#**לפי מה**= שהתורה היא השכל העליון שהוא נבדל מן האדם, ושכל האדם עומד בגוף האדם שהוא גשמי, ולכן צריך האדם אל הכנה שיקנה השכל הנבדל. וזה שיהיה קנין התורה בחבורה, שעל ידי החבורה\* קונה השכל הנבדל, ואין דומה אל החכמה שהוא מתחכם מעצמו, שאותו שכל עומד בגשם, ואינו שכל נבדל. רק השכל שהוא נקנה בחבורה, השכל הזה נבדל לגמרי מן הגוף.

#**וזה אמרם**= בפרק הרואה (ברכות סג:), "הסכת" (דברים כז, ט), עשו כתות [כתות] ועסקו בתורה, לפי שאין התורה נקנית אלא בחבורה. כדרבי יוסי בר חנינא, דאמר רבי יוסי בר חנינא\*, מאי דכתיב (ירמיה נ, לו) "חרב על הבדים ונואלו", חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה. ולא עוד, אלא שמטפשין, כתיב הכא "ונואלו", וכתיב התם (במדבר יב, יא) "אשר נואלנו". ולא עוד, אלא שחוטאים, שנאמר (שם) "ואשר חטאנו". אי בעית אימא מהכא, (ישעיה יט, יג) "נואלו שרי צוען".

#**וביאור זה**=, כי השכל עומד בגוף, וצריך שיהיה שכל נבדל מן הגוף, ואם הוא לומד תורה על ידי החבורה, שכל אחד מוציא שכלו אל אחר, ואחר מקבל אותו, ואצל האחר שקבל מן חבירו הרי אצלו הוא שכל נבדל, שהרי לא היה עומד בו, עד שבזה הוא נעשה שכל נבדל.

#**ועוד כאשר**= נושאים ונותנים ביחד, הרי השכל הזה אינו שכל פרטי של יחיד, ואם כן הוא שכל שהוא נבדל, כאשר הוא נבדל מן היחיד הפרטי, ולכך מעלת השכל הזה שהוא שכל נבדל מן האדם. כי אין השכל גובר על הגוף להיות שכל נבדל כי אם כך. למה הדבר דומה; לשנים שהם מתאבקים זה עם זה, אם נצחו, מוטב. ואם לא נצחו אותו, האחד שכנגדו נצח אותו. וכן השכל שהוא עומד בגוף, אם רוצה האדם להוציא את השכל אל הפועל, ולא היה לו זה, והגוף נצח השכל, אז נעשה מוטבע בגוף לגמרי, כי הגוף היה גובר עליו. ואם לא היה עושה זה, לא\* נתקלקל עד שקנה הטפשות. וזה שאמר "ולא עוד אלא שמטפשין", שנתקלקל השכל לגמרי על ידי זה, כי נעשה השכל שבו מוטבע בגוף לגמרי.

#**ועוד יש**= לדעת, כי אם לא למד כלל, היה קונה דבר שהוא קרוב אליו, ויכול להבין אותו בקלות, ולא היה מקבל סכלות. אבל כאשר רוצה להשכיל, והרי כאשר עוסק בד בבד, אינו שכל נבדל, רק שכל עומד בגוף, ובוודאי מטפש, כי אינו יכול להתחכם כל כך. ודומה למי שאינו חכם, אם אינו מבקש להתחכם יותר מדאי, רק כפי ערך חכמתו, יכול לדעת ולהבין. אבל כאשר רוצה להתחכם בדבר שאינו שייך לו, בודאי מטפש, כי יוצא מן השכל. ואחר טפשות זה נמשך עוד טפשות, עד שהוא טפש גמור. וזה שאמר (ברכות סג:) "ולא עוד אלא שנקרא חוטא הוא", כי חוטא בשכל, שקלקל אותו, ולכך "חוטא" הוא נקרא. כלל הדבר, שאי אפשר שיקנה האדם השכל הנבדל רק כי כאשר מקבל זה מזה, ונושא ונותן זה עם זה, עד שהתורה שהיא על דרך זה שכל נבדל לגמרי. וזהו נקרא 'שכל', לא דמיון, ואי אפשר לפרש יותר.

#**בפרק במה אשה**= (שבת סג.), אמר רבי ירמיה אמר רבי אלעזר, שני תלמידי חכמים המחדדין זה לזה בהלכה, הקב"ה מצליח להם, שנאמר (תהלים מה, ה) "והדרך צלח", אל תקרי "והדרך", אלא 'וחדדך'. ולא עוד, אלא\* שעולין לגדולה, שנאמר "צלח [רכב]". יכול אפילו שלא לשמה, תלמוד לומר (שם) "על דבר אמת". יכול אם הגיס דעתו, תלמוד לומר (שם) "וענוה צדק". ואם עושים כן זוכים לתורה שנתנה בימין, שנאמר (שם) "ותורך נוראות ימינך". רב נחמן בר יצחק אמר, זוכים לדברים שנאמרו בימינה של תורה, עד כאן.

#**פירוש**=, כי שני תלמידי חכמים שהם מחדדין זה את זה, קונין שכל יותר עליון ממה שהוא ראוי לאדם מצד עצמו אם היה לומד ביחידי, כמו שהתבאר. ומפני כך אמר שהם מצליחים, כי מפני שהם קונין שכל עליון על ידי חדוד שלהם, ומגיעים אל מדריגה השכלית, שהוא ההצלחה\* העליונה, יותר ממה שראוי לאדם בעצמו, על ידי שהיו מחדדין זה את זה, ולכך הקב"ה מצליח להם גם כן, כמו שהם מצליחים בקניין השכל, כך מצליחים במעשיהם. מטעם זה אמר גם כן שהם עולין לגדולה, שכאשר מגיעים לשכל עליון, אשר הוא יותר ממדריגת האדם מצד עצמו על ידי שהיו מחדדין זה את זה, ובזה הוא עולה לגדולה גם כן, כמו שהשכל הזה שהוא על ידי שנים מתעלה אל מדריגת שכלית עליונה לגמרי.

#**וכאשר האדם**= עושה לכבוד עצמו של אדם, לא קנה מדריגה שהיא יותר עליונה ממדריגת האדם עצמו, מאחר שהוא אינו עושה לשמה. רק כאשר עושה לשמה, והתורה בעצמה יש לה מעלה עליונה, לכך קונים מעלה והצלחה עליונה. אבל כאשר אינו עושה לשמה, רק לכבוד עצמו, אינו קונה מעלה יותר כלל. ואמר עוד דוקא\* שאינו מתגאה, שאם הוא מתגאה הרי הוא יוצא ממדריגה השכלית, שכבר התבאר במקומו שאין השכל ראוי לגסי\* הרוח, עד שאמרו (קידושין מט:) 'סימן לגסי הרוח עניות', מאי עניות, ומפרש עניות של תורה.

#**ואמר**= שזוכה\* לתורה שנתנה בימין. פירוש, כי התורה נתנה בימין של הקב"ה, שהתורה היא מתעלה על העולם לגמרי, לכך נתנה תורה בימין, כי הימין הוא מתרומם למעלה למעלה, וכדכתיב (תהלים קיח, טז) "ימין ה' רוממה". וכבר בארנו כי מפני חדוד שלהם הם מתעלים אל השכל העליון, אשר אינו ראוי זה אל האדם שהוא לומד בהלכה ביחידי, רק אם למודו על ידי שנים, שהם מחדדין זה את זה, קונין השכל העליון, ולכך הם זוכים לתורה שהיא מתעלה על כל, כלומר השכל הפשוט, שהוא שכל התורה, שהוא על הכל, לדבר זה הוא זוכה.

#**רב נחמן בר יצחק**= אמר שזוכים לדברים שנאמרו בימינה של תורה, שנאמר (משלי ג, טז) "אורך ימים בימינה". וכל זה מפני שעל ידי שהם מחדדין זה את זה, השכל מתעלה למעלה עד שמגיעים אל המדריגה שמשם אריכות חיים, ודברים אלו עמוקים מאוד.

#**עוד אמרו שם**= (שבת סג.) אמר רבי שמעון בן לקיש, שני תלמידי חכמים הנוחים זה את זה בהלכה, הקב"ה מקשיב להם, שנאמר (מלאכי ג, טז) "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו וגו'", אין 'דבור' אלא נחת, שנאמר (תהלים מז, ד) "ידבר עמים תחתינו", עד כאן. אף על גב דבשאר מקום אמרו (מכות יא.) אין 'דבור' אלא קשה, כדכתיב (בראשית מב, ל) "דבר אתנו אדוני הארץ קשות". התם איירי במילי דעלמא, אז הדבור הוא קשה. אבל בדברי תורה הוא נחת, שכך אמרו גם כן (רש"י דברים ב, טז) מיום שנענשו ישראל בשביל המרגלים לא נגלה למשה בלשון דבור עד סוף ארבעים שנה, שלא היה הדבור עם משה פנים אל פנים. והרי מבואר כי לשון דבור הוא פנים אל פנים כאשר הוא במילי\* דשמיא, והוא ידוע למבינים, ואין כאן מקום זה.

#**ואמר רבי אבא**= אמר רבי שמעון בן לקיש, שני תלמידי חכמים המקשיבים זה את זה בהלכה, הקב"ה שומע לקולם, שנאמר (שיה"ש ח, יג) "היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך [השמיעני]". ואם אין עושים כן, גורמים לשכינה שתסתלק מישראל, שנאמר (שם פסוק יד) "ברח דודי וגו'". ופירוש זה מה שאמר "שני תלמידי חכמים הנוחים זה לזה כו'", רצה לומר כשם שהם נוחים זה לזה, וערב עליו דברי חבירו, כך הקב"ה מקשיב להם, וערבים עליו דבריהם. ומה שאמר אחר כך "שני תלמידי חכמים המקשיבים זה לזה הקב"ה שומע לקולם", דבר זה כמו שכל אחד שומע לקול חבירו, כך השם שומע לקולם. ואין דבר זה דומה למה שאמר לפני זה "שני תלמידי חכמים הנוחים זה לזה", כי כאן מדבר שהם מקשיבים כל אחד לדברי חבירו, ונותן לבו על דבריו, לכך הקב"ה שומע לקולם גם כן. "ואם אין עושים כך, גורמים לשכינה שתסתלק ותפרד\* מישראל". שדבר זה מה שאין מקשיבים זה לזה הוא פירוד זה מזה, וגורם שהשכינה תסתלק ותפרד מישראל. אבל אצל אותם שהם נוחים לא אמר כך, רק אצל המקשיבים זה לזה, כי המקשיבים זה לזה יש להם חבור ביחד ביותר, שמקשיבים זה לזה, וכל אחד נותן לב על דברי חבירו. וכאשר אין עושים כך, כמו שהם דוחים החבור, כך הקב"ה מסלק\* השכינה ונפרד מישראל, ודבר זה מבואר.

#**ועוד כאשר**= הם נוחים זה לזה בתורה, ומקשיבים זה לזה בתורה, הם נעשים אחד לגמרי על ידי התורה, שהיא אחת. וכאשר אינם מקשיבים זה לזה להיות מתחברין ביחד, וכאילו היה חס ושלום חלוק בתורה, לכך השכינה מסתלק מישראל. כי אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם תורה שהיא אחת, לכך הקב"ה, שהוא אחד (דברים ו, ד), הוא עם ישראל. ודבר זה תמצא במדרש בפרשת תרומה (שמו"ר לג, א) על (שמות כה, ח) "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", וזה אמר אחר שנתן להם התורה על הר סיני. כי השם יתברך שהוא אחד, מתחבר עם התורה שהיא אחת. ולכך כאשר אין מקשיבין זה לזה, כאילו היה חס ושלום חלוק בתורה, דבר זה גורם שתסתלק השכינה מישראל, כאשר אין התורה אחת. כי לכך השכינה בישראל בשביל שיש להם תורה אחת, כמו שהוא יתברך אחד. וכן מה שאמר שאם מקשיבים זה לזה הקב"ה מקשיב לקולם, כי כאשר הם מתחברין ביחד על ידי התורה שהיא אחת, הקב"ה מתחבר עמהם כמו שאמרנו, כי השם יתברך עם ישראל מצד שנתן להם תורה שהיא אחת.

#**אמר רבי אבא**= אמר רבי שמעון בן לקיש, שני תלמידי חכמים המדגילין זה לזה בהלכה, הקב"ה אוהבן, שנאמר (שיה"ש ב, ד) "ודגלו עלי אהבה". אמר רבא, והוא דידעי צורתא דשמעתא, והוא דלית להו רבה\* במתא למגמר מיניה. פירוש, כאשר הם חסירים בתורה, וכל אחד אומר לחבירו 'טעית בזה וזה' מפני דלא גמירי, ועם כל זה הם עוסקים ביחד בתורה בשביל אהבתם את התורה, ובשביל כך השם יתברך אוהבן, על ידי שהם אוהבים את התורה. ויש לך להבין אלו ארבעה דברים אשר נזכרים זה אחר זה, כי כל אחד ואחד בפני עצמו. ואמר תחלה (שבת סג.) "המחדדין זה לזה בהלכה", ואחר כך אמר "נוחין", ואחר כך אמר "המקשיבים זה לזה", ואחר כך אמר "המדגילין זה לזה בהלכה", וכל אלו דברים הם ידועים בחכמה. והמדה האחרונה "המדגילין זה לזה בהלכה". ופירוש "המדגילין" לשון פועלין זה לזה, שהאחד מטעה את חבירו, ואמר לו 'טעית, כי לא כך הוא'. ולכך הקב"ה אוהבן, שעם שהם חסירים תורה, בשביל אהבת התורה מתחברים זה עם זה, וכל אחד מקבל בושה מחבירו.

#**ואמר**= רבי אילעי בר ברכיה (סוטה מט.), שני תלמידי חכמים הדרים בעיר אחת, ואין נוחין זה לזה [בהלכה], האחד מת, והאחד גולה. פירוש, כי ראוי שיהיו מתחברים בהלכה, כמו שהתבאר כי התורה היא אחת, ולפיכך ראוי לשני תלמידי חכמים שהם בעיר אחת, שיהיו מתחברים ביחד. ואין דבר שיש לו החבור ביחד כמו שני תלמידי חכמים, מצד השכל והתורה שהיא אחת, מקשרת ימין ושמאל. ולפיכך שני תלמידי חכמים שהם בעיר אחת, ראוי להם שיהיו נוחים זה לזה, עד שיהיה להם חבור ביחד. וכאשר אינם נוחים זה לזה בהלכה, כל דבר שראוי להיות חבור אחד, כאשר נפרדו, דבר זה הפסד לשניהם. לכך האחד מקבל הפסד מצד שמאל, ומגיע לו המיתה, והאחד\* גולה, ודבר זה הפסד מצד הימין. והדבר הזה מבואר לנבונים, כי היה ראוי להם החבור כמו יד ימין ויד שמאל, מצד התורה שהיא מחברת שניהם. ולפיכך האחד מת והשני גולה, ויש לך להבין זה מאוד.

#**ולפי מה**= שהתבאר שצריך האדם הכנה שהיא ראויה ומתיחסת שיקבל התורה השכלית, ולכך התלמיד שהוא בא לקבל את התורה, צריך שיהיה לו גם כן הכנה מיוחדת עד שראוי לקבל התורה. ולכך אמרו בפרק במה מדליקין (שבת ל:), אמר רב גידל אמר רב, כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו ואין שפתותיו\* נוטפות מר, תכוינה, שנאמר (שיה"ש ה, יג) "שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר", אל תקרי "מור עובר", אלא "מר עובר". אל תקרי "שושנים", אלא "ששונים". ומקשה שם מהא דאמרו שאין שכינה שורה אלא מתוך שמחה, ואפילו לדבר הלכה. ומתרץ, לא קשיא, הא ברב הא בתלמיד. ואי בעית אימא, הא והא ברב, ולא קשיא, הא מקמי דלפתח, הא לבתר דפתח. כי הא דרבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא, ובדחי רבנן. לסוף יתיב באימתא, ופתח בשמעתא, עד כאן.

#**פירוש**=, התלמיד מצד שהוא מקבל התורה, מתקרב אל התורה, ולכך כל תלמיד שאין שפתותיו נוטפות מר, דהיינו מרירות, תכוינה. כי התורה השכלית יש לה יחוס אל האש, כי השכל הוא פועל, והחמרי הוא מקבל, ואין לך דבר שיש לו כח פועל כמו האש. ולכך מדמה הכתוב השם יתברך אל האש, דכתיב (דברים ד, כד) "כי ה' אלקיך אש אכלה הוא". ולכך\* ראוי שתהיה התורה אל האדם המקבל בערך אש, דהיינו שכאשר מתקרב אל האש הוא בפחד וביראה, מפני גודל כח הפועל אשר יש לאש. וכך ראוי שיהיה אל התלמיד נחשב התורה אש, וזאת ההכנה\* צריך שתהיה אל המקבל, שאז ראוי אליו התורה. ומי שאין התורה בערך זה אליו, רק מתקרב\* אל התורה בלא יראה, הוא נכוה. כי פועל בו התורה, כמו מי שמתקרב אל האש בלא יראה, כי הוא ממעט כבוד התורה. אבל רביה\*, שכבר יש לו התורה, ואין מתקרב אל התורה עתה, ראוי שיהיה בשמחה ובשלימות, כי אין השכינה שורה אלא מתוך שמחה (שבת ל:), ולפיכך צריך שיהיה הרב בשמחה.

