#**כבר התבאר**= למעלה כי הלילה הוא הסתלקות העולם הזה הגשמי, ועיקר העולם הזה הוא ביום, אבל בלילה נחשב כאילו העולם הזה בטל, ולכך מיוחד הלילה אל התורה.

#**ובפרק ב' דחגיגה**= (יב:), אמר ריש לקיש, כל העוסק בתורה בלילה, הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום, שנאמר (תהלים מב, ט) "יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי". איכא דאמרי, אמר ריש לקיש, כל העוסק בתורה בעולם הזה, שדומה ללילה, הקב"ה מושך עליו חוט של חסד בעולם הבא, שנאמר "יומם יצוה וגו'". אמנם המאמר הזה בא להודיע, כי עיקר הנהגת המציאות הוא היום\*, שבו האור, אבל הלילה\* שהוא חושך, הכל בטל, ולכך ראוי הלילה לתורה. ולכך אמרו כאשר הוא עוסק בתורה בלילה, הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום, כי בזה נראה כי הוא עוסק בתורה בזמן שראוי לתורה. כי התורה עיקר שלה הוא החסד, וכדכתיב (משלי ל, כו) "ותורת חסד על לשונה". ואמרו זכרונם לברכה (סוטה יד.) התורה תחלתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים, כמו שבארנו בנתיב גמילות חסדים (פ"א), כי התורה היא הטוב הגמור, ולכך היא תורת חסד, כי החסד\* הוא הטוב הגמור. ולכך אמר שמושך עליו חוט של חסד [ביום], כי היום שהוא כולו אורה, ראוי שיהיה נמצא בו החסד, ולכך הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום. ולאיכא דאמרי, כאשר עוסק בתורה בעולם הזה, שהוא עולם גשמי, ועם כל זה דבק בתורה, נראה בזה שיש לאדם זה דביקות גמור בתורה, שהיא\* טוב ומסולק מן הגשמי, ולכך מושך עליו חוט של חסד לעולם הבא. כלומר שעל זה יהיה לאדם זה הטוב והחסד לעולם הבא, וכל זה שדבק בתורה לגמרי, שהיא טוב. והתבאר 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.

#**ובמסכת סוטה**= (מט.), אמר רבי\* יהודה בריה דרב חייא, כל העוסק בתורה מתוך דוחק, תפלתו נשמעת, שנאמר (ישעיה ל, יט) "כי עם בציון ישב בירושלים בכו לא תבכה חנון יחנך לקול זעקך וגו'", וכתיב בתריה (שם פסוק כ) "ונתן לכם ה' לחם צר ומים לחץ". רב אחא בר חנינא אמר, אין הפרגוד ננעל לפניו, שנאמר (שם) "ולא יכנף עוד מוריך". רבי אבהו אומר, אף זוכה לקבל פני השכינה, שנאמר (שם) "והיו עיניך רואות את מוריך".

#**כבר התבאר**= ענין התפלה, כאשר השם יתברך קרוב אל האדם, אז בקשתו נעשה, וכדכתיב (דברים ד, ז) "ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראנו אליו". ואין לך קרוב אל השם יתברך כמו מי שלמד תורה מתוך הדוחק, שגובר בכח על הגשמי ודבק בשכלי. כי אין לך דבר שמקרב את האדם אל השם יתברך יותר רק כאשר האדם פורש מן הגשמי. ולכך מי שהוא עוסק בתורה מתוך הדוחק, שדבר זה מורה שאין מונע לו מן צרכיו הגשמיים, ואם כן האדם הזה שכלי גמור. ולכך תפלתו נשמעת, כי השם יתברך קרוב אליו לגמרי, כאשר בזרוע ובכחו מושל על הגשמי, ואינו חש אל הדוחק.

#**והוסיף רב אחא**= לומר שאין הפרגוד ננעל לפניו. רצה לומר כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, וכאשר גובר על הגשמי ודבק בשכלי, וזה כאשר לומד תורה מתוך הדוחק, אז אין כאן מסך מבדיל כלל. כי כבר התבאר כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות. וזה שאמר "שאין הפרגוד ננעל לפניו". והוסיף רבי אבהו לומר שזוכה ומקבל פני שכינה לגמרי, להיות במחיצת הקב"ה כאשר הוא שכלי לגמרי. והבן הדברים אלו מאד מאד.

#**בפרק כהן גדול**= (סנהדרין כ.), "שקר החן" (משלי לא, ל) זה דורו של משה, "והבל היופי" (שם) זה דורו של יהושע, "אשה יראת ה' היא תתהלל" (שם) זה דורו של חזקיהו. דבר אחר, "שקר החן" [זה דורו של משה ויהושע], "והבל היופי" זה דורו של חזקיהו, "אשה יראת ה' היא תתהלל" זה דורו של רבי יהודה בר אילעי. אמרו על דורו של רבי יהודה בר אילעי, ששה תלמידי חכמים היו מתכסים בטלית אחד, והיו עוסקים בתורה, עד כאן.

#**פירוש זה**=, כי אין עיקר התורה כאשר האדם עוסק בתורה ויש לו כל טוב, כי דבר זה אינו חדוש כאשר הוא עוסק בתורה. לפיכך "שקר החן" זה דורו של משה, כי החן הוא אצל הרואה בלבד, ואפשר ויכול להיות שאינה כל כך נאה, רק שהיא נושאת חן. כי דורו של משה, אף שהיו עוסקים בתורה, אין זה דבר שורש ועיקר, ואין זה אמיתת תלמוד תורה, כי היו פנויים משדות וכרמים, והיה המן להם לאכול, ולמה לא יעסקו בתורה. ולפיכך מה שהיו עוסקים בתורה, אינו מורה על שורש אמיתת תלמוד תורה.

#**"והבל היופי"**=, אף על גב שאין היופי כמו החן, כי החן אצל הרואה כמו שאמרנו, והיופי בודאי הוא אצל המקבל היופי, מכל מקום הוא הבל, שאין כאן שורש ועיקר גם כן, רק בדבר מה בלבד הוא, כי אין היופי רק מבחוץ, ואין היופי בכל. ואמר שזהו דורו של יהושע, אף על גב שלא היה להם המן, מכל מקום היו יכולים לעסוק בתורה, שהיה להם עושר גדול מביזת העמים, והיו להם עבדים הרבה. ולכך מה שהיו עוסקים בתורה גם זה אין מוכיח שהיו חפצים בתורה מאוד, ואין זה שורש התורה, ולכך על זה נאמר "והבל היופי".

#**אבל דורו**= של חזקיהו שלא היה להם המן ולא היה להם עושר, עליהם נאמר (משלי לא, ל) "אשה יראת ה' היא תתהלל". וקרא\* כאשר הוא עיקר תלמוד תורה "יראת השם", כי יראת שמים היא הפך החן והיופי, כי אלו שניהם הם דבר מה בלבד, אבל יראת השם היא מעלה שהיא עיקר ושורש כל המעלות, אף לתורה, כדכתיב (תהלים קיא, י) "ראשית חכמה יראת ה'", כמו שיתבאר בענין היראה. ודורו של חזקיהו, מפני שהיו עוסקים בתורה אף שלא היה להם הכנה לזה, לכך מה שהיו עוסקים בתורה הוא עיקר.

#**ויש אומרים**= כי "שקר החן והבל היופי" זה דורו של משה ויהושע, כי שני הדורות היה להם הכנה לתורה. ודורו של חזקיה, אף כי לא היה להם הכנה לתורה, מכל מקום לא היה להם חסרון כל כך גם כן. אבל דורו של רבי יהודה בר אילעי היו עניים ודחוקים מאוד, והיו עוסקים בתורה, ולא היה להם הכנה\* לתורה. ודבר זה נקרא 'יראת השם', כלומר כי זה עיקר התורה.

#**ובפרק קמא דחגיגה**= (ה:), תנו רבנן, על שלשה דברים הקב"ה בוכה עליהם\* בכל יום; על מי שאפשר לו לעסוק בתורה, ואינו עוסק. ועל מי שאי אפשר לו לעסוק בתורה, ועוסק. ועל פרנס המתגאה על הצבור בחנם, עד כאן. ענין הבכיה שהיא אצל השם יתברך, אין כאן מקומו, ונתבאר זה במקום אחר.

#**ופירוש זה**=, כי בא לבאר המעלה העליונה כאשר עוסק בתורה אף אם השעה דחוקה אליו. ויש לך לדעת, כי הבכיה הוא על דבר שמגיע אל הבוכה, כאשר יש העדר בדבר שהוא קרוב ושייך אליו ביותר. ואין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה. וכן הפרנס אשר עליו להנהיג את הצבור, והוא שליח השם יתברך, ולכך אמרו במסכת ברכות (נה.) שהקב"ה מכריז בעצמו על פרנס המנהיג הצבור. שמזה תראה כי מי שהוא פרנס על הצבור, הנהגה הזאת שייך אל השם יתברך עצמו, שהוא מנהיג הברואים. והפרנס אשר הוא מנהיג, הוא שליח השם יתברך. ולכך אלו דברים הם גדולים מאוד, והם קרובים אל השם יתברך. ועוד, כי התורה שכלית קרובה אל השם יתברך, והצבור במה שהוא צבור והם הכלל, הם ביותר קרובים אל השם יתברך.

#**וכאשר אלו**= שלשה דברים יש בהם ההעדר, כל\* העדר מביא בכיה. לכן מי שאין לו, ועם כל זה עוסק בתורה, הרי מה שאין לו היה ראוי שיהיה כאן העדר התורה, ועם כל זה היא נמצאת, והרי התורה היא יוצאת מן העדר אל המציאות, וכבר אמרנו כי כל העדר מביא הבכיה\*. וכן הפך זה, כאשר יש לו, ואינו עוסק בתורה, הרי יש כאן העדר התורה, כאשר היה ראוי שתהיה התורה במציאות, והעדר זה מביא הבכיה. ופרנס המתגאה על הצבור בכח וביד חזקה, וכח זה אינו ראוי שיהיה בחנם לגמרי, כי לא עשה להם טובה. וראוי כח זה אל העדר הגמור\*, ועל זה ראוי הבכיה, שכל בכיה הוא על העדר. ואלו שלשה הם חלוקה הכרחית; או שנמצאו אחר ההעדר\*, והוא מי שאי אפשר לו לעסוק בתורה, ועוסק, וזה נמצא אחר ההעדר. או ההעדר שהוא לדבר שראוי שיהיה נמצא, ולא נמצא, והוא מי שיש לו, ואינו עוסק בתורה, ויש כאן העדר התורה. ופרנס המתגאה על הצבור, ודבר זה ראוי לו ההעדר מצד עצמו, ועל זה יש בוודאי הבכיה, כאשר הוא דבר שאינו ראוי בעצמו.

#**ועוד יש**= לך לדעת, כי אלו שלשה אינם לפי השכל והדעת כלל, והוא יתברך אשר הוא השכל והדעת, לכך הוא בוכה על שלשה, שהם אינם לפי השכל. כי אין ראוי לפי\* השכל והדעת שיהיה עוסק בתורה, ואי אפשר לו לפי טורח פרנסתו ומזונותיו. וכן אינו לפי השכל והדעת שיהיה דבר זה, כי אפשר לעסוק בתורה, ואינו עוסק. וכן פרנס שהוא מתגאה על העם בכח והוא בחנם, כל אלו אינם לפי השכל והדעת. ולכן הקב"ה, אשר הוא השכל והדעת, בוכה עליהם. ומזה תדע כמה גדול מעלתו כאשר עוסק בתורה מתוך הדוחק. והפך זה גם כן, פחיתותו כאשר אפשר לו לעסוק בתורה, ואינו עוסק. וכן פרנס המתגאה על הצבור בחנם, כי השררה והממשלה הוא דבר גדול, שמשתורר\* על אחרים בכח וביד חזקה, ובודאי דבר גדול כמו זה אין להיות בחנם\*, ועל זה הקב"ה בוכה, והבן הדברים האלו מאוד.

#**גם אמרו**= אם ידבק בתורה ולא יקפיד על עניות, סוף שיגיע גם כן אל העשירות, ודבר זה מבואר בפרקים (אבות פ"ד מ"ט) אצל המקיים את התורה מעוני, עיין שם. ומכל שכן כאשר אין לו עניות, ויש לו במה להתפרנס, שבשביל עושרו לא יעזוב התורה, כמו שאמרו (שם) "המבטל תורה מעושר, סופה לבטל מעוני". ויותר מזה, כאשר האדם עוסק בתורה והוא עני, אז נחשב תורתו שהיא תורה בעצם, לא תורה שהיא במקרה, אחר שאין העוני מבטל תורתו. אבל כאשר הוא עוסק בתורה כאשר יש לו פנאי מעסקיו, נחשב תורתו שהיא במקרה, וזהו פחיתות גדול לתורה, שאין המקרה נחשב מציאות כלל.

#**ובפרק חלק**= (סנהדרין צט:), "נואף אשה חסר לב" (משלי ו, לב), אמר ריש לקיש זה הלומד תורה לפרקים, שנאמר (משלי כב, יח) "כי נעים כי תשמרם בבטנך יכונו יחדיו על שפתיך". המאמר הזה בא לבאר כי התורה לפי מעלתה ומדריגתה אין ראוי שיהיה הלמוד בה שלא בקביעות, ודבר זה פחיתות גדול לתורה, כי הוא דומה למי שנואף עם אשה, שאין לו אשה מיוחדת. שאין החילוק בין מי שיש לו אשה מיוחדת ובין מי שאין לו אשה, לומר שזה יש לו אשה והוא רגיל אצלה, ולזה יש לו אשה אבל אין רגיל אצלה, רק דרך זנות. שאין הדבר כך, רק מי שיש לו אשה מיוחדת, אומרין עליו שיש לו אשה. ומי שיש לו זונה, אומרים עליו שאין לו אשה כלל, כי הזונה שלא יחדה אליו, ודרך מקרה בא עליה, לא נקרא שיש לו אשה כלל. וכך הוא מי שלומד תורה לפרקים ובמקרה, אין נחשב שיש לו תורה, והוא אדרבה, נחשב פחיתות כמו שנחשב פחיתות כאשר יש לו זונה, כי הדבר שהוא במקרה הוא פחיתות, כי המקרה הוא טפל אצל דבר שהוא בעצם. ואם כן הדבר הזה הוא פחיתות לתורה לעשות אותה טפל לאחר, כי התורה היא עיקר, ואינה טפילה אצל דבר אחר.

#**ומה שאמר**= "חסר לב" (משלי ו, לב), רצה לומר שאינו נחשב המקרה - מציאות, וזה חסר לב. כי הלב בו תלוי חיותו ומציאותו, ולכך הלומד תורה במקרה, אין כאן תורה, כי המקרה שאינו דבר עצמי, אינו נחשב מציאות כלל. וכך יש לפרש פשט הכתוב גם כן, כי האשה היא השלמת מציאות האדם, שעל ידה האדם שלם. וכאשר יש לו אשה מיוחדת, יש לו מציאות בעצם, לא במקרה. אבל כאשר הוא נואף אשה, שדבר זה במקרה בלבד לפי תאותו שמגיע לו, הנה נחשב מציאות של מקרה, וזהו "נואף אשה חסר לב". וכך התורה שהיא השלמת האדם, והתורה תקרא "אשה" בכל מקום, שעל ידה גם כן השלמת האדם, כמו האשה שהיא השלמת האדם. ואם לומד התורה לפרקים, דבר זה אינו רק במקרה, לכך הוא "חסר לב", רצה לומר שהוא אינו נחשב מציאות. שכך אמרו אצל האשה (יבמות סג.) מי שאין לו אשה לא נקרא אדם. וזה שאמר "כי נעים כי תשמרם בבטנך יכונו יחדו על שפתיך", ואין השמירה מהסכנה\* דרך עראי.

#**בפרק ג' דיומא**= (לה:), תנו רבנן, עני ועשיר ורשע (-באו-) [באין] לדין. אומרים לו לעני\*, למה לא עסקת בתורה. אם אמר\* עני היה, וטרוד במזונותיו היה, אומרים לו, כלום אתה עני ביותר מהילל. אמרו עליו על הילל הזקן, שבכל יום ויום היה משתכר בטרפעיק, חציו נתן לשומר בית המדרש לכנוס כו', עלה ונתלה וישב על פי ארובה, כדי שישמע דברי אלקים חיים מפי\* שמעיה ואבטליון. אותו היום ערב שבת היה, ותקופת טבת היה, ירד עליו השלג מן השמים וכסהו. וכיון שעלה עמוד השחר, אמר לו שמעיה לאבטליון, אבטליון\* אחי, בכל יום הבית מאיר, והיום אפל, שמא\* יום מעונן הוא. הציצו עיניהם וראו דמות אדם בארובה, עלה\* עליו רום שלש אמות שלג. פרקוהו, הרחיצוהו, וסכוהו, והושיבוהו כנגד המדורה, אמרו, ראוי זה לחלל עליו את השבת. לעשיר אומרים, מפני מה לא עסקת בתורה. אם אמר\* עשיר היה, וטרוד בממון היה, אומרים לו כלום היה עשיר מרבי אליעזר בן חרסום. אמרו עליו על רבי אליעזר בן חרסום, שהניח לו אביו אלף עיירות וכו'.

#**כונת המאמר**= הזה לבאר לך, כי אין התנצלות לאדם לומר שלא למד תורה מפני שהיה טרוד בעניו, כי התורה אין התנצלות בבטול שלה. רק אם היה אומר שלא היה אפשר לו כלל בשום אופן ללמוד. כי מאחר שהתבאר כי צריך האדם שימית עצמו על התורה, לכך\* אין לו שום התנצלות. ולפיכך כשמכניסין אותו לדין אומרים לו "כלום היית עני יותר מהלל", שהילל היה מקיים התורה מחמת עוני קשה כמו זה, כי צריך האדם שימית עצמו על התורה וכו'. וכן אין העשירות תשובה, שהרי אפשר אל האדם להתגבר נגד העשירות, כמו שתמצא אצל רבי אליעזר בן חרסום, שהיה מתגבר נגד העשירות שלא יבטל אותו מן תלמוד תורה. ובאולי יאמר האדם כי דבר זה הוא מדת חסידות, ולמה יתן הדין על זה אם לא עשה. דבר זה אינו, שהאדם חייב בזה שיבטל עצמו בשביל השכלי, היא התורה. רק אם תאמר שאי אפשר לאדם לעשות ולעמוד בזה במה שהוא אדם, והרי תראה אצל אלו שניהם שהיה נמצא דבר זה, אם כן אפשר דבר זה. וכל דבר שהוא בחוק\* האפשרי, ואינו עושה\*, בתורה יש דין על זה. ומכל שכן כאשר יתבונן בשכרו אשר יש לו, יאחוז בעושר השכלי, ולא יקפיד בעניות הממון.

#**ודע כי**= שלשה דברים זכרו כאן, שהם התנצלות מה שלא עסק בתורה, וכלם לא נחשבו טענה; האחד, כי יש לפעמים חסרון במה שצריך להתפרנס, ובשביל זה מבטל את התורה. ולפעמים יש לו תוספת שמסית אותו לבטל מן התורה, כמו העושר, שבשביל תוספת שיש לו מסית האדם לבטל מן התורה. ולפעמים יש לו חסרון בעצמו שמסית אותו מן התורה, כמו היצר הרע, שהוא בעצמו של אדם. ואלו שלשה הם ידועים, שהם כל החלקים אשר מכריעים את האדם אל דבר. וכלם אינם טענה, מאחר דאמרינן (שבת פג:) אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמה עליה, כמו שהתבאר למעלה, כי התורה היא שכלית, יש לבטל עצמו בשביל התורה. אם כן כל אלו שמסיתים את האדם לבטל מן התורה אינו טענה, כי אף עצמו צריך לבטל בשביל התורה השכלית, ואלו שלשה דברים שייכים לעצמו, ואם האדם צריך לבטל עצמו, כל שכן שיש לבטל אותם השייכים לו, ואינם עצמו, בשביל התורה. וכאשר אין מבטל תורתו בשביל עושרו, ועושה תורתו קבע, דבר זה נותן קיום אל עושרו, כי עושרו נסמך על התורה, אשר התורה יש לה קיום נצחי, ואינה בטילה. לכך העושר שלו, שנסמך על זה, גם כן אינו בטל. אבל אם תורתו עראי\*, ועוסק בתמידות בעסקיו, הרי עושרו נסמך על דבר עראי, שהוא דבר מקרה בלבד. וכבר אמרנו כי הדבר שהוא במקרה אינו נחשב מציאות, לכך עושרו ותורתו בטילין.

#**ובפרק כיצד מברכין**= (ברכות לה:), אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה בר אילעי, בוא וראה מה בין דורות הראשונים לדורות האחרונים; דורות ראשונים שעשו תורתן קבע ומלאכתן עראי, זה וזה נתקיים בידן. דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי, זה וזה לא נתקיים בידם. וכבר פרשנו טעם זה. ועוד יש לך לדעת, כי ראוי לאדם שיתן חלק לכל אחד כפי הראוי. כי העולם הבא שהוא עיקר, ולכך תהיה תורתו, שהיא נותנת לו חיים לעולם הבא, גם כן עיקר. ואילו מלאכתו, שהוא לצורך עולם הזה, ראוי שתהיה עראי, כי כך הם חייו שהם בעולם הזה עראי. וכאשר יעשה מלאכתו עראי ותורתו קבע, שניהם מתקיימים, כי יתן לכל אחד ואחד חלקו כפי מה שראוי. אבל כאשר יעשה מלאכתו קבע ותורתו עראי, דבר זה הפך סדר העולם, כי העולם הבא הוא עיקר, ועולם הזה עראי, וכל אשר הוא יוצא מסדר העולם הוא בטל לגמרי, ואין לו קיום.

#**וכאשר התבאר**= מעלת התלמיד חכם אשר מקיים התורה מעוני, אשר תלמיד חכם הזה הוא שכלי גמור, כמו שהתבאר. ולפי זה היה הדעת נותן והשכל מחייב אף אם היו בני אדם רוצים לתת לו מתנות, יכוף את יצרו ואל יקבל אותם, ולא יפסיד המדריגה העליונה שיש לו, אם אפשר בשום ענין שיהיה עומד בזה. אבל אם יש לו, ועם כל זה הוא להוט לקבל מבני אדם מתנות, מאיש זה אסור לדבר, כי הוא יוצא מן המדה השכלית כמו שיתבאר עוד, שהוא\* הפך השכל לגמרי, וחס ושלום שיהיה עליו שם 'תלמיד חכם'. ולפי מה שאמרנו למעלה כי צריך שיהיה האדם עצמו דומה ומתיחס אל השכלי, ואז אפשר לו לקבל התורה. ואם אינו מתיחס אל השכל, אי אפשר לקבל השכלי, הוא התורה. בודאי בעל מדה זאת אי אפשר שיהיה עמו התורה השכלית, מאחר כי המדה הזאת הפך השכלי, כמו שיתבאר. כי דבר שהוא חמרי הוא מקבל, ולא כן השכל, כי מפני הפשיטות שבו אינו מקבל, שכל דבר שהוא פשוט אינו מקבל.

#**ובפרק אלו טרפות**= (חולין מד:), אמר רב\* חסדא, איזה תלמיד חכם, הרואה טריפה לעצמו. ואמר רבי חסדא, איזה (משלי טו, כז) "שונא מתנות יחיה", זה הרואה טריפה לעצמו. דרש מר זוטרא משמיה דרב חסדא, כל מי שקורא ושונה, ורואה טריפה לעצמו, ושימש תלמידי חכמים, עליו הכתוב אומר (תהלים קכח, ב) "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך". רב זביד אומר, זוכה ונוחל שני עולמות, עולם הזה והעולם\* הבא; "אשריך" בעולם הזה, "וטוב לך" לעולם הבא. רבי אלעזר כי היו משדרי ליה מבי נשיאה מידי, לא שקיל. וכי הוו מזמני ליה, לא אזיל. אמר, לא בעי מר דאחיה, שנאמר "ושונא מתנות יחיה". רבי זירא כי הוו משדרי, לא שקיל. וכי הוו מזמני ליה, אזיל, אמר אתייקורי הוא דמתייקרי בי, עד כאן.

#**ביאור זה**=, כי תלמיד חכם יש לו השכל אשר הוא פשוט לגמרי, והפשוט אינו מקבל כלל, רק עומד בעצמו, כי כל מקבל מאחר הוא כמו מורכב, כאשר הוא מקבל. והרואה טריפה לעצמו ואוסרה, אינו מקבל אפילו מן דבר שהוא שלו, שאינו מצדד להתיר הטריפה שהיא שלו. ולכך תלמיד חכם כזה הוא פשוט לגמרי, כיון שאין שייך בו קבלה, וזה שנקרא 'תלמיד חכם' כאשר יש לו מדת השכל, שאינו מקבל כלל. שהגשמי החמרי מקבל, והשכלי אינו מקבל, שהוא פשוט. ולכך כל אשר רואה טריפה לעצמו, ואינו מצדד להתיר אותה, עד שבשביל זה אינו נחשב מקבל, וזהו גדר תלמיד חכם, שהוא שכלי, ואין השכל מקבל, רק הגשמי החמרי.

#**ורב חסדא**= אומר איזה "שונא מתנות יחיה". כי מי ששונא את המתנות ראוי שיהיה בשביל זה חי, כי המקבל דבר מזולתו אין ראוי לו החיים, כי החי עומד בעצמו. ולפיכך אמרו (נדרים סד:) כי העני נחשב כמת, וזה מפני שאין לו החיים בעצמו, כאשר הוא צריך לזולתו, ואין לו בעצמו החיים. אבל מי שהוא שונא מתנות, שהוא רוצה שיהיה עומד בעצמו מבלי שיקבל מאחר, ודבר זה הוא החיים. ולכן יקרא המעיין שהוא נובע בעצמו, ולא קבל המים, נקרא "מעיין חיים" (ר' שיה"ש ד, טו), כי חיותו בעצמו, ואינו מקבל המים. ולפיכך אמר איזה "שונא מתנות יחיה", זה הרואה טריפה לעצמו, שאינו חס על שלו כלל. וכל זה מפני שמסתפק בעצמו, ואינו חפץ מה שאינו שלו לגמרי, שהרי רואה טריפה ואוסרה, ואינו חס על ממון שלו. ובזה נחשב שאינו מקבל כלל, שאפילו בדבר שהוא שייך לו אינו רוצה לקבל, ואוסר הטריפה, לכך נאמר עליו "שונא מתנות יחיה".

#**ואמר**= (חולין מד:) "כל מי ששונה ושמש תלמידי חכמים ורואה טרפה לעצמו, עליו הכתוב אומר וכו'". פירוש, מה שהוא שונה ומשמש תלמידי חכמים, הכל הוא מדת השכלי. ולא אמר שעסק במצות, מפני שאמר כאן (תהלים קכח, ב) "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וגו'", והיגיעה והעמל שייך בעמל התורה, כדאמרינן (איוב ה, ז) "אדם לעמל יולד". ומה שאמר "'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא", הכל מצד שיש לו מדה השכלית. ומה שרואה טריפה לעצמו, זה מורה שיש לו מדת הפשיטות, שאינו רוצה\* לקבל, וזהו מדה שכלית. ועל מדה זאת בפרט נאמר "'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא", שעל ידי מדה זאת זוכה לעולם הזה ולעולם הבא. ודבר זה ארוך לבאר, וכבר התבאר פירוש זה בפרק בן זומא (אבות פ"ד מ"א), שם תמצא עוד מבואר דבר זה, עיין שם. וגם בנתיב ההסתפקות נתבאר. ואשרי חלקו אשר זוכה אל המדריגה המעלה הזאת.

#**אבל בעונותינו**=, לא רבים אשר הם בגדר תלמיד חכם, אשר לתלמיד חכם על כל ראוי לו מדת הפשיטות בפרט. ומדת הפשיטות שאינו מקבל כלל, כמו שהוא ידוע, כי כל מקבל הוא חמרי גשמי, שהשכל הוא פשוט, אינו מקבל. ועתה בזמן הזה נהפך הדבר בעוונתינו הרבים, שחושבים כי גדר של תלמיד חכם שיקבל. ובודאי דבר זה נמשך אל למודנו, שאילו היה הלמוד של דור זה כאשר הוא ראוי אל תלמיד חכם, היתה הנהגתנו במעשים מתיחסים לפי השכל גם כן. ודי בזה משום הכבוד.

#**כבר אמרנו**=, כי האדם אשר הוא רוצה לקבל התורה, ראוי שיהיה לו הכנה אל התורה השכלית, וזולת זה אינו זוכה אל התורה השכלית. לפי שהתורה היא נבדלת מן האדם אשר הוא גשמי, ולכך צריך האדם הכנה לזה ביותר. ועיקר הכנה הזאת שיהיה דומה ומתיחס לשכל לגמרי, עד שהוא ראוי לקבל אותו. כי אשר הוא דומה ומתיחס אל דבר, ראוי שיהיו ביחד. ומפני כי השכל הוא עם האדם, ואין השכל מוטבע באדם לגמרי, רק השכל הוא נבדל מן האדם, וכך התלמיד חכם שהוא במדריגת השכל בערך שאר בני אדם, אין ראוי שיהיה לו עירוב עמהם.

#**בפרק כיצד מעברין**= (עירובין נד.), אמר רבי אלעזר, מאי דכתיב (משלי א, ט) "וענקים לגרגרותיך". אם האדם משים עצמו\* כענק שֶׁרָף לצואר, שרואה ואינו נראה, תלמודו מתקיים. ואם לאו, אין תלמודו מתקיים. ויראה פירושו, כי הענק דבק בצואר, והוא רפה, ואינו אדוק עם הצואר. וכך ישים האדם עצמו, כי לא יהיה אדוק עם הבריות, רק יהיה רואה ואינו נראה, כלומר שיהיה רואה את הבריות, ואל יהא נבדל מן הבריות לגמרי עד שלא ישגיח עליהם, אבל ישגיח על הבריות, ובזה הוא רואה אחרים, אבל אינו נראה מהם, כי לא יהיה לו חבור וצירוף אל הבריות. וכאשר עושה כך תלמודו מתקיים, כי כאשר יש לו יחוס ודמיון אל השכל, מקבל התורה השכלית. והשכל אשר הוא עומד באדם, יש לו דביקות באדם, ואינו דבק\* עם האדם עד שיהיה מעורב לגמרי השכל עם הגוף. וכך יהיה תלמיד חכם עם הבריות כענין\* זה לגמרי; שהוא נבדל מן הבריות, ואינו נבדל לגמרי. כלומר שיהיה לו חבור עם הבריות, אבל לא יהיו הבריות מעורבין עמו, כי אם יהיו הבריות מעורבין עמו, הרי הוא דומה אל שכל שהוא מוטבע בחומר, ואם הוא מוטבע בחומר, לא יקנה התורה השכלית. וכאשר התלמיד חכם הנהגתו בענין זה, אז תורתו מתקיימת. וזה כמו שאמרנו, כי התלמיד חכם צריך שיהיה חבור שלו אל הבריות יחוס השכל אל הגוף, כי התלמיד חכם נחשב כמו שכל אל שאר בני אדם שהם בעלי גוף, וכאשר הוא כך, ראוי לו התורה.

#**ואמר רבי אלעזר**=\* (עירובין נד.), מאי דכתיב (שמות כד, יב) "את לוחות האבן". אם משים תורתו כמו אבן שאינה נמחית, תורתו מתקיימת. ואם לאו, אין תורתו מתקיימת. בא לומר שאם אין תורתו כמו שראוי אל השכל, אין קיום כלל לתורתו. וזה שדרש הכתוב "את לוחות האבן", והוי למכתב 'לוחות אבנים', מאי "לוחות האבן". אבל פירושו לפי פשוטו כי ראוי האבן להיות מקבל אל כתב הלוחות, וזה כי האבן דבר חזק וקשה, ומתיחס לאבן, ולכך נכתבה התורה על לוחות האבן. ולפיכך אמר "אם משים אדם תורתו כמו אבן שאינה נמחית", דהיינו שהוא חזק וקשה על התורה, דהיינו אף כאשר מגיע אליו עסק או בטול, ויצרו מסיתו להניח התורה, והוא קשה כנגדו, ואינו מבטל התורה, אז תורתו מתקיימת. כי דבר זה מתיחס אל השכל, שהוא קשה. אבל אם אין לו המדה שהוא מתייחס אל השכל, כי אינו קשה על התורה, אז אין קיום אל תורתו.

#**ובכל הדברים**= האלו שבארנו, באו רבותינו זכרונם לברכה לומר, כי האדם אשר רוצה לקנות השכל האלקי העליון, צריך שיהא לו התייחסות אל השכל, שאז יש לו הכנה אל השכל, ודי לו שיגיע בזה אל השכל האלקי. כי השכל הוא נבדל מן האדם, ומפני כך האדם צריך אליו יגיעה ועמל לקנות השכל האלקי. וכמו שאמרו בחגיגה (טו.), "לא יערכנו זהב וזכוכית" (איוב כח, יז), אלו דברי תורה שקשין לקנותן כזהב, ונוחין לשברן ככלי זכוכית. וזה מפני ריחוק התורה, שהיא השכל העליון, מן האדם, לכך קשה על\* האדם לקנותן שיהיה מתחבר התורה עם הגוף הגשמי, וקשים הם לקנותן ככלי כסף וכלי זהב. והפך זה, מטעם זה קלים לאבדן, מפני ריחוק שלהם מן האדם. ולכך צריך האדם אל הכנות הרבה לקנות השכל, עד כי אמרו גם כן כי צריך האדם לקנות התורה בדבור שיוצא מפיו, ולא במחשבה לבד. שהשכל העליון הוא רחוק מן האדם, ואם אין מוציא התורה מן הפה, לא היה התורה אצל האדם כלל, לפי ריחוק התורה מן האדם.

#**ובכיצד מעברין**= (עירובין נד.), אמר רב אסי, מאי דכתיב (משלי כב, יח) "כי נעים כי תשמרם בבטנך [יכונו יחדיו על שפתיך]", אימתי דברי תורה נעימים, "כי תשמרם בבטנך". ואימתי תשמרם בבטנך, בשעה ש"יכונו יחדו על שפתיך" (שם). רבי זירא אמר מהכא, "שמחה לאיש במענה פיו" (משלי טו, כג), אימתי "שמחה לאיש", בשעה ש"מענה בפיו". רבי יצחק אמר [מהכא], "כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו" (דברים ל, יד), אימתי "קרוב אליך הדבר מאוד" (-בפיך-), בזמן ש"בפיך ובלבבך לעשותו". רבא אמר מהכא, "תאות לבו נתת לו וארשת שפתיו בל מנעת סלה" (תהלים כא, ג), אימתי "תאות לבו נתת לו"\*, בשעה ש"ארשת שפתיו בל מנעת סלה".

#**פירוש דבר זה**=, שבא לומר כי נעימות התורה כאשר התורה נמצאת אצל האדם בפועל, כי אז האדם הוא שכלי כאשר התורה הוא עמו, ואין נעימות למעלה מזה. וזהו כאשר אין התורה משתכחת ממנו. ואימתי אין התורה משתכחת מן האדם, ונמצאת עם האדם, כאשר דברי תורה על שפתיו תמיד, שהוא למד בהם וחוזר עליהם, ואז התורה עמו. ובלא זה, לפי ריחוק התורה מן האדם, אין נחשבת שהתורה היא עמו, רק אם התורה היא על שפתיו. אבל מי שלמד בעיון, אין השכל עם האדם, שהוא גשמי.

#**ורבי זירא**= למד דבר זה מדכתיב (משלי טו, כג) "שמחה לאיש במענה פיו". כי ראוי שתהיה התורה השלמת האדם, כי אין לאדם השלמה כי אם בתורה, כמו שהתבאר למעלה, כי לכך נקראת התורה "אשה", כי גם האשה השלמת האדם. ואי אפשר זה רק כאשר האדם בעל תורה בפועל, כי הדבר שהוא בכח אינו נחשב שהוא נמצא. ולא נחשב שהוא בעל תורה בפעל השלימות רק אם תכף שישאל אותו האדם משיב על זה, ובזה נראה שהוא בעל תורה בפעל השלימות. וזה שאמר "שמחה לאיש במענה פיו", כי כל שמחה כאשר הוא שלם ואין לו חסרון, ומפני השלימות נמצא השמחה. והפך זה ההפסד גורם אבל ותוגה, שהרי יש אבל על מת, שהוא הפסד. ומפני שהתורה שלימות האדם, ועל ידה הוא שלם בפעל, לכך אמר הכתוב "שמחה לאיש במענה פיו", רצה לומר כי שלימותו היינו שתכף מיד שישאל אותו האדם בדברי תורה, תכף משיב לו, ואצל זה התורה נחשב נמצא בפעל השלימות, ואז התורה שמחה לו, רצה לומר שהתורה היא שלימותו, שכל שמחה מצד השלימות. ולא כשמגמגם בדברי תורה, כי אצל זה אין התורה בפעל, רק בכח, שצריך התלמיד חכם לחפש בספרים, הלא\* על ידי זה אינו נחשב שלם בפעל.

#**ויש לפרש**= כמשמעו, כי האדם שלם בפעל כאשר התורה היא על שפתיו, ומוציא הדבור אל הפעל, זה נקרא שהוא בפעל, כאשר מוציא התורה אל פעל הדבור. ועל זה אמר "שמחה לאיש", כי השמחה על השלימות, והשלימות כאשר הוא בפעל, וזה\* כאשר מוציא התורה אל פעל הדבור.

#**אבל רבי יצחק**= למד מן (דברים ל, יד) "קרוב הדבר בפיך ובלבבך לעשותו". ודבר זה מצד אחר, כי כאשר האדם התורה הוא בפיו ורגיל בה, קרובה התורה לעשות אותה, כי "גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה" (קידושין מ:), וזהו כאשר התורה עמו. וכבר אמרנו למעלה שלא נחשב שהתורה עמו רק כאשר התורה היא עמו בדבור, וכאשר התורה היא עמו, אז קרוב גם המעשה. ודבר זה אנו רואים בעינינו, שמיום שבטל דבר זה, לא נמצאו בעלי מעשה, והכל הוא הסבה הזאת. וכן לרבא, הוא גם כן מצד אחר, כי כאשר התורה עמו, האדם קרוב אל השם יתברך, מצד שהוא בעל תורה, ואז בקשתו נעשה, וכדכתיב (דברים ד, ז) "ומי גוי גדול וגו'".

#**כל דברים**=\* אלו הם דברים גדולים, וכל אחד מן החכמים נתן טעם מיוחד בפני עצמו. הראשון שאמר כי על ידי שהתורה עמו נחשב האדם שכלי, אבל אם אין התורה עמו אין נחשב שכלי. וכן למאן דאמר כי כאשר התורה עמו הוא בפעל השלימות, ואינו בכח, כמו שהם כל עליונים שהם בפעל. וכן למאן דאמר כי כאשר התורה עמו הוא בפעל השלימות, קרוב לעשות התורה. וכלם הם דברים גדולים, כאשר תבין הדברים על אמתתם.

#**ועוד אמרו שם**= (עירובין נד.), אמר ליה שמואל לרב יהודה, שיננא, פתח פומך תני, כי היכי דתוריך חיין\* ותתקיים בידך, שנאמר (משלי ד, כב) "כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא", אל תקרי "למוצאיהם", אלא 'למוציאיהם בפה', עד כאן. גם בזה בא לבאר באיזה ענין יהיה למוד התורה, ואמר שלמוד התורה אין ראוי שיהיה במחשבה בלבד, רק בדבור. וזה מפני כי האדם הוא חי מדבר, דכתיב (בראשית ב, ז) "ויהי האדם לנפש חיה", ותרגם אונקלוס (שם) "והוה אנשא לרוח ממללא". והתורה שעליה נאמר (דברים ל, כ) "כי היא חייך ואורך ימיך", כאשר מוציא התורה בדבור שהוא חיות האדם, ואז הדבור שהוא החיים של אדם, דבק בתורה, שהיא אורך ימיו של אדם, ועל ידי זה מאריך ימים. אבל אם עוסק בתורה על ידי המחשבה בלבד, והמחשבה מקבל התורה, אין המחשבה היא החיים אצל האדם, שיקבל על ידי התורה אורך חיים, רק כאשר מוציא התורה בפה, שהוא הדבור, שהוא חיים של אדם, אז בודאי דבק בתורה, שהיא אריכות ימיו של אדם, על ידי הדבור, שהוא חיותו של אדם. וראוי להבין זה מאוד.

#**ואמר**= "ותתקיים בידך" (עירובין נד.). דבר זה מבואר, כי כאשר מוציא התורה לפעל על ידי הדבור, ובשביל זה יש קיום אל התורה, כי אז יש לתורה זאת דביקות אל האדם עצמו, שהוא חי מדבר. אבל כאשר הוא עוסק בתורה במחשבה בלבד, כאילו אין האדם עצמו עוסק בתורה, כי אין המחשבה הוא האדם, רק הדבור. ולפי הנראה אין צריך לברך כלל על התורה כאשר עוסק במחשבה.

#**ועוד**=, כאשר מוציא הדבור מן הפה, מקבל כח הזוכר את הדבור, ונרשם בכח הזוכר כאשר מוציא הדבור מן הפה. לכך אמרו שם (עירובין נג.) שיהיה העוסק בתורה מדקדק בלשונו, שכאשר מדקדק בלשונו אז תורתו מתקיימת. וזה אמרם; בני יהודה שהקפידו על לשונם, תורתם נתקיימה\* בידם. בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה בידם. ומפרשים שם, מתוך שהקפידו על לשונם מתנחי להו סמנים, ונתקיימה תורתם בידם, דאמרינן שם (עירובין נד:) 'אין התורה נקנית אלא בסימנים'. כי צריך האדם להניח סימנים בתורתו, ועל ידי זה התורה נתקיימת בידו, כי אז נרשם הענין שלמד בכח הזוכר בשביל הסימן, וזוכרו. ודבר זה עצמו הטעם שצריך להוציא הדבור מן הפה, כי אז נרשם הענין שלמד בכח הזוכר המקבל. ועוד נתבאר זה אצל (אבות פ"ג מי"ג) "מסורת סיג לתורה" שאין התורה ניקנית אלא על ידי סימנים, עיין שם.

<> לא ברורה לגמרי כוונתו, וכנראה שמתכוון למעלה פרק ג [לפני ציון 52], וראה הערה הבאה.

<> לא נמצא שביאר להדיא נקודה זו עד כה. ודוחק לומר שכוונתו לדבריו הקצרים בפ"א [לפני ציונים 174, 187], שכתב שם שהמזיקין שולטין בלילה ולא ביום, כי לא נתבאר שם ש"הלילה הוא הסתלקות העולם הזה הגשמי וכו'". וכנראה שכוונתו לדבריו בפ"ג [לפני ציון 52], שכתב: "אשר כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... 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". ומה שכתב על "חושך" כוחו יפה על לילה גם כן. ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, וה'לילה' 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''" [הובא למעלה פ"ג הערה 57]. ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע" [הובא למעלה פ"ג הערה 52]. ובנתיב העבודה פ"ז כתב: "הלילה נחשב בטול העולם, כאשר הוא חושך ולא אור... העולם שהוא כאילו אינו בלילה... לכן יש לומר 'אמת ואמונה' בלילה [ברכות יב.]. אבל ביום העולם נמצא, יש לומר 'אמת ויציב' [שם], כי כאשר יצא העולם אל הפעל אין לומר 'אמת ואמונה', רק 'אמת ויציב', כי המציאות הוא טוב... וזהו ביום" [ראה הערה 14]. ובח"א לע"ז ג: [ד, כה:] כתב: "כי כשם שהיום הוא מיוחד שהוא יתברך פועל בנמצאים כמו שאמרנו, והוא יתברך מוציא הנמצאים אל הפעל, כך הלילה מיוחד שהנמצאים שבים אל השם יתברך, כי הלילה הוא כמו סלוק עולם הזה, והוא שב אל העלה. ולכך הלילה נחשב כמו מיתה וסלוק, כי הלילה הוא שהכל שב אל העלה יתברך". וראה להלן פ"ט הערה 49, פ"י הערה 12, ודר"ח פ"ג הערה 1482.

<> כן כתב להלן פ"ט [לאחר ציון 48], וז"ל: "כי עיקר העולם הזה והווייתו הוא ביום, ובלילה אין הוויית העולם הזה, ונחשב בלתי נמצא. כי הלילה הוא חושך, לכך לא נקרא מציאות כלל... כלומר שאין נחשב הוויית העולם רק ביום... כאשר אין הוויית העולם הזה הגשמי בלילה, ראוי שיהיה נמצאת התורה בלילה, שהתורה השכלית הוא גם כן סלוק הגשמי". ובחידושי &**ההלכות**^ שלו לעירובין סה. כתב: "לא איברא לילה אלא לגירסא. דבר זה ענין עמוק, כמו שידוע כי הלילה ראוי דוקא לתורה... כי היום נוהג מנהגו של עולם הזה, שהוא עולם הגשמי. וכאשר היום עובר, אין הנהגת העולם עולם גשמי, והוא זמן אשר שייך לרוחנים. ולכך כל הרוחנים נגלים בלילה. וכל זה מפני שהיום הוא הנהגות העוה"ז הגשמי". ובח"א למנחות קי. [ד, פט:] כתב: "כי הלילה האדם נחשב כאילו אינו מציאות, כי מציאות האדם ביום דוקא, ובלילה נחשב כאילו אינו נמצא". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר ש"לילה" הוא מלשון "יללה", וזאת משום ההעדר של הלילה [הובא למעלה פ"א הערה 186]. וראה תפארת ישראל פס"ח הערה 47, ושם פ"ע [תתשב:], ויובא להלן פ"ט הערה 56. והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ג כתב: "אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה, אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה. לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה, יזהר בכל לילותיו, ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתיה ושיחה וכיוצא בהן, אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה". ובשו"ע אור"ח סימן רלח סעיף א כתב: "צריך ליזהר בלימוד הלילה יותר מבשל יום, והמבטלו עונשו מרובה". ובמשנה ברורה שם סק"א כתב: "כדאמרינן לא איברי לילא אלא לגירסא, וכיון דלכך נברא הלילה, על כן צריך ליזהר בה יותר". וראה להלן הערה 10, פ"ט הערה 51, ופט"ו הערה 23.

<> "חוט של חסד - נותן חינו בעיני הבריות" [רש"י ע"ז ג:].

<> "יומם יצוה ה' חסדו - יצוה למלאכים לשתוק, כדי לעשות חסד לצריכים חסד, והם התחתונים" [רש"י חגיגה שם].

<> לשון הגמרא שם: "ומה טעם 'יומם יצוה ה' חסדו', משום 'ובלילה שירה עמי'", וכן הוא בעין יעקב שם. ורש"י ע"ז ג: כתב "ובלילה שירו עמי - ובלילה נוהג שירו עמי למטה, שאף דוד לא היה מנמנם אלא כשינת הסוס, וכל הלילה מתעסק בשירות ותושבחות ובתורה, כדאמרינן בריש מסכת ברכות [דף ג:]".

<> "שדומה ליום" [לשון הגמרא והעין יעקב שם].

<> לא ברור מדוע כתב תיבת "&**אמנם**^ המאמר הזה", כי בדרך כלל כותב כן כשבא לאפוקי מדברים קודמים שכתב [גו"א במדבר פכ"ח אות יא (תסה.), גבורות ה' פמ"ג (קסא:), ונתיב האמת פ"א (ד"ה אמנם נראה לי)], אך כאן לא הקדים דברים למאמר, וממה בא לאפוקי.

<> כמבואר בהערה 3. וראה למעלה פ"ג הערה 52, שנתבאר שם שהאור מורה על המציאות, והחושך מורה על ההעדר. דוגמה לדבר; בהקדמתו לאור חדש [נג:] כתב: "הנסים שייכים ללילה, כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והנסים הם בלילה. וכך תמצא שהיתה מכת בכורות בלילה [שמות יב, כט], אבל היציאה ממצרים ביום [במדבר לג, ג, ורש"י דברים טז, א]. כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והיציאה עצמה הוא כסדר העולם". וכן כתב בגבורות ה' פל"ז [קלח:], ונר מצוה [קט.]. והנסים באים לעולם מחמת חבור עולם הזה בעולם הנבדל, וכמו שכתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [ז], וז"ל: "כי עולם התחתון הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הניסים באים, שהניסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לחבור בנבדלים, ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל... מפני שיש להם דביקות בנבדלים". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ו [קצ:], וז"ל: "העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עוה"ז עם עולם הנבדל, ולא נעשה מחיצה ביניהם... שלכך נקשר העולם הזה עם עולם הנבדל, כי בעת הצורך מתדבק עוה"ז הטבעי בעולם הנבדל, ונעשה נס". לאמור, נס אינו אלא מין חדירה ארעית של העולם העליון לעולמנו שלנו. נמצא שהלילה הוא זמן מיוחד לנסים, מחמת שלשה גורמים; (א) הלילה הוא זמן של בטול הנמצאים. (ב) בטול הנמצאים מאפשר החבור לה'. (ג) החבור לה' מאפשר את הנסים. הרי שהלילה הוא זמן התחברות עם ה' יתברך. וראה להלן פט"ו הערה 23.

<> כי התורה היא בלתי טבעית, לכך היא נמצאת בזמן שאין בו מהלך טבעי, והוא הלילה, וכמבואר למעלה הערה 3. וכן כתב בנר מצוה [קי.], וז"ל: "היום הוא מיוחד להנהגת העולם הזה הטבעי, והלילה הוא מיוחד אל הדבר שהוא אחר הטבע... וכן אמרו ז"ל [עירובין סה.] לא איברי סיהרא אלא לגירסא. וכל זה מפני כי התורה אינה טבעית, רק היא תורה אלקית". ואמרו חכמים [סנהדרין צב.] "כל בית שאין דברי תורה נשמעים בו בלילה, אש אוכלתו", ובח"א שם [ג, קפד.] כתב: "כי התורה ראוי שיהיה בלילה... לפי שהיום הוא מיוחד להנהגת הטבע, כמו שהוא ענין היום, והלילה הוא העדר הטבע, והוא הנהגה למה שהוא על הטבע. ולפיכך אמרו [שמו"ר מז, ה] אין רינה של תורה אלא בלילה. ולפיכך אמרו כאן בית שאין נשמעים בו דברי תורה ראוי לשריפה, מצד שכל דבר שהוא נגד הנבדל ראוי אליו השריפה, ולפיכך כאשר אין בבית דברי תורה, כך ראוי לשריפה" [ראה להלן פ"ט הערה 51, פט"ו הערה 31, ולהלן פט"ו (לאחר ציון 19) שהרחיב בזה]. @**ויש להעיר**^, כי בתפארת ישראל פס"ח [תתרסו.] נראה שכתב להיפך, שהביא שם את המדרש [ילקו"ש ח"א רמז תו] שבארבעים יום שמשה רבינו שהה בהר, היה הקב"ה מלמדו מקרא ביום, ומשנה בלילה, וכתב לבאר: "כי התורה שבכתב המורה על עצם המצוה שהיא שכלית, והשכל דומה לאור, ולפיכך היה שונה עצם המצוה, שהיא תורה שבכתב, ביום... התורה שבעל פה במה שהיא על פה האדם, הרי התורה הזאת מתיחסת אל האדם, שהוא גשמי. ולכך מתיחס אל זה הלילה בפרט... כי הלילה מתיחס לאדם שאינו שכלי גמור. ואף כי בודאי תורה שבעל פה יש בה השכל הגמור מאד מאד, מכל מקום כיון שכל זה איך יעשה המקבל המצוה, והוא אדם שאינו שכלי גמור, שייך אל זה הלילה. ולכך היה מלמד לו תורה שבעל פה בלילה". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שמבאר שהלילה הוא סילוק הגשמי, ולכך הוא תואם ללימוד התורה השכלית. ואילו בתפארת ישראל מבאר שהלילה קשור לגשמיות, ולכך ראויה התורה שבעל פה ללילה, כי התושבע"פ קשורה למקבל גשמי, והלילה הוא גשמי. @**והנראה בזה**^, כי דבריו בתפארת ישראל הם מצדו של הקב"ה, שהוא יתברך לימד את משה רבינו תושב"כ ביום, ותושבע"פ בלילה. ומבחינתו יתברך אי אפשר להגדיר את הלילה כסילוק הגשמי, כי סילוק זה נובע מפאת שהלילה אינו נקרא בגדר מציאות, ואילו בו יתברך נתלית המציאות. ומעין מה שביאר את מאמרם ז"ל [ברכות לג:] "הכל בידי שמים, חוץ מיראת שמים" בח"א לב"מ קז: [ג, נג:], וז"ל: "כי יראת שמים הוא מה שהאדם מחמת יר"ש מחשיב עצמו לאין, וכאילו אינו נגד הש"י, ואין זה ביד הקב"ה, כי אין ההעדר מפעולת פועל כלל". ואף אנן נאמר שאין הלילה נתפס מצדו יתברך כהעדר הווית העולם, "כי אין ההעדר מפעולת פועל כלל". ובתפילת שחרית אומרים "בורא חושך", ובאבני אליהו שם [סדור הגר"א] ביאר: "כאשר חשך השמש בצאתו נעדר האור ונשאר החושך קיים... כי הוא עצם הבריאה... לכן על חידוש החושך נאמר בריאה, 'בורא חושך', בעבור שהוא חומר עצם, שאין בכח השכל לידע תוארו". ובודאי שאין בריאה של העדר, אלא שאין הלילה אלא בריאה חשוכה. ולכך מבחינתו יתברך הלילה הוא גשמי יותר מאשר היום, שבו נמצא האור. אך דבריו כאן הם מצדו של האדם, דמצדו בלילה בטלה הווית העוה"ז, ולכך זהו זמן של התעלות והתדבקות בה' יתברך.

