#**כבר התבאר**= שעיקר התורה כאשר משפיע אותה לאחרים, וזהו אמתת השכל שהוא משפיע לכל מקבל, ונקרא בשביל זה (משלי לא, כו) "תורת חסד" כאשר משפיע לאחר (סוכה מט:), כי החסד הוא אל הכל, ולא יוגדר להשפיע לזה ולא לאחר. ולכך\* אמרו (תענית ז.) גם כן כי התורה היא נמשלת למים, אשר אין להם גבול, רק הם יוצאים בלי גבול ומשפיעים בלי גדר וגבול. וכך התורה השכלית, מפני שהיא שכלי אין לה ענין הגשם, כי הגשם יש לו גדרים מוגבלים, ולא כן השכלית, שהוא פשוט מבלי גדר מוגבל. ולפיכך עיקר התורה כאשר משפיע לאחר, ובזה מורה כי התורה היא שכלית מתפשטת מבלי גבול. וזה מצד הרב המלמד, שאם אינו משפיע לאחרים, אינו נותן לתורה ענין השכל, שהוא משפיע אל הכל, ומוציא אחר מן הכח אל הפועל.

#**וזה אמרם**= (אבות פ"ד מ"ה) "הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד". פירוש, המוציא שכלו אל הפועל על מנת שיוציא אחר אל הפועל, וזהו אמתת השכל אשר הוא משפיע אל הכל, דבר שהתחיל לצאת אל הפעל יוציא לגמרי אל הפעל, ולכך זה שלמד על מנת ללמד, מספיקין בידו ללמוד וללמד. וכל מי ש"למד על מנת לעשות", שהתלמוד שלו יהיה לגמרי יוצא אל הפעל אף במעשה, "מספיקין בידו ללמוד כו'" (שם). כי כבר אמרנו הדבר שמתחיל לצאת אל הפעל, יוצא לגמרי אל הפעל. וזה שהיה כוונתו ללמוד ולעשות, דהיינו שיהיה יוצא אל הפעל אף במעשה, לכך מספיקין בידו שיצא לגמרי אל הפעל, כי השכל מוציא הכל אל הפעל לגמרי.

#**ובפרק חלק**= (סנהדרין צט:), אמר ריש לקיש\*, כל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו, שנאמר (בראשית יב, ה) "ואת הנפש אשר עשו בחרן". רבי אלעזר\* אומר, כאילו עשאן לדברי תורה, שנאמר (דברים כט, ח) "ושמרתם את דברי הברית ועשיתם אותם". רבא אמר, כאילו עשאו לעצמו, אל תקרי (שם) "אותם", אלא "אתם", עד כאן.

#**ודברים אלו**= מופלגים בחכמה, שכאשר מלמד תורה לאחר, אותו אדם מקבל השלמה על ידו, כי האדם השלמתו בתורה. כי לפני זה אינו נחשב בריה, רק כאילו אין בו ממש, והוא עשאו. ומה שאמר רבי אלעזר "כאילו עשאן לדברי תורה", פירוש כי דברי תורה שאינם נמצאים אצל בן חבירו, ועתה נמצא אצלו דברי תורה, הרי כאילו עשאן לדברי תורה, שהיא אצל בן חבירו. ודוקא אמר "בן חבירו", אבל אם ילמד את חכם אחר לא נחשב בשביל זה שעשאו, כי כבר היה בן תורה, אף על גב שלא היה יודע דבר זה שלמד ממנו. וגם לא נחשב בשביל זה שעשה לדברי תורה, כי לא שייך לומר כך רק כאשר למד לבן חבירו תורה, שאז על ידי התורה שילמד בן חבירו\* נחשב כאילו עשאו לבן חבירו, כמו שאמר לפני זה, כי אלו דברי תורה הם משלימים את האדם, ונותנים מציאות אל האדם, לכך נחשב גם כן כאילו עשאן לדברי תורה מטעם זה עצמו. אבל המלמד לחכם לא שייך כל זה, ודבר זה מבואר ממה שאמרו\* (מכות כב:) כי התלמיד חכם עצמו הוא התורה, כמו שיתבאר.

#**ורבא שאמר**= כאילו עשאו לעצמו, וזה שיקבל השלמה יותר על ידי שמשפיע לאחרים, ומוציא תורתו אל הפועל. ודבר זה מגיע לעצמו, והיא השלמה העליונה לאדם, עד שהוא בפועל הגמור כאשר משפיע תורה לאחר, כמו שהתבאר לפני זה. כי זה אמתת התורה השכלית כאשר משפיע התורה לאחר, שהוא דבר חדש. לכך נחשב כאילו עשאו לעצמו, כי אז יש לו מדרגת השכל לגמרי אשר הוא משפיע ומוציא אחר אל הפעל, ובזה הוא האדם בפעל השלימות לגמרי. ואינו דומה כאשר למד לעצמו, כי אז מקבל השלמה מרבו, או מהשם יתברך שמוציא שכלו אל הפעל, ואין לומר בזה שנחשב כאילו עשאו לעצמו, רק הוא מקבל מזולתו שמוציא שכלו אל הפעל, והרי לא עשאו לעצמו. אבל כאשר הוא משפיע חכמה לאחר, הרי הוא מוציא את האחר אל הפעל, ובזה נחשב אדם שכלי בפועל לגמרי, וזה שאמר "כאילו עשאו לעצמו". ויש לך להבין עוד את המעלה אשר הוא משפיע תורה לאחרים, שהוא דבק בחכמה העליונה אשר משם נעשה האדם, כמו שאמר (ברכות ס:) "אשר יצר את האדם בחכמה", וזהו שאמר "כאילו עשאו לעצמו", והבן זה.

#**ובפרק הפועלים**= (ב"מ פה.), אמר רבי יהודה אמר רב, ואמרי לה אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, כל המלמד את בן חבירו תורה זוכה ויושב בישיבה של מעלה, שנאמר (ירמיה טו, יט) "ואם תשוב ואשיבך לפני תעמוד". וכל המלמד את בן עם הארץ [תורה], אפילו הקב"ה גוזר גזירה, מבטלו בשבילו, שנאמר (שם) "ואם תוציא יקר מזולל כפי תהיה".

#**פירוש זה**=, כי מי שהוא לומד תורה בעצמו, אפילו אם מלמד לבנו תורה, אינו מורה שהוא שכלי לגמרי. 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. אבל המלמד את בן חבירו, מורה\* שהוא כולו\* שכלי כאשר למד לבן חבירו ומתפשט התורה לאחר, כמו שהתבאר לפני זה שזה מורה כי התורה שהיא אצלו היא שכלית לגמרי. ולפיכך אמר שהוא זוכה לישיבה של מעלה להיות עם הקב"ה לגמרי כאשר הוא שכלי גמור, בזה שהוא משפיע תורה אף לאחר.

#**אבל המלמד**= לבן עם הארץ, דבר זה התפשטות השכלי שלו עוד יותר. ועל זה אמר לא כמו מעלה הראשונה שהוא יושב בישיבה של מעלה לפני הקב"ה, אלא שהוא מבטל גזירות הקב"ה. וזה כי מצד מעלת השכל הפשוט שבו, שהרי משפיע תורה אף לבן עם הארץ שהוא רחוק מן התורה, ולכך אדם זה מבטל גזירת\* השם יתברך. כי הגזירה אין בה פשיטות, שהרי מצד הגזירה כך וכך יהיה, וכל גזירה ושבועה אין בזה פשיטות. לכך מומחה שיש בו פשיטות השכל, אפשר לו לבטל הגזירה (נדרים עח.), כמו שבארנו במקום אחר. ולכך יחיד מומחה מפר ומבטל הגזירה והנדר שנדר, שמזה תראה כי כל גזירה אין זה\* פשיטות. וזה שהוא שכל פשוט כאשר מלמד תורה לבן עם הארץ, מצד פשיטות השכל שבו הוא מבטל הגזירה, שאין בה פשיטות, כאשר ידוע למבין. כלל הדבר; המלמד לבן חבירו תורה, הוא שמתפשט שכלו אל זולתו, ובזה הוא שכלי גמור, עד שהוא ראוי שיהיה לפני השם יתברך מצד מדריגת השכל שבו. ועוד יותר כאשר מתפשט שכלו לבן עם הארץ, כי עם הארץ שהוא רחוק מן השכל התורה\*, והוא משפיע לו השכל, הקב"ה גוזר גזירה והוא מבטלה, שיש בו השכל הפשוט. כי בטול הגזירה מצד פשיטות השכל, ודבר זה\* ידוע בסוד התורה, כי החכם המומחה מפר נדר, שהוא הגזירה ביחיד. ולפיכך אמר שהקב"ה גוזר גזירה והוא מבטלו, ודי בזה למבינים.

#**ובפרק חלק**= (סנהדרין צא:), אמר רב יהודה, כל המונע הלכה מפי תלמיד כאילו גזלו מנחלת אבותיו, שנאמר (דברים לג, ד) "תורה צוה לנו משה מורשה וגו'", מורשה היא לכל ישראל מששת ימי בראשית. אמר רב\* חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא, כל המונע הלכה מפי תלמיד אפילו עוברין שבמעי אמו מקללין אותו, שנאמר (משלי יא, כו) "מונע בר יקבוהו לאום", ואין "בר" אלא תורה, שנאמר (תהלים ב, יב) "נשקו בר פן יאנף". עולא בר ישמעאל אמר, מנקבים אותו\* ככברה, כתיב הכא "יקבוהו לאום", וכתיב התם (מ"ב יב, י) "ויקוב חור בדלתו". אמר אביי, כי אוכלא דקצרי. ואם למדו מה שכרו, אמר רבא אמר רב ששת, זוכה לברכה כיוסף, שנאמר (משלי יא, כו) "וברכה לראש משביר", ואין "משביר" אלא יוסף, שנאמר (בראשית מב, ו) "ויוסף הוא המשביר. אמר רב ששת, כל המלמד תורה בעולם הזה זוכה ומלמדה לעולם הבא, שנאמר (משלי יא, כה) "ומרוה גם הוא יורה".

#**המאמר הזה**= בא לבאר לך כמה גדול הוא אשר מלמד תורה לאחרים, וכמה גדול זכותו, ואם אינו עושה, עונשו גדול. וזה שאמר "כל המונע הלכה מפי תלמיד אפילו עוברים מקללין אותו", ורצה לומר כי הוא בעל קללה והעדר גמור, שעינו רעה בתורה ללמדה לאחרים, ובשביל כך דבק בו ההעדר לגמרי. כי אצל התורה השכלית אין ראוי שיהיה דבר זה, שעינו יהיה רעה להשפיע תורה, כי כבר התבאר כי עצם התורה להשפיע אותה לאחרים. לכך אצל בני אדם אשר יש להם המציאות והם בעולם, אין צריך לומר כי נחשב להם אדם שאינו מלמד תורה לאחר שהוא בעל העדר וקללה, שמעדיר התורה. כי עיקר התורה להשפיע אותה, ולכך הוא בעל העדר בעצמו, עד שהוא ראוי אל קללה. אלא אף עוברין שבמעי אמן, שאינם במציאות, שהרי עדיין לא יצאו לעולם, לכך הם בעלי העדר בעצמם, אפילו הכי זה שמונע הלכה הוא בעל העדר גמור יותר, שנותן העדר בתורה השכלית. כי אין ראוי שיהיה העדר בתורה, שבשביל התורה נמצא הכל, וכדכתיב (ירמיה לג, כה) "אם לא בריתי יומם ולילה חקת שמים וארץ לא שמתי". ולפיכך אף עוברים שבמעי אמן מקללין אותו, שנחשב בעל העדר גם להם. כי אותם שהם עוברים לא נשלם גופם, ויש להם העדר בגוף. ואין זה העדר כמו ההעדר שהוא בתורה, שהיא שכלית.

#**ופירש עולא**= מנקבין אותו ככברה. פירוש, קללה זאת שנותן העדר בתורה, אינו כמו קללה אחרת שאינה מבוררת ומפורשת, כי קללה זאת היא מבוררת לגמרי, שמנקבים אותו ככברה, שהוא מנוקב לגמרי מעבר לעבר. וכך מקללין אותו קללה גמורה, ואינה קללה במקצת, רק קללה לגמרי, כמו נקב שהוא מנוקב מעבר לעבר. וכל זה מפני שהוא נוהג העדר בתורה השכלית, וכל שכל הוא מבורר לגמרי, שזה ענין השכל שהוא מבורר, והוא נותן העדר בדבר שהוא מבורר. ולפיכך קללה זאת גם כן קללה מבוררת ניכרת והעדר גמור, כפי מדת השכל.

#**ואביי הוסיף**= "כי אוכלא דקצרי" (סנהדרין צא:). פירוש כי הכברה אינו נראה הנקבים מפולשים כלל, רק הוא זב בכל שטח הכברה, ואין נראים וניכרים נקבים מפולשים. אבל אוכלא דקצרי נראה כל נקב ונקב מבורר לעצמו. וזה יותר ניכר ומבורר כאשר ניכר כל נקב בפני עצמו, כך מקללין אותו קללה ניכרת מבוררת. ורצה לומר שמקבל הפסד הצורה, לא שיהיה לו קלקול והפסד בחומר\*, רק הפסד הצורה. ומפני כי הצורה הוא היכר הדבר עד שהוא מבורר וניכר, לכך הקללה הזאת היא מבוררת וניכרת לגמרי. וכל זה מפני שהוא נותן העדר בתורה השכלית, שאין שם העדר כלל, ולפיכך העדר וקללה שלו גם כן מבוררת נכרת. ואי אפשר לפרש יותר.

#**ומה שאמר**= "וברכה לראש משביר", פירוש מי שהוא משפיע לאחר, הוא זוכה לברכת יוסף. כי ברכה של יוסף בשביל שהיה משפיע אל כל ישראל, וכדכתיב (בראשית מט, כד) "משם רועה אבן ישראל", ותרגם אונקלוס 'דזן אב ובנין', והוא השפעה עליונה, ולכך ברכתו של יוסף ברכה עליונה גם כן, דכתיב (שם פסוק כה) "ברכות שמים מעל ברכות תהום רובצת תחת וגו'". והכל בשביל שהיה יוסף המשביר והמשפיע לכל ישראל. ומי שהוא משפיע את התורה, הוא נחשב גם כן ההשפעה הזאת במעלה עליונה\* כמו השפעת יוסף לכל ישראל, לכך זוכה לברכת יוסף. ויש לך להבין את זה, כי המשפיע השכל אפשר להיות מקבלים ולהיות נהנים מזה כל העולם בהשפעה הזאת, ולכך זוכה לברכת יוסף.

#**ובפרק קמא**= דעבודה זרה (יט:), אמר רבי אבא אמר רב הונא, מאי דכתיב (משלי ז, כו) "כי רבים חללים הפילה ועצומים כל הרוגיה", "כי רבים חללים הפילה" זה תלמיד שלא הגיע להוראה, ומורה. "ועצומים כל הרוגיה" זה תלמיד שהגיע להוראה, ואינו מורה. ועד כמה, אמר רבי זירא, עד ארבעין שנין. והא רבא אורי, התם בשוין.

#**ויראה**= שרצה לומר שתלמיד שלא הגיע להוראה, שמורה לאנשים הרבה אשר אינם יודעים להבחין, ומורה להם טעות, והם נכשלים לעתיד גם כן, ושייך בזה "כי רבים חללים הפילה". אבל "ועצומים כל הרוגיה" זה תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה, כי יש כאן תלמידים חשובים שרוצים לקבל עד שיהיו גדולים בתורה ובהוראה, ואינו רוצה להורות. וזה נקרא "ועצומים כל הרוגיה", הם החשובים שמונע מהם התורה. אבל לא שייך בזה "רבים הרוגיה", כי (איוב לב, ט) "לא רבים יחכמו". וגם אצל תלמיד חכם שלא הגיע להוראה לא שייך לומר "כי עצומים הם ההרוגים", כי מי שיש בו מעלה והוא עצום, אף שמסופק ההוראה בידו, מכל מקום אינו מקבל הוראה מן התלמיד שלא הגיע להוראה. ולפיכך "כי רבים חללים הפילה" שייך על\* התלמיד שלא הגיע להוראה, והוא מורה אל הקטנים שהם כמו נפלים, לכך מפיל אותם לגמרי. "ועצומים כל הרוגיה" זה תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה. וכל חטא שהוא בשכל שאינו נוהג כראוי, כמו תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה, או תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה\*, שייך לומר בו שהוא עושה הרוגים. כי השכל לגודל כח שלו, נקרא כאשר חוטא בו שהוא עושה חללים והרוגים. ועל זה בא האזהרה שלא יחטא בדבר שהוא מגיע אל התורה השכלית, כי פשע רב הדבר הזה, ודבר זה מבואר.

#**וכמו המעלה**= שיש לו כאשר משפיע תורה אל אשר ראוי אליו להשפיע, כך\* צריך שיהיה נזהר שלא ישפיע את התורה למי שאינו ראוי לה. כי התורה לפי מעלתה וקדושתה אין ראוי שישפיע אותה להיות עם מי שאינו ראוי לה. וזה אמרם בפרק הזרוע והלחיים (חולין קלג.), אמר רב יהודה\* אמר רב, כל השונה לתלמיד שאינו הגון נופל בגיהנם, שנאמר (איוב כ, כו) "כל חושך טמון לצפוניו תאכלהו אש לא נופח ירע שריד באהלו", ואין "שריד" אלא תלמיד חכם, שנאמר (יואל ג, ה) "בשרידים אשר ה' קורא". אמר רבי זירא אמר רב, כל השונה לתלמיד שאינו הגון כזורק אבן למרקוליס, שנאמר (משלי כו, ח) "כצרור אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד", ואין "כבוד" אלא תורה, שנאמר (משלי ג, לה) "כבוד חכמים ינחלו", עד כאן.

#**רבותינו זכרונם לברכה**= באו להרחיק שאין למסור דברי תורה לתלמיד שאינו הגון. וכשם שהתורה הזאת יורדת ממעלתה העליונה אל שאול, דהיינו אל התלמיד שאינו הגון, כך נופל העושה דבר זה ממדריגה העליונה אל הגיהנם, שהוא שאול, מפני\* שהביא התורה אל ההעדר. כי התורה שהיא אצל הרשע כאילו אין לה מציאות, כי אין ראוי שתהיה התורה עמו. ולכך נופל בגיהנם עד שיהיה לו העדר, מדה כנגד מדה; הוא הביא את התורה אל ההעדר\* כאשר מסר התורה למי שאינו ראוי לה, כך הוא עצמו מגיע אל הגיהנם, שהוא ההעדר הגמור.

#**ואמר**= רבי זירא שהוא דומה לזורק אבן למרקוליס. יש לדעת כי הזורק אבן למרקוליס הוא פעל שאין בו ממש, כי הוא עובד אל שאין בו ממש. וגם זה ששונה לתלמיד\* שאינו הגון, הרי אין בזה ממש, כיון שאינו מקיים את התורה. וכך אמר גם כן אחר כך; אמר רבי חמא בר חנינא, כל העושה טובה למי שאינו יודע בה, כאילו זורק אבן למרקוליס. שנאמר (משלי כו, ח) "כצרור אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד", וכתיב (שם פסוק א) "לא נא[ו]ה לכסיל כבוד", עד כאן. וגם דבר זה, כי זה שנותן כבוד אל שאינו יודע בטובה ואינו מכיר בה, ועושה פעולה שאין בו ממש, כאשר אין המקבל מכיר בטובה. ונחשב זה זריקת אבן דומם למרקוליס, כי זריקת אבן למרקוליס אין באבן ממש, שהרי הוא אבן דומם.

#**ועוד יש**= לך לדעת, כי השכלי הוא דומה לאבן, ויתבאר זה בסמוך (להלן פי"ג) אצל (דברים ח, ט) "ארץ אשר אבניה ברזל", כי השכל הוא דומה לאבן ממש. ויראה כי הזורקים אבן למרקוליס היו עושים בשביל כי האבן הוא דבר קשה מאוד, ודומה לדבר הנבדל מן החומר, כי החמרי קל להתפעל, כמו שבארנו אצל (שמות כד, יב) "לוחות האבן". לכך כל דבר שהוא נבדל קראו "אבן", לפי שהאבן דבר קשה הוא, כמו שיתבאר לקמן. והיה כונתם כי העבודה זרה הוא נבדל בלתי גשמי, ולכך ראוי לה אבן בפרט. לכן מדמה מי ששונה לתלמיד שאינו הגון לאבן שזורקין למרקוליס, כי מצד עצם התורה ומעלתה אין ראוי ליתן אותה לתלמיד שאינו הגון. לכך התורה היא יוצאת\* לדבר זר, ונחשב כאילו זורק אבן למרקוליס, שהוא דבר זר, כי הוא עבודה זרה. ומאחר שהתורה יוצאת לדבר זר, יוצאת ממעלתה גם כן, ונחשבת כמו אבן, שהאבן דומה לדבר נבדל, אבל אין בו דבר ממש. וכמו כן הנותן מתנה ומכבד את מי שאינו ראוי לכבוד, שגם הכבוד (-ש-)בארנו בכמה מקומות היא מעלה נבדלת אלקית. וכאשר נותן הכבוד למי שאינו ראוי לכבדו\*, יוצא דבר כמו זה מן מעלתו, ונחשב זה כזורק אבן למרקוליס, שהוא אלהות זר. והבן זה, כי אי אפשר לפרש יותר.

#**ויש לפרש**= גם כן, כי התלמיד חכם שאינו הגון נחשב כמו אשירה, שכך אמרינן בסנהדרין (ז:) "הממנה דיין שאינו הגון כאילו\* נוטע אשירה. ובמקום תלמיד חכם, כאילו נוטע אשירה אצל מזבח ה'". וכאשר מלמד תורה אל תלמיד שאינו הגון, הוא כאילו זורק אבן למרקוליס, כי הזורק אבן למרקוליס הוא גורם שגם אחרים עובדים אותה, כאשר רואה לפניו גל\* אבנים הרבה אצל המרקוליס. לכך הרואה אומר מאחר שכמה בני אדם עובדים אותה\*, אם כן יש בעבודה זרה זאת ממש, לכך גם הוא יעבוד אותה. ודבר זה היה כונת הזורקים אבן למרקוליס, כי אין עבודה זרה שניכר שעבדו אחרים אותה רק מרקוליס, שהיו עובדים אותה בזריקת אבנים, והיה האבן נשאר עד שנעשה גל גדול. וכן הוא מי ששונה לתלמיד שאינו הגון, גורם שאחרים ימשכו אחריו, כאשר יראו שיש בו תורה ונמשכו אחריו, וטעם הגון הוא זה. ופירוש ראשון עיקר ואמת, כי טעם זה אינו שייך אצל העושה טובה למי שאין מכיר בה. וכמו שאסור ללמד\* לתלמיד שאינו הגון, שזה קלקול התורה האלקית, כך\* אסור לקבל התורה מרב שאינו הגון, כי התורה שהיא אצלו היא מקולקלת.

#**ובפרק ב' דחגיגה**= (טו:), אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב (מלאכי ב, ז) "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא", אם הרב דומה למלאך ה' צבאות, יבקשו תורה מפיהו. ואם לאו, אל יבקשו תורה מפיהו, עד כאן. ודבר זה מבואר, כי בארנו בפרק משה קיבל (אבות פ"א מ"א) כי התלמיד והרב יש להם חבור וצירוף ביחד ביותר, ואין לך חבור כמו תלמיד והרב. ואם ילמד תורה מתלמיד חכם שאינו הגון, יהיה לו חבור וצירוף אל רשע, ודבר זה מדה פחותה, שהרי אמרו (אבות פ"א מ"ז) "אל תתחבר לרשע". והא דאמר (חגיגה טו:) ורבי מאיר היכי גמר תורה מאחר. ומשני, אמר רבי שמעון בן לקיש, רבי מאיר קרא אשכח ודרש; (משלי כב, יז) "הט אזניך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי", 'לדעתם' לא נאמר, אלא "לדעתי". אם כן קשו קראי אהדדי, ומשני, הא בגדול הא בקטן. והשתא לפי זה מאי שנא גדול או קטן. דודאי חלוק יש, דודאי אין לגדול צירוף אל הרב, ואין עליו משפט תלמיד כל כך שיהיה לו צירוף אל הרב. רק הקטן נחשב תלמיד אליו, והוא מצורף אליו ביותר. ולכך בקטן הוא אסור, ובגדול, שאין נחשב צירוף לרשע, אינו אסור\*, כך יראה\*, ונכון. ורש"י ז"ל (חגיגה טו:) פירש הטעם משום כי הגדול יודע להזהר שלא ילמוד ממעשיו, קטן לאו יודע להזהר.

#**וקאמר שם**= (חגיגה טו:), רב דימי אמר, אמרי במערבא, רבי מאיר אשכח תמרא, אכל תיחלא\*, ושדי שחלא. וכך אמרו עוד שם, רבי מאיר רימון מצא, תוכו אכל קליפתו זרק, עד כאן. וקשה, דמאי תירוץ הוא, דסוף סוף היאך הותר לעשות דבר זה. ויראה דהכי קאמר, דודאי היכי שאפשר לו ללמוד אותה [תורה] במקום אחר, אסור לעשות דבר זה. אבל רבי מאיר לא היה אפשר לו ללמוד במקום אחר. והשתא שפיר שהוא מדמה זה לרימון, שאין מוצאין במקום אחר רימון שאין לו קליפה, ולכך האדם אוכל הפנים, וזורק הקליפה. ולפיכך מותר גם כן ללמוד תורה מרב שאינו הגון, כאשר לא ימצא אותה תורה במקום אחר ללמוד מרב הגון.

#**ועוד יש**= לפרש, והוא עיקר, רבי מאיר סמך אהא שהתורה היא נבדלת מן האדם שיש לו לתורה\*, ואין החטא הוא מצד התורה, רק מצד האדם, אשר מקבל התורה. וכמו שהרימון אשר יש לו קליפה, והאוֹכֶל שבתוכו נבדל מן הקליפה. ואף שהקליפה רעה, בשביל כך לא נתקלקל התוך, שהתוך נבדל מן החיצון, וזה עומד בפני עצמו, וזה עומד בפני עצמו. כך נבדל השכל האלקי, הוא התורה, ועומדת בפני עצמה, ואין בה החטא, ולפיכך למד ממנו. אבל רבנן אמרי שאסור, שאין להצטרף לרע, והתורה שהיא\* אצל שאינו הגון, הדבור שיוצא ממנו, כיון שהוא דבור הרשע, לכך המקבל התורה הוא מצטרף אל הרע.

#**ולפי זה**= קשה, מה שאמר (חגיגה טו:) "רבי מאיר רימון מצא, תוכו אכל כו'", והלא כל מי שלמד\* מן תלמיד\* חכם שאינו הגון הוא כך, ולא הוי ליה לומר הך לישנא. ונראה דלא קשיא, כי לכך אמר "רבי מאיר תוכו אכל קליפתו זרק", כי רבי מאיר למד תורה שכלית לגמרי, שהוא שכל אלקי, ודבר זה היה מקבל. והתורה הזאת היא שכל נבדל מן האדם לגמרי, ושרי, כאשר אין לתורה זאת הנבדלת צירוף אל הרשע כלל. אבל שאר אדם שלמד סתם תורה, ואינו שכל אלקי לגמרי, וזה יש לו צירוף אל האדם, ואסור. רק התורה שקבל רבי מאיר היא היתה תורה אלקית שכלית יותר, והשכל שהוא שכל עליון נבדל מן האדם, כמו שנבדל התוך שהוא ברימון מן הקליפה.