#**וקאמר**= "אי בעית אימא הא והא ברביה\*, הא קודם דפתח בשמעתתא", ראוי שיהיה לו שמחה, כדי שיהיה לבו רחב בתורה. ואי משום כבוד התורה, הרי עדיין לא התחיל בתורה. אבל כאשר התורה יוצא מפיו, התורה עצמה היא של אש, ומאחר שהיא של אש, צריך שיהיה יראה במקום אש. משל לאדם שמקרב\* עצמו אל המלך, קודם שמגיע אליו יש לו שמחה, וכאשר הוא לפני המלך אז ראוי שיהיה לו אימת מלכות. וכך ראוי לאדם שיהיה בשמחה ובשלימות קודם, שאין השכינה שורה אלא מתוך שמחה, כדאמר שם (שבת ל:). וכאשר הוא עם התורה, מפני כבוד השכינה, שהשכינה עם התורה, ראוי שישב באימה וביראה.

<> כפי שביאר עד כה פעמים רבות. וראה למעלה ר"פ ב הערות 4, 6, 45, 74, 101, ר"פ ג הערות 2, 31, 38, למעלה פ"ד הערות 235, 266, ולהלן הערה 101. ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 267] כתב: "ריחוק התורה, שהיא השכל העליון, מן האדם, לכך קשה על האדם לקנותן שיהיה מתחבר התורה עם הגוף הגשמי... 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 השכל העליון הוא רחוק מן האדם, ואם אין מוציא התורה מן הפה, לא היה התורה אצל האדם כלל, לפי ריחוק התורה מן האדם".

<> לשונו בתחילת ההקדמה לדר"ח: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'... להיות דבק בו יתברך, ודבר זה הוא למעלה מן השכל". ובבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "אין ספק כי השכל [של האדם] אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם, שהוא בעל גוף. אבל במה שהשכל הוא עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל" [הובא למעלה פ"ה הערה 113]. @**ודע,**^ שאע"פ שכתב עד כה הרבה פעמים שהתורה השכלית נבדלת מן האדם הגשמי [כמלוקט בהערה 1], מ"מ זו הפעם הראשונה שמוסיף גם ש"שכל האדם עומד בגוף האדם שהוא גשמי". אמנם הביאור לכך הוא כי בפרק זה בא לבאר חשיבות הלומד בחבורה, לעומת הלומד לבד, והטעם הוא "כי השכל עומד בגוף, וצריך שיהיה שכל נבדל מן הגוף, ואם הוא לומד תורה על ידי החבורה, שכל אחד מוציא שכלו אל אחר, ואחר מקבל אותו, ואצל האחר שקבל מן חבירו הרי אצלו הוא שכל נבדל, שהרי לא היה עומד בו, עד שבזה הוא נעשה שכל נבדל" [לשונו בסמוך (לפני ציון 7)]. לכך דוקא כאן מדגיש ש"שכל האדם עומד בגוף האדם שהוא גשמי", כהקדמה לצורך ללמוד בחבורה.

<> כמבואר למעלה כמה פעמים, ומלוקט בהערה 1. והנה בעוד כאן ביאר שמחמת ששכל האדם עומד בגוף האדם לכך הוא צריך הכנה לקנות את השכל הנבדל, הרי בדר"ח פ"ו מ"ג [פד:] כתב גם לאידך גיסא, שרק על ידי לימוד תורה הוא יוכל לרומם שכלו מעבר למחיצות גופו, וכלשונו שם: "האדם שיש לו שכל, ואינו עוסק בתורה, שהשכל עומד בגוף האדם החמרי, שיש לו פחיתות, ועוסק בדברים גופניים פחותים, ומתגנה השכל הטהור על ידי זה. רק אם הוא עוסק בתורה, אז השכל נבדל מן החומר, ואין לו פחיתות החומר... שהשכל עומד בגוף שיש בו פחיתות החמרי. וכמו שהנזם, אם הוא באף חזיר [משלי יא, כב], מקולקל, ואינו שוה כלום. וכך בעצמו השכל באדם מקולקל, והוא לבטלה לגמרי, כאשר אינו עוסק בתורה, רק הולך אחר הדברים הגופניים. דומה בזה אל החזיר שיש לו נזם זהב באף, ונובר באשפה, כך החכמה שיש בחכם כאשר עוסק בדברים גופנים פחותים. אבל כאשר עוסק בתורה, הרי לא נחשב שיש לו פחיתות החמרי".

<> בדר"ח פ"א מ"א [קמו.] קישר את את ההוראה "העמידו תלמידים הרבה" [שם] עם ההוראה שאדם לא ילמד יחידי, ויובא בהערה 9.

<> כפי שיבאר בסמוך. ועוד אודות ששכל העומד בגשמי אינו נבדל לגמרי, הנה אמרו חכמים [סנהדרין צט.] "מאי 'עין לא ראתה', אמר רבי יהושע בן לוי זה יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית. ריש לקיש אמר זה עדן, לא ראתה עין מעולם", ובח"א שם [ג, רכד.] כתב: "ולמאן דאמר 'זה עדן', יש לך לדעת כי העדן עוד יותר מדריגה עליונה מן היין המשומר בענבים. כי היין המשומר בענבים, סוף סוף יש ליין הזה חבור עם הענבים הגשמי, אבל העדן נקרא 'עדן' המדריגה הנבדלת לגמרי... והמדריגה הזאת לא ראו הנביאים, במה שהם בעולם הזה הגשמי. אבל היין המשומר בענבים, אינו כך, רק יש לו צרוף אל העולם, שהרי הוא משומר בענבים. וגם האדם... אין השכל שלו גשמי, רק הוא עומד בגשמי, דומה אל היין אשר הוא עומד בענב. ולפיכך לא נעלם מן הנביאים גם מדריגה זאת, רק העדן הוא נבדל לגמרי מן הגשמי, ואותו לא ראו הנביאים".

<> "'הסכת' עשו כתות כתות, דריש 'הס' כמו 'עשו'" [רש"י שם].

<> כדי להבין דברי תורה, שהתורה השכלית היא נבדלת לגמרי מן החומר, וכמו שכתב למעלה פ"ד [לאחר הערה 249], וז"ל: "הוא דומה אל שכל שהוא מוטבע בחומר, ואם הוא מוטבע בחומר לא יקנה התורה השכלית" [ראה להלן הערה 19]. והטעם, כי אז 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 צריכין להם, 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" [הובא למעלה פ"ד הערה 251].

<> "הוא" - שכל האדם.

<> לשונו להלן [לאחר ציון 24]: "כלל הדבר, שאי אפשר שיקנה האדם השכל הנבדל, רק כי כאשר מקבל זה מזה, ונושא ונותן זה עם זה, עד שהתורה שהיא על דרך זה שכל נבדל לגמרי, וזהו נקרא 'שכל'". ובאבות פ"ו מ"ז איתא שהקנין העשירי של קניני התורה הוא "בדבוק חברים" [אבות פ"ו מ"ז]. ובדר"ח שם [קסה.] כתב: "כי האדם כאשר הוא יחידי אינו מקבל התורה [ומביא שם המאמר בפרק הרואה שמביא כאן]... כי האדם במה שהוא עצמו בעל חומר, ראוי שיוציא השכל אל אחר, ואז הוא שכל נבדל שאינו עומד בגוף האדם. אבל כאשר הוא עוסק בד בבד, ואינו מוציא השכל אל אחר להיות שכל נבדל מן הגוף, אינו מתחכם כלל". וזהו בבחינת [מגילה יד:] "מיני ומינך תסתיים שמעתא", ופירש רש"י שם "כלומר, על ידי ועל ידך תתפרש אמיתו של דבר". ובאבות פ"א מ"א אמרו "והעמידו תלמידים הרבה", ובדר"ח שם [קמו.] כתב: "כי האדם אין לו שכל ברור בענינים העמוקים, כי שכלו עומד בחומר, וצריך אל רבוי תלמידים, עד שבזה אפשר לו להגיע אל השכל האמתי. ולפיכך אמר 'והעמידו תלמידים הרבה', שלא יבא לטעות, כמו שאמרו ז"ל 'חרב על הבדים ונואלו', חרב על שונאי ישראל העוסקים בתורה בד בבד".

<> אלא של שנים. ובנצח ישראל פל"א [תרד.] כתב: "השגת היחיד שהוא פרטי, שאין זה השגה פשוטה כמו השגת רבים, שהיא השגה פשוטה, ולכך הלכה כרבים בכל מקום [ברכות ט.]". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קסו:] כתב: "בודאי השכל הנבדל הוא בשנים דווקא".

<> לשונו בדר"ח פ"ג מ"ד [קלו.]: "ודבר זה ענין מופלג מאד מאד, כי כאשר יש שנים ביחד אינם מוכנים להיזק, וכמו שאמרו במסכת ברכות [מג:] אחד רואה וניזק ["לאחד נראה השד, ומזיקו" (רש"י שם)], שנים רואין ואינן ניזוקין, שלשה אינם רואים ואינם ניזוקין. וביאור זה, כי האדם אשר נברא בצלם אלקים [בראשית א, כז], ראוי מצד מעלתו זאת... להיות על כל התחתונים, וכמו שאמרו [שבת קנא:] אין חיה שולטת באדם אלא אם כן נמשל האדם לבהמה, שנאמר [תהלים מט, יג] 'נמשל כבהמות נדמו', עד כאן. ורוצה לומר כי מפני צלם אלקים שיש לאדם, אין החיה שולטת באדם, אלא אם כן מסולק ממנו הצלם האלקי. ובשנים יש צלם אלקים ביותר, כי הוא נמצא בשנים. ובשלשה עוד הצלם ביותר. וכמו שהוא אצל תורה גם כן, שיש חלוק בין אחד לשנים, ובין שנים לשלשה, כי התורה היא שכלית, אינה דבר גשמי, ואינה מצטרפת לאחד כמו בשנים". ושם במשנה ו [קעב.] כתב: "כי החומר הוא מדריגה ראשונה, והצורה היא מדריגה שניה... ולפיכך אמר למעלה [שם משנה ב] 'שנים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה שהוא מושב לצים'. כי ראוי שיהיו אצל שנים דברי תורה, כאשר הם שנים כי הם כנגד מדריגת הצורה, שהיא מדריגה שניה, ששייך במדריגה זאת התורה ביותר. לא כאשר הוא אחד, כי האחד הוא כנגד המדריגה חמרית, היא מדריגה ראשונה, אשר לא שייך שם כל כך דברי תורה. וכאשר אין ביניהם דברי תורה נקרא זה 'מושב לצים', אחר שראוי שיהיה אצלם דברי תורה".

<> פירוש - האופן היחידי שהשכל יוכל להתגבר על הגוף ולהיות שכל נבדל הוא רק בלימוד של שנים, אך השכל אינו יכול לשמור על מדרגתו כאשר הוא מוטבע בגוף, כי אז הגוף מתגבר עליו, וכמו שמבאר.

<> אך אין מצב בינים ששניהם קיימים, וזהו כיחס יעקב ועשו "כשזה קם זה נופל" [רש"י בראשית כה, כג]. ואודות שיחס השכל והגוף הוא "כשזה קם זה נופל", כן כתב בח"א לשבת קנב. [א, פב:], בביאור מאמרם [שם] שתלמידי חכמים כל זמן שמזקינים חכמה נתוספת בהם, וז"ל: "כאשר החומר נחלש לעת הזקנה... כח השכלי מתגבר, שכן כאשר זה היה נופל זה קם. שכח החומרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכוחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה". ובהקדמתו לאור חדש [מט.] כתב: "כי הגוף והשכל שני הפכים; שאם האחד קם, השני נופל".

<> פירוש - הוא רוצה להתחכם עוד, ובכך רוצה להוציא השכל אל הפעל, ובזה מתחיל המאבק בין השכל ובין לגוף.

<> פירוש - ולא למד בחבורה, אלא בגפו.

<> ובמקום להיות שכל שעומד בגוף, זה נעשה לשכל המוטבע בגוף.

<> שרוצה להתחכם עוד, אלא היה נשאר במצבו הקודם.

<> פירוש - אם לא היה מנסה להתחכם עוד, לא היה מקלקל שכלו עד שקנה הטפשות, אלא היה נשאר בגדר של "שכל העומד בגוף", אך לא שכל המוטבע בגוף.

<> כן כתב למעלה פ"ד [לאחר הערה 249], וז"ל: "הוא דומה אל שכל שהוא מוטבע בחומר, ואם הוא מוטבע בחומר לא יקנה התורה השכלית" [הובא בהערה 7].

<> שלומד בגפו, ולא בחבורה.

<> לשונו בתחילת הקדמה שניה לגבורות ה': "באו אנשי חקרי לב החוקרים משכלם ומדעתם על ה', מתפלספים רוצים להתחכם על דברים הנסתרים... אולם כולם רוח, ודבר אין בהם, כי מה יוכל לדעת האדם בעל חומר. אף כי נתן אלקים בו דעת וחכמה, והנה דעתו וחכמתו מצטרפת אל החומר, ויש לדעתו וחכמתו חבור ויחס אל החומר, איך ידע הדברים הנבדלים. וכמו שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך לא יוכל לעמוד על עניניהם ועל מעשיהם... וכאשר אלו האנשים המתפלספים חקרו מדעתם ושכלם על מעשה ה', יש יצאו לדרך זר לגמרי, ואותם אין ראוי להזכיר את זכרם ואת דבריהם". ולהלן ס"פ יד כתב: "מקרוב זה שנתפשטו חבורים אלו ונמשך דעות בני אדם אחר דבריהם, להתחכם גם כן בדברים שמגיעים לעקרי האמונה, כאשר טבע האדם נכסף לחקור אחר זה, ובשביל זה היו קצתם יוצאים מן עיקר האמונה בכמה דברים. ואיך אפשר דבר זה שיעמוד האדם על דברים אלו בחקירתו, שההשגה בדברים כמו אלו רחוק מן האדם. ואף דבר שהוא אתנו והוא למראית עינינו אין האדם עומד עליהם, ואיך דברים כמו אלו... ובפרט ההשגה בו יתברך, שזאת ההשגה נבדלת מבני אדם... כי אין לעמוד על ההשגה שהיא בו יתברך, כי אם בטורח גדול". וראה להלן פ"ח הערה 200, ופי"ד הערה 222.

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [קסו.]: "'ולא עוד אלא שמטפשין'. ודבר זה כי כאשר אינו עוסק בתורה, אז עומד כפי מה שראוי אל האדם בעל חומר, להשיג ולדעת מה שמתייחס אל האדם שהוא בעל חומר, מה שמשיג בעניני העולם הגשמי. אבל כאשר הוא עוסק בתורה, ורוצה להתחכם בתורה שהיא שכל הנבדל לגמרי... ולכך אם עוסק בתורה יחידי הוא מטפש, שאין זה שכל כלל הראוי אל התורה, שהיא שכל נבדל, רק טפשות הוא. כי השכל הנבדל כאשר הוא מתחבר ומשתתף אל החמרי, הוא הטפשות. ודבר זה עוד יתבאר בעזרת השם יתברך", וכוונתו שם לדבריו כאן. ועוד אודות שהלומד דבר שהוא נעלה ממנו אזי הוא מקלקל לעצמו, כן נתבאר למעלה פ"ה הערה 84, ולהלן פ"י הערה 121.

<> כמו שכל חסרון גורר אחריו עוד חסרון. וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ז [תב:], שאמרו שם במשנה "וכל המרבה דברים מביא חטא", וז"ל: "דבר זה חסרון לאדם להיות נמשך אחר כח הדברי לגמרי, שהוא אינו שכלי לגמרי, ולכן נחשב זה חסרון כאשר נמשך אחריו, ואחר החסרון נמשך עוד חסרון, כי כל חסרון גורר עוד חסרון. וזהו שאמר שהוא מביא חטא, שהחטא הוא חסרון, כי כל לשון 'חטא' בכל מקום חסרון" [ראה למעלה פ"א הערה 117]. וכן כתב בגו"א דברים פכ"ה אות א לגבי מחלוקת, וז"ל: "הריב גם כן, כי כאשר יתחיל מעט, סוף שיהיה גדול, עד שלא תוכל להשקיט אותו". ועל כך אמרו חכמים [סנהדרין ז.] "האי תגרא דמיא לצינורא דבידקא דמיא, כיון דרווח - רווח". וכתב על כך בנתיב השלום פ"א, וז"ל: "המחלוקת דבק בו החסרון וההעדר, עד שתמיד מוסיף והולך, שכך הוא כל דבר שדבק בו ההעדר, שמוסיף בו ההעדר תמיד. כי הבגד שהוא שלם, קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע". וכן כתב קודם לכן בנתיב השלום, וז"ל: "כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם, קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם. ומיד כאשר מתחיל בו שבר, אז מקבל עוד שבירה, כי דבק בו החסרון". ובנתיב הבטחון פ"א כתב: "כי הכלי אשר הוא שלם וחזק בעצמו, אין צריך שיהיה ירא מן השבירה כאשר הוא חזק. אבל כאשר הוא רע, קל הוא השבירה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר". הרי שחסרון אחד גורר אחריו חסרון אחר [ראה להלן פ"ז הערה 162]. וראה נצח ישראל פכ"ה הערה 7, שם פמ"ח הערה 7, באר הגולה באר השביעי הערה 269, ודר"ח פ"ה מט"ז [תז:].