<> פירוש - כאשר האדם עוסק בתורה בזמן הראוי לתורה, אז הוא יזכה למעלותיה של תורה, שאחת מהן היא חסד, וכמו שמבאר.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ה [קיב.]: "ידוע כי החכמים דביקים במדת החסד, וזהו שאמרו חז"ל [חגיגה יב:] כל העוסק בתורה בלילה, הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום... שהתורה תקרא 'תורת חסד', שנאמר 'ותורת חסד על לשונה'. ולפיכך רצה ביבנה וחכמיה [גיטין נו:], שיהיו דביקים במדת החסד". ובגו"א דברים פל"ג אות ד, בביאור דברי רש"י שם [דברים לג, ב] שהתורה "כתובה מאז לפניו באש שחורה ע"ג אש לבנה", כתב: "אש שחורה על גבי אש לבנה. דבר זה סוד מופלא, כי התורה נקראת בשתי שמות; נקראת בשם 'חסד', 'ותורת חסד על לשונה'... ונקראת בלשון 'אמת', 'תורת אמת היתה בפיהו' [מלאכי ב, ו]. כי המצוה בעצמה עשייתה הוא הטוב ונועם. ולפיכך היה יסוד התורה אש לבנה. וכאשר תשכיל במצוה תמצא אותו אמת ונכון הוא, כמו כבוד אב ואם, ושמירת שבת, טוב ונועם הוא, וכאשר תשכיל בו נמצא שהוא ראוי ומחוייב לעשות. נמצא 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" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 53, ולהלן פי"ב הערה 123].

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [ד"ה ועוד ראוי]: "ראוי שתהיה תחלת התורה חסד וסופה חסד, מפני שעיקר התורה הוא הטוב. ואם לא שהיה אדם צריך לדין ומשפט, לא היה כאן דין כלל. כי אם לא היה האדם חוטא, לא היה צריך לארבע מיתות בית דין. ולכך הדין אינו עיקר התורה, רק הטוב והחסד, והוא התחלתה של התורה, מפני שזהו עיקר כוונת התורה שיהיה הכל בטוב, שיעשו הכל התורה, ולא יהיה שום רע בעולם. ואם יש שום רע, כוונת התורה שיהיה התכלית והסוף אל הטוב, אף אם נמצא בעולם הרע, יהיה בסוף מסולק, עד שיהיה הטוב נמצא, לא הרע. לכך אף אם נזכר בתורה ד' מיתות ומלקות וכמה עונשים, הכל כדי שיהיה סוף טוב, כאשר הרע מסולק מן העולם על ידי מיתות בית דין ושאר עונשים. ותכלית שלהם הם להעלות על העולם הטוב, ולהסיר הרע, ויהיה חוזר הכל אל הטוב... ולכך התחלת התורה גמילות חסדים, כי גמילות חסדים בפרט הוא הטוב. וכן הסוף הוא גמילות חסדים, מפני שזהו תכלית התורה לסלק הרע ולהיות טוב". וכן כתב בח"א לסוטה יד. [ב, נח:]. ובתפארת ישראל פ"כ [רצה.] ביאר לפי זה מדוע מידת אברהם היא מידת התורה, וז"ל: "ועוד יש לך להבין בחכמה, כי מדת אברהם היא מדת התורה, כי התורה תקרא 'תורת חסד', דכתיב 'ותורת חסד על לשונה'. וזה מצד כי התורה 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום' [משלי ג, יז]. ואף כאשר תמצא בתורה מיתות וכריתות, אין תכלית התורה רק להעמיד הטוב בעולם, שלא יהיה נמצא שום רע. ודבר זה רמזו חכמי האמת בפרק קמא דסוטה, תניא רבי שמלאי אומר, התורה תחלתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים... בארו בזה דבר גדול, כי כל ענין התורה כדי להעמיד הטוב שיהיה בעולם, ולפיכך התחלתה גמילות חסדים, שהוא עשיית הטוב לבני אדם, ותכלית התורה הטוב הגמור... ומפני זה אברהם, שהיה מדתו החסד, ראוי מצד עצמו אל התורה, שהתורה היא 'תורת חסד', וזהו מדתו של אברהם". וראה להלן פ"ז הערה 25 שמלשונו שם משמע שה"טוב" של התורה אינו מצד החסד שבה, אלא מצד היותה שכלית ונבדלת מן החומר. וכן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"ב, וז"ל: "[צריך] מעשה שהוא מתחבר אל התורה והוא שייך לתורה, וזה הוא גמילות חסדים, כמו שמצינו אלו שני דברים ביחד בכל מקום. והרי מספר שניהם אחד, כי 'גמילות חסדים' מספרו תרי"א, כמספר 'תורה'. והמעשה שהוא ראוי אל התורה הוא גמילות חסדים, שהרי התורה תחלתה וסופה גמילות חסדים, כי שניהם הם טוב... כי בעל גמילות חסד הוא מסולק מן החמרי, ויש לו זכות. והתורה קנין שכל אלקי לגמרי" [ראה להלן פ"ז הערה 27].

<> מחבר את החסד לאורה של היום. וצרף לכאן את המקרא [תהלים צב, ג] "להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות", ולמדו מכך חכמים [ברכות יב.] שיש לומר בשחרית "אמת ויציב", ובערבית "אמת ואמונה", הרי היום הוא זמן של חסד. ובנתיב העבודה פ"ז כתב: "הלילה נחשב בטול העולם כאשר הוא חושך ולא אור, ובלילה נחשב העולם כמו פקדון שהוא ביד אחר, ומאמין לו כי כאשר יהיה מגיע השעה, יחזיר לו הפקדון. לכך העולם שהוא כאילו אינו בלילה, אנו אומרים כי אנו מאמינים בו יתברך אשר אצלו ובידו העולם, ולכן יש לומר 'אמת ואמונה' בלילה. אבל ביום העולם נמצא, יש לומר 'אמת ויציב', כי כאשר יצא העולם אל הפעל אין לומר 'אמת ואמונה', רק 'אמת ויציב', כי המציאות הוא טוב. ולכך יש להזכיר בו גם כן הטוב והחסד שעשה עם העולם כאשר נראה ונמצא הטוב, וזהו ביום". וכן נאמר [תהלים קלו, ז] "לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו", הרי חסד קשור לאור. וראה הערה 2.

<> 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]. וראה למעלה פ"ג הערות 45, 46.

<> "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, דבר זה הוא הדביקות הגמור בתורה, וסלוק הגשמי" [לשונו למעלה פ"ג לאחר ציון 44]. אך נראה שכאן עיקר הדגשתו לא איירי במעלת האדם, אלא במעלת התורה, שכתב "נראה בזה שיש לאדם זה דביקות גמור בתורה, &**שהיא טוב ומסולק מן הגשמי**^", לאמור שהתורה היא הטוב ומסולקת מהגשמי. וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצ.], וז"ל: "ובמסכת מנחות [נג:] 'יבא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים'. 'יבא טוב' זה משה... 'ויקבל טוב' זו תורה, דכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'... כי התורה מיוחדת מכל הנבראים, שכל הנבראים יש בהם בחינה שמתיחסים אל החמרי, והתורה מצד שהיא גזרת השם יתברך אינה מתיחסת אל החמרי, רק אל גזרת השם יתברך, ומצד הזה אין בה בחינה חמרית כלל... כי התורה בפרט יותר מכל אין לה התיחסות אל החמרי, במה שהיא גזרת השם יתברך בלבד כמו שהתבאר, וכל הנמצאים בצד עצמם הם מתיחסים אל החומר, ולפיכך תקרא התורה 'לקח טוב'". וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [קעג:], וז"ל: "מה שנקראת התורה 'טוב', מפני שהיא שכלית לגמרי, לא שכל האנושי כמו שאר חכמות... כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי, הוא טוב גמור, ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט. והפך זה, הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור" [ראה להלן פ"ז הערה 25]. ולשון חכמים הוא [ברכות ה.] "אין טוב &**אלא**^ תורה", ולפי המבואר הדגשה זו היא מחוורת למדי. וראה להלן הערה 281.

<> כי עולם הבא הוא כולו אור וחסד [כמבואר בהערה הבאה], לכך הוא הזמן המתאים להבליט בו את ה"תורת חסד" שיש לתורה, כפי שהיום הוא הזמן המתאים להורות כן אליבא דלישנא ראשונה.

<> לשונו בנצח ישראל פי"ט [תכז:]: "ואמר 'להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות' [תהלים צב, ג]. כי הבוקר הוא עולם הבא, שהוא כולו אור, כדאיתא בפרק קמא דפסחים [ב:] שנקרא עולם הבא 'בוקר', ועולם הזה נקרא 'לילה'. וזהו 'ואמונתך בלילות', הוא עולם הזה שדומה ללילה. ובודאי בעולם הבא אז נראה החסד והטוב שהשם יתברך עושה עם הצדיקים. ובעולם הזה, שאין הצדיקים שרוים בטובה, 'להגיד אמונתך בלילות', כי עולם הזה דומה ללילה, ובו יגיד אמונתו. כי אף על גב שהוא בצרה, הוא מאמין בו יתברך שיהיה לו הטוב בעולם הבא". וראה להלן פ"י הערה 47.

<> נמצא שלפי הלישנא הראשונה בגמרא, רישא של המאמר ["כל העוסק בתורה בלילה"] עוסקת בלומד תורה בזמן הראוי לתורה [הלילה], לכך מעלת התורה המובהקת [חסד] משתקפת בו משום שלומד תורה כפי הראוי. אך ללישנא השניה בגמרא הוא להיפך; רישא של המאמר ["כל העוסק בתורה בעולם הזה"] עוסקת בלומד תורה בזמן הנוגד לתורה, שאין עוה"ז הגשמי ראוי לתורה, "ועם כל זה דבק בתורה" [לשונו כאן], לכך מעלת התורה המובהקת [חסד] משתקפת בו משום שדבק בתורה למרות הקשיים.

<> לפי שתי הלישנות של הגמרא.

<> על ידי שלומד תורה בלילה, שהוא זמן של הסתלקות העוה"ז הגשמי, או על ידי שלומד תורה בעוה"ז, שמתגבר על המונע מצד גשמיות העוה"ז ע"י שמסלק הגשמי.

<> כן גם התבאר לאורך כל הפרק הקודם, שבטול הגוף הוא תנאי לקנין התורה, וגנות הת"ח המרבה סעודות בכל מקום, וראה שם הערה 33.

<> והעוני הוא "יותר מזה", כי הגוף הגשמי אינו מכוון לתורה, לכך ממילא הוא עומד כנגדה. אך העוני הוא מניעה בקום ועשה נגד התורה, ולכך הוא "יותר מזה". ולשון הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"א ה"ח הוא: "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין, בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כחו, &**אפילו**^ היה עני המתפרנס מן הצדקה ומחזר על הפתחים" [ראה להלן הערה 144]. הרי שנעץ תיבת "אפילו" בסמוך ל"עני המתפרנס מן הצדקה", ומוכח מכך שיש בזה קושי מיוחד. והתגברות על מניעה ומעכב מדביקה את המתגבר אל הדבר שהיה עלול להמנע, וכמבואר למעלה פ"ג הערה 48. ויסוד זה יחזור וישנה בפרק זה.

<> כותב כן כהקדמה לדיבור הבא, העוסק במי שלומד תורה מתוך הדחק. ומצוי הוא בספר זה שמסיים בדברים שהם הקדמה לקטע הבא. וראה להלן הערות 105, 167, 271, פ"ה הערה 33, פ"ז הערה 131, פ"ח הערה 150, פ"י הערה 161, פי"ב הערה 140, ועוד.

<> לפנינו בגמרא איתא "כל &**תלמיד חכם**^ העוסק בתורה מתוך הדחק", אך בעין יעקב איתא "כל העוסק בתורה מתוך דוחק", וכבר נתבאר למעלה [פ"א הערה 62] שדרכו להביא כגירסת העין יעקב. וראה להלן הערות 30, 66, 139, 174, 273, 319, ופ"ה הערה 5.

<> "כי עם בציון ישב - אלו יושבי ישיבת תורה, וסיפא דקרא 'חנון יחנך לקול זעקך'" [רש"י שם].

<> "לחם צר - במי הכתוב מדבר, במי שמזונותיו קשין עליו, ואעפ"כ יושב ועוסק בתורה" [רש"י שם].

<> "מחיצה" [רש"י שם].

<> "לא יכנף - לא יתכסה ממך בכנף בגדו ומחיצתו" [רש"י שם].

<> בגמרא שלפנינו הובא קודם המאמר של רבי אבהו, ולאחריו המאמר של רב אחא בר חנינא ["רבי אבהו אומר, משביעין אותו מזיו שכינה, שנאמר 'והיו עיניך רואות את מוריך'. רב אחא בר חנינא אמר, אף אין הפרגוד ננעל בפניו, שנאמר 'ולא יכנף עוד מוריך'"]. אך בעין יעקב הובא כפי הלשון המביא כאן, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [הערות 25, 66].

<> "כאשר היא נשמעת" [הוספה הנמצאת בח"א לסוטה מט. (ב, פח:)]. וכן נתבאר בגבורות ה' פס"ד [רצד:], נצח ישראל פנ"ח [תתצה.], באר הגולה באר השני [רמה:], ובנתיב הצדקה פ"ד, ובח"א לסוטה שם, וחלקם יובאו בהערה הבאה.

<> "כי מי גוי גדול - שיש לו אלקים שיהיה קרוב אליו שיענהו תמיד בכל אשר יבקש ממנו" [אבן עזרא שם]. ואודות שקירבה להקב"ה היא סבה לשמיעת התפילה, כן כתב בגבורות ה' פס"ד [רצד:], וז"ל: "כי שמיעת התפילה בשביל שישראל קרובים אל השם יתברך מכל הנמצאים, וכמו שאמר הכתוב 'אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראינו אליו'. הנה זכר אצל קבלת התפילה קורבה, כי קבלת התפילה בשביל שישראל קרובים אל השם יתברך". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצה.] כתב: "ולכך אמר [במדבר כג, כא] 'ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו'. פירוש, כי השם יתברך עמו מבלי פירוד, כי תיכף שהוא מריע, הוא נושע. וכדכתיב [במדבר י, ט] 'וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלקיכם ונושעתם מאויביכם'. וענין זה שנושעים תיכף ומיד, ומורה כי השם יתברך עמהם בלי פירוד, שהרי תיכף שקוראים, נענים, וכדכתיב 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראינו אליו'. וכך פירוש 'ותרועת מלך בו', כי דרך להריע לפני המלך כאשר אחד רוצה שיהיה נזכר לפני המלך, שיושיע אותו המלך. ודבר זה נמצא בישראל כאשר מריעין לפניו, שומע השם יתברך ועונה אותם". ובבאר הגולה באר השני [רמה:] כתב: "מפני שכתוב גם כן 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראינו אליו'. ודבר זה מפני שישראל נקראו קרובים אל השם יתברך, שהרי ישראל 'בניו' נקראים [דברים יד, א]. ומפני שהם קרובים אליו, לכך קרוב השם יתברך גם כן אליהם לשמוע קול שלהם בתפלתם לפניו", וכמו שנאמר [תהלים קמה, יח] "קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת". ובח"א לסוטה מט. [ב, פח:] כתב: "כי האדם הוא עלול מן העלה, וכל עלול הוא צריך אל העלה והוא תולה בו, וכדכתיב 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראינו וגו'', ואם אין העלה קרוב אליו, אז אין השלמה לחסרון העלול. וכאשר העלול הוא גשמי לגמרי, אז הוא רחוק מן העלה. ואם הוא נבדל מן הגשמי לגמרי, אז השם יתברך קרוב אליו, ומשלים בקשתו". וצרף לכאן את דברי הגר"א [על תיקוני זוהר דף 105] שתפילה שהיא בשביל צער השכינה הרי היא נענית יותר משאר תפילות. וראה להלן הערה 74. @**ובעוד שכאן**^ ביאר את הפסוק "כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו וגו'" שהקורבה לה' מאפשרת קבלת התפילה, הרי במקום אחר ביאר את הפסוק לאידך גיסא; התפילה מאפשרת הקורבה לה', וכלשונו בח"א לב"ב קכג. [ג, קכה.]: "על ידי התפילה נעשה יעקב בכור, כי אע"ג כי עשו הוא ראשון ובכור מצד שנולד קודם, אבל יעקב ראשון... מפני שהוא קרוב אל השם יתברך. ולכך אמר [בראשית מח, כב] 'אשר לקחתי בחרבי ובקשתי' הוא התפילה [רש"י שם]. כי התפילה בזה הוא קרוב אל השם יתברך, כדכתיב 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו וגו''... ולכך בתפילתו שעל ידו הוא קרוב אל השם יתברך בפרט".

<> הנה בהרבה מקומות ביאר שאין דבר שקרוב אל ה' כמו התורה. וכגון, בסמוך [לפני ציון 71] כתב "ואין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רסא:] כתב: "על ידי התורה הוא דביקות האדם בבוראו. ודבר זה מבואר בכמה מקומות למעלה, והארכנו בזה, כי אין לך דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך. ולכך נקראת התורה 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך" [ראה למעלה פ"א הערה 310, ולהלן הערה 71 שהובאו מקבילות נוספות]. אך כאן מבאר שבעי תרתי; (א) "גובר בכח על הגשמי". (ב) "דבק בשכלי", ולא סגי רק ב"דבק בשכלי". וצריך לומר שאע"פ שבכל לומד תורה נמצאת הקירבה אל ה' המזכה את בעליה בשמיעת תפילתם [כמבואר להלן הערה 306], מ"מ בלומד תורה מתוך הדחק נמצאת קירבה זו ביתר שאת, בבחינת [תהלים לד, טו] "סור מרע ועשה טוב". ומוכח כן גם ממקום אחר שכל העוסק בתורה תפילתו נשמעת [ולאו דוקא מתוך הדחק], שאמרו חכמים [ע"ז יט.] "כל העוסק בתורה הקב"ה עושה לו חפציו", ובח"א שם [ד, מח:] ביאר בזה"ל: "כי כאשר עוסק בתורה עושה [האדם] רצונו של הקב"ה, ומי שעושה חפצו ורצונו של הקב"ה כרצונו, הקב"ה עושה רצונו של האדם כרצונו. ולפיכך הקב"ה עושה לו חפצו" [הובא להלן הערה 338]. וזה נאמר בכל מי שעוסק בתורה, ולא דוקא שלומד מתוך הדוחק. אמנם יש לעיין מדוע לא אמרו שם "תפילתו נשמעת" כפי שאמרו כאן, או לחלופין מדוע לא אמרו כאן "הקב"ה עושה לו חפצו". וראה הערה הבאה.

<> כאן מזכיר רק את הפרישה מהגשמי ["סור מרע"], ולא את הדביקות בשכלי ["ועשה טוב"], לעומת המשפט הקודם שהזכיר את שתיהן [ראה הערה קודמת]. וצריך לומר דודאי גם כאן כוונתו היא אף לדביקות בשכלי, אך הואיל ומגמת דבריו היא לבאר את עדיפותו של הלומד תורה &**מתוך הדוחק**^ על פני הלומד תורה סתם, בהכרח שייחד את הדיבור אודות הפרישה מהגשמי, ולא אודות הדביקות בשכלי, כי אידי ואידי דבקים בשכלי. לכך מצד ביאור עדיפות זו הוא מייחד יותר את הדיבור אודות פרישה מהגשמי [מאשר הדביקות בשכלי], אע"פ שפרישה זו לכשעצמה [ללא הדביקות בשכלי] לא תספיק לבאר את הקירבה המיוחדת שיש למי שעוסק בתורה מתוך הדחק. וראה הערה הבאה.

<> ודבק בשכלי, וכמבואר בהערה הקודמת. ואין לומר שכוונתו רק לפרישות מן הגשמי, שהיא מספיקה להתקרב אל ה' ללא דביקות בשכלי, שזה אינו, וכלשונו בח"א למכות כג: [ד, ז:]: "החבור בו יתברך צריך אל שני דברים; האחד, הפרישה מדברים הגופנים החמרים אשר מפסיקים ומבדילים בין השם יתברך ובין האדם. כי החומר הוא מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם [כמו שיבואר בסמוך ובהערה 38]. ואף כאשר פירש מדברים החמרים המרחיקים והחוצצים, צריך עוד לקנות מדריגה נבדלת, כי על ידי זה הדבוק והחבור בו יתברך. ודבר זה על ידי מעשים שקונים על ידם מדריגה נבדלת. כי אם יהיה פורש מן הדברים החמרים המרחיקים האדם מן השם יתברך, ולא יעשה הדברים המגונים, בשביל זה לא יקנה מדריגה נבדלת, כי האדם בעצמו גשמי ובעל גוף הוא. וכן אם יעשה מעשים שעל ידם יקנה מדריגה אלקית, אם יעשה מעשים הנוטים אל החמרי ביותר, יש לו מניעה מן הדביקות הזה". הרי שפתותיו ברור מללו שהדביקות בה' יכולה להעשות רק ב"סור מרע ועשה טוב" [תהלים לד, טו], והא בלא הא לא סגי. וכן ביאר בגו"א דברים פ"ה אות ג [קז:] שקדושת שבת נעשית בצירוף של "זכור ושמור בדבור אחד" [רש"י דברים ה, יב], אך שלילת המלאכה ["שמור"] בלי לקדש את השבת ["זכור"] אינו מורה על קדושת השבת, "כי כמה פעמים שהאדם שובת מן המלאכה, ולא יהיה ניכר שיש לו שבת". וכן בגו"א דברים פט"ז אות ד כתב "במה שלא יאכל חמץ אין זכר [ליצ"מ], כי אולי אין לו חמץ לאכול" [ראה להלן פט"ז הערה 53]. @**ואודות שדביקות בשכלי**^ מתחזקת לאין ערוך כאשר מְלוּוֶה עמה פרישות מן הגשמי, הנה מצינו אצל ההפכים שכאשר מתרחק מהפך אחד, בזה גופא מתקרב אל ההפך השני, כי הפרישה מדבר אחד היא ההתדבקות בהפכו, וכפי שביאר בדר"ח פ"ד מ"י [קצז:], וז"ל: "הפונה מעסקי העולם, וממעט עסקי העולם בשביל התורה, בזה מסלק האדם עצמו מענין העולם, ומתדבק במדריגה אלקית" [הובא למעלה פ"ג הערה 16, ולהלן הערה 108]. ושם פ"ג מ"ז [קצד.] כתב: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים זה אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ושם פ"ג תחילת מ"ח [רא.] כתב: "כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו" [ראה להלן פ"ה הערה 36, ופט"ו הערה 17]. לכך הפורש מן החומרי ומתדבק אל השכלי, עושה דביקות כפולה; בפרישה מהחמרי יש דביקות בשכלי, ובנוסף לכך הוא מתדבק בשכלי, ובזה מתקרב אל הקב"ה באופן המירבי ביותר.

<> לשונו בח"א לסוטה מט. [ב, פח:]: "לא תמצא אדם שהוא כולו שכלי רק מי שלמד תורה מתוך הדוחק, שגובר בכח על הגשמי ודבק בשכלי, הוא התורה. ומפני זה תפילתו נשמעת, כי השם יתברך קרוב אליו לגמרי כאשר בזרוע ובכחו מושל על הגשמי, ואינו חש אל הדוחק". ועוד אודות דביקותו בה' של הלומד תורה מתוך הדחק, צרף לכאן את דברי הרמב"ם הידועים בסוף הלכות שמיטה ויובל [פי"ג הי"ג], שכתב: "ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו, והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה', והלך ישר כמו שעשהו האלקים, ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו, כמו שזכה לכהנים ללוים".

<> כפי שיבאר בסמוך, והוא יסוד נפוץ בספריו.

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, ובנתיב יראת השם פ"ד כתב: "על ידי התורה יש לו פתח ושער לכנוס אל בית דירה, ואם לא כן המקום סגור. כי האדם הגשמי יש לו מסך מבדיל ומחיצה בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, ועל ידי התורה יש לו פתח" [הובא למעלה פ"ב הערה 81]. וכן כתב בנצח ישראל פמ"ב [תשכח:], וז"ל: "בעולם הזה, אשר האדם הוא גשמי חמרי, ויש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם". ובנצח ישראל פמ"ט [תתה.] כתב: "כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הנמצא" [הובא למעלה פ"ג הערה 110, וראה להלן פ"ט הערה 65]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תצח:] כתב: "כי החומר בעולם הזה מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הצדיקים, שהוא המונע שאין השם יתברך נמצא אליהם לגמרי". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה וכן]: "כי יש מסך בינו ובין ברואיו". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצט:] כתב: "יש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כי אין מציאות לאדם עם השם יתברך". וכן כתב בח"א לסוטה מט. [ב, פח:], ובח"א למכות כג: [ד, ז:, והובא בהערה 35]. וראה להלן פט"ז הערה 23.

<> כן כתב בח"א לסוטה מט. [ב, פח:], וז"ל: "והוסיף רבי אחא לומר שאין הפרגוד ננעל לפניו, כל זה כאשר הוא גובר בכח ובגבורה להיות שכלי, ומסלק הגשמי לגמרי, אין הפרגוד ננעל לפניו. כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, וכאשר גובר על הגשמי ודבק בשכלי ולומד תורה מתוך הדוחק, אין כאן מסך מבדיל לגמרי". וזה נקרא ש"&**הוסיף**^ רב אחא" [לשונו למעלה], כי רבי יהודה [הדעה הראשונה] אמר שתפילתו נשמעת, וזה מורה שהוא קרוב אל ה', וכמו שביאר, אך אין זה מורה שאין כאן מסך מבדיל כלל, שאע"פ שתפילתו נשמעת והוא קרוב אל ה', מ"מ יכול להיות שעדיין יש מסך חוצץ בין ה' לאדם, לכך רב אחא מוסיף מדריגה נוספת בקירבה זו.

<> וזו מדריגה נוספת בקירבה אל ה', שמקבל פני שכינה, "ומקבל פני שכינה... מורה זה על דיבוק השכינה פנים אל פנים" [לשונו בנתיב העבודה פ"ה]. ובח"א למנחות מג: [ד, פ.] כתב: "מקבל פני שכינה, כי אין ענין קבלת שכינה רק שהאדם יוצא ממדריגתו החמרי ודבק בנבדל". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 42] כתב: "כי האדם יש בו הגוף הגשמי, ולפיכך אין ראוי לישיבה של מעלה, שהוא יושב לפני הקב"ה, כי אין ראוי שישב לפני הקב"ה רק מי שהוא כולו שכלי בלתי גשמי". ובנתיב העבודה פט"ו כתב: "ולכך המקיים מצוה זאת [של ציצית] כאילו יש לו חיבור אל השכינה, ומקבל פני השכינה. כי במצוה זאת יוצא האדם מן גופו הגשמי אל הפעל, ולהיות עם השם יתברך, והבן הדברים". וראה להלן פ"ט הערה 97.

<> בח"א לסוטה מט. [ב, פח:] כתב "והבן הדברים האלו". אך כאן הוסיף לומר "מאד מאד", ובעל כרחך שכוונתו היא לחכמה פנימית. ושמעתי לבאר ששלש הדעות האחרונות הן כנגד שלש הספירות העליונות [מלמטה למעלה], והן; בינה, חכמה, וכתר. כי תפילתו נשמעת היא ההתקרבות, וההתקרבות היא בבינה הנקראת "מי" [זוה"ק ח"ב קיז., מגלה עמוקות על ואתחנן, אופן קכג, וכנגד הפסוק (דברים ד, ז) "ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו" שהובא למעלה לפני ציון 32]. סילוק החומרי [שאין הפרגוד ננעל עליו] הוא בחינת חכמה, כי הגוף והחכמה שניהם מימין. וראיית פני השכינה היא כתר, שעולה משכינה לכתר ללא שום הפסק.

<> "דורו של משה ויהושע עסקו בתורה הרבה, ודורו של חזקיהו יותר מהם, כדכתיב [ישעיה י, כז] 'וחובל עול מפני שמן', ואמרינן בחלק [סנהדרין צד:] חובל עול של סנחריב מפני שמנו של חזקיה, שהיה דולק בבתי מדרשות, עד שבדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ" [רש"י שם].

<> "מתכסין בטלית אחת - עניים היו" [רש"י שם], וראה הערה 64.

<> "עיקר התורה" - אמיתת תלמוד תורה.

<> "ולמה לא יעסקו בתורה" [לשונו בסמוך]. ובדר"ח פ"ד מ"ט [קעז:] כתב: "כפי מנהגו של עולם, כאשר יש לאדם עושר, ראוי לו ללמוד ביותר בתורה, אחר שיש לו כל. וכמו שנאמר [דברים כח, מז] 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב' [מרוב כל]". וראה להלן הערות 83, 94.

<> לשונו בח"א לסנהדרין כ. [ג, קלז.]: "פירוש, כי החן הוא שקר, מפני שהוא מראה לבד, ואין כל הדבר כך, רק שכך הוא נראה... שאין החן רק במה... והחן הוא אצל הרואה, ואין דבר אצל אשר יש לו חן, שהרי כתיב [אסתר ב, יז] 'ותישא חן וחסד לפניו', ולפעמים היא מעלה חן, אע"ג שאינה נאה. ולכך אמר 'שקר החן', כי אפשר שהוא שקר, שהוא אצל הרואה כך, ואינו [כך]". והרד"ק בספר השרשים, שורש חנן, כתב: "כל 'חנם' שבמקרא יתפרש כמו 'חן'". הרי חן יכול להיות בחנם, ולא בעבור דבר ממשי. ובנתיב יראת השם ר"פ ג כתב: "כי החן הוא בעיני הרואה בלבד, כמו שנאמר [אסתר ב, טו] 'ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה', יהיה כן לפי האמת או לא יהיה כן לפי האמת, מכל מקום החן אינו דבר במקבל עצמו, רק שהוא חן בעיני הרואה". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רסח:] כתב: "החן אינו דבר גשמי... שהרי אינו דבר ממש, רק חן שהוא על העין". וראה להלן הערה 58.

<> כמו שנאמר [במדבר טז, יד] "אף לא אל ארץ זבת חלב ודבש הביאתנו ותתן לנו נחלת שדה וכרם וגו'", ופירש רש"י שם "כלומר לא הביאותנו ולא נתת לנו נחלת שדה וכרם", ובגו"א שם אות כו כתב: "פירוש, כי הכתוב אינו רוצה לומר שנתת לנו שדה וכרם, שהרי לא נתן להם כרם ושדה, אלא קאי על מה שכתב לפני זה, לא הביאותנו ולא נתת לנו... כלומר, לא הביאותנו ולא נתת לנו שדה וכרם".

<> לשונו בח"א לסנהדרין כ. [ג, קלז:]: "כי בימי משה היו עוסקים בתורה הרבה, ואין זה ראיה על שהיו חפצים בתורה, שלא היה להם שדות וכרמים לעסוק בהם, וגם לא חסר להם דבר, כי היה להם המן". וראה להלן הערות 54, 110.

<> לכך אין היופי שקר, כי הוא חל אצל מקבל היופי, לעומת החן שהוא שקר, שהוא רק אצל הרואה, ולא אצל נושא החן. והגר"א בתחילת אבן העזר [סימן א סק"א] מבאר שההבדל בין "חן" ו"יופי" הוא שחן הוא מה שבא לאשה מחמת דברים חיצונים, כמו תכשיטים. ואילו יופי הוא דבר העצמי, ללא דברים חיצונים. ומבאר שם הגר"א שלכך ניתן לומר על אסתר שהיתה נושאת חן בעיני כל רואיה [אסתר ב, טו], אע"פ שאמרו חכמים [מגילה יג.] "אסתר ירקרוקת היתה, וחוט של חסד משוך עליה", ופירש רש"י שם "אלא חוט של חסד משוך עליה מאת הקב"ה, לכך נראית יפה לאומות ולאחשורוש". הרי שהחן הוא שקר, אך היופי אינו שקר, אלא הוא הבל. וכן כתב בדרוש על התורה [לב.], וז"ל: "'שקר החן והבל היופי'... המעלות הם; האחד, הוא הנוהג בדרך ארץ, והנהגתו נאה עם הבריות, עד שהוא נושא חן בעיני כל. הב', היא החכמה, שהיא היופי... הנה גם זה הבל. ואמר על הנהגת דרך ארץ שאין עמו יראת שמים לשון 'שקר', כי עיקר החן הוא שיהיה נושא חן בעיני הזולת, וכשיחסר יראת שמים הרי החן הזה שקר... ואיננו חנוני באמת, שהרי אינו נושא חן בעיני השם יתברך. אמנם בחכמה, אשר באמת סוף סוף הוא חכם, רק שאיננה מתקיימת והיא כלה, אמר בזה לשון 'הבל', שכאשר אין לו יראת השם, חסר תכליתו. וכל החסר תכלית הוא הבל, בשאין לו קיום".

<> לשונו בח"א לסנהדרין כ. [ג, קלז.]: "היופי אין עיקר הדבר הוא כך, רק הוא מבחוץ, ואין עיקר הדבר כך... שהיופי הוא אצל המקבל, אינו דבר שורש, כי אין עיקר הדבר ושורש הדבר כך, רק היופי מבחוץ".

<> כי בימי יהושע נכנסו לא"י, ושם לא היה מן, וכמו שנאמר [שמות טז, לה] "ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד באם אל ארץ נושבת את המן אכלו עד באם אל קצה ארץ כנען". וראה הערה 54.

<> לשונו בח"א לסנהדרין כ. [ג, קלז:]: "'והבל היופי' בימי יהושע, שהיה להם בתים מלאים כל טוב [דברים ו, יא], ואין זה שורש דבר, כי אף אם היו עוסקים בתורה הרבה מאוד, אין זה נחשב עיקר התורה, רק היה להם התורה במה". וכן נאמר [דברים ו, י-יב] "והיה כי יביאך ה' אלקיך אל הארץ אשר נשבע לאבתיך לאברהם ליצחק וליעקב לתת לך ערים גדלות וטובות אשר לא בנית ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת ובורות חצובים אשר לא חצבת כרמים וזיתים אשר לא נטעת ואכלת ושבעת השמר לך פן תשכח את ה' אשר הוציאך מארץ מצרים מבית עבדים", ושכחת ה' יכולה לבוא מתוך עשירות [ברכות לב.]. הרי שכאשר באו לא"י היה להם עושר גדול מביזת העמים.

<> לא מצאתי מקור מפורש לכך. ואולי למד כן מכך שהגבעונים בימי יהושע ניתנו להיות חוטבי עצים ושואבי מים, וכמו שנאמר [יהושע ט, כז] "ויתנם יהושע ביום ההוא חוטבי עצים ושואבי מים לעדה ולמזבח ה' עד היום הזה אל המקום אשר יבחר". לכך ניתן לומר שלבני דורו של יהושע "היו להם עבדים הרבה".

<> אך מ"מ לא היה להם את הגנאי של "שקר החן" [כמו דורו של משה], אלא רק "הבל היופי", כי לדורו של יהושע לא היה המן [כמבואר בהערה 51], לכך יש בזה "הבל" אך לא "שקר". ואם תאמר, מדוע מציאותו של המן הופכת את תורתם של בני דורו של משה ל"שקר החן", יותר ממה שלדורו של יהושע היו שאר מילי דמיטב [עושר ועבדים], ומאי שנא האי מהאי, דסוף סוף בשני הדורות האלו חסרה המסירות נפש לתורה מפאת רוב טובה שהושפע עליהם. ויש לומר, שבדורו של יהושע עסקו בשדה וכרם, מה שלא עשו בדורו של משה. ועוד יש לומר, כי אין המן טובה כשאר טובות של עושר ועבדים, אלא המן הוא חלק מעצם קבלת התורה, וכמו שאמרו חכמים [ילקו"ש ח"א רמז רכו] "אמר הקב"ה, אם מכניס אני את ישראל בפשוטה [בדרך פשוטה וישרה], מיד הם מחזיקין איש בשדהו ובכרמו, ובטלין מן התורה. אלא הרי אני מקיפן במדבר ארבעים שנה, כדי שיאכלו את המן, ושותין מי באר, והתורה נבללת בגופן. מכאן היה רבי שמעון בן יוחאי אומר, לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן". הרי הדרגה של "נבללת בגופן" התקיימה רק אצל אוכלי המן [ראה להלן סוף הערה 338], ולכך שפיר יש בזה להביא לקריאת שם של "שקר החן", כי חסרה לאוכלי המן התנגדות הגוף לתורתם. מה שאין כן בדורו של יהושע, שלא היה להם מן, א"כ היתה להם בחינה מסויימת של התגברות על התנגדות הגוף לתורתם, לכך שקר אין כאן, אך הבל יש כאן, כי סוף סוף היה להם עושר ועבדים רבים, ואין כאן גלוי מובהק של מסירות נפש ודביקות לתורה.

<> לשונו בח"א לסנהדרין כ. [ג, קלז:]: "אבל בימי חזקיה לא היה להם טובות אלו, והיו עוסקים בתורה, זה 'יראת ה' תתהלל', שזה מורה על שורש וגוף התורה שהיה להם".

<> כי יראת שמים היא המקיימת את כל המעלות האחרות, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הששי [רמו:], וז"ל: "בכל מקום נמצא כי יראת שמים הוא קיום הדבר, והדבר זה בארו לנו חכמים במסכת שבת [לא.] על הכתוב שאמר [ישעיה לג, ו] 'והיה אמונת עתך חוסן ישועות חכמת ודעת יראת ה' היא אוצרו', אם יש בו כל המדות, אם אין כאן יראת ה', אינו נחשב לכלום. אבל יראת ה' היא אוצרו המקיים הכל, כמו האוצר שהוא מקוים, וכמו שהוא המשל שהביא לשם [שבת לא.] 'משל לאדם שאמר לחבירו העלה לי קב חטים וכו'' [לשון הגמרא שם: "משל לאדם שאמר לשלוחו העלה לי כור חיטין לעלייה, הלך והעלה לו. אמר לו, עירבת לי בהן קב חומטון. אמר לו, לאו. אמר לו, מוטב אם לא העליתה"]. וכמו שאמר הכתוב [משלי י, כז] 'יראת ה' תוסיף ימים ושנות רשעים תקצרנה'. ודבר זה כי בעל יראת השם יתברך הוא עושה עצמו עלול אל השם יתברך, והעלול יש לו קיום מצד העילה כאשר ידוע". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפג.] כתב: "ואמר שאף שיש בו כל הדברים, צריך ליראת ה'. זהו אף כי יש בו המעלות שיש לעליונים, צריך ליראת שמים. כי האדם הוא עלול, ואין לעלול קיום מצד עצמו, כי אם מצד העלה. וכאשר אין בו יראת שמים, הרי נשאר העלול בעצמו, ואין קיום לעלול בלא עלה. אבל כאשר יש בו יראת ה' יתברך, אז הוא מקוים על ידי העלה, שיש לעלול קיום בעלתו. ולפיכך כתיב [ישעיה לג, ו] 'יראת ה' היא אוצרו', כי האוצר הוא מקיים. ואמר כי יראת ה' הוא המקיים את הכל, והוא דומה לקב חומטין המקיים את התבואה, שאם אין כאן קב חומטין, אף על גב שהתבואה יפה וטובה, אין קיום אל התבואה רק מצד קב חומטין, אשר הוא מקיים הכל. וכך אף על גב שיש באדם כל המעלות, סוף סוף אין לעלול קיום כלל בלא העלה, וצריך אל העלה המקיים אותו, וזהו על ידי יראת ה', שנראה כי יש לאדם עלה, שהוא מתירא ממנו יתברך". וכן כתב אות באות בנתיב יראת השם פ"ב. ובנפש החיים שער ד פ"ד כתב: "כי יראת ה' תחלה היא עיקר הקיום של חכמת התורה... שיראת ה' היא האוצר לחכמת התורה הקדושה שעל ידה תתקיים אצל האדם. ואם לא הכין לו האדם תחלה אוצר היראה, הרי רב תבואות התורה כמונח על פני השדה, למרמס רגל השור והחמור ח"ו, שאינה מתקיימת אצלו כלל. וכן אמרו על זה הכתוב בשמות רבה [ל, יד], אתה מוצא אדם שונה מדרש הלכות ואגדות, ואם אין בו יראת חטא, אין בידו כלום. משל לאדם כו' יש לי אלף מדות של תבואה, א"ל יש לך אפותיקאות ליתן אותם בהם כו'... עיין שם".

<> ו"חכמה" המוזכרת בפסוק היא בפרט התורה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מ"ט [ריד:], וז"ל: "וזהו דכתיב 'ראשית חכמה יראת ה''... והחכמה, היא התורה בפרט". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בנתיב יראת השם ר"פ ג: "יראת שמים היא המעלה שהיא עיקר כל המעלות. וכך אמר הכתוב 'ראשית חכמה יראת השם'... כי יראת שמים מה שהאדם הוא עלול אל השם יתברך, והוא ראשית החכמה, כי החכמה היא ראשונה אל הכל, והוא העלול הראשון... והנה יראת ה' קודם אל החכמה עצמה, כי יראת ה' במה שהוא עלול אל העלה, וזה בודאי קודם החכמה עצמה, שהיא עצם העלול הראשון. ולהודיע מעלת יראת שמים אמר הכתוב [משלי לא, ל] 'שקר החן והבל היופי אשה יראת ה' היא תתהלל'. פירוש דבר זה, 'חן' נקרא כאשר האדם נראה שכל מעשיו ישרים וטובים מאוד [ראה למעלה הערה 46]. 'והבל היופי' הוא החכמה, שנקרא יופי משום שהיופי מאיר, והחכמה מאירה, דכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו', ואין צריך ראיה על זה. ואמר כי אם האדם הוא ישר במעשיו עד שהוא נושא חן בעיני הכל, עדיין אין לו בזה דבר שהוא עיקר הכל. וכן היופי היא החכמה ג"כ, אין החכמה עיקר ושורש לאדם... כי החכמה אינה עיקר, והדבר שאינו עיקר אין לו קיום בעצמו. אבל יראת השם יתברך, המדה הזאת היא עיקר ושורש. ולכך אמר 'אשה יראת ה' תתהלל', כי 'אשה' רצה לומר שהאדם הוא עלול, ולכך נקרא 'אשה', כי האשה נחשבת עלול יותר, בזה תתהלל, כי יש לו דבר שהוא שורש ועיקר". ובתפארת ישראל פ"י [קסד.] כתב: "ואמר אף כי יש בידו כל החכמות, אין החכמות בעצמם הם עיקר בהשארות וקיום הנפש. אף כי הם הכשר לקנות מדרגה יותר עליונה, מכל מקום אין זה עצם הקיום הנצחי בעצמו. כי עצם הקיום הוא השם יתברך בלבד, אשר הוא נותן המציאות לכל על ידי הדבקות בו יתברך. וזה שאמר [שבת לא.] שהוא משל למי שאמר לשלוחו העלה לי חטים לעליה לתת אותם באוצר, והעלה לו ואמר לו אם ערבת שם קב חומטין, אשר הוא המעמיד ומקיים את התבואה, מוטב. ואם לאו, מוטב שלא העליתה". ובח"א לשבת לא. [א, טז.] כתב: "ואף על פי כן יראת ה' היא אוצרו. פירוש הקיום הנצחי הוא על ידי יראת השם יתברך, שנקרא יראת השם יתברך אוצרו. כי האוצר מכניסין לשם לקיום, ולכך נקרא 'אוצר'. וכך הדבר הזה בעצמו, אף אם היה לו כל התורה כולה, אין הקיום אלא בשביל יראת ה'. והדבר הזה, כי העלול במה שהוא עלול, אין לו קיום בעצמו, רק מה שיש לו מן השם יתברך, אשר הוא העלה, ומצד עצמו אין קיום לאדם, רק מצד השם יתברך, אשר הוא מקיים הכל".

<> "הכנה לזה" - טובות אלו [המן ועושר] המקילות את קשיי הלימוד, ולכך הן כמו הכנה ללימוד. וכן כתב בח"א לסנהדרין כ. [ג, קלז:], ויובא בהערה הבאה. ויש להעיר, כי אמרו חכמים [שבת קיג:] על הפסוק [רות ב, יד] "ויצבט לה קלי ותאכל ותשבע ותותר", "'ותאכל' בימי דוד, 'ותשבע' בימי שלמה, 'ותותר' בימי חזקיה", ופירש רש"י שם "ותאכל ותשבע - לשון עושר הוא, דוד שלמה וחזקיה כתיב בהן עושר, שהיו מביאים להן כל מלכי ארץ מנחה" [אמנם בח"א שם (א, נב.) ביאר שאיירי בתוקף מלכותם, ולא בעושר ממוני]. וכן נאמר [דהי"ב לב, כז-כט] "ויהי ליחזקיהו עושר וכבוד הרבה מאד ואוצרות עשה לו לכסף ולזהב ולאבן יקרה ולבשמים ולמגנים ולכל כלי חמדה ומסכנות לתבואת דגן ותירוש ויצהר ואורות לכל בהמה ובהמה ועדרים לאורות וערים עשה לו ומקנה צאן ובקר לרב כי נתן לו אלקים רכוש רב מאד". הרי שהיה עושר רב בימי חזקיה, ולכאורה בזה הוא דומה לדורו של יהושע. ואולי יש לומר שזה היה עושר של חזקיה לכשעצמו, אך לא עושר של כל בני דורו.

<> לשונו בח"א לסנהדרין כ. [ג, קלז:]: "אבל בימי חזקיה לא היה להם טובות אלו, והיו עוסקים בתורה, זה 'יראת ה' תתהלל', שזה מורה על שורש וגוף התורה שהיה להם. ומפני כך כתיב 'יראת ה' תתהלל', כי היראה הוא דבר עיקר ושורש, ואין זה כמו החן והיופי שהם מעלה במה בלבד, ואין בזה עיקר". וכן בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכב.] כתב: "לא היו הטובות בימי חזקיה כל כך".

<> זה "הדבר אחר" שבגמרא, שאמרו שם: "דבר אחר, 'שקר החן' זה דורו של משה ויהושע, 'והבל היופי' זה דורו של חזקיהו, 'אשה יראת ה' היא תתהלל' זה דורו של רבי יהודה בר אילעי" [הובא למעלה לאחר ציון 42].

<> "הכנה לתורה" - עשירות שאיפשרה להם להתפנות ללימוד תורה, לכך אין זה עיקר התורה, אלא חן בלבד, ועל כך נאמר "שקר החן".

<> לכך אין זה עיקר התורה, אלא יופי בלבד, ועל כך נאמר "והבל היופי". ובח"א לסנהדרין כ. [ג, קלז:] כתב: "דבר אחר, 'שקר החן' זה דורו של משה ויהושע, 'והבל היופי' זה דורו של חזקיה, אף על גב שלא היה להם [בדורו של חזקיה] כל כך טוב, לא היה להם דוחק גם כן".

<> שהיו ששה תלמידים מתכסים בטלית אחת, ופירש רש"י [סנהדרין כ.] שעשו כן מחמת עניותם [הובא בהערה 43].

<> מבאר שתורתם של בני דורו של רבי יהודה בר אילעי היתה תורה של עיקר, לכך ראוי שתקרא "אשה יראת השם היא תתהלל", שכמו שיראת שמים היא עיקר, כך כל עיקר נקרא יראת שמים. אך לפי זה לא מצינו בבני דורו של רבי יהודה בר אילעי זיקה מיוחדת בין תורתם ליראת שמים, אלא למדו תורה של עיקר, וכל עיקר נקרא "יראת שמים". אך לא כך כתב בח"א לסנהדרין כ. [ג, קלח.], אלא שם ביאר שבדורו של רבי יהודה בר אילעי למדו בתורה מחמת יראת שמים, וכלשונו: "אבל דורו של רבי יהודה בר אילעי, שהיו ששה תלמידים מכסים בטלית אחד, והיו עוסקים בתורה, זהו יראת שמים שלימה. כי &**היה תורתם מחמת יראת שמים**^, ויראת שמים עיקר הכל. וכן כתיב [קהלת יב, יג] 'את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', ואמרו [שבת ל:] כל האדם לא נברא אלא לזה, אם כן יראת שמים הוא עיקר. ולכך אמר כי תורה כמו שהיתה בדורו של רבי יהודה בר אלעי הוא עיקר, ונקרא זה 'אשה יראת ה' תתהלל', כי תלמיד חכם נקרא 'אשה', וזה בארנו במקום אחר [דרוש על התורה (לב.)]". ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים.

<> מביא המאמר כגירסת העין יעקב, וכדרכו [ראה למעלה הערות 25, 30].

<> לשונו בנתיב הענוה פ"ה [ד"ה בפ"ק דחגיגה]: "בפרק קמא דחגיגה, על ג' דברים הקב"ה בוכה עליהן בכל יום... מה שאמר 'הקב"ה בוכה', ואין שייך בכיה אצל השם יתברך". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלב:] כתב: "והתמיה בזה... דלא שייך בכיה אצלו". ובנצח ישראל פ"ט [רלה:] כתב: "ויש מתמיהים על דבר זה, איך יאמר בזה שהקב"ה בוכה, ואיך שייך בכיה אצל השם יתברך". וכן הוא בגבורות ה' פכ"ג [צט.], גו"א בראשית פ"ו אות יב [קכה.], באר הגולה באר הרביעי [תיז.], ותפארת ישראל פל"ג [תצג.]. וזה לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א הלכות יא, יב: "כיון שנתברר שאינו גוף וגויה, יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות... ולא כעס ולא שחוק ולא שמחה ולא עצבות... הרי הוא אומר [מלאכי ג, ו] 'אני ה' לא שניתי', ואילו היה פעמים כועס ופעמים שמח, היה משתנה. וכל הדברים האלו אינן מצויין אלא לגופים האפלים השפלים שוכני בתי חומר, אשר בעפר יסודם. אבל הוא ברוך הוא יתברך ויתרומם על כל זה".

<> כמלוקט בהערה הקודמת. והנה בכל המקומות הנ"ל [מלבד בגו"א] ביאר שבכיה זו היא מצד גלויו של הקב"ה כלפי המקבל, ולא שכך הוא אצל הקב"ה בכבודו ובעצמו. וכגון, בגבורות ה' פכ"ג [צט:] כתב: "ולפיכך כאשר היה בדור המבול, שאז היה בא להפסיד אותם, כתיב [בראשית ו, ו] 'ויתעצב אל לבו'. ועם כי אצל אמתתו יתברך אין התעצבות, הדבר הזה נאמר כפי המקבל, שהם הנמצאים, שהם מקבלים מדה זאת. כי בשעת המבול לא קבלו הנמצאים רק התעצבות, ר"ל שלא נמצא השם יתברך להם בשלימות כבודו, כי הוא יתברך מאתו באים פעולות מתחלפות לפי המקבלים. וכאשר העולם בא לקבל ההפסד, אף כי מצד אמיתתו יתעלה ויתברך ההוד והשמחה לפניו, הנמצאים קבלו התעצבות". ובתפארת ישראל פל"ג [תצג.] כתב: "ולפיכך באו כל הדברים כמו 'ויתעצב', 'ותקצר נפשו בעמל ישראל' [שופטים י, יז], כי כל הדברים האלו אינם באמתתו יתברך, כי באמתתו יתברך הוא במדרגתו ובמעלתו, רק הוא נמצא כך אל המקבל, כאשר לא היו עושים רצונו. ורצה הקב"ה להפסיד אותם במבול, היה נמצא לאדם באותו זמן בהתעצבות, ועם שהשמחה במעונו, היה האדם מקבל כבודו בהתעצבות". אך בגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכה.] ביאר זאת מצד שישנו הבדל בין פעולה, לבין התפעלות, וכלשונו: "לכן תמצא כי רז"ל אמרו על השם יתברך 'הקב"ה בוכה' [חגיגה ה:], וכיוצא בזה, ואם היה זה חסרון בחוקו היו חכמי האמת מרחיקים זה מן השם יתברך לומר כך. אבל הם לא הרחיקו, כי תמיד הוא נאמר על הפעולה. כי לא יאמר האדם בוכה על שינוי דבר באמיתות עצמו, רק על פעולת הבכיה הנמשכת... ובודאי אילו היה נאמר הבכיה שהוא יתברך היה נבהל ומצטער ומתפעל, חלילה לדבר כזה, כי אין חסרון בחוקו, אבל כל אלו התוארים הם על הפעולה הבאה מאתו, מבלי שיהיה הוא יתברך מקבל שום התפעלות".