#**ולפי זה**= אין צד היתר לאדם שילמד תורה מספרי יונים, הן לפירוש רש"י דפירש (חגיגה טו:) "הא בגדול הא בקטן", דקטן בא ללמוד\* ממעשיו. וכן לפירוש אשר אמרנו שהוא עיקר, כי רבי מאיר למד סתרי תורה, שהיא תורה אלקית לגמרי, ואין לה צירוף אל האדם, אין כאן צד היתר. ויותר מזה, שהם מביאים דבריהם בשמם בחבורם, ולא די שהם למדו מהם, רק שגורמים שגם אחרים ילמדו מהם, שאומרים דבר בשמם. ולמה להם דבר זה, והרי אפשר להביא דבריהם סתם, ולא בשמם. ואין מביאים גאולה בזה שאמרו דבר בשמם, רק להאריך הגלות. ועל דבר זה דוה נפשי, שנותנין כבוד והדר זה לכופרים, לומר דבר חכמה בשמם. ומכל שכן שבאו לפרש התורה בדבריהם, ולומר הדברים בשמם, כאילו יש להם חלק בתורת משה. ולא להם דבר זה, כי לנו לבנות בית אלקינו, ולא להם. ובפרק חלק (סנהדרין קו:), אמר הקב"ה לדוד, ניתי דואג לעלמא דאתי, אמר (תהלים נב, ז) "אל יתצך לנצח". לימרו שמעתא בי מדרשא בשמו\*, (שם) "יחתך ויסחך מאוהל וכו'". ואיך יאמרו הם דברי תורה בשם אשר היו כופרים בתורת משה עליו השלום. ורבותינו במדרש שלהם כאשר זכרו רשע אמרו 'שחיק טמיא', על שם הפסוק שאמר (משלי י, ז) "ושם רשעים ירקב", ואיך יאמר בשמם דבר זה לפאר ולהדר הרשעים, ושרי להו מרייהו. והספרים האלו ראוים להיות בבל יראה ובבל ימצא. אמנם דבר זה נראה, שאם למד בדבריהם כדי להשיב על דבריהם במקום שהם נגד התורה, בודאי שרי, כמו שאמרו (אבות פ"ב מי"ד) "ודע מה\* להשיב לאפיקורס". ודבר זה בודאי מצוה גדולה, כמו שהארכנו בזה בפרקים. ועוד יתבאר דבר זה.

<> למעלה פ"ב [לאחר ציון 60], ופ"ז [מלפני ציון 28 ואילך], ויובא בהערה הבאה. וראה להלן ציונים 62, 94.

<> לשונו למעלה פ"ז [לפני ציון 28]: "אם למוד התורה הוא ללמדה לאחר, נקראת 'תורת חסד', לפי שהחסד מתפשט הטוב לאחר, שזהו ענין החסד. ולכך אם למודו כדי ללמד לאחר, נקראת 'תורת חסד', ואם לא כן, לא נקראת 'תורת חסד'... כי השכל לא יוגבל ולא יוגדר, הפך הגשם שהוא יוגדר... אם למוד התורה שתהיה אצלו, בדבר זה יש גבול לתורה, כאשר תהיה נמצאת אצלו בלבד, ואין ראוי שתקרא 'תורת חסד', שהחסד מתפשט בלי גבול. וכאשר למוד התורה מתפשט לאחרים, אז היא 'תורת חסד'... נקראת 'תורת חסד' כאשר התורה היא להשפיע לאחרים, שהשכל השפעתו אל הכל, ולכך נקראת 'תורת חסד', שהחסד מתפשט אל הכל. וכך השכל העליון מתפשט אל הכל, ולפיכך ראוי ומחוייב שיהיה תורת האדם כאשר ראוי אל השכל העליון, אשר הוא מתפשט אל הכל, וכך יהיה תורתו על מנת ללמד אל הכל". ואודות שהחסד הוא לכל ללא גבול, הנה נאמר [תהלים פו, ה] "כי אתה ה' טוב וסלח ורב חסד לכל קוראיך". וכן אמרינן "כל מאמינים שהוא חי וקים, הטוב ומטיב לרעים ולטובים" [תפילת שחרית לר"ה]. ואמרו חכמים [סוכה מט:] "צדקה לעניים, גמילות חסדים בין לעניים ובין לעשירים". ובדר"ח פ"א מ"ב [רז:] כתב: "גמילות חסדים היא מדת המים, דכתיב [קהלת יא, א] 'שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו'. וכתיב [ישעיה לב, כ] 'אשרי זורעי על כל מים', שדרשו זה על גמילות חסדים, כמו שאמרו ז"ל במסכת בבא קמא בפרק קמא [יז.], כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים זוכה לנחלת שני שבטים, שנאמר 'אשרי זורעי על כל מים' ואין זריעה אלא צדקה, שנאמר [הושע י, יב] 'זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד'. ודבר ידוע הוא זה, כי בעל חסד משפיע לאחר, כמו המים המשפיעים". וראה למעלה פ"ב הערות 27, 61, ופ"ז הערות 30, 31, 38.

<> לשון הגמרא שם: "למה נמשלו דברי תורה למים, דכתיב [ישעיה נה, א] 'הוי כל צמא לכו למים'. לומר לך, מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך, אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה". ומאמר זה הובא למעלה ריש פ"ב [לאחר ציון 9].

<> אודות שהגדרת הגשם היא היותו בעל רחקים, כן כתב הרבה פעמים. וכגון, בדר"ח פ"ב מ"ה [תקפב:] כתב: "כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק". ושם פ"ה מט"ו [שעג:] כתב: "כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם. ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי". ושם פ"ו מ"ב [סח:] כתב: "המדה שייכת אל הגשמי, שלכך נקרא 'מדה', שהוא שעור, וכל שעור הוא גשמי". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "לפיכך אמר [חולין ס.] 'בקומתן נבראו', וזה כנגד הגוף שמקבל הקומה הגשמית, כי הרחקים שייכים לגשם". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כי הצדדים... יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם אשר יש לו רחקים". ובגבורות ה' פ"ע [שכא:] כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית. מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'. אבל ישראל, שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי, שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך האמצעי מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך ישראל הם אחד, שהרי האמצע הוא אחד, והצדדין הם ד'". ובדרשת שבת תשובה [עט.] כתב: "אות יו"ד מורה על שאינו גוף, כי גדר הגוף הם הרחקים המתחלקים כאשר ידוע, והיו"ד אין אות קטן מאות זה, ואין לו שעור ברוחב ואורך שיתחלק, ולכך האות יו"ד מורה על בלתי גוף וגשם". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה אמנם] ושם הערה 93, גבורות ה' פמ"ו [קעה:], תפארת ישראל פ"ז [קיח.], שם פ"מ [תריג.], שם פ"ע [תתרצו:], נצח ישראל פנ"ט [תתקב:], נתיב הענוה פ"ז, ח"א לנדרים לט. [ב, יד.], ח"א לנדה ל: [ד, קנח:], ועוד [הובא למעלה פ"ב הערה 25].

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנר מצוה [לג:] כתב: "כי החכמה הוא מתפשט בכל הצדדין לרוחב ולאורך, ואין לה גבול כלל, רק מתפשט בכל מקום... כי האומה הזאת [מלכות יון] יש בה החכמה, הרי השכל מתפשט בכל העולם, כי כך ענין השכל. ולכך כפי מדת השכל, היה ממשלתם בכל העולם". ובהמשך שם בנר מצוה [סג:] כתב: "כל גוף גשמי הוא בעל קץ ותכלית, וכך אל כח האומות קץ ותכלית. אבל השכל הנבדל אינו בעל תכלית, כי השכל אין לו גבול ותכלית, ולכך אין למעלת ישראל, שהיא מעלה אלקית הקדושה, קץ ותכלית". ובדרך חיים פ"א מי"ז [תד:] כתב: "אין גבול לשכלי". ושם פ"ב מט"ו [תתיג.] כתב: "דוד אמר [תהילים קיט, צו] 'לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאוד', רצה לומר לדבר שהוא בעל גבול ותכלית, כמו כל הדברים הגשמיים, שהם בעלי גבול, יש להם קץ, ואפשר לאדם הגשמי, שהוא ג"כ בעל תכלית וגבול, להגביל אותם. אבל התורה שהיא שכלית, אין להגביל אותה האדם הגשמי שהוא בעל גבול". וכן שם פ"ד מי"ד [רפט.] כתב: "נאמר [משלי כה, ג] 'שמים לרום וארץ לעומק ולב מלכים אין חקר'. וביאור זה, כי אף שיש לשמים רום גדול, ולארץ יש עומק גדול, מ"מ מפני שהם גשמיים, וכל גשם הוא בעל גבול ותכלית. אבל לב מלך... והלב יש לו מעלה נבדלת לגמרי, ולכך אין לו חקר". ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ב] כתב: "כי החכם ישיג מצד שכלו, ומכיוון שהוא ישיג מצד שכלו, יוכל להשיג הדברים הנעלמים והנסתרים ביותר... ולפיכך אמרו חכמים [ב"ב יב.] חכם עדיף מנביא. וביאור זה כי הנבואה דומה בדבר לחוש עין שירגיש המוחש מבחוץ... ומפני זה יותר עדיף החכם אשר הוא משיג ויודע הדברים הנעלמים ומוציא אותם משכלו מעצמו... שהחכם משיג הדברים הנעלמים יותר ממה שיתבאר בנבואה, לכך חכם עדיף מנביא, מה שהוא יכול להשיג דבר שאי אפשר בנבואה". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 24] כתב: "הגשם יש לו רחקים מוגבלים, וזהו מדת גס רוח, שהוא מגביל עצמו בגדלות, לומר כי כך וכך גדול הוא. לכך אין ראוי מדה זאת אל התורה, שהיא שכלית, ולא יכנס השכל בגדר הגבול, אשר הגבול הוא שייך אל דבר הגשמי". וכן למעלה פ"ג [לאחר ציון 73] ביאר שהתורה השכלית לא תיכנס בגדר הגבול השייך לגשמי, ולכך צריך ללמוד בהתמדה מאוד, ולא לפי שעה ולפי זמן. ובנצח ישראל פ"ו [קנו:] כתב: "כי הגשם הוא בעל גבול ושעור, ואין הדבר שהוא נבדל בעל גבול כמו הגשמי. וכל אשר יש לו קירוב אל הקדושה האלקית הנבדלת, אין לו כל כך גבול". וכן הוא שם פ"כ [תלז:]. וצרף לכאן את יסודו שהברכה היא ללא גבולות, וכלשונו בגבורות ה' ר"פ טו, וז"ל: "הבנין הוא הפך הברכה, כי בברכה אין גדר וגבול, ולכך נאמר בברכה [בראשית כח, יד] 'ופרצת ימה וקדמה', אין ברכה אלא בדבר הפרוץ ואין לו גדר וגבול, זהו ענין הברכה. והבנין הוא הפך זה, שבונה גבולים וגדרים". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב: "אילו היה היוצר גוף וגויה היה לו קץ ותכלית, שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ" [הובא למעלה פ"ז הערה 30].

<> אודות שהשכל משפיע אל הכל, כן כתב למעלה פ"ב [לאחר ציון 60], וז"ל: "שהשכל משפיע לכל, והכל מקבלים ממנו, ולא יוגבל לו דבר מיוחד, רק הכל מתבשמין. ולפיכך השכל נמשל למים [תענית ז.], כי המים מתפשטים בלא גבול להם, וכמו שהתבאר בסמוך. ולכך אם תלמיד חכם יש לו מדת השכל שלא יוגבל, רק תורתו מתפשט לכל, והכל מתבשמים ממנו, אז תורתו מתקיימת". ואמרו חכמים [ר"ה כג.] "כל הלומד תורה ואינו מלמדה, דומה להדס במדבר", ובח"א שם [א, קכה.] כתב: "אין אילן יותר נאה כמו הדס, שעשוי לריח, וחביב ומקובל על הבריות מאוד. וכאשר הוא במדבר, אין מקובל על האדם, והוא לבטלה. וכן הוא מי שלמד תורה ואינו מלמדה. ונפקא מיניה שבא לומר, כי עיקר התורה היא השכל, מטבעו ללמוד את אחרים, ואם לא כן הוא לבטלה, כי עצם השכל היא להשפיע לכל. וזה ידוע מצד החכמה, כי השכל מטבעו משפיע לכל, לפי שאין לשכל גבול כמו שיש לחומר, רק השכל הוא משפיע לכל, ומענין השכל להיות משפיע, כמו שאמרנו, כי השכל נקרא מקור הברכה והשפע. וכן החכמה העליונה היא מקור הברכה והשפע. לכך כל ת"ח, החכמה שבו מעצמו עומד להשפיע לאחרים מן החכמה שבו. ולפיכך דומה להדס, שלריח הוא עשוי, ואין בו תועלת אם אין מקבל ממנו תועלת שום נמצא" [הובא למעלה פ"ב הערה 63]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"נ [תשפב:] ש"משה היה הטוב, היה משפיע לאחרים, כמו שראוי אל השכל להשפיע" [הובא למעלה פ"ז הערה 38]. וראה למעלה פ"ז הערות 40, 41.

<> מדגיש זאת כי פרק זה עוסק במי שמלמד תורה לאחרים, בעוד שהפרקים הקודמים עסקו בעיקרם במי שלומד תורה לעצמו.

<> הנה הקנין הארבעים וארבעה של התורה הוא "הלומד על מנת ללמד" [אבות פ"ו מ"ז]. ובדר"ח שם [רז:] כתב: "דבר זה, כי זה עצם התורה שילמד אחרים גם כן, ולא נתנה התורה שתעמוד אצלו, רק נתנה תורה ללמד אותה לאחרים... כי עצם התורה היא שילמד אותה לאחרים". וצרף לכאן את דברי החינוך מצוה תיט, שכתב: "מצות עשה ללמוד חכמת התורה וללמדה... ועל כל זה נאמר [דברים ו, ז] 'ושננתם לבניך'". הרי שמצות תלמוד תורה נאמרה בתורה בלשון של שינון לאחרים, ולא בלשון שלומד לעצמו. ומוכח מכך שלימוד תורה הוא רק באופן שילמד לאחרים. ובתשובות רבי עקיבא איגר [קמא, סימן כט] כתב: "פסקינן באורח חיים [סימן מז סעיף ג] הכותב בדברי תורה צריך לברך... וכבר תמהו המגינים [מגן אברהם ומגן דוד על הש"ע שם] דאמאי מברכים על הכתיבה, כיון דכתיבה הוי רק הרהור [והמהרהר בד"ת אינו צריך לברך (שם סעיף ד)]. וכבר יישב בשו"ת שב יעקב [חלק א סימן מט (ד"ה ועל דבר הראיה)], ותורף דבריו משום דמצות עשה של תלמוד תורה נפקא מקרא ד'ושננתם לבניך'... משום הכי ממעטים הרהור, דבהרהור לא שייך ללמד את בניו. מה שאין כן בכתיבה עדיף בזה מהרהור, דע"י כתיבה יכול ללמד לאחרים, והוא בכלל 'ושננתם לבניך'". וכן אמרו חכמים [ע"ז ט.] "ששת אלפים שנה הוי העולם, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח... שני אלפים תורה מאימת... מ'ואת הנפש אשר עשו בחרן' [בראשית יב, ה], וגמירי דאברהם בההיא שעתא בר חמשין ותרתי הוה". ואע"פ שאברהם אבינו הכיר את בוראו הרבה שנים קודם לכן [ראה רמב"ם הלכות ע"ז פ"א ה"ג], מ"מ התקופה של תורה החלה רק בשעה שלימד לאחרים. ושוב מוכח מכך שעצם התורה הוא רק כשמלמדה לאחרים [מפי בני האברך החשוב רבי חנוך דב שליט"א, והובא למעלה פ"ז הערה 40].

<> זו נקודה חדשה שלא הוזכרה עד כה, והיא שלא רק שהשכל שואף להשפיע אל אחרים שיהיו האחרים בבחינת מקבלים, אלא שאיפת השכל היא שהאחרים המקבלים ממנו יעשו אף הם למשפיעים לאחרים נוספים, בבחינת "תולדותיהן כיוצא בהן"; מה השכל עצמו חותר להשפיע, כך השכל חותר שהאחרים [המקבלים ממנו] ישפיעו לעוד אחרים, כדי ששכל האחרים יצא אל הפעל. וכלשונו בסמוך ש"מוציא שכלו אל הפועל על מנת שיוציא אחר אל הפועל... כי השכל מוציא הכל אל הפעל לגמרי". והביאור הוא כנ"ל, שהתורה מופקעת מכל גבול וגדר, ואם השפעת הרב תיעצר באיזה שהוא שלב [אצלו או אצל שומעיו], שוב נמצא שתורתו מוגבלת ומוגדרת, ואינה מתפשטת כמו מים, שהתפשטות המים היא ללא גבול כלל. וכן כתב בשו"ע הרב הלכות ת"ת פ"א ה"ו, וז"ל: "בזמן הזה שכל התורה שבעל פה היא כתובה לפנינו, אין צריך לשכור מלמד לבנו שילמדנו כל התורה שבע"פ, אלא שילמדנו להבין היטב בתלמוד ברוב המקומות... ויעמידנו על עיון ההלכה למעשה שיוכל לעיין בעצמו ללמוד ולהבין ולהורות כל הלכה למעשה מתוך עיון בתלמוד ופוסקים ראשונים ואחרונים, ואזי יוכל הבן ללמוד בעצמו כל התלמוד והפוסקים... כאילו למדו המלמד".

<> זהו "הלומד ["המוציא שכלו אל הפעל"] על מנת ללמד ["על מנת שיוציא אחר אל הפועל"]".

<> "כי כבר אמרנו הדבר שמתחיל לצאת אל הפעל יוצא לגמרי אל הפעל" [לשונו בסמוך].

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שסא.]: "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". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 109] כתב: "כי השכל הוא פועל, והחמרי הוא מקבל", ושם הערה 110 [הובא למעלה פ"ה הערה 105].

<> המשך לשון המשנה [אבות פ"ד מ"ה] "והלומד על מנת לעשות, מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות".

<> לשונו בדר"ח פ"ד מ"ה [קיח.]: "אבל אין מספיקין בידו לעשות [למי שלומד ע"מ ללמד, אך לא ע"מ לעשות], כי עשייה, שהוא המעשה, אינו יוצא לפועל מיד כמו שיוצא לפועל ללמד אחרים, שאין זה רק למוד לבד. אבל העשיה, שהוא המעשה, דבר זה יותר רחוק, ולפיכך לא אמר שזוכה לעשות. אבל אם למד על מנת לעשות, שתצא התורה לפועל המעשה, שהוא יציאה לפועל לגמרי, בודאי קודם זה היציאה לפועל הלמוד, דהיינו ללמד אחרים, שאין זה מעשה כלל [ראה למעלה פ"ז הערה 106]. ולפיכך הלומד על מנת לעשות מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור לעשות".

<> לשונו בדרוש על התורה [נב.]: "התורה 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... כי התורה היא ההתחלה, וכל שהיא התחלה גורם שיצא גמר הפעל, א"כ היא פועלת המעשה בעצמו. כמו הזרע שבהזרעו גורם שיצא הענף לפעל, כך התורה בהזרעה באדם, פועלת הגמר, וגמר שלה הוא המעשה [ראה הערה הבאה]... שהתלמוד בעצמו פועל וגומר גם המעשה כאשר יפעל הזרע הצמיחה לאילן... והוא ששנינו [אבות פ"ד מ"ה] 'רבי ישמעאל אומר, הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד. והלומד על מנת לעשות מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות'. רצה לומר כשלומד התורה על מנת שתצא לפעל, דהיינו ללמדה לאחרים, היא יוצאת לפעל ההוא, ומספיקין בידו ללמוד וללמד. ופירוש 'ללמד' היינו שהמקצת שלמד מוציא הרבה לפעל, הן שילמד הוא יותר, הן ללמד לאחרים. כי ההתחלה היא סבה אל הכל, וכנטיעת ענף אחד מן הענפים העומדים ליטע, שהוא סבה והתחלה לנטיעת האחרים גם כן, שבנקל הם לנטוע אח"כ... וגם הוא סבה שמוציא הענף הזה עצמו הרבה ענפים אחרים לפעל, כן הוא למוד התורה. ולא אמר 'הלומד מעט מספיקין בידו ללמוד הרבה', דאין התורה בעצמה פועלת וגומרת רק כשילמוד לשם זה ללמד או לעשות, שלימודו בעצמו הוא כדי להוציא לפעל, אזי התורה בעצמה ג"כ פועלת. אבל אם ילמוד רק לקבל, אין התורה פועלת כלום, כאשר כל עצמו אינו למד לתכלית יציאה לפעל. והלומד על מנת לעשות וכו', מפני כי כל עצם התורה היא לעשות, לכן 'מספיקין בידו וכו''. הרי לך כי השכל מוציא המעשה אל הפעל" [הובא בחלקו למעלה פ"ה הערה 106].

<> יש להעיר, כי כמה פעמים קבע שהמתחיל סופו לגמור, הן לטוב והן למוטב, ולא שהדבר תלוי במעלת השכל המוציא הכל אל הפעל. כגון, אמרו חכמים [ע"ז יח:] "מאי דכתיב [תהלים א, א] 'אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים כו'', לומר לך שאם הלך סופו לישב, ואם ישב סופו ללוץ". ובנתיב הליצנות רפ"ב כתב: "ביאור זה, כל דבר נמשך לתכלית שלו. ולפיכך אמר שאם הלך, וההליכה אינה השלמה, שכל הליכה היא להגיע אל תכלית, הוא הישיבה או אל המעשה שירצה לעשות. ולפיכך אמר שאם הלך סופו שיהיה נמשך עד העמידה, שהעמידה יותר קרובה אל גמר ותכלית, שהרי אינו הולך עוד, רק שאינו גמר. אבל הישיבה יותר גמר כאשר כבר יושב. והישיבה ג"כ הוא מבקש לעשות המעשה, ועל זה אמר 'ישב סופו להתלוצץ', הוא המעשה שהוא מבקש לעשות". וכן אמרו [נדרים כ.] "אל תרבה שיחה עם האשה, שסופך לבא לידי ניאוף... כל הצופה בנשים סופו בא לידי עבירה". ובח"א שם [ב, ג.] כתב: "כי השיחה היא חיבור לאשה במה, ולכך יבא לידי נאוף, כי כל התחלה באה לידי גמר, והשיחה עם האשה היא התחלה אל החיבור... כי ההתחלה מביא לידי גמר. וכן מה שאמר הצופה בנשים, שגם הראיה התחלת הזנות, כי הראיה היא חבור אל האשה, ולכך הראיה היא התחלת זנות, ובא לידי גמר" [ראה למעלה פ"ד הערה 246, ולהלן פט"ו הערה 152]. ועוד אמרו חכמים [נזיר כג:] "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה", ובח"א שם [ב, כו:] כתב: "פירוש, כי כאשר עושה המצוה שלא לשמה, הוא התחלת עבודת השם יתברך, וכל התחלה באה לידי גמר. לכך אומר שמתוך שלא לשמה בא לשמה". וכן בדרוש על המצות [נב:] כתב: "כי התורה היא ההתחלה, וכל שהיא התחלה גורם שיצא גמר הפעל, א"כ היא פועלת המעשה בעצמו. כמו הזרע שבהזרעו גורם שיצא הענף לפעל, כך התורה בהזרעה באדם, פועלת הגמר, וגמר שלה הוא המעשה" [הובא בהערה הקודמת], וראה במבוא לדרשות המהר"ל, עמודים 62-63. וברי שהזרע המוציא את הענף לפועל אינו ניחון במעלת השכל. ואילו כאן תולה זאת במה ש"השכל מוציא הכל אל הפעל לגמרי", ולא בהנהגה ש"ההתחלה מביא לידי גמר". וצ"ע.

<> "אשר עשו בחרן - דמתרגמינן [בראשית יב, ה] 'דשעבידו לאורייתא בחרן', וקרי להו עשייה" [רש"י שם].

<> התלמיד הלומד ממנו.

<> אמרו חכמים [סנהדרין יט:] "כל המלמד את בן חבירו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו", וכתב על כך בח"א שם [ג, קלז.]: "שהרי האדם חסר, ובתורה יושלם. וכאשר נולד אין לו דעת כלל, וכאשר משלימו בשביל התורה הוא משלימו, וכל אשר משלים הדבר נקרא כולו על שמו. כי אחר ההשלמה אנו הולכין בכל דבר, ולא אחר המתחיל הדבר. וזה שאמרו בכל מקום [סוטה יג:] המתחיל במצוה ואחר גמרו נקראת על שמו, [יהושע כד, לב] 'ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל', וכי ישראל העלם, והלא משה העלם, אלא המתחיל במצוה ואחר גמרה, נקראת על שמו, וזה מבואר". ובהקדמה לתפארת ישראל [כ.] כתב: "עוד 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". ובדר"ח פ"א מ"ב [קע:] כתב: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה, הוא התורה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר... ולפיכך שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה, והוא מבואר... ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה. ולפיכך אמר התנא האלקי [שם] כי זה עמוד אחד שהעולם עומד עליו הוא התורה, מה שהתורה היא משלמת האדם עד שהוא בריאה שלימה מצד עצמו". וראה למעלה פ"א הערות 14, 233, ופ"ד הערות 132, 280. וכן כתב המהרש"א בסנהדרין צט:, וז"ל: "כי טרם היותו יודע דרכי התורה, 'מותר אדם מן הבהמה אין' [קהלת ג, יט]. ובידיעתו דרכי התורה, תבדל יצירתו מכל שאר בעלי חיים, ונעשה אדם, שזאת היתה תכלית בריאתו".

<> מבאר כאן שהרב הוא העושה את התלמיד לבריה חשובה, מחמת ש"לפני זה אינו נחשב בריה, רק כאילו אין בו ממש", לכך המלמדו תורה "הוא עשאו" לתלמיד. אך בדר"ח פ"ד מכ"א [תטו.] ביאר שאין הרב מעמיד את התלמיד, אלא התלמיד הוא זה שמעמיד את עצמו, והרב הוא המראה לתלמיד את התורה. שאמרו שם במשנה "הלומד ילד למה הוא דומה, לדיו כתובה על נייר חדש", ובדר"ח שם ביאר שאיירי ברב המלמד לתלמיד [ולא שהתלמיד לומד לבדו]. והוקשה לו, שהיה למשנה לומר שהרב המלמדו דומה "לכותב על נייר חדש", ומדוע השמיטו את ענין הרב המלמד, ורק אמרו שהתלמיד דומה ל"דיו כתובה על נייר חדש". וליישב זאת כתב שם [תטו.] בזה"ל: "דבר 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" [הובא למעלה פ"ו הערה 107]. הרי שבניית התלמיד לאישיות תורנית נעשית על ידי התלמיד עצמו, ולא על ידי הרב, כי הרב דומה למי "שמראה לאחר ציור על הכותל... בשביל זה לא יאמר שהמראה הציור הוא חוקק אותו בציור דמיונו של המקבל". ואם הרב אינו דומה לכותב משום ש"הכותב הוא שפועל הכתיבה במקבל, ודבר זה אינו עושה המלמד", וזאת משום ש"האדם מקבל מעצמו", מדוע יחשב הרב לעושה את התלמיד לבריה חשובה, דנהי דהרב היה גרמא לזה, מ"מ עיקר העשיה היה על ידי התלמיד עצמו. ויל"ע בזה.