<> הנה בדרך כלל מתבאר שהחטא יוצר קלקול, וכגון, בדרוש לשבת תשובה [עח.] כתב: "כאשר יחטא האדם בערוה, הרי הוא מטמא גופו של אדם, ומתעב אותו. וכאשר יחטא האדם בשפיכות דמים, הוא מתעב ומטמא נפש האדם. וכאשר יחטא בעבודת אלילים, הוא מתעב ומקלקל השכל, ומפסיד אותו. וכל אחד ואחד מן החטאים מקלקל ומפסיד חלק אחד, עד שאם חטא באלו שלשה חטאים, הנה הוא מקולקל ונפסד בכל חלקיו, שהם הגוף והנפש והשכל". ובח"א לע"ז ח. [ד, לב:] כתב: "כי חטא האדם גורם קלקול". וכן כאשר אדם עובר על אחת ממצות ה', אז נפגם האבר המכוון כנגד אותה מצוה, ונעשה בעל מום באותו אבר [כמבואר למעלה פ"א הערה 231]. אך כאן מבאר לאידך גיסא; המקלקל נקרא חוטא. וצרף לכאן דברי הגמרא [ב"ק צא:] "אין אדם רשאי לחבל בעצמו... דתניא, אמר רבי אלעזר הקפר ברבי, מה תלמוד לומר [במדבר ו, יא] 'וכפר עליו מאשר חטא על הנפש', וכי באיזה נפש חטא זה, אלא שציער עצמו מן היין. והלא דברים קל וחומר; ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין, נקרא חוטא. המצער עצמו מכל דבר ודבר, על אחת כמה וכמה".

<> אודות שהשכל הנבדל עומד כנגד הדמיון, כן כתב בדר"ח פ"ד מכ"א [תכב.], וז"ל: "כי בעת נערותו, השכל מוטבע בגוף, ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון. אבל שכל הזקן הוא נבדל לגמרי, כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי" [ראה להלן פ"י הערה 39]. ובח"א לב"ב נח. [ג, פג:] כתב: "השכל כאשר אינו בפעל הוא נמצא בנושא, הוא כח המדמה". ובדר"ח פ"ב מ"ז [תריח:] כתב: "כי הכשוף הוא צריך לכח מדמה, אשר נמצא בנשים". ואודות הטעות שיש בדמיון, כן כתב בנתיב כח היצר פ"ד, וז"ל: "כי לפעמים הטעות הוא בשביל כח המדמה, שאינו שכל, והוא כח יצר הרע בלבד". ובתפארת ישראל פט"ז [רלח.] כתב: "הרי ספרו על אחד מחכמיהם, שהיה נקרא אפלטון, שאמר כי ראוי שכל אשר הם בעלי מלאכה אחת שיהיה להם נשים ביחד, ולא יהיה לכל אחד אשה מיוחדת. שהלך אחר הדמיון שהיה מטעה אותו, אל דבר בחלוף מה שהוא אל הכל". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [טו] כתב: "שקודם לכן היו טועים אחר הדמיון, ומאז הכירו בוראם ועמדו על השכל". ובבאר הגולה באר הששי [שמא:] כתב: "כי דבר זה הוא מפעל הדמיון, אבל למי שיש בו דעת וחכמה וכו'", הרי העמיד הדמיון לעומת דעת וחכמה.

<> "המחדדין - שואלין ומשיבין, ולא לקפח, אלא להתחדד" [רש"י שם].

<> "והדרך - כמו וחדדך" [רש"י שם].

<> "ותורך - ותלמדך" [רש"י שם].

<> "שכל אחד מוציא שכלו אל אחר, ואחר מקבל אותו, ואצל האחר שקבל מן חבירו, הרי אצלו הוא שכל נבדל, שהרי לא יה עומד בו, עד שבזה הוא נעשה שכל נבדל. ועוד כאשר נושאים ונותנים ביחד, הרי השכל הזה אינו שכל פרטי של יחיד, ואם כן הוא שכל שהוא נבדל, כאשר הוא נבדל מן היחיד הפרטי, ולכך מעלת השכל הזה שהוא שכל נבדל מן האדם. כי אין השכל גובר על הגוף להיות שכל נבדל כי אם כך" [לשונו למעלה לפני ציון 12].

<> כפי שכתב בגבורות ה' ס"פ עא: "כלל הדבר, שבית המקדש היה המדריגה האחרונה והצלחה אחרונה לישראל, ושלימות הכל". הרי ש"הצלחה" פירושה להשיג מדריגה שכלית עליונה. ובתפארת ישראל פ"ט [קמ:] כתב: "והנה לא רחוק הוא לאדם שאפשר לקנות ההצלחה הרוחנית על ידי המעשים הטובים... ולהדבק בו יתברך על ידי העבודה אליו, שזהו תכלית ההצלחה, כמו שמעיד עליו הכתוב [ש"א כה, כט] 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך". ובסוף הפרק שם [קנג.] כתב: "הקירוב והדבוק בו יתברך הוא ההצלחה האמתית... שעיקר הצלחה הוא הדבוק בו יתברך". ושם ר"פ יב כתב: "התבאר לך בפרק שעבר על פי עדים נאמנים כי ידיעת התורה יותר מסוגל לקנות ההצלחה הנצחית". ובח"א לב"ק צב: [ג, טו.] כתב: "כי האדם... כאשר קבל המעלה, הוא בעל הצלחה, שהיה קודם חסר מעלה, וקבל מעלה, לכך נמשך אחר זה הצלחה".

<> פירוש - כשם ששני ת"ח אלו מצליחים לקנות מדריגה שכלית החורגת מעבר למה שראוי להם, כך הם זוכים אל הצלחה עליונה החורגת מעבר למה שראוי להם. רק שקנין השכל נעשה למטה על ידם, ואילו הצלחה במעשיהם נעשה למעלה על ידי ה' ["וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו" (בראשית לט, ג)]. ובח"א לשבת סג. [א, לח.] כתב: "כי אין ספק כי שנים יותר קונין שכל על ידי שהם מחדדין זה את זה, ממה שיקנה אם היה לומד ביחיד. ומפני כך מצליחין, שכל הצלחה עליונה היא באה מן השם יתברך, אשר לא היה ראוי מצד עצמו. וגורם דבר זה כאשר משכיל בשכל עליון, אשר אין ראוי לאדם מצד מדריגת עצמו, ולפיכך מצליח בהצלחה עליונה".

<> "שאין ענין הגדולה רק ההתעלות יותר ממדריגת האדם" [לשונו בח"א לשבת סג. (א, לח:), והובא למעלה פ"ב הערה 82].

<> בח"א לשבת סג. [א, לח:] הוסיף: "וכל זה מצד שהם שני תלמידי חכמים מחדדין זה את זה, כי אף אם היה חכם גדול מאוד מאוד, אם לא הגיע לו על ידי שנים שהם מחדדין זה את זה אין זה כל כך, כי מתוך שהגיע לו מזולתו דבר זה יקרא מעלה שאין ראוי לאדם מצד עצמו, ולפיכך אמר שעולים לגדולה". אמנם יש להעיר, שאמרו חכמים [נדרים נה.] "מאי דכתיב [במדבר כא, יח-יט] 'וממדבר מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל במות'. אמר ליה, כיון שעושה אדם את עצמו כמדבר שהוא מופקר לכל, תורה ניתנה לו במתנה, שנאמר 'וממדבר מתנה'. וכיון שניתנה לו במתנה נחלו אל, שנאמר 'וממתנה נחליאל'. וכיון שנחלו אל עולה לגדולה, שנאמר 'ומנחליאל במות'". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 67] הביא מאמר זה, וכתב [לאחר ציון 79] בזה"ל: "ואמר כאשר מקבל התורה, הוא חלק השם יתברך. לפי שיוצא מן הגשמי להיות לו מדרגה השכלית, ואז 'נחלו אל'. והאדם מתעלה למעלה כאשר הוא חלק השם יתברך". הרי ביאר שם שעולה לגדולה כאשר מקבל התורה משום שאז "הוא חלק השם יתברך", ובגמרא שם לא תלו זאת דוקא בלימוד של שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה, ומשמע שהוא הדין אף בלומד לעצמו. ותקשי לך, איך כתב בח"א לשבת [שם] שאין עלייה לגדולה מתקיימת אלא רק בשני ת"ח המחדדין זה את זה, ולא בלומד לעצמו. וצ"ע.

<> בא לבאר את המשך המאמר [שבת סג.] "יכול אפילו שלא לשמה, תלמוד לומר 'על דבר אמת'".

<> לשונו בח"א לשבת סג. [א, לח:]: "ואמר דוקא כאשר עושים לשמה, מפני שזהו השכל אשר הוא מתעלה. כי אם עשה להתגדל ולהתפאר, אין זה מעלה, שהרי כל הענין אשר אמרנו שהוא עולה לגדולה שקנה מדריגה שכלית שהיא עליונה ממדריגת האדם, וכאשר האדם עושה לכבוד עצמו, לא קנה מדריגת שהיא יותר עליונה ממדריגת האדם".

<> "כי התורה היא השכל העליון שנתן השם יתברך לעולם" [לשונו למעלה פ"א לפני ציון 223]. וחזינן מדבריו שמבאר "לשמה" לשם התורה. וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ב [סב.], וז"ל: "הנה בשביל שהוא עוסק בתורה לשמה, כלומר שלומד תורה לשם עצמה של תורה, לא לשם כבודו" [ראה שם הערה 254]. וכן ביאר הנפש החיים שער ד, פרקים ב-ג, וז"ל: "ענין עסק התורה לשמה, האמת הברור, כי לשמה אין פירושו דביקות כמו שסוברים עתה רוב העולם... כי היה די לענין הדביקות במסכת אחת או פרק או משנה אחת שיעסוק בה כל ימיו בדביקות, ולא כן מצינו לרז"ל שאמרו על רבי יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא משנה הלכות ואגדות כו' [סוכה כח.]... אבל האמת כי ענין 'לשמה' פירוש לשם התורה, וכמו שפירש הרא"ש ז"ל על מאמר רבי אליעזר בר רבי צדוק [נדרים סב.] עשה דברים לשם פעלן ודבר בהן לשמן, זה לשונו: 'עשה דברים לשם פעלן - לשמו של הקב"ה, שפעל הכל למענהו. ודבר בהן לשמן - כל דבורך ומשאך בדברי תורה יהיה לשם התורה, כגון לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופלפול, ולא לקנטר ולהתגאות". אמנם להלן פ"ז [לאחר ציון 17] כתב: "ודבר זה עושה העוסק בתורה שלא לשם שמים, רק להנאתו שהיא חול, הנה הוא מחבר הקודש אל החול. לכך דבר זה ברור כי העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות". הרי שהשוה בין "תורה שלא לשם שמים" ל"תורה שלא לשמה", ומשמע ש"תורה לשמה" היא "תורה לשם שמים", ודלא כדמשמע מדבריו כאן ובדר"ח. ויל"ע בזה [ראה להלן פ"ז הערה 18].

<> כי הואיל ולומד לשמה [לשם תורה], לכך מעלת התורה העליונה חלה עליו. וכן אמרו [אבות פ"ו מ"ב] "כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה", ובדר"ח שם [יג.] כתב: "מה שאמרו 'לשמה' דווקא, כי כאשר למד תורה לשמה יש לו מעלת התורה, שהרי הוא לומד לשמה. אבל אם למודו שלא לשמה, אין לו מעלת התורה כלל, שהרי אין למודו לשמה, אבל כדי לקנות כבוד וכיוצא בזה, אין לו מעלת התורה כפי מה שראוי. וכל המעלות אשר זכר כאן הם מפני עצם מעלת התורה. ומעתה אם למודו בתורה לשמה, יש לאדם המעלה אשר ראויה לתורה עצמה. אבל אם אין למודו לשמה, אין לו המעלה שראוי אל התורה עצמה, שהרי אין למודו לשמה" [הובא למעלה פ"ד הערה 228, ולהלן פ"ז הערה 23. וראה בסמוך הערה 69, ופ"ט הערה 88].

<> כי אינו מתרומם מעבר לעצמו להדבק אל הקב"ה, אלא נשאר בתוך ארבע האמות של עצמו. וכן כתב להלן פ"ז [לאחר ציון 62], וז"ל: "כי האהבה אל השם יתברך הוא הדביקות בו יתברך, ואי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה, שהוא הדביקות בו... ואם ילמד תורה לשום כונה אחרת, לא יקנה על ידי התורה הדביקות בו יתברך... ולכך מפרש הכתוב [דברים יא, יג] 'לאהבה את ה' אלקיך', שילמד מאהבה, ולא לשום כבוד [נדרים סב.]". וראה להלן פ"ז הערה 65.

<> זהו המשך המאמר [שבת סג.] "יכול אם הגיס דעתו, תלמוד לומר [תהלים מה, ה] 'וענוה צדק'".

<> בנתיב הענוה פ"ז, וז"ל: "בארנו בחבור זה, כי כמו שמדת הענוה היא מדה נבדלת מן הגשמי, כמו שהתבאר, כך מדת הגאוה גשמית, והארכנו בזה בכמה מקומות... בעל מדה זאת נוטה אל הגשמי במה שהוא יוצא מן הפשיטות, ובפרט כאשר הוא רואה עצמו בעל גדולה, שהגדולה בעצמו מיוחד לגשם... והלשונות שבאו על מדה זאת כולם מורים גשמית, שהרי נקרא 'גס רוח', וכל גסות ועבות הוא גשמי, שלא תמצא לשון 'גסות' רק על דבר הגשמי, שהוא גס ואינו דק. ומזה תדע כי הגאוה היא מדה נוטה בה אל הגשמיות... וזה שאמר כאן [פסחים סו:] כל המתיהר, אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו. אם נביא הוא, נבואתו מסתלקת ממנו, כמו שאמרנו. כי לא יתחבר המדריגה הנבדלת הבלתי גשמי, היא הנבואה והחכמה... שיהיו עם בעל יהיר שבדעתו הוא גדול, שהיא מדה גשמית ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פ"ב הערה 24]. וזה נקרא "התבאר במקומו", כי כל הנתיב שם עוסק בעניני ענוה וגאוה.

<> לשונו בדרשת שבת הגדול [ריז.]: "כי המתגאה הוא נוטה אל הגוף, והוא הפך הענוה. כי בעל הענוה מסולק מן מדת הגוף, כמו שהתבאר, וזה אמרם [פסחים סו:] כל המתיהר, אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו, אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו. וכל זה מפני כי הוא בעל גוף, אשר אין ראוי לבעל גוף החכמה והנבואה. וכן אמרו [קידושין מט:] סימן לגסות רוח עניות, מאי עניות, עניות של תורה. ודבר זה מפורסם לכל, כי המתגאה הוא בעל גוף, ודבר הזה נרמז בלשון 'גסות', כי לשון זה משמע על דבר שהוא גס ועב, הפך השכל אשר הוא דק". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו:] כתב: "עניות של תורה... כי הגסות אין בו תורה, כי הם שני הפכים; הגסות הוא מענין גשמי, שהוא מחשב עצמו גדול. וכל שם גדלות הונח על הגשם, שיש בו גודל... כי הגסות מלשון עבות, והוא נאמר על החומר העב והגס, וזה עניות של תורה". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטו.]: "ודע כי גסי הרוח הם נוטים אל הגשמית ביותר, ודבר זה בארנו בכמה מקומות מורה על זה שם 'גסות', כמו שיבוא לשון 'דק' על השכל, כך יבוא לשון 'גס' על הגשמי. ולכך אמרו ז"ל 'סימן לגסות רוח עניות של תורה' במסכת קדושין [מט:]. ודבר זה בארנו במקומות הרבה, כי גסי הרוח מדה גשמית" [הובא למעלה פ"ב הערה 24]. ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 22] כתב: "ובעירובין [נה.] אצל [דברים ל, יב] 'לא בשמים היא', לא בגסי רוח היא, שאין להתורה שייכות כלל לגס רוח, שהוא בעל מדה גשמית. וראיה לזה כי לשון 'גסות' מורה על עבות, וגסות והעבות הוא לגשם. ועוד, הגשם יש לו רחקים מוגבלים, וזהו מדת גס רוח, שהוא מגביל עצמו בגדלות, לומר כי כך וכך גדול הוא. לכך אין ראוי מדה זאת אל התורה, שהיא שכלית, ולא יכנס השכל בגדר הגבול, אשר הגבול הוא שייך אל דבר הגשמי".

<> לשונו בח"א לשבת סג. [א, לח:]: "ואמר עוד דוקא שאינו מתגאה, שאם מתגאה הרי הוא יוצא ממדריגה השכלית. שדבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד שאין השכל ראוי לגסי רוח, עד שאמרו 'סימן לגסות רוח עניות', מאי עניות, עניות דתורה, ודבר זה התבאר הרבה. וכאן מעלתו הוא בשביל חדוד התורה, שרצה לומר שקנה מדריגה שכלית ביותר, ואם הוא מתגאה, בזה הרי הוא מבטל המדריגה שראוי אליו מצד חדוד השכלי. כי בארנו בראיות ברורת כי המתגאה הוא בעל גוף, ואין לו המדריגה השכלית. ולכך אין קונה על ידי חדוד השכלי המדריגה אשר ראוי לשכל החד הזה כאשר הוא נוטה אל הגשמי, ודבר זה מבואר למי שמבין את זה" [הובא למעלה פ"ב הערה 89, וראה שם מה שנתבאר על פי זה].