<> מבואר מדבריו להלן שהבבא השניה ["מי שאי אפשר לו לעסוק בתורה, ועוסק"] איירי במי שטורח בפרנסתו ומזונותיו, ובדרך כלל א"א לו אז לעסוק בתורה, אך מ"מ הוא מתגבר על קשיים אלו ועוסק בתורה, והקב"ה בוכה עליו על שהצליח לעסוק בתורה מתוך הדוחק. וראה להלן הערה 96.

<> פירוש - הבכיה היא על ההפסד שהגיע לאדם הבוכה, שבוכה על הפסד עצמו, שכאשר יש העדר בדבר הקרוב אליו, מתייחס העדר זה אל האדם עצמו. וכן כתב בח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב:], וז"ל: "הדמעות הם הפסד לבוכה, כי כאשר מגיע המיתה לאדם אחד, קרובים שהם בשר מבשרו בוכים עליו, כי ההפסד הזה שייך לו, כאשר הגיע [ההפסד] לאותו שהוא עצמו ובשרו, ולכך מוריד דמעות, שהוא הפסד". והדבר מתבטא בבכיה ובהורדת דמעות דוקא, כי הבכיה גופא היא בטול מציאותו של האדם הבוכה. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תכא.]: "וכבר אמרנו כי על דבר שהוא בטול מציאות שייך הורדת דמעות, כי הורדת דמעות הוא גם כן אפיסה, לכך על כל הפסד יש בכייה והורדת דמעות". ובנתיב הצדק פ"ג כתב: "אין לך בכיה רק מפני שהוא חסר". וכן כתב בגבורות ה' פס"ד [רצה.]. ובנצח ישראל ס"פ לז כתב: "כי כן דרך שהאדם בוכה על הצרה שהגיעה אליו כבר". ונאמר [דברים לד, ה] "וימת שם משה וגו'". ושאלה על כך הגמרא [ב"ב טו.] "אפשר משה חי, וכתב 'וימת שם משה', אלא הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע". וכתב על כך בח"א שם [ג, סח:], וז"ל: "שהיה בוכה על מיתתו, וזהו התחלת מיתתו. כי לכך אמר 'בדמע', שהדמעות יוצאים מן האדם והולכים, ודבר זה התחלת סילוק גוף, ולכך הוא התחלת מיתתו, ושייך לומר 'וימות'". וכן כתב בגו"א דברים פל"ד סוף אות ה.

<> לכך העדר של התורה נוגע אל הקב"ה גם כן, וכמו שיבאר. ואודות שאין דבר שקרוב אל ה' כמו התורה, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו, וראה למעלה הערה 33. ובתפארת ישראל פכ"ו [תב.] כתב: "מי שמרחיק אוהבו וקרובו של אחד, מרחיק גם כן אותו שהוא קרוב לו. ולכך התורה, שהיא קרובו ואוהבו של השם יתברך, כאשר רחקו אותה העכו"ם [ע"ז ב:], נתרחקו מן השם יתברך ריחוק גמור" [ראה להלן פ"ו הערה 84]. ושם פל"ד [תקד:] כתב: "התורה היא מן השם יתברך... ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתייחסת ביותר אל השם יתברך". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [ד"ה ועוד] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ובהספד [עמוד קצ (דפוס ב"ב)] כתב: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה". ובדר"ח פ"ג מ"ב ביאר שלכך התורה נקראת "בת" לה' [שמו"ר לג, א], וכלשונו שם [עז.]: "התורה נקראת 'בת', כי הבת היא תולדה מן האב, ובאה ממנו, כך התורה הוציאה השם יתברך לפעל לסדר אותה, כמו שהבת באה מעצמו של אב, כך התורה גם כן. לא כמו שיש סוברים כי השם יתברך נתן התורה לאדם כפי מה שראוי לאדם בלבד, שאם כן לא היתה התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם השם יתברך. אבל התורה היא המושכל שמתחייב מאמתת השם יתברך [ראה ח"א לחולין ס: (ד, צח.)], ולכך התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה. ולפיכך נקראת התורה 'בת' להקב"ה, כי החכמה תקרא תולדה". ראה למעלה פ"א הערה 310, ולהלן הערה 305, ופ"ט הערה 56. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [ברכות נ.] שאדם המבקש מהקב"ה את צרכיו, עליו לנהוג "כעני על פתח שאינו מרים ראש לשאול שאלה גדולה" [רש"י שם]. ומכל מקום בבקשת תורה מהקב"ה, שואל האדם כל רצונו, ועל כך נאמר [תהלים פא, יא] "הרחב פיך ואמלאהו", "לשאול כל תאותך" [רש"י שם]. ויש להבין, מהו פשרו של חילוק זה. והנראה, שלגבי השפעת התורה כבר השריש המהר"ל שהקב"ה משפיע התורה תמיד ללא הפסק, ולכך ברכת התורה היא בלשון הוה "נותן התורה", ולא בלשון עבר "נתן התורה" [תפארת ישראל פנ"ו (תתפג:), דרוש על התורה (לה:), להלן פ"ז (לאחר ציון 118), וגו"א דברים פ"ה אות ח]. והטעם להשפעה תמידית זו הוא, שאין לך דבר הקרוב אל ה' יותר מהתורה, וכמבואר כאן. ולהלן פי"ד [לפני ציון 78] כתב: "הדבר שהוא קרוב אל השם יתברך, הוא יתברך משפיע אותו תמיד". לכך ברי הוא שהקב"ה משפיע תורה תמיד, מפאת קרבת התורה אל ה'. וממילא רק לגבי תורה מצינו הרחבת פה שאינה קיימת בשאר בקשת צרכי אדם, כי לגבי תורה ידוע לנו מראש שמצדו של הקב"ה הרצון הוא להשפיע אותה תמיד בלי די, ורק הספק הוא עד כמה האדם רוצה לקבל, וכפי רצונו לקבל כך תהיה כלפיו ההשפעה ["הרחב &**פיך**^ ואמלאהו"]. מה שאין כן לגבי שאר בקשת צרכי האדם, שאין אנו יודעים מראש באם הקב"ה רוצה להשפיעם לאדם, לכך הורו חכמים שיש להמנע מלשאול שאלה גדולה, כי אם אין רצון, בקשה מנין. וראה להלן פ"ז הערה 123.

<> לשון הגמרא שם: "אמר רבי יוחנן, שלשה דברים מכריז עליהם הקב"ה בעצמו, ואלו הן; רעב, ושובע, ופרנס טוב". ובנתיב כח היצר ס"פ ג כתב [על מאמר אחר]: "אלו ג' דברים מגיעים עד השם יתברך... ולפיכך אמר שהקב"ה מכריז עליהם בעצמו".

<> כמו שאומרים בעיקר הראשון "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא בורא ומנהיג לכל הברואים". ובגבורות ה' פס"ט [שיז.] כתב: "ספר הרביעי [חומש במדבר], שהשם יתברך מנהיג את הנמצאים בחכמתו ובהנהגה ראויה, כמו שהיה מנהיג את ישראל במדבר בכל מסעיהם שהיו הולכים... שכל זה הנהגת השם יתברך הנמצאים בהנהגה ראויה. ולפיכך מתחיל הספר במדבר בסדר הדגלים [במדבר פרק ב], ואיך היו נוסעים [שם], ומנהיג אותם על פי הענן [במדבר ט, יז-כב], עד סוף הספר, שחנו בערבות מואב [במדבר לו, יג], שהוא מסע האחרון [במדבר לג, מח]".

<> דוגמה מקבילה; בבאר הגולה באר הרביעי [תקמג:] כתב: "אחר ששת ימי בראשית השם יתברך מנהיג את עולמו על ידי השליח, והוא הטבע". הרי כמו שהטבע הוא שליח ה' להנהגת העולם, כך הפרנס הוא שליח ה' להנהגת הצבור. וצרף לכאן דברי רש"י [כתובות ע.] "יעמיד פרנס - שליח שיפרנסנה". הרי שכשם שהפרנס הוא שליח, כך השליח הוא פרנס. ובאור חדש [קמא:] כתב: "כי הוא [הקב"ה] מוקים מלכים, ומפני שהוא יתברך מקים מלכים, הם כמו שלוחים מן השם יתברך". וצרף לכאן דברי הירושלמי [תענית פ"א ה"ד] "מכיון שהוא מתמנה פרנס על הצבור הוא מתפלל ונענה". ולמעלה [לאחר ציון 30] כתב: " ענין התפלה, כאשר השם יתברך קרוב אל האדם, אז בקשתו נעשה", ושם הערה 32. וזה מורה באצבע כמה קרוב הוא הפרנס אל הקב"ה.

<> התורה והפרנס [המוזכרים במאמר בחגיגה שהקב"ה בוכה עליהם].

<> מה שמוסיף כאן תיבת "שכלית" ["התורה &**שכלית**^ קרובה אל השם יתברך"], לעומת מה שכתב למעלה [לפני ציון 71 "ואין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה", ולא הזכיר שם "התורה שכלית"], כי רצונו להורות על הצד השוה שיש בין התורה לבין הצבור, ששניהם כללים [כפי שיתבאר], ושכליות התורה מורה שהיא כללית ולא פרטית, כי אין חילוק בשכלי ["זה שכבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר, כי החלוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחלוק והפירוד תמיד לגשמי" (לשונו בגבורות ה' פמ"ג, קסג:), וראה למעלה פ"א הערה 108, להלן פי"ג הערה 38, ופי"ח הערה 42]. הואיל והתורה קרובה אל ה' מפאת שכליותה [כי החומר הוא מסך מבדיל בין ה' לאדם, וכמבואר למעלה הערה 37], כך הצבור הוא קרוב אל ה' מחמת היותו כלל. וכן ביאר להדיא בדר"ח פ"ב מ"ב [תקכח.], שבמשנה שם אמרו "כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון. וכל העמלים עם הצבור יהיו עמלים עמהם לשם שמים", ובסמיכות שני דברים אלו [תורה וצבור], כתב שם לבאר: "חיבר אלו שני דברים, דהיינו תלמוד תורה והעוסקים עם הצבור ביחד, כי הם מתדמים ומתיחסים. וזה כי התורה אינה כמו המצוה, שהמצוה כאשר הוא עושה המצוה, אינו מתעסק בדבר שהוא הכל כאשר הוא עושה המצוה, ולא שייך בזה הכל. וכאשר הוא עוסק בתורה, הוא קונה ענין כללי. וכל ענין השכלי הוא כללי, ואינו דבר פרטי, כמו שמבואר דבר זה... ולפיכך מחבר לזה 'כל העוסקים עם הצבור', דהיינו עם הכלל, [ד]אינו דומה למי שעוסק בדבר פרטי, שהרי זה מתעסק בדבר כללי" [הובא למעלה פ"א הערה 107]. וצרף לכאן את הירושלמי [ברכות פ"ה ה"א] "העוסק בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה דמי" [הובא בתוספות ברכות לא. ד"ה רב אשי, טושו"ע אורח חיים סימן צג סעיף ד]. ולפי דבריו כאן דברי הירושלמי מאירים. וראה להלן פ"י הערות 36, 37.

<> מדגיש בזה שאין הצבור אוסף של יחידים, אלא הצבור הוא כלל, וכמבואר בדר"ח פ"ב מ"ג [תקלא.], וז"ל: "כאשר כוונתו לשם שמים, אז בודאי נאמר עליו שהוא מתעסק בדבר שהוא כללי... אפילו אם היה כוונתו שיעשה לשם אלו האנשים שהם הצבור, אין זה שעושה אל הכלל מה שעושה בשביל אלו האנשים. רק אם יעשה לשם שמים, רצה לומר בשביל שיש להטיב עם הצבור מפני שהם כלל, וראוי להטיב עם הצבור שהם כלל". וכך כתב הפחד יצחק פסח מאמר לג, וז"ל: "כי כלליות כנסת ישראל אין מובנה קבוץ כל הפרטים של האישים היחידים מבני ישראל, אלא שהענין הוא להפך; דכלליות כנסת ישראל היא יחידה אחת אשר האישים היחידים הם חלקים ממנה". וראה להלן פ"י הערה 35.

<> "ביותר קרובים" פירושו כמו מאוד קרובים, אך לא שיותר קרוב מהתורה השכלית.

<> "קול המון כקול שקי" [מגלה עמוקות פרשת שמות]. ובמגילה כט. אמרו "חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו, שכינה עמהן". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מיחד שמו על הכללי, לא על הפרטי" [ראה להלן פ"י הערה 36]. ובנר מצוה [קכו.] כתב: "כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור", ושם הערה 391. ובדר"ח פ"ב תחילת מ"ד [תקמה:] כתב: "כל ענין הצבור הוא רצונו, וראיה לזה כי אמרו בפ"ק דברכות [ח.]... 'אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין'. הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא". ובדר"ח פ"ג תחילת מ"י [רלג.] כתב: "כי רוח המקום הוא גם כן מקושר ומחובר עם רוח הבריות... כי רוחו של מקום ורצונו הוא דבק ברוח הבריות, וזה מפני כי הכללים יש להם דביקות גמור בו יתברך, עד שרוח המקום דבק ברוח הבריות... ודברים אלו ראוים להבין איך רוח המקום קשורה ברוח הבריות, והעד על זה מה שאמר [יחזקאל לו, כז] 'ואת רוחי אתן בקרבכם', ומזה תראה כי נאצל... רוח של מקום על רוח הבריות, כי יש כאן דביקות וחבור לגמרי". ובנתיב העבודה פי"ג כתב: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; המגלה עמוקות [פרשת ויצא] כתב: "'צבור' בגימטריה 'רחמים'". והם הם הדברים שנתבארו כאן, שהרי אין הרחמים אלא דבקות ואחדות, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ב [תתכט:]: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי, כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור... כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה'... ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים". והואיל וה' דבק בצבור, וזו מעלת הצבור, דין שהגימטריה של "צבור" תהיה תהיה שקולה ודומה ל"רחמים", כי זהו כל התוקף והחוזק של הצבור.

<> "שלשה הקב"ה בוכה עליהן בכל יום; על שאפשר לעסוק בתורה, ואינו עוסק. ועל שאי אפשר לעסוק בתורה, ועוסק. ועל פרנס המתגאה על הצבור בחנם" [חגיגה ה:]. ויתחיל לבאר את הבבא השניה ["ועל שאי אפשר לעסוק בתורה, ועוסק"].

<> את האפשרות לעסוק בתורה מחמת דוחקו.

<> דברים אלו צריכים ביאור, שהואיל והתורה הזאת היא נמצאת בעולם, נהי שהיא נמצאת אחר ההעדר, מ"מ עכשיו היא נמצאת ואינה נעדרת כלל, ומה הטעם שתורה זו תעורר בכיה השמורה להעדר. ונראה, שמצינו בכי אחר הדומה לבכי זה, שאמרו חכמים [סוכה נב.] "לעתיד לבא מביאו הקב"ה ליצר הרע ושוחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים. צדיקים נדמה להם כהר גבוה... צדיקים בוכין ואומרים, היאך יכולנו לכבוש הר גבוה כזה". ופירש רש"י שם "צדיקים בוכים - שנזכרים בצערם שהיה להם, לכבוש הרשע הזה בחייהם". ושוב יש לתמוה, מדוע בשעת הגאולה והישועה לעתיד לבא, עדיין ישנו בכי על שעת הצרה. ובביאור הדבר, ראה במבוא לפחד יצחק לשבועות, שכתב: "נתקיימו בנו דבריו של הפסוק [ירמיה לא, ח] 'בבכי יבואו ובתחנונים אובילם' שנאמרו על פדויי השביה החוזרים למקומם. דווקא השמחה הבאה לאחר הצער היא היא שיש בכוחה להביא לידי דמעות של שמחה. הישועה מתוך הצרה היא היא המולידה את דמעות הגיל, מפני שאף על פי שגופו של הצער חלף כבר, מכל מקום שערי הדמעות שבנפש עדיין לא ננעלו, ובשעה שמצב הצרה נהפך למצב של ישועה, הרי כמו כן הדמעות של הצרה נתהפכו עכשיו לגשמי ברכה, ולדמעות של ברכה והודאה על חסדו יתברך. ובכיוון זה הולך הוא גם המשך לשון הכתוב 'ובתחנונים אובילם'. כלומר, אף על פי שהתחנונים שייכים לקריאה מן המצר, ועכשיו אנו עומדים כבר לאחר הענייה במרחב, מכל מקום הנה עדיין נתונה היא הנפש בהשראה של תחנונים. וככה הולך הוא הצער הקודם ומתעלה עד כדי כך שהוא יוצר יצירה חדשה; דמעות מתוך שמחה, ותחנונים מתוך ישועה". לכך הבכי של הצדיקים לעת"ל הוא בכי של שמחה הניזון מהצער שהיה להם בכבישת היצר בחייהם. והוא הדין לבכי דידן, שאף הוא בכי של שמחה הניזון מההעדר שהיה אמור לחול על דברי תורה אלו, שהועלו מתהום הנשייה ונמצאים עתה בעולם לאחר ההעדר. והעומק בזה הוא, שכאשר יש דברים היוצאים למציאות לאחר ההעדר, אין מציאות זו מוחקת ומבטלת את ההעדר, אלא מציאות זו מכוונת את המבט אל ההעדר שהיה עלול לחול עליה. לכך דברי תורה שניצלו מההעדר, הם מורים באצבע על ההעדר שניצלו ממנו, בבחינת [ב"ק עד:] "בא הרוג ברגליו". אך עדיין קשה, הרי אם לא היה מתגבר ולומד, אלא היה נמנע מללמוד מחמת עוניו, אז לא היה שום בכי על העדר התורה הזה [שלא נזכר כאן "מי שאי אפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק"]. ונמצא שרק כאשר מתגבר ולומד, ומציל את התורה מההעדר, אז מתעורר הבכי על העדר התורה שהיה עלול להיות, ולא כאשר העדר זה אכן מתרחש, אתמהה. וצריך לומר, שכאשר אינו מתגבר ולומד, אין זה העדר של תורה, כי לא היה ראוי כלל שתורה זו תבוא לעולם, כי אין זה בידו ללמוד בתנאים אלו. ורק כאשר מצליח להתגבר וללמוד, ותורה זו אכן באה לעולם, אז מתגלה עומק ההעדר שהיה עלול לחול על דברי תורה אלו. וכן מבואר בנצח ישראל פל"ד [תרנא.], וז"ל: "כי לעולם אותו שנאבד הוא בוכה, כמו שהיה יוסף נאבד מן אחיו, וכשהיה חוזר לאחיו היה בוכה". ובמאמרי פחד יצחק, מאמר לד אות א, כתב: "פירש המהר"ל ענין הבכיה כאן לפי שמי שנאבד בוכה בשעה שיוצא מהיותו נאבד, לא האובד בוכה, אלא הנאבד. יוסף ועשרת השבטים הם הנאבדים". ודו"ק.

<> האפשרות לעסוק בתורה, וכגון אדם עשיר, וכמבואר למעלה הערה 45.

<> צרף לכאן את דבריו הידועים בדר"ח פ"ו מ"ז [רמז:] אודות קלקול דרך הלימוד, שכתב בכאבו: "וראיתי בנים אשר לבם כפתחו של אולם, עד שראוים לקבל כל התורה, ואחריתם נאבדו והיו כשאר עמי הארץ. חי ה' צבאות, אם אין ראוי לקרוע על זה כמו על ספר תורה שנשרף. וכמו שאמרו [שבת קה:] העומד על יציאת הנפש חייב לקרוע. ופירש רש"י ז"ל [על הרי"ף במו"ק טו. בדפי הרי"ף] הטעם שהיה בכחו ללמוד תורה עוד, ועכשיו נתבטל במיתתו. כל שכן שיש כאן באלו בטול התורה והפסדה, וראוי לקרוע על זה כמו על ספר תורה שנשרף". וראה להלן פ"ה הערה 132, ופט"ו הערה 88.

<> פירוש - למעלה [לפני ציון 67] הביא לשון המאמר [עפ"י גירסת העין יעקב] "ועל פרנס המתגאה על הצבור &**בחנם**^". ועל כך כותב כאן שאין ראוי שכוח זה של הפרנס יהיה בעולם כאשר הוא בחנם. וכן בסמוך כתב: "פרנס שהוא מתגאה על העם בכח, והוא בחנם". וראה הערה הבאה.

<> פירוש - מתוך שהלשון הוא "ועל פרנס המתגאה על הצבור &**בחנם**^" [עפ"י גירסת העין יעקב], ולכאורה היה אפשר להשמיט תיבת "בחנם" [כפי שאכן אמרו בגמרא שלפנינו (חגיגה ה:)], ומשמע מכך שאיירי רק באופן שמתגאה בחנם, ולא כאשר אינו בחנם. והאופן של חנם הוא כאשר "לא עשה להם טובה". וכן אמרו [פסחים קיג:] אין הדעת סובלתן... פרנס מתגאה על הציבור בחנם", ופירש הרשב"ם שם "המתגאה על הציבור בחנם - נוהג עליהם שררה, ואינו עומד עליהן בשעת דוחקן". וברי שהרשב"ם הוסיף "ואינו עומד עליהן בשעת דוחקן" [אע"פ שזה לא הוזכר בגמרא] משום שבא לבאר תיבת "בחנם", שאין פרנס זה עושה לציבור שום טובה ותועלת, ולכך זו השתוררות חנם. וכן בספר משנת חכמים לרבי משה חאגיז, ב"שמיעת האזן", אות נד, כתב: "פרנס המתגאה על הצבור בחנם, דהיינו שנתמנה עליהם בכח שררה ומלכות, או צד בקהלה, ולא שראוי הוא לכך מחמת טובות שהקדים לצבור, והצבור בחרו בו לטובתם והנאתם, אלא שע"י איזה צד שעמד על צדו, או איזה צווי שררה וכיוצא בה להיות מתמנה פרנס, ומתגאה על הצבור בחנם".

<> בגו"א שמות פכ"א אות ז [קכט:] האריך לבאר את גנותו של פרנס המנהיג את הצבור בכח ובחזקה, ובסוף דבריו כתב: "אך נתקררה רוחי ונכבה אש יקוד לבי הבוערת, כי דבר בם ראיתי כי אין יוצא מאתם לא נין ולא נכד, עד שהעניות שולטת, [ואין להם] זרע שיהיה לו שם בחכמים ושאר בתלמידים".

<> פירוש - אי אפשר שיהיו פחות משלשת אופני ההעדר שנקט, כי הם שלש האפשריות של העדר, הכוללים כל סוגי העדר, וכמו שמבאר.

<> נמצא שיש העדר של חסרון [מי שאפשר לו ללמוד ולא למד], ויש העדר של תוספת [מי שא"א לו ללמוד, ולמד], ויש העדר מצד עצם הדבר [פרנס המתגאה על הצבור בחנם]. ומצוי בספריו שמבאר ש"שלשה דברים" הם כנגד תוספת, גרעון, ועצם הדבר. וכגון, בסמוך יביא את דברי הגמרא ביומא [לה:], שאמרו "תנו רבנן, עני ועשיר ורשע באין לדין. לעני אומרים לו... כלום עני היית יותר מהלל... עשיר אומרים לו... כלום עשיר היית יותר מרבי אלעזר... רשע אומרים לו... כלום נאה היית מיוסף", ויבאר זאת שיש מניעה מצד החסרון [עניות], הרבוי [עושר], ועצם הדבר [יצה"ר]. וכן הוא בדרוש על התורה [כא:]. ובדר"ח פ"ה מי"ט [תסא:] כתב: "כי היה בבלעם ג' מיני חסרון ["עין רעה, ורוח גבוהה, ונפש רחבה" (במשנה שם)], עד שהיו אלו מיני חסרון כוללים כל מיני חסרון. וזה כי האחד הוא מצד שהיה עצם רע בעצמו, ודבר שהוא רע בעצמו אין לך חסרון כמו זה, מצד שהוא עצם רע. ומורה על זה מה שהיה בעל עין הרע, כי עין הרע נמשך מעצם רע. והשני, מצד התוספות שבו, שכל תוספות הוא חסרון ["רוח גבוהה"]... והשלישי מצד שהיה נפש חסר, ולכך היה נפש רחבה לחמוד ממון אחר ["נפש רחבה"]". ובח"א לכתובות קיא. [א, קסג.] ביאר את הצורך בשלש שבועות שהובאו שם בגמרא כדי שהגלות לא תתבטל, וכלשונו: "כאשר השם יתברך גזר הגלות על ישראל... ומפני זה היו ג' שבועות, כלומר ג' גזירות; האחד, שלא יהיו בטול אל הגלות עצמו, ולא יהיה תוספת, ולא יהיו לו גרעון, הרי ג' גזירות שבזה הגלות עומד על ענין הראשון. כי מה שלא יעלו בחומה, דבר זה הוא שיהיו גורעים הגלות, באשר הגלות הוא הפירוד, והם יעלו בחומה בקבוץ לארץ הרי דבר זה נחשב גרעון לגלות. ושלא ישתעבדו בהם יותר מדאי, הוא תוספת גלות. ושלא ימרדו, דבר זה נגד הגלות עצמו כאשר ימרדו באומות, ולא יקבלו עול שלהם עליהן". וכן בנצח ישראל פל"ו [תרעט.] ביאר שיש שלש פורענות; ע"י תוספת [גוג ומגוג], על ידי חסרון [גיהנם], וחסרון בעצם [חבלי משיח]. ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רז.] כתב: "וידוע כי לפעמים יש קלקול ע"י שיתרבה דבר אחד, ולפעמים הקלקול מצד המעוט, ולפעמים הקלקול מצד השנוי". ובנתיב העבודה פי"ז כתב: "ובפרק הרואה [ברכות נד:] אמר רב יהודה, שלשה דברים מאריכין ימיו של אדם, ואלו הן; המאריך בתפלה, והמאריך בשלחנו, והמאריך בבית הכסא. ודברים אלו צריכים פירוש וביאור. וכבר אמרנו שבכל מקום שזכר מספר כמו זה, הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה. לכך אלו שלשה שזכרו, רצו לומר כי האדם הזה צריך לו ג' דברים, ועל ידם יש לאדם חיות. האחד, שצריך אל האדם שיהיה משלים החסרון שלו, כי הוא חסר במה שהוא בשר ודם, וצריך אליו למלאות חסרונו. והשני, כמו שצריך אל האדם למלאות חסרונו במה שהוא חסר... כך נמצא עמו תוספת, וצריך להסירו, כמו שאמרו בכל מקום [חולין נח:] כל תוספת חסרון נחשב. והשלישי הוא, כי אלו השנים הם שייכים אל עצם האדם כאשר אינו ממלא מה שחסר לו, או שאינו מסלק מה שיש לו תוספת. ומ"מ אף אם עושה זה, אין לאדם הקיום בעולם מצד עצמו כי אם מצד השם יתברך, אשר משפיע ונותן לו החיים. ולכך אמר ג' דברים מאריכין לו ימיו; האחד מי שמאריך על שלחנו כאשר הוא אוכל כדי למלאות חסרונו... והשני הוא כנגד זה המאריך בבית הכסא, לסלק דבר שהוא תוספת אצלו... אמנם השלישי מפני שאין לאדם קיום מצדו, רק מצד השם יתברך, ולכך אמר המאריך בתפלתו. כי התפלה בעצמה הוא על חיותו, שזה ענין התפלה שמתפלל על צרכי חיותו". וראה להלן הערה 161.

<> פירוש - השלשה שהוזכרו בגמרא [מי שיכול ללמוד, ואינו לומד. ומי שאינו יכול ללמוד, ולומד. ופרנס המתגאה על הצבור בחנם (חגיגה ה:)] הם שלשה דברים הסותרים לשכל הישר, וכמו שמבאר והולך.

<> פירוש - ה' הוא בית החכמה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מ"ט [רטז.], וז"ל: "כי החכמה היא עם השם יתברך, עד שנחשב השם יתברך יסוד ועיקר אל החכמה, והוא יתברך בית החכמה. וכמו שהיסוד מקבל הבנין, כך השם יתברך הוא עיקר ויסוד, מקבל החכמה, כי שם ביתה". וכל מעשי ה' נעשים בדעת ובשכל, שנאמר [תהלים קד, כד] "כלם בחכמה עשית". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג:] כתב: "הוא יתברך עצם היושר".

<> כי הבכיה מורה שהדבר המעורר את הבכי הוא חסרון אל הבוכה [כמו שביאר עד כה], והואיל וה' הוא השכל והדעת, לכך דבר שאינו לפי השכל והדעת הוא עומד כנגד ה', לכך ה' בוכה על דברים העומדים כנגדו. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [דב"ר סוף פרשה יא] "נשקו הקב"ה [למשה] ונטל נשמתו בנשיקת פה, והיה הקב"ה בוכה". ובגבורות ה' פס"ד [רצה:] כתב: "'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו' [תהלים קטז, טו]. פירוש, כל כך השם יתברך טוב לצדיקים, עד שכבד בעיניו המותה לחסידיו ולהמית אותם. שמצד שהם צדיקים, ראוי להם החיים... ולא ימותו לעולם... אם כן ראוי שיתן לו החיים תמיד, ועל זה אמר 'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו', באמת הוא כבד בעיני ה', ולא היה ראוי המיתה להם" [ראה להלן פי"א הערה 91]. לכך הקב"ה בכה במיתתו של משה, כי מיתת הצדיקים היא מתנגדת להנהגה הראויה לצדיקים.

<> כמו שאמרו חכמים [קידושין כט:] "ריחיים בצוארו ויעסוק בתורה" [בתמיה]. ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפא.] כתב: "כי הדבר שאינו ראוי, כמו זה שמקיים תורה מעוני, שאין ראוי שיהיה מקיים תורה מעוני, והוא חוץ לסדר".

<> לשונו בדר"ח פ"ד מ"ט [קעז:]: "כפי מנהגו של עולם, כאשר יש לאדם עושר, ראוי לו ללמוד ביותר בתורה, אחר שיש לו כל. וכמו שנאמר [דברים כח, מז] 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב [מרוב כל]". וראה למעלה הערות 45, 83.

<> "כי השררה והממשלה הוא דבר גדול, שמשתרר על אחרים בכח וביד חזקה, ובודאי דבר גדול כמו זה אין להיות בחנם, ועל זה הקב"ה בוכה" [לשונו בסמוך].

<> שמעורר אצל הקב"ה בכי, וכמבואר בהערה 82. וכן כתב למעלה [לפני ציון 69]: "בא לבאר המעלה העליונה כאשר עוסק בתורה אף אם השעה דחוקה אליו".

<> שמעורר אצל הקב"ה בכי על העדר התורה. ואמרו [אבות פ"ו מ"ג] "כל מי שאינו עוסק בתורה נקרא 'נזוף', שנאמר [משלי יא, כב] 'נזם זהב באף חזיר אשה יפה סרת טעם'". וראה שם בדר"ח [פב.] בביאור הדבר. ולמעלה פ"א הערה 309 נתבאר ששיטת המהר"ל היא שאין העונש על בטול תלמוד תורה גדול מכל העבירות, לעומת השכר על תלמוד תורה שהוא גדול מכל המצות. אמנם לכאורה מדבריו כאן משמע שפחיתותו של מי שאינו עוסק בתורה גדולה יותר מפחיתותו של מי שאינו עוסק במצות, שהרי לא מצינו שיאמרו שהקב"ה בוכה על מי שיכול לעשות מצות, ואינו עושה, ורק מצינו כן לגבי תלמוד תורה. ויל"ע בזה. וראה להלן פי"ב הערה 25.

<> פירוש - כל שררה וממשלה שיש לאדם על שאר בני אדם, היא דבר גדול וחשוב. וכן אמרו חכמים [ברכות נח.] "אפילו ריש גרגיתא מן שמיא מנו ליה", ופירש רש"י שם "ריש גרגיתא - בור הממונה על החופרין חפירות למלאותן מים כדי להשקות בהן שדותיהן". ובדר"ח פ"ד מ"ד [צו:] כתב: "כי כל שררה אין ראוי שתהיה להנאתו... וכל שררה בעולם יש בה צד קדושה גם כן, במה שהוא נבדל מן שאר העם... וכל שררה היא מן השם יתברך, ומן גדולתו הוא נותן לאדם, וכמו שאמרו ז"ל בפרק הרואה [ברכות נח.] הרואה מלכי ישראל אומר 'ברוך שחלק מכבודו ליריאיו', ואילו אצל מלכי אומות העולם אומר 'ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם'... ולפיכך המקבל שררה ואינו ראוי לה, הרי מתלבש בשמו יתברך לשוא". וראה למעלה פ"א הערה 277.

<> מפאת ההעדר של דבר המקורב אל ה' [כהסברו הראשון], או מפאת שאלו דברים אינם לפי השכל והדעת כלל [כהסברו השני]. ובנתיב הענוה פ"ג [ד"ה אמר רבי אלעזר] הזכיר בקיצור הסבר שלישי, וכלשונו: "השם יתברך בוכה על הפרנס המתגאה על הצבור, וכל זה כאשר נמצא דבר זה יוצא מן הסדר ומן מנהגו של עולם, נקרא שהשם יתברך בוכה על שנוי הסדר".

<> יש להבין, דבשלמא לפי הסברו הראשון שהבכי של הקב"ה הוא משום ההעדר המגיע לדברים הקרובים אליו, ניחא שנקט בשלשת הדברים האלו [העוסקים בתורה וצבור], כי תורה וצבור הם דברים הקרובים ביותר אל הקב"ה, וכמו שנתבאר. אך לפי הסברו השני, שהבכי של הקב"ה הוא משום שדברים אלו אינם לפי השכל והדעת כלל, והקב"ה בוכה עליהם כי הוא השכל והדעת, יקשה, וכי אין דברים נוספים בעולם שהם אינם לפי השכל והדעת, והרי הרבה דברי סכלות והבל יש בעולם, וכל ספר קהלת מלא מזה, ומה ראו חכמים לייחד את הדיבור לשלשת דברים אלו בלבד. ואולי יש לומר, שבנקודה זו אין מחלוקת בין הסברו הראשון להסברו השני, ששלשת הדברים שהוזכרו הם מפאת היותם קרובים ביותר אל הקב"ה. כי פליגי בביאור שורש הבכי; להסברו הראשון הוא מחמת ההעדר המגיע לדברים הקרובים האלו. ולהסברו השני הוא מחמת שדברים הקרובים האלו אינם לפי השכל והדעת. אך אידי ואידי מודו שהצד השוה שבין שלשת הדברים האלו הוא קרבתם המרובה אל הקב"ה, ולולא קרבה זו לא היה כאן בכי על ההעדר המגיע להם, או על שאינם לפי השכל והדעת.

<> בא לבאר טעם נוסף מדוע ראוי שילמד תורה מעוני ["מי שאי אפשר לעסוק בתורה, ועוסק"], ולא יבטל תורה מעושר ["מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק"].

<> שאמרו שם במשנה [אבות פ"ד מ"ט] "כל המקיים את התורה מעוני, סופו לקיימה מעושר. וכל המבטל את התורה מעושר, סופו לבטלה מעוני". ובדר"ח שם [קעז.-קפה.] ביאר שני מהלכים המבוססים על היסוד שכל יציאה מן הסדר סופו לחזור אל הסדר; (א) קיום התורה מעוני ובטולו מעושר הוא שלא כפי הסדר, כי הסדר הוא שהעני לא ילמד תורה מחמת טרדת פרנסה, והעשיר ילמד תורה, כי הוא פנוי לעשות כן. ומפני כי כל הדברים שהם בעולם שבים אל הסדר הראוי, לכך אדם זה שב אל הסדר; לקיים התורה מחמת עושר, או לבטל התורה מחמת עוני. (ב) התורה מביאה העושר, שנאמר [משלי ג, טז] "אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד". לכך המקיים התורה מעוני זהו הפך הראוי [לא מחמת טרדת הפרנסה, אלא מחמת שעם התורה נמצא העושר, ולא העוני], ומשום כן לבסוף יגיע אל הדבר הראוי, לקיים התורה מעושר. וכן המבטל התורה מעושר, הוא חותר כנגד הסדר שהתורה והעושר שייכים להדדי, ואין ראוי לפי הסדר שהעושר יהיה סבה לבטול התורה, לכך יבא אל הסדר, לבטל התורה מעוני. ולהלן [לפני ציון 156] חזר וכתב מעין דברים אלו, וז"ל: "מכל שכן כאשר יתבונן בשכרו אשר יש לו, יאחוז בעושר השכלי, ולא יקפיד בעניות הממון", וראה שם הערה 156 מדוע לא נקט שם כדבריו כאן שאף העושר הגשמי שמור לו.

<> פירוש - אם המשנה מורה לו שילמד תורה למרות קשיי העוני, כל שכן שילמד תורה כשאין קשיים אלו נצבים לפניו, שפרנסתו מצויה בידו. וכותב כן כנגד הבבא הראשונה במאמר [חגיגה ה:] "הקב"ה בוכה בכל יום על מי שאפשר לו לעסוק בתורה, ואינו עוסק". וראה בדר"ח פ"ד מ"ט [קפא.] שביאר שכל זה נאמר במי שאינו עשיר גדול, ורק פרנסתו מצויה בידו ברווח, אך בעשיר גדול מאוד, הרי רבוי עסקיו גורם לבטול תורה, ושם הערה 815.

<> כמבואר בהערה 102.

<> מבאר טעם נוסף לחשיבות של לימוד תורה מעוני, והסבר זה הוא הקדמה למאמר הבא שיביא. ובספר זה מצוי שמסיים בדברים שהם הקדמה לקטע הבא שיביא. וראה למעלה הערה 24, ולהלן הערה 167.

<> "בעצם" ו"מקרה" הם אבני יסוד בלשון המהר"ל. ובגבורות ה' פנ"ב [רכג:] כתב לבאר ההבדל בין פועל בעצם לפועל במקרה, וז"ל: "כי יש שני פועלים; האחד, הוא פועל במקרה. והשני, הוא פועל בעצם. הפועל במקרה, משל זה הבית שהוא נשרף, ובא מטר וכבה את השריפה. המטר פועל הכבוי, והוא פועל במקרה, שלא היה מכוין לכבות, ואין המטר נמשך אחר השריפה כלל. השני, פועל בעצם ובכונה, כגון מי שרואה ביתו נשרף ומכבה אותו, זהו פועל בעצם, כיון שהיה כונתו הראשונה שהוא הכבוי מפני השריפה". כאשר האדם לומד תורה למרות הקשיים, אז התורה נמצאת אצלו כפי שהמים לכבוי השריפה מכבים את שריפת ביתו. אך כאשר לומד תורה כשאין קשיים, אז התורה נמצאת אצלו כפי שמטר מכבה את השריפה.

<> פירוש - כאשר לומד תורה בעוני, בזה מורה שמתייחס אל התורה כדבר של עצם ועיקר, הדוחה את כל המעכבים. אך אם לומד תורה כשבלא"ה אין לו מעכבים, בזה לא נראה שהתורה היא אצלו עצם ועיקר, ואולי לומד כיון שבלא"ה אין לו מעכבים. וכן כתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קצב.], וז"ל: "ויש לדקדק על מה שאמר 'כל המקיים תורה מֵעוני' [שם], שהיה לו לומר 'כל המקיים בְּעוני', לא 'מֵעוני'... ונראה כי פירוש 'מעוני', שהוא עני ועם כל זה לומד תורה, וזה נקרא כי הוא מקיים התורה לגמרי. וכן פירוש 'סופו לקיימה מעושר', כלומר שיש לו עושר ומבטל עסקיו, ועם כל זה לומד תורה [ומבטל עסקיו], וזה נקרא מקיים תורה לגמרי... אבל מי שלמד ואין חסר לו, אין זה נקרא 'קיום התורה', כי לפעמים לומד תורה דרך טיול, ולא נקרא זה 'קיום תורה'. אבל זה נקרא 'קיום תורה' כאשר לומד תורה מתוך הדחק, וזה בודאי קיום תורה... כי העוני גורם שיקרא שמקיים התורה". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפא.] כתב: "ואמר 'קבעת עתים לתורה' [שבת לא.], כי מצד הנשמה שהיא נבדלת, ראוי שיהיה נמשך אחר השכלי. ולפיכך תחלת דין האדם 'קבעת עתים לתורה', שפנה מעניני החמרים אל התורה, עד שהיה קובע עתים לתורה. כי קביעת העת מורה על שהשכל הוא עיקר באדם, ולא היה השכל אצלו דבר מקרה". וראה למעלה פ"ג הערה 29, ולהלן הערה 178.

<> 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" [הובא למעלה פ"ג הערה 16. וראה למעלה הערה 35, ולהלן הערה 261]. ובדר"ח פ"ב מי"ד [תשעה.] כתב: "כי בריאת האדם היא על עמל התורה, ולפיכך אמר [שם] 'הוי שקוד ללמוד תורה', שאם לא יהיה שקוד ללמוד תורה, לא נאמר בזה שעמלו בתורה, רק שלומד תורה לעתות פנאי". הרי שלימוד תורה לעתות פנאי אינו בגדר עמילות בתורה.

<> "כי המקרה הוא טפל אצל דבר שהוא בעצם. ואם כן הדבר הזה הוא פחיתות לתורה לעשות אותה טפל לאחר, כי התורה היא עיקר, ואינה טפילה אצל דבר אחר" [לשונו בסמוך ליד ציון 119]. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית ב, ב] "ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וגו'". וכתב בגו"א שם אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה לא כתב 'ויכל אלקים ביום הששי'. אין זה קשיא גם כן, שאילו כתב 'ויכל ביום הששי', הייתי אומר שכלה המלאכה באמצע יום הששי. אבל השתא דכתיב 'ויכל אלקים ביום השביעי'... על כרחך צריך לפרש בהתחלת יום השביעי. ואין להקשות ואם היה פירושו שכלה המלאכה באמצע יום הששי, מה נפקא מיניה. ונראה שדבר גדול בא לומר, שלא תאמר כי שביתת שבת הוא במקרה, כלומר שלא היה עוד מלאכה לעשות, שהרי באמצע היום שבת ממלאכה בערב שבת. ואם כן לא היה זה מעלת שבת. שאילו היה לו מלאכה היה עושה עוד מלאכה אף בשבת. ולפיכך כתב 'ויכל אלקים ביום השביעי', דהיינו לגמרי ביום השביעי, שנראה כאילו כלה ביום השביעי, וכל כך המשיך הקב"ה המלאכה ולא שבת מן המלאכה אלא בשביל השבת, שהוא יום מנוחה. מזה אנו לומדין שהשבת בעצמו ראוי לשביתה. וכן אמרו רז"ל [ב"ר ז, ה] שבערב שבת בין השמשות ברא הקב"ה השדים, וקדש עליו היום, ולא גמר אותם". וכן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תריא:], וסיים דבריו שם בזה"ל: "מזה תראה כי קדושת היום היה גורם הפסק המלאכה, ולא שהפסק של המלאכה גורם קדושת היום". והוא הדין לדידן; יש הבדל גדול בין אם בלא"ה יש לו פנאי, וממילא הוא עוסק בתורה, או שעוסק בתורה למרות שאין לו פנאי; בציור הראשון העיסוק בתורה הוא במקרה, ואילו בציור השני הוא בעצם, וחשיבותו של לימוד התורה ניכרת רק בציור השני. ואמרו חכמים [קה"ר ז, ז] "איזהו תלמיד חכם, כל שהוא מבטל עסקיו מפני משנתו". ועוד אמרו חכמים [שבת קיד.] "איזהו תלמיד חכם שבני עירו מצווין לעשות לו מלאכה, זה שמניח חפצו ועוסק בחפצי שמים". הרי גדר תלמיד חכם הוא מי שחשיבות לימוד התורה ניכרת בו. וראה להלן הערה 261.

<> "הלומד תורה במקרה אין כאן תורה, כי המקרה שאינו דבר עצמי, אינו נחשב מציאות כלל" [לשונו בסמוך]. כי המקרה הוא טפל לעיקר, וכמובא בהערה הקודמת, ואין לטפל מציאות בעצם. ובבאר הגולה באר הרביעי [שעז.] כתב: "המקרה אין לו מציאות כלל, רק במקרה קרה". ובתפארת ישראל פ"י [קנז:] כתב לאידך גיסא, שכשם שהמקרה אינו נחשב למציאות, כך המציאות אינה נחשבת מקרה, וכלשונו: "דבר זה הסכימו עליו, שאין ראוי שיהיה המציאות מקרה קרה כלל". וראה להלן ציון 172, ופי"ח הערה 13. @**ואם תאמר**^, הואיל ויש פחיתות וגנאי כשלומד תורה כאשר יש לו פנאי ["כאשר הוא עוסק בתורה כאשר יש לו פנאי מעסקיו, נחשב תורתו שהיא במקרה, וזהו פחיתות גדול לתורה"], יקשה, הרי בדורו של משה למדו תורה בציור זה, שהרי אכלו מן והיו פנויים משדות וכרמים [כמבואר למעלה הערות 47, 48], וכיצד יתכן לומר על התורה שלמדו בדורו של משה את בטוים החריפים שאומר כאן על מי שלומד תורה כשיש לו פנאי מעסקיו. ונהי שעל לימוד זה כבר אמרו חכמים [סנהדרין כ.] "שקר החן" [משלי לא, ל], וכמבואר למעלה [לאחר ציון 41], אך לא אמרו שיש בזה "פחיתות גדול לתורה" כפי שכתב כאן. ויש לומר, שכאן כוונתו היא כאשר לומד תורה רק כשיש לו פנאי, ואינו לומד תורה כשאין לו פנאי, שאז "נחשב תורתו שהיא במקרה, וזהו פחיתות גדול לתורה". אך בדורו של משה, נהי שלמדו תורה כשהיה להם פנאי, אך לא ראינו שלא למדו תורה כשלא היה להם פנאי, כי לעולם למדו ולעולם היה להם פנאי, לכך אין לומר על תורת דורו של משה שהיא במקרה. אך מאידך גיסא, עדיין אי אפשר לומר על בני דורו של משה שהיו לומדים תורה גם שלא היה להם פנאי, כי לעולם היה להם פנאי, לכך אין בידינו הוכחה המפקיעה אותם מידי "שקר החן". באופן שהכלל "לא ראינו אינו ראיה" [עדיות פ"ב מ"ב] פועל כאן לשני צדדים; לא ראינו בדורו של משה שסירבו ללמוד כשלא היה להם פנאי, לכך אין ראיה שתורתם היא מקרה. אך גם לא ראינו שלמדו תורה כשלא היה להם פנאי, לכך גם אין ראיה שתורתם היא שורש ועיקר עד שנוציאם מחזקת "שקר החן".

<> הולך להביא מאמר המורה שיש פחיתות גדולה כשלומד תורה במקרה ובארעי. וזהו המשך לדבריו למעלה שיש מעלה גדולה כשלומד תורה מעוני, שאז תורתו היא תורה בעצם, לא תורה במקרה.

<> "ואינו לומד תדיר תדיר, כמי שאין לו אשה, ובועל פעמים זו, פעמים זו" [רש"י שם].

<> "אימתי תשמרם בבטנך, בזמן שיכונו יחדיו על שפתיך" [רש"י שם], וראה הערה 137.

<> בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח.] כתב אות באות כדבריו כאן, והוסיף: "כי דבר זה ענין מקרה, ואין ראוי שיגיע האדם לתורה במקרה, כי הדברים השפלים הפחותים הם במקרה. וזה שאמר כי מי שלומד תורה לפרקים עליו נאמר 'נואף אשה חסר לב'". וראה למעלה פ"ג הערה 75 אודות הלומד תורה לפרקים.

<> כל זה אין לומר, וכמו שמבאר והולך.

<> כי "מקודשת לי" פירושו "מיוחדת לי" [תוספות קידושין ב:, ד"ה דאסר].

<> היא הקדשה המוזכרת בתורה [דברים כג, יח "לא תהיה קדשה בבנות ישראל וגו'"]. והואיל ו"מקודשת" היא לשון מיוחדת אליו [ראה הערה קודמת], נמצא ש"קדשה" היא שאינה מיוחדת אליו, כי "קדשה" היא הפך "קדושה", וכפי שביאר הרמב"ן [דברים כג, יח]. ובדר"ח פ"ד מ"ד [צז:] כתב: "האשה הזונה היא בלא קידושין, רק בזנות. ודבר זה ענין גופני כאשר משמש עם הזונה בלא קידושין לגמרי, שהקידושין נקראו 'קידושין' בשביל שהם קדושים [קידושין ב:], והבא על הזונה בלא קידושין, דבר זה הוא תאוה גופנית בלבד". ובח"א לסוטה ד: [ב, כט:] כתב: "כי הזונה חסרה לה הקדושה, ודבר זה ידוע, שהרי חסרה קידושין שמקדשין האשה, והזונה מה שהוא נמשך אחר הגוף בלא קדושה". הרי מה שקידושין פועלים אצל אשה כשרה, הוא בהיפך הגמור אצל אשה זונה.

<> יש להעיר מלשונו בבאר הגולה באר החמישי [עג:], שכתב: "מי שמזנה עם הזונה, שאין חבור גמור, רק חבור בדבר מה, לכך אין זה נקרא אשת איש, רק זנות", הרי שהוי מיהת "חבור בדבר מה", ואילו כאן מבאר שהמזנה עם הזונה אין לו שום חבור עמה, וכאילו שאין לו אשה כלל. ויל"ע בזה.