<> דברים אלו צריכים ביאור, דנהי שדברי התורה אלו לא היו בתחילה אצל בן חבירו, ומעתה הם נמצאים אצלו, מ"מ לכאורה אין כאן עשיה חדשה של דברי תורה, שהרי דברי התורה האלו היו קיימים בעולם זה מכבר, ורק עתה הם נתקבלו אצל התלמיד שלא ידע עליהם עד כה, ומדוע קבלה זו נחשבת ליצירה חדשה של דברי תורה. והא תינח שיש כאן עשית התלמיד לבריה חשובה [כדעת ריש לקיש], אך מהי העשיה החדשה לדברי תורה עצמם. ובסמוך כתב "כי אלו דברי תורה הם משלימים את האדם ונותנין מציאות אל האדם, לכך נחשב גם כן כאילו עשאן לדברי תורה מטעם זה עצמו". הרי שתלה את עשית דברי התורה לעשית התלמיד "מטעם זה עצמו", ומהו הביאור לתלות זאת ולטעם זה. @**ונראה לבאר**^ זאת על פי דבריו בבאר הגולה באר הראשון [מב.], שביאר שם כיצד גזירות חכמים כללות בגדר התורה, וכלשונו: "המצות שגזרו חכמים גדר וסייג לתורה, גם באלו מצות אין ספק שהם מתחברים אל התורה עצמה. כי תמצא מצות עשה שבתורה הם רמ"ח, כמנין אבריו של אדם, כמו שאמרו חכמים [מכות כג:]. ומאחר שהמצות הם במספר האברים, אם כן יש למצות יחוס אל האברים. והרי החכימה הטבע לתת לאברים שמירה שלא יתקלקל האבר, כמו שתראה העינים שיש להם מכסה, שלא יבא לעין קלקול. וכן יש הרבה אברים אשר יש להם שמירה שלא יתקלקלו. ואם כן איך לא יהיה שמירה למצות אלקית. כי לפי גודל ההיזק גזרה החכמה לעשות שמירה יותר, כמו שהחכימה הטבע לעשות אל העין שמירה, הוא המכסה שהוא על העין. כי העין אבר חשוב מאד, צריך אליו שמירה. וכן עשתה הטבע הצפרנים לאצבעות היד והרגלים, שלא יהיו נקופים בתנועת האדם, ושערות הראש שמירה לראש. וכן כל אבר ואבר לפי חשיבותו, יש לו שמירה מבחוץ... וכמו ששמירת העין ושאר אברים נכנסין בגדר הבריאה, כך גם כן הגזירות שגזרו חכמים לשמירת המצות נכנסים בגדר התורה... ואיך לא תהיה שמירה למצות שבתורה, שיותר צריך שמירה אל המצות במה ש'יצר לב האדם רע מנעוריו' [בראשית ח, כא], ויש לחוש שיתקלקלו, ולפיכך צריך לגדרים וסייגים ולשמירה, כמו אברי האדם". @**ויש להעיר**^ על עיקר יסודו שם [שמצות זקוקות לשמירה כאברים], כי הא תינח אברים ניתן לומר עליהם שאברים ללא שמירה עלולים להתקלקל, ולכך השמירה נועדה להגן בעדם "שלא יתקלקלו" [לשונו שם]. אך מה שייך לומר במצות ש"יש לחוש שיתקלקלו" [לשונו שם], הרי אדם העובר עבירה, לכאורה אין המצוה מתקלקלת, אלא האדם מתקלקל. ואם נפשך לומר שהאדם המקיים זקוק לשמירה, אזי אריכות דבריו בבאר הגולה להשוות אברים למצות אינה תופסת, משום שעדיין השמירה של תקנות דרבנן אינה מתקשרת למצוה, אלא היא נועדה להגן על האדם, ואין היא משתייכת ומתחברת לעצם המצוה. הגע עצמך, הכלוב שבו נעול האריה ע"מ להגן על בני אדם המסתכלים עליו, אינו מצטרף לאריה, אלא הוא חיצוני לו, כי אינו שייך אליו, אלא הוא להגן על בני אדם. ובעל כרחך לומר שכוונתו היא שהשמירה של רבנן נועדה להגן על המצוה, כי רק באופן זה מתחברת השמירה אל המצוה. ודבר זה טעון ביאור, כי לפי שגרת המחשבה אין המצוה זקוקה לשום שמירה והגנה, כי מעשי אדם אינם יכולים לקלקל את המצוה, וכל מה שהאדם עושה, לעצמו הוא עושה, הן לטוב, והן למוטב. @**ולמדים אנו**^ מדבריו בבאר הגולה יסוד גדול, והוא שהתורה והמצות ניתנו להיות מקויימות, וכאשר הן אינן מקויימות, יש כאן כביכול פגם במצוה עצמה. ועל כך אמרו חכמים [אבות פ"א מ"א] "עשו סייג לתורה", ולא אמרו "עשו סייג לקיום התורה", כי הסייג מגן על התורה עצמה. וכן המטבע השגור בפי חכמים למעשה של אדם שאינו שומר שבת הוא "חילול שבת" [שבת קיט:]. לאמור שהשבת עצמה מתחללת כאשר אין היא מקויימת על ידי האדם. @**והרבה ראיות**^ יש לדבר; (א) אמרו חכמים [ברכות לה:] "אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה... תורה מה תהא עליה". ותמוה טובא, שהיה לגמרא לומר "אנו מה יהיה עלינו", כי יחסר לנו לימוד התורה, ולא "תורה מה תהא עליה", כי התורה לעולם נמצאת בתמימותה ובשלימותה, ושוטים שקלקלו עתידים ליתן את הדין. ובע"כ מוכח שכאשר התורה לא מתקיימת, מלבד הפגם שיש לעוברי העבירה עצמם, יש גם חסרון כביכול לתורה עצמה, עד שהטענה הרועמת היא "תורה מה תהא עליה", וטענה זו קודמת לטענה "אנו מה יהיה עלינו". וכן הבטוי "בטול תורה" [מנחות צט:] מורה על כך. וכל זה לגבי מצות תלמוד תורה, אך ה"ה גם לגבי שאר מצות, וכמו שיתבאר לפנינו. (ב) בירושלמי בסוף ברכות איתא "אם ראית את הבריות שנתייאשו ידיהן מן התורה, עמוד והתחזק בה, ואתה מקבל שכר כולם". ובודאי שדברים אלו הם המקור למה שכתב בספר החסידים אות רסא, וז"ל: "אהוב לך את המצוה הדומה למת מצוה שאין לה עוסקים, כגון שתראה מצוה בזויה או תורה שאין לה עוסקים, כגון שתראה שבני עירך לומדים מועד וסדר נשים, תלמוד סדר קדשים... ותקבל שכר גדול כנגד כולם, כי הם דוגמת מת מצוה" [הובא למעלה פ"א הערה 236]. הרי שיש ענין מיוחד להתעסק במצוה שאינה מקויימת בעולם, כי המצות ניתנו לקיימן, ולכך ישנה תוספת חיוב להתעסק במצוה הנחשבת ל"מת מצוה". (ג) בגו"א שמות פי"ב אות מב [ושם הערה 307] ביאר שהעושה מצוה שלא בזריזות, פוגם במצוה עצמה. ולכאורה ק"ו מכך אם עובר על המצוה לגמרי שיפגום במצוה עצמה. ולכך שפיר כתב כאן שמצות ללא שמירה דומות לאברי אדם ללא שמירה, ששניהם עלולים להתקלקל. וראה למעלה פ"א הערה 236. @**וטעם הענין**^, כי כשם שמצינו לגבי כבודו יתברך שהאדם פועל על ידי קיום רצונו גילוי שמו יתברך בעולם, ומקדש שמו, וכן האדם יכול חלילה לפעול חילול ה' ["ענין חילול ה'... שהוא לשון חלל ופנית מקום... שמראה ח"ו כאילו המקום שעומד בו הוא חלל פנוי ממנו יתברך" (לשון נפש החיים שער ג פרק ח)], כך היא המדה ביחס למצותיו. וכן מבואר במדרש תנחומא ויגש אות ו, שאמרו שם: "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". וכשם שיש בידי פעולת האדם להרבות כבוד שמים או חלילה למעטו, כן הוא הדין ביחס למצות עצמן. ובביאור נקודה זו שמעתי ממו"ר שליט"א, כי השם "מצוה" מורה על כך, שהיה לכאורה צריך להקרא "ציווי", ולא "מצוה". אלא ש"מצוה" הוא על משקל "משפט", ש"משמש שלש לשונות; דברי טענות הדיינין, וגמר הדין, ועונש הדין" [רש"י שמות כח, טו], לאמור שתיבת "משפט" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שיש במשפט; בעלי הדינים, פסק הדיין, ועצם הדין. וכן תיבת "מצוה" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שלה; האדון המצוה, הציווי, והמצטוה. ומהי שייכתו של האדון המצוה למצוה, ובע"כ ששייכות זו היא מחמת שהמצוה מחילה את שמו יתברך בעולם, והמלכתו יתברך בעולם נעשית ע"י עשיית המצוה, שהיא שלוחו יתברך בעולם. והרי כבר השריש השל"ה [מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחות מוסר (טז)] ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא", שפירושו התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה. והשל"ה שם מביא שאותיות "מצוה" הן אותיות שם הויה [כאשר שתי האותיות הראשונות (מ"ם וצד"י) מתחלפות ליו"ד ה"א עפ"י החלוקה של א"ת ב"ש, ומקורו בתיקוני זוהר עג.]. וכל זה מורה באצבע שתכלית עשיית המצות אינה רק לתועלת מקיימן, אלא שיש כאן צורך גבוה של החלת שמו יתברך בעולם. ולכך פשיטא שישנו חיוב גמור להגן על המצוה שלא תתקלקל, כשם שישנו חיוב גמור להמנע מחילול השם בעולם. שהרי בכל מצוה ומצוה יש מגלוי שמו יתברך בעולם, וכאשר המצוה לא נעשית בעולם, חסר כאן גלוי שמו בעולם. וכן מבואר יסוד זה באור החיים הקדוש [ויקרא יח, ד], וכתב שם בתוך דבריו: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה". וראה תפארת ישראל פ"ט הערה 61. @**וזהו המבואר**^ כאן שהמלמד דברי תורה לתלמיד באופן שדברי התורה הללו בונים את התלמיד, הרי לא רק שעשיית התלמיד יש כאן, אלא עשיית התורה יש כאן, כי התורה ניתנה באופן שהיא תחול על בני אדם, ותורה שאינה חלה על האדם היא תורה חסרה. וכשהרציתי דברים אלו למו"ר שליט"א, הוסיף לבאר שכך איתא במדרש בתנחומא כי תבוא, אות א, שאמרו שם: "ומה ת"ל 'ועשיתם אותם' [ויקרא כו, ג], אלא כל המקיים את התורה ועשה אותה לאמיתה, כאילו הוא תיקנה ונתנה מהר סיני". וכן אמרו [ויק"ר לה, ז] "'ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם' [ויקרא כו, ג]... אם שמרתם את התורה הריני מעלה עליכם כאילו אתם עשיתם אותם... כאילו עשיתם עצמכם ועשיתם אותם". הרי שמעשי האדם הם הם היוצרים והמולידים את התורה והמצוה. וממילא הוא הדין גם לאידך גיסא, שיש במעשי אדם גם לקלקל ולפגום את התורה והמצוה.

<> מבאר "בן חבר" כמו "בן חכם", וממילא "חבר" הוא "חכם". וכן אמרו [ב"ב עה.] "אין 'חברים' אלא תלמידי חכמים, שנאמר [שיה"ש ח, יג] 'היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך'".

<> אמרו חכמים [ב"ר צז, ג]: "מה דגים הללו גדלין במים, כיון שיורדת טפה אחת מלמעלה, מקבלין אותה בצמאון כמי שלא טעמו טעם מים מימיהון. כך הן ישראל גדלין במים בתורה, כיון שהן שומעין דבר חדש מן התורה, הן מקבלין אותו בצמאון כמי שלא שמעו דבר תורה מימיהון". וריהטת לשון חכמים מורה שהאופן הנכון לקבל תורה הוא שהמקבל יתייחס לדברי התורה הללו כאילו זו הקבלה הראשונה של ד"ת בחייו ["כמי שלא שמעו דבר תורה מימיהון"]. ולכאורה לפי זה לא היה מקום לחלק בין מלמד "חבירו" למלמד "בן חבירו", דשניהם נצבים על נקודת ההתחלה [ראה דר"ח פ"ו הערה 654]. וצריך לומר, דמ"מ מי שהוא כבר תלמיד חכם, אין לומר עליו שהוא בריה חסרה, ולכך גם אין לומר עליו שהתורה שהוא סופג לתוכו נותנת לו שלימות, כי בהעדר חסרון - שלימות מנין. אך קשה, שאמרו [נדרים מא.] "ההוא קצרא ["כובס" (ר"ן שם)] הוה שמיע ליה לרבי כדהוה גריס להו, אזל רבי חייא וגמר יתהון קמי קצרא, ואתא ואהדר יתהון קמי רבי. כד הוה חזי ליה רבי לההוא קצרא, אמר ליה רבי, אתה עשית אותי ואת חייא", הרי אף על חכם גדול ניתן לומר "אתה עשית אותי". וראה בשו"ת נשמת חיים [לרבי חיים ברלין זצ"ל] סימן קצז שהביא להקשות כן, ונשא ונתן בדברי המהר"ל, ובסוף דבריו כתב שם: "כן נראה לי ליישב דברי מהר"ל מפראג ז"ל שלא נחשבהו לטועה ח"ו, וזכותו הגדול יעמוד לי".

<> כמבואר בהערה 21, שכאשר התורה משלימה את האדם, יש בכך השלמה לתורה עצמה.

<> בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח:] כתב משפט זה כך: "אבל המלמד לחכם, שלא נשלם על ידי התורה שקבל ממנו, לא שייך עשיה בדברי תורה שלמד, ודבר זה מבואר". ומעין זה ביאר בבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] את מאמרם [ע"ז ג:] "מיום שחרב בית המקדש... מאי עביד, יושב ומלמד תינוקות של בית רבן תורה", וז"ל: "וקאמר שהוא יושב ומלמד תורה לתינוקות של בית רבן. פירוש, שיש להשם יתברך התחברות ביותר אל הנמצאים, מה שהוא יתברך מוציא שכל ודעת בני אדם אל הפעל. ודבר זה הוא התחברות אליהם, כמו הרב לתלמיד, שהרב רוצה מאוד וחפץ להשפיע לתלמיד, כמו שאמרו [פסחים קיב.] יותר ממה שהעגל רוצה לינק, הפרה רוצה להניק... והבן איך לא אמרו שיושב ומלמד תורה לגדולים. שהקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע. אבל הגדול אפשר גם כן שיהיה משפיע לקטן ממנו. והוא יתברך חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור. וזה הוא החבור הגמור גם כן, כאשר המקבל חפץ ומשתוקק אל המשפיע שיקבל ממנו, והמשפיע חפץ ומשתוקק להשפיע. והוא סוד הכרובים, אפי רברבי אפי זוטא, שהוא פני גדול ופני קטון [סוכה ה:], וכתיב [שמות כה, כ] 'ופניהם איש אל אחיו', ותינוקות של בית רבן הוא אפי זוטרא". וראה להלן הערה 160, ופ"י הערה 42.

<> להלן ר"פ יא, שהביא מאמרם [מכות כב:] שיש כח ביד חכמים לבאר ש"ארבעים יכנו" [דברים כה, ג] הוא שלשים ותשע מלקות, "כי התלמיד חכם כמו עצם התורה", עיי"ש. וכוונתו כאן היא שהואיל והתלמיד חכם עצמו הוא התורה, לא שייך לומר שמי שמלמדו מעתה תורה יחשב שהוא נותן לת"ח מציאות ושלימות, כי כבר קודם ללימודם היה הת"ח נחשב כמו תורה, ומה תועיל תורה לתורה. ולהבדיל זהו כמו שאמרו "תבן אתם מכניסין לעפריים, עיר שכולה תבן, אף אתם מביאין מכשפות למצרים שכולה כשפים" [רש"י שמות ז, כב].

<> פירוש - המלמד תורה לאחרים כאילו עשה את עצמו [המלמד] לבריה שלימה, וכמו שמבאר.

<> בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח:] כתב משפט זה כך: "ורבא שאמר כאילו עשאו לעצמו, וזה שמקבל האדם עצמו השלמה יותר על ידי שמשפיע לאחרים ומוציא תורה אל הפעל, כאשר הוא משפיע אל אחר".

<> פירוש - השפעת תורה לאחרים חוזרת אל עצמו של המשפיע, ומגיעה אליו.

<> כמו שאמרו חכמים [תענית ז.] "הרבה למדתי מרבותי, ומחבירי יותר מרבותי, ומתלמידי יותר מכולן". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קסט.] כתב: "'ומתלמידי יותר מכולם', כי הם מפלפלים ומחדדים יותר בשאלה שלהם מן הקושיות, ומתרחבת ההלכה על ידי קושיות, ודבר זה מבואר" [ראה להלן פי"ג הערה 50]. והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ה הי"ג כתב: "התלמידים מוסיפין חכמת הרב ומרחיבין לבו. אמרו חכמים, הרבה חכמה למדתי מרבותי, ויותר מחבירי, ומתלמידי יותר מכולם. וכשם שעץ קטן מדליק את הגדול, כך תלמיד קטן מחדד הרב עד שיוציא ממנו בשאלותיו חכמה מפוארה". ורש"י [קהלת ד, ח] כתב: "יש לך אדם שעושה דבריו יחידי... אם ת"ח הוא אינו קונה לו תלמיד... לא יהא שבע בטעמי תורה, שהרבה תורה לומד אדם מתלמידיו" [הראני לזה בני האברך כמדרשו הרב משה יונה שליט"א]. אמנם מדבריו כאן משמע שאינו עוסק בתועלת המעשית הניתנת לרב כשמלמד לתלמידים, אלא במעלה הסגולית שיש לרב המשפיע תורה לאחרים, שהרב מתעלה למדריגת השכל כאשר משפיע תורה לאחרים, וכמו שמבאר והולך. וכן אמרו [ע"ז לה:] "למה ת"ח דומה, לצלוחית של פלייטין, מגולה, ריחה נודף ["כלומר כשאתה מלמד תורה לתלמידים אז יצא לך שם" (רש"י שם)]. מכוסה, אין ריחה נודף. ולא עוד, אלא דברים שמכוסין ממנו מתגלין לו ["מעצמן בלא טורח כשהוא מלמדן" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ד, נו:] כתב: "ת"ח שהוא מגולה, דהיינו שאינו מעלים תורתו מן אחרים, ונושא ונותן בתורה עם אחרים... בזה ריחו נודף לכל אדם. וכמו זה נחשב שהוא נמצא בפעל, ולא בכח, כאשר ריחו נודף לכל... כך מתגלין לו סודי התורה שאינם נגלים לכל, נגלים לו... וכל זה כי האדם כמו זה, שהוא ת"ח, שנחשב מציאות בפעל לגמרי, זוכה". הרי שהמשפיע תורה לאחרים מתדבק לחכמה העליונה, ומשם מתגלים לו סודות החכמה.

<> למעלה לאחר ציון 9, וז"ל: "וזה אמרם [אבות פ"ד מ"ה] 'הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד'. פירוש, המוציא שכלו אל הפועל על מנת שיוציא אחר אל הפועל, וזהו אמתת השכל אשר הוא משפיע אל הכל, דבר שהתחיל לצאת אל הפעל יוציא לגמרי אל הפעל, ולכך זה שלמד על מנת ללמד, מספיקין בידו ללמוד וללמד". [מענין לציין שגם בח"א לסנהדרין צט: (ג, רכח:) כתב כדבריו כאן, וכתב גם שם "שהוא בפעל הגמור כאשר משפיע תורה לאחר, כמו שהתבאר לפני זה", ושם לא ברור מהי כוונתו ב"כמו שהתבאר לפני זה", כי שם לא ביאר את מה שכתב כאן בתחילת פרקנו. ומשמע מכך שדבריו בח"א הם העתקה מדבריו בנתיב התורה. וראה למעלה פ"ג הערה 44, ולהלן פ"י הערה 130].

<> כפי שביאר בתחילת פרקנו, וראה למעלה הערות 2, 5, 6.

<> "שהוא דבר חדש" שפנים חדשות באו לכאן, כי מגיע בזה למדרגה עליונה שלא היה בה לפני שהשפיע תורה לאחרים, ולכך הוא נעשה לדבר חדש שלא היה כאן קודם לכן, וכמו שמבאר. ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח:] לא הזכיר תיבות אלו [וכן לא הזכיר את המשפט שלפניו "כי זה אמתת התורה השכלית כאשר משפיע התורה לאחר"], אלא כתב: "כמו שהתבאר לפני זה. והנה הוא עצמו כאשר יושלם בהשלמה העליונה שמשפיע תורה לאחר, נחשב כאילו עשאו לעצמו, כי אז וכו'" [וממשיך שם אות באות כדבריו כאן].

<> "וכאשר אינו מוציא אחר אל הפעל, אין האדם נחשב בפעל לגמרי... אבל כאשר מוציא את אחר אל הפעל, בזה נחשב הוא אדם בפעל, וזה שאמרו 'כאילו עשה לעצמו'" [לשונו בח"א לסנהדרין שם]. ונראה ביאורו, כי כבר השריש כמה פעמים שסימן ההיכר הבולט ליציאה לפעל של כל דבר הוא כאשר אותו דבר מעמיד תולדות. אך כל עוד שאינו מוליד תולדות, אזי לא רק בתולדות חסר, אלא במוליד עצמו חסר. וכגון, בגו"א בראשית פ"ל אות יח [צד:] כתב: "כאשר יצא כח יעקב לפעל, שהם הבנים... אז נמצא בפעל ובשלימות", ושם הערה 42. וכן כתב בח"א לסנהדרין צז. [ג, רה:]. ובח"א יבמות סג: [א, קמ:] כתב: "כי האדם ראוי שיהיה, בפעל ועל דבר זה נברא, כי האדם הוא הבריאה השלימה בתחתונים. ולכך יש לאדם לצאת אל הפעל להעמיד תולדות, ובזה יצא לפעל לגמרי. וכאשר אינו עוסק בפריה ורביה, הרי הוא מחסר מן העולם מה שהיה ראוי שיהיה בעולם... כי האדם נברא בצלם אלקים, ולפיכך נחשב מי שאינו עוסק בפריה ורביה, ואינו מעמיד צלם אלקים, כאילו ממעט צלם אלקים. כי צלם אלקים ראוי שיצא לפעל לגמרי בכל מה שאפשר, כי הש"י הוא בפעל הגמור, לכך צלמו ג"כ ראוי שיהיה בפעל. ואם אינו עוסק בפריה ורביה, הרי ממעט בדמות הזה מה שהוא ראוי שיהיה נמצא בפעל הגמור", ושם מאריך בזה עוד. ולכך השכל של אדם גם כן נתבע להעמיד תולדות כיוצא בו, דרק אז נחשב ששכלו יצא אל הפעל לגמרי. ולכך אמרו חכמים [חגיגה ג.] "אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש", כי כח השכל בהכרח מחדש ומוסיף. ולו יצוייר שיהיה בית המדרש ללא חידוש, הרי לא רק בכח החידוש חסר, אלא ב"בית מדרש" עצמו חסר.

<> אודות שהקב"ה מוציא שכל האדם אל הפעל, כן ביאר למעלה פ"ז [לאחר ציון 111], וכלשונו: "אינו דומה [מצות תלמוד תורה] לשאר מצות, כי שכל האדם השם יתברך מוציא אותו מן הכח אל הפעל, ואין למוד התורה ביד האדם כמו שאר מעשה המצות, רק השם יתברך מוציא שכל האדם מכח אל הפעל", ושם הערה 113.

<> בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח:] הוסיף: "כי יש לאדם מי שמוציא שכלו אל הפעל, והרי לא עשאו לעצמו. וכאשר אינו מוציא אחר אל הפעל, אין האדם נחשב בפעל לגמרי".

<> בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח:] האריך יותר, וז"ל: "כאשר הוא משפיע החכמה לאחר, ובדבר זה אין שייך לומר שיש לו מי שמוציא שכלו אל הפעל, שהרי הוא מוציא את אחר אל הפעל, ובזה נחשב כאילו עשאו לעצמו כאשר הוא משפיע לאחר. כי המדריגה העליונה הזאת, השפעת התורה לזולתו, אינו מקבל מאחר. שודאי כאשר למד תורה נחשב מקבל תורה, וכל מקבל אי אפשר רק שהוא מקבל מזולתו. וכאשר מקבל מזולתו, איך אפשר לומר שנחשב כאילו עשאו לעצמו. אבל כאשר מוציא את אחר אל הפעל, בזה נחשב הוא אדם בפעל לגמרי, וזה שאמר 'כאילו עשה לעצמו'".

<> לשונו בנתיב אהבת ריע פ"א: "מלבין פני חבירו הוא עוד על מדריגה הזאת עליונה, כמו שאמרו 'אשר יצר את האדם בחכמה', ומי שמלבין פני חבירו פוגם במדריגה הזאת, שהרי מלבין פני חבירו, ומכבה אור של אדם שברא אותו בחכמה". ועל הפסוק [בראשית א, א] "בראשית ברא אלקים וגו'", איתא בתרגום ירושלמי "בראשית בחוכמא ברא ה'". וכן נאמר [תהלים קד, כד] "כלם בחכמה עשית". הרי שהבריאה נעשתה מספירת חכמה. והמשפיע תורה לאחרים מתעלה למדריגת החכמה העליונה, אשר משם נעשה האדם. ובשער הכוונות דרושי ברכת השחר, כתב: "'אשר יצר את האדם בחכמה', כי מסוד החכמה העליונה נוצר זה האדם שנרמז בו. ולפי שהיצירה קודמת אל העשיה, לזה אמר 'אשר יצר את האדם', כי ע"י היצירה נעשית העשיה". @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה אברהם אבינו מורה על החכמה העליונה, וכמו שכתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [טו], וז"ל: "אברהם היה כולו שכל, ולא היה מי שהיה לו מעלת השכל כמו שהיה לאברהם, שבשביל כך אמרו [יומא כח:] קיים אברהם אבינו מחכמתו אפילו עירובי תבשילין. והדעת נותן כך שהוא היה תחלה שהכיר האמת, שקודם לכן היו טועים אחר הדמיון, ומאז הכירו בוראם, ועמדו על השכל". ובגבורות ה' ס"פ כט [קטו:] כתב: "חכמה מתיחס לאברהם, מה שהיה אברהם משיג מדעתו ומחכמתו, כמו שדרשו רז"ל [ב"ר לט, ג] 'אחות לנו קטנה ושדים אין לה' [שיה"ש ח, ח], שלא הניקהו תורה ומצות. ואמרו [ב"ר סא, א] שהיו שתי כליותיו נעשים לו כשני רבנים, והיו מלמדים לו תורה ומצות". ובתפארת ישראל ר"פ כ [רצד.] כתב: "כי מעלת אברהם דבקה בחכמה העליונה, לכך היה אברהם בפרט מיוחד אל התורה, שהוא השכל העליון, כאשר ידוע... ולא כן יצחק ויעקב, רק כי קבלו מאברהם". וכן מצינו שתיבת "אלה תולדות השמים והארץ &**בהבראם**^ וגו'" [בראשית ב, ד] מורה על אברהם, וכמו שדרשו חכמים [ב"ר יב, ט] "'בהבראם', 'באברהם', בזכותו של אברהם". הרי במקום שנמצאת החכמה העליונה נמצאת בריאת שמים וארץ, כי מקום החכמה הוא מקום הבריאה.

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב הוסיפו כאן "ואמרי לה אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן".

<> "אם תשוב - ישראל למוטב בתוכחתך, ואשיבך אלי ולפני תעמוד. הקב"ה אמר לי שאעמוד ואתקיים לפניו אם אוכל להשיבכם" [רש"י שם].

<> "תלמיד חכם מעם הארץ" [רש"י שם].

<> כי כאשר לומד בעצמו או מלמד בנו, אין בזה התפשטות של תורה אל זולתו, ולכך אין זה מורה על היותו שכלי [מבואר בהמשך דבריו]. ואודות שאין בנו נחשב ל"זולתו", הנה אמרו חכמים [שבת כג:] "דמוקיר רבנן הוי ליה חתנוותא רבנן", ובח"א שם [א, ז:] כתב: "חתניו הם כבודו לבד, ואין דומה לבן, שהוא דבר עצמו ובשרו של אדם, אבל חתנותא הם כבודו". ואמרינן [ראה עירובין ע:] "ברא כרעיה דאבוה הוא", וכמו שכתב בגו"א שמות פ"כ אות יא [ק:]. ובתפארת ישראל ס"פ לח [תקפז:] כתב: "הבן הוא ענף ותולדות האב, והוא כרעיה דאבוה, מתאחד עמו וכאילו היה דבר אחד, כי התולדה בכח האב". וכן הוא בדר"ח פ"ו מ"ט [רצ.], ובנתיב היסורין ס"פ ב. ובח"א לב"מ קיד. [ג, נה:] כתב: "כי חתניו אינם עצמו, רק יש להם דביקות וצירוף אליו... אבל הוא לא היה המקבל ולא בנו ג"כ, כי בנו נחשב כמו עצמו, כי הבן כרעיה דאביו הוא". וכן הוא בח"א לב"מ פה. [ג, לט.], והובא להלן הערות 45, 54. וראה להלן פט"ו הערה 233.