<> אמרו חכמים [ברכות ו.] "מנין שהקב"ה מניח תפילין, שנאמר [ישעיה סב, ח] 'נשבע ה' בימינו ובזרוע עוזו', 'בימינו' זו תורה, שנאמר [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'". ועוד אמרו [ברכות סב.] "מפני מה אין מקנחין בימין, אלא בשמאל. אמר רבא, מפני שהתורה ניתנה בימין, שנאמר 'מימינו אש דת למו'". ורש"י [ביצה כה:] כתב: "מימינו אש דת למו - מימינו נתן להם התורה". ובילקו"ש ח"א רמז רלח אמרו "מי גרם להם [לישראל] להנצל [בקריעת ים סוף], 'מימינם ומשמאלם' [שמות יד, כט]. 'מימינם' בזכות התורה שהן עתידין לקבל, שנאמר 'מימינו אש דת למו'. 'ומשמאלם' זו תפילין". ובגבורות ה' פמ"ב [קנט.] כתב: "'והמים להם חומה מימינם ומשמאלם'. בארו ז"ל למה צריך למכתב 'מימינם ומשמאלם', הוי למכתב 'והמים להם חומה מזה ומזה'... ולפיכך פרשו ז"ל 'מימינם' בזכות התורה שנתנה מימין, 'ומשמאלם' בזכות התפילין שהם משמאל... ביאור זה כמו שאמרנו כי המים שהם טבע לא היו נדחים אלא בכח קדוש נבדל, ובשביל שהיו בישראל מעלה קדושה נבדלת, היו נדחים המים ועומדים זקופים. ולפיכך כתב 'מימינם ומשמאלם', שאין ספק כי הצד הימין מתיחס אל צד הקדושה, מצד התורה שנתנה מצד הימין, והשמאל מצד התפילין". וראה להלן פט"ז [לאחר ציון 25] שהביא את המדרש [ויק"ר ד, א] שהתורה ניתנה בימינו של הקב"ה.

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 240]: "כל העולם אינו שוה לדבר אחד מדברי תורה, שהרי העולם הזה הוא גשמי, והתורה היא שכלית". ובדר"ח פ"ו מ"ב [טו:] כתב: "כל העולם הוא ראוי למי שעוסק בתורה לשמה, וזה מפני כי התורה היא על העולם הטבעי. ודבר זה בארנו פעמים הרבה איך התורה היא על העולם... ודבר זה רמזה התורה, כי התחלת בריאת העולם היא בבי"ת ["בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ" (בראשית א, א)], ואילו התחלת התורה היא באל"ף, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', להודיע כי מעלת התורה היא קודמת". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסד:] כתב: "ביאור זה כי במה שהתורה היא השכל הגמור, והשכל מתעלה על הגשמי, ולפיכך כל העולם אינו שוה לדבר אחד מן התורה, שהיא שכלית... כי אין ערך לדבר שהוא גשמי אל השכלי, כי הם דברים שאינם מתיחסים... ולפיכך כל העולם אינו שוה לדבר אחד מן התורה, שאין ערך לגשמי אל השכלי" [הובא למעלה פ"א הערה 242]. ובאבות פ"ג מ"ה אמרו "כל המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. וכל הפורק ממנו עול תורה, נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ", בדר"ח שם [קמח.] כתב: "כי מפני שעוסק בתורה מתעלה על העולם הגשמי, כי השכל מתעלה על העולם הגשמי. ומפני זה הוא בן חורין מן הנהגת העולם הטבע ומן המלכיות, שכל מדריגתם מצד עולם הזה, והעוסק בתורה הוא יוצא ממדריגת עולם הזה. ולפיכך אמר כאן ש'מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ'... כי אז הוא אל השם יתברך לגמרי, ומתעלה מן עולם הזה... וכאשר תבין דברי חכמה מאד, תדע איך המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ, כי בבית המקדש שלחן בצפון [שמות מ, כב], והשלחן הוא שלחן מלכות, והוא כנגד הנהגת המלכות. ומנורה בדרום [שם פסוק כד], שיש בה שבע נרות [שמות כה, לז], הם כנגד שבעה ימי בראשית, שהם שבעה ימי הטבע, ודבר זה ידוע לחכמים. ואילו התורה במדריגה יותר עליונה, שאלו שנים הם בהיכל [שמות מ, פסוקים כב, כד], שהוא כנגד עולם הזה, ואילו התורה היא בארון שהוא בבית קדשי הקדשים [שמות מ, כא], שהוא כנגד מדריגת עולם העליון" [ראה למעלה פ"א הערה 223].

<> וכן נאמר [תהלים פט, יד] "לך זרוע עם גבורה תעוז ידך תרום ימינך". ובנצח ישראל ס"פ י [רסט.] כתב: "אמרו במדרש [ויק"ר ד, א] שני דברים הם ביד ימינו של הקב"ה, התורה וגמילות חסדים. תורה, דכתיב [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'. גמילות חסדים, דכתיב [תהלים מח, יא] 'צדק מלאה ימינך'. וכל ענין זה לגלות על אלו ב' דברים, כי על ידם האדם מתעלה למעלה. ולכך הם בימינו, כי היד הימנית יש בה התעלות, כמו שבארנו לפני זה, דכתיב [תהלים קיח, טז] 'ימין ה' רוממה', והאדם מתעלה על ידי שני דברים אלו שהם ביד הימין". ושם ס"פ יז [שצז:] כתב: "יד ימין מסוגל בהתרוממות בכל דבר, דכתיב 'ימין ה' רוממה'". ובגבורות ה' פס"ד [רצט.] כתב: "מתעלה ימינו של הקב"ה עד ג' עולמות, ולפיכך 'ימין ה' רוממה'... עד עולם העליון". ובנתיב העבודה פי"ח [ד"ה ואמר ומקבלו] כתב: "הימין מורה על התרוממות, כמו שאמר 'ימין ה' רוממה'". וכן כתב בקיצור קודם לכן בנתיב העבודה פט"ז [ד"ה ואמר רבי חייא]. ובח"א לשבת סג. [א, קלח:] כתב כדבריו כאן, והוסיף: "כי הימין הוא מתרומם למעלה, וכדכתיב 'ימין ה' רוממה', כי היד מתרומם למעלה, והימין יותר, מפני כחה היא מתעלה ביותר". ולהלן פט"ז [לאחר ציון 27] ביאר שהתורה ניתנה בימין משום שהימין מורה על ההתפשטות להגיע לאחר, והואיל והתורה באה מהעולם העליון, והיא מרוחקת מן האדם [כמבואר למעלה פ"ב הערה 75], לכך נתינתה אפשרית רק מצד ימינו של הקב"ה, שהיא פשוטה לכל באי עולם.

<> "זה כי התורה השכלית הוא שכל פשוט" [לשונו למעלה פ"ב לאחר ציון 57]. והגדרת "שכל פשוט" היא שכל שאין בו שום צירוף אל החומר, אלא הוא חכמה בלבד. וכן כתב בתפארת ישראל פי"א [קעח.], וז"ל: "ומעתה מה דמיון יש לדברי תורה אל הידיעה בנבראים כלם. וכי מתדמה הפעול אל אשר פעלו. כי הידיעה בכל הנבראים היא ידיעת הנברא ההוא ומהותו, שאין בזה מדרגה של כלום, רק אם קנה הידיעה בהן לעמוד על הפועל שברא הכל. וסוף סוף הידיעה בנברא, במה שהוא נברא מן הבורא יתברך ויתעלה שמו. אבל ידיעת התורה היא הידיעה בגזרת המלך ה' צבאות עצמו... לכן במה שכל השגת החכמה הוא מצורף אל החומר אשר השיג בו, ואין זה מושכל גמור, שהרי הוא נסמך אל החומר... כי מדרגה זאת שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי... התורה במה שהיא גזרת השם יתברך, אינה נסמכת אל שום דבר, והיא חכמה בלבד, והיא תורה קדושה... לכך התורה בכללה שכל פשוט יותר" [הובא למעלה פ"ב הערה 58].

<> לשונו בח"א לשבת סג. [א, לח:]: "ואמר 'שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה', וכבר אמרנו כי מפני חדוד שלהם קונים השכל העליון, אשר אינו ראוי למדריגת האדם. ומפני כך הם זוכים לתורה שנתנה בימין, בשביל שהתורה השכלית מתעלה למעלה, כאשר ראוי אל הדבר שהוא שכלי. ואלו שנים שהם מחדדין זה את זה, בעבור שהם קונים השכל העליון שהוא למעלה ממדריגת האדם, ולכך ראוים אל התורה, שהיא מתעלה. וכבר אמרנו כי אין דומה זה אל האדם שהוא מחדד עצמו בהלכה ביחידי, כי אין זה התעלות כלל, רק כאשר הם שנים שהם מחדדין זה את זה בהלכה, כמו שאמרנו".

<> לשון הגמרא שלפנינו [שבת סג.] "רב נחמן בר יצחק אמר, זוכין לדברים שנאמרו בימינה של תורה. דאמר רבא בר רב שילא, ואמרי לה אמר רב יוסף בר חמא אמר רב ששת, מאי דכתיב [משלי ג, טז] 'אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד'. אלא בימינה אורך ימים איכא, עושר וכבוד ליכא, אלא למיימינין בה אורך ימים איכא, וכל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא".

<> בעוד שכאן סתם ולא פירש, הרי בח"א לשבת סג. [א, לט.] ביאר יותר, וז"ל: "מה שאמר זוכה לאורך ימים, פירוש כאשר עוסק בתורה לשמה, כאשר ראוי לתורה מצד עצמה. וכבר אמרנו כי מי שעוסק בתורה מתעלה, ולכך ראוי אליו אורך ימים, הוא עולם הבא... וכאשר תבין עוד תדע, כי דבר זה כמו שאמרנו, כי התורה יש לה התעלות עד עולם העליון, ולפיכך אמרו כי 'למיימינים', דהיינו שלומד תורה לשמה כאשר ראוי להיות ללמוד התורה, זוכה מה שהוא ראוי אל התורה, והוא זוכה לאורך ימים, הוא עולם הבא, הוא מדריגת התורה. שכל מקום שאמרו 'אורך ימים' הוא ליום שכלו ארוך... ודבר זה מבואר" [ראה להלן פ"ז הערה 24]. ובדר"ח ס"פ ו [תלד:] כתב: "אריכות ימים היא התדבקות במדריגה עליונה, אשר משם אריכות ימים". ובנתיב האמונה פ"א כתב: "אמרו בפרק שלשה שאכלו [ברכות יז.], כל העונה 'אמן' מאריכין לו ימיו ושנותיו. כי האמונה מגיע עד אין קץ וסוף, ולכך יש לו להאריך במלת 'אמן', ומאריכין לו ימיו ושנותיו, כי משם אריכות הימים". ובנתיב התשובה ס"פ ב כתב: "התשובה מגעת עד כסא הכבוד [יומא פו.], מזה תדע כי התשובה מארכת ימיו ושניו של אדם [יומא פו:]. והתשובה נבראת קודם שנברא העולם [נדרים לט:], שמזה תבין ותדע כי מצד התשובה הוא במדריגה עליונה, אשר שם אריכות הימים והשנים". ובתפארת ישראל פי"ג [רז:] כתב: "כי מן עולם הבא, ששם אריכות ימים ושנים, באים לו אריכות ימים ושנים".

<> ועוד אודות שהתורה גופא באה מן העוה"ב, כן ביאר בגו"א שמות פי"ח סוף אות א [ו:], וז"ל: "מתן תורה שנתן השם יתברך מעולם הבא, כי התורה היא מהעולם הג', מעולם הבא". ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנא.] כתב: "יש לתורה שתי בחינות; כי התורה היא נתנה לעולם הזה, ומצד שנתנה התורה לעולם הזה היא בלשון הקודש, והעולם הזה נברא בלשון הקודש [רש"י בראשית ב, כג]. אבל מצד שהתורה היא מעולם העליון, היא בלשון תרגום". ובדר"ח פ"ו מ"ט [שיב.] כתב: "כי בא לומר כי האדם הוא מקבל מיתה, אל יבטיח אותו שיהיה השלמתו שיקבל השארות מצד עולם התחתון, או מצד עולם האמצעי... כי אם על ידי התורה, שהיא מן עולם העליון, הוא עולם הבא... אבל 'מלוין את האדם תורה ומעשים טובים' [שם]. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, הוא התורה, שהיא מעולם העליון... וראוי שיהיה כך, כי למדריגת עולם הבא אין ראוי שיהיה רק על ידי תורה ומעשים טובים, כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים, שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות" [הובא למעלה פ"א הערה 60].

<> "הנוחין זה לזה - נושאין ונותנין בה בנחת רוח, מתעסקין כדי שילמדו זה מזה" [רש"י שם].

<> "ידבר עמים תחתינו - ישפיל, וכל שפלות בנחת. לשון אחר 'הנוחין' מנהיגין זה את זה להבנתה של הלכה, כמו 'לך נחה' [שמות לב, לד], 'ידבר' תרגום של 'ינהג' [דברים ד, כז]" [רש"י שם].

<> לכאורה יפלא, ששאלה זו נשאלה בגמרא להדיא [מכות יא.]: "למימרא דכל דיבור לשון קשה, אין, כדכתיב 'דבר האיש אדוני הארץ אתנו קשות'. והתניא 'נדברו', אין נדברו אלא לשון נחת, וכן הוא אומר 'ידבר עמים תחתינו', 'דבר' לחוד 'ידבר' לחוד", וגמרא זו הובאה גם בעין יעקב שם. ואילו כאן מקשה קושיא זו מדיליה, ועונה תשובה אחרת. וכן במושב זקנים מבעלי התוספות על התורה [שמות ו, ב] הביא קושיא זו מדיליה, וענה תשובות שונות ["וי"ל לשון תורה לחוד, ולשון נבואה לחוד. ועוד י"ל, דבור סמוך ל'אלקים' שהוא מדת הדין, הוא לשון קשה"], אך לא הביא את תשובת הגמרא. וצע"ג.

<> אודות שדיבור הוא לשון קשה, כן כתב רש"י [במדבר יב, א], וז"ל: "ותדבר - אין דבור בכל מקום אלא לשון קשה, וכן הוא אומר [בראשית מב, ל] 'דבר האיש אדוני הארץ אתנו קשות'. ואין אמירה בכל מקום אלא לשון תחנונים, וכן הוא אומר [בראשית יט, ז] 'ויאמר אל נא אחי תרעו'". ובגו"א שם אות א כתב: "אין דבור אלא קשה. פירוש, מפני כי הדבור הוא המורה על חתוך הדבור היוצא מן האדם, לאפוקי האמירה, היא מורה על מכוון הענין. והדבור מן האדם הוא לשון קשה, לפי שהוא מחתך האותיות ממנו בכח". וזהו יסוד נפוץ בספר גור אריה. וכגון, בשמות פי"ט אות ו כתב: "כל דבור יש בו שני ענינים; האחד, הוא חתוך הקול והאותיות, והוא נקרא 'דבור', וזהו קשה. והשני, הוא הענין הנאמר באותו דבור מן חבור האותיות והתיבות, והוא נקרא 'אמירה', והוא רך... הדבור קשה, לפי שחתוך האותיות והוצאת הדבור בעצמו הוא בכח וקושי, וזה לא שייך באמירה. ולפיכך בכל מקום שנאמר לשון 'ויאמר' הכונה שאמר לו ענין הנאמר". וכן כתב שם ויקרא פ"א אות יד, שם פ"י אותיות יח, כ, שם פכ"א ריש אות א, שם דברים פ"א אות כג, שם פ"ב אות יב. וכן הוא בדר"ח פ"ו מ"ג [עח:], להלן פי"ז [לפני ציון 50], נתיב הלשון פ"ה, נתיב כח היצר פ"ד, ועוד. ובח"א לסוטה לג. [ב, סז.] ביאר שהמלאך גבריאל ממונה על הלשונות, משום שדבור הוא לשון קשה, וזו מדת גבריאל. אמנם בכל המקומות האלו לא ביאר שאיירי דוקא "במילי דעלמא" כפי שביאר כאן, וראה הערה 56.

<> לשונו בגו"א דברים פ"ב אות יב: "אבל משילוח מרגלים וכו'. וקשה דהרי בפרשת בהעלותך [במדבר יב, א] אצל 'ותדבר מרים' פירש [רש"י שם] שאין לשון 'דבור' אלא קשה, שנאמר [בראשית מב, ל] 'דבר אתנו אדוני הארץ קשות'. ואין זה קשיא, דהא והא איתא, ושניהם אמת, כי הדבור הוא קשה בשביל שהוא נאמר על חתוך הקול, והוא יוצא מן המדבר, וגוזר ומחתך האותיות ממנו בכח, לפיכך הוא קשה. לאפוקי אמירה, הוא רך, לפי שאינו אלא אמירת ענין, לא שייך בו קשה על ענין, לכך הוא רך [כמבואר בהערה הקודמת]. אבל מכל מקום מצד הדיבור בעצמו הוא פנים אל פנים, כי הדבור הוא קרוב אל המדבר יותר ממה שקרוב אליו האמירה, כי הדבור הוא חתוך האותיות, ומן האותיות מתחברת האמירה, והוא רחוק יותר מן המדבר. וכאשר כתיב 'וידבר', רוצה לומר שהדבור שהוא יוצא מן פה המדבר היה אליו, וזה פנים אל פנים. אבל כאשר כתיב 'ויאמר אליו', אינו פנים אל פנים, שהאמירה, שנעשה מן הדבור היוצא ממנו, היה אליו, ואין זה פנים אל פנים. נמצא הדבור קשה, שהוא גוזר ומחתך הדבור, וכל חתוך וגזירה הוא בכח, ולפיכך הוא קשה. אבל הדבור הוא פנים אל פנים, כדלעיל. ועוד, כי הדבור הוא פנים אל פנים מפני שהוא נאמר על עצם הדבור, וכתיב 'וידבר ה' אל משה', אם כן יהיה הדבור פנים אל פנים. אבל 'ויאמר', שלא היה מכוין רק שיבין השומע הענין, ולא שיהיה מדבר אליו, לכך אין האמירה פנים אל פנים, שלא שייך באמירה פנים אל פנים, שאינו רק שיבין השומע, אבל בדבור שהולך הקול מן המדבר אל השומע, שייך בזה פנים אל פנים היה הדבור". ובגו"א שמות פ"ו אות ד כתב: "חתוך לשון הדבור הוא דבר מבורר ושפה ברורה... ולכך גם כן בא לשון דבור כשהוא מדבר עם האדם פנים אל פנים, כי הדיבור פנים אל פנים הוא גם כן דיבור מבורר". אמנם כאן מבאר שזהו רק במילי דשמיא, וזו נקודה חדשה שלא נזכרה בשאר מקומות. וראה הערה הבאה.