<> כמבואר בהערה 114. ובח"א לב"ב עג: [ג, פט.] כתב: "אשר אינו עיקר הוא נמשך ונטפל אחר אותו דבר שהוא עיקר, כמו שהוא באילן שנמשך ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף האילן... כמו מקרה לגמרי, שהוא נטפל ונמשך אחר עצם". הרי יחס המקרה לעצם הוא כיחס הטפל לעיקר. וכן הוא בנר מצוה [לו.], נצח ישראל פי"ט הערה 81, ובאר הגולה באר החמישי הערה 141. וראה להלן הערה 168. @**ויש לשאול**^, שלכאורה משמע מדבריו שהלומד תורה לפרקים הוא יהיה יותר גרוע ממי שלא לומד כלל, כי הלומד תורה לפרקים עושה בידים פחיתות גדולה לתורה, ונמשל לנואף עם אשה זונה. וקשה, כיצד יתכן לומר שעדיף לא ללמוד כלל, מאשר ללמוד לפרקים. והנראה, שודאי כשלא לומד כלל גרע טפי, וכדמןכח מדבריו דר"ח פ"ד מ"ה [קכז.], שהביא שם את קושית תוספות [ברכות יז.], שמחד גיסא אמרו חכמים [שם] "כל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא", ומשמע מכך שאין לו תקנה. ומאידך גיסא אמרו חכמים [פסחים נ:] "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה", ומכך משמע שיש לו תקנה. וכתב ליישב [קכח.] בזה"ל: "אבל לא ידעתי מה קשיא, דהא דאמר 'לעולם יעסוק בתורה שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה', היינו שודאי שאם לא ילמד שלא לשמה, לא ילמד לשמה, ובודאי טוב שילמד אף שלא לשמה, משאם לא ילמד כלל, ד'מתוך שלא לשמה וכו''. דודאי אם לא ילמד, כל שכן וקל וחומר שנוח לו שלא נברא ולא היה כלל, ועם הארץ מותר לנחרו ביום הכפורים [פסחים מט:]. ומה שאמר [אבות פ"ד מ"ה] 'דאשתמש בתגא חלף', בודאי אינו טוב הלומד שלא לשמה, וטוב לו שלא נברא, מכל מקום יותר טוב משלא ילמד כלל. דאי משום דאמר כאן 'המשתמש בתגא חלף', מכל שכן דמי שלא למד קטלא חייב, כמו שאמר בפרק משה קבל תורה [אבות פ"א מי"ג] 'דלא יליף קטלא חייב'. ואם כן לא קשיא כלל, דהכי קאמר; אף אם אינו לומד לשמה, אפילו הכי יש לו ללמוד, דמתוך שלא לשמה בא לשמה, ולא קשיא מידי". הרי שביאר שאם לא לומד כלל הוא גרע טפי מהלומד שלא לשמה, וק"ו שיאמר עליו שנוח לו שלא נברא משנברא. ולכך גם בנידון דידן כשלא לומד כלל גרע טפי מהלומד לפרקים. @**אך טעמא בעיו**^, דמדוע גרע טפי כשלא לומד כלל, הרי כאשר לומד לשם כבוד עצמו הוא משתמש בתורה הנבדלת להנאתו, ונהנה מן הקדשים וחייב על כך מיתה [כמבואר בדר"ח פ"ד הערה 597]. אך אם אינו לומד כלל, לכל הפחות אינו משתמש בכתר תורה להנאתו. וכי לא עדיף שלא ישתמש כלל בכתר תורה, מאשר ישתמש בו שלא כהוגן. וכן בנידון דידן, מדוע לא יהיה עדיף מי שאינו לומד כלל ממי שלומד תורה לפרקים, הרי הלומד תורה לפרקים נותן לתורה גדר של מקרה. ובעל כרחך לומר בזה, שכאשר אינו לומד תורה כלל, אין זה נחשב שביחס לתורה הוא נוהג ב"שב ואל תעשה", שהרי "דלא יליף קטלא חייב", וזהו משום ש"מרחיק עצמו מן התורה, ואדם כזה מתנגד אל התורה, ומביא אליו המיתה, לפי שמרחיק עצמו ממנה" [לשונו בדר"ח פ"א מי"ג (שנ.)]. באופן שאין אפשרות של "לא אכפת" ביחס של הישראל אל התורה, אלא או שהוא מתחבר אל התורה, או שהוא מתנגד אל התורה, אך אין "שב ואל תעשה" ביחס של ישראל אל התורה [ראה פחד יצחק יוה"כ סוף מאמר ג]. לכך לעולם עדיף שילמד תורה אף שלא לשמה, מאשר לא ילמד כלל, כי ממה נפשך יש כאן מעשה פרישה מהתורה. והוא הדין לדידן, דנהי כאשר לומד תורה לפרקים יש בזה גנאי גדול, אך אם לא ילמד כלל יהיה בזה גנאי יותר גדול, שלגמרי בועט בתורה ומתרחק ממנה. ודייק לה, שאע"פ שחכמים גינו את הלומד תורה לפרקים והשווהו לנואף אשה, מ"מ לא אמרו עליו "קטלא חייב" כפי שאמרו על מי שאינו לומד כלל [אבות פ"א מי"ג]. ובעל כרחך מוכח שאע"פ שישנם חסרונות רבים כשלומד תורה באופן שאינו ראוי [לפרקים, שלא לשמה וכיו"ב], מ"מ החסרון היותר גדול הוא כאשר אינו לומד כלל.

<> נראה להטעים זאת קמעא, כי הכל משתלשל מהתורה, והיא העיקר שממנו נובע הכל ["הסתכל התורה וברא העולם" (ב"ר א, א)], ואיך תהיה התורה טפילה אצל דבר אחר, כאשר הכל משתלשל מהתורה, ולעולם הסבה היא יותר במעלה מהמסובב. ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו. שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב". ובדרוש על המצות [נב:] כתב: "כי לעולם האב גדול מהתולדה היוצאת ממנו". אך קצת קשה, שבבאר הגולה באר השלישי [רצז:] כתב, וז"ל: "לכך קראו חכמים התורה 'אשה', שהיא טפילה ומצורפת אל בעל התורה". ואילו כאן כתב "כי התורה היא עיקר, ואינה טפילה אצל דבר אחר". ויל"ע בזה [הובא להלן הערה 134]. @**דוגמה לדבר**^; נאמר [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך", ופירש רש"י שם "ובכל נפשך - אפילו הוא נוטל את נפשך. ובכל מאודך - בכל ממונך. יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, לכך נאמר 'בכל מאודך'". ובגו"א שם אות ג כתב: "שממונו חביב עליו מגופו. תימה, אם כן דיבר הכתוב נגד הסכלים, שהרי בני גד ובני ראובן, שחסו על ממונם יותר ממה שחסו על בניהם ונשותיהם, נאמר [קהלת י, ב] 'לב כסיל לשמאלו' [במדב"ר כב, ט], ולמה צריך לכתוב לדבר מאלו אנשים. ויראה לומר, דמי שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו, משום שהממון מחיה את האדם, שהוא סבה לחיותו, ודבר שהוא סבה לחיות שלו, הוא קודם לו במעלה בדבר מה, ולפיכך הוא אוהב אותו יותר מגופו. והשתא הא דכתב 'בכל מאודך', לא שרצה לומר בשביל שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו הוה אמינא שלא ימסור ממונו, רק בשביל שיש לממון מעלה, שהוא סיבה לו... שיש לממון האדם מעלה שהוא מחיה את הנפש".

<> בא לבאר לפי ריש לקיש [סנהדרין צט:] שדרש רישא דקרא ["נואף אשה"] שאיירי במי שלומד תורה לפרקים, כיצד יוסבר המשך הקרא "חסר לב", דמהו חסרון הלב שיש למי שלומד תורה לפרקים. ואי אפשר לדרוש את הפסוק באופן שחלקיו אינם מקושרים להדדי, וכפי שתמהו כמה פעמים בגמרא [ב"ב קיא:, מנחות עד., ערכין כו.] "סכינא חריפא מפסקא קראי". ובגו"א דברים פי"ד אות א [ד"ה ואם] כתב: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה... ולא תמצא בתורה כך, שני דברים דלא שייכי בהדדי", ושם הערה 22. וכן בבאר הגולה באר השלישי [רנד.] הקשה על מדרש חכמים "שהוא רחוק מפשט הכתוב, כי איך נפרש לפי הכוונה הזאת המשך הכתוב. ואם נאמר כי אלו ב' וג' מלות יש לפרש כן מבלי המשך שאר הכתובים, קשה לפרש דברי התורה כך". ובגו"א במדבר פי"ב אות ט [קעה:] הקשה על פירוש רש"י שם שפירושו אינו מתיישב עם המשך הכתוב שם. וראה הקדמה לדר"ח הערה 111, ושם פ"ב מ"ה [תקפב:].

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 109]: "שאין המקרה נחשב מציאות כלל", וראה הערה 110.

<> כפי שכתב למעלה תחילת פ"א: "כי לב האדם שם החיים". וכן נאמר [משלי ד, כג] "מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשיז:] כתב: "כי הלב הוא שורש האדם שממנו כל הכחות... ועל ידו החיים בא לכלל האברים... כי הלב הוא המקור והשורש של בעל חי". ושם פ"ה מ"ח [רנג.] כתב: "בודאי חיותו של אדם בלב הוא". וכן הוא בגבורות ה' פס"ה [שג:], שם פע"א [שכו.], באר הגולה באר השביעי [שפז.], ודרשת שבת הגדול [רט:]. ובזוה"ק [ח"ג רכא:] כתב: "שייפין לא יכלי למיקם בעלמא אפילו רגעא חדא בלא לבא". ובספר חכם צבי סימן עו איתא: "מעשה אירע בימי הגאון מוהר"ל מפראג שלא נמצא לב בתרנגולת, ובאת השאלה לפני הגאון מהר"ל, והתיר את התרנגולת, באומרו שאי אפשר לשום בריה לחיות בלא לב אפילו רגע אחד, ובודאי אחר שחיטה נאבד, והוא היתר גמור" [הובא למעלה פ"א הערה 5].

<> "דבר עצמי" - דבר שבעצם.

<> מלשונו כאן משמע שתורתו היא מקרית וחסרת מציאות, ועל כך נאמר "חסר לב". אמנם בסמוך [לפני ציון 135] מבאר שהאדם עצמו חסר מציאות, שכתב: "ואם לומד תורה לפרקים, דבר זה אינו רק מקרה, לכך &**הוא**^ חסר לב, רצה לומר &**שהוא**^ אינו נחשב מציאות", וראה הערה 135 בישוב הדבר. ועוד אודות שהלב מורה על המציאות, כן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [כ.], וז"ל: "ואחר כך אמר שעוד מביאה התורה את האדם אל המדרגה שהיא 'משמחי לב' [תהלים יט, ט]. פירוש, שנחשב האדם שהוא מציאות שלם על ידי התורה, ולכך היא משמחת לב האדם. שכאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה. והפך זה כאשר הוא בחסרון, הוא באבילות" [ראה להלן הערות 291, 292]. וכן כתב בנתיב לב טוב ס"פ א: "מיוחד בעל הקנאה להפסד ולהעדר יותר מכל המדות הרעות, כאשר הקנאה הוא דבר העדר, שאינו רוצה בטוב שהוא לחבירו, ודבק באדם הזה ההעדר כאשר יש לו קנאה על הטוב שיש לחבירו... ודבר זה בלב, שהלב הוא עיקר מציאות האדם, וכאשר בלבו אשר הוא עיקר מציאות האדם, הקנאה, ובזה נמשך אחר ההעדר". @**ויש בזה**^ הטעמת לב מיוחדת; אמרו חכמים [פסחים נד:] "[גזירה] על המת שישתכח מן הלב", וכן הוא ברש"י [בראשית לז, לה]. ומהי ההדגשה "שישתכח &**מן הלב**^", ולא סתם "גזירה על המת שישתכח". וברי הוא שהמקור לכך הוא הקרא [תהלים לא, יג] "נשכחתי כמת מלב הייתי ככלי אובד", ולמדו מכך חכמים [ברכות נח:] "אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר שנים עשר חדש", אך הקרא גופא טעמא בעי. אך הענין מבואר היטב על פי מה שכתב בח"א לשבת קנג. [א, פז.], וז"ל: "גזר על כל מת שישתכח מן הלב, מפני שאינו נמצא, ומה שאינו במציאות נשכח מן הלב לגמרי". לכך דין שהדרך להורות שהמת נשכח מחמת שאינו במציאות היא ע"י ההדגשה "שישתכח &**מן הלב**^" דייקא, כי הלב מורה על המציאות, וכדבריו כאן. והעדר מציאות הוא העדר מן הלב, וכמו שהמקרא "חסר לב" מורה על העדר מציאות.

<> פירוש - כך יש לפרש "חסר לב" גם לפי פשט הכתוב, שאיירי בנואף אשה, ולא בלומד תורה לפרקים.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פט"ז [רנא.] כתב: "דבר זה מדרגה יותר נוספת מה שיש לאדם זווג, והוא השלמתו, עד שהוא אדם לגמרי. שכך אמרו כל ישראל שאין לו אשה אינו אדם... כי אין האדם ישראלי נחשב אדם שלם בלא אשה". ושם פל"ו [תקכח.] כתב: "'לא תנאף' [שמות כ, יג]... הוא חוטא בדבר שהוא השלמת האדם... כי האשה היא 'עזר כנגדו' [בראשית ב, יח], והרי היא השלמת האדם. וכמו שדבור 'לא תרצח' [שם] הוא מאבד עצם האדם... כך 'לא תנאף' מאבד דבר שהוא השלמת האדם... ולפיכך 'לא תנאף' אחר 'לא תרצח'. ודבר ידוע כי הנקבה היא הנכנסת בגדר האדם, דכתיב 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'. הרי כי הזכר והנקבה ביחד נקרא 'אדם', וכמו שאמרו ז"ל בפרק הבא על יבמתו [יבמות סג.] כל ישראל שאין לו אשה לא נקרא אדם, שנאמר 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'... ומעתה ראוי שיהיה 'לא תנאף' אחר 'לא תרצח', כי העובר על 'לא תרצח' הוא חוטא בעצם האדם ומעלתו, הוא צלם אלקים. והחוטא בדבור 'לא תנאף' הוא חוטא במדרגת דבר שהוא השלמת האדם, נכנס בגדר האדם". ובגבורות ה' פס"ח [שיד:] כתב: "כי אין הזכר אדם בלא נקבה, ושניהם ביחד הם האדם". ובח"א לב"ב עד: [ג, קו.] כתב לבאר את מאמרם שם "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם", וז"ל: "אמנם מה שאמר [שם] 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראו', באור זה כי מפני שהתחתונים אינם במעלה ובחשיבות העליונים, רצה הקב"ה לזכות את חשיבות האדם וכל התחתונים מה שחסר להם, מצד אשר [קהלת ד, ט] 'טובים השנים מן האחד'. כי מה שחסר בזה, גילה בזה. כי יש בזכר מה שאין בנקבה, ויש בנקבה מה שאין בזכר, ולפיכך אמר הכתוב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו'. ודבר זה נמשך בכל התחתונים מצד כי טוב שנים מן אחד. ונמצא כי לפי זה כי החבור הזכר עם הנקבה יש בו שלימות יותר בכלל שלהם. לא מצד שהנקבה היא עזרו לעשות צרכו מצד המלאכה בלבד, או שיהיה להם תולדות, אך כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון. ולא זה בלבד שהחשיבות והמעלה הוא כאשר יתחברו ביחד כמו חבור זכר ונקבה, רק אף שכל אחד בפני עצמו גם כן הוא יותר חשוב כאשר נמצא זוג אליו, כי כאשר נמצא האחד בלבד הוא חלק בלבד, וכאשר נמצא זיוג אליו, והזוג הוא דבר שלם, הרי כל אחד מהם חלק הכל, ודבר זה יותר במעלה מאשר הוא חלק בלבד ואינו חלק הכל, שכל חלק הוא חסר. נמצא כי הזכר והנקבה בחבור שניהם הוא שלימות הבריאה, וכל אחד בפני עצמו הוא חלק הכל". וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה ומפני]. ובגו"א בראשית פל"ו אות ג כתב: "כי האיש הנושא אשה כל אחד נקרא מתחילה חצי אדם, כי זכר בלא נקיבה פלג גופא מיקרי, ועתה גוף שלם בריה חדשה". וכן הוא בבאר הגולה באר הששי [קסג:, קסז.], ח"א ליבמות סג: [א, קלט.], ח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.], ועוד. ובזוה"ק ח"ג פג: אמרו "בר נש בלא אתתא פלג גופא". ואמרו 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" [הובא למעלה פ"ג הערה 132]. וראה בסמוך הערות 136, 288, להלן פט"ז הערה 14, ופי"ח הערה 60.

<> בתמידות, ולא רק לפרקים.

<> כי אז האשה היא השלמתו בעצם, ולא רק בעבור תאותו המגיעה אליו [מבואר בהמשך דבריו].

<> יש לדייק, מדוע רק כאן מוסיף שאשה זונה היא "לפי תאותו שמגיע לו", ולא הזכיר תאוה זאת עד כה. והנראה, שכאן מתייחס לאשה מחמת שהיא השלמתו של האיש, ומצד זה יש לבאר את החילוק בין השלמת אשה מיוחדת, להשלמת אשה זונה. ועל כך מבאר שאשה מיוחדת משלימה את האדם בעצם, וכפי שכל איש בעצם זקוק להשלמת האשה. אך אשה זונה משלימה את האדם רק בעבור תאוותיו, שאף שהשלמה זו מכלל השלמה היא ["אבר קטן... משביעו" (סוכה נב:), וכמבואר בנתיב כח היצר פ"ב (ד"ה ובפרק החליל)], מ"מ היא השלמה מקרית, ולא השלמה בעצם. אך עד כה עסק באשה מצד עצמה, ולא כמשלימה לאיש, לכך לא היה שום צורך להזכיר את תאוות האיש. וראה להלן הערה 135, שגם שם מתבאר שיש כאן שני מהלכים בביאור "חסר לב"; כלפי התורה, וכלפי ההשלמה שהתורה נותנת ללומדה. @**ואודות**^ שתאוה אינה נוהגת בתמידיות, אלא לפרקים, הנה נאמר [דברים כג, יח] "לא תהיה קדשה מבנות ישראל ולא יהיה קדש מבני ישראל", ופירש רש"י שם "לא תהיה קדשה - מופקרת מקודשת ומזומנת לזנות. ולא יהיה קדש - מזומן למשכב זכור". ובגו"א שם [אות יד] כתב: "'לא יהיה קדש' 'מזומן למשכב זכור'. דאין לפרש מזומן לזנות עם אשה, דלשון 'קדש' מזומן, ולא יתכן זה רק בנשכב, אבל בשוכב לא שייך זמון, שאין מזומן כל שעה, דאם אין קשוי ותאוה לא יוכל לבעול. והכתוב אומר 'קדש', דמשמע מזומן לזנות כל שעה, לכך מוקמינן מזומן למשכב זכר". הרי דבר הנעשה מחמת תאוה, אינו נוהג בתמידיות, אלא לפרקים.

<> כי כמשפט השלמתו כך היא מציאותו; השלמה בעצם [אשה מיוחדת] מורה שמציאותו היא בעצם, והשלמה מקרית [אשה זונה] מורה שמציאותו היא מקרית.

<> כן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [קעב.], וז"ל: "שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל... ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה". וצרף לכאן דבריו בנתיב אהבת ריע פ"א, שכתב: "הדבר שהוא במעלה העליונה באדם הוא שיהיה לו הצלם הזה בשלימות... ודבר זה תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה, הוא צלם האלהים... כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת, שיהיה האדם בצלם אלהים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח [מכות כג:], כמנין איברי האדם, ואיברי האדם הם צלמו... וכל התורה הוא פירוש זה באיזה ענין מגיע האדם למעלה זאת, והוא ע"י מצות עשה, שהם רמ"ח כנגד אברי האדם שהם צלמו" [ראה למעלה פ"א הערות 14, 233, להלן פ"ח הערה 19, ופט"ו הערה 239]. @**ובדרוש על התורה**^ [י.] כתב: "בסנהדרין [צט:] אמר רבי אלעזר כל אדם לעמל נברא... ועדיין איני יודע אם לעמל תורה, אם לעמל שיחה, כשהוא אומר [יהושע א, ח] 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', הוי אומר לעמל תורה נברא... כלומר אם צריך להוציא השכל הדברי לבדו אל הפעל, ללמוד לשונות ודברי מליצות ושאר דברים המתייחסים אל השכל הדברי, ובזה נקרא הוצאת שלימותו אל הפעל, או נברא להוציא שכל העיוני אל הפעל לדבר דברי תורה, שהוא שכל עיוני. ועל זה אמר לעמל תורה נברא, כדכתיב 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', כי השכל הדברי אינו שלימות בפעל כלל, רק עמל התורה הוא השלימות הגמור, והוא שכל העיוני האלקי, דבר זה צריך להוציא אל הפעל" [הובא למעלה פ"א הערה 91. וראה להלן הערה 288]. @**ובהרבה מקומות**^ ביאר שהתורה היא שלימות השכל, וכגון בגו"א בראשית פכ"ד סוף אות טז כתב: "תורה הוא שלימות השכל", ושם מעמיד זאת לעומת שלימות הנפש. ובגבורות ה' פמ"ו [קעז:] כתב: "הנה יום החמשים הוא שבת לשבתות, והוא קודש קדשים... ואז קנו ישראל מעלת התורה, [שהיא] מעלת השכל שקנו ביום זה". ובדר"ח פ"ה סוף מ"כ [תצ.] כתב: "כמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם". ובתפארת ישראל פט"ז [רמא:] כתב: "כאשר נתן השם יתברך לעולם התורה, דבר זה השלמת השכל לגמרי". ובדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "כאשר הוא חכם משכיל בתורה, השכל הוא בשלימותו" [הובא למעלה פ"ב הערה 95].

<> יבמות סג: "כמה טובה אשה טובה, שהתורה נמשלה בה". וכן הוא בעירובין נד:, סוכה מט:, קידושין ל:, סנהדרין צט., שמו"ר לג, א, ועוד. ובח"א ליבמות סב: [א, קלד.] כתב: "התורה נקראת 'אשה', שנאמר [קהלת ט, ט] 'ראה חיים עם האשה' [עפ"י קידושין ל:]". וראה להלן פט"ו הערה 149.

<> לשונו בח"א ליבמות סג: [א, קלט:]: "כבר ידוע כי התורה נקראת אשתו של אדם, מפני שהאשה משלמת האדם עד שהוא שלם, וכן התורה משלמת אותו עד שהוא שלם. וכמו שהאשה היא מתחברת לאדם, והיא אחד עם האדם, וכן התורה היא מתחברת לאדם, והיא אחד עם האדם. וזהו הפרש בין שניהם; כי האיש והאשה גוף אחד, והתורה מתחברת אל הנשמה, ואין דבר זה גוף, ודבר זה מבואר". אך בבאר הגולה באר השלישי [רצז:] כתב טעם אחר, וז"ל: "לכך קראו חכמים התורה 'אשה', שהיא טפילה ומצורפת אל בעל התורה" [הובא למעלה הערה 120]. וכן כתב בגו"א במדבר פי"ד אות טו. וכן בח"א לב"ק [ג, ב:] כתב: "כמו שיקראו רז"ל התורה 'אשה' לאדם... שכל דבר אשר מתדבק אליו... נקרא לאדם 'אשה'. ויותר מזה, אפילו האומנות יקרא 'אשה' לאדם, שכך דרשו [סנהדרין פא.] 'ואת אשת רעהו לא טימא' [יחזקאל יח, ו], שלא ירד לאומנות של חבירו. שכל דבר שמתדבק בו האדם הוא אשה אליו, ודבר זה מבואר במקום אחר". וראה להלן הערה 288, ופט"ו הערה 149.

<> כן כתב בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח.], כמעט אות באות. ומלשונו כאן משמע שהאדם עצמו חסר מציאות, שכתב: "ואם לומד תורה לפרקים, דבר זה אינו רק מקרה, לכך &**הוא**^ חסר לב, רצה לומר &**שהוא**^ אינו נחשב מציאות". אמנם למעלה [לאחר ציון 122] כתב: "וזה 'חסר לב'... לכך הלומד תורה במקרה אין כאן תורה, כי המקרה שאינו דבר עצמי אינו נחשב מציאות כלל", ולכאורה זו סתירה גלויה בדבריו, כי כאן מבאר שהאדם חסר מציאות, ולמעלה ביאר שהתורה חסרה מציאות [ראה למעלה הערה 125]. אמנם נראה שלא קשה, כי אלו שני המהלכים שכתב כאן; בתחילה ביאר ש"מי שיש לו זונה אומרים עליו שאין לו אשה כלל... כך הוא מי שלומד תורה לפרקים ובמקרה אין נחשב שיש לו תורה" [לשונו לאחר ציון 116]. וכהמשך לכך ביאר ש"חסר לב" הוא שחסרה לו תורה. כל זה היה בתחילת דבריו. אך לאחר שביאר [לאחר ציון 125] "וכך יש לפרש פשט הכתוב גם כן, כי האשה היא השלמת מציאות האדם", הרי כאן עבר למהלך שני, שלא איירי באשה עצמה, אלא בשלימות שהאשה נותנת לאיש, וממילא מעתה גם הנמשל לתורה אינו עוסק בתורה עצמה, אלא בשלימות שהתורה נותנת ללומדה, לכך מכאן ואילך "חסר לב" יוסב על הלומד, ולא על הנלמד. וכן מבואר בתחילת הערה 130. וראה להלן ציון 171.

<> לשונו בדר"ח פ"ה מכ"א [תקט:]: "חייב להשלים עוד עצמו באשה, כי כל זמן שלא נשא אינו אדם שלם, וכדאמרינן בפרק הבא על יבמתו [יבמות סג.] אמר רבי אלעזר, כל מי שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר [בראשית ה, ב] 'זכר ונקיבה בראם ויקרא את שמם אדם'". ולהלן [ליד ציון 287] חזר והזכיר את דבריו אלו, וראה להלן פט"ז הערה 14, ופי"ח הערה 60.

<> זהו המשך דברי הגמרא [סנהדרין צט:] "'ונואף אשה חסר לב' [משלי ו, לב], אמר ריש לקיש זה הלומד תורה לפרקים, שנאמר [משלי כב, יח] 'כי נעים כי תשמרם בבטנך יכונו יחדיו על שפתיך'", ופירש רש"י שם "שנאמר כי נעים כי תשמרם - אימתי תשמרם בבטנך, בזמן שיכונו יחדיו על שפתיך" [הובא למעלה הערה 113].

<> פירוש - הפסוק [משלי כב, יח] "כי נעים כי תשמרם" עוסק בשמירה קבועה [לימוד תורה בקביעות], ולא בשמירה לפרקים [לימוד תורה לפרקים], כי אין שמירה מסכנה [של שכחה (רש"י שם)] דרך עראי, אלא דרך קבע. וכן נאמר [תהלים קכא, ד] "הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל", וכן בתפילת מעריב מברכים "שומר עמו ישראל לעד", הרי שיש צורך בשמירת קבע, ולא בשמירת עראי. ובנצח ישראל פנ"ח [תתצה:] כתב: "ובמדרש [ילקו"ש ח"א רמז תשסח], פרדס שאין לו שומר, הגנב יכול להזיקו. או אם ישן לו השומר, הגנב נכנס. ואלו 'הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל', והאיך אני יכול להזיקן. 'ה' אלקיו עמו' [במדבר כג, כא]... כי השם יתברך עמו בלי פרוד". @**ואם תאמר**^, הרי אמרו חכמים [סוטה כא.] "תורה, בין בעידנא דעסיק בה, ובין בעידנא דלא עסיק בה, מגנא", ומדוע השמירה מלימוד תורה היא "דרך עראי" בלבד, הרי השמירה העולה מלימוד תורה היא רצופה וקבועה. ואין לומר שהבטחת שמירה זו נאמרה רק במי שלומד תורה כדבעי, ולא במי שלומד תורה לפרקים, שהרי בגמרא [סוטה שם] שאל רבא "דואג ואחיתופל מי לא עסקי בתורה, אמאי לא הגינה עלייהו", ופירש רש"י שם "אמאי לא תגין עליהן מיצר הרע, שהחטיאם ועשאם רשעים גמורים, כלומר אמאי לא תצילהו מן העבירות". והגמרא השיבה שאכן התורה מגינה [מיסורין] לעולם, אך אינה מצילה [מהיצה"ר] אלא בעידנא דעסיק בה. ומדוע הגמרא לא השיבה שתורתם של דואג ואחיתופל לקתה בחסר [ולכך לא הגינה עליהם], וכפי שאמרו חכמים [סנהדרין קו:] "אין תורתו של דואג אלא משפה ולחוץ". וכן בדר"ח פ"ג מי"ז [תכג:] כתב ש"דואג ואחיתופל היו חכמים, ולא היה בהם יראת שמים". אלא מוכח מכך שלרבא אף תורה חיצונית מגינה [עיין בשערי תשובה שער שלישי אות רט, שכתב "למדת מזה, כי אין התורה מגינה על בעלי לשון הרע ועל המשומד לגנוב ונאוף, כי אינם ראויים לעסוק בתורה", משמע שהיא מגינה על שאר לומדים], ומדוע ההגנה מלימוד תורה לפרקים לא תגן לעולם. וכן בנתיב כח היצר פ"א כתב: "ובאולי יהיה קשה לך, הלא אחיתופל ודואג למה לא שמרה התורה אותם מן החטא. הלא דבר זה אין קשיא כלל, שלא אמרו כאן [שהתורה שומרת מהחטא] רק מי שמבקש לסלק יצר הרע ממנו, והם לא בקשו לסלק אותו על ידי תורה, ואם הגיע להם יצר הרע לא היו מושכין אותו לבית המדרש, ולכך באו לידי חטא". הרי שגם אחיתופל ודואג אם היו חפצים בשמירת התורה, היה בידם להשיגה. ושוב יקשה, מדוע מי שלומד תורה לפרקים, וחפץ בשמירת התורה, עדיין תהיה לו רק שמירה דרך עראי בלבד [ועיין בספר יגדיל תורה (לרב יעקב סופר) אות פח, שאסף כעמיר גרונה את השיטות השונות האם תורה שלא לשמה מגינה. ועיין תוספות חגיגה טו: שביארו שהתורה לא הגינה על דואג ואחיתופל "לפי שלא היה להם יראה כלל", ויקשה על תירוצם מהגמרא בסוטה. ומהמהר"ל בנתיב כח היצר משמע שמגינה]. @**והנראה בזה**^, שנהי שדואג ואחיתופל לא למדו בכוונת הלב והטהרה, אך מ"מ עצם לימודם היה לימוד חזק ומעמיק [אמרו (חגיגה טו:) שהיו שונין ג' מאות הלכות במגדל הפורח באויר, ובירושלמי סנהדרין פ"י ה"ב אמרו "דואג גדול בתורה היה", ובמדרש שוחר טוב קיט, ג אמרו על דואג ואחיתופל "למדו כל דקדוקי תורה"], אך לימודם היה לימוד חיצוני. אך הלומד תורה לפרקים, הרי עצם הלימוד הוא לימוד מקוטע ומפוזר, ואין זה בגדר לימוד כלל. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 118] "מי שלומד תורה לפרקים ובמקרה אין נחשב שיש לו תורה" [ראה למעלה פ"ג הערה 75, שלימוד מקוטע אינו נחשב ללימוד]. ובאגרות החזו"א, ח"א אגרת ג, כתב: "ללמוד שעה אחת ולהפסיק שעה אחת הוא קיום התוהו האפס והעדר, הרי זה זורע ושולח עליהם מים לסחפן. עיקר הלימוד הוא התמידי והבלתי נפסק. בלימוד התמידי הוא סוד הקדושה, וזה שעשה תורתו קרעים קרעים, אסף רוח". @**ואם תאמר**^, הרי הסוכה נועדה לשמירה [גבורות ה' פמ"ז (קפג:)], והיא דוקא צריכה להיות דירת עראי, ולא דירת קבע [סוכה ב.], הרי יש שמירה בעראי. אך זה לא קשה, כי העראיות של הסוכה אינה משום שהיא שמירה לפרקים, אלא שאינה עומדת לימים רבים. אך מ"מ לימים המועטים שהסוכה עומדת, היא שומרת ברציפות ובתמידיות.

<> בגמרא שלפנינו איתא "אם אומר עני הייתי, וטרוד במזונותי", אך בעין יעקב איתא כמובא כאן "אם אמר עני היה, וטרוד במזונותיו היה" בגוף שלישי. וכבר נתבאר [למעלה הערות 25, 30, 66, ולהלן הערה 174] שדרכו להביא כגירסת העין יעקב. וכן הוא בהמשך המאמר שמביא.

<> "סלע מדינה, שהוא חצי דינר, כך מפורש בכתובות [סד.]" [רש"י שם].

<> לשון הגמרא במילואו "חציו היה נותן לשומר בית המדרש, וחציו לפרנסתו ולפרנסת אנשי ביתו. פעם אחת לא מצא להשתכר, ולא הניחו שומר בית המדרש להכנס. עלה ונתלה וישב וכו'".

<> "פירקו משוי השלג מעליו" [רש"י שם].

<> המשך המאמר שם [לפי גירסת העין יעקב]: "אלף עיירות ביבשה, וכנגדן אלף ספינות בים, ובכל יום ויום היה נוטל משאוי על כתפיו, ומהלך מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמד תורה. פעם אחת מצאוהו עבדיו, ועשו בו אנגריא ["עבודת שר העיר, ועבודת עצמו היתה, והם אינם מכירים בו, וסבורים שהוא מיושבי העיירות שלו, שעבודת אדוני הארץ מוטלת עליהם" (רש"י שם)]. אמר להם, בבקשה מכם הניחוני שאלך ואלמד תורה. אמרו לו, חיי רבי אלעזר בן חרסום שאין אנו מניחים לך. הלך נתן להם ממון הרבה כדי שיניחו אותו. ומימיו לא הלך וראה אותם, אלא יושב ועוסק בתורה כל היום וכל הלילה. רשע אומרים לו, מפני מה לא עסקת בתורה. אם אומר, נאה היה, וטרוד ביצרו היה, אומרים לו, כלום היה טרוד ביצרו יותר מיוסף הצדיק. אמרו עליו על יוסף הצדיק, בכל יום ויום היתה אשת פוטיפר משדלתו בדברים ["מפתה אותו" (רש"י שם)], בגדים שלבשה לו ["בשבילו" (רש"י שם)] שחרית, לא לבשה לו ערבית, בגדים שלבשה לו ערבית, לא לבשה לו שחרית. אמרה לו, השמע לי. אמר לה, לאו. אמרה לו, הריני חובשתך בבית האסורין. אמר לה, 'ה' מתיר אסורים' [תהלים קמו, ז]. אמרה לו, הריני כופפת קומתך. 'ה' זוקף כפופים' [שם פסוק ח]. הריני מסמאת את עיניך, 'ה' פוקח עורים' [שם]. נתנה לו אלף ככר כסף, ולא בא אליה לשכב אצלה. היינו דכתיב [בראשית לט, י] 'ולא שמע אליה לשכב אצלה להיות עמה', 'לשכב אצלה' בעולם הזה, 'להיות עמה' בעולם הבא. נמצא הלל מחייב את העניים, רבי אלעזר בן חרסום מחייב את העשירים, יוסף הצדיק מחייב את הרשעים", ופירש רש"י שם "כלומר אם באו בית דין שלמעלה לחייב עניים על ידי הלל, ועשירים על ידי רבי אלעזר, וטרודי היצר על ידי יוסף, יש פתחון פה לבעל הדין לחייבם". וראה להלן הערה 157.

<> מוסיף במאמר המוסגר שאם היה אנוס לגמרי על לימוד תורה, שיכול אז להתנצל ולומר שמחמת אונסו לא למד תורה, דקיימא לן [ב"ק כח:] "אונס רחמנא פטריה", ולכך לא יתבע על ביטול תורה מחמת אונס. אך קשה, דא"כ פשיטא הוא, ומה בא ללמדנו, וכי לא ידענו שבכל התורה כולה קיימא לן "אונס רחמנא פטריה". ועוד, איך פטור זה קשור לדבריו כאן, הבאים לבאר עומק החיוב להשתדל בתלמוד תורה, ואיך דין פטור נכנס לתוך דיבורים על חיוב. והנראה בזה, שכוונת המהר"ל היא להצביע על חידוש מיוחד הנמצא באונס על תלמוד תורה, שאינו קיים באונס על שאר מצות. והוא, שבשאר מצות, מי שנאנס ולא יכול לקיים את המצוה, אין האונס פוטרו מעיקר חיובו עד שיקרא שאיננו "בר חיובא" כלל, אלא שמחוייב הוא, אך אינו יכול לקיים את חיובו. לפיכך, מי שנאנס ולא התפלל תפלה בזמנה, חייב להתפלל שתים בתפלה האחרת, אף על פי שאם היה פטור מן הדין מלהתפלל אז, כגון שהיה אונן, היה פטור מתפלת תשלומין [ט"ז או"ח סימן קח ס"ק א, וביו"ד סימן שמא ס"ק ה]. וכן מי שאין לו חוש הריח, יכול לברך במוצאי שבת על הבשמים להוציא את אחרים שאינם יכולים לברך [טושו"ע או"ח ס"ס רצז], אף על פי שכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם [עיי"ש בהגרעק"א שהקשה כן], לפי שהאונס אינו שולל ממנו את עיקר החיוב [שו"ת חלקת יואב, קמא, דיני אונס (לאחר חלק חו"מ), ענף ד]. אך מי שאנוס על מצות תלמוד תורה, לא רק שנפטר מהקיום, אלא הוא גם אינו נחשב ל"בר חיובא", וכמו שכתב הקהלות יעקב, שבת, סימן יא, וז"ל: "בכל מצוות חיוביות שבתורה גם כשהוא אנוס מלקיים המצוה, וליכא עליו טענה ותביעה על ביטולה, מ"מ חיובא רמיא עליה... אבל במצות תלמוד תורה, כיון שלא נתנה בו תורה שיעור, ממילא החיוב הוא כפי יכולתו, ועל זמן שהוא אנוס מללמוד אין זה בגדר מבטל מצוה באונס, אלא זהו גבול חיובו, שהוא עד כמה שאפשר לו" [הראני לזה בני האברך המופלג ר' חנוך דוב שליט"א]. וראה עוד באור שמח הלכות תלמוד תורה פ"א ריש ה"ב. ובאתוון דאורייתא כלל יג תלה שאלה זו במחלוקת אחרונים. @**הרי מחמת**^ שחיוב תלמוד תורה הוא "כפי יכולתו" מסתעפים מכך שתי מגמות הפוכות, קולא וחמרא; הקולא, שכשאינו יכול ללמוד כלל, לא רק שנפטר מהקיום, אלא שאף נפטר מן החיוב, שאינו נקרא "בר חיובא". והחומרא, שכל עוד יכול ללמוד, אף שהדבר מלווה בקשיים גדולים, מוטל עליו חיוב נמרץ לעשות כן, ואינו יכול להפטר מן הדין מחמת קשיי עניות ועושר. וכשם שהמגמה הראשונה [הקולא] היא יחודית למצות תלמוד תורה, ואינה קיימת בשאר מצות [כדאסבר לן הקהלות יעקב], כך המגמה השניה [החומרא] היא יחודית למצות תלמוד תורה, ואינה קיימת בשאר מצות. דהנה ידועים דברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"א ה"ח, שכתב: "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה; בין עני, בין עשיר, בין שלם בגופו, בין בעל יסורין, בין בחור, בין שהיה זקן גדול שתשש כחו, אפילו היה עני המתפרנס מן הצדקה ומחזר על הפתחים, ואפילו בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'" [הובא בחלקו למעלה הערה 23]. ותמוה, מדוע הרמב"ם לא כתב כן בשאר מצות, שאף במצוות ציצית ותפילין כל איש ישראל מחוייב בה, בין עני בין עשיר וכו', ורק כתב כן במצות תלמוד תורה. ובספר מאורי שערים [לרבי אריה זאב גורביץ זצ"ל] סימן כ"ה עמד על כך, וכתב: "והנראה בזה דהרי כבר אמרו ז"ל ד'שמעתא בעיא צילותא כיומא דאסתנא' [מגילה כח:], ופירש רש"י שם ד"ה צילותא 'דעת צלולה ומיושבת שאינו טרוד בכלום מחשבה'. ואם אדם לומד ואינו יודע כלום ממה שלומד, י"ל שאין זה בכלל תלמוד תורה כלל... וא"כ הלא מובנים הדברים מה שהוצרך הרמב"ם לחדש בכל אלו שאין דעתם מיושבת עליהם שחייבים בת"ת. כי לולא דברי הרמב"ם יש מקום לומר שאדם שהוא עני או בעל יסורים או זקן שתשש כוחו, פטור מת"ת, כיון שגדר של ת"ת הוא דוקא אם מבין מה שלומד, וא"כ מי שאינו מסוגל להבין מה שלומד יש לומר שפטור מת"ת, כמו שפשוט הוא שמי שאין לו טלית פטור מציצית, ומי שאין לו יד פטור מתפילין, כמו כן מי שאין לו ראש ללמוד י"ל שפטור מת"ת ["שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה" (רמב"ם הלכות דעות פ"ד ה"א)]. אמנם הרמב"ם פסק שאין זה פוטרתו, אלא אומרים אנו שחיוב על כל אדם ליישב דעתו ולקיים מצות תלמוד תורה". הרי שבשאר מצות כאשר חסר אחד מתנאי המצוה, וכגון אם אין לו טלית, אזי הוא פטור מציצית, ואינו מצווה לקנות טלית כדי להתחייב בציצית [תוספות ב"ב פא. סד"ה ההוא]. מה שאין כן במצות תלמוד תורה, שאע"פ שאחד מתנאי המצוה הוא שתהיה לו דעת צלולה, ובהעדר דעת צלולה אין לימודו מכלל תלמוד תורה, מ"מ מוטל עליו ליישב דעתו בכדי שיוכל לקיים מצות ת"ת. והביאור להבדל זה בין מצות ת"ת לשאר מצות הוא, שמצות תלמוד תורה היא "כפי יכולתו", ומכלל זה נמצא גם חובת ההשתדלות ליישב את דעתו בכדי שיוכל ללמוד תורה, שאף זה נכלל ב"כפי יכולתו". מה שאין כן בשאר מצות, שהמצוה מעיקרא ניתנה רק בתנאים מסויימים, לכך כאשר חסר אחד מהתנאים, שוב אין ענין להשתדל ולמצוא טצדיקי להתחייב במצוה, שהרי כבר נפטר ממנה. נמצא ששתי המגמות שהובאו כאן [הקולא והחומרא] הן שני צדדים של מטבע אחד, ושם המטבע הוא החיוב להשתדל במצות תלמוד תורה "כפי יכולתו". לכך מאוד מובן מדוע המהר"ל הכניס פטור זה ["רק אם היה אומר שלא היה אפשר לו כלל בשום אופן ללמוד"] כאן, ובתחילה תמהנו איך פטור זה נשתרבב לתוך ביאורו על החיוב בתלמוד תורה, דמה ענין פטור אצל חיוב. אך לפי מה שנתבאר ניחא, משום שאף הפטור היחודי הקיים במצות תלמוד תורה מורה על החיוב שבה, והוא חיוב של "כפי יכולתו", וכמו שיבאר. והדברים משמחים.

<> שבת פג: "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה", ומאמר זה הובא למעלה פ"ג [לאחר ציון 34], ונתבאר שם [מציונים 35-41]. וכן יביא המאמר בסמוך [לפני ציון 162].

<> כי כל הקרבה ומסירות נפש שיעשה הן מכלל "ממית עצמו עליה", ולא מעבר לכך, כי אין שיעור למעלה בדבר זה. וכן כתב בסמוך [לאחר ציון 163]: "אם כן כל אלו שמסיתים את האדם לבטל מן התורה אינו טענה, כי אף עצמו צריך לבטל בשביל התורה השכלית... ואם האדם צריך לבטל עצמו, כל שכן שיש לבטל אותם השייכים לו, ואינם עצמו, בשביל התורה". @**דוגמה לדבר;**^ בספר מועדים וזמנים [ח"ב סימן סט, וח"ג סימן רסג] כתב בשם מרן הגרי"ז זצ"ל שבמצות [שמות יב, יז] "ושמרתם את המצות" כלול כל מיני שמירה במצות, שכל מה ששומר טפי משעת קצירה והלאה, וכל פעולה ופעולה שאדם מחמיר ומדקדק שלא יבואו המצות לידי חימוץ, אינו רק הידור מצוה בעלמא כמו אתרוג נאה וכדומה, אלא יש בו משום קיום מצות עשה. כי הואיל והתורה סתמה ואמרה "ושמרתם", כל מה שאדם עוסק ומדקדק בשימור מקיים בזה מצות עשה "ושמרתם" [הובא בבאר הגולה באר הראשון הערה 172]. וכך כל תוספת השתדלות בתלמוד תורה היא מכלל "ממית עצמו עליה", ולא מעבר לכך. ואם תאמר, א"כ אף באונס גמור יתחייב להמית עצמו, ומדוע נפטר מחיוב זה באונס גמור [כמבואר בהערה 144]. אך זה לא קשה כלל, כי באונס גמור, הרי אף אם ימית עצמו לא יצליח ללמוד, כי זו טיבה של אונס גמור, ומה הטעם שימית עצמו בחינם. ורק באופן שכתוצאה ממיתה זו יוכל ללמוד יותר, אז מחוייב להמית עצמו עליה.

<> "כמו זה" כמו שמסופר בגמרא [יומא לה:], והובא למעלה [מציון 140 ואילך].

<> כן הקשה בספר נהורא דאורייתא מאמר שלישי פ"א תחילת ה"א. וכן בספר מאורי שערים, סימן כ"ה, כתב: "הנה יש לתמוה מה ראיה היא, אולי באמת היו פטורים, ומ"מ היו מחמירים על עצמם, כדאשכחינן בב"ק [פז.] ברב יוסף שהיה סגי נהור, ופטור מן המצוות לרבי יהודה, ואמר על עצמו דלא מפקדינא, ועבדינא".

<> הרי "חסידות" היא הנהגה לפנים משורת הדין, לכך מן הנמנע שאדם יתן דין כשאינו נוהג לפנים משורת הדין, וזו תהיה סתירה מיניה וביה. ואודות שהחסידות היא הנהגה לפנים משורת הדין, כן כתב בהקדמה לדר"ח [מד.], וז"ל: "בודאי מדת החסידות לפנים משורת הדין". ושם פ"ב מ"ה [תקעד.] כתב: "יהיה חסיד לעשות לפנים משורת הדין". ושם מ"ט [תרצד:] כתב: "החסידות אשר הוא מתחסד עם הבריות לעשות הטוב לפנים משורת הדין". ושם פ"ו מ"ב [מג.] כתב: "החסיד הוא שהוא עושה לפנים משורת הדין, ודבר זה הוא עושה מצד החסידות והטוב כאשר עושה לפנים משורת הדין, וזהו מדת החסיד". ובנתיב התשובה פ"ז [לאחר ציון 52] כתב: "בודאי חסיד הוא שעושה דבר לפנים משורת הדין, כמו כל חסיד שעושה לפנים משורת הדין, יותר ממה שראוי". ובגבורות ה' פס"א [רעח.] כתב: "החסידים עושים עם הקב"ה לפנים משורת הדין, יותר ממה ששאר בני אדם עושים". ובנתיב גמילות חסדים ר"פ א כתב: "כי החסידות הוא שנכנס לפנים משורת הדין". ובח"א לשבת סג. [א, מא.] כתב: "כי החסיד הוא המוותר ועושה לפנים משורת הדין".

<> מה שכתב "בשביל השכלי, היא התורה", ולא כתב בקיצור "בשביל התורה", יוסבר על פי דבריו למעלה פ"ג [לאחר ציון 37], שכתב: "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". הרי שסיבת החיוב להמית עצמו על דברי תורה היא משום שהתורה היא שכלית, ומוטל על האדם לסלק גופו החומרי כדי שתהיה לתורה השכלית קיום. אך עדיין יקשה, מה ראה להדגיש נקודה זו כאן. ויש לומר, כי רצונו להורות שלא איירי במילי דחסידות, אלא בחיוב גמור, שהואיל ומוטל על האדם לגבור על הגוף לגמרי, ממילא נגזר מכך שמוטל על האדם להמית עצמו על דברי תורה. וכן כתב להלן [לפני ציון 163], וז"ל: "כי התורה היא שכלית, יש לבטל עצמו בשביל התורה".

<> בא ליישב שאלה סמויה; אם איירי בחיוב גמור, לשם מה הוצרכה הגמרא להביא דוגמאות מהתנאים שכך וכך עשו, הרי זהו חיוב גמור, וכי יש צורך בדוגמאות מהתנאים שהניחו תפילין ושמרו שבת. וליישב תמיה זו באים דבריו הבאים.

<> "במה שהוא אדם" - בעל גוף, ואי אפשר לו לבטל את גופו לגמרי, כי זה יסתור את היותו "אדם". וכן אמרו חכמים [ב"ר יז, ד] "אמר לו [אדה"ר להקב"ה] אני נאה להקרא 'אדם', שנבראתי מן האדמה". וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תנג:], וז"ל: "וכן המוסר שנתן רבי שמעון אל האדם במה שהוא אדם בעל גוף". וקודם לכן כתב שם במשנה טו [שסה.]: "כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר אשר הוא משתנה, ואינו עומד על דבר אחד". וכן הוא להלן פי"ד [לפני ציון 56], שכתב: "כי במה שהוא אדם בעל גוף".

<> הלל הזקן ורבי אליעזר בן חרסום.

<> הרי שהדוגמאות מן התנאים הובאו לא כדי להורות על מעשי חסידותם [כי היו מחוייבים לעשות כן מצד הדין], אלא הובאו להורות שניתן לבני אדם כך להתנהג, ואין זו הנהגה המופקעת מבני אדם. וראה הערה הבאה.

<> כן כתב בספר מאורי שערים, סימן כ"ה, וז"ל: "ושמעתי בזה מהגה"צ מהר"י לואוויץ זצ"ל ממיר שביאר, דהראיה היא מהתנאים שיש בכוח האדם אף כשהוא בעל יסורין וחולה ליישב דעתו ולעסוק בתורה. ולזה אם מצינו שיש זה בכח האדם, אז פשוט שכל אחד חייב במצב כזה, כי לא פטרה תורה אלא במה שאינו בכח האדם, אבל כל שאנו רואים שהוא בכח האדם, כל אחד חייב בזה. ואין אומרים על זה הראשונים היו כמלאכים [שבת קיב:], והיה ביכולתם, לא כן אנחנו, אין אומרים זה, כי זאת התורה לא תשתנה, ונתנה לכל הדורות בשוה, ומה שהיה בחיוב אצל הראשונים, הוא חיוב גם עלינו". וכן כתב בספר דעת יואל, תחילת מאמר א, וז"ל: "וצריך עיון איך אפשר ללמוד הלכה ממעשים של תנאים, שיותר גדולים ממלאכי השרת... או מהלל הזקן שהיה תחת השלג מערב שבת עד שבת בבוקר לשמוע דברי תורה משמעיה ואבטליון, מה זה מחייב אותנו החסידות של התנאים הקדושים האלו. ביאור הדבר, שהנה אנו רואים במצות יש שיעורים כזית, כביצה, ככותבת. ויש זמנים למצוות; זמן אכילת מצה בפסח, זמן ישיבת סוכה בסוכות, ואם אכל מצה כל השנה, לא עשה ולא כלום, מפני שהמצוות הם מוגבלים בשיעורים וזמנים. מה שאין כן תלמוד תורה, אין לו זמן, ואין לו שום שיעורים... וא"כ זהו הלימוד מן התנאים, כיון שמצינו שהיתה היכי תימצי כזאת של בני אדם שלמדו במסירות נפש ובעלי יסורים, הלימוד הזה מחייב אותנו שאין גבול לחיוב של תלמוד תורה, ואין שיעור לחיוב הזה".

<> זו סבה נוספת מדוע אפשרי הוא לאדם להתגבר על עניותו [כפי שעשה הלל], כי השכל מחייב שיאחוז בעושר השכלי על פני העושר הממוני. וכן כתב למעלה לגבי העניות, שאין לאדם לאפשר שעניותו תביאו לביטול תלמודו, וז"ל [לפני ציון 101]: "אם ידבק בתורה ולא יקפיד על עניות, סוף שיגיע גם כן אל העשירות, ודבר זה מבואר בפרקים [אבות פ"ד מ"ט] אצל המקיים את התורה מעוני, עיין שם". ואם תאמר, מדוע למעלה ביטל את קושי העניות מצד שלבסוף יעשיר בפועל, ואילו כאן מבטלו מצד העושר השכלי. ויש לומר, שכאן מדבר בשני הציורים שהוזכרו בגמרא; עניותו של הלל הזקן, ועושרו של רבי אליעזר בן חרסום. ועל שניהם הוא אומר שיש לאדם לאחוז בעושר השכלי, ולא להקפיד על עניות הממון; להלל "עניות הממון" היא כפשוטו, ולרבי אליעזר בן חרסום היא הפסד הממון, אך לאו דוקא עניות ממון, שהרי רבי אליעזר בן חרסום אמנם הפסיד ממון, אך לא שמענו שנעשה עני מחמת כן [ואמרו חכמים (קידושין מט:) "על מנת שאני עשיר, אין אומרים כרבי אלעזר בן חרסום וכרבי אלעזר בן עזריה, אלא כל שבני עירו מכבדים אותו מפני עושרו", הרי שהוא דמות לאדם המופלג בעשירותו]. לכך אי אפשר לומר כאן שלבסוף יעשיר, כי זה לא שייך כלפי רבי אליעזר בן חרסום, שבלא"ה היה עשיר. לכך נקט בדבר השוה בשניהם, והוא שה"עושר השכלי" ידחה את ההקפדה על עניות הממון. מה שאין כן למעלה, שדובר שם רק בציור אחד של עניות בממון, לכך כתב שאל יקפיד על כך, כי לבסוף יעשיר בפועל, מבלי הצורך לעסוק בעושר שכלי. וצרף לכאן דברי האור החיים [דברים כו, יא], שכתב: "אם היו בני אדם מרגישין במתיקות ועריבות טוב התורה, היו משתגעים ומתלהטים אחריה, ולא יחשב בעיניהם מלא עולם כסף וזהב למאומה, כי התורה כוללת כל הטובות שבעולם" [ראה להלן פ"ה הערה 59]. ודמות ראיה שאף המהר"ל איירי בשכר של עריבות התורה בשעת לימודו, ולא רק בשכר השמור לצדיקים לעת"ל, שכתב: "כאשר יתבונן בשכרו אשר יש לו", ולא כתב לשון עתיד "בשכרו אשר יהיה לו".