<> כי החומר הוא מסך מבדיל בין הקב"ה לבריות. ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 24] הביא את מאמרם [סוטה מט.] שכל העוסק בתורה מתוך הדחק "אין הפרגוד ננעל לפניו... רבי אבהו אומר, אף זוכה לקבל פני שכינה". וכתב שם לבאר [לאתר ציון 36] בזה"ל: "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". ובח"א למנחות מג: [ד, פ.] כתב: "מקבל פני שכינה, כי אין ענין קבלת שכינה רק שהאדם יוצא ממדריגתו החמרי ודבק בנבדל" [הובא למעלה פ"ד הערה 40]. @**וצרף לכאן**^ מאמרם [יומא כה.] "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד", ופירש רש"י שם "שמצינו בהן ישיבה, שנאמר [ש"ב ז, יח] 'ויבא המלך דוד וישב לפני ה' ויאמר מי אנכי ומי ביתי וגו''". ובנצח ישראל פל"ה [תרנז:] כתב: "קרא מלכות בית דוד 'סוכה' [עמוס ט, יא], לפי שמלכות בית דוד הוא מלכות אלקי, לא כמו שאר מלכות שהוא חול. ולפיכך לא קראו אותו 'בית', שהוא בנין קבוע, כמו הדברים הטבעים שהם בעולם קבועים... ואמר [עמוס ט, יא] 'ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנופלת'". ובנתיב העבודה פי"ח כתב: "מלכות בית דוד בפרט היא השלמת ישראל. ודבר זה ידוע כי מלכות בית דוד היא השלמת ישראל, כי גם שאר מלכות הוא השלמה לעם כמו שהוא ידוע, וע"י השלמה הזאת של מלכות בית דוד, מקבלים ישראל השלמה על השלמה, עד שהשכינה הוא מלכם שוכן ביניהם".

<> בתחילת הפרק.

<> בח"א לב"מ פה. [ג, לט.] כתב דברים אלו בזה"ל: "אבל המלמד את בן חבירו, מורה דבר זה שהוא שכלי, כאשר למד ומשפיע תורה אל אשר אין שייך אליו, כי כן הוא השכל מתפשט מבלי גבול. ולפיכך אמר שהוא זוכה לישיבה של מעלה להיות עם הקב"ה לגמרי, כאשר הוא שכלי גמור". וראה הערה 54.

<> כי מביא את התורה למקום יותר מרוחק, כי העם הארץ "הוא רחוק מן התורה" [לשונו בסמוך]. נמצא שמביא את התורה למקום שלא היה אמור להיות בו התורה, וזה מורה על פשיטות השכל לגמרי.

<> אודות ריחוקו של ע"ה מן השכל, ראה להלן הערה 52. ויש להעיר, שאמרו חכמים [סנהדרין צו.] "הזהרו בבני עמי הארץ שמהן תצא תורה", ולהלן פ"י הביא מאמר זה, וכתב עליו בזה"ל [לאחר ציון 143]: "ויש לך לדעת כי דבר זה כמו שנמצא באדם, כך הוא בתורה ענין זה. כי השכל יוצא ונולד מן האדם שהוא בעל גוף, כי השכל הזה צריך לנושא, ונושא שלו הוא החומר, ויוצא ממנו השכל אל הפעל. וכמו כן מוכן האב שהוא עם הארץ בעל גשם, ונושא אל השכל, עד שיצא ממנו בן תלמיד חכם אל הפועל. ואילו אשר הוא תלמיד חכם בעצמו, הנה הוא כולו שכלי, ואין כאן נושא אל השכל, שהחומר הוא נושא שלו. ולפיכך אמרו 'הזהרו בבני עם הארץ שמהם תצא תורה לישראל', כמו שהוא נמצא באדם שהחומר נושא לשכל האדם, כי לגודל השכל שהיא התורה, צריך לה נושא חמרי... כי התורה נושא שלה הוא החמרי, שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו, רק שיש לו נושא החמרי". ואם כן תמוה, כיצד כתב כאן "משפיע תורה אף לבן עם הארץ, שהוא רחוק מן התורה", והרי על בני ע"ה אמרו ש"מהם תצא תורה", ומדוע בן עם הארץ "הוא רחוק מן התורה". ויל"ע בזה, וראה להלן פ"י הערה 155.

<> פירוש - "פשיטות" היא התפשטות לכל הכיוונים בצורה שוה, ואינה מכוונת לצד אחד יותר מאשר לצד אחר, וכמו ההתפשטות של מים. לכך כאשר יש גזירה האומרת ש"כך וכך יהיה", בהכרח שאין בזה פשיטות, אלא הדגשה לכיון מאוד מסוים. ובח"א לב"מ פה. [ג, לט.] כתב: "כי כל הגזירה הוא מצד החומר, אשר הוא מקבל הגזירה. ואדם זה שמלמד בן ע"ה תורה, כל כך יש לו מעלה שכלית, עד שהוא מבטל הגזירה שגזר הקב"ה, כי הפשיטות מבטל הגזירה. שכל גזירה יוצא מן הפשיטות, שגוזר כך וכך יהיה. אבל הפשיטות מבטל הגזירה. ולכך מי שלמד לבן ע"ה תורה, יש לו שכל פשוט כמו שאמרנו, ומפני כך מבטל הגזירה היוצא מן הפשיטות, ודי בזה למבינים". ומה שהוסיף כאן "וכל גזירה &**ושבועה**^ אין בזה פשיטות", אע"פ שתיבת "שבועה" לא הוזכרה במאמר זה [וכן בח"א לב"מ (המובא כאן) לא הזכיר "שבועה"], נראה שהוסיף כן כי רוצה לעשות השוואה בין גזירה לנדר, לומר שהגזירה מתבטלת כפי שהנדר מתבטל, לכך הוסיף תיבת "שבועה". אך בח"א לב"מ לא הזכיר כלל ענין של התרת נדרים, לכך לא הוסיף שם תיבת "שבועה".

<> בח"א לב"ב עד. [ג, צט.], שכתב שם בזה"ל: "ומזה תבין ענין הפרת הנדר. שכאשר נשבע או נודר הוא יוצא מן שאר הכלל בדבר שהוא נודר, והוא יחיד בנדר הזה, שעושה לו דבר מיוחד. והוא אמרם ז"ל [נדרים כב.] הנודר כאילו בונה במה. וזה כי הבונה במה לעצמו, מוציא עצמו מן הכלל בבנין מה שהוא בונה לעצמו. וכך הנודר מוציא עצמו מן הכלל, ועושה עצמו יחיד, שהיה לו איסור מיוחד מה שאין הכלל... מפני שכאשר מקיים הנדר כבר הוא במעשה נבדל מן הכלל, כענין הנדר ההוא שמקיים. וזהו כאילו מקריב על במה שבנה לעצמו, ופורש עצמו מן הכלל במעשה. הרי לך כי כל ענין הנדר שהוא פרטי, נבדל מן הכלל. וכאשר נזקק החכם, או שלשה הדיוטות אליו [נדרים עח.], מפני שכל ענין החכם שהוא כללי יותר, ולפיכך כאשר מזדקקים להתיר לו את הנדר אשר נדר על עצמו, אז הגזירה בטילה. ודבר זה ברור כי הוא סוד הנדר והתרתו".

<> אמרו חכמים [שבת סג.] "כל העושה מצוה כמאמרה... אפילו הקב"ה גוזר גזירה, הוא מבטלה", ובח"א שם [א, מ.] כתב לבאר: "כי כאשר הוא עושה המצוה כמאמרה, הוא עושה המצוה כצורתה כאשר היא. כי אם אינו עושה המצוה כמאמרה, רק הוא עושה בחסרון, חסר צורת המצוה, כי הצורה אין ראוי שיהיה בה חסרון כלל. ולפיכך אמר 'העושה מצוה כמאמרה' בלא שום חסרון, שאז הוא מקיים המצוה כצורתה, ובשביל זה יש לו דביקות בסלוק והתפשטות החמרי לגמרי. כי הצורה היא התפשטות החמרי בפרט כאשר הוא עושה המצוה כמאמרה וכצורתה, ובזה הוא מבטל גזירת השם יתברך. כי יש לך לדעת כי גזירת השם יתברך הוא שנוי לשנות העולם, וזהו מצד העולם. והוא שייך דוקא בעולם השנוי הגשמי, כי השנוי הוא בגשמי. והעושה מצוה בשלימות דבק במדרגה למעלה מן שנוי העולם, כי העושה מצוה כצורתה גורם שיהיה העולם עומד בצורתה, כי הגזירה מוציא את העולם ממהלך שלו. ולפיכך על ידי שעושה [מצוה] כראוי, ודבק במדריגה שהיא למעלה מן העולם, מבטל הגזירה שהיא שנוי העולם. כי 'המצוה כמאמרה' מעמיד העולם בסדר שלו וכמאמרו, וכאשר מקיים מצוה אחת כמאמרה וכצורתה הוא דבק במדריגה אשר הוא סלוק החמרי והגשמית, עד ששם אין גזירה, רק הפשיטות מן החמרי. ובשביל כך הוא מבטל הגזירה, שהוא יתברך גוזר שנוי בעולמו", וראה להלן פט"ז הערה 80.

<> לכך אמרו חכמים [ב"מ פה.] "כל המלמד את בן חבירו תורה, זוכה ויושב בישיבה של מעלה", וכמובא למעלה.

<> לשונו בדר"ח פ"ד מי"ד [רנט:]: "עמי הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקסז:] כתב: "גוף האדם אשר בו עומד החכמה, ימצא אצלו חסרון כאשר אין בו באדם החכמה... [והוא] נקרא 'עם הארץ'". ובדר"ח פ"ה מ"י [שטז:] כתב: "עם הארץ, שאין בו חכמה כלל". והרמב"ם [אבות פ"ה מ"ז] כתב, וז"ל: "'עם הארץ' הוא איש שיש לו מעלות המדות, אבל אין לו מעלות שכליות, רצונו לומר שיש לו דרך ארץ, ואין בידו תורה, והוא הנקרא 'עם הארץ'. רוצה לומר שהוא טוב לישוב הארץ ולקבוצי המדינות, מפני שיש לו מעלות המדות שתיטב בהם חברתו עם זולתו". ולהלן פט"ו [לאחר ציון 176] כתב: "מפני שעם הארץ רחוק ממדריגה הנבדלת השכלית... עם הארץ גמור שאין בו לחלוחית חכמה... לא קנה השכלי מה שראוי אליו לקנות... והתבאר לך גדר עם הארץ". ובח"א לשבת לב. [א, כא:] כתב: "מדריגתו של עם הארץ מסולק מן החכמה והתורה" [ראה להלן פ"י הערה 147, ופט"ו הערות 72, 127, 177, 228, 252].

<> כמבואר למעלה הערה 49. ובח"א לב"ב עד. [ג, צט.] הוסיף: "גם מזה תבין כי נדר שהודר על דעת רבים שאין לו התרה [גיטין לו.], כי אין זה נחשב דבר פרטי, שאין התרה רק לגזירה פרטית".

<> לשונו בח"א לב"מ פה. [ג, לט.]: "כי המלמד תורה לאחרים מתדמה ומתיחס אל השם יתברך, שהוא משפיע תורה לאחרים. ולא כן המלמד לבנו, אשר הוא כגופו, אינו כך, רק כאילו למד עצמו, ולא שהוא משפיע לאחרים [ראה הערה 42]. ולפיכך מי שלמד תורה לבן חבירו, יש לו דמיון אל מה שעשה הקב"ה לישראל, והוא יושב בישיבה של מעלה. ואם מלמד לבן עם הארץ תורה, מבטל גזירת הקב"ה, כי השם יתברך לא נתן חכמה לעם הארץ רק לחכימין [ברכות נה. "אין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה, שנאמר (דניאל ב, כא) 'יהב חכמתא לחכימין ומנדעא לידעי בינה'"], ולפיכך יכול לבטל גזירת השם יתברך".

<> "מללמדו" [רש"י שם].

<> "מששת ימי בראשית - דכתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא', בשביל התורה שהיא ראשית [משלי ח, כב], וישראל נקראו 'ראשית תבואתה' [ירמיה ב, ג], שעתידין להנחילה 'ברא אלקים את השמים וגו''" [רש"י שם].

<> בגמרא שלפנינו הוסיפו כאן "ואין 'לאום' אלא עוברין, שנאמר [בראשית כה, כג] 'ולאום מלאום יאמץ'. ואין 'קבה' אלא קללה, שנאמר [במדבר כג, ח] 'מה אקב לא קבה אל'. ואין 'בר' אלא תורה וכו'".

<> "כלי של כובסין שהוא מנוקב, ומזלפין בו מים על הבגדים" [רש"י שם].

<> "ומרוה גם הוא יורה - מי שמרווה את תלמידו בדבר הלכה, גם הוא יורה לעולם הבא. לישנא אחרינא, 'ומרוה' לשון מורה" [רש"י שם].

<> לא ברור מה הם שני הדברים: (א) "כמה גדול הוא אשר מלמד תורה לאחרים". (ב) "וכמה גדול זכותו". דהואיל וה"גדול" השני איירי בזכות, א"כ במאי איירי ה"גדול" הראשון, אם לא איירי בזכות.

<> כמו שהתבאר בפרק הקודם [לאחר ציון 18] שהמעדיר את התורה, הוא עצמו יקבל העדר, וכלשונו שם: "כי העוסק בתורה שלא לשמה, ומצרף התורה שהיא נבדלת אל הדברים הגשמיים, דבר זה העדר התורה, ולכך מקבל הוא עצמו העדר", ושם הערה 20. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיד.] כתב: "ואחר כך אמר [במדבר כד, ט] 'מברכיך ברוך ואוררך ארור'. ברכה זאת לומר כי ישראל הם היו עיקר ועצם העולם, וכאשר הקללה הוא לעצם המציאות, אז בודאי תהפך עליו. שכאשר אחד מתנגד למציאות, הרי הוא בלתי נמצא, שאין מתנגד למציאות רק העדר. ולכך המקלל ישראל, שהם עצם המציאות, הוא מקבל הקללה וההעדר בעצמו... לכך כאשר מקלל ישראל, מתנגד אל עצם המציאות, לכך הוא בעצמו בעל ההעדר", וראה להלן פי"ב הערה 35.

<> בתחילת הפרק, ובהערות 1, 2.

<> לכך אין לנהוג בה בעין רעה, ולמנוע אותה מאחרים. ואודות שעין רעה היא העדר, הנה אמרו חכמים [סוטה לח:] "אפילו עופות מכירין בצרי עין", ובח"א שם [ב, עו:] כתב: "פירוש, כי רע עין כל כך כח שלו במה שהוא בעל העדר, שמגיע הרגשה זאת אפילו לעופות השמים, ומרחיקים ממנו בדרך הטבע, ואינם נמשכים אחריו... אף כי עופות אינם יודעים, ואינם בעל שכל, עם כל זה כך הוא בהנהגת הטבע, וזהו הפירוש אמיתי. וכל זה מפני כי צרי עין דבק בהם ההעדר, עד שהוא מורגש". ושם בהמשך כתב: "כל כך כח צר עין דבק בו ההעדר, עד שמי שנהנה ממנו עובר בלאו, כי רע עין שהוא בעל העדר לגמרי... כי צרי עין בשביל ההעדר אשר דבק בהם, מביאים העדר לעולם". וכן כתב בח"א לנדה כד: [ד, קנו.], וז"ל: "כי כבר התבאר, כי מה שנקרא 'עין רעה' הוא מורה על ההעדר הגמור, שזהו ענין הרע, וההעדר הוא הפך המציאות".

<> לעומת עוברים במעי אמם, שאינם נמצאים בעולם.

<> פירוש - קללה שייכת להנתן ממי שהוא בעל מציאות למי שהוא פחות בעל מציאות. ולכך ביחס לבני אדם הנמצאים בעולם, פשיטא שהמונע הלכה מתלמיד הוא נחשב כלפי שאר בני אדם נעדר ומקולל. אלא החידוש הוא שאף ביחס לעוברין שבמעי אמם יחשב המונע הלכה מתלמיד נעדר ומקולל, וכמו שמבאר. ואודות שקללה נידונת בערכין ובאופן יחסי, הנה אמרו חכמים [נדרים פא.] "מפני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהן... משום דקרו לאינשי חמרי". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיא:] כתב: "פירוש, 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 לאנשי חמרי'". ולהלן פי"ב [לאחר ציון 100] כתב: "ובפרק אלו הגולין [מכות יא.], אמר רב יהודה אמר רב, קללת חכם אפילו על חנם באה. גם דבר זה מורה על מדריגת תלמיד חכם. ופירוש דבר זה, כי הקללה הוא מצד ההעדר הדבק במקבל, ולכך מקבל קללה. וכאשר עשה לו דבר שאינו ראוי לעשות, ודבר זה נקרא חסרון מי שעשה דבר רע, כי כל רע הוא חסרון והעדר, לכן דבק בו הקללה בשביל שעשה לו דבר. אבל קללת תלמיד חכם אפילו בחנם באה, כי שאר בני אדם נחשבים חסרים בערך מעלת תלמידי חכמים. ולפיכך אל החסר יבא החסרון וקללה, ומוכן ההדיוט שהוא בעל החסרון בערך תלמיד חכם לקבל קללה וחסרון מן אשר הוא יותר במעלה, שנחשב אצלו חסר, וזה דבר מבואר", ושם הערה 104.

<> כי "כל קללה הוא העדר ובלתי מציאות" [לשונו בנתיב התוכחה פ"א, ויובא בהערה 68]. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיד:] כתב: "כי אין הקללה רק העדר המציאות, ואין הברכה רק תוספת מציאות". וראה להלן פי"ב הערה 101.

<> שהרי עובר נחשב ל"דבר שלא בא לעולם" [ב"ב קמא:], ופירש הרשב"ם שם "עובר אינו בעולם, ולא קני מידי".

<> כן ביאר בנתיב התוכחה פ"א את מאמרם [סוטה מא:] "כל אדם שיש בו חנופה, אפילו עוברין שבמעי אמן מקללין אותו", וכלשונו: "פירוש דבר זה, כי המחניף ואמר דברים שאינם נמצאים, שאמר לרשע שהוא צדיק. ולפיכך אפילו עוברים שבמעי אמן, שאין להם מציאות גמור, שהרי עוברין הם, ואפילו הכי הם מקללים ומאררים אותו, וכל קללה הוא העדר ובלתי מציאות. כי אפילו עוברין שבמעי אמן, אף שלא יצאו לאויר העולם, ואין מציאות לעוברים, יש להם מציאות יותר מן המחניף הזה שאומר לרשע שהוא צדיק. כי העוברים יש להם מציאות מה, ואילו המחניף שאומר לרשע צדיק אתה, דבר שאינו נמצא כלל, וכן שאר דברי חנופה. ולכך אף עוברים שאינם נמצאים, שלא יצאו לאויר העולם, אף הם נותנים העדר וקללה למחניף הזה. כי לעוברים יש להם מציאות מה, ולמחניף אין מציאות כאשר אין אומר דבריו רק להחניף, ואין לדבריו מציאות בעצמם, ואינם רק דברי חלקלקות לשון", וראה להלן פי"ב הערה 101.

<> ואין העדר לשכלי. וכן כתב בח"א לסנהדרין צא: [ג, קפא:], וז"ל: "כי הדבר אשר בעולם, כאשר יצא לאויר העולם וכבר נשלם מציאתו, אין חדוש אם הן מקללין את מי שמונע תורה מן התלמיד. כי זה שמונע הלכה מן התלמיד הוא בעל העדר גמור, כי אין ראוי שיהיה העדר בתורה שהיא שכלית, ובמדריגות השכל אין העדר, כי כל העדר הוא בחומר. ומי שמונע הלכה מן התלמיד, ויש מקבל מוכן, הדבר הזה הוא קללה אליו, כי ההעדר הוא קללה. ולפיכך אפילו עוברין שבמעי אמן מקללין אותו, אף כי הם ג"כ בעלי העדר, שהרי עדיין לא יצאו לעולם, עם כל זה זה שמונע הלכה הוא בעל העדר גמור, שנותן העדר בתורה השכלית, במדריגה שאין שם העדר כלל. ולפיכך אף עוברין שבמעי אמן מקללין".

<> לכך התורה מופקעת מהעדר, כי כל המציאות היא בשביל התורה, ואין להעדר שום אחיזה על דבר שהוא עיקר המציאות. וכן כתב בגו"א בראשית פמ"ט ריש אות כד [תכז:], וז"ל: "כי המציאות וההעדר הם שני דברים שאין להם התיחסות וצירוף, כי זה מציאות וזה העדר. ולפי זה אם נמצא שני דברים מתיחסים ביחד, אי אפשר לומר שהאחד יתואר במציאות והאחד יתואר בהעדר, שמאחר שהם מתיחסים, אי אפשר לומר כך, שהרי המציאות וההעדר אין להם התיחסות". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשל.] כתב: "כאשר ראוי אל התורה המציאות, אין שולט עליו ההעדר, לפי חוזק המציאות אשר יש אל התורה, שהוא שכל נבדל מן החמרי לגמרי. ולכך אין דבק בה ההעדר [הובא למעלה פ"א הערה 113]. וזה שאמר [דברים ה, יט] 'ויהי כשמעכם את הקול מתוך החושך'. ביאור זה, כי אף שבכל הנמצאים דבק ההעדר שנקרא 'חושך', אבל התורה אין ההעדר דבק בה. והיה הקול יוצא מתוך החושך. וכל אשר יוצא מתוך דבר אחר, אי אפשר שלא יהיה גובר עליו, שאם לא כן לא היה יוצא ממנו, שהיה ההעדר מבטל שלא היה יוצא אל הפעל. וכאשר הקול, שהוא יציאת התורה אל הפעל... היה יוצא אל הפעל מתוך ההעדר, מזה תדע כי התורה השכלית היא גוברת על ההעדר... שאין ההעדר דבק בתורה" [ראה להלן פט"ו הערה 167]. ובח"א לע"ז כה. [ד, נו:] כתב: "כי התורה היא למעלה ממדריגת מלאך המות. וזה כי הדבר שהוא מציאות בפעל לגמרי, אין כח להעדר, שהוא מלאך המות, לשלוט בו". ובח"א לסוטה כא. [ב, ס:] כתב: "ואמר [משלי ו, כב] 'בהתהלכך וכו''. כי הדבר שהוא אור מורה על המציאות הגמור, כי אין דבר שיש לו מציאות יותר כמו האור. ולכך הוא נמצא ראשון בבריאת העולם... וכל דבר בעולם הוא נמצא ע"י האור, ואם אין האור אין מציאות לשום דבר. ומפני זה אמרו [נדרים סד:] כי הסומא שאין רואה אור, והוא יושב בחושך, כאילו הוא מת ונעדר. והתורה היא אור הגמור... ומי שהוא אוחז בה, אי אפשר שתניח התורה אותו אל ההעדר. וזה שאמר 'בהתהלכך תנחה אותך'" [הובא למעלה פ"א הערה 160]. ואם התורה מונעת העדר מהאוחז בה, ק"ו שהיא עצמה מנועה מן ההעדר.

<> נדרים לב. "גדולה תורה, שאילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר 'אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי וגו''". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסח.] הביא מאמר זה, וכתב: "כי התורה היא שכלית, ומדרגתה על עולם הגשמי... ואם אין התורה, שהיא מתעלה על עולם הגשמי, אין קיום אל העולם שהוא למטה מן התורה. וזה שאמר 'אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי'. ובשביל כך התורה מקיימת ומעמדת העולם הגשמי, כמו כל דבר שהוא עליון מעמיד ומקיים דבר שהוא למטה ממנו במדרגה [ראה להלן פ"י הערה 105]. ועוד, כי כל סדר עולם נמשך אחר התורה, כמו שאמרו במדרש [ב"ר א, א] שהיה מביט בתורה וברא העולם. הרי לך כי סדר העולם נמשך אחר התורה, ומתחייב סדר העולם מן התורה. ולכך 'אם לא בריתי' שהיא התורה, 'חקות שמים וארץ לא שמתי'".

<> "גם להם" ביחס אליהם, שהעוברין הם יותר בעלי מציאות ממי שמונע הלכה מתלמידו, וכמו שמבאר.

<> אך החלק הרוחני של העוברין הוא אינו חסר כלל, וכמו שכתב בנתיב הצדק פ"ג, וז"ל: "כי הנשמה עדיין אינה מוטבעת לגמרי בגוף [אצל עובר], אף כי הנשמה נתנה באדם מיד כאשר הוא בבטן אמו, אבל שתהיה מוטבעת בגוף, אינה מוטבעת בגוף עד שיוצא לאויר העולם, כמו שיתבאר. ומכיון שאין הנשמה מוטבעת בגוף, אז יש לאדם כח נבדל דבק בו... כי אין לו מונע מן החומר, שאינו מוטבע בחומר, ולכך כח השכל שיש לו הוא מסוף העולם עד סופו... ולכך קודם שנתנה הנשמה בגוף ואינה מוטבעת בגוף, אין לו מונע מן הגוף, וכח הנפש זכה ובהירה... כי הולד בבטן אמו אין לו חסרון, אבל כאשר יוצא לאויר העולם תיכף ומיד הוא בעל חסרון, שהרי הולד בוכה תיכף ומיד כשיוצא לאויר העולם, ואין לך בכיה רק מפני שהוא חסר, אבל בבטן אמו אינו חסר... כי כאשר הוא בבטן אמו ועדיין אין הנשמה מוטבע בגוף, רק הוא כח נבדל, לכך יש לאדם כח לקבל כל התורה, כי אין מונע לו מן החומר".

<> בבחינת מה שאמרו [רש"י דברים כג, ט] "הא למדת שהמחטיא לאדם קשה לו מן ההורגו, שההורגו הורגו בעולם הזה, והמחטיאו מוציאו מן העולם הזה ומן העולם הבא". הרי שהעדר השכל הוא חמור יותר מהעדר הגוף.

<> יש להעיר, שכתב כאן שלשה טעמים מדוע אין העדר לתורה; (א) למעלה [לאחר ציון 61] ביאר משום ש"אצל התורה השכלית אין ראוי שיהיה דבר זה, שעינו יהיה רעה להשפיע תורה, כי כבר התבאר כי עצם התורה להשפיע אותה לאחרים". (ב) אחר כך ביאר [לפני ציון 69] שאין ראוי לתורה העדר משום שהתורה היא שכלית, "שנותן העדר בתורה השכלית", ואין העדר לשכלי [כמבואר בהערה 69]. (ג) לבסוף ביאר [לפני ציון 70] טעם שלישי, והוא "שבשביל התורה נמצא הכל", ואין העדר לעיקר המציאות, וכמבואר בהערה 70. ולכאורה אלו שלשה טעמים שונים. ויש לעיין בזה.

<> וזה מורה על העדר גמור, ולא על העדר במקצת, וכמו שמבאר.

<> צרף לכאן שלשון קללה ולשון לחרר חור הוא משתמשים בפונדק אחד, והוא תיבת "נקב". שהרי נאמר [מ"ב יב, י] "ויקוב חור", וכן נאמר [ויקרא כד, יא] "ויקוב בן האשה הישראלית", שהוא "מפרש ומקלל" [לשון הרד"ק ספר השרשים שורש נקב]. לכך פסגת הקללה היא במשל של כברה, שהוא מנוקב מעבר לעבר. וראה הערה 84.