<> שמעתי לבאר דברי קודש אלו, שדיבור במילי דשמיא מורה על הזיווג בין תפארת ומלכות [זוה"ק ח"א נ: "דיבור בתראה (מלכות) איהו בית לקול דיעקב (תפארת)"]. וכן אמרו [זוה"ק ח"ב כו.] "רבי יהודה פתח, [שיה"ש ה, ה] 'קמתי אני לפתוח לדודי ודודי חמק עבר וגו''. 'קמתי אני לפתוח לדודי' דא קלא, תא חזי כנסת ישראל כד איהי בגלותא קלא אסתלק מינה ומלה אשתכך מינה, כמה דאת אמר [תהלים לט, ג] 'נאלמתי דומיה'. ואי אתער מלתא מה כתיב, 'ודודי חמק עבר', דהא קלא אסתלק מינה ופסקא מלה". וחזינן מכך שהדיבור מורה על זיווג [וכן "ראוהו מדברת" (כתובות יג.)]. לכך במילי דשמיא הוא מורה על "פנים אל פנים", שהוא הזיווג בין תפארת ומלכות. אך במילי דעלמא לא נוצר זיווג, אלא זה מדבר, וזה מדבר, לכך בזה הדיבור הוא לשון קשה, ולא לשון של זיווג. ודייק לה, שהפסוק המורה שדיבור הוא לשון קשה הוא נאמר בלשון פיעל ["דיבר אתנו אדוני הארץ קשות"], ואילו הפסוק המורה על דברי תורה נאמר בלשון נפעל ["אז נדברו"], ולשון נפעל מורה באצבע שאיירי בשנים שמושפעים זה מזה. וראה להלן פי"ג הערה 82.

<> לא מצאתי שיבאר ענין זה במקום אחר. ומעתה יביא מאמר נוסף, ולאחר מכן יחזור לבאר גם את המאמר הנוכחי. @**ואם תאמר**^, כיצד מבאר כאן שדיבור במילי דשמיא הוא בנחת, והרי בגמרא [שבת סג.] הובא גם הפסוק [תהלים מז, ד] "ידבר עמים תחתינו ולאומים תחת רגלינו" ["אין דבור אלא נחת, שנאמר 'ידבר עמים תחתינו'", ופירושו "ינהל עמים תחתינו" (רש"י מכות יא.)], ומהו המילי דשמיא שיש בהדברת העמים והלאומים תחתינו. ואולי מבאר את הפסוק כמלבי"ם שם, שכתב: "ידבר - וינהיג את העכו"ם תחתינו מצד הנהגת המשפט, כמו שנאמר [ישעיה ב, ד] 'ושפט בין הגוים'. ולאומים תחת רגלינו - מצד הדת והתורה, כמו שנאמר שם [פסוק ג] 'כי מציון תצא תורה'", הרי דאיירי במילי דשמיא. אך עדיין יש להקשות, שבגמרא [מכות י:] אמרו "מפני מה נאמרה פרשת רוצחים בלשון עזה, דכתיב [יהושע כ, א-ב] 'וידבר ה' אל יהושע לאמר דבר אל בני ישראל לאמר תנו לכם את ערי המקלט אשר דברתי אליכם וגו'' ["בכל יהושע כתיב 'ויאמר ה'', וכאן נאמר 'וידבר ה' אל יהושע', ודיבור לשון עז הוא" (רש"י שם)], מפני שהן של תורה ["אבל שאר אמירות שאמר לא אמר דבר לקיים מצוה הכתובה בתורה, חוץ מזו" (רש"י שם)]. למימרא דכל דיבור לשון קשה, אין, כדכתיב [בראשית מב, ל] 'דבר האיש אדוני הארץ אתנו קשות'". הרי שדוקא כשאיירי במילי של תורה יאמר "דיבור", שהוא לשון עזה וקשה, לעומת שאר הפעמים שנאמר בהן לשון רכה של אמירה, מפני ש"לא אמר דבר לקיים מצוה הכתובה בתורה" [רש"י שם]. והרי אין לך "מילי דשמיא" יותר ממצות התורה, ועם כל אמרו בגמרא שדוקא אז יאמר לשון דיבור הקשה, ורק כשנחית דרגא יאמר בזה לשון אמירה. וברור שמגמת ההנהגה כלפי הזולת מצויה יותר במצות מאשר בשאר מילי [כמבואר בפחד יצחק פסח מאמר מז אות ד], אך מ"מ עדיין יקשה לאן נעלמה המגמה שביאר כאן, שבמילי דשמיא אין הדיבור מורה על לשון קשה, אלא על "פנים אל פנים". ויל"ע בזה.

<> "המקשיבין - מלמדים זה את זה ומבינים זה מזה, ולישנא דקרא נקט" [רש"י שם].

<> "בגנים - בתי מדרשות" [רש"י שם].

<> "חבירים מקשיבים לזה לזה, להם אני אומר שישמיעוני קולם ואענם" [רש"י שם].

<> הוא המאמר הקודם "שני תלמידי חכמים הנוחין זה לזה בהלכה, הקב"ה מקשיב להן".

<> כי כפי שהאדם מתייחס לרעהו, כך הקב"ה מתייחס אליו. וכן אמרו [ר"ה יז.] "כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו", ופירש רש"י שם "המעביר על מדותיו - שאינו מדקדק למדוד מדה למצערים אותו, ומניח מדותיו והולך לו... מעבירין לו על כל פשעיו - אין מדת הדין מדקדקת אחריהן, אלא מנחתן והולכת". ובנתיב התשובה ר"פ ז [לאחר ציון 22] כתב: "גם נוכל לפרש מפני שהוא מדה כנגד מדה, מפני שהוא מעביר על מדותיו, מעבירין לו פשעיו", וכן הוא בח"א לר"ה יז. [א, קטו.]. ובנתיב הנדיבות פ"א כתב: "וזה כאשר מוותר ומוחל לו, ולא היה מדקדק עם חבירו, גם השם יתברך היה מוותר לו, ולא היה מדקדק עמו... כי המעביר ומוחל, כפי מדתו אשר נוהג, נוהגין עמו גם כן, כמו שהוא מוחל ומוותר למי שעשה לו דבר".

<> פירוש - כאשר שני תלמידי החכמים אינם רק נוחים זה לזה בהלכה, אלא מקשיבים זה לזה בהלכה, אזי כל אחד שומע ונותן לבו על דברי חבירו, לכך ה"מדה כנגד מדה" תהיה שלא רק שדבריהם ערבים על הקב"ה, אלא הקב"ה שומע ונותן לבו על דבריהם.

<> מוסיף למאמר תיבת "ותפרד", כי זו הנקודה שמדגיש כאן, שפירוד בין שני הת"ח מביא לפירוד בין הקב"ה וישראל.

<> שאם אינם נוחים זה לזה זה יגרום לשכינה שתסתלק מישראל.

<> יש להעיר, ש"אם אין עושין כן" גורם לסילוק שכינה מישראל, מדוע כאשר עושים כן לא נאמר עליהם שמשרין שכינה בישראל, אלא נאמר עליהם שהקב"ה שומע לקולם, דמדוע השכר ניתן רק לשניהם ["הקב"ה שומע לקולם"], ואילו העונש ניתן לכל ישראל ["גורמים לשכינה שמסתלקת מישראל"]. ואין לומר ששכינה לעולם נמצאת בישראל, ולכך אין מתן שכר של "משרין שכינה בישראל" [ורק יש עונש של סילוק שכינה מישראל], שהרי אמרו חכמים [סנהדרין ז.] "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו משרה שכינה בישראל... וכל דיין שאינו דן דין אמת לאמיתו גורם לשכינה שתסתלק מישראל". וצ"ע.

<> ואם תאמר, גם בשני ת"ח הנוחים זה לזה [וק"ו כשאינם נוחים זה לזה] דוחים את החבור הגמור בכך שאינם מקשיבים זה לזה [שהוא חבור יותר מ"נוחים זה לזה"], ומדוע אין הם גורמים לסילוק שכינה מישראל. ויש לומר, כאשר אמרו חכמים "ואם אין עושין כן" כוונתם לאותם שיושבים זה ליד זה בבית מדרש, ומצויים תדיר ביחד, שהרי הפסוק המורה שגורמים לשכינה להסתלק מישראל נאמר מיד לאחר הפסוק העוסק בשני ת"ח המקשיבים זה לזה, שנאמר [שיה"ש ח, יג-יד] "היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך השמיעיני, ברח דודי וגו'". ו"בגנים" הם בתי מדרשות [רש"י שבת סג.]. הרי שאיירי בת"ח היושבים זה ליד זה בבית מדרש, ונמנעים מלהתחבר זה לזה, דבזה הם דוחים את החבור שהיה אמור להתקיים ביניהם. אך שני ת"ח שאינם יושבים זה בצד זה, אלא נזדמנו לשוחח בלימוד, אין באי הקשבה דחיה לחבור, שהרי לא היה כאן שום חבור מעיקרא, לכך אין גורמים לשכינה שתסתלק מישראל.

<> מזכיר את שני המאמרים בחדא מחתא ["הם נוחים זה לזה בתורה", "ומקשיבים זה לזה בתורה"], כי עד כמה שנוגע שהשראת שכינה בישראל היא תולדה ממתן תורה [הנקודה שיסביר בסמוך] אין נפק"מ בין "נוחים" ל"מקשיבים", וכמו שיבאר. וראה הערה 76.

<> אודות שהתורה היא אחת, כן נאמר [במדבר טו, כט] "האזרח בבני ישראל ולגר הגר בתוכם תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה", וכמו שכתב בנצח ישראל פ"י [רמט:], וז"ל: "ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד" [ראה בסמוך הערה 71]. ומצינו בספריו שני הסברים לכך שהתורה היא אחת; בדר"ח פ"ג מ"ב [עט.] כתב: "מאחר שהתורה מושכל שבה מחוייב, כי כל מה שבתורה אי אפשר רק כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, ומפני כך דברי תורה מיוחדים. וזה הטעם שהתורה היא אחת... שהתורה כל דבריה מוכרחים מחויבים, אי אפשר רק שיהיה כך, ולא אפשר שיהיה בענין אחר כלל... התורה היא אחת, כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה, שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך, אבל אינו מחויב שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואז לא היתה התורה אחת, דבר זה אינו בתורה, כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אין זה מיוחד. אבל דברי תורה מחויבים שיהיה כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, והמחויב הוא מיוחד". ובדר"ח פ"ו מ"י [שמט:] כתב טעם נוסף, וז"ל: "התורה היא ענין אחד בלבד... כי התורה היא כוללת, והכל בה, ואם כן אי אפשר שיהיה דבר זולתה. כי הדבר שהוא חלק בלבד, אפשר שיהיה עוד דבר שהוא החלק השני. אבל דבר שהוא הכל, אי אפשר שיהיה עוד אחר עמו". נמצא שיש שני טעמים לכך שהתורה היא אחת; (א) כל דברי התורה מוכרחים. (ב) התורה כוללת הכל. הטעם הראשון נמצא בדר"ח פ"ג מ"ב [עט.], נצח ישראל פ"י [רמט.], באר הגולה באר הראשון [פא:], שם באר השני [קיח.]. הטעם השני נמצא בדר"ח פ"ו מ"י [שמט:], תפארת ישראל פל"ד [תקג:], שם ס"פ מו [תשכא.], נצח ישראל פמ"ה [תשסד:], דרוש על התורה [כז.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, רי:, והובא למעלה פ"א הערה 25]. וכאן מוסיף, שהואיל והתורה היא אחת, לכך הנוחים ומקשיבים זה לזה בתורה "הם נעשים אחד לגמרי על ידי התורה". ואע"פ שכל ישראל הם עם אחד מחמת התורה, וכמבואר בנצח ישראל שהובא כאן, מ"מ שנים העוסקים יחד בתורה "הם נעשים אחד לגמרי על ידי התורה", וזו דרגה נוספת של אחדות, מעבר להיות ישראל עם אחד. וכבר נתבאר למעלה [פ"ד הערה 228, ובפרק זה הערה 37] שמעלותיה של התורה חלות על לומדיה, והואיל ואחת ממעלותיה של התורה היא היותה אחת, לכך מעלת האחדות הזו חלה על לומדיה, ואף הם יעשו "אחד לגמרי על ידי התורה". @**דוגמה לדבר;**^ במתן תורה נאמר על ישראל לשון יחיד [שמות יט, ב] "ויחן שם ישראל נגד ההר", לאמור שהיו "כאיש אחד בלב אחד" [רש"י שם]. ומדוע דוקא אז הגיעו ישראל לאחדות כה מופלגת. ולבאר זאת כתב בדרוש על התורה [כו.] בזה"ל: "מה שכתוב בלשון יחיד הוא שכאשר באו לקבל התורה, שהיא אחת בהחלט, מוכרח שיהיו גם הם באחדות". הרי שאחדות התורה חלה על מקבליה, וכך היא חלה על לומדיה. וראה להלן ציון 91, פ"ז הערה 23, פ"ח הערה 189, פי"ג הערות 80, 81, ופחד יצחק פורים ענין לא.

<> כי לומדי התורה משקפים את התורה, וכמבואר בהערה הקודמת. לכך כאשר הלומדים נעשים מחוברים ומאוחדים זה לזה, יש בכך להורות שהתורה היא אחת. אך כאשר הלומדים אינם מתחברים זה לזה, יש בכך להורות ח"ו שהתורה אינה אחת, אלא יש בה חילוק.

<> כמו שיוכיח מהמדרש שמביא מיד. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכא:] כתב: "כי התורה היא דרכי ה' אשר סדר השם יתברך את הנמצאים, ובפרט העם אשר בחר בו. והסדר הזה הוא סדר אחד, כי התורה היא אחת. ואם נתן לבני נח תורה מיוחדת, ונתן גם כן לישראל תורה מיוחדת, אז לא היה אל השם יתברך חבור גמור אל אחד מהם. כי אי אפשר שיהיה חבור גמור לשני דברים מחולקים, שאם כן יהיו שני דברים ענין אחד, ודבר זה מבואר לכל מי שיש בו חכמה ומדע, כי דבר זה אי אפשר. אבל התורה היא סדר אחד בלבד, שאין עוד תורה, ואם כן צרוף וחבור השם יתברך אל התורה, שהיא אחת, צירוף וחבור גמור. שכמו שאי אפשר לומר שיהיה דבר אחד מצורף לשני דברים לגמרי, כך אי אפשר שיהיה לדבר שהוא אחד, צירוף וחבור מחולק. ולכך השם יתברך יש לו צירוף וחבור גמור בלתי מחולק אל התורה, שהיא אחת. ולפיכך מיד אחר שנתנה התורה לישראל ציוה [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש', שיהיה לו חבור מיוחד עם ישראל, כאשר יש להם דרכי ה' המיוחדים אשר אין עוד". ובנצח ישראל פ"י [רנ.] כתב: "על ידי התורה ג"כ ישראל עם אחד, אומה כמו זאת היא שייכת אל השם יתברך, שהוא יתברך אחד" [ראה הערה 69].

<> לשון המדרש שם: "אמר הקב"ה לישראל, מכרתי לכם תורתי, כביכול נמכרתי עמה... משל למלך שהיה לו בת &**יחידה**^, בא אחד מן המלכים ונטלה. ביקש לילך לו לארצו, וליטול לאשתו. אמר לו, בתי שנתתי לך יחידית היא, לפרוש ממנה איני יכול, לומר לך אל תטלה איני יכול, לפי שהיא אשתך. אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך, קיטון ["חדר" (מתנו"כ שם)] אחד עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי. כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה, לפרוש הימנה איני יכול. לומר לכם אל תטלוה, איני יכול. אלא בכל מקום שאתם הולכים, בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנאמר [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש'". ובדר"ח פ"ג מ"ב [עו.] הביא מדרש זה, וכתב לבאר [עט.] בזה"ל: "ואמר שהיא יחידה, כי מאחר שהתורה מושכל שבה מחוייב, כי כל מה שבתורה אי אפשר רק כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, ומפני כך דברי תורה מיוחדים. וזה הטעם שהתורה היא אחת... שהתורה כל דבריה מוכרחים מחויבים, אי אפשר רק שיהיה כך, ולא אפשר שיהיה בענין אחר כלל... כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה, שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך, אבל אינו מחויב שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואז לא היתה התורה אחת, דבר זה אינו בתורה, כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אין זה מיוחד... וזהו הבת היחידה. ומפני כך אי אפשר להפרד מן התורה, מאחר שיש אל השם יתברך צירוף מיוחד כמו זה אל התורה, אין לזה הסרה כלל, שהרי הדבר שהוא מיוחד אין נטיה ממנו לצד אחר... כי השם יתברך עם התורה לגמרי". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכא.] כתב: "ואמר עוד כאשר נתן השם יתברך התורה לישראל אי אפשר שיהיה פורש מן התורה, וכביכול הקב"ה בעצמו נלקח עם התורה. ומדמה דבר זה למלך שיש לו בת יחידית. והמשל הזה עם שהוא נראה פשוט, הוא עמוק מאד. וכאשר תבין המשל הזה תדע להבין מה שציוה מיד 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'" [והמשך דבריו שם הובאו בהערה הקודמת].