<> עניותו של הלל הזקן, עשירותו של רבי אלעזר בן חרסום, ויצרו של יוסף הצדיק. ועניינו של יוסף הצדיק לא הזכיר עד כה, אך הובא בהמשך הגמרא [יומא לה:], וכמובא למעלה בהערה 143.

<> בדרוש על התורה [כא:] הביא מאמר זה [יומא לה:], וביאורו כדבריו כאן, וז"ל: "מהידוע כי אלו ג' דברים הם הם המעכבים ומונעים לתורה, והם חלוקה הכרחית. כי לפעמים תמצא לאדם מניעה חיצונית מחוץ לגופו, או מחמת חסרון פרנסה, שצריך להשתדל ולהשיג די מחסורו אשר יחסר לו".

<> המשך לשונו בדרוש על התורה [כא:]: "או מפני שיש לו תוספות עושר וברכה, עד שצריך לעסוק בו ביותר ולהשתדל בקיומו".

<> המשך לשונו בדרוש על התורה [כא:]: "ולפעמים יש לו מניעה עצמית בגופו, בסבת תקיפת יצרו המוטבע בתוך גופו, ומונעו מתלמוד תורה". אמנם בסמוך יבאר שאף שהיצה"ר הוא "בעצמו של אדם", מ"מ אין הוא עצמו של אדם.

<> כי הם כוללים החסרון, התוספת, והעצם, ואלו הם כל החלקים האפשריים, וכמבואר למעלה הערה 89.

<> פ"ג [מציונים 35-41]. וראה למעלה ציון 145.

<> כמבואר למעלה הערה 150.

<> אך אינם עצמו, אלא רק שייכים ומתחברים אל עצמו, וכמו שמבאר.

<> אודות שהיצה"ר אינו עצמו של אדם, כן מבואר מלשון חכמים שאמרו [שבת קה:] "'לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר' [תהלים פא, י], איזהו אל זר שיש בגופו של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". הרי שהיצה"ר נקרא "אל זר", וכל "זר" הוא הפקעה מעצמו של אדם. ובנצח ישראל פמ"ט [תתה.] כתב: "כי הצורה בישראל צורה אלקית, ולכך אין חטא בהם מצד עצמן, רק מצד המקרה, דהיינו מצד היצר הרע". ובתפארת ישראל פ"ה [צב:] כתב: "כי זה מסגולת נפשם של ישראל שהם מוכנים אל המצות, ואם היצר הרע מתגרה בהם, מכל מקום מצד עצם נפשם מוכנים אל התורה". וכן כתב בסוף דרשת שבת תשובה [פג.], וז"ל: "החטאים שישראל עושים הוא מהיצר הרע, שהוא השטן, ולא מצד עצמם". הרי שהיצר הרע הוא מקרה, ואינו נחשב לעצם האדם. @**ואודות שהממון**^ אינו עצמו של אדם, כן כתב בבאר הגולה באר השני [קפז:], וז"ל: "ומזה נלמוד ענין הממון ומדריגתו, שלא יעשה בממון כאילו היה גופו ונשמתו, שהרי כאשר אינו עם האדם, אין לו חלק בו. ולכך כאשר האדם מסתלק מן העולם, ואינו אצל ממונו, אין מלוין אותו כסף וזהב. אבל תורה ומעשים טובים מלוין אותו, והם עם האדם לא יסורו ממנו. וזה ההפרש שיש בין קנין תורה ומעשים טובים. ואם היה הדין שכאשר הממון היה נאבד ומסולק ממנו שעדיין היה שם בעליו עליו, היה האדם מחשיב העושר יותר ממה שהוא. ובזה נדע ענין העושר, ולא נהיה סכלים". ובדר"ח פ"ו מ"ט [שכח:] כתב: "שאין הכסף והזהב האדם עצמו, רק שהוא ממונו של אדם וקנינו". ובנתיב העושר פ"ב כתב: "וכן אמרו כי אין ראוי שיהיה לאדם קנין מעלה בעושר. הרי כל המעלות מעלתם כאשר האדם קונה אותם, ואין מעלת העושר רק בהוצאה, שמוציא הממון, בזה נראה כי אין קנין מעלה בעושר... כי העושר הוא זולת האדם, ובזה אינו דומה לשאר מעלות. ואז תוכל לדעת ולהבין מה שאמר הכתוב [קהלת ה, ט] 'אוהב כסף לא ישבע כסף'. וכן תבין מה שאמרו [חולין מו.] עשירין מקמצין. ואף כי דבר זה הפך המושכל, אבל מפני כי העשיר מוכן הוא למדת העושר, ואין העושר כמו החכמה, שאם למד חכמה נקרא שהוא שבע מן החכמה, אבל העשיר אינו שבע, שאילו היה העושר עומד באדם כמו החכמה, אז היה שבע ממנו. אבל אין העושר עומד בו, ולכך אינו שבע ממנו. כי דבר שאינו עומד בו, לא יקבל שביעה ממנו כלל. ועל שם זה נקרא 'כסף', כי תמיד אצלו הכוסף שהוא נכסף, ואל ישבע ממנו כאשר התבאר". וראה להלן פי"ח הערה 28.

<> מעין ק"ו זה אמרו בגמרא [זבחים ה:] שאין לשמה מעכב בהקטרת אימורין, שהואיל "והוא עצמו שלא הוקטרו אימורין כשר", לכך בודאי אין לשמה מעכב בהן, וכמו שפירש רש"י שם "ליכא למימר בהקטרת אימורין דנבעי לשמו לעכב, דהוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר, דאין כפרה אלא בדם". לאמור שאין פרטי הדבר חמורים מעצם הדבר, ואם עצמו לא מעכב, ק"ו שהפרטים הנלווים להקטרה לא יעכבו. וכן ביאר רש"י [זבחים כד:] שהולכת איברים אינה מעכבת "דהוא עצמו שלא הוקטרו אימורין כשר". וכך גם כאן; אם האדם צריך לבטל עצמו בשביל התורה, ק"ו שיבטל את הפרטים הנלווים אליו בשביל תורה. וראה בדרוש על התורה [כא:] שהאריך טובא לבאר כיצד שלש ההתנצליות שהוזכרו בגמרא [עניות, עשירות, ויצה"ר] נדחות על הסף, וכיצד הן מקבילות לשלשה דברים שבהם ניתנה התורה [מדבר, מים, ואש].

<> ומלאכתו עראי. וכותב דברים אלו כהקדמה למאמר חכמים שיביא בדיבור הבא [ברכות לה:] "בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים; דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי, זו וזו נתקיימה בידן. דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי, זו וזו לא נתקיימה בידן". וכבר נתבאר [למעלה הערות 24, 105] שדרך המהר"ל בספר זה לסיים את הדיבור בדברים שהם הקדמה לדיבור הבא.

<> אין לומר שכוונתו היא שהעושר נסמך על התורה משום שאצל אדם זה בפרט תורתו היא בעצם, ומלאכתו היא במקרה, והמקרה נמשך אחר העצם כפי שהטפל נמשך אחר העיקר [וכמבואר למעלה הערה 119]. כל זה אין לומר, כי בסמוך יבאר שגם בציור ההפוך [מלאכתו קבע ותורתו עראי], גם אז העושר יהיה נסמך על התורה. ובעל כרחך שלעולם העושר נסמך על התורה, וראה הערה 170.

<> אודות שהתורה היא נצחית בלתי משתנית, הרי זהו העיקר התשיעי ש"זאת התורה לא תהא מוחלפת, ולא תהא תורה אחרת מאת הבורא יתברך שמו". ובתפארת ישראל פי"ז [רסה:] כתב: "כאשר יצאו ממצרים, שאז שם 'ישראל' עליהם, וזה השם נשאר להם בלי שנוי לעולמי עולמים, וראויה להם התורה התמידית הנצחית, אשר אין לה שנוי כלל... ואיך יהיה ניתן הסדר התמידי אשר אין שנוי לו, לאברהם ליצחק וליעקב. כי במה שהם פרטיים, והפרט יש לו שנוי. כי כאשר מת אברהם, אין כאן אברהם. וכן יצחק, וכן יעקב, אין ראוי להם דרכי ה' אשר אין שייך שנוי בהם כלל. כי לא שייך התורה, שהיא סדר השם יתברך אשר הוא תמידי, רק אל המקבל אשר עומד בלי שנוי, כי שם הכללי שמו נשאר תמיד. ואין שם 'עם', שהוא עם כללי, על אברהם ויצחק ויעקב. רק כאשר יצאו ממצרים, אז היו לעם. ובשביל זה לא נתנה התורה עד שהיו ששים רבוא, כי מפני כי מספר ששים... הוא מספר כללי. ודבר זה ראיה ומופת חותך על נצחיות התורה שלא תשתנה אצלנו לנצח נצחים. כי אם היה לתורה שנוי, למה לא נתנה לאברהם ויצחק ויעקב. ואין מספיק לך שום טעם וסברא בזה הענין, רק כי מפני שאברהם יצחק ויעקב הם פרטיים, ולא נתנה התורה, שהיא תמידית נצחית בלי שנוי, רק כאשר יש מקבל שהוא בלי שנוי כלל" [הובא למעלה פ"א הערה 299]. וכן ביאר בהרחבה בתפארת ישראל פרקים מט-נא. ושם בפרק נ [תשצד.] כתב: "התורה אינה רק מתנה, אם כן לא יקרה לתורה גם כן הויה והפסד, שהיתה התורה נכנסת בגדר השנוי. אבל עתה שהתורה היא מתנה, ואין התורה מצד האדם, לכך אין שנוי בתורה, כי לא תכנס התורה בגדר האדם, שהוא בעל הויה והפסד". ושם פנ"א [תתז:] כתב: "הנה נצחיות התורה מבואר במופת ברור אצלנו; כי התורה היא מן השם יתברך, ומצד המקבל אינה ראויה, כי האדם הוא בעל גוף וגשם, אם לא שהיא מתנה לאדם... ואיך יהיה לדבר זה שנוי וחלוף. ואם התורה מצד המקבל, אפשר [שיהיה בה שינוי], כי המקבל הוא משתנה. אבל הדבר שהוא מצד העלה, כמו שהיא התורה שהיא מצד העלה, אם כן איך אפשר שיהיה לדבר זה שנוי... כי הדבר שהוא מצד העילה אין השתנות לו". ובגו"א בראשית פי"ז אות ג כתב: "דע כי הוויות התורה הם מקויימים נצחיים לא ישתנו. כי ענין התורה והוויותיה באים ממקום שהוא למעלה מן ההפסד... כי התורה לא תפול תחת השינוי". ובנתיב התשובה פ"ה [לפני ציון 74] כתב: "התורה עומדת נצחית". וראה עוד בגו"א דברים פי"א אות כד, ושם הערה 92.

<> היא התורה הנלמדת בעראיות. והואיל והעושר נסמך על התורה, ותורתו עראית, ממילא עושרו נסמך על דבר עראי. וצריך ביאור, מהי הסברה שאצל אדם זה יהיה עושרו נסמך על תורתו, הרי עושרו נעשה אצלו בקביעות ובתמידיות, ואילו תורתו נעשית אצלו בעראיות ולפרקים, ומדוע עושרו הקבוע יהיה נסמך על תורתו העראית. ובעל כרחך מוכח מזה שלעולם העושר הוא תולדה מהתורה, והואיל וקיימא לן "תולדותיהן כיוצא בהן" [ב"ק ב.], לכך נגזר מכך שהתולדה [העושר] תהיה כיוצא בו של האב [התורה], ואב עראי מוליד תולדה עראית. @**ובביאור הדבר**^, ראה דבריו בדר"ח פ"ד מ"ט [קפב.], שכתב: "כי התורה מביאה העושר, וקרא כתיב [משלי ג, טז] 'אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד', ובגמרא [שבת סג.] מוקי לה הך קרא למיימינים בה אורך ימים איכא, כל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא. וביאור זה, כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל. אם עוסק בתורה לשמה, ומפני שהוא עוסק בתורה לשמה כפי מה שנתנה התורה לעסוק בה, נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא, וגם מדריגת עולם הזה. שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו. אבל למשמאילים בה, דהיינו שעוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם, ודבר זה מדריגת עולם הזה בלבד. וכפי התכלית אשר הוא מכוין אליו, יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה. והתבאר לך כי ראוי שיהיה עם התורה העושר. ובפירוש אמרו [ע"ז יט:] כל העוסק בתורה נכסיו מצליחין, שנאמר [תהלים א, ב-ג] 'כי אם בתורת ה' חפצו וכל אשר יעשה יצליח'" [ראה להלן פ"ז הערה 24, פ"י הערה 132, ופי"ב הערה 112]. ובדרוש על התורה [כא:] כתב: "מהידוע כי המעכבים ומונעים לתורה... מפני שיש לו תוספת עושר וברכה, עד שצריך לעסוק בו יותר... כי אם יחשוב האדם רבוי עושרו למונע, יראה כי התורה נתנה במים, הוא המטר, אשר היה עם נתינתה הוא ברכה לעולם, כדכתיב [דברים לב, ב] 'יערוף כמטר לקחי', ואמרו בספרי [שם] מה מטר חיים וברכה לעולם, אף דברי תורה חיים וברכה לעולם. להורות שאם יעסוק בתורה, התורה היא לו למטר מים, ויתברכו נכסיו, באופן שגם אם לא יעסוק כל כך בעסקיו, יתן לו הש"י ברכה. והרי אמרו בע"ז [יט:] על פסוק [תהלים א, ב- ג] 'כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה והיה כעץ שתול על פלגי מים וגו' וכל אשר יעשה יצליח'. אמר רבי יהושע בן לוי, כל העוסק בתורה, נכסיו מצליחין. הרי לך אם עוסק בתורה, ומתוך כך אינו נותן דעתו ומחשבתו על נכסיו כ"כ, אף אם לא יהיה מטר על פני האדמה, גושמה ארצו מן הברכה. וכן הוא הדין בכל שאר דברים הצריכים לו, עד אשר מלאכתו נעשית. לכן מצד העושר התורה היא הפקר [בת השגה], ואיננו למונע ומעכב מלעסוק בה". ובבאר הגולה באר הראשון [פד.] כתב: "התורה היא הברכה העליונה... ואמרו בשביל זה 'כל העוסק בתורה נכסיו מצליחים'". @**אמנם עדיין**^ טעון ביאור, שנהי שהתורה כוללת את ברכת העושר, אך לא נאמר שכל ברכת עושר צריכה לעבור דרך תורה, ותתכן שתהיה ברכת עושר הבאה לעולם מצד עצמה, ולא כתולדה מהתורה, ומדוע אף עושר זה יתמוטט כאשר תורתו היא עראית. ונראה שדברים אלו מוסברים בח"א לסוטה מט. [ב, פז:], שבתחילה ביאר "שאין ראוי להם [לישראל] העושר, כי העושר אינו ראוי רק לאומות. ודבר זה כי ישראל שהם קדושים, והקדוש הוא פשוט, והפשיטות אין דבר מצורף אליו... כי ישראל אשר הם מוכנים לעולם הבא בפרט, מצד שראוי להם מדריגה אלקית לא גשמית, אין להם חלק בעוה"ז אשר הוא גשמי. וכן החכמים אשר מצד תורתם אין ראוי להם העושר, אשר הוא מדריגת עולם הזה הגשמי. כי אלו שני דברים, דהיינו הנבדל והגשמי, לא יתחברו, כי הם דברים מחולקים והם הפכים, שזה נבדל וזה גשמי". אך בתוך דבריו כתב שם: "ומה שאמרו חכמים [ע"ז יט:] כל העוסק בתורה נכסיו מצליחים, אין סותר לדבר זה. כי מפני שנמצא התורה עם האדם הגשמי, לכך מביאה אל האדם הברכה. אבל מצד עצם העושר, אין ראוי זה לישראל, רק שיהיה להם 'כל', ומצד הזה נמצא בישראל העושר, וזהו מדריגות עולם הבא שהוא 'כל' כמו שאמרו במסכת בבא בתרא [יז.]. וזה בודאי ראוי לישראל. אבל מדריגות העושר בעצמו, שהוא קנין עולם הזה במה שהוא עולם הזה, אין ראוי לישראל. כי העולם הזה הוא עולם המורכב, ואין ראוי לישראל כי אם הפשיטות". ופירושו, שיש עושר מצד שתי סבות; (א) מצד היותו חלק מ"כל", וזו מדריגת עולם הבא. (ב) מצד היותו שייך לעולם הזה. הסבה הראשונה שייכת לישראל, כי היא מצד מדריגת העוה"ב. אך הסבה השניה מופקעת מישראל. נמצא שהאופן היחידי שישראל יזכו לעושר הוא רק מצד מדריגת העוה"ב, וזה נמצא לאדם רק ע"י תורה, ש"יש עם התורה מדריגת עולם הבא" [כמבואר בתחילת הערה זו]. נמצא שכל עושר המגיע לישראל, בהכרח בא להם כתולדה מן התורה, ולכך עושר זה הוא לעולם נסמך על התורה, כי אין לישראל מקורות עושר עצמאיים החולקים מקום לעצמם. וראה להלן פ"י הערות 132, 137.

<> כי כל עראי הוא מקרה, וכמבואר למעלה ציון 135.

<> למעלה הערה 110.

<> כי שניהם עראיים; התורה עראית מפאת שאין לימודו בה בקביעות, והעושר עראי מפאת שנסמך על התורה, והתורה היא עראית.

<> בגמרא שלפנינו איתא "אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה ברבי אלעאי, בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים", אך בעין יעקב איתא "אמר רבי יוחנן, משום רבי יהודה בר אלעאי, בוא וראה מה בין דורות ראשונים לדורות אחרונים", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 25].

<> למעלה [מציון 166 ואילך]. וביאר שם שהעושר נסמך על התורה, וכאשר התורה נלמדת כדבעי ובקבע, אזי העושר נסמך על נצחיות התורה, ולכך אינו בטל. אך כשתורתו עראית, הרי עושרו נסמך על דבר עראי ומקרי, לכך עושרו ותורתו בטילין.

<> כמו שאמרו במשנה [אבות פ"ד מי"ז] "העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא, התקן עצמך בפרוזדור, כדי שתכנס לטרקלין". ובדר"ח שם [שסא.] כתב: "עולם הזה שברא הקב"ה הוא הכנה לעולם הבא, אבל העולם הבא הוא עיקר. וכמו שהטרקלין עיקר, והפרוזדור אינו רק לפני הטרקלין טפל לו, כך עולם הזה טפל אצל עולם הבא". ובח"א לקידושין מ: [ב, קמג:] כתב: "דומה עולם הזה לפרוזדור בפני עולם הבא, שהוא דומה לטרקלין. וידוע כי הפרוזדור אינו עיקר, רק הטרקלין עיקר". ובמסילת ישרים ס"פ א כתב: "כללו של דבר, האדם לא נברא בעבור מצבו בעולם הזה, אלא בעבור מצבו בעולם הבא, אלא שמצבו בעולם הזה הוא אמצעי למצבו בעולם הבא, שהוא תכליתו. על כן תמצא מאמרי חכמינו ז"ל רבים כולם בסגנון אחד מדמים העולם הזה למקום וזמן ההכנה, והעולם הבא למקום המנוחה ואכילת המוכן כבר. והוא מה שאמרו 'העולם הזה דומה לפרוזדור'. כמו שאמרו ז"ל [עירובין כב.] 'היום לעשותם ומחר לקבל שכרם'. [ע"ז ג.] 'מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת'. [רות רבה ג, ג] 'העולם הזה דומה ליבשה, והעולם הבא לים וכו''. וכאלה רבים על זה הדרך. ותראה באמת שכבר לא יוכל שום בעל שכל להאמין שתכלית בריאת האדם הוא למצבו בעולם הזה, כי מה הם חיי האדם בעולם הזה, או מי הוא ששמח ושליו ממש בעולם הזה. 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה ורהבם עמל ואון' [תהלים צ, י], בכמה מיני צער וחלאים ומכאובים וטרדות, ואחר כל זאת, המות. אחד מני אלף לא ימצא שירבה העולם לו הנאות ושלוה אמיתית. וגם הוא, אילו יגיע למאה שנה כבר עבר ובטל מן העולם. ולא עוד, אלא שאם תכלית בריאת האדם היה לצורך העולם הזה, לא היה צריך מפני זה שתנופח בו נשמה כל כך חשובה ועליונה שתהיה גדולה יותר מן המלאכים עצמם, כל שכן שהיא אינה מוצאה שום נחת רוח בכל עינוגי זה העולם... כי אין הנשמה אוהבת העולם הזה כלל, אלא אדרבא מואסת בו. אם כן ודאי לא היה בורא הבורא יתברך בריאה לתכלית שהוא נגד חוקה ונמאס ממנה. אלא בריאתו של האדם למצבו בעולם הבא היא, ועל כן ניתנה בו נשמה זאת, כי לה ראוי לעבוד, ובה יוכל האדם לקבל השכר במקומו וזמנו".

<> אבות פ"ו מ"ח "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא", ובדר"ח שם מבאר כיצד התורה מעניקה ללומדיה החיים הנצחיים של עולם הבא [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 61]. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 51] ביאר ששם "תורה" מורה על הוראת הדרך לעוה"ב, וכלשונו: "ואמר 'ויורני' [משלי ד, ד], שהוא לשון הוראה, כמו שנקראת התורה בלשון זה, ולא נקראת בשם 'חכמה', כמו שנקראת שאר חכמה או תבונה. מפני כי הפרש יש; כי התורה מורה לאדם את הדרך, אשר בדרך ההוא יגיע אל תכליתו האחרון מה שאפשר לאדם להגיעו, הוא אל עולם הבא. וזה אין בכח שום חכמה, כי על ידי התורה מגיע האדם אל עולם הבא, ולכך ראוי לה דווקא לתורה שם 'תורה', שהוא לשון הוראה, שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי לאדם להגיע אליו... בזה דבק האדם בעולם הבא, להגיע אל תכליתו האחרון".

<> שזהו קבע, כי קבע מורה על עיקר, וכפי שכתב בנצח ישראל פכ"ט [תקפא.], וז"ל: "ואמר 'קבעת עתים לתורה' [שבת לא.], כי מצד הנשמה שהיא נבדלת, ראוי שיהיה נמשך אחר השכלי. ולפיכך תחלת דין האדם 'קבעת עתים לתורה', שפנה מעניני החמרים אל התורה, עד שהיה קובע עתים לתורה. כי קביעת העת מורה על שהשכל הוא עיקר באדם, ולא היה השכל אצלו דבר מקרה" [הובא למעלה הערה 107].

<> כי המלאכה נעשית בעבור ממון, ועיקר ממונו של האדם הוא בעבור קיום הגוף במאכלים, וכמו שכתב רש"י [פסחים כא:] "סתם הנאות לידי אכילה הם באות, שלוקח בדמים דבר מאכל". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תכה:] כתב: "המלאכה שהאדם עושה כדי שימצא פרנסתו".

<> כי לבסוף מת, וכמו שפירש רש"י [ויקרא יח, ה] "וחי בהם - לעולם הבא, שאם תאמר בעולם הזה, והלא סופו הוא מת". ובנר מצוה [קיד:] כתב: "העולם הזה נקרא 'נר', וזה מפני כי הנר הוא דולק לזמן מה, ויש לו הפסק. וכך האדם שהוא בעולם הזה, יש לדבר הזה הפסק, כמו הנר שהוא לזמן מה, ואחר כך הוא כבה". ובדר"ח פ"ו מ"ח [ערה:] כתב: "ומה שאמר 'אורך ימים' [משלי ג, טז], אי אפשר לפרש רק על עולם הבא... שאם בעולם הזה, הרי הוא מת, ואין נחשב זה אריכות ימים. ואפילו היה חי מאה שנים, הרי נקרא [איוב יד, א] 'קצר ימים'" [ראה להלן פי"ב הערה 112].

<> יש להבין את סברתו, שמבאר שהואיל ועוה"ב הוא העיקר, לכך האמצעי לכך [התורה] צריך להעשות באופן של עיקר ["תורתו קבע"]. ואילו עוה"ז הוא עראי, לכך האמצעי לכך [מלאכה] צריך להעשות באופן של עראי ["מלאכתו עראי"]. דמהו העומק בזה שהאמצעי צריך להעשות באופן שהוא דומה ושוה לתכלית. ובגבורות ה' ר"פ סו כתב כן גם לאידך גיסא, שאמצעי חשוב מחייב תכלית חשובה, וכלשונו: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית. שאם היה הפעל [האמצעי] פעל חשוב וגדול, ראוי שיהיה לו גם כן תכלית חשוב, שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב. ומכל שכן פעל האל, שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל. וכאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים... ומעתה יש לעיין בתכלית הזה, אם התכלית חשוב ראוי שיהיה בשבילו פעל גדול". ושוב יש להתבונן, דמהי הזיקה הקיימת בין האמצעי לתכלית, המחייבת דמיון ושויון ביניהם. @**והנראה**^, ששגרת המחשבה תופסת את האמצעי כדבר שאינו משתייך לתכלית, אלא כדבר שהוא רק היכי תמצא לתכלית, ולכך אמצעי לחוד, ותכלית לחוד. אך לא כך שנו חכמים, שהרי אמרו [כתובות לא.] "עקירה צורך הנחה היא", ופירש רש"י שם "הלכך אע"ג דחיוב ממון מקמי הנחה אתיא ליה, פטור, הואיל ובין עקירה והנחה אתיא ליה, מיתה ותשלומין באין כאחד, שעקירה צורך הנחה היא, &**ומההיא שעתא אתחלה לה מלאכה**^". הרי שאין האמצעי מנותק מהתכלית, אלא שהוא חלק ממנה, ונכלל בה. ובביאור הדבר, ראה בפחד יצחק שבועות, מאמר כב, אות ב, שכתב: "רווחת היא ההלכה דבכל מקום דבעינן 'בעידנא' מועילה היא הסברא של 'עקירה צורך הנחה' למילוי תנאי של בעידנא. כן הוא לענין ה'בעידנא' של 'קים ליה בדרבה מיניה'... הלכה זו אומרת היא כי כשהמטרה מכרחת את האמצעים, אז האמצעים בטלים הם אל המטרה עד כדי כך, שאפילו חילוק הזמן אינו מפריד ביניהם, וגם האמצעים וגם המטרה כאחד הם נידונים... האור הגנוז במטרה יתקרב בתכלית הקירוב אל האור המאיר באמצעי, מפני שזה הוא המצב הראוי בהתאם להכרה השכלית המפשטה של 'עקירה צורך הנחה'" [הובא להלן פט"ז הערה 83]. לכך משפט התכלית חל על האמצעי, כי אין האמצעי אלא תולדה מהתכלית, ותולדותיהן כיוצא בהן [ב"ק ב.]. לכך הואיל ועוה"ב הוא העיקר, מתחייב מכך שהאמצעי לכך יהיה ג"כ עיקר, וזהו "תורתו קבע". אך הואיל והעוה"ז הוא עראי, מתחייב מכך שהאמצעי לכך יהיה ג"כ עראי, וזהו "מלאכתו עראי".

<> כי הסדר הוא מקיים הכל, וכמו שכתב למעלה פ"א [לאחר ציון 46]: "התבאר לך כי התורה היא סדר הכל, והסדר הוא מקיים הכל. ולכך אמרו [שבת פח.] שכל מעשה בראשית היו תלויים ועומדים עד שהיו ישראל מקבלים התורה, שאז היו מקבלים בעולם התורה, שהיא סדר הכל, ובה יהיה מקיים הכל". וכן כתב שם [לאחר ציון 159], וז"ל: "התורה, שהיא סדר המציאות, שומרת אותו ומוליכה אותו שלא יבא לידי העדר... ונותן לו המציאות". ובנתיב הלשון פ"ג כתב: "כל אשר תחת הסדר, יש בו שמירה". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסט:] כתב: "כאשר יעסוק בתורה יש לו חבור ודבוק אל סדר המציאות, והוא השומר אותו מכל רע, שלא יבא עליו דבר חוץ מן הסדר" [הובא למעלה פ"א הערה 47]. ואם הסדר הוא מקיים הכל, ברי הוא שיציאה מן הסדר הוא ביטול הכל. ואמרו חכמים [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת לסוף חרבה, שנאמר [עזרא ט, ט] 'לרומם את בית אלקינו ולהעמיד את חרבותיו'", וביאר זאת בח"א שם [א, ב:] בזה"ל: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הדבר הגשמי, כי הגשמי פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי השפלות ראוי לגשמי, וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר, ופירוש זה פשוט" [ראה להלן פי"א הערה 39]. ובתפארת ישראל פ"ח [קלג:] כתב: "כל אשר יוצא מן הסדר, מביא לו זה אבוד הנפש לגמרי". ושם פט"ז [רלט.] כתב: "בודאי אם אין סדר למציאותו, הרי מציאותו בטל". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רז.] כתב: "דבר זה הפסד גמור כאשר יוצא מן הסדר". וכן הוא בנצח ישראל פל"ה [תרסג.].

<> בא לבאר ענין חדש, שראוי לת"ח שימנע מקבלת מתנות מבני אדם הרוצים להעניק לו מתנות.

<> למעלה [מציון 22 ואילך], שביאר שהמקיים את התורה מעוני תפילתו נשמעת [סוטה מט.], כי "האדם הזה שכלי גמור, ולכך תפילתו נשמעת, כי השם יתברך קרוב אליו לגמרי, כאשר בזרוע ובכחו מושל על הגשמי, ואינו חש אל הדוחק" [לשונו למעלה לפני ציון 36]. וכן האריך בזה למעלה [עד ציון 110].

<> מחמת דוחקו, כי הוא תלמיד חכם עני [מבואר בהמשך דבריו]. ומדגיש בזה שהאחרים באים לתת לו, ולא שהוא מבקש מאחרים. וכן חילק בדר"ח פ"ד מ"ה [קל:], לאחר שביאר שאין לת"ח לקבל ממון מאחרים עבור תורתו, שכתב בזה"ל: "אבל אם מהנין אותו או נותנים לו מתנה בשביל כבוד תורתו, אין זה בכלל שנהנה מן התורה, שהרי התלמיד חכם עצמו לא אמר דבר שיפרנסו אותו, ואז [אם הת"ח עצמו היה מבקש שיפרנסו אותו] היה נהנה מן התורה". וזהו שכתב כאן ש"&**אף**^ אם היו בני אדם רוצים לתת לו מתנות", ואין זה נחשב שנהנה מהתורה, מ"מ ימנע מכך כדי שלא יפסיד מדריגתו העליונה שיש לו, וכמו שמבאר. וראה להלן פ"ח הערה 127.

<> שהוא לומד תורה מתוך הדחק, ואם יקבל מתנות יפסיק להיות עני, ובזה יפסיד מעלתו העליונה. ולכאורה לפי זה כך יהיה הדין גם אם בא לעסוק בפרנסתו ובמלאכתו [ולא שבא לקבל מתנות מבני אדם], שגם אז עדיף לו שישאר עני וילמד תורה מתוך הדוחק, "ולא יפסיד המדריגה העליונה שיש לו", וזהו חידוש נשגב, והיה לו להשמיענו חידוש זה, ולא רק לומר שימנע מקבלת מתנות מזולתו. ובשלמא לפי המשך דבריו שביאר שקבלת מתנות סותרת לשכל הפשוט, ניחא, שאם מתפרנס ממעשה ידיו אין בכך סתירה לשכל הפשוט, כי אז הוא מקבל מיגיע כפיו, ולא מזולתו, וכמבואר בדר"ח פ"ד מ"א [כ.]. אך לפי דבריו כאן שיש לו להמנע מקבלת מתנות מזולתו כדי ש"לא יפסיד המדריגה העליונה שיש לו", לכאורה הוא הדין יהיה גם כלפי פרנסתו ומלאכתו, שעדיף שישאר בעוניו ולא ירוויח מעבר לכך, כדי שלא יפסיד המדריגה העליונה שיש ללומד תורה מתוך הדוחק. אך לא מצינו שכך נפסקה ההלכה, שהרי המחבר [יו"ד סימן רמג סעיף ב] פסק: "מיהו אם יש לו מעט אומנות, או מעט משא ומתן להתפרנס בו כדי חייו, ולא להתעשר, ובכל שעה שהוא פנוי מעסקיו חוזר על ד"ת ולומד תדיר, נקרא 'תורתו אומנתו'". ובש"ך שם סק"ו כתב "לאו דוקא 'כדי חייו' בצמצום, אלא כל שיהא מתעסק כדי להחיות נפשו 'כדי חייו' קרינא בזה, ודוק דכתב 'ולא להתעשר', ולא כתב 'ולא ליותר מכדי חייו'". והגר"א שם סק"ז כתב "ומיהו כו'. כמו שאמרו [אבות פ"ב מ"ב] 'כל תורה כו' [שאין עמה מלאכה, סופה בטלה וגוררת עון]', וכמו שאמרו ברפ"ו דברכות [לה:] 'תנו רבנן, ואספת כו', ראשונים שעשו תורתן כו'' [קבע ומלאכתן עראי זו וזו נתקיימה בידן]". הרי הגר"א מביא גמרא דידן להורות שיש לעסוק במלאכת עראי, אע"פ שבזה יפסיד את המעלה של לימוד תורה מתוך הדחק. @**ויש לומר**^, שדבריו כאן נסמכים על דבריו להלן, שהואיל וקבלת מתנות סותרת לשכליות האדם, לכך אם יאות לקבל מתנות בזה יפסיד לגמרי המעלה של הלומד תורה מתוך הדחק, כי קבלה היא פעולה הפוכה לשכל. אך כאשר מתפרנס ממעשה ידיו, הוא עדיין שומר על שכליותו, לכך בזה אינו מפסיד את מעלת הלימוד מתוך הדחק. וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תשכא.], וז"ל: "לפיכך הלוה ואינו משלם, בשביל שהוא לוה ואינו מחזיר, דבר זה נקרא שמקבל מזולתו, ובשביל כך הוא אינו פשוט, שאם היה פשוט היה מסולק מן הקבלה מזולתו, והיה מחזיר ומשלם. כי ההלואה בעצמה, אף על גב שהוא מקבל מזולתו, אין דבר זה יוצא מגדר הפשיטות כלל, כי כן הנבראים כולם צריכים זה לזה, תלוים זה בזה". ובנצח ישראל פכ"ט [תקעט:] כתב: "וידוע כי השכל הוא פשוט, ואין שייך בו קבלה, כי אם החומר הוא שמקבל. לכך לא תמצא בעליונים, שהם נבדלים שכליים, שהם מקבלים זה מזה. והאדם אי אפשר שלא יהיה בעל משא ומתן, לכך אי אפשר שלא יהיה מקבל זה מזה. אבל כאשר משא ומתן שלו באמונה, ואינו נוטל מה שאינו ראוי לו, הרי אינו מקבל מן אחר רק מה שראוי. ואין זה נחשב שהוא מקבל דבר כאשר משא ומתן שלו באמונה, ומחזיר לחבירו מה שקבל ממנו. ואם לקח וקנה דבר מאחד, נותן דמיו, ובזה הצד הוא נבדל מן הגשמי, אשר הוא מקבל". וכן כתב בנתיב יראת השם פ"ב.

<> אך אם אי אפשר, בודאי שרשאי לקבל מזולתו, כפי שכל עני רשאי לקבל צדקה כדי מחייתו.

<> בדיבורים הבאים, שהשכל אינו מקבל מאחרים מחמת פשיטותו.

<> כפי שיבאר יותר בהמשך. ובנתיב העושר ספ"א כתב: "כאשר מכוין להנאת עצמו, בודאי האדם הזה יוצא מגדר זה מה שראוי אל הת"ח, כמו שהתבאר למעלה בנתיב התורה". וראה להלן הערה 230.

<> ר"פ ב, ור"פ ג.

<> לשונו למעלה ר"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". ולמעלה ר"פ ג כתב: "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". וכן יבאר להלן [לאחר ציון 234]. וראה למעלה פ"ב הערות 6, 45, 74, 101, ופ"ג הערות 2, 31, ולהלן הערה 235.

<> הלהוט לקבל מתנות מאחרים.

<> וההפכים אינם נמצאים יחד, וכמו שכתב למעלה ר"פ ג, והובא בהערה 191. 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". ובדר"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" [הובא למעלה פ"ג הערה 6].

<> כפי שיבאר בסמוך [ד"ה ביאור זה], כי הקבלה גופא היא הרכבה אצל המקבל. וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט להלן הערות 203, 205. וראה להלן ציון 229.

<> "כשנולד ספק טרפות בבהמתו, ונראה בו טעם לאיסור וטעם להיתר, ואינו חס עליה, ואוסרה" [רש"י שם].

<> "ודאי שונא מתנות אחרים הוא, שאף על שלו אינו חומד להכריע להיתר" [רש"י שם].

<> "גמר לתרץ טעמי המשנה ומשניות הסותרות זו את זו, והיינו גמרא" [רש"י שם].

<> "יגיע כפיך כי תאכל - דכיון דעל שלו אינו חומד, כל שכן שאינו חומד בשל אחרים לגנוב ולגזול" [רש"י שם].

<> כאשר היו שולחים מתנות מבי נשיאה, הוא לא היה נוטלם.

<> "לאכול אצלם" [רש"י שם].

<> "נכבדין הם במה שאני סועד אצלם, והנאתם היא, ואין זו מתנה" [רש"י שם].

<> כי לתלמיד חכם יש השכל הנבדל, ושכל הנבדל הוא השכל הפשוט, שלכך הוא נקרא "שכל הנבדל", שנבדל מהגוף, ואין בו שום הרכבה. 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 [ראה להלן הערה 240]. 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" [הובא למעלה פ"ג הערה 9, ולהלן פ"ט הערה 64, ופט"ו הערה 142]. @**ועוד אודות**^ שיש לת"ח השכל הנבדל, הנה זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פ"ג [לפני ציון 104] כתב: "ראוי שיהיה לו [לת"ח] הרחקה מן הנאות הגוף, שזה ראוי אל האדם שהוא שכלי, כמו שהוא תלמיד חכם". ולהלן 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 [לפני ציון 56] כתב: "כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה... כי התלמיד חכם במה שהוא שכל נבדל נקרא 'תמיד', לפי שהשכל הנבדל אינו תחת זמן... על ידי תלמיד חכם, שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם". ובדר"ח פ"א מ"ד [רמג.] כתב: "אם היה מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל". ובנתיב האמת פ"א כתב: "כי התלמיד חכם נבדל לגמרי מן הגשמי, עד שהוא נוטה אל המדריגה הנבדלת לגמרי". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.] כתב: "אי אפשר שתהיה הנבואה בדבר שהוא נבדל מן האדם לגמרי, ומפני שהחכם בו השכל הנבדל מן החמרי, אין אדם שהוא בעולם הזה החמרי מגיע להשיג מדרגתו" [ראה להלן פ"ט הערה 121]. ובנצח ישראל פל"ה [תרסא.] כתב: "תלמידי חכמים... [הם] אותם שיש בהם השכל". ושם פנ"ט [תתקיב:] כתב: "תלמיד חכם, הוא השכל הנבדל האלקי". ובבאר הגולה באר השני [קעב:] כתב: "מדת השכל בתלמיד חכם", ועל פי זה ביאר שם מדוע תלמיד חכם הוא נוקם ונוטר כנחש [יומא כב:]. וכן כתב שם בתחילת הבאר השביעי [שסד.]. ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] ביאר ששנאת ע"ה לת"ח ניזונת משנאת החמרי לשכלי. ובח"א לנדרים פא. [ב, כד.] כתב: "כי התלמיד חכם בעם הוא כמו השכל בגוף האדם" [הובא למעלה פ"ג הערות 9, 104, 144, וראה להלן פ"י הערה 44, ופי"א הערה 56].

<> כי עצם הקבלה הוא הרכבת הנותן עם המקבל, ומעתה המקבל אינו עומד יותר לעצמו, אלא הוא מורכב ומתאחד עם הנותן. וכן כתב בנתיב הצדקה פ"ו, וז"ל: "כי ישראל הם עם אחד לגמרי, עד שהם נקראים 'אחים'. ואי אפשר שיהיו אחד אם לא שזה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, ובזה הם אחד לגמרי... שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, א"כ העולם הוא אחד" [ראה למעלה פ"ב הערה 66, ולהלן פ"ז הערה 89]. וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ה [תקפז:], וז"ל: "עולם ההרכבה, שהם מקבלים זה מזה... ודבר זה הפך עולם השכל, שאין שייך בו קבלה זה מזה, רק כל אחד עומד בעצמו". ושם במשנה ט [תשכא.] כתב: "מי שמקבל מזולתו אינו פשוט... שאם היה פשוט היה מסולק מן הקבלה מזולתו... כי מי שיש בו מדת הפשיטות, עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו... כי הפשוט עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו, והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו... כי כאשר גוזל מאחרים, הנה אינו ראוי להיות קרוב אל השם יתברך, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומי שהוא גוזל מאחרים הרי הוא מקבל מזולתו שאינו ראוי לו, ואין זה פשוט, כי הפשוט עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו. והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו". ובנתיב יראת השם ר"פ ב כתב: "כי העליונים אין אחד מקבל מזולתו, לפי שאם אחד היה מקבל מזולתו היה בהם הרכבה, שהרי מקבל מזולתו, ודבר זה לא שייך בעליונים. אף כי הם מקבלים מן השם יתברך, לא נחשב דבר זה להם הרכבה, שיהיה האחד מורכב מעצמו ומזולתו. ודבר זה לא יתכן בנבדלים, שאין בהם הרכבה כלל... ואין במורכבים אחד עומד בעצמו, שאם היה עומד בעצמו ולא היה שום חבור אל זולתו, דבר זה הוא פשיטות, ואין פשיטות בתחתונים". ובגבורות ה' פכ"ו [קט.] כתב: "כי הפשוט עומד בעצמו, אין לו צירוף אל דבר מה, רק עומד בעצמו... כי אין ספק שדבר שהוא אינו פשוט, ויש בו הרכבה, יש בו שיעבוד, כי דבר שהוא מורכב, כל חלק משעבד בשני, עד שאין השני בן חורין בעצמו. וזהו גם כן טעם אחד מטעמי המצה, שהמצה פשוטה, לא כמו החמץ שהוא מורכב, וכל חלק אינו בן חורין" [הובא למעלה פ"א הערה 282]. וראה למעלה ציון 194.

<> ואע"פ שלשון הגמרא הוא "הרואה טרפה לעצמו", ולא אמרו "הרואה טרפה לעצמו ואוסרה", מ"מ כך הוא פירוש המלים "הרואה טרפה לעצמו", וכמו שכתב בח"א לחולין מד: [ד, צד.], וז"ל: "פירוש 'הרואה טריפה', כלומר שרואה להטריף, ואינו מצדד להתיר, רק רואה להטריף".

<> לשונו בנצח ישראל פכ"ט [תקעט:]: "כי העליונים הם פשוטים, ואין בהם גשמות... וידוע כי השכל הוא פשוט, ואין שייך בו קבלה, כי אם החומר הוא שמקבל. לכך לא תמצא בעליונים, שהם נבדלים שכליים, שהם מקבלים זה מזה". ובדר"ח פ"ה מ"י [שיז.] כתב: "כי מי שמקבל מן אחרים יש לו מדריגה חמרית, כי החומר מקבל... כי השכל הוא פשוט, אינו מקבל מזולתו, רק עומד בעצמו" [הובא להלן פי"א הערה 106, ופט"ו הערה 193]. ולהלן [לאחר ציון 228] כתב: "מדת הפשיטות שאינו מקבל כלל, כמו שהוא ידוע, כי כל מקבל הוא חמרי גשמי, שהשכל הוא פשוט, אינו מקבל".

<> לשונו בח"א לחולין מד: [ד, צה.]: "כי הת"ח הוא שהוא שכלי לגמרי, ואינו נוטה אחר החמרי כלל. ומי שרואה טריפה לעצמו אינו אוהב ממון שלו, כאשר רואה להטריף הטריפה שהיא שלו, וזה מורה שאינו נוטה כלל אחר מדת החומר, שהוא חסר תמיד, רק אחר השכלי, ולכך רואה טריפה שלו".

<> כדאי לצרף לכאן דברי החזון איש באמונה ובטחון [פ"ג אות ל], שלמד מהמאמר שלפנינו שאין לחשוד בחכם שהנגיעות ישפיעו עליו לנטות מן האמת, וכלשונו: "יש עוד רעה חולה אשר היצר ילפת בה להניא אמונת חכמים מלב בני אדם, והוא משקל המרמה של הנגיעה. חובת התלמיד להאמין כי אין נגיעה בעולם בעלת כח להטות לב חכם לעות משפט, כי מגמת החכם לזכות נפשו, ולהתגאל באיזה אשמה יכאב לנפשו יותר מכל מכה ופצע. ואיך יתכן כי בשביל בצע כסף או לעגי חנף, יחבל נפשו לעות משפט... אך היצר חתר חתירה תחת כסא הנאמן, לצודד נפשות הנוטות להתחכמות... כי הנגיעה היא בעלת כח מכריע לקטנים ולגדולים יחד, לפניה יכרעו גם הנבונים ביותר, גם חסידים ואנשי מעשה, ואין זה גנאי לחכמים, אחרי שכן הוחק בטבע אנושי... והנה אין הזהרת השוחד מכלל המשפטים, אלא מכלל החקים. שהרי לא אסרה תורה הוראה לעצמו, &**ואדם רואה טריפה לעצמו**^, אף אם הוא דל וכל חייו תלוים בו... וכשיורה להיתר, ואחד הנרגנים יהרהר אחריו כי הפסד ממונו הטעתו, הרי זה מן המהרהרים אחר רבם. ואנו בטוחים בחכמים שהנם מורמים מפחיתיות כאלה, ולא יחשדו בם אלא קטני הדעת נעדרי בינה, אשר לא ידעו ולא יבינו נפש משכיל". ודברים אלו מקבלים משנה תוקף לאור דברי המהר"ל כאן, שהחכם בעל השכל הפשוט הוא מופקע מכל סוג של קבלה, וחלילה שאיזו שהיא נגיעה תביאו לידי קבלה.

<> "אמר רב חסדא, איזהו 'שונא מתנות יחיה', זה הרואה טרפה לעצמו" [לשון הגמרא במילואו (חולין מד:)].

<> פירוש - החי ניזון מעצמו, ואינו מקבל מאחרים, וכמו שיבאר.

<> לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יג: "העני חשוב כמת. ודבר זה ידוע, כי העני שאין לו חיות מעצמו, רק שהוא מקבל מזולתו, ובעצמו אין עומד בו החיות, הרי הוא כמת. כי החי הוא שצריך שיהיה חי מעצמו, ולא נתלה מזולתו, ולפיכך 'העני חשוב כמת'... כי ההסתפקות בעצמו הוא החיות, שהרי מי שאינו מסתפק בעצמו והוא חסר עד שהוא רוצה לקבל תמיד מזולתו, זה הוא חסר, והחסר יש בו ההעדר אשר הוא המיתה". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בגו"א בראשית פכ"ט אות ז: "העני חשוב כמת. לפי שאין לו חיות מצד עצמו, שכל החיים יש להם קיום מצד עצמם בלבד, ואינם צריכים לזולתם. והעני אין לו חיות מצד עצמו, רק מצד אחרים, לכך מצד עצמו הוא חשוב כמת. ולפיכך כתיב [ויקרא כה, לו] 'וחי אחיך עמך', שאחרים מחיים אותו. וזהו שאמר [משלי טו, כז] 'ושונא מתנות יחיה', כי אחר שהוא שונא להיות חי מאחרים, אם כן יש לו חיות מעצמו, לפי שאינו מקבל החיות מאחרים. שאין ענין החיות רק החיות מעצמו". וכן כתב בגו"א שמות פ"ד אות יג. ובנתיב העושר פ"א כתב: "כי מי שהוא שונא מתנות, לא זה שאינו מקבל, אלא שונא הוא הקבלה, ולפיכך הוא ראוי אל החיים... ולפיכך העני נחשב כמו מת, לפי שהוא מקבל מאחר, ואינו חי כלל מעצמו, ודבר זה לא נקרא 'חי', רק מי שהוא חי מעצמו, זה נקרא שהוא 'חי'. ודבר זה מבואר, כי כל מקבל חסר, וכל חסר דבק בו ההעדר. והפך זה שאינו מקבל, מסולק מן ההעדר, ולכך 'שונא מתנות יחיה'". ובגו"א שמות פ"ד אות יג ביאר הסבר נוסף לכך שעני חשוב כמת, והוא משום שהוא נעקר ממקור הברכה, וחיות היא קבלת ברכה שאינה פוסקת. וכן כתב בגו"א בראשית פ"ל אות ג, הקדמה לדר"ח [יז:], ובנתיב יראת השם פ"ג. ובדרוש על התורה [לט.] ביאר שהעני חשוב כמת מחמת שהוא מסולק מן העולם הזה, וחסר מכל תאוותיו, והובא להלן פ"י הערה 135.

<> לשונו בנתיב העושר פ"א: "כי המעין שנקרא [בראשית כו, יט] 'מים חיים', מפני שהוא נובע מעצמו נקרא 'מים חיים', ואין מקבל מזולתו. והבור אשר הוא מקבל לא נקרא 'מים חיים' כלל". ובגו"א בראשית פכ"ט סוף אות ז כתב: "שלכך נקרא המעין שהוא נובע מעצמו, ואין מקבל מאחר, 'מעיין חיים', מפני שהוא מעצמו נובע, וזהו החיים". אמנם בשאר מקומות ביאר ש"מים חיים" מורה על מקור שאינו נפסק. וכגון, בהקדמה לדר"ח [יז:] כתב: "הדבר שנקרא 'חיים' אין לו הפסק, כמו 'מעיין מים חיים', שהוא מקור שאין לו הפסק". ושם פ"א מי"ב [שמו:] כתב: "השם יתברך נקרא [תהלים לו, י] 'מקור חיים', כי המקור משפיע תמיד, כן השם יתברך משפיע החיים תמיד לבני אדם, כמו המקור הזה". ושם פ"ו מ"ח [רנט.] כתב: "וזה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור'. כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים". וכן הרד"ק [ירמיה ב, יג] כתב: "המשיל הטוב המשפיע לישראל בעודם מחזיקים בתורתו למקור מים חיים, שנובע מים בלא הפסק... והנה טוב האל למיחלין לו הוא נמשל למקור מים חיים... שאין להם הפסק, כן טוב האל למיחלים לו, אין לו הפסק". וכן תרגם אונקלוס את המלים [ירמיה ב, יג] "מקור מים חיים" - "כמבוע דמיין דלא פסיק". ובגו"א בראשית פ"ל אות ג כתב: "כי החיים אין להם הפסק, כמו 'באר מים חיים', שנקרא 'באר מים חיים' מפני כי המקור הזה תמיד נובע". נמצא שיש ל"מקור מים חיים" שתי בחינות; (א) אינו מקבל מאחרים, אלא חיותו מיניה וביה [דבריו כאן]. (ב) נובע תמיד ללא הפסק [דבריו בדר"ח]. וברי שהשייכות בין שתי הבחינות הללו היא, שהואיל ואין המעיין תלוי בגורמים חיצוניים, אלא הוא ניזון מעצמו מיניה וביה, לכך אין למעיין הפסק, כי הוא עומד לגמרי ברשות עצמו. ונראה שכנגד שתי בחינות אלו כתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תרצט.] ש"יש למעיין שורש ומקור"; "שורש" מורה על שאינו מקבל חיותו מבחוץ, אלא מעצמו, כענף הניזון מהשורש. ואילו "מקור" מורה שאין לו הפסק.