<> אמרו חכמים [אבות פ"א מט"ז] "והסתלק מן הספק", ובדר"ח שם [שפה.] כתב: "בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך', אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל" [ראה להלן פט"ו הערה 331]. ושם פ"ג מי"ח [תסב:] כתב: "ודבר כזה [דבר של ספק] אין נקרא שכל וחכמה... וראוי כל חכמה שתהיה ודאית, אבל דבר שהוא ספק לא יכנס בכלל חכמה. ואין ראוי לדבר רק מדברים הכרחיים, לא מדברים אפשריים, שלא יכנס זה בכלל החכמה". ושם פ"ו מ"ז [קצ:]: "דבר זה ראוי אל השכל שלא יהיו דבריו בערבוב". ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקכה:] כתב: "מושכלות התורה הם דברים ברורים וצרופים מאד, שאין בהם דבר ספק, רק השגה מבוררת נכרת... ויש לו בירור ביותר".

<> נקודה זו מבוארת היטב באור חדש [קמח.], וז"ל: "'לדעת מה זה ועל מה זה' [אסתר ד, ה]... ובגמרא [מגילה טו.] אמר רבי יצחק נפחא, שלחה ליה שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה, דכתיב [שמות לב, טו] 'מזה ומזה הם כתובים'. ופירוש דבר זה, כי כאשר ראתה הגזירה הקשה והחמורה שקמה על ישראל, אשר לא היתה מעולם כמוהו לכלות ולאבד ישראל, אמרה כי באולי הגזירה הזאת כי ישראל עברו התורה. כי התורה הם גזירות מן השם יתברך מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו, לכך כתיב בה [שמות לב, טו] '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... ומפני כי ראתה אסתר כי נגזרה הגזירה כליון על ישראל לגמרי, והוא גזירה גמורה להשמיד ולהרוג וגו', ולא כמו שאר פורענות כשבא עליהם הפורענות היה קצת פורענות במה, ואינו כליון גמור כמו שהיה כאן, לכך אמרה שמא בשביל זה שעברו על דברי תורה שכתיב עליהם 'מזה ומזה כתובים'. כלומר שהם כתובים משני עבריהם, ואין כאן דבר שהוא מקצת, רק לגמרי העובר על דברי תורה חייב כליה לגמרי. כי כמו שהם כתובים משני עבריהם, שהם מבוררים לגמרי, כי בשביל השכל הנבדל שהוא ברור לגמרי, ולכך הדין עליהם ג"כ דין גמור שהוא הכליון הגמור, כאשר עברו על כל התורה שהוא גזירה גמורה, לכך בא עליהם גזירה גמורה כליון גמור" [הובא בחלקו למעלה פ"ז הערה 4]. עמוד והבט כיצד דברים אלו מבארים את דבריו כאן שמי ש"נותן העדר בדבר שהוא מבורר, ולפיכך קללה זאת גם כן קללה מבוררת וניכרת והעדר גמור, כפי מדת השכל".

<> בעוד שכאן מברר שברירות התורה מחייבת קללה מבוררת, הרי בח"א לסנהדרין צא: [ג, קפב.] ביאר ששכליות התורה מחייבת קללה שלימה ולא חלקית, וכלשונו: "מקללין אותו קללה גמורה מפורשת, וכל זה מפני שהוא נוהג העדר בתורה השכלית, וכל שכל הוא אינו מחולק. ואינו כמו החומר, ששייך בו חלוק ומקצת, אבל השכל אינו לחצאין. ולפיכך מנקבין אותו ככברה שהוא מנוקב לגמרי, כאשר נותן קללה והעדר למנוע תורה מן התלמיד, קללתו גם כן מבוררת לגמרי". ואודות שאין מקצת בדברים שכליים, כן אמרו חכמים [יומא סט:] "אמרי, היכי נעביד [בנוגע ליצה"ר של עריות], נקטליה, כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי". וראה דר"ח פ"ב הערה 173, שם פ"ד הערה 191, שם פ"ה הערות 293, 1600, 2229, ושם פ"ו הערה 98.

<> "כלי של כובסין שהוא מנוקב, ומזלפין בו מים על הבגדים" [רש"י שם]. ובשבת קכג: כתב רש"י "אוכלא דקצרי - כלי נחושת העשוי כנפה נקבים נקבים והוא של כובסים, ונותנו על הבגדים ומזלף בו המים עליהן".

<> אע"פ שביאר למעלה [לפני ציון 76] "שמנקבים אותו ככברה שהוא מנוקב לגמרי מעבר לעבר", מ"מ "אין נראים וניכרים נקבים מפולשים", שאין כל נקב ונקב מבורר לעצמו. ו"כברה" היא נפה [רד"ק ספר השרשים שורש כבר], ולנפה יש חורים דקים, וכמו שפירש רש"י [חולין מה.] "נקבים דקים כנפה", וזה כמו רשת מחוררת, שאין כל נקב ניכר לעצמו.

<> אולי מקורו ממה שאמרו [סנהדרין קד.] "אוכלא דקצרי סחף ארישיה", ופירש רש"י שם "כלי מנוקב של כובסין שמזלפין בו מים על הבגדים, ואותו כלי הפך אחז על ראשו כדי שלא יכירו ישעיה, שהיה מתבייש ממנו". ואם היה מנוקב לגמרי כמו נפה, אז ישעיה היה מכיר את אחז, כי זה לא היה מסתירו כלל. ובעל כרחך שהנקבים אינם דקים ומרובים כרשת מחוררת, אלא שכל נקב ניכר לעצמו.

<> כי הנקב מורה על הקללה, וכמבואר בהערה 77.

<> כי קללה ניכרת מורה על הפסד הצורה ולא על הפסד החומר, כי ההכרה שייכת לצורה, וכמו שמבאר.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מ"ו [קעא:]: "מדריגת הצורה, שעל ידי הצורה נמצא בפועל, והוא מקוים. מה שאין הדבר... מדריגת החומר, שאין בחומר ענין מבורר, כי הצורה נותנת היכר ורשימה לנמצא". ושם פ"ו מ"ט [שיד.] כתב: "כי הצורה משימה הדבר הנראה בפועל". ובגבורות ה' פס"ז [שיג:] כתב: "כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא. וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא. ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל, מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי... הפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה, שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא". ובבאר הגולה באר החמישי [נו:] ביאר על פי זה את המצוה של מילה, וז"ל: "כי האבר הזה בו נחשב האדם בפעל, כי כבר אמרנו כי על ידי האבר הזה נקרא 'איש', ויש לאיש מדריגת הצורה, ועל ידי זה נחשב בפעל הגמור. ודבר זה הוא סוד המילה, שצריך להסיר הערלה אשר הוא כמו מכסה לאבר הזה, והערלה מונע עד שלא נמצא האדם בפעל, כי כל אשר יש לו כסוי ואטימא אינו נמצא בפעל הנגלה. והרי על ידי אבר הזה הוא איש, אשר האיש נחשב צורה, שעל ידי הצורה הוא בפעל הגמור. ולכך צריך להסיר הכסוי והאטימא שהוא הערלה, עד שיהיה איש בפעל, כמו שראוי אל הצורה שהוא נמצא בפעל. ודווקא אל ישראל נצטווה המילה, מפני שיש אל ישראל מעלת ומדריגת הצורה, כמו שהתבאר פעמים הרבה, ולפיכך ראוי ומחויב להסיר הערלה". ובאור חדש [סג.] כתב: "כל אומה במה שהיא אומה זאת יש לה צורה מיוחדת... שעל ידי הצורה נמצא הדבר בפעל... כי הלשון הוא מוציא הדבור אל הנגלה, ולכך יקרא הצורה, שעל ידה נמצא בפעל. כי הלשון יוצא אל הנגלה ונמצא בפעל". ובח"א לסוטה יג. [ב, נה.] כתב: "נקרא משה בשם 'זה', 'כי זה משה האיש' [שמות לב, א], כי מלת 'זה' מורה על כי היה למשה מעלת הצורה. כי מלת 'זה' מורה על דבר הרמוז הנגלה שיש לו מציאות בפעל לגמרי. וזהו ענין הצורה, שיש לה מציאות בפעל לגמרי".

<> "כל זה מפני שהוא נוהג העדר בתורה השכלית, וכל שכל הוא מבורר לגמרי, שזה ענין השכל שהוא מבורר, והוא נותן העדר בדבר שהוא מבורר. ולפיכך קללה זאת גם כן קללה מבוררת ניכרת והעדר גמור, כפי מדת השכל" [לשונו למעלה לאחר ציון 77].

<> המשך המאמר [הובא למעלה לאחר ציון 58 (סנהדרין צב.)] "ואם למדו מה שכרו, אמר רבא אמר רב ששת, זוכה לברכות כיוסף, שנאמר [משלי יא, כו] 'וברכה לראש משביר', ואין 'משביר' אלא יוסף, שנאמר [בראשית מב, ו] 'ויוסף הוא השליט על הארץ הוא המשביר לכל עם הארץ'".

<> "כי אחיו ובניהם היו כל ישראל, וזהו הדבר הגדול שזכה אליו" [הוספה בח"א לסנהדרין צב. (ג, קפב.)].

<> לשונו בח"א לסוטה יג. [ב, נג:]: "כי יוסף הוא המשביר, ועל ידי יוסף היה פרנסת מצרים, שכך היה ברכת יוסף שיתפרנסו בשבילו הכל, כדכתיב 'משם רועה אבן ישראל', שהיה מפרנס בנים ובנות".

<> אודות שהשפעת יוסף באה ממעלה עליונה, כן כתב בגו"א בראשית פמ"א אות מד, וז"ל: "ויש לך לדעת עוד כי לא היו ראוים [המצריים] שיהיו מתפרנסים מיוסף הצדיק, אשר שמר הברית ולא בא על הגויה, כי אם על ידי המילה [שאף המצריים ימולו (רש"י בראשית מא, נה)], ואז היו ראוים להיות מתפרנסים על ידי יוסף, המשביר בזכות המילה. והבן זה כי בזכות המילה היה יוסף לראש משביר, ולפיכך לא היו ראוים להתפרנס מיוסף כי אם כאשר נימולו, ודבר זה ידוע למבינים". ועוד אמרו חכמים [סוטה לו:] "'משם רועה אבן ישראל' משם זכה ונעשה רועה", שמחמת שיוסף עמד בנסיון של אשת פוטיפר [בראשית לט, יג] לכך זכה להיות רועה ישראל. ובח"א לסוטה שם [ב, עג:] כתב: "כי עתה היה יוסף נבדל מן הגוף, כאשר היה כובש את יצרו של זנות. ולפיכך משם זכה להיות רועה ומנהיג, לפי שהנבדל מנהיג את החמרי ג"כ, ומושל עליו... ולפיכך משם זכה להיות רועה". ובגבורות ה' פ"כ [צה:] כתב: "כי הזן והמפרנס יש לו מעלה עליונה מה שאחר נתלה בו... וכל שהוא עליון במעלה הוא קודם לאשר הוא אינו כל כך במעלה", ושם מבאר שזו מעלת יוסף [ראה למעלה פ"א הערות 264, 267].

<> דע, שאין כוונתו להוכיח שברכת יוסף היא ברכה עליונה רק מרישא דקרא ["ברכות שמים מעל"], אלא גם מסיפא דקרא ["ברכות תהום רובצת תחת וגו'"], וכפי שביאר בגבורות ה' פ"כ [צא.], וז"ל: "כי יעקב היה מתברך בברכה זו מה שלא נאמר בשאר האבות; 'מאל אביך ויעזרך ואת שדי ויברכך ברכות שמים מעל ברכות תהום רובצת תחת' [בראשית מט, כה], וזאת הברכה היא ברכת יעקב, לפיכך כתב אחריו [שם פסוק כו] 'ברכות אביך גברו על ברכות הורי תהיינה לראש יוסף', שתראה מזה שזאת הברכה היא ברכת יעקב. וזאת הברכה שהיא 'ברכות תהום' היא עליית הבאר... מזאת הברכה התהום עולה ומתגבר למעלה, כמו שאמר 'ברכות שמים מעל ברכות תהום רובצת תחת'. וברכה זאת מורה על הנצחי, שאין אבדון לזרע יעקב והפסק אין להם, שהם דבקים במקור הברכה שאינה פוסקת לעולם".

<> "כי השפעת התורה היא על הכל" [הוספה בח"א לסנהדרין צב. (ג, קפב.)]. ומיד יבאר כיצד השפעה על תלמיד יחיד שקולה להשפעת יוסף לכל ישראל.

<> כי השכל לא יוגבל כלל, וכפי שכתב בתחילת הפרק, וז"ל: "עיקר התורה כאשר משפיע אותה לאחרים, וזהו אמתת השכל שהוא משפיע לכל מקבל... ולכך אמרו [תענית ז.] גם כן כי התורה היא נמשלת למים, אשר אין להם גבול, רק הם יוצאים בלי גבול ומשפיעים בלי גדר וגבול. וכך התורה השכלית, מפני שהיא שכלי אין לה ענין הגשם, כי הגשם יש לו גדרים מוגבלים, ולא כן השכלית, שהוא פשוט מבלי גדר מוגבל. ולפיכך עיקר התורה כאשר משפיע לאחר, ובזה מורה כי התורה היא שכלית מתפשטת מבלי גבול". ולמעלה פ"ב [לפני ציון 61] כתב: "השכל משפיע לכל, והכל מקבלים ממנו, ולא יוגבל לו דבר מיוחד, רק הכל מתבשמין". ולכך התורה הוצעה אף לאומות העולם אך הן מיאנו בה [ע"ז ב:], כי שכליות התורה מחייבת שהיא לא תוגבל כלל, אלא תושפע לכל, וכמבואר בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנט.], נתיב העבודה פי"ג, תפארת ישראל פט"ז [רמב:], גו"א שמות פ"כ אות ז, דרוש על התורה [יט:], וח"א לע"ז ב: [ד, כ.]. וראה למעלה פ"ב הערה 61, ופ"ז הערה 39. וצרף לכאן דברי נפש החיים שער א פט"ז, שכתב: "כל חיותם וקיומם של העולמות כולם, הוא רק על ידי התורה הקדושה כשישראל עוסקים בה, שהיא נהירו דכל עלמין ונשמתא וחיותא דכלהון. ואילו היה העולם מקצהו ועד קצהו פנוי אף רגע אחד מעסק והתבוננות בתורה הקדושה, היו חוזרים כל העולמות לתהו ובהו". ומיניה נשמע, שאם יהיה אף לומד תורה יחידי בכל העולם, אזי בזה יתקיימו כל העולמות. ושוב מוכח שלימוד תורה של יחיד מהני לכל העולם [הובא למעלה פ"א הערה 7, ולהלן פ"י הערה 80]. וראה הערה הבאה.

<> יש להבין, דנהי ש"המשפיע השכל &**אפשר להיות**^ מקבלים ולהיות נהנים מזה כל העולם בהשפעה הזאת", אך סוף סוף זהו רק "אפשר להיות", אך בפועל הוא משפיע השכל לתלמיד בודד בלבד ["כל המונע הלכה מפי תלמיד אפילו עוברין שבמעי אמו מקללין אותו... ואם לִמְּדוֹ מה שכרו... זוכה לברכות כיוסף" (לשון המאמר בסנהדרין צא:)], ומנין ששקולה השפעה בכח אל השפעה בפועל, כמו השפעת יוסף, אשר בפועל ממש השפיע לכל ישראל. ויש לומר, שכאשר משפיע השכל אף ליחיד, אין זו השפעה בכח לשאר העולם, אלא השפעה בפועל לכל העולם, כי השכל לא יוגבל, ורק שמצד המקבלים חסרה כאן הטיית האוזן לקבלת ההשפעה, אך מצד המשפיע יש כאן השפעה בפועל לכל העולם. ולכך אין שום הבדל מצד המשפיע בין אם ממשפיע תורה לאחד, לבין יוסף שהשפיע בפועל לכל ישראל, וכל ההבדל הוא מצד המקבלים בלבד. לכך אין בהבדל זה [מצד המקבלים] כדי לגרוע משכרו של המשפיע. @**וכן מבואר**^ בתפארת ישראל פנ"ו [תתפג.], וז"ל: "כי נתינת התורה קיימת בלי שנוי, ודבר זה רמזו חכמים ואמרו 'קול גדול ולא יסף', מאי 'ולא יסף', מלמד שקול של הקב"ה קיים לעולמי עולמים, וכמו שהביא מדרש זה רש"י ז"ל בפרשת ואתחנן [דברים ה, יט]. ורצו בזה כי קול הקב"ה שנתן תורה והשפיע אותה לישראל היה בלי שנוי, כי הוא יתברך משפיע התורה והחכמה תמיד בלי שנוי כלל, כי אין שנוי בתורה. רק ישראל באותו דור היו ראוים לקבל מאתו השפעת התורה, והיו מקבלים הקול, ולא היה ראוי לזה דור אחר. מכל מקום קולו של הקב"ה הוא נצחי בלי שנוי, רק השנוי הוא מצד המקבלים". וכן כתב בדרוש על התורה [לו.]. ובגו"א דברים פ"ה אות ח כתב: "שקולו חזק וקיים לעולם. ואם תאמר, אם פירושו שקול של הקב"ה שהיה בהר סיני, אותו קול חזק וקיים לעולם, למה צריך לקול זה... יש לומר, דקולו של הקב"ה לא בא בשביל תנועת הפה, דנאמר בזה שהיה באותה שעה ולא אחר כך, אלא קולו של הקב"ה הוא השפעת התורה מאתו, והוא יתברך נקרא 'מקור חיים' [תהלים לו, י] המשפיע תמיד. רק באותה שעה אזנים כרה לישראל כדי לקבל השפע של הדבור עד שהיו כולם במדריגות הנביאים, אבל קולו של הקב"ה משפיע מאתו החכמה תמיד. זה 'ולא יסף', כי אצלו אין שינוי, רק השינוי מצד המקבלים, והוא יתברך משפיע תמיד, ולפיכך 'קולו חזק לעולם'" [הובא למעלה פ"ז הערה 123].

<> "כי רבים חללים הפילה - באשה זרה משתעי, ותלמיד שאינו נוהג עצמו כשורה קרי ליה נמי הכי" [רש"י סוטה כב.]. ובגמרא שלפנינו אמרו "אמר רבי אבא אמר רב הונא &**אמר רב**^, מאי דכתיב 'כי רבים חללים הפילה' זה תלמיד שלא הגיע להוראה, ומורה. 'ועצומים כל הרוגיה' זה תלמיד שהגיע להוראה, ואינו מורה". הרי המאמר הובא בשם רב, ולא ציטט את כל הפסוק ביחד, אלא רישא דקרא לחוד ["כי רבים חללים הפילה"], וסיפא דקרא לחוד ["ועצומים כל הרוגיה"]. אך בעין יעקב מופיע כפי שכתב כאן, וכדרכו שמביא כגירסת העין יעקב [כמבואר למעלה פ"א הערה 62. וראה להלן הערה 124].

<> "הפילה - לשון נפל, שלא מלאו ימיו, כלומר תלמיד שלא מלאו ימיו, רבים חלליו" [רש"י ע"ז שם]. והמהר"ל בסמוך יבאר באופן אחר.

<> "ועצומים - המתעצמים והמחרישים ומתאפקים מלהורות, הורגין את דורן. 'ועצומים' לשון [ישעיה לג, טו] 'ועוצם עיניו'" [רש"י שם]. והמהר"ל בסמוך יבאר באופן אחר.

<> "הוי ראוי להוראה" [רש"י שם], ופירושו "מתי הגעתו בהוראה" [רבינו חננאל שם].

<> "משנולד" [רש"י שם].

<> "וכל ימיו לא היו אלא ארבעים שנה" [רש"י שם].

<> "בשאין בעירו גדול ממנו" [רש"י שם], "לא הוה עדיף מיניה, אלא חכמי דורו כולן שוין הן לו, לפיכך הורה" [רבינו חננאל שם]. ורש"י [סוטה כב:] כתב: "אם שוה לגדול העיר בחכמה, מותר להורות, או שאין זקן ממנו בעיר".

<> בא לבאר מנין לומר שרישא דקרא ["רבים חללים הפילה"] איירי במי שלא הגיע להוראה ומורה, ואילו סיפא דקרא ["ועצומים כח הרוגיה"] איירי במי שהגיע להוראה ואינו מורה, ואינו מבאר כרש"י [שהובא למעלה בהערות].

<> "והוא מורה אל הקטנים שהם כמו נפלים, לכך מפיל אותם לגמרי" [לשונו בסמוך]. וזהו שכתב כאן "ומורה להם טעות, והם נכשלים לעתיד גם כן", שמפילם לגמרי.

<> מבאר תיבת "עצומים" מלשון חשיבות ובעל מדריגה, ולא מלשון רבוי כמותי. וכן ביאר המלבי"ם שם [משלי ז, כו] "אנשים שהרגה הם עצומים וגבורים בתורה וביראה".

<> וכן אמרו חכמים [סוכה מה:] "ראיתי בני עלייה, והן מועטין". ועוד אמרו חכמים [יומא לח:] "ראה הקב"ה שצדיקים מועטין, עמד ושתלן בכל דור ודור", ובנתיב הצדק ס"פ א כתב: "כי הצדיק שהוא נבדל מן החמרי כמו שאמרנו, וידוע כי העוה"ז הוא עולם גשמי, ולפיכך א"א שיהיה הצדק הרבה".

<> פירוש - אף שבא לשאול הוראה מזולתו, שאין הדבר ברור לו.

<> כי למה יקבל הוראה ממי שידוע לו שאינו ראוי להורות. ויש להעיר, כי בדר"ח פ"א מ"ו [רעז:] כתב: "לכך אמר [שם] 'עשה לך רב', כי מה שאמר 'עשה לך רב' אין הכונה על הרב שהוא רב מובהק, שעל זה לא היה אומר 'עשה לך רב'. אבל פירוש הדבר שיעשה לו רב אף אם אינו ראוי לו להיות רב, וזהו 'עשה לך'. שעל כל פנים אי אפשר שלא ילמד ממנו דבר מה, ודי לו באותו דבר שלמד שעושה אותו לרב... אף על גב שאין הרב הוא לגמרי במדריגת שראוי שיהיה לו לרב". וכן פירש שם הרמב"ם, וז"ל: "עשה לך רב. רוצה לומר אפילו לא יהיה ראוי להיות לך לרב, אבל שים אותו לך לרב, עד שתדמה בו שהוא מלמד, ויעלה בידו בעבור זה למוד החכמה. כי אין למוד האדם מעצמו כלמודו מזולתו, שהלמוד מעצמו טוב הוא, אבל למודו מזולתו יתקיים בידו יותר, והוא יותר מבואר, אפילו היה כמוהו בחכמה, או למטה הימנו". וכן המאירי שם כתב: "אפילו חכם שבחכמים ראוי שישים לעצמו איזה רב שיברור לאב ולראש, אף על פי שאינו מוצא כמוהו, יעשה לו אדון משלמטה הימנו. כי האדם אפילו חכם שבחכמים אינו רואה בעניני עצמו מה שיראהו זולתו. ואפשר ג"כ שזה אומרו 'עשה לך רב', כלומר אפילו שאינו ראוי להיות לרב, עשהו אתה לרב. וחכמי המוסר אמרו הטוב שבמלכים צריך לעצה". ומדוע כאן שולל קבלת הוראה ממי שלא הגיע להוראה. ויש לומר, דהתם איירי בלימוד ועצה, ובזה יש לו תועלת אף כשחבירו למטה הימנו. אך כאן איירי בקבלת הוראה, וכשידוע לו שחבירו הוא תלמיד שלא הגיע להוראה, מהיכי תיתי שיקבל הוראה ממנו.

<> אודות כח השכל, הנה בסמוך [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". וראה להלן הערה 131, פי"ב הערה 94, ופי"ג הערה 71.

<> כמו שאמרו חכמים [שבת לג.] "בעון עינוי הדין ועיוות הדין וקלקול הדין וביטול תורה, חרב וביזה רבה ודבר ובצורת בא... דכתיב [ויקרא כו, כה] 'והבאתי עליכם חרב נוקמת נקם ברית וגו'', ואין 'ברית' אלא תורה, שנאמר [ירמיה לג, כה] 'אם לא בריתי יומם ולילה וגו''". ובח"א שם [א, כד.] כתב: "כי החוטא בדין ובמשפט הוא חוטא בדבר שכלי, כי הדין הוא דבר שכלי [ראה להלן פ"י הערה 17]. וכן בטול תורה הוא דבר שכלי. ולפיכך כולו אתנהו ביה, דהיינו חרב ובזה דהיינו שבי, ודבר ורעב... והם כוללים כל הפורענות. כי החוטא כאשר הוא בדבר שכלי נוטה אחר ההעדר הגמור, כאשר מבואר דבר זה בכמה מקומות, כי החוטא בדבר השכלי, אשר הוא המציאות הגמור, הוא נוטה אחר ההעדר הגמור... כי הדבר השכלי כולל הכל, ודבר זה אמרנו פעמים הרבה מאוד". ומעין זה כתב בתפארת ישראל פל"ט [תקצח.].

<> לשונו להלן פי"ב [לאחר ציון 29]: "ויש לך להבין כי המבזה את התלמיד חכם אין לו רפואה [שבת קיט:], ממה שנתבאר אצל 'עקיצתן עקיצת עקרב' [אבות פ"ב מ"י]... כי השכל יש לו המציאות הגמור, וזה בארנו כמה פעמים. והחומר אין לו מציאות... והמבזה את התלמיד חכם כאילו אינו דבר ממש, הרי הוא מתנגד אל המציאות הגמור, והמתנגד אל המציאות הוא בעצמו בעל העדר הגמור. ולכך אמר 'ועקיצתן עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף', כי אלו דברים מביאים המיתה".

<> כמו שאמרו בגמרא [סנהדרין צא:] "כל המונע הלכה מפי תלמיד כאילו גזלו מנחלת אבותיו... ואם למדו מה שכרו... זוכה לברכה כיוסף", וכמובא למעלה [לאחר ציון 54].

<> בסמוך יבאר שזהו העדר התורה להשפיע התורה למי שאינו ראוי לה. ואם תאמר, הרי הקב"ה נתגלה לבלעם, וכפי שכתב רש"י [ויקרא א, א] "לנביאי האומות נגלה עליהן בלשון עראי, בלשון טומאה, שנאמר [במדבר כג, ד] 'ויקר אלקים אל בלעם'". ובתפארת ישראל פכ"א [שטז:] כתב: "הנבואה היא בטומאה, אף שהשם יתברך קדוש ודבריו קדושים, נביאי אומות העולם מקבלים הדבור אף אם הם טמאים, ואין צריכים קדושה וטהרה. המשל למי שמשליך ממנו דינר זהב, אינו מקפיד אף אם נופל לאשפה, כי אין כונתו רק להשליך ממנו הדינר, יפול בכל מקום. כך השם יתברך אינו חפץ כאשר מדבר עם נביאי אומות העולם רק שיצא הדבור ממנו, יבא אל המקבל אף בטומאה. אבל כאשר מדבר עם נביאי ישראל, נתיחד עמו הדבור. וזה עיקר דבורו יתברך, שמדבר הוא יתברך אל הנביאים, ונתיחד עמהם הדבור, אין ראוי שיהיה עצם דבורו יתברך בטומאה. ולכך אין מקבלים נביאי ישראל הנבואה, שהיא דבור השם יתברך, רק בקדושה". ועל כל פנים חזינן שיש נבואה למי שאינו ראוי לה, ומדוע א"א שתהיה תורה למי שאינו ראוי לה. אמנם זהו החילוק המובהק בין דברי תורה לדברי נבואה, וכמו שכתב בתחילת דרשת שבת תשובה, וז"ל: "אצל כל בעל תורה, התורה היא נקראת 'תורתו', כדאמרינן בפרק קמא דע"ז [יט.] אמר רבא בתחלה נקראת התורה על שמו של הקב"ה, דכתיב [תהלים א, ב] כי אם בתורת ה' חפצו', ולבסוף נקראת על שמו, דכתיב [שם] 'ובתורתו יהגה'. וכן בכמה דוכתי דאמרינן [קידושין לב:] חכם שמחל על כבודו, כבודו מחול, מפני שהתורה היא שלו, ויכול למחול... וזהו ההפרש שיש בין התורה, שנקראת שהיא של המדבר, ובין הנביא שמדבר בנבואה, שהנבואה מן הקב"ה. וזה שאמרו חז"ל [ב"ב יב.] 'חכם עדיף מנביא'. מפני כי החכם שמדבר דברי תורה או דברי חכמה, התורה או החכמה היא שלו. ולא כן הנביא, לפי שהנביא מדבר מצד רוח הקודש, ופי ה' דבר, ולא נקרא שהוא שלו, ולכך עדיף חכם מנביא" [ראה להלן הערה 182, ופ"י הערה 61]. לכך אי אפשר להשפיע תורה למי שאינו ראוי לה, אך אפשר להשפיע נבואה למי שאינו ראוי לה. ונקודה זו תתבאר יותר בהמשך.

<> "אשו של גיהנם" [רש"י שם].

<> "ירע שריד באהלו - למי שירע שריד באהלו, תלמיד רע" [רש"י שם].

<> "כזורק אבן למרקוליס - זו היא עבודתו כדאמרינן במסכת ע"ז [מט:]" [רש"י שם].

<> בסמוך יבאר שהשונה תורה לתלמיד שאינו הגון מביא את התורה אל ההעדר, וההעדר נקרא "שאול" ו"גיהנם", ולכך "התורה הזאת יורדת ממעלתה העליונה אל שאול" [לשונו כאן].

<> עירובין יט. "שבעה שמות יש לגיהנם, ואלו הן; שאול, ואבדון... שאול, דכתיב [יונה ב, ג] 'מבטן שאול שועתי שמעת קולי'". אך צריך ביאור, הרי במאמר הזה לא הוזכר כלל "שאול", אלא "גיהנם", שאמרו [חולין קלג.] "כל השונה לתלמיד שאינו הגון נופל בגיהנם", ומה ראה להדגיש שאיירי ב"שאול", אך "הגיהנם שהוא 'שאול'", דדל מהכא "שאול", מ"מ תיבת "גיהנם" מצד עצמה מורה על ההעדר שיש למי ששונה לתלמיד שאינו הגון. ויש לומר, שכאן מדגיש את הירידה שיש לתורה ולמלמד לתלמיד שאינו הגון, וכלשונו "התורה הזאת יורדת ממעלתה העליונה אל שאול, דהיינו אל התלמיד שאינו הגון, כך נופל העושה דבר זה ממדריגה העליונה אל הגיהנם, שהוא שאול". ואין שם המורה על הירידה כמו "שאול", וכמו שכתב בבאר הגולה באר הששי [רצד.], וז"ל: "אין הגיהנם מתעלה למעלה, שנקרא 'שאול', ולא שייך בו עליון". ושם בהמשך הבאר [שה.] כתב: "ונקרא [ההעדר] 'יורד', כמו שנקרא האבדון 'שאול', ויש בשאול ירידה". ונאמר [בראשית לז, לה] "כי ארד אל בני אבל שאולה". וכן נאמר [איוב ז, ט] "כן יורד שאול לא יעלה", הרי מקרא מלא הוא ש"שאול" מופקע מעליה, ולכך "לא שייך בו עליון". וברד"ק בספר השרשים, שורש שאל, כתב: "'משאול תחתיה' [תהלים פו, יג], 'שאול מתחת רגזה לך' [ישעיה יד, ט]... ענינם קבר. 'אך אלקים יפדה נפשי מיד שאול' [תהלים מט, טז], פירוש שלא תכלה ככלות הגוף ברדתו לשאול, אלא תדבק בעליונים". הרי ש"שאול" עומד כנגד "עליונים", כי הוא מורה על קבר, שהוא בתוך האדמה. ונאמר [דברים לב, כב] "ותיקד עד שאול תחתית", הרי שדוקא לשם "שאול" מוצמד התואר "תחתית", "תחתיה", "מתחת". ואמרו על כך [זוה"ק ח"ג רפה:] "בגיהנם אית מדורא בתראה תתאה דכלהו... וההיא איקרי 'שאול תחתית'". וברלב"ג לפירושו לאיוב כו, ו כתב: "שאול הוא המטה במוחלט". וראה בפירוש הגר"א למשלי טו, יא, ובתפארת ישראל פכ"ג הערה 40.

<> "כי מצד עצם התורה ומעלתה אין ראוי ליתן אותה לתלמיד שאינו הגון" [לשונו להלן לפני ציון 136]. והטעם הוא כי התורה משתייכת למי שלומד אותה, והיא "תורתו", וכמבואר בהערה 113. ואמרו חכמים [ע"ז יט.] "אין אדם לומד תורה אלא אלא ממקום שלבו חפץ". ובח"א שם [ד, מח:] כתב: "הטעם לדבר זה מפני כי התורה יש לו יחוס אל המקבל, כי הוא נקרא 'תורתו' כאשר מקבל אותו [ע"ז יט.]. ולפיכך אין לו ללמוד אלא ממקום שלבו חפץ, שדבר זה מתיחס אליו עד שנקרא 'תורתו'". לכך תורה הנמצאת אצל רשע אין לה מציאות, כי אין ראוי שתהיה התורה עמו. ועל כך נאמר [תהלים נ, טז] "ולרשע אמר אלקים מה לך לסַפֵּר חוקי ותשא בריתי עלי פיך". ואמרו חכמים [סנהדרין קו:] "מאי דכתיב 'ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי', אמר לו הקב"ה לדואג הרשע, מה לך לספר חוקי. כשאתה מגיע לפרשת מרצחים ופרשת מספרי לשון הרע, מה אתה דורש בהם".

<> כי המשפיע הולך אחר ההשפעה שיצאה ממנו. ומעין מה שאמרו [יומא פז.] "כל המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה, שלא יהא הוא בגן עדן ותלמידיו בגיהנם, שנאמר [משלי כח, יז] 'אדם עשוק בדם נפש עד בור ינוס אל יתמכו בו'". הרי שהמשפיע נגדר כפי ההשפעה שיצאה ממנו. וכן למעלה [לאחר ציון 64] כתב: "אדם שאינו מלמד תורה לאחר הוא בעל העדר וקללה, שמעדיר התורה. כי עיקר התורה להשפיע אותה, ולכך הוא בעל העדר בעצמו", ומשמע שמדין "מדה כנגד מדה" נגעו בה, וכדבריו כאן. אמנם למעלה פ"ה [לאחר ציון 32] כתב: "לא כן כמו שהוא בדור הזה, אשר תחלת למודנו היא לשעה בלבד, ואחר כך תשכח ממנו. ודבר זה אין ראוי לתורה, כי התורה במה שהיא השכל העליון, אין ראוי לה ההעדר, כי השכלי הוא דבר מקוים. לכך כאשר האדם מסיר אותה ומסלק אותה ממנו, בשביל זה מגיע אל עצמו העדר, כי הוא נתן העדר במה שאין שייך לו, לכך מגיע העדר אל עצמו". הרי שביאר שמחמת שהתורה עצמה אינה בת העדר, לכך ההעדר חוזר אל עצמו, אך לא הזכיר "מדה כנגד מדה". אך מאידך גיסא כאן לא הזכיר שהתורה עצמה אינה בת העדר, אלא שיש הנהגה של "מדה כנגד מדה", ויל"ע בזה. וראה למעלה פ"ה הערה 36, ופ"ז הערה 20. @**ועוד קשה**^, שאם העונש על העדר התורה הוא גיהנם [כמבואר כאן], מדוע לא מצינו עונש זה בשאר ציורים של העדר התורה. וכגון למעלה [לאחר ציון 56] הביא את מאמרם [סנהדרין צא:] "כל המונע הלכה מפי תלמיד אפילו עוברים שבמעי אמו מקללין אותו", וביאר זאת מצד העדר התורה [כמובא בתחילת הערה זו]. ומדוע לא אמרו שם ש"נופל לגיהנם" כפי שאמרו כאן. וכן למעלה פ"ז [לאחר ציון 8] הביא את מאמרם [תענית ז.] ש"כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות", וביאר שם [לפני ציון 20] ש"דבר זה העדר התורה, ולכך מקבל הוא עצמו העדר". ומדוע לא אמרו שם שגם "נופל לגיהנם" כפי שאמרו כאן. ובלשון אחרת; מצינו שלשה עונשים שונים על העדר התורה; קללת העוברים, מיתה, וגיהנם, דכל שלשת העונשים הללו מורים על העדרו של הנענש, וכפי שנתבאר למעלה. וצריך להבין מדוע אין עונש אחד לשלשתם. וצ"ע.

<> "ענין הגיהנם שהוא הפסד ואבוד לנמצאים" [לשונו בתפארת ישראל פי"ח (רעט:)]. וזהו יסוד נפוץ מאד בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בדר"ח פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כי הגיהנם שם אבדון האדם והעדר מציאותו של אדם, שהרי נקרא 'אבדון'... כל השמות שיש לגיהנם מורים על מי שבא לשם הוא בעל העדר בודאי, ובדבר זה אין צריך להאריך... שאין ענין הגיהנם רק ההעדר הגמור, שכך מורים השמות של גיהנם; 'שאול', ו'אבדון'". ובגבורות ה' פס"א [רעז:] כתב: "הגיהנום ענין תוהו ציה וצלמות, ואין שם מציאות עליו". ובנצח ישראל פ"ל [תקצב.] כתב: "אין ענין בגיהנם רק ההעדר והרע", ושם הערה 62. ובהמשך שם בפרק לו [תרפ.] כתב: "אין הגיהנום רק חסרון המציאות, וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון". וכן הוא בבאר הגולה באר השני הערה 490, ושם בבאר הששי הערה 360. ובנתיב העבודה ר"פ ט כתב: "כי כבר בארנו כי אין הגיהנום רק ציה וצלמות, ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנום שם מציאות כלל. ולכך נקרא 'ציה' שהוא מלשון שממה, ונקרא 'צלמות' ששם המיתה, ור"ל ההעדר, שכל מיתה היא העדר". ובנתיב השלום ס"פ א כתב: "אין דבר שהוא ההעדר רק הגיהנם, שהוא ההעדר בעצמו, ולכך שמות גיהנם מורים על העדר, שנקרא 'אבדון', וכל שאר שמות אשר יש לו". ובנתיב התוכחה פ"א כתב: "אין גיהנם רק ההעדר, שהוא נעדר מן המציאות, שהרי נקרא 'ציה וצלמות', וכבר ביארנו זה במקומות הרבה מאד". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] שב והזכיר ענין זה. וכן כתב בח"א לסוטה מא: [ב, עט.], וח"א לב"ב עט. [ג, קטז.]. וראה במכתב מאליהו כרך א [עמוד 301] בביאור ההעדר שבגיהנם. וראה למעלה פ"א הערה 166, ולהלן פט"ו הערה 19.

<> כמו שנאמר על כל ע"ז [דברים כט, כה] "וילכו ויעבדו אלהים אחרים וגו' אלהים אשר לא ידעום וגו'", ופירש רש"י שם "לא ידעו בהם גבורת אלהות". וכן נאמר [דברים לב, יז] "יזבחו לשדים לא אלוק וגו'", ופירש רש"י שם: "כתרגומו, דלית בהון צרוך", וביאר הגו"א שם [אות יא]: "כלומר, מה שצריך להם האדם, דבר זה לא נמצא בהם, כי אין בהם צרוך". וכן נאמר [ירמיה ב, יג] "כי שתים רעות עשה עמי אותי עזבו מקור מים חיים לחצוב להם בארות בארת נשברים אשר לא יכלו המים". וכן נאמר על ע"ז [ירמיה י, טו] "הבל המה מעשה תעתועים". ובבאר הגולה באר הרביעי [שיח:] כתב: "העובד עבודה זרה דבק בשקר, כי העובד עבודה זרה עיקר חומר חטא שלו מה שהוא משקר, כי הוא יתברך אחד, אפס זולתו, והוא משקר לעשות אלהים שהוא שקר... העבודה זרה, הוא שקר ואין לו מציאות כלל... שהכתוב מגנה עובדי עבודה זרה ש'המה הבל מעשה תעתועים'". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעב.] כתב: "'אלהים אחרים', פירוש שהם אחרים [שונים] אל מי שהוא אלקי אמת. כי מי שהוא אלקי אמת הוא ממית ומחיה, אבל העבודת אלילים אין בה ממש כלל". ובדרוש על התורה [מב:] כתב: "השקר אינו מתייחס כי אם לעבודה זרה, אשר שקר והבל המה". ובנתיב האמת פ"ב כתב: "ענין העובד עבודה זרה, שעושה שאינו ישנו כאילו ישנו. וזה כי כל הנמצאים אפס זולתו יתברך, כמו שאמרו [בתפילת "עלינו"] 'הוא אלהינו אין עוד, אמת מלכנו אפס זולתו, ככתוב בתורתו וידעת וגו''. וכל הנמצאים תלוים בו, ולפיכך אין לנמצא שום מציאות זולתו יתברך. והעובד ע"ז, עושה שאינו נמצא - נמצא, כי נותן לע"ז מציאות בעצמו, שהרי עושה אותו אלהים לעבוד אותו". והרד"ק בספר השרשים, שורש אלל, כתב: "'אל תפנו אל האלילים' [ויקרא יט, ד], ענינו הבל ודבר שאינו מועיל". ובסמוך יבאר מדוע הזורק אבן למרקוליס בפרט עושה פעל שאין בו ממש.

<> כמו שאמרו [יבמות קט:] "כל האומר אין לו אלא תורה... אפילו תורה אין לו, מאי טעמא, אמר רב פפא, אמר קרא [ר' דברים ה, א] 'ולמדתם ועשיתם', כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה". ולמעלה פ"ז [לפני ציון 55] כתב: "מצד כי התורה שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, כי הוא בעל גוף. לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל, כי אם באמצעית המעשה, שהמעשה שייך לגוף, ועל ידי זה יש לו חבור וצרוף אל התורה. ולפיכך אם כל כוונתו ללמוד מבלי שיבקש לעשות, אפילו תורה אין לו", ושם הערה 58 [ראה להלן הערה 167]. @**ובח"א לחולין**^ קלג. [ד, קיד.] הוסיף לבאר את הדמיון לאבן דוממת, וכלשונו: "כל השונה לתלמיד שאין הגון וכו'. יש לדעת, כי הזורקים אבן למרקוליס הוא פעל זר, אין בו דבר ממש. וכן השונה לתלמיד שאינו הגון, הנה נחשב התורה ג"כ אליו כמו אבן. ועם שהתורה היא כבוד עליון, כמו שהוא מבואר בכל מקום, הנה נחשב מי ששונה לתלמיד שאינו הגון שעושה התורה אבן דומם, שהוא דבר שאין בו ממש, כאשר אין התורה ראוי לזה התלמיד. ולא שאין בו דבר, אבל הזריקה הזאת נחשב שזורק אבן למרקוליס, שהוא פעל זר שאין ראוי שיהיה, שהרי היא ע"ז. וגם זה שלמד לתלמיד שאינו הגון אין ראוי שיהיה, והוא דבר זר כאשר מלמד לתלמיד שאינו הגון".

<> כך איתא בעין יעקב [חולין קלג.], ואינו נמצא בגירסת הגמרא שלפנינו. וכן במסורת הש"ס בחולין שם העתיק מאמר זה, וכתב לאחריו "כל זה איתא בעין יעקב". וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 96].

<> בעין יעקב הובא פסוק אחר, והוא [משלי יט, י] "לא נאוה לכסיל תענוג".

<> נראה שחסרות כאן כמה תיבות, וכוונתו שגם דבר זה הוא פועל שאין בו ממש, וכמו שמבאר.

<> "נותן כבוד" מתפרש כאן "עושה טובה", כי עשיית טובה לזולת היא הענקת כבוד לזולת, כי מראה שמחשיבו. ובסמוך [לפני ציון 139] כתב: "הנותן מתנה ומכבד את מי שאינו ראוי לכבוד", הרי שנתינת מתנה היא הענקת כבוד למקבל. ובדר"ח פ"ד מ"ה [קל:] כתב: "נותנים לו מתנות בשביל כבוד תורתו" [הובא למעלה פ"ד הערה 185]. והר"ן [נדרים כד.] כתב: "כלום אמרת אלא מפני כבודי - שאתכבד על ידך בפני הבריות, שיראו שאני חשוב בעיניך שאתה רוצה ליתן לי מתנה". ובשפה המדוברת כיום דברי מאכל נקראים "כיבוד".

<> רש"י [בראשית א, ה] כתב: "מה טעם לא המטיר [הקב"ה מטר בטרם יצירת האדם], לפי ש'אדם אין לעבוד את האדמה' [שם], ואין מכיר בטובתן של גשמים". ובגו"א שם אות יב כתב: "ואין מכיר בטובתם. כלומר, ואסור לעשות טובה לאיש שאין מכיר בטובה. ולפיכך כל זמן שלא היה האדם, לא המטיר. אבל מה שברא את כל הנמצאים ואין מי שמכיר בטובתם, שהרי ברא הדשאים ואין מכיר בטובתן, לפי שלעצמם הם נבראים, ולא נקרא זה 'טובה'. שלא יקרא 'טובה' רק מה שנותן לאחר, כמו גשמים שהוא לצורך הנבראים". ואמרו חכמים [שבת י:] "הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו", ובח"א לשבת [א, א.] שם כתב: "פירוש, כאשר נותן מתנה לחברו, כשם שהוא נותן, כך ראוי שיהיה מקבל גמור לזאת המתנה, דאם לא כן, אין כאן נתינה כאשר אין מקבל לאותה מתנה... שאם לא הודיעו אין מקבל לזאת המתנה. רק אם הוא עני וצריך פרנסה, אז אין צריך להודיע, כי לא היה מכוין רק לפרנסו". ובתפארת ישראל פמ"א [תרנב.] כתב: "כל נותן יש לו מקבל", ושם הערה 75. הרי בכדי לעשות טובה לאחר, צריך להיות שיהיה "מקבל" לטובה זו, ובהעדר המקבל הרי זו פעולה שאין בה ממש. ואמרו [שבת סג:] "שקולא טיבותיך ושדיא אחיזרי", ופירש רש"י שם "נטולה טובתך, ומוטלת על הקוצים". ובמקום אחר [ביצה כט:] כתב רש"י "אין אנו מחזיקין לך טובה בכך, נטולה היא טובתך ומוטלת על הקוצים". הרי טובה ללא "מקבל" היא דבר שאין בו ממש. וראה להלן פי"ד הערה 114 אודות שאסור לרחם על מי שאין בו דעת.

<> לשונו בח"א לחולין קלג. [ד, קטו.]: "כי הכבוד הזה שנותן כבוד אל שאינו יודע בטובה ואינו מכיר בה, הטובה הזאת נחשבת זריקת אבן דומם למרקוליס. כי זריקת אבן למרקולס הוא דבר שאין בו ממש, כי הוא אבן דומם. ועם זה הוא פעל זר שהוא לעבודה זרה, ואין בה ממש, שהוא זריקת אבן בלבד. וכן הוא מי שנותן כבוד למי שאין ראוי לכבוד, הכבוד הזה אין בה ממש, והוא פעל זר".

<> שמביא שם את מאמרם [תענית ד.] "אל תקרי 'אבניה', אלא 'בוניה'", וראה הערה הבאה.

<> לשונו להלן פי"ג [לפני ציון 70]: "לפי הנראה רחוק המדרש הזה מפשט הכתוב, שאמר 'ארץ אשר אבניה ברזל', אל תקרי 'אבניה' אלא 'בוניה'. אבל יש לך לדעת כי החומר מתפעל בקלות, והשכל קשה אינו מתפעל. לכך ארץ ישראל שהיא קדושה, האבנים שבה קשים כברזל, ואינם בעל חומר שקרוב להתפעל. ומזה תבין כי אשר רחוק מן החומר, קשה ביותר. ולכך דרשו אל תקרי 'אבניה' אלא 'בוניה'. כי התלמידי חכמים שהם בארץ ישראל הם גם כן קשים כברזל, ואינם בעלי חומר שהוא מתפעל... וכבר התבאר למעלה גם כן אצל 'השונה לתלמיד שאינו הגון', כי דמיון אחד הוא לשכל ולאבנים, עיין שם. ולכך מדמה כאן החכמים של ארץ ישראל לאבנים שבה". 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" [הובא למעלה פ"ד הערה 259. וראה למעלה הערה 109, להלן בסמוך הערה 133, פי"ב הערה 94, ופי"ג הערות 39, 71].

<> כמו שאמר איוב [ו, יב] "אם כוח אבנים כוחי", ופירש המצודות דוד שם "וכי כחי כאבנים... עד שאוכל לשאת מכאובים כאלו" [הובא למעלה פ"ד הערה 258].

<> כוונתו לדבריו למעלה פ"ד [לאחר ציון 254], שכתב שם: "ואמר רבי אלעזר, מאי דכתיב [שמות כד, יב] 'את לוחות האבן'. אם משים תורתו כמו אבן שאינה נמחית, תורתו מתקיימת. ואם לאו, אין תורתו מתקיימת [עירובין נד.]. 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". ובנתיב 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" [הובא למעלה פ"ד הערה 260]. ואודות שהחמרי הוא קל להתפעל, כן נתבאר למעלה הערה 131. וראה בסמוך הערה 138.

<> פי"ג, והובא בהערה 131. ובנר מצוה [סו.] כתב: "ולכך נקרא [יעקב] 'אבן', וכדכתיב [בראשית מט, כד] 'משם רועה אבן ישראל'. והארכנו במקום אחר, כי דומה דבר הנבדל לאבן, כי החומר הוא מתפעל, אבל הנבדל אינו מתפעל, רק הוא פועל באחר, ואינו מקבל התפעלות. ולכך נקרא יעקב 'אבן', כי האבן אינו מתפעל, כי הוא חזק מאד, והוא פועל באחר. לכך התורה לא נכתבה על לוח של זהב וכסף, רק על אבן, כמו שבארנו במסכת ערובין". ולא זכינו לחידושי אגדות על עירובין. וכן כתב בח"א לחולין קלג. [ד, קטו.]. וראה הערה 138.

<> אודות שעובדי ע"ז נוהגים כלפי עבודתם הנהגות הראויות לאלקות, כן כתב בבאר הגולה באר השני [קצג:], וז"ל: "בפרק ד' מיתות [סנהדרין סד:], אמרו שם בענין המעביר זרעו למולך, המעביר מקצת זרעו חייב, כל זרעו פטור, שנאמר [ויקרא כ, ג] 'מזרעו', ולא כל זרעו. ואומרים [המתלוננים על חז"ל], איך אפשר שיהיה חמור המעביר מקצת זרעו מכל זרעו. ולא שהוא חמור, רק אמרו 'המעביר כל זרעו פטור'. ודבר זה אין מקבלין. והדבר הזה אין תמיה, אף כי הכתוב מוכח כך, שכתב [שם] 'כי מזרעו נתן למולך', ולא כתיב 'כי זרעו נתן למולך', והרי משמע מקצת זרעו. והדבר הזה הוא גם כן דבר ברור, כי הדבר שהוא ניתן לאלקות הוא מקצת דבר. ודבר זה נראה מכמה מצות; תרומה, ומעשר, וחלה, שהם נתונים לשם יתברך, שאם נתן הכל, אינו תרומה ואינו מעשר ואינו חלה [חלה פ"א מ"ט]. והטעם, שחייב להפריש ממה שנתן לו השם יתברך, וזה גורם החיוב, שיתן לשם יתברך כאשר השם יתברך נתן לו. ואם יתן הכל, ולא ישאר לו דבר, אם כן אין ראוי ליתן, כי ממה הוא נותן כאשר אין לו. לכך היו העובדים למולך עושין לתת מזרעם ממה שנתן להם, לפי טעותם שהיו מאמינים בעבודה זרה, והיו נותנין מקצת לעבודה זרה. ואם נותן הכל הוא פטור, שאין זה נחשב נתינה מזרעו, שלא נשאר לו דבר. וכבוד אלקות הוא שיתן לו מקצת ממה שנתן לו, שבזה נראה שנתן לו, כיון שנשאר לו עוד. ואם לא נשאר לו, כאילו לא נתן לו דבר, ואין נקרא נתינה כלל. ובשביל כך, העושה כל גרנו תרומה, וכל עיסתו חלה, אינה חלה ואינו תרומה. וזה שיתן האדם אל השם יתברך ממה שנתן לו".

<> כמבואר למעלה הערות 113, 119.

<> רומז בזה שעבודת אלילים נקראת "עבודה זרה" משום שהיא דבר זר. וכן כתב בח"א לסנהדרין סד. [ג, קסה:], וז"ל: "העבודה זרה אינו מכלל סדר המציאות כלל, אבל הע"ז דבר זר, יוצא מכלל סדר המציאות, ולכך נקרא 'עבודה זרה'". ובבאר הגולה באר השביעי [שצא:] כתב: "בלשון אשר אמרו 'עבודה זרה' כללו כל אשר הוא זולתו יתברך נקרא 'עבודה זרה', שהכל זר אצל השם יתברך". וראה נר מצוה ח"א הערה 347, גו"א שמות פכ"ב הערה 262, תפארת ישראל פמ"ו הערה 10, ונצח ישראל פי"ב הערה 28.

<> דברים אלו צריכים ביאור, שכתב שהאבן "דומה לדבר נבדל, אבל אין בו דבר ממש", וא"כ תיקשי לך כיצד נאמר על לוחות הברית [שמות כד, יב] "לוחות האבן" [המורה שהדבר הנבדל נקרא "אבן", וכמבואר בהערה 133], וכי תעלה על דעתך שעשרת הדברות יכתבו על דבר שאין בו ממש. וכיצד כאן אבן מורה על ש"אין בו דבר ממש". ונראה, שזו ראיה למה שנתבאר למעלה [פ"ד הערה 262], שהוקשה שם שבעוד שכאן מבאר שהשכלי הוא כמו אבן, הרי 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". ויקשה, מדוע לפעמים השכלי נמשל ל"אבן" הקשה ובעל הגוף, ולפעמים נמשל ל"אש", הקשה אך אינה גשמית כלל. ונתבאר שם, 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 [לאחר ציון 144], 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" [ראה למעלה פ"ד הערה 262 שנקודה זו נתבארה שם יותר]. לכך כאשר המקבל של התורה נקרא "אבן" אין בזה שום פחיתות מדריגה, כי איירי בנושא לשכל התורה, וזהו גדרם של לוחות האבן, מקבלי עשרת הדברות. אך כאשר דברי התורה עצמם נקראים "אבן" [ולא "אש"], יש בזה פחיתות גדולה, שסוף סוף האבן הוא דבר אשר לעצמו אין בו ממש. והואיל וכאן איירי בדברי תורה עצמם הנשנים לתלמיד שאינו הגון, לכך השוואתם ל"אבן" היא יציאה ממעלת התורה, והורדתה לדבר שאין בו ממש.

<> זהו המאמר הבא שהובא בעין יעקב שם, וכמבואר בהערה 124. וראה למעלה הערה 127.

<> לשונו בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמב.]: "הכבוד הוא דבר רוחני, ואינו דבר גשמי, ולכך הכבוד ראוי אל השכלי". וכן כתב בקיצור שם פ"ה מי"ט [תסז.]. ושם פ"ו מ"ט [רצב.] כתב: "כי הכבוד כאשר הוא מן השם יתברך היא מדריגה רוחנית, כמו שאמר הכתוב [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו', שתראה כי הכבוד ראוי אל החכמים דוקא. וזה מפני כי הכבוד כאשר הוא מן השם יתברך, היא מדריגה עליונה רוחנית, וכבר בארנו דבר זה" [ראה למעלה פ"ז הערה 5, ולהלן פי"א הערה 4].

<> פירוש - הכבוד הרוחני הניתן למי שאינו ראוי לכבוד יוצא ממדריגתו, ואינו הכבוד הרוחני שהיה אמור להיות.

<> הנה חיבר שני המאמרים להדדי; (א) "כל השונה לתלמיד שאינו הגון, כזורק אבן למרקוליס". (ב) "כל העושה טובה למי שאינה יודעה, כאילו זורק אבן למרקוליס". ולשון חכמים מרפא; במאמר הראשון אמרו "&**כזורק**^ אבן למרקוליס", ובמאמר השני אמרו "&**כאילו**^ זורק אבן למרקוליס", ולא "כזורק אבן למרקוליס", ו"כאילו זורק" משמעותו שאיירי בהשוואה יותר רחוקה מ"כזורק". והם הם הדברים; במאמר הראשון מדובר אודות השפעת התורה שלא כראוי, והתורה היא קדושה בתכלית הקדושה, לכך ההשוואה לאבן של ע"ז היא יותר מתבקשת, כי ב"זה לעומת זה" עומדות תורה וע"ז. אך במאמר השני שדובר על הענקת כבוד שלא כראוי, והכבוד אינו קדוש בתכלית הקדושה [אע"פ שהכבוד הוא מעלה אלקית נבדלת], ממילא אין כבוד וע"ז עומדים "זה לעומת זה", וההשוואה לאבן של ע"ז היא יותר רחוקה, ולכך אמרו "כאילו זורק אבן". @**ועוד טעימה**^ העולה מדבריו כאן היא, ששילובם להדדי של שני המאמרים הללו מורה שהמלמד תורה לתלמיד שאינו מכיר טובה על התורה שמלמדו, הרי זה כזורק שתי אבנים למרקוליס, כי בזה נזדמנו לפונדק אחד שני המאמרים הללו, שמשפיע תורה למי שאינו מחזיק טובה על כך. וצרף לכאן את הפסוק [שמות כ, יז] "ויאמר משה אל העם אל תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא האלקים וגו'", וכתב על כך הרמב"ן [שם] בזה"ל: "ועל דעתי הוא נסיון ממש... שיהיה הנסיון הזה בטובה, כי האדון פעם ינסה עבדו בעבודה קשה לדעת אם יסבלנה לאהבתו, ופעם ייטיב עמו לדעת אם יגמול אותו בטובה אשר עשה עמו, להוסיף לאדוניו עבודה וכבוד... ולכך אמר הכתוב הטיב לכם האלקים להראותכם את כבודו, אשר לא עשה כן לכל גוי, לנסותכם אם תגמלו לפניו כטובה אשר עשה עמכם להיות לו לעם נחלה... כי העמים אינם חייבים לי ככם אשר ידעתי אתכם פנים בפנים". והפחד יצחק שבועות [מאמר ז אות ב] למד מדברי הרמב"ן האלו את הדברים הבאים: "ונגלית לנו בכאן הארה חדשה. כי הכרת הטובה בעד הטובה של מתן תורה מהוה חלק של הזיקה אשר על ידה הנפש מזדקקת לתורה. באופן אשר קיום מצות תפלין מבלי החזקת טובה על מצוה זו, יש על זה תביעה של חסרון הכרת טובה, אבל אין זה נוגע לגופא דעובדא של התפלין. מה שאין כן לימודה של תורה בלי החזקת טובה עבורה, הרי זה פגם בגוף הקליטה של הדברי תורה".

<> בח"א לחולין קלג. [ד, קטו.] הביא דברים אלו בשם "ויש מפרשים", ולא מצאתי מקורו.

<> "אצל מזבח - ותלמידי חכמים מכפרין ומגינין כמזבח" [רש"י שם]. ובביאור המאמר, ראה בנתיב הדין פ"א, דר"ח פ"א מי"ח [תמג:], וח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג.]. וכן הזכיר בקצרה בגבורות ה' פס"ו [שז:]. וכאן משוה דיין שאינו הגון לתלמיד חכם שאינו הגון, שכשם שדיין שאינו הגון מושוה לע"ז ["אשירה"], כך הוא תלמיד חכם שאינו הגון.

<> בא לבאר מדוע "אשירה" [שהיא דבר כללי של ע"ז] מתפרשת כאן בפרט לע"ז של זריקת אבן למרקוליס.

<> דמות מקור לדברים אלו נמצא בילקוט מעם לועז לספר יהושע תחילת פרק ד, וז"ל שם: "ומעשה היה במלך ששמו היה מרקוליס שעשה מלחמות הרבה וכבש ארצות באיטליה ובספרד, והקים הרבה מצבות של אבנים, וכתב עליהן מעשי גבורותיו. וכן עשו בעו"ה הרומיים שבשעה שכבשו את שבטי יהודה ובנמין, ושללו את כלי בית המקדש, צוה המפקד שלהם להציב קשת, וצייר בהם את כלי בית המקדש ודמויות מפקדי הצבא הגדולים של ישראל שנמצאו בשביו, כדי להגדיל שמו של המפקד הזה". הרי שהאבנים האלו של המלך מרקוליס נועדו לפאר את שמו של המלך, ושהכל יכירוהו בכך. וזה כמו שמבאר כאן את הטעם לעבודת מרקוליס.

<> בח"א לחולין קלג. [ד, קטו:] כתב משפט זה כך: "וכן מי ששונה לתלמיד שאינו הגון, כאשר יראה אצל תלמיד שאינו הגון תורה, בשביל התורה נמשכים אחריו בני אדם. כמו מי שזורק אבן למרקוליס, גורם שאחרים נמשכו אחר עבודה זרה, גם זה השונה לתלמיד שאינו הגון, גורם שאחרים ימשכו אחריו".

<> פירוש - הואיל ונסמך למאמר הזה המאמר "כל העושה טובה למי שאינה יודעה, כאילו זורק אבן למרקוליס", הרי סמיכות זו מורה שיש טעם אחד לשני המאמרים, ואין סמיכות זו מתבארת לפי הטעם שהביא כאן, שהוא מיוחד רק לשונה לתלמיד שאינו הגון. מה שאין כן לפי שני הסבריו למעלה [(א) בשניהם עושה פעולה שאין בה ממש. (ב) בשניהם משפיע דבר רוחני למי שאינו ראוי לכך], הסמיכות עולה היא מאליה.

<> כפי שביאר למעלה בטעמו השני [לאחר ציון 135], וז"ל: "לכן מדמה מי ששונה לתלמיד שאינו הגון לאבן שזורקין למרקוליס, כי מצד עצם התורה ומעלתה אין ראוי ליתן אותה לתלמיד שאינו הגון. לכך התורה היא יוצאת לדבר זר, ונחשב כאילו זורק אבן למרקוליס, שהוא דבר זר, כי הוא עבודה זרה. ומאחר שהתורה יוצאת לדבר זר, יוצאת ממעלתה גם כן, ונחשבת כמו אבן, שהאבן דומה לדבר נבדל, אבל אין בו דבר ממש".

<> כמו שמבאר בסמוך. וכדרכו בספר זה, סוף הקטע הקודם הוא התחלה והקדמה לקטע שיבוא בעקבותיו, וכמבואר למעלה פ"ד הערות 24, 105, 167, 271, פ"ה הערה 33, ופ"ז הערה 131. וזה לשון הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ד ה"א "אמרו חכמים כל השונה לתלמיד שאינו הגון כאילו זרק אבן למרקוליס... וכן הרב שאינו הולך בדרך טובה אע"פ שחכם גדול הוא וכל העם צריכין לו אין מתלמדין ממנו". הרי שיש השוואה בין ללמד לתלמיד שאינו הגון לבין ללמוד מרב שאינו הגון.

<> לשונו בדר"ח פ"א מ"א [קיח:]: "כי הרב שלימד תורה לתלמיד, יש לרב צירוף אל התלמיד, והתלמיד אל הרב, כי נקרא רב אליו, וזה נקרא תלמידו, עד כי יש להם צירוף ביחד. ודבר זה בכל רב ותלמיד בעולם, אף אם לא יהיה מיוחד אליו, על כל פנים הרב והתלמיד יש להם צירוף, במה שזה מלמד וזה מקבל. ולכך לא אמר [שם] 'משה קבל תורה מפי הקב"ה' [אלא "משה קבל תורה מסיני"], כי זה היה משמע שיש כאן צירוף הרב והתלמיד ביחד, ואין זה כבוד כלפי מעלה". ובגו"א שמות פי"ז אות ב כתב: "התלמיד מצטרף אל הרב, שהוא תלמידו, כי אין רב בלא תלמיד, לכך יהיה כבוד תלמידך ככבודך" [ראה להלן פ"י הערה 41]. ולמעלה ס"פ ג [לפני ציון 156] כתב: "כי התלמיד והרב יש להם חבור וצירוף יחד".

<> הוספה זו ["ואין לך חבור כמו תלמיד והרב"] טעונה ביאור, שבדר"ח פ"ד מי"ג [רמג.] כתב: "גרסת הספרים [שם] 'יהיה כבוד תלמידך חביב עליך ככבוד חבירך וכו''. ויש לשאול, מה טעם דברים אלו, שיהיה כבוד תלמידו חביב עליו ככבוד חבירו... כי כל שני דברים אשר יש להם שתוף ביחד, כמו הרב והתלמיד שיש להם שתוף וצירוף ביחד, וכמו שבארנו למעלה בפרק משה קבל בתחלתו [הובא בהערה הקודמת], וכל צירוף וחבור בעולם יש ביניהם התיחסות מה. ולכך אמר מצד הצירוף הזה שיש לרב אל התלמיד, יהיה נחשב בעיני הרב הצירוף הזה שווי גמור, עד שיהיה נחשב לו כבודו ככבוד חבירו אשר יש לו שווי וצירוף אליו &**לגמרי**^, וכאילו היה חבירו. מאחר כי&**מצד מה**^ יש כאן צירוף והתחברות, כי הם מתחברים בענין הלמוד, ומכיון שהם מתחברים בענין הלמוד, מצד זה יש כאן שווי. ולפיכך 'יהיה כבוד תלמידך ככבוד חבירך'". הרי שצירוף הרב והתלמיד הוא רק "מצד מה", ואילו צירוף בין חברים הוא "לגמרי", וכיצד כתב כאן ש"אין לך חבור כמו תלמיד והרב". ויש לומר, ששם מדבר מצד הרב, אך כאן מדבר מצד התלמיד, ומצד התלמיד הרב העניק לו חיים ממש [ראה בסמוך הערה 160].

<> יש לשאול, וכי אם הרב אינו דומה למלאך ה' צבאות הוא "רשע", והרי יש הרבה מדריגות המפרידות בין מי שאינו דומה למלאך ה' צבאות לבין רשע, וכמו מי שהוא בינוני, שאינו דומה למלאך, אך גם אינו רשע. והכלי יקר [שמות כה, יז] כתב: "אם הרב דומה למלאך ה' צבאות, והוא נקי מן החטא כתינוק בן שנה, אז יבקשו תורה מפיהו". וברי הוא שמי שאינו במדריגה זו, עדיין אינו בגדר רשע. אך כדברי המהר"ל ביאר גם הרמב"ם [הלכות תלמוד תורה פ"ד ה"א] מאמר זה, וכלשונו: "הרב שאינו הולך בדרך טובה, אע"פ שחכם גדול הוא וכל העם צריכין לו, אין מתלמדין ממנו עד שובו למוטב, שנאמר 'כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא', אמרו חכמים 'אם הרב דומה למלאך ה' צבאות תורה יבקשו מפיהו, אם לאו, אל יבקשו תורה מפיהו". הרי שמבאר שרב שאינו דומה למלאך ה' צבאות הוא מי "שאינו הולך בדרך טובה". וכן אמרו [מו"ק יז.] "ההוא צורבא מרבנן דהוו סנו שומעניה ["שיוצאין עליו שמועות רעות" (רש"י שם)]... אם דומה הרב למלאך ה' יבקשו תורה מפיו, ואם לאו אל יבקשו תורה מפיו", ופירש רש"י שם "הואיל וסנו שומעניה... מוטב דלא ילפי מיניה". הרי שאיירי במי "שיוצאין עליו שמועות רעות", ו"אינו הולך בדרך טובה". ועיין סנהדרין קו: "אמר הקב"ה לימרו שמעתא בי מדרשא משמיה דאחיתופל. אמר לפניו דוד [תהלים נב, ז] 'יחתך ויסחך מאהל'". ועיין ע"ז לה: "לא תשתעו מיניה דאייבו", ופירשו תלמידי רבינו יונה [שם] לומר דבר שמועה משמו, כיון שאכל פת עכו"ם.

<> לשונו בדר"ח פ"א מ"ז [רפב:]: "'ואל תתחבר לרשע', כדכתיב [דה"י ב, כ, לז] 'בהתחברך לרשע פרץ ה' מעשיך'". ובנתיב הצדק פ"ג כתב: "בא לבאר כי המתחבר אל רשע נענש עמו. ואע"ג כי פסוק מלא הוא [דה"י ב, כ, לז] 'בהתחברך לרשע פרץ ה' מעשיך', בא לומר כי דבר זה נוהג תמיד, ולא תאמר שהיה זה לפי שעה, רק מדה זאת נוהג תמיד. כי כל דבר שיש לו חבור וצרוף אל דבר, נחשב שהוא שייך לו. ולפיכך כאשר הוא מצטרף אל הרע, יש לו ענין אחד עמו... וכן אמרו בפרק קמא דמכות [ה:] 'על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים' [דברים יז, ו], אם יתקיים עדות בשנים, למה פרט לך הכתוב בשלשה, אלא הקיש שלשה לשנים וכו'". וכן פירש רש"י [במדבר כ, כג] שמיתת אהרן היתה על גבול ארץ אדום [שם], "מפני שנתחברו כאן להתקרב לעשו הרשע, נפרצו מעשיהם, וחסרו הצדיק הזה, וכן הנביא אומר ליהושפט 'בהתחברך עם אחזיהו פרץ ה' את מעשיך'". וכן כתב רש"י במ"א כב, מט. וכן כתב השדי חמד [כללים מערכת א' אות סד, בשם הזכר יהוסף] שהאיסור ללמוד מפיו של רשע הוא משום "אל תתחבר לרשע".

<> לשון הגמרא שם: "ורבי מאיר היכי גמר תורה מפומיה דאחר, והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן... אם דומה הרב למלאך ה' צבאות יבקשו תורה מפיהו, ואם לאו אל יבקשו תורה מפיהו".

<> "'לדעתם' לא נאמר, אלמא ברשיעי עסיקינן, וקאמר 'הט אזנך'" [רש"י שם].

<> שהפסוק "יבקשו תורה מפיהו" מורה שיש ללמוד רק מרב הדומה למלאך, ואילו הפסוק "הט אזנך" מורה שאפשר ללמוד אף מרשעים, וזו שאלת הגמרא שם.

<> "גדול היודע ליזהר שלא ילמוד מעשיו, יכול ללמוד תורה מפיו" [רש"י שם]. ובסמוך יביא דברי רש"י אלו, אך יבאר לפני כן שלא כרש"י.

<> פירוש - לפי מה שנתבאר שצירוף הרב והתלמיד הוא כה חזק שלכך אין ללמוד מרב רשע משום שאין להתחבר לרשע, כיצד יוסבר ההבדל בין גדול לקטן, וכי מותר לגדול ללמוד מרשע, הרי גם הגדול נצטוה [אבות פ"א מ"ז] "אל תתחבר לרשע".

<> מעין מה שכתב למעלה [לאחר ציון 21], וז"ל: "ודוקא אמר 'בן חבירו', אבל אם ילמד את חכם אחר לא נחשב בשביל זה שעשאו, כי כבר היה בן תורה, אף על גב שלא היה יודע דבר זה שלמד ממנו... כי אלו דברי תורה הם משלימים את האדם, ונותנים מציאות אל האדם... אבל המלמד לחכם לא שייך כל זה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] הביא את מאמרם [ע"ז ג:] "מיום שחרב בית המקדש... מאי עביד, יושב ומלמד תינוקות של בית רבן תורה", וכתב לבאר: "וקאמר שהוא יושב ומלמד תורה לתינוקות של בית רבן. פירוש, שיש להשם יתברך התחברות ביותר אל הנמצאים, מה שהוא יתברך מוציא שכל ודעת בני אדם אל הפעל. ודבר זה הוא התחברות אליהם, כמו הרב לתלמיד, שהרב רוצה מאוד וחפץ להשפיע לתלמיד, כמו שאמרו [פסחים קיב.] יותר ממה שהעגל רוצה לינק, הפרה רוצה להניק... והבן איך לא אמרו שיושב ומלמד תורה לגדולים. שהקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע. אבל הגדול אפשר גם כן שיהיה משפיע לקטן ממנו. והוא יתברך חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור. וזה הוא החבור הגמור גם כן, כאשר המקבל חפץ ומשתוקק אל המשפיע שיקבל ממנו, והמשפיע חפץ ומשתוקק להשפיע. והוא סוד הכרובים, אפי רברבי אפי זוטא, שהוא פני גדול ופני קטון [סוכה ה:], וכתיב [שמות כה, כ] 'ופניהם איש אל אחיו', ותינוקות של בית רבן הוא אפי זוטרא" [הובא למעלה הערה 25, ולהלן פ"י הערה 42].

<> לכאורה הנפקא מינה בין רש"י למהר"ל תהיה האם "גדול וקטן" הוא בשנים, או במדריגתו התורנית. דלרש"י משמע שאיירי בגדול בשנים, ואילו קטן בשנים אינו יודע לשמור על עצמו. אך למהר"ל איירי במי שהוא כבר תלמיד חכם גדול, ששוב אינו כל כך תלמיד. ועיין בגבורות ארי לתענית ז. שהבין ג"כ ש"גדול" הוא בשנים, ואילו הרש"ש שם ביאר שהוא בגדלות תורנית. וראה להלן ציון 184.

<> "תחלא - פרי החיצון הנאכל בתמרה. שיחלא - גרעינה הנזרקת" [רש"י שם].

<> כי אין ללמוד תורה אלא ממי שדומה למלאך ה' צבאות, וכמו שאמרו שם בגמרא. וכן כתב המהר"י מינץ ז"ל בדרשותיו, דרוש שלישי בפירוש הגמרא בחגיגה שם, וזה לשונו: "ויש להרגיש לכאורה, שגם המקשה ידע שר"מ לא קבל מאחר כי אם הטוב, אלא שגם תורת אמת אסור ללמוד ממי שאינו הגון, וא"כ מה זו תשובה 'תוכו אכל קליפתו זרק'".

<> בספר עלי תמר על הירושלמי, סנהדרין [עמוד קצא], כתב: "התבונן בענין ר"מ ואלישע אחר, שכן בשנות השמד שרוב חכמי ישראל מסרו נפשם על קדושת השם, ונהרגו ע"י מלכות רומי הרשעה, היה בפי אחר חלק מתורה שבע"פ שאחרים לא ידעוהו... והיה ר"מ חרד שלא תאבד חלק מהתורה שבע"פ... ולפיכך החליט להציל החלק של תורה שבע"פ מאלישע אחר, וקיים בעצמו מוטב שיהיו מלעיזים עלי כל ימי ולא אהיה רשע חלילה לפני המקום. והסתמך על זה שרימון מצא, תוכו אכל קליפתו זרק".

<> לפי זה אין ההיתר שנהג בו ר"מ נובע מגדלותו של ר"מ בתורה, אלא משום שלא היתה לר"מ אפשרות ללמוד אותה תורה מרב הגון אחר. אמנם התוספות [תענית ז.] כתבו שההיתר של ר"מ נבע מגדלותו בתורה, וכלשונם: "אם תלמיד חכם הגון ממנו תאכל - פירוש למוד לפניו ואותו לא תכרות, כלומר לא תפרד ממנו לילך לפני רב אחר. ואם לאו, לא תלמוד לפניו. והא דאמרינן דלומדים מת"ח אע"פ שאינו הגון, כר"מ שהיה לומר לפני אחר במסכת חגיגה. היינו דוקא תלמיד חכם יכול ללמוד לפניו, לפי שלא ילמוד ממעשיו, אבל אם אינו תלמיד חכם אינו רשאי ללמוד לפניו". וכן כתב רבינו יונה באבות פ"ב מ"ו, וז"ל: "בל תלמד מן המינין ואפילו מן הדברים האמתיים, כי פגיעתן רעה, פן תבוא להאמין דברים אשר לא כדת, כי הם מושכין את הלב. ואל תאמן בעצמך לאמר, אשמעם ואת הטוב נקבל, ואת הרע לא נקבל. שלא תסמך על דעתך, כאשר סמך רבי מאיר בלמדו לפני אלישע המין, כדאיתא במסכת חגיגה [טו:] שאמרו עליו על דרך משל, רמון מצא, תוכו אכל קליפתו זרק. ולא כל הצדיקים שוים, כאשר אתה מוצא בינאי המלך ששימש בכהונה גדולה שבעים שנה, ולבסוף נעשה צדוקי [ברכות כט.]".

<> לשונו להלן ר"פ יז: "התורה היא שכלית, ואינה שייכת אל האדם שהוא גשמי, רק על ידי המצות שהם מתיחסים לאדם לגמרי, וכמו שהתבאר למעלה... כי האדם והתורה הם שני דברים נבדלים זה מזה, ואינם שייכים זה לזה, שהאדם הוא חמרי והתורה היא שכל פשוט. אבל המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם, ועל ידי זה האדם ראוי אל התורה השכלית". ולמעלה פ"ז [לפני ציון 55] כתב: "מצד כי התורה שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, כי הוא בעל גוף. לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל, כי אם באמצעית המעשה, שהמעשה שייך לגוף, ועל ידי זה יש לו חבור וצרוף אל התורה. ולפיכך אם כל כוונתו ללמוד מבלי שיבקש לעשות, אפילו תורה אין לו".

<> כי התורה מכוונת לשכל האדם, ואינה נמצאת בכפיפה אחת עם החטא הנובע מחומר האדם [כמבואר בהערה הבאה]. ואודות שהתורה מכוונת לשכל האדם, כן כתב בדר"ח פ"א מי"ז [ת:], וז"ל: "ואמר [שם] 'לא המדרש עיקר אלא המעשה... כי המעשה היא לגוף, והמדרש לשכל. ועל זה אמר שאף שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר הוא המעשה, רק שהמדרש, שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה" [הובא למעלה פ"ז הערה 57]. ושם פ"ו מ"ט [שכט.] כתב: "התורה היא אל האדם, שהרי התורה היא חכמתו ושכלו". [ראה למעלה הערה 123].

<> כי החטא בא מהחומר, לכך התורה נבדלת מהאדם, נבדלת מחטאי האדם. ואודות שהחטא בא מהחומר, כן כתב בנצח ישראל פ"ה [קד:], וז"ל: "הגוף סיבה אל המיתה, לפי שעל ידי הגוף הוא בא החטא, שאם אין הגוף, היה האדם כמו מלאך" [הובא למעלה בהקדמה הערה 49]. ובדר"ח פ"ד מ"ד [פד.] כתב: "דבר זה שייך בכל החטאים, כי מצד שהאדם בעל גוף, אין החטא מצד המדריגה הנבדלת, רק מצד מדריגה גופנית". ושם במשנה יא [רכד.] כתב: "הגורם החטא הוא החומר, ואם לא היה החומר היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל". ובנתיב התשובה פ"א [לפני ציון 125] כתב: "כל חטא בשביל שנמשך אחר הגשמי". ושם בפ"ד [לאחר ציון 30] כתב: "כי מצד הגוף החמרי הוא החטא... אבל מצד הנשמה, אין מצד הנשמה החטא". ובנתיב דרך ארץ פ"א כתב: "כי החטא הוא מן החומר, כאשר התבאר פעמים הרבה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות לג [כב:], ח"א ליבמות קה. [א, קמו.], ח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.], שם בדף קו. [ג, רמז:], תפארת ישראל פ"ד [פ:], ושם פ"ע [תתשא:]. ובבאר הגולה הבאר הראשון [ק:] כתב: "והחטא שהאדם חוטא הוא בא לאדם מצד החומר בלבד, כי מצד הצורה אין חטא כלל, ואלמלא לא היה החומר היה האדם קדוש וטהור מן החטא, רק כי ההעדר דבק בחומר. ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהיא חמרית בערך האיש, שהוא נחשב כמו צורה" [הובא למעלה פ"א הערה 122].

<> יש להעיר, כי לכאורה מצינו שהתורה גופא עלולה להביא לידי חטא, שהרי אמרו עליה [יומא עב:] "לא זכה, נעשית לו סם מיתה". ועוד אמרו חכמים [בשבת סג.] "למיימנין בה ["עוסקין לשמה" (רש"י שם)] אורך ימים איכא, וכל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה ["שלא לשמה" (רש"י שם)] עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא". וכתב בפירוש הגר"א למשלי יט, ט, וז"ל: "הגשם בא לכל הארץ בשוה... אך פעולתו היא לפי המקבל, מקום שזרוע חיטים, אז מחמתו יצמחו שם החיטים. ומקום הזרוע סם המות, יצמיח סם המות. אך הגשמים עצמם נקראים לעולם טוב. וכן היא התורה, הבאה מן השמים, עושה פעולתה שתצמיח מה שבלבו, אם לבו טוב, תגדיל יראתו. ואם חס ושלום בלבו פורה שורש ראש ולענה, יכשל עוד בהגותו בה ויגדיל הטינא אשר בלבו... וזהו שאמרו 'למיימנים סמא דחיים', כמו שמצמיח סם חיים... 'ולמשמאילים' מצמיח סם המות". וכן חזר ופירש במשלי כד, לא., ואילו המהר"ל כאן מבאר שלעולם התורה לחוד, והחטא לחוד. @**אמנם**^ לפי דבריו בנתיב יראת השם פ"ד, לא יקשה, שביאר שם שאין הפירוש שתורתו תגרום לו לחטוא, אלא שאם בלא"ה הוא חוטא, התורה תהיה סבת מיתתו, וכלשונו שם: "כאשר הוא בעל חטא בעצמו, ונפשו מלא זוהמא, ויכנס למדריגה השכלית העליונה, הנה הטמא שאכל מן הקדשים, וכי אין זה גורם אליו המיתה [ויקרא ז, כ]. כך מי שלא זכה, ונכנס למדריגה שהיא קרובה אל הש"י, מביא לו דבר זה מיתה, שקרב אל דבר עליון בטומאתו ובזוהמת נפשו, ואיך לא יהיה גורם דבר זה אליו המיתה". וראה למעלה פ"ז הערה 17 שנקודה זו התבארה גם שם.

<> לשונו בגו"א בראשית פכ"ה אות מא: "ודאי כל מידי שהוא לגמרי לאכילה, כגון פירות, חייבין במעשר לגמרי [מעשרות פ"א מ"א]. אבל תבן שאינו רק שומר לפרי... אין הסברא נותן שיתן מעשר ממנו... התבן אינו בעצמו דבר, רק הוא שומר לפרי. והמעשר הוא מן הדברים שהם בשביל עצמם, שהתורה אמרה מכל אשר נתן השם יתברך לאדם יתן מעשר [דברים יד, כב]". ו"קליפה הוא שומר לאוכל, והיא קליפה החיצונה החופה אותה" [רש"י חולין קיז:].

<> לשונו בח"א לסוטה כא: [ב, סב.]: "ודע כי החכמה, בפרט התורה, הוא נבדל לגמרי מבלי שהוא מתערבת עם הנושא... ולפיכך צריך שיהיה מקבל פשוט, עד שהוא ראוי לקבל חכמה עליונה. ואם אינו מקבל פשוט, אינו מקבל התורה הנבדלת, כי צריך שיהיה נושא פשוט לגמרי". והוצאת כשר ציינו שם לדבריו כאן בנתיב התורה אודות "תוכו אכל קליפתו זרק".

<> שהם אמרו שרשאי ללמוד רק מרב הדומה למלאך אלקים צבאות [חגיגה טו:].

<> ואין להתחבר לרשע, וכמו שביאר למעלה [לפני ציון 154].