<> פירוש - הציווי [שמות כה, ח] "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" נאמר מיד לאחר שניתנה התורה לישראל על הר סיני. כי בס"פ משפטים [שמות כד, א-יד] דובר על מעמד הר סיני, ומיד בתחילת פרשת תרומה [שמות פרק כה] דובר על עשיית המשכן. וכן הרמב"ן בתחילת פרשת תרומה כתב: "כאשר דבר השם עם ישראל פנים בפנים עשרת הדברות... הנה הם קדושים ראוים שיהיה בהם מקדש להשרות שכינתו ביניהם, ולכן צוה תחלה על דבר המשכן, שיהיה לו בית בתוכם מקודש לשמו... והנה עקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה, שהוא הארון, כמו שאמר [שמות כה, כב] 'ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת', על כן הקדים הארון והכפרת בכאן, כי הוא מוקדם במעלה... וסוד המשכן הוא, שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר... והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני". וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ב [עו.], וז"ל: "ולפיכך אמר [שם] ש'שנים שיושבים ויש ביניהם דברי תורה השכינה שרויה עמהם'. כי כאשר הם שנים, וכבר אמרנו כי התורה שלהם נקראת 'דברי תורה', לכך השכינה עם התורה. ודבר זה מבואר בתורה, כי תיכף ומיד שנתנה תורה לישראל צוה לעשות המשכן, וכתיב 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנו:] כתב: "כי כאשר היה התורה עם ישראל, מיד היה השם יתברך עמהם. ולפיכך מיד אחר נתינת התורה אמר הכתוב [שמות כה, ג] 'ויקחו לי תרומה', 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' [שם פסוק ח]... וזה מורה כי קשר התורה בו יתברך, והתורה היא עמו". ובגבורות ה' פנ"ד [רמ.] כתב: "נתן להם הקב"ה תורה ומצות, ואח"כ היתה שכינה מתחברת לישראל בשכון שכינתו ביניהם, כדכתיב אחר מתן תורה [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש וגו''" [ראה להלן פי"א הערות 81, 83].

<> כמבואר בתפארת ישראל פמ"ו [תשכא:], והובא בהערה 71. וזה לשון הילקו"ש ח"א סוף רמז א: "נכנס [אות] בי"ת ואמר לפניו, רבונו של עולם רצונך שתברא בי את העולם, שבי אומרים בכל יום [תהלים פט, נג ] 'ברוך ה' לעולם אמן ואמן'. השיב הקב"ה הן, [תהלים קיח, כו] 'ברוך הבא בשם ה''. מיד קבלו הקב"ה וברא בו את העולם בבי"ת, שנאמר [בראשית א, א] 'בראשית ברא'. ואל"ף כיון שראה את הקב"ה שקבל ממנו לברא את העולם, עמד לו לצד אחד ושתק, עד שקרא לו הקב"ה ואמר לו אל"ף מפני מה אתה שותק ואין אתה אומר לי כלום. השיב אל"ף ואמר לו, רבונו של עולם מפני שאין בי כח לומר לפניך כלום, שכל האותיות מחושבים במנין מרובה, ואני במנין מועט. בי"ת בשתים, גימ"ל בשלשה, וכן כולם, ואני באחד. השיב הקב"ה ואמר לו אל"ף אל תתירא, שאתה ראש לכולן כמלך, אתה אחד ואני אחד והתורה אחת, שאני עתיד ליתן בך לעמי ישראל, שנאמר 'אנכי ה' אלהיך'". והביא מדרש זה בדר"ח פ"ג מ"ב [עט:], שם פ"ו מ"ב [טז.] שם מ"י [שמט:], תפארת ישראל פל"ד [תצח:], נצח ישראל פמ"ה [תשסג.], דרוש עה"ת [כו.], באר הגולה באר הרביעי [תקכד.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, רי:].

<> כי כאשר אין צד השוה בין הקב"ה וישראל, אזי השכינה מסתלקת מישראל. לכך כל עוד שיש לישראל תורה אחת, יש בזה להביא להשראת שכינה בישראל, כי הואיל והקב"ה הוא אחד, והתורה שבידי ישראל היא אחת, יש כאן צד השוה בין הקב"ה לישראל המביא להשראת שכינה. אך כאשר ח"ו אין לישראל תורה אחת, ממילא אין בידי ישראל דבר שיש לו צד השוה עם הקב"ה, וזה גורם לסילוק שכינה מישראל. ואודות ששכינה שורה על הדומה, כן ביאר בדר"ח פ"ג מ"ו [קנט:], וז"ל: "כבר התבאר כי ראוי שתהיה השכינה עם בני אדם מצד התדמות במה. ומפני כי הוא יתברך הכל, הוא נמצא במספר שהוא מתיחס דומה לזה. ומפני כי עשרה הוא מספר כללי... לכך הוא יתברך עם עשרה, כי הוא מספר שהוא הכל. ולכך מספר זה מתיחס אל השם יתברך, שהוא הכל". וראה למעלה פ"ד הערה 237, שנקודה זו נתבארה שם.

<> לכאורה זהו שלא בדקדוק, כי כאשר "מקשיבים זה לזה" אז "הקב"ה שומע לקולם" [שבת סג.], ולא רק "מקשיב להם", שזה נאמר ["מקשיב להם"] במאמר הראשון אודות שני תלמידי חכמים הנוחים זה לזה בהלכה, ו"נוחים" הוא חבור נמוך יותר מ"מקשיבים" [כמבואר למעלה לפני ציון 63]. והיה לו לומר "שאם מקשיבים זה לזה הקב"ה שומע לקולם", ולא "הקב"ה מקשיב". וזו ראיה נוספת שלפי הסבר זה [ההולך סביב הציר שהשראת שכינה תלויה בתורה], אין הבדל בין שני המאמרים, וכמבואר למעלה הערה 68.

<> והקשבה ושמיעה הן צורות של חבור. וכן כתב בתפארת ישראל פל"א [תעב:] בביאורו שישראל נדחו לאחוריהם יב מילין מחמת דיבורו של הקב"ה בהר סיני [רש"י שמות כ, טו], וז"ל: "כי איך ישמע האדם קול ה' וישתתף עם השם יתברך, והשמיעה הוא שיתוף והתחברות, ודבר זה אינו ראוי מצד המקבל. ולכך מצד עצמם היתה החזרה יב מילין, שלא לשמוע הקול". וכן מבואר בנצח ישראל פכ"ח [תקסט.], ובדרוש על התורה [יט.]. ולכך שמיעה והקשבה הן כהשראת שכינה, וכמו שמבאר כאן. ויש ראיה לזה, שאמרו באבות פ"ג מ"ו "עשרה שיושבין ועוסקין בתורה, שכינה שרויה ביניהם... ומנין אפילו שנים, שנאמר [מלאכי ג, טז] 'אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע וגו''". הרי שגם שם הובא הפסוק של "אז נדברו", כפי שהובא כאן [שבת סג.] "שני תלמידי חכמים הנוחים זה לזה בהלכה, הקב"ה מקשיב להם, שנאמר 'אז נדברו'". ושם למדו שאפילו בשנים שכינה שרויה ביניהם, וכאן למדו שהקב"ה מקשיב להם, ומוכח שהקשבה היא היא השראת שכינה.

<> הנה בעוד שכאן ביאר שהשראת השכינה היא תולדה ממתן תורה, הרי בח"א לשבת סג. [א, לט.] ביאר שהשראת שכינה היא תולדה מאחדותם של ישראל, וכלשונו: "כי אצל מי שנוח זה לזה שייך שהוא יתברך מקשיב להם כאשר הם נוחים זה לזה, ומקשיבים זה לזה, ויש להם חבור יחד, לכך הקב"ה מקשיב להם. ומה שהוא יתברך מקשיב להם גם כן דבר זה חבור גמור אליהם, ולפיכך אמר הקב"ה מקשיב להם, כי חבורם ביחד גורמים שהשכינה מתחבר להם. וזה שאמר בסוף משום ר"ש בן לקיש שני ת"ח המקשיבים זה את זה בהלכה, הקב"ה מקשיב לקולם. ואם אין עושים כך, מסלקים השכינה. ודבר זה מפני כי על ידי חבורם, השכינה מתחבר עמהם. וכאשר אינם מתחברים ביחד, גורמים לשכינה שתסתלק מישראל. כי השכינה היא על ידי חבור ישראל, וכאשר החבור הוא בתורה, אז השכינה בודאי מתחבר להם. ואם אינם מקשיבים זה לזה, ונפרד החבור, גורם זה סלוק שכינה מישראל".

<> זהו המאמר השני של רבי אבא המובא שם בהמשך הגמרא [שבת סג.], והמאמר הראשון שם ["שני תלמידי חכמים המקשיבים זה לזה בהלכה הקב"ה שומע לקולן"] נתבאר עד כה.

<> "המדגילים - מאספין זה את זה, ואומרים בא ונלמוד ונבין בין שנינו, הואיל ואין לנו רב ללמדנו" [רש"י שבת סג.]. אמנם המהר"ל מבאר שאחד מתקן את טעותו של חבירו, וכמו שיבאר בסמוך.

<> "צורתא - שורש הדבר קצת למדו מרבם" [רש"י שם].

<> פירוש - שאין להם רב בעיר ללמוד ממנו.

<> מבאר "מדגילין" שאחד מעמיד את חבירו על טעותו, והטעות הזאת נבעה מחמת שלא זכו ללמוד כדבעי מרב, וראה הערה 87.

<> בח"א לשבת סג. [א, מ:] כתב כדבריו כאן אות באות, אך במקום לומר "על ידי שהם אוהבים את התורה", כתב "על ידי שהוא אוהב את התורה". וההבדל הוא האם איירי באהבת שני הת"ח הללו את התורה [דבריו כאן], או באהבת הקב"ה את התורה [דבריו בח"א]. ועל כל פנים מבואר שהקב"ה אוהב את אלו האוהבים את התורה. וכן נאמר [משלי ח, יז] "אני אוהבי אהב וגו'", ופירש רש"י שם "אמר הקב"ה אני אוהביה של תורה אוהב". וכן אמרו במדרש תהלים [מזמור סג] "זה שאמר הכתוב 'אני אוהבי אהב ומשחרי ימצאונני'. אמרה תורה, אני אוהבי אהב, שכל מי שהוא אוהבני, אני אוהב אותו. דוד על ידי שאהב אותי, אהבתיו". 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" [הובא למעלה פ"ד הערה 71]. ומדה טובה מרובה, ולכך מי שמקרב אוהבו של השם יתברך, מתקרב אל השם יתברך קירוב גמור.

<> פירוש - בגמרא [שבת סג.] הובאו ארבעה מאמרים סמוכים זה לזה אודות שני תלמידי חכמים, ואלו הם; (א) "שני תלמידי חכמים המחדדין זה לזה בהלכה, הקב"ה מצליח להם". (ב) "שני תלמידי חכמים הנוחין זה לזה בהלכה, הקב"ה מקשיב להן". (ג) "שני תלמידי חכמים המקשיבים זה לזה בהלכה, הקב"ה שומע לקולן". (ד) "שני תלמידי חכמים המדגילים זה לזה בהלכה, הקב"ה אוהבן".

<> לשונו בח"א לשבת סג. [א, מ:]: "ויש לך להבין אלו ד' דברים אשר נזכרים זה אחר זה. המחדדין זה את זה בהלכה, והנוחין זה לזה בהלכה, והמקשיבין זה לזה בהלכה, והמדגילין זה את זה בהלכה. אם [יש] לך לב להבין דברי חכמים, תדע אלו הד' דברים, כי כל אחד ואחד מדריגה בפני עצמו. ואמר תחלה המחדדין זה לזה בהלכה, ואח"כ אמר הנוחין זה לזה בהלכה, ואח"כ אמר המקשיבין זה לקול זה, ואח"כ המדגילין זה לזה בהלכה, כל אלו ד' דברים הם ידועין בחכמה מאוד, עד שהמדה האחרונה המדגילין זה לזה בהלכה... והבן הדברים האלו, כי בכל אחד הקב"ה מצטרף אליהם. ואצל 'מחדדין' אמר שהם זוכין לימין, ששם הוא חדוד התורה וזכות החכמה והתבונה. ואצל המקשיבין נאמר הקב"ה 'מקשיב לקולם'. ואצל המדגילין אמר שהקב"ה 'אוהבן', שהוא יתברך רואה במדת הדין חסרונם, ומרחם עליהם ואוהבם, והבן זה היטב". ושמעתי לבאר דברי קודש אלו, ש"מחדדין" הוא חכמה, ו"נוחין" הוא בינה, שהנועם הוא בינה [זוה"ק ח"א קצז:, וח"ג רסז:]. ו"מקשיב לקולם" הוא תפארת, ש"קול" הוא תפארת [זוה"ק ח"ג קכא:], ו"מדגילין" הוא מלכות, וזהו "רואה במדת הדין חסרונם", כי "דינא דמלכותא דינא" [גיטין י:], והחסרון של המקבלים הוא מלכות, ולכך הקב"ה אוהבם כנגד חסרונם. ודוק ותראה כיצד רמיזותיו של המהר"ל מורים על ביאור זה.

<> "פועלין זה לזה" מתווכחים זה עם זה, כי כל אחד מכוון ומעמיד את חבירו על טעותו. ומעין זה כתב התוספות רא"ש [שבת סג.], וז"ל: "המדגילין זה לזה בהלכה. פירוש, המכחישין זה לזה בהלכה". וכן הוא בערוך ערך דגל [א], וז"ל: "שני תלמידי חכמים המקשין ומכחישין זה לזה בהלכה", והובא בתוספות ע"ז כב: ד"ה רגלא. וראה בהקדמה לתפארת ישראל [ג.], ושם הערה 10. ולפי זה תיושב תמיהת הבן יהוידע שם, שכתב: "והנה צריך להבין דברי הערוך מה שכתב 'מדגלין' שהוא רצונו לומר מכחישין זה לזה... דאיך יצויר דבר זה של הכחשה בין החכמים, שיהיו מכחישין זה לזה, והקב"ה אוהבן". וכן הר"ת בתוספות ע"ז שם כתב: "המכחשין זה לזה, ואינם עומדים על העיקר". אך המהר"ל מבאר ש"מכחישין" אינו מתפרש כשקר וכזב, אלא שהאחד מעמיד את חבירו על הטעות שבידו, וזהו הקנין הארבעים של התורה "ומעמידו על האמת" [אבות פ"ו מ"ז]. ולהלן פט"ו [לאחר ציון 327] כתב: "כי יותר ראוי ויותר נכון שיהיה פוסק מתוך התלמוד. ואף כי יש לחוש שלא ילך בדרך האמת, ולא יפסוק הדין לאמיתו, שתהיה ההוראה לפי האמת, מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד. וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כל זה &**הוא אהוב אל השם יתברך**^ כאשר הוא מורה כפי מה שמתחייב מן שכלו". וברי הוא שהאהבה שהזכיר שם קשורה לאהבה של "ודגלו עלי אהבה".

<> פירוש - אחד אומר טעות לחבירו.

<> לשונו בח"א לשבת סג. [א, מ:]: "בשביל אהבת התורה מתחברים ביחד, וכל אחד מתבייש מחבירו, ולפיכך הקב"ה אוהבן, והבן הדברים האלו".

<> קצת פלא שמביא מאמר ממסכת אחרת, ולא מציין שעבר ממסכת שבת למסכת סוטה, וזה שלא כדרכו, ולפי דרכו היה לו לומר "ובפרק עגלה ערופה", ולא לסתום ולומר "ואמר רבי אילעי". ובח"א לסוטה מט. [ב, פח:] כתב על מאמר זה בזה"ל: "מאמר זה בפרק במה אשה [שבת סג.], ושם הוא מבואר", אך כאמור לפנינו אין זה נמצא בפרק במה אשה [וכן לא בעין יעקב שם], וכן בח"א לשבת שם לא ביאר מאמר זה. וכן בדרך כלל מביא את המאמר בשלימותו עם הפסוקים שמהם נדרש המאמר, ומאמר זה גם נדרש מפסוקים [כמצויין בסוטה מט.], אך הביא רק את עיקר המאמר, ללא פסוקיו.

<> כמבואר למעלה [הערה 69].

<> כי המצאותם בעיר אחת עושה ששניהם נמצאים בכפיפה אחת. והואיל ואחדות התורה עושה שלומדיה מתאחדים [כמבואר למעלה הערה 69], לכך היתה אמורה להיות ביניהם אחדות גמורה.

<> כאן מוסיף "השכל", תיבה שלא נזכרה עד כה, וכן לא בהמשך. ואודות שהשכל הוא מחבר ומאחד, הנה אמרו חכמים [קידושין ל:] "אפילו האב ובנו, הרב ותלמידו, שעוסקין בתורה בשער אחד, נעשים אויבים זה את זה. ואינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה", ובח"א שם [ב, קלה:] כתב: "ואמר 'אינם זזים משם עד שנעשים אוהבים מיד'. וגם זה למדת התורה, כי התורה היא שכלית, והשכל הוא אחד, לכך מיד בהפסק החילוק ביניהם, אז מיד הם חוזרים אל האהבה מצד השכל בעצמו, שהוא שכל אחד מחבר אותם. ולכך נקראו החכמים 'אחים' [תהלים קכב, ח (כמבואר בנתיב הלשון פ"ד)], מפני כי השכל הוא מאחד אותם, וזה מבואר" [ראה להלן פי"ג הערות 80, 81]. אמנם יש להתבונן מה ראה להוסיף דוקא כאן תיבה זו, ומה היה חסר אם היה רק כותב "מצד התורה שהיא אחת", כפי שכתב בפרק זה כמה פעמים, ללא הזכרת "השכל". ויל"ע בזה.

