#**הנה התבאר לך**= כי מפני שצריך אל האדם הכנה לקבל השכל, לכך ראוי שיהיה אל האדם המדות אשר להם יחוס אל השכל. ולכך אמרנו כי הענוה ביחוד היא הכנה אל התורה השכלית, כי מדת הענוה מתיחס אל השכל, כמו שאמרנו. ואם כך הוא, יותר צריך אל האדם הכנה הזאת שלא יהיה בעל תאוה גופנית, כי בדבר זה נוטה לגמרי אל הגשמי, ואיך יהיה בו נמצא השכל שהוא הפך הגשמי.

#**ובפרק כיצד מעברין**= (עירובין נד.), אמר רב הונא, מאי דכתיב (תהלים סח, יב) "חיתך ישבו בה תכין בטובתך לעני אלקים", אם משים האדם עצמו כחיה זו שדורסת ואוכלת, תלמודו מתקיים. ואם לאו, אין תלמודו מתקיים. ואיכא דאמרי, כחיה שמסרחת אכילתו, תלמודו מתקיים. ואם לאו, אין תלמודו מתקיים, עד כאן. פירוש, כי השכל הוא מרוחק ונבדל מן הגוף. ולפיכך אם האדם הוא כמו החיה, שאין החיה מסדרת אכילתה, רק שהיא דורסת וממהרת אכילתה בלי שום הכנה, וכך אינו מקפיד על אכילתו, בזה נראה שהאדם הזה אינו נוטה אל התאוה הגופנית, ולכך הוא מקבל השכל לגמרי, ויש אל תורתו קיום. שכאשר האדם אינו גופני, השכל קיים בו. ואם לאו, אין תלמודו מתקיים, כי נראה שהוא בעל גוף גשמי, ואין לו יחוס אל השכל כלל. וכן לאיכא דאמרי, כמו החיה שמסרחת ואוכלת, שאינו מקפיד על אכילתו עד שתהיה האכילה אליו כראוי, ואדם זה מוכן אל השכלי. ואלו שתי לשונות, הראשון שדורסת ואוכלת, היינו שאוכל במהירות, ואינו שוהה באכילתו כדרך בני אדם. ולשון השני, כחיה שמסרחת, היינו בשביל תלמודו ממתין ושוהה מלאכול. ושניהם אמת, כי ממהר אכילתו ואינו מאריך בסעודתו בשביל למודו. ואם יש לו ללמוד\*, לא ימהר אל האכילה, עד כי לפעמים נתקלקל לו האכילה. והכל שהוא דוחה הגוף החמרי בשביל השכלי. ואם כך עושה, שמבטל הגוף בשביל השכלי, יש אל השכל קיום, כאשר אין לו מבטל. אבל אם אינו עושה כך, הרי תאות הגוף מבטל השכל, כי אין מתנגד יותר אל השכל רק הגוף. ואין דומה זה אל מה שאמרו (ברכות נד:) המאריך בשלחנו מאריכין לו ימיו, דשם עושה בשביל שיבואו עניים, ולא לתאותו. אי נמי, דכאן איירי שאינו מאריך בהכנת סעודתו, רק דורס ואוכל כמו החיה שאין לה ההכנה.

#**ויש לך**= להבין באלו שתי לשונות, כי לשון ראשון שאמר "כחיה הדורסת" סובר כי השכלי ראוי שיהיה תמידי, לא יוסר כלל. וזהו ענין השכל שאינו\* תחת הזמן כלל, וכדכתיב (יהושע א, ח) "והגית בו יומם ולילה". ולפיכך אמר שאם האדם כחיה הדורסת, ואינו שוהה באכילתו לתת זמן לאכילתו, מפני שהוא רוצה שלא יסור מן התורה, ולכך אינו שוהה באכילתו, אז תורתו מתקיימת, כי בזה נראה\* שהוא שכלי. וללשון השני שמסרחת אכילתו\*, דהיינו שאינו רוצה לסור מן התורה, ושוהה עד שמתקלקל האכילה. ואצל זה נראה שיש לו מעלת השכל שהוא תמידי\*, כאשר אינו רוצה לפרוש מן התורה, ותורתו מתקימת.

#**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, כמו שהתבאר בפרקים (אבות פ"ג מט"ז) אצל "והכל\* מתוקן לסעודה", עיין שם.

#**והתבאר כי**= צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן אי אפשר לקבל התורה השכלית, רק צריך שיהיה גובר על גופו הגשמי, אשר הוא סיבת הרחקה מן השכל הנבדל, ואז יש לתורתו קיום, שעומד בו השכל האלקי, הוא התורה.

#**ובפרק רבי עקיבא**= (שבת פג:), "זאת התורה אדם כי ימות באהל" (במדבר יט, יד), אמר רבי יונתן\*, אל ימנע האדם\* מבית המדרש אפילו בשעת מיתה, שנאמר "זאת התורה אדם כי ימות באהל". רבי שמעון בן לקיש אומר, אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליהם, שנאמר "זאת התורה אדם כי ימות באהל".

#**ופירוש זה**=, כי רבותינו זכרונם לברכה באו לפרש כי אין לתורה קיום אצל האדם כי אם על ידי סלוק הגשמי. ולדעת רבי יונתן אין לאדם למנוע מבית המדרש אפילו בשעת מיתה, כי המיתה מצד הגוף, לא מצד השכל הנבדל, ואין לשכל הנבדל עסק במיתה. ולפיכך אל ימנע עצמו מבית המדרש אפילו בשעת מיתה, כאשר אין המיתה מצד השכל. ולריש לקיש\* אין התורה השכלית מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה. וזה כמו שאמרנו, כי הגוף מתנגד אל השכל, ולפיכך 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.

#**ובפרק חלק**= (סנהדרין ק.), דרש רבי יהודא ברבי סימון, כל המשחיר פניו על דברי תורה בעולם הזה, הקב"ה מבהיק זיויו\* לעולם הבא, שנאמר (שיה"ש ה, טו) "מראהו כלבנון בחור כארזים". אמר רבי תנחום בר חנילאי, כל המרעיב עצמו על התורה [בעולם הזה], הקב"ה משביעו לעולם הבא, שנאמר (תהלים לו, ט) "ירויון מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם". וביאור דבר זה גם כן, כי העולם הזה עולם גשמי, ואין עיקר בעולם הזה השכל, שהוא בלתי גשמי. ואם האדם משחיר עצמו על דברי תורה, או מרעיב עצמו על דברי תורה, ודבר זה הוא הדביקות הגמור בתורה וסלוק הגשמי. ומפני כך הקב"ה מבהיק זיו שלו לעולם הבא, שהוא כולו שכלי בלתי גשמי.

#**ושני דברים**= זכרו כאן; האחד, היא שלימות ומעלת עצמו שיהיה לו לעתיד, והוא הזיו והאור. אשר כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר, כמו שאמרנו כי בעולם הזה היה משחיר עצמו, ופירוש\* זה שנתן עצמו להעדר, כי בכל מקום השחור מורה על ההעדר, הפך האור, כי האור הוא המציאות, והחושך שהוא השחור, הוא ההעדר\* לגמרי. כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך, לכך החושך מורה העדר. ואמר כי המשחיר עצמו על דברי תורה, ומשים גופו בעולם הגשמי כאילו הוא נעדר ובלתי נמצא, בשביל\* זה הקב"ה מבהיק זיו שלו בעולם הבא, שיתן לו המציאות הגמור בעולם הנבדל, הוא עולם הבא הבלתי גשמי.

#**והשני**=, השלימות מה שיקבל מן השם יתברך, הוא מה שאמר "הקב"ה משביעו לעולם הבא", כי יקבל שביעה מן השם יתברך, וכמו שהביא ראיה (תהלים לו, ט) "ירויון מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם". והוא מה שרמזו חכמים (ברכות יז.) "העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם, ונהנים מזיו שכינה". כי מה שאמרו ש"עטרותיהם בראשיהם" דבר זה נאמר על מעלת עצמו, כי אין יותר במעלה מן המלך שיש לו עטרה בראשו. ומה שאמר "ונהנין מזיו שכינה\*" הוא מה שיקבלו מן השם יתברך. ואלו שני דברים ידועים בחכמה מאוד, כי הם שני מדריגות עולם הבא.

#**ובפרק עושין פסין**= (עירובין כא:), "שחורות כעורב" (שיה"ש ה, יא), במי אתה מוצא סדרי התורה, במי שמשכים ומעריב עליהם בבית המדרש. רבה אמר, במי שמשחיר פניו עליהם כעורב. רבא אמר, במי שמשים עצמו\* על בניו אכזרי כמו עורב. כי הא דרב אדא בר מתנא הוי קאזיל לבי רב, אמרה ליה דביתהו, ינוקי מה עבדי. אמר לה, איכא קרמי באגמא, עד כאן.

#**ורצה לומר**=, 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 ההתמדה\* בתורה מאוד, כי אין התורה כמו שאר דברים הגשמיים, שהם דברים שהם תחת הזמן. ואם האדם נוהג עם התורה כאילו היא 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, כמו שפרשתי לפנים.

#**ולרבה לא**= תמצא התורה אלא במי שמשחיר עצמו, דהיינו שיתן עצמו אל ההעדר\* על דברי תורה, כמו שאמרנו לפני זה על (סנהדרין ק.) "המשחיר פניו בתורה". ואם לא יסלק את גופו בשביל התורה, אינו קונה התורה השכלית, כי הגוף הוא מונע אל השכלי, וכמו שהתבאר כמה פעמים. רבא סובר אין מתקיימת אלא במי שעושה עצמו על בניו אכזרי, לפי שנפשו ודעתו קשורה בבניו, וכאשר נעשה אכזרי על בניו אשר נפשו ודעתו קשורה בהם, מורה זה שהוא שכלי לגמרי, כאשר הדעת הוא שכלי, והוא דוחה הדעת של אדם מפני התורה, שהיא שכל נבדל לגמרי.

#**והבן אלו**= שלשה דברים; האחד, שמשכים ומעריב על דברי תורה, שדבק לגמרי בשכלי. השני, שהוא משחיר פניו על דברי תורה, שנותן\* גופו אל ההעדר לגמרי על דברי תורה, ובזה נעשה שכלי. והשלישי, שנעשה אכזרי על בניו, והם תולדות שלו. וכל אשר הוא לאדם הוא מבטל בשביל התורה השכלית, שהיא על הכל, ובאדם כמו זה תמצא התורה. ואי אפשר לפרש יותר, כי הדברים עמוקים מאוד מה שרמזו כאן.

#**ובפרק הפועלים**= (ב"מ פה:), אמר לו רבי נחמיה לרבי זירא, מאי דכתיב (איוב ג, יט) "קטון וגדול שם הוא ועבד חפשי מאדוניו", אטו לא ידעינן ד"קטון וגדול שם הוא", אלא כל המקטין עצמו על דברי תורה בעולם הזה, נעשה גדול בעולם הבא. וכל המשים עצמו כעבד על דברי תורה בעולם הזה, נעשה חפשי לעולם הבא. ורצה לומר, כי צריך האדם שישעבד נפשו וגופו אל התורה בעולם הזה. ובזה שהוא מקטין\* עצמו בשביל התורה, משעבד נפשו אל התורה. ובמה שהוא עושה עצמו עבד, משעבד גופו אל התורה, דהיינו לטרוח בתורה יומם ולילה. וכאשר הוא עושה כך, נעשה גדול וחפשי לעולם הבא. ושני דברים אלו צריכים לו; כי לפעמים צריך האדם לילך ללמוד לפני אדם דבר אחד, והוא יותר גדול מן אותו אדם שהלך אליו ללמוד, ועושה עצמו קטן\*. ועוד, שצריך לטרוח הרבה. ואלו שני דברים הם עולם הבא בעצמו, כי העולם הבא הוא כמו שאמר למעלה (ברכות יז.) "צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהם". ולכך אמר שהמקטין עצמו על דברי תורה, נעשה גדול לעולם הבא, ודבר זה שיהיה לו עטרה, שהוא כמו מלך שהוא גדול. וזה שעשה עצמו עבד, שאין לו מנוחה ועונג, כנגד זה יזכה אל מה שאמר (שם) "ונהנה מזיו שכינה", שהוא המנוחה והעונג.

#**ועוד אמרו**= על שהאדם\* אשר נמצא בו התורה, ראוי להרחיק עצמו מן התאוה הגשמית. בפרק אלו עוברים (פסחים מט.), אמר רבי יצחק, כל הנהנה מסעודת הרשות לסוף גולה, שנאמר (עמוס ו, ד) "האוכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק", וכתיב בתריה (שם פסוק ז) "לכן עתה יגלו בראש גולים", עד כאן. באו לבאר גנות התלמיד חכם כאשר אין לו הנהגה הראויה לתלמיד חכם, שראוי שיהיה לו הרחקה מן הנאות הגוף, שזה ראוי אל האדם שהוא שכלי, כמו שהוא תלמיד חכם. וביאור זה, כי כאשר הוא נהנה מסעודות הרשות, שרודף אחר הנאת\* הגוף. כי סעודת מצוה אין הסעודה עניין גופני, שהרי מצוה יש בזה. וכאשר הסעודה להנאתו, נמשך אחר הגוף, לכך הוא ראוי לגלות. כי האדם דבק בעליונים, ובשביל שיש לו דביקות לשם, אינו זז ואינו גולה ממקומו. וחבור זה הוא על ידי השכל, כי בלא השכל אין לאדם חבור לעליונים כלל. וכאשר התלמיד חכם מרבה סעודתו בסעודת הרשות, שדבר זה הוא נטיה אל החמרי, אז יוסר ממנו החבור והדביקות אשר לאדם בעליונים כאשר הוא שכלי. ולפיכך אמר כי אדם כזה אין לו דביקות למעלה, ולכך אמר כי לבסוף גולה. ודבר זה עוד רמזו חכמים במדרש (ב"ר לו, ד), לא גלו עשרת השבטים רק בשביל היין, שנאמר (בראשית ט, כא) "ויתגל בתוך אהלו וגו'". והוא דבר זה בעצמו, וכמו שפירש רש"י ז"ל בפירוש החומש, ושם בארנו זה. ויתבאר בסמוך גם כן אצל (סנהדרין צב.) "מי שאין בו דיעה לבסוף גולה", עיין שם.

#**ועוד שם**= (פסחים מט.), תנו רבנן, כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, לסוף מחריב את ביתו, ומאלמן את אשתו, ומייתם את גוזליו, ותלמודו משתכח ממנו, ומחלוקות רבות באות עליו, ודבריו אינם נשמעים, ומחלל שם שמים ושם רבו, וגורם שם רע לו [ולבנו] ולבן בנו עד סוף כל הדורות. מאי היא, אמר אביי, קרי ליה בר מיחם תנורא. רבא אומר, בר מרקד בי כובי. רב פפא אומר, בר מלחך פינכי. רב הונא\* אומר, בר מך רבע.

#**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, הוא\* ענין גופני. ובדבר זה התלמיד חכם מחריב ביתו, רצה לומר מחריב ביתו ומקום מעלתו אשר יש לתלמיד חכם, כי ביתו ומקומו הוא עם העליונים. ובודאי דבר זה שהוא מרבה סעודה בכל מקום הוא חורבן ביתו, דהיינו מקום מעלתו ומדריגתו אשר הוא דבק בעליונים, כאשר הוא יוצא ממקום מדריגתו השכלית, וכך הוא מחריב את ביתו ממש, ומייתם את בניו ומאלמן את אשתו, עד שביתו חרב. כי אשתו היא ביתו, ובניו הם בבית שלו. וכאשר מחריב ביתו, כל אלו הם חריבים לגמרי, שהם ביתו.

#**ודע עוד**= להבין דברים אלו, כי ראוי לו דבר זה ביותר. 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. 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. ולפיכך אמר, כמו שמייתם את כחות שלו עד שהם בלא אב, הוא השכל. עד שישאר הגוף שהוא כמו אשה בלא מושל, הוא השכל שמושל על הגוף, וכחות הנפש בלא מנהיג. וכנגד זה "מאלמן את אשתו ומייתם גוזליו" ממש גם כן.

#**ואמר**= (פסחים מט.) "תלמודו משתכח", בעבור שהוא נוטה אל החמרי, בוודאי משתכח ממנו התורה. "ומחלוקת רבות באות עליו" (שם), דבר זה מפני כי כאשר יוסר ממקום מדריגתו ומעלתו, אז באים עליו מחלוקות הרבה\*. כי כל אדם יש לו מדריגה ומקום בפני עצמו, ואין אחד נוגע בדבר שהוא מוכן לחבירו (יומא לח:), רק כל אחד ואחד עומד במדריגתו ובמעלתו, ואז אין מחלוקת עליו. וכאשר הוא יוצא ממקום מדריגתו ומעלתו, אז מחלוקות רבות באות עליו, כי כל אחד\* מתנגד אליו, הפך כאשר היה במקומו ובמעלתו, שהיה עומד בשלו, ואין אדם נוגע במה שהוא שייך לחבירו, כמו שאמרו (אבות פ"ד מ"ג) "אין לך דבר שאין לו מקום", וכמו שבארנו במקומו. רק כאשר הוא יוצא ממקום מדריגתו, ואינו במקומו, אז מתחדשים עליו מחלוקות. והבן הדברים, כי כולם נאמרו בחכמה העליונה.

#**"ומחלל שם שמים"**= (פסחים מט.). כי דבר זה שפלות התורה. "ומחלל שם רבו" (שם), שאומרים אילו היה רבו כמו שראוי לתלמיד חכם, לא היה יוצא תלמיד כזה ממנו. כמו שאמרו במסכת ברכות (יז:), "אלופינו מסובלים" (תהלים קמד, יד), שלא יצא ממנו תלמיד רע. כי התלמיד והרב יש להם חבור וצירוף יחד, כמו שיתבאר. ודע, כי השכל כאשר יוצא חוץ מסדר השכלי, דבר זה עצמו נחשב יציאה מן הסדר אל אשר יש לו קשור וחבור עמו, כמו רבו, וגם השם יתברך, אשר ראוי שיהיה התלמיד חכם דבק בו. ולכך אמר "ומחלל שם שמים ושם רבו", והבן זה.

#**"וגורם שם רע**= לו ולבנו\* עד סוף כל הדורות" (פסחים מט.). כי החטא הזה אשר הוא בשכל, אינו כמו חטא במעשה, שהוא לזמן, רק השכל אינו תחת הזמן, לכן אין לדבר זה זמן מוגבל, ולכך החטא גורם לו שם רע עד סוף כל הדורות בלי הפסק. ואמר (שם) "מאי היא, אמר אביי כו'". פירוש, הפחיתות אשר יש בו, שהוא מתבזה בשפלות, שהוא מחמם התנור, כמו שעושים השכורים כאשר צריך להם, מחממים התנור בעצמם לצרכם, ודבר זה שפלות ופחיתות אליו. "ורבא אומר, בר מרקד בי כובי", שהדבר הזה בזיון יותר מה שהוא מתבזה בדברי שחוק והתול, כמו שהוא דרך השכורים. "רב פפא אמר, בר מלחך פינכי", רצה לומר רודף אחר תאוות. מורה על חסרונו אשר הוא חסר תמיד, ונפשו לא שבע, עד שהוא מלחך פינכי, ודבר זה יותר פחיתות, שהוא חסר. "ורב שמעיה אמר, בר מך רבע", שהוא נמשל כבהמות נדמה (עפ"י תהלים מט, יג), שרובץ וישן בכל מקום, ובזה נמשל כבהמה. וכל דבר ודבר מאלו ארבעה דברים פחיתות בפני עצמו; הראשון, הוא שפלות, וכמו שהתבאר. השני, שהוא בעל מתלוצץ\*, אשר הוא המדה הגרוע. השלישי, שהוא נראה אשר נפשו חסרה לתאוה, והוא עוד יותר גרוע. הרביעי, שהוא נמשל כבהמה במעשיו, רובץ ושוכב בכל מקום אשר ימצא. והבן הדברים האלו, כי כל אלו דברים שייכים לתלמיד חכם הרודף אחר תאוות הגופניות.

<> כי האדם הוא בעל גוף גשמי, לכך השכל מרוחק ממנו, וכמבואר למעלה תחילת פ"ב, וראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה תחילת פ"ב: "מפני כי התורה הוא השכל העליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל העליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן, 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". ולהלן פ"ד [ליד ציון 234] כתב: "כבר אמרנו, כי האדם אשר הוא רוצה לקבל התורה, ראוי שיהיה לו הכנה אל התורה השכלית, וזולת זה אינו זוכה אל התורה השכלית. לפי שהתורה היא נבדלת מן האדם אשר הוא גשמי, ולכך צריך האדם הכנה לזה ביותר. ועיקר הכנה הזאת שיהיה דומה ומתיחס לשכל לגמרי, עד שהוא ראוי לקבל אותו. כי אשר הוא דומה ומתיחס אל דבר, ראוי שיהיו ביחד... כי האדם אשר רוצה לקנות השכל האלקי העליון, צריך שיהא לו התייחסות אל השכל, שאז יש לו הכנה אל השכל". וראה למעלה פ"ב הערות 3, 6, 45, 74, 101, להלן הערה 31, פ"ד הערות 191, 235, פ"ו הערה 101, ועוד.

<> המשך לשונו בתחילת פ"ב: "עיקר המדה שהיא שכלית היא הענוה, כמו שיתבאר ענין זה במקומו, ולכך אי אפשר לקנות התורה כי אם בעל מדה זאת". וכן כתב למעלה לקראת ס"פ ב [לאחר ציון 90], וז"ל: "והתבאר לך כי לקנין התורה השכלית צריך הכנה עד שיקבל התורה, ועיקר הוא הענוה, כמו שבארנו למעלה, כי מדת ענוה יותר מכל המדות הכנה אל התורה".

<> פירוש - אם קנית התורה מחייבת את ההכנה להיות ענו, כל שכן שהיא תחייב את ההכנה לא להיות בעל תאוה גופנית, וכמו שמבאר.

<> יותר מבעל גאוה. אמנם יש להעיר, כי בנתיב הלשון פ"ה כתב: "איכא דמתני לה על הגאוה, שאין השם יתברך דר עמו בעולם אחד [ערכין טו:]. מפני שכבר אמרנו כי השם יתברך נבדל לגמרי מן הגשמי כמו שהתבאר, &**ובעל הגאוה הוא נוטה אל הגשמי לגמרי**^, ולפיכך אין כאן חבור כלל, ואי אפשר שיהיו ביחד שני דברים שהם הפכים". וכן כתב בח"א לערכין שם [ד, קלו.]. הרי שגם בעל גאוה "הוא נוטה אל הגשמי לגמרי", ובמה נוטה יותר ממנו בעל תאוה גופנית שכתב עליו כאן "כי בדבר זה הוא נוטה לגמרי אל הגשמי". ואולי יש לומר, שהא תינח שבעל גאוה הוא נוטה אל הגשמי לגמרי כמו בעל תאוה גופנית, אך הואיל ונתבאר בפרק הקודם שכדי לזכות לתורה על הלומד להיות בעל ענוה, משמע מכך שהנעדר ענוה אינו יכול לזכות בתורה, אע"פ שאין הוא בהכרח בעל גאוה, שמן הסתם לא כל מי שנעדר ענוה הוא בהכרח בעל גאוה, אלא שיש שטח ביניים ביניהם [שאינו ענוותן אך גם אינו גאותן], ועם כל זה גם הוא מופקע מזכיה בתורה מחמת העדר ענוה. וממצב ביניים זה בודאי ניתן ללמד לאדם שהוא בעל תאוה גופנית, שהוא יהיה יותר מופקע מזכיה בתורה, שהרי הוא נוטה לגמרי אל הגשמי, יותר ממי שאינו בעל ענוה אך גם אינו בעל גאוה.

<> מדרש תנחומא נח, אות ג: "כל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ, לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה, ויש מבלה ומנבל עצמו עליה". ובדר"ח פ"ו מ"ה [קיא:] 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". וכן מבואר בהערה הקודמת, שהקב"ה אינו יכול לדור עם בעל גאוה, מפאת שהם הפכים. ואודות שאי אפשר לשני הפכים שימצאו יחד, כן כתב הרבה פעמים. וכגון, בדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [ע.] כתב: "אי אפשר שיהיה נוטה לימין ולשמאל ביחד, שהם הפכים". ושם 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 ביאר שאין משיחין בשעת הסעודה [תענית ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, שהאכילה מצד הגוף, והדיבור מצד הצורה, 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". וראה להלן פ"ד הערה 193.

<> "מיד לאחר הריגתה, שאינו מקפיד על תענוגים, אלא אוכל בשר בלא תבלין, וכן שאר עינוגין" [רש"י שם בפירושו הראשון].

<> "שמסרחת בטיט, היינו מי שאינו הולך אחר גבהות לקוץ במאכלו אם לא נתבשל כל צרכו".

<> לכך הוא נקרא "שכל הנבדל", שנבדל מהגוף. דוגמה לדבר; בגמרא [סנהדרין נב:] אמרו "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ. בתחלה ["בעודו מתנהג בכבודו, שאין צריך לו (הת"ח לע"ה), הוא יקר בעיניו" (רש"י שם)] דומה לקיתון של זהב. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו, דומה לקיתון של חרש, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". וכתב על כך בח"א שם [ג, קסב.]: "פירוש, 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, בדבר 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". וראה להלן פ"ד הערה 202, פ"ט הערה 64, ופט"ו הערה 142.

<> כי העדר הכנה מורה על העדר חשיבות, וכפי שרבוי הכנה מורה על רבוי החשיבות. ומקרא מלא הוא [עמוס ד, יב] "הכון לקראת אלקיך ישראל", ומכך דרשו חכמים [שבת י.] שיש להתלבש לתפילה בצורה מכובדת, ופירש רש"י שם "הכון לקראת אלקיך - התנאה לפניו".

<> יש להבין, כיצד החיה משמשת מקור ודוגמה לאכילה שאינה נוטה אל התאוה הגופנית, כאשר החיה עצמה אוכלת רק מחמת תאוה גופנית. ויש לומר, שאמנם אצל החיה אכילתה נעשית מחמת תאוה גופנית, אך כאשר אכילה זו מועתקת לאדם, כלפי האדם זו אכילה ללא חשיבות, כי דרך בני אדם לעשות הכנות במאכליהם התואמות לחשיבותם, ואם דורס ואוכל ללא הכנה, יש בכך להראות בעליל שאין אכילתו חשובה לו כל כך, ובזה הוא מורה על עצמו שאינו נוטה אל התאוה הגופנית. @**אך קשה**^, שרש"י [בראשית כה, כג] כתב: "שני גוים בבטנך - 'גיים' כתיב, אלו אנטונינוס ורבי שלא פסקו מעל שולחנם לא צנון ולא חזרת", ובגו"א שם [אות לא] כתב: "מרמז על כלל ישראל ואדום שיש להם ענין מיוחד, שהם גיים, ורוצה לומר כי נפש חשוב יש להם, ונוהגים במאכל שלהם בחשיבות, וזהו שאמרו כי 'לא פסקו מעל שלחנם לא צנון ולא חזרת'. ורוצה בזה &**כי יש אוכל אכילתו כבהמה ואינו מחשיב עצמו**^, אבל ישראל ועשו אין נוהגין כך, רק מתקנין תקון הראוי לאדם להחשיב עצמו... וכן אדום נוהגין עד היום במלבושיהם להתכבד מאד יותר משאר אומות, וגם בבניינים נאים, לא כמו ישמעאל שאינם מקפידים על מאכלם ועל מלבושם ועל מרחצאותיהם. וכן היו ישראל נמשכים אחר זה מפני מעלתם וחשיבותם בעצמם. לכך אמר 'שני גאים בבטנך', ורוצה בזה כי אומות חשובות שיש להם חשיבות נפש". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שהעדר חשיבות במאכל מורה על מדה שכלית, ואילו בגו"א הזכיר בגנאי את ההנהגה של "יש אוכל אכילתו כבהמה ואינו מחשיב עצמו", והרי אדרבה, הגמרא [עירובין נד.] משבחת הנהגה זו. ואולי יש לחלק, שיאכל באופן מכובד, אך טיב המאכל אינו צריך להיות בחשיבות. ומעין קושיא זו הקשה רש"י בעירובין שם על פירושו הראשון [שביאר כמהר"ל], וז"ל: "מצינו בכל התלמוד שדרך תלמידי חכמים להקפיד על מאכלן דרך גדולה וכבוד, ועל מלבושיהן". וצ"ע. וראה להלן הערה 21.

<> כפי שכתב בהקדמה לאור חדש [מט.]: "כי הגוף והשכל שני הפכים; שאם האחד קם, השני נופל. וכל אשר הוא נוטה אחר השכל, הוא נגד הנאת גופו". ובדר"ח פ"ד מט"ו [שטז.] כתב: "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 [אבות פ"ו 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". ובדר"ח פ"ו מ"ז אמרו שהקנין העשרים ושלשה של תורה הוא "במיעוט תענוג", וכתב שם לבאר [קעח.]: "דבר זה, כי הרודף אחר התענוגים הגופנים הרי הוא בעל גוף ובעל חומר, ואין ראוי שיקנה החכמה, שהוא הפך הגוף... תענוג יותר מדאי אל יעשה, משום שהוא נוטה בזה אל תאוות הגופניות, וזה הפך 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". וראה להלן הערה 146.

<> "היינו בשביל תלמודו ממתין ושוהה מלאכול... אם יש לו למוד לא ימהר אל האכילה, עד כי לפעמים נתקלקל לו האכילה" [לשונו בסמוך].

<> שבדרך כלל אכילתם היא לשעה, וכמו שאמרו חכמים [שבת י.] "תנו רבנן, שעה ראשונה מאכל לודים, שניה מאכל לסטים, שלישית מאכל יורשין... רביעית מאכל כל אדם, חמישית מאכל פועלים, ששית מאכל תלמידי חכמים". ובגו"א בראשית פי"ט אות ג כתב: "באו המלאכים אל אברהם בשעה ששית... והיה שעה לאכילה, שכן דרך סעודה, אם כן הלכו בסוף שעה שביעית".

<> פירוש - שתי האפשריות האלו מצויות במי ששקוע בלימודו, שאוכל במהירות, או שדוחה אכילתו, וכפי שמבאר.

<> דוגמה לדבר; שנינו במשנה [אבות פ"ד מ"י] "רבי מאיר אומר, הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה", ובדר"ח שם [קצז.] כתב: "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". וראה להלן הערה 79, ופ"ד הערות 35, 108

<> פירוש - יש אל השכל קיום כאשר אין לו התנגדות מהגוף. ובדר"ח פ"ה מי"ז [תיג:] כתב: "כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל דבר. וכאשר... אין כאן מתנגד כלל, הוא קיום הדבר". ואמרו חכמים [סנהדרין צב.] "לעולם הוי קבל וקיים ["הוי ענו ותחיה" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, קפד:] כתב: "הוי קבל וקיים. דבר זה בארנו בכמה מקומות ענין זה המעוט, שממעט עצמו גורם לו הקיום. והבאנו ראיה ברורה מן הארץ, שהיא יסוד הכל והפחות, ועל הארץ נאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת', מה שלא נאמר בכל היסודות. שתראה מזה כי הקטנות מביא הקיום והנצחיות. טעמו של דבר כי מי שהוא קטון אין מתנגד לו, כי ההתנגדות הוא מצד השווי ודומה לו במעלה, אבל כאשר הוא שפל אין מתנגד לו. ודבר זה הוא קיום של דבר, שכל אשר יש לו מתנגד לו, אין קיומו כל כך, בעבור המתנגד אשר יש לו, ומביא לו הפסד ואבוד". וכן הוא באור חדש [קיא.], וראה להלן פט"ו הערה 103. ובמכתב אליהו, חלק ג, עמוד 97, כתב: "השם יתברך ברא את האדם כך שרצונו יוכל לפעול גדולות, שהרי בצלם אלקים עשה את האדם. וכמו שרצון ה' הוא הפועל ובורא את הכל [ובתוך סוגריים שם הוסיף: "ידוע שכל 'ויאמר' שבמעשה בראשית ביאורו שכך רצה וכן נתהווה כפי רצונו, עיין שם ברמב"ן (בראשית א, ג)"], מעין כח זה נתן הבורא לאדם, שברצונו לבד יוכל לפעול הרבה. אף שאנו רואים שפעמים הרבה אין רצונו של אדם מתגשם, אין זאת אלא משום שרצונותיהם של אחרים מתנגדים לרצונו".

<> כמו שאמרו חכמים [פסחים מט:] "אמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. אמרו לו תלמידיו, רבי, אמור ככלב. אמר להן, זה נושך ושובר עצם, וזה נושך ואינו שובר עצם". וכתב על כך להלן פט"ו [לאחר ציון 112] בזה"ל: "פירוש, כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים. וזה שאמר 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור', ומפרש שהוא משבר העצם, כלומר שהוא מאבד אותו. וכמו שהחמור מאבד העצם מן האדם השכלי, עד שאין מציאות לו לגמרי, כי העצם הוא עיקר קיום האדם, שהאדם נסמך עליו כל בנינו, והחמור משבר אותו. וכך האדם שהוא חמרי רוצה לבטל התלמיד חכם שהוא שכלי, וזה מפני כי החמרי הוא העדר השכלי לגמרי, עד שאין לו מציאות מצד החמרי... וזה שאמר 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור', ודבר זה מבואר". ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים 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" [ראה להלן הערה 104]. ושם בפ"ב [לה.] כתב: "העולם הזה הוא עולם הטבע, ואין הדברים אלקיים נמצאים בו בשלימות". ושם בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ובסמוך [לפני ציון 32] כתב: "גופו הגשמי הוא סבת הרחקה מן השכל הנבדל". וכן כתב בסמוך [לפני ציון 38] "וזה כמו שאמרנו כי הגוף מתנגד אל השכל". ושוב כתב [לפני ציון 80] "כי הגוף הוא מונע אל השכלי, וכמו שהתבאר כמה פעמים". וראה להלן פט"ו הערה 113.

<> כפי שפירש רש"י שם "והמאריך על שלחנו - שמתוך כך עניים באין ומתפרנסים".

<> לשונו בנתיב העבודה סוף פי"ז: "מי שמאריך על שלחנו, כאשר הוא אוכל כדי למלאות חסרונו. כי האדם הרעב היה חסר, וצריך למלאות חסרונו באכילתו, ולכך המאריך על שלחנו, מביא לו דבר זה אריכות החיים. אמנם אם אין כאן רק אכילה הגופנית, דבר זה אין נותן לו אריכות חיים, כי אריכות זה אדרבא הוא חסרון לאדם, כאשר האדם מאריך בשביל סעודה הגופנית. רק כאשר מאריך על שלחנו, ובשביל זה משפיע מטוב שנתן השם יתברך אליו לעני, שצריך העני חיים, ומשפיע לו החיים. ומעתה נחשב אריכות שלחנו מן שפע השם יתברך שהשפיע לו להשפיע ג"כ לאחרים. וכאשר הוא מן השם יתברך שהשפיע לו, אין ספק כי השם יתברך משפיע לו למלאות חסרונו מה שחסר אליו, וזה בודאי אריכות חייו".

<> פירוש - מה שאמרו שת"ח דורס ואוכל במהירות, לא איירי באכילה עצמה, אלא בהכנות לאכילה, שמקצר בהכנות מאכלו. לכך אין בזה שום סתירה למה שחז"ל שיבחו את מי שמאריך בשולחנו, כי שם איירי באכילה עצמה, ולא בהכנות לאכילה. וראה למעלה הערה 11.

<> ראה למעלה פ"א הערות 150, 154, 283 שנתבאר שם שהשכלי אינו תחת הזמן. אמנם כאן כוונתו שהשכלי נוהג בתמידיות ללא הפסק. וכן ביאר להלן [לאחר ציון 73], וראה הערה הבאה.

<> וכן אמרו חכמים [פסחים סח:] "אילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר [ירמיה לג, כה] 'אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי'", ופירש רש"י שם "אם לא בריתי של יומם ולילה, דהיינו תלמוד תורה, שכתוב בו 'והגית בו יומם ולילה'". ואמרו חכמים [ע"ז יט.] "בתחלה [משלי ה, טו] 'שתה מבורך', ולבסוף [שם] 'ונוזלים מתוך בארך'", ובח"א שם [ד, מט.] כתב: "מה שאמר 'מתחלה מבורך ולבסוף מבארך', שמתחלה קודם שקונה השכל הנבדל נקרא 'בור', ולבסוף נעשה 'באר' נובע תמיד, כי השכל הנבדל הוא נובע תמיד ואין לו הפסק". וכן כתב להלן פי"א [לאחר ציון 52], וז"ל: "אין דבר שיש לו מעלה תמידית כמו התורה, שרק התורה יש לה מעלה זאת שהיא תמידית, לפי שכתוב 'והגית בו יומם ולילה'... כי התלמיד חכם במה שהוא שכל נבדל נקרא 'תמיד', לפי שהשכל הנבדל אינו תחת הזמן, כי אין זמן רק לדברים הגשמים שהם תחת הזמן", ושם הערה 59.

<> פירוש - "כחיה שדורסת ואוכלת" מורה שיש בו מעלת השכל [שהוא תמידי] מפני שאין הוא מעונין להשקיע זמן בדבר שהוא חוץ לתורה, לכך אכילתו נעשית בעראיות ובמהירות, כיון שאינו רוצה "לתת זמן לאכילתו", ומייחל לחזור לתלמודו כמה שיותר מהר. וכן אמרו בגמרא שם [עירובין ריש נד.] "אמר ליה שמואל לרב יהודה שיננא חטוף ואכול חטוף ואישתי, דעלמא דאזלינן מיניה כהלולא דמי", והמאירי והשפת אמת שם חיברו מאמר זה עם המאמר שבסוף העמוד שיאכל כחיה שדורסת ואוכלת.

<> פירוש - "שמסרחת ואוכלת" מורה שיש בו מעלת השכל [שהוא תמידי] מפני שאינו רוצה לפרוש מן התורה, ונאחז בתורה גם כאשר מאכלו מתקלקל. נמצא שלפירוש הראשון ["דורסת ואוכלת"] תמידיותו בתורה מתבטאת בכך שכאשר הוא עוסק בדברים אחרים שהם חוץ לתורה, הוא עושה זאת במהירות ובזריזות בכדי שיוכל לחזור במהרה ללימודו [געגועים לתורה]. ואילו לפירוש השני ["שמסרחת ואוכלת"] תמידיותו בתורה מתבטאת בכך שמעיקרא אינו רוצה לפרוש מן התורה, ודוחה פרישה זו גם כאשר דחיה זו תגרום לכך שמאכלו יתקלקל [דביקות בתורה].

<> הנה דברי הרמב"ם יתבארו היטב על פי הלשון הראשון ["דורסת ואוכלת"], שבהלכות תלמוד תורה פ"ג ה"ד כתב: "היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים, לא יפסיק תלמודו. ואם לאו, יעשה המצוה &**ויחזור לתלמודו**^". ורבים תמהו מהי הוספת הרמב"ם בסוף ההלכה "ויחזור לתלמודו", דפשיטא שלאחר שקיים את מצותו ששוב יחזור לתלמודו. ולפי המתבאר כאן כוונת הרמב"ם היא שהמצוה תתקיים באופן שלא תהיה בקיומה הסרה מהלימוד, אלא מיד בתום המצוה יחזור לתלמודו, ואז גם עשיית המצוה לא תחשב כהסרה מהתורה [עיין פחד יצחק שבועות מאמר מ אותיות ה-ו, ואגרות וכתבים לפחד יצחק, אגרת רסז]. וכן מבואר בדר"ח פ"ג סוף מ"ז [קצו.], ושם הערה 885.

<> זהו המשך המאמר שלא הובא עד כה, שאמרו שם [עירובין נד.] "ואם עושה כן, הקב"ה עושה לו סעודה בעצמו, שנאמר [תהלים סח, יא] 'תכין בטובתך לעני אלהים'".

<> כי כך אמרו [ברכות יז.] על השכר לצדיקים בעוה"ב: "מרגלא בפומיה דרב, 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 האלהים ויאכלו וישתו'". וזהו מה שאמרו כאן [עירובין נד.] "ואם עושה כן, הקב"ה עושה לו סעודה &**בעצמו**^", שמקבלים השלמתם מהקב"ה בעצמו, וכמבואר בהערה 30.

<> פירוש - המדה כנגד מדה שבשכר זה הוא, שהואיל ואדם זה פרש מסעודות הגוף בעוה"ז, לכך לעתיד לבא תהיה לו סעודה הנבדלת והבלתי גשמית, שהיא הנאה מזיו השכינה, וכמבואר בהערה הבאה. ואודות שהשכר הנבדל לעת"ל ניתן לאדם הנבדל מהגשמי, הנה אמרו [אבות פ"ו מ"ה] "כך היא דרכה של תורה; פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה... אם אתה עושה כן אשריך וטוב לך, אשריך בעולם הזה, וטוב לך לעולם הבא", ובדר"ח שם [קיח.] כתב: "'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" [הובא למעלה פ"א הערה 198]. ובדר"ח פ"ד מ"א [כב:] כתב: "כי אליו מיוחד העולם הבא, שהוא נבדל מן החומר לגמרי". ואמרו 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. ובנצח ישראל פכ"ט [תקעח:] כתב: "אמרו בפרק במה מדליקין [שבת לא.]... אמר רבא, בשעה שמכניסין האדם לדין אומרים לו; נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה, עסקת בפריה ורביה... ופירוש זה, כי כאשר בא האדם אל עולם הנבדל הבלתי גשמי לדין, אז הדין על דבר זה אם היה נמשך אחר השכלי גם בעולם הזה הגשמי. כי העליונים הם פשוטים, ואין בהם גשמות. ולכך כאשר האדם נפרד מן העולם הגשמי להיות נכנס במחיצת הנבדלים, נותן הדין אם האדם בעולם שהיה בו נמשך אחר השכלי, ואז ראוי שיזכה לעולם הנבדל שבא לשם... כלל הדבר, הדין בתחלה כאשר בא לעליונים אשר אינם בעלי גשם, אם היה נמשך אחר הנשמה הנבדלת השכלית, או היה נמשך אחר גופו הגשמי. ואמר 'קבעת עתים לתורה', כי מצד הנשמה שהיא נבדלת, ראוי שיהיה נמשך אחר השכלי. ולפיכך תחלת דין האדם 'קבעת עתים לתורה', שפנה מעניני החמרים אל התורה, עד שהיה קובע עתים לתורה. כי קביעת העת מורה על שהשכל הוא עיקר באדם, ולא היה השכל אצלו דבר מקרה" [ראה להלן פ"ד הערה 107, ופ"י הערה 165]. @**וכן מבואר**^ מדבריו בביאור משנת "כל ישראל" [בתחילת דר"ח עמוד סא.], שכתב: "כי ישראל כולם צדיקים. ואין הפירוש שהם צדיקים על ידי מעשה... [אלא] שהם צדיקים בעצמם, בלא צד מצות ומעשים טובים, יש להם חלק לעולם הבא. והיינו מפני שהשם יתברך ברא את ישראל כסולת נקיה בלא פסולת. ומאחר שברא השם יתברך העולם הזה והעולם הבא, אם לא נברא העולם הבא לישראל, למי נברא". ויש להעיר על כך, מאיזה צד ישראל זוכים לחיי העוה"ב, אם זכיה זו אינה מבוססת על מעשים טובים, והם לא עמלו ולא טרחו בדבר. אלא שרואים מכך יסוד גדול. כי שגרת המחשבה תופסת את השכר השמור לעולם הבא, שהוא ניתן על היגיעה והטרחה והעמידה בנסיונות שהיה לאדם בעוה"ז. ולפי תפיסה זו לא היה מקום לומר שקטן שמת יהיה בן עוה"ב [כפי שאמרו שהוא בן עוה"ב (סנהדרין קי:)], שהרי נחסרות ממנו היגיעה והטרחה והעמידה בנסיונות. אמנם מדבריו מתבאר שהשכר המתוקן לעוה"ב הוא מפאת ההתאמה הקיימת בין האדם לעוה"ב. שהואיל והעוה"ב הוא עולם רוחני, והאדם העמל בתורה ומצות נעשה אף הוא לאדם רוחני, ממילא ישנה התאמה בינו ובין העוה"ב, ולכך זוכה הוא לעוה"ב. ומשום כך, אף קטן שמת זוכה לחיי העוה"ב, כי הואיל וקטן זה בשם "ישראל" יכונה, הרי שבנפשו נמצאת ההכנה וההכשרה לתורה ומצות, ומפאת כן אף קטן זה משתייך לבני האדם הרוחניים, התואמים היטב לעוה"ב, ונמנים על באי שעריו. ובסנהדרין פח: אמרו "שלחו מתם, איזהו בן עוה"ב, ענוותן ושפל ברך, שייף עייל שייף ונפיק וגריס באורייתא תדירא". וכתב שם בח"א [ג, קעד.]: "דבר זה מבואר, כי אין ראוי לעוה"ב, שהוא נבדל מן הגשמי, והוא עולם פשוט... רק מי שהוא בעל ענוה ובעל תורה. כי בעל ענוה הוא פשוט... כי אלו שניהם צמודים יחד - הענוה והתורה, כי אל השכל ראוי מדת הפשיטות. ולכך עוה"ב, שהוא עולם נבדל פשוט, צריך שיהיה בעל ענוה ובעל תורה, ואז ראוי לעוה"ב שהוא פשוט נבדל". @**והרי כך**^ מוכח מיניה וביה מאותו מאמר, "שלחו מתם, איזהו בן עוה"ב, ענוותן ושפל ברך וכו'". ומדוע לא אמרו "איזהו בן עוה"ב, המקיים כל מצות עשה, והפורש מכל מצות לא תעשה". אלא הם הם הדברים. אין שכר העוה"ב ניתן על המעשה לכשעצמו, אלא הוא ניתן על המעלה הנבדלת הצומחת ועולה מהמעשה. ושאלת הגמרא היתה מהו הבטוי בפועל למעלה המזכה את בעליה בשכר העוה"ב, ועל כך השיבו "ענוותן ושפל ברך וכו'". ודייק לה עוד, שהמשך לשון הגמרא שם הוא "יהבו ביה רבנן עייניהון ברב עולא בר אבא". מהי משמעותה של שימת עין זו ברב עולא בר אבא. אלא ששאלת הגמרא מעיקרא היתה על הבטוי המעשי למעלה הרוחנית של האדם המזכה את בעליה בעוה"ב, ולכך בתשובת הגמרא ישנה הדגשה שמעלה זו אכן ניתנת להראות בעליל ובמוחש, עד שרבנן נתנו את עיניהם ברב עולא בר אבא. וראה להלן הערות 45, 50.