<> יש לדייק בלשונו, שבתחילת המשפט כתב "הרואה טריפה לעצמו... שמסתפק בעצמו ואינו חפץ מה שאינו שלו לגמרי", ומשמע מכך שהטריפה "אינו שלו לגמרי". ואילו בהמשך המשפט כתב "שהרי רואה טריפה ואוסרה, ואינו חס על ממון שלו", ומשמע שהטריפה היא שלו. אמנם לשונו הזהב מיישב תמיהה זו, שבתחילה כתב "אינו שלו &**לגמרי**^", אך בהמשך כתב "ממון שלו", אך לא כתב "ממון שלו לגמרי". וביאורו, שהואיל וטריפה אסורה באכילה [חולין מב.], אך מותרת בהנאה [מנחות קא:], לכך הטריפה היא שלו, אך היא אינה שלו לגמרי. @**ואמרו חכמים**^ [סוטה מז:] "משרבו מקבלי מתנות נתמעטו הימים ונתקצרו השנים, דכתיב 'ושונא מתנות יחיה'", ובח"א שם [ב, פו:] כתב: "פירוש, כאשר הוא שונא לקבל דבר מזולתו, מפני כי המקבל דבר מזולתו אינו עומד בעצמו, שהרי הוא מקבל מזולתו, ודבר זה מורה על חולשת מציאותו כאשר אינו עומד בעצמו. אבל מי שאינו מקבל מתנות, והוא מקוים בעצמו, וזה מורה על המציאות החזק אשר יש לו, ולכך ראוי לו החיים, אשר החיים הוא הקיום. וזה שאמר 'ושונא מתנות יחיה', כלומר כאשר שונא לקבל מתנות מאחר, בזה נראה כי קיומו בעצמו, וזה מפני כי יש לו קיום בעצמו, ולכך הוא יחיה כאשר הוא מרחיק הקבלה, רק מציאתו בעצמו, וזהו עצם החיים. והוא הפך העני, שמקבל פרנסה מאחרים, ונחשב כמת, בעבור כי חיותו אינו בו, והוא תלוי בזולתו, ואין זה חיים, שהחיים הוא שעומד בעצמו, וזה ידוע, ולכך 'שונא מתנות יחיה'".

<> בנתיב העושר ס"פ א הזכיר את דבריו כאן, והוסיף הסבר נוסף, וכינהו "עיקר", וכלשונו: "ובפרק אלו טרפות, אמר רב חסדא, איזה 'שונא מתנות יחיה', זה הרואה טריפה לעצמו. ולמעלה בנתיב התורה פרשנו זה, עיין שם. אבל עיקר פירוש זה, כי שונא מתנות היינו שאינו מקבל מזולתו דבר, ויש לו מדת הסתפקות, וזה שנקרא שאינו מקבל מזולתו דבר, כי אף ההוראה להכשיר לו הטריפה - אינו מקבל מזולתו שום הנאה, ורואה טריפה לעצמו, זהו שהוא שונא לגמרי, שאינו מקבל מזולתו. ולכך אמרו שם 'איזהו תלמיד חכם, הרואה טריפה לעצמו', וגם זה פירושו כך, כי התלמיד חכם הוא כאשר אין צריך לקבל שום דבר, וכאשר הוא יודע לראות טריפה, והרי אין צריך לאחר, והוא יקרא תלמיד חכם".

<> המשך לשון הגמרא "עליו הכתוב אומר [תהלים קכח, ב] 'יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך'. רב זביד אומר, זוכה ונוחל שני עולמות, עולם הזה והעולם הבא; 'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא"

<> לשונו בח"א לחולין מד: [ד, צד:]: "כל מי שקורא ושונה וכו'. פירוש אלו דברים, שקורא ושונה, הכל הוא שלימות עצמו. כי קורא ושונה עד שהוא בעל תורה, וזה הוא שלימות עצמו... כי זה שקרא הוא אדם שלם, כאשר בעל תורה יש לו מקרא ויש לו משנה ויש לו תלמוד. שהרי שמש ת"ח להקשות ולפרק המשניות, וזהו תלמוד. וכל אלו דברים על ידם נעשה בריה שלימה מצד השכלי... שהוא שלם מצד השכל". וכן פירש רש"י שם "ושמש תלמידי חכמים - גמר לתרץ טעמי המשנה ומשניות הסותרות זו את זו, והיינו גמרא". וראה הערה הבאה, ופט"ו הערה 262. @**ודע שכאן**^ אינו מבאר בדברי רב חסדא [שדרש "אשריך וטוב לך" על מי שקורא ושונה ורואה טריפה לעצמו] מהי השייכות של "רואה טריפה לעצמו" ל"מי שקורא ושונה ושימש תלמידי חכמים", שעל שניהם נאמר "אשריך וטוב לך" [ללא קשר לעוה"ז ועוה"ב, שזו דרשת רב זביד], ורק יזכיר "רואה טריפה לעצמו" בהמשך בדברי רב זביד [שזוכה מחמת כן לעוה"ז ועוה"ב]. אמנם בח"א לחולין מד: [ד, צד:] ביאר זאת, וז"ל: "רואה טריפות לעצמו, שדבר זה מורה על מדת ההסתפקות, כמו שהתבאר לפני זה, כי מי שרואה טריפה לעצמו, ואינו חס על ממונו, דבר זה מדת ההסתפקות, שאינו חסר כלל, ודי לו בשלו. ואם היה איש חסר, היה מצדד להתיר. ועל זה אמר הכתוב 'אשריך וטוב לך', כי ראוי שיהיה אשריו וטוב לו כאשר אינו חסר. כי מי שהוא חסר אינו טוב לו, אבל זה שלם... ואחר שאמר שהוא שלם מצד השכל, אמר ש'רואה טריפה לעצמו'. כלומר שהוא מסולק מחסרון ששייך לנפש, והרי הוא שלם בשכל ובנפש. כי כל אשר נזכר לפני זה שהוא שלם מצד חלק השכלי, ואפשר שהוא שלם מצד חלק השכל, והוא חסר מצד חלק הנפש. וכאשר הוא מסתפק בעצמו ואינו חסר, א"כ אינו חסר מצד הנפש, והרי שלם בחלק הנפש ובחלק השכלי. ועל זה נאמר 'אשריך וטוב לך', כי 'אשריך וטוב לך' רצה לומר שאינו חסר כלל, ובאלו דברים שאמר אינו חסר כלל".

<> שזו גם כן "מדת השכלי". אמנם בח"א לחולין מד: [ד, צד:] כתב: "ולא אמר שעושה מצוה, כי זה שקרא הוא אדם שלם, כאשר בעל תורה יש לו מקרא ויש לו משנה ויש לו תלמוד... שהוא שלם מצד השכל" [מובא בהערה הקודמת]. הרי שם מיישב שאלה זו [ממצות] משום שרק לבעל תורה יש שלימות השכל, ולא לבעל מצות. אך כאן אינו מיישב כך את שאלתו ממצות, אלא מיישב זאת באופן אחר [שיגיעה ועמל שייכים רק בתורה, וכמבואר בסמוך], וצריך ביאור השוני שבין שני הסבריו. ואולי אפשר ליישב, שכאן ביאר שמעלתו של "כל מי שקורא ושונה ושימש תלמידי חכמים" היא "מדת השכלי", ולכך אף מי שעסק במצות עוסק ב"מדת השכלי", ונכלל במעלה זו. אך בח"א ביאר שמעלתו היא משום שהוא "שלם מצד השכל", ו&**שלימות**^ שכלית יש רק בלימוד תורה, ולא בעשיית מצות. וביאור הדבר, כי ידוע יסודו שהמצות נעשות על ידי הגוף, לעומת לימוד תורה הנעשה על ידי השכל. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "כי המצוה תקרא 'נר' [משלי ו, כג], מפני שהנר האור שלו נתלה בגוף השמן והפתילה, ומפני כך אינו אור גמור. וכן המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה. אבל התורה שאינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [שם], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערות 153, 155, ושם הובאו מקבילות רבות ליסוד זה. וראה שם הערות 189, 225, 230, ולהלן פי"ז הערה 2]. אך בודאי שאף המצוה היא "מדת השכלי", שהרי נקראו "חפצי שמים" [מו"ק ט:], וכמבואר למעלה פ"א הערות 225, 226. ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל העולם העליון" [הובא למעלה פ"א הערה 224]. ובדר"ח פ"ו מ"ב [כ.] כתב: "כי המצות הם על ידי מעשה האדם הגשמי, ולפיכך כל מצות התורה, שהם מעשה אדם הגשמי, אינן שוות לדבר אחד מן התורה. כי כל מצות התורה, &**אף על גב שיש בהם החכמה**^, הרי המצוה היא על ידי מעשה גשמי, והתורה היא החכמה בלבד" [הובא למעלה פ"א הערה 228]. ובתפארת ישראל פ"ב [נ.] כתב: "ומעתה תדע כי המצות שהם הפעולות האלקיות, והם מעשה האדם, יגיע בהם האדם למדריגה שהוא על הטבע". לכך המצות בודאי משתייכות ל"מדת השכלי" מפאת החכמה והשכליות שיש בהן, אך אינן מעניקות לעושיהן "שלימות השכלי" מפאת היותן נעשות על ידי כלי הגוף, "ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה" [לשונו בתפארת ישראל פי"ד, וכמובא כאן].

<> הולך לבאר שפסוק זה איירי רק בלימוד תורה, ולא במצות [ראה הערה הבאה]. ואין להקשות, דהיא גופא, מדוע הובא במאמר זה פסוק המורה רק על לימוד תורה, ולא פסוק אחר שיורה גם על מצות. כי הפסוק הובא כאן כדי להורות על השכר הכפול שיש בעולם הזה ועולם הבא [כמבואר בהמשך המאמר], ואין לנו פסוק העוסק במצות וגם בשכר כפול זה.

<> כוונתו לדברי חכמים [סנהדרין צט:] "כל אדם לעמל נברא, שנאמר 'כי אדם לעמל יולד'... איני יודע אם לעמל תורה, אם לעמל שיחה, כשהוא אומר [יהושע א, ח] 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', הוי אומר לעמל תורה נברא". ולכך כתב "&**כדאמרינן**^ 'אדם לעמל יולד'", ולא "&**שנאמר**^ 'אדם לעמל יולד'", כי כוונתו למאמר חכמים על הפסוק, ולא לפסוק גרידא. ובביאור המאמר ראה בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמה:], תפארת ישראל פ"ג [סא.], דרוש על התורה [י.], ח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז.], ולהלן פט"ו [לאחר ציון 53]. @**ומבואר מדבריו**^ חידוש גדול; עמל ויגיעה ישנם רק בלימוד תורה, ואין עמל ויגיעה בעבודת המצות. ודבר זה צ"ב, וכי אין על האדם להתייגע ולעמול בעבודת המצות, ולעלות מדרגה לדרגה. והרי בפירוש אמרו [ויקרא רבה ד, ב] "הנפש הזו יודעת כל שיגיעה, לעצמה יגיעה, לפיכך אינה שביעה למצות ומעשים טובים". והחסיד יעב"ץ [אבות פ"ה מכ"ג] כתב: "'ילכו ולא ייעפו' [ישעיה מ, לא], על המצות שצריכות יגיעה רבה והתמדה, כיראת שמים ועסק התורה". הרי שנאמרה יגיעה במצות. אך דבריו מחוורים, שנהי שיש צורך ביגיעה במצות, מ"מ אין היגיעה חלק ממהות המצוה, ותפילין המונחים בלא יגיעה אינם שונים בעצם מתפילין המונחים ביגיעה, כי המצוה לחוד, והיגיעה לחוד. מה שאין כן בלימוד תורה, שם מהות המצוה היא שתיעשה ביגיעה, ואינה דומה לימוד תורה ביגיעה, ללימוד תורה בלא יגיעה. והרבה ראיות יש לכך; אמרו חכמים [ברכות ו:] "אגרא דשמעתא, סברא", ופירש רש"י שם "שהוא יגע וטורח ומחשב להבין טעמו של דבר". הרי עיקר השכר על לימוד תורה הוא על היגיעה והטורח. ומעולם לא מצינו שכך יאמר על שאר מצות, שעיקר שכרן יהיה על היגיעה והטורח שיש בהן. ועיין בקובץ אגרות לחזו"א, חלק א אגרת לז, שביאר שכל סגולות התורה נאמרו רק על עמלה של תורה. ובני האברך כמדרשו רבי חנוך דוב שליט"א הוכיח שאין יגיעה העיקר במצות מלשון הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פי"ג הי"ד, שכתב "מודיעין אותן [גר הבא להתגייר] כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארצות". וכן במו"נ ח"ב פל"ט כתב: "מי שמדמה כי עוּלה [של תורה] כבד וקשה ושיש בה סבל, כל זה טעות בהתבוננות. ולקמן אבאר קלותה באמת אצל השלמים... ואין לשקול קלות התורה וקשיה לפי שאיפותיו של כל מושחת שפל בעל מגרעות מדותיות, אלא נבחנים לפי השלם שבבני אדם". הרי רק לפחותים יש טורח בעשיית מצות [ראה הקדמה לדר"ח הערה 188]. @**דוגמה לדבר;**^ עזרא תיקן טבילה לבעלי קרי, שלא יקרא בעל קרי בתורה עד שיטבול [ב"ק פב:]. ולמדו כן מ"נתינתה"; מה נתינתה של תורה באימה וביראה וברתת ובזיע, אף לימודה כן, ומכאן אסרו בעלי קרי בלימוד תורה [ברכות כב.]. ועם כל זה סובר רבי יוסי [שם] ש"שונה הוא ברגיליות". ופירש רש"י שם "במשניות השגורות בפיו שהוא מוציאן מפיו במרוצה ואין צריך להאריך בהן". וכתב על כך הפחד יצחק שבועות מאמר יז אות ד בזה"ל: "הנה מדבריו של רבי יוסי למדים אנו סקירה חדשה בתפיסת מקומה של מדת העמילות בתלמודה של תורה. שהרי עיקר ההגדרה של ה'רגילות' הוא משום שתכונתו של לימוד זה היא שאין בו מקום לעמילות... מוכרח מכאן דהאימה והיראה והרתת והזיעה של מעמד הר סיני אינם מתייחסים אלא ללימוד של עמילות. ורק על לימוד של עמילות אמרינן דלימודה כנתינתה... פועלת היא מדת העמילות בתורה עד כדי כך, ששלילת המדה הזו מתירה את לימוד התורה אפילו למי שאסור לו לימוד התורה בכלל. ובעל כרחך שיש בשלילת המעלה הזו שינוי מהות בלימוד התורה... בעוד שבשאר מדות טובות בודאי שהעמילות היא שבח גדול ורוממות עליונה, מכל מקום שינוי מהות על ידי העמילות אין כאן". ושם מאריך לבאר יסוד זה. וכן בספר רשימות שיעורים עמ"ס סוכה [כה., עמוד צו] כתב: "אף שבכל המצוות יש למתייגע יותר שכר... מ"מ אין היגיעה במצות אחרות חלק מגוף המצוה. מה שא"כ מי שעמל בתורה, שהוא מקיים מצות תלמוד תורה עצמה. 'לפום צערא אגרא' [אבות פ"ה מכ"ב] הוא דין מיוחד בתלמוד תורה" [וכן מבואר למעלה פ"ג הערה 48].

<> אמרו חכמים [ברכות ח.] "גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים, דאילו גבי ירא שמים כתיב [תהלים קיב, א] 'אשרי איש ירא את ה'', ואילו גבי נהנה מיגיעו כתיב [תהלים קכח, ב] 'יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך'; 'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא, ולגבי ירא שמים 'וטוב לך' לא כתיב ביה". ובדר"ח פ"ד מ"א [כ.] כתב לבאר השכר של הנהנה מיגיע כפיו בזה"ל: "והטעם הוא כי הנהנה מיגיע כפיו הוא נבדל מן החומר, כי החומר הוא החסר תמיד והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר. ומי שהוא שמח בחלקו ואינו חסר, דבר זה ממדריגת הפשיטות לגמרי מן החמרי. והיינו שאמר 'אשריך בעולם הזה', כי בעולם הזה הוא מסולק מן החמרי, לכך 'אשריך' בעולם הזה. ואיך יהיה לו בעולם הבא, ששם הפשיטות לגמרי מן החומר, ששם יהיה לו טוב לגמרי, וזהו המעלה העליונה בודאי". וראה למעלה פ"ג הערה 167, ובסמוך הערה 224, ולהלן פט"ו הערה 193.

<> כמבואר למעלה מציון 203 ואילך, שהרואה טריפה לעצמו אינו מקבל מאחרים, ולכך יש לו "מדת השכל שאינו מקבל כלל, שהגשמי החמרי מקבל, והשכלי אינו מקבל, שהוא פשוט" [לשונו למעלה לפני ציון 205].

<> היא מדת ההסתפקות, שאינו מקבל.

<> כמבואר בגמרא [ברכות ח.] שהנהנה מיגיע כפיו זוכה לעוה"ז ולעוה"ב, והובא בהערה 220.

<> שהביא שם את המאמר [ברכות ח.] אודות מעלת הנהנה מיגיע כפיו, וביאר שם שני טעמים מדוע הוא זוכה לשכר כפול [בעוה"ז ובעוה"ב]; (א) הנהנה מיגיע כפיו הוא נבדל מן חסרון החומר, שהחומר הוא חסר ולכך מקבל מן האחר, והשמח בחלקו אינו חסר, והוא ממדריגת הפשיטות לגמרי מן החמרי [הובא למעלה הערה 220]. (ב) לנהנה מיגיע יש מדת הפשיטות כאשר אינו מקבל מאחרים, וכלשונו שם [כב.]: "גם פרשנו למעלה [שם פ"ב מ"ט] אצל 'הלוה ואינו משלם' כי מי שהוא חסר עד שהוא מקבל, דבר זה יוצא מגדר הפשיטות. וזה אשר שמח בחלקו, אינו חפץ רק במה שיש לו, הוא מדריגת הפשיטות, כאשר אינו חסר ואינו מקבל מן אחר. וראוי לומר על זה בודאי 'אשריך בעולם הזה וטוב לך בעולם הבא', כי אליו מיוחד העולם הבא, שהוא נבדל מן החומר לגמרי. ומה מאוד עמקו דברי חכמים שהפליגו בזה בענין המדה הזאת". נמצא שביאר שם בשני טעמים את מעלתו של השמח בחלקו שאינו מקבל מזולתו, לעומת החומרי שמקבל מזולתו; (א) החומרי הוא חסר, ולכך הוא לעולם מקבל להשלים חסרונו. (ב) החומרי הוא מורכב ולא פשוט, ולכך הוא לעולם מקבל מחמת הרכבתו.

<> כוונתו לנתיב העושר פ"א [ד"ה בפרק קמא], ומכנה זאת "נתיב ההסתפקות", כי בנתיב העושר פ"ב כתב: "העשיר [הוא] כאשר יש לו נחת רוח בעושרו, היא מדת ההסתפקות". ובדר"ח פ"א מ"י [שט:] כתב: "מדת ההסתפקות, שהוא בלא חסרון". לכך "נתיב העושר" הוא גם "נתיב ההסתפקות". וראה בדר"ח פ"א הערה 1050. ובנתיב העושר פ"א גם הביא המאמר אודות מעלת הנהנה מיגיע כפיו [ברכות ח.], וביאר שם שני הסברים המקבילים לשני הסבריו בדר"ח [ראה הערה קודמת], וכלשונו: "ולמה נאמר במי שנהנה מיגיע כפו 'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא. ופירוש דבר זה, כי הנהנה מיגיע כפו אשר הם מעשה ידיו, ודי לו במה שיש לו, וזהו מדת הסתפקות. כי אם לא היה מסתפק בעצמו, לא היה נהנה מיגיע כפו, כי היה חסר תמיד, כמו שאמרו על אותם שעיניהם לא תשבע עושר [ראה קהלת ד, ח]. אבל כאשר הוא נהנה מיגיע כפו, מסתפק בודאי בעצמו, ואינו חסר. ומפני זה נאמר עליו 'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא. כי לאדם כמו זה ראוי אליו המציאות ביותר, מפני שהוא בריאה בלי חסרון... כלל הדבר; כאשר הוא בריה שאינה חסירה בעצמה, לא יהיה חסר לא מן עוה"ז ולא מן עוה"ב... וגם תדע כי זהו עצם עוה"ב, כי אין עוה"ב רק שאין מקבל מזולתו. כי התבאר פעמים הרבה כי אין מקבל רק החומר, ואילו בעוה"ב שאינו עולם גשמי, אין מקבל שם. והמסתפק בעצמו אין מקבל מזולתו, רק עומד בעצמו, ולפיכך עליו נאמר 'אשריך' בעוה"ז 'וטוב לך' לעוה"ב, כי יש לו מדה שראויה לעוה"ב. וגם בעוה"ז הוא מדה עליונה, כאשר הוא מסתפק בעצמו, ואין לו המדה החמרית אשר הוא מקבל תמיד. ודבר זה עוד יותר עמוק". וכן בדר"ח פ"א מ"י [שח:] כתב כמעט אות באות כדבריו בנתיב העושר. וקצת פלא שמציין כאן את דבריו בדר"ח פ"ד מ"א, ודבריו בנתיב העושר פ"א, אך אינו מציין את דבריו בדר"ח פ"א מ"י, שהם כמעט אות באות כדבריו בנתיב העושר. וראה להלן פ"י הערה 15.

<> וזה לשונו בח"א לחולין מד: [ד, צד:]: "ורב זביד מוסיף שנוחל עולם הזה ועולם הבא. וזה כי האדם שיש לו ההסתפקות אינו חסר, והוא שלם. ומי שהוא שלם ואינו חסר ראוי שיהיה נמצא בעולם הזה ובעולם הבא, שהרי בכל יום נאמר [בראשית פרק א] 'וירא אותו כי טוב', ומורה על שהדבר שהוא טוב [ש]ראוי שיהיה נמצא. וזה שכתוב אצלו 'אשריך וטוב לך', [ש]ראוי לו המציאות בעולם הזה בשביל זה, ומכל שכן שראוי לעולם הבא, שהוא כולו טוב [קידושין לט:]. ולכך אמר שנוחל עולם הזה ועולם הבא".

<> מחמת שהם מקבלים מזולתם, וכמו שיבאר. והנה גם בדר"ח פ"ד סוף מ"ה [קלב:] התייחס לנושא זה, אך שם כתב שמחמת שאין בנו תלמידי חכמים, לכך אין לחוש לזה, כי אין בהתנהגותם של אלו משום השפלת כבוד התורה, כיון שבלא"ה אין להם גדר של תלמידי חכמים, וכלשונו: "ובזה הורידו והשפילו כבוד התורה עד לארץ. אך אין לחוש בדור הזה, אשר בעוונותינו לא נמצא תלמיד חכם בו". ואודות שאין כיום תלמידי חכמים, ראה שו"ת מהרי"ו סימן קסג [ונדפס גם בשו"ת מהרי"ק שורש קסג], ובספר האגודה חולין אות כג, הובא בשו"ת מהרי"ל סימן סז, ובברכי יוסף חו"מ סימן טו אות ג [ד"ה וראיתי בשם]. והרמ"א ביורה דעה סימן רמג סעיף ז כתב: "אבל אין דין ת"ח בזמן הזה לענין שיתן לו המבייש ליטרא דדהבא".

<> פירוש - המדה הבולטת ביותר שהיתה צריכה להיות לתלמיד חכם היא בפרט מדת הפשיטות. ונראה לבאר זאת, כי כבר השריש כמה פעמים שמעלות התורה חלות על לומדיה, וכגון להלן ר"פ יא כתב: "מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם 'תורה' נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה [דברים יז, יא] 'לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך'. כי החכמים הם עצם התורה גם כן, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רעג.] כתב: "כי התורה הוא בבעל התורה". ובדר"ח פ"ו ריש מ"ב [יג:] כתב: "כל המעלות אשר זכר כאן הם עצם מעלת התורה, ומעתה אם למודו בתורה לשמה, יש לאדם המעלה אשר ראויה לתורה עצמה". ולאורך כל הברייתא שם חזר על יסוד זה כמה פעמים [ראה להלן פ"ו הערות 37, 69, פ"ז הערה 23, ופ"ט הערה 88]. ובסוף דבריו שם [ע:] כתב: "כי התורה היא על כל הנמצאים, ומתעלה עליהם, ולפיכך מגדלתו ורוממתו על כל המעשים". וכן מבואר בבאר הגולה באר הרביעי [שכג.], ושם הערה 82, וכן בהמשך הבאר שם [שסה:], ושם הערה 311. והרי עצם מעלת התורה היא היותה שכלית אלקית, הנבדלת לגמרי מכל זיקה לחומרי [ראה להלן הערה 250]. ובתפארת ישראל פי"ב [קצב.] כתב: "כי התורה בפרט יותר מכל אין לה התיחסות אל החמרי, במה שהיא גזרת השם יתברך בלבד". לכך מדה זו במיוחד צריכה לחול על התלמיד חכם, כי מכלל מעלותיה של התורה החלות על לומדיה, מצויה מדת הפשיטות בראש. וכן כתב בנתיב התשובה ס"פ א [לפני ציון 135], וז"ל: "כי התורה מדריגה פשיטת האדם מן הגשמי". וראה להלן הערה 262, שנתבאר שם שהאש של התורה חלה על לומדיה. @**דוגמה לדבר;**^ בגמרא [ע"ז יז:] אמרו "מדבר זמה תשמור עליך תורה". ובח"א שם [ד, מב.] כתב: "כי הערוה הוא הסרה מן השם יתברך לגמרי יותר מכל, ואילו התורה הוא הדביקות בו, ולכך התורה היא שומרת את האדם מן הערוה, שהוא הסרה מן השם יתברך. ומה שאין התורה שומרת רק מערוה בלבד, כי התורה היא שכלית, ואילו הערוה חמרית לגמרי... ולכך ראוי שהתורה שומרת את האדם מן הערוה בפרט". הרי ששכליות התורה שומרת האדם מחסרונות החומרי, וכמו עריות וקבלה מאחרים. ובדר"ח פ"ו מ"ד [קד:] כתב: "כי השכל ראוי לו הכבוד, לפי שהוא מסולק מן הפחיתות שדבק בחומר, ולכך אמר [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו'. כי מאחר שהם [החכמים] מסולקים מן הפחיתות החומר, אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד כתב: "התלמיד חכם יש לו מעלה עליונה, הוא מעלת השכל הנבדל... בשביל התלמיד חכם, שיש לו מדריגה השכלית הנבדלת מן גוף".

<> כמבואר למעלה הערות 203, 205. וכן כתב למעלה לאחר ציון 193.

<> לשונו בדר"ח פ"ד מ"ה [קלב:]: "ובדור הזה... הבעלי בתים חושבים כי זהו עצם הלומדים, להנות משל אחרים. ואף יש להם [לת"ח] לשאול [מזולתם לקבל]. ובזה הורידו והשפילו כבוד התורה עד לארץ". ובנתיב העושר סוף פ"א כתב: "כאשר מכוין [לקבל מזולתו] להנאת עצמו, בודאי האדם הזה יוצא מגדר זה מה שראוי אל הת"ח, כמו שהתבאר למעלה בנתיב התורה. ובפרט בדור הזה, כי מדה זו גורמת שמתבזה בשבילה אשר בו ריח תורה, ודי בזה הדבור" [ראה בסמוך הערה 233]. 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... ודבר זה גורם בעונותינו בטול כבוד התורה, שאם לא היו הלומדים מתפרנסים מהם, היתה התורה מתעלה מעלה מעלה" [הובא למעלה פ"ג הערה 153].

<> כפי שיבאר להלן פ"ה [לאחר ציון 60], פ"י, וסוף פט"ו את שיבושי סדר הלימוד של בני דורו.

<> תולה את הקלקלה של בני הדור בשיבוש דרכי הלימוד. וכן בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכו:] כתב שכתוצאה משבוש דרכי הלמוד "כמעט בעוונותינו הרבים דבר זה לא הניח תורה וחכמה וירא אלקים בינינו". וכן כתב להלן בפרק ה [לאחר ציון 101] ששבוש דרכי הלימוד "גורם סילוק המעשים ויראת שמים מן הדור הזה, עד שלא נמצא יראת שמים... כי התורה היא פועלת שיצאו המעשים לפועל, כי כל שכל הוא שפועל בגשמי, ולכך התורה שהיא שכלית פועלת באדם הגשמי, שיצאו המצות שבתורה לפועל... והדברים האלו ברורים, שדבר זה הוא גורם הסתלקות יראת שמים כאשר אין התורה עמנו... נשתכחה התורה לגמרי, והוסרה מהן הן התורה הן המעשים, והאחד סבה לשני". וכן כתב בנתיב הזריזות ס"פ א ששבוש דרכי הלימוד הוא "דבר שהוא תקלה וקלקלה לדור הזה". ובדרוש על התורה [מד:] כתב: "חי ה' צבאות שאין תורה ואין מעשים בישראל, וכל יום גרע בזה משלפניו כאשר עינינו רואות. ויש לדאוג חס ושלום כי יותר ויותר יתקלקל הדור על ידי כך". וראה להלן פ"ה הערה 101.

<> כן כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכז:], וז"ל: "ואם לא מפני הכבוד, היה ראוי לומר מה שנמשך מזה [משבוש דרכי הלימוד]". ובנתיב העושר סוף פ"א כתב: "כי מדה זו גורמת שמתבזה בשבילה אשר בו ריח תורה, ודי בזה הדבור". ובדרוש על המצות [נג:] כתב: "ואם באנו לספר כל דבר ודבר בפני עצמו, היה זה שלא מן הראוי. כי אף בת"ח אחד אמרו 'כסהו כלילה' [מו"ק יז.], כל שכן הדבר שהוא תקלת רבים". אמנם להלן פרקים ה, י, טו, וכן בשאר מקומות בספריו [דר"ח פ"ו מ"ז (רכג:), תפארת ישראל פנ"ו (תתסה.), דרוש על התורה (מג.), דרוש על המצות (נג:), ועוד] האריך טובא בגנות קלקול דרכי הלימוד, ולא צמצם דבריו כפי שצמצם כאן מחמת ש"די בזה משום הכבוד". ויל"ע בזה.

<> למעלה ר"פ ב, ר"פ ג, המשך פ"ג [לאחר ציון 37], וראה הערה הבאה, פ"ו הערה 101, ר"פ ז, ופי"ג [לאחר ציון 85].

<> לשונו למעלה ר"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". ולמעלה ר"פ ג כתב: "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". וראה למעלה פ"ב הערות 6, 45, 74, 101, ופ"ג הערות 2, 31 [הובא למעלה הערה 191]. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 37] כתב: "אין התורה השכלית מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה [שבת פג:]. 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". וראה להלן הערה 266.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "לא היה מוכן לקבל התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי, כי לקבל התורה צריך הכנה". ולהלן פי"ג [לאחר ציון 85] כתב: "כי כבר אמרנו כי התלמיד חכם ראוי שיהיה לו המדות שהם ראוים ומתיחסים אל השכל".

<> כפי שכתב בתפארת ישראל פ"ט [קמב.], וז"ל: "כל הדברים הטובים, כמו הצדקה ולעשות משפט, דבר זה אין צריך לפרש כי על ידם הוא זוכה אל הצלחה אחרונה. וזה כי בדברים ההם יש לו ההתדמות וההתיחסות אל השם יתברך, במה שאלו הדברים הם דרכי השם יתברך... ההתיחסות הזה הוא הדבוק בו יתברך, וכמו שאמרו בפרק קמא דסוטה [יד.] 'אחרי ה' אלהיכם תלכו' [דברים יג, ה], וכי אפשר להדבק בשכינה, אלא הלוך אחר מדותיו. הרי כי ההתדמות אליו במעשים מה שאפשר, נקרא הליכה אחריו, וההליכה אחריו הוא דבוק בו יתברך. כי ראוי ההתדמות באין ספק להביא החבור, כאשר תמצא דברים הדומים יש להם חבור יחד. והדברים אשר הם הפכים זה לזה, אי אפשר שימצאו יחד, ודבר זה אין צריך ראיה". ובדרוש לשבת תשובה [עט.] כתב: "כי ההדמות אל השם יתעלה במעשיו, מביא אל האדם הקירוב והדיבוק בו יתעלה שמו. ולהפך זה גם כן, הריחוק מן מעשיו יתעלה הוא הגורם הריחוק ממנו. וזה התבאר לך פעמים הרבה ממה שאמרו בסוטה סוף פרק ראשון [יד.], אמר רבי חמא בר חנינא, מאי דכתיב [דברים יג, ה] 'אחרי ה' אלהיכם תלכו', וכי אפשר לאדם להלוך אחר השכינה, אלא הדבק במדותיו; מה הוא מלביש ערומים... כמו שמבואר שם. וצוה הקב"ה שיהיה האדם הולך אחר מדות הקב"ה, מפני כי הדברים המתדמים יחד יש להם חבור ביחד. ואשר הם הפכים אין להם חבור ודבוק יחד. וכאשר יתדמה אל בוראו, אף שבודאי אי אפשר להתדמות אל בוראו ויוצרו, רק מה שאפשר להתדמות מן המדות הטובות והמשובחות, בזה יהיה לו דביקות וחבור בו יתעלה. ואשר הוא עושה הפכו, הוא מתרחק ממנו בתכלית הריחוק". וראה להלן פ"ו הערה 75.

<> הולך לבאר שאחת מתכונות השכל היא היות השכל מרוחק קמעא מן האדם, ולכך אף התלמיד חכם צריך לנהוג כך.

<> כפי שביאר בדר"ח פ"א מ"ד [רמז.], וז"ל: "יש אל השכל מציאות עם האדם... שיש לו עמו הקשר מציאות, שנמצא עמו, אבל לא עירוב וחבור לגמרי". ושם פ"ב מ"ט [תשיב.] כתב: "והבן ההפרש שיש בין החבר ובין השכן. כי החבר מתחבר לגמרי אל חבירו, ולא יפרד ממנו, והוא עמו. והשכן אינו רק כי דירתו עמו, והוא אליו שכן טוב. ודבר זה בעצמו ההפרש שיש בין אשר מתחבר לכח נפשי, ובין אשר מתחבר לכח השכלי. כי המתחבר לכח נפשי יש לו חבור ועירוב עמו. אבל אשר הוא מתחבר אל כח השכלי, אין לו עירוב עמו, רק יש לו עמו הקשר מציאות בלבד, מפני שכח השכלי הוא נבדל לגמרי, אין לו חבור ועירוב עם הנושא, רק שנמצא עמו, ויש עמו הקשר מציאות במה שהוא נמצא עמו, ואין לו עמו עירוב כלל. ולפיכך נקרא הכח אשר הוא מתחבר אל כח נפשי 'חבר', אשר הוא החבר מתחבר אליו. אבל הנושא לכח השכל נקרא 'שכן טוב', כי השכן אינו רק שנמצא דירתו עמו ואצלו, ואין לו עירוב עמו, רק חבור שכניי הוא לו". ושם פ"ד מי"ד [ער:] כתב: "כתר תורה, במה שהשכל נבדל מן האדם, ולפיכך לא היה ארון ברית ה' הולך בתוך המחנה של ישראל, רק היה נוסע לפניהם, והלך לפני המחנה. ודבר זה היה דומה אל האדם, כי השכל הוא נבדל מן האדם, ואינו מוטבע באדם החמרי, והוא נבדל ממנו. אבל מכל מקום יש כאן הקשר, שמקושר השכל באדם. ולכך כתיב [במדבר י, לג] 'וארון ברית ה' נוסע לפניהם שלשה ימים'. ומהלך ג' ימים עדיין יש לו קשור אל אותו שהוא אחריו, וכמו שמצינו שאמרו ישראל [שמות ה, ג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו'', ובודאי מה שאמרו ישראל שילכו דרך ג' ימים, היינו שאין רוצים להרחיק לגמרי, וכמו שאמר פרעה [שמות ח, כד] 'רק הרחק לא תרחיקו וגו''. לכך לא היה הארון נבדל מהם לגמרי". ושם בהמשך [רצב.] כתב: "כתר תורה נבדלת מן האדם, ואף כי אמרנו שהתורה היא עומדת באדם, היינו שהשכל יש לו הקשר מציאות, דהיינו שהוא נמצא עם האדם, ומ"מ השכל נבדל מן האדם" [הובא למעלה פ"ב הערה 94]. ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ:] כתב: "אין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף". ושם פל"ז [תקנד:] כתב: "דמיון זה באדם; הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם, אבל הוא נמצא עם הגשם בקשר מציאות בלבד". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "אין ספק כי השכל אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, אבל במה שהשכל עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל... שהשכל נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, ונקשר עמו קשר מציאות, לא שיהיה מעורב השכל עם הגוף או עם כוחותיו, שדבר זה אינו". וראה להלן ציונים 248, 286, ופ"ז הערה 10.

<> לשונו בנתיב התוכחה פ"ב: "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 למעלה פ"ג הערות 104, 137, להלן פ"י הערה 117, ופט"ו הערה 144]. ואמרו חכמים [נדרים פא.] "מפני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהן, משום דקרו לאינשי חמרי". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיא:] כתב: "ומה שאמר 'דקרי לאנשי חמרי'. פרוש, כי התלמיד חכם נבדל מבני אדם, כי שאר בני אדם שאינם תלמידי חכמים, הם בערכו חמריים. ואפילו אם אין האדם עושה בפעל לקרוא להם כך, מכל מקום בערכו בני אדם הם חמרים. ודבר זה נקרא 'דקרו [ל]אנשי חמרי'... רוצה לומר שבערכו הם חמרים, ואי אפשר שלא יחשוב כך בדעתו". ובח"א לסנהדרין נב: [ג, קסב.] כתב: "כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף" [הובא למעלה הערה 202]. ולהלן ר"פ ט נגע שוב בנקודה זו, ושם הערה 14, ופי"א הערה 104.

<> כמו שיבאר. וכן שאר בני אדם מצווים לשמור מרחק מן התלמיד חכם, וכמו שאמרו [אבות פ"א מ"ד] "יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם", וכתב בדר"ח שם [רמג.] לבאר: "יהיה מתאבק בהם להשפיל עצמו לגמרי, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ודבר זה ראוי, וזה מפני כי השכל גם כן הוא נבדל מן האדם, ואם מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל. ולא שיהיה נבדל לגמרי מן התלמיד חכם, שאם כן לא היה התלמיד חכם אצל האדם במדריגת השכל שהוא באדם, שנמצא השכל בביתו, הוא גוף האדם הגשמי, שדומה לבית. כי השכל נבדל מן האדם, רק יש אל האדם קשור עם השכל, ובזה האדם מתאבק בשכל. וכך יהיה נוהג עם תלמיד חכם בביתו, שיהיה נמצא תלמיד חכם בביתו, אבל לא יהיה לו חבור גמור אליהם, רק מתאבק בעפר רגליהם כאשר ראוי לנהוג. וכאשר ימצא השכל באדם, שהוא נבדל מן האדם, אין לו חבור גמור עמו, רק שנמצא עמו, והבן זה", ושם הערה 691. וראה להלן פ"ט הערה 16.

<> "שרף לצואר - שאינו מצומצם בדוחק סביב הצואר, אלא שרפוי בריוח. כך הוא נעים ומרוצה לבריות" [רש"י שם], והנמשל הוא שאינו רודף לצאת ולבא בשוק [ראה הערה הבאה]. אמנם המהר"ל יבאר שהנמשל הוא שהתלמיד חכם לא יהיה מעורב יותר מדי עם הבריות.

<> "ונראה ואינו נראה - כשמגביה צוארו נראה מתחת זקנו, ורוב פעמים שסנטרו וזקנו מכסין אותו. כך אם תלמיד חכם הוא אינו רודף לצאת ולבא בשוק, אלא יושב ומחזר על תלמודו, מתקיים בידו" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל יבאר שהנמשל הוא אודות הת"ח עצמו, שנראה ואינו נראה עם הבריות.

<> אמרו חכמים [כתובות יז.] "אמרו להם בית הלל... מי שלקח מקח רע מן השוק, ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו, הוי אומר ישבחנו בעיניו. מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות", והביא מאמר זה להלן פי"ד [לפני ציון 113]. והמסילת ישרים ס"פ יד כתב: "הפרישות במנהגים הוא התבודדות וההבדל מן החברה המדינית, לפנות לבו אל העבודה וההתבוננות בה כראוי. ובתנאי שלא יטה גם בזה אל הקצה האחר, שכבר אמרו ז"ל 'לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות'. וכן אמרו [ברכות סג:] 'חרב אל הבדים ונואלו' [ירמיה נ, לו], חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה. אלא יתחבר האדם עם הטובים זמן מה שמצטרך לו ללמודו או לפרנסתו, ויתבודד אחר כך להדבק באלקיו, ולהשיג דרכי היושר והעבודה האמיתית".

<> אודות שמוטל על התלמיד חכם להשגיח ולפקח על הבריות, הנה רש"י כתב [בראשית כח, י] "יציאת צדיק מן המקום עושה רושם, שבזמן שהצדיק בעיר הוא הודה הוא זויה והוא הדרה, יצא משם, פנה הודה פנה זיוה פנה הדרה". ובגו"א שם אות ח כתב: "נראה שמזכיר ג' דברים, לפי שהצדיק בעיר מדריך האנשים בקרבה ביראת שמים, שהוא מצות עשה ולא תעשה, והם מצות השם יתברך. והשני, שהוא משכיל אותם בחכמה. והשלישי, ללמד אותם מדות טובות והגונות הנזכרים במסכת אבות, והדומים לאלו המדות טובות והישרות. וכנגד הראשון אומר 'פנה הודה'... ויראת ה' הוא לו שבח בודאי. וכנגד החכמה שהוא מלמד אותם נאמר 'פנה זיוה' הנאמר על החכמה שהיא זיו, כדאמרינן בפרק מי שהחשיך [שבת קנו.] 'מאן דאתילד בד' בשבת יהא גבר חכים ונהיר', ופירש"י 'גבר זיותנא'. וכן 'חכמת אדם תאיר פניו' [קהלת ח, א]. 'הדרה' הוא רמז על המדות המשובחות שהם תפארת לעושיה". ואמרו חכמים [שבת נד:] "כל מי שאפשר למחות... ולא מיחה, נתפס על כל העולם כולו". ובנר מצוה [קלד.] הביא מאמר זה, ותמה על "אותם שהם בעלי שם באמת" שאינם מוחים בבני אדם המזלזלים באיסור סתם יינם. וכן הוא בדר"ח פ"א מי"א [שכג:]. וראה להלן פי"ז הערה 29.

<> והראיה היא חבור מסוים עם הנראה, וכמו שאמרו חכמים [מגילה כח.] "אסור לאדם להסתכל בצלם דמות רשע...עיניו כהות". וכתב על כך בנתיב הצדק פ"ג בזה"ל: "וביאור דבר זה כי אסור להסתכל בצלמו, כי אם יביט בו יהיו עיניו מתחברים אל הרע, ולכך אסור להסתכל ברשע... עיניו כהות, כי הרשע אין ראוי אליו המציאות כלל, כי הוא יוצא מן המציאות אל ההעדר, והוא רשע למות. ולפיכך כאשר מסתכל בו, עיניו מתחברים ודבקים אל ההעדר, ולכך עיניו כהות... שמקבלים עיניו העדר הראיה גם כן". ובגבורות ה' פכ"א [צג:] כתב: "כי הראיה יותר חבור לדבר מן הזכירה". ובח"א לב"מ פה: [ג, מא.] כתב: "אי אפשר להתחבר אל מדריגתו, כי הראיה הוא אל דבר שיש לאדם צירוף וחבור עמו, ושולט בו ראיה, ואין הראיה שולט אל דבר שאין לו צירוף וחבור אליו כלל". וכן כתב בח"א לנדרים כ. [ב, ג:]: "הראייה התחלתה זנות, כי הראייה הוא חבור אל האשה, ולכך הראיה היא התחלת זנות". ובבאר הגולה באר החמישי [קכב:] כתב: "כי הזנות בכל מקום נקרא 'ראיה', [ויקרא כ, יז] 'וראה את ערותה והיא תראה את ערותו', הרי כי החבור בזנות נקרא 'ראיה'". וכן הוא בגו"א שמות פכ"א הערה 75, ובנצח ישראל פכ"ח הערה 47. וראה להלן פ"ח הערה 16, ופט"ו הערה 152. @**ובתחילת ההקדמה**^ הראשונה לגבורות ה' [ב] ביאר לפי זה מדוע שכר העוה"ב לא נזכר בתורה, וכלשונו: "במה שהתורה היא דברי אלקים חיים ביד הנביא... לא יכנסו בגדר השגת הנביא דבר שהוא נבדל מן האדם.... הנביא יקרא 'חוזה' [ש"ב כד, יא] או 'רואה' [ש"א ט, יט], ששייך רואה במה שהוא רואה הדבר מבחוץ. לכך צריך לכל נביא התדבקות בדבר לאשר נבואתו בו... כי הנבואה דומה בדבר לחוש עין, שירגיש המוחש מבחוץ... ולפיכך אי אפשר שיבא כלל ענין עולם הבא והשארת נפש בנבואה, כיון שלא שייך בזה רואה או חוזה, כי דבר זה נבדל מן האדם, ולפי שהוא נבדל לגמרי מן האדם, לא תפול הנבואה בו... שכח הנבואה מתדמה לחוש העין המקבל מוחשיו מבחוץ. ואיך אפשר להיות נכתב בתורה ענין עולם הבא, שאין זה מענין הנבואה... כי אי אפשר דבר זה, כי הנביאים היו מתדבקים בדבר שהם מתנבאים עליו". וראה להלן פ"ז הערה 30, פ"ט הערה 122, ופי"ד הערות 39, 40.

<> וזהו מה שאמרו בגמרא [עירובין נד.] "שרואה ואינו נראה" [כך הביא את לשון הגמרא למעלה (לאחר ציון 242). אמנם בגמרא ובעין יעקב שלפנינו איתא "ונראה ואינו נראה"]. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "ועוד תדע, כי נקראו 'סבי דבי אתונא' [שם], כי 'אתונא' כבשן שבו האש היותר גדול ושלם. כי אין ספק שהשכל דומה לאש... כלל הדבר, אין שם יותר ראוי אל השכל מן אש, כי שם זה הונח אף להשם יתברך, כדכתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. שתראה מזה כי הדבר הנבדל מן הגוף נקרא בשם 'אש', לכך השכל הנבדל נקרא 'אש'... ולכך היו נקראים ששים חכמים 'סבי דבי אתונא', מפני 'אתונא' הוא כבשן אשר בו אש גדול ושלם, לומר כי אלו חכמים הם השכל היותר כולל. ומפני כי השכל הוא נבדל, לכך היו נוהגים עצמם במדריגת השכל אשר הוא נבדל... והיו נבדלים מן שאר בני אדם, שהם נחשבים חמריים, ואילו הם במדריגת השכל אשר הוא נבדל" [ראה להלן פ"ו הערה 112, פ"ט הערה 15, ופט"ז הערה 16].

<> כמבואר בהערה 239.

<> כי "מעורב" הוא יותר מ"חבור", ועל הת"ח להיות מחובר עם הבריות, אך לא מעורב עמהן. ויש לדייק בלשונו, שכתב "שיהיה לו חבור עם הבריות, אבל לא יהיו הבריות מעורבין עמו", דמדוע בסוף דבריו דן בזה מצד הבריות ["לא יהיו הבריות מעורבין עמו"], ולא דן בזה מצד הת"ח עצמו, שהת"ח לא יהיה מעורב עם הבריות, כפי שברישא דיבר מצד הת"ח ["שיהיה לו חבור עם הבריות", ולא כתב שהבריות יהיו מחוברים עמו]. וכן למעלה דן מצד הת"ח, שכתב: "כי לא יהיה אדוק עם הבריות... כי לא יהיה לו חבור וצירוף אל הבריות", ומאי שנא הכא שעבר מצד הת"ח אל צד הבריות, וכתב "לא יהיו הבריות מעורבין עמו". וצ"ע. ובדרוש על התורה [לח:] כתב: "בעבור שידבר נגד ההמוניים, אשר אין להם שתוף ושייכות אל התלמיד חכם".

<> ולא נבדל מן החומר. ובאור חדש [קמח:] כתב: "כי התורה הם גזירות מן השם יתברך מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו, לכך כתיב בה [שמות לב, טז] 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם... ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי, אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי" [הובא למעלה פ"א הערה 149]. הרי שיש שכל נבדל, ויש שכל שהוא מוטבע בחומר, והשכל הנצרך לת"ח הוא שכל נבדל. וראה הערה הבאה.

<> כי יחסר לו הדמיון והצד השוה לתורה; התורה היא שכל נבדל לגמרי, ואילו לאדם זה יש שכל המוטבע בחומר. ועוד, כאשר השכל הוא מוטבע בחומר, אז החומרי מבטל את השכלי, וכמו שכתב להלן פט"ו [לאחר ציון 140], וז"ל: "כבר התבאר למעלה כי החמרי הוא הפסד השכלי, ודבר זה מבואר. ולכך אמר [פסחים מט:] אלמלא אנו [תלמידי חכמים] צריכין להם [לעמי הארצות], היו הורגין אותנו. כמו שהוא נמצא באדם, אילו השכל היה נתלה בחומר, והיה מוטבע בו עד שהיה צריך אליו, ולא היה נבדל ממנו, היה החמרי מבטל השכלי לגמרי, ולכך צריך שיהיה השכל נבדל מן החמרי. וכן הוא אצל האדם החמרי. והאדם השכלי, אם היה צריך השכלי אל החמרי, היה מבטל אותו לגמרי. והבן הדברים כי אלו דברים נאמרו גם כן אצל השכל והגוף, ובדמיון זה תלמיד חכם ועם הארץ" [ראה להלן פ"ו הערות 7, 19].

<> כראוי, שאינו מעורב עם הבריות, אלא נבדל מהן קמעא.

<> כמבואר בהערה 240. וראה להלן פט"ז הערה 16.

<> וכן אם נבדל לגמרי מן הבריות אינו ראוי לקבל התורה, וכפי שביאר בדר"ח פ"ו מ"ז [קצה.] את הקנין השלשים ואחד של התורה [אוהב (את הבריות)], וז"ל: "צריך שיהיה אוהב הבריות, כי כאשר הוא אוהב הבריות הנה הוא תוך כלל הבריות, וראוי אל התורה שנתנה אל הכלל. אבל אם אינו אוהב את הבריות, הנה נבדל מן הכלל, ואיך יזכה אל התורה, שהתורה היא אל הכלל, שהרי הוא יחיד בעצמו, ולא נתנה התורה אל היחיד. ועוד, כי התורה היא השכל, אשר השכל אינו פרטי, כי השגתו כללית. ואם האדם נבדל מן הבריות עד שהוא פרטי, אין ראוי להשגת השכל, אשר השגתו כללי לא פרטי, ודבר זה מבואר" [ראה להלן פ"י הערה 37]. נמצא שהת"ח הוא מתחבר לבריות, אך אינו מעורב עמן. וראה להלן פי"ג הערה 114. @**דוגמה לדבר**^; יחס הת"ח לבריות הוא בדיוק כיחס האתרוג לג' מינים האחרים, שמחד גיסא אין האתרוג מאוגד עם שלשת המינים האחרים [שו"ע אור"ח תרנא סעיף א], אך מאידך גיסא "צריך לחבר האתרוג ללולב בשעת נענועו" [שם סעיף יא]. ובאדרת אליהו [דברים לג, ה] מבואר ש"אתרוג שהוא כנגד הת"ח, שהם בעלי תורה ומצות, הוא באמת פרוש מן העולם, ואעפ"כ בשעת נטילה צריך לאחדם כולם ביחד, שאף שהת"ח שהם בבחינת אתרוג מופרשים ומובדלים לעצמם, אפילו הכי הם מאוחדין עם הכלל כולו. ולכן אף שאינם נקשרים באגודה אחת, דהם מופרשין לעצמם, אבל הם מתאחדים בנטילה, להראות שכל הכיתות כולם אחודין זה בזה" [לשון הספר "זמן שמחתינו" מאמר מא אות א]. והם הם הדברים שנתבארו כאן.

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב הגירסא היא "אם אדם משים עצמו את לחייו כאבן זו שאינה נמחית, תלמודו מתקיים בידו. ואם לאו, אין תלמודו מתקיים בידו". ופירש רש"י שם "כאבן זו שאינה נמחית - מפני דריסת רגלי בני אדם, כך לחייו אינן נלאין מלחזר על למודו וללמד לאחרים". הרי שדרשו "לוחות" כמו "לחיים" של הפנים. וכן הביא בנתיב הלשון ריש פ"ה, ובח"א לערכין טו: [ד, קלו:].

<> כמו שנאמר הרבה פעמים בתורה, וכגון [שמות לד, א] "ויאמר ה' אל משה פסול לך שני לוחות אבנים כראשנים וגו'". וכן [דברים ד, יג] "ויכתבם על שני לוחות אבנים". וכן [דברים י, א] "בעת ההוא אמר ה' אלי פסול לך שני לוחת אבנים כראשנים וגו'", ועוד.