<> צריך ביאור, מדוע מתמקד על הדיבור של הרשע, דבר שלא עשה עד כה. ויש לומר, שלאחר שביאר שר"מ סובר ששכליות התורה נבדלת מן האדם וחטאיו [ולכך ר"מ למד מאחר], בא לבאר שרבנן סוברים שאע"פ שזה נכון, מ"מ התלמיד אינו מקבל משכלו של המלמד, אלא מדיבורו, והדיבור של האדם אינו נבדל ממנו. לכך אם המלמד הוא רשע, הרי התלמיד מצטרף לרשע מצד דיבורו. ולמעלה פ"א [לפני ציון 90] כתב: "הגרון כלי אל שכל הדברי, והוא למטה מן שכל עיוני". ובתחילת נתיב השתיקה כתב: "בספר משלי [יז, כז] 'חושך אמריו יודע דעת ויקר רוח איש תבונה'. שלמה רצה לומר כי מי שהוא מונע הדבור שלו מורה שהוא יודע דעת, ולכן מונע הדבור. ודבר זה פרשנו בפרקים אצל 'כל המרבה דברים מביא חטא', כי כאשר מרבה דברים העיקר אצלו נפש המדברת, אשר נפש המדברת יש לו חבור וצירוף אל החומר, ואינו נבדל לגמרי. ולכך מרבה דברים יותר מדאי, כי אין שכל שלו נבדל מן החמרי. אבל כאשר מונע הדבור, שאז מורה כי השכל שלו אינו מוטבע בחומר, רק נבדל ממנו, ולפיכך אינו מדבר הרבה, כי השכל הנבדל אצלו עיקר". @**ואמרו 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, ופ"ד הערה 338, ולהלן פט"ו הערה 288].

<> כי הדיבור הוא חיבור, וכמו שאמרו [כתובות יג.] "ראוה מדברת עם אחד... מאי 'מדברת'... נבעלה". ומשום כך מצינו ש"כל זמן שהרשע [לוט] היה עמו [עם אברהם], היה הדבור פורש ממנו" [רש"י בראשית יג, יד], כי מציאות הרשע מפקיעה משייכות אברהם אל ה'. וכן הוא בבאר הגולה באר החמישי [פד.], ושם הערה 468, דר"ח פ"א מ"א [קכב.], ושם הערה 105, ושם פ"ג מ"ב [ע.], ושם הערה 309. וזהו דיוק לשון הגמרא [חגיגה טו:] "ורבי מאיר היכי גמר תורה &**מפומיה**^ דאחר", ולא אמר "תורה מאחר", אלא ההדגשה היא שאין ללמוד מדיבורו של רשע. וכן להלן פי"ד [לאחר ציון 201] כתב: "אסור ללמוד מרב שאינו הגון, כמו שהתבאר למעלה אצל ר"מ שלמד תורה מאחר... דשם אמר כשהוא לומד מפיו, ויש לו התקרבות וחבור אל הרב שמקבל ממנו שאינו הגון, ולכך אסור". וראה בסמוך הערה 185.

<> שרבי מאיר למד מאחר לא מחמת גדלותו של ר"מ, אלא שהוא סובר שתורה היא נבדלת מהמלמד, ולכך רשאי ללמוד תורה מאחר.

<> שמשמע מכך שיש כאן דבר מיוחד אצל ר"מ שתוכו אכל וקליפתו זרק, הרי לשיטה זו כל מי שלומד ממלמד שאינו הגון כך עליו לנהוג, ומהי ההדגשה ש"רבי מאיר מצא רימון".

<> "כי רבי מאיר למד סתרי תורה, שהיא תורה אלקית לגמרי, ואין לה צירוף אל האדם" [לשונו בסמוך]. ובישורון כרך ה, עמוד קמא, מובא בשולי העמוד [אות ג] שנכד הגר"א [רבי יעקב משה מסלאנים] כתב: "ויש בידינו לסמוך שר"מ גמר מאחר סתרי תורה, ממה שאמרו [חגיגה טו.] 'והיה ר"מ מהלך אחריו ללמוד תורה מפיו', וכן [שם טו:] 'היכי גמר מפומיה דאחר', היינו סתרי תורה. והוא על דרך שדרשו [שמות רבה מא, ג] בכתוב [משלי ב, ו] 'מפיו דעת ותבונה'... ואפשר לזה סרסו חז"ל לשון הכתוב [מלאכי ב, ז] 'תורה יבקשו מפיהו', והם אמרו [חגיגה טו:] 'יבקשו תורה מפיהו'. לרמז באצבע דמיירי בסתרי תורה הנקרא 'תורה מפיהו'".

<> "סתם תורה" - לא סתרי תורה, אלא החלק הנגלה של תורה.

<> אודות שסתרי תורה הם שכל אלקי לגמרי, לעומת החלק הנגלה של תורה, הנה אמרו באבות [פ"ו מ"ב] "כל העוסק בתורה לשמה... מגלין לו רזי תורה", ובדר"ח שם [סב.] כתב: "הנה בשביל שהוא עוסק בתורה לשמה, כלומר שלומד תורה לשם עצמה של תורה, לא לשם כבודו, ומפני כך נגלין לו רזי התורה, שהם סודות התורה, ועיקר התורה". ובתפארת ישראל פי"ג [ריא.] כתב: "התורה, עם שהאדם מתעסק בדברים שהם גשמיים, והם מצות, יגיע על ידי זה אל המעלה העליונה, שהוא פנימית התורה, ודבק בשם הזה, הם סודי התורה". וכן מדויק בברכת התורה, שאומרים "ונהיה אנחנו וצאצאינו כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה", וידיעת השמות היא ידיעת הסודות, וכמו שכתב בשיח יצחק [בשם הגר"א] ש"ענין ידיעת השם הונח על ידיעות הפנימיות". והרי ידיעת השם [שהיא ידיעת הסודות] הוזכרה לפני לימוד התורה לשמה, וזה מורה שהסודות הם עיקר התורה, שהרי העיקר מתגלה בהתחלה [כמבואר בבאר הגולה באר השלישי (ער.), ושם הערה 118. ודייק לה שהתחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר". וראה להלן פ"י הערה 87]. והגר"א לתיקונים [תיקון מט] כתב: "החכמה הפנימית נקראת 'קודש', והתבן הוא לימוד פשוט... אע"ג שהכל הוא קדושת התורה, מ"מ נגד חכמת הקבלה הם קליפין". וכן מבואר בשער המצוות לאריז"ל, פרשת ואתחנן, ובספרי הרמח"ל [בתיקונים מ, סוף סט, דרך חכמה, דעת תבונות עמוד שמט, תקט"ו תפילות (קא, תכו), ועוד]. ובזוה"ק [ח"ג רמד:] איתא "רבנן דמתניתין ואמוראין, כל תלמודא דלהון על רזין דאורייתא סדרו ליה". ולכך המשנה והש"ס נקראים גופי תורה, והסודות נקראים נשמת התורה [עץ חיים הקדמת מוהרח"ו על שער ההקדמות (ד"ה והנה דבריהם)].

<> חידוש עצום להלכה נאמר כאן. והוא שהאיסור ללמוד מרשע אינו נוהג בלימוד סתרי תורה [וכפי שר"מ למד סתרי תורה מאחר], כי דוקא מפאת רוממותם של סתרי תורה, לכך הם נבדלים מן הרשע, כמו שתוך הרימון נבדל מהקליפה. אך האיסור ללמוד מרשע נוהג הוא ב"סתם תורה", כי תורה זו אינה כל כך נבדלת מהרשע, והלומד מתחבר בזה אל הרשע. וממו"ר שליט"א שמעתי להוסיף, שר"מ למד מאחר את מה שאחר קיבל מרבותיו, ולא את ההבנה של אחר בדברי תורה אלו [ואחר העיר לרבי מאיר "רבי עקיבא רבך לא אמר כך" (חגיגה טו.), הרי שידע מסורת רבותיו]. והואיל ואיירי בסתרי תורה, לכך אחר אינו אלא צנור להעביר את דברי רבותיו לר"מ, ואין דברי תורה אלו מצטרפים אל רשעותו של אחר. מה שאין כן בסתם תורה, אע"פ שגם בזה אפשרי שהמלמד מעביר לתלמידו את מה שקיבל מרבותיו, מ"מ התורה הזאת מצטרפת אל המלמד, ואינה נבדלת ממנו לגמרי, לכך אין ללמוד אותה ממלמד רשע. וראה להלן פי"ד הערה 202. ודע, שבהקדמה לביאור הגר"א על ספרא דצניעותא מאת נכד הגר"א [רבי יעקב משה מסלאנים] איתא להיפך, וז"ל [נדפס בישורון כרך ה, עמוד קמ]: "נראה לפרש מה שאמרו [חגיגה טו:] 'הא בגדול הא בקטן', הוא על דרך מה שאמרו [סוכה כח.] 'דבר גדול' מעשה מרכבה, ו'דבר קטן' הוויות דאביי ורבא. וכן הדעת נותנת שהכתוב [משלי כב, יז] 'ולבך תשית לדעתי' יתכן בהוויות דאביי ורבא. אשר לא כן 'דבר גדול' סתרי תורה, כמו שכתב בזהר יתרו [ח"ב פז.] 'לא תעשה לך פסל כו'' [שמות כ, ד]". הרי שמבאר להיפך, שאינו רשאי ללמוד סתרי תורה מרב שאינו הגון, ואילו הוויות דאביי ורבא רשאי ללמוד מרב שאינו הגון. וראה הערה הבאה.

<> הנה אמרו חכמים [ע"ז יט:] "אמר רבא, בתחילה נקראת [התורה] על שמו של הקב"ה, ולבסוף נקראת על שמו, שנאמר [תהלים א, ב] 'בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה'". ופירש רש"י שם "נקראת על שמו - של אותו תלמיד שטרח בה, כדכתיב 'ובתורתו', דמשמע של כל אדם". וכמו שכתב בתחילת דרשת שבת תשובה, וז"ל: "אצל כל בעל תורה, התורה היא נקראת 'תורתו', כדאמרינן בפרק קמא דע"ז [יט.] אמר רבא בתחלה נקראת התורה על שמו של הקב"ה, דכתיב [תהלים א, ב] כי אם בתורת ה' חפצו', ולבסוף נקראת על שמו, דכתיב [שם] 'ובתורתו יהגה'. וכן בכמה דוכתי דאמרינן [קידושין לב:] חכם שמחל על כבודו, כבודו מחול, מפני שהתורה היא שלו, ויכול למחול... וזהו ההפרש שיש בין התורה, שנקראת שהיא של המדבר, ובין הנביא שמדבר בנבואה, שהנבואה מן הקב"ה. וזה שאמרו חז"ל [ב"ב יב.] 'חכם עדיף מנביא'. מפני כי החכם שמדבר דברי תורה או דברי חכמה, התורה או החכמה היא שלו. ולא כן הנביא, לפי שהנביא מדבר מצד רוח הקודש, ופי ה' דבר, ולא נקרא שהוא שלו, ולכך עדיף חכם מנביא" [הובא למעלה הערה 113]. ובפשטות מאמר זה עוסק בכל חלקי התורה, שכולם נעשים ל"תורתו" של החכם. אך לפי דבריו כאן שביאר שסתרי תורה הם נבדלים מן האדם, ואינם מצטרפים אליו [דמחמת כן ר"מ למד סתרי תורה מאחר], יש מקום לומר שסתרי תורה נבדלים מן האדם ואינם מצטרפים אליו, לכך אין האדם בעלים עליהם שיקראו "תורתו", ואינו יוכל למחול על כבודו [כמו שנביא אינו יכול למחול על כבודו (מהר"ם שיק על תרי"ג מצות מצוה רנח, אות ה, ובפירושו לתורה ס"פ בהעלותך)]. ובני האברך כמדרשו הרב ר' חנוך דב שליט"א ציין לדבריו של השמן ששון [לבעל מגן אברהם] ס"פ חיי שרה, שחידש שההלכה ש"הרב שמחל על כבודו כבודו מחול" נאמר רק במי שמחדש בתורתו, שאז זה נקרא "תורתו", אך כאשר אינו מחדש בזה, אלא הוא בעל שמועות, אין זה נחשב "תורתו", ושוב אינו יכול למחול על כבודו [והוסיף בני שליט"א שהשדי חמד, קונטרס הכללים (כרך שני), מערכת כ"ף כלל קנז אות יט מביא דברים אלו בשם המגן אברהם בזית רענן, ואינו נמצא לפנינו בזית רענן. וכנראה כוונת השדי חמד היא לספר שמן ששון הנ"ל]. ובודאי סתרי תורה הם בגדר "בעל שמועות", שהיא חכמה שבאה בקבלה מרבותיו [ראה מגן וצינה פ"ה שביאר שלכך חכמה זו נקראת "חכמה"]. לכך מסתבר לומר שחכם בסתרי תורה אינו יכול למחול על כבודו, כי אין זו חכמה שרשאי לחדש בה. ולמהר"ל כך מסתבר מצד עוד טעם, שהואיל וחכמה זו היא נבדלת מהאדם, לכך היא אינה בגדר "תורתו", וכמו שנתבאר.

<> "ספרי יונים" מהמשך דבריו מבואר שהם כופרים בתורת משה רבינו עליו השלום. ועל אחר אמרו [חגיגה טו:] "אחר מאי, זמר יווני לא פסק מפומיה ["אחר מאי - מפני מה בא לידי כך, ולא הגינה תורתו עליו. זמר יווני לא פסק מביתו" (רש"י שם)]. אמרו עליו על אחר, בשעה שהיה עומד מבית המדרש, הרבה ספרי מינין נושרין מחיקו" ["קודם שהפקיר עצמו לתרבות רעה, אלמא טינא הוות בלבו" (רש"י שם)]. והרע"ב בסנהדרין פ"י מ"א כתב "בספרים החיצונים - ספרי מינים, כגון ספרי אריסטו היוני וחבריו". ובשו"ת הרשב"א ח"א סימן תיד כתב: "על מה שמקצת אנשי הארץ הלזו מתמידים ושוקדים על ספרי היונים, ומחברים ספרים בתורה, ודורשים בהם הגדות של דופי". ושם בסימן תט"ו כתב: "גזרנו וקבלנו עלינו ועל זרעינו ועל הנלווים עלינו בכח החרם לבל ילמוד איש מבני קהלנו בספרי היונים אשר חברו בחכמות הטבע וחכמת האלוהות, בין המחוברים בלשונם בין שהועתקו בלשון אחר וכו' ושלא ללמד איש מבני קהלתנו את אחד מבני ישראל בחכמות האלו עד שיהיו בני עשרים וחמש שנים, פן ימשכו החכמות ההם אחריהם, ויסורו אותו מאחרי תורת ישראל וכו'". ובשו"ת הרמ"א סימן ז איתא: "כי הם לא חששו אלא ללמוד בספרי היונים הארורים, כגון ספר השמע... ובזה הדין עמם כי חששו פן יבא להמשך אחריהם באיזה אמונה מן האמונות, ויתפתה ביינם שהוא יין תנינים ודעות מופסדות... לכן גם אני אומר שמנוקה אני מעון זה כי אף שהבאתי מקצת דברי אריסטו, מעידני עלי שמים וארץ שכל ימי לא עסקתי בשום ספר מספריו, רק מה שעסקתי בספר המורה שיגעתי בו ומצאתי". וראה להלן פי"ד הערות 206, 208.

<> כפי שהביא למעלה [לאחר ציון 160]. ולכך מי שהוא בגדר "קטן" עלול להמשך אחר ספרים אלו.

<> כי אין בספרים אלו סתרי תורה, אלא "סתם תורה" [המוזכר לפני ציון 179]. ואם תאמר, דלמעלה [לאחר ציון 172] ביאר שהאיסור הוא מחמת שאין לקבל דיבורו של רשע כי המקבל תורה מרשע מצטרף אל הרשע [ראה למעלה הערה 175], אך מנין לומר שאותה הצטרפות קיימת גם כשלומד מתוך ספר. והרי להלן פי"ד [לאחר ציון 200] חילק כן, שלאחר שביאר שיש ללמוד חכמות הטבע, כתב: "אמנם עדיין צריך עיון, שהרי אסור ללמוד מרב שאינו הגון, כמו שהתבאר למעלה אצל רבי מאיר, שלמד תורה מאחר. וגם זה אין ראייה, דשם אמר כשהוא לומד מפיו, ויש לו התקרבות וחבור אל הרב שמקבל ממנו שאינו הגון, ולכך אסור. אבל מן החבורים שחברו אין שייך זה". ומדוע כאן לא שת לבו לחילוק זה, אלא הקיש ספרים לדיבור, ואסר ספרי יונים. ויש לומר, דכאן איירי בדברי תורה, ו"התלמיד והרב יש להם חבור וצירוף ביחד ביותר, ואין לך חבור כמו תלמיד ורב" [לשונו למעלה לפני ציון 151], ולכך אין נפק"מ בין לומד מפי הרב או מפי ספריו, דסוף סוף התלמיד מצטרף אל הרב. מה שאין כן להלן דאיירי בחכמות הטבע, ובחכמות הטבע לא ימצא צירוף תלמיד לרב, ורק החשש הוא מסתם הצטרפות אל רשע, לכך שפיר יש מקום לחלק בין מפיהם לבין מפי כתבם. אך קשה לפי זה, דא"כ מה הוקשה לו [להלן פי"ד] "שהרי אסור ללמוד מרב שאינו הגון, כמו שהתבאר למעלה אצל רבי מאיר, שלמד תורה מאחר", הרי יש מקום גדול לחלק בין דברי תורה [שיש בהם הצטרפות תלמיד ורב] לחכמות הטבע [שאין בהן הצטרפות תלמיד ורב]. ובעל כרחך שאינו מחלק בזה בין דברי תורה לחכמות הטבע, והדרא קושיא לדוכתא מדוע להלן חילק בין ספרים לדיבור, ואילו כאן אינו מחלק ביניהם. וצ"ע.

<> פירוש - יש מבני ישראל המחברים חיבורים, ומביאים דברים מספרי היוונים, ומזכירים את הדברים בשם אומרם, ואין לעשות כן, וכמו שיבאר. וכן בבאר הגולה באר הששי [ערה:] העיר כן על הספר מאור עינים, וכלשונו: "בקצת מקומות הביא עזרו וסעדו מספרים כשדיים ומסופרי האומות", ושם הערה 803. ושם בהמשך [שי.] כתב: "כי רוב בניינו על סופרי האומות, ולהם יתן יד ושם". ובסוף הבאר שם [שנח:] כתב: "והוא יתברך יציל זרע שארית ישראל, שלא ימצא בנו עוד פרץ נותן כבוד והוד לזרים, אמן סלה".

<> יש להעיר, שכאן מתיר להביא דבריהם "סתם ולא בשמם", ואילו למעלה כתב ש"אין צד היתר לאדם שילמד תורה מספרי יונים". וכנראה שכאן כוונתו להביא דבריהם כשאינם מפרשים דברי תורה, שעם כל זה אין ראוי להזכירם בשמם. אך למעלה איירי שבאו לפרש דברי תורה, וזה "אין צד היתר" לעשות כן. וכן משמע מהמשך לשונו. וראה להלן פי"א הערה 134, במה שהוקשה שם ממאמר חכמים [ע"ז ג.] שהשוו תורתו של גוי לתורת כהן גדול.

<> כוונתו למה שאמרו [אבות פ"ו מ"ז] שהקנין המ"ח של התורה הוא "האומר דבר בשם אומרו", והוסיפו שם לומר "הא למדת כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם", מ"מ כאן "אין מביאים גאולה בזה שאמרו דבר בשמם", וכמו שמבאר.

<> פירוש - שלא רק שאין מביאים גאולה, אלא אדרבה, גם מאריכים את הגלות. ונראה ביאורו, שכבר השריש [בתפארת ישראל פנ"ו (תתסא.)] שישראל ואורייתא הם בעלי גורל דומה, "וכאשר גזר השם יתברך גלות על ישראל, והם מפוזרים ומפורדים בכל העולם, כך לא תמצא התורה רק מפוזר ומפורד, ולא תימצא הלכה ברורה במקום אחד [שבת קלח:], כמו שהם ישראל" [לשונו שם]. וכן כאשר התורה היא מאוחדת, אף ישראל מאוחדים. לכך "כאשר באו לקבל התורה [בהר סיני], שהיא אחת בהחלט, מוכרח שיהיו גם הם באחדות ["כאיש אחד בלב אחד" (רש"י שמות יט, ב)]" [לשונו בדרוש על התורה (כו.), והובא למעלה פ"ו הערה 69]. וכאשר הזכרת שם חכמי האומות גורמת שהתורה תתפרש על ידי חכמי האומות, הרי אין זו אלא גלות התורה, לתתה בידי זרים, ובזה מאריך את גלות ישראל, שאף הם יהיו נתונים בידי זרים.

<> מקור דבריו הוא בזוה"ק ח"ב קכד., שאמרו שם: "'ושם אלהים אחרים לא תזכירו' [שמות כג, יג], דא מאן דיתעסק בספרין אחרנין דלא מסטרא דאורייתא, 'לא ישמע על פיך' [שם], דאסור אפילו לאדכרא לון ולמיליף מינייהו טעמא, כל שכן על אורייתא" [תרגום ללשה"ק: 'ושם אלהים אחרים' זה מי שמתעסק בספרים אחרים שאינם מצד התורה. 'לא ישמע על פיך' שאסור אפילו להזכירם וללמוד ממנו טעם בכלל, כל שכן ללמוד ממנו טעם על דברי תורה"]. וראה להלן פי"ד הערה 217.

<> שהרי אין להם חלק בתורת משה, שנאמר [דברים לג, ד] "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב", ודרשו חכמים [סנהדרין נט.] "עובד כוכבים שעוסק בתורה חייב מיתה, שנאמר 'תורה צוה לנו משה מורשה', 'לנו מורשה' ולא להם. וליחשבה גבי שבע מצות, מאן דאמר 'מורשה' מיגזל קא גזיל לה. מאן דאמר 'מאורסה', דינו כנערה המאורסה דבסקילה". ובתפארת ישראל פס"ח [תתרסט:] כתב: "ודבר זה תבין ממה שהתבאר למעלה כי התורה היתה מתיחסת לישראל בפרט, ולכך היא מאורסה לישראל דוקא, ואינה שייכת לאחרים". וראה להלן פי"ד הערה 214.

<> עפ"י עזרא ד, ג "ויאמר להם זרבבל וישוע ושאר ראשי האבות לישראל, לא לכם ולנו לבנות בית לאלקינו, כי אנחנו יחד נבנה לה' אלקי ישראל וגו'", ופירש המצודות דוד שם: "לא לכם ולנו - לא לשנינו יחד אנחנו ואתם לבנות הבית, כי מה לכם לבנות הבית לה', רק אנחנו בני ישראל יחד נבנה הבית לה'".

<> תרגום: הקב"ה שאל את דוד האם ראוי שדואג יבוא לעוה"ב, ודוד השיבו בשלילה [באמצעות פסוק]. וכן הקב"ה שאל את דוד האם ראוי שיאמרו דברי תורה בבית מדרש בשמו של דואג, ודוד השיבו בשלילה [באמצעות פסוק].

<> לשונו להלן שלהי פי"ד [לאחר ציון 213]: "אך לעשות דבר זה להביא דבריהם לפרש בהם דברי תורה, ולהם אין חלק וזכרון בתורת משה, והרי [משלי י, ז] 'שם רשעים ירקב'. ובפרק חלק [סנהדרין קו:] 'גם אל יתצך לנצח' דלא לומר הלכה בשם דואג. ואיך אמרו דברים מפי אלו אשר לא האמינו בתורת משה כלל. ולא מצאנו דבר זה בתלמוד להזכיר את אחד להביא ממנו שום דבר חכמה, את אשר לא היה לו חלק בתורת משה. ומקרוב 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".

<> ב"ר עח, א "אנדריינוס שחיק טמיא שאל את רבי יהושע בן חנניה", וביאר המתנו"כ שם: "ישחקו ויטחנו עצמותיו, כלומר ימח שמו". וכן הוא בויק"ר כה, ה, שם כח, ו, רות רבה ג, ב, ועוד.

<> פירוש - ימחול להם בוראם. וכן המחזיק ברכה אורח חיים סימן נז אות א כתב: "מרן בב"י הביא דברי ספר המנהיג וסיים [תהלים עח, לח] 'והוא רחום יכפר עון', כלומר שרי להו מרייהו", והוא בטוי נפוץ.

<> כן כתב בבאר הגולה סוף באר הששי [שנז:] אודות הספר מאור עינים, וז"ל: "לכן ספר זה הוא בכלל ספרים החיצונים, אשר אסור לקרות בהם. וכל איש בעל דת תורת משה, ומאמין בתורה שבכתב ובתורה בעל פה, יהא הספר הזה בבל יראה ובל ימצא, ולא יביט אליו ולא יסתכל בו, לא ראיה שכלית, ולא ראיה חושית". ומקור הדבר הוא ממה שנאמר לגבי חמץ בפסח [שמות יג, ז] "לא יראה לך חמץ", וכן נאמר [שמות יב, יט] "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם". וראה בתפארת ישראל ס"פ סט [תתרצ:], שגם שם קרא להרחיק דברי הכופרים בתורה שבעל פה, ושם הערה 88.

<> כן כתב להלן פי"ד [לאחר ציון 209]: "אך אמנם אם דעתו כמו שאמרו 'ודע מה שתשיב לאפיקורס', ואם לא ידע דבריהם איך ידע להשיב על דבריהם, ואם כן צריך לדעת דבריהם. ודבר זה בודאי מותר, אם כוונתו ללמוד דבריהם כדי שידע להשיב לאפיקורס. כי דבר זה אזהרה רבה ויתירה כמו שאמרו 'ודע מה שתשיב לאפיקורס', ומנו זה עם דברים גדולים, שמזה תראה כי נחשב זה דבר גדול ביותר. ולענין זה מותר, ולא נחוש שיהיה נמשך אחר דעתם, אם תחלת כוונתו לסתור דבריהם כאשר דברו נגד התורה ודעת חכמים... אך יתבונן בשכלו להשיב על דבריהם כפי שכלו. ובזה יהיה זהיר וזריז בכל נפשו להעמיד דבר אמת, שלכך אבות העולם הראשונים צוו בגודל האזהרה 'הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורס', וכמו שפרשנו שם. ובודאי אין זה נאמר רק על פילוסופי יון, שהיו חוקרים מדעתם ומשכלם, ושאלתם חקירת פילוסופית. ולכך אמרו שיהיה 'שקוד', דהיינו זריזות יתירה בשכלו להשיב על דבריהם, ולהעמיד דת אמת".

<> דר"ח פ"ב מי"ד [תשעה:], וז"ל: "כלומר, שכמו שיש מצוה שילמד האדם, ויקנה התורה, שהיא תורת אמת, כך ראוי הוא לבטל דעת השקר מן העולם, כדי שיתגדל האמת בעולם. שאם יניח השקר בעולם, סוף שיהיה השקר חס ושלום מאבד את האמת, ומבטל אותה, כאשר השקר גובר בעולם. ולכך הזהיר שאל יתן מקום אל השקר, רק ידע מה שישיב לאפיקורס". ובהמשך שם [תתו:] כתב עוד טעם מדוע יש להשיב לאפיקורס, וכלשונו: "אמר 'ודע מה שתשיב לאפיקורס', שאם ילמד מה שישיב לאפיקורס, כל שכן שלא יעלה על לבו ומחשבתו שום הרהור רע. ומפני כי הנפש מהרהר המינות, אמר שיהיה שקוד לבטל זה מעיקרא, והרי זה תקון נפשו". וראה להלן פי"ד הערות 213, 230.

<> להלן שלהי פי"ד, והובא בהערה 198. ובתחילת ההקדמה השניה לגבורות ה' [ו] כתב: "כאשר אלו האנשים המתפלספים חקרו מדעתם ושכלם על מעשה ה', יש יצאו לדרך זר לגמרי, ואותם אין ראוי להזכיר את זכרם ואת דבריהם, אם לא כמו שאמרו ז"ל 'הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורס'" [הובא למעלה פ"ו הערה 21, ולהלן פי"ד הערה 222].

נתיב התורה פ"ח, עמוד PAGE טז

PAGE קצט

PAGE טז NT09