<> פירוש - בדר"ח שם נתבאר שהסעודה שתהיה לעתיד לבא תהיה סעודה הנבדלת מהגשמי, אך לא נתבאר שם ששכר זה ינתן בעבור מי שלא נמשך אחר הגשמי בעולם הזה, שנקודה זו נזכרה במאמר בעירובין, ולא בדר"ח. וזה לשונו בדר"ח [תט.] שם: "'והכל מתוקן לסעודה', והסעודה הזאת היא השלימות לגמרי, כי האדם כאשר יסעוד, על ידי הסעודה משלים חסרונו עד שלא נמצא אצלו חסרון. ולכך אמר 'והכל מתוקן לסעודה', הוא השלמת העולם עד שיהיה שלם בלא חסרון, ותהיה הסעודה איך שתהיה, הכונה בזאת הסעודה השלמת המציאות, עד שיושלם בלא חסרון. וזהו בודאי לעולם הבא, שאז יהיה העולם בשלימות בלא חסרון [ראה להלן פ"י הערה 10]. וזה פירוש הסעודה הנזכרת כאן... [ומביא שם המאמר מברכות יז.]... ואמר 'ונהנין מזיו השכינה'. רצה לומר כי האדם על כל פנים מצד שהוא עלול, אי אפשר שיהיה שלם לגמרי מצד עצמו, ועל זה אמר שיושלם האדם על ידי העלה עצמה, שיהיו נהנים מזיו השכינה, והוא יתברך יהיה משלים אותם, וזהו שאמר שיהיו נהנים מזיו שכינה. והנה אין למעלה ממדריגה זאת, כאשר יהיה השלמת האדם על ידי השם יתברך בעצמו, שיושפע עליהם זיו שכינה, רוצה לומר שיהיה השם יתברך משלים את מציאותם, והוא יתברך צורה להם... וזהו מה שאמר 'ונהנין מזיו שכינה'. ופירוש זה ברור, כי רמזו בכאן כי הוא יתברך בעצמו צורת הצדיקים, משלים את מציאותם, ולפיכך יהיו נהנין מזיו שכינתו. וזהו הסעודה שרמזו עליה כאן ש'הכל מתוקן לסעודה'".

<> כמבואר בתחילת הפרק, ולמעלה הערה 2.

<> כמבואר למעלה הערה 18, ולהלן הערות 38, 80. ונקודה זו תתבאר יותר בדיבור הבא.

<> כן כתב להלן פ"ד [לאחר ציון 19], וז"ל: "התבאר בזה כי עיקר התורה כאשר האדם נמשך אחר השכלי וגובר על הגוף הגשמי, ומסלק אותו, ובזה נעשה האדם שכלי. ויותר מזה כאשר יש לאדם מונע מצד הגשמי שלא יעסוק בתורה, והוא העוני, והאדם עומד כנגד מונע הזה וגובר עליו, ועוסק בתורה, שעל ידי זה נחשב האדם שכלי גמור כאשר מבטל גופו הגשמי". ובח"א לב"ב י. [ג, סג.] כתב: "מי 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". @**ובדרוש על התורה**^ [טז:] הרחיב בזה יותר, וז"ל: "אמנם כאשר מסלק את גופו לגמרי, אז בודאי התורה השכלית מתקיימת בו. ואם לאו, אין התורה מתקיימת בו. ובעירובין [נד.]... אם האדם משים עצמו כחיה שדורסת ואוכלת, ואיכא דאמרי שמסרחת ואוכלת, תלמודו מתקיים בו, ואם לאו אין תלמודו מתקיים בו, עד כאן. וכל זה מפני כי אי אפשר להתקיים באדם התורה השכלית כשהוא בעל גוף ובעל תאוה... לכן כתיב [שמות יט, א] 'באו מדבר סיני', רצה לומר כי האדם אם רוצה לקבל התורה צריך שיעשה את עצמו כחיה במדבר, אשר אין לה מכל תאוות הגוף... רק ההכרחי. ומצינו מדה זאת מיוחדת בישראל שאינם רודפים אחר תאוות הגוף, רק שהם כמו המדבר, כאשר נפרש בסמוך. כי ישראל אגודים בזאת המדה, ולכך הם ראוים בפרטית אל התורה יותר. ובהתלבש האדם במדה זו, היא לו לסולם לעלות בו מעלה מעלה עד לשמים. וזהו גם כן הרמוז בכאן באמרו 'באו מדבר סיני', כי 'סיני' הוא במספר 'סלם'... כי האדם בהסתלקו מהגוף ותאוותיו הרי יש לו סולם שעולה בו מן הגוף השמימה להיות עם השם יתברך, וקרוב אליו", ושם מוסיף עוד להאריך בזה.

<> שהתורה היא דבר ה' ושכל אלקי, וכמבואר למעלה פ"א הערה 4. והנה בעוד שכאן מתבאר שללא התגברות על הגשמי, תורתו לא תתקיים בידו, הרי במקום אחר ביאר שהוא הדין גם שללא התגברות על הגשמי לא יתקיים בידו חלקו הגשמי, וכמו שכתב בנתיב העושר ס"פ ב, וז"ל: "ובמסכת גיטין בפרק השולח [לח:], אמר רבא בהני תלת מילי נחתי בעלי בתים מנכסייהו... השלישי דקבעו סעודה בשבתא בעידן בי מדרשא. כלומר אם קובע סעודה בשבתא בעידן מדרשא, שאותה שעה הוא זמן ללמוד ולא להיות נמשך אחר האכילה והשתיה, והם מחמת רבוי העושר אוכלים ושותים, ומבטלים התורה, ואינם באים אל הדרשה, לכך ראוי שיסולק העושר אשר הוא הגורם. וכל זה כאשר אינו נוהג בעושרו כראוי, אין ראוי לו העושר... כי העושר ניתן לשמוח בו ולאכול ושתה, וזה קובע סעודה בזמן שאינו ראוי, לכך גורם הבטול לעושר האדם".

<> "זאת התורה - היכן מצויה, באדם שימות באהלי תורה" [רש"י ברכות סג:]. ודע שדברי ריש לקיש נתבארו בספריו בהרבה מקומות, והם; דר"ח פ"ד מ"י [קצט.], שם פ"ו מ"ה [קיא.], 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.

<> לשונו למעלה בהקדמה [לפני ציון 47]: "פחיתות החומר, אשר בשביל זה השאול, שהוא המיתה. ואם לא כן, לא היה מות בעולם, רק בשביל החומר שהמיתה דבק בו. וזה תבין כי חוה הביאה המות לעולם, כי האשה היא חמרית, ובה דבק ההעדר והמיתה". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:] כתב: "אלמלא לא חטא האדם [הראשון] והיה נוטה אחר החמדה והתאוה החומרית, לעשות החומר עיקר, והיה שכל האדם נבדל מן החומר, לא נגזרה על האדם מיתה כלל, רק היה חי לעולם. וכל זה מפני שמצד השכל אין ראוי שיהיה העדר ומיתה, וההעדר והמיתה הוא מצד החומר בלבד". וכן הוא בח"א לע"ז ה. [ד, לא.]. ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "הגוף סיבה אל המיתה, לפי שעל ידי הגוף הוא בא החטא, שאם אין הגוף, היה האדם כמו מלאך, לכך הגוף ראוי לקבל... המיתה". ובח"א לב"ב קטז. [ג, קכד.] כתב: "כי המיתה לאדם מצד הגוף... שאין מיתה מצד השכל, רק מצד הגוף" [הובא למעלה בהקדמה הערה 49].

<> לכך ביחס לתורה אין שום נפק"מ אם איירי בשעת המיתה אם לאו, כי הואיל ואין מיתה שייכת לשכלי, ממילא שעת מיתה אינה מעלה או מורידה כלום ביחס לתורה. וצרף לכאן דברי המשך חכמה [בראשית כב, יט], שכתב: "וזה שאמרו לעולם אל ימנע אדם מבהמ"ד אפילו בשעת מיתה... פירוש דאמרו פ"ק דברכות [ה.] אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו... יזכיר לו יום המיתה. הרי דיום המיתה מועיל להחליש רע ולבלוע היצר... ואם כן אם תאמר כי התורה אינו רק להסיר הפחיתות ולהדיח הרע ולהשלים החסרון, א"כ בשעת מיתתו של אדם, שאז נחלש ממנו היצר לגמרי, אינו צריך לאחוז בתורה. על זה אמרו שאינו כן, שעצם התורה היא תכלית השלמות, אף במקום שנעדר הרע. לכן אף בשעת מיתתו של אדם יהא עוסק בתורה". הרי שמעלת התורה אינה צמודה לפחיתות הגוף, ומכלל זה שמיתת הגוף אינה נוגעת כלל לשכליות התורה.

<> כמבואר למעלה הערות 18, 32, וראה להלן הערה 80. לכך, כל עוד שלא סילק את גופו, גופו יעמוד לו לרועץ כשבא לקנות את התורה. ובנצח ישראל פ"ז [קפב:] כתב: "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" [ראה להלן פ"ד הערה 266]. 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". @**ועוד אודות**^ ההתנגדות בין השכל לגוף, כן כתב בדר"ח 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". וראה להלן הערה 136, פ"ד הערה 338, פ"י הערה 133, ופי"א הערה 7.

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"ה [קיא.]: "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... כי כך ראוי זה אל התורה במה שהיא תורה שכלית, שלא יהיה נמשך כלל אחר התענוגים, שהם תאות הגוף, ואז יש קיום אל התורה". וראה להלן פ"י הערה 133, ופט"ו הערות 14, 42.

<> 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 למעלה בהערה 35.

<> לשונו בדר"ח פ"ד מ"י [קצט.]: "אמרו אין תורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו על התורה, שנאמר 'אדם כי ימות באוהל'. ופירשנו בזה כי האדם הוא בעל גוף, אינו ראוי למדריגה השכלית רק כאשר יסלק ענין הגוף שלו לגמרי, עד שאין גופו נחשב כלל בעיניו, וממית גופו ומסלק עצמו בשביל התורה השכלית, ואז ראוי אל התורה השכלית. וכמו שאמר כאן [אבות שם] 'הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה', שממעט עסקיו, שהם צרכיו בעולם הזה, בשביל התורה השכלית, ואז ראוי אל התורה". וראה למעלה פ"ב הערה 94. ולהלן פ"ד ציון 145 הזכיר בקצרה מאמר זה.

<> "וכתיב לעיל מיניה [שיה"ש ה, יא] 'שחורות כעורב', וסמיך ליה [שם פסוק טז] 'חכו ממתקים'" [רש"י שם].

<> "אמר לי רבי דלעיל מינה מהאי קרא מיירי עניינא דמרעיב את עצמו, וקאמר 'ירויון מדשן ביתך', שהקב"ה משביען לעולם הבא" [רש"י שם].

<> "גם כן" - כפי שהתבאר המאמר הקודם ["אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה" (שבת פג:)], שהתורה מתקיימת רק במי שמעדיר את חומריותו. ודע, שבח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא.] ביאר מאמר זה כפי שביארו כאן [כמעט אות באות], וגם שם פתח את ביארו במלים "וביאור דבר זה גם כן", אך שם אין זה מובן, כי המאמר שלפניו אינו שייך כלל למאמר זה. ובעל כרחך שהעתיק שם מדבריו כאן בנתיב התורה. וכן מבואר להלן פ"ח הערה 31. אך ראה להלן פ"י הערה 130 ששם הוכח שדבריו בנתיב התורה הם העתקה מח"א לנדרים. ויל"ע בזה.

<> אודות שהעולם הזה הוא גשמי, כן כתב בנצח ישראל פט"ו [שנח.], וז"ל: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ובבאר הגולה באר הששי [קפו:] כתב: "כי העולם הזה גשמי". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל... כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי". וכן כתב בח"א לערכין טז: [ד, קמב:]. ובנתיב היסורין פ"ג כתב: "כי עוה"ב הוא הפך העוה"ז הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העוה"ז - אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עוה"ז, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים" [הובא למעלה פ"א הערה 175, ולהלן פ"ד הערה 15].

<> כפי שכתב בגבורות ה' ס"פ ט: "מידת תלמידי חכמים ומדת גרים אחת, שנאמר [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', 'וכי יגור אתכם גר' [שם פסוק לג]. וכן כללו רז"ל בברכה ביחד 'ועל זקני עמך ישראל ועל פליטת סופריהם ועל גרי הצדק'... כי השכל הוא גר בעולם הגשמי". וכן כתב בנצח ישראל פל"ה [תרנז:], וז"ל: "הדברים האלקים אינם בעולם הזה קבועים, רק הם ארעי". וכן הוא בח"א לב"מ פז. [ג, נא.]. וראה להלן פ"ז הערה 41, פ"י הערה 155, פי"א הערה 100, ופי"ז הערה 17.

<> לכך כל התעסקות שכלית בעוה"ז היא התגברות על הגוף ובטולו, כי הגוף מתנגד להתעסקות זו, "ובשביל זה הקב"ה מבהיק זיו שלו בעוה"ב, שיתן לו המציאות הגמור בעולם הנבדל, הוא עולם הבא הבלתי גשמי" [לשונו בסמוך]. וכדאי לצרף לכאן את דברי הפחד יצחק חנוכה, מאמר יא [אות ג], שהביא את דברי המהר"ל מגבורות ה' ס"פ ט ש"השכל הוא גר בעולם הגשמי" [הובא בהערה הקודמת], וכתב לבאר: "מאיר לנו דבורו של המהר"ל כי השכל הוא גר בעולם הגשמי. כלומר חיי עולם הזה מתיחסים הם אל חיי עולם הבא כיחס חיי החוש אל חיי ההכרה. החוש אינו תופס את הציור הרוחני, ואין הציור הרוחני נתפס אלא בשכל. ומכיון שחיי העולם הבא ואחרית הימים הם חיים רוחניים, ממילא נמצא שעיקר ההשתמשות בכוח השכל גנוז הוא לעתיד. באופן שפעולתו של כוח השכל בעולם הזה היא פעולה הנעשית בדרך הד ובת קול של ימים יבואו. ולזה אנו אומרים, שהחושים ושאר כוחות החיים הם תושבים בעולם הזה, כי מהות פעולתם מתאימה היא למציאות גופנית שאין בה הפשטה. שונה הוא לגמרי כוח השכל, שאדרבא כל עיקר כוחו אינו אלא בתפיסת הציור המפשט. ומפני כן אין הוא שייך בעצם לעולם הזה, שהוא עולם הממשי של הגופים, ועיקר כוחו של השכל שמור לעולם הבא ולאחרית הימים, שהוא עולם מפשט. ואין דירתו של השכל בעולמנו אלא דירת גר, שעיקר כוחו של הגר הוא במקום מושבו, והוא נמצא כאן במציאות עראית שיש בה מעוט אחר מעוט... ומפני כך השתמשות סתמית בשאר כוחות החיים לצרכי רשות, אין כאן אלא חסרון הקדש לחפצי חולין. אבל השתמשות סתמית בכח השכל לצרכי רשות, הרי היא הוצאה מן הקודש אל החול".

<> כי כל התגברות על מונע מדביקה את המתגבר אל הדבר שהיה עלול להמנע. וכן ביאר בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמב:], וז"ל: "כי כאשר יש לאדם מונע להתקרב אל אחד, והוא בכחו ובגבורתו וביד חזקה שלו דוחה את המונע ומתקרב, תראה בזה כמה כחו להתדבק שם, וכמה קרוב הוא אל אותו שמתקרב אליו, שהרי דוחה את המונע ומתקרב. וכך כאשר האדם מקיים את המצוה אף בצער, הוא מתקרב אל השם יתברך בכח ובגבורה שלו, אף כנגד המונע, ודבר זה יורה על הקירוב הגדול אשר יש לו אצל השם יתברך". והוא בבחינת [קה"ר ב, יב] "חכמה שלמדתי באף היא עמדה לי". וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ב: "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". נמצא שהקשיים מבררים את הקשר האמיתי שיש לו עם התורה. וראה להלן פ"ד הערה 23. @**אמנם מצינו**^ שביחס למצות תלמוד תורה ישנו מקום מיוחד להך כללא של "לפום צערא אגרא", שהרי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג ה"ו כתב אודות תלמוד תורה "והשכר לפי הצער". וכבר עמד על כך הפחד יצחק שבועות מאמר טז לבאר מהו המאפיין את הכלל "לפום צערא אגרא" לתוכן מיוחד הנמצא אך ורק במצות תלמוד תורה, ושם באות טו כתב לבאר: "הגדלת השכר כפי הצער בשאר מצות אינה בעצם שכרה של המצוה המתקיימת מתוך הצער, אלא שהיא השכר בעד קיום המצוה של [דברים י, כ] 'אותו תעבוד'. דבעצמיותה של מצות ציצית למשל, אין שום הבדל בין אם היא מתקיימת מתוך נסיונות חמורים, ובין שהיא מתקיימת בלי נסיון כל עיקר, אלא שהגדלת השכר על ידי הנסיונות היא מפאת שעמידה בנסיונות בכלל, היא העבודה, מפני שאין עבודה אלא בנצחון על המונע... וכל זה הוא בשאר מצווות. שאני מצות תלמוד תורה, שהרי תלמוד תורה פירושו הוא תלמוד חכמתה של תורה, וחכמה תובעת יחס של יחידות, וכל תנועה המגלה יחס של יחידות לחכמתה של תורה, היא היא עצם מעצמותיה ובשר מבשרה של גופה של תורה. והרי בודאי ובודאי שכל כח המנוצל לביטול כחו של המעכב ומונע מתלמודה של תורה יש בו גילוי של יחס יחידות לחכמתה של תורה. שכן כל מה שאתה יותר מבטל את מציאותו של השולל, כן לעומת זה הנך מעמיד יותר את מציאותו של המחייב ביחידותו. באופן שעמידה בנסיונות בקיום מצוות ומעשים טובים אין שכרה אלא שכר מצות 'ואותו תעבוד', אבל אין היא מגדילה את שכרם של המצוות עצמן. מה שאין כן בעמידה בנסיונות בקיום מצות תלמוד תורה, כי על כן העמידה בנסיונות בקיום מצות תלמוד תורה מגדילה היא באמת את השכר של גוף מצות תלמוד תורה". וכן מבואר להלן פ"ד הערה 219.

<> בזה שמבטל ומעדיר גופו על ידי שמשחיר פניו ומרעיב עצמו על התורה, וכמו שיבאר בהמשך.

<> כמבואר למעלה הערות 29, 45. אמנם מה שהדגיש שעולם הבא "הוא &**כולו**^ שכלי בלתי גשמי", נראה שכוונתו היא שעוה"ז אינו כולו גשמי, אלא יש בו גם מעלה נבדלת, וכפי שכתב בדר"ח פ"ה מ"א [טז.], וז"ל: "העולם הזה יש בו שני דברים; שהוא עולם גשמי, ומ"מ דבק בו גם כן מדריגה עליונה קדושה... העולם הזה מקבל מעלה עליונה נבדלת, ואין העוה"ז גשמי מכל וכל". ובנצח ישראל ר"פ כא כתב: "העולם הזה יש בו שני דברים; כי עולם גשמי... ומצד זה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדרגה קדושה בדבר מה... כי העוה"ז בא מן השם יתברך, שהוא קדוש... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי". וכן בנצח ישראל פל"ו [תערב:] כתב: "כי מציאות העולם הזה הם שני דברים; דברים גופנים, ובלתי גופנים, ודבר זה ידוע". ובנר מצוה [קיד:] כתב: "כי העולם הזה הוא גשמי, והוא מקבל הצורה". אך עולם הבא הוא כולו שכלי בלתי גשמי. @**ויש להעיר**^, שחכמים דרשו מעין זה בתוך העוה"ז עצמו, שאמרו [ברכות סג:] "מאי דכתיב [משלי ל, לב] 'אם נבלת בהתנשא וגו'', כל המנבל עצמו על דברי תורה, סופו להתנשא". ובאבות דר"נ פי"א מ"ב אמרו "אם מנבל אדם עצמו על דברי תורה, ואוכל תמרים חרובים, ולובש בגדים צואים, ויושב ומשמר על פתח של חכמים, כל עובר ושב אומר שמא שוטה הוא זה, לסוף אתה מוצא כל התורה כולה עמו". וכן הוא בב"ר פא, ב. ומאמרים אלו הובאו בדר"ח פ"ד מט"ו [שכג.], שכתב: "כאשר גולה ומתנבל על דברי תורה, מתנשא. וכן אמרו בפרק הרואה... כל המנבל עצמו על דברי תורה, מתנשא". הרי שבתוך העוה"ז גופא נמצא השכר שיגיע למי שמנבל עצמו על ד"ת [שלבסוף הוא מתנשא], ומהי הרבותא שגם לעת"ל הוא יתנשא. ויל"ע בזה.

<> (א) "הקב"ה מבהיק זיוו לעולם הבא". (ב) "הקב"ה משביעו לעולם הבא".

<> כמו שיבאר בסמוך. ובח"א לסוטה כא. [ב, ס:] כתב: "כי הדבר שהוא אור מורה על המציאות הגמור, כי אין דבר שיש לו מציאות יותר כמו האור. ולכך הוא נמצא ראשון בבריאת העולם... וכל דבר בעולם הוא נמצא ע"י האור, ואם אין האור אין מציאות לשום דבר. ומפני זה אמרו [נדרים סד:] כי הסומא שאין רואה אור, והוא יושב בחושך, כאילו הוא מת ונעדר. והתורה היא אור הגמור... ומי שהוא אוחז בה, אי אפשר שתניח התורה אותו אל ההעדר" [הובא למעלה פ"א ה ערה 160]. ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שהכל נמצא על ידי האור". ושם פ"ג מט"ז [תטז:] כתב: "וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור, כמו שהתבאר בפרק זה באריכות". ושם פ"ה מ"ה [קס.] כתב: "כי האור הוא המציאות, והוא הפך ההפסד". ולהלן ר"פ ד כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא ביום, שבו האור. אבל בלילה שהוא חושך, הכל בטל", ושם הערות 3, 9. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". וכן הוא בנתיב העבודה ר"פ ז, נצח ישראל פכ"ה [תקלד.], גבורות ה' פ"ח [נ:], שם ר"פ לד [קכו:], שם פמ"א [קנה.], תפארת ישראל פט"ז [רמח:], שם פמ"ז [תשכט.], ועוד. וראה להלן הערה 57, פ"ד הערה 1, פ"ט הערה 49, פ"י הערה 11, ופט"ו הערה 23.

<> בסמוך יבאר שהשחור הוא כמו החושך, והחושך מורה על ההעדר, וכמו שהתבאר בהערה הקודמת. ואין כוונתו כאן לצבע שחור, כי אדרבה, צבע שחור מורה על רשימה מבוררת, וכפי שכתב בגו"א דברים פל"ג אות ד, בביאור דברי רש"י שם [דברים לג, ב] שהתורה "כתובה מאז לפניו באש שחורה ע"ג אש לבנה", וז"ל: "כי עיקר המצוה הוא טוב וחסד, וזהו מורה אש לבנה, כי הלובן מורה הטוב והזכות, דומה לאור שהוא טוב. והצורה, היא אש שחורה, כי השחור מורה על רשימה מבוארת היטב, כך התורה דבריה מבוארים ברורים" [ראה להלן פ"ד הערה 12]. אלא כוונתו ב"שחור" שמבטל את מציאותו, עד שאין לו אור המציאות. א"כ אין ה"שחור" כאן צבע שחור, אלא העדר האור.

<> לא ברורה כוונתו במלים "כמו שאמרנו", כי לא הזכיר ענין זה עד כה. ואולי יש להגיה ולומר "כמו שאמרו", וכוונתו לדברי המאמר [סנהדרין ק.] "כל המשחיר פניו על דברי תורה בעולם הזה", הרי שהשחרת הפנים היא שנותן עצמו להעדר.

<> בח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא.] כתב משפט זה כך: "פירוש 'משחיר עצמו' שנותן עצמו להעדר". וכן כתב להלן לפני ציון 78, ולפני ציון 87. ואמרו [כתובות י:] "ראה רבי שפניהם שחורים", ופירש רש"י שם "פניהם שחורים מחמת רעבון". הרי שחרות הפנים מורה על העדר הגוף.

<> פירוש - דבר שנסתר מחמת החושך, אין הכוונה שהוא קיים ורק שאינו נראה, אלא שמבחינה מסויימת הוא אינו קיים, וכמו שיבאר בסמוך. ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.] כתב: "מי שיושב בחושך יש לו העדר מציאות, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים סד:] סומא נחשב כאילו מת. וכל זה מפני כי האור משים האדם בפועל, וכאשר הוא סומא, כאילו נעדר ואינו נמצא בפועל" ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי בחושך, אע"ג שהדבר נמצא, אינו נחשב נמצא". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר ש"לילה" הוא מלשון "יללה", והוא משום שבלילה העדר האור. וראה הערה הבאה.

<> כפי שכתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:]: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר... כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתייחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב, ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות, אשר נקרא בשם 'אור'. שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר". ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו''". ובח"א לב"מ פג: [ג, ל:] כתב: "אין עוה"ז אמיתות המציאות, ולכך נקרא 'לילה' [פסחים ב:], כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר. לכן נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, כמו 'ולא חשכת בנך וגו''. אבל היום הוא אמיתות המציאות, כי בו האור, ובאור נמצא הכל, ובחושך נעדר הכל. ולפיכך עוה"ז, שאינו עיקר המציאות, דומה ללילה, ועוה"ב שהוא המציאות דומה ליום [פסחים שם], שהוא אמיתות המציאות". וכן הוא בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], ח"א לתמיד לא: [ד, קנ:], וח"א לנדה כד: [ד, קנו:], וראה למעלה הערה 52, להלן פ"ד הערות 1, 2, פ"ט הערה 49, פ"י הערות 12, 46, ופט"ו הערה 23.

<> כי זו הגדרת "המשחיר פניו על דברי תורה". והנה כאן לא ביאר כיצד המלים "משחיר פניו" מורות על היותו נעדר ובלתי נמצא, אמנם בח"א לשבת קנב. [א, פג.] ביאר זאת, שאמרו שם בגמרא "דברים שאדם עושה בילדותו משחירים פניו לעת זקנותו", וכתב שם לבאר: "פירוש, כי הילדות שהאדם נמשך אחר החמרי, והם משחירים פניו. כי לעת זקנתו שכבר הלך החמרית, וראוי להיות קדוש נבדל מן המעשים שעשה בילדותו כאשר היה בעל חומר, והם משחירים, דהיינו גורמים לו העדר במציאות שלו. וזהו שאמר 'משחירים פניו', כי הפנים מורים על המציאות, ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, והשחור שהוא הפך האור, מורה על העדר, כמו שמורה האור והזכות על המציאות, כן החושך והשחורת מורה על ההעדר". וכן "המשחיר פניו על דברי תורה בעולם הזה" פירושו שמבטל את מציאותו ["פניו"] שיש לו בעוה"ז בעבור דברי תורה, ומציאות זו היא מציאות גשמית, ומבטלה בעבור דברי תורה. וכן בתפארת ישראל פס"ג [תתקצ:] כתב: "צריך להשחיר עצמו, והוא סלוק הגשמות שלו".

<> בח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא.] כתב דברים אלו בזה"ל: "ואמר כי המשחיר עצמו על דברי תורה, ומשים עצמו כאילו הוא נעדר ובלתי נמצא, הקב"ה מבהיק זיו שלו בעולם הבא, שנותן לו מציאות ברור. וזה שאמר הקב"ה מבהיק זיו שלו בעולם הבא, שזהו שלימות עצמו, שיהיה לו המציאות הגמור". ועוד אודות שהחסר מציאות בעוה"ז יהיה בעל מציאות לעוה"ב, כן כתב בח"א לב"ב י: [ג, סד:], וז"ל: "כי עולם הזה הוא כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי. ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל, וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] 'לא אברא עלמא אלא לאחאב וחבריו', כלומר שאין ראוי לו כלל עוה"ב, ראוי לו עוה"ז לגמרי, שהם הפכים. 'ולא אברא עוה"ב אלא לר' חנינא בן דוסא וחביריו' [שם], כי אין ראוי לעולם הבא רק מי שאין לו עולם הזה, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל וזה גשמי... אותו שהוא קטן ופחות בעולם הזה הגשמי, שהוא עני, זוכה אל עולם הבא, כי כאשר הוא מסולק מן הדברים הגשמיים, ראוי אל הנבדל". וכן ביאר בנצח ישראל פט"ו [שנח.] שהנרדף בעוה"ז הוא נבחר לחלקו של הקב"ה ["והאלקים יבקש את נרדף" (קהלת ג, טו)], וישראל הנרדפים בעוה"ז, אין ראוי להם אלא עולם הבא. ועוד אודות שהעוה"ב הוא עולם נבדל לגמרי ובעל מציאות גמורה, ראה למעלה פ"א הערה 198, ולהלן פ"י הערות 10, 163, ופי"ב הערה 8.

<> פירוש - השכר השני שהוזכר כאן, וכפי שכתב למעלה [לפני ציון 51] "ושני דברים זכרו כאן". ועד כה ביאר את השכר של "הקב"ה מבהיק זיויו לעולם הבא", ומעתה יבאר את השכר השני של "הקב"ה משביעו לעולם הבא".

<> לעומת השכר הראשון שהוא "שלימות ומעלת עצמו שיהיה לו לעתיד, והוא הזיו והאור, אשר כל אור מורה על המציאות" [לשונו למעלה לפני ציון 52], וכן כתב בח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא.], והובא בהערה 59. אך כאן איירי בשכר של קבלת השלימות מהקב"ה, וכמו שמבאר והולך.

<> בח"א לסנהדרין [שם] הוסיף: "הוא הקבלה".

<> "ירויון - ישבעו מהטוב הבא להם מן השמים. ונחל - ומימי נחל היוצא מהעדן תשקה אותם, והוא מדרך משל לרוב השפע" [מצודות דוד שם].

<> כפי שביאר בדר"ח פ"ג מט"ז [תיג.], וז"ל: "ואמר 'ועטרותיהם 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. ודבר זה הוא העטרה שיהיה להם, כי לא ישלוט עליהם אחר [ראה הערה 99]... וזה אמרם בפרק קמא דראש השנה [ח:], אמר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה, מראש השנה ועד יום כפורים לא היו העבדים נפטרים לבתיהם, ולא היו משתעבדין, אלא אוכלין ושותין, ועטרותיהן בראשיהן וכו'. הרי כי מי שאינו משועבד לאחר, ואין אחר משתורר עליו, יש לו עטרה על הראש. ועיקר העטרה הזאת, כי לא יהיה להם השעבוד, המיוחד אל דבר שהוא בעל חומר... ועטרה מורה שיהיו נבדלים, ולא יהיו בעלי חומר שיש לו שעבוד". וכן הוא בדר"ח פ"ו מ"ח [ערה.]. ובגו"א שמות פי"ח אות כו כתב: "ובמה שאמרו 'ועטרותיהם בראשיהם' יורה שהם נבדלים מן כל גשמות, וזהו ענין העטרה שבראשם, כי כל חמרי מתפעל משועבד, אבל הצדיקים הם יהיו בלתי חומר, וזהו העטרה המורה מלכות, וזה ענין נפלא וברור". ובאור חדש [רה.] כתב: "כי היה למרדכי לבוש מלכות, וזה מורה על כבוד אלקי. והיה לו עטרה של מלכות, וזהו מעלה לגמרי, כי הלבוש כיון שהוא לבוש אל הגוף אינו כל כך מעלה אלקית, כמו שהוא העטרה, שהוא על הראש, שהוא נבדל אלקי לגמרי... ועל זה מורה העטרה, שהיא על הראש". ובח"א לגיטין ז. [ב, צד:] כתב: "ומפני הקדמה הזאת [של נעשה לנשמע (שמות כד, ז)] ראוים לכתר ועטרה, שהרי ירדו ק"ך רבוא מלאכי שרת וקשרו לכל אחד מישראל שני כתרים, אחד כנגד 'נעשה' ואחד כנגד 'נשמע' [שבת פח.]... וכבר פרשנו כי ראוים ישראל לכתרים בשביל 'נעשה ונשמע', שהיו ישראל דומים למלאכים הנבדלים, שהם מקדימים נעשה לנשמע, כדאיתא במסכת שבת [שם]. וכאשר יש להם דמיון אל המלאכים הנבדלים, ראוים אל הכתר. והפך זה, אשר הם בעלי חומר, ומרוחקים מן הכתר... ולעולם הבא שיהיו נבדלים מן החומר לגמרי, נאמר עליהם 'צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהן'". ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "הכתר מורה על מעלה נבדלת". וראה נתיב התשובה פ"ד הערה 26. וצרף לכאן מאמרם [סנהדרין קיא:] "עתיד הקב"ה להיות עטרה בראש כל צדיק וצדיק", והם הם הדברים.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מט"ז [תטז.]: "ואמר 'ונהנין מזיו השכינה'. רצה לומר כי האדם על כל פנים מצד שהוא עלול, אי אפשר שיהיה שלם לגמרי מצד עצמו, ועל זה אמר שיושלם האדם על ידי העלה עצמה, שיהיו נהנים מזיו השכינה, והוא יתברך יהיה משלים אותם, וזהו שאמר שיהיו נהנים מזיו שכינה. והנה אין למעלה ממדריגה זאת, כאשר יהיה השלמת האדם על ידי השם יתברך בעצמו, שיושפע עליהם זיו שכינה, רוצה לומר שיהיה השם יתברך משלים את מציאותם, והוא יתברך צורה להם. וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור... והאור הוא שמוציא את העין מן הכח אל הפעל לגמרי, עד שהוא רואה, ואז מציאותו בפעל. זה מה שאמר שיהיו נהנין מזיו שכינתו, שמן האור של השם יתברך, הוא מציאותו יתברך, יושלם מציאות הצדיקים, שיהיו בשלימות בפעל. ודבר זה הוא התענוג העליון כאשר דבר אחד בשלימות. ודבר זה רמז בפסוק [קהלת יא, ז] 'ומתוק האור וטוב לעינים', רצה לומר כי הנבדל שמתיחס לאור, הוא במתיקות ובטובה, והוא משלים את אחרים, וזהו 'וטוב לעינים', עד שהם בטובה גם כן, וזהו מה שאמר 'ונהנין מזיו שכינה'. ופירוש זה ברור, כי רמזו בכאן כי הוא יתברך בעצמו צורת הצדיקים, משלים את מציאותם, ולפיכך יהיו נהנין מזיו שכינתו". ובגו"א שמות פי"ח אות כו כתב: "ואמרו 'ונהנים מזיו שכינה', כי זהו הנאת הנבדל השכלי, כמו שאמרנו שאין לו הנאת הגוף, שהוסר ממנו, אם כן הנאתו בזיו שכינה, כי זה מתייחס אל השכל, כמו שהעין נהנה במראיו. אף על גב שאין הזיו גשמי חס ושלום, מה בכך, שלא נקרא הדבר 'זיו' בשביל הגשמות שבו, רק נקרא 'זיו' מפני שהוא רחוק מהגשמות העב והעכור. ולפיכך יאמר שנהנה מזיו השכינה, כי יהנה השכל במה שהוא מתיחס לו". וצרף לכאן מאמר חכמים [ב"ב י.] "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... 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". עמוד והבט כיצד דבריו כאן ודבריו בח"א לב"ב עולים לגמרי בקנה אחד. וראה להלן לפני ציון 100 שכתב: "מה שאמר 'ונהנה מזיו שכינה', שהוא המנוחה והעונג", הרי שלא רק איירי בעונג, אלא גם במנוחה, וראה להלן הערה 100, ופ"י הערה 10.

<> ביאור שתי מדרגות אלו נמצא בבאר הגולה באר החמישי [לט.], וז"ל: "דע כי הטוב המקוה לצדיקים כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. ופירשו חכמים [חולין קמב.] 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, וזהו עולם הבא, שהוא כולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' [דברים ה, טז], לעולם שכלו ארוך נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה, שיהיה להם הטוב לגמרי. והשני, שלא יהיה הפסק לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל; הטוב שהוא בתכלית, והנצחי... והוא שרמז עליו דוד עליו השלום [תהלים טז, יא] 'נעימות בימינך נצח'". ונראה לפי זה כי "עטרותיהם בראשיהם" מורה שהם נבדלים מן החומר [כמבואר כאן], וזהו הקיום הנצחי, כי רק מי שאינו חומרי יתקיים לנצח, כי לכל חומרי יש גבול ותכלית [כמבואר למעלה פ"ב הערה 28. אמנם בבאר הגולה באר החמישי (מ:) כתב על מדריגה זו של העוה"ב בזה"ל: "הוא המדריגה שאינו כל כך עליונה, שהרי תמצא כמה דברים גשמיים פחותים, והם קיימים גם כן"]. ואילו "ונהנים מזיו השכינה" זהו הטוב הגמור, שמקבלים קיומם מהקב"ה, והוא התענוג העליון ביותר, וכמבואר בהערה הקודמת. ובהתאם לזה הם שני המאמרים שנתבארו כאן; (א) "המשחיר פניו על דברי תורה בעולם הזה הקב"ה מבהיק זיויו לעולם הבא", שהאדם נבדל מן החומר, וזהו קיום נצחי. (ב) "המרעיב עצמו על דברי תורה בעולם הזה הקב"ה משביעו לעולם הבא", שמקבלים קיומם מהקב"ה, והוא התענוג העליון ביותר. והדברים מתאימים לחלוטין; כנגד ביטול מציאות ["משחיר פניו"] יש מציאות נצחית. וכנגד יסורי הגוף ["המרעיב עצמו"] יש תענוג עליון. וראה להלן הערה 100. @**והנה נאמר**^ [תהלים לו, ט-י] "ירויון מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם כי עמך מקור חיים באורך נראה אור". והנה הפסוק הראשון ["ירויון מדשן ביתך וגו'"] עוסק בעוה"ב, וכמבואר כאן. ממילא גם הפסוק הבא ["כי עמך מקור חיים באורך נראה אור"] עוסק הוא בעוה"ב. ושוב חזינן את שתי מדרגות העוה"ב המקופלות יחדו בפסוק אחד; הקיום הנצחי ["מקור חיים"], כי המקור אינו פוסק, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ח [רנט.] על פסוק זה גופא. וכן נזכר בו הטוב הגמור ["באורך נראה אור"], שזהו "נהנין מזיו השכינה". ואף ישראל קדושים מזמרים בשבת קודש [במזמור "כל מקדש שביעי"] "באור פניך תבהיקם ירויון מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם", הרי ששתי המדרגות הללו צמודות ואחוזות זו בזו. וראה עוד בדר"ח פ"א הערה 1069 שנתבאר שיש למהר"ל שני הסברים מדוע הנהנה מיגיע כפיו ראוי לעוה"ב [ברכות ח.]; (א) מחמת ההנאה והשמחה שיש לו. (ב) מחמת שאינו מקבל מאחר מחמת פשיטותו. והן הן שתי המדרגות של עוה"ב שהוזכרו כאן. @**ויש להעיר**^, כי כמה פעמים דרשו חכמים "'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' בעולם הבא" [אבות פ"ד מ"א, ברכות ח., וחולין מד:], והואיל ויש לעוה"ב גופא שני מאפיינים, ומאפיין אחד הוא הקיום [והשני הוא הטוב], מדוע שלא נבאר שגם "אשריך" יעסוק בעוה"ב, כי "אשריך" מורה על הקיום, וכפי שכתב בדר"ח פ"ד מ"א [טז.], וז"ל: "כי לשון 'אשריך' שיש לו קיום גמור". ושמעתי ממו"ר הגר"מ שפירא שליט"א לבאר, שאמנם לשון "אשרי" מורה על הקיום, אך זהו קיום שבא לאפוקי מחשש נפילה, וכמו קיום השטר הבא לאפוקי מחשש מזוייף. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"י [שיא.], וז"ל: "כי 'אשריך' היינו שיהיה מאושר, שהוא לשון חוזק, שלא יהיה לו נפילה", ושם הערה 1068. ובנתיב העושר פ"א כתב: "ואמר 'אשריך בעולם הזה', כי בעולם הזה, ששם מגיע לאדם חסרון ונפילה, אמר 'אשריך', שתהיה מאושר וקיים, ולא יבא עליו נפילה". אך אין חשש נפילה בעוה"ב, ולכך לשון "אשרי" אינו יכול להיות מוסב על עוה"ב, שאע"פ שיש בעוה"ב הקיום, אך אין בו הקיום הבא לאפוקי מחשש נפילה. ודפח"ח. אך עדיין יש לשאול, שאמרו חכמים על עולם הבא [פסחים נ.] "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו", הרי ניתן לומר לשון "אשרי" על עולם הבא.

<> לפנינו בגמרא אין את המלים "סדרי תורה", אך הן נמצאות בעין יעקב. וכבר נתבאר [למעלה פ"א הערות 62, 140, 324, פ"ב הערות 9, 55, ולהלן הערה 126] שדרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב.

<> "'שחורות' לשון שחרית, 'כעורב' לשון ערבית" [רש"י עירובין כב.].

<> "עורב אכזרי על בניו - כדכתיב [תהלים קמז, ט] 'לבני עורב אשר יקראו', והקב"ה מזמן להן יתושים ונכנסין לתוך פיהן" [רש"י שם].

<> "קורמי - ירקות. לישנא אחרינא, גמי לח, כי עקרת לההוא רכיכא דאית ביה וטחני ליה ועבדי ריפתא" [רש"י שם].

<> מבאר תחילה את הדעה הראשונה שבמאמר "במי אתה מוצא סדרי התורה, במי שמשכים ומעריב עליהם בבית המדרש".

<> לכך מוטל עליו להשכים ולהעריב על דברי תורה, כדי שלא יהיה הסח דעת מהתורה. וכמו שאמרו [סוטה לה.] "מפני מה נענש דוד מפני שקרא לדברי תורה זמירות, שנאמר [תהלים קיט, נד] 'זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי', אמר לו הקב"ה, דברי תורה שכתוב בהן [משלי כג, ה] 'התעיף עיניך בו ואיננו', אתה קורא אותן 'זמירות' [בתמיה]", ופירש רש"י שם "אם תכפיל עיניך לסתום עין בהסח הדעת מהסתכל בהן, מיד 'ואיננו'". וראה הערה הבאה.

<> נראה שביאור הדבר הוא, כי הואיל והתורה היא שכל אלקי נבדל מן האדם, לכך יש על האדם להשקיע את כל חייו בלימוד התורה, שאל"כ התורה תפרד ממנו מחמת רום מעלתה. וכן כתב בדרוש על התורה [לז:], וז"ל: "ועוד רמז לנו במה שכתוב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלהים' [שם פסוק כ] 'וירד ה' על הר סיני', כי לקנין התורה צריך שיהיה האדם מוכן לקבלה קודם, בשהיא שכל אלהי שאינו מצוי ודבק עם האדם, ככל שאר הקנינים שהם עם האדם, אבל היא נבדלת כמו שאמרנו. לכן צריך שיהא מוכן לה לגמרי, כאשר הוא מן הצורך לקנות דבר שאינו עמו ומצוי לו. זהו שכתוב 'ומשה עלה וגו'', ואח"כ '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 [שמות יט, ג] 'ויקרא אליו ה' וגו''. וכל ההכנה היא כאשר אוהב התורה ותשוקתו אליה, שאז נקנית לו. ודבר זה עיקר גדול בתורה. וכן אין הדור זוכה לתורה זולת זה שאוהבים אותה עד שמוכנים לה, כי היא שכל נבדל אלהי שצריך המקבל להיות מוכן לגמרי". וזהו שכתב כאן "צריך שיתאחד עם השכלי", פירושו שמוטל עליו לאהוב את התורה ובכך להתאחד עמה בכדי שיחשב ראוי לקנין התורה. @**ואודות שאהבה**^ היא התאחדות, כן כתב בנצח ישראל פנ"ב [תתכט:], וז"ל: "האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ובדר"ח פ"ו מ"ב [כב.] כתב: "האהבה מצד... שנפשו קשורה בנאהב... כי האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו.... כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב והתאחדות לגמרי". וכן כתב להלן פ"ז [לפני ציון 63], נתיב אהבת השם פ"א, באר הגולה באר החמישי [מח:], וח"א לנדרים סב. [ב, כב.]. ובגו"א דברים פ"י אות ט [קסה:] כתב: "כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב". וכידוע [ספר העיקרים מאמר רביעי פרק מה, ושל"ה הקדוש (תולדות האדם בית ישראל תניינא אות ג)] הגמטריה של "אהבה" שוה ל"אחד". וראה להלן פ"ז הערה 63, פ"ט הערה 128, ופי"א הערה 46.

<> אלא התורה היא למעלה מהזמן, וכמו שכתב למעלה פ"א [לאחר ציון 148], וז"ל: "כי התורה היא שכלית, וכל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן. ולפיכך אמרו [סוטה כא.] שהתורה מגינה לעולם, כמו שראוי אל דבר שאינו תחת הזמן, אשר אין לו שנוי", ושם הערה 151. וראה להלן פי"א הערה 53.

<> מן הראוי לצרף לכאן דברי הפחד יצחק שבועות, מאמר כד אות ב, שכתב: "נאמר [דברים ו, ז] 'ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך'. בהשקפה ראשונה נראה כי הדברים האלה יכולים להיות נאמרים בנוגע לכל המצוות התמידיות. דבודאי גם מצות יראת שמים נוהגת היא 'בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך'. ומדחזינן דרק במצות תלמוד תורה נפרטו כל המצבים הנ"ל, שמע מינה דמושג ה'תמידיות' הבא ביחס למצוות, חלוק הוא בהחלט ממושג ה'תמידיות' הבא ביחס לתורה... מושג ה'תמידיות' כשהוא בא ביחס למצוות, מובנו הוא שאין כאן רגע פנוי מבלי אותה מצוה, וממילא המצוה נוהגת תמיד... אך מושג ה'תמידיות' בתלמוד תורה, מובנו שהניגון הוא בן תמידיות. כאן ה'תמידיות' מתיחסת לחפצא של תלמוד תורה... ולא הודעה של משך זמן... באופן שאם גרעת שעה מיראת שמים, הרי חסרון שעה בידך. אבל אם גרעת שעה מתורתך, הרי רצחת את אופי ה'תמידיות' של תורתך, ותורה קטועה בידך. וידועים הם הדברים שאמרו חכמים [סנהדרין צט:] על הלומד תורה לפרקים [שאמרו עליו את הפסוק (משלי ו, לב) "נואף אשה חסר לב", וראה להלן פ"ד לאחר ציון 111 בביאור המאמר]. ולא מצינו כהאי גוונא בשאר המצוות התמידיות. והכתוב הזה אומר 'ודברת בם בשבתך בביתך בלכתך בדרך בשכבך ובקומך', מיוחד הוא בתלמוד תורה דוקא. מפני שהכוונה היא בכאן לצירופם של כל המצבים הללו ליצירת קומה שלימה אחידה של תלמוד תורה, עד שכל הגורע מהמשכם ומרציפותם של המצבים האלה, בכלליות הקומה הוא פוגם".

<> נמצא שביאר כאן שני הסברים אודות הצורך להשכים ולהעריב על דברי תורה; (א) אין התורה נקנית אלא בתמידיות ודבקות בה. (ב) התורה היא שכלית, ואינה תחת הזמן, ולימוד לפי זמן הוא תחת הזמן, וא"א לקנות דבר שכלי באמצעיים גשמיים. ונראה שכנגד שני הסבריו אלו עומדים שני הסבריו בביאור הקנין העשרים של תורה [אבות פ"ו מ"ז] "במיעוט שינה", שכתב בדר"ח שם [קעה.] בזה"ל: "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... וכאשר האדם נמשך אחר השינה, נמשך אחר הגוף ביותר, ומתרחק מן השכלי, ופירוש זה ברור". הסברו הראשון שם הוא כנגד הסברו הראשון כאן, שהתורה היא חפצא כזו שאינה נקנית אלא בתמידיות. הסברו השני שם הוא כנגד הסברו השני כאן, שהתורה השכלית אינה יכולה להקנות בלימוד גשמי, ולימוד גשמי נעשה כשהלימוד הוא לפי זמן, או כשנמשך אחר השינה.

<> למעלה פ"א לאחר ציונים 148, 301, ובפרק זה לאחר ציון 21. ולמעלה פ"ב לאחר ציון 24 כתב: "הגשם יש לו רחקים מוגבלים, וזהו מדת גס רוח, שהוא מגביל עצמו בגדלות, לומר כי כך וכך גדול הוא. לכך אין ראוי מדה זאת אל התורה, שהיא שכלית, ולא יכנס השכל בגדר הגבול, אשר הגבול הוא שייך אל דבר הגשמי". ומכלל "גבול" שהשכל מופקע ממנו, הוא גם הגבול של זמן, שהשכל מופקע מכל סוגי הגבול הקיימים. לכך רק לימוד בתמידיות הוא לימוד שהוא מעבר לגבול של זמן. וראה למעלה פ"ב הערות 27, 28. ואמרו חכמים [גיטין ז.] "השכם והערב עליהן לבית המדרש, והן [אויבי האדם] כלין מאיליהן", ובח"א שם [ב, צג:] כתב: "כאילו אמר שהקב"ה ילחם מלחמתו, והוא [האדם] 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... כשהוא משכים ומעריב לבית המדרש ובזה הוא לחלקו של הקב"ה, ואז מלחמתו מלחמת השם". וראה בתפארת ישראל פס"ג [תתקצ.] שהביא שם את המאמר שלפנינו.

<> למעלה לאחר ציון 54. ובתפארת ישראל פס"ג [תתקצ:] כתב: "לרבה עוד יותר, דצריך להשחיר עצמו, והוא סלוק גשמות שלו, ובזה ראוי לקנות ההשגות האלו הנבדלים מן האדם". וראה להלן הערה 87.

<> מה שמדגיש "בשביל התורה", כי אם יבטל את גופו מחמת סבות אחרות, אין זה מקרבו לתורה. וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מ"י, והובא למעלה הערה 16.

<> כמבואר למעלה הערות 18, 32, 33, 38. ובגבורות ה' פמ"א [קנו:] כתב: "הדבר שהוא חמרי מונע אל המדריגה הבלתי חמרית". ובתפארת ישראל פכ"ח [תכג.] כתב: "כאשר החומר אינו טוב, אז החומר מונע אותו מן התורה והשכל". ובנתיב הצדק פ"ג כתב: "כי כאשר הוא [העובר] בבטן אמו, ועדיין אין הנשמה מוטבע בגוף, רק הוא כח נבדל, לכך יש לאדם כח לקבל כל התורה, כי אין מונע לו מן החומר". ובח"א לשבת ל: [א, יג:] כתב: "כי אצל הצדיק יותר משובח המיתה, שנסתלק מאתו החומר והגוף, מן אשר הוא עדיין חי והוא בגופו, אשר החומר הוא מונע ממנו המעלה העליונה".

<> "דעתו של אדם קרובה אצל בנו" [ב"ב קלט.], ו"רחמי האב על הבן" [רש"י שמות כב, ב]. ובנצח ישראל פמ"ב [תשלה.] כתב: "כל רחמנות כאשר לבו קשורה בו, ולכך כתיב [תהלים קג, יג] 'כרחם אב על בנים', מפני שנפשו קשורה בו, כדכתיב [בראשית מד, ל] 'ונפשו קשורה בנפשו'". ובדרוש על התורה [לח.] כתב: "כי כל לבו ומחשבתו של אדם קשורה בבניו". ובח"א לשבת לב: [א, כא:] כתב: "כי אין דבר יותר קשור ומחובר אליו כמו בניו". וכן כתב להלן פי"ד [לאחר ציון 108].

<> שמחמת התורה השכלית הוא דוחה את דעת האדם הקשורה בבניו, וכמו שמבאר. אם כן יש כאן גובה על גובה; שכל התורה דוחה את דעת האדם [שאף היא שכלית]. והנוהג כך מורה על עצמו שהוא שכלי לגמרי.

<> פירוש - דעת האדם הטבעית [הקשורה בבניו] אף היא שכלית, ומ"מ היא נדחית מפני שכל עליון יותר, שהוא שכל התורה, וכמו שמבאר. ואודות שדעת האדם היא שכלית, הנה הרבה פעמים חברן להדדי, ואמר ש"מחייב אותה הדעת והשכל" [תפארת ישראל ס"פ ה, שם ר"פ י, שם פמ"א (תרמד:), שם ס"פ סא, נצח ישראל ר"פ י, גבורות ה' ר"פ סד, ועוד]. אמנם יש להעיר מדברי הרמב"ן [דברים כב, ו], שכתב: "כתב הרב במורה הנבוכים [ג, מח] כי טעם שלוח הקן [דברים כב, ו] וטעם 'אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד' [ויקרא כב, כח], כדי להזהיר שלא ישחוט הבן בעיני האם, כי יש לבהמות דאגה גדולה בזה, ואין הפרש בין דאגת האדם לדאגת הבהמות על בניהם, כי אהבת האם וחנותה לבני בטנה איננו נמשך אחרי השכל והדבור, אבל הוא מפעולת כח המחשבה המצויה בבהמות כאשר היא מצויה באדם". וכיצד נבאר שדעת האדם [הקשורה בבניו] היא שכלית, כאשר מצינו שאף אצל הבהמות יש ענין זה, ומה שייך "שכלי" בבהמות. ויל"ע בזה.

<> לשונו בתפארת ישראל פס"ג [תתקצ:]: "ולמאן דאמר עד שיעשה אכזרי על בניו, הוא עוד מדרגה יותר ממי שהוא משחיר עליהם, עד שאינו מרחם על בניו. ודבר זה מבואר, כי מי שאינו מרחם על פרי בטנו הוא גובר על הטבע שלו, ובשביל כך הוא קונה אלו ההשגות הנבדלים מן האדם הגשמי".

<> בא לבאר שכל אחת משלש הדעות שהובאו בגמרא [משכים ומעריב, משחיר פניו, ואכזרי לבניו] מתייחסת לחלק אחד, ובצירוף שלשתן להדדי יש כאן קומה שלימה. ושמעתי ממו"ר הגר"מ שפירא שליט"א לבאר שכוונתו היא לדברי הפסוק [דברים ו, ה] "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך", ששלש הדעות האלו מקבילות בהתאמה לשלשת חלקי הפסוק. פסוק זה מורה שמוטל על האדם להקריב את כל אשר לו למען אהבת ה', המתבטאת בלימוד תורה, וכמו שאמרו שם בספרי [דברים ו, ו] "'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך'. למה נאמר, לפי שהוא אומר 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך', איני יודע באיזה צד אוהבים את הקב"ה, תלמוד לומר 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו". נמצא שהאופן ללמוד תורה היא "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך", וכפי שיתבאר לפנינו. וראה להלן פ"ט הערה 137 שנקודה זו הוכחה שם.

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 71]: "כי צריך שיהיה האדם דבק בתורה לגמרי עד שלא יפרד מאתו... כי צריך שיתאחד עם השכל... לכך צריך שישכים ויעריב עליהם". וזהו כנגד "בכל לבבך", שהלב אינו פונה לשום תכלית אחרת, אלא מתדבקת לגמרי בשכלי.

<> כמבואר למעלה הערות 55, 78. וזהו כנגד [דברים ו, ה] "בכל נפשך", שדרשו [ברכות נד.] "אפילו נוטל נפשך". הרי שמלים אלו מחייבות מסירות נפש על התורה, וזה מתקיים במי שמשחיר פניו על דברי תורה, ובזה מעדיר את גופו בשביל תלמוד תורה.

<> פירוש - בניו באו ממנו ["והם תולדות שלו"], "וידוע כי האב אוהב את בנו מפני שבא הבן ממנו, ודבר שבא ממנו מצורף אליו ביותר" [לשונו בנתיב אהבת השם פ"א (ד"ה וכן האהבה)]. וזה כנגד "בכל מאודך", שימסור את כל היקר לו בעבור תלמוד תורה, ובודאי שבניו של אדם הם הקנין היקר לו ביותר [אור החיים בראשית כב, ב]. וראה להלן פט"ו הערה 248.

<> לא ברור אם משפט זה הוא סיכום לשלש הנקודות שהזכיר עד כה, שאיירי באדם הנותן שכלו גופו ובניו בשביל התורה, או שאיירי רק במשפט שלפניו, שמכלל "בנים" נכללים כל הדברים החשובים לאדם.

<> מו"ר שליט"א הוסיף לבאר, שבסיפרי [דברים ו, ה] ביארו ששלשת חלקי הפסוק ["בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך"] הם כנגד אברהם יצחק ויעקב. הנה אברהם התמיד לבקש בורא לעולם עד שמצאו, וזהו כנגד "משכים ומעריב". וכן הוא לשון הרמב"ם [הלכות ע"ז פ"א ה"ג] "כיון שנגמל איתן זה [אברהם] התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן, והתחיל לחשוב &**ביום ובלילה**^, והיה תמיה היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד ולא יהיה לו מנהיג". יצחק מורה על מסירות נפש, שנעקד על גבי מזבח [בראשית כב, ט], וזהו כנגד "שנותן גופו אל ההעדר לגמרי על דברי תורה". יעקב אבינו הוא האב המורה על צער גידול בנים [שבת פט:], וזהו כנגד "אכזרי על בניו". ודפח"ח.

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "רבי ירמיה".

<> מדובר שם שאיוב אומר שהיה מעדיף להיות בקבר, ששם נמצאים הגדול והקטן ביחד.

<> דברים אלו מבוארים יותר בח"א לב"מ פה: [ג, מ.], וז"ל: "ואלו שני דברים, שהאדם ישעבד שכלו וגופו אל התורה. וזה כי כאשר מקטין אותו, ויש לו דעת שפלה בשביל התורה, בזה משעבד שכלו ודעתו אל התורה. וכאשר עושה עצמו עבד אל התורה, בזה משעבד גופו... כי שם 'עבד' נאמר על הגוף בכל מקום, כי העבד דומה לחמור [יבמות סב.]".

<> "גדול וחפשי"; "גדול" הוא כנגד "המקטין עצמו", ו"חפשי" הוא כנגד "המשים עצמו כעבד". ובח"א לב"מ פה: [ג, מ.] כתב: "כאשר האדם העושה עצמו בטל אצל דברי תורה שהיא שכלית, אז נעשה גדול לעולם הבא, כאשר לא היה נחשב בעיניו עולם הזה הגופני, רק היה נמשך אחר התורה השכלית, והיה משפיל עצמו עליה, נעשה גדול בעולם הבא. וכן כאשר עושה עצמו עבד בעולם הזה הגופנית, והיה עמל בתורה השכלית כאילו היה עבד, ועשה עולם השכל הבלתי גשמי עיקר, ומפני כך נעשה חפשי בעולם השכלי הבלתי גשמי, ושם קונה המנוחה... וכאשר עושה כן בעולם הזה, נעשה לעולם הבא גדול וחפשי. ורצה לומר, שהוא נעשה נבדל מן הגוף לגמרי לעולם הבא, ונעשה גדול, שנעשה שכלי לגמרי".

<> כמו שאמרו [אבות פ"ד מ"א] "איזהו חכם, הלומד מכל אדם", ובדר"ח שם [ט:] כתב: "הלומד מכל אדם, שהכל שוה אל המקבל... כאשר הוא לומד מכל אדם, מבלי בחינה בין גדול לקטן", וכן הזכיר בקצרה להלן ר"פ יד [לפני ציון 8]. ורש"י שם כתב: "הלומד מכל אדם - ואפילו שאינו גדול ממנו בחכמה, הולך ולומד ודוחק ונכנס בכל מקום שהם בני תורה, ואינו מתבייש". והרע"ב כתב שם: "הלומד מכל אדם - ואע"פ שהוא קטן ממנו... שאינו חס על כבודו ולומד מן הקטנים". ובראשית חכמה שער הענוה פרק ששי, כתב: "בלי ספק כי הלמד מכל אדם בודאי הוא עניו, כי מרוב ענותנותו אינו חושש ללמוד תורה, אפילו שיהיה קטן שבקטנים, מפני שאינו חושש אלא לכבוד התורה... וכן אמר בזוהר [ח"ג דף סט.], דתנא, כל מאן דאצית למילוי דאורייתא זכאה הוא בהאי עלמא וכאילו קביל תורה מסיני, ואפילו מכל בר נש נמי בעי למישמע מילוי דאורייתא, ומאן דירכין אודניה לקבליה יהיב יקרא למלכא קדישא, ויהיב יקרא לאורייתא". ובספר ארחות צדיקים השער השני, שער הענוה, כתב: "ועוד יש ענוה גדולה, ללמוד לפני הקטנים ולדרוש מהם מה שנעלם ממנו, ולא יאמר, איך אלמד לפני זה, ואיך אדרוש ממנו, הלא הוא קטן ממני. ועל זה נאמר [תהלים קיט, צט] 'מכל מלמדי השכלתי'". ובגו"א בראשית פכ"ה אות מג כתב: "למוד התורה יכול ללמוד מן הקטן כמו מן הגדול, ולעולם לא ילמוד אדם אלא ממי שלבו חפץ, ואפילו אם הוא קטן, דלאו מכל אדם זוכה ללמוד". ודוד המלך אמר על עצמו [במדב"ר ד, סוף אות כ] "הות נפשי עלי שאיני מתבייש ללמוד תורה אפילו מקטני ישראל".

<> "דהיינו לטרוח בתורה יומם ולילה" [לשונו למעלה]. ואמרו חכמים [תנחומא נח, אות ג] "שלא תמצא תורה שבע"פ אצל מי שיבקש עונג העולם תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה, אלא במי שממית עצמו עליה... תורה שבע"פ, שהיא קשה ללמוד, ויש בה צער גדול, שהוא משולה לחשך... ללמדך שכל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ, לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה, ויש מבלה ומנבל עצמו עליה". @**והנה בעוד**^ שכאן ביאר ששעבוד הנפש לתורה הוא כאשר מקטין את עצמו, ושעבוד הגוף לתורה הוא כאשר טורח יומם ולילה בתורה, הרי בדרוש על התורה [יא.] כתב ששני השעבודים האלו נמצאים בלימוד תורה; התמדת הלימוד היא כנגד הגוף [וכדבריו כאן], ועיון הלימוד הוא כנגד הנפש, וכלשונו: "תנא דבי אליהו, לעולם ישים עצמו כשור לעול וכחמור למשאוי על דברי תורה [ע"ז ה:]... הרי כי האדם צריך שידמה לשור וחמור המיוחדים לפרך העבודה, ויט שכמו לסבול עול דברי תורה. וזכר שני המינים, המה השור והחמור, להוראת שני סוגי עול עבודתו בתורה; כי צריך שיעשה עצמו כחמור למשא, שהוא בעל גוף חזק, כדכתיב [בראשית מט, יד] 'חמור גרם', שנושא עול גדול והולך ביום ובלילה, ואין לו מנוח ונחת מרגוע לגופו כלל, רק רובץ בין המשפתים. כן יהיה האדם מצד גופו, שישתעבד גופו למשאוי התורה בלי מנוח, וכדכתיב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'. ועוד נוסף על זה ישעבד בה כח הנפשיי אשר לו אל התורה, כבחינת השור שכחו גדול. הנה אלו שני דברים הם נגד גוף ונפש האדם, שבשניהם יהיה עמל בתורה. אם בגוף, עמל וטורח בו בתורה בלי מרגוע או מנוחה כלל, אשר ידמה בזה אל החמור הנושא משאוי תמיד באין מנוח. אם בנפש, אשר בו יעמול בתורה לעיין בהלכה בעיון קשה ועמוק, עד כי יעשה עצמו בזה כשור הזה המשוה בכחו כל תל גבוה, ולעקור קרקע קשה, לחרוש ולפרר בכח שלו את הכל, באשר כח נפשו גדול, כנאמר [משלי יד, יד] 'ורב תבואות בכח שור'. וכן הדבר [הזה] ממש, אם יש לאדם לפניו עיון קשה ביותר, הוא משוה כל עקום ודבר קשה בעיונו וכח נפשו. וזהו עצם הלשון דנקט 'כחמור למשא וכשור לעול'". וכן הזכיר בקיצור בנתיב כח היצר פ"א [ד"ה ותנא דבי אליהו]. ובח"א לע"ז ה: [ד, לב.] כתב: "ואמר שישים האדם עצמו על דברי תורה כמו שור לעול וכחמור למשא. פירוש, שבכל גופו ונפשו יעסוק בתורה, שיהיה מטריח שכלו ללמוד, כי התורה קשה להבין, ויטריח נפשו ושכלו מאוד בזה. וכנגד זה אמר שישים עצמו כמו שור, שהשור עוסק בעבודה קשה, מושך בעול. וכנגד זה שהוא נושא משא כבד על הגוף שמחליש כל גופו, כי לפעמים הוא בלא אכילה ושתיה ושאר דבר מפני התורה, ובזה הוא כמו חמור שהוא נושא משא גדול על גופו, וסובל המשא על גופו". ולפי זה לא היה צריך לומר בגמרא בב"מ [פה:] שהאופן של שעבוד הנפש הוא שמקטין עצמו על דברי תורה, שאין זה מעצם הלימוד, אלא היה יכול להשאר עם עצם הלימוד, ויבאר שכאשר מעיין ומעמיק בלימודו בזה משעבד את נפשו לתורה. ויל"ע בזה. ואולי יש ליישב, ששם "נפש" הוא שכל, ואכן לימוד בעיון הוא כנגד השכל. אך כאן איירי ב"נפש" ממש, ולא בשכל, וכנגד נפש זו לא יהני לימוד בעיון, אלא הקטנת עצמו בשביל התורה.

<> "למעלה" - שהובא מאמר זה למעלה [לאחר ציון 63].

<> "והוא מה שרמזו חכמים [ברכות יז.] 'העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם, ונהנים מזיו שכינה'. כי מה שאמרו ש'עטרותיהם בראשיהם' דבר זה נאמר על מעלת עצמו, כי אין יותר במעלה מן המלך שיש לו עטרה בראשו. ומה שאמר 'ונהנין מזיו שכינה' הוא מה שיקבלו מן השם יתברך. ואלו שני דברים ידועים בחכמה מאוד, כי הם שני מדריגות עולם הבא" [לשונו למעלה לאחר ציון 63]. ויבוא להקביל את "נעשה גדול לעולם הבא" ו"נעשה חופשי לעולם הבא" לשני חלקי העוה"ב הללו.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מט"ז [תיג.]: "ואמר 'ועטרותיהם 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. ודבר זה הוא העטרה שיהיה להם, כי לא ישלוט עליהם אחר" [הובא למעלה הערה 64]. הרי המלך מופקע מכל שעבוד, ועומד לגמרי ברשות עצמו. ואמרו חכמים [הוריות י.] "איזהו נשיא, זה מלך, שנאמר [ויקרא ד, כב] 'מכל מצות ה' אלהיו', שאין על גביו אלא ה' אלהיו". והגדרת "גדול" היא גופא שהוא עומד ברשות עצמו, וכמו שאמרו [ב"מ יב:] "לא 'גדול' גדול ממש, ולא 'קטן' קטן ממש, אלא גדול וסמוך על שלחן אביו, זהו קטן. קטן ואינו סמוך על שלחן אביו, זהו גדול". וראה בדר"ח פ"א הערה 315 שעל פי זה נתבאר התואר "אנשי כנסת &**הגדולה**^", שהבינו מעצמם להחזיר את התוארים "גבור" ו"נורא", וכמבואר בגמרא [יומא סט:].

<> לשונו בדר"ח פ"ג מט"ז [תטז.]: "ואמר 'ונהנין מזיו השכינה'. רצה לומר כי האדם על כל פנים מצד שהוא עלול, אי אפשר שיהיה שלם לגמרי מצד עצמו, ועל זה אמר שיושלם האדם על ידי העלה עצמה, שיהיו נהנים מזיו השכינה... שמן האור של השם יתברך, הוא מציאותו יתברך, יושלם מציאות הצדיקים, שיהיו בשלימות בפעל. ודבר זה הוא התענוג העליון כאשר דבר אחד בשלימות. ודבר זה רמז בפסוק [קהלת יא, ז] 'ומתוק האור וטוב לעינים', רצה לומר כי הנבדל שמתיחס לאור, הוא במתיקות ובטובה, והוא משלים את אחרים, וזהו 'וטוב לעינים', עד שהם בטובה גם כן, וזהו מה שאמר 'ונהנין מזיו שכינה'" [הובא למעלה הערה 65]. @**והנה כאן**^ מוסיף תיבת "שהוא &**המנוחה**^ והעונג", וזו תיבה שלא הוזכרה בדר"ח שם. ועוד, הרי הלשון הוא "ונהנין מזיו השכינה", א"כ הנאה שמענו, אך מנוחה מנין. ונראה לבאר זאת על פי דבריו בגבורות ה' פמ"ה [קעא.], שכתב בזה"ל: "כי הדבר שהוא מתנועע תמיד מבלתי מגיע אל התכלית, אז נדע כי זה הנמצא חסר שלימות בעצמו. שאם היה בעל שלימות, היה מגיע אל המנוחה, שהוא השלמה. אבל התנועה אין בה שלימות גמור". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפו:] כתב: "הדבר שהוא שלם ראוי אליו השביתה והמנוחה" [ראה להלן פ"ט הערה 95]. הרי שללא מנוחה הדבר הוא חסר, ואיזה עונג יש למי שהוא חסר בעצם. לכך מכלל "ונהנין מזיו השכינה" הוא גם המנוחה, ולא רק העונג. וכן מוכח מיניה וביה מדבריו כאן, שכתב: "זה שעשה עצמו עבד, שאין לו מנוחה ועונג". והא תינח שאין לעבד מנוחה, כי הוא משועבד למלאכת רבו, וכן נאמר [איוב ז, ב] "כעבד ישאף צל", ופירש רש"י שם "כעבד שהוא יגע כל היום, וישאף ויתאוה מתי יהיה צל הערב". אך מנין שאין לעבד עונג. ובעל כרחך שהחסר מנוחה חסר גם עונג, והא בהא תליא. וכן בגו"א ויקרא פכ"ו אות ח כתב: "אם יש שובע ולא יאכל אותה במנוחה, אם כן השובע אינה כלום". אמנם עדיין קצת קשה, כי בדר"ח פ"ג מט"ז [תיב:] ייחס את המנוחה לישיבת הצדיקים [שהוזכרה בתחילת המאמר (ברכות יז.) "אלא צדיקים &**יושבין**^ ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה"], וכלשונו: "ואמר 'אלא צדיקים יושבים', כלומר שהעולם הבא אינו בעל תנועה כמו שהוא בעולם הזה, אבל העולם הבא יש שם ישיבה והנחה". ואילו כאן מייחס את המנוחה ל"נהנין מזיו השכינה". ויל"ע בזה.

<> פירוש - עד כה ביאר שהשואף לקנות את התורה חייב להתרחק מן התאוה הגשמית. אך מעתה יבאר לאידך גיסא; מי שכבר קנה את התורה, וכגון מי שהוא תלמיד חכם, מוטל עליו להרחיק עצמו מן התאוה הגשמית.

<> תמוה, הרי במאמר זה לא נזכר כלל שאיירי בתלמיד חכם, ואדרבה, הלשון הוא "&**כל**^ הנהנה מסעודת רשות לסוף גולה", ו"כל" משמע כל אדם, ולאו דוקא תלמיד חכם. וכן להלן פי"ג [לאחר ציון 84] הזכיר מאמר זה ברמז, ושוב ביאר שאיירי בתלמיד חכם. ואולי משום שקודם לכן אמרו שם [פסחים מט.] "תניא רבי שמעון אומר, כל סעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חכם רשאי להנות ממנה", ובזה הודגש שאיירי רק בת"ח, ולא בכל אדם. לכך המאמר שלאחריו שגם עוסק בסעודת רשות, איירי רק בת"ח, שאל"כ [אלא איירי בכל אדם], תהיה מכך סתירה למאמרו של רבי שמעון, שפסל סעודת רשות רק לת"ח, ולא לכל אדם. אמנם הרי"ף [המפרש הנמצא בעין יעקב] כתב: "לכאורה משמע דרבי יצחק לא שמיע ליה האי ברייתא דרבי שמעון דאמר 'כל סעודה שאינה של מצוה אין ת"ח רשאי ליהנות ממנה', דמשמע הא שאר כל אדם שאינם תלמידי חכמים נהנים מסעודת רשות. והכא אמר רבי יצחק 'כל הנהנה מסעודת הרשות גולה'". הרי שפירש שרבי יצחק איירי בכל אדם [כמשמעות לשונו], ומיישב את הסתירה לדברי רבי שמעון בכך שרבי יצחק לא שמע את דברי רבי שמעון. אך כנראה למהר"ל לא ניחא לומר כך, ולכך הוא פירש שגם מאמרו של רבי יצחק איירי רק בתלמיד חכם. וראה הערה 111, ולהלן פי"ג הערה 85.

<> פירוש - ראוי לאדם שכלי שיתרחק מהנאות הגוף, "כי הרודף אחר התענוגים הגופנים הוא בעל גוף ובעל חומר" [לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז (קעח.)], וזהו ההפך הגמור לאדם שכלי. וכל דבר צריך להתרחק מהפכו, וכמו שכתב בגבורות ה' ס"פ מה, וז"ל: "כלל הדברים, כי [ביצ"מ] קנו ישראל מעלה האלקית, ויש להם להרחיק מכל דבר שהוא הפך המעלה שקנו ישראל". ולהלן פט"ו [לאחר ציון 207] כתב: "התלמיד חכם שיש לו המעלה השכלית, ראוי שירחיק כל אשר הוא הפך זה". כי זה משפט ההפכים, שמפלת האחד תתרחש כאשר ימסר לידי הפכו, וכמו שכתב בח"א לב"ב צא: [ג, קכ.], וז"ל: "כי זהו ענין ההפכים, כי ישראל וגוי הפכים הם, ומפני שהם הפכים, אם ההפך מוסר עצמו להפך שכנגדו, הוא נאבד ונמסר בידו לגמרי". וכן אמרו חכמים [סוטה מא:] "כל המחניף לרשע סוף נופל בידו", ובח"א שם [ב, עט.] כתב לבאר: "הטעם הוא כי הרשע מתנגד לכל צדיק, כי הם הפכים. וכאשר ההפכים כל אחד עומד בחזקו ובתוקפו, אז אין האחד נמסר ביד האחר. אבל המחניף לרשע, אשר הוא מתנגד אליו, בודאי בסוף נמסר בידו. שכאשר לא יעמוד ההפך נגד הפכו בחוזק ובתוקף, הרי הפך השני גובר עליו". וראה בסמוך ציון 127, ופט"ו הערה 208.

<> אודות שהתלמיד חכם הוא שכלי, כן ביאר בהרבה מאוד מקומות. וכגון, להלן פ"י [לפני ציון 43] כתב: "כי השמש מאיר בעצמו... אין לה גוף. כך התלמידי חכמים מצד השכל נחשבים נבדלים לגמרי, מסולקים מן הגוף, לכך מדמה אותן לשמש המאיר". ולהלן פי"א [לאחר ציון 110] כתב: "תלמיד חכם יש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון". ובנתיב האמת פ"א כתב: "כי התלמיד חכם נבדל לגמרי מן הגשמי, עד שהוא נוטה אל המדריגה הנבדלת לגמרי". ובנתיב התוכחה פ"ב 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" [הובא להלן הערה 137, פ"ד הערה 240, פ"י הערה 117, פי"א הערה 104, ופט"ו הערה 144]. ובדר"ח 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". ושם פ"ד מי"ד [רס.] כתב: "כי תלמיד חכם... השכל אצלו עיקר". 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. ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] ביאר ששנאת ע"ה לת"ח ניזונת משנאת החמרי לשכלי [הובא למעלה הערה 18]. 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. 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". וראה להלן פ"ד הערה 202, פ"י הערה 44, ופי"א הערה 56.

<> מדוע ת"ח הנהנה מסעודת רשות לסוף גולה.

<> כמו סעודות שבת, שרש"י [תענית כז:] ביאר שהנשמה היתירה של שבת מרחיבה דעתו של אדם לאכילה ושתיה. וכן כתב בביצה טז. ומוכח מכך שאכילת שבת אינה סותרת לשכל, אלא היא שייכת לשכל. ובאדרת אליהו [בראשית ב, ט] כתב: "שבת הוא יום העונג להתענג באכילה ושתיה... והוא קודש, כמו שהיה אכילת הקרבנות". ובנתיב העבודה ר"פ טז כתב: "האדם הזה אשר בראו השם יתברך, ורצה לזכותו ולטהרו מן פחיתותו הגשמי. ולכך כאשר האדם נוטה אל הגשמי, דהיינו אכילה ושתייה שלו, שהיא גופנית, שלא יהיה נוטה לגמרי אל הגשמי. ולכך המצוה שקודם שיאכל וישתה יטול את ידיו, כי דבר זה הוא קדושה כמו שיתבאר, ואז אין נוטה באכילה שלו אל הגשמי".

<> מחמת שהאדם הוא אילן הפוך, ועיקרו נטוע בשמים, הוא הקב"ה. וכן כתב בח"א לנדה כה. [ד, קנח.], וז"ל: "כי האדם נמשל כעץ השדה, ושורש שלו הוא הראש, והידים והרגלים הם הענפים שמתפצלים אילך ואילך. והנה האדם עץ הפוך, כי שרשו למעלה. ובארנו זה במקום אחר כי השורש של אדם הוא למעלה, כי השכל של אדם שהוא בראשו נטוע בשמים, כי האדם יש לו דביקות למעלה. ולפיכך כמו ששורש האילן בארץ, שהוא יוצא מן הארץ, כן שורש אילן זה, הוא האדם, מלמעלה ממקום שיצא". ועוד אודות שהאדם הוא אילן הפוך, כן ביאר בדר"ח פ"ב מ"ו [תקצט:], וז"ל: "הגלגולת הוא בראש, הוא דומה באדם כמו העיקר באילן. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כי האדם נחשב 'עץ השדה' [דברים כ, יט], ושורש שלו ועיקרו הוא הראש". ובנצח ישראל פ"ז [קפה:] כתב: "כי באמת האדם נקרא 'עץ השדה', דכתיב [דברים כ, יט] 'כי האדם עץ השדה', רק שהוא אילן הפוך, כי העץ שורשו למטה תקוע בארץ, ואילו האדם שרשו למעלה, כי הנשמה הוא שורש שלו, והיא מן השמים. והידים הם ענפי האילן, הרגלים הם ענפים על ענפים, גופו עיקר האילן. ולמה הוא אילן הפוך, כי העץ שורשו למטה, כי העץ חיותו מן האדמה, והאדם חיות נשמתו מן השמים". ובח"א לסוטה לו. [ב, עב:] כתב: "כי בארנו במקומות הרבה כי האדם עץ השדה, והוא עץ הפוך, כי הראש דומה לשורש, וכל שורש הוא 'ראש' נקרא. והטעם שהוא הפוך, כי האדם הוא מן השמים, ולכך פונה השורש שלו לשמים, כאילו היה תקוע בשמים הראש, שהוא השורש". ובח"א לסוטה מה. [ב, פב.] כתב: "כי האדם הוא עץ השדה, רק שהוא אילן הפוך, ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי ראוי שיהיה האדם עץ הפוך, כי האדם צומח מלמעלה ונשמתו באה מלמעלה, ולכך השורש פונה למעלה ממקום שבא. ולכך הראש הוא אחד, כמו השורש שהוא אחד, וידיו ורגליו הם הענפים, שהם הולכים אילך ואילך". וכן הוא בגו"א בראשית פ"ט אות יד [יובא בהמשך], בהספד [קפו], ח"א לגיטין נח. [ב, קיט.], וח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:], ויובא בהערה הבאה. וראה להלן לפני ציון 129.

<> לשונו בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:]: "וכבר בארנו במקום אחר ג"כ, שאין מקום של אדם כמו מקום של שאר דברים גשמים, כי כל שאר דברים גשמים מקומם הוא מקום גשמי, אבל האדם אינו כך. ובארנו במקום אחר כי נקרא האדם 'עץ השדה', ובפרט ת"ח נקרא 'עץ השדה' כמו שהתבאר בפרק קמא דתענית [ז.], עיין שם, רק שהוא עץ הפוך. כי האדם דומה לעץ לגמרי ראשו הוא שורש העץ הזה, כי הראש הוא התחלתו וידיו אשר הם מתפשטים אילך ואילך, וכן רגליו הם כמו הענפים שהם מתפשטים מן העץ. והנה הוא אילן הפוך, מפני כי האילן שורשו בארץ, ושם מקומו. אבל האדם שרשו פונה אל השמים, כי מקומו למעלה, הוא השם יתברך". וראה להלן הערה 111.

<> לשונו בגו"א בראשית פ"ט אות יד: "ודע כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך... כי כל זמן אשר האדם שכלו עליו הוא נטע נאמן, [דברים כ, יט] 'כי האדם עץ השדה' הוא, ונטיעותיו בשמים, כי הראש שהוא השורש של אדם, פונה למעלה. וזה כי נקרא האדם 'עץ השדה' נטוע בשמים, ועל ידי השכל הוא נטוע במקומו, אשר אם כל הרוחות באות ומנשבות בו אין מזיזין אותו ממקומו". והפחד יצחק פסח, מאמר טו אות ד, כתב: "בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלקית" [ראה להלן פ"ט הערה 63, ופט"ו הערה 47].

<> כי האדם מתחבר אל הקב"ה דרך נשמתו הרוחנית, וכמו שכתב בדרשה לשבת תשובה [פא.], וז"ל: "אין השכינה שורה על הגוף, כי אם על הנשמה שנתן השם יתעלה באדם, שהיא מן העליונים". ובדרשת שבת הגדול [רטז:] כתב: "האדם יש לו נשמה מן העליונים, ומצד זה האדם קרוב אל השם יתברך, כאשר הנשמה מן העליונים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם שתי בחינות; כי האדם יש לו דביקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי" [ראה להלן פט"ז הערה 7]. ובח"א לסוטה ג. [הוצאת כשר, כרך א, עמוד יח] כתב: "השטות הוא מבדיל אותו מן השם יתברך, כי הדיבוק [בהשי"ת] על ידי השכל, אשר מקשר אותו בבוראו עד שלא יפרד ממנו. ולכך כאשר נכנס רוח שטות, אז נבדל ממנו". וראה למעלה פ"א הערה 91. ובדר"ח פ"ב מי"ג [תתב:] כתב: "כי האדם מצד גופו אינו עם השם יתברך". ובנצח ישראל פמ"ט [תתה.] כתב: "כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הנמצא". ולהלן פ"ד [לאחר ציון 36] כתב: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי... כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות". וראה למעלה פ"ב הערה 81, להלן הערה 115, פ"ד הערה 38, פ"ט הערה 65, ופי"ב הערה 16.

<> צריך ביאור, מדוע דבר זה יאמר רק על תלמיד חכם, ולא על כל אדם [ראה הערה 102]. ואולי כי תלמיד חכם הוא שכלי, ולכך מקומו הוא מקום שכלי התלוי בנטיעתו בעליונים. אך שאר בני אדם, שהם יותר גשמיים, אין מקומם כ"כ שכלי שיהיה תלוי בנטיעתו בעליונים, אלא מקומם הוא מקום גשמי, שאינו תלוי בנטיעתו בעליונים. וראה למעלה הערה 108.

<> אמרו חכמים [סנהדרין צב.] "כל אדם שאין בו דעה, לסוף גולה", ובח"א שם [ג, קפג.] כתב: "פירוש, כי מי שאין בו דעת אין ראוי להיות מקומו מקום אחד, כי מי שאין בו דעה שכלית הוא בעל גשם, וכל גשם הוא בעל תנועה, והתנועה הוא בגשם כמו שידוע. אבל מי שיש בו דעה השכלית, אין ראוי לו התנועה. ועוד, כי מי שיש לו דעה יש לו מקום, ומי הוא מקומו, הוא השם יתברך, שהוא מקומו של עולם [ב"ר סח, ט]... ולפיכך אדם שיש בו דעה עומד במקום שלו, הוא השם יתברך, שהוא מקומו של עולם, ואינו גולה. וכאשר אין בו דעה, אז אין לו נטיעה עם השם יתברך, שהוא מקומו, והוא גולה". וראה בסמוך הערה 116, ולהלן פי"ד הערה 102.

<> פירוש - הביאור לב"ר הוא כפי שנתבאר עד כה, שאדם שאינו שכלי אין לו נטיעה אצל ה', ולכך הוא גולה ממקומו.

<> לשון רש"י [בראשית ט, כא]: "אהלו - 'אהלה' כתיב, רמז לעשרת שבטים שנקראו על שם שומרון, שנקראו 'אהלה', שגלו על עסקי היין, שנאמר [עמוס ו, ו] 'השותים במזרקי יין'".

<> בגו"א שם [אות יד], וז"ל: "על שם שומרון וכו'. יראה לי שהכתוב מרמז עיקר הפורענות דבא על ידי היין, והם ב' דברים; האחד, הוא הגנאי הבא לאדם על ידי שכרות, שיתבזה. לכך נאמר 'ויתגל בתוך אהלו', שנתבזה. השני, הוא אבוד החכמה והשכל אשר יש באדם. ודע כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך, ועל ידי השכרות יאבד הדבוק ההיא. וכאשר אין האדם דבוק בה', יבא פירוד וגלות לאדם. כי כל זמן אשר האדם שכלו עליו הוא נטע נאמן... ועל ידי השכל הוא נטוע במקומו, אשר אם כל הרוחות באות ומנשבות בו אין מזיזין אותו ממקומו [עפ"י אבות פ"ג מי"ז]. וכאשר הולך האדם אחר השכרות, ושכלו נאבד, אז הוא גולה. וזהו שרמזה התורה באמיתות לשונה 'ויתגל', כתב לשון 'ויתגל' שהוא לשון גלות... גלות ממקומו, ודבר זה נתקיים בגלות עשרת השבטים, שגלו על עסקי היין, מפני שהפרידו השכל, אשר הוא הנטע הנאמן, כמו שבארנו למעלה". ובדרוש על המצות [סא:] הזכיר את גלותם של עשרת השבטים מחמת עסקי יין, ושם ביאר שהיין מיוחד לפעול באדם את הגלוי הגמור, עד שהוא נגלה במקום אחר.

<> לא נמצא שביאר מאמר זה בספר נתיבות עולם, אלא בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג.], והובא בהערה 112. וכן בנתיב התשובה פ"ה [אחרי ציון 71] כתב שכבר ביאר מאמר זה בנתיבות עולם, אך לא נמצא לפנינו [ויובא בהערה 130]. ובאור חדש [מח:] כתב: "כי האדם כאשר סר ממנו השכל, ונעשה בעל גוף לגמרי, בזה הוסר מן האדם כחו שיש לו מלמעלה, בשביל שהאדם הוא שכלי ויש לו כח מלמעלה. ולכך אמר שעשתה לו [אסתר להמן] סעודה, שיהיה בטוב לב ושכרתו, ובזה הוסר שכלו... כי נסתלק כחו ממנו כאשר שכרתו". וראה בבאר הגולה באר הראשון [פג.], שביאר שעל ידי התורה יש לאדם נטיעה בעליונים, ושם הערה 271. ושם בבאר השביעי [שסו:] כתב: "כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי" [ראה להלן פ"ט הערה 17, ופי"א הערה 66].

<> אמרו חכמים [אבות פ"ד מט"ז] "הוי גולה למקום תורה", ובדר"ח שם [שכא:] כתב בזה"ל: "והנה הפירוש מה שאמר 'הוי גולה למקום תורה', שידור האדם במקום ששם תורה הרבה מאד, שאם לא כן, יהיה נמשך אחר ענייני העולם הזה, ולא יהיה נוטה אחר התורה. כי האדם גשמי נוטה ביותר אחר דברים אלו, שהם התאות, 'והתעיף עיניך בו ואיננו' [משלי כג, ה]. לכן יהיה במקום ששם תורה, אף אם צריך לגלות ממקומו, והוא קשה על האדם". ומשמע מכך שאע"פ שיש בידי האדם להשאר איתן במקומו, מ"מ המשנה מורה לו שיעקור עצמו ממקומו, ויגלה למקום תורה, למרות הקשיים שיש בגלות זו. אך לפי דבריו כאן, לכאורה ההפך הוא הנכון; אם ישאר במקומו הנוכחי, אז לבסוף יגלה, כי כל מי שנמשך אחר הגוף לבסוף גולה. אך אם ילך למקום תורה, שם לא יגלה, כי יהיה קבוע במקומו החדש מפאת נטיעתו בעליונים.

<> "שמבקש לימודו ואי אפשר לו, וגולה למזונות, והרי אשתו באלמנות חיות" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 145.

<> "גוזליו - יתומין" [רש"י שם].

<> "שאינו עסוק לחזור עליו" [רש"י שם].

<> "מחמת ששכח תלמודו, או הקפות שמקיף מחנונין לסעודותיו" [רש"י שם].

<> "לבנו" [רש"י שם].

<> בנו של מחמם התנור, שמחמת שאביו מרבה סעודתו, לכך הוא נקרא מחמם התנור.

<> "בנו של מרקד בין החנויות, כדרך שהליצנים עושים, שמשחקים ומרקדים בחנויות להשקותן בשכרן" [רש"י בעין יעקב שם].

<> "לוחך קערות" [רש"י בעין יעקב שם].

<> "מקפל לבושו ורובץ וישן, כך דרך המשתכרין, אינו מספיק לילך לביתו ולשכב על מטתו, אלא מקפל לבושו תחתיו וישן" [רש"י שם]. ובגמרא איתא שהמאן דאמר האחרון הוא "רב שמעיה", אך בעין יעקב איתא "רב הונא", וכבר נתבאר שדרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 67]. וכן בתחילת המאמר כתב "&**לסוף**^ מחריב וכו'", ואילו בגמרא אמרו "&**סוף**^ מחריב וכו'", אך בעין יעקב אמרו "לסוף". ולהלן פי"ג [לפני ציון 84] הזכיר בקצרה מאמר זה, שכתב: "ראוי לתלמיד חכם שיהיה הנהגתו גם כן כפי הראוי לדבר שיש בו הכבוד, שלא יבזה עצמו לפני בני אדם בסעודת מרעות וכיוצא בזה, שכבר התבאר למעלה גודל הבזיון שמקבל מזה".

<> כמבואר למעלה הערה 103.

<> כמבואר למעלה לאחר ציון 105.

<> כמבואר למעלה הערה 107.

<> "יוצא ממקום מדריגתו השכלית" פירושו שהוא מאבד את מדריגתו השכלית, ומדריגה זו כבר לא קיימת יותר בשבילו, אלא היא חריבה. ובנתיב התשובה פ"ה [אחרי ציון 71] כתב: "אמר שם [חגיגה ט:], אמר רבי יהודא בן לקיש, כל תלמיד חכם הפורש מן התורה עליו הכתוב אומר [משלי כז, ח] 'כצפור נודד מקנו כן איש נודד ממקומו'. ואומר [ירמיה ב, ה] 'מה מצאו אבותיכם בי עול כי רחקו מעלי', עד כאן. ורוצה לומר, כמו הצפור יש לו קן אשר הוא מקום לו, ואי אפשר שיהיה בלא קן, מפני שהוא נודד ומעופף תמיד, וצריך אליו מקום למנוחתו. וכן האדם הגשמי, שהוא בעל שנוי... ואין עומד האדם על ענין אחד, והתורה היא מקום קביעתו ומנוחתו. לכך התורה נחשבת קן אל האדם, מפני שהתורה עומדת נצחית... ולפיכך הפורש מן התורה, כאילו פורש מן השם יתברך, אשר הוא מקומו וקן אליו על ידי התורה". הרי שהתורה היא הקן והבית של האדם, והפורש ממנה פורש מקנו וביתו.

<> פירוש - אין כוונת "מחריב את ביתו" רק למקום מעלתו ומדרגתו בעליונים, אלא גם לביתו ממש, וכדמוכח מהמשך המאמר אודות אשתו ובניו. והתויו"ט באבות פ"ב מ"ו כתב: "ולא יתכן בעיני כלל לומר שלא היתה כוונת הלל במאמרו זה כי אם מה שהוא בסוד הגלגול, שהוא אמנם מדברים הנעלמים וראוי להסתירם כי אם לשרידים אשר ה' קורא. ולא היה רבינו הקדוש מחבר המאמר הזה ושנאו במשנתו. כי כמו שאין המקרא יוצא מידי פשוטו, כך אין המשנה יוצאת מידי משמעה המובן לכל". לכך "מחריב ביתו" אינו יוצא מידי פשוטו, שאיירי גם בחורבן ביתו ממש, הנובע מחורבן ביתו העליון, וכמו שכתב כאן "&**וכך**^ הוא מחריב את ביתו ממש". ומעין זה אמרו חכמים [שיהש"ר ג, ו] "אמרה ירושלים לבת בבל, אילולי ממרום עשו מלחמה עמי, את היית יכולה לי [בתמיה]. אילולי 'שלח אש בעצמותי' [איכה א, יג], את היית יכולה לי. הוי קמחא טחינא טחנת, ואריא קטילא קטילת, ודרא יקידא יקדת". וכן אמרו [ר"ה לא.] "בשני [ביום שני] מה היו אומרים, 'גדול ה' ומהולל מאד' [תהלים מח, ב], על שם שחילק מעשיו ומלך עליהן", ופירש רש"י שם "הבדיל רקיע בין עליונים לתחתונים, ונתעלה וישב במרום, דוגמת שכנו בעירו והר קדשו". הרי שחברו בין בית בתחתונים לבית בעליונים. וראה להלן לפני ציון 145.

<> כמו שאמרו חכמים [שבת קיח:] "מימי לא קריתי לאשתי 'אשתי'... אלא לאשתי 'ביתי'". וכן אמרו [יומא ב.] "'ביתו' [ויקרא טז, יז], זו אשתו". ובסוטה מד. אמרו "'ביתך' [משלי כד, כז], זו אשה". ובנתיב העבודה פט"ו כתב: "הבית לאדם הוא השלמתו, ולכך קרא החכם לאשתו 'ביתו'. כי כשם שהבית הוא השלמתו, שכל זמן שהוא חסר בית הוא חסר השלמתו, וכן אשתו היא השלמתו" [ראה להלן פ"ד הערה 127, פי"א הערה 31, ופי"ח הערה 60]. ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "האשה נקראת 'בית' בכל מקום... כי האיש נמשל ונדמה צורה, והאשה חומר. וידוע כי החומר מקבל אל הצורה. וכל מקבל הוא 'בית' לאשר הוא מקבל, כי הבית מקבל הדבר בתוכו". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בדר"ח פ"א מ"ד [רמב.]: "אין האדם בלבד, כי צריך הוא אל בית ואשה ובני בית". ושם מ"ה [רנא:] כתב: "ג' דברים שייך אל בית האדם; כי על ידי שיש לאדם בית דירה... נכנסים אורחים אצלו... השני, אי אפשר שיהיה האדם בלא בני בית, שהם אצלו בבית. השלישי, האשה היא עקרת הבית". ועל בני הבית אמרו [כתובות קג.] "ברכת הבית ברובא", שפירושה שככל שיש יותר בני בית, כן מתרבית הברכה בבית. ובדר"ח פ"ה מ"ח [רסה.] כתב: "כי הברכה שייך לבית, שהבית מתברך, כמו שאמרו בכל מקום 'ברכת הבית'". הרי שהביא גמרא זו להוכיח שהברכה שייכת לבית, ובגמרא אמרו כן להדיא לגבי רבוי בני הבית. נמצא שבני הבית הם שייכים בעצם לענין הבית. ולהלן פי"ח [לאחר ציון 59] כתב: "כל דבר שהוא השלמתו, כמו האשה וכמו הבנים, שהם השלמה לאדם, ועל ידם האדם הוא שלם".

<> פירוש - מה שאמרו "לסוף מחריב את ביתו ומאלמן את אשתו ומייתם את גוזליו", אין אלו שלשה דברים שונים, אלא הם נכללים ב"מחריב את ביתו", שחורבן ביתו נעשה כשמאלמן את אשתו ומייתם גוזליו, ומבלעדי כן, עדיין לא היה חורבן לביתו לגמרי. וזהו שכתב למעלה "ומייתם את בניו ומאלמן את אשתו, &**עד**^ שביתו חרב". @**ויש להעיר**^, שהואיל ואשתו ובניו הוזכרו כאן מפאת היותם מכלל "ביתו", לכאורה היה יותר מתאים לומר שאשתו ובניו ימותו, דבכך יחול החורבן על אלו שהם "ביתו". אך כאשר אשתו ובניו נשארים, הרי לא חל החורבן על אלו שהם "ביתו". ובשלמא לפי הסברו השני שיביא בסמוך, ניחא, שמבאר שם שסילוק השכל מקביל לגמרי לסילוק האיש, ולכך א"א שהעונש על סילוק השכל יהיה בסילוק האשה והבנים [ראה בסמוך הערה 138]. אך לפי הסברו הראשון יקשה, מדוע חורבן ביתו אינו מתבטא במיתת אשתו ובניו, שהם הם "ביתו". ואולי שלקתה מידת הדין אם הוא חוטא ואשתו תמות. אך עדיין קשה, שהרי תוספות [קידושין ה. ד"ה על] כתבו שיוצאי חלציו נקראים "ביתו" של אדם גם לאחר מותו, וכלשונם: "'בית אביה' קרויים כל יוצאי חלציו של אביה, אע"ג שמת". ומדוע כאן כאשר בניו נשארים, יחשב הדבר לחורבן ביתו של אביהם. וצ"ע.

<> פירוש - ראוי לו שיענש בשלשה הדברים הבאים; מחריב את ביתו, מאלמן את אשתו, ומייתם את גוזליו.

<> כי יחס הגוף והשכל הוא, שכשזה קם זה נופל, וכאשר הגוף קם, בזה עצמו השכל נופל, וכפי שנתבאר למעלה הערה 38. ו"תאות הגוף מבטל השכל, כי אין מתנגד יותר אל השכל רק הגוף" [לשונו למעלה לפני ציון 18].

<> כן מבואר בעקידת יצחק שלהי שער ח. והטעם הוא כי השכל מושל על הגוף, כפי שהאיש מושל על האשה ["והוא ימשול בך" (בראשית ג, טז)], וכמבואר בהמשך דבריו כאן. וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ב [נו:], וז"ל: "כי המלך נבדל מן העם, ובשביל כך הוא מולך על העם. וזהו ענין השכל גם כן, שהוא נבדל מן החמרי, מולך עליו" [ראה להלן פט"ז הערה 17]. ובדר"ח פ"ה מי"ט [תסה:] כתב: "כי הכח הנבדל [השכל] הוא רוכב על הגוף". ובנתיב התוכחה פ"ב כתב: "השכל 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" [הובא למעלה הערה 104, ולהלן פ"ד הערה 240]. ובח"א לשבת קיד. [א, נג.] כתב: "השם יתברך ברא לשכל האברים אשר עושים מלאכתו... שכן האברים בגוף עושים מלאכת השכל... 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" [ראה להלן פ"ט הערה 143]. 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 כתב: "כי השכל ג"כ פרנס ומנהיג כל איברי האדם, והוא מנהיג בנחת... השכל באדם אשר מנהיג... איברים של האדם". וכן כתב הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז, וז"ל: "היה קורא את החומר 'הנקבה', והיה קורא את הצורה 'זכר'". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. ובנתיב הבטחון פ"א כתב: "וידוע כי הנפש הוא 'צורה', אשר הצורה נקרא 'איש', כמו שידוע, והחומר נקרא 'אשה', כמו שהתבאר פעמים הרבה" [ראה להלן פי"א הערה 36, ופי"ג הערה 26]. וכן מצינו שהחומר נקרא "אשה", וכמו שכתב למעלה בהקדמה לפני ציון 36. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ד [שנא:], וז"ל: "אין לילוד אשה שתוף עם העליונים ומדרגתם, שאין שייך בהם ילוד אשה, רצה לומר בעל חומר, שזה נקרא 'ילוד אשה'". ובח"א לסוטה יג: [ב, נז:] כתב: "האיש שהוא צורה, זריז ביותר, ואין בו מכבידות החמרי, כמו שהוא באשה. שלכך נקרא הצורה 'איש', והחומר בשם 'אשה'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 36].

<> בנתיב העושר פ"ב כתב: "ויש לך לדעת כי הגוף הוא קנין הנפש, כמו האשה שהיא קנין האיש, ודבר זה בארנו בכמה מקומות". ויש להעיר, מדוע אז לא יחשב הגוף כאשה גרושה שנתגרשה מבעלה, ומדוע ההקבלה היא רק לאלמנה שמת בעלה. ויש לומר, כי סילוק השכל הוא מקביל לסילוק האיש, ורק מיתת הבעל נחשבת לסילוק האיש, אך גירושין אינם סילוק האיש, אלא אדרבה, האיש עומד במקומו והאשה היא זו המשתלחת מביתו. וראה למעלה הערה 134.

<> לשונו בנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 17]: "כי יש חוטא שהוא חומד אל התאוה מן זנות, ושאר תאות, וזהו שאמר [משלי א, כב] 'תאהבו פתי', שאין נמשך אחר השכל, רק אחר הגוף. ולכך יקרא 'פתי', שאין לו השכל ודעת. וכמו שאמרו [תנחומא נשא, סימן ה] 'כי תשטה' [במדבר ה, יב], אין האשה מנאפת עד שתכנס בה רוח שטות. כי הזנות מעשה חמרי, וכאשר מנאפת נכנס בה רוח שטות, והלך השכל אשר מרחיק התאוות הגופנים".

<> כי הקב"ה מעניש מדה כנגד מדה. ואודות שהקב"ה משלם ב"מדה כנגד מדה", כן אמרו [סנהדרין צ.] "תנא, הוא כפר בתחיית המתים, לפיכך לא יהיה לו חלק בתחיית המתים, שכל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה". ובדר"ח פ"ה סוף מ"ח [ערב:] כתב: "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 בהקדמה הערה 3]. ובגו"א בראשית פל"ח אות יד כתב: "כי מדותיו של הקב"ה לשלם לאדם במידה שמדד בה", ושם הערה 142. ובשלמא לפי הסברו בח"א לסוטה, ניחא, שגם השכר הראשון המתבקש על פי היושר והמשפט הוא שיהיה דומה למעשה שנעשה. אך לפי הסברו בח"א לסנהדרין, שהנהגה זו מורה שהרע אינו בא מן ה', תיקשי לך מדוע הנהגה זו קיימת גם כלפי השכר. ויל"ע בזה.

<> בליקוטי מוהר"ן [סוף סימן יז] כתב: "'ואביהם' הוא השכל שנקרא 'אב', בחינת [מגילה יג:] 'אב בחכמה'". ובספר "בלבבי משכן אבנה" כרך א, עמוד סג כתב: "השכל הוא אב, והלב הוא בן, 'ליבא שבה הלב מבין' [פתיחת אליהו], לשון 'בן', כנודע". הרי שיחס השכל לשאר חלקי האדם הוא יחס כפול; כלפי הגוף, השכל מושל על הגוף [כמבואר בהערה 137]. אך כלפי כחות הנפש, השכל מנהיג אותם, אך לא מושל עליהם. דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פכ"ט [תמ:] כתב: "בכל אדם יש שני דברים; כח האחד, הוית הנפש, שהוא פועל המעשה. והשני, הוא השכל... הנפש, מפני כי מושל עליו השכל, ומנהיגו כפי דעתו ושכלו, הרי אינו בן חורין... וכאשר הקדימו 'נעשה' ל'נשמע' [שמות כד, ז, וראה שבת פח.], הרי אמרו 'נעשה' מיד בלי הנהגת השכל אם יעשה... [אז] הנפש היה בשלמות, ולא היה צריך להנהגת השכל". ובמתן תורה הגיעה הנפש של ישראל לדרגה שלא היתה זקוקה להנהגת השכל. אך כאשר כחות הנפש זקוקים להנהגת השכל, הרי היחס של השכל לנפש הוא כמו אב המנהיג את בניו. @**וביאור הדבר**^, כי הנפש עצמה היא כח פועל ["הוית הנפש, שהוא פועל המעשה" (לשונו בתפארת שם)], אך הגוף אינו פועל כלום, אלא הוא רק מקבל הוראות מהממונים עליו. וכן כתב בנצח ישראל פ"ה [קד:], וז"ל: "אם אין הנפש, הגוף הוא אבן דומם, ואינו בעל מעשה". ובדר"ח פ"א מי"ז [שצט:] כתב: "כל גוף אינו פועל כלל, כי הפעולה מתיחס אל הנפש, שהנפש פועלת, ולא הגוף". ושם פ"ד מי"ד [רפז:] כתב: "אין הגוף פועל... רק הפועל הוא הנפש הפועלת". לכך השכל מושל על הגוף, אך הוא מנהיג את הנפש. כי הגוף אינו אלא מקבל לציווי השכל, ולכך השכל הוא מושל על הגוף, וכאדון המושל בעבדו. אך הנפש הוא כח פועל, ולא רק מקבל, לכך השכל הוא מנהיג את הנפש, ולא מושל עליו, כי "מושל" הוא בעל כרחו של הנשלט [כפי שיבואר בהערה 144], ואין בידי השכל לכוף את הנפש, כי הנפש חזקה ממנו. וכן כתב בנר מצוה [כו:], וז"ל: "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... וכח השכלי, אף כי בודאי יותר במעלה, אבל כח הממשלה יש לייחס אל כח הנפש". לכך השכל מושל על הגוף, אך אינו מושל על כחות הנפש, אלא מנהיג אותם. וראה להלן הערה 144, פ"ט הערות 132, 144, ופ"י הערות 194, 204.

<> לפי המבואר בהערה הקודמת עולה, שכאשר הבנים הם גדולים ובעלי דעת, שוב אין הם נזקקים להנהגת האב [כפי שהיתה הנפש של ישראל בשעת מתן תורה, שלא הוזקקה להנהגת השכל]. אך כאשר הבנים הם קטנים, אז הם זקוקים להנהגת האב. וזהו דיוק לשון חכמים, שאמרו [פסחים מט.] "מאלמן את אשתו ומייתם את &**גוזליו**^", וגוזל הוא עוף קטן [רד"ק ספר השרשים, שורש גזל].

<> נראה שחסרות כאן כמה תיבות, אך כוונתו ברורה שכשם שהנהגה זו של הת"ח [המרבה סעודות בכל מקום] מביאה את כחות הנפש שיהיו כיתומים, כך עונשו יהיה שבניו יהיו יתומים, וכמו שמבאר והולך.

<> אודות שהשכל הוא מנהיג ומושל, צרף לכאן את מה שאמרו [אבות פ"ו מ"ב] "כל העוסק בתורה לשמה... נותנת לו מלכות וממשלה", ובדר"ח שם [נט.] כתב: "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". וראה להלן פ"ד הערה 202. @**ונראה**^ מה שתלה את המורא במלכות, כוונתו היא שידוע שהמלכות היא ברצון הנמלכים, ואילו הממשלה היא בעל כרחם של הנשלטים [ראב"ע בראשית לז, ח, גו"א בראשית פי"ז אות א, וגר"א משלי כז, כז (ראה להלן פט"ו הערה 241)]. ורצון הנמלכים שייך להנתן רק למי שמכירים בו שהוא מרומם ובעל מעלה נבדלת מהכל. לכך היראה מן המלך היא בטוי למעלת המלך, ומעלתו נצרכת כדי שמלכותו תתקבל ברצון אצל הנמלכים. מה שאין כן במושל, שם לא אכפת לן מהי חשיבותו של המושל בעיני נתיניו, כי בלא"ה הוא שולט עליהם בכח הזרוע, ולא מפאת רום מעלתו. וכאשר נעתיק דברים אלו לכאן, נמצא שמלכות השכל היא כלפי כחות הנפש, וממשלת השכל היא כלפי הגוף. כי אין השכל יכול לכוף את כחות הנפש, כי הנפש חזקה מהשכל [כמבואר בהערה 141], אלא רוממות השכל תנהיג את כחות הנפש, כפי שרוממות המלך תנהיג את הנמלכים. מה שאין כן ביחס לגוף, בזה השכל יכול לחייב את הגוף, לכך כלפי הגוף השכל הוא מושל, ולא מלך.

<> כמבואר למעלה הערה 131. ואין זה כרש"י שביאר שם "שמבקש לימודו ואי אפשר לו, וגולה למזונות, והרי אשתו באלמנות חיות" [הובא בהערה 118], הרי שלרש"י לא מדובר ב"מאלמן את אשתו" ממש. אמנם קשה לשיטת המהר"ל [שמדובר במיתה ממש], דאיך אפשר לומר לאחר מכן "תלמודו משתכח ממנו" ושאר דברים שהוזכרו שם, הרי אם נפטר מן העולם מה שייך לומר דברים אלו. ואם תבאר שדברים אלו יארעו לו קודם למיתתו, תיקשי לך מדוע הם הוזכרו במאמר לאחר מיתתו. ויל"ע בזה.

<> בירושלמי 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". ומשמע מכך לאידך גיסא, שהנוטה אחר החומריות ישכח את תלמודו. ובדר"ח פ"ד מט"ו [שטז.] כתב: "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)]... לכך 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 [אבות פ"ו 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" [הובא למעלה הערה 12]. ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תצה:] כתב: "כי השכחה מחמת העצלות". וכן הוא בח"א להוריות יג: [ד, סא:]. ובגבורות ה' פכ"ח [קיב.] כתב: "אמרו רז"ל בפרק המפלת [נדה ל:] כשהולד יוצא לאויר העולם בא מלאך וסטרו על פיו, ומשכח ממנו כל התורה. למה אמרו 'סטרו על פיו', כי הוא זה אשר אמרנו לך, כי הפה שנעשה בו אדם חי מדבר גשמי, הוא משכח ממנו כל התורה. ופירוש זה כי האדם מתחבר בו הנשמה אל החומר, ובעבור שאין הנשמה השכלית מחובר בו בחומר, דהיינו בעוד שלא יצא לאויר העולם, אז נשמתו נבדלת, ואז היא שכלית לגמרי, וידע כל התורה. ובעת יציאתו, נגמר בריאתו, והנשמה תתחבר לחומר. וכאשר תתחבר הנשמה אל הגוף, נעשה אדם חי מדבר גשמי, וזה שמשכח כל התורה, שאינו שכלי לגמרי". ועוד אמרו חכמים [נדרים כב:] "כל הכעס... משכח תלמודו", ובח"א שם [ב, ד:] כתב: "אין לו השכל, רק כי נעשה גשמי, ולכך הוא משכח כל התורה". וכן הוא בדר"ח פ"ב מ"ט [תרצא:], ושם הערה 1065. וראה להלן פי"ב הערה 16, ופי"ג הערה 75.

<> "מדריגה &**ומקום**^ בפני עצמו", כי גם ה"מקום" מורה על מדריגת הדבר, וכמו שכתב בדר"ח פ"ו מ"ז [קפה.] בביאור הקנין העשרים וששה של תורה "המכיר את מקומו", וז"ל: "פירוש שיודע ערך מעלתו וחסרונו" [הובא למעלה פ"ב הערה 74]. 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". ובדר"ח 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 [אבות 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 בדר"ח פ"א הערה 678 במה שנתבאר שם, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

<> לשון חכמים הוא [יומא לח:] "אין אדם נוגע במוכן לחבירו, ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא". ובגבורות ה' פכ"ט [קטו.] כתב: "כי הדברים אשר הם מחולקים, כל אחד יש לו מדריגה בפני עצמו, כמו שאמרו ז"ל [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום', כלומר שיש לו מדריגה בפני עצמו שבו נבדל מזולתו, שאין לך דבר שנוגע במה שהוא מוכן ועומד לחבירו". ובדר"ח פ"א מי"ח [תיא.] כתב: "השם יתברך נותן לכל אדם קנין ראוי לו, ואין האדם ראוי שיהיה נוגע במוכן לחבירו, רק מה שהשם יתברך נתן לכל בריה". ובנתיב הצדק פ"ג כתב: "כי השם יתברך ברא את האדם, וחילק פרנסה לכל אחד ואחד, ולא ברא השם יתברך שיהיו שנים מתפרנסים מדבר אחד, רק שיהיה לכל אחד פרנסה מיוחדת. ואפילו שתי שערות אינם מתפרנסים ממקום אחד, כדאיתא בפ"ק דבבא בתרא [טז.], אמר הקב"ה לאיוב הרבה נימין בראתי, וכל אחד בראתי לו גומא בפני עצמה שלא יינקו שתים מגומא אחת... ואם השי"ת נותן לכל שיער ושיער יניקה בפני עצמה, כ"ש וק"ו שהש"י נותן לכל אדם יניקה בפני עצמו. וכדאמרינן במסכת יומא... אין אדם נוגע במוכן לחבירו... פירוש ענין זה, כי הש"י סידר לכל אחד ואחד את שהוא ראוי לו, ואין אדם נוגע במוכן לחבירו אשר סידר אליו הש"י. ואם הוא נוגע במוכן לחבירו הרי נחשב זה כמו גזילה... כי כשם שהש"י סידר פרטי המין, דהיינו כל אחד ואחד מה שראוי לו, ואין אחד נוגע במוכן לחבירו... ולפיכך מי שהיה מהפך לקנות, ואחר יורד לקנות, נקרא 'רשע' [קידושין נט.], לפי שהוא נכנס בגבול חבירו". ובדרשת שבת תשובה [סט.] הביא את מאמרם [נדה לא.] שהולד במעי אמו "אוכל ממה שאמו אוכלת, ושותה ממה שאמו שותה", וכתב על כך בזה"ל [עג:]: "ביאור זה כי הולד כאשר הוא מונח בבטן אמו הרי האם הוא עולמו, ואמר שבבטן אמו אינו מקבל רק מה שמסודר לו מן עולמו, ואינו חפץ באחר. ודבר זה הוא תקון שלו שלא יבקש רק מה שיתן לו מזלו אשר הוא דרכו והוא עולם שלו, ולא יבקש מה שלא יתן לו עולמו, אשר הוא דרכו והוא מזלו. ודבר זה אמרו חכמים ז"ל במסכת יומא בפרק אמר להם הממונה [לח:] אין אדם נוגע במוכן לחברו. כלומר שאל ידאג לומר פלוני מקפח פרנסתי, שזה אינו, כי אין אדם נוגע במוכן לחברו. ולכך אמר שאוכל ממה שאמו אוכלת, ובודאי דבר זה הוא מוכן לו, ואי אפשר שיתפרנס בו אחר. לכך ידע כי כאשר הוא בעולם הזה מה שמסודר לו מן עולמו וממזלו שהוא דר בו מוכן לו, ולא לאחרים כלל, וכן מה שיש לאחרים אינו מוכן לו כלל. ובזה הוא ניצל מן הקנאה שלא יחפוץ מה שיש לאחר רק ישמח בחלקו מה שראוי לו מעולמו אשר נתן לו השם יתברך שמו". וראה דרשת שבת הגדול [רט:].

<> כי כל מחלוקת באה לעולם רק כאשר אחד חורג ממקומו ונכנס למקום חבירו, אך כל עוד שכל אחד ואחד עומד בתוך גבולות עצמו, שוב אין מחלוקת קיימת ביניהם. וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תכא:]: "השלום הוא כאשר כל אחד ואחד עומד מבלי שיכנס האחד לגבול האחר... וכאשר כל אחד במשמרתו, הוא השלום". ובתפארת ישראל פ"ז [קכה.] כתב: "'וכל נתיבותיה שלום' [משלי ג, יז] זה כנגד לא תעשה. שכאשר ישאר האדם בחוק שנתן לו השם יתברך, שלא יעבור מצות לא תעשה, ולא יצא האדם מן החוק המוגבל, ואז יש לו שלום. וכאשר יעבור החוק, ונכנס בגבול אחר שאינו ראוי לו, אין שלום לו, רק השלום כאשר ישאר כל אחד בגבול שלו". ובח"א לשבת כה: [א, ח.] כתב אודות שנר שבת עושה שלום, וז"ל: "וזהו השלום כאשר יש הבדל בין הדברים. כי כאשר נקרא החושך 'ערב' מפני שבחושך הדברים הם מעורבים, ואין ניכר זה בפני זה, והם מעורבים יחד. והאור נקרא 'בוקר', שעל ידי האור יש ביקור בין הדברים בין זה לזה. וכאשר יש ביקור בין דבר לדבר הוא השלום אשר הוא בין הדברים, ואין האחד נכנס ומתערב בחבירו, רק כל אחד בפני עצמו". ובנתיב השלום פ"א כתב: "כי כך הוא בעולם, כי כל אחד מן ההפכים מקבל מן הש"י מה שאין מקבל השני, וזהו השלום. כי האש מקבל מן הש"י אשר ראוי לו, מה שאין מקבל המים, שהם הפך האש, והש"י עושה שלום בין שניהם, שיהיה מקבל כל אחד לפי מה שראוי לו, וזהו השלום. הרי לך, כי עיקר השלום הוא מצד שאין זה מקבל מה שזה מקבל". ובנר מצוה [קג.] כתב: "דבר זה עושה שלום אל הכל, שכל אחד עומד בשלו, ואינו נכנס בגבולו של אחר". ולשון המקרא הוא [תהלים קמז, יד] "השם גבולך שלום וגו'", הרי שהגבול שייך לשלום. ופתגם לועזי אומר ש"מחיצות טובות יוצרות שכנים טובים".

<> לשונו בדר"ח שם [נב.]: "כך הוא בבני אדם ובכל הנבראים בעולם, שיש להם דבר זה בעצמו, כי יש לכל אחד מקום מיוחד. לכך אמר [שם] 'אל תהי בז לכל אדם', לומר כי אדם זה אינו נחשב לכלום, והוא נחשב דבר מיותר בעולם, ואין לו חלק בעולם כלל. וכן 'אל תהי מפליג לכל דבר' [שם], והם שאר דברים שהם נבראים בעולם, שבא האדם להרחיקו ולהפליגו שאינו נחשב ממציאות עולם הזה. דבר זה אל יעשה, 'שאין לך אדם שאין לו שעה', כלומר שיש לכל אדם שעה מיוחדת. אף על גב שמצאנו 'בן גילו' [נדרים לט:], היינו שהם קרובים במזל, אבל בודאי יש לכל אחד ואחד מזל בפני עצמו. כי אי אפשר שיהיה לשני בני אדם מזל אחד לגמרי, שאף שתי שערות אינם יונקים מגומא אחת [ב"ב טז.], כל שכן שאין שני בני אדם יש להם מזל אחד. ומאחר שיש לכל אחד ואחד מזל בפני עצמו, מה שאין לאחר, הרי הוא ממציאות העולם, שהרי העולם הוא מסודר תחת המזל, ובמה שיש לכל אדם מזל בפני עצמו, הרי כל אחד ואחד נחשב ממציאות העולם, ומשלים את העולם עד שמצד כל בני אדם שהם בעולם העולם שלם... ואמר 'ואין לך דבר שאין לו מקום', דבר זה אמר כנגד שאר דברים שהם מסודרים בעולם. ומפני כי האדם בפרט יש לו מזל, וכדאיתא בפרק קמא דב"ק [ב:] שאני אדם דאית ליה מזל, ולכך אמר 'אין לך אדם שאין לו שעה', היינו מזל. ושאר הדברים שהם בעולם, כולם יש להם מקום". ולכאורה לפי זה היה לו כאן לצטט את המשפט הקודם ["שאין לך אדם שאין לו שעה"], ולא את המשפט המסיים במשנה ["אין לך דבר שאין לו מקום"], כי כאן איירי בבני אדם.

<> יש להבין, דבשלמא אם יוצא מגבולו ונכנס לגבול חבירו, אזי מתחדשת עליו המחלוקת, כי הוא נוגע במוכן לחבירו, וכמו שביאר. אך בת"ח היוצא ממדריגתו מחמת שמרבה סעודות בכל מקום, נהי שת"ח זה יצא ממקומו ומעלתו הקודמת, אך מ"מ הוא לא נכנס לתוך רשותו של חבירו, אלא רק יצא ממעלתו הקודמת, ומדוע יש ביציאה מעין זו לחדש עליו את המחלוקת, הרי עדיין אין הוא נוגע במוכן לחבירו כמלוא נימא. ויש לומר, שהמהלך הוא להפך; ההתנגדות של אחרים כלפיו אינה מחמת שהוא פולש לתחומם, אלא מחמת שלכל אדם יש מתנגדים העומדים למולו, גם אם לא יפלוש לתחומם. ורק כאשר האדם מתבצר במקומו, אזי מקומו מגן עליו, ולכך מתנגדיו אינם יכולים לו מחמת שאין אחד נוגע במוכן לחבירו אפילו מלוא הנימא. אך ברגע שהאדם יוצא ממקומו ומעיר מקלטו, שוב אין מקומו שומר עליו, ומתנגדיו מגיעים אליו, ומתחדשת עליו המחלוקת. @**אך עדיין קשה**^, מדוע לא נאמר שכאשר הוא יצא ממדריגתו הקודמת, אז מיד הוא יורד למדריגה הנמוכה הימנה, ומעתה מקומו וגבולו יהיו במקום הנמוך יותר, ולא שהוא נמצא מחוץ לגבולו תלוי ועומד בין הגבולות, אלא שנפל מאיגרא רמא [גבולו הקודם] לבירא עמיקתא [גבולו החדש], והבירא עמיקתא היא מעתה המקום שישמור עליו. והרי כשם שבדרך עלייתו למדריגת ת"ח הוא טיפס ועלה ממדריגה למדריגה, וכל שלב ושלב בדרך עלייתו היה נחשב למקומו ומעלתו שאינו מחדש עליו את המחלוקת, כך היה צריך להיות גם בדרך ירידתו, שהוא יורד ממדריגה למדריגה, וכל שלב ושלב בדרך ירידתו יהיה נחשב למקומו ומעלתו, ולא תתחדש עליו המחלוקות. וצ"ע. ואולי שאין ירידה בתורה, אלא רק עליה, וכמו שאמרו [ברכות ח:] "הזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו, דאמרינן לוחות ושברי לוחות מונחות בארון". וראה להלן ר"פ יב בביאור המאמר.

<> דוגמה נוספת לאדם חסר גבולות; אמרו חכמים [נדרים מא.] "כיון שהגיע קיצו של אדם, הכל מושלין בו". ובח"א שם [ב, כ.] כתב: "כי אין לך אדם שאין לו מקום בפני עצמו, ואין דבר נכנס לתוך מקום חבירו לדחות אותו. וכיון שהגיעו קצו, שוב אין לו מקום בעולם הזה, וכיון שאין לו מקום בעולם הזה, נכנס כל אחד ברשותו ומושל עליו. שכבר נסתלק מעליו מה שאין אחד נוגע במוכן לחברו [יומא לח:], ודבר זה פשוט וברור". @**והנה לא**^ ביאר את הבבא הבאה במאמר "ודבריו אינם נשמעים". ולכאורה ניתן לבאר זאת על פי מאמר חכמים [שבת כג:] שאמרו "דדחיל מרבנן, הוא גופיה הוי צורבא מרבנן, ואי לאו בר הכי הוא ["שאינו רגיל לעסוק בתורה" (רש"י שם)], משתמען מיליה כצורבא מרבנן". ובח"א שם [א, ח.] כתב: "ואי לאו בר הכי לישתמעין מיליה כמו צורבא מרבנן. דבר זה מתיחס אל ת"ח בפרט יותר מכל, וזה כי החמרי משתמע אל השכלי כאשר ידוע. ולכך אמר 'דלישתמע מיליה כמו צורבא מרבנן'. כי זה שהוא דחיל מרבנן הוא מתקרב אל השכלי, וכאשר לאו בר הכי שיהיה ת"ח שהוא שכלי, אז הוא קרוב אל מדריגה זאת, ויהיו נשמעים דבריו". וברי הוא שהת"ח המרבה סעודות בכל מקום מתרחק מהמדריגה השכלית, ולכך דבריו אינם נשמעים.

<> פירוש - כאשר תלמידי חכמים אינם מתנהגים כראוי [כמו זה המרבה סעודתו בכל מקום], זה מביא להשפלת כבוד התורה, וממילא זה חלול שם שמים. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"י [שג.], וז"ל: "הדבר שהוא כבוד התורה, והוא כבוד המקום, והוא גורם לאהוב השם יתברך, כאשר אין תלמיד חכם צריך לבני אדם [ראה להלן פי"ג הערה 3]... ודבר זה גורם בעונותינו בטול כבוד התורה, שאם לא היו הלומדים מתפרנסים מהם, היתה התורה מתעלה מעלה מעלה". וכן כתב בדר"ח פ"ד סוף מ"ד [קד:], וז"ל: "לכן יש להם לחוש על כבוד קונם וכבוד התורה, אשר בעונינו כמעט שכבה גחלת התורה לגמרי". וכן חזר וכתב שם סוף מ"ה [קלב:], וז"ל: "ובדור הזה... הבעלי בתים חושבים כי זהו עצם הלומדים להנות משל אחרים... ובזה הורידו והשפילו כבוד התורה עד לארץ". וכן אמרו חכמים במסכת יומא [פו.], ויובא בהערה הבאה. וראה להלן פ"ד הערה 230.

<> אמרו חכמים [יומא פו.] "אבל מי שקורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים, ואין משאו ומתנו באמונה, ואין דבורו בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרות עליו; אוי לו לפלוני שלמד תורה, אוי לו לאביו שלמדו תורה, אוי לו לרבו שלמדו תורה. פלוני שלמד תורה, ראו כמה מקולקלין מעשיו, וכמה מכוערין דרכיו". ו"אוי לו לרבו" הוא שאומרים עליו שאין הרב כמו שראוי, שאם היה כראוי לא היה יוצא ממנו תלמיד שאינו הגון. הרי תלמיד שאינו הגון מחלל שם רבו.

<> לשון הגמרא שם [ברכות יז:] "'אין פרץ' [תהלים קמד, יד], שלא תהא סיעתנו כסיעתו של דוד, שיצא ממנו אחיתופל. 'ואין יוצאת' [שם], שלא תהא סיעתנו כסיעתו של שאול, שיצא ממנו דואג האדומי. 'ואין צוחה' [שם], שלא תהא סיעתנו כסיעתו של אלישע, שיצא ממנו גחזי. 'ברחובותינו' [שם], שלא יהא לנו בן או תלמיד שמקדיח תבשילו ברבים". ולפי זה המהר"ל הביא כאן את רישא דקרא ["אלופינו מסובלים"], כאשר הדרשה אודות אודות תלמיד רע נדרשת הסיפא דקרא ["ואין צוחה ברחובותינו"].

<> להלן פ"ח [לאחר ציון 150], ושם מביא מדבריו שכתב בדר"ח פ"א מ"א [קיח:], ויובא שם בהערה 151. לכך מעשי התלמיד מיוחסים אל הרב, כי הם מצורפים להדדי. וכן כתב בגו"א במדבר פי"ג אות ז, בביאור דברי רש"י [במדבר יג, טז] שמשה רבינו "התפלל עליו [על יהושע] קה יושיעך מעצת מרגלים", וז"ל: "ואם תאמר, למה התפלל על יהושע יותר משהתפלל על כלב. ולא קשיא, דגנאי גדול יש לאדם שתלמידו אינו כהוגן, שיאמרו אלמלא שלמד כך מרבו, לא היה עושה מעשים האלו. וכן בפרק היה קורא [ברכות יז:] 'ברחובותינו אין פרץ ואין צווחה' [תהלים קמד, יד], 'שלא יהא בינינו בן או תלמיד שמקדיח תבשילו ברבים'".

<> פירוש - כאשר השכל יוצא מן הסדר השכלי, אין יציאה זו מתייחסת רק כלפי בעל השכל עצמו, אלא גם כלפי אלו שיש לשכל קשור וחבור עמם. לכך כאשר השכל יוצא מן הסדר השכלי, נחשב הדבר כאילו הכל יצאו מן הסדר השכלי; הן בעל השכל, והן אלו שיש לשכל קשור וחבור עמם, וכמו שמבאר.

<> כמבואר להלן ר"פ ט רום מדריגת התלמיד חכם, ובתוך דבריו כתב: "התלמיד חכם יש לו דביקות בו יתברך בערך שאר אדם... כי החכמים הם דבוקים עם השם יתברך, ומצורפים אליו... כי על ידי התורה יש לאדם חבור ודביקות אל השם יתברך". ובנתיב אהבת השם ר"פ ב כתב: "כשם שמצוה על האדם לאהוב השם יתברך, כך מצוה עליו שיהיה גורם שיהיה שם שמים מתאהב על ידו, כדאיתא בפרק יום הכפורים [ומביא שם את המאמר שהובא בהערה 154]... ופרשו הכתוב על תלמידי חכמים, מפני שהתלמידי חכמים הם ראשונים אל השם יתברך, אשר אלקותו עליהם בראשונה... ודבר זה המביא אל האהבה, כאשר התלמיד חכם, אשר תורת השם נקרא עליו בהנהגה הישרה והראויה, אז גם אחרים נמשכים אחריו, ומקבלים אלהותו יתברך. ולפיכך אמר הכתוב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלהיך', שיהיה שם שמים מתאהב על ידך, עד שיהיו הכל נמשכים אחר השם יתברך. ודבר זה שורש אל אהבת שמו וקבלת אלהותו, היא קדושת שמו". ובדר"ח פ"א מ"י [שב.] כתב: "ראוי שיהיה שם שמים אהוב על ידי חכמים", וראה להלן פ"ט הערה 17.

<> כי היציאה מן הסדר השכלי של הת"ח מתייחסת גם כלפי רבו וגם כלפי מעלה, וזהו "מחלל שם שמים ושם רבו". וראה הערה הבאה.

<> נראה לבאר דבריו, כי דוקא אצל השכל מצינו שמעלת השכל מתפשטת על אלו שהשכל מצטרף אליהם. וכמו השותפות בין יששכר וזבולון, שכח התורה של יששכר מהני לזבולון המסייעו [רש"י זבחים ב. ד"ה שמעון]. ולא מצינו כן בשאר מצות, וכגון המסייע ביד חברו לקיים מצות כבוד אב ואם, אין השכר של אריכות ימים הנאמר בכבוד אב [שמות כ, יב] משתייך אל המסייע. ובביאור מרגניתא זו, ראה פחד יצחק שבועות מאמר יג. ויהיה הטעם לכך אשר יהיה, על כל פנים מבואר שאצל השכל בפרט נמצא שמעלתו מתפשטת על אלו שהשכל מצטרף אליהם. וממילא הוא הדין גם לאידך גיסא; חסרון השכל יתפשט על אלו שהשכל מצטרף אליהם.

<> כמו שאמרו [סוטה כא.] "'כי נר מצוה ותורה אור', תלה הכתוב את המצוה בנר, ואת התורה באור; את המצוה בנר, לומר לך 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". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 138] הביא את המאמר הזה, וכתב: "ביאור דבר זה, 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. אבל המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף, כמו שהתבאר, והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה לעולם, כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק", וראה שם הערה 150, כי הוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל.

<> מעין זה מצינו בחטא חילול השם ושבועת שוא, וכפי שכתב בדר"ח פ"ד מ"ד [פז.], וז"ל: "ומזה עצמו תבין החומר שיש לחלול השם; למר זוטרא [קידושין מ.], שאין מקיפין בחלול השם כמו שעושה החנוני. וכך אמרו בשבועות בפרק שבועת הדיינין [לט.] אצל שבועת שוא, שכל החטאים יש לו זכות תולה, אבל בשבועת שוא נפרע מיד, ואין מקיפין. וזה כי שאר החטאים, מפני שלא היה החטא במדריגה הנבדלת לגמרי, וכל דבר הוא תחת הזמן, ולפיכך אין עונש החטא יוצא לפעל מיד, אך יוצא העונש לפעל בזמן. אבל החטא בשמו יתברך, אשר השם בא על המהות המופשט הנבדל, ולא שייך זמן בדבר זה כלל, ולפיכך אין מקיפין בחלול השם, ויוצא העונש לפעל מיד, כי חָטָא במדריגה שאינה תחת המשך הזמן כלל". אמנם כאן מבאר שהבטוי להיות העונש מעל הזמן הוא לא בהתחלת העונש [שבאה ללא שיהוי], אלא בסופו, שהעונש ימשך "עד סוף כל הדורות בלי הפסק", כפי שהתורה מגינה לעולם [ראה הערה קודמת]. ובגו"א שמות פי"ג אות ח כתב: "כל הדברים אשר הם על הזמן, כל ענין הזמן שוה". ו"הזמן שוה" פירושו שאין עיכוב בתחילה ואין גבול בסוף.

<> לשון הגמרא שם "מאי היא, אמר אביי, קרו ליה בר מחים תנורי. רבא אמר, בר מרקיד בי כובי. רב פפא אמר, בר מלחיך פינכי. רב שמעיה אמר, בר מך רבע", וכמובא למעלה [ליד ציון 121].

<> לא מצאתי מקורו ש"בר מיחם תנורי" מוסב על שכורים. ובספר מנורת המאור לרבי ישראל אלנקאוה כתב: "בר מיחם תנורי. פירוש שכל כך הוא גרגרן ובזוי נקלה, שמחמם את התנורין כדי שיאכל מן הפת החמה".

<> "מרקיד בי כובי - כדרך הליצנים, שמשחקין ומרקדין בחנויות להשקותן בשכרן" [רש"י פסחים מט.], ו"שחוק והתול" הם הנהגת ליצנות, וכפי שכתב בסמוך [לפני ציון 169]. ומה שכתב "שהדבר הזה הוא בזיון יותר" נראה שטעמו הוא כי הליצנות היא התעסקות בדברי הבאי והתול [כמבואר להלן הערה 169], ואילו "מיחם תנורי" הוא אמנם שפלות, אך מ"מ מתעסק בצורך אמיתי של מאכל, ולא בדברי הבאי.

<> לכך הוא מלחך את הקערות [רש"י שם].

<> וזה מורה שהוא חומרי לגמרי. וזה לשונו בח"א לסנהדרין נב. [ג, קסב.]: "בשביל שהיו להוטין אחר אכילה ושתיה, נמשך אחר זה הגיהנם. מפני כי כל שהוא להוט אחר אכילה ושתיה הוא חסר, והוא כמו הגיהנם אשר לא שבע, שנאמר [משלי ל, טו-טז] 'שלשה אלה לא תשבענה שאול ועוצר רחם'. וכאשר האדם רודף אחר תאוות הגוף שהוא חמרי, והוא תמיד חסר, כמו שהוא ענין החומר, שהוא תמיד חסר ואינו שבע לעולם, יורש גיהנם, שהוא חסר תמיד. כי שוה לו ודומה לו ביותר, שנאמר 'שאול ורחם לא תשבענה', כי הרחם הוא האשה לא תשבע, כי החומר אינו שבע כלל. וכן השאול אינו שבע, לכך בעל חטא התאוה ראוי לו הגיהנם בפרט". ובנתיב העושר פ"ב האריך לבאר את הגנות שבמידה זאת. ובנר מצוה [כח.] כתב: "כל ענין כח הגוף שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד". ובדר"ח פ"ד מ"א [כ.] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר". ואמרו חכמים [ברכות כט:] "יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו, ולכל גויה וגויה די מחסורה", הרי שהגוף הוא תמיד חסר. וראה בנצח ישראל פט"ו הערה 96. ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "כבר ידעת כי החומר... לא ישבע, ולעולם הוא חסר, ואינו מקבל שביעה לעולם". ובאור חדש [קעג:] כתב: "כתיב [משלי יג, כה] 'צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר'... כי הבטן הוא חמרי, והרשע שהוא חסר בעצמו, ולכך יש לו משפט החומר, שהוא חסר ואינו שבע". ובח"א לע"ז יז. [ד, לט.] כתב: "כל דבר שהוא חסר אינו שבע, כי השביעה היא השלמה" [ראה להלן פ"ד הערה 220, ופט"ו הערה 193].

<> "מך רבע - מקפל לבושו ורובץ וישן, דרך המשתכרין, אינו מספיק לילך לביתו ולשכב על מטתו, אלא מקפל לבושו תחתיו וישן" [רש"י פסחים מט.]. והמהר"ל מוסיף "ובזה נמשל כבהמה". ורש"י [בראשית מט, יד] כתב "רובץ בין המשפתים - כחמור המהלך ביום ובלילה, ואין לו לינה בבית, וכשהוא רוצה לנוח רובץ בין התחומין בתחומי העיירות שהוליך שם פרקמטיא".

<> הנה הקנין הכ"ד של תורה הוא "מעוט שחוק" [אבות פ"ו מ"ז], ובדר"ח שם [קפא.] כתב: "אם 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". ובנתיב הליצנות פ"ב כתב: "כי האדם נמשך ביותר אחר הליצנות, ונפשו נהנה בליצנות... כי הליצנות דבר שאין בו ממש... דבר אפס ותוהו לגמרי... וחילק את הרשעים לשלשה חלקים... השלישי הוא הכת שאין במעשיהם ממש כלל, רק הבאי... כי הליצנות אין בפעל שלהם ממש, והוא בודאי חסרון נחשב... ולכך פעל הליצנות הוא שקול כנגד החוטאים והרשעים... שהוא קשה מכולם", וכל הפרק שם מוקדש לבאר את הגנות של ליצנות.

<> לכאורה משמע מדבריו שרומז כאן למהלך פנימי בביאור ארבעה החסרונות שמנו כאן חכמים, ולא מצאתי שביאר זאת בשאר ספריו. אך בפשטות יש כאן ארבעה שלבים בירידתו לשפלות החומרית, כאשר כל שלב הוא ירידה נוספת לעומת השלב שקדם לו; השלב הראשון ["מיחם תנורי"] הוא התעסקות בחומריות. השלב השני ["מרקד בי כובי"] הוא התעסקות בליצנות ודברי הבאי. השלב השלישי ["מלחך פינכי"] הוא רדיפה אחר התאוות מפאת היותו תמיד חסר ונפשו לא תשבע. והשלב הרביעי ["מך רבע"] הוא שעושה מעשה בהמה בכך שרובץ וישן בכל מקום מזדמן.

נתיב התורה פ"ג, עמוד PAGE י

PAGE קצט

PAGE י NT04