<> פירוש - "לוחות האבן" מורה על עצם תכונת האבן ומעלת האבן מצד עצמה, ולא שתיבת "אבן" היא תואר ללוחות [שהיו עשויים מאבן], שאז היה נאמר לשון רבים "אבנים", וכמו שביאר. ומה שמדגיש "אבל פירושו לפי פשוטו", הוא שהפשט עוסק במעלת הלוחות שנכתבו על אבן דייקא, ומכך דרשו חז"ל שאדם ישים את תורתו כמו אבן שאינה נימחת, וכמעלת האבן שהוזכרה בקרא. נמצא שהדרשה [העוסקת ביחס האדם לתורתו] מבוססת על עומק הפשט [העוסק במעלת האבן ותכונתה]. ודרכו של המהר"ל לחתור ולקרב את דרשות חז"ל לפשוטו של מקרא, וכפי שהשריש בבאר הגולה באר השלישי [רפ.]: "וכל איש חכם ונבון יתפלא על הקירוב שיש לדבריהם אל הפשט עם עומק המופלא מאוד מאוד... וכן כל דברי הדרשות אשר הם בתלמוד ובשאר מדרשים כלם, אין אחד מהם, הן גדול הן קטן, שאין הדברים עומק הכתוב על פי אמיתתו, כאשר הוא מעמיק בפירוש הכתוב ימצא אותו. שלכך נקרא 'דרשה', כי הוא דרישת הכתוב בחקירה ובדרישה מאוד מאוד, עד עומק הכתוב". ובהמשך שם [דש.] כתב: "כן הוא בתורה; השורש הוא אחד, הוא פשט הכתוב. ומן הפשט מתחייב דברים הרבה לכל צד, והם הדרשות. והאדם הוא חושב כי הדרש הוא מחולק בפני עצמו, ואינו יוצא מן פשט הכתוב. ואין הדבר הוא כך כלל, כי היורד לעומק דברי חכמים ימצא דבריהם נמשכים מן הפשט, ומתחייבים ממנו" [ראה להלן פ"ט הערה 108, ופי"ג הערה 70]. וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל, וכמלוקט בדברי מבוא בספר המפתח לחומש גור אריה, עמודים 15-19, תפארת ישראל פנ"א הערה 49, הקדמה לדר"ח הערה 113, שם פ"ג הערות 194, 2098, שם פ"ו הערה 370, ועוד.

<> כמו שאמר איוב [ו, יב] "אם כוח אבנים כוחי", ופירש המצודות דוד שם "וכי כחי כאבנים... עד שאוכל לשאת מכאובים כאלו". וראה להלן פ"ח הערה 132.

<> פירוש - כתב הלוחות הוא מתייחס לאבן, כי הוא כתב שכלי, והשכלי קשה כמו אבן, וכפי שיבאר בסמוך. וכן להלן פ"ח [לאחר ציון 130] כתב: "כי השכל הוא דומה לאבן ממש... כי האבן דבר קשה מאוד, ודומה לדבר הנבדל מן החומר, כי החומרי קל להתפעל... לכך כל דבר שהוא נבדל קראו 'אבן', לפי שהאבן דבר קשה". וכן להלן פי"ג [לאחר ציון 70] כתב: "כי החומר מתפעל בקלות, והשכל קשה אינו מתפעל... כי אשר רחוק מן החומר קשה ביותר... כי דמיון אחד הוא לשכל ולאבנים". וכמה פעמים כתב שהשכל הוא חזק, בלתי משתנה, ובלתי מתפעל. וכגון, בדר"ח פ"ד מי"א [רכה.] כתב: "כי האדם דבק... במדריגה אלקית נבדלת, ובזה יש לאדם חוזק, בלתי מקבל התפעלות כלל". ושם פ"ו מ"ב [נה:] כתב: "ומה שימצא גבורה מן בעל התורה, דבר זה מפני כי אין דבר חזק בגבורה כמו השכל, והחומר הוא חלש". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רח.] כתב: "כי התלמידים הם יסוד ישראל, שעליהם קיים ישראל. כי עם הארץ הוא חמרי, והחומר הוא חלש מאוד... אבל התלמידי חכמים, מפני התורה שלהם, הם חזקי המציאות, והם יסוד חזק". ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "אין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגת הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה". ובבאר הגולה באר הראשון [פב:] כתב: "השכל מחייב אותם, הם חזקים". ובנר מצוה [לא:] כתב: "דע כי החומר הוא מתפעל, ולכך בני אדם שהם בעלי חומר אינם עזים וקשים. אבל ישראל שנתנה להם התורה, הם עזים וקשים לגמרי, ודבר זה בארנו בכמה מקומות". וראה להלן פ"ח הערות 109, 131, פי"ב הערה 94, ופי"ג הערות 39, 71.

<> לשונו בנר מצוה [סו.]: "ולכך נקרא [יעקב] 'אבן', וכדכתיב [בראשית מט, כד] 'משם רועה אבן ישראל'. והארכנו במקום אחר, כי דומה דבר הנבדל לאבן, כי החומר הוא מתפעל, אבל הנבדל אינו מתפעל, רק הוא פועל באחר, ואינו מקבל התפעלות. ולכך נקרא יעקב 'אבן', כי האבן אינו מתפעל, כי הוא חזק מאד, והוא פועל באחר. לכך התורה לא נכתבה על לוח של זהב וכסף, רק על אבן, כמו שבארנו במסכת ערובין". ולא זכינו לחידושי אגדות על עירובין, אך כוונתו מתבארת על פי דבריו כאן. וכן בנתיב הלשון ריש פ"ה כתב: "וזה שאמרו במסכת עירובין [נד.], מאי דכתיב 'לוחות האבן', אם משים אדם לחייו כאבן שאינה נמחית, תלמודו מתקיים. ופירשנו דבר זה בנתיב התורה, שהשכלי דומה לאבן בשביל חוזק השכל. לכך מדמה אותו כאבן. ומפני כך נכתבה התורה על לוחות אבן, ולא נכתבה על זהב וכסף, רק על האבן, מפני שהשכל דומה לאבן, שאין לו שנוי כלל, אבל הוא דבר מקוים. וכך הוא מה שאמרו במסכת חולין [קלג.] השונה לתלמיד שאינו הגון, כאילו זורק אבן למרקוליס וכו'. ומאי ענין 'זורק אבן למרקוליס' לזה. אבל רצה לומר כי התורה שנותן לתלמיד שאינו הגון, והשכל מדומה כאבן, ואין חכמה הזאת רק כזורק אבן למרקוליס, שהוא זריקה של תוהו. ולא שהוא זריקה של תוהו שאין בו ממש, רק שהאבן שזרק אליו נמאס. כך נחשב זריקות השכל אל תלמיד שאינו הגון". וראה בסמוך הערה 262, להלן פ"ח הערות 133, 138, ופי"ג הערה 71.

<> 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" [הובא למעלה הערה 108]. ואמרו חכמים [קה"ר ז, ז] "איזהו תלמיד חכם, כל שהוא מבטל עסקיו מפני משנתו". ועוד אמרו חכמים [שבת קיד.] "איזהו תלמיד חכם שבני עירו מצווין לעשות לו מלאכה, זה שמניח חפצו ועוסק בחפצי שמים" [הובא למעלה הערה 109]. הרי גדר תלמיד חכם הוא מי שהוא אדוק בלימודו למרות הקשיים שבדבר, דיש לו חוזק של אבן.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 104]: "כאשר האדם עוסק בתורה והוא עני, אז נחשב תורתו שהיא תורה בעצם, לא תורה שהיא במקרה, אחר שאין העוני מבטל תורתו. אבל כאשר הוא עוסק בתורה כאשר יש לו פנאי מעסקיו, נחשב תורתו שהיא במקרה, וזהו פחיתות גדול לתורה, שאין המקרה נחשב מציאות כלל". @**ויש לדון**^, כי כאן מבאר שהשכלי הוא כמו אבן, אך בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעח:] הביא מאמר חכמים [ביצה כה:] "'אש דת למו' [דברים לג, ב], אמר הקב"ה, ראויין הללו שתנתן להם דת אש", וביאר שם שהשכלי הוא כמו אש, וכלשונו שם: "כי כל ענין שכלי, כמו התורה, מיוחס אליו הכח והעזות, כמו האש שהוא עז. ולפיכך התורה היא ראויה לישראל, שגם כן הם עזים... ואם לא היו ישראל עזים... לא היה ראוי להם דברי תורה שהיא אש" [ראה להלן פ"ו הערה 113]. ובנצח ישראל פי"ד [שמה.] כתב: "ועוד האריכו עליהם [על ישראל] במסכת ביצה [כה:] שהם עזים כמו אש. וכל זה מפני שהם נבדלים מן החומרי, כי האש, שהוא להב, אין בו גוף, והוא קשה וחזק. וכך הם ישראל שאינם חומריים, לכך הם קשים לקבל התפעלות" [ראה להלן פ"ו הערה 111]. ובתפארת ישראל פ"כ [רצו.] כתב: "כי האש דבר שאינו גשמי, כי אין באש גוף גשמי, ולפיכך כל דבר שאינו גשמי נקרא 'אש'" [ראה להלן פט"ו הערה 10]. ויקשה, מדוע לפעמים השכלי נמשל ל"אבן" הקשה ובעל הגוף, ולפעמים נמשל ל"אש", הקשה אך אינה גשמית כלל. @**ונראה**^, שהשכל עצמו הוא כמו אש, שהשכל מסולק מן הגוף לגמרי. אך הנושא המקבל את השכל הוא כמו אבן, כי הנושא הוא משרת גשמי לדבר שכלי. וכן ביאר להלן פ"י [לפני ציון 145], וז"ל: "כי השכל הזה צריך לנושא, ונושא שלו הוא החומר, ויוצא ממנו השכל אל הפעל... כי לגודל השכל שהיא התורה, צריך לה נושא חמרי... שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו, רק שיש לו נושא החמרי". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:] כתב: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חומרי, כמו שידוע" [ראה להלן פ"ה הערה 23]. וחידוש גדול מבצבץ ועולה כאן; תלמיד חכם הלומד תורה הוא "אבן" בשעת הקבלה, אך לאחר שהתורה נקלטת בו הוא נהפך לאש, כי מעלת התורה השכלית [שהיא אש] חלה עליו גם כן [כמבואר למעלה הערה 228], עד שאף גופו החומרי גם כן נמשל לאש. וכן אמרו חכמים [חגיגה כז.] "אמר רבי אלעזר, תלמידי חכמים אין אור של גיהנם שולטת בהן, קל וחומר מסלמנדרא; ומה סלמנדרא שתולדת אש היא, הסך מדמה אין אור שולטת בו. תלמידי חכמים שכל &**גופן**^ אש, דכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלוא כה דברי כאש נאם ה'', על אחת כמה וכמה". זאת ועוד, הרי בעל המימרא בחגיגה הוא רבי אלעזר, והוא גם בעל המימרא כאן בעירובין המבאר שתלמיד חכם צריך להיות כמו אבן. אלא הם הם הדברים; לצורך הקבלה הת"ח הוא אבן, אך לאחר קליטת התורה בקרבו הת"ח הוא אש. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; במסכת תענית [ד.] הובאו שני המאמרים הבאים בסמיכות; "אמר רבא, האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דקא מרתחא ליה, שנאמר 'הלוא כה דברי כאש נאם ה''. ואמר רב אשי כל תלמיד חכם שאינו קשה כברזל אינו תלמיד חכם, שנאמר [שם] 'וכפטיש יפוצץ סלע'. אמר ליה רבי אבא לרב אשי, אתון מהתם מתניתו לה, אנן מהכא מתנינן לה, דכתיב [דברים ח, ט] 'ארץ אשר אבניה ברזל', אל תקרי 'אבניה', אלא 'בוניה'". ועל מאמר זה האחרון כתב להלן פי"ג [לאחר ציון 77] "כי דמיון אחד הוא לשכל ולאבנים". נמצא שהמאמר המבאר שת"ח הוא כמו אש, נסמך למאמר המבאר שת"ח הוא כמו אבן. ויותר מזה, דהמקרא הממשיל את התורה לאש הוא גופא גם ממשיל את התורה לברזל [והברזל הוא כאבן, "אבניה ברזל"], וכמו שנאמר [ירמיה כג, כט] "הלוא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע". ומרישא דקרא ["דברי כאש"] למדנו שהת"ח הוא אש [הגמרא בחגיגה והמאמר הראשון בתענית], ומסיפא דקרא ["וכפטיש יפוצץ סלע"] למדנו שהת"ח קשה כברזל וסלע [המאמר השני בתענית]. ובעל כרחך שהא והא איתא; לצורך הקבלה מוטל על הת"ח שיהיה כאבן, אך לאחר חלות התורה בקרבו הת"ח הוא כאש. אוזן מלים תבחן; לשון המקרא הוא "הלוא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע". הרי רישא דקרא עוסקת בדברי ה' עצמם, והם כמו אש. אך סיפא דקרא עוסקת ביחס למקבל, שהרי נאמר "וכפטיש יפוצץ סלע", שהפטיש מפוצץ את הסלע המקבלת, וזה כמו ברזל ואבן, וכמו שנתבאר. ודו"ק. וראה להלן פ"ח הערה 138, שיסוד זה מוכח מדבריו שם.

<> בזה הפרק עד כה [חשיבות הלומד תורה תוך הדחק והלימוד בקביעות, הנהגת הת"ח שאינו מקבל, ונבדל מהבריות, ומתייחס לתורתו כמו לאבן]. וכן מה שביאר בפרקים ב, ג [חשיבות מדת הענוה, לא להיות בעל תאוה גופנית, ועוד]. וראה למעלה פ"ב הערה 4.

<> "ודי לו" - וזה יספיק בשבילו.

<> נראה לבאר את ה"די לו" הזה על פי דבריו בדר"ח פ"ד מ"ה [קכד:], שלאחר שביאר שם את מדריגת התורה השכלית הנבדלת מהגשם, כתב: "ואל יקשה לך, אם כן איך נמצאת התורה עם האדם, ואיך יתחבר הדבר הנבדל עם האדם הגשמי. דבר זה אין קשיא, בודאי כי אין כאן עירוב כלל, ואין כאן רק הקשר מציאות בלבד, לא הקשר עירוב כלל". לכך הואיל ולא מדובר בקשר עירוב, אלא בקשר מציאות, לכך לקשר זה "די לו" שיתייחס אל השכל, ובכך תהיה לו הכנה אל השכל.

<> כפי שביאר למעלה ר"פ ב ור"פ ג, וכמובא למעלה הערה 235. וכן כתב להלן ר"פ ו. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 37] כתב: "אין התורה השכלית מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה [שבת פג:]. 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". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעח:] כתב: "תניא דבי רבי ישמעאל אומר, 'אש דת למו' [דברים לג, ב], ראויים הללו לתת למו דת אש [ביצה כה:], עד כאן. ופירוש 'ראויים', כלומר כמו שהם עזים בעצמם, כך ראויים להתחבר עמהם התורה שהיא אש... ולפיכך התורה היא ראויה לישראל, שגם כן הם עזים. וזה שאמר כאן [אבות פ"ב מ"ה] 'ולא הביישן למד', פירוש כי הביישן שהוא הפך העז, אי אפשר לו לקבל התורה, כי התורה נתנה לישראל בשביל שהם עזים, והתורה מתיחסת לישראל בשביל זה. ומפני שהוא ביישן, אין מקבל התורה, כי צריך שיהיה מתיחס המקבל אל מה שהוא מקבל. ובשביל שהתורה היא מתייחסת אל אש, אם האדם אינו מתייחס לזה, אין מקבל התורה". ובנצח ישראל פ"ז [קפב:] כתב: "התורה והגוף הם שני הפכים, ואם כן איך תתקיים התורה, שהיא שכלית, בגוף הגשמי, שהגשמי הפך הנבדל. ולפיכך אין קיום התורה באדם הגשמי, שהם כמו שני דברים שאינם מתדמים ומתיחסים ביחד, שאין להם עמידה ביחד... מי שאינו ממית עצמו על התורה, והוא גופני גשמי, אי אפשר שתהיה מקוים בו התורה השכלית, שהיא אינה גשמית" [הובא למעלה פ"ג הערה 38]. ובהמשך הפרק שם [קפט.] כתב: "ואין ספק שהמקבל יש לו יחוס עם הדבר שהוא מקבל" [ראה להלן פ"ה הערה 24, ופ"ו הערה 108]. וכן הוא בתפארת ישראל פס"ג [תתקצ.], ושם הערה 71. @**דוגמה לדבר;**^ בסנהדרין עא. אמרו "כל הישן בבית המדרש תורתו נעשית לו קרעים קרעים". וכתב על כך בח"א שם [ג, קע:]: "כי התורה צריכה התעוררות ביותר מכל, וכאשר הוא ישן בבית המדרש חסר התעוררות, לכך תורתו נעשה קרעים, כלומר שתורתו בטילה. וכן אמרו שצריך שיהיה לאדם עז פנים לתורה, שהרי אין הביישן למד. כלל הדבר, כי ההתעוררות לאדם, ומי שהוא עז, נראה שאינו בעל גוף, ולכך הוא מוכן לתורה. והביישן, ומי שהוא ישן בבית המדרש, במקום שיהיה פונה אל השכלי, נמשך אחר שינה, שהוא בטול הנפש, ולכך תורתו תתבטל". וראה להלן פי"ב הערה 4.

<> מאמר זה מובא גם בגבורות ה' פע"ב [שכז.], תפארת ישראל פנ"ו [תתסז:, תתעג:], נצח ישראל פ"ה [עח:], דר"ח פ"ג מי"ג [רצ.], נתיב הבטחון פ"א, ובדרוש על התורה [לד:], וחלקם יובא בהערות הבאות.

<> לשונו בנתיב הבטחון פ"א: "כבר נתבאר במקומות הרבה כי אצל התורה נחשב האדם שבור... כי קשה על האדם לקנות דבר שאינו שייך אל האדם, כי תורת ה' היא, לא תורת האדם... ולפיכך קשה לקנות התורה... כי לא יתחבר השכל עם האדם, שהוא גשמי, חבור גמור. ולכך בדברי תורה יש לאדם לפחד תמיד, כי בדבר הזה שהוא התורה נחשב האדם כלי שבור, והוא נוח להשתבר, ולכך יש לו לפחד תמיד, מפני שהוא קרוב אל השבירה... לפיכך אמרו בפרק אין דורשין 'לא יערכנה כסף וזהב וכל כלי פז', אלו דברי תורה, שקשים לקנות כזהב, ונוחים להשתבר ככלי זכוכית". ובגבורות ה' פע"ב [שכז.] כתב לבאר: "הדברים האלקיים הם נבדלים מן הדברים הטבעים, ובמעט דבר יוסרו הדברים האלקיים. ומשל זה האדם, שהוא מקבל השכל, אע"ג שאין הפסד בשכל מצד עצמו, יש בו שכחה והסרה בקלות מצד המקבל... שהתורה היא שכל האלקי, קשה לקנות ככלי זהב ופז, שמפני שהם [כלי זהב] יקרים, ואינם נמצאים עם האדם, קשים לקנותן, כך דברי תורה קשים לקנותן מפני שרחוק לאדם, שהוא טבעי, השכל, ובשביל זה נוח לאבדן ג"כ ככלי זכוכית, שכיון שהשכל נבדל מן האדם הטבעי, לכך נקל הוא הסרה ביותר". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעג:] כתב: "השכל אשר אינו מתייחס אל האדם, אין לו קיום אצל האדם, ובפרט התורה שהיא שכל עליון אלקי על הכל, ובשביל כך אין דבר קל להיות נאבד מן האדם כמו התורה... שכך אמרו במסכת חגיגה [ומביא את המאמר]".

<> לשונו בדר"ח פ"ג מ"ג [רפח:]: "ויותר מהכל נקרא קנין לאדם התורה האלקית. כי לגודל מעלתה ורוממותה מן האדם עד שהיא 'תורת ה' [תהלים א, ב], אינה קרובה אל האדם... [ש]נמצא קנין שהוא מתחבר עם בעל קנין, עד שנעשה עם בעל הקנין כאילו הם דבר אחד. כי הדבר שהוא קרוב אל האדם עצמו, שהוא בעל קנין, נעשה עם האדם דבר אחד, ולא יוסר ממנו רק בקושי, ואינו קל ההסרה... [אך] התורה האלקית, שהיא רחוקה מן האדם, שהתורה היא אלקית לגמרי, והאדם הוא גשמי, ולפיכך התורה יותר נקל להסרה מן האדם... וזה אמרם בפרק שני דחגיגה [מביא המאמר שמביא כאן]... הרי שאמר כי התורה מצד מדריגתה ומעלתה העליונה, שהיא חכמה אלקית, היא קשה לקנות כזהב וככלי פז, שהם דברים שהם אינם עם האדם, ורחוקים שימצא האדם אותם. וכך דברי התורה קשה להגיע אליה להיות קנין אל האדם, במה שהתורה היא שכל עליון אלקי. ומפני זה עצמו יש להם הסרה, שנוחים להשבר ככלי זכוכית. שהדבר שאיננו שייך אל האדם, והוא רחוק ממנו, אינו מתחבר אל האדם, לכך הוא נוח להסתלק מן האדם, וזהו שאמר 'ונוחין להשבר ככלי זכוכית'".

<> בדרוש על התורה [לד:] הביא את המאמר ממסכת חגיגה, וכתב: "רוצה לומר כי מצד שהתורה היא השכל הנבדל, קשה היא לקנות כי אם על ידי העמל הגדול, כמו שאמרנו. ואל זה צריך האהבה... ונוסף על זה ג"כ מצד שהיא השכל הנבדל, היא קלת ההסרה וההסתלקות מן האדם, ואל זה צריך היראה שיירא מלאבדה. ונראה לומר כי ענין זה רמז גם כן כאן הכתוב במה שהיו קולות וברקים וענן כבד [שמות יט, טז]. כי קול ה' בכח [תהלים כט, ד] לקנות על ידו היראה הצריכה קודם לכל... והברק הוא להודיע כי התורה נמשלה לברק, אשר בהרף עין יעבור מנגד עיני האדם, 'התעיף עיניך בו ואיננו' [משלי כג, ה], כך היא קלת ההסרה והאבוד אצל האדם, אשר מפני כך צריך ליראה לירא מלאבדה כאמור. וענן כאשר לענין קניית התורה נמשל גוף האדם לענן כבד, שאינו מהיר וזריז לעסוק בה, שזהו הענין השני הפך הברק. שהברק על שנוחין לאבדן, והענן הכבד שקשה לקנותן מצד הגוף העצל וכבד" [הובא למעלה פ"ב הערה 47].

<> כפי שיביא בסמוך מאמרי חכמים [עירובין נד.] אודות שאדם קונה את התורה רק בדבור, ולא במחשבה. וכבר נתבאר שמצוי שבספר הנתיבות המהר"ל מסיים את הדיבור בדברים שהם הקדמה לדיבור הבא [ראה למעלה הערות 24, 105, 167]. ויש לדייק בלשונו שכתב "בדבור שיוצא מפיו", ומדוע לא כתב רק "בדבור", ואנו מעצמנו נדע שהדבור הוא "יוצא מפיו". ולהלן [הערה 323] תתיישב הערה זו ברווחא.

<> כי רק על ידי הדיבור התורה תחול על מהות האדם, שהוא חי מדבר, וכמו שיבאר להלן [מציון 320 ואילך].

<> לפנינו בגמרא איתא "רב אמי", אך בעין יעקב איתא "רב אסי", וכדרכו הביא את גירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 25]. וכן בהמשך יביא המאמר כגירסת העין יעקב.

<> "שתשמרם בבטנך - שהן שמורים בידך, שאין משתכחין ממך" [רש"י שם].

<> "יכונו יחד - שאתה סודרן ומוציאן בפה, ולא בגימגום ובלחישה" [רש"י שם].

<> "אימתי שמחה וכו' בזמן שיודע לדרוש הלכות חג בחג. דבר אחר, אימתי שמחה לאיש, אימתי אדם שמח בתלמודו, בזמן שיש לו מענה, כששואלין ממנו דבר הלכה" [רש"י שם].

<> "שארשת - ספירת שפתיו בל תמנע סלה, כשנתת בו דעת להוציא בשפתיו" [רש"י שם].

<> רב אסי, שדרש את הפסוק [משלי כב, יח] "כי נעים כי תשמרם בבטנך".

<> ולא כאשר היא נמצאת אצלו רק בכח, "כי הדבר שהוא בכח אינו נחשב שהוא נמצא" [לשונו להלן לפני ציון 289]. ואף עם הארץ הוא בכח לקבל התורה, ומ"מ לא יצא מידי הגנות של ע"ה, וכמו שביאר בבאר הגולה באר השביעי [שסט.], וז"ל: "מה שאמרו [פסחים מט:] כי עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת. דבר זה הוא מצד שאין בו תורה, ולכך מותר לנוחרו. אבל מצד שכל אדם, אף אם אינו בעל תורה, הוא בכח להיות בו תורה, שכל שעה אפשר שיקבל התורה. ומפני שהוא בכח על זה, הוא כמו שאר אדם שיש בו תורה. וכמו התינוק אף שאינו יודע דבר, מכל מקום מצד הכח אשר הוא מוכן לתורה, או שהוא מוכן להתחבר אל החכמים, הוא יוצא ממשפט עם הארץ. וכיון שהוא בכח להיות תלמיד חכם, לא יאמר שהוא מותר לנוחרו. אבל מכל מקום המשפט באמתתו, שמותר לנוחרו, הוא מצד שהוא עם הארץ... רק מצד שכל אדם הוא בכח להיות תלמיד חכם, שהרי אמרו [מגילה ו:] 'יגעתי ולא מצאתי, אל תאמין', ולכך כל אדם הוא בכח על זה. ומצד שהוא בכח על זה, הוא כמו תלמיד חכם לענין זה, שלא ירע לו, אחר שהוא בכח על זה. ומכל מקום מזה יש לדעת גודל פחיתתו, מה שאין שלימותו רק בכח, ואין לו דבר בפועל. ואם מת ולא יצא שכלו אל הפעל, נמצא כי למפרע היה מותר לנוחרו ביום הכפורים, וזה גנות וגנאי. ולא היה משפטו כמו שאר אדם, רק מפני שהיה בכח להיות תלמיד חכם". וכן כתב להלן פט"ו [לפני ציון 87], ושם הערה 89. ובדר"ח פ"ד מי"ד [שנו.] כתב: "ובודאי הדבר שהוא בפעל יותר נחשב מן הדבר שהוא בכח, ולא יצאת לפעל". וראה להלן הערה 289.

<> "כי על ידי שהתורה עמו נחשב האדם שכלי, אבל אם אין התורה עמו אין נחשב שכלי" [לשונו להלן לאחר ציון 308]. ולמעלה פ"א [לפני ציון 233] כתב: "על ידי התורה האדם שכלי, והמצוה אם לא יעשה אותה הוא חסרון לאדם". וכן ביאר בהקדמה לתפארת ישראל [יט.], וז"ל: "'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי' [תהלים יט, ח]. פירוש, כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי. אבל 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי', שעל ידי התורה נעשה חכם. כי התורה מעידה על הנמצאים לברר כל דבר, והיא נאמנה מחכימת הפתי, עד שנחשב שכלי ביותר" [ראה להלן הערה 316]. ובדר"ח פ"א מ"ב [קעד.] כתב: "הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא ע"י התורה בלבד, ולא זולת זה", וראה למעלה פ"א הערות 14, 233, למעלה בפרק זה הערה 132, ופ"ח הערה 19.

<> פירוש - "נעימות" היא הטוב, וכמו שכתב בח"א לב"ב עג: [ג, צה.], וז"ל: "אמר הכתוב [תהלים טז, יא] 'שובע שמחות את פניך נעימות בימינך נצח'... שאמר 'נעימות' הוא הטוב, והוא בימין, והשני נצח". ולכך הפסוק [משלי כב, יח] "כי נעים כי תשמרם בבטנך" גם עוסק בטוב. וזה כבר מבואר הרבה בספריו שהשכלי הוא הטוב [והחומרי הוא הרע]. וכגון, בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעה:] כתב: "דבר זה תמצא מבואר, כי כל הדברים אשר הם נבדלים מן החומר נקראים 'טוב'. כי התורה בעצמה תקרא 'טוב', כדכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'. ובמנחות [נג:] אמרו; יבא טוב, ויקבל טוב, מטוב, לטובים, כדאיתא התם. וביאור דבר זה, כי ראוי היה משה לקבלת התורה, שנקרא משה טוב' [שמות ב, ב]. ומה שנקרא משה 'טוב', מפני שהוא 'איש האלקים' [דברים לג, א], והיה כמו מלאך, ונבדל מן החומר, שהוא רע. ולפיכך ראוי היה לקבל התורה, שהוא השכל האלקי, נבדל לגמרי מכל גשם, לכך נקראת 'טוב'. ונתנה לישראל... כי לפי שאינם בעלי עבות החומר... לכך ראוים שיקראו 'טוב' בשביל שהם נבדלים מן עבות החומר, שתראה מזה כי הטוב הוא שייך בדבר הנבדל מן החומר". וקודם לכן בדר"ח פ"א מ"ב [קעג:] כתב: "כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי, הוא טוב גמור, ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט. והפך זה, הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ואין להאריך כאן, כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלקי הברור, הוא טוב לגמרי". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצ.], וז"ל: "ובמסכת מנחות [נג:] 'יבא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים'. 'יבא טוב' זה משה... 'ויקבל טוב' זו תורה, דכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'... כי התורה מיוחדת מכל הנבראים, שכל הנבראים יש בהם בחינה שמתיחסים אל החמרי, והתורה מצד שהיא גזרת השם יתברך אינה מתיחסת אל החמרי, רק אל גזרת השם יתברך, ומצד הזה אין בה בחינה חמרית כלל... כי התורה בפרט יותר מכל אין לה התיחסות אל החמרי, במה שהיא גזרת השם יתברך בלבד כמו שהתבאר, וכל הנמצאים בצד עצמם הם מתיחסים אל החומר, ולפיכך תקרא התורה 'לקח טוב'". ולשון חכמים הוא [ברכות ה.] "אין טוב &**אלא**^ תורה", ולפי המבואר הדגשה זו היא מחוורת למדי [הובא למעלה הערה 16, ולהלן פ"ז הערה 25]. וזהו שכתב כאן שכאשר התורה נמצאת עם האדם "אין נעימות למעלה מזה", ופירושו שאין טוב למעלה מזה.

<> פירוש - כאשר התורה אינה משתכחת מן האדם, אז היא עמו בפועל. אך אם התורה משתכחת ממנו, שוב אין זו תורה בפועל, וכבר נתבאר למעלה שרק תורה בפועל תספיק לנעימות של בעל התורה.

<> לשונו בדרוש על התורה [מה.]: "והנה אנחנו הפך הראשונים לגמרי, אשר כל תורתם היה הגירסא שחזרו על תלמודם, אשר השכר בזה שהתורה היא עם האדם בכל מקום שהוא, ולא תסולק מאתו כלל" [הובא למעלה פ"א הערה 9]. ולהלן כתב [לאחר ציון 329]: "כאשר מוציא הדבור מן הפה, מקבל כח הזוכר את הדבור, ונרשם בכח הזוכר כאשר מוציא הדבור מן הפה".

<> פירוש - בלא שדברי תורה יהיו על שפתיו תמיד התורה תאבד ממנו ככלי זכוכית, מפאת ריחוק השכל העליון מן האדם, וכמו שביאר למעלה [מציון 266 ואילך].

<> אז התורה לא תשתכח ותאבד ממנו ככלי זכוכית.

<> פירוש - לימוד בעיון נעשה בשכלו של האדם, ואין השכל נחשב עם האדם, אלא הוא נבדל מן האדם הגשמי, וכמבואר למעלה הערה 239. ולהלן בפרק יבאר יותר מדוע לימוד תורה במחשבה אינו מצטרף לגמרי אל האדם [לאחר ציון 323]. לכך הלומד בעיון לא ימנע ממנו שכחת התורה, כי אין השכל מקושר דיו עם האדם. וראה להלן הערה 331, שנתבאר שם שהלומד ומוציא בפה מסייע לכח הזוכר.

<> לאחר ציון 126, ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 126]: "כי האשה היא השלמת מציאות האדם, שעל ידה האדם שלם... וכך התורה שהיא השלמת האדם, והתורה תקרא 'אשה' בכל מקום, שעל ידה גם כן השלמת האדם, כמו האשה שהיא השלמת האדם... שכך אמרו אצל האשה [יבמות סג.] מי שאין לו אשה לא נקרא 'אדם'", וראה הערות 127, 132, 134. וכאן מוסיף שכשם שאין לאדם השלמה אלא באשה, ולא באופן אחר, כך אין לאדם השלמה אלא בתורה, ולא באופן אחר.

<> כמבואר למעלה הערה 279 שעם הארץ הוא בכח להיות תלמיד חכם, אך כל עוד שאינו תלמיד חכם בפועל, הוא נחשב לעם הארץ עם כל הגנאי המתלוה לכך. ובח"א לשבת קד. [א, מז.] כתב: "הלא כל דבר שהוא בכח אינו נגלה לפניך". ובגו"א בראשית פ"ב אות יט [נט:] כתב: "כי הדבר הנגלה הוא בפעל, והדבר הנטמן הוא בכח". ולהלן [לאחר ציון 310] שב והביא את דברי רבי זירא, והוסיף: "כי כאשר התורה עמו הוא בפעל השלימות ואינו בכח, כמו שהם כל עליונים שהם בפעל", וראה הערה 312, ולהלן פט"ו הערה 91.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג [רצג.]: "אם צריך אל האדם התבוננות גדול עד שיזכור התורה, לא נמצא אצלו התורה בפועל. ולכך צריך שיהיה לו סימנים, שעל ידי זה גלוי לפניו התורה, והתורה אצלו בפועל". וראה להלן הערה 335, ופ"ט הערה 1. @**ועוד אודות**^ שהאדם הוא בעל תורה רק עד כמה שהתורה נמצאת עמו, כן כתב להלן פ"ה [לאחר ציון 114], וז"ל: "אל יעלה על דעתך שהאדם הוא נחשב בעל תורה בשביל שאם יש לפניו משנה או גמרא שיכול לפלפל ולישא וליתן להקשות ולעקור הרים, אל תאמר כי זה בעל תורה, שהרי אין התורה עמו, רק שהוא חכם ויודע לפלפל. אבל מה שייך לומר עליו שהוא בעל תורה. רק אם התורה היא עמו קודם, ויכול לפלפל ולישא וליתן בתורה, זהו שהוא חכם בתורה אשר היא עמו. אבל שיקראו שם 'בעל תורה' כאשר הובא לפניו שיטת הלכה, והוא מקשה ומתרץ בה, מה שייך אליו שם 'בעל תורה', דבר זה אינו כלל, רק שהוא חכם ויודע לפלפל", ושם הערה 118. @**ובדרוש על התורה**^ [מח.] כתב: "ובפרק הניזקין [גיטין ס:] אמר רבי יוחנן, לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבעל פה, שנאמר [שמות לד, כז] 'כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל'. והנה יש להקשות, למה דוקא בשביל תורה שבעל פה. אבל פירוש הדבר, כי כל ברית הוא בין השנים שיש להם חבור יחד בעצמם. הנה מפני כי תורה שבכתב מונחת בארון, ואיננה עם האדם בעצמו, לכן איננה כריתת הברית לחבר את ישראל בעצמם אליו יתברך. אבל תורה שבעל פה, שהיא עם האדם, עד שבזה האדם בעצמו הוא בעל תורה, והוא הברית וחבור שיש לאדם בעצמו עם השם יתברך. ודי והותר שאנו כותבין התורה שבעל פה. אשר לא נתנה להכתב [גיטין ס:] בחכמה זאת גזורה מאתו יתברך, לשלא יבטח האדם בעורות הבהמות המתות אשר התורה כתובה עליהם, ותהיה התורה עמו בפיו על ידי תורה שבע"פ, אשר זולתה אין לעמוד על דבר מדברי תורה שבכתב. ולפיכך די בצרה שאנו כותבים את שבעל פה לשלא תשתכח, אבל מכל מקום אין הכתיבה מבטלת הברית ממנה, דסוף סוף לא ניתן להכתב. ולא נחשב כתיבתה כתיבה כאשר לא נתנה להכתב, רק שתהיה סדורה בפה האדם, [ואז] עדיין הברית קיים באשר הוא. אבל אנחנו אשמים שהתורה מונחת על השלחן הערוך, ובפינו אין דבר. וכי כרת הקב"ה ברית עם השלחן, שהתורה מסודרה ונמצאת בו בעצמו. העבודה והמעון כי אין חס ושלום ברית, ונחשב זה כאילו חס ושלום אין תורה". וראה להלן הערה 295.

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תי:] כתב: "כי השלימות הוא השמחה והחדוה". ובדר"ח פ"ו מ"ב [לד:] כתב: "כי השמחה מצד השלימות, ודבר זה ביארנו בכמה מקומות". ולהלן פי"ח כתב [לאחר ציון 21]: "כי המצוה היא השלמת האדם, לכך ראוי שתהיה המצוה בשמחה. כי השמחה היא מצד השלימות, ואשר יש לו שלימות הוא שמח... ומפני כי המצוה הוא שלימות גמור לאדם, לכך ראוי שיעשה המצוה בשמחה". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד כתב: "כי השמחה היא בשביל הויה שלימה, ואז מתחדש שמחה שלימה... וראוי להיות בשביל השלימות הגמור, כמו זה שהוא זיווג חתן וכלה, שהוא שלימות גמור... ראוי שיהיה על זה שמחה שלימה". ובהקדמה לתפארת ישראל [כ.] כתב: "ואחר כך אמר שעוד מביאה התורה את האדם אל המדרגה שהיא 'משמחי לב' [תהלים יט, ט]. פירוש, שנחשב האדם שהוא מציאות שלם על ידי התורה, ולכך היא משמחת לב האדם. שכאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה" [הובא למעלה הערה 125]. ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] כתב: "על השלימות דרך לזמר ולשורר... השיר מורה השמחה". ובאור חדש [קפו:] כתב: "כי השמחה היא מצד השלימות שיש לאדם". ובח"א לשבת קנב: [א, פו.] כתב לבאר שאהרן זכה לחושן משפט מחמת שלא קינא במשה [שבת קלט.], וז"ל: "המשפט הוא השלם, ואין דבר שהוא יותר שלם מן המשפט... וזה שאמר [משלי כא, טו] 'שמחה לצדיק עשות משפט'. כי המשפט הוא דבר שלם, שאין דבר שלם יותר ממנו. ולכך הוא שמחה לצדיק שהוא שלם. ומן הדבר שהוא שלם יתחדש שלימות הנפש שהוא השמחה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 17]. וזהו שאומרים "והראינו בבנינו ושמחנו בתיקונו" [מוסף לשלשה רגלים], וכן "שמחם בבנין שלם" [זמירות ליל שבת]. וראה להלן פי"ח הערה 22.

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"ב [לד:]: "כי השמחה מצד השלימות... וכשם שהאבל הוא כאשר יש לאחד הפסד והעדר, וכך כאשר יש לאחד שלימות, אז נמצא השמחה". ומוכיח מהצער של אבילות על השמחה של שלימות, כי כבר השריש ש"ידיעת ההפכים - אחת", וכמבואר בנצח ישראל ר"פ א [הובא למעלה פ"א הערות 168, 312, פ"ב הערה 102, להלן פ"י הערה 12, ופט"ז הערה 2], ולכך ניתן ללמוד מן ההפכים. וכן כמה פעמים הוכיח מצער חסרון האבלות על שמחת השלימות, וכגון בהקדמה לתפארת ישראל [כ:] כתב: "כאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה. והפך זה כאשר הוא בחסרון, הוא באבילות. ולכך כאשר קרה לו המיתה מן שאר בשרו, הוא באבילות". ושם פ"ל [תנד.] כתב: "ראויה השמחה לחתן, כי כשם שהאבל הוא בהפסד ובהעדר, כך ראויה השמחה כאשר יש מציאות שלם". ובגו"א במדבר פכ"ב אות מא כתב: "כי השמחה מורה על שלימות ועל המציאות. והאבל הוא להיפך, דהוא הפסד דבר". ובנצח ישראל פס"ב [תתקמ.] כתב: "וידוע כי השמחה היא בשביל השלמה העליונה, כשם שהבכי והאבל בשביל הפסד". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה ואם], נתיב יראת השם פ"ד, ח"א לשבת ל: [א, יד:], ועוד [ראה להלן פי"ח הערה 25].

<> אודות ההפסד וההעדר שבאבילות, הנה מלבד המיתה שהגיעה למת עצמו, גם חל הפסד על קרוביו, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב:], וז"ל: "כאשר מגיע המיתה לאדם אחד, קרובים שהם בשר מבשרו בוכים עליו, כי ההפסד הזה שייך לו כאשר הגיע [ההפסד] לאותו שהוא עצמו ובשרו". הרי שהאבילות אינה רק מורה על ההפסד שהגיע למת, אלא גם על ההפסד שהגיע לשאר בשרו גופא. וכן כתב בביאור מאמרם [שבת קנב:] "אלו ואלו ["רשעים ובינונים" (רש"י שם)] לדומה נמסרין", ובח"א שם [א, פה.] כתב: "אלו ואלו נמסרים לדומה, הוא המלאך שהמתים תחת ידו, ונקרא 'דומה' מלשון דמיה, שאין הדבור במתים, דכיון דכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהיה האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלס [שם] 'לרוח ממללא', שתראה שהחיות הוא הדבור, והמיתה הוא הדמימה... הדמימה והשתיקה הוא שייך לאבל, אשר הגיע לו אבל ומיתה, אשר הוא שייך למיתה. ואמרו [ב"ר סג, יד] מה עדשה אין לה פה, אף אבל אין לו פה. והטעם שאין לו פה הוא דבר זה, שכל אשר יש לו פה נמצא בפעל, כי האדם מוציא הדבור לפעל. וכאשר הגיע לו העדר של מיתה מן קרובים אשר הם שייכים אליו, והם עצם מעצמו, סוף סוף קבל העדר מן המתיחס אליו, ולפיכך אינו בפעל, וכאשר אינו בפעל אין לו הדבור אשר על ידו נמצא בפעל" [הובא למעלה פ"א הערה 168]. וראה בסמוך הערה 297, ולהלן פי"ח הערה 24.

<> רומז לנאמר [דברים ו, ז] "ושננתם לבניך וגו'", ופירש רש"י "לשון חדוד הוא, שיהיו מחודדים בפיך, שאם ישאלך אדם דבר לא תהא צריך לגמגם בו, אלא אמור לו מיד". ובגו"א שם תחילת אות ז כתב: "והטעם, כי צריך שתהיה נקרא 'תורתו', דכתיב [תהלים א, ב] 'ובתורתו יהגה יומם ולילה', וגם נקראת קנינו, דכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם'. ואם מגמגם בהן אין זה 'תורתו', ולא נקרא 'קנינו', שלא נקרא 'קנינו' אלא אם שלו הוא, ואם מגמגם בתורה ומסופק בה, אינו שלו לגמרי". וצרף לכאן דברי הפחד יצחק שבועות, מאמר כד אות ט, שכתב: "החובה 'שיהיו דברי תורה מחודדים בפיך, שאם ישאלך אדם אל תגמגם' אין פירושה אלא שלימוד התורה יתקיים באופי של 'חד הוא'. בשעה שאין הלומד מתאחד עם תורתו, ואין הוא נעשה חד עם התורה, אז אין דברי תורה מחודדים בפיו. 'חידוד' ו'חד' בני חתא בקתא אינון. כשהסכין הוא מחודד, הרי הוא נעשה מאוחד עם החפצא הנחתכת, והרי הוא חותך בקו ישר. אבל אם הסכין הוא עב, אז הוא עומד בפני עצמו, והחפצא בפני עצמה, ואז הסכין נוטה לצדדים, פעמים לצד זה, ופעמים לצד זה הסכין. 'מגמגם' אין פירושו של גמגום אלא שתי פעמים 'גם'; גם זה, וגם זה. בשעה שדברי תורה מחודדים בפיך, ואין אתה מגמגם בה, הרי זה מורה באצבע כי התורה נבלעה בקרבך, והתורה נתאחדה אתך, ומתוך כך שנעשית מאוחד עם התורה, הרי דברי תורה מחודדים בפיך".

<> בדר"ח פ"ו מ"ז [רלט.] כתב כתוכחה לבני דורו ש"עתה אנו יושבים בבתינו כל אחד שאנן והשקט. וכשבא דין אחד לפנינו, או הוראה אחת, אנו מחפשין בחורין ובסדקין, ויותר מביעור חמץ למצוא דבר. ומחפשים בסימנים, עד שימצא מבוקשו או דמיונו אשר מדמה לו, ואז יאמר [מגילה ו:] 'יגעתי ומצאתי תאמין'".

<> בא לבאר הסבר שני, ולפיו עצם הדיבור בדברי תורה הוא המחשיב את שלימות האדם בתורה להיות נמצאת בפועל. וזה לעומת הסברו הראשון, שביאר שהדיבור בתורה הוא רק היכי תמצא להורות שהתורה ידועה ונהירה לו, ומצויה אצלו ללא עיכוב ושהייה, עד שיכול לענות מיד לכל שאלה. נמצא שלפי טעמו הראשון הדיבור בתורה הוא סימן שהתורה נמצאת אצלו בפועל, כי שולט בה היטב. אך להסברו השני הדיבור בתורה הוא סבה שהתורה נמצאת אצלו בפועל, וכמו שמבאר.

<> כי הדבור עצמו הוא דבר היוצא מהכח אל הפועל, ומתוך כך האדם עצמו ג"כ יוצא אל הפועל. וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ט [שכו.], וז"ל: "כי על ידי הדבור האדם הוא בפועל לגמרי בשלימותו. ועל זה רמזו חכמים [ב"ב טז:] כי האבל אין לו פה, והדמימה הוא לאבל שהגיע מיתה אל שאר בשרו, וכאילו הגיע המיתה אליו. והמת אין לו פה, ולכך אין לאבל פה, ואין ראוי אליו שיהיה מוציא הדבור אל הפועל, שיהיה בשלימות. כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור, שפותח פיו ומוציא הדבור אל הפועל [ראה להלן הערה 323]. וכאשר פיו סתום, הוא בכח בלבד. ולכך ראוי אל האבל הדמימה, והדבור אל מי שיש לו שמחה. וזה אמרם בפרק קמא דברכות [ו:] 'אגרא דבי טמיא שתיקותא', היינו בבית האבל, 'אגרא דבי הלולי מילי'. הרי בבית האבל שייך דמימה ושתיקה, והפך זה בבית החתונה שייך מילי, דשם הכל שמחה, וראוי להוציא שם הדבור אל הפועל. ועל ידי התורה האדם זוכה לתחיה, ולכך אמר [משלי ו, כב] 'היא תשיחך', שתתן התורה אליו הדבור, ועל ידי הדבור האדם הוא בשלימות בפועל כאשר ראוי, ואלו הדברים ברורים מאד" [ראה הערה 293]. נמצא שהאדם כאילו "מוליד" את הדיבור יש מאין ומהכח אל הפועל, ומתוך כך האדם עצמו כאילו נולד. @**וכן אמרו**^ חכמים [סנהדרין צט:] "זמר בכל יום, זמר בכל יום", ופירש רש"י שם "היה מסדר למודך... בפיך כזמר, והוא יגרום לך שתהא לעולם הבא &**בשמחה**^ ובשירים". ובח"א שם [ג, רכז.] כתב: "פירוש, שאין ענין התורה הידיעה בלבד, דהיינו שידע התורה, וכאשר כבר ידע התורה אין צריך לו עוד. ואין זה רק התורה היא הזמר, שאין שלימות הזמר בידיעת הזמר, רק כאשר הוא מזמר אותו. וגם אין שלימות הזמר כשמחשב בו, רק כאשר מוציא אותו אל הפעל בפה. ולכך אמר 'זמר בכל יום', כלומר אע"ג שלמד תורה, וידע התורה, יש לו ללמוד יום אחר יום אותה תורה ג"כ. ולא במחשבה בלבד, רק בפה... וטעם כל זה, כי כאשר מזמר בכל יום אז הוא דבק בתורה, שהיא דרכי ה', ומאת ה' נתנה תורה, והיא מביאה האדם אל השם יתברך. ואם למד במחשבה, אין התורה נמצאת בפעל, כי המחשבה אין דבר נמצא בפעל, רק הדבר שהוא בפה יש לו מציאות בפעל" [ראה להלן הערות 328, 338]. @**וכן אמרו**^ חכמים [שבת לב:] "בעון נדרים בנים מתים", וכתב על כך בח"א שם [א, כב.]: "כי הדיבור הוא שיוצא מן האדם, והאדם מוליד את הדבור ממנו. וענין אחד לדבור שיוצא מן האדם [לבנים], והוא נקרא ג"כ תולדות האדם... וכאשר אין קיום לתולדות האדם, הוא הדבור, אין קיום ג"כ לתולדות שלו, בנים ממש". וכן הוא בנתיב האמת פ"א, ונתיב השתיקה פ"א. וכמו שכתב בדר"ח פ"ו מ"ט [שכו.] "כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור", כן כתב בגבורות ה' פנ"ב [רכו:] לגבי לידה, וז"ל: "אין דבר במציאות שהוא יציאה לפעל כמו דבר זה, כי חיה יציאה לעולם בריאת אדם". והם הם הדברים. והעומק בזה הוא שכאשר האדם מוליד את הדיבור, הרי לא רק הדיבור נולד כאן, אלא המדבר עצמו גם כן נולד כאן. וכפי שאדם מוציא את עצמו לפועל באמצעות בניו ["הבנים הם השלמה לאדם, ועל ידם האדם הוא שלם" (לשונו פי"ח לפני ציון 61)], כך הוא מוציא את עצמו לפועל באמצעות דיבורו. @**ובדרך** **חיים**^ פ"א מי"ז [ת.] כתב: "הדבור הוא פועל גדול, מה שלא נמצא לשאר בעלי חיים". הרי שמוכיח שם שהדבור הוא פועל גדול מחמת "שלא נמצא לשאר בעלי חיים". ונראה לבאר זאת על פי דבריו בדר"ח פ"ו מ"ט [שכו.], שהמאפיין את הדבור הוא היציאה מהכח אל הפעל, עד ש"אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור", ולכך הוא נקרא "פועל גדול". ומתוך כך יובן שהבטוי לכך הוא העדר הדבור אצל שאר בעלי חיים, אשר הם משוללים מהמהלך של ההוצאה מהכח אל הפעל, שלכך נקראו "בהמה" על שם "בה מה", שנמצאת בהם כל שלימותם, ואינם יוצאים מן הכח אל הפעל [כמבואר בתפארת ישראל פ"ג (נט:)].

<> הנה נאמר בתורה [דברים ו, ז] "ודברת בם", ופירש רש"י שם "שלא יהא עיקר דבורך אלא בם, עשם עיקר ואל תעשם טפל". ויש לתמוה, דאם מטרת המצוה היא להורות שהאדם יעשה את התורה עיקר ולא טפל, מדוע נתייחדה מצוה זו לדיבורו של אדם דייקא, ולא נאמר סתם ש"עשם עיקר ואל תעשם טפל". אלא הם הם הדברים. מהותו של אדם נקבעת ונפעלת על פי דיבורו, ומכל דיבור משתלשלת מהות התואמת לאותו דיבור. וכאשר התורה רוצה לומר שהתורה תהיה עיקרו ומהותו של האדם, אין היא פונה אלא לדיבור, ומצוה לו שעיקר דיבורו יהיה בתורה, ובכך אף עיקרו של האדם יהיה בתורה.

<> פירוש - לפי רבי יצחק הצורך שדברי תורה יהיו שגורים על פיו, אינו מחמת שכך התורה נמצאת אצלו בפועל [כפי שביאר עד כה את דעת רבי אסי ורבי זירא, שהן שתי הדעות הראשונות בגמרא], אלא מצד אחר, שכך תורתו תביא לידי מעשים, וכמו שמבאר.

<> דברים אלו מבוארים יותר להלן פ"ה [לאחר ציון 102], וז"ל: "כי המעשים כבר אמרו 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה', ואין הפירוש כמו שמבינים כי כאשר לומד תורה ידע אח"כ לקיים התורה על ידי שלמד התורה. וזה אינו, כי בשביל כך אין גדול התורה. אבל הפירוש הוא כי התורה היא פועלת שיצאו המעשים לפועל, כי כל שכל הוא שפועל בגשמי, ולכך התורה שהיא שכלית, פועלת באדם הגשמי שיצאו המצות שבתורה לפועל. ומפני שהתורה היא עלה ופועל למעשה המצות כמו שאמרנו, בשביל כך אמר 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה', כי התורה היא עלה פועלת, וידוע כי העלה גדול מן אשר הוא עלול. ודבר זה שייך לומר כאשר התורה היא עמו ואצלו, כי כל דבר הוא פועל במה שהוא אצלו. ולכך אמר הכתוב 'כי קרוב אליך הדבר בפיך ובלבבך לעשותו', כי כאשר התורה קרוב אליך, שהיא בפיך, שאתה חוזר עליה תמיד, ולכך היא תמיד גם כן בלבבך, דבר זה גורם שתהיה התורה נעשית בפעל, כמו שפירשנו למעלה דברי חכמים" [כוונתו לדבריו כאן. ודברים אלו הובאו בחלקם למעלה פ"א הערה 260].

<> שהלומדים אינם חוזרים תדיר על לימודם, וכמו שיבאר שבוש זה בפרק הבא.

<> שהתורה אינה שגורה בפיהם. וכן כתב להלן פ"ה [לאחר ציון 110], וז"ל: "כאשר נתרחקו מן התורה, שאין התורה עם האדם, אין כאן מעשה המצות, כמו שהוא נראה בדורנו". וראה להלן פ"ה הערות 69, 111.

<> שדרש [עירובין נד.] שדברי תורה יהיו שגורים על פיו "מהכא, 'תאות לבו נתת לו וארשת שפתיו בל מנעת סלה' [תהלים כא, ג], אימתי 'תאות לבו נתת לו', בשעה ש'ארשת שפתיו בל מנעת סלה'" [לשון הגמרא כפי שהובאה למעלה (לפני ציון 277)].

<> פירוש - גם לרבא [בנוסף לרבי יצחק] המעלה שהתורה תהיה על שפתיו היא מצד אחר, ולא כמו דעת רב אסי ורבי זירא [שכך התורה היא בפועל], וכן לא כמו דעת רבי יצחק [שכך התורה תביא לידי מעשים], אלא שכך האדם יהיה קרוב אל ה', וכמו שמבאר.

<> כי "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה" [לשונו למעלה לפני ציון 71], וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט למעלה הערה 71. ומהמקבילות שהובאו שם התואם ביותר לדבריו כאן הם דבריו בהספד [עמוד קצ (דפוס ב"ב)], שכתב: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה".

<> לשון הפסוק במילואו הוא "כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו". הרי ששמיעת התפילה תלויה בקרבת המתפלל אל ה'. ונקודה זו מבוארת למעלה [לפני ציון 31], שכתב: "ענין התפלה, כאשר השם יתברך קרוב אל האדם, אז בקשתו נעשה, וכדכתיב [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראנו אליו'. ואין לך קרוב אל השם יתברך כמו מי שלמד תורה מתוך הדוחק, שגובר בכח על הגשמי ודבק בשכלי... ולכך מי שהוא עוסק בתורה מתוך הדוחק, שדבר זה מורה שאין מונע לו מן צרכיו הגשמיים, ואם כן האדם הזה שכלי גמור. ולכך תפלתו נשמעת, כי השם יתברך קרוב אליו לגמרי". ולמעלה בהערה 33 נתבאר שאע"פ שכל הלומד תורה הוא קרוב אל ה' ולכך תפילתו תשמע [כמבואר כאן], מ"מ יש קירבה נוספת למי שלומד תורה מתוך הדחק. וצרף לכאן מאמרם [ב"ב קטז.] "כל שיש לו חולה בתוך ביתו, ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים", ובפשטות הליכה זו לחכם היא משום שתפילת החכם נשמעת במיוחד, וכמבואר כאן. אמנם בח"א שם [ג, קכד:] ביאר זאת לא מצד שתפילת החכם נשמעת, אלא מצד ששכליות החכם מרוממת יותר ממלאכי המיתה, ולכך יש בידי החכם לסלק את החולי והכעס. וראה להלן פי"א הערה 114.

<> פירוש - בגמרא [עירובין נד.] הובאו ארבע דעות לבאר את החשיבות שדברי תורה יהיו שגורים על פיו של האדם; רב אסי, רבי זירא, רבי יצחק, ורבא. כל אחד מהם למד כן מפסוק אחר. וכאן בא להורות על המיוחד שיש בשלש הדעות הראשונות.

<> הוא רב אסי, שלמד דבריו מהפסוק [משלי כב, יח] "כי נעים כי תשמרם בבטנך יכנו יחדו על שפתיך".

<> "נעימות התורה היא כאשר התורה נמצאת אצל האדם בפועל, כי אז האדם שכלי כאשר התורה עמו, ואין נעימות למעלה מזה, וזהו כאשר אין התורה משתכחת ממנו... כאשר דברי תורה על שפתיו תמיד" [לשונו למעלה לאחר ציון 278].

<> הוא רבי זירא, שלמד דבריו מהפסוק [משלי טו, כג] "שמחה לאיש במענה פיו ודבר בעתו מה טוב".

<> "כי ראוי שתהיה התורה השלמת האדם... ואי אפשר זה רק כאשר האדם בעל תורה בפועל, כי הדבר שהוא בכח אינו נחשב שהוא נמצא. ולא נחשב שהוא בעל תורה בפעל השלימות רק אם תכף שישאל אותו האדם משיב על זה... ולא כשמגמגם בדברי תורה, כי אצל זה אין התורה בפעל, רק בכח, שצריך התלמיד חכם לחפש בספרים, הלא על ידי זה אינו נחשב שלם בפעל" [לשונו למעלה לאחר ציון 286]. הרי שהדגיש שכאשר התורה היא בכח, אין היא משלימה את האדם, והאדם נשאר בכח ולא בפעל. אמנם כאן כתב לאידך גיסא; כאשר התורה היא בפועל עם האדם, אז האדם אינו יותר בכח, אלא הוא בפעל. וראה הערה הבאה.

<> זו נקודה חדשה שלא הזכירה למעלה. וכוונתו, שלעומת האדם שנברא כדי להוציא את עצמו מן הכח אל הפועל, העליונים [הם צבא השמים] נבראו עם מעלתם העליונה, וכבר הם נמצאים בפועל [כמו שביאר בתפארת ישראל ר"פ ג, ויובא בהמשך ההערה]. והואיל והתורה באה מן העליונים, לכך משפט העליונים חל עליה, ובידה להשלים את האדם עד שיהיה נחשב בפועל, ולא רק בכח. ויסוד גדול יש כאן; התורה מרוממת את האדם, עד שנותנת לו מדריגה של העליונים, וכמו שהעליונים בפעל, כך האדם עם התורה הוא בפעל. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שטו:], וז"ל: "שאם האדם הולך בדרכיהם [של חז"ל], יש לו מהלכים בין העומדים הקיימים למעלה". ובהמשך הבאר שם [שעב.] כתב: "כאשר זוכה האדם, יש לו מעלה ומדרגה בין העליונים... אשר יש לאדם מהלכים ביניהם, כי יוצא האדם ממחיצתו להיות מחיצתו בין העליונים". ומקרא מפורש הוא [זכריה ג, ז] "כה אמר ה' צבאות אם בדרכי תלך ואם את משמרתי תשמור וגם אתה תדין את ביתי וגם תשמור חצרי ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה". ופירש הרד"ק שם "הם המלאכים, שהם עומדים וקיימים לעולם, רוצה לומר תלך ביניהם" [ראה להלן פ"ה הערה 128]. ובספר העקידה [שער מד הערה א] כתב: "והנה ע"י התורה האלקית זכו מקבליה להיות במדרגת מלאכי עליון... ועל כן אמר המלאך ליהושע הכהן הגדול [זכריה שם] 'אם בדרכי תלך'... אז תהיה ג"כ במדריגת המלאכים, 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה'". ועוד אודות המעלה העליונה שאדם מגיע אליה על ידי תורה ומצות, צרף לכאן דברי הרמב"ם בהלכות טומאת אוכלין פט"ז הי"ב, שכתב: "הפרישות מביאה לידי טהרת הגוף ממעשים הרעים. וטהרת הגוף מביאה לידי קדושת הנפש מן הדעות הרעות. וקדושת הנפש גורמת להדמות לשכינה, שנאמר [ויקרא כ, ז] 'והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני ה' מקדשכם'". @**ואודות שהעליונים**^ הם בפועל, כן כתב בתפארת ישראל ר"פ ג [נו.], וז"ל: "האדם עם מעלת נפשו האלקית אשר כבר אמרנו, כי יש לו נפש אלקית בפרט שלא נמצא בכל נפשות התחתונים, אל יקבל אונאה בעצמו לומר כי יש לו מעלתו האחרונה בפעל, ויחשוב בנפשו שלום יהיה לי, אף אם אני יושב בטל מבלי עמל כלל, הרי המעלה שלו ומדרגתו יגין עליו, על מקומו ישיבנו, ועל כנו יחזירנו, כי משלו יתן לו, ואין צריך לקנות לו שום מעלה. דבר זה מחשבת פגול לא ירצה, ולא יחשוב כך, כי הוא טעות בנפשו. כי אין מעלת נפשו האחרונה בפעל, והוא מיוחד מבין כל הנמצאים עליונים ותחתונים, שאין מעלתו האחרונה בפעל. וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא לאדם מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל... ודבר זה יכריח כי אין לאדם מעלתו האחרונה, עד שנחשב מדרגתו בין העליונים, ויהיה לו מהלכים בין העומדים האלה. רק שנברא בכח, ואינו בפעל, שאין לו מעלתו האחרונה בפעל. ונמצא לך ההפרש שיש בין האדם ובין כל הנמצאים התחתונים ועליונים; כי העליונים שלימותם בפעל, ואינם צריכים להוציא שלימותם אל הפעל. והתחתונים, זולת האדם, אין להם גם כן יציאה אל הפעל, כי מה שנבראו עליו אין השתנות ויציאה לפעל בהם. אך האדם הוא בכח, ויוצא אל הפעל", ושם הערה 5 [הובא למעלה פ"א הערה 163, ולהלן פט"ו הערה 43].

<> הוא רבי יצחק, שלמד דבריו מהפסוק [דברים ל, יד] "כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשתו".

<> "כי כאשר האדם התורה הוא בפיו ורגיל בה, קרובה התורה לעשות אותה, כי 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה' [קידושין מ:], וזהו כאשר התורה עמו" [לשונו למעלה לאחר ציון 299].

<> אינו מזכיר את דברי רבא, שלמד דבריו מהפסוק [תהלים כא, ג] "תאות לבו נתתה לו וארשת שפתיו בל מנעת סלה", "כי כאשר התורה עמו, האדם קרוב אל השם יתברך, מצד שהוא בעל תורה, ואז בקשתו נעשה, וכדכתיב [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול וגו''" [לשונו למעלה לאחר ציון 304]. וראה הערה הבאה.

<> שמעתי לבאר שכוונתו לומר ששלש הדעות הראשונות בגמרא הן כנגד ימין שמאל ואמצע; הדעה הראשונה מבארת שעל ידי התורה האדם הוא שכלי, ושכלי מתפרש שהוא חכם [ראה למעלה הערה 280], והחכמה היא מימין [זוה"ק ח"ג רמג:, וראה ח"א לשבת סג. (א, מ:)]. הדעה השניה מבארת שעל ידי התורה האדם מוציא את עצמו לפעל, וזה משמאל, שכל יציאה לפועל היא בדין [גבורות ה' פע"א (שכו:)], ודין הוא משמאל [גבורות ה' פס"ו (שז:)]. הדעה השלישית מבארת שעל ידי התורה האדם קרוב לעשות את התורה, והתורה היא באמצע [ח"א לקידושין ל. (ב, קלה.)]. ולפי זה מובן מדוע לא חזר והזכיר כאן את דעתו של רבא [ראה הערה קודמת], כי בא להקביל את שלש הדעות הראשונות לימין שמאל ואמצע. ועוד, הרי ג' הקוים האלו הם כנגד חכמה, בינה [המוציא דבר מתוך דבר], ותפארת ["'והתפארת' (דהי"א כט, יא), זו מתן תורה" (ברכות נח.)]. ותפילתו נשמעת [שאמר רבא] היא מלכות, וכמו שדוד המלך אמר על עצמו "ואני תפילה" [תהלים קט, ד (קהלת יעקב ערך תולעת)]. וראה להלן פי"ח הערה 84 שנתבאר שם שהמקבל אינו נספר כאחד ממרכיבי הדבר, ולכך בספר היצירה [ר"פ ג] מנו שלשה יסודות [אמ"ש], ולא נמנה עמהם יסוד העפר.

<> פירוש - פתח פיך ותשנה [לפנינו בגמרא קודם לכן איתא "פתח פומך קרי"].

<> "שתאריך ימים" [רש"י שם].

<> לפנינו בגמרא איתא "כי היכי דתתקיים ביך ותוריך חיי", אך בעין יעקב הגירסא היא "כי היכי דתוריך חיין ותתקיים בידך", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [כמלוקט למעלה הערה 25].

<> כן הוא חלוקת הנמצאים; דומם, צומח, חי, חי מדבר [כד הקמח, ערך פסח]. ובפירוש המלות הזרות [בסוף ספר מורה נבוכים, אות הכ"ף] כתב: "המעתיקים והמחברים מבני עמנו אשר לפני כתבו בגדר האדם שהוא 'חי מדבר', והיה ראוי יותר לכתוב 'חי משכיל'. ואני נמשכתי אחריהם". ובדרוש לשבת תשובה [עז:] כתב: "יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם... רק הלשון היא יחידית באדם. ודבר זה כי אין הלשון ראויה שתהיה שתים, כי הדבור הוא האדם בעצמו, שהאדם הוא חי מדבר, וזהו גדר האדם. ואילו היו שתי לשונות באדם, היה האדם שהוא אחד, שנים, ודבר זה לא יתכן". ובגו"א שמות פ"כ אות ה עמד על כך שהאדם נקרא "חי מדבר", ולא "חי אומר", עיי"ש. ועיין עוד בפירושי המהר"ל מהדורת כשר, בדברי מבוא לכרך ג.

<> ראיה זו מהאונקלוס היא נפוצה מאוד בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ו מ"ח [רסט.] כתב: "הדבור של אדם בארנו לך פעמים הרבה הוא החיות של אדם בעולם הזה, שהרי האדם הוא בעל חי מדבר, וכמו שבארנו פעמים הרבה, כי אונקלס תרגם [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה' - 'והות באדם לרוח ממללא', שמזה תדע כי עיקר האדם מה שהוא חי מדבר". ובגבורות ה' פכ"ח [קיב.] כתב: "בעת יציאתו [של הולד לעולם] נגמר בריאתו, והנשמה תתחבר לחומר, וכאשר תתחבר הנשמה אל הגוף נעשה אדם חי מדבר גשמי... וכן תרגם אונקלס 'ויהי האדם לנפש חיה', 'והוה לרוח חיה ממללא'. כי האדם צורתו חבור הנשמה השכלית והגוף ביחד, ודבר זה הוא עצמו כח המדבר, שהוא נשמה עם הגוף". ולהלן ס"פ יב כתב: "ואין לך מיתה עצמית כמו בגרון ששם הדבור שהוא האדם, כדכתיב 'ויהי האדם לנפש חיה', תרגום שלו 'והוה לרוח ממללא'... כי הדבור הוא הנפש מן האדם, ולכך אסכרה מיתה עצמית". ובנתיב העבודה פי"ז כתב: "הדבור שהוא גדר האדם, שהוא חי מדבר, והוא צורתו, כמו שהתבאר זה בכמה מקומות, כי שכל הדברי הוא צורת האדם, שהרי הכתוב אמר 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס 'והוה אנשא לרוח ממללא'. כלומר שנעשה בעל חי מדבר, ואם כן הדבור הוא צורתו". ובח"א לשבת לב: [א, כו.] כתב: "וכבר אמרנו מה שתרגום אונקלס על 'ויהי האדם לנפש חיה', 'והוה באנשא לרוח ממללא', כלומר שנשלם האדם והיה לחי מדבר, וזהו מציאתו בפעל, כאשר נשלם האדם... שמציאתו בפעל במה שהוא רוח ממללא". ובח"א לע"ז יט: [ד, נ.] כתב: "כי הלשון הוא חיות האדם... כי כך כתיב בכתוב 'ויהי האדם לנפש חיה' ותרגום אונקלוס 'לרוח ממללא', הרי הדבור על ידו נקרא 'נפש חיה'. וכאשר נוצר לשונו מרע, יש לו סם חיים, הוא הלשון, שעל ידו נקרא 'נפש חיה'... מאחר שהלשון עצם החיים". ובח"א לזבחים פח: [ד, סח:] כתב: "כי האדם עצמו הוא 'חי מדבר', אשר הוא כולל כל החלקים. ולפיכך תרגם אונקלוס 'ויהי האדם לנפש חיה', שזה נאמר על כלל האדם, אמר 'והוה נפש דאנשא לרוח ממללא', כי נפש המדברת היא כל האדם". וכן הוא בנתיב הלשון פרקים א, ב, ו, י, נתיב אהבת ריע ס"פ ג, באר הגולה באר השביעי [שסד.], נר מצוה [מח.], ח"א לשבת קנב: [א, פה.], ועוד. וראה למעלה פ"א הערה 90, ולהלן פי"ב הערות 133, 137.

<> והתרגום יונתן ביאר שפסוק זה עוסק בתורה, וכלשונו: "ארום אורייתא דאתון עסיקין בה היא חייכון בעלמא הדין ואוגדות יומיכון בעלמא דאתי". וכן בגמרא [ברכות נה., שם סא:, שבת יג., פסחים מט:, וקידושין מ.] דרשו פסוק זה על תלמוד תורה [ראה להלן פט"ו הערה 1].

<> פירוש - אורך ימים שיש ע"י התורה חל על חיותו של האדם רק כאשר האדם מוציא דברי התורה בדיבורו, שאז חיות האדם דביקה בחיות התורה, ובני חדא בקתא אינון, וכמו שביאר. ובח"א לבכורות ח. [ד, קכח:] כתב: "כי הדבור הוא החיים, כמו שמבואר זה בכמה מקומות, וכדכתיב [משלי ו, כב] 'והקיצות היא תשיחך'". וכאן מבאר שהדיבור הוא החיים, ואילו למעלה פ"א [ליד ציון 168] ביאר לאידך גיסא; שהחיים הוא דיבור [ראה שם הערה 168]. @**ויש בזה**^הטעמה מיוחדת**;** לשון חכמים כאן הוא "חיים למוציאיהם בפה", ומדוע דוקא כאן נקרא הדיבור בשם "מוציאיהם בפה", ולא כרגיל בשם "דיבור" סתם. ואמנם כך הוא לשון המקרא ["חיים הם למוצאיהם"], אך זה גופא טעון ביאור. אך לפי דבריו כאן הדברים הם כמין חומר; דיבורו של אדם הוזכר כאן לא מצד כח הדיבור גרידא, אלא מצד שהוא מבטא את חיותו של האדם. והנה הגדרתה של חיות היא הוצאת תולדות לפועל, וכמו שכתב בגבורות ה' פע"א [שכו.], וז"ל: "כאשר האילן חוזר אל כח חיותו לגדל הפרי, נקרא 'לבלוב', מלשון לב, כלומר שחוזר אליו חיותו שהיא בלב. וכמו שבאילן כאשר הוא מלבלב, שהוא חיותו של אילן, אז מחיותו מוציא כח לחוץ, וזהו ענין החיות, הוצאת הכח. כאשר תבין ממה שאמרו חכמים [נדרים סד:] מי שאין לו בנים, ואינו מוציא פירות, נחשב מת. מזה תראה כי כל חיות הוא מוציא כח לחוץ, והוא הוצאת פרי שנולד ממנו, שהרי כל חיות נמשך ממנו פרי" [הובא למעלה פ"א הערה 5]. והואיל והדיבור הוזכר כאן מצד כח החיים הגנוז בו, וכל חיים "הוא מוציא כח לחוץ", לכך בהכרח שהדיבור לא יוכל להזכר כאן אלא במטבע לשון של "מוציא", שהדיבור יוצא לעולם מפיו של אדם, "כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור, שפותח פיו ומוציא הדבור אל הפועל" [לשונו בדר"ח פ"ו מ"ט (שכו:), ומובא למעלה הערה 297]. וכן למעלה [לפני ציון 271] כתב "כי צריך האדם לקנות התורה בדבור שיוצא מפיו, לא במחשבה לבד", וגם שם יש להעיר מדוע האריך בלשונו וכתב "בדבור שיוצא מפיו", ולא קיצר וכתב "בדבור" בלבד. אך מעתה הדברים מחוורים כשמלה. וכשהרציתי דברים אלו למו"ר שליט"א, הוטבו בעיניו, והוסיף לזה את המקרא [דברים ח, ג] "כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם", שזהו השורש החיות שיש במוציא דברי תורה בפיו. ובני האברך כמדרשו רבי חנוך דוב שליט"א צירף לזה את דברי רש"י [סנהדרין סה: ד"ה לא] שכתב "קולו נמוך לפי שאין בו חיותא". הרי שלא רק שעצם הדיבור מורה על עצם החיות, אלא אף עוצמת הדיבור מורה על עוצמת החיים, וקול נמוך נובע מהעדר חיות כדבעי. וזו הערה נפלאה.

<> נראה להטעים זאת קמעא על פי דבריו בדר"ח פ"א מי"ב [שמז:], שביאר את הכח של התורה להשפיע חיים ללומדיה, וז"ל: "כי על ידי התורה של האדם הדביקות בו יתברך... ולפיכך נאמר על התורה [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך'... כי התורה עצם החיים... שעל ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות, כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר, דביקות בו יתברך, ולפיכך בתורה יש החיים". ובאבות פ"ב מ"ז אמרו "מרבה תורה מרבה חיים", וכתב שם בדר"ח [תרכג.] בזה"ל: "כי על ידי התורה הדביקות בו יתברך... ולפיכך 'מרבה תורה מרבה חיים'". וזהו שנאמר [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום". הרי החיות שהתורה משפיעה לאדם היא מחמת שהתורה מדביקה את האדם אל ה', והדבק בה' דבק בחיים [ראה להלן פט"ו הערה 103]. אך אם ילמד רק במחשבתו ולא בדיבורו, אם כן מחשבתו בלבד דביקה בה', והמחשבה אינה כלי קיבול לחיים, משום שהיא עצמה אינה החיים של האדם.

<> לשונו להלן פ"ז [לאחר ציון 76]: "ואמר [משלי ו, כא] 'ענדם על גרגרותיך', שתמיד יהגה בתורה שבעל פה בגרונו, זהו 'ענדם על גרגרותיך'... התורה שבעל פה תהיה על גרגרותיך תמיד, ולא לעיין בה בלבד, רק 'ענדם על גרגרותיך'". והנה נאמר [משלי י, יא] "מקור חיים פי צדיק ופי רשעים יכסה חמס", וביאר הגר"א שם "מקור חיים פי צדיק - שהתורה ומצות הם חיים לעושיהם, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'כי היא חייך גו'', והצדיק מלמד לאחרים להגות תמיד בתורה ומצות, הרי הפה של הצדיק מקור של החיים". הרי הפה שהוגה בתורה אינו מזכה רק את בעליו בחיים, אלא גם את שומעי לקחו, עד שהפה נעשה למקור חיים, וכמבואר כאן. ובהריגתו של רבן שמעון אמרינן "כשנחתך ראשו נטלו רבי ישמעאל וצרח עליו בקול מר כשופר, אי הלשון הממהרת להורות באמרי שפר, בעונות איך עתה לוחכת את העפר" [בפיוט "אלה אזכרה"]. והעומק בזה שהלשון ההוגה באמרי שפר היא אמורה להיות מקור חיים, "ואיך עתה לוחכת את העפר".

<> יש לדייק בלשונו, שכתב כאן [בביאור "ותתקיים בידך"] "אז יש לתורה זאת דביקות אל האדם בעצמו, שהוא חי מדבר", הרי שאיירי בדביקות התורה אל האדם. אך למעלה כתב [לפני ציון 323, בביאור "דתוריך חיין"] "כאשר מוציא התורה בדבור... שהוא החיים של אדם, דבק בתורה, שהיא אורך ימיו של אדם... כאשר מוציא התורה בפה, שהוא הדבור שהוא חיים של אדם, אז בודאי דבק בתורה", הרי איירי שהאדם דבק בתורה, ולא שהתורה דבקה באדם. ומדוע למעלה הדביקות היא של האדם בתורה, ואילו כאן הדביקות היא בכיון הפוך, של התורה אל האדם. ונראה פשוט, שלמעלה איירי בחיים שהתורה נותנת ללומדיה, והרי החיים אלו הם השפעה מהקב"ה אל האדם [כמבואר בהערה 324], לכך על האדם להדביק עצמו למקור החיים כדי שיזכה לחיים, שהרי "כי עמך מקור חיים" [תהלים לו, י]. אך כאן איירי בקיום התורה אצל האדם, והקיום הוא כאן למטה, וברי הוא שקיום זה יכול להעשות רק אם התורה תמצא בידו ובהישגו של האדם, לכך כאן ההדגשה היא שלתורה יש דביקות אל האדם עצמו.

<> צרף לכאן דבריו בנתיב העבודה פ"ב, שכתב: "ויש שואלין על התפלה... למה צריך להתפלל בדבור, והרי השם יתברך יודע מחשבות בני אדם, ודי היה במחשבה... אבל דבר זה כי התפלה היא להשלים את האדם מה שהוא חסר, ואז השם יתברך שומע תפלתו ובקשתו, כאשר האדם הוא חסר וצריך אל השלמה. והאדם הוא נחשב אדם מצד הדבור, ובזולת זה אינו אדם, וכאשר אין אדם מתפלל ומבקש בדבור, אין כאן מקבל, כי כל מקבל מבקש לקבל מה שהוא חסר. ולכך צריך שיהיה מבקש חסרונו בדבור, ואז הוא מבקש חסרונו במה שהוא אדם חסר. ואין זה מוכן להשלמה מן העלה רק כאשר יוציא חסרונו אשר הוא חסר מצד שהוא אדם, ואז הוא מוכן לקבל השלמה מן העלה. ולפיכך צריך שיתפלל האדם אל השם יתברך, שהוא העלה, בדבור, כי בזה האדם מצד שהוא אדם אז מוכן לקבל השלמה מן העלה, כאשר הוא אדם חסר, וזה כאשר יוציא חסרונו בדבור, שמצד הדבור הוא אדם. אבל כאשר הוא מתפלל בלבו בלבד, לא נקרא שמוציא חסרונו מצד שהוא חי מדבר". ופירושו, כאשר חסרונו של אדם אינו מגיע לדיבורו, אלא נמצא רק במחשבתו, זה גופא מורה שאין האדם חסר בעצם, כי עצם האדם הוא בדיבור, ולא במחשבה. וכל עוד שאין הוא מבקש בדיבורו על חסרונו, זה מורה שאין הוא אדם שחסר, אלא הוא בעל מחשבה שחסר, אך המחשבה אינה האדם עצמו, וכמו שמבאר כאן ש"אין המחשבה הוא האדם, רק הדבור". וראה להלן פי"ב הערה 137.

<> כן כתב להלן פ"ז [לפני ציון 104], אך שם תלה זאת בכך שבעי מעשה, ומחשבה אינה מעשה, וכלשונו: "כי למוד שייך גם במחשבה, וברכה זאת שמברכין על התורה היא כמו ברכת המצות, שהוא על מעשה, לכך מברך 'לעסוק בתורה'... עד כי נראה שאין צריך לברך כאשר למד תורה בעיון ובמחשבה בלבד, רק צריך שיעשה מעשה, והדבור הוא מעשה נחשב, כמו שאמרו [ב"מ צ:] עקימת שפתיו הוי מעשה, ולכך הברכה הוא לעסוק בתורה". אמנם שם נראה שהוא מסתפק בדבר, כי הוסיף שם: "ומ"מ אין מכאן ראיה, כי אפשר לפרש ההפוך, כי 'עסק' נקרא כל שמתעסק ופונה אל דבר, אף כי אין כאן מעשה, מ"מ פונה אליו ועוסק בו, ולכך מברכין 'לעסוק'". אך בהקדמה לתפארת ישראל [ד.] כתב כן ללא ספק, וכלשונו: "אין הברכה רק על מעשה המצוה, ואם למד בעיון לבד, אין לו לברך 'לעסוק בדברי תורה', שזה נאמר על המעשה". אמנם כאן מבאר זאת מטעם אחר; רק כשלומד בפה הוא עוסק בתורה, אך כשלומד במחשבה "כאילו אין האדם עצמו עוסק בתורה, כי אין המחשבה הוא האדם, רק הדבור". וכן כתב בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז.], וז"ל: "וזהו עיקר למוד התורה [כשמוציא בפה (הובא למעלה הערה 297)], ואני אומר שאין לברך על התורה כאשר לומד במחשבה ובעיון בלבד". ואין לומר שהטעם הוא משום שנתבאר כאן שלימוד במחשבה לא יתקיים, לכך אין לברך על לימוד כזה. כי שיטתו היא בגבורות ה' ס"פ סב שאף הלומד ואינו מבין דבר מברך על כך ברכת התורה, וכלשונו: "בתלמוד תורה אנו מברכין 'לעסוק בדברי תורה', שכל עסק שיש בו בתלמוד תורה הוא המצוה, אף על גב שאינו מבין מה שאמר, רק שגורס כך ואינו מבין, הוי נמי מצוה. לכן הברכה 'לעסוק בדברי תורה'". ועוד, שבח"א לסנהדרין לא הזכיר כלל שלימוד במחשבה אינו מתקיים, ועם כל זה כתב שם שאינו מברך על לימוד במחשבה. אלא בעל כרחך שהטעם הוא שהואיל ואין זה עיקר האופן של הלימוד, אלא רק כשלומד בפיו, לכך אין לברך על לימוד במחשבה. ובשו"ע אור"ח סימן מז סעיף ד כתב: "המהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך". והוא מהאגור שהובא בב"י שם, וטעמו משום דהא קיי"ל הרהור לאו כדיבור דמי, וכמו שכתבו התוספות בברכות סוף כ: אכן דעת הגר"א שם בסק"ב היא שגם על הרהור ד"ת חייב לברך. ועיין בבאור הלכה שם ד"ה המהרהר. והשאגת אריה בסימן כד כתב להוכיח דעל הרהור בד"ת א"צ לברך. ובשו"ת אפרקסתא דעניא חלק ב, אורח חיים סימן ה, כתב: "הנה ראיתי בספר נתיבות עולם להמהר"ל מפראג, וז"ל בנתיב התורה פ"ד... 'ולפי הנראה דאין צריך לברך כלל על התורה כשעוסק במחשבה'. ויש לדקדק בדבריו הקדושים תרתי; חדא, דמשמע לכאורה דחדשות ישמיענו בזה, והרי שלחן ערוך לפנינו חלק או"ח סי' מז ס"ד. והוא מתוספות ואגור. והשנית, לשון 'כלל' שכתב אינו מובן כלל", ועיי"ש שנשא ונתן בדברי המהר"ל. וראה קהלות יעקב ברכות סימן יד.

<> בא לבאר טעם שני מדוע לימוד במחשבה אינו מתקיים. ועד כה ביאר שרק בדיבור יש לתורה דביקות אל האדם עצמו, אך במחשבה בלבד הוי כאילו אין האדם עצמו עוסק בתורה. ומעתה יבאר שהדיבור מסייע לזכרון.

<> בכוזרי מאמר חמישי [אותיות א-כח] כתב: "הכח הזוכר תפקידו הוא לשמור על ציורי הענינים שהכירו בחושים". ובגבורות ה' ס"פ כט כתב: "אמנם מצאתי כי באחרית המוח שם כח הזוכר, ובאמצע המוח כח המחשב, והוא נקרא כח השופט, השופט על הדברים שמקבל הדמיון, ומרכיבם ומפרידם זה מזה ושופט עליהם. ובמוקדם מן המוח שם כח המקבל החכמה". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרצ.] כתב: "אמר [שם] 'אליעזר בן הורקנוס בור סיד שאינו מאבד טפה'. שבח אותו בכח נפשי, שיש לו תכונה טובה בכח הנפשי, ואמר שיש לו כח הזוכר, שכח הזוכר הוא כח נפשי, והוא המשובח מכל, שבו עומד קנין החכמה". ושם פ"ד מכ"א [תיד.] כתב: "יש לך לדעת, כי כח הזוכר מקבל ציור הדברים עד שהם חקוקים בכח הזוכר, כמו שנחקק הכתב על הלוח".

<> אמרו בגמרא [עירובין סוף נג:] "ברוריה אשכחתיה לההוא תלמידא דהוה קא גריס בלחישה, בטשה ביה ["בעטה בו" (רש"י שם)]. אמרה ליה, לא כך כתוב [ש"ב כג, ה] 'ערוכה בכל ושמורה', אם ערוכה ברמ"ח אברים שלך, משתמרת. ואם לאו, אינה משתמרת". והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ב כתב: "כל המשמיע קולו בשעת תלמודו, תלמודו מתקיים בידו. אבל הקורא בלחש במהרה הוא שוכח" [ראה סוף הערה 338]. ובדר"ח פ"ו מ"ז [קנ:] בביאור הקנין השלישי של התורה ["עריכת שפתים"], כתב: "שאם מוציא בשפה ערוכה ביותר, מועיל להבנת הדבר היטב, ולא כאשר ילמד בלב. וכל שכן שלא במהרה הוא משתכח, כמו שאמרו [עירובין נד.] 'ערוכה בכל ושמורה', שאם היא ערוכה על שפתיו, היא שמורה ברמ"ח אברים" [ראה למעלה הערה 286]. והמילי דאבות כתב [אבות פ"ו מ"ז (על הקנין "עריכת שפתיים")]: "שיוציא מה שלמד מרבו... לשתי סבות; האחד, כי כשיוציא הדבר בשפתיו הדבור ההוא יעוררהו מה לדקדק... עד שיובן יותר בשלימות... והשני, כי אז יתרשם הענין יותר בכח השומר מכאשר תשמרם בבטנך ולא תוציאם בפיך... לא שיהיה בלבבך לבד... ויתחזק אז כח השומר". וכח השומר הוא כח הזוכר.

<> הולך להביא גמרא נוספת על חשיבות הסימנים בתלמודו, שמועיל לזכרון. ולאחר מכן יבאר שכשם שסימנים מועילים לזכרון, כך שינון בפה מועיל לזכרון.

<> לשון הגמרא שם: "אמר רב יהודה אמר רב, בני יהודה שהקפידו על לשונם ["לדבר בלשון צח ולא בלשון מגונה" (רש"י שם)] נתקיימה תורתם בידם. בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה תורתם בידם. מידי בקפידא תליא מילתא". ומחמת שאלה זו, ביארו הסבר אחר בהבדל שבין בני יהודה לבני הגליל, ויובא בהערה הבאה.

<> המשך לשון הגמרא: "אלא בני יהודה דדייקי לישנא, ומתנחי להו סימנא, נתקיימה תורתן בידן. בני גליל דלא דייקי לישנא, ולא מתנחי להו סימנא, לא נתקיימה תורתן בידם". ופירש רש"י שם "דדייקי לישנא - לחזר באותו לשון שהיו שומעין מרבן, ועל ידי שהיו שומעין על פי שמועה אחר שמועה, היו נותנין בהן סימן זו אחר זו. ומתוך כך שהיו מדקדקים בלשון, יודעין להניח סימנין נאין, ואינן משתכחין מהן". ובהמשך הגמרא [עירובין נד:] איתא "אין תורה נקנית אלא בסימנין". הרי שלמסקנת הגמרא לא איירי בהקפדה על הלשון, אלא בדיוק הלשון. וכן אין דיוק הלשון לכשעצמו הסבה לקיום תורתן בידן, אלא דיוק הלשון הוא היכי תמצא לנתינת סימנים נאין, ומתוך כך "אינן משתכחין מהן".

<> אמרו חכמים [שבת קד.] "ס"ע [אותיות סמ"ך עי"ן נסמכות להדרש] 'סימנין עשה בתורה וקנה אותה'", ופירש רש"י שם "סימנים - של סדר שמועות, דתנא או אמורא בגירסתם, דלא תשכח אחת מהן, כגון אלו שבתלמוד". ועוד פירש רש"י [חולין מה.] "וסימניך - שלא תשכח שמועה זו". והמהרש"א [ע"ז יט.] כתב: "'אין התורה נקנית אלא בסימנים', שהוא דבר רושם העושה קנין בנפשו". הרי סימנים נעשו לזכרון.

<> לפי דבריו אלו מאוד יוטעם הענין, שהנה כך הוא לשון הגמרא [עירובין נד:] "אין תורה נקנית אלא בסימנין, שנאמר [דברים לא, יט] 'שימה בפיהם', אל תקרי 'שימה' אלא 'סימנה'". והנה פשוטו של מקרא עוסק בשינון התורה בפה ["שימה בפיהם"], והדרש מבאר שיש להניח סימנים בתלמודו, ולכאורה אין שייכות בין פשוטו של מקרא לדרש. אך לאחר שביאר שהטעם בהנחת סימנים הוא מאותו הטעם שיש להוציא את הדבור מן הפה [הרשמת כח הזוכר], נמצא שהפשט והדרש אינם אלא שני צדדים של מטבע אחד; שם המטבע הוא הרשמת כח הזוכר. צד אחד אומר שהרשמה זו נעשית על ידי שינון בפה [הפשט], וצד שני אומר שהרשמה זו נעשית על ידי הנחת סימנים [הדרש].

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג [רצב.]: "ובפרק כיצד מעברין [עירובין נד:], אמר רב חסדא, אין התורה נקנית אלא בסימנים, שנאמר [דברים לא, יט] 'שימה בפיהם', אל תקרי 'שימה' אלא 'סימנה'... ופירוש דבר זה, כי התורה לפי מדריגתה, שהיא נבדלת מן האדם במעלה, אין קנין לה רק על ידי הסימן... כלל הדבר, שהתורה אין לה מציאות גמור אצל האדם, וצריך לעשות סייג אל התורה שלא תסור התורה מן האדם. וזהו על ידי מסורת וסימנים, כי הדבר שיש לו סימן נותן הכרה אל האדם, עד שנמצא אצלו בפועל, ונגלה לגמרי אליו, ולא שיהיה בכח אל החכמה, רק בפועל לגמרי. ואם צריך אל האדם התבוננות גדול עד שיזכור התורה, לא נמצא אצלו התורה בפועל. ולכך צריך שיהיה לו סימנים, שעל ידי זה גלוי לפניו התורה, והתורה אצלו בפועל, כדכתיב 'שימה בפיהם'" [ראה למעלה הערה 290].

<> הנה בפרק זה חזר וביאר בכמה אופנים את מעלת הלומד תורה בפיו [מציון 273 ואילך], וכן שזאת הדרך הראויה ללמוד תורה, ולא כאשר הוא שונה במחשבה [שרק בדיבור חיות האדם ("חי מדבר") מודבקת לחיות התורה, ותורתו מתקיימת כאשר מוציא התורה לפעל הדיבור, ומתחזק כח הזוכר (מציון 317 ואילך)], וכל זה מחד גיסא. אך מאידך גיסא, בכמה מקומות ביאר שהדיבור מפריע להבנת עומק דברי תורה, ורק כאשר שותק וחושב יעלה בידו להתעמק ולהבין כראוי. וכגון, אמרו חכמים [סנהדרין קא.] "הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר... מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ואומרת לפניו, רבש"ע, עשוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים". ובח"א שם [ג, ריש רלב.] כתב: "כלומר שדבר זה נחשב הפסד... כי הכינור הוא הפך התורה, כי התורה עיקר שלה המחשבה והשכל, והזמר הוא בפה. וכאילו לא היתה התורה רק דברים שנאמרים בפה בלבד, ואין בהם חכמה עמוקה. וכאשר האדם מחשב מחשבה עמוקה, סותם פיו ואין מדבר. ומי שעושה התורה כמין זמר שמנגנים בפה, כאילו אין בה רק הדיבור בלבד, ואין עיקר שלה חכמה עמוקה השכלית, דבר זה ביטול לתורה" [הובא למעלה פ"א הערה 91, להלן פ"ח הערה 174, ופט"ו הערה 288]. ובדר"ח פ"ג מי"ג [שיא.] כתב: "'סייג לחכמה שתיקה' [שם], כמו שהתבאר שהאדם בעל חומר ואינו שכלי, שהרי נולד האדם בלא שכל. ולפיכך אמר 'סייג לחכמה' שיהיה האדם שכלי, שיהיה בעל שתיקה, ובשתיקה יקנה השכל... וכאשר יפעל כח הדברי לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד" [ראה להלן פ"י הערה 28]. ובדר"ח פ"ו מ"ז [קעז.] בביאור הקנין העשרים ושנים של התורה ["מיעוט שיחה"], כתב [קעז.]: "כבר התבאר זה למעלה 'כי מרבה דברים מרבה שטות', והארכנו במקומו אצל [אבות פ"א מי"ז] 'ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה', כי השתיקה היא סימן חכמה, והמרבה שיחה אין בו סימן חכמה, שהשיחה מבטלת פעולת השכל. ולפיכך דבר הזה שהוא מיעוט שיחה הוא יסוד גדול אל החכמה". @**ומעתה יקשה**^, כיצד נקיים את שני המאמרים הבאים שנשנו בסנהדרין בפרק חלק; (א) "זמר בכל יום, זמר בכל יום" [סנהדרין צט:], ופירש רש"י שם "היה מסדר למודך... בפיך כזמר, והוא יגרום לך שתהא לעולם הבא בשמחה ובשירים". ובח"א שם [ג, רכז.] כתב: "כי כאשר מזמר בכל יום אז הוא דבק בתורה, שהיא דרכי ה', ומאת ה' נתנה תורה, והיא מביאה האדם אל השם יתברך. ואם למד במחשבה, אין התורה נמצאת בפעל, כי המחשבה אין דבר נמצא בפעל, רק הדבר שהוא בפה יש לו מציאות בפעל" [הובא למעלה הערה 297]. (ב) "הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר... מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ואומרת לפניו, רבש"ע עשוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים" [סנהדרין קא.]. ובח"א שם [הובא מקודם] כתב: "מי שעושה התורה כמין זמר שמנגנים בפה, כאילו אין בה רק הדיבור בלבד... דבר זה ביטול לתורה". וכשתימצי לומר, הנה סתירה זו קיימת במקראות עצמם; מחד גיסא נאמר [דברים ו, ז] "ודברת בם - שלא יהא עיקר דיבורך אלא בם" [רש"י שם]. ומאידך גיסא נאמר [איכה ג, כח] "ישב בדד וידום כי נטל עליו", שדממה זו נאמרה על לימוד תורה [אבות פ"ג מ"ב, וכמו שיובא בסמוך]. @**וכדי ליישב זאת**^, נביא את מה שאמרו במשנה [אבות פ"ג מ"ב] "מנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה, שהקב"ה קובע לו שכר, שנאמר [איכה ג, כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו'". ובדר"ח שם [סט.] הקשה על זה, וז"ל: "מה שהביא ראיה... שנאמר 'ישב בדד וידום כי נטל עליו', שלא נזכר שם שעוסק בתורה". וליישב שאלה זו כתב שם [פג.], וז"ל: "אף כי הכתוב הזה אינו מדבר במי שהוא עוסק בתורה, רק מדבר במי שהוא מקבל עליו עול מלכות שמים. מכל מקום הכתוב רוצה לומר שהוא מקבל עליו עול שמים, דכתיב [איכה ג, כז] 'טוב לגבר כי ישא עול מנעוריו', ואמר אחר כך לפרש העול הזה [שם פסוק כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו'. ופירוש הכתוב כי טוב לגבר אשר מקבל עליו עול הקב"ה, והוא 'ישב בדד וידום כי נטל עליו', כלומר שנוטל ומקבל עליו גזירת השם יתברך. ואין לך יותר שמקבל עליו גזירת השם יתברך כמו מי שיושב ועוסק בתורה, כי התורה היא גזירת השם יתברך על האדם לעסוק בתורה ולהיות עמל בה, וזה שהוא יושב ועוסק בתורה, הרי הוא מקבל עליו גזירת השם יתברך אשר גזר על האדם. ובשאר מצות אין לפרש, כי מצות יש בהם קום עשה, ולא שייך בזה 'ישב בדד וידום'. רק בתורה, שאין נחשב זה עשיה, והוא יושב ועוסק בתורה" [ראה להלן פ"ז הערה 150]. @**ויש לשאול**^ על דבריו שם, הרי ישנן מצות עשה שאינן במעשה אלא במחשבה, וכמו מצות אהבת ה' [דברים ו, ה], יראת ה' [דברים י, כ], וכיו"ב. ובביאור הלכה סימן א [ד"ה הוא כלל] העתיק מלשון החינוך בהקדמתו, שישנן שש מצות תמידיות [ומצות ת"ת אינה אחת מהן] ש"כל רגע שיחשוב בהן קיים מצות עשה", עיי"ש, ומנין שלא מדובר באחת ממצות עשה התמידיות, שקיומן במחשבה, וניתן לומר עליהן "ישב בדד וידום" [ראה למעלה פ"א הערה 153]. וניתן ליישב זאת על פי דבריו בכתב יד שם [הובא שם בהערה 387], שבמקום לומר שבשאר מצות יש "קום ועשה" לעומת תלמוד תורה, כתב בלשון זו: "ובשאר מצות אין לפרש, כי אין שייך בשאר מצות 'ישב בדד וידום', רק בדברי תורה, שכאשר הוא מעיין בדברי תורה, הוא יושב דומם. ולכך לא אמר ש'מדבר דברי תורה', כמו שאמר [שם במשנה] ב'שנים שיושבים ומדברים דברי תורה', רק אמר 'שעוסק בדברי תורה', וזה משמע שאינו מדבר, רק יושב ומעיין". וממו"ר שליט"א שמעתי לבאר שכוונת הדברים היא, שהמיוחד במצות ת"ת הוא שקיומה העיקרי הוא כאשר יושב ומעיין להבין דבר ה', ואז האדם הוא שומע, והשם יתברך הוא הוא המדבר. ואין לך קבלת עול גדולה מזו כאשר אדם עמל ויגע להבין דברי בוראו, ועושה עצמו כאפרכסת לשמוע דברי ה'. והעומק בזה הוא שאין עמילות בתורה עשיה מצדו של העמל, אלא היא התבטלות מוחלטת מצדו של העמל, החותר לבטל עצמו לדעתו של נותן התורה. מה שאין כן בשאר מצות תמידיות, אף שקיומן במחשבה ולא במעשה, מ"מ האדם הוא החושב והמכוון לבו, ולא שהוא שומע ומקבל חכמה מזולתו. לכך "ישב בדד וידום" מוסב רק על מצות ת"ת, כי דממה זו היא יחודית למצות ת"ת, שבה האדם מבטל את עצמיותו כדי לשמוע כראוי דבר ה', ודפח"ח. ומוכח כן ממה שאמרו חכמים [ע"ז יט.] "כל העוסק בתורה הקב"ה עושה לו חפציו", ובח"א שם [ד, מח:] ביאר בזה"ל: "כי כאשר עוסק בתורה עושה [האדם] רצונו של הקב"ה, ומי שעושה חפצו ורצונו של הקב"ה כרצונו, הקב"ה עושה רצונו של האדם כרצונו. ולפיכך הקב"ה עושה לו חפצו" [הובא למעלה הערה 33]. והרי בכל מצוה האדם "עושה רצונו של הקב"ה", ומדוע לא אמרו ש"כל המניח תפילין הקב"ה עושה לו חפציו". אלא הם הם הדברים; נהי שבכל מצוה האדם עושה את רצונו יתברך, מ"מ לכלל ביטול עצמו לא הגיע. ורק העוסק בתורה, ומבטל עצמיותו להבין דבר ה', הוא "עושה רצונו של הקב"ה" בתכלית. וכבר נתבאר שהמלים "העוסק בתורה" - "משמע שאינו מדבר, רק יושב ומעיין" [לשונו בכת"י שהובא כאן]. @**ונמצא**^, שבזה מתבאר שורש ההבדל בין השונה דברי תורה בפיו, לבין השותק וחושב בדברי תורה; השונה ד"ת בפיו, עוסק בתורה בקום ועשה, וזהו מצד האדם, וכשאר מצות הנעשות על ידי האדם. אך השותק וחושב בד"ת, עוסק בתורה מצד הנותן, כי כל מגמתו אינה אלא חתירה מתמשכת להבין חכמתו יתברך. וסדר קליטת דברי תורה הוא, שמתחילה יש לאדם לשתוק ולהבין דבר ה', ולאחר שרכש הבנה מסויימת בדבר, עליו לשנות בפה את מה שמבין [ובלא"ה הוא כך, כי לפני שמבין מה ישנה]. וכן מבואר להדיא בדבריו להלן פ"ז [לאחר ציון 72], שכתב: "כי תמיד יעיין בתורה בלבו... כלומר שיעיין בתורה בלבו, ולא תוסר התורה מאתו. ואמר [משלי ו, כא] 'ענדם על גרגרותיך', שתמיד יהגה בתורה שבעל פה בגרונו, זהו 'ענדם על גרגרותיך'... ולא לעיין בה בלבד, רק ענדם על גרגרותיך... צריך קודם ההכנה ולמוד שיקבל התורה שבעל פה, ולפיכך אמר [שם] 'קשרם על לבך', ואחר כך 'ענדם על גרגרותיך'" [ראה שם הערה 81]. נמצא שבשעת שתיקת הלומד, הקב"ה מדבר, ובשעת דיבור הלומד, האדם מדבר. ומצות תלמוד תורה נאמרה בלשון דיבור ["ושננתם לבניך דברת בם" (דברים ו, ז)], ללמדנו שהמצוה היא באופן של דיבור בלבד. והטעם הוא, כי אין תכלית המצוה רק לדעת התורה, אלא שהאדם יתחבר אל התורה, עד שהתורה תהיה נבלעת בדמו [כמבואר למעלה הערה 297]. ויותר מזה אמרו [ע"ז יט.]; "לעולם לגרוס אינש אע"ג דלא ידע מאי קאמר", ובח"א שם [ד, מח:] כתב: "דסוף סוף הוא מתחבר לתורה, ויש לו דבוק לתורה על ידי הדבור, ושם בעל תורה עליו". הרי שהמגמה בתלמוד תורה היא לא ההבנה, אלא הדיבור המחבר אותו לתורה [ראה להלן פ"ה הערה 118]. ובהקדמתו המפורסמת של האגלי טל כתב: "עיקר מצות לימוד התורה להיות שש ושמח ומתענג בלימודו, ואז דברי תורה נבלעין בדמו. ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה" [ראה למעלה הערה 54, ולהלן פ"ז הערה 3]. לכך [קהלת ג, ז] "עת לחשות ועת לדבר"; כאשר אדם מתייגע להבין דבר ה', עליו לשתוק, ואדרבה, הדבור אז עלול לקלקל את ההבנה הראויה. אך כאשר גורס את תלמודו, עליו לדבר, כי רק באופן זה התורה תתחבר לגמרי אל האדם. ומצות תלמוד תורה היא האופן השני, ולא האופן הראשון. @**ואם תאמר**^, הואיל ויש פעמים שעל האדם לשתוק בלימודו, תיקשי לך, שאמרו בגמרא [עירובין סוף נג:] "ברוריה אשכחתיה לההוא תלמידא דהוה קא גריס בלחישה, בטשה ביה ["בעטה בו" (רש"י שם)]. אמרה ליה, לא כך כתוב [ש"ב כג, ה] 'ערוכה בכל ושמורה', אם ערוכה ברמ"ח אברים שלך, משתמרת. ואם לאו, אינה משתמרת". ומדוע ברוריה בעטה באותו תלמיד, שמא הוא היה הוגה בדברי תורה, ומתעמק להבין עמקי סודותיה. אמנם תשובתך בצידו, שלא נאמר שאותו תלמיד היה הוגה ושותק, אלא "דהוה קא גריס בלחישה", והואיל והוא בלא"ה מדבר ולא הוגה ומעמיק, לכך בעטה בו שידבר בקול. וכן הוא לשון הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ב: "כל המשמיע קולו בשעת תלמודו, תלמודו מתקיים בידו. אבל &**הקורא בלחש**^ במהרה הוא שוכח", אך לא נאמר שההוגה ומעמיק בשתיקה במהרה הוא שוכח, כי כאמור, לפעמים מוכרח הוא לשתוק, ומדוע שיענש על כך. אך לעולם אין הוא מוכרח לקרוא בלחש. ודו"ק.

נתיב התורה פ"ד, עמוד PAGE סא

PAGE קצט

PAGE סא NT05