<> מדגיש "ימין ושמאל" כי מיד יבאר שמיתה וגלות הן כנגד שמאל וימין. ואודות שהדבר שהוא הכל ואחד הוא כולל ימין ושמאל, כן ביאר בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [סח.], שכתב: "פרק קמא דכתובות [ה.] אמרו גדול מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ, דאילו שמים וארץ נברא ביד אחת, שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים'. ואילו במקדש כתיב [שמות טו, יז] 'מקדש ה' כוננו ידיך'. והנה הורו בזה כי העליונים [והתחתונים] נבדלים זה מזה ומתחלקים זה מזה, ובשביל שהם נבדלים זה מזה, אין אחד הכל. ולפיכך נברא שמים ביד ימין, וארץ נבראת ביד שמאל, כי סתם יד הוא שמאל [מנחות לז.]... ואילו בית המקדש נברא בשתי ידים, במה שהוא כולל הכל, והוא החבור בין עליונים ותחתונים, ראוי שיהיה נברא בשתי ידים. שהידים הם מורים על חלוק והבדל צד, ואילו בית המקדש יש בו כח הכל". ובגבורות ה' פ"ט [נח.] כתב: "השלישי אין מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל. ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות, ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, זה הפך לזה... ויעקב נגד אמצעי". ובנצח ישראל פ"א [טז:] כתב: "כי לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל", ושם הערה 58. ושם פ"ה [פה.] כתב: "כל אמצע יש לו ימין ושמאל".

<> כפי שכתב להלן פי"ג [לפני ציון 31], וז"ל: "דבר זה ידוע שכל אמצעי הוא אחד, וארץ ישראל באמצע העולם, כמו הנקודה שהיא אחת באמצע העיגול. ומפני שארץ ישראל כמו הנקודה שהיא באמצע העיגול, שהיא מקשרת כל הקוים היוצאים מן העיגול, ולכך הארץ גורמת שתלמידי חכמים שבה יש להם אחדות וקשור". וכפי שא"י מחברת להדדי את התלמידי החכמים שבה, כך התורה מחברת אותם להדדי.

<> כמו שלאחר מיתתו של ריש לקיש, לא היה רבי יוחנן יכול להתקיים לבדו [ב"מ פד.], וכמו שאמרו שם "נח נפשיה דרבי שמעון בן לקיש, והוה קא מצטער רבי יוחנן בתריה טובא... הוה קא אזיל וקרע מאניה, וקא בכי ואמר 'היכא את בר לקישא, היכא את בר לקישא', והוה קא צוח עד דשף דעתיה מיניה ["נשטתה" (רש"י שם)], בעו רבנן רחמי עליה ונח נפשי" [ראה הערה 99]. וכן אמרו [גיטין נט:] "נקטינן אין שם כהן, נתפרדה חבילה", ופירש רש"י שם "נתפרדה חבילה - נפסק הקשר, איבד הלוי את כבודו בשביל חבילתו הנפרדת, ואינו קורא כלל". ובגו"א במדבר פט"ז אות טז כתב: "אף על גב שלא היו [עדת קרח] חולקים על הלויה, כיון שהיו חולקים על הכהונה [רש"י במדבר טז, א], כאילו היו חולקים על הלויה, דכיון שאין כאן כהונה אין כאן לויה, דקיימא לן נתפרדה החבילה". וכן אמרו [סנהדרין כב:] "אין איש מת אלא לאשתו, ואין אשה מתה אלא לבעלה", ובח"א שם [ג, קמג:] כתב: "כי האיש והאשה נחשבים כאחד, והם זוג אחד. ולכך אין איש מת אלא לאשתו, כי תחסר לה הזיוג... אבל השאר לא נחשבים חסירים כלל, רק האיש והאשה. כי האיש בלא אשה חצי אדם, וכן אשה בלא איש, ולכך אין איש מת אלא לאשתו, ואין אשתו של אדם מתה אלא לבעל".

<> אודות שמיתה היא הפסד מצד שמאל, כן אמרו [שבת פח:] "למה נמשלו דברי תורה כנגיד, לומר לך מה נגיד זה יש בו להמית ולהחיות, אף דברי תורה יש בם להמית ולהחיות. היינו דאמר רבא, למיימינין בה סמא דחיי, למשמאילים בה סמא דמותא". ורש"י [תהלים קיח, טז] כתב: "ימין ה' רוממה - מדרש אגדה עליונים ברא הקב"ה בימין, לפיכך לא שלטה בהם מיתה". ובהדר זקנים [שמות טו, יג] הוסיף: "תחתונים שנבראו בשמאלו, נקנסו מיתה". וראה הערה 100.

<> שנאמר [איכה ב, ג] "השיב אחור ימינו", וזה נאמר על הגלות [זוה"ק ח"ב רג., ורקאנאטי פרשת שמיני].

<> כן מבואר להדיא בירושלמי סנהדרין פ"ב ה"א [ט:] שת"ח ללא רעהו הוא כמו יד אחת בלבד, שאמרו שם: "סלק [עלה] רבי יוחנן לבית וועדא ["לבית המדרש" (פני משה שם)], וסלק [ועלה] רבי יודן נשיא לבית וועדא. אמר ליה, למה לית מרי אמר לון מילא דאורייא ["אמר ליה רבי יהודה נשיא לרבי יוחנן, למה לית מרי אמר לן מילה דאורייתא" (פני משה שם)]. שרי טפח בחדא ידיה ["התחיל רבי יוחנן לטפח באחת מידיו" (פני משה שם)]. אמר ליה, ובחדא טפחין ["וכי ביד אחת מטפחין" (פני משה שם)]. אמר ליה לא, ולא בן לקיש לא ["כלומר שהשיב לו יודע אני שאין מטפחין באחת יד, אבל אני עושה לרמז שחסר לי יד אחת, והוא בן לקיש, ואם אין כאן בן לקיש, לא אוכל לומר בדברי תורה ולא כלום" (פני משה שם)]". הרי להדיא שת"ח ללא חבורו לת"ח שני הוא נחשב חסר יד אחת [הראני לכך הגאון רבי משה צוריאל שליט"א].

<> נראה שמדגיש שכאשר תלמידי חכמים מתחברים להדדי יש בכך צירוף של ימין ושמאל, ומכך קיומם. אך כאשר נתפרדה החבילה, נמנעת בכך ההשפעה שאמורה לבוא מימין ומשמאל, וממילא בהעדר השפעה מגיעות מיתה וגלות למחוסרי השפעה. וזהו "השיב אחור ימינו" [איכה ב, ג (כמובא בהערה 98)], שהמנעות השפעה מצד ימין מביאה לגלות. וכן המנעות השפעה מצד שמאל מביאה למיתה, כי הקיום והחוזק הם משמאל [גבורות ה' פמ"ז (קפז:)], ובהעדר השפעה זו באה מיתה.

<> כפי שנתבאר כמה פעמים למעלה [ר"פ ב, ר"פ ג, המשך פ"ג (לאחר ציון 37), פ"ד (לאחר ציון 234), פרק זה הערה 1, ולהלן ר"פ ז, ועוד].

<> פירוש - כל מי שבא לקבל את התורה השכלית זקוק להכנה מתאימה לכך, וכן תלמיד הבא לקבל תורה מרבו זקוק להכנה מתאימה בהיותו תלמיד. ומעתה יביא מאמר המורה מהי ההכנה המתאימה לתלמיד היושב לפני רבו.

<> "מרירות, מחמת אימה" [רש"י שם].

<> פירוש - מעביר המרירות והאימה ממנו בפני רבו [מהרש"א שם].

<> לשון הגמרא שם: "אין שכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיחה ולא מתוך דברים בטלים, אלא מתוך דבר שמחה של מצוה... וכן לדבר הלכה... איני, והאמר רב גידל אמר רב, כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר תכוינה".

<> "נפתח לבם מחמת השמחה" [רש"י שם]. וראה הערה 118.

<> אודות שהתלמיד מקבל מרבו, ראוי לצרף לכאן דבריו בדר"ח פ"ד מכ"א [תטו.], שהגדיר קבלה זו, שאמרו שם במשנה "הלומד ילד למה הוא דומה, לדיו כתובה על ניר חדש. והלומד זקן למה הוא דומה, לדיו כתובה על ניר מחוק", וז"ל: "מה שאמרו שהוא דומה לדיו הכתובה על נייר חדש, וכן בסיפא לדיו על נייר מחוק. ולפי הלשון היה לו לומר 'לכותב על נייר חדש', או 'לכותב על נייר מחוק', שהרי מן הרב מדבר 'הלומד לילד' או 'הלומד לזקן'. שדבר זה אינו קשיא, כי אין הרב מלמד רק החכמה לתלמיד, ואין הרב נותן לתלמיד עצם החכמה, והאדם מקבל מעצמו. ודומה למי שמראה לאחר ציור על הכותל, שאף על גב שהאחר מקבל הציור בדמיון שלו, בשביל זה לא יאמר שהמראה הציור הוא חוקק אותו בציור דמיונו של המקבל. וכן המלמד תורה לאחר, לא יתיחס אליו שהוא חוקק אותו בכח הזוכר שלו, אבל הוא נחקק מעצמו. ואין שום צד דמיון הרב לכותב, כי הכותב הוא שפועל הכתיבה במקבל, ודבר זה אינו עושה המלמד, כי האדם מקבל מעצמו, ודבר פשוט הוא" [ראה להלן פ"ח הערה 20].

<> כל מקבל הוא מתקרב אל הדבר המתקבל. ולכך אומות העולם שמעו קול ה' במתן תורה, ומתו [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא], כי קבלת התורה היא התקרבות לתורה, ואין אומות העולם ראויות להתקרב ולהתחבר לקול אלקים חיים, וכמבואר בתפארת ישראל פל"א [תסח.]. ובנצח ישראל פ"ז [קפט.] כתב: "ואין ספק שהמקבל יש לו יחוס עם הדבר שהוא מקבל" [הובא למעלה פ"ד הערה 266, ופ"ה הערה 24].

<> בח"א לשבת ל: [א, טו.] כתב כדבריו כאן, וכאן הוסיף: "כי התורה היא אש, כמו שהתבאר פעמים הרבה". וכאן מפרש זאת מצד שהשכל הוא אש, וכמו שמבאר והולך. וראה להלן ציון 120.

<> כמו שכתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 104], וז"ל: "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". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שסא.] כתב: "התורה היא כלי שבו נברא העולם, כי הסדר המושכל, שהוא התורה, הוא היה כלי שבו היה פועל העולם. ודבר זה מבואר כי השכל פועל בגשם, והביאו ראיה לזה איך השכל פועל בגשם, כי כאשר יניח האדם לוח שאינו רחב על נהר אחד, כאשר היה אדם עובר עליו, שמחשבת הנפילה גורמת כי תצא הנפילה אל הפעל. הרי כי המחשבה פועלת שיצא הדבר אל הפעל. וכמה דברים שהמחשבה פועלת. ומכל שכן הסדר המושכל העליון, היא התורה אשר מתחייב מן השם יתברך, שהיה פועל כפי סדר המושכל הזה". ושם פ"ד מ"ה [קטו:] כתב: "וכבר בארנו בפרק שלפני זה כי המחשבה השכלית פועלת... [ואם] התחיל בלמוד כדי ללמד אחרים, בודאי השכל גורם שיצא לפועל. כי התורה גורמת זה בעצמה, כי השכל הוא שפועל עד שיצא לפועל". ובדרוש על המצות [נב.] כתב: "התורה תחלה, שהיא ההתחלה לעולם, והיתה התחלה זאת מוציאה הכל אל הפעל, שלכך נקראת [ב"ר א, א] 'אומן', כאומן הזה שכל שהוא פועל יצא לפעל על ידו בגזירת המלך שעליו על זה. כך השם יתברך על ידי התורה השכלית, שהיא התחלה, הוציא את כל לפעל... ועם ראשית זה ברא העולם, כי הראשית סבה לשיצא הגמר לפעל... שזהו שהיה מביט בתורה וברא העולם. ולכך התורה השכלית, שהיא ההתחלה, מוציאה גם כן המעשה אל הפעל" [הובא למעלה פ"ה הערות 105, 106, ולהלן פ"ח הערה 12].

<> לשונו בנצח ישראל ר"פ סא [תתקל:]: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן האש, וזה תמצא בכל מקום". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעח:] כתב: "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". ובדר"ח פ"ה מ"כ [תפד.] כתב: "כאשר האדם בעזותו, הוא מתיחס לאש, בשביל העזות והכח, כי כל דבר שהוא בעל כח וגבורה יאמר עליו שהוא אש, כדאיתא בפרק אין צדין [ביצה כה:] תניא משמיה דרבי מאיר, מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהם עזים, שנאמר [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'. ותניא רבי ישמעאל אומר, ראוים הללו ליתן להם דת אש". ובתפארת ישראל פי"ח [רעח:] כתב: "קרא הגיהנם שפועל ברשעים 'אש' [ב"ב עד:], מפני כי האש יש לו תוקף, וגדול כוחו. וכך הגיהנם, שהוא דין רשעים, יש לו חוזק ותוקף... ולכך הגיהנם נקרא 'אש'" [ראה למעלה פ"ד הערה 262, ולהלן פט"ו הערה 10, 11].

<> וזהו משום שהקב"ה פועל בחוזק כנגד הרשעים, וכמו שכתב בנצח ישראל פס"א [תתקל:], וז"ל: "לכן כאשר בא הכתוב לומר כי השם יתברך פועל חזק לאבד הרשעים, אמר 'כי ה' אלקיך אש אוכלה אל קנא'". ובח"א לשבת קיט: [א, סה.] כתב: "ראוי להם שיהיו נדונים באש, לגודל הכח והחוזק שיש באש, דכתיב 'כי ה' אלקיך אש אכלה אל קנא וגו''". והנה כאן משוה את התורה והשכל לאש מצד כח הפועל שיש לאש, ואילו בח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] השוה את השכל לאש מצד היותם נבדלים מן הגוף, וכלשונו שם: "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'" [הובא למעלה פ"ד הערה 247]. והטעם שכאן בחר בכח הפועל, כי רצונו לבאר מדוע יש לאדם להרתע כאשר מתקרב לאש, וזה מוטעם יותר בהדגשת כח הפועל שיש באש, וכפי שיבאר בסמוך.

<> לשונו בדרוש על התורה [כג.]: "כאשר האדם הבא ללמוד תורה, צריך להיות מוכן בהכנה... כי בהכרח יקבלנה מזולתו מרבו, כאמרם ז"ל [אבות פ"ב מי"ב] 'אינה ירושה לך', וצריך שיהיה לו הכנה מצד בחינת רבו מיוחדת... צריך שיהיה מורא רבו עליו כמורא שמים [אבות פ"ד מי"ב], עד שיהא נדמה לו כאש אשר האדם ירא ממנו ביותר שלא יכווה בגחלתו. בשבת [ל:], אמר רב גידל אמר רב כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר, תכווינה וכו'. גם אמרו [אבות פ"ב מ"י] 'הוי זהיר בגחלתן של חכמים, ואף כל דבריהם כגחלי אש'. זהו שנתנה [במתן תורה] באש". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעח.] כתב: "ואמר עוד 'לא הביישן למד ולא הקפדן מלמד' [שם]. ודבר זה כי התורה היא אש, כמו שאמרו ז"ל, דכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא דברי כאש נאם ה''. וכתיב [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'. וזהו אמרם בפרק אין צדין [ביצה כה:] תניא משמיה דרבי מאיר, מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהם עזים, שנאמר 'מימינו אש דת למו'. ותניא דבי רבי ישמעאל אומר, 'אש דת למו', ראויים הללו לתת למו דת אש, עד כאן. ופירוש 'ראויים', כלומר כמו שהם עזים בעצמם, כך ראויים להתחבר עמהם התורה שהיא אש. כי כל ענין שכלי, כמו התורה, מיוחס אליו הכח והעזות, כמו האש שהוא עז. ולפיכך התורה היא ראויה לישראל, שגם כן הם עזים. וזה שאמר כאן '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" [הובא בחלקו למעלה פ"ד הערה 262, ולהלן פט"ו הערה 10].

<> יש להעיר, מדוע הוסיף לכאן שהמתקרב לתורה בלא יראה הוא נכווה "כי הוא ממעט כבוד התורה", ולא אמר בפשוטו, שהוא נכווה משום שהוא מתקרב אל דבר שהוא אש. וכי המתקרב לאש ממשית נכווה משום שהוא ממעט כבוד האש, אתמהה, וכך היה יכול לבאר שזה יהיה דינו של המתקרב לאש התורה, ודל מהכא מיעוט כבוד התורה. והנראה, כי אש התורה שונה משאר אש, שהרי כשמתקרב כראוי לתורה, שוב אין הוא נכווה מאש התורה, ואילו המתקרב לשאר אש הוא לעולם נכווה. ובעל כרחך שאש התורה חלה על האדם בתורת עונש על העבריין, ואינה חלה על מי שנוהג כראוי. לכך הוצרך לבאר שעבריינותו מתבטאת בזה ש"הוא ממעט כבוד התורה". ואודות שהעדר מורא הוא העדר כבוד, כך משמע מלשון הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ב ה"א, שכתב: "כבוד גדול נוהגין במלך, ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם", הרי שכבוד ויראה שוים להדדי. וכן מוכח מהתנחומא בהעלותך סימן יא, שאמרו שם "לנהוג בו מורא וכבוד [כלפי רבו], שנאמר [דברים י, כ] 'את ה' אלהיך תירא'". ויש סוברים שכבוד הרב בכלל המורא הוא, שאם הוא ירא מרבו, ודאי הוא שעושה לו כבוד והידור מפני היראה [רי"ף שעל עין יעקב ב"ק סופ"ד]. וראה בסמוך ציון 119.

<> בא לבאר את החילוק בין רב לתלמיד, שבגמרא [שבת ל:] ביארו שהתלמיד צריך לשבת באימה, ואילו הרב לומד בשמחה.

<> מה שכתב שהרב יהיה "בשמחה &**ובשלימות**^", אע"פ שבהמשך הזכיר רק שמחה ["כי אין השכינה שורה אלא מתוך שמחה"], כי בא לרמוז לטעם שהשכינה שורה רק מתוך שמחה, וכלשונו בח"א לשבת ל: [א, יד:]: "ואמר שאין השכינה שורה... כי אין השכינה שורה על דבר חסר, רק על השלם. ולפיכך כאשר נפשו אינו בשמחה, והיא בחסרון, אין השכינה שורה". לכך הוסיף כאן שהרב יהיה "בשמחה ובשלימות", וכן הוא להלן פי"ח הערה 30.

<> "כדי שתהא התורה אצלו בשלימות" [לשונו בח"א לשבת ל: (א, טו.)]. והנה בעוד שכאן ביאר שהתלמיד ישב באימה לפני רבו מצד מעלת התורה [שהיא אש], הרי בדר"ח פ"ו מ"ז [קנב.] ביאר זאת מצד יחס התלמיד לרבו, שללא האימה אין עליו משפט תלמיד, וכלשונו: "צריך לישב באימה לפני רבו, וכמו שאמרו [שבת ל:] כל תלמיד שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מור, אין רואה סימן טוב במשנתו... והטעם הוא כי צריך שיהיה לו הכנה לקבל, ודבר זה כאשר יש לו אימה מרבו, ואז הוא יש לו משפט 'מקבל' מרבו, כי אשר יש לו אימה מרבו, נחשב אליו תלמיד מקבל. ואם אין התלמיד יושב באימה, אין עליו משפט התלמיד אשר הוא מקבל, ואז אינו רואה סימן טוב במשנתו לקבל, כאשר אינו מוכן לקבלה". והנה לפנינו בגמרא אמרו "כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו, ואין שפתותיו נוטפות מור, תכוינה", וכן היא הגירסא בעין יעקב. וכך הביא המאמר ["תכוינה"] כאן, דרוש על התורה [כג.], ובח"א לשבת ל: [א, טו.]. אך בדר"ח שם כתב "כל תלמיד שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מור, אין רואה סימן טוב במשנתו". ומחמת כן משתנה ביאורו בדר"ח לעומת ביאורו כאן; כאן מבאר שהתורה היא אש, ולכך היא עושה כויה למי שאינו מקבלה באימה. אך בדר"ח לא הזכיר מהאש כלום, אלא ביאר שאם הוא מעמיד את עצמו כתלמיד לפני רבו ["באימה"] הוא נחשב "מקבל" לתורה, אך לולא כן, אין הוא נחשב "מקבל" לתורה, ולכך "אין רואה סימן טוב במשנתו", וראה שם הערות 647, 650.

<> "נפתח לבם מחמת השמחה" [רש"י שם]. ובדר"ח פ"ו מ"ז [קסג:] בביאור הקנין השמיני של תורה ["בשמחה"], כתב: "כי לעומק התורה צריך שתהיה דעתו צלולה... ודבר זה אין צריך ראיה, כי כאשר האדם דעתו צלולה, שלבו פתוח יותר. ובפרק המוציא [שבת עז:] רב אדא אשכח לרב יהודה דהוה קאי אפתחא דבי חמוהי, וחזיתיה דהוה בדיחא דעתיה, ואי בעי מיניה כל חללי עלמא הוה אמר ליה, עד כאן. הרי לך כי בדיחות הדעת היא סבה גדולה לתלמוד תורה". ועוד אמרו חכמים [ערכין כט.] "אמר רבא, הריני כבן עזאי בשוקי טבריא", ופירש רש"י שם "הריני כבן עזאי בשוקי טבריא - יומא בדיחא הוה ליה לרבא, ואמר להו לתלמידיו השתא צילי דעתאי, והריני מזומן להשיב בחריפות לכל מי שישאלני כבן עזאי, שהיה דורש בשוקי טבריא". וכן אמרו חכמים [קידושין כ.] "אמר אביי, הריני כבן עזאי בשוקי טבריא", ופירש רש"י שם "אמר אביי הריני כבן עזאי - כי הוה בדיחא דעתיה, הוי רגיל למימר הכי הריני פתוח ומוכן להשיב לשואלי דבר תורה כבן עזאי, שהיה דר בטבריא, שהיה חריף ודרשן". הרי שבדיחות הדעת מביאה לשמחה ולצלילות הדעת. ולא ביאר כאן שהשמחה היא משום שהשכינה שורה מתוך שמחה, אלא משום "לב רחב", וראה הערה 125, ולהלן פי"ח הערה 26.

<> המחייב לימוד מתוך יראה, וכמבואר למעלה הערה 114.

<> כמבואר למעלה הערה 109.

<> "לכך צריך שישב באימה וביראה" [לשונו בח"א לשבת ל: (א, טו.)]. וכמו שאמרו [ברכות כב.] "תניא, [דברים ד, ט] 'והודעתם לבניך ולבני בניך', וכתיב בתריה [שם פסוק ט] 'יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב'. מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע ["דכתיב (שמות כ, טו) 'וירא העם וינועו וגו''" (רש"י שם)], אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע. מכאן אמרו... בעלי קריין אסורים". והרי העיקר היראה של ישראל במתן תורה היה מן האש הגדולה, וכמו שנאמר [דברים ה, כא] "ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדולה הזאת אם יוספים אנחנו לשמע את קול ה' אלקינו עוד ומתנו".

<> כי המלך הוא שלימות האומה, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:], וז"ל: "כי המלך הוא שלימות האומה, אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם, ויתקן להם כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים, וזהו עניין המלך להשלים את העם במה שהם צריכים", וכל שמחה היא מחמת השלימות [כמבואר למעלה פ"ד הערה 292]. וכן נאמר [תהלים מה, טז] "תובלנה בשמחות וגיל תבואינה בהיכל מלך". ובשו"ע אורח חיים סימן רסב סעיף ג כתב "ילבש בגדיו הנאים וישמח בביאת שבת כיוצא לקראת מלך". @**אך קשה**^, שמקודם ביאר שיש להיות בשמחה לפני הלימוד "כדי שיהיה לבו רחב בתורה" [ראה הערה 118], ואיך "לב רחב" שייך לשמחה הקודמת לראיית פני המלך, הרי במלך אין צורך ב"לב רחב", ומהו הדמיון בין המשל [של מלך] לנמשל [של תורה] בנקודה זו. ויש לומר, כי "לב רחב" מבאר מדוע "ראוי שיהיה לו שמחה", וזאת "כדי שיהיה לבו רחב בתורה" [לשונו למעלה], אך אין בזה לבאר את מהות השמחה, אלא את התועלת בשמחה. אך מהות השמחה היא משום שהולך לקראת שלימותו, ובנקודה זו יש דמיון גמור בין המשל לנמשל, שבשניהם השמחה היא מחמת ההליכה לקראת דבר המשלימו. @**ואודות השמחה**^ שיש בהליכה לקראת שלימות, הנה אמרו חכמים [סנהדרין צג:] שהפסוק הנאמר על דוד [ש"א טז, יח] "יודע נגן וגבור חיל" נדרש לומר "'יודע נגן' שיודע לישאל, 'גבור' שיודע להשיב". ובנצח ישראל פל"ב [תרכו:] כתב: "ומה שאמר 'יודע נגן' - 'יודע לשאול', פירוש, מי ש'יודע נגן' והשואל מדה אחת להם. לפי שהתורה משמח לב האדם [ראה למעלה פ"ד הערה 125], וכאשר ישאל אדם הוא משמח לב השומע, ופותח את לבו עד ששמח, כמו שעושה מי שיודע נגן. והתשובה שמשיב לו דומה ל'גבור חיל', מנצח את השואל, וזה 'גבור חיל'". ושם בהערה 152 נכתב: "חידוש גדול למדים אנו מדברים אלו של המהר"ל, והוא ששמחת הלב שיש בדברי תורה שייכת יותר לשאלה מאשר לתשובה, שהרי בנוגע לשאלה נאמר 'יודע נגן', ואילו בנוגע לתשובה נאמר 'גבור חיל'. הרי ששמחתה של תורה הוזכרה ביחס לשאלה ולא ביחס לתשובה. אמנם גם ביחס לשאלה לא מדובר אודות השואל, אלא אודות הנשאל, ומ"מ שפיר רואים אנו שה'משמחי לב' של תורה נאמר בשלב של שמיעת השאלה, כאשר השומע הוא בגדר 'נשאל', יותר מאשר בשלב של ענית התשובה, כאשר השומע הוא בגדר 'משיב', וזו הערה משמחת לב. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר שהנה קבע המהר"ל ששמחה קשורה לשלימות. אך יסוד אחר של המהר"ל קובע שכאשר אדם מתנועע ומשתוקק להתקרב לדבר, הרי שהמשתוקק נקשר לאותו דבר הרבה יותר מאשר אחר שכבר הגיע לתכליתו הנרצית [כמבואר להלן ס"פ טז]. ובנתיב העבודה פ"ה הוסיף: 'וידוע כי המתנועע אל דבר הוא דביקות גמור עם המתנועע, יותר ממי שכבר קרוב לו כבר'. ואף אנן נאמר, שההשתוקקות לשלימות היא במעלה גבוהה יותר מאשר השגת השלימות עצמה, והיציאה אל השלימות גונזת בתוכה יותר אוצרות שמחה מאשר המצאות השלימות זה מכבר. ואין לך 'יציאה אל השלימות' יותר מאשר שאלה הנקלטת אצל הנשאל, כי שאלה במהותה היא יציאה מעבר למושכלות שכבר נקבעו בשכלו של השומע, וחריגה לעבר שלימות שנמצאת מבעד להשגתו העכשוית. וזהו שכתב המהר"ל שהשאלה משמחת לב השומע, כי השומע 'פותח את לבו עד ששמח'. וא"כ פסגת השמחה נמצאת בשלב של קליטת השאלה, יותר מאשר בשלב של אמירת התשובה, כי בשאלה נמצאת היא החתירה להתנועע אל שלימות שהיא מעבר לעצמו. וצרף לכאן שמצאנו אצל חכמים ביטוי של 'טפח שוחק' ו'טפח עצב' [ראה סוכה ז., עירובין ג:], ו'טפח שוחק' הוא טפח מרווח יותר מטפח רגיל [רש"י שם]. ומדוע טפח זה נקרא בשם 'שוחק' [ראה ר"ח ערובין ג:, וערוך ערך סחק]. אלא שהם הם הדברים; היציאה מעבר לגבולות הטבעיות היא השמחה שעליה נסובים דברי המהר"ל, וטפח החורג מעבר לעצמו נקרא הוא 'טפח שוחק', וטפח המצטמצם בתוך מסגרתו נקרא 'טפח עצב'. ודפח"ח". והוא הדין שזו השמחה הנמצאת בהליכה לקראת לימוד תורה ובראיית פני מלך.

<> כמו שאמרו [סנהדרין כב.] "'שום תשים עליך מלך' [דברים יז, טו]... שתהא אימתו עליך". והמשנה ברורה סימן עד ס"ק כד כתב: "טעם דתפלה חמורה [מקריאת שמע], לפי שבתפלה צריך לראות את עצמו כעומד לפני המלך ומדבר עמו, שצריך לעמוד באימה. אבל בק"ש אינו מדבר לפני המלך". ובשם משמואל יוה"כ, שנת תרע"ג [עמוד קז] כתב לבאר לפי זה את השמחה של ערב יוה"כ, וז"ל: "השמחה תיתכן רק קודם עמדו לפני המלך, אבל בשעת עמידתו לפני המלך אין מקום לשמחה, אלא לעמוד באימה וביראה. ובתפילת יוצר שנזכרת שירת המלאכים, לא מצינו לשון שמחה, אלא אימה ויראה. וזהו שאמר הרבינו יונה [מובא בריטב"א יומא פא:] שמהראוי היה לשמוח בו [ביוה"כ גופא] כדי להראות שקדוש היום לאדונינו, וכמו שנאמר בר"ה [נחמיה ח, יב] 'וילכו כל העם לאכול ולשתות ולשלוח מנות ולעשות שמחה גדולה', אלא שגזירת הכתוב לפרוש בו ביום מתאוות גופניות, שנהיה כמלאכים, ועל כן לא תיתכן אז שמחה. והשמחה שייכת רק מקודם, על הובלה להיכל מלך, שישים כל איש אל לבו שלמחר יעמוד לפני מלך הכבוד כמלאך, והוא מכין את לבבו ליום המחרת... וההובלה היא בעיוה"כ, על כן שייכת אז השמחה".

<> שמתחיל ללמוד.

<> יש להעיר, כי למעלה ביאר שהשמחה לפני הלימוד היא "כדי שיהיה לבו רחב בתורה" [לפני ציון 118], ואילו עתה מבאר שהשמחה לפני הלימוד היא משום שאין השכינה שורה אלא מתוך שמחה. והנה בגמרא [שבת ל:] מבואר שהוא מטעם השראת שכינה, שזה לשון הגמרא: "אין שכינה שורה... אלא מתוך דבר שמחה של מצוה... וכן לדבר הלכה... איני, והאמר רב גידל אמר רב, כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר, תכוינה... הא והא ברביה, ולא קשיא, הא מקמי דלפתח, הא לבתר דפתח. כי הא דרבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא, ובדחי רבנן, לסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא". הרי שהגמרא ביארה שהצורך לפתוח בשמחה הוא משום ש"אין שכינה שורה... אלא מתוך דבר שמחה של מצוה... וכן לדבר הלכה ["צריך לפתוח במילי דבדיחותא ברישא" (רש"י שם)]". ומהיכי תיתי לומר שהשמחה היא משום טעם אחר ["כדי שיהיה לבו רחב בתורה"], הרי בגמרא לא הזכירו טעם אחר, אלא רק הטעם של השראת השכינה. ונראה, כי בודאי עיקר הטעם הוא משום השראת שכינה, אך משמע מלשון הגמרא שיש בזה גם תועלת לעצם הלימוד, שלשון הגמרא הוא "כי הא דרבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא, &**ובדחי רבנן**^, לסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא". ולכאורה יקשה, הואיל והגמרא בתשובתה השניה היא "הא והא ברביה", מדוע היה צורך להוסיף "ובדחי רבנן", הרי אין זה נוגע לתשובת הגמרא, כי תשובה זו עוסקת ברב עצמו [ומחלקת בין לפני שפתח לבין אחר שפתח], ו"בדחי רבנן" אינו נוגע כלל. ובעל כרחך מוכח מזה שיש מעלה בלימוד בשמחה מלבד הענין של השראת שכינה, וזהו שביאר שהוא "כדי שיהיה לבו רחב בתורה". ואף רש"י בשבת שם הרגיש בזה, שכתב "ובדחי רבנן - נפתח לבם מחמת השמחה", הרי שהכניס את פתיחת הלב בביאור המלים "ובדחי רבנן". אמנם עדיין יקשה, מדוע למעלה ביאר את מעלת השמחה מצד "לב רחב" בתורה, ואילו כאן מבאר זאת מצד השראת שכינה, שהא תינח ששני הטעמים משמע מהגמרא, אך מדוע פעם אחת נקט בטעם אחד ופעם שניה נקט בטעם אחר. ויל"ע בזה.

<> כמו שביאר למעלה [לאחר ציון 70] ש"אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם תורה".

<> תלה את האימה בכבוד השכינה, ולא באש התורה, ואילו למעלה תלה זאת באש התורה. ויש להבין, מדוע עבר מאש התורה לכבוד השכינה. ואולי יש לומר, שלאחר שביאר כאן שיש להיות בשמחה משום השראת שכינה [ולא כפי שכתב למעלה משום "לב רחב"], היה ניתן לחשוב שהשמחה הנצרכת להשראת שכינה תדחה את האימה המתחייבת מאש התורה, דהשראת השכינה עדיפא מכל דבר אחר, אף מאש התורה. [וצרף לכאן את דברי רש"י (דברים ה, כד), שכאשר ישראל במתן תורה יראו מהאש הגדולה, וביקשו ממשה רבינו שידבר אתם במקומו של הקב"ה, טען כנגדם משה רבינו "התשתם את כחי כנקבה, שנצטערתי עליכם ורפיתם את ידי, כי ראיתי שאינכם חרדים להתקרב אליו מאהבה, וכי לא היה יפה לכם ללמוד מפי הגבורה, ולא ללמוד ממני". הרי שהתקרבות לשכינה אמורה לדחות את האימה מאש התורה]. לכך הוצרך לבאר שאימה דידן מתחייבת מכבוד השכינה גופא, ולא מדבר אחר [עד שתבוא לדון מה מכריע יותר מהשראת שכינה], ושוב אין מקום לומר שהשראת שכינה תדחה את האימה, כי האימה מתחייבת מכבוד השכינה גופא, וממקום שבאת לחייב את השמחה, משם גופא מתחייבת האימה, וא"א שהשכינה תשרה באופן הסותר לכבוד השכינה. מה שאין כן למעלה, שביאר שהשמחה נצרכת כדי שיהיה לו "לב רחב", כנגד זה שפיר כתב למעלה שכבוד התורה מחייב אימה, דברור הוא שכבוד התורה דוחה מעלת "לב רחב". נמצא שלצדדין קתני; כאשר מעלת השמחה היא משום "לב רחב", כנגד זה אמרינן שכבוד התורה מחייב אימה. אך כאשר מעלת השמחה היא משום השראת שכינה, כנגד זה אמרינן שכבוד השכינה מחייב אימה. אמנם בח"א לשבת ל: [א, טו.] תלה את האימה בכבוד התורה, ולא בכבוד השכינה, שכתב: "כאשר הוא עם התורה, ראוי שיהיה באימה בפחד מפני כבוד התורה". ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים.

נתיב התורה פ"ו, עמוד PAGE כ

PAGE קצט

PAGE כ NT07