#**בפרק קמא**=\* דבתרא (ב"ב ח:), "והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע" (דניאל יב, ג), זה דיין שדן דין אמת לאמתו. "ומצדיקי הרבים ככוכבים [לעולם ועד]" (שם), זהו\* גבאי צדקה. איכא דאמרי, "והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע" זה דיין שדן דין אמת לאמתו וגבאי צדקה, "ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד" אלו מלמדי תינוקות. כגון מאן, כגון רב שמואל בר שילת. דרב אשכחיה לרב שמואל בר שילת דהוה קאי בגנתיה, אמר ליה שבקת להימנותך. אמר ליה, הא תליסר שנין דלא חזאי, והשתא נמי דעתאי להתם. ורבנן מאי, אמר רבינא (שופטים ה, לא) "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו", עד כאן.

#**וביאור זה**=, כי יהיה אל המשכילים בעולם הבא המציאות בלי שום העדר כלל. ולכך אמר "כזוהר הרקיע", כי האור יש לו המציאות ביותר, עד שכל דבר נמצא באור, כמו שהתבאר כמה פעמים. והפך זה החושך, הוא ההעדר\*. ולפיכך אמר "והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע", כלומר אותם שהם משכילים אחרים, מפני שהם משכילים את הרבים, הם המציאות, והעולם תלוי בם\*, לכך יהיה להם מציאות בעולם הבא בלי שום העדר, עד שיאמר עליהם שהם "כזוהר הרקיע".

#**וזהו דיין**= שדן דין אמת לאמתו, שהם משכילים בעלי דינין מה יעשו, והדין הוא שכלי, ולכך קרא אותם "משכילים". וזה שאמר שדן "דין אמת לאמתו", לאפוקי אם דן לפי סברתו, אף על גב שזה גם כן דין אמת, כי אין לדיין רק מה שעיניו רואות (סנהדרין ו:), מכל מקום שיהיה לו שכר זה עליו, זה אינו, רק שדן דין אמת לאמתו ממש, שהוא דין תורה. ולכך אמר שדן "דין אמת לאמתו", וזה נקרא שהוא משכיל בעל הדין מה יעשה, כאשר הוא "לאמתו". אבל אם אינו "לאמתו", רק סברתו, אין זה "לאמתו". ובמקום אחר פירשנו שאין צריך יותר רק שיכוין אל האמת, והוא עיקר הפירוש, ואין כאן מקומו.

#**"ומצדיקי הרבים"**= קרא גבאי צדקה, שהוא מצדיק הרבים שיעשו צדקה, ועליהם נאמר "ככוכבים", כי הכוכבים מאירים גם כן. וההפרש שיש בין זוהר הרקיע ובין הכוכבים, כי הרקיע עצמו יש לו זוהר, ואינו מקבל הזוהר מאחר, רק גוף הרקיע יש לו זוהר. ובזה דומה אל השכלי, שאין אצלו גוף כלל. אבל הכוכבים, עם שהם מאירים, יש להם גוף מקבל אור, כמו הירח שיש לו גוף מקבל אור, וכן הכוכבים יש להם גוף מקבלים האור. כי משפט הירח והכוכבים משפט אחד, דכתיב (בראשית א, טז) "המאור\* הקטן לממשלת הלילה והכוכבים". ולפיכך על גבאי צדקה אמר "ומצדיקי הרבים ככוכבים", מפני שאין כאן ענין שכלי גמור, ולפיכך יש לדמות אותם אל הכוכבים שיש בהם גוף, והם מאירים. וכך\* מצוה זאת, שהם גבאי צדקה, קרוב אל השכלי, מצד כי דבר זה זכות הרבים, אשר הרבים הם הכלל נחשבים, כמו השכל שהוא כללי גם כן, ואין השכל פרטי, ולכך יש לדמותו אל הכוכבים, ודבר זה יש להבין.

#**ויש אומרים**= (ב"ב ח:) "והמשכילים כזוהר הרקיע" (דניאל יב, ג) זהו דיין שדן דין אמת לאמתו וגבאי צדקה. דסוף סוף גם גבאי צדקה משכילים\* הרבים כמו שאמרנו, ולכך על שניהם נאמר "והמשכילים כזוהר הרקיע". "ומצדיקי הרבים ככוכבים" (שם) אלו מלמדי תינוקות, מפני שאלו מצדיקים אותם עד שיקבלו התורה, כי אין תורת הקטן שכלי כמו שהוא תורת גדול. ולכך על מלמדי תינוקות אומר "ומצדיקי\* הרבים ככוכבים", שיש להם גוף מקבל האור. וכך הם מלמדי תינוקות, שהקטן, שהוא גוף בלא השכל, מקבל השכל, וזה דומה לכוכבים שיש להם גוף מקבל האור, כי אין תורת הקטן שכל נבדל.

#**ואמר על**= תלמידי חכמים עצמם נאמר (שופטים ה, לא) "כצאת השמש בגבורתו" (ב"ב ח:). כלומר, כי השמש מאיר בעצמו, ואינה מקבלת האור, והיא כולה אור, וכאילו אין לה גוף. כך התלמידי חכמים, מצד השכל שבהם הם\* נחשבים נבדלים לגמרי, מסולקים מן הגוף החשוך\*, לכך מדמה אותן\* לשמש המאיר. וכל אשר הוא מאיר, הוא מסולק מן ההעדר, שהוא חושך. ורצה לומר, כי לחכמים עיקר העולם הבא, שהוא מתייחס לאור, וכמו שאמרו (חגיגה יב.) "וירא את האור כי טוב" (בראשית א, ד), ראה את האור שאינו ראוי לעולם הזה, וגנזו לעולם הבא. כי האור הוא מסולק לגמרי מן ההעדר, כמו שבארנו.

#**ויש לך**= להבין אלו ארבעה דברים שזכר. דהיינו דיין שדן דין אמת לאמתו, וגבאי צדקה, שמחלק צדקה, המשפיעים אל בני אדם. ולאיכא דאמרי, יש לדיינים אשר הם על הדין, וגבאי צדקה שהם על החסד והצדקה, מדרגה ומעלה אחת. ומלמדי תינוקות מעלה בפני עצמו\*, והרביעי הם תלמידי חכמים עצמם. והבן הדברים האלו מאוד מאוד. יהי רצון שיהא חלקנו עמהם.

#**ומעלת מלמדי תינוקות**=, כמה נחשב תלמוד תורה של תינוקות של בית רבן. אמרו בפרק כל כתבי (שבת קיט:), אמר רב\* יהודה אמר רב, מאי דכתיב (דהי"א טז, כב) "אל תגעו במשיחי ובנביאי אל תרעו", "אל תגעו במשיחי" אלו תינוקות של בית רבן, "ובנביאי אל תרעו" אלו תלמידי חכמים, עד כאן. הרי קרא תינוקות של בית רבן "משיחי(-ו-)", מפני כי הנמשח בשמן מקבל הקדושה, הוא השמן. וכך הקטן, כיון שאין לו דעת (גיטין כג.), הוא דומה לכלי בלבד שנמשח ונתקדש. וכן התינוק מתקדש על ידי התורה שהוא מקבל. אבל תלמידי חכמים קרא "נביאים", כי תלמיד חכם עדיף מנביא (ב"ב יב.), וכן אמרו (שם) אטו חכם לאו נביא הוא.

#**ועל התורה**= של תינוקות של בית רבן העולם עומד. ובפרק כל כתבי (שבת קיט:), אמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה, אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תינוקות\* של בית רבן. אמר ליה רב פפא לאביי, דידי ודידך מאי. אמר ליה, אין דומה הבל פה שאין בו חטא, להבל פה שיש בו חטא. ומן הדברים אשר התבארו למעלה (ר"פ א) כי התורה נותנת קיום אל העולם. ויותר ראשון אל התורה כאשר אין במקבל חטא, כי אם התורה הוא הבל פה שיש בו חטא, איך אפשר שיהיה העולם עומד על זה, כי כל חטא הוא חסרון, והחסרון דבק בו ההעדר, ואיך יתן דבר זה המציאות לכל העולם. וזה שאמר "אין העולם מתקיים אלא על הבל פה של תינוקות של בית רבן", שהתורה של תינוקות של בית רבן היא בלא חסרון כלל, שהוא בלא חטא, ולכך על הבל זה ראוי שיהיה העולם עומד.

#**ואמר ריש לקיש**= משום רבי יהודה נשיאה, אין מבטלין תינוקות של בית רבן אפילו לבנין בית המקדש (שבת קיט:). כי תלמוד תורה גדול מבנין בית המקדש, כמו שהתבאר למעלה דבר זה (ס"פ א). כי בית המקדש אף שיש בו קדושה עליונה, מכל מקום הקדושה הוא על עצים ואבנים ועל מקום מן הארץ, אבל התורה היא שכלית, והיא אצל הקטן, שהוא אדם בלא חטא. ולפיכך אין מבטלין תינוקות של בית רבן אפילו לבנין בית המקדש.

#**ואמר עוד שם**= (שבת קיט:), אמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה, כך מקובלני מאבותי, ואמרי לה\* מאבותיך, כל עיר שאין בה תינוקות של בית רבן, מחריבים אותה. רבינא אמר, מחרימין אותה. ודבר זה נמשך אל מה שאמר לפני זה (שם) כי העולם קיים בשביל תינוקות של בית רבן. ומפני כך התורה של תינוקות של בית רבן היא מוכרחת, שהעולם מתקיים על התורה כמו זאת, ומפני כך תורה כמו זאת היא מוכרחת. לכך אם אין בעיר תינוקות של בית רבן, מחריבין אותה. שכל דבר שהוא הכרחי להיות, אם אין נמצא אותו דבר הכרחי, דבר זה נקרא חורבן. ולמאן דאמר 'מחרימין אותה', החרם הוא יותר מן החורבה, שבחרם עושה את הדבר העדר גמור, וזהו\* לשון חרם בכל מקום, "החרם תחרם" (דברים ז, ב). וכל זה כי הדבר שהוא בחיוב ובמדת הדין, אם אין נמצא אותו הדבר, פוגע בו מדת הדין להחריב או להחרים אותה.

#**ועוד תדע**= כי התורה הזאת מן תינוקות של בית רבן היא ראשונה, שהרי אי אפשר שיבא האדם ללמוד תורה אלא על ידי שלמד תורה בקטנותו, והתורה הזאת היא התחלת התורה. וזה שגורם כי אם אין שם תינוקות של בית רבן, מחריבים אותה או מחרימין אותה. כי הדבר שהוא התחלה אל התורה הוא יותר עיקר והכרחי במה שהוא התחלה, ואם אין התחלה אין דבר. ולפיכך אם אין תינוקות של בית רבן, שהוא התחלת התורה, דבר זה הוא חורבן התורה כאשר אין התחלה לתורה, ולכך נמשך אחר זה חורבן גם כן.

#**וזה אמרם שם**= (שבת קיט:), אמר רב כהנא, לא חרבה ירושלים אלא על שבטלו בה תינוקות של בית רבן, שנאמר (ירמיה ו, יא) "שפוך על עולל בחוץ", מאי טעמא "שפוך", משום ד"עולל בחוץ", עד כאן. בארו בזה כי ירושלים שהיא עיר קדשנו ותפארתנו, וראוי לה הקיום והישוב לפי מעלת ומדריגת המקום, והיא התחלה לכל הישוב, וראוי לה הקיום יותר. רק בשביל שבטלו בה תינוקות של בית רבן, שהוא דבר הכרחי, כמו שהתבאר, כי הוא הבל פה שאין בו חטא, והעולם על זה קיים כמו שאמרנו. וגם מפני כי התחלת התורה הוא תורת תינוקות של בית רבן. וכאשר הדבר המוכרח להיות אינו במציאות, נקרא זה חורבן ושממה, עד שאפילו ירושלים חרבה, וזהו חורבן גמור ביותר. וכבר התבאר למעלה גם כן אצל "אין מבטלין תינוקות של בית רבן", כי קדושתן יותר מבנין בית המקדש. כי קדושת תינוקות של בית רבן וקדושת בית המקדש דומים, רק כי קדושת תינוקות של בית רבן הוא גדול יותר, ושניהם יש בהם קבלת קדושה. קדושת בית המקדש היא חלה על עצים ואבנים בלבד, וקדושת תינוקות של בית רבן, היא התורה, חלה על אדם שהוא בעל נפש. והיא גם כן קדושה גמורה מפני שהיא בלא חטא, כמו בית המקדש. וכאשר בטלו תינוקות של בית רבן, גם כן המעלה שהיא למטה ממנה בטלה, כי שניהם ענין אחד, ודבר אחד הוא.

#**אמנם עתה**= בדורנו זה, אף כי יש תינוקות של בית רבם, והם נכנסים לרבם ללמוד תורה, אבל אני חושש לגודל הקלקול שיש להם בהנהגת הלמוד בענין התורה, ובפרט במקרא, ומכל שכן במשנה, שאין שמים לב עליה כלל. וכן בגמרא, יוצא שכרם של למוד התורה בהפסד הקלקול הגדול והעצום שנוהגים בענין הלמוד. כי הדבר הזה נראה לעינים כי אין התינוקות קונים שום תורה כשיוצאים מבית רבן מן המקרא, וכשם שלא היה דבר בידם בכניסתם לבית רבן, כך לא קנו דבר במקרא כלל כשיוצאים מבית רבן. וכל זה כי אינם חוזרים על למודם, ותחלת למודם הוא לשכחה ושלא יהיה נשאר אצלם דבר, כמו שאנו רואים בעינינו. ודבר זה בעצמו\* בלמודם בגמרא ועוזבים את המשנה, שהיא היסוד ועיקר לכל התורה כולה. וכבר בארנו קלקול הגדול והעצום, אשר מאבדים עצמם לדעת, רוצים לעלות בסולם השמימה, והם נשארים מטה מטה. מה נאמר ומה נדבר דבר הגדול כמו זה, שהוא תורה של תינוקות של בית רבן, שיהיה בקלקול. והכל שאין מוכיח ואין מקבל תוכחה והנהגה; כי המלמד, שם תכליתו לעצמו. והאב, מפני שבחסרון ידיעתו רוצה לקנות התורה כולה לבנו בזמן מועט. וכאשר גדל קצת והוא בנערותו, אז שולח אותו למרחקים להביא לחמה של תורה (עפ"י משלי לא, יד), ולשאוב מים עמוקים. ובשובו מי יתן שתהיה חזרתו כהליכתו. עד שבעוונותינו הרבים "רבים חללים מפילים\* ועצומים כל הרוגיה" (עפ"י משלי ז, כו), הכל בשביל תקלת הלמוד, שאינם נוהגים כראוי\* בתורה. לכן עיני עיני יורדה מים (עפ"י איכה א, טז) על עלבונה של תורה, מאנה הנחם נפשי, עד כי ירחם עלינו המלמד תורה לעמו ישראל.

#**ואשר יותר**= ראוי לתורה הם בני עניים, כדאיתא בפרק אלו נדרים (נדרים פא.), שלחו מתם, הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה לישראל, שנאמר (במדבר כד, ז) "יזל מים מדליו", מדלים שבהם תצא תורה. וביאור דברים אלו, מה שאמר תחלה "הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה לישראל", כי העני יותר מוכן שיהיה לו זרע תלמידי חכמים, וכאשר גם דבר זה עינינו רואות. כי העשיר מצד שהוא בעל העולם הזה, אינו מוכן לקבל הזרע שהוא מוכן אל התורה השכלית. רק העני, מפני שהוא משולל מן עולם הזה, ואין לו חלק בעולם הגשמי, הוא מוכן שיצא ממנו הזרע שיהיה תלמיד חכם. וזה תבין כי אין הכהן רשאי לכנוס לפני ולפנים ביום הכפורים כי אם בבגדי לבן, לא בבגדי זהב (ר"ה כו.). כי בית קדש הקדשים לקדושתו הוא מסולק מן עולם הזה הגשמי לגמרי, ולכך לא היה רשאי לכנוס לבית קודש\* הקדשים כי אם בבגדי לבן. לכך העני שאין לו חלק בעולם הזה, ראוי שיהיה לו הזרע שהוא מוכן לתורה, לא העשיר. וגם העני בשביל שאין לו גדולה וחשיבות, יש לו מדת הפשיטות, כמו שהוא לשון "עני", שהוא לשון הכנעה וענוה ועני, הכל לשון אחד. ואין ראוי אל התורה רק מדת הפשיטות, כמו שבארנו בכמה מקומות. ועתה בעוונותינו הרבים אין העשירים נותנים לב כי אם על בניהם, וקטני עניים אין להם מאסף אותם לתורה ולתעודה\* (עפ"י ישעיה ח, כ), גם זה גורם הסרת התורה.

#**אמנם יש**= לך לדעת שגם אמרו במקום אחר בפרק חלק (סנהדרין צו.), דשלח רבי יהודה, הזהרו בבני עמי הארץ שמהם תצא תורה לישראל. ודבר זה תמוה, כי למה עם הארץ יותר מוכן לקבל זרע תלמיד חכם ממה שהוא מוכן תלמיד חכם, עד שאמר "שמהם תצא תורה לישראל", וגם על זה מעיד החוש שכך הוא. 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. וכבר בארנו (תפארת ישראל פכ"ה) כי זה הטעם להקריב ביום התחלת הספירה למתן תורה עומר מן השעורים (מנחות פד.). אשר ידוע כי השעורים מאכל בהמה החמרי. כי אין מתעלה אל מתן תורה רק מתוך מדריגה החמרית שהוא הנושא לה, והרי מן החמרי יוצא השכלי. ולפיכך אמרו "הזהרו בבני עם הארץ", כי התורה נושא שלה הוא החמרי, שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו, רק שיש לו נושא החמרי. והבן הדברים האלו מאוד, כי הם עמוקים. ומכל מקום דבר זה שייך בדברים שהם בעלי שכל, אבל בנותיהן, שאין לאשה חכמה רק בפלך (יומא סו:), על בנותיהן אמרו (פסחים מט:) "ארור שוכב עם בהמה" (דברים כז, כא), ואין להאריך בזה כאן.

#**ומצוה על האב**= לגדל בנו לתלמוד תורה, ושכרו שהוא בן עולם הבא. ובפרק ערבי פסחים (פסחים קיג.), שלשה מן נוחלי עולם הבא; הדר בארץ ישראל, והמגדל בניו לתלמוד תורה, והמבדיל על היין במוצאי שבת, והוא דמשייר מקדושא לאבדלתא. ודבר זה צריך טעם, למה באלו שלשה דברים זוכה לעולם הבא. דע, כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא, כמו שאמרו בכל מקום (ברכות יז., זוה"ק ח"ב קטז., וח"ג רלו:, רנח.) "העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן, ונהנין מזיו השכינה". ואלו שלשה דברים, האדם העושה אותם נוטה להיות נבדל מן הגשמי, ולפיכך ראוי שיהיה בן עולם הבא; כי הארץ הקדושה, הדר בה הוא דר במקום שיש לו קדושה, וכמו שאמרו (ב"ב קנח:) "אוירא דארץ ישראל מחכים", שכל ענין ארץ ישראל ומעלתה שהיא נבדלת מן הגשמי, שהרי היא קדושה. והמגדל בניו לתלמוד תורה, שהתורה היא שכלית, והוא מגדל בניו לתורה, ונמשך אחר השכלי הנבדל, ובזה גם כן ראוי אל העולם הבא הנבדל. (-והמקדש-) [והמבדיל] על היין במוצאי שבת, מורה זה על שיש לשבת קדושה נבדלת, וכמו שאנו אומרים בהבדלה (פסחים קג:) "המבדיל בין קודש ובין החול", והוא מורה על קדושה נבדלת לגמרי מן החול. ואמר "דמשייר מן קדושה להבדלה", כי אם לא היה זה, אינו מורה שהשבת הוא נבדל וקדוש רק בצד מה, ואינו נבדל לגמרי. אבל כאשר משייר מקדושה להבדלה, ומורה בזה כי הקדושה שהוא מקדש השבת בכניסתו גורם אל הבדלה בסופה. וזה מורה כי השבת קדוש מן תחלת הקדושה עד סופה, ובזה השבת נבדל לגמרי. וכאשר האדם נמשך אחר הקדושה הזאת, הוא ראוי אל עולם הבא, שהוא נבדל לגמרי.

#**והנה אלו**= שלש קדושות הם זו למעלה מזו; כי קדושת ארץ ישראל היא קדושה תחתונה, שהיא לארץ שהיא בעלת חומר, ואינה קדושה נבדלת לגמרי. ועוד על זה המגדל בניו לתלמוד תורה, ודבר זה עוד יותר קדושה ונבדל מן הגשמי כאשר מגדל הבן, שהוא אדם שכלי, לתלמוד תורה. ואחר כך הקדושה העליונה הנבדלת לגמרי, שמבדיל על היין. ודוקא המבדיל על היין, כי היין מיוחד להבדלה, כאשר בארנו אצל (שבועות יח:) 'המבדיל על היין הויין לו בנים ראויים להוראה, שנאמר (ויקרא יא, מז) "להבדיל ולהורות"', ואין כאן מקום זה להאריך.

#**ואלו שלשה**= דברים שזכרו הם נגד שלש קדושות שאנו מקדישין להקב"ה (ישעיה ו, ג), והם זו למעלה מזו. והם כנגד שלשה עולמות, כמו שתרגם אונקלוס (שם), וכמו שיתבאר. ועל ידי אלו שלש קדושות מוכן האדם אל הקדושה העליונה, הוא קדושת עולם הבא, ופירוש זה ברור כאשר תבין מאוד.

#**ודע עוד**= כי האדם יש לו שלשה דברים, זה למעלה מזה; האחד הוא גוף המקבל הנשמה, ואם האדם רוצה שיזכה אל העולם הקדוש, שהוא עולם הבא, צריך שיהיה גופו, אשר הוא מקבל הנשמה, גוף קדוש. ועוד יהיו כחות שלו, אשר הם כחות נפשו, בקדושה, ואז ראוי אל עולם הבא הקדוש. ועוד יותר, שתהיה הנשמה, שממנה כחות אלו, קדושה לגמרי מן הגוף. כי אלו שלשה דברים הם באדם; הגוף, והנשמה, והכחות של הנשמה. וכבר בארנו זה בפרק בעשרה\* (אבות פ"ה מי"ט). ואשר הוא זוכה לעולם הבא הקדוש הוא על ידי שמקדש עצמו באלו שלשה דברים. וכאשר הוא דר בארץ ישראל, אדמה קדושה, ובזה מקדש גם כן אדמה שלו, הוא בגופו. והגוף של אדם נברא מן האדמה של ארץ ישראל. וכאשר יש לו קדושה מצד הגוף, יש אליו הכנה אל עולם הבא. וכאשר מגדל בניו לתלמוד תורה, ובניו הם כחות שיצאו ממנו, בזה כחות שלו הם קדושים ונבדלים מן הגשמי\*. וכאשר מבדיל במוצאי שבת, בדבר זה, נשמה שיש לאדם נפש יתירה בשבת, נבדל לגמרי מן החול, עד שיש לו נפש קדושה לגמרי כאשר משייר מן הקידוש להבדלה, ואז ראוי אל עולם הבא. ודברים אלו הם גדולים ונפלאים מאוד מאוד, רק באנו לבאר לך מעלת המגדל בניו לתלמוד תורה. ואחר שהתבאר לך מעלת תלמידי חכמים שיש להם מדריגה השכלית, מזה מתחייב כי ראוי לנהוג בהם\* כבוד.

<> "דין אמת לאמתו - 'אמת' לאפוקי דין מרומה, אע"ג שהעדים מעידין אותו, אין מחתכים אותו, כיון שיודעים שמשקרים... 'לאמתו' שלא יטו את הדין" [תוספות שם]. אמנם המהר"ל יבאר בסמוך שבא לאפוקי מלדון על פי סברתו, ולא שדן על פי התורה.

<> בגמרא ובעין יעקב איתא "במתניתא תנא".

<> "המשכילים אל דל מהו צריך" [רש"י שם].

<> "מצדיקי רבים הן, שמלמדין ומחנכין אותן בדרך טובה" [רש"י שם].

<> שעמד בגינתו, ולא עמד על גבי התלמידים.

<> "שהיית רגיל ללמדם באמונה וללמד ולישב על גבם תמיד" [רש"י שם].

<> הרי שלש עשרה שנה שלא ראיתי את גינתי.

<> "לתינוקות" [רש"י שם]. ובגמרא איתא "דעתאי עלויהו", אך בעין יעקב [וברש"י בגמרא] איתא "דעתאי להתם", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב, וכמבואר למעלה הרבה פעמים [ראה פ"א הערה 62, ובסמוך הערות 90, 129].

<> "תלמידי חכמים העוסקים בתורה תמיד מאי כתיב בהו" [רש"י שם].

<> מלשונו משמע שבעולם הבא גופא יש שתי מציאויות; מציאות בלי שום העדר, ומציאות עם העדר, והמשכילים יזכו למציאות בלא העדר. אמנם בח"א לב"ב ח: [ג, ס:] כתב משפט זה בשנוי קל, ולפיו יתבאר שאין בעוה"ב אלא מציאות אחת ללא העדר, וכלשונו: "פירוש זה, כי יהיה אל המשכילים עולם הבא, כי עולם הבא הוא המציאות בלי שום העדר כלל". ולפי זה אין בעולם הבא מציאות שיש בה העדר, אלא רק מציאות אחת בלבד, והיא מציאות ללא העדר. וכן למעלה פ"ג [לפני ציון 59] כתב: "הקב"ה מבהיק זיו שלו בעולם הבא, שיתן לו המציאות הגמור בעולם הנבדל, הוא עולם הבא הבלתי גשמי", ושם הערה 65. ובח"א לב"מ פג: [ג, ל:] כתב: "עולם הזה שאינו עיקר המציאות, דומה ללילה. ועולם הבא שהוא אמיתות המציאות, דומה ליום, שהוא אמתות המציאות. ולפיכך הרשעים מושלים בעולם הזה, שגם הם אין מציאותם נחשב לכלום, וממשלתם ראוי בעולם הזה, שדומה ללילה" [הובא למעלה פ"א הערה 176]. ובדר"ח פ"ג מט"ז [תט:] כתב: "לכך אמר [שם] 'והכל מתוקן לסעודה', הוא השלמת העולם, עד שיהיה שלם בלא חסרון... הכונה בזאת הסעודה השלמת המציאות, עד שיושלם בלא חסרון. וזהו בודאי לעולם הבא, שאז יהיה העולם בשלימות בלא חסרון... אבל העולם הבא יהיה שלם בלא חסרון" [הובא למעלה פ"ג הערה 30]. ובדר"ח פ"ד מי"ז [שנה.] כתב: "לפיכך פשוט וברור ואין ספק בזה כלל שאז [לעולם הבא] יהיה עולם שלם בשלימות. כי הדבר שהדעת מחייב שיהיה פעולה שלימה, הוא העולם, מן הפועל שהוא שלם, הוא השם יתברך. כי כפי מדריגת הפועל, כך הוא פעולתו. ואם לא היה רק עולם הזה, והיה עולם הזה עולם חסר, אין ראויה פעולה זאת לפועל השלם, שהוא השם יתברך, שהוא שלם בתכלית השלימות", ושם מאריך בזה. וכן מבואר בהמשך דבריו בח"א לב"ב שם [ג, סא.], ויובא בהערה 48. וראה הערה 163.

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 51]: "שלימות ומעלת עצמו שיהיה לו לעתיד, והוא הזיו והאור. אשר כל אור מורה על המציאות... כי האור הוא המציאות... כי הכל נמצא באור". ולמעלה ר"פ ד כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא ביום, שבו האור. אבל בלילה שהוא חושך, הכל בטל", ושם הערות 3, 9. ובח"א לסוטה כא. [ב, ס:] כתב: "כי הדבר שהוא אור מורה על המציאות הגמור, כי אין דבר שיש לו מציאות יותר כמו האור. ולכך הוא נמצא ראשון בבריאת העולם... וכל דבר בעולם הוא נמצא ע"י האור, ואם אין האור אין מציאות לשום דבר. ומפני זה אמרו [נדרים סד:] כי הסומא שאין רואה אור, והוא יושב בחושך, כאילו הוא מת ונעדר. והתורה היא אור הגמור... ומי שהוא אוחז בה, אי אפשר שתניח התורה אותו אל ההעדר" [הובא למעלה פ"א הערה 160]. ובח"א לב"מ פג: [ג, ל:] כתב: "אין עולם הזה אמיתות המציאות, ולכך נקרא 'לילה', כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר, לכך נקרא 'חושך', שהוא לשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת בנך וגו''. אבל היום הוא אמיתות המציאות, כי בו האור, ובאור נמצא הכל, ובחושך נעדר הכל" [הובא למעלה פ"א הערה 176]. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכח:] כתב: "כאשר נתנה תורה לישראל, אשר התורה אין לה צירוף וחבור כלל אל החומר, ולכך נקראה בשם 'אור', דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי האור מתיחס בכל מקום אל המציאות... לפי חוזק המציאות אשר יש אל התורה, שהוא שכל נבדל מן החמרי לגמרי, ולכך אין דבק בה ההעדר" [הובא למעלה פ"א הערה 297]. ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שהכל נמצא על ידי האור". ושם פ"ג מט"ז [תטז:] כתב: "וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור, כמו שהתבאר בפרק זה באריכות". ושם פ"ה מ"ה [קס.] כתב: "כי האור הוא המציאות, והוא הפך ההפסד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". וכן הוא בנתיב העבודה ר"פ ז, נצח ישראל פכ"ה [תקלד.], גבורות ה' פ"ח [נ:], שם ר"פ לד [קכו:], שם פמ"א [קנה.], תפארת ישראל פט"ז [רמח:], ועוד [הובא למעלה פ"ג הערה 52]. וראה הערה הבאה.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ולמעלה פ"ט [לפני ציון 49] כתב: "כי הלילה הוא חושך, לכך לא נקרא מציאות כלל". ולמעלה פ"ג [לפני ציון 52] כתב: "השחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי בכל מקום השחור מורה על ההעדר... כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך, לכך החושך מורה העדר". ולמעלה ר"פ ד כתב: "כי הלילה הוא הסתלקות העולם הזה הגשמי, ועיקר העולם הזה הוא ביום, אבל בלילה נחשב כאילו העולם הזה בטל, ולכך מיוחד הלילה אל התורה... כי עיקר הנהגת המציאות הוא היום, שבו האור, אבל הלילה שהוא חושך, הכל בטל, ולכך ראוי הלילה לתורה". ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, וה'לילה' על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו''". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". ובנתיב העבודה פ"ז כתב: "הלילה נחשב בטול העולם, כאשר הוא חושך ולא אור... העולם שהוא כאילו אינו בלילה... לכן יש לומר 'אמת ואמונה' בלילה [ברכות יב.]. אבל ביום העולם נמצא, יש לומר 'אמת ויציב' [שם], כי כאשר יצא העולם אל הפעל אין לומר 'אמת ואמונה', רק 'אמת ויציב', כי המציאות הוא טוב... וזהו ביום". ובח"א לע"ז ג: [ד, כה:] כתב: "כי כשם שהיום הוא מיוחד שהוא יתברך פועל בנמצאים כמו שאמרנו, והוא יתברך מוציא הנמצאים אל הפעל, כך הלילה מיוחד שהנמצאים שבים אל השם יתברך, כי הלילה הוא כמו סלוק עולם הזה, והוא שב אל העלה. ולכך הלילה נחשב כמו מיתה וסלוק, כי הלילה הוא שהכל שב אל העלה יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערות 52, 57, פ"ד הערה 2, פ"ט הערה 49, וראה להלן ציון 46]. ודרכו של המהר"ל להוכיח דבריו מההפכים, ולכך כאן שבא לבאר את מהות האור, מוכיח דבריו ממהות החושך, כי "ידיעת ההפכים אחת" [לשונו בנצח ישראל ר"פ א. וראה למעלה פ"א הערות 168, 312, פ"ב הערה 102, ופ"ד הערה 292].

<> צריך ביאור מנין לומר ש"משכילים" הוא כלפי אחרים. ואין לומר משום שהוא בנין הפעיל, שהוא פועל יוצא [גו"א שמות פ"ח אות ב], שהרי גם כאשר מלמד את עצמו ניתן לומר כן, וכפי שכתב בגו"א שמות פי"ג אות יח, וז"ל: "כי אצל בני אדם שייך לשון יוצא, כי הוא המזרז את עצמו, והרי הוא יוצא בצד זה, כי האדם הוא המזרז את גופו... ומדבר על האדם כאילו היה כאן שני דברים, האחד דעתו, והשני גוף האדם". וכן רש"י שם [דניאל יב, ג] כתב: "והמשכילים - שעסקו בתורה ובמצות, יזהירו כזוהר הרקיע", הרי שלא ביאר שאיירי במשכילים לאחרים, אלא במשכיל לעצמו. ובהמשך הפרק שם [פסוק י] נאמר "ולא יבינו כל רשעים והמשכילים יבינו", ובפשטות הבנה זו משמעותה שיבינו לעצמם, ולא שאחרים יבינו מהם. וכן נאמר [משלי טז, כג] "לב חכם ישכיל פיהו", שהוא משכיל את עצמו, וכפי שפירש רש"י שם "לבו מלמד את פיו לדבר צחות". וכן המאירי [ב"ב ח:] כתב: "דרשו 'והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע' זה דיין הדן דין אמת לאמתו. וביאורו אצלי שמלת 'המשכילים' פירושו מתבוננים ועושין עניניהם אחר המתון וההתבוננות, כמו [תהלים מא, ב] 'משכיל אל דל'", ומנין לומר כאן שאיירי במשכיל לאחרים. ונראה שלומד כן מהמשך הפסוק "והמשכילים יזהרו כזוהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד", ומתוך ש"מצדיקי הרבים" מוסב כלפי אחרים, כן "המשכילים" מוסב כלפי אחרים. וכן מוכח מהמשך דבריו כאן, שכתב "מפני שהם משכילים את הרבים", ומנין לומר שאיירי כאן בהשכלה לרבים, ובעל כרחך שהוא מהמשך הפסוק שהוזכרו בו "רבים". וכן הגר"א [משלי י, כ] הביא פסוק זה, וכתב: "אותן הלומדים ודורשים לעם שמעתתא הם נקראים 'משכילים', שמשכילים לעם ועושין אותם לתלמידי חכמים, שיהיו יודעין הלכות".

<> בח"א לב"ב ח: [ג, ס:] כתב משפט זה כך: "מפני שהם משכילים את הרבים, אשר הרבים הם כל המציאות, וא"כ העולם תלוי בם". ומצירוף דבריו שם וכאן עולה, שהואיל והרבים הם המציאות, א"כ אלו שמשכילים את הרבים הם עצמם נחשבים למציאות שהעולם תלוי בהם. ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקלז.] כתב: "כיון שעוסק בצרכי רבים, נחשב כמו רבים". ואודות שרבים הם "כל המציאות", כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ד [תקנג:], וז"ל: "אמר [שם] 'אל תפרוש מן הצבור'... כי הכלל הוא הכל, ויש בהם כח הכל, ולפיכך הפורש מן הצבור פורש מהכל, והוא מבחוץ. ואם הוא מבחוץ, להבל נחשב דבר זה, שיצא מן הכלל. ודבר זה מבואר בדברי חכמים, שמנו הפורשים מדרכי הצבור בכלל מינים ואפיקורסים שכופרים בתורה ובתחיית המתים, כדאיתא במסכת ראש השנה [יז.], שאמר שם; 'אבל המינים והמוסרים והמשומדים והאפיקורסים שכפרו בתורה ובתחיית המתים, ושפרשו מדרכי צבור'. שכל אלו הם יוצאים מן הכלל, ואין להם חלק בכלל. וכן מי שפורש מן דרכי צבור, הוא יוצא מן הכלל". ומעין זה כתב בדר"ח פ"ה מי"ח [תכז:]. ובח"א לר"ה יז. [א, קיב.] כתב: "וכן הפורש מדרכי הצבור הוא דעת מינות, לפי שהוא יוצא מן הכלל, והוא מבזה את הצבור, ואין לו חלק בצבור. וידוע כי הצבור יש לו כח כללי, ואינו פרטי, והוא פורש ממנו". ובנר מצוה [קכו.] כתב: "הפורש מן הצבור הוא נחשב כמו מין ואפיקורס, וכדאמרינן בפרק קמא דראש השנה... והיה נראה הטעם שנחשב עם המינים, מפני כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור, וכאשר פורש מן הכלל, ואין הצבור נחשב בעיניהם להיות נמשך אחריהם, הנה בזה הוא פורש מן השם יתברך עצמו, כמו שהם המינים ושאר כופרים דחשיב שם... כי הפורש מדרכי צבור, אשר השם יתברך עם הצבור, הפורש מן דרכי הצבור, דהיינו ממה שתקנו ונוהגים, כאילו פורש מן השם יתברך". וכן כתב רבינו יונה בשערי תשובה שער ג אות קסח שהפורש מן הצבור פורש מהקב"ה. וצרף לכאן ש"אין הצבור מתים" [תמורה טו:], ו"לית צבור כוליה עני" [ירושלמי גיטין פ"ג סה"ז], ואין טומאה בצבור [פסחים עז.]. הרי זה מוכיח שהכללים הם מציאות בלתי משתנית.

<> יש להעיר, כי בדר"ח פ"א מ"י [שח:] ביאר שמי שיש לו מציאות הוא זוכה לעולם הזה ועולם הבא, ואילו כאן מזכיר רק את עולם הבא, שכתב שם: "בפרק קמא דברכות [ח.] אמר, גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים, דאילו בנהנה מיגיע כפו כתיב אצלו [תהלים קכח, ב] 'אשריך וטוב לך', אשריך בעולם הזה, וטוב לך לעולם הבא... ומאיזה טעם נאמר במי שנהנה מיגיע כפו 'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא. ופירוש דבר זה, כי הנהנה מיגיע כפו, אשר הם מעשה ידיו, והוא אשר מסתפק במה שנותן השם יתברך אליו, ודי לו במה שיש לו... כי לאדם כמו זה, מאחר שהוא בריאה שלימה בעצמו, כאשר מורה עליו מדת ההסתפקות, שהוא בלא חסרון, לכך ראוי שיהיה לו עולם הבא בשלימות. ובעולם הזה גם כן, כיון שהוא מסתפק בעצמו ושמח בחלקו, השם יתברך מסייע לו שיהיה שלם לגמרי מבלי חסרון. וידוע כי המציאות הוא עולם הזה ועולם הבא. ומי שנחשב מציאות ראוי לו עולם הזה ועולם הבא, שהם המציאות... ולפיכך מי שהוא מסתפק בעצמו, אינו חסר, כי זהו גדר ההסתפקות שאינו חסר. ואם כן הוא נחשב מציאות, וראוי שיהיה נוחל המציאות, שהוא עולם הזה ועולם הבא... כלל הדבר; כאשר האדם שלם בעצמו, ואז יש לו מציאות גמור, שאינו חסר, כמו זה שהוא מסתפק בעצמו, שהוא שלם בלי חסרון, ראוי שיהיה לו המציאות, שהוא עולם הזה, ועולם הבא, לגמרי" [הובא למעלה פ"ד הערה 225]. ומדוע כאן היות המשכילים בעלי מציאות אינה מזכה אותם בעולם הזה גם כן, אלא רק בעולם הבא. ויש לומר, כי המסתפק בעצמו הוא בעל מציאות גמורה הן כלפי עולם הזה, והן כלפי עולם הבא, ולכך הוא זוכה לשניהם. אך המשכילים את הרבים, נהי שהם בעלי מציאות גמורה, אך זו מציאות שכלית ["משכילים"] שאינה שייכת למונחים גשמיים. לכך מציאות זו מזכה את בעליה בעולם השכלי [עוה"ב], אך לא בעולם הגשמי [עוה"ז]. ועיין בדבריו בדר"ח שם ותראה שלכוונה זו מטין דבריו שם.

<> צרף לכאן שדיינים נקראים "אלהים" [רש"י שמות כא, ו], ובגו"א בראשית פ"ב אות יד כתב על כך בזה"ל: "לפיכך הוא לשון רבים, וזה מפני שהוא משפיל ומרומם במשפט, כדכתיב [תהילים עה, ח] 'כי אלהים שופט זה ישפיל וזה ירים'. כי יש לו חלוף כחות להשפיל זה, ולהרים זה במשפט, לכך הוא לשון רבים. וכל משפט יש בו חלוף ורבוי כחות, לעשות לזה כך, ולשני אשר הוא כנגדו כך, ולפיכך נקרא 'אלהים' בלשון רבים". וזהו מתק לשונו כאן שהדיינים "משכילים בעלי דינין מה יעשו".

<> כמצויין למעלה פ"ח הערה 110. ובנתיב הדין פ"א כתב: "ובפרק קמא דסנהדרין [ז:], דרש בר קפרא, מנא הא מלתא דאמור רבנן הוו מתונים בדין, דכתיב [שמות כ, כו] 'ולא תעלה במעלות', וסמיך ליה [שמות כא, א] 'ואלה המשפטים אשר תשים'... כי הדין בפרט צריך המתנה, שהדין הוא לאלקים, כמו שהתבאר מענין הדין כי הוא אל הש"י, ולא לאדם. ולפיכך ראוי אל האדם להמתין בדין, כי אין הדין עם האדם, והדין שייך אל האלקים בפרט, כמו שידוע, לכך יש לו להמתין בדין. וזה אמרם במסכת פסחים [נד:] כי נעלם מן האדם עומק המשפט והדין... ולכך המשפט צריך המתנה, כדי שיוכל להבין ולהגיע אל עומק המשפט. ומי שהוא ממהר וקופץ ומוציא המשפט, הוא מקלקל המשפט, כי המשפט אינו מצד האדם, ולכך אי אפשר שיגיע האדם אל המשפט, רק בשביל המתנה". ובח"א לסנהדרין ז: [ג, קלד:] כתב: "מה שאמר [שם] שצריך שיהיה מתון בדין, שכאשר הוא מתון בדין הוא שכלי, שהאדם קונה השכל ע"י שהוא מתון... וכאשר אינו מתון בדין כאילו אין הדין אצלו שכלי, ואין דבר שכלי יותר מן הדין". ובנצח ישראל פי"ח [תה.] כתב: "עומק הדין הוא ג"כ מכוסה ממנו. כי הדין מושכל מחויב... [ו]מפני שהוא מחויב ומוכרח הוא מכוסה מן בני אדם, במה שהאדם גשמי, ושכלו אינו שכל גמור, לא יוכל לעמוד על השכל המחוייב, שהוא הדין. ואילו היה יודע עומק הדין, היה האדם שכלי לגמרי, כי זהו אמיתות השכל, ולפיכך השכל המחויב הוא נבדל ממנו, שאי אפשר לדעת עומקו". ובדר"ח פ"א מ"א [קמא.] כתב: "כי הדין צריך חכמה גדולה מאוד מאוד, עד שאפילו חכמים הגדולים צריכים תיקון, וכדאמרינן [ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א] לית דחכים בדין".

<> כי הדיין צריך לפסוק את הדין לפי מצב הדברים שהוא רואה בעיניו, מבלי לחוש לטעות. כי כלל זה נאמר לא רק במובן של ראייה חושית, אלא גם במובן של ראיה שכלית. דכמו שמצינו לגבי דם נדה שהובא לפני החכם כשנתייבש, לא יאמר אילו היה לח היה טמא, אלא אומר אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות, ומכיון שעכשיו נראה לו טהור, מטהרו [נדה כ:]. כך גם מצינו שאל ימנע עצמו הדיין מן הדין בדיני ממונות, מחשש שמא יטעה וייענש, שמא יאמר הדיין מה לי בצער הזה, תלמוד לומר "ועמכם בדבר משפט" [דהי"ב יט, ו], ופירש רש"י [סנהדרין ו:] "עמכם - לפי מה שעם לבבכם, שלבבכם נוטה בדבר, כלומר בטענותיכם. המשפט - לפי אותן דברים תשפוטו ולא תיענשו", כי אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות [שם], וראה להלן פט"ו הערה 330. הרי שכלל זה נאמר גם על ראיה שכלית, וכמו שמבאר כאן.

<> לכך אין נקרא שמשכיל את בעלי הדינים כשאומר להם את סברת לבו. וכן כתב בגו"א שמות פי"ח סוף אות לא, וז"ל: "לי היה נראה שכך פירושו 'דיין הדן דין אמת לאמיתו' לאפוקי דין שודא דדיינא [הכרעה של דיין לפי סברתו, ולא על פי דין, והוא דבר התלוי בשיקול הדעת (ב"ב לה.)]. שהדבר הזה אינו תולה באמת, רק באומד ובמחשבה, ואין זה 'לאמיתו'. וכן אם דן דין של שיקול הדעת, כגון דפליגי תרי תנאי או תרי אמוראי, והסוגיא דעלמא כחד אזלא, והדיין פסק כך, אין זה שפסק דין לאמתו, דהא לא ידע שהאמת הוא כך, רק סוגיא דעלמא כך הוא. ולא נקרא דיין שדן דין אמת לאמתו, שזה לא הוי רק כאשר פסק דין אמת ברור".

<> בח"א לב"ב ח: [ג, ס:] כתב משפט זה כך: "אבל אם אינו לאמתו, לא השכיל אותו, רק סברתו אמר".

<> בנתיב הדין פ"א.

<> פירוש - "דין אמת לאמיתו" באה כקולא לדיין, שאינו צריך אלא לכוון לאמת, ולא יותר מכך.

<> לשונו בנתיב הדין פ"א: "לשון 'לאמיתו' שאמר... שהוא מכוין לאמת לגמרי שהוא ברור אצלו, אף שהדיין לא התכוין לאמת, רק שהוא היה מבקש לזכות את אוהבו, ובאמת הדין כך. דבר זה אינו, רק שצריך שיהיה מכוין לאמיתת הדין". ובדר"ח פ"א מי"ח [תיג.] כתב הסבר נוסף, וז"ל: "'כל דיין שדן דין אמת לאמתו', לאפוקי לפעמים הדין אמת מצד הטענות, והטענות אינם כראוי. וכאשר הוא כך, סוף סוף הגיע הממון לאשר אין ראוי לו". וכך ביארו תוספות [ב"ב ח:]. @**נמצא שמבאר**^ שלשה הסברים ל"דין אמת לאמיתו"; (א) שיפסוק דין תורה, ולאפוקי שפוסק על פי אומדנא ושיקול הדעת [דבריו כאן ובגו"א]. (ב) שיפסוק כמו האמת, ולאפוקי שפוסק על פי הטענות, אך הטענות אינן כראוי [דר"ח]. (ג) שיכוון לאמת, ולאפוקי כשקלע לאמת אך לא התכוון לאמת [נתיב הדין]. וכאן מכריע שפירושו בנתיב הדין "הוא עיקר הפירוש". ובאבות פ"ו מ"ב אמרו "כל העוסק בתורה לשמה... נותנת לו... חקור דין", ובדר"ח שם [סב:] ביאר שהכוונה היא שזוכה לעמוד על המציאות הנעלמת משאר בני אדם, ו"כמו שתי הזונות שבאו לפני שלמה המלך [מ"א ג, טז], שחקר שלמה הדין לאמיתו... הוא מגיע אל האמת כדי שיוציא הדין לאמיתו" [לשונו שם].

<> שמעשה אחרים שיתנו צדקה. וכן כתב המהרש"א בב"ב ח: "מצדיקי הרבים, הגבאים הם המעשים את הרבים לצדקה". ואמרו חכמים [שבת קיח:] "יהא חלקי מגבאי צדקה, ולא ממחלקי צדקה", ורש"י פירש שם "דאמרינן בבבא בתרא פרק קמא [ח:] צדקה נגבית בשנים, ומתחלקת בשלשה. והמחלקים אותה עליהם לבדוק לפי הצריך לכל אחד ואחד, ופעמים שקרובין דעתם לרחם על זה ולחלוק יותר מן הצורך, שאומדין אותו בהרווחה, ואומדין את חברו בצמצום". הרי שגבאי צדקה הם אלו הגובים את הצדקה, וכמבואר כאן. וראה להלן הערה 50.

<> "ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד" [דניאל יב, ג].

<> פסחים ב. "'הללוהו כל כוכבי אור' [תהלים קמח, ג]... הא קא משמע לן דאור דכוכבים נמי אור הוא. למאי נפקא מינה, לנודר מן האור, דתניא, נודר מן האור אסור באורן של כוכבים", ופירש רש"י שם "דכל כוכבים יש להם אור, וליכא למעוטי מידי, וקרא אשמעינן דאור כוכבים קרוי אור, ונפקא מינה לנודר הנאה מן האור שיאסר באורן של כוכבים".

<> דברים אלו יובנו יותר על פי דברי תוספות [ב"ב ח:] שכתבו: "אומר ר"י דצריך לומר דרקיע מזהיר טפי מכוכבים, דהא בס"פ אלו עוברין [פסחים מט:] משמע דגבאי צדקה עדיפי ממלמדי תינוקות, דאמר 'לא מצא בת תלמיד חכם, ישא בת גבאי צדקה. לא מצא בת גבאי צדקה, ישא בת מלמדי תינוקות'. ואומר ריב"א כי מצא בפרקי דרבי אליעזר [פ"ד] דרקיע דהאי קרא ד'המשכילים יזהירו כזוהר הרקיע' דהיינו רקיע שעל ראשי החיות, שמזהירין מכוכבים, שאורו כאור החמה". והרי החמה היא גוף מזהיר, ואינה מקבלת הזוהר מאחר, וכך הוא הרקיע. וראה הערה 29.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג [שיא:]: "כאשר יתגבר האחד [השכל] יחלש האחר [הגוף]. והראיה הגדולה, לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים... כי אין שני הפכים נמצאו כאחד". ובנר מצוה [סד:] כתב: "כאשר יש בטול לגשמי, אז אין מעכב ומבטל אל השכלי הנבדל, והשכל נשאר בלבד, כאשר פסו תמו כח הגוף. כמו לעת זקנה, אז כלה כח הגוף, ויתחזק אז כח השכלי, והוא בגבורתו. כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי, ובעת זקנותו אז מסתלק הגשמי, ונשאר השכל בלבד, וכאילו היה האדם כולו שכלי". וכן כתב בדר"ח פ"ה מכ"א [תקכב.]. וכן הוא בגבורות ה' פנ"ב [רכח:], אור חדש [קטז.], ח"א לשבת קנב. [א, פב:], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], ח"א לנדה לא. [ד, קס:], נתיב הצדק פ"ג, נתיב הזריזות פ"א, ובדרוש לשבת תשובה [פב:]. וכן כתב המורה נבוכים ח"ג ס"פ נא [ראה למעלה בהקדמה הערה 63, פ"ד הערה 338, ולהלן פי"א הערה 7]. וזהו שכתב כאן "השכלי אין אצלו גוף כלל".

<> תלה את דמיון הרקיע בשכלי בכך שלשניהם אין גוף כלל, והרקיע מורה על כך מפאת ש"גוף הרקיע יש לו זוהר". ונראה לבאר זאת, כי כבר השריש שככל שהדבר גשמי יותר, כך הוא חשוך יותר, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ז [קצ:], וז"ל: "תדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם בהירות יותר. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר. וכן תמיד כאשר ידוע". וכן כתב בנר מצוה [צג.]. וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 588. ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי הדבר אשר הוא עומד בחומר העכור, נקרא שהוא בחושך". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו.] כתב: "כל דבר שהוא יותר גשמי הוא יותר חשוך, כמו הארץ שיש לה חומר עב היא חשוכה, והמים אינם כ"כ גשמיים אינו כ"כ חשוך, והאויר עוד מסולק מן הגשמי - הוא מאיר, והאש היסודי הוא מאיר יותר". וכן כתב בח"א לב"מ פד. [ג, לה.], גו"א דברים פ"ד אות כ, ד"ה אך לאיש, ועוד. ובנתיב הצדק פ"א הביא את פסוקנו להוכיח כן, וכלשונו: "כל אשר הוא גשמי יותר הוא עכור וחשוך יותר... הגלגלים, אין ספק שחומר שלהם זך ודק ביותר, עד שכמעט אינו נחשב חומר, ולפיכך אמר [דניאל יב, ג] 'והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע'... ויסוד האש שאין חומר שלו דק כ"כ אינו מזהיר כ"כ, ויסוד הרוח אין חומרו דק כ"כ, ויסוד המים חומרו יותר עב, והוא גשמי יותר... והארץ חומר שלה יותר עב ויותר גס, הוא חושך לגמרי" [הובא למעלה פ"א הערה 176, ולהלן הערה 178, ופי"ח הערה 69].

<> לשונו בדר"ח פ"א מ"א [קכז:]: "יהושע נחשב מקבל מיוחד אל משה, וזה כמו שאמר הכתוב [במדבר כז, כ] 'ונתת מהודך עליו', ואמרו ז"ל [ב"ב עה.] ונמצא למדין פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה. וידוע כי הלבנה מקבלת הזוהר מן החמה. ולפיכך המקבל המיוחד למשה הוא יהושע, ולפיכך אמר [אבות פ"א מ"א] 'ומסרה ליהושע'... יהושע נמשל ללבנה שיש לה גוף מקבל זוהר מן החמה, וכך היה יהושע מקבל מזוהר משה... והוא מדריגת יהושע מתדמה ומתיחס אליו כיחוס הלבנה אל החמה, ולפיכך היה יהושע מקבל מיוחד למשה". ומקור דבריו שם הוא בזוה"ק ח"ב רטו., שאמרו שם "משה אנפוי כאנפי שמשא, ויהושע כאנפי סיהרא, דלית נהורא לסיהרא, אלא נהורא דשמשא כד נהר לסיהרא". ובזוה"ק ח"א רמט: אמרו "ודאי לית לה נהורא לסיהרא מגרמה, אלא מה דיהיב לה שמשא". ובניצוצי זהר שם אות ה הביא את הגמרא [שבת קנו.] "האי מאן דבלבנה יהי גבר... אכיל דלא דיליה ושתי דלא דיליה". וכן הוא בזוה"ק ח"ב קמה:, שם ח"ג קיג: ובגו"א בראשית פי"ז סוף אות ג כתב: "פני יהושע כפני לבנה... שהוא כח נקבה". ובגבורות ה' פי"ב [סה:] כתב: "וידוע כי המאור הקטן בשביל חולשת כח המאור, דומה לנקבה, והשמש כח הפועל". והרד"ק [בראשית א, טז] כתב: "הלבנה אין לה אור כי אם מהשמש, כי גופה שחור, לפיכך אורה נוסף וחסר כפי התקרבה אל השמש וכפי התרחקה ממנו, והוא המאור הקטן". וראה להלן הערה 43.

<> תולה את הכוכבים בלבנה, בבחינת "ילמד סתום מן המפורש" [רש"י בראשית ז, ג], כי "ידוע כי הלבנה מקבלת הזוהר מן החמה" [לשונו בדר"ח פ"א מ"א (קכז:), והובא בהערה הקודמת], לכך תולה את הלא ידוע [כוכבים] בידוע [לבנה].

<> כמו שפירש רש"י שם "ואת הכוכבים - על ידי שמיעט את הלבנה הרבה צבאיה להפיס דעתה", הרי הכוכבים הם צבא הלבנה. ובגו"א שם אות מז כתב: "הרבה צבאיה. דאם לא כן, הוי למכתב למעלה 'ויעש המאורות הגדולים והכוכבים', אלא על שהקטין הלבנה, לפיוס דעת עשה זה שהרבה צבאיה. לכך אחר שכתב 'את המאור הקטון' אמר 'ואת הכוכבים', כי עשה זה לפייס את קטנות הירח". ובח"א לסוטה י. [ב, מ:] כתב: "כל דבר שהוא מיוחד לגמרי אין לו שתוף עמו. ולפיכך נקרא 'שמשון' בשם השמש, שהשמש הזה מיוחד בעולם. ולא כך הירח, שמשמשים עם הירח הכוכבים".

<> משמע שיש בגבאי צדקה ענין שכלי, רק "שאין כאן ענין שכלי גמור", וכמבואר מיד בסמוך שכתב "גבאי צדקה, קרוב אל השכלי, מצד כי דבר זה זכות הרבים". אמנם בח"א לב"ב ח: [ג, ס:] השמיט תיבת "גמור", ורק כתב "שאין כאן ענין שכלי".

<> בח"א לב"ב ח: [ג, ס:] כתב כמעט אות באות כפי שכתב כאן, והוסיף כאן: "וכל שכרו הוא כפי פעולתו וכפי מעשיו".

<> פירוש - הרבים אינם דבר פרטי, אלא דבר כללי הנעלה מחילוקי הפרטים. ויש כאן הד ליסוד שאין הצבור אוסף של יחידים, אלא הוא מהות רוחנית אחת שהיחידים הם חלק ממנה. וכך כתב הפחד יצחק פסח מאמר לג, וז"ל: "כי כלליות כנסת ישראל אין מובנה קבוץ כל הפרטים של האישים היחידים מבני ישראל, אלא שהענין הוא להפך; דכלליות כנסת ישראל היא יחידה אחת אשר האישים היחידים הם חלקים ממנה" [הובא למעלה פ"ד הערה 77]. ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקל.] כתב: "כל העוסקים עם הצבור, דהיינו עם הכלל, דאינו דומה למי שעוסק בדבר פרטי, שהרי זה מתעסק בדבר כללי... שיש להטיב עם הצבור מפני שהם כלל, וראוי להטיב עם הצבור שהם כלל... כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמרו במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי שמים שהם מותרים... ואין הכלל, שהוא הצבור, נחשב כמו הפרט, שהפרטים הם החולפים ומשתנים, אבל הכלל עומד לעד. אפילו אם זה הצבור שהיה עוסק עמו גם כן עבר וחלף, מכל מקום שם 'צבור' עליהם, שהוא הכלל, שהכלל מקוים ועומד במה שהוא כלל. ולפיכך אמר [שם] 'וצדקתן עומדת לעד', כלומר שיש לו זכות גדול, כיון שעושים טוב עם הצבור, שהוא הכלל, אשר הכללים מקויימים לעד". וכן כתב בדר"ח פ"ה מי"ח, שאמרו שם "כל המזכה את הרבים, אין חטא בא על ידו", וכתב שם לבאר [תכז:]: "כי החטא הוא לאדם השתנות, שהוא משתנה מטוב לרע. ולפיכך אמר ש'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', כי הרבים הם כלל אחד, ואין שנוי לדבר הזה, כי השנוי הוא לדבר מצד הפרטי, אבל הכללים הם עומדים, ולא שייך בזה השתנות. הרי לפניך, כי הפרטים מקבלים שנוי ותמורה, והכלל הוא עומד לנצח. ולפיכך אם מזכה הרבים, שהרבים נחשבים כלל אחד, והכללי הוא מבלי שנוי, לכך אין חטא בא על ידו שיהיה בעל שנוי, כמו שהוא שייך לאדם הפרטי. כי בשביל שזיכה את הרבים, שהם כללים שעומדים בלי שנוי, אין חטא בא על ידו, שיהיה השתנות אליו... ולפיכך כאשר היה מזכה את הרבים, והתחבר אל המדריגה העליונה הזאת שאין בה שנוי, כמו שהוא ענין הרבים, אין חטא בא על ידו". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 76] כתב: "הצבור במה שהוא צבור והם הכלל, הם ביותר קרובים אל השם יתברך". ובבאר הגולה באר הרביעי [שסד:] כתב: "הכלל הוא קרוב אל השכל, והפרטי קרוב אל הגשמי, ודבר זה ידוע". וצרף לכאן דבריו בח"א לע"ז ד: [ד, כט:], בביאור דברי הגמרא שם שהשוותה בין חטא העגל של ישראל, לחטאו של דוד במעשה עם בת שבע, שכתב: "ישראל שהם כלל האומה חטאו בע"ז. כי הכללים קרובים אל חטא הזה, שהוא בשכל... אבל דוד שהיה יחיד, חטאו בבת שבע, שהוא מעשה הגוף".

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ט [תקצז.]: "כי השם יתברך מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי" [הובא למעלה פ"ד הערה 79]. ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז ביאר לפי זה מדוע האבנים שמתחת למראשתיו של יעקב נעשו לאחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "והבן למה היה רוצים שיניח הצדיק את הראש, כי שם הנשמה של יעקב קדושה ונבדלת, ואין ראוי לה רק דבר אחד כמו שראוי לדבר שהוא שכלי. והשכלי הוא מתייחס ומצטרף אל כל החלקים הפרטים בענין אחד, שאינו מחולק השכלי להיות מתייחס אל זה במקצת ואל זה בקצת, שאם כן היה מתחלק, ואין חלוק ורבוי בשכלי, רק אחדות גמור, ולכך מצטרף אל אחד, ולא אל רבוי... אבל בדבר שהוא גשמי שייך שפיר רבוי, כי הגשם מתרבה. ולפיכך עשאן הקב"ה אחד, כי השכל מצטרף אל רבוי הפרטים במה שהם דבר אחד, לכך נבלעו כאחד, ואז היו מצטרפים תחת ראש יעקב", ושם הערות 70, 74, 90, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכח.] כתב: "כי התורה אינה כמו המצוה, שהמצוה כאשר הוא עושה המצוה, אינו מתעסק בדבר שהוא הכל כאשר הוא עושה המצוה, ולא שייך בזה הכל. וכאשר הוא עוסק בתורה, הוא קונה ענין כללי. וכל ענין השכלי הוא כללי, ואינו דבר פרטי, כמו שמבואר דבר זה". הרי ששכליות התורה היא כללית ולא פרטית, כי אין חילוק בשכלי ["כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר, כי החלוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחלוק והפירוד תמיד לגשמי" (לשונו בגבורות ה' פמ"ג, קסג:)], והובא למעלה פ"ד הערה 76.

<> נמצא שמבאר שהרבים הם כלל, והשכלי הוא כלל, לכך זיכוי הרבים הוא קרוב אל השכלי. ובאבות פ"ו מ"ז מובא שהקנין השלושים ואחד של התורה הוא "אוהב את הבריות", ובדר"ח שם [קצד:] כתב: "כי התורה היא השכל, אשר השכל אינו פרטי, כי השגתו כללית. ואם האדם נבדל מן הבריות עד שהוא פרטי, אין ראוי להשגת השכל, אשר השגתו כללי לא פרטי, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פ"ד הערה 254]. וצרף לכאן את דברי הירושלמי [ברכות פ"ה ה"א] שאמרו "העוסק בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה דמי" [הובא בתוספות ברכות לא. ד"ה רב אשי, טושו"ע אורח חיים סימן צג סעיף ד]. ולפי דבריו כאן דברי הירושלמי מאירים [הובא למעלה פ"א הערה 107, ופ"ד הערה 76].

<> "גבאי צדקה שהוא מצדיק הרבים שיעשו צדקה" [לשונו למעלה לפני ציון 24]. ועשיית מצוה היא התעסקות בדבר שכלי, וכמו שבח"א לב"ב ח: [ג, ס:] כתב משפט זה ביתר ביאור, וכלשונו: "דסוף סוף גם גבאי צדקה משכילים הרבים שיעשו המצות, אשר המצוה היא תורה שכלית, ולכך על שניהם וכו'".

<> כי שכל הקטן עדיין מוטבע בגוף, ולא נבדל מהגוף. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"א [קמט.], וז"ל: "דרך האב שהוא מייסר את בנו בילדותו, שעדיין נפשו מוטבע בחמרית". ובדר"ח פ"ד מכ"א [תכב.] כתב: "שכל הילדים... מוטבע בחומר, ולא יצא השכל לפעל להיות נבדל מן הגוף. וזהו בעת נערותו של אדם, כי בעת נערותו, השכל מוטבע בגוף, ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון. אבל שכל הזקן הוא נבדל לגמרי, כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי... ודבר זה כי באדם בעת נערותו ימצא אצלו שני דברים; האחד, כי שכלו מוטבע בגוף החמרי, שאינו נבדל, כמו שהתבאר. והשני, כי מחמת רתיחת חום הטבעי בעת נערותו וילדותו, שאינו שקט, שכלו מעורב" [הובא בחלקו למעלה פ"ו הערה 25]. ובגבורות ה' פ"ד [ל:] כתב: "כאשר האדם אינו בשלימות, והוא בילדותו, החומר מושל על הצורה, עד שהחומר מנהיג האדם, הולך אחר דברים שהם מעשה גוף שהוא חמרי. עד שגדל האדם, ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה מנהגת את האדם, ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה". ובגבורות ה' פנ"ב [רכח:] כתב: "כי חכמת הילדים נטבע בחומר, לפיכך הוא דומה לאוכל ענבים קהות... וכן כמו מי ששותה יין חדש, שעדיין היין מעורב בשמרים. כך חכמתם של ילדים, אין חכמתם נבדל מן הגוף, אבל מוטבע בגוף". ובנצח ישראל פט"ו [שסד.] כתב: "כי בימי הקטנות והבחרות... נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי. לכך פונה אל התאוות החומריות, והוא עוזב השכל מכל וכל". ובנתיב הצדק פ"ג כתב: "כי זמן הילדות הולך האדם אחר תאותו". ובנר מצוה [סה.] כתב: "כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו:] כתב: "בילדות האדם ובקטנות, הוא שקוע בתוך מדריגה החמרית, הנה מדריגה החמרית שהאדם שקוע בו הוא מונע ומעכב אותו מן הדביקות בו יתברך... וכך הוא באמת בילדותו, שהוא שקוע בתוך מדריגה החמרית, כאילו לא יצא אל העולם להיות נמצא בפעל, עד שהוא גדול, ואז יצא ממדריגה החמרית שלו... לקטנים לא נמצא אתם השכל... שנפשם מוטבע בגוף, שהוא מונע הדביקות". והמורה נבוכים ח"ג ס"פ נא כתב: "כבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחרות ימנעו רוב מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתברך. כי מן השקר שתעלה ביד האדם עם רתיחת הליחות הגופנית. כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו, וישמח במה שהשיג".

<> לכוכבים.

<> ואם תאמר, הא תינח שהקטן עצמו הוא דומה לכוכבים ["שהקטן שהוא גוף בלא השכל מקבל השכל, וזה דומה לכוכבים שיש להם גוף מקבל האור" (לשונו כאן)], אך מדוע &**מלמדי**^ תינוקות יהיו דומים לכוכבים, הרי הם משפיעים תורה שכלית ונבדלת על הקטנים, ומדוע יגרע חלקם מחמת ששומעיהם הם קטנים, והרי מאמר חכמים זה משוה מלמדי תינוקות לכוכבים, ולא את התינוקות עצמם לכוכבים. ובעל כרחך לומר שאכן קבלת התלמיד מגדירה את השפעת המלמד, וכפי קבלת התלמיד כך היא השפעת המלמד, ולא מעבר לזה. לכך אע"פ שהמלמד עצמו משפיע תורה שכלית גמורה על התלמיד, אך הואיל והתלמיד הקטן מקבל רק כפי מדרגיתו, לכך אף השפעת המלמד נקבעת בהתאם לקבלה זו. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תסט:], וז"ל: "אין הפועל פועל רק כאשר יש כאן מקבל מוכן לקבל הפעל... ואם אין מקבל נמצא, לא יפעל הפועל התחלת הפעולה. הנה יש למקבל צירוף אל הפעל הזה... ולכך משה [בקבלת התורה] הוא מצטרף גם אל הפועל, והוא מקבל מוכן". ובדר"ח פ"א מ"א [קיח:] כתב: "הרב והתלמיד יש להם צירוף, במה שזה מלמד וזה מקבל", הרי שהשפעת הרב היא עד כמה שהתלמיד מקבל ממנו, ולא מעבר לכך. ובגו"א שמות פי"ז אות ב כתב: "התלמיד מצטרף אל הרב, שהוא תלמידו, כי אין רב בלא תלמיד" [הובא למעלה פ"ח הערה 151]. ועד כמה שאין קבלת תלמיד, כך אין השפעת רב. וכן מוכח בסמוך [הערה 55].

<> "שאינם שכל לגמרי, רק קצת" [לשונו בח"א לב"ב ח: (ג, סא.)]. 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 פ"ח הערות 25, 160]. ולפי דבריו כאן יוצא שמ"מ אין תורה זו שכלית לגמרי כמו תורת הגדול, ולא תהיה כזוהר הרקיע, אלא כאור הכוכבים. וראה להלן הערה 53. והנה בחיוב שבע מצות בני נח גם קטניהם נכללים [כשיש להם דעת מסויימת (ראה להלן פט"ו הערה 283)], וזה מורה באצבע ששם "תורה" אצל ישראל מחייב הבנה ושכל, לעומת אומות העולם. ולכך אצל ישראל "אין תורת הקטן שכלי כמו שהוא תורת גדול" [לשונו כאן].

<> לשונו בדר"ח פ"א מ"א [קכז:]: "יהושע נחשב מקבל מיוחד אל משה, וזה כמו שאמר הכתוב [במדבר כז, כ] 'ונתת מהודך עליו', ואמרו ז"ל [ב"ב עה.] ונמצא למדין פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה. וידוע כי הלבנה מקבלת הזוהר מן החמה. ולפיכך המקבל המיוחד למשה הוא יהושע... והנה מדריגת משה היה כמו חמה, שהיא כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר, כמו שבארנו פעמים הרבה מדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיה כאילו היה נבדל מן החומר" [ראה למעלה הערה 30]. ושם פ"ג מי"ד [שלז:] כתב: "גלגל חמה, שהוא הזוהר העליון שהוא לגשם". ובתפארת ישראל פ"ד [פ.]: "החומר היותר עליון הוא לשמש, כי יש לו חומר זך". ובנתיב הענוה פ"א כתב: "ידוע כי השמש יש בה הזוהר העליון, וידוע כי אין לך בכל הנמצאים מסולק מן הגשמית כמו השמש, עד שיש לו גוף זוהר, עד שכמעט אין לו גשמית, כמו שביארנו דבר זה במקומות הרבה". ובח"א לב"ב נח. [ג, פד:] כתב: "כי אין בעולם דבר יותר זך מן הגלגל [החמה] מכל הדברים הגשמיים". ובח"א לע"ז ב: [ד, יח.] כתב: "השמש יש לה חומר דק וזך". ובח"א לשבת פח: [א, מד:] כתב: "השמש המאירה יש לה גשם זך מאיר, עד כמעט שמסולק מן הגשמית". אמנם עם כל זה יש לחמה נושא גשמי, וכפי שכתב בנתיב הצדק פ"א, וז"ל: "אין ראוי לעולם רק אור שיש לו נושא גשמי, כמו החמה והלבנה". ולכך כתב כאן "&**וכאילו**^ אין לה גוף".

<> אודות שתלמידי חכמים מסולקים מהגוף, הנה אמרו חכמים [סנהדרין נב:] "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ. בתחלה ["בעודו מתנהג בכבודו, שאין צריך לו (הת"ח לע"ה), הוא יקר בעיניו" (רש"י שם)] דומה לקיתון של זהב. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו, דומה לקיתון של חרש, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". וכתב על כך בח"א שם [ג, קסב.]: "פירוש, כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף. וכאשר הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל' שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו. אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז השכל בטל אצל הגוף, כאילו אינו נמצא. וזה שאמר כיון שנשבר שוב אין לו תקנה, כי כלי חרס שנשבר אינו עומד לשום דבר, והוא בטל לגמרי, כיון שנהנה ממנו, בדבר זה נחשב שהוא מעורב עם הגוף כאשר מקבל הנאה ממנו, ואז השכל בטל. ואין השכל במעלתו רק כאשר הוא נבדל מן הגוף, וזה מבואר למשכילים ולנבונים". ובח"א להוריות יג. [ד, ס:] כתב: "ממזר ת"ח קודם לכהן גדול עם הארץ. מפני שמעלת כה"ג, אע"ג שהיא גדולה, אינה שכלית. אבל הממזר אע"ג שפגום הוא, זהו מצד הגוף, ובדבר זה לא יפגם השכל, כי השכל בפני עצמו נבדל מן הגוף. ולפיכך ממזר ת"ח קודם לכה"ג עם הארץ", וכן כתב להלן ס"פ יא, ושם הערות 128, 132. וראה למעלה פ"ג הערה 104, פ"ד הערה 202, ופ"ט הערה 18. ואודות שהגוף הוא "חשוך", כן כתב בתחילת הקדמתו לדר"ח [ב:], וז"ל: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'" [הובא למעלה פ"א הערה 179].

<> צרף לכאן מאמר חכמים [חגיגה כז.] "תלמידי חכמים אין אור של גיהנם שולטת בהן, קל וחומר מסלמנדרא; ומה סלמנדרא ["חיה הנבראת מן האור" (רש"י שם)], שתולדת אש היא, הסך מדמה אין אור שולטת בו, תלמידי חכמים שכל גופן אש, דכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלוא כה דברי כאש נאם ה'', על אחת כמה וכמה". הרי שאין הגיהנם [ההעדר] שולט במי שהוא אור ואש [תלמידי חכמים].

<> אודות שהאור מסולק מן ההעדר, והחושך מורה על ההעדר, כן כתב למעלה [לפני ציון 11], וראה למעלה הערה 12.

<> אודות שעוה"ב מתייחס לאור, כן כתב בנצח ישראל פי"ט [תכז:], וז"ל: "ואמר 'להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות' [תהלים צב, ג]. כי הבוקר הוא עולם הבא, שהוא כולו אור, כדאיתא בפרק קמא דפסחים [ב:], שנקרא עולם הבא 'בוקר', ועולם הזה נקרא 'לילה'... ובודאי בעולם הבא אז נראה החסד והטוב שהשם יתברך עושה עם הצדיקים" [הובא למעלה פ"ד הערה 18]. ובדרוש לשבת תשובה [עו:] כתב: "וידוע כי הפנים בו זיו והדר והוד, וכדכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו', וזה מרמז לך על אור עולם הבא, שהוא כולו זיו והדר. אבל הגב אין בו ענין זה כלל, והוא שייך לעולם הזה". ובנתיב אהבת ריע פ"א כתב: "כי הצלם הזה [של אדם] הוא אור עליון שזורח על האדם... ואור זה הוא אור עולם הבא... ולכך אמרו [ב"מ נט.] המלבין פני חבירו אין לו חלק לעוה"ב. כי הוא מכבה ומפסיד את אור הצלם הזה, אשר אורו מן עוה"ב, ולכך אין לו חלק לעוה"ב גם כן". ובח"א לשבת כג: [א, ו.] כתב: "עוה"ב דומה אל אור שאין לו הפסק".

<> למעלה ציונים 11, 12. ובח"א לב"ב ח: [ג, סא.] הוסיף כאן את הדברים הבאים: "ועולם הבא לא יהיה בו חסרון והעדר כלל, לכך עולם הבא הוא כולו אור. ורבנן מדריגתם שיהיה להם עיקר עוה"ב, כי הם מסולקים לגמרי מן ההעדר, שהוא חושך. ולכך אמר 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו'". ואודות שאין חסרון לעוה"ב, כן מבואר למעלה הערה 10. ובדר"ח ס"פ ו [תלג:] כתב: "עולם הבא אשר הוא כולל הכל... לא תחסר כל בה, עד שיהיה לו הטוב הגמור... כי עולם הבא הוא 'כל'".

<> דיין שדן דין אמת לאמיתה, גבאי צדקה, מלמדי תינוקות, ותלמידי חכמים.

<> יש להעיר, כי בגמרא [שבת קיח:] ביארו שגבאי צדקה לחוד, ומחלקי צדקה לחוד, שאמרו שם "יהא חלקי מגבאי צדקה, ולא ממחלקי צדקה", ופירש רש"י שם "ממחלקי - לעניים צדקה, דאמרינן בבבא בתרא פרק קמא [ח:] צדקה נגבית בשנים, ומתחלקת בשלשה. והמחלקים אותה עליהם לבדוק לפי הצריך לכל אחד ואחד, ופעמים שקרובין דעתם לרחם על זה, ולחלוק יותר מן הצורך, שאומדין אותו בהרווחה, ואומדין את חברו בצמצום" [ראה למעלה הערה 24], וכיצד כאן כתב ש"גבאי צדקה שמחלק צדקה". וצריך לומר שכוונתו כאן היא שמטרת גבאי הצדקה היא כדי לחלק את הצדקה ולהרבות חסד [ראה הערה הבאה], אך לא שגבאי צדקה הוא המחלק צדקה.

<> בח"א לב"ב ח: [ג, סא:] כתב דברים אלו ביתר ביאור, וז"ל: "והבן אלו ד' מעלות. האחת דן דין אמת לאמתו, וכנגדה גבאי צדקה. שזה ממונה על הדין, וזה ממונה על הצדקה, שאין בה רק חסד". ובדר"ח פ"ב מ"ז [תרכז.] כתב: "כי הצדקה אינו אלא השלום, כי כאשר האדם מעמיד דבריו על הדין שלא יעשה לפנים משורת הדין, בזה מתחדש מחלוקת. והפך זה כאשר מעשיו הם בצדקה ולפנים משורת הדין, שהצדקה אינו דין כלל. ולפיכך הצדקה היא מביאה השלום, וכמו שאמר הכתוב [ישעיה לב, יז] 'והיה מעשה הצדקה שלום'". ובתפארת ישראל פנ"ה [תתנא.] כתב: "הצדקה הוא לפנים משורת הדין". ובנתיב האמונה ספ"ב כתב: "אמר [מכות כד.] שהעמיד אותם על שנים, שהם החסד והמשפט. ואף על גב שכתיב [ישעיה נו, א] 'שמרו משפט ועשו צדקה', ולא כתיב 'חסד', דבר זה אין קשיא, שהרי אין צדקה משתלמת אלא לפי החסד שבה, ועיקר הצדקה הוא החסד". ובסוכה מט: אמרו "אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה". וביאר זאת בנתיב גמילות חסדים ספ"ב בזה"ל: "כלומר כפי מדת טובו של נותן כאשר נותן צדקה בעין יפה, שזה נקרא 'איש טוב', ודבר זה נקרא גמילות חסדים. ולפי זה נחשבת הצדקה לפי גמילות חסדים שבה. אבל אם הנתינה בעצמה בצרות עין, אין זה גמילות חסדים, כי גמילות חסדים מצד הטוב שבאדם, ולפי מה שעינו טובה בצדקה יש על זה קבול שכר". וכן חזר וכתב בריש נתיב הצדקה פ"א. ובתפארת ישראל פנ"ה [תתמט:] כתב: "מה שעושה מצד החסד, אין בו שום דין כלל". וכשם שאין בחסד דין, כך אין בצדקה דין.

<> לכך שניהם נמשלו לזוהר הרקיע. ובח"א לב"ב ח: [ג, סא.] כתב: "איכא דאמרי נפקא להו שניהם מחד קרא, שהם ראוים להיות שוים במעלתם". כי הדיינים מורים על מלכות ["דינא דמלכותא דינא", ו"דינא" אותיות אדנות], וגבאי צדקה מורים על יסוד [וזהו מתק לשונו כאן "שמחלק צדקה, המשפיעים אל בני אדם", כי היסוד משפיע ומחלק למלכות, בבחינת "ויוסף הוא השליט על הארץ הוא המשביר לכל עם הארץ וגו'" (בראשית מב, ו)]. ובזוה"ק ח"ג דף י: איתא "בת מטרוניתא, דכל דיניו בידהא אשתכחו, טמירא בכולהו עלמין". וכן שם דף קמח. "דינין מתערין מנה מהאי צדק". הרי דמלכות נקראת "צדק", וכאשר תקבל מהזכר את החסד, נוספה בה אות ה"א ותהיה "צדקה" [שם דף רצב.]. לכן הזכר [יסוד] הוא הממתיק את הדינין [נוקבא]. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בח"א לב"ב ח: [ג, סא.]: "השלישי מלמדי תינוקות, והרביעי תלמידי חכמים עצמם, שעליהם נאמר [ישעיה סד, ג] 'עין לא ראתה אלקים זולתך' [ברכות לד:]. אבל אלו ג' ידוע כי העין שולט בזה, רק מעלת תלמידי חכמים מגיע למעלה מצד החכמה, והבן זה היטב". ושמעתי מחכ"א לבאר דברי קודש אלו, שמעלת הת"ח היא מספירת חכמה, שהיא נעלמת [שערי אורה שער ט, ובבית השער שם הערות נז, ס, וראה דר"ח פ"ה הערה 1648]. אך מעלת מלמדי תינוקות היא מספירת בינה, ומעלת גבאי צדקה היא מספירת יסוד, ומעלת דיינים היא מספירת מלכות.

<> כן סיים בכמה מקומות בתפילה שיהא חלקנו עם הצדיקים. וכגון בח"א לב"ב ח: [ג, סא.] כתב: "יהי רצון שיהיה חלקינו עם הצדיקים, אמן". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקד:] כתב: "והוא יתברך יכפר בעדנו, ויעשה אותנו זנב לזנב הצדיקים במחול הקדוש הזה". ושם בסוף הבאר השביעי [תכח:] כתב: "והוא יתברך יתן חלקנו עמהם, אמן וכן יהי רצון, אמן סלה". ובגו"א בראשית פ"א סוף אות נב כתב: "והוא יתברך יתן חלקינו בחיים, ולשאוב מים בששון ממעייני הישועה, ולשמחנו עם המצפים לשמחתו, ויפרוש עלינו מזיו כבודו, ואז נשמח בארבע מינים". ושם ס"פ חיי שרה כתב: "והוא יתעלה שמו יצרף אותנו אל הצדיקים, ויתן חלקנו בחיים, אמן". ובסוף נתיב דרך ארץ כתב: "והוא יתברך יתן חלקנו עם השומרים דרך עץ החיים, אמן". ובח"א לכתובות עז: [א, קנט:] כתב: "יתן השם יתברך חלקינו עם הצדיקים, אמן". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 216] כתב: "והוא יתברך יתן חלקינו עם השונין הלכות, ועם השונים לשנות טעמים בדברים אחרים לא להתערב". ולהלן ס"פ יד כתב: "ובזה יהיה שכרו עם הצדיקים בגן עדן, אמן כן יהי רצון", ושם הערה 235.

<> כי כבר נתבאר למעלה [הערה 41] שמעלת מלמדי התינוקות היא כפי קבלת התורה אצל התינוקות, ולכך "מעלת מלמדי תינוקות" נמדדת כפי "כמה נחשב תלמוד תורה של תינוקות של בית רבן".

<> "שדרך תינוקות למושחן בשמן" [רש"י שם]. אך המהר"ל יבאר שהתורה שהם לומדים מושחת אותם כשמן המושח את הכלי. וראה להלן פי"ב הערה 27.

<> "שנאמר [תהלים צ, יב] 'ונביא לבב חכמה" [רש"י שם].

<> פירוש - השמן הוא קדוש, והוא מקדש את הכלי להיות כלי שרת, וכמו שכתב בנר מצוה [פג:], וז"ל: "כי השמן הוא מיוחד לקדושה, וראיה לזה שבשמן מקדשין ומושחין הכל, והוא עיקר הקדושה". וכמו שנאמר [שמות ל, כה-ל] "ועשית אותו שמן משחת קודש רקח מרקחת מעשה רקח שמן משחת קודש יהיה ומשחת בו את אוהל מועד ואת ארון העדות וגו' וקדשת אותם והיו קודש קדשים כל הנגע בהם יקדש", ופירש רש"י [שם פסוק כט] "וקדשת אותם - משיחה זו מקדשתם להיות קדש קדשים... כל משיחת משכן וכהנים ומלכים מתורגם לשון רבוי, לפי שאין צורך משיחתן אלא לגדולה, כי כן יסד המלך שזה חנוך גדולתן". ובגו"א שם אות כ [תע:] כתב: "שמן המשחה לגודל מעלתו, שבו מקדשים אחרים" [ראה להלן פי"א הערה 91]. ובנצח ישראל פ"מ [תשיז.] כתב: "כל דבר שנמשח הוא קדוש לגמרי". ובנתיב העבודה פט"ו כתב: "כי השמן הוא קדוש, וכל קדוש מושחין אותו בשמן". ובנתיב התשובה פ"ב [לפני ציון 36] כתב: "כי השמן בו מקדשים את האדם, עד שהוא קדוש". הרי ששמן המשחה הוא קדוש מצד עצמו, וכן הנמשח על ידו נעשה גם כן לקדוש. @**ועוד אודות**^ מעלתו הקדושה של שמן המשחה, הנה אמרו חכמים [הוריות יא:] שכמה ניסים נעשו בשמן המשחה. וכתב שם בח"א [ד, נח:]: "ראוי הוא שיהיו ניסים נעשים בשמן המשחה, כי כל דבר שהוא קדוש ראוי לנס, כי הנס הוא מעולם העליון הנבדל הקדוש, ושמן המשחה, שבו היה מקדש הכל, ובזה נראה שהוא קדוש יותר מהכל, ולפי קדושתו ראוי שיהיו נעשים נסים". ובח"א לשבת קנג. [א, פז:]: "'בכל עת יהיו בגדיך לבנים' [קהלת ט, ח]... פירוש מן החטא, שלא יחטא ויהיה כתם בבגדו... 'ושמן על ראשך' [שם] זהו על המעשה הטוב, שקונה מעלה וקדושה עליונה בשביל המעשים, ועל זה שייך לומר 'ושמן על ראשך אל יחסר', כי השמן הוא כמו קבלת הקדושה העליונה שקונה האדם, שהרי בשמן מושחין את המלכים [הוריות יא.], וכן זה שקנה לעצמו קדושה עליונה אלקית, נקרא שיש שמן על ראשו". ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם... ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, שהוא קדוש". וראיה זו משמן המשחה הביא המהר"ל בח"א לב"ב ג: [ג, נז.], ח"א שבועות ט. [ד, יא:]. ובח"א לסוטה י. [ב, מב.] כתב: "כי המלכים יש להם מעלה נבדלת מן הגשמי, שהמלך נבדל משאר עמי הארץ [כ"ה הגירסא במהדורת כשר], ולכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, כמו כהן וכלי קודש" [ראה להלן פט"ז הערה 17]. ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכא:] כתב: "כי המשיח הוא קודש קדשים לגמרי, כי על שם תוספת קדושתו נקרא 'משיח', כי לשון 'משיח' מורה על הקדושה העליונה, שנמשח בשמן הקודש, והוא בשביל זה קודש קדשים".

<> לשונו בח"א לשבת קיט: [א, סו:]: "אל תגעו במשיחי וכו'. פירוש, כי תינוקות של בית רבן נקראים 'משיחי', כי המשוח הוא מקבל הקדושה. כי כל דבר הנמשח הוא מקבל הקדושה, והוא גשמי... לפיכך נקראו תינוקות של בית רבן 'משיחי'". והנה אין כוונתו לומר שרק ניתן למשוח קטן [כי אין לו דעת], והוא דומה לכלי גשמי, שהרי מושחים גם מלכים וכהנים [ראה הוריות יא.], והם גדולים ולא קטנים. אלא כאן בא לבאר מדוע הקטנים נקראים "משיחי", בעוד שתלמידי חכמים עצמם נקראים "נביאי", ועל זה מבאר שהואיל והקטנים אינם בני דעה לכך הם דומים לכלי הנמשח ["כלי בלבד"], ואילו תלמידי חכמים הם נקראים "נביאים" מכח חכמתם הגדולה, וכמו שמבאר. ובנצח ישראל פכ"ו [תקמח:] כתב: "אמרו [ב"ב יב:] מיום שחרב הבית נטלה הנבואה, וניתנה לתנוקות ולשוטים. וכל זה כי כל אשר הוא פשוט ואין בו דבר, הוא מיוחד לקבל מן העליונים. אבל האדם שהוא בר דעת, והוא לעצמו, אינו מוכן לקבלה. ולפיכך נתנה רשות לבהמה לראות יותר ממה שרואה האדם [רש"י במדבר כב, כג], כמו שתמצא אצל אתון בלעם".

<> המשך לשונו בח"א לשבת קיט: [א, סו:]: "ולכך תינוקות של בית רבן מקבלים התורה, ובדבר זה נמשחו... כי תינוקות של בית רבן נקראים מקבלים קדושת החכמה, כמו שמקבל הנמשח".

<> לכך מכלל "חכם" הוא נביא, כמו ש"מכלל מאתיים מנה" [ב"ק עד.]. ובח"א לב"ב יב. [ג, סו:] כתב: "חכם עדיף מנביא, כי הנבואה הוא בחדה ובמראה, ואילו החכם יודע הנעלם והבלתי ידוע לאחרים, לא במראה ולא בחידות, רק שהוא משיג השגה ברורה, אשר השם יתברך מוציא שכל האדם מן הכח אל הפעל. והחכם יודע העתידות גם כן, שהרי יודע ומשיג דרכי ה'. ואם רואה לפניו רשע, משיג שכך יהיה לו לעתיד, וכן כל הדברים. עד שאם הוא חכם וגדול, יכול לדעת העתידות שיבאו, יותר מן הנביא. כי אין דבר במקרה, רק הכל הוא מסודר ממנו יתברך, והוא יתברך בא ממנו בסדר השכלי, ולכך האדם שהוא חכם, יודע אף העתידות" [הובא למעלה פ"ז הערה 113]. וכן כתב בהקדמתו הראשונה לגבורות ה' [ב], ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצ.]. ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפו:] כתב: "כאשר תתבוננו במעשה השם יתברך, שכל אשר נברא צריך תקון ועשייה. הרי החטים צריכים תקון לעשות אותם כדי שיהיו מתוקנים לאדם, ולא נבראו מן השם יתברך שיהיו חטים גמורים... ומפני כי התורה ניתנה מן השם יתברך על ידי הנביא, ומעלת השכל הוא יותר מן הנביא, וכמו שאמרו 'חכם עדיף מנביא'... ולכך החכמים הם הם תיקון והשלמה אל התורה. ואף שנתנה בסיני על ידי משה, שהיה נביא ה', מכל מקום מצד החכמה, שהיא גדולה מן הנבואה, השלמת התורה על ידי השכל, שהוא מברר הכל". ובתחילת דרוש לשבת תשובה [סה:] ביאר זאת באופן נוסף, וז"ל: "וזה שאמרו חז"ל '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 פ"ח הערה 113].

<> לשון הגמרא שם "אמר רבי אבדימי דמן חיפה, מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים, וניתנה לחכמים. אטו חכם לאו נביא הוא ["וכי אין חכם ראוי להיות נביא דקאמר מר ניטלה מן הנביאים וניתנה לחכמים, מכלל דמעיקרא לא היתה נבואה לחכמים" (רש"י שם)], הכי קאמר, אע"פ שניטלה מן הנביאים, מן החכמים לא ניטלה". ובח"א שם [ג, סו.] כתב: "הא דפריך 'אטו חכם לאו נביא הוא', פירוש כי אין הנביא רק שיודע דבר הבלתי ידוע אל הכל... כאשר יודע הדבר הבלתי ידוע אל הכל יפול על זה שם 'נביא'. לכך מקשה 'אטו חכם לאו נביא הוא', שהרי הוא יודע דבר שאין ידוע לכל, ומאי שנא נביא שנבואה שלו הוא מן השם יתברך שמגיד לו הנבואה, אף החכם מגיד לו השם יתברך הדבר שאין ידוע אל הכל. כי אע"ג שידוע הדבר בשכלו, אין השכל יוצא מעצמו מכח אל הפועל, אבל השם יתברך מוציא שכל האדם מכח אל הפועל. ומאחר שמוציא השם יתברך שכל האדם מכח אל הפעל, א"כ חכם ג"כ נביא הוא" [ראה למעלה פ"ז הערה 113]. @**וראיה מוכחת**^ לכך [ש"אין השכל יוצא מעצמו מכח אל הפועל, אבל השם יתברך מוציא שכל האדם מכח אל הפועל"] היא מדברי חכמים [מנחות מג:], שאמרו "תניא היה ר"מ אומר, חייב אדם לברך שלש ברכות בכל יום, אלו הן; שעשאני ישראל, שלא עשאני אשה, שלא עשאני בור". ובשלמא בשתי הברכות הראשונות ["שעשאני ישראל" "שלא עשאני אשה"] מובן לשון "עשאני", כי הקב"ה יצר את האדם באופן שהוא ישראל ואיש. אך כיצד ניתן לומר כן ביחס ל"בור", הרי אדרבה, האדם נוצר בור, ומה שהפקיע אותו מידי בור הוא יגיעתו בתורה ובחכמה, ומה שייך לברך על יגיעת האדם "שלא &**עשאני**^ בור". אלא מוכח להדיא שיציאת האדם מידי בור היא מתייחסת לעשיית הקב"ה, עד שניתן לברך על כך "שעשאני" כפי שניתן לברך כן על יצירת אדם שהוא ישראל ואיש.

<> לשונו בח"א לשבת קיט: [א, סו:]: "'ובנביאי אל תרעו' אלו תלמידי חכמים עצמם, שיש להם השכל הנבדל, נקראים 'נביאים', שמכח חכמתם יוכל להשיג ולדעת אף הנולד, כמו שאמרו ז"ל [תמיד לב.] 'איזה חכם הרואה את הנולד'".

<> פירוש - מדוע תורתם של התינוקות עדיפה על התורה שלי או התורה שלך.

<> כן כתב למעלה בתחילת פ"א [לאחר ציון 9], וז"ל: "ומה שדברי תורה תומכין כל העולם, דבר זה מדברי חכמים, שאמרו [שבת פח.] כי לכך הוסיף ה"א ב'ששי' [בראשית א, לא], לומר כי כל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לאו, יחזור העולם לתוהו ובוהו. ואם כן דברי תורה מחזקים ותומכים הכל, עד שיש לעולם קיום. וכל זה מפני כי התורה היא סדר האדם באיזה מעשה יהיה נוהג, ואיך יהיה מסודר במעשיו, וזהו ענין התורה. וכמו שהתורה היא סדר האדם, כך התורה היא סדר של העולם, עד שהתורה היא סדר הכל".

<> כי כל לשון "חטא" הוא לשון חסרון, וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ז [תב:], שאמרו שם במשנה "וכל המרבה דברים מביא חטא", וז"ל: "דבר זה חסרון לאדם להיות נמשך אחר כח הדברי לגמרי, שהוא אינו שכלי לגמרי, ולכן נחשב זה חסרון כאשר נמשך אחריו, ואחר החסרון נמשך עוד חסרון, כי כל חסרון גורר עוד חסרון. וזהו שאמר שהוא מביא חטא, שהחטא הוא חסרון, כי כל לשון 'חטא' בכל מקום חסרון, כמו [מ"א א, כא] 'אני ובני שלמה חטאים', [בראשית לא, לט] 'אנכי אחטנה', ובהרבה מקומות" [הובא למעלה פ"א הערה 117, ופ"ו הערה 23]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שנ:] כתב: "וכן 'חטאת', אין פירושו רק לשון חסרון, כמו שפירש רש"י על 'אנכי אחטנה' [בראשית לא, לט], ופירש רש"י שהוא לשון חסרון, כמו 'קולע אל השערה ולא יחטא' [שופטים כ, טז], וכן 'אני ובני שלמה חטאים' [מ"א א, כא]. וכן תרגם אונקלוס [בראשית שם]. וכל קרבן שבא לתקן החסרון נקרא 'חטאת', לפי שהוא מתקן החסרון שבמעשה האדם". וכן כתב בגו"א שמות פ"ה אות יג, ושם הערה 43, גו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אין], תפארת ישראל פט"ז הערה 115, נצח ישראל פ"ה הערה 38, נתיב התשובה פ"א הערות 52, 110, שם פ"ז הערה 48, נתיב היסורין פ"א, אור חדש [סה.], ח"א לשבת לג. [א, כו:], ח"א ליבמות סג: [א, קלח:], ועוד. ובנתיב הצדקה פ"ו כתב: "כי האדם על ידי חטא דבק בהעדר. וכך הוא לשון 'חטא', שהלשון הזה מלשון חסרון, כמו 'והייתי אני ובני שלמה חטאים'". וראה להלן פי"ב הערה 103.

<> לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [קסה.]: "והתבאר כי אין לדבר קיום רק מצד הטוב. וזה כי כאשר יש בנברא חסרון, ולכך אינו טוב, ודבר שהוא חסר קרוב אל ההעדר, שמגיע אל ההעדר לגמרי. אבל הטוב שאין בו הרע והחסרון, הוא רחוק מן ההעדר, וראוי לו הבריאה והקיום". ושם מ"י [שי:] כתב: "כי החסר הוא קרוב אל ההעדר, שהרי הוא חסר, שהוא התחלת ההעדר". ובנתיב העושר פ"א כתב: "ודבר זה מבואר כי כל מקבל חסר, וכל חסר דבק בו ההעדר. והפך זה שאינו מקבל, מסולק מן ההעדר", וראה להלן פ"יב הערה 103.

<> אודות שהעולם אינו עומד על חסרון, כן ביאר בבאר הגולה באר החמישי [מד:], וז"ל: "כי הרבה מחכמים, והם החוקרים בשכלם על הנמצאים, שהם אומרים כי זה חרפת האדם ובשתו וכלימתו חבור איש עם אשתו, עד שאמרו בהסכמה מוחלטת חוש המשוש חרפה הוא לנו. ודבר זה באו להרחיק חכמים, כי לא יסבול דבר זה הדעת, כי יהיה יסוד הכל אשר הוא קיום העולם, שהוא פריה ורביה, יהיה נבנה על דבר גנאי וחרפה... וכאשר היסוד הוא רעוע, כל אשר הוא נבנה עליו הוא נופל".

<> לשונו בח"א לשבת קיט: [א, סו:]: "אין העולם מתקיים אלא בשביל תנוקות כו'. פירוש, כי העולם מתקיים בשביל התורה, ורצה לומר בשביל התורה במה שהיא תורה בלא שום חטא, כמו שאמר. ולא תמצא תורה שאין בה חטא שנקרא על זה שם 'תורה' משולל מן החטא אלא של תנוקות של בית רבן". ומעין זה ביאר שאין בעולם דבר הסותר לתורה, דנאמר [ויקרא כ, יז] "ואיש אשר יקח את אחתו בת אביו או בת אמו וראה את ערותה והיא תראה את ערותו חסד הוא וגו'", ופירש רש"י שם "ומדרשו, אם תאמר קין נשא אחותו, חסד עשה המקום לבנות עולמו ממנו, שנאמר [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'". ובגו"א שם אות יח כתב: "קין, אף על גב שעדיין לא נצטווה, כיון שהקב"ה בתורה ברא העולם [ב"ר א, א], לא היה ראוי שנברא בענין זה עד שאי אפשר שלא יהיה נדחה התורה, דאיך התורה בראה דבר שכנגד התורה... כי אף על גב שלא ניתנה התורה... מכל מקום אין ראוי שיהיה מוכן להיות נגד התורה שבא ברא העולם".

<> כמו שאמרו [יומא יא:] לגבי חיוב מזוזה, שהר הבית הלשכות והעזרות פטורים ממזוזה, שנאמר "ביתך" [דברים ו, ט], מה בית שהוא חול, אף כל שהוא חול, יצאו אלו שהם קודש. ובין עשר הקדושות שמנו בא"י [כלים פ"א משניות ו-ט], שמונה מהן מהר הבית ואילך, זו למעלה מזו, שאמרו שם: "עשר קדושות הן; ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות... עירות המקפות חומה מקודשות ממנה... לפנים מן החומה מקודש מהם... הר הבית מקודש ממנו... החיל מקודש ממנו... עזרת נשים מקודשת ממנו... עזרת ישראל מקודשת ממנה... עזרת הכהנים מקודשת ממנה... בין האולם ולמזבח מקודש ממנה... ההיכל מקודש ממנו... קודש הקדשים מקודש מהם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלה:] כתב: "בית המקדש הוא עיקר הקדושה האלקית". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:] כתב: "עשרה נסים שנעשו במקדש [שם במשנה], ולמה נעשו נסים במקדש. יש לך לדעת, כי אי אפשר שלא יהיה עשרה נסים במקדש, כי מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש. אם לא נעשו בו הנסים, אם כן היה שוה בית המקדש לשאר מקומות, ודבר זה אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא קדוש ונבדל מן הטבע. ומפני שהיה קדוש, לכך נעשה בו עשרה נסים... מורה מספר עשרה, כי היה שם קדושה לגמרי בכל, לא קדושה פרטית בדבר מה מיוחד. לכך נעשו עשרה נסים, שמספר עשרה הוא מספר כללי, שהיתה קדושת בית המקדש קדושה עליונה". ולהלן פי"ד [לפני ציון 116] כתב: "כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל על ידי בית המקדש מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי" [הובא למעלה פ"א הערה 328, ולהלן פי"ד הערה 118].

<> מוסיף שבית המקדש אינה קדושה נבדלת לגמרי משום שהוא "על מקום מן הארץ", הוספה שלא נזכרה בשאר ספריו, שבהם הזכיר רק "עצים ואבנים" ולא "מקום מן הארץ" [ראה הערה הבאה]. ואודות מקום בית המקדש, הנה בית המקדש צריך שיבנה במקום אשר יבחר ה', כמו שנאמר [דברים יב, ה] "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' וגו'", והיינו על פי נביא [ספרי שם], שהוא יודיע שזהו המקום הנבחר [מלבי"ם שם]. ואחד מן הטעמים שהוצרכו לנביא שיקבע את הר המוריה למקום המקדש, הוא לפי שלא הניחו האומות הר וגבעה שלא עבדו עליו עבודה זרה ונאסרו לגבוה, והנביא אמר להם שבהר זה מותר לבנות [ירושלמי ע"ז פ"ג סוף ה"ה, הובא בתוס' ע"ז מה.]. ואודות חומריות הארץ, ראה להלן הערה 178.

<> לשונו למעלה ס"פ א [לאחר ציון 323]: "פרק קמא דמגילה [טז:]... גדול תלמוד תורה מבנין הבית, שכל זמן שהיה ברוך בן נריה קיים, לא הניחו עזרא ועלה... ופירוש דבר זה, כי התורה היא על כל מצות. ואף כי בית המקדש הוא קדוש, אין דומה לקדושת התורה, שהיא קדושה לגמרי, שהיא שכלית, ואילו בית המקדש הקדושה חלה על הבית, שהוא גוף וגשם, מה שאין כן בתורה שהיא אלקית בעצמה, ואין מצורף אליה דבר גשמי". ולהלן [לאחר ציון 102] כתב: "קדושת בית המקדש היא חלה על עצים ואבנים בלבד, וקדושת תינוקות של בית רבן, היא התורה, חלה על אדם שהוא בעל נפש". וראה למעלה פ"א הערה 330 במה שהוקשה שם מדבריו בגבורות ה'.

<> כי אין אדם מישראל חייב במצות ואינו בן עונשים להתחייב על אחת מהעבירות שבתורה עד שנעשה גדול [עיין יומא מג., וחגיגה ב: ורש"י שם ד"ה חוץ, וגיטין כג. ורש"י ד"ה דלאו, ומנחות צג. ועיין כלים פי"ז מט"ו וחולין יב:], שיש לו דעת ונקרא "איש" [עיין רש"י נזיר כט:, ורש"י ורע"ב אבות פ"ה מכ"א, ורמב"ם הלכות אישות פ"ב ה"י]. ורש"י בחומש [בראשית כה, ז] כתב: "מאת שנה ושבעים שנה וחמש שנים - בן ק' כבן ע' ובן ע' כבן ה', בלא חטא". ורש"י [סנהדרין סח:] כתב: "היכא אשכחן בשאר עונשין דענש הכתוב את הקטן".

<> נמצא שמבאר שמעלת התורה היא יותר ממעלת בית המקדש, מפאת שהתורה היא שכלית לגמרי, ואילו קדושת בית המקדש חלה על עצים ואבנים. וראה למעלה פ"א הערות 5, 331, ופ"ב הערה 95 במה שהוקשה שם מדבריו בגבורות ה'. וכן כתב בח"א לשבת קיט: [א, סז:], ויובא בהערה 102. @**ויש להקשות**^, כי משוה כאן את המאמר הזה ["אין מבטלין תינוקות של בית רבן אפילו לבנין בית המקדש" (שבת קיט:)] למאמר "גדול תלמוד תורה יותר מבנין בית המקדש, שכל זמן שברוך בן נריה קיים לא הניחו עזרא ועלה" [מגילה טז:], אך הרי שם במגילה לא חילקו בין תורה של גדול לתורה של קטן, ואף תלמוד תורה של גדול הוא במעלה יותר גדולה מבנין בית המקדש [ועזרא יוכיח שהיה גדול]. ואילו כאן אמרו דדוקא תורה של קטן אינה מתבטלת בשביל בנין בית המקדש, אך תורה של גדול תתבטל בשביל בנין בית המקדש. וכן פסק הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"א הי"ב: "עוסקין בבנין מעלות השחר עד צאת הכוכבים, והכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים כמקדש המדבר, ואין מבטלין תינוקות של בית רבן לבנין". הרי שביאר שהגדול מבטל תלמודו לבנין המקדש, ורק הקטן אינו עושה כן. וכיצד ניתן להשוות בין שני מאמרים אלו, הרי הם מחולקים זה מזה. @**ונראה לומר**^, דהא דגדול מבטל תלמוד תורה לבנין בית המקדש [אע"פ שמעלת התורה גדולה יותר] הוא משום שקיימא לן שמבטלין תלמוד תורה בשביל מצוה שאי אפשר לקיימה על ידי אחרים [מו"ק ט:]. וכן כתב ערוך השולחן לעתיד [כרך ב, קדשים א, סוף סימן ג], וז"ל: "אין מבטלין תינוקות של בית רבן לבניין בית המקדש... ומבואר להדיא דגדולים מבטלין ת"ת לבניין ביהמ"ק. ופשיטא דכן הוא, דהא אפילו להוצאת המת ולהכנסת כלה מבטלין [כתובות יז.], וק"ו לבניין ביהמ"ק". ומה שמבטלין ת"ת למצות הוצאת המת והכנסת כלה הוא דוקא כאשר ההוצאה והכנסה אינן יכולות להתקיים על ידי אחרים [קובץ שיעורים כתובות שם אות מח]. והא דעזרא הסופר נשאר בבבל ולא עלה לבנות את הבית, כבר יישב זאת הט"ז [יורה דעה סימן רנא ס"ק ו] "דהתם עלה זרובבל לבנות בית המקדש, ולא נתבטל בנין בית המקדש בשביל שלא עלה עזרא, אלא שעזרא לא רצה להצטרף עמו, כי תלמוד תורה גדול מזה". לכך אצל עזרא הדר דינא לדוכתא שמעלת התורה גדולה יותר מבנין המקדש. וכן קטן שאינו חייב במצות, ג"כ ישאר אצלו הדין על כנו, שאין מבטלין תלמוד תורה אף לא בשביל בנין המקדש, כי מעלת התורה גדולה יותר ממעלת בנין המקדש. נמצא שיש שני אופנים שבהם חזינן בפועל שמעלת התורה עדיפה על מעלת בנין המקדש; לגבי גדול כל עוד שתלמודו אינו מעכב את בנין המקדש, וכמו שהיה אצל עזרא הסופר. וכן לגבי כל קטן, הפטור ממצות. לכך ניתן להשוות תלמודו של קטן לתלמודו של עזרא הסופר, כי אצל שניהם לא איירי בחיוב של מצוה שאינה יכולה להעשות על ידי אחרים; אצל קטן זהו משום שהוא פטור ממצות, ואצל עזרא הסופר זהו משום שזרובבל בלא"ה עלה ובנה הבנין. אך בשאר גדול שמצות בנית המקדש אינה יכולה להתקיים ע"י אחרים, אה"נ דהגדול יבטל את תלמודו, כמשפט מצוה שאינה יכולה להעשות על ידי אחרים, שדוחה תלמוד תורה. @**ואם תאמר**^, אם גדול צריך לבטל תלמודו בשביל בנין המקדש, מדוע קטן אינו צריך לעשות כן מחמת חינוך, דהרי כל ענינו של חינוך הוא להכשיר את הקטן לחיובי הגדול [כמבואר בריטב"א סוכה ב:, שכתב "קטן שמחנכין אותו במצות לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול"]. וא"כ מדוע אצל קטן אין בנין המקדש דוחה תלמודו, הרי לכשיגדיל יהיה בנין המקדש דוחה תלמודו, ומדוע שלא יתחנך בקטנותו כפי שיחוייב בגדלותו. ודוחק לומר שכאשר המקדש נבנה בקטנותו, שוב לא תחול עליו פעם נוספת מצות בנין המקדש לכשיגדיל [כי הבנין כבר הוקם בקטנותו, וליכא מצות חינוך למצוה שלא תחול עליו לעתיד], כי אולי מאיזה טעם שיהיה תשוב מצות בנין המקדש לאחר מכן. @**אך דברים**^ אלו מבוארים בפחד יצחק חנוכה מאמר יא, אות ג, שכתב: "רבים הם החילוקים בין תורה לשאר מצות. אחד החילוקים הוא בענין החינוך. יש חינוך למצוות, אבל אין חינוך לתורה. אב המכניס את בנו הקטן לסוכה, אין כאן קיום מצות סוכה, אלא קיום מצות חינוך. אבל אב המכניס את בנו הקטן לתלמוד תורה, הרי זה קיום מצות תלמוד תורה. הלולב בידו של קטן אינו אלא חפצא דחינוך; אבל 'תורה צוה לנו משה' [דברים לג, ד] של קטן היודע לדבר, הרי זה חפצא דתורה ממש. באופן, שלא מצינו לענין החינוך שום מקום בתלמודה של תורה... חינוך קטנים הוא ענין של יחוד, על ידי החינוך מתיחד הוא הקטן לעבודת המצוות. אבל אין אנו זקוקים לפעולה של יחוד אלא במקומה של הסתמיות. ועל כן, מכיון שהמצוות מתקיימות בשאר כוחות החיים, אשר על הכוחות הללו נאמר כי הם תושבים בעולם הזה, ועל כן יש כאן ענין של חנוך ושל יחוד למצוות. אבל תלמוד תורה מתקיים הוא בשכל, והשכל הוא גר בעולם הזה [גבורות ה' ס"פ ט], ושכלו של אדם מישראל בעצמותו מיוחד ועומד הוא לחכמת התורה, וממילא אין אנו זקוקים בכאן לפעולה של יחוד. ועל כן יש חינוך במצוות, ואין חינוך בתורה, והבן היטב". @**ונראה להביא**^ ראיה מוכחת ליסוד הפחד יצחק, שהנה הט"ז [יורה דעה סימן שמ ס"ק טו] כתב: "כתב הרי"ץ גיאות, קטן שהגיע לחינוך, קורעין לו כדרך שמחנכין אותו בשאר מצות. כתב בדרישה, מכאן ראיה קצת שקטן שהגיע לחינוך, צריך לנהוג כל דיני אבילות". אך הדגול מרבבה שם [לבעל הנודע ביהודה] כתב על זה: "ונראה לעניות דעתי דלא שייך כאן חינוך, שמתוך זה אתה מבטלו מתלמוד תורה. אבל בקריעה אין כאן ביטול תלמוד תורה". ולכאורה דברי הדגול מרבבה תמוהים, שהרי כשהקטן יגדיל יהיה מחוייב באבילות ולהבטל מתלמודו, וענינו של חינוך הוא להכשיר את הקטן לחיובי הגדול [כמבואר למעלה]. א"כ מדוע שקטן לא יחונך באופן שאבילותו תדחה את תלמודו, כפי שבגדול אבילותו דוחה תלמודו. אלא הם הם הדברים; כשקטן נוהג אבילות, אין זה אבילות, אלא חינוך לאבילות. אך כשקטן לומד תורה, זו היא תורה ממש, ולא רק חינוך לתורה. לכך אי אפשר שחינוך של קטן ידחה תלמוד תורה של קטן, כי לימוד התורה שלו נמצא בדרגה גבוהה יותר, וכדברי הפחד יצחק. מה שאין כן בגדול, שמוטל עליו חיוב אבילות ממש, ולא חנוך לאבילות, בזה אמרינן שאבילותו דוחה תלמודו. והוא הדין לדידן; בנין המקדש אצל קטן הוא מצד חנוך למצות, ואילו תלמוד תורה של קטן הוא תורה ממש, ולא רק חינוך לתורה, לכך "אין מבטלין תינוקות של בית רבן אפילו לבנין בית המקדש", אע"פ שכאשר הקטן יגדיל יחוייב לבטל תלמודו לבנין בית המקדש, וכמו שנתבאר [ראה להלן פי"ז הערה 17]. @**אך עדיין קשה**^, שא"כ מה הראיה מהא ד"אין מבטלין תינוקות של בית רבן אפילו לבנין בית המקדש" להורות על רוממות מעלת התורה לעומת מעלת בנין בית המקדש, הרי ניתן לדחות ולומר דשאני קטן דאצלו בפרט תלמוד תורה הוא יותר, כי תלמודו הוא תורה ממש [ולא רק חינוך לתורה], ואילו בנין בית המקדש אצל קטן הוא רק חינוך למצות [ולא מצוה ממש], ועדיפה מצוה ממש מחינוך למצוה. אך אצל גדול שאידי ואידי הם קיום מצוה ממש, אולי בנין בית המקדש ידחה תלמוד תורה, וכיצד נוכיח מקטן לגדול. ויש לומר, דמה שאין אצל קטן חינוך לתורה [לעומת חינוך למצות] זה גופא מורה על שכליות התורה לעומת שאר מצות. שהרי אסבר לן הפחד יצחק הנ"ל ששכל הקטן כבר מכוון לשכליות התורה, כי "שכלו של אדם מישראל בעצמותו מיוחד ועומד הוא לחכמת התורה, וממילא אין אנו זקוקים בכאן לפעולה של יחוד" [לשון הפחד יצחק שם]. נמצא שהתורה מכוונת לשכלו של האדם, ואילו המצוה מכוונת לגופו של האדם. והרי מעלת התורה על בנין המקדש היא גופא משום שכליות התורה, שהתורה אינה תלויה בעצים ואבנים ומקום, לעומת בנין המקדש, וכפי שביאר כאן. לכך, מה שידעינן מסברא שאין אצל קטן חינוך לתורה [לעומת חינוך למצות], הוא גופא המקור לומר שמעלת תלמוד תורה היא יותר ממעלת בנין המקדש, כי בני חדא בקתא אינון. ודייקא לה שריש לקיש הביא מאמר זה ["אין מבטלין תינוקות של בית רבן אפילו לבנין בית המקדש"] ללא ילפותא מפסוק, ומסברא דנפשיה קאמר לה [עיין משך חכמה שמות טו, יג]. ודו"ק. וראה להלן הערה 103.

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב "לרבי יהודה נשיאה".

<> "מחריבין - איכא שיור" [רש"י שם].

<> "מחרימין - ליכא שיור" [רש"י שם]. וראה בסמוך הערה 81.

<> פירוש - העולם מתקיים על התורה [אבות פ"א מ"ב], והואיל וכאן מתבאר שהעולם מתקיים על תשב"ר, בהכרח שתורתם של התשב"ר היא מוכרחת, כי אין לעולם קיום ללא תורה וללא תשב"ר, ובע"כ שהתורה ותשב"ר יתאחדו להדדי. ואודות שתליית העולם בתורה עושה את התורה הכרחית לקיום העולם. וכן ביאר את סמיכות המאמרים [שבת פח.], שאמרו שם: "'ויתיצבו בתחתית ההר' [שמות יט, יז], אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא, מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם; אם אתם מקבלים התורה, מוטב. ואם לאו, שם תהא קבורתכם... אמר ריש לקיש, מאי דכתיב [בראשית א, לא] 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', ה"א יתירה למה לי, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם; אם ישראל מקבלים התורה, אתם מתקיימין. ואם לאו, אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו". ובגו"א שמות פי"ט אות כב [עח.] כתב: "אבל העיקר הפירוש אשר נראה פשוט, כי כפה עליהם ההר כגיגית לומר 'אם לא תקבלו התורה, שם תהא קבורתכם' לומר כי התורה היא הכרחית לקבלה, ואם לא יקבלו התורה, שמה תהא קבורתם. וידוע, כי דברים המוכרחים להיות הם חשובים במעלה יותר, שאי אפשר מבלעדם, ואין קיום לנמצא בזולתם. לכך כפה עליהם ההר כגיגית להודיע מעלת התורה, שאי אפשר מבלעדה כלל. ואם לא היה עושה זה, היו אומרים כי התורה אין הכרחית לעולם, רק ברצון קבלו עליהם, ואם לא קבלו, לא היו צריכין... כי נתינתה מוכרחת, שאין להם קיום זולתה. ולכך הביא שם על המאמר זה 'ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי', ה"א יתרה למה לי, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, שאם לא יקבלו ישראל את התורה יחזור העולם לתוהו ובוהו. וזה המאמר בא לפרש למה כפה עליהם הר כגיגית, לומר כי נתינת התורה היא מוכרחת". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ב [תפ:]. וראה להלן פי"ד הערה 211.

<> כאן תולה את ההכרחיות של תורת תשב"ר במה שהעולם קיים עליה. ובסמוך יתלה זאת בהיות תורת התשב"ר ההתחלה אל התורה, וכן ביאר בח"א לשבת קיט: [א, סז.], ויובא בהערה 89.

<> כפי שנתגלה במתן תורה, שהקב"ה כפה על ישראל הר כגיגית לומר שאם לא יקבלו התורה שם תהיה קבורתם [שבת פח.], כי ללא התורה ההכרחית יש חורבן, וכמובא בהערה 78. והנפש החיים שער א פט"ז כתב: "אילו היה העולם מקצהו ועד קצהו פנוי אף רגע אחד מעסק והתבוננות בתורה הקדושה, היו חוזרים כל העולמות לתהו ובהו... כי מקור שורשה העליון היא למעלה מכל העולמות, לכן בה תלוי החיות של כולם" [הובא למעלה פ"א הערה 7, ופ"ח הערה 94]. דוגמה לדבר; ארץ יבשה ללא מים נקראת "חרבה" [בראשית ז, כב "מכל אשר בחרבה מתו", שהוא "ענין היובש והנגוב והחמימות" (רד"ק ספר השרשים, שורש חרב)], והוא לשון חורבן [שם]. והטעם הוא כי אי אפשר לחיות ללא מים [ילקו"ש ח"א רמז תתעג], לכך העדר מים נקרא "חרב". דוגמה נוספת; מי שאין לו בנים חשוב כמת [נדרים סד:], הרי שבנים הם מוכרחים לאדם. ולכך גם מצינו שאמרו [רש"י בראשית טז, ב] "לימד על מי שאין לו בנים שאינו בנוי אלא הרוס". הרי ללא ההכרח "דבר זה נקרא חורבן". וראה להלן לפני ציון 98.

<> כפי שפירש רש"י בגמרא [שבת קיט:], והובא בהערות 76, 77.

<> לשון הפסוק במילואו "ונתנם ה' אלקיך לפניך והכיתם החרם תחרים אותם לא תכרות להם ברית ולא תחנם". וכן נאמר [דברים כ, טז-יז] "רק מערי העמים האלה אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה לא תחיה כל נשמה כי החרם תחרימם החתי והאמרי וגו'". וכן נאמר [יהושע י, מ] "לא השאיר שריד ואת כל הנשמה החרים". וכן נאמר [ירמיה נ, כו] "והחרימוה אל תהי לה שארית". ונאמר [במדבר כא, ג] "ויחרם אתהם ואת עריהם וגו'", ופירש רש"י שם "ויחרם אתהם - בהריגה. ואת עריהם - חרמי גבוה". ובגו"א שם אות ו כתב: "אתהן בהריגה. דלא יתכן לומר חרמי גבוה, דאין מקדישין את האדם חרמי גבוה. אלא חרם דהכא הוא רצה לומר אבוד. ואף על גב דאצל 'עריהם' יתפרש חרמי גבוה, כמו שמפרש [רש"י] אחר כך, ואיך תתפרש מלה אחת לשני דברים. נראה דלא קשה, ד'חרם' סתם הוא דבר שאין הנאה בו, והוא חרם. ואצל אדם יתפרש כפי משמעות שלו, שדרך להחרים אתהן בהריגה. ואצל ממון מתפרש גם כן כפי ענינו, שדרך לעשות אותן חרמי גבוה". וראיה לדבריו כאן [שמהחרב נשאר פליט לעומת החרם], שנאמר [ירמיה נ, כא] "על הארץ מרתים עלה עליה ואל יושבי פקוד חרוב והחרם אחריהם נאם ה'", ופירש הרד"ק שם "חרוב והחרם אחריהם - 'חרוב' צווי מעניין חרב, כלומר חרוב בחרב, וכן 'וחרם' כמו [יהושע י, מ] 'ואת כל הנשמה החרים', ופירוש 'אחריהם' לאשר ינוסו רדוף אחריהם בחרב". הרי שמהחרב נשאר פליט ושריד, אך לא נשאר כן מהחרם.

<> דוגמה לדבר; בנתיב התוכחה ס"פ א כתב: "ובפרק אלו נאמרין [סוטה מא.-:], כשהגיע אגריפס ל'לא תוכל לתת עליך איש נכרי וגו'' [דברים יז, טו], זלגו עיניו דמעות. אמרו לו, אל תירא אגריפס, אחינו אתה. תנא, באותה שעה נתחייבו שונאיהם של ישראל כליה מפני שחנפו לאגריפס המלך... פירוש, כי החנופה הוא הפך הדין, כי הדין הוא המשפט, והמחניף אין דבריו במשפט כאשר מחניף לאחר. ולפיכך היה פוגע מדת הדין בשונאיהם של ישראל כאשר היו מחניפים. בפרט שבעים סנהדרין, שראוי שיהיה כל דבריהם במשפט הגמור, וכאשר היו יוצאים מקו המשפט להחניף, הפך מדת המשפט, פגעה בהם מדת המשפט". הרי במקום שראוי שתהיה הנהגת מידת הדין, והיא נעדרת, אז פוגעת בהם מידת הדין. ואמרו חכמים [דב"ר ה, ה] "אם נעשה הדין למטה, אין הדין נעשה למעלה. ואם לא נעשה הדין למטה, הדין נעשה למעלה".

<> כמו שאמרו [אבות פ"ה מכ"א] "בן חמש למקרא, בן עשר למשנה, בן שלש עשרה למצות, בן חמש עשרה לתלמוד", ובדר"ח שם [תקו.] ביאר כיצד מקרא מועיל למשנה, ומשנה מועילה לתלמוד, שכך הוא סדר קליטת דברי תורה אצל הלומד. וכן כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכג:], והובא למעלה פ"ה הערה 30. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתפ.] כתב: "כי אי אפשר לקנות התורה לעת זקנתו. ובמדרש [דב"ר ח, ו] 'מחורף עצל לא יחרוש' [משלי כ, ד], אמר רבי שמעון בן יוחאי, זה שאינו לומד תורה בילדותו, ורוצה ללמוד תורה בזקנתו, ואינו יכול... כי מפני השכחה אין התורה עומדת בו". וכן כתב בנתיב הזריזות פ"א, וראה להלן הערה 114.

<> פירוש - תורת תשב"ר היא התחלה, מחמת ש"אי אפשר שיבא האדם ללמוד תורה אלא על ידי שלמד תורה בקטנותו", וכמבואר בהערה הקודמת. אך בח"א לשבת קיט: [א, סז.] ביאר זאת משום שהתורה שלומד בקטנותו היא התחלת התורה מפאת עצם מה שלומדים, כי הקטנים לומדים את היסודות שעליהם יבנה המשך הבנין [וכגון שלומדים את האלפ"א בית"א וכיוצא בזה]. ויובא בהערה 89.

<> כי ההתחלה היא תנאי להמשך, ואין ההמשך תנאי להתחלה, וכפי שכתב בגו"א בראשית פי"ד אות כא [רמ.], וז"ל: "מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי למציאות מדבר שהוא קרוב אל הסוף, שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה, ואין להתחלה שום תנאי. ודבר שנמצא בלי תנאי מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי".

<> צרף לכאן שההתחלה נקראת "מעיקרא", שהוא מלשון עיקר ושורש [ראה למעלה פ"ח הערה 180]. וכשם שהאילן אינו יכול להתקיים ללא עיקרו, כך ההמשך אינו יכול להתקיים ללא התחלתו.

<> וחורבן התורה הוא חורבן העולם, וכפי שיבאר. וכן כתב בח"א לשבת קיט: [א, סה:], בביאור המאמר [שם] "לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביטלו קריאת שמע שחרית וערבית", וז"ל: "פירוש זה, כי החורבן הוא הוא חורבן לגמרי, שהוא מחריב ומשומם הכל [ראה להלן פי"ב הערה 29]. וכאשר בטלו בה ק"ש שחרית וערבית, והיו בטלים לגמרי מן התורה, ואפילו ק"ש לא היו קורים, וזה בטול תורה לגמרי. ואילו היו קורים ק"ש שחרית וערבית, היה להם תורה, שק"ש תורה הוא, שכך אמרו [מנחות צט:] אפילו לא עסק בתורה רק היה קורא ק"ש שחרית וערבית, מקיים [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'. ומפני שלא קראו ק"ש שחרית וערבית לא היה בהם תורה, ונקרא זה חורבן התורה, ומפני שבטלו בה התורה גרמו להחרב". ובאבות פ"ו מ"ג אמרו "בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ומכרזת ואומרת אוי להם לבריות מעלבונה של תורה, שכל מי שאינו עוסק בתורה נקרא נזוף". ובדר"ח שם [עז.] כתב: "ולפיכך קריאת ההר בשם 'חורב', כפי מה שנמצא אצל אחרים שבא להם החורבן, ויותר ראוי שנקרא 'הר חורב' ממה שיקרא בשם בנין. וזה שאמר 'בת קול יוצאת מהר חורב' במקום הזה, שבא לומר 'אוי להם לבריות מעלבונה של תורה וכו'', ושייך לומר כי דבר זה נגזר מן 'הר חורב', שהוא ההר שממנו יוצא חורבן לעולם כשמרחיקין מן התורה".

<> כן ביאר בח"א לשבת קיט: [א, סז.], וזה לשונו: "כבר בארנו זה למעלה כי ראוי לחורבן כאשר אין בה תנוקות של בית רבן, ואף שיש כאן תלמידי חכמים גדולים, מכל מקום תנוקות של בית רבן תורתן מחויבת ביותר, כי אין תורתן כמו תורת הזקינים שלומדים תורה ואין מחויב שילמדו תורה זאת דוקא, ואם כן אין תורתן מחויבת ומוכרחת. ולפיכך כאשר מבטל דבר מחויב, כמו שהוא תורה של תנוקות של בית רבן, הרי בא החורבן... ויש לך להבין איך תורת תנוקות של בית רבן תורה מחויבת היא, ולכך אמר שאם לא נמצא בה תנוקות של בית רבן מחריבין אותה. וזה כי תורת תנוקות של בית רבן יש עליה שם תורה מחויבת, כאשר הם לומדים התחלת התורה, ונאמר על זה למוד. אבל על למוד ת"ח, במה שהוא לומד על זה למוד מחויב... שהוא לומד להוסיף תורה, אין החיוב והמוכרח בא על התוספות התורה כמו שהוא בא על שם תורה הפשוט. ולכך תורה של תנוקות של בית רבן יש עליה שם תורה מחויב ביותר, ודבר זה יש לך להבין, כי הוא דבר ברור בחכמה".

<> בגמרא שלפנינו איתא "רב המנונא", אך בעין יעקב איתא "רב כהנא", וכבר נתבאר למעלה הרבה פעמים [ראה הערה 8] שדרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב.

<> "רישא דקרא [ירמיה ו, יא] 'ואת חמת ה' נלאיתי הכיל שפוך וגו'', שפוך החמה בנקמה, בשביל שעולל לחוץ ובטלין מבית רבן" [רש"י שם].

<> פירוש - מעלתה העליונה של ירושלים מחייבת שהיא תתקיים ותתיישב. ואודות מעלת ירושלים, ראה בנצח ישראל פנ"א [תתטז:] שכתב: "כי ירושלים אינה עיר טבעית כמו שאר עיר, רק היא עיר אלקית במעלתה האלקית". ובח"א לר"ה כג. [א, קכה:] כתב: "ירושלים הוא עיקר ולב א"י, שהכל תלוי בו". ובח"א לסנהדרין עא. [ג, קעא.] כתב: "ירושלים עיר הקודש, שלא היה כרך נחמד כמותה, כמו שראוי להעיר הקודש". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:] כתב: "יש מקומות בארץ מוכנים לדברים מיוחדים, כמו שהיה ירושלים מוכנת להיות עיר אלקים". ובנצח ישראל פכ"ג [תצב.]: "צריך להיות שלא ישכח ירושלים כלל, כמו שאמר [תהלים קלז, ה] 'אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני'. כי ירושלים הוא עצם ועיקר מעלת העולם, ודבר שאינו עיקר ועצם יש בו הסרה והסתלקות, אבל דבר שהוא עיקר, אין שכחה בדבר שהוא עיקר. ולכך אמר 'תשכח ימיני', שאי אפשר לשכוח באדם דבר שהוא עיקר, כמו הימין. כי דבר שאינו עיקר, אין האדם משגיח עליו, ויש בו השכחה, לא דבר שהוא עיקר, וירושלים הוא עיקר העולם". ובגו"א דברים פ"ג אות יח כתב: "נקרא ירושלים 'ההר הטוב' [דברים ג, כה, ורש"י שם]... כי כמו שההר הוא נבדל בגבהותו ורוממותו משאר הארץ, כן ירושלים ניכר רוממותו בין שאר ישוב הארץ".

<> שנאמר [תהלים נ, ב] "מציון מכלל יופי אלקים הופיע", ודרשו חכמים [יומא נד:] "חכמים אומרים מציון נברא העולם ["ציון נבראת תחילה, וסביביה נדבקו רגבים עד סוף העולם מכל צד" (רש"י שם)], שנאמר... 'מציון מכלל יופי', ממנו מוכלל יפיו של עולם". ועוד דרשו חכמים [תנחומא קדושים אות י] "מציון נשתכלל כל העולם כולו, כדתנינן למה נקראת שמה 'אבן שתיה', שממנה הושתת העולם". ובבאר הגולה באר הששי [ש.] הביא מאמרים אלו.

<> כמשפט דבר שהוא התחלה, שהוא עיקר והכרחי, וכפי שביאר למעלה. ובח"א למנחות פז. [ד, פה:] כתב: "כי אי אפשר שלא יהיו שומרים לירושלים, שלא יהא בטול לה מפני גודל מעלתה, ולכך ירושלים היא מושגחת מן השם יתברך... שנכנסת תחת השמירה העליונה מן המלאכים... ונכנסת תחת שמירה עליונה".

<> פירוש - תורתם של תינוקות של בית רבן היא דבר הכרחי לעולם.

<> למעלה לאחר ציון 77.

<> כמבואר למעלה לאחר ציון 83.

<> כמבואר למעלה הערה 80.

<> פירוש - אפילו ירושלים, שמעלתה מחייבת את קיומה, מ"מ היא חרבה מחמת ביטול תשב"ר, ק"ו לשאר מקומות שיחרבו מחמת כן. ובח"א לשבת קיט: [א, סה:] כתב: "לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביטלו בה תינוקות של בית רבן. ודבר זה מפני כי התינוקות של בית רבן הוא התחלת התורה, וכאשר לא היה כאן התחלה, דבר זה עקירה וחורבן התורה לגמרי... ולפיכך נחרבה ירושלים כאשר בטלו בה תינוקות של בית רבן, ולא היה כאן התחלת התורה כלל, ודבר זה מביא חורבן".

<> לאחר ציון 69.

<> "אפילו לבנין בית המקדש" [המשך המאמר בשבת קיט:].

<> פירוש - דוקא מחמת הדמיון שבין קדושת תשב"ר לקדושת המקדש ניתן לקבוע שקדושת תשב"ר גדולה יותר. וכן כתב בח"א לשבת קיט: [א, סז:], וז"ל: "אפילו לבנין בית המקדש. והטעם הוא כמו שאמרנו למעלה, כי תינוקות של בית רבן גם כן נקראו [דהי"א טז, כב] 'במשחי', שהם נמשכים בתורה, ומשיחה זאת למעלה ממשיחת בית המקדש. ומפני שהם כלים נמשחים בקדושת שמן התורה, ולכך אין מבטלים אותם אפילו לבנין בית המקדש, כי שניהם בנינים של קדושה הם; תינוקות של בית רבן, וכן בנין בית המקדש, ואין מבטלים זה מפני זה". הרי פתח בעדיפותה של משיחת תשב"ר על פני משיחת המקדש, וסיים בשויונן זו לזו. אלא שהם הם הדברים שכתב כאן; "כי קדושת תינוקות של בית רבן וקדושת בית המקדש דומים... ושניהם יש בהם קבלת קדושה", אך עם כל זה "רק כי קדושת תינוקות של בית רבן הוא גדול יותר", משום שאינה חלה על עצים ואבנים, וכמו שמבאר והולך.

<> כי שכליות התורה מכוונת לשכל האדם, וכמבואר למעלה סוף הערה 74. וראה למעלה הערה 72.

<> אודות שבית המקדש הוא מסולק מחטא, כן ביאר בגו"א דברים פ"ג אות יח את דברי רש"י [דברים ג, כה] שכתב "והלבנון - זה בית המקדש", וכלשונו: "בית המקדש בתוכו מדמה ל'לבנון', שהוא מקום על הר מוציא אילנות, והאילנות הם נקראים 'לבנון', והם נבדלים מן הארץ לגמרי. כן בית המקדש הוא נבדל מן מקום הארץ בקדושתו, עד שהיה קודש קדשים. וזהו שדרשו ז"ל [יומא לט:] למה נקרא שמו 'לבנון', שהוא מלבין עונותיהם של ישראל. פירוש, כי מפני זה נקרא 'לבנון', על שהמקום הזה הוא נבדל בקדושתו ממקום הארץ, שהארץ היא חומרי ביותר, לכך בית המקדש מלבין עון ישראל. שהאדם שחטא, שנטה אחר יצר של חומרו, המקום הזה שהוא נבדל בקדושתו מן הארץ, שלכך נקרא 'לבנון' על שם שהוא נבדל מן הארץ החומרית ביותר, ולכך הוא מלבין עונותיהן, שכאשר יעבדו במקדש, שהוא קדוש אלקי, יסולק מהם החטא שהוא לאדם החומרי, ופירוש זה ברור". ובנצח ישראל פ"ה [קח.] כתב: "בשביל שבית המקדש נבדל במעלתו משאר חלקי האדמה, הוא מלבין חטא ישראל. כמו שאמר שם [יומא לט:] למה נקרא בית המקדש 'לבנון', שמלבין עונותיהם של ישראל. כי אין הסרת החטא רק מצד המעלה הנבדלת האלקית, ובשביל זה נקרא 'לבנון', כי בית המקדש מעלתו שהוא נבדל מן הגשמי, הוא האדמה, כמו הלבנון שהוא נבדל מן האדמה. ולכך הוא מכפר ומלבין עונותיהם".

<> שהיא קדושת בית המקדש וקדושת ירושלים. ואודות שחורבן ירושלים הוא חורבן בית המקדש, כן נתבאר בנצח ישראל פ"ה הערה 57, פ"ז הערה 208, פכ"ו הערה 23, ובתפארת ישראל פ"ל הערה 77. וכן כתב בנתיב העבודה פי"ח [ד"ה ועוד אלו]. ואודות שכאשר בטלה המעלה העליונה אזי בטלה המעלה שלמטה ממנה, כן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תק.] בביאור מאמרם [גיטין ז.] "בזמן שמצנפת בראש כהן גדול, עטרה בראש כל אדם. נסתלקה מצנפת מראש כהן גדול, נסתלקה עטרה מראש כל אדם", וז"ל: "כך פירושו, בזמן שהעטרה בראש כהן גדול, וזה מורה על המדריגה האלקית שיש לישראל, ומצד הזה יש לאדם מעלה גם כן מה שהאדם הוא מלך בתחתונים, וראוי לאדם העטרה הזאת. אבל כאשר אין המעלה הקדושה האלקית הזאת לישראל, אין עטרה הזאת לאדם מה שהאדם מלך בתחתונים, והיא בטילה. משל זה, כאשר יש מלך במדינה, אז יש כאן שרים ומושלים עמו גם כן. אבל אם אין מלך במדינה, אז אין גם כן מושלים למטה ממנו במדינה. וזה שאמר אם יש מצנפת, שהיא המעלה האלקית הקדושה, נמצאת, ראוי שיהיו עמו המעלה למטה מזה, דהיינו עטרת בראש כל אדם, כאשר יש מצנפת בראש כהן גדול". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסח.] כתב: "ובפרק ארבעה דנדרים [לב.], אמר רבי אלעזר, גדולה תורה שאלמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר [ירמיה לג, כה] 'אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי'. וביאור ענין זה, כי התורה היא שכלית, ומדרגתה על עולם הגשמי, כמו שהתבאר. 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" [הובא למעלה פ"ח הערה 71]. ורש"י [בראשית ו, ז] כתב שאף בהמות וחיות נשטפו במבול, משום ש"הכל נברא בשביל האדם, וכיון שהוא כלה מה צורך באלו".

<> צרף לכאן מאמרם [איכ"ר א, לב] "'עולליה הלכו שבי לפני צר' [איכה א, ה], אמר רבי יהודה, באו ראו כמה חביבין תינוקות לפני הקב"ה; גלתה סנהדרין, ולא גלתה שכינה עמהם. גלו משמרות, ולא גלתה שכינה עמהם. וכיון שגלו תינוקות, גלתה שכינה עמהם, הדה הוא דכתיב 'עולליה הלכו שבי לפני צר'". ובמדרש תהלים מזמור ז מבואר שהקץ יבוא בזכות תורתם של תינוקות של בית רבן. וכן כתב רבי חיים פאלאג'י בספרו צוואה מחיים סוף אות יג, וז"ל: "כי הגאולה תלויה בזכות הבל פיהם של תינוקות של בית רבן... כנודע". והם הם הדברים שנתבארו כאן.

<> מעתה יתאונן מרה על החסרון העצום שיש בקלקול סדרי הלימוד של הדור. ודע, שענין זה הוא מופיע בהרחבה רבה בעוד הרבה מקומות נוספים בספריו, והם; גו"א דברים פ"ו אות ז, תפארת ישראל פנ"ו [תתסה.], דר"ח פ"ו מ"ז [רכד.], למעלה פ"ה [לאחר ציון 60], ולהלן ס"פ טו [לאחר ציון 319], נתיב הזריזות ס"פ א, דרוש על התורה [מג.], דרוש על המצות [נג:], דרשת שבת הגדול [רכח:], ח"א לשבת סג. [א, לח.], ועוד. ואפשר לומר ללא ספק שאין ענין אחר שכל כך כאב למהר"ל כפי הענין הזה. ויש ששה שבושים עיקריים שעומד עליהם; (א) לא חוזרים על תלמודם שיהיה שגור בפיהם. (ב) לא לומדים משנה. (ג) פוסקים הלכות מספרי הפסק מבלי לדעת טעמא דהלכתא. (ד) לא לומדים כסדר שקבעו חכמים [בן חמש למקרא, בן עשר למשנה וכו' (אבות פ"ה מכ"א)]. (ה) עוסקים בפלפולי שוא. (ו) בתחילת לימודם לומדים תוספות [הובא למעלה פ"ה הערה 61, ולהלן פט"ו הערה 319]. וכאן ירמוז בקצרה לשבושים אלו, כאשר הדגשתו היא על תורתן של תשב"ר, שאינם קונים תורה כשיוצאים מבית רבן.

<> פירוש - למשנה בפרט אינם שמים לב, ולכך הקלקול בהנהגת הלמוד פוגע ביותר בלמוד משנה. וכן ביאר בשאר מקומות שמחמת החשק לפלפול לכך בני אדם אינם לומדים משניות. וכגון, בדר"ח פ"ו מ"ז [רכה:] כתב: "כי לגמרי לא ישימו לב על המשנה... והן הן מעשה הדור הזה, שאין אחד משגיח על המשנה, באמרו כי לא יקרא 'חכם' רק על ידי התלמוד, שהוא פלפול ומשא ומתן. ולב האדם נמשך אל דבר זה, ומניחין המשנה... כי כל אדם בטבע מבקש להתחכם, ואינו מבקש לדעת מצות ה' בעצמם, שהם במשנה". ובדרוש על התורה [מד.] כתב: "אבל אנחנו בעלי עיורון השכל, רוצין לקנות התורה ועוזבין המשנה, מפני שבטבע האדם חפץ בתלמוד יותר כשהוא חדוד פלפול, ובפרט בנערותו הולך אחר שרירות לב. לכך עוזבין המשנה, ורצים אחר התלמוד" [הובא למעלה פ"ה הערה 79, ופ"ז הערה 147]. וזהו "ומכל שכן במשנה", כי המקרא נלמד אצל קטנים בני חמש שנים, ועדיין אין הקטנים הללו חפצים בתלמוד. אך המשנה נלמדת בבני עשר שנים, שאז הם רצים אחר התלמוד.

<> רומז למשנה [אבות פ"ה מי"א] "יצא שכרו בהפסדו", ופירושו "שהשכר גופיה מביא ההפסד" [לשונו בדר"ח פ"ה מ"י (שיח:)]. וכן כתב שם בתחילת משנה יב [שלג.], וז"ל: "כי מה שאמר 'יצא שכרו בהפסדו', דבר זה כאשר יגיע לו הפסד מתוך השכר". וכך גם כאן, דמתוך שלומדים תורה באופן משובש, לכך צומח מאופן זה קלקול גדול, וכמו שמבאר. ויתכן שרומז שלבסוף לא יקבלו שכר על לימוד כזה, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ז [רמז.], וז"ל: "ואתם התלמידים היקרים, אשר נתן ה' לכם לב שומע ודעת לקבל, חילכם לאורייתא, ולא תתנו חילכם לזרים ולדברי שקרים. ויעלה על דעתיכם אחריתכם, כמה גדול שכר של בעלי תורה, ולמה תוציאו ימיכם בדברים כמו אלו, ולמה אתם יגעים בדברי ריק שאין על זה שכר. וכי יעלה על דעתיכם שעל זה קבול שכר, ואתם ידעתם בעצמכם כי הם דברים שאין להם שחר. הלא יש לחוש על נפשכם מפני עלבונה של תורה. ואל יבטיח אתכם יצרכם, או המורה לכם, כי טוב הוא דבר זה, כי בשוא מבטיח אתכם על זה. וראיתי בנים אשר לבם כפתחו של אולם, עד שראוים לקבל כל התורה, ואחריתם נאבדו והיו כשאר עמי הארץ. חי ה' צבאות, אם אין ראוי לקרוע על זה כמו על ספר תורה שנשרף. וכמו שאמרו [שבת קה:] העומד על יציאת הנפש חייב לקרוע. ופירש רש"י ז"ל [על הרי"ף במו"ק טו. בדפי הרי"ף] הטעם שהיה בכחו ללמוד תורה עוד, ועכשיו נתבטל במיתתו. כל שכן שיש כאן באלו בטול התורה והפסדה, וראוי לקרוע על זה כמו על ספר תורה שנשרף" [הובא למעלה פ"ה הערה 132].

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתעד.]: "הרי עיקר התורה אשר יש לה קיום אצל האדם הוא גרסא דינקותא, וכל זה הוא לבטלה כאשר יקנה הקטן בשנים דבר שאינו מתייחס אל שכלו... לכך גרסא דינקותא אינו מועיל, כמו שנראה לעינים, כי כאשר יצאו מבית רבם כבר הוסר מהם הכל, עד שאין יודעים מאומה". ובנתיב הזריזות ספ"א כתב: "ועל דורנו הזה... כי כאשר בנערותו ובבחרותו אין לומד תורה שתהיה התורה אצלו, כי גרסא דינקותא לא משתכח, ובעת זקנתו כאשר האדם רואה עצמו שהוא ערום בתורה ואין דבר עמו, אז בודאי מבקש שתהיה התורה נמצאת אתו, ולא נמצא אצלו דבר. וכל זה הגיע לו כי בעת ילדותו הלך אחר הבחורים ללמוד מה שהוא נכסוף אליו. ולערב, שהוא לעת זקנתו, כאשר ימצא עצמו חסר מכל, ומה שהיה ראוי אליו שיהיה לעת זקנתו מלא חכמה ותורה... ולא עשה זה, רק אסף רוח בחפניו". ובדרוש על התורה [מו:] כתב: "וכשבא אחר כך לתלמוד, יוצא ערום ממקרא כאשר נכנס, עד כי אף פרשה אחת בתורה איננו יודע, עד שלא נמצא כמעט... אחד הרגיל במקרא". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכה.] כתב: "וכאשר נעתק מן המקרא, מאומה לא ישא בידו, יציאתו כביאתו" [הובא למעלה פ"ה הערה 87].

<> אודות העדר חזרה, כן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתעה.], וז"ל: "ויותר על כל, שאינו מבקש ואינו חפץ שיהיה קיום אל תורתו, שאינו חוזר על למודו. והראשונים עם גודל הכנה שהיה להם לקנות התורה, כמו שאמרנו, היו גורסין יום ולילה בתורה עד שקנו התורה... והם [אנשי דורו] אינם חפצים כלל שתהיה התורה קיים אצלם". ובדרוש על התורה [מה.] כתב: "ואילו היו בני האדם נותנין לבם לדבר זה [לחשיבות החזרה], ירוצו ולא ייגעו ילכו ולא ייעפו לרדוף אחר חזרת תלמודם יותר ויותר מאשר הם רודפים עתה אחר הפלפול שאין בו ממש... כי אין הפה יכול לדבר והלב להרהר את כל החסרון שיגיע מזה... הנה אנחנו הפך הראשונים לגמרי, אשר כל תורתם היה הגירסא שחזרו על תלמודם, אשר השכר בזה שהתורה היא עם האדם בכל מקום שהוא, ולא תסולק מאתו כלל". ובהמשך שם כתב [מז:]: "במה שהוא יסוד ותכלית הכל, והכל תלוי בו, הוא חזרת הלימוד עד שיהיה תלמודם בידם, ולא ימוש מפיהם, ואז תחזור תורה ליושנה". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעה.] כתב: "והראשונים, עם גודל הכנה שהיה להם לקנות התורה... היו גורסין יום ולילה בתורה, עד שקנו התורה" [הובא למעלה פ"ה הערה 65, וראה להלן פט"ו הערה 335].

<> לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 32]: "כמו שהוא בדור הזה, אשר תחלת למודנו היא לשעה בלבד, ואחר כך תשכח ממנו". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 61] כתב: "כי לומדים ההלכה על מנת שתשתכח... אבל עתה בדור הזה, אינם עוברים על זה... שיהיה משכחים התורה בשביל רבוי התורה, שאין הדבר כך כלל, הן יהיה הרבה הן יהיה מעט, תחלת למודם התורה שלא תשאר אצלם התורה כלל".

<> אודות שהמשנה היא יסוד ועיקר, כן כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכד.] בביאור שהסדר הראוי הוא "בן חמש למקרא, בן עשר למשנה" [אבות פ"ה מכ"א], וז"ל: "ואז [לאחר שלמד מקרא] יתחיל המשנה, דבר שהוא לפי ערכו. וכבר התחיל ליסד הבית בלמדו במקרא עיקרי הדינים על דרך הבנה מה, והוא לו יסוד למשנה. וכאשר כלה מלאכת הקודש במשנה, שהיא היסוד הגדול ועמוד ברזל לכל התורה... והכל על היסוד הקיים, הוא המשנה שהיא לו יסוד מוסד" [הובא למעלה פ"ה הערה 86]. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעד:] כתב: "וכאשר הוא גדול והגיע לגמרא, היה ראוי שיהיה לו יסוד קיים, המשנה, שהיא היסוד שעליו נסמך הגמרא... כי המשנה היא עמוד ברזל לתורה, ומי שחסר ממנו המשנה אין לו יסוד". ובדרוש על התורה [מג:] כתב: "ואמרו במדרש... [ויק"ר כא, ה] המשנה היא עמוד הברזל לתורה, כי על ידי המשנה יש לאדם יסוד של ברזל שעליו התורה, שהוא התלמוד, נבנה".

<> למעלה פרק ה [לאחר ציון 60], ובשאר מקומות המצויינים בהערה 107.

<> לשונו בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכו.]: "ועוד יעלה בסולם לדרוש במשאת שוא, יגיע לריק כחו, ויכלו בהבל ימיהם, ושנותם בבהלה, לעסוק בפלפול של הבל, להסביר פנים אשר לא כן, אוסף רוח בחפניו, והיה לרוח שקר בפיו. ודבר זה נוהג עד שיכתוב כתובה לאשה... ודי לי בזה כבוד שם ותהלה, כי יתנו לי אשה עירנית סחרנית, בת מי זהב. אז הושלך משמים וארץ, ונראה לו כאילו חולם חלום כל ימיו, יפרוש מן התורה לגמרי, לא ישא בידו מאומה, לא מקרא ולא משנה ולא תלמוד ולא דרך ארץ... אך ימותו ולא יבואו לכלל תורה... ולא יעלה בידם מאומה". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רכה.] כתב: "ומה נעשה לאחריתנו, בבואינו לפני מלך מלכי המלכים 'בעירום ובחוסר כל' [דברים כח, מח]; עירום מן המעשים, ובחוסר החכמה, כמו שהוא הנהגת הדור הזה, שאין אחד מאתנו מבקש לקיים תלמודו שיהיה חוזר על למודו, הן יהיה מקרא, או יהיה משנה, או יהיה תלמוד". ושם בהמשך [רלח:] כתב: "ואיך לא תכסה הבושה והכלימה את פנינו, ואנה נוליך את חרפתינו, שאנו באים ריקנים, ואין בידינו מאומה". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח.] כתב: "אמנם כאשר מגיע לימי הזקנה, וכבר סרו ממנו ימי הילדות, אשר בימי הילדות הוא אוהב לרדוף ולנצח בהלכה, הן בפלפול שיש בו ממש, הן בפלפול שאין בו ממש, ויכול לומר כי יודע ציד אני. ולעת זקנתו כבר סר תשוקה זאת מאתו, ומוצא עצמו חסר, ויראה אחריתו". ובדרוש על התורה [מו:] כתב: "ועתה בעוונותינו הרבים נפשנו יבשה אין כל... שכאשר הם בכחם, ובגבורת אנשים היו, היה להם ללמוד תורה. אבל הם מבלים ימיהם בדברים שאין בהם ממש, ולא מלאו כריסם מן התורה... כי כאשר באו לעת זקנותם... הם ערומים וחסרים מכל". ובנתיב הזריזות ספ"א כתב: "כי כאשר בנערותו ובבחרותו אין לומד תורה שתהיה התורה אצלו... ובעת זקנותו כאשר האדם רואה עצמו שהוא ערום בתורה, ואין דבר עמו, אז בודאי מבקש שתהיה התורה נמצאת אתו, ולא נמצא אצלו דבר. וכל זה הגיע לו, כי בעת ילדותו הלך אחר הבחורים ללמוד מה שהוא נכסוף אליו. ולערב, שהוא לעת זקנתו, כאשר ימצא עצמו חסר מכל, ומה שהיה ראוי אליו שיהיה לעת זקנתו מלא חכמה ותורה, כי היה מוסיף ומאסף חכמה על חכמה תמיד... ולא עשה זה, רק אסף רוח בחפניו... ואמרתי לעורר את האדם להקיץ משנתו, כי חולם חלום הוא, ודי בהערה זו". [הובא למעלה פ"ה הערות 77, 87].

<> פירוש - מבאר שקלקול הלימוד נעשה משום שאין מי שנותן תוכחה על כך, ואין מי שמוכן לקבל התוכחה, וכמו שמבאר והולך.

<> שעליו מוטלת החובה להוכיח את בני דורו. וכן כתב בסוף דרוש על המצות, וז"ל: "וגם אשמם בראשי המורים, שיש בידם למחות ולהחזירם ללכת בעקבות אבותיהם". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכז.] כתב: "ועל הרועים לרעות עלות הצאן לרגל המלאכה, לא לדפוק אותם ביגיעה בדרך קצרה, והיא ארוכה, לא שהיא ארוכה, אך ימותו ולא יבאו לכלל תורה. כי מה ידעו צעירי הצאן איכה ירעו ואיכה ירבצון, אם לא על הרועה להדריכם להנהיגם דרך ישרה, ולא יקוים בו כד רגיז רעיא על ענא [ב"ק נב.]". ובדרשת שבת הגדול [רכח:] כתב: "והכל הוא [קלקול סדר הלימוד] כי הרועים לא ירעו ולא ינהלו את הצאן כפי אשר ראוי". ובנתיב התוכחה ר"פ ב כתב: "יש לו לת"ח משפט השכל להנהיג ולהוכיח הדור" [הובא למעלה פ"ג הערה 104, ולהלן פי"א הערה 104].

<> פירוש - המלמד שם את כל מעייניו לעצמו, ואינו משגיח במעשי זולתו. וכן אמרו חכמים [שבת קיט:] "לא חרבה ירושלים אלא בשביל שלא הוכיחו זה את זה, שנאמר [איכה א, ו] 'היו שריה כאילים לא מצאו מרעה'. מה איל זה ראשו של זה בצד זנבו של זה, אף ישראל שבאותו הדור כבשו פניהם בקרקע, ולא הוכיחו זה את זה", ובמהרש"א בח"א שם כתב: "'שריה' הם המוכיחים לאחרים, אבל זה לזה לא הוכיחו... ודימה אותם לאילים, שראשו של זה בצד זנבו של זה. הוא משל שאין משגיח בכל מעשה חבירו מראשו ועד סוף, רק על זנבו וסופו בקצת".

<> שמוטל עליו לחנך את בנו הקטן, אך ג"כ אינו מוכן לקבל תוכחה, וכמו שמבאר.

<> אודות שהאב אינו מוכן לקבל תוכחה על שבוש דרך הלימוד מחמת שטועה וחושב שבזמן מועט יוכל בנו לדעת את התורה, כן כתב בנתיב הזריזות ס"פ א, וז"ל: "ואל דבר זה הם מתאוים ונכספים כל עמי הארץ, עד שאין מבקשים על בניהם ועל זרעם אחריהם רק שיהיה רוח אשר בם נחה עליהם, כי אז יושב בישיבה על גפי מרומי קרת. ויאמרו בני אדם הנה זה חדש עשה השם יתברך בארץ, כי זה האיש משה אשר הוא אור העולם הודו והדרו, ארבעים יום וגם לילה היה צריך למלאות השם יתברך אותו מתורתו [רש"י שמות לא, יח], וזה קנה הכל בימים קצרים, כי זה ימים מועטים שהיה הולך אחר הבחורים, ועתה הוא ראש המורים ממנו ישתו מים ארורים". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתפא:], וז"ל: "הטפשים בדור הזה, יחשבו כי יקנו התורה במעט זמן, עד שיהיה נחשב כאחד מן החשובים" [הובא למעלה פ"ה הערה 122]. @**אמנם למעלה**^ פ"ה [לאחר ציון 93] ביאר לכאורה טעם אחר מדוע האב אינו מקבל תוכחה זו, והוא משום שחפץ בכבוד ובשם, וכלשונו: "ואם אומרים לאבי הנער שיניח ללמוד את בנו שטת ההלכה, ולא ילמד עדיין התוספות, כאילו אומרים לו שלא ילמד כלל, כי אין האב חפץ רק בשם". וכן בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכז.] כתב: "וכאשר רציתי לתקן מה שאפשר, הלא גם זה לא עלתה בידי, באמרם ננתקה עולו אשר הכביד עלינו... ואם הוא עמל לרוח, הלא היא חכמתו ובינתו לעיני כל עמי הארץ, ודי לי בזה כבוד שם ותהלה". ובדרוש על התורה [מד.] כתב: "וכבר התחלתי להדריך בני אדם שיתנו ללמד בניהם משנה תחלה ליסוד גמור, ואח"כ כל סדר הלמוד על פי שגדרו חז"ל בדרכי התורה, ולא עמדה לי. באשר מתמצעים תמיד אנשים חוטאים ומחטיאים, אשר כל כוונתם בתורה רק לשם יוהרא, ומנעום מזה באמרם טוב שילמוד בנך פלפול הגמרא, בו יעלה מעלה מעלה, והוא לתהלה ותפארת לך ולבניך עד עולם לפעול כשם הגדולים אשר בארץ". ובדרשת שבת הגדול [רכח:] כתב: "והכל [קלקול סדר הלימוד] הוא בשביל שרוצים שילבשו הנערים עטרת גאות קודם שיהיו בני עשר, ודבר זה הוא המכשול העצום והקלקול הגדול". הרי שביאר את אי קבלת התוכחה מצד שהאב חפץ בכבוד ובשם, ואילו כאן מבאר זאת משום שהאב טועה שבזמן מועט ניתן לדעת את התורה, ולכאורה הם שני טעמים שונים, ויל"ע בזה.

<> רומז בזה שאין להטיל על תלמידים צעירים ללמוד דברים שמעבר ליכולתם, וכן שאין להתעסק בפלפולי הבל. וכן כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכה.], וז"ל: "ויש שמעתיקין אותו אל הגמרא, מיד יצפצף הנער בקול דברים בלבד, ותמונת הפשט לא ידע להבין, אף דבר מה ממנו... וכאשר יגדל הנער, ואז יתגבר קצת שכלו, מעתיק אותו אל למוד התוספות, ובסכלות דעתו כי למוד הגמרא וההלכה הוא הועיל לו... אבל שיהיה מוסיף בשכלו מה שהלעיטו דבר שאין ראוי לו, ואינו לפי ערך שכלו, זה אי אפשר... ועוד יעלה בסולם לדרוש במשאת שוא, יגיע לריק כחו, ויכלו בהבל ימיהם, ושנותם בבהלה, לעסוק בפלפול של הבל, להסביר פנים אשר לא כן, אוסף רוח בחפניו, והיה לרוח שקר בפיו". וכן כתב למעלה פ"ו [לפני ציון 22], וז"ל: "ודומה למי שאינו חכם, אם אינו מבקש להתחכם יותר מדאי, רק כפי ערך חכמתו, יכול לדעת ולהבין. אבל כאשר רוצה להתחכם בדבר שאינו שייך לו, בודאי מטפש, כי יוצא מן השכל. ואחר טפשות זה נמשך עוד טפשות, עד שהוא טפש גמור". ובדרוש על התורה [מג.] כתב: "אלו שעושים תורת אלקינו פלסתר, ואומרים שהם דברי חדוד. בודאי דברי חדודין הן לכל שומען, אשר לב השומע נשבר ונקרע מזה. כי יאמרו באיזה סוגיא בתלמוד ציור מה שיודעין ואומרין בעצמן שאינו כי אם ציור צבועיי, רק שעושים זה להראות כח מעשי חדודים, ומתוך כך ילכו בגוים אין תורה. כי אשר הם מוכנים וחפצים בתורה קצת, יאמרו מה לנו ולדברים אלו הבדוים מלב ואותיות פורחות באויר, ונמנעים על ידי כך מישיבה... וכי אין לנו תורת אמת שילכו אחר ההבל ויהבלו" [הובא למעלה פ"ה הערה 84].

<> יומא פז. "ולואי שתהא ביאה כיציאה", ופירש רש"י שם "ולואי שתהא ביאה - שישוב ויכנס לביתו בלא חטא כיציאה". ובסנהדרין ז: כתב רש"י "ולואי שתהא ביאה - שאחזור לביתי כיציאה שיצאתי מביתי בלא חטא, שלא אטעה ואענש".

<> כן כתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 63], וז"ל: "וכבר בעונותינו הרבים הותרה להם הדבר הזה היתר גמור, עד שאין אחד מבקש דבר זה עוד. ואילו נמצאו אנשים מעטין, אחד מאלף, היתה הנחמה באלו מעטין, אבל שלא יהיה נמצא אחד מני אלף, על דבר זה אני בוכיה, עיני עיני יורדה מים, על שבר כבוד והוד התורה נשברתי קדרתי החזקתני שמה [עפ"י ירמיה ח, כא]... ועל זה יתאונן האדם, כי גלה ממנו כבוד התורה הודה והדרה, ואנחנו ערומים בלא תורה. אוי לאותה חרפה, ולאותה בושה וכלימה, שנשתנינו מכל הדורות שהיו". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכו:] כתב: "הלא כל אדם שיבקש כבוד קונו ודורש התורה, ראוי שיהיה דוה לבו על זה, עד שכמעט בעוונותנו הרבים דבר זה לא הניח תורה וחכמה וירא אלהים בינינו". ובדרוש על התורה [מה:] כתב: "ועל זה נשברה רוחי בקרבי, ואמרתי אוי ואבוי לבני אדם המבלים ימיהם בדברים שאין להם שייכות לתורת אמת כלל... וכל איש אשר רוח תורה בו, ראוי לו לשאת קינה ונהי על דבר זה בפרט, ומאנה הנחם נפשי על זה וכיוצא בזה".

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [רנ.]: "אך בדברי זה אני בוטח, כי הדבר אשר לא כן, ואין לו רגלים, ומכל שכן כי לא ינוח שבט השקר על גורל האמת, היא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו] שנתן לנו השם יתברך, הוא יהיה הסבה כי שפתי אמת תכון לעד ולנצח, ויסיר מעלינו ההופכים ללענה משפט, והאומרים למר מתוק, אמן". וכן סיים למעלה בס"פ ה את דבריו אודות קלקול סדר הלימוד, וז"ל: "והוא ברחמיו יחזיר אותנו לתורתו, אמן". הרי מבאר שהסבה חוזרת ומתקנת את המסובב לאחר שהמסובב התקלקל. ולכך כוונתו ג"כ כאן במה שכתב "עד כי ירחם עלינו המלמד תורה לעמו ישראל", כי כוונתו להורות שהקב"ה הוא סבה לתורה ["המלמד תורה לעמו ישראל"], ולכך יחזור ויתקן את הטעון תיקון לתורתו, כמשפט הסבה המתקנת את המסובב. וכן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [ט.], וז"ל: "לפיכך אם היו מברכין על התורה תחלה, לומר ברוך נותן תורה לישראל, והיה אהבה אל השם יתברך במה שנתן תורה לישראל... ואז היה זה סבה גם כן שתהיה התורה מתקיימת בישראל, שהיה השם יתברך נותן בלבם לשמור ולעשות ולקיים. אף אם היו עוברים לפעמים מצוה אחת, היו חוזרים מיד לשמור ולעשות ולקיים, וזה היה מן השם יתברך, אשר הוא סבה לתורה, והוא גם כן סבה שלא תתבטל. דומה לזה, כאשר הגיע נזק אל ענף היוצא מן האילן, אז העיקר שממנו יצא, חוזר וגורם גדולו מן השרש, אשר היה סבה לגדול שלו שיצא. ובלא השורש אין קיום לאילן כלל. ולפיכך אילו היו מברכין בתורה תחלה, מה שהוא יתברך סבה לתורה ונתן להם התורה, והיו דבקים בו יתברך באהבה במה שנתן תורה לישראל, ומצד הדבקות הזה היה השם יתברך סבה גם כן שלא תתבטל התורה" [הובא למעלה פ"ה הערה 137, ולהלן פט"ו הערה 337].

<> כן כשעסק בענין זה בשאר ספריו, שילב דברי נחמה בסוף דברי תוכחתו. וכגון, בדרוש על התורה [מח:] כתב: "ואין לי נחמה יותר מאשר אחשוב כי דבר זה סימן לקץ גלותנו, כי ידוע שכל העדר הקודם בנושא מביא ההויה... ולפיכך כאשר העדר התורה נמצא בעולם, מוכנת הוייתה לבוא". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.] כתב: "לולא הבטחת 'כי לא תשכח מפי זרעו' [דברים לא, כא], כבר חס ושלום נאבדה תורה מישראל". וכן הוא בדר"ח פ"ו מ"ז [רנ.], והובא בהערה הקודמת. וראה למעלה פ"ה הערה 138, ולהלן פט"ו הערה 337.

<> עובר לדבר על תורתם של בני עניים, כי זהו המשך הענין אודות חשיבות לימוד תשב"ר, וכן שגם בזה נכשלים בני דורו, וכפי שכתב בהמשך: "ועתה בעוונותינו הרבים אין העשירים נותנים לב כי אם על בניהם, וקטני עניים אין להם מאסף אותם לתורה ולתעודה, גם זה גורם הסרת התורה".

<> "שלא יהו קלים בעיניכם ללמדם תורה" [רש"י שם].

<> "הזהרו בבני עניים - להשתדל ללמדם תורה, שמהן תצא תורה, שאין להם עסק אחר. ועוד, שדעתם שפלה עליהם" [ר"ן שם].

<> בגמרא שלפנינו אמרו "'יזל מים מדליו' שמהן תצא תורה", אך בעין יעקב הגירסא היא "'יזל מים מדליו', מדלים, שמהן תצא תורה", וכמצויין שם במסורת הש"ס. וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 8].

<> תיבת "תחלה" אינה מובנת. ובח"א לנדרים פא. [ב, כד.] כתב גם כן כמלים אלו ["ומה שאמר תחלה הזהרו בבני עניים"], ושם זה מובן כי קודם לכך ביאר את המשך המאמר ["מפני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת מבני תלמידי חכמים", שלא הובא כאן], ולאחר מכן חזר לתחילת המאמר וכתב "ומה שאמר תחלה", אך כאן בנתיב התורה שלא הביא את המשך המאמר, תיבת "תחלה" אינה מובנת. ואולי דבריו כאן הם העתקה מח"א לנדרים, שאכן דבריו כאן הם כמעט אות באות לדבריו שם. ועיין למעלה פ"ג הערה 44 ופ"ח הערה 31 ששם מוכח לאידך גיסא, שדבריו בח"א הם העתקה מדבריו בנתיב התורה.

<> לשונו בח"א לנדרים פא. [ב, כד.]: "כי העני יותר מוכן שיהיה לו זרע תלמיד חכם, וכאשר גם כן דבר זה עינינו רואות, כי לא יצליחו בני העשירים הרבה". וראה להלן ציון 143.

<> אודות שהעושר הוא קנין עולם הזה, כן כתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קפד.], וז"ל: "אבל למשמאילים בה, דהיינו שעוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם, ודבר זה מדריגת עולם הזה בלבד. וכפי התכלית אשר הוא מכוין אליו, יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה". ובח"א לשבת סג. [א, לט.] כתב: "אבל למשמאלים, שלומדים בתורה בשביל הכבוד והעושר, שהוא בעולם הזה, זוכים למדריגת עולם הזה בלבד, והוא עושר וכבוד... שאינו לומד תורה כפי מה שהוא, שאינו לומד תורה לשמה, אינו מגיע אל המדריגה האחרונה שראוי לתורה, והוא עולם הבא, רק שקונה עושר וכבוד, ואין זה מדריגת עולם הבא, ודבר זה מבואר". ובח"א לב"ב טז. [ג, עב.] כתב: "גלו חכמים דעתם בזה במה שאמרו [שבת סג.] 'אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד' [משלי ג, טז], למשמאלים בה עושר וכבוד. כי הכל לפי מה שהאדם נוהג, כך השם יתברך נוהג עמו; כי אם אינו צדיק גמור שעושה לשם שמים, גם כן הקב"ה נותן לו שכרו בעוה"ז, דהיינו בעולם הנגלה, הוא עוה"ז, ונותן השם יתברך אליו עושר וכבוד". [ראה למעלה פ"ב הערה 76, פ"ד הערה 170, פ"ז הערה 24, ולהלן פי"ב הערה 112]. ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט:] כתב: "כי העושר הוא הברכה של קניני עולם הזה". ובח"א לסוטה מט. [ב, פח.] כתב: "עצם העושר אין ראוי זה לישראל... שהוא קנין עולם הזה... כי ישראל הם מוכנים לעוה"ב... אין להם חלק בעוה"ז אשר הוא גשמי". וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ קיד. [ג, נו.], וח"א לב"ב י: [ג, סד:].

<> כמו שכתב למעלה פ"ג [לאחר ציון 37], וז"ל: "אין התורה השכלית מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה [שבת פג:]. וזה כמו שאמרנו כי הגוף מתנגד אל השכל, ולפיכך צריך שימות על דברי תורה, כלומר לסלק הגוף לגמרי כאילו אינו, ואז יש לתורתו קיום, כאשר האדם גובר על הגוף לגמרי, ובזה הוא שכלי". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם, כח השכלי מתגבר. שכן כאשר זה נופל זה קם, שכח החמרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה" [הובא למעלה פ"ג הערה 38]. ובדר"ח פ"ו מ"ה [קיא.] כתב: "מה שאמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פג:], אמר ריש לקיש, אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'וזאת התורה אדם כי ימות', עד כאן לשונו. ופירוש דבר זה, כי התורה היא שכלית, והאדם בעל גוף חמרי, ואין ספק כי השכל והגוף הפכים מתנגדים זה את זה, ולפיכך אין אל התורה קיום בגוף החמרי, שאיך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החמרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד. ולכך אמר שאין התורה מתקיימת רק אם ממית עצמו על התורה, שכאשר ממית עצמו על התורה, עד שמסלק הגוף לגמרי בשביל התורה, ונמצא כי עיקר שלו הוא השכל, לא הגוף, ואז יש קיום אל התורה, שאין הגוף החמרי מונע אל התורה כלל כאשר האדם מסלק את הגוף החמרי כאילו אינו. וזה שכתוב 'וזאת התורה אדם כי ימות באוהל', שהאדם שהוא בעל אדמה, צריך לסלק הגוף עד שראוי לשוב אל האדמה, אז יש קיום אל התורה, ואין כאן מתנגד אל התורה, שהרי הגוף בענין שמסלקו בשביל התורה, והרי אינו מתנגד אל התורה כלל כאשר מסולק הגוף בשביל התורה... כי כך ראוי זה אל התורה במה שהיא תורה שכלית, שלא יהיה נמשך כלל אחר התענוגים, שהם תאות הגוף, ואז יש קיום אל התורה" [הובא למעלה פ"ג הערה 39, ולהלן פט"ו הערה 14]. ובמדרש תנחומא נח אות ג אמרו: "כל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ, לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה, ויש מבלה ומנבל עצמו עליה".

<> כפי שכתב בתפארת ישראל פ"ה [צ.], וז"ל: "כי העני ידוע שאין לו עולם הזה כלל, ואין נהנה מטובת עולם הזה". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפט:] כתב: "השם יתברך רוצה לתת להם [לצדיקים] בעולם הבא 'יש', ולכך נותן להם בעולם הזה האין, הוא העניות, כדי שיהיה להם בעולם הבא היש". ובח"א לע"ז יח. [ד, מד.] כתב: "כי העני אין לו עולם הזה כלל, והוא מסולק מן עולם הזה, רק העני מבקש שיוכל לעמוד בחיותו, ואין מבקש התאוה הגופנית. ולפיכך אמרו [ברכות סא:] 'לא אברא עולם הבא אלא לרבי חנינא בן דוסא וחביריו', מפני שלא היה לו טובה והנאה בעולם הזה, ולכך מיוחד לעולם הבא". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בנצח ישראל פנ"ט [תתקח:]: "הנה בארו מה שאמר [במדבר כד, ז] 'יזל מים מדליו' נאמר על השפע העליון, הוא התלמידי חכמים שיוצא מישראל. ואמר 'מדליו', רמז על שהשפע העליון יותר יש הכנה שיצא אל הפעל על ידי עניים, אשר אין להם העושר, שהוא מדריגת עולם הזה. וכאשר מסולק מן מדריגת עולם הזה, ראוי שיצא על ידו לעולם התורה השכלית. אף כי אם יש לאדם עולם הזה אפשר שיקנה גם כן עולם הנבדל, וזוכה לשתי שלחנות, אבל אין יוצא לפעל השכל האלקי רק על מי שאין לו חלק בעולם הזה. והעשיר יש לו עולם הזה הגשמי, והעני אין לו עולם הזה הגשמי. ולכך הוא בפרט מוכן לצאת ממנו תלמידי חכמים, שהוא שכלי". וכן כתב בח"א לנדרים פא. [ב, כג:], ובהמשך שם [ב, כד.] כתב: "וכבר התבאר, כי העשיר מצד שהוא בעל עולם הזה גם כן, אין מוכן לקבל זרע שהוא מוכן אל התורה השכלית. רק העני, מפני שהוא משולל מן עולם הזה לגמרי, הוא מוכן לקבל זרע העליון הנבדל, הוא הזרע שיהיה ת"ח, כי העני משולל מן קניני עולם הזה". ובדרוש על התורה [לח:] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי היא [התורה] מיוחדת לעניים דוקא ביותר, ממה שאמרו בנדרים [פא.] 'הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה'. מכיון שאמר 'הזהרו בבני עניים', אם כן התורה מיוחדת להם. והטעם מבואר למעלה, מפני שנתנה במדבר המשולל ומסולק מענין עולם הזה, כדמיון העניים האומללים האלה המסולקים מן העוה"ז, וחסרים מכל תאוותיו, עד שעני חשוב כמת [נדרים סד:], ועבר ובטל מן העולם, לכן התורה מיוחדת להם בפרט".

<> לשונו בדרשת שבת תשובה [פב:]: "ואמר [ויקרא טז, ג] 'בזאת יבא אהרן'. ובמדרש [ויק"ר כא, ו] בזכות התורה... ובזכות המילה... ראוי לכהן להיות נכנס לפני ולפנים, שמקום זה מקודש ונבדל מן הגשמי, שנקרא 'קודש קדשים', בזכות המילה ובזכות התורה, שהיא על טבע הגשמית. ולכך כל ההזאות שהיו ביום הכפורים לפני ולפנים היו שמונה, אחת למעלה ושבע למטה [רש"י ויקרא טז, יד]. וזה כי האחת למעלה היא כנגד המדרגה שהיא על הטבע, שהיא למעלה, ושבע למטה, שהם כנגד הטבע [ראה להלן פי"ב הערה 117]. וזה, כי כאשר נכנס לפני ולפנים, ודבר זה ביום הכפורים אשר היה לו עינוי נפש, הוא הסרת הגוף הגשמי, ונכנס במחיצה שהוא על הגשמי, הוצרך הזאות אחת למעלה ושבע למטה. ושאר הזאות הם שבע בלבד [ויקרא ד, ז]". ובנר מצוה [פח:] כתב: "כי לא היה ראוי לבן אדם חמרי, לכנוס אל מקום שהוא קודש קדשים, נבדל מן הגשמי החמרי, אם לא שיש באדם המילה שהוא על הטבע גם כן, ובזכות זה היה נכנס אל קודש הקדשים, שהוא קודש נבדל מן הטבע. ולכך בקודש הקדשים היו הארון והתורה [שמות מ, כ-כא], שהיא שכלית בלתי גשמי". ובדר"ח פ"ג מ"ה [קנ.] כתב: "היכל הוא כנגד עולם הזה, ואילו התורה היא בארון [שמות כה, טז], שהוא בבית קדשי הקדשים [שמות מ, כא], שהוא כנגד מדריגת עולם העליון". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח כתב: "אסור [לכה"ג] לכנוס [בבגדי זהב] לפנים, ששם הדבוק לגמרי".

<> להורות שרק דברים שהם פשוטים [כמו בגדי לבן] ראוים לקדושה העליונה [להכנס לקודש הקדשים], וכך רק עניים ראוים שיצאו מהם תלמידי חכמים. ובגבורות ה' פנ"א [רכ.] כתב: "כהן גדול משמש בכל ימי השנה בבגדי זהב, וביום הכפורים בבגדי לבן לפני ולפנים. וזהו בשביל שהוא קונה מדריגה עליונה, שהרי היה נכנס לפני ולפנים, יש לו לסלק ממדריגות עולם הזה, שמדריגתו אינו פשוט. ולכך יש לו לשמש בכל השנה בבגדי זהב בחוץ, אבל כשנכנס לפני ולפנים יש לו לשמש בבגדי לבן, לפי מעלת המדריגה שנכנס לשם, כי בגדי לבן הם פשוטים". ובח"א לנדרים פא. [ב, כד:] כתב: "אין הכהן רשאי לכנוס לפני ולפנים ביום הכפורים רק בבגדי לבן, לא בבגדי זהב. כי הזהב אינו פשוט, כמו שהוא בגדי לבן שהם פשוטים, ובבגדים אלו שיש בהם הפשיטות ראוי שיכנס לפני ולפנים". ובח"א לסוטה מט. [ב, פז:] כתב: "בא להגיד על ישראל שאין ראוי להם העושר, כי העושר אין ראוי רק לאומות, ודבר זה כי ישראל שהם קדושים, והקדוש הוא פשוט, והפשיטות אין דבר מצורף אליו... ויש ראייה על זה, שלכך כהן גדול ביום הכפורים לא היה נכנס לפני ולפנים רק בבגדי לבן, מפני כי אלו בגדים הם פשוטים, ולא בבגדי זהב שאינו פשוט" [ראה למעלה פ"ד הערה 170]. ובח"א לב"ב עד. [ג, צח:] כתב: "כל דבר פשוט נקרא שהוא לבן, כי צבע לבן הוא מופשט, וכהן גדול ביום הכפורים, שהיה משמש בבגדי לבן, יוכיח". ובדר"ח פ"ו מ"ט [שלא:] כתב: "ועוד יש לך לדעת מה שמקדים הכסף להזהב [בפסוק "לי הכסף ולי הזהב נאום ה' צבקות" (חגי ב, ח)], כי הכסף הוא קודם אל הקב"ה יותר מפני הפשיטות הגמור והזכות שיש בו, שנאמר [תהלים יב, ז] 'כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים'. כי הלובן אינו גוון כלל, ומורה זה פשיטות גמור. אבל האודם שיש לזהב הוא גוון, ואין כאן פשיטות כמו שיש לכסף. ולכך בחרו לעשות העגל של זהב [שמות לב, ג], כי הפשיטות ראוי אל השם יתברך. ולפיכך לא היה נכנס לפני ולפנים בבגדי זהב, ואין כאן מקום זה. ולכך מקדים הכסף בשביל הפשיטות שבו". וכן כתב בח"א לקידושין פב: [ב, קנג:]. וראה למעלה פ"ב הערה 40. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה מתבאר מדבריו שאין הכהן גדול רשאי להכנס לבית קה"ק בבגדי זהב, משום שהזהב יוצא מן הפשיטות. אך בגמרא אמרו [ר"ה כו.] "מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה, לפי שאין קטיגור נעשה סניגור", ופירש רש"י שם "אין קטיגור - זהב העגל", ולכאורה זהו טעם שונה מדבריו כאן. אך לאחר שביאר בדר"ח שהעגל גופא נעשה מזהב מפאת שהזהב יוצא מן הפשיטות, ממילא מתבאר שהקטרוג העולה ממעשה העגל הוא זה עצמו שישראל יצאו מן הפשיטות. לכך נאסר על הכה"ג לעבוד בבגדי זהב בקה"ק, כי זה יעורר חלילה את הקטרוג ממעשה העגל, שהוא הוא היציאה מן הפשיטות. ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח כתב כן, וז"ל: "אף על גב דבחוץ כל ימות השנה היה [הכה"ג] משמש [בבגדי זהב], ולא אמרינן 'אין קטיגור נעשה סניגור', בחוץ שאני, אבל בפנים 'אין קטיגור נעשה סניגור' [ר"ה כו.]. ויראה לי מה שאמרו חכמים ז"ל 'אין קטיגור נעשה סניגור', לפי שההפכים לא יסבלו בענין אחד. ומפני שחטאו בזהב, ואם כן הזהב מתיחס אל החטא, לכך אסור לכנוס לפנים, ששם הדבוק לגמרי, כי אנו רואים שהזהב מוכן הוא להיות נפרד על ידו אל הדבוק. אבל בחוץ שריא, שהרי אין הדבוק שם לגמרי. ולפיכך 'אין קטיגור נעשה סניגור' בפנים דוקא, ולא מבחוץ". @**ועל פי**^ דברים אלו ישב בני האברך כמדרשו הרב ר' משה יונה שליט"א הערה אלימתא; הנה כל המצות נאמרו למשה רבינו בסיני ["כל המצוות שניתנו לו למשה בסיני, בפירושן ניתנו, שנאמר (שמות כד, יב) 'ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה'. 'תורה', זו תורה שבכתב. 'והמצוה' זו פירושה" (לשון הרמב"ם בתחילת הקדמתו למשנה תורה)], וכיצד נאמר לו כבר אז [אף קודם חטא העגל] שהכה"ג לא ילבש בגדי זהב כאשר נכנס לפני ולפנים ביוה"כ [ודוחק לומר שנאמר כן על שם העתיד שיחטאו בעגל]. אמנם על פי המתבאר כאן ניחא, שהזהב סותר לפשיטות של קודש הקדשים אף לפני שנעשה חטא העגל, ואדרבה, חטא העגל מסובב מהיות הזהב יוצא מהפשיטות, ולא להיפך. ודו"ק.

<> לשונו בגבורות ה' פנ"א [ריט:]: "העני שאין לו דבר, וזה ענין הפשיטות כאשר הוא עומד בעצמו". ובנצח ישראל ס"פ לט [תשד.] כתב: "גסי רוח, שבדעתם הם גבוהים וחשובים... הם יוצאים מן הפשיטות. ולא יהיה נשאר רק עם עני ודל, ויש להם הפשיטות הגמור, לא כמו הגדולים שאין להם פשיטות". ובח"א לנדרים פא. [ב, כד:] כתב: "העני מצד עניותו יש בו הפשיטות, שאין לו קניני העולם הזה".

<> כמו שנאמר [צפניה ג, יב] "והשארתי בקרבך עם עני ודל וגו'", ותרגומו "עם ענוותן ומקבל עולבן". וכן כתב רש"י [הושע ה, ה] "'לענות מפני' [שמות י, ג], לשון עוני והכנעה". ורש"י [זכריה ט, ט] כתב: "עני ורוכב על חמור - עני ענוותן". וכן הוא ברשב"ם שמות י, ג, ומלבי"ם ישעיה כה, ה [חלק באור המלים]. ובראשית חכמה [שער הענוה פ"א] כתב: "מילת 'ענוה' נגזרה מלשון עני וענוי, שהכוונה היא ההכנעה, כי מילת 'עני' פירוש נכנע". ובנתיב הענוה ר"פ ה כתב: "העני כשמו, שהוא נכנע לגמרי, מלשון [שמות י, ג] 'לענות מפני'". ובדר"ח פ"א מ"ה [רסד:] כתב: "העניים שהם נכנעים". ובנתיב יראת השם פ"ג כתב: "שכל עני הוא נכנע, כמו שהוא לשון 'עני'... מביא השם יתברך עליו עוני להכניע אותו". ובנתיב כח היצר פ"ד כתב: "זהו ענין יצר טוב, שגורם הכנעה לאדם, כמו העני". ובח"א לנדרים פא. [ב, כד:] כתב: "והעוני והענוה הכל ענין אחד, ולפיכך ראוי שהוא יהיה מקבל הזרע העליון הנבדל, לא העשיר". ובספר תהלים נמצא כמה פעמים שהקרי והכתיב של "עני" הוא "ענוה" [תהלים ט, פסוקים יג, יט, שם י, יב].

<> למעלה פ"ב, שכל הפרק הוקדש להורות שמידת הענוה נצרכת לקנין התורה, כי הענוה היא מדת הפשיטות הראויה אל התורה. ובתוך דבריו כתב שם [לאחר ציון 33]: "וכבר בארנו בנתיב הענוה [פרק א] כי הענוה יש בה מדת פשיטות, כי אין מחשיב עצמו לדבר, כי זהו עצם הענוה. אבל המחשב עצמו לדבר, והוא חשוב בעיניו, אין זה מדת הפשיטות. ולפיכך אין התורה, שהוא שכל פשוט, ראוי לעמוד בו, רק במי שהוא פשוט ואין מחשיב עצמו לדבר, וזה גדר הפשיטות אשר הוא ראוי אל השכל... וכך התורה גם כן אינה עומדת אלא במי שדעתו שפלה, כי כאשר דעתו שפלה יש לו מדת הפשיטות, ואם אין דעתו שפלה, לא תעמוד עמו התורה השכלית", ובהערות שם נלקטו מקבילות משאר ספריו אודות שאין ראוי אל התורה רק מדת הפשיטות. וכן הוא בנתיב הענוה ר"פ ח.

<> אף מבני העשירים, וכמו שכתב בדרוש על התורה [לט.], וז"ל: "בדורות הראשונים היו מעמידים בתי מדרשות מיוחדים ליתן שמה בני העניים גם הם, וביותר לקבוע שם למודם, עד שהיתה התורה מאורסת לכלל ישראל, שבשביל זה היה אף תלמוד בני העשירים מצליח בידם ועלה יפה. לא כמו שעושים בדור העני עניות הדעת הזה, שאין העשירים משגיחים אלא על בניהם, כל אחד לעצמו, ולא שת לבו גם לבני העניים, עד שעל ידי כך אף לבניהם לא עלתה להם, כי לא להם לבדם נתנה תורה... וכל זה מפני שאין אוהבים התורה בקנינם, שאם היו אוהבים אותה בממונם היו משימים לב להושיע גם לאחרים שילמדו תורה, ושעל ידי כן תצליח גם בידי בניהם". והטעם הוא שהתורה מתפשטת אל הכל, וכאשר היא אצורה ושמורה רק ליחידי סגולה, אין היא "תורה" אף אצל אותם יחידי סגולה.

<> "הזהרו בבני עמי הארץ - שנעשו תלמידי חכמים, לעשות להם כבוד, שמהם תצא תורה לישראל, שהרי יצאו שמעיה ואבטליון מבני בניו של סנחריב, ומבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל יבאר שבני עמי הארץ מסוגלים יותר להיות תלמידי חכמים, כפי שבני עניים מסוגלים לכך.

<> שבני עמי הארץ מסוגלים ביותר להיות תלמידי חכמים, בנוסף לבני עניים, ש"גם דבר זה עינינו רואות" [לשונו למעלה לפני ציון 131].

<> פירוש - כמו ששכל האדם יוצא מהגוף, כך התורה יוצאת מעם הארץ, וכמו שמבאר.

<> "נושא" הוא משרת חומרי לדבר רוחני, וכמו שמבאר כאן. ובגו"א בראשית פ"ב סוף אות יט כתב: "כל כח בעולם הוא צריך אל נושא". ובתפארת ישראל פי"ג [רה:] כתב: "הנשמה, אי אפשר שתהיה בעולם כי אם על ידי גוף, שהוא מלבוש הנשמה", וראה שם הערה 44 [ראה להלן הערה 190]. ובתפארת ישראל פכ"ד ביאר שלכך אין למלאכים צלם אלקים, כי אין להם גוף נושא, וכלשונו [שסא:]: "כמו שאין למלאכים הצלם האלקי שיש לאדם, כי הצלם הזה לפי מעלתו העליונה צריך אליו נושא, והוא גוף האדם, שהוא נושא לצלם הזה. והמלאכים שאין להם נושא מקבל, רק האדם שיש לו הגוף, יש לו נושא מקבל, לכך הוא מקבל הצלם הזה... שלא נתן למלאכי השרת, למעלת ודקות הצלם הזה צריך אליו נושא מקבל". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרעד.] כתב: "כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים. וכוחות הגוף הם כמו נושאים ומתחברים לנפש וכוחות הנפש, שהרי הגוף והנפש יש להם חבור ביחד, והגוף הוא נושא לנפש". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלה:] כתב: "מקבל האדם כח נבדל לגמרי, אף שהוא עם נושא, ולא נמצא בלא נושא". ובדר"ח פ"ו מי"א [שצא:] כתב: "אין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] כתב: "כי בוודאי הצורה עומדת בחומר, והחומר מקבל ונושא לצורה, והיא כמו בית אל הצורה" [ראה למעלה פ"ט הערה 143]. וביבמות סג. אמרו "מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה, ולא נתקררה דעתו עד שבא על חוה", ובח"א שם [א, קלו.] כתב: "וכאשר תבין עוד ותעמיק בזה, כי האדם כאשר לא נמצא לו זוגתו, והאדם שהוא כמו צורה, צריך הוא לדבר שהוא אליו כמו חומר, וכאשר עדיין לא נמצא הנקיבה, שהיא לאדם כמו חומר לצורה, אז יש לצורה זאת התחברות אל הדברים שהם יותר חומרים, והם כל בעלי חיים שאינם מדברים. והכל כדי שימצא לו דבר שהוא לו נושא, והוא כמו חומר, כי הצורה אי אפשר מבלעדי חומר, ולפיכך אומר שבא על כל בהמה חיה ועוף". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות מב, ובבאר הגולה באר החמישי [סב:]. ובח"א לסוטה כא: [ב, סב.] כתב: "כל דבר מקוים על ידי הנושא, וכאשר אין נושא, אין לו קיום כלל" [הובא למעלה פ"ה הערות 23, 25, וראה להלן הערה 155, ופי"א הערות 97, 100].

<> לשונו בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:]: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חמרי כמו שידוע... ועוד תדע כי האדם החמרי נחשב ג"כ שהוא מוליד השכל, ומן האדם החמרי נולד השכל. וכבר בארנו בכמה מקומות שנקרא השכל תולדה, והרב המורה בספרו [ח"א פ"ז] בשתוף שם 'ילד' האריך בזה. ובארנו זה בפרק במה מדליקין [שבת לב:] אצל 'בשביל בטול תלמוד תורה בנים של אדם מתים'... שהאדם הוא בעל חומר מוליד השכל". ובדר"ח פ"ג מ"ב [עח.] כתב: "כי החכמה תקרא תולדה, כמו שהאריך בזה הרמב"ם ז"ל, והביא ראיה מן [ישעיה ב, ו] 'בילדי נכרים יספיקו'... המושכל נמשל לתולדה". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכג:] כתב: "אין לשון יותר ראוי להיות נאמר על השכל רק לשון תולדה, כי השכל יוצא לפעל ונולד. וכבר פירש זה הרמב"ם ז"ל בשתוף שם 'ילד'". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכז.] כתב: "כך האדם החמרי הוליד הבן הזה, הוא השכל" [הובא למעלה פ"ה הערה 28]. ובדר"ח פ"א מ"ד [רמו:] כתב: "כי הגוף של אדם מקבל גם כן השכל, והוא שורה ונמצא בו". ושם פ"ב מ"ה [תקסז:] כתב: "גוף האדם, אשר בו עומד החכמה".

<> אודות גשמיות עם הארץ, הנה באבות פ"ב מ"ה אמרו "ולא עם הארץ חסיד", ובדר"ח שם [תקעז:] כתב: "כי הטוב הוא שייך בדבר הנבדל מן החומר. וזה שאמר 'ואין עם הארץ חסיד', כי אין החסידות בכל מקום רק מדת טוב, שמדה זאת לא שייך בעם הארץ שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החומר. ומפני כך אינו חסיד לעשות לפנים משורת הדין, כי החסידות הוא מצד הפשיטות והזכות, שהוא נבדל מן עבות החמרי" [הובא למעלה פ"ז הערה 27]. ובדר"ח פ"ד מי"ד [רנט:] כתב: "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'". ולהלן פט"ו האריך טובא בגנותו החמרית של עם הארץ, ובתוך דבריו שם כתב [לפני ציון 155]: "כי עם הארץ הוא חמרי יותר מן הגוי" [הובא למעלה פ"ח הערה 52, וראה להלן פט"ו הערה 72].

<> לשונו בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:]: "כי ראוי שיהיה יוצא מן ע"ה ת"ח, כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא... והבן שהוא ת"ח, צריך שיהיה לו ג"כ נושא חמרי, הוא האב... ומפני כך כמו שהאדם הוא בעל חומר מוליד השכל, וכך בעצמו ראוי שיהיה האב החמרי מוליד ת"ח, שהוא שכלי לגמרי, והדברים האלו שכליים".

<> לשונו בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:]: "ואם האב עצמו ת"ח, אין ראוי שיהיה נחשב נושא לת"ח, כי השכל יש לו נושא חמרי". ואודות מעלתו הנבדלת של התלמיד חכם, ראה למעלה תחילת פ"ט, ובהמשך הפרק [לאחר ציון 120], שהאריך בזה טובא, ורוב הפרק מוקדש לזה. ואמרו חכמים [נדרים פא.] ש"אין מצויין תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהן", ובח"א שם [ב, כג:] כתב: "ויש לך להבין ג"כ מה שאמר [בהמשך הגמרא שם] שלכך אין ת"ח מצוין שיצא מהם ת"ח שלא יאמרו התורה ירושה לנו. פירוש, שהחכמה השכלית הנבדלת מן האדם לא שייך בו ירושה, כי אין מוריש לבניו אחריו רק דבר שהוא גשמי, כי האדם שהוא גשמי יש לו יחוס וקורבה אל בנו מצד הגשמית. ולפיכך לא שייך ירושה לבניו בתורה, שהיא שכלית. ולכך אין מצוי שיצא ת"ח מת"ח, כי התורה היא שכלית, אין בה דבר גוף שיהיה מוריש לזרעו. ולפיכך האדם מוריש לבנו הקומה והנוי ושאר דברים [עדיות פ"ב מ"ט], אשר הם דברים גשמיים, או מתייחסים אל הגשמי. אבל דבר הנבדל מן האדם הגשמי לגמרי, כמו התורה, אין בזה ירושה מאביו, אחר שקורבת האדם לבנו הוא מצד הגשמי בלבד, שנקרא 'שאר בשרו' [ויקרא יח, ו], ולכך אין ת"ח סבה שיהיה בנו ת"ח. ומאחר שאין האב הכנה שיהיה בנו ת"ח, א"כ מסתמא בנו ע"ה, כאשר אין הכנה מאב. אבל ע"ה הוא הכנה שבנו ת"ח, וכמו שאמרו הזהרו בבני ע"ה שמהם תצא תורה לישראל, כמו שהוא מבואר במקומו".

<> ועוד אודות שהשכל נולד מנושא חומרי, הנה אמרו חכמים [נדה לא.] "למה ולד דומה במעי אמו, לאגוז מונח בספל של מים", ובח"א שם [ד, קס.] כתב: "דבר זה הוא מעיד על היצירה העליונה שיש לאדם, שהוא על פני המים. ודבר זה יש לך להבין ממה שהתבאר במקום אחר [גבורות ה' פי"ח] כי משה היה משוי מן המים, והיה נקרא 'משה' על שם [שמות ב, י] 'מן המים משיתיהו'. כי המים הם חמריים ביותר, עד שאין בהם צורה כלל... אבל הצורה הוא דבר מקוים, כמו שידוע מענין הצורה [ראה להלן פי"א הערה 107]. ולפיכך היה משה משוי מן המים, כי משה היה נבדל לגמרי מן החמרי, עד שהיה מסולק ונבדל ממנו לגמרי, ולכך היה משוי ויוצא מן המים. ומפני כי האדם הוא יותר נבדל מכל הנבראים מן החמרי, ולפיכך בעת שנברא הוא צף על המים, כמו אגוז צף על המים, וזה מורה על מעלתו הנבדלת שיש לאדם. וקודם שיצא אל אויר העולם, נושא שלו הם המים החמרים, ומהם יוצא האדם ונבדל מהם, כמו שהיה משה צף על פני המים, ויצא משם להיות נבדל מהם, וכך האדם יוצא ונבדל מן המים. והדברים האלו הם ברורים וידועים בעמקי החכמה". [ואולי זו כוונת המקרא (תהלים כד, ב) "כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה"]. @**וצרף לכאן**^ את דברי הגר"א [משלי טז, ד], שכתב: "כי כל אדם ואדם יש לו דרך בפני עצמו לילך בו, כי אין דעתם דומה זה לזה... וכשהיו נביאים, היו הולכין אצל הנביאים לדרוש את ה', והיה הנביא אומר על פי משפט הנבואה דרכו אשר ילך בה לפי שורש נשמתו ולפי טבעת גופו". ובשלמא שהוראת הנביא מיוסדת על "שורש נשמתו", ניחא, דשורש נשמתו שייך ליחוד האדם. אך מדוע שהוראת הנביא תהיה מיוסדת על "טבעת גופו", הרי לכאורה אין "טבעת גופו" שייכת ליחוד האדם. אמנם לאחר שנתבאר כאן שיש זיקה בין שכל האדם לנושא השכל [הגוף], שפיר ניתן להסיק מ"טבעת גופו" את יחוד האדם ושורש נשמתו. ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, מפני שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו". ובנצח ישראל ר"פ יב כתב: "כי לא יבוא דבר מדבר רק אם יש לו צירוף אליו". ובגו"א בראשית פי"ח אות מח כתב: "לא ימשך דבר מדבר, אלא דומה מן הדומה יבוא לעולם, ולא יוליד אדם רק שהוא אדם". ובגבורות ה' פ"ד [לא:] כתב: "ישראל ומצרים, אף על גב שהם הפכים, כי ישראל הצורה הנבדלת, ומצריים הם החומר, מכל מקום שייך יחוס ביניהם, כי החומר והצורה משלימים מציאות אחד, ודבר זה התיחסות בודאי... ואם לא היה זה שיש למצרים קצת התיחסות, לא היה אפשר שישראל יהיו גרים בארץ מצרים, אחר שלא היה כלל התיחסות ביניהם, לא יתכן שיהיו ישראל גרים ביניהם" [ראה להלן פי"א הערה 101].

<> מגדיר את הקרבת העומר בט"ז ניסן "יום התחלת הספירה למתן תורה", ואע"פ שבמקרא נאמר שהספירה היא להקרבת מנחה חדשה [ויקרא כג, טו-טז], דכתיב "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימת תהיינה עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'", מ"מ הספירה היא לקראת מתן תורה. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ה [שפ.], וז"ל: "אמנם ממצות הספירה נראה שלא היה אפשר להנתן התורה עד אותו היום. וזה שכאשר יצאו ממצרים, היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים, כי אז בא הוא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל, כי התורה היא משער החמשים, שהוא נבדל מן האדם. ולפיכך מספר החמשים ראוי אל המעלה הנבדלת השכלית. כי מספר זה, שהוא חמשים, נבדל מן המספר הקודם, וראוי לקבל אז התורה השכלית, שהוא נבדל מן הגוף. ודבר זה ברור אין ספק למי שמבין דברים אלו. ולפיכך צריך לספור עד החמשים, ואין החמשים בכלל הספירה. כי אם היה גם כן בכלל הספירה, היה משותף עם התשע והארבעים, ודבר זה אינו, כי לא היה בכלל תשע וארבעים, רק הוא נבדל לעצמו, כמו השכל שהוא נבדל" [הובא למעלה פ"א הערה 288, ולהלן פי"ב הערה 116]. וראה דרשת שבת הגדול [רכג:], ובדרוש על התורה [טו:].

<> לשון הרד"ק להושע ג, ב: "שעורים הוא מאכל הבהמות, לפי שרוב העם שיצאו ממצרים עד שקבלו את התורה היו כבהמות, כסוס כפרד אין הבין, עובדים בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה. ומשקבלו את התורה נפקחו עיניהם ושרתה עליהם רוח השכל, והבינו וידעו".

<> אודות שהשעורים הם מאכל בהמה, כן מבואר ברש"י במדבר ה, טו, שביאר שהסוטה מביאה מנחת שעורים "ולא חטים, היא עשתה מעשה בהמה, וקרבנה מאכל בהמה". וכן ביאר בדרוש על התורה [יא.].

<> לשונו בתפארת ישראל פכ"ה [שפב.]: "לכך היה הקרבת עומר בט"ז ניסן מן השעורין. שהשעורין הם גופניים, כי הם מאכל בהמה. וקרבן זה ביום ראשון של ספירה, כי הגוף הוא מוכן לקבל מדרגת השכל... כי אי אפשר לתורה רק שיהיה לה מקבל גשמי. ומעלת השכל א"א שלא יהיה בלא מקבל כלל, רק צריך לו מקבל גשמי. ולכך היום הראשון מן חמשים יש כאן הקרבת העומר מן השעורים, שהוא מאכל חמרי, כנגד נושא התורה, שהוא התחלה לתורה". ובעוד שכאן ובתפארת מדגיש את החומריות שבשעורים ובעומר, הרי באור חדש [קפה.] ביאר שעם כל זה אף מעלתה האחרונה של התורה מקופלת בתוך קרבן העומר. שהביא שם את המדרש [ויק"ר כח, ו] שאמרו שם שבזכות העומר ישראל גברו על המן, וכתב שם לבאר: "ועוד יש לך להבין דברים עמוקים, כי מיום הבאת העומר מונין נ' יום עד העצרת. ודבר זה היה גורם מעלת ישראל שהיו גוברים על המן, שעשה עצמו ע"ז, והיה רוצה להגיע עד המדריגה של נ'... וכאשר ישראל מביאין העומר לפני הקב"ה, הם מתעלים עד חמישים, שממנה נתנה התורה משער החמשים... ולכך מונין הספירה מן יום אחד בעומר עד החמשים, הוא יום מתן תורה, ומשם היו גוברין על זרע עמלק ע"י שדביקות ישראל לשם ע"י התורה. כי בכח ההתחלה, שהוא הבאת העומר, וממנו מתחילין לספור נ' יום, בכח זה הוא הסוף. ולכך בכח יום ראשון של עומר הוא יום נ' של מתן תורה, שמשם גוברים על כח המן. וכאשר תבין דברים אלו אז תבין דברים הרבה שנאמרו במגילה הזאת מה שהיתה הגאולה זאת בפרט ע"י אשה, ועוד כמה וכמה דברים". וצרף לכאן הנאמר ביחזקאל [מה, כא] "בראשון בארבעה עשר יום לחודש יהיה לכם הפסח חג שבועות ימים מצות יאכל", ופירש רש"י שם "שבועות ימים - על שם שמתחילין ממנו לספור שבעה שבועות, מצאתי". הרי פסח נקרא בשם "שבועות" משום "שמתחילין ממנו לספור שבעה שבועות", ובעל כרחך שבפסח עצמו מונחת המעלה האחרונה של התורה.

<> עוד שאין לשכל בעוה"ז מציאות עצמאית ללא נושא חומרי, כן מבואר למעלה פ"א הערות 234, 235, ולמעלה הערה 145. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 44] כתב: "כי העולם הזה עולם גשמי, ואין עיקר בעולם הזה השכל, שהוא בלתי גשמי". ובגבורות ה' ס"פ ט כתב: "מידת תלמידי חכמים ומדת גרים אחת, שנאמר [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', 'וכי יגור אתכם גר' [שם פסוק לג]. וכן כללו רז"ל בברכה ביחד 'ועל זקני עמך ישראל ועל פליטת סופריהם ועל גרי הצדק'... כי השכל הוא גר בעולם הגשמי". וכן כתב בנצח ישראל פל"ה [תרנז:], וז"ל: "הדברים האלקים אינם בעולם הזה קבועים, רק הם ארעי". וכן הוא בח"א לב"מ פז. [ג, נא.]. וראה למעלה פ"ג הערה 46, פ"ז הערה 41, ולהלן פי"א הערה 100. אמנם למעלה פ"ח [לפני ציון 47] כתב: "משפיע תורה אף לבן עם הארץ, שהוא רחוק מן התורה". ותמוה, כיצד כתב שם שבן עם הארץ "הוא רחוק מן התורה", והרי על בני ע"ה אמרו כאן ש"מהם תצא תורה", ומדוע בן עם הארץ "הוא רחוק מן התורה". ויל"ע בזה.

<> לשונו בדרשת שבת הגדול [ריז:] כתב: "תמצא כי יש שלשה דברים במנחה [ויקרא ו, ח]; האחד הוא סולת, שהוא נקי וזך, והוא כנגד הגוף הנקי מכל פסולת. ועליו השמן, אשר הוא נקי וזך, הוא השכל הזך. ועליו לבונה זכה... כי הכל נמשך אחר הגוף כמו שבארנו זה במקום אחר, כאשר יש לו גוף וחומר הזך, אז נמשך אל זה החכמה והשכל הזך, הנרמז בשמן זית זך. כי אם יש לו עבות החמרי הוא עם הארץ... ואחר השכל הזך נמשכים המעשים הזכים והטהורים... ולפיכך היה נותן על המנחה לבונה זכה, כי הוא זוכה למעשים טובים... הכל כאשר מזכה גופו". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסא.] כתב: "כי הסדר של התורה, עם מדרגתה שהיא קודם העולם, אי אפשר רק על ידי האדם, שהתורה סדורה לפי אנושית שלו. וזה, כי כמו האדם אשר יש לו המעלה העליונה שהוא נברא בצלם אלקים, והצלם הזה מקבל אותו גוף הגשמי. וכך התורה בעצמה, עם מעלתה העליