קריין אסורים. רבי יוסי אומר, שונה הוא ברגיליות", ופירש רש"י שם "ברגיליות - במשניות השגורות בפיו, שהוא מוציאן מפיו במרוצה, ואין צריך להאריך בהן". ובביאור ההיתר של "שונה הוא ברגיליות", כתב הפחד יצחק [שבועות מאמר יז, אות ד] בזה"ל: "עיקר ההגדרה של 'הרגילות' הוא משום שתכונתו של לימוד זה היא שאין בה מקום לעמילות". ולכאורה אין הגדרה זו עולה עם דברי המהר"ל כאן שדברי תורה של "זמר" הם קיום של "אדם לעמל יולד".

<> עירובין נג. "אמר רבי יוחנן, לבן של ראשונים כפתחו של אולם, ושל אחרונים כפתחו של היכל, ואנו כמלא נקב מחט סידקית. ראשונים, רבי עקיבא. אחרונים, רבי אלעזר בן שמוע. איכא דאמרי, ראשונים, רבי אלעזר בן שמוע. אחרונים, רבי אושעיא בריבי". ובהקדמה לבאר הגולה [ד.] הביא מאמר זה, וכתב: "הרי הם הודו ולא בושו, ונתנו שעור לראשונים, וגם לאחרונים, והודו בשלהם... הרי שהם נתנו אשם נפשם, שנפש האדם הוא חסר מן הראוי. ואם היו מֵי החכמה הלוך וחסור מן דורו של רבי אלעזר בן שמוע עד רבי יוחנן, שלא היו מן רבי אלעזר עד רבי יוחנן רק כמו ב' דורות או ג' דורות על היותר... ומה היה עד הנה, שיבשה הארץ בכללה, ולא נמצא לחלוחית חכמה". ועוד אודות הפער שבין דורות ראשונים לדורנו, הנה אמרו חכמים [שבת קיב:] "אם ראשונים בני מלאכים, אנו בני אנשים. ואם ראשונים בני אנשים, אנו כחמורים, ולא כחמורו של רבי חנינא בן דוסא ושל רבי פנחס בן יאיר, אלא כשאר חמורים". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [ד"ה ובדורות] כתב: "כי נמשלנו כבהמות נדמו, ולא כמעולה שבבהמות, רק כבני חמורים... כי הראשונים אשר היה בערך אלינו כערך גלגל העליון לגרגר החרדל". ובהקדמה לתפארת ישראל [ה:] כתב: "דרך האמת רחוק משימצא, ומכל שכן בדורות אלו, שאבדה חכמה מבני אדם".

<> אודות חכמתו של רבי עקיבא, כן מבואר בגמרא [עירובין נג.], והובא בהערה הקודמת. ואודות חכמתו של רבי יהושע, הרי רבו רבי יוחנן בן זכאי אמר עליו [למעלה פ"ב מ"ח] "אשרי יולדתו", ופירש רש"י שם "שהיה בקי בכל דבר למוד". והוא נקרא [בכורות ח:] "חכמאי דיהודה".

<> אולי כוונתו לומר שעם הארץ אינו בגדר "אדם", וכלשונו בנתיב התורה פט"ו [א, סג.]: "אמנם אשר הוא חסר מן התורה כמו ע"ה, אין צריך לבאר חסרונו, כי אינו אדם. כי האדם הוא בכח והוא נברא שיצא אל הפעל על ידי תורה ומצות. ולכך נקרא בשם 'אדם' על שם אדמה [ב"ר יז, ד], כי האדמה היא בכח, ויצאה אל הפעל. ולפי הסברה יותר ראוי שיהיה נקראת הבהמה בשם הזה, שהיא אדמה גמורה. אבל הוא הפך זה, שהאדם שיש בו השכל, נקרא 'אדם' על שם אדמה. וזהו כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא זרע נקי, והאדמה מוציאה זרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת, וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו. ולכך נקרא 'אדם'. והתורה והמעשים הם 'פרי', כמו שאמר הכתוב [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור', שהוא כמו שדה בור" [הובא למעלה פ"א הערה 362, ופ"ה הערות 162, 1527]. וכוונתו היא שאם התנאים שהיתה להם מעלת החכמה הורו לחזור כל יום על תלמודם, ק"ו לאלו שאין להם מעלת החכמה, שמוטל עליהם לחזור בכל יום על תלמודם. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעה.] כתב: "ויותר על כל, שאינו מבקש ואינו חפץ שיהיה קיום אל תורתו, שאינו חוזר על למודו. והראשונים עם גודל הכנה שהיה להם לקנות התורה, כמו שאמרנו, היו גורסין יום ולילה בתורה עד שקנו התורה... והם [אנשי דור המהר"ל] אינם חפצים כלל שתהיה התורה קיים אצלם, ועומדים בעונש הגדול אשר אמרו [למעלה פ"ג מ"ח] 'השוכח דבר אחד ממשנתו', ואיך הוא השכחה בכל" [הובא למעלה פ"ג הערה 910]. וראה בסמוך הערה 1040.

<> פירוש - העדר החזרה מביא לשכחת התורה, ושאין בני אדם בקיאים בתלמודם. ובנתיב התורה פ"ה [א, כד:] כתב: "ועתה אוי לנו כי נתפשנו על זה, כי לומדים ההלכה על מנת שתשתכח. וכבר בארנו פחיתת הדור למעלה בפרק שנו. וכבר בעונותינו הרבים הותרה להם הדבר הזה היתר גמור, עד שאין אחד מבקש דבר זה עוד. ואילו נמצאו אנשים מעטים, אחד מאלף, היתה הנחמה באלו מעטין. אבל שלא יהיה נמצא אחד מני אלף, על דבר זה אני בוכיה, עיני עיני יורדה מים, על שבר כבוד והוד התורה נשברתי... שהדורות האלו שינו דרך הראשונים, ואין הולכים בעקבותם, שעיקר התורה היתה בפיהם ובלשונם, ועתה הוסר דבר זה מאתנו לגמרי, עד שהדבר הזה גורם קלקול הדור מכל וכל... ועוד אמרו 'הלומד תורה ומשכחה, הוא דומה לאשה שקוברת בניה', וכמו שהארכנו על זה בפרק שנו... תחלת למודם התורה שלא תשאר אצלם התורה כלל. ועל זה יתאונן האדם, כי גלה ממנו כבוד התורה הודה והדרה, ואנחנו ערומים בלא תורה. אוי לאותה חרפה, ולאותה בושה וכלימה, שנשתנינו מכל הדורות שהיו". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו:] כתב: "בעוונותנו הרבים והעצומים, בדור הזה כולם עוברים [על זה (שלא חוזרים על לימודם)], לכך נשארנו ערומים ופחותים מכל חכמה ויראת שמים, כי 'אם אין התורה אין יראת שמים' [למעלה פ"ג מי"ז], והארכנו בזה במסכת אבות בפרק שנו, עיין שם". ובדרוש על התורה [מד:] כתב: "וחזרת הלמוד שזכרנו קצת ממנו הוא ההכל, והפכו הוא סלוק התורה. והדור הזה אין חפצים שלא תוסר התורה מאתם, ואין מרגילין תלמידיהם לחזור על למודם. ואיך יעלה על דעת שיהיה נשאר דבר אצלם, כי אף אם חוזר עליו, הרי אמרנו כי דברי תורה לריחוק שלהם מן האדם נוחים לאבד. ואין צריך ראיה שבמה שאין חוזרים על למודם תסתלק התורה לגמרי, שזה נמצא הרבה בתלמוד כמה היו חוזרים על למודם, וזה היה כל למודם, הכל כדי שתהא התורה עם האדם, שבזה יקרא 'בעל תורה', לא זולת זה, והוא היתד שהכל תלוי בו. ועתה אף אם יבחרו בדרך המקולקל היה להם לפחות לאחוז גם בזה לקנות התורה ע"י חזרת הלמוד. וכי לא תהיה התורה שלימה בפלפול של אמת כמו בהפכו, עד שיבלו כל הזמן בהבלם לבדו, ולא יתנו חלק כלל אל חזרת הלמוד. ומובטח אני שכל זמן שלא ימצא דבר זה בין הגדולים והחשובים, שמהם ילמדו הקטנים וכן יעשו. חי ה' צבאות שאין תורה ואין מעשים בישראל, וכל יום גרע בזה משלפניו, כאשר עינינו רואות, ויש לדאג חס ושלום כי יותר ויותר יתקלקל הדור על ידי כך... ומה נאמר ומה נדבר, וכי יצטרך להאריך בזה, הרי אמרו 'השוכח דבר אחד ממשנתו כאילו מתחייב בנפשו', לכן אין להאריך בעונש הגדול שבזה, כי אין הפה יכול לדבר והלב להרהר את כל החסרון שיגיע מזה. עד שאנו נחשבין כאילו חס ושלום אין לנו תורה כלל, ואין ספק בזה", וכן כתב שם בהמשך [מו:, והובא למעלה פ"ג הערה 910]. ובנתיב התורה ס"פ טו כתב: "ובאולי יאמר אם כן בדור הזה, שאינם בקיאים בתלמוד... הלא בודאי קשה הוא דבר זה שנשתכחה תורה... וכל זה מה שאין אחד חוזר על תלמודו להיות בקי ורגיל בלמודו".

<> מציין לשבח את בקיאותם של בעלי התוספות. וכן בדרוש על התורה [מה:] כתב: "כאשר יראה האדם בענין למוד הראשונים, ובפרט בעלי התוספות, מרוב בקיאותם בשית סדרי התלמוד, עד שלפעמים בדבור אחד מביאים ראיה וקושיות [מ]מסכתות הרבה שאין אנו יודעים מהם אף דבר". וראה בנתיב התורה ס"פ ה.

<> לשונו בדרוש על התורה [מו:]: "אנו מניחין ועוזבין תורת אמת, והולכים דרכי עקלקלות, דרך אשר לא גבלו ראשונים גם האחרונים. ואנשים אשר פתח הבית החמרי הזה הוכו בסנוורים, שהיה להם לראות הנגלה לעינים... אם נמצא בם חכמה ומשא ומתן של הלכה, כאשר היה לפנים עיקר התורה בארצות אלו, ומימיהם היו שותים בצמא, כרש"י ובעלי תוספות ותלמידיהם ז"ל, מי יוכל לספור מחול ירביון, דור אחר דור, עד עתה שהיו מלאי מצות ותורה כרמון".

<> לשונו בדרוש על התורה [מג.]: "וכי כל הראשונים אשר היו לפנינו, אף מזמן קרוב, וכי בזה קנו התורה. הנה יש להפלא הפלא ופלא, כי הפליא ה' את מכותינו לסלק מארצות אלה התורה בכללה... לכן עלינו להעיר את רוחם... רק שיבאו אל הדרך העולה בית אל להיות עם בני עליה שיקנו התורה על ידי שיחזרו על תלמודם... ולזה צריך עול של תורה ביותר, כמו שהיו עושים הראשונים, שהכבידו את עולם בגירסא לחזור על תלמודם יום יום, ובזה קונים תורתם". ובהמשך שם [מה.] כתב: "הנה אנחנו הפך הראשונים לגמרי, אשר כל תורתם היה הגירסא שחזרו על תלמודם, אשר השכר בזה שהתורה היא עם האדם בכל מקום שהוא, ולא תסולק מאתו כלל". ובהמשך שם כתב [מז:]: "במה שהוא יסוד ותכלית הכל, והכל תלוי בו, הוא חזרת הלימוד עד שיהיה תלמודם בידם, ולא ימוש מפיהם, ואז תחזור תורה ליושנה". ובנתיב התורה ס"פ טו כתב: "הלא בודאי קשה הוא דבר זה, שנשתכחה תורה... וכל זה מה שאין אחד חוזר על תלמודו להיות בקי ורגיל בלמודו". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעה.] כתב: "והראשונים, עם גודל הכנה שהיה להם לקנות התורה... היו גורסין יום ולילה בתורה, עד שקנו התורה", וראה למעלה סוף הערה 1036.

<> פירוש - עיקר השכר של לימוד תורה ניתן על ידיעת התורה על בוריה [כמו שיבאר], וכאשר בני אדם נמנעים מלחזור על תלמודם [ומתוך כך אינם יודעים התורה על בוריה], בכך הם מונעים עצמם מעיקר השכר.

<> "הרוגי לוד אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן בגן עדן" [רש"י תענית יח:].

<> לשון הגמרא שם: "רב יוסף בריה דרבי יהושע בן לוי חלש ואיתנגיד ["גוע ופרחה רוחו" (רש"י שם)]. כי הדר אמר ליה אבוה, מאי חזית, אמר ליה, עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה, ותחתונים למעלה... ושמעתי שהיו אומרים 'אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו', ושמעתי שהיו אומרים 'הרוגי מלכות אין אדם יכול לעמוד במחיצתן', מאן נינהו... הרוגי לוד ["לוליינוס ופפוס אחים, שהרגם טוריינוס הרשע בלודקיא, כדאמרינן במסכת תענית (דף יח:) על ידי גזירה שנגזרה על ישראל להשמיד על שנמצאת בת מלך הרוגה, וחשדו את ישראל עליה, ועמדו האחים הללו ואמרו מה לכם על ישראל, אנו הרגנוה" (רש"י ב"ב י:)]". ו"תלמודו בידו" נעשה מחמת חזרה מרובה, וכמו שאמרו חכמים [מו"ק כח.] "איתרח לי תלתין יומין ואהדרי לתלמודאי, דאמריתו אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו". וכן פירש הרבנו חננאל [פסחים נ.] "ושמעתי אשרי מי שיבא לכאן ותלמודו בידו... שגורס על פה כי הלך וגרסתו עמו". וראה הערה 1050.

<> "היה חומד ומתאוה לראות בחלום את פניו" [מתנות כהונה], ורבי יהושע בן לוי כבר היה מת, ואכן נראה לו בחלומו. ולשון המדרש הוא "איתחמי ליה בחלמיה".

<> במדרש שלפנינו איתא "אמר ליה, ומהו כדין. אמר ליה, אלו שפניהם זקופות וכו'".

<> כי גם המדרש שם פתח בהרוגי לוד, שאמרו שם: "רבי אחא הוה מתחמד למיחמי אפוי דרבי אלכסנדרי, איתחמי ליה בחלמיה, הראהו ב' מילין; הרוגי לוד, אין לפנים ממחיצתם... ואשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו. זבדי בן לוי הוה מתחמד למיחמי אפוי דרבי יהושע בן לוי... הראהו בני אדם פניהם זקופות, ובני אדם פניהם נמוכות וכו'". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "ויש לשאול, מה ענין אלו שניהם זה לזה; אשרי מי שבא ולמודו בידו, והרוגי לוד". וכן בדרוש על התורה [מה.] שאל: "ומה ענין אלו שני דברים יחד".

<> מה שנקט בבטוי "הרוגי מלכות" ולא ב"הרוגי לוד", כי כך הוא לשון הגמרא [פסחים נ:] "שמעתי שהיו אומרים 'הרוגי מלכות אין אדם יכול לעמוד במחיצתן', מאן נינהו... הרוגי לוד"

<> לשונו בח"א לב"ב י: [ג, סה.]: "אלו שני דברים כמו ענין אחד הם. וזה כי הרוגי מלכות במה שבטלו גופם על קדושת השם ובשביל מצותיו, ומסרו גופם על קדוש שמו, בזה נראה שהם מסולקים לגמרי מן הגוף, וזוכים אל עולם הבא הנבדל". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "אבל פירוש זה, כי מפני שהעולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי... היו אומרים 'אשרי הרוגי לוד', כי גם אלו בשביל שמסרו נפשם למות ולסלק גופם בשביל קדוש שמו, בודאי הם ראוים לעולם אשר הוא בלתי גשמי, מאחר שנתנו עצמם להריגה, לאבד גופם הגשמי בשביל קדושת שמו יתברך". ורש"י [ויקרא כב, לב] כתב: "כל המוסר עצמו על מנת הנס, אין עושין לו נס", ופירש שם בגו"א אות לח בזה"ל: "וטעם דבר זה ידוע, כי כאשר מוסר עצמו על מנת שאין עושין לו נס נקרא 'קדוש' בעצמו, כמו שיצחק נעקד על גבי המזבח [בראשית כב, ט] ונתקדש, גם כן זה מתקדש, שהרי כבר מסר עצמו על קדושת שמו. וכיון שהוא כבר נעשה קדוש, הקב"ה עושה לו נס, כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך, והוא ידוע מסוד הניסים. כלל הדבר, שהאדם אשר אין שוקל חיות העולם נגד קדושת שמו יתברך, והוא מוסר עצמו למיתה להסתלק מן העולם על ידי קדושת שמו יתעלה, הוא קדוש, ובשביל שהוא קדוש הוא נבדל מן העולם, והוא דוחה גם כן מנהג העולם וטבעו והנהגתו, ועושה לו נס, שהוא למעלה מן העולם" [הובא למעלה פ"ה הערות 443, 512].

<> לשונו בדרוש על התורה [מה.]: "כי הרוגי מלכות מסרו נפשם על קדושת השם, ובזה נעשה אדם נבדל מעולם הגשמי לגמרי, עד שהיה מוסר עצמו למיתה להסתלק מן העולם על קדושת שמו הגדול. לפיכך אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתו, שאין חבור למדרגה הנבדלת הזאת עם שאר בני אדם שהיו נוטים אחר העולם הזה בהיותם בו". ובח"א לב"ב י: [ג, סה.] כתב: "מעלה זאת שהוא הרוגי מלכות שמסרו נפשם על קדושת השם, אין אדם יכול לעמוד במחיצתן, כי אלו הם נבדלים לגמרי, לכך אי אפשר להתחבר להם, שהם עם השכינה לגמרי".

<> בגמרא שלפנינו [וכן בעין יעקב] אמרו קודם "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו", ולאחר מכן אמרו שא"א לעמוד במחיצתן של הרוגי מלכות [הובא למעלה הערה 1043], וכגירסא זו הביא בתפארת ישראל פנ"ו [תתעח.], ובדרוש על התורה [מה.]. אך כאן נקט בסדר הפוך; המאמר שא"א לעמוד במחיצתן של הרוגי מלכות, ולאחר מכן במאמר "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו".

<> להרוגי מלכות.

<> לשונו בדרוש על התורה [מה:]: "וכן מי שבא לכאן ותלמודו בידו, שהוא בעל תורה נבדלת ושכלית ממש". ואודות שבעל תורה נכנס למחיצה על גשמית, כן כתב בדרוש לשבת תשובה [פב:], וז"ל: "ואמר [ויקרא טז, כג] 'בזאת יבא אהרן', ובמדרש [ויקרא רבה כא, ו] בזכות התורה... ראוי לכהן להיות נכנס לפני ולפנים, שמקום זה מקודש ונבדל מן הגשמי, שנקרא 'קודש קדשים', בזכות... התורה שהיא על טבע הגשמית" [הובא למעלה פ"ד הערה 964]. הרי בזכות התורה הכהן גדול נכנס לקודש הקדשים. ולמעלה פ"ד מי"א [ריח:] כתב: "לא יתכן שיהיה האדם נכנס לפני ולפנים, רק בשביל מדריגת המצוה נכנס לפני השם יתברך". וראה להלן הערה 1676.

<> פירוש - אם אין תלמודו בידו אין עליו שם שהוא בעל תורה, אלא הוא היה בעוה"ז כשאר בני אדם הנוטים אחר הגשמי. ובסמוך כתב: "והם בני אדם בעלי גוף, שהרי אין תורתם אתם". וזהו יסוד נפוץ בספריו שעיקר תלמוד תורה הוא כדי לדעת התורה, וכמו שכתב בנתיב התורה פ"ד [א, כב:], ויובא בהערה 1067. וכן נאמר [דברים ו, ז] "ושננתם לבניך וגו'", ופירש רש"י "לשון חדוד הוא, שיהיו מחודדים בפיך, שאם ישאלך אדם דבר לא תהא צריך לגמגם בו, אלא אמור לו מיד". ובגו"א שם תחילת אות ז כתב: "והטעם, כי צריך שתהיה נקרא 'תורתו', דכתיב [תהלים א, ב] 'ובתורתו יהגה יומם ולילה', וגם נקראת קנינו, דכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם'. ואם מגמגם בהן אין זה 'תורתו', ולא נקרא קנינו, שלא נקרא 'קנינו' אלא אם שלו הוא, ואם מגמגם בתורה ומסופק בה, אינו שלו לגמרי". @**ועוד אודות**^ שהאדם הוא בעל תורה רק עד כמה שהתורה נמצאת עמו, כן כתב בנתיב התורה פ"ה [א, כו.], וז"ל: "אל 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". @**ובדרוש על התורה**^ [מח.] כתב: "ובפרק הניזקין [גיטין ס:] אמר רבי יוחנן, לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבעל פה, שנאמר [שמות לד, כז] 'כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל'. והנה יש להקשות, למה דוקא בשביל תורה שבעל פה. אבל פירוש הדבר, כי כל ברית הוא בין השנים שיש להם חבור יחד בעצמם. הנה מפני כי תורה שבכתב מונחת בארון, ואיננה עם האדם בעצמו, לכן איננה כריתת הברית לחבר את ישראל בעצמם אליו יתברך. אבל תורה שבעל פה, שהיא עם האדם, עד שבזה האדם בעצמו הוא בעל תורה, והוא הברית וחבור שיש לאדם בעצמו עם השם יתברך. ודי והותר שאנו כותבין התורה שבעל פה. אשר לא נתנה להכתב בחכמה זאת גזורה מאתו יתברך, לשלא יבטח האדם בעורות הבהמות המתות אשר התורה כתובה עליהם, ותהיה התורה עמו בפיו על ידי תורה שבע"פ, אשר זולתה אין לעמוד על דבר מדברי תורה שבכתב. ולפיכך די בצרה שאנו כותבים את שבעל פה לשלא תשתכח, אבל מכל מקום אין הכתיבה מבטלת הברית ממנה, דסוף סוף לא ניתן להכתב. ולא נחשב כתיבתה כתיבה כאשר לא נתנה להכתב, רק שתהיה סדורה בפה האדם, [ואז] עדיין הברית קיים באשר הוא. אבל אנחנו אשמים שהתורה מונחת על השלחן הערוך, ובפינו אין דבר. וכי כרת הקב"ה ברית עם השלחן, שהתורה מסודרה ונמצאת בו בעצמו. העבודה והמעון כי אין חס ושלום ברית, ונחשב זה כאילו חס ושלום אין תורה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1274, ופ"ה הערה 1509, וראה להלן הערה 1067].

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:]: "כי מפני שהעולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי, ולכך היו אומרים 'אשרי מי שבא לכאן וגמרא בידו'. כי כאשר גמרא בידו הוא שכלי, ולא כן כאשר אין עמו התורה, ותורתו הוא הספר המונח על השלחן, שבשביל זה אינו אדם שכלי, ואין עולם הבא, שהוא עולם הנבדל בלתי גשמי, ראוי לו. ולכך אמרו 'אשרי מי שבא לכאן וגמרא בידו', שבזה נחשב אדם שכלי מוכן אל העולם הנבדל הבלתי גשמי". ובדרוש על התורה [מה:] כתב: "אבל אם אין תלמודו בידו, נשמתו אינה נבדלת ושכלית, רק יש לה יחוס וצירוף אל הגוף בשאין תורתו עמו. זהו השיווי שבין שני הדברים, והבן". וראה להלן הערה 1676, וספ"ו הערה 8.

<> לשונו בדרוש על התורה [מה:]: "וזהו כי אותם שתלמודן בידם, אין להם בושה מלעמוד במחיצת הנשמות הקדושות הנבדלות לגמרי מן הגוף, כי גם הם בבחינתם כאמור".

<> המשך לשונו שם בדרוש על התורה: "אבל אותן שאין תלמודם בידם, אינם נבדלים מן הגוף, ולכך פניהם נמוכות, שיש להם בושה מלעמוד במחיצות קדושים".

<> אודות הבושה שיש בעמידה במחיצת בעלי מעלה גדולה ונבדלת, כן כתב בנתיב הבושה פ"א [ב, ר:], וז"ל: "והא דקאמר [יבמות עט.] דישראל הם ביישנים, ואלו בפרק אין צדין [ביצה כה:] קאמר תניא משמיה דר"א, מפני מה נתנה תורה לישראל מפני שהם עזים... אין זה קשיא, דהא והא איתא; שהם עזים, היינו שאין להם גסות ועבות החומר, כמו שיש לביישן שהוא בעל חומר... ומכל מקום הם ביישנים, שהם מקבלים התפעלות מזולתם, כאשר ראוי לקבל התפעלות מן השם יתברך, או ממי שהוא גדול ממנו, אז הם בעלי בושה ביותר. ודבר זה מדה אחרת לגמרי, כאשר הוא מוכן לקבל התפעלות מאחר" [הובא למעלה פ"ב הערה 536]. ולשון הרמ"א בתחילת שו"ע אורח חיים הוא "כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקב"ה, אשר מלא כל הארץ כבודו, עומד עליו ורואה במעשיו, כמו שנאמר 'אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה'' [ירמיה כג, כד], מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד השם יתברך ובושתו ממנו תמיד".

<> בכת"י כתב משפט זה כך: "כי האדם על ידי הפנים ניכר ונמצא בפעל, כי על ידי הפנים הוא הכרתו, ועל ידי הכרתו הוא נמצא בפעל הגמור. אבל אם אין התורה השכלית, אין לו המציאות בפעל, ולפיכך פניהם נמוכות, ואין להם המציאות בפעל הגמור" [המשפט הראשון הובא גם בשולי העמוד במהדורת לונדון]. ואודות שהפנים מורים על הכרתו ומציאותו, כן כתב למעלה פ"ג מי"ד [שמ:], וז"ל: "האדם מפני שהוא מלך בתחתונים, הנה יש לו המציאות הגמור... לכך עיקר הצלם בא על הפנים דוקא, כי מציאות האדם בפנים שלו, שבו הוא ניכר האדם ונמצא מה שהוא, וזהו מציאותו". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג:] כתב: "כי הפנים של אדם... הוא עיקר האדם, שבו יוכר ויובדל". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.] כתב: "כי הפנים הוא אמתת מציאות הדבר, שאין הדבר נמצא ונגלה רק בפנים שלו, ו'פני השכינה' רוצה לומר אמתת מציאותו יתברך". ובח"א לשבת קנב. [א, פג.] כתב: "כי הפנים מורים על המציאות, ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד". ולכך תמצא שבכמה מקומות ביאר שהכרה אמיתית של דבר נקראת "פנים" של הדבר, שכשם שהפנים הם המקום שיש בו את ההכרה האמיתית של הדבר, כך גם לאידך גיסא; כל הכרה אמתית של דבר נקראת "פנים", וכפי שכתב בגו"א שמות פל"ג אות יט, וז"ל: "'לא תוכל לראות את פני' [שמות לג, כ], פירוש 'פנים' הוא הכרת אמיתת כבודו יתברך, שבו נבדל מזולתו, והוא עצם כבודו... שהאחור אין בו הכרה אמיתית, רק ההכרה האמתית הוא בפנים". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעג.] כתב: "כי הכרת כל דבר הוא בפנים שלו, ולכך נקרא עצם כל דבר 'פנים'". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "המידה האמתית שלו [של השי"ת] נקראת 'פני הקב"ה'... כמו שאמר 'הראני נא את כבודך' [שמות לג, יח], וכתיב 'וראית את אחורי ופני לא יראו' [שמות לג, כג], פירוש מידה אמתית שלו נקרא 'פנים'" [ראה למעלה בהקדמה הערה 211, פ"ב הערה 346, ופ"ג הערות 1110, 1496, 1558]. וצרף לכאן פזמונם של ישראל קדושים "לכה דודי לקראת כלה פני שבת נקבלה", שכאשר השבת מתקבלת אצל ישראל, אז מתגלית אמיתותה [כפי שהיא בכל קבלה ראשונה (נתיב העבודה פי"ג)], וזהו "פני שבת נקבלה".

<> בכך שהיא מעלה את האדם מן הגוף והחומר, וכמבואר בהערה הבאה.

<> כי רק על ידי התורה השכלית האדם מתייחס אל השכלי, ולא אל החמרי, וכמו שכתב למעלה פ"א מ"ב [קע:], וז"ל: "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 [ראה להלן הערה 1516]. 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... 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", והוא יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט שם בהערות 362, 370 [הובא למעלה הערות 137, 347, 717, ולהלן הערות 1516, 1907]. וצרף לכאן שהחומרי הוא בכח, והשכלי הוא בפעל [כמבואר למעלה פ"ג הערה 767, ופ"ד הערה 1591]. וכן הבכח אינו במציאות, ואילו הבפעל הוא מציאות [כמבואר למעלה פ"ג הערה 766]. ומכל הדין עולה בבירור שהתורה השכלית נותנת מציאות, ואילו הנוטה אל החומרי אין לו מציאות גמורה. וראה הערה הבאה.

<> כן כתב בדרוש על התורה [מה:], וז"ל: "ועוד רמז בזה, כי אלו שפניהם זקופות הם בפעל, כי הפנים הוא היכרו של אדם, ובו הוא נמצא וניכר, ואם כן הפנים הוא מציאותו בפעל לגמרי. לכן אותם שפניהם זקופים, יעיד שהם בשלימות בפעל. ואותם שפניהם נמוכות, אין תורתם השכלית אתם, בשלא הוציאוה לפעל על ידי חזרתם תמיד, והם מתייחסים אל החמרי, שאינו רק בכח. אבל מי שתורתו אתו הוא שכלי, והשכל הוא בפעל כידוע, ולכך פניהם זקופות, שיורה על שהם בפעל. ודבר זה ברור כאשר תבין".

<> אודות שכתוצאה משבוש דרכי הלימוד אנו נשארים בלי כלום, כן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתעח.], וז"ל: "אמנם כאשר מגיע לימי הזקנה, וכבר סרו ממנו ימי הילדות, אשר בימי הילדות הוא אוהב לרדוף ולנצח בהלכה, הן בפלפול שיש בו ממש, הן בפלפול שאין בו ממש, ויכול לומר כי יודע ציד אני. ולעת זקנתו כבר סר תשוקה זאת מאתו, ומוצא עצמו חסר, ויראה אחריתו" [הובא למעלה פ"ה הערה 2217]. ובדרוש על התורה [מו:] כתב: "ועתה בעוונותינו הרבים נפשנו יבשה אין כל... שכאשר הם בכחם, ובגבורת אנשים היו, היה להם ללמוד תורה. אבל הם מבלים ימיהם בדברים שאין בהם ממש, ולא מלאו כריסם מן התורה... כי כאשר באו לעת זקנותם... הם ערומים וחסרים מכל". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפו.] כתב: "כי כאשר בנערותו ובבחרותו אין לומד תורה שתהיה התורה אצלו... ובעת זקנותו כאשר האדם רואה עצמו שהוא ערום בתורה, ואין דבר עמו, אז בודאי מבקש שתהיה התורה נמצאת אתו, ולא נמצא אצלו דבר. וכל זה הגיע לו, כי בעת ילדותו הלך אחר הבחורים ללמוד מה שהוא נכסוף אליו. ולערב, שהוא לעת זקנתו, כאשר ימצא עצמו חסר מכל, ומה שהיה ראוי אליו שיהיה לעת זקנתו מלא חכמה ותורה, כי היה מוסיף ומאסף חכמה על חכמה תמיד... ולא עשה זה, רק אסף רוח בחפניו... ואמרתי לעורר את האדם להקיץ משנתו, כי חולם חלום הוא, ודי בהערה זו". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכה:] כתב: "יגיע לריק כחו, ויכלו בהבל ימיהם, ושנותם בבהלה, לעסוק בפלפול של הבל, להסביר פנים אשר לא כן, אוסף רוח בחפניו, והיה לרוח שקר בפיו. ודבר זה נוהג עד שיכתוב כתובה לאשה. אז הושלך משמים ארץ, ונראה לו כאילו חולם חלום כל ימיו, יפרוש מן התורה לגמרי, לא ישא בידו מאומה, לא מקרא ולא משנה ולא תלמוד ולא דרך ארץ... אך ימותו ולא יבואו לכלל תורה... ולא יעלה בידם מאומה".

<> בתפארת ישראל פנ"ו האריך מאוד לבאר את הקלקול בסדר הלימוד, ובפתיחת הפרק הביא מאמר חכמים [שבת קלח:] "'והפלא ה' את מכותך' [דברים כח, נט], הפלאה זו איני יודע מהו... הוי אומר 'הפלא' זו תורה", וכתב שם [תתעז.] לבאר: "ואיך הפליא ה' את מכותנו הפלא ופלא, כי הדור שהוא בעצמו רחוק מן התורה, היה ראוי שיעשה הכנות ותחבולות ראוים, וכל זה שיהיה להם התורה. ואנו עושים הפך זה, וזהו שאמרו 'והפלא ה' את מכותך', הפלאה זו היא שכחת התורה... הוא הפלא, אחר שלמד התורה, וכבר היא אצלו מה שלמד, וישכח אותה... ועל זה אמר 'והפלא ה' את מכותך הפלא ופלא', עד שראוי שיהיה האדם משתומם על זה" [ראה להלן ציון 1086]. ובנתיב התורה פ"ה [א, כה.] כתב: "ועל זה יתאונן האדם כי גלה ממנו כבוד התורה הודה והדרה, ואנחנו עומדים ערומים בלא תורה. אוי לאותה חרפה ולאותה בושה וכלימה, שנשתנינו מכל הדורות שהיו... ועתה בארצות אלו בעוונותינו הרבים והעצומים נשתכחה התורה לגמרי". ובדרוש על התורה [מח:] כתב: "עד שבעוונותינו הרבים כמעט נסתלקה תורה לגמרי מישראל על ידי זה". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכו:] כתב: "עד שכמעט בעוונותינו הרבים דבר זה לא הניח תורה וחכמה וירא אלקים בינינו, חדשים מקרוב באו, לא שערום ראשונים".

<> כן ביאר בדרוש על התורה [מח:], לאחר שהאריך מאוד בקלקול סדר הלימוד, ביאר שם שהגלות מתחלקת לשלשה חלקים, כאשר שני החלקים הראשונים מגיעים עד ימיו של המהר"ל, ומתאפיינים בכך שהאומות משעבדות את ישראל במשא כבד. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בדרוש על התורה [מח:]: "חלק הג' מהגלות אשר אנחנו פה היום, כי תודה לקל לא נמצא בו ענין חלק הב' [דור של שמד], גם לא השעבוד הקשה כבראשונה מהחלקים. רק שנוהגים עמנו כאיש עם האשה במשמרה ג' מהלילה, שהאשה מספרת עם בעלה [ברכות ג.], כך הם שנקראים בעלים לנו, כדכתיב [ישעיה כו, יג] 'בעלונו אדונים זולתך', הם עמנו בדמיון זה ממש. כי כאשר יאהב איש את אשתו יקרבנה, ובשנאו אותה יגרשנה. כך האומות בשנאתם אותנו ביד חזקה יגרשונו, הוא החלק הג' מהגלות שנמצאים בו הגירושים, והגלו את ישראל מאתם".

<> שו"ע אור"ח סימן תרלא סעיף א "בתחלת ליל י"ד בניסן בודקים את החמץ לאור הנר, בחורין ובסדקין", ומקור הדין במשנה ריש פסחים ובגמרא שם [ח.]. וראה להלן ציון 1093.

<> כן כתב בנתיב התורה פ"ד [א, כב:], וז"ל: "לא נחשב שהוא בעל תורה בפעל השלימות רק אם תכף שישאל אותו האדם משיב על זה, ובזה נראה שהוא בעל תורה בפעל השלימות... כי שלימותו היינו שתכף מיד שישאל אותו האדם בדברי תורה, תכף משיב לו, ואצל זה התורה נחשב נמצא בפעל השלימות... ולא כשמגמגם בדברי תורה, כי אצל זה אין התורה בפעל, רק בכח, שצריך התלמיד חכם לחפש בספרים, ממילא על ידי זה אינו נחשב שלם בפעל" [הובא למעלה פ"ה הערה 1509, וראה למעלה הערה 1053]. וכן כתב למעלה פ"ג מי"ג [רצג:], והובא בהערה 1070.

<> כוונתו לארבעה טורים, המחולקים לסימנים. ואף הטור עצמו מתייחס לחלקים שונים בספריו בשם "סימנים", כמו באבן העזר סימנים ו, קלב, קעח, אורח חיים סימן שנג, ועוד.

<> נראה לבאר הטעם שלועג על יגיעה זו, הוא על פי מה שכתב מרן הגאון רבי יצחק הוטנר זצוק"ל בהקדמה ל"אוצר מפרשי התלמוד", בבא מציעא כרך ב, וז"ל: "מרן החזון איש כותב כי בזמננו קוראים לחיפוש 'יגיעה'. בודאי קלע כאן מרן בלבבה של הקלקלה הגדולה בסדרי הלימוד בזמננו. העמדת החיפוש במקום ה'יגיעה' היא השחתת כל הציור של עמלה של תורה". לכך אי אפשר לומר שחיפוש של מראי מקומות בארבעה טורים יחשב לקיום של "יגעתי ומצאתי תאמין". אמנם יש להעיר מדברי הגמרא [מנחות ז.], שאמרו שם "אבימי מסכתא איתעקרא איתעקר ליה ["נשתכחה הימנו" (רש"י שם)], ואתא קמיה דרב חסדא לאדכורי גמריה. ולישלח ליה וליתי לגביה ["ולישלח ליה לרב חסדא דליתי גביה" (רש"י שם)], סבר הכי מסתייעא מילתא טפי ["משום יגעתי ומצאתי" (רש"י שם)"]". הרי על ידי שאבימי בא לפני רב חסדא, ולא שלח לקרוא לרב חסדא שיבוא אליו, נתקיים בזה "יגעתי ומצאתי". הרי ש"יגעתי ומצאתי" מתקיים לאו דוקא בעמילות בהבנת הסוגיא, אלא בהתאמצות להגיע אליה. ויש לעיין בזה.

<> כי שם איירי בסימנים שלא ישכח את מה שלמד, ולא סימנים של חיפוש מראי מקומות. ולמעלה פ"ג מי"ג [רצב.] כתב: "ובפרק כיצד מעברין [עירובין נד:], אמר רב חסדא, אין התורה נקנית אלא בסימנים, שנאמר [דברים לא, יט] 'שימה בפיהם', אל תקרי 'שימה' אלא 'סימנה'... ופירוש דבר זה, כי התורה לפי מדריגתה, שהיא נבדלת מן האדם במעלה, אין קנין לה רק על ידי הסימן. ובודאי הסימנים הם המסורת שהם על התורה, ובמסורה כמה וכמה סימנים. ורש"י פירש שם 'סימנים – שמועות', נקט מלתא דשייך בתורה שבעל פה... כלל הדבר, שהתורה אין לה מציאות גמור אצל האדם, וצריך לעשות סייג אל התורה שלא תסור התורה מן האדם. וזהו על ידי מסורת וסימנים, כי הדבר שיש לו סימן נותן הכרה אל האדם, עד שנמצא אצלו בפועל, ונגלה לגמרי אליו, ולא שיהיה בכח אל החכמה, רק בפועל לגמרי. ואם צריך אל האדם התבוננות גדול עד שיזכור התורה, לא נמצא אצלו התורה בפועל. ולכך צריך שיהיה לו סימנים, שעל ידי זה גלוי לפניו התורה, והתורה אצלו בפועל, כדכתיב 'שימה בפיהם'. לא כמו בני אדם שהם רקים מכלום, ואלו אין צריכין סימנים כלל, כי לא יועילו להם". הרי שגם שם אגב גררא גער בדרך הלימוד של בני דורו, וכמבואר שם בהערה 1276. וראה למעלה הערות 797, 990.

<> פירוש - "דרך קצרה" שעוקפת את העיון בגמרא [ללמוד ישירות מהשו"ע]. וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתעה:], וז"ל: "ומה הם עושים לקנות דיני המצות, הם עוסקים בחבור אחד מן הפוסקים למען יקנה הדינים דרך קצרה".

<> הוא השולחן ערוך שחיבר רבי יוסף קארו. וטענתו היא שכאשר אדם יפסוק מתוכו, אין הוא יודע את מקור ההלכה, והוי כהלכתא בלא טעמא, וכמו שיבאר.

<> "כי איך הגדולים והקטנים ישוו יחד בלמודם" [לשונו בנתיב התורה פ"ה (א, כה:)]. ואודות החסרון שיש כאשר דברי תורה נמצאים בהישג יד של הכל, כן כתב בתפארת ישראל פס"ט [תתרפ:] בביאור מדוע לא נכתבה גם התורה שבעל פה, וז"ל: "כי אין ראוי שיהיו דברי תורה, שהם דברי חכמה, ביד כסיל, שכל אחד יאמר אני כמותך... שזהו הסבה שהעלימו חכמים דבריהם בכמה מקומות, ולא השליטו עליהם סכלים. ואם היה נכתב הכל בתורה במפורש, לא היה ניכר עשיר בחכמה לפני דל בחכמה, והיה זה מביא לידי מחלוקת גדול... לכך ראוי שתהיה התורה ביד יחידים לשמוע להם, ובשביל כך לא ירבו מחלוקת כמו שהוא בזמננו זה, שכל אחד ידמה שהוא חכם ורב מופלג, בשביל שיאמר שגם הוא יכול לקרות בספרים, והוא הגורם לכמה דברים, אין ראוי לכתוב מזה"

<> פירוש - מתוך שאינם נכנסים לברר את עומק ההלכה, אלא פוסקים בלי לדעת את טעם ההלכה, לכך הכל שוים בה, ולא ניכר ההבדל בין החכם ללא חכם, כיון שפוסקים בלא לדעת את טעם ההלכה.

<> פירוש - זה כמו להורות הלכה מתוך המשנה, וכמו שמבאר והולך. ובדרוש על התורה [מח:] כתב: "כי כשתהיה תורה מונחת בקרן זויות, ולא תהיה עם האדם רק לבקשנה בסימניות וציונים, הוא כמו הקרואים לשלחן ערוך, ועליו כל מיני מגדים, ואתם בידם ובכחם אין מאומה מה לאכול, רק שצריכין לצפות על שלחן זה של אחרים".

<> "מה שאמר 'מבלי עולם', או 'מכלי עולם', שאלו הדברים מפסידין מציאות האדם" [פיהמ"ש לרמב"ם סוטה פ"ג מ"ד].

<> "ומה הם גורמין לאחרים" [רש"י שם].

<> ורש"י הוסיף שם עוד שני טעמים, וכלשונו: "ועוד יש משניות הרבה דאמרינן הא מני פלוני הוא, ויחידאה היא, ולית הלכתא כוותיה. ועוד, שאינן יודעים במחלוקת תנאים הראשונים הלכה כדברי מי, הלכך מורין הוראות טעות".

<> אולי כוונתו היא שלשון "מבלי העולם" מורה שיש כאן עולם חסר [ראה הערה 1076], אך אם איירי בהוראת טעות, לכאורה אין כאן עולם חסר, אלא חסרון שנמצא בעולם, אך לא שהעולם עצמו חסר, כי העולם כדקאי קאי. אמנם בח"א לסוטה כב. [ב, סד:] המליץ עבור טעם זה, שכתב: "שמורים הלכה מתוך משנתן. ומפני כך הם מבלים העולם, שעל ידי זה אין נמצא הלכה כתקונה כאשר מורים הלכה מתוך משנתן, והעולם תלוי בתורה ובמצות". ובנתיב התורה פט"ו [א, סח:] הקשה שאלה אחרת, וז"ל: "ואין הפירוש כדבריו כלל, כי מה שאמר 'שמורין הלכה מתוך משנתן' משמע הלכה שהיא אמת, ולא שייך לומר הלכה של טעות. והוי ליה לומר רק שמורין טעות מתוך המשנה".

<> כן כתב למעלה פ"ד סוף מי"ד [שא.], וז"ל: "עיקר הכתר הוא התלמוד בפרט... לא מקרא ולא משנה". וקודם לכן כתב שם [רנח.]: "התלמוד הוא שכלי, לא היה לו לטעות. 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. ולפיכך 'שגגת תלמוד עולה זדון' דוקא, שאין דבר שהוא הכל שכל כמו התלמוד, ולא מקרא ולא משנה, ואין בידו הנר מאיר כאשר למד דברים אלו". ובח"א לסוטה מד. [א, פא:] כתב: "ג' דברים; מקרא הוא התחלת הבנת המצוה כאשר היא באה מן השם יתברך. ולא באה בהתחלה כל מצוה ומצוה בבירור אל האדם, כי דברי השם יתברך הם רחוקים מן האדם, לכך בירור המצוה בשלימותה לא נרמז בתורה, כי נזכר בתורה עשיית סוכה, ולא נזכר בה ענינה על השורש. והמשנה כל מצוה ומצוה בשלימות גדרה, עד שיובן ענין המצוה על בוריה. ועדיין במשנה לא נתבאר הטעם ומניין זה, רק ציור המצוה כאשר היא. אבל התלמוד מבאר הטעם והסבה בשלימות. ולכך הם ג' חלקים שאין זה כזה, ונקראים 'מקרא משנה תלמוד'" [הובא למעלה פ"ד הערה 1098]. ובב"מ לג. אמרו "רבו שאמרו, שלמדו חכמה, ולא רבו שלמדו מקרא ומשנה", ובח"א שם [ג, כ.] כתב: "רבו שלמדו חכמה. פירוש חכמה הוא התלמוד, שהוא החכמה באמת, לאפוקי המשנה, שאין המשנה רק ללמוד המצוה כמו שהיא, ולעשות הבדל בין דין לדין, ולא ידע למה זה... ונקרא בלשון הכתוב [דברים ד, ו] 'ושמרתם', זו משנה [רש"י שם]. לפי שהמשנה הוא ציור המצוה בלבד, אין צריך כ"כ שיחכם בה, רק שיזכיר דבר המצויר, ולכך נקרא המשנה בלשון שמירה. אבל בתלמוד הוא נקרא 'למוד', ונקרא ג"כ חכמה... כי המשנה הוא הדין כמו שהוא, והתלמוד הוא מפרש טעם הדבר" [הובא למעלה פ"ד הערה 1088]. ועוד אודות מעלת התלמוד, ראה למעלה פ"ה מכ"ב [תקנא.] שביאר מדוע התלמוד הוא בלשון ארמית, וכלשונו: "כי יש לתורה שתי בחינות; כי התורה היא נתנה לעולם הזה, ומצד שנתנה התורה לעולם הזה היא בלשון הקודש, והעולם הזה נברא בלשון הקודש. אבל מצד שהתורה היא מעולם העליון, היא בלשון תרגום... וכן כל התלמוד חברו בלשון ארמי. ומה שאומרים כי לכך נתקן בלשון ארמי מפני שהיו בבבל שזה לשונם, זה אינו, כי תלמוד ירושלמי הוא בלשון ארמי גם כן, ולא היה לשונם בארץ ישראל לשון תרגום... אבל הדבר הוא כמו שפירשנו. ודווקא התלמוד, אבל המשניות הם בלשון הקודש, וזה מפני כי התלמוד הוא לברר משפטי התורה, ולבאר איך כולה נמצא בתורה. ודבר זה מפני כי התורה היא מעולם העליון, ולכך הכל הוא בתורה, והתלמוד היא מעלת התורה בפרט, ולכך היא בלשון ארמי".

<> כן ביאר בח"א לסוטה כב. [ב, סד:], וז"ל: "כי כאשר מורים הלכה מתוך משנתן, הרי אינם פונים אחר החכמה והשכל, ובשביל כך הם מבלים העולם, כאילו אין תורה בעולם כלל, כי התורה הוא השכל העליון. ואף אם המשנה היא יסוד ושורש, דבר זה בודאי הוא כן, אבל שיהיה המשנה עיקר הבנין להורות הלכה מתוך המשנה, דבר זה אינו כלל, דגמרא היא עמוד ברזל, ודבר זה נכון".

<> לשונו למעלה פ"ד תחילת מי"ד [רנה.]: "התלמוד הוא בירור טעם המשנה... ויש לשאול מה שאמר [שם] 'הוי זהיר בתלמוד', ולא אמר 'הוי זהיר במשנה', וכי אין טעות שייך במשנה גם כן... אבל פירוש דבר זה, כי התלמוד אינו כמו המשנה, לפי שהמשנה אין בה בירור הדברים לגמרי, רק ששונה הדין לפי מה שהוא. והתלמוד הוא בורר הטעם להבין הדבר בשכל ובחכמה". ולמעלה פ"ה מכ"א [תקב:] כתב: "המשנה היא הידיעה בבירור, והתלמוד הוא להבין טעם הדבר, שאינו במשנה כלל". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסט:] כתב: "המשנה היא ללמוד ממנה איכות המצוה ומהותה. אבל ללמוד מן המשנה כל החלוקים אשר שייכים למצוה, שהם חלוקים דקים, זה אינו, כי אם על ידי הלמוד... ומפני כך המשנה לא פרשה הדברים כלם בביאור ובפירוש גמור. ובודאי היו יכולין לפרש גם כן המשנה בביאור ובפירוש גמור, רק מפני כי בענין זה צריך לפרש המשנה". ופירושו, שהמשנה נכתבה באופן התואם למהותה, והואיל ונתבאר שמהות המשנה היא לקבוע ציור המצוה, לכך אין המשנה המקום הראוי שיבואו בו הטעמים הנמצאים בגמרא. ובבאר הגולה באר הששי [שכד:] כתב: "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". ובח"א לב"מ לג. [ג, כא.] כתב: "אם אנו מפרשים טעם המשנה, דבר זה הוא עצמו התלמוד... כי המשנה הוא הדין כמו שהוא, והתלמוד הוא מפרש טעם הדבר" [הובא למעלה פ"ד הערה 1082, ופ"ה הערה 2158].

<> לשונו בנתיב התורה פט"ו [א, סח:]: "ומתרץ, מפני שמורים הלכה מתוך משנתן. כלומר שמורים אף שאינו יודע עיקר טעם המשנה, ובזה מבלין העולם, כי העולם עומד על התורה [למעלה פ"א מ"ב], ואין זה נחשב 'תורה' כאשר אין יודע בירור טעם המשנה. והתורה שהיא להורות המעשה הוא עיקר תורה, ועל זה העולם עומד. ולכך כאשר מורין הלכה מתוך המשנה, לא מצד השכל הברור, הם מבלי עולם, שעומד על התורה... כי עיקר התורה כאשר הוא מורה הלכה למעשה, ודבר זה ראוי שיהיה יוצא מן התורה, אשר התורה היא שכלית, ודבר זה הוא התלמוד, שהוא שכלי, ומזה ראוי שיהיה יוצא ההלכה למעשה. ודבר זה בודאי קיום העולם שעומד על התורה, ולפיכך התנאים שמורים הלכה מתוך המשנה הם מבלי עולם".

<> לשונו בנתיב התורה פט"ו [א, סט.]: "כי המשנה היא ראשית לתלמוד והתחלה אליו, אבל אין פוסקין הלכה מתוך המשנה, שהיא עשויה לתלמוד, כי התלמוד הוא פירוש המשנה". הרי שהמשנה עם התלמוד יוצרים יחידה אחת, כאשר במשנה מובאים עיקרי הדברים, ובתלמוד מבואר טעמי המשנה, וכמבואר בהערות הקודמות.

<> כוונתו בדברים אלו היא להשוות בין מי שפוסק ממשנה למי שפוסק משולחן ערוך, ששניהם אינם יודעים את טעמי הדברים. ובנתיב התורה פט"ו [א, סט.] ביאר שהפוסק משו"ע הוא יותר גרוע ממי שפוסק ממשנה, וכלשונו: "אבל בדור הזה אם היו פוסקים הלכה מתוך המשנה היה זה די... רק שהם פוסקים הלכה מתוך הפסקים אשר נתחברו להורות הלכה למעשה, ולא נעשו ללמד אותם, רק לפסוק מהם, ודבר זה יותר רחוק מן הדעת. והראשונים כמו הרמב"ם זכרונו לברכה והטור זכרונו לברכה, אף על גב שגם הם חברו הפסקים בלא בירור, לא היה דעתם רק להורות סוף ההלכה ואשר הוא עולה מתוך התלמוד. אבל לפסוק האדם מתוכה מבלי שידע מאיזה מקום יוצא הדין, רק הלכתא בלא טעמא, לא עלה על דעתם ועל מחשבותם... ואילו ידעו המחברים כי החבורים ההם יהיו גורמין שיהיו עוזבין את התלמוד לגמרי ויהיו פוסקין מתוך החבורים, לא היו מחברים אותם. כי יותר ראוי ויותר נכון שיהיה פוסק מתוך התלמוד. ואף כי יש לחוש שלא ילך בדרך האמת, ולא יפסוק הדין לאמיתו שתהיה ההוראה לפי האמת, מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד, וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כל זה הוא אהוב אל השם יתברך כאשר הוא מורה כפי מה שמתחייב מן שכלו, ואין לדיין רק מה שעיניו רואות [סנהדרין ו:], והוא יותר טוב ממי שפוסק מתוך חבור אחד, ולא ידע טעם הדבר כלל, שהולך כמו עור בדרך" [הובא בחלקו למעלה הערה 911]. וכן המהרש"א בח"א לסוטה כב. כתב כך, וז"ל: "בדורות הללו אותן שמורין הלכה מתוך שו"ע, והרי הם אין יודעין טעם הענין של כל דבר אם לא ידקדקו מתחלה בדבר מתוך התלמוד... וטעות נפל בהוראותם, והרי הן בכלל מבלי עולם, ויש לגעור בהן".

<> על פי הפסוק [ישעיה כט, יד] "לכן הנני יוסף להפליא את העם הזה הפלא ופלא ואבדה חכמת חכמיו ובינת נבניו תסתר". ובתפארת ישראל ר"פ נו הביא מאמר חכמים [שבת קלח:] שאמרו "עתידה תורה שתשתכח מישראל, שנאמר [דברים כח, נט] 'והפלא ה' את מכותך', הפלאה זו איני יודע מהו, כשהוא אומר 'לכן הנני יוסף להפליא את העם הזה הפלא ופלא', הוי אומר הפלאה זו תורה". וכתב שם [תתעז.] לבאר: "ואיך הפליא ה' את מכותנו הפלא ופלא, כי הדור שהוא בעצמו רחוק מן התורה, היה ראוי שיעשה הכנות ותחבולות ראוים, וכל זה שיהיה להם התורה. ואנו עושים הפך זה, וזהו שאמרו 'והפלא ה' את מכותך', הפלאה זו היא שכחת התורה... הוא הפלא, אחר שלמד התורה, וכבר היא אצלו מה שלמד, וישכח אותה... ועל זה אמר 'והפלא ה' את מכותך הפלא ופלא', עד שראוי שיהיה האדם משתומם על זה" [הובא למעלה הערה 1063].

<> לשון המלבי"ם שם: "היו לאחור ולא לפנים - רוצה לומר שהכונה האלקית היתה שילכו העם בשלמותם ממדרגה למדרגה לפנים, עד שישרה שכינתו עליהם בתמידות, ויהיה להם לאלקים. אבל הם היו לאחור, ששבו לאחוריהם ממדרגה שהיו ממלכת כהנים וגוי קדוש, עד המדרגה השפלה, שירדו ממדרגת המין האנושי, ונמשלו כבהמות". וכן יבאר כאן בסמוך שהדורות הקודמים עלו מדרגה לדרגה עד שהגיעו למעלתם, ואילו הדורות בימי המהר"ל הולכים לכיון נגדי.

<> כמו שאמרו למעלה [פ"ה מכ"א] "בן חמש שנים למקרא, בן עשר למשנה, בן שלש עשרה למצות, בן חמש עשרה לתלמוד". ובביאור הסדר הזה, ראה דבריו בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכג:], ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.-תתעב:], שבשני המקומות האלו האריך מאוד לבאר כיצד הסדר של חז"ל הוא התואם בעצם להתפתחותו של שכל האדם, ולכך כל נטיה מהסדר של חז"ל עומדת בסתירה ליכולת הקיבול של שכל האדם, והיא לא תצלח. וכן נגע בענין זה בקצרה בדרוש על התורה [מג:]. וראה הערה הבאה.

<> בעוד שכאן נוקט שבדורות האלו מתחילים ללמוד גמרא מבן שש ושבע, הרי בתפארת ישראל פנ"ו [תתעג.] כתב שמתחילים מבן שמונה או תשע, וכלשונו: "אבל בדורות אלו כל מה שאפשר להיות הפך הסדר, הכל הוא אצלינו. וזה שכאשר הוא בן שמונה או תשע שנים, מתחיל הנער הקטן גמרא. וכי ערך שכל זה ראוי אליו, ובודאי השכל אשר אינו מתיחס אל האדם, אין לו קיום אצל האדם, ובפרט התורה שהיא שכל עליון אלקי על הכל... ואם כן מה ערך יש לנער אל הגמרא, והרי עיקר התורה אשר יש לה קיום אצל האדם הוא גירסא דינקותא, וכל זה הוא לבטלה כאשר יקנה הקטן בשנים דבר שאינו מתיחס אל שכלו. ואי אפשר שיהיה קיום אל דבר שאין ערך ואינו מתיחס אליו, לכך גרסא דינקותא אינו מועיל, כמו שנראה לעינים, כי כאשר יצאו מבית רבם כבר הוסר מהם הכל, עד שאין יודעים מאומה, וכל זה הוא המנהג היותר רע".

<> פירוש - לומדים את המשנה כפי שלומדים את השולחן ערוך, שמחפשים בשניהם הלכות פסוקות, אך לא כדי ללמוד ולהבין. וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתעו.], וז"ל: "ומה הם עושים לקנות דיני המצות, הם עוסקים בחבור אחד מן הפוסקים למען יקנה הדינים בדרך קצרה. ובזה הם הפך מה שיסדו וסדרו חכמים, כי המשנה היא קודם, ומן המשנה יבא האדם אל הגמרא, ובדרך הזה קונה התורה שתהיה אצלו כאילן אשר הוא שתול על פלגי מים, אשר פריו יתן בעתו וכל אשר יעשה יצליח... והם באים מן הגמרא אל פסקי הלכה השנוים בקיצור. והנה הפכו האילן, כי השורש ראוי שיהיה נטוע קודם, והוא נושא לענפים, והם עושים הפך זה".

<> פירוש - אחר שלשיטתם הקלוקלת יוצא שסוף הלימוד הוא המשנה [שמחפשים בה למצוא הלכות פסוקות].

<> פירוש - הואיל ואף לשיטתם התכלית היא לימוד המשנה, היה להם ללמוד את המשנה באופן שהיא תשאר חקוקה בזכרונם, וזה מתקיים רק כאשר המשנה קודמת לתלמוד, וכפי שהורו חכמים [למעלה פ"ה מכ"א] "בן עשר למשנה, בן חמש עשרה לגמרא".

<> "כשבא דין אחד לפנינו, או הוראה אחת, אנו מחפשין בחורין ובסדקין, ויותר מביעור חמץ, למצוא דבר. ומחפשים בסימנים, עד שימצא מבוקשו או דמיונו אשר מדמה לו, ואז יאמר [מגילה ו:] 'יגעתי ומצאתי תאמין'" [לשונו למעלה לאחר ציון 1065].

<> פירוש - הואיל ותחילת הדרך היא בפלפולי שקר והבאי, לכך התוצאה היא קלקלה גדולה, וכמו שמבאר. ולהלן [לאחר ציון 1109] כתב: "ואיך יוליד השקר דבר אמת".

<> אודות הקלקול שיש בפלפולי השוא, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בתפארת ישראל פנ"ו [תתסה:] כתב: "הוציאו ימיהם בדברים אין מועיל לתלמודם, בהויית משא ומתן שאין בו ממש. ואשר הם צעירי ימים, מזניחים תורת אמת, והולכים אחר דברים אלו. כי האדם חושק לדברים האלו, כמו שהאדם בוחר בדברי שחוק וכיוצא בזה מן השבושים, כאילו היה מועיל להם... אבל הדבר הוא הפך זה, במקום החדוד הוא מבלבל ומעקם שכלו. כי אין המבולבל מפולפל בדבר זה, רק כי במקום חדוד - בלבול השכל, ואינו מתיחס ומתדמה לפלפול, רק שהוא מעוות האמת". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכה.] כתב: "ויש שמעתיקין אותו אל הגמרא, מיד יצפצף הנער בקול דברים בלבד, ותמונת הפשט לא ידע להבין, אף דבר מה ממנו... וכאשר יגדל הנער, ואז יתגבר קצת שכלו, מעתיק אותו אל למוד התוספות, ובסכלות דעתו כי למוד הגמרא וההלכה הוא הועיל לו. והאנשים האלו הוכו בסנורים, אין זה רק כי שכל הנער גדל מעצמו, אבל שיהיה מוסיף בשכלו מה שהלעיטו דבר שאין ראוי לו, ואינו לפי ערך שכלו, זה אי אפשר. ואין ספק שאם היה הולך בלא תורה, והתחיל ללמוד, בזמן מועט יגיע מה שעסק זה מהתחלתו... ועוד יעלה בסולם לדרוש במשאת שוא, יגיע לריק כחו, ויכלו בהבל ימיהם, ושנותם בבהלה, לעסוק בפלפול של הבל, להסביר פנים אשר לא כן, אוסף רוח בחפניו, והיה לרוח שקר בפיו". ובדרוש על התורה [מג.] כתב: "אלו שעושים תורת אלקינו פלסתר, ואומרים שהם דברי חדוד. בודאי דברי חדודין הן לכל שומען, אשר לב השומע נשבר ונקרע מזה. כי יאמרו באיזה סוגיא בתלמוד ציור מה שיודעין ואומרין בעצמן שאינו כי אם ציור צבועיי, רק שעושים זה להראות כח מעשי חדודים, ומתוך כך ילכו בגוים אין תורה. כי אשר הם מוכנים וחפצים בתורה קצת, יאמרו מה לנו ולדברים אלו הבדוים מלב ואותיות פורחות באויר, ונמנעים על ידי כך מישיבה... וכי אין לנו תורת אמת שילכו אחר ההבל ויהבלו", וראה להלן ציון 1108.

<> כן הוכיח את הדרשנים שבדורו, וכפי שכתב בנתיב התוכחה פ"ג [ב, קצה:], וז"ל: "לא כמו שעושים עתה, שדורשים ברבים דברים שהם יודעים כי פיהם לא כן ידבר, וטוב היה להם שידרשו ברבים דברים שאינם דברי תורה כלל, ממה שידרשו דברים כאלו... ואינם מכונים רק להראות לפני בני אדם הבלתי יודעים כאלו הם מחדשים דברים בדברי תורה. ויאמרו שאם לא נעשה כך, מה אנו מחדשים יותר ממה שאחרים יודעים. ואיך יעלה על לבם ועל מחשבתם כי יקבלו בני אדם שבאים להוכיח אותם אלו דברים שהם אומרים, ויודעים כי דברים אלו אין להם יסוד על מאמר שהביאו... ואם כן מה תועלת בדרשה זאת, וטוב להם השתיקה. וכי יקבלו בני אדם דברים כמו אלו, כי לדברי שקר אין רגלים כלל, ויאמרו הלא אלו דברים אינם דברי חכמה, רק שהוציא מלין מלבו. ואם היו אומרים הדברים ההם בלא המאמר, היה יותר טוב, שהיו אומרים כי הם דברי המוכיח... אך עתה שאין הדברים דברי עצמו, ותולה אותם בדברי חכמים, שהכל יודעים כי המאמר הזה אל דברים אלו שהם אומרים אין נוגעים, ואם כן אין כאן יסוד לסמוך הדברים עליהם. ואיך יעלה על דעתם שיהיה תועלת בהם. ומצוה גדולה, שהיא הדרשה בשבת להשמיע דברי תורה ברבים, הם מבטלים". וכן כתב בקיצור בגו"א שמות פי"ט אות כ [עו:], וז"ל: "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 'תורת אמת'" [הובא למעלה פ"ב הערה 1452].

<> על פי ברכות לג: שרבה הקשה לאביי קושיא פשוטה, ועשה כן משום ש"רבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי". ובעירובין יג. אמרו "לא אמרה רבי עקיבא אלא לחדד בה התלמידים".

<> מעין כן ביאר למעלה [לאחר ציון 771] בביאור הקנין של "המכיר את מקומו", וז"ל: "פירוש, שיודע ערך מעלתו וחסרונו. אבל אם מחשיב עצמו חשוב יותר ממה שהוא, והוא טועה בעצמו, אין התורה ראויה להיות במקום טעות, רק [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת' היא, ולכך צריך שיהיה מכיר מקומו, ולא יטעה עצמו".

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתסז.]: "כי במקום חדוד - בלבול השכל, ואינו מתיחס ומתדמה לפלפול, רק שהוא מעוות האמת, וכי בזה יאמר לחדודי בעינא... ויאמר לחדודי בתורה בעינא... והחדוד שלהם כונתו הראשונה לשקר, והאמת והשקר הפכיים".

<> פירוש - מלבד מה שביאר עד כה שאי אפשר שמפלפולי שקר תצמח תורת אמת, גם בלא"ה אין שום צד דמיון בין פלפולי שוא לפלפול אמת, ואי אפשר שאחד יוליך לשני.

<> לשונו בנתיב התורה פ"ה [א, כה.]: "על זה יתאונן האדם כי גלה ממנו כבוד התורה הודה והדרה, ואנחנו ערומים בלא תורה. אוי לאותה חרפה ולאותה בושה וכלימה, שנשתנינו מכל הדורות שהיו. והכל בשביל שיאמר שהוא מחדד עצמו בפלפול. ואף אם היה הדבר כמו שאמרו, הלא אמרו בפרק הרואה [ברכות סג:] 'הסכת ושמע' [דברים כז, ט], הס ואחר כך כתת... הרי לך כי אף אם היה פלפול של אמת צריך שיהיה קודם אליו הגרסא. ומכל שכן כי איך יאמרו שהם מחדדין, אין זה אלא שמטפשין טפשות גמור. והרי עינינו רואות החדוד הזה ומה שהעלו בידם".

<> ככל הדברים האלו כתב השל"ה מסכת שבועות פרק נר מצוה (יד), וז"ל: "ענין החלוקים יהיו בטלים ומבוטלים, ומי יתן שלא היו בעולם... והנה יש כת משוגעים האומרים, החילוק מחדד. האומר כן ראוי לנזיפה. חדא, אף אם היה כן, וכי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, קל וחומר חטא גדול ונורא כזה. ועוד, כשנעשה מחודד, מה עושה בחידודו, הלא אין חידודו אלא שמבלה ימיו בדבר הזה, ומדבר סרה על תורת אמת. ועוד, איך נעשו רבינו תם ור"י וכל בעלי תוספות מחודדים, רק על ידי לימוד תורת אמת ובקיאות מסכתות והתמדה, וחוזרים תמיד וזמן בין הזמנים שווים... חבל על דאבדין מה שהוצאתי רוב ימי בחילוקים גדולים ונפלאים, חטאתי עויתי פשעתי. על כן באתי להזהיר הדורות הבאים, ובזה יתהפכו זדונותי לזכיות".

<> על פי מה שנאמר [איוב יט, כז] "אשר אני אחזה לי ועיני ראו ולא זר וגו'". ולשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ח ה "א הוא "ובמה האמינו בו [במשה רבינו], במעמד הר סיני, שעינינו ראו ולא זר, ואזנינו שמעו ולא אחר".

<> מכל מקום הוא עדיף מכלום. ועד כאן השאלה, ומכאן ואילך הדחיה.

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתסז.]: "ויותר היה ראוי שיהיה מתעסק באומנות, שיש בו חכמה כמו הנגרות וכיוצא בזה מן האומנות, ויאמר לחדודי בתורה בעינא. ואם יאמר שאין חדוד האומנות מתדמה ומתיחס לתורה, הלא חדוד זה שהם מתעסקים בו הוא יותר רחוק מן התורה, כי החדוד של אומנות הוא תחת סוג אחד עם חדוד התורה, ששניהם הם מבקשים לעמוד מתוך החדוד על האמת, והחדוד שלהם כונתו הראשונה לשקר, והאמת והשקר הפכיים". וראה הערה 1110.

<> שמעתי שכוונתו לחידות וחידונים שבני אדם אוהבים להשתעשע בהם.

<> לשונו בדרוש על המצות [נג:]: "גם בשביל שעיקר למודנו בפלפול שאינו אמתי ואינו הלכה למעשה, איך יגרום למוד הזה את המעשה רק 'הרה עמל וילד שקר'. ולפיכך הקלקול בלמוד שלנו הוא הסבה בעצם וראשונה שמתמעטים גם המעשים בארצותינו מדי יום יום, עד שלא נמצאים עוד אנשי מעשה". @**והנה כאן**^ מבאר שעדיף ללמוד אומנות מאשר פלפולי הבל. אמנם למעלה פ"ד מ"ח [קכח.] כתב: "בודאי טוב שילמד אף שלא לשמה, משאם לא ילמד כלל", ושם בהערה 627 נתבאר שהכא גרע טפי, שלימוד של פלפולי הבל אינו בכלל תורה, לעומת לימוד שלא לשמה.

<> "וזה כי מתחילין לפלפל דברי הבאי בהלכה אשר יודעים כי פיהם לא כן ידבר" [לשונו למעלה לפני ציון 1095].

<> כן כתב רבנו בחיי בכד הקמח, ערך אמונה, וז"ל: "אמרו ז"ל [ב"מ מד.] כי כל מי שאינו עומד בדבורו במקח וממכר ובכל משאו ומתנו שבינו לבין חבירו, והוא חוזר בו, יש לו לקבל עליו מי שפרע, והוא שאמרו 'מי שפרע מדור המבול ומדור הפלגה יפרע ממי שאינו עומד בדבורו'. והענין במי שאינו עומד בדבורו הרי זה מביא את עצמו לדבר כזבים, ומרגיל את עצמו בכך. ומי שמרגיל לדבר שקרים, סופו להעיד עדות שקר. וכן אמר שלמה המלך ע"ה [משלי יד, ה] 'ויפיח כזבים עד שקר'. והנה הוא מחלל שפתיו, שהוא כלי הדבור שנברא באדם לספר תהלות הקב"ה". ורבנו היונה [משלי יד, ה] כתב: "ולמעלה אמר [משלי יב, יז] 'יפיח אמונה יגיד צדק'. פירוש מי שכל שיחתו וספור דבריו אמונה, יתברר לך כי יגיד צדק בעדותו על חברו, ולא תטהו השנאה או אהבת השוחד, אחר שהרגיל בבחירת האמת בכל דבריו. 'ועד שקרים מרמה' [שם], איש שהרגיל בדברי מרמה לא תסמוך על עדותו, כי קל בעיניו להגיד שקר על חברו". וכן רבנו יונה למעלה פ"א מי"ח כתב: "ואמרו רז"ל [יבמות סג.] שאפילו בספור דברים בעלמא אין לו לאדם לשקר... משום שנאמר [ירמיה ט, ד] 'למדו לשונם דבר שקר'. כי האדם המרגיל לשונו לדבר שקר בדברים שאין בהם לא הפסד ולא תועלת, גם כי יבא לדבר דברים של עיקר לא יוכל לומר אמת, כי פיהו המדבר, וההרגל שולט עליו". ובשערי תשובה שער שלישי אות רד כתב: "כי בעל הלשון תשובתו קשה, אחרי אשר למד לשונו דבר שקר ופיו שלח ברעה, מרוב ההרגל איננו שליט ברוחו, וכאילו לשונו גורם המחשבה, כענין שנאמר [תהלים נב, ד] 'הוות תחשוב לשונך'".

<> לשונו בנצח ישראל ר"פ ב: "הדומה מוליד את הדומה, כי לא יצא חמור מסוס, וסוס מחמור, ואדם מבהמה, ובהמה מאדם. וכל הצמחים כלם, מזרע חטים לא יצא שעורה" [הובא למעלה פ"ג הערה 268, ופ"ד הערות 224, 1523]. ולגבי הולדה אמרינן "תולדותיהן כיוצא בהן" [ב"ק ב.]. והאמת והשקר הפכיים זה לזה, וכמבואר בסוף הערה 1105. לכך "השקר בתחלה יוליד בסוף העיוות והקלקלה" [לשונו למעלה לפני ציון 1094].

<> כפי שביאר למעלה [לפני ציון 835] את הקנין של "אוהב מישרים", וז"ל: "כי יש דרך בתורה שהוא הישר שיעשה במשפט, ומה שלא יעשה במשפט". וברי הוא שמשפט ויושר עומדים כנגד שקר. וכן אמרו חכמים [מדרש משלי פרשה טז] "אמר שלמה, מעיד אני עלי שמים וארץ, שכל מה שנתן לי הקב"ה, לא הוצאתי מפי דבר שקר, אלא הכל במשפט".

<> לשון הפסוק במילואו "וגם אני נתתי להם חקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם". ואמרו חכמים [ברכות כד:] "היה מהלך במבואות המטונפות, לא יקרא קריאת שמע. ולא עוד, אלא שאם היה קורא ובא, פוסק. לא פסק, מאי. אמר רבי מיאשה בר בריה דרבי יהושע בן לוי, עליו הכתוב אומר 'וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם'", ופירש שם הרבנו יונה [על הרי"ף], וז"ל: "עליו הכתוב אומר 'וגם אני נתתי להם חקים אשר לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם', כלומר כיון שעושה הדבר בעבירה, נמצא שלא יהיו החוקים והמשפטים טובים, ולא יחיו בהם". כמו כן כאן, הלומד בתורה באופן משובש לא יהיו חוקי התורה ומשפטיה טובים.

<> ב"מ פד. "יומא חד הוה קא סחי רבי יוחנן בירדנא, חזייה ריש לקיש ושוור לירדנא אבתריה, אמר ליה, חילך לאורייתא", ופירש רש"י שם "חילך לאורייתא - כמה כוחך יפה לסבול עול תורה".

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 1040] ששכרם של אלו שתלמודם בידם שקול לשכרם של הרוגי מלכות.

<> על פי הפסוק [ישעיה ח, כ] "לתורה ולתעודה אם לא יאמרו כדבר הזה אשר אין לו שחר". וכן כתב בספר ארחות צדיקים שער עשרים ושבעה [ובסמוך (לפני ציון 1126) יביאו], וז"ל: "וכן עתה רוב הלומדים מודים בעצמם שאין לומדים כהוגן, ויודעים שאינם לומדים כדרך הישר, כי מרב טרח הפטפוטים שהם מפטפטים הם מתבטלים לגמרי, ולא ישיגו ללמד לא תורה ולא נביאים וכתובים ולא אגדות, לא מדרשים ולא שום חכמה, מחמת רב תחבולות שלהם". ואין על לימוד זה מתן שכר, כי לימוד כזה הוא שקר, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 1107], ואין מתן שכר על שקר. ואמרו חכמים [ברכות ו:] "אגרא דפרקא רהטא", ופירש רש"י שם "אגרא דפרקא - עיקר קבול שכר הבריות הרצים לשמוע דרשה מפי חכם היא שכר המרוצה, שהרי רובם אינם מבינים להעמיד גרסא ולומר שמועה מפי רבן &**לאחר זמן**^, שיקבלו שכר למוד". הרי "שכר למוד" הוא רק באופן שלאחר זמן נשאר אצל הלומד מה שלמד, אך אם לא נשאר [וכפי שביאר למעלה שכך הוא כשלומד באופן משובש], אין על זה "שכר למוד".

<> כמו שאמרו למעלה במשנה ב "בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ומכרזת ואומרת 'אוי להם לבריות מעלבונה של תורה'". וזה לשונו למעלה [לפני ציון 1013]: "כי זה נקרא 'דבר ה' בזה' [במדבר טו, לא] מי שלומד תורה ואינו חוזר עליה, שדומה לזורע ואינו קוצר. ואין לך בזיון יותר ממי שזורע, ומניח אותו לעופות השמים לאכול, הנה אין ספק שהוא מבזה את הזרע, כי אחר שזרעו מניחו לאכול לעוף השמים. וכך הוא מי ששנה ואין חוזר על תלמודו, הוא מבזה את התורה", ושם הערה 1013.

<> אודות שיצר הרע מבטיח לאדם דברים רחוקים, כן אמרו למעלה [פ"ד מכ"ג] "ואל יבטיחך יצרך שהשאול בית מנוס לך". ולמעלה פ"ה מט"ז [תט.] כתב: "ואל יבטיח לך יצרך שההפכים האלו הם בנושאים מתחלפים".

<> "בנים" - תלמידים, וכמו שכתב רש"י [דברים ו, ז] "ושננתם לבניך - אלו התלמידים".

<> על פי מאמרם [עירובין נג.] "אמר רבי יוחנן, לבן של ראשונים כפתחו של אולם, ושל אחרונים כפתחו של היכל, ואנו כמלא נקב מחט סידקית".

<> ויש חיוב קריעה על ראיית ספר תורה שנשרף [מו"ק כו.].

<> לשון הגמרא שם "העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע, הא למה זה דומה, לספר תורה שנשרפה", וראה למעלה הערה 1025.

<> כן מביא הטור [יו"ד סימן שמ] ביאור זה בשם רש"י. והבית יוסף שם ציין שאין זה ברש"י שלפנינו. אמנם הב"ח שם הראה שכך נמצא בפירוש רש"י על הרי"ף במו"ק [דף טו. בדפי הרי"ף למו"ק]. אמנם רש"י בגמרא [שבת קה:] כתב טעם אחר, וכלשונו: "נשמת ישראל הניטלת דומה לו [לשריפת ס"ת], שאין לך ריק בישראל שאין בו תורה ומצות". נמצא שרש"י בגמרא ביאר הדבר מחמת ה"בפועל" של ישראל, שכבר עשה הרבה מצות. אמנם רש"י על הרי"ף ביאר הדבר מחמת ה"בכח" של ישראל, שהיה יכול עוד ללמוד. ונפק"מ אחת תהיה באם תינוק בן יומו מת, שאי אפשר לומר שיש בו בפועל תורה ומצות, אך היתה לו היכולת העתידית ללמוד תורה. וכן כתב בגו"א במדבר פ"ח אות יז [ד"ה ועוד], וז"ל: "כל אחד מישראל חשוב כחמשה חומשי תורה, ואם מת הרי כאילו נשרף ספר תורה... העומד על יציאת נפש חייב לקרוע, ומפרש שם הטעם דאדם שמת [הוא] כספר תורה שנשרף, ומפרש רש"י לפי שהיה יכול עוד ללמוד, וכיון שמת הרי הוא כספר תורה שנשרף".

<> נראה ביאור ה"כל שכן", כי מדובר כאן בתלמידים שהמהר"ל מעיד עליהם "אשר לבם כפתחו של אולם, עד שראוים לקבל כל התורה" [לשונו למעלה], ואם על כל יהודי ויהודי אמרינן שיש ביטול התורה במיתתו, כל שכן במוכשרים במיוחד לקבל כל התורה "שיש כאן באלו בטול התורה והפסדה". ועוד ניתן לבאר, שאם בטול תורה הנובע מחמת מיתה, שאינה באה מחמת פשיעה, וסוף אדם למיתה, מ"מ יש בכך ביטול תורה המחייב קריעה, כל שכן באלו שבטלם מתורתם מחמת פשיעה, שיתחייבו קריעה.

<> ומפסוק זה למדו בגמרא [ב"מ פה.] "כל המלמד את בן עם הארץ תורה, אפילו הקב"ה גוזר גזירה, מבטלה בשבילו, שנאמר 'ואם תוציא יקר מזולל כפי תהיה'". וכן הלומד תורה כראוי, ומציל עצמו ואחרים מהמנהג הקלוקל של בני דורו, הוא גם מוציא יקר מזולל, בבחינת מלמד בן עם הארץ תורה. וכן בנתיב התורה ספ"ה [א, כו:] כתב: "וברור אצלי כי מי אשר יפרוש מזה, ומכריע גם כן אחרים להחזיק התורה, וירחק ויבטל הדבר שהוא מבטל התורה לכלות ימי התלמידים בדברי הבל ושקר, ואין שמים לב כלל שתהיה תורת אמת נשארת עמהם, עליו נאמר 'אם תוציא יקר מזולל כפי תהיה'. ומי שמחזיק הדבר, שהוא כמו קוץ מכאוב וסילון ממאיר לתורת משה, ברור אצלי שהוא נמנה עם אותם המגלים פנים בתורה שלא כהלכה, ואין לו חלק ונחלה עם אשר זכרם לחיי עולם הבא. והוא ברחמיו יחזיר אותנו לתורתו אמן". וכן בדרוש על התורה [מח:] כתב: "יהי רצון מלפני אדון כל שיהיו דברינו אלה לרצון. ועד כאן הגיעו, כי הציקני רוחי בקרבי באשר אין הנחה והשקט בלבי, אמרתי לקרר רוחי בזה. גם באולי ימצא אחד מעיר ושנים ממשפחה אשר ישיתו לבם לדברים האלה, ואמצא מרגוע לנפשי, כי אז נאמר 'ואם תוציא יקר מזולל וגו''".

<> כמו שאמרו [סוטה כא.] "את זו דרש רבי מנחם בר יוסי, 'כי נר מצוה ותורה אור' [משלי ו, כג], תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור... מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה, אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ואת התורה באור לומר לך, מה אור מגין לעולם, אף תורה מגינה לעולם", ושם בהמשך המאמר ביארו כיצד התורה מגינה על האדם בעולם הזה, לאחר מיתה, ולעתיד לבא. ובנתיב התורה פ"א [א, ו.] כתב: "כי התורה היא שכלית, וכל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן, ולפיכך אמרו שהתורה מגינה לעולם, כמו שראוי אל דבר שאינו תחת הזמן, אשר אין לו שנוי... ולעולם הבא, שיחזור האדם לחיים, היא נותנת לאדם החיים". וזו ההגנה הנצרכת לאדם לעולם הבא, שפירושו זכיה לתחיית המתים. וכן כתב למעלה פ"ה מכ"ב [תקסט:], וז"ל: "כי התורה היא... נותנת לאדם חיים, ומצלת אותו מן המיתה, ואף לאחר מותו נותנת לו חיים לעולם הבא". ולמעלה בהקדמה הביא מאמר זה, וכתב [יג.]: "לכך התורה מגינה לעולם, כאשר אדם דבק בתורה השכלית, שאין לה התלות בזמן כלל".

<> הוא ספר ארחות צדיקים, ונקרא "ספר המדות", וכפי שנתבאר בהקדמה לספר, הוצאת אשכול, ירושלים, שנת תשל"ח. ובשער התורה [שהוא שער עשרים ושבעה], כתב כדברים שיביא בסמוך משמו. ולא נודע מי הוא מחברו, אך היה חי בתחילת האלף הששי [מבואר בהקדמה הנ"ל], ונדפס לראשונה בפראג שנת שמ"א.

<> לשון הארחות צדיקים שער עשרים ושבעה: "בדור הזה נשתכחה התורה, מחמת כי הלומדים הללו סבורים לעשות כמו הראשונים להחזיק בפלפולים, אך אינם דומים לחכמי צרפת כלל וכלל, שלבם היה פתוח כאולם, ותורתם היתה אמנותם, והיו ממיתים עצמם עליה יומם ולילה,לכן השיגו וידעו בפלפולם. אבל עכשו אינם יודעים כן, אלא מבלבלים זה את זה, ומבטלין רב היום ועוסקין באותו למוד כחצי יום, והלמוד שלהם עראי דעראי והבטול קבע... ואמרי, מעיקרא לגמר אינש, והדר ליסבר [שבת סג.]. וכל זה אינם עושים עתה, כי כל אחד רוצה ללמד תוספות וכל חדושים וחדושי דחדושים קדם שידע צורת התלמוד, אם כן איך יצליחו... ואם היו לומדים בקביעות יומם ולילה, אז היו לומדים והיו בקיאים בתלמוד, והיו מתאוים ללמד, כי היה להם לב להבין בקל, והיה אדם יכול ללמד לעולם, נים ולא נים, תיר ולא תיר... אבל עתה מרב טרח השמועות נעשית עליהם ההלכה כמשא כבד, ולא יוכלו עוד להביט בה, ומתוך כך עוסקים בשגעון בליצנות, ומבלבלין ומבטלים ועוסקים במיני תחבולות, ואין להם יראת שמים... והא דאמר בפרק במה מדליקין [שבת לא.] אמר רבא, בשעה שמכניסין אדם לדין שואלין אותו, נשאת ונתת באמונה, פלפלת בחכמה, משמע שצריך אדם לפלפל. זה למוד הגמרא, שמקשינן משניות על הבריתות ומתרצינן להו... אבל לישב כל היום לפטפט, פשיטא שלא לעשות כן... וכן עתה רב הלומדים מודים בעצמם שאין לומדים כהוגן, ויודעים שאינם לומדים כדרך הישר, כי מרב טרח הפטפוטים שהם מפטפטים הם מתבטלים לגמרי, ולא ישיגו ללמד לא תורה ולא נביאים וכתובים ולא אגדות, לא מדרשים ולא שום חכמה, מחמת רב תחבולות שלהם... מי שאינו חוזר תלמודו לא יוכל להורות כדין, אלא טועה ברוב ההוראות. ואמרינן במדרש משלי [י, א], אמר רבי ישמעאל, בוא וראה כמה קשה יום הדין, שעתיד הקב"ה לדון כל העולם כולו על עמק יהושפט, וכיון שתלמיד חכם בא לפניו, אומר לו, כלום עסקת בתורה. אומר לו, הן. אומר לו הקב"ה הואיל והודית לפני, אמר לי מה קרית ומה שנית ומה שמעת בישיבה. מכאן אמרו, כל מה שקרא אדם, יתפס בידו, שלא תשיגהו בושה וכלמה ליום הדין".

<> פירוש - כאשר יש לבני דורו קושיא בדברי רש"י, הם קוראים לזאת חסרון בדברי רש"י.

<> פירוש - החסרון הזה אינו אלא חסרונם ומומם של המקשים את הקושיא, ולא חסרון במי שמקשים עליו. וכן נאמר [דברים לב, ה] "שחת לו לא בניו מומם וגו'", ופירש רש"י שם "בניו מומם - מומם של בניו היה, ולא מומו". וכן על הפסוק [דברים לב, מז] "כי לא דבר ריק הוא מכם וגו'", דרשו חכמים [ירושלמי פאה פ"א ה"א] "ואם ריק הוא, מכם הוא, שאין אתם יגיעין בתורה" [הובא למעלה פ"א הערה 1404.

<> פירוש - מיצר על כך שלא ראה דברי ארחות צדיקים הנ"ל הרבה קודם לכן, בעודו היה לומד כשאר בני דורו.

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 994]: "כי גם אני החלתי כמוהם, ויותר מהם בתלמודי", ושם הערה 996.

<> אודות שהצער על המעשה הוא כפרה ותיקון לכך, כן כתב המסילת ישרים פ"ד, וז"ל: "התשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה. דהיינו, שבהיות השב מכיר את חטאו, ומודה בו ומתבונן על רעתו, ושב ומתחרט עליו חרטה גמורה דמעיקרא, כחרטת הנדר ממש, שהוא מתנחם לגמרי, והיה חפץ ומשתוקק שמעולם לא היה נעשה הדבר ההוא, ומצטער בלבו צער חזק על שכבר נעשה הדבר, ועוזב אותו להבא, ובורח ממנו, הנה עקירת הדבר מרצונו, יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו... שהעון סר ממש מהמציאות ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע". וכן כתב בגו"א דברים פ"ו סוף אות ז [קכז:], וז"ל: "ועתה יחשב לפניו יתברך כאילו עשיתי תמור צערי". ובדרוש על התורה [מז:] כתב: "ובעד המורה לכם לצדקה, העתירו והפילו תחנתכם, אולי יחנן ה' צבאות גם אותי, ויכפר משוגתי ואשר העויתי גם בזה, ויקוים בי דברי חכמים [למעלה פ"ה מי"ח] המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו".

<> בכת"י הוסיף כאן: "והנה בדבר שהוא נראה ומוחש לעינים, שכל אשר היו עוסקים בזה, כאשר הם באים זקנה, ולא ליד הזקנה גמורה, רק קרוב לימי זקנה, [שוב לא] היו [ב]כוחם, ומשכו ידיהם מזה, ואז פסה תמה כוחם, ונעשו כאילו אין, וזה שאמר [ר' משלי יא, ב] 'ואת זקנים חכמה'".

<> על פי ש"א כה, לא "ולא תהיה זאת לך לפוקה ולמכשול וגו'", ופירש רש"י שם "ולא תהיה וגו' לפוקה - לכשלון, כמו [נחום ב יא] 'לפיק ברכים'".

<> לשונו בנתיב התורה פ"ה [א, כה:]: "בכמה מקומות עוררתי בלב נשבר ונדכה על שבר התורה, כי לגודל התקלה והמכשול הזה אשר הוא תחת ידינו, לא יספיק לדבר מזה. ואם היינו מספרים לא היה אפשר לספר, כי היה משמע שאין עוד חסרונות רק אלו, והיה גורם המספר הזה טעות בני אדם, שיאמרו שאין עוד, ולא יאמרו 'תנא ושייר', רק מאי דתנא תנא, ומאי דלא תנא לא תנא. ואני אומר שכל אשר נראה החסרון ותקלה הכל מתחדש מזה... ואילו כל הימים דיו, אין יכול האדם לכתוב ולספר מה שגרם דבר זה. ובמקום שהיו בארצות אלו חכמים גדולים אשר כל העולם שותים מימיהם, ובעלי מעשים, כמו רש"י ור"ת ובעלי תוספות, נשמתן תחת כסא הכבוד, ויש להם מהלכים עם חכמי הלב הראשונים התנאים והאמוראים. ועתה בארצות אלו בעונתינו הרבים והעצומים נשתכחה התורה לגמרי, והוסרה מהן הן התורה הן המעשים, והאחד סבה לשני". ובגו"א דברים פ"ו סוף אות ז [קכז:] כתב: "על זאת תאבל הארץ, ופסו אנשי אמונה אנשי יראה חכמים ונבונים. והאדם החכם יוכל לדעת שזאת היא הסבה, ולא סבה אחרת, ואם לא מפני הכבוד היה ראוי לומר מה שנמשך מזה. אמנם המפורסמות יגידו, והגלויות ידברו, והמה יענו ויעידו ויוסיפו על דברינו כהנה וכהנה... אשר אני רואה אשר ראוים לקבל חכמה תורת אמת, וכולם הולכי דרך עקלקלות, תועים במסילה העולה בית אל, יגעו לריק ולבהלה כל ימיהם, ולא יעלה בידם מאומה". @**והנה למעלה**^ [לפני ציון 998] הזכיר ברמיזה אחד מהקלקולים הנובעים משבוש סדרי הלימוד, ולא חזר לבאר זאת יותר, שכתב: "ומה נעשה לאחריתנו בבואינו לפני מלך מלכי המלכים בעירום ובחוסר כל; עירום מן המעשים, ובחוסר חכמה". ולא הזכיר יותר את העדר המעשים. אך בשאר ספריו האריך בזה, וכמו בנתיב התורה פ"ה [א, כה:] כתב: "ועיקר שדבר זה גורם, סלוק המעשים ויראת שמים מן הדור הזה, עד שלא נמצא יראת שמים... וכאשר נתרחקו מן התורה, שאין התורה עם האדם, אין כאן מעשה המצות, כמו שהוא נראה בדורנו. וכמו כן לא נמצא יראת שמים כאשר אין עמו התורה, כמו שאמרו [למעלה פ"ג מי"ז] 'אם אין חכמה אין יראה'. ופירוש זה, כי היראה כאשר האדם יש לו קירוב אל השם יתברך, אז מקבל יראתו. דומה למלך בשר ודם, אין האדם מקבל יראתו רק כאשר מתקרב אליו. ואין האדם מתקרב אל השם יתברך כי אם על ידי התורה... ואז מקבל היראה... והדברים האלו ברורים שדבר זה הוא גורם הסתלקות יראת שמים כאשר אין התורה עמנו" [הובא למעלה פ"ג הערה 1948]. ובדרוש על התורה [מה:] כתב: "ועוד יבא מזה שקלקול זה הוא הגורם שגם מעשים אין בנו. ועל זה נשברה רוחי בקרבי, ואמרתי אוי ואבוי לבני אדם המבלים ימיהם בדברים שאין להם שייכות לתורת אמת כלל. וכי אין לנו תורה תמימה ארוכה מארץ מדה, שהיה להם לכלות ולבלות ימיהם בה".

<> הוא השקר, שלשקר אין רגלים, וכפי שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [שיט.], וז"ל: "השקר אין לו רגלים, ואין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר" [הובא למעלה פ"א הערה 1646, ופ"ה הערה 1051]. ומקור הבטוי הוא בריש אותיות דרבי עקיבא, ובתקוני זהר תקון כה. ובשבת קד. אמרו "קושטא קאי, שיקרא לא קאי". ובגו"א דברים פט"ז אות כה כתב: "כי השקר אין לו קיום, והאמת יש לו רגלים".

<> על פי הפסוק [תהלים קכה, ג] "כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים". ובגמרא [סוטה ב.] אמרו "אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו, שנאמר 'כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים'", הרי שאין חבור בין דברים הפוכים.

<> בביאור האמת של תורה, ראה למעלה הערות 260, 774. ובדרוש על התורה [מא.] כתב: "כי הדבר השייך אל התורה ביותר, עד שהוא עצם התורה, הוא האמת, שנקראת [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת'".

<> כי הסבה חוזרת ומתקנת את המסובב לאחר שהמסובב התקלקל. וכן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [ט:], וז"ל: "לפיכך אם היו מברכין על התורה תחלה, לומר ברוך נותן תורה לישראל, והיה אהבה אל השם יתברך במה שנתן תורה לישראל... ואז היה זה סבה גם כן שתהיה התורה מתקיימת בישראל, שהיה השם יתברך נותן בלבם לשמור ולעשות ולקיים. אף אם היו עוברים לפעמים מצוה אחת, היו חוזרים מיד לשמור ולעשות ולקיים, וזה היה מן השם יתברך, אשר הוא סבה לתורה, והוא גם כן סבה שלא תתבטל. דומה לזה, כאשר הגיע נזק אל ענף היוצא מן האילן, אז העיקר שממנו יצא, חוזר וגורם גדולו מן השרש, אשר היה סבה לגדול שלו שיצא. ובלא השורש אין קיום לאילן כלל. ולפיכך אילו היו מברכין בתורה תחלה, מה שהוא יתברך סבה לתורה ונתן להם התורה, והיו דבקים בו יתברך באהבה במה שנתן תורה לישראל, ומצד הדבקות הזה היה השם יתברך סבה גם כן שלא תתבטל התורה" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 2098]. וראה להלן הערה 1369.

<> הנה גם כשעסק בענין זה בשאר ספריו, שילב דברי נחמה בדברי תוכחתו. וכגון, בדרוש על התורה [מח:] כתב: "ואין לי נחמה יותר מאשר אחשוב כי דבר זה סימן לקץ גלותנו, כי ידוע שכל העדר הקודם בנושא מביא ההויה... ולפיכך כאשר העדר התורה נמצא בעולם, מוכנת הוייתה לבוא". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.] כתב: "לולא הבטחת 'כי לא תשכח מפי זרעו' [דברים לא, כא], כבר חס ושלום נאבדה תורה מישראל".

דרך חיים פרק ו, עמוד PAGE קפ

PAGE קצט

PAGE קפ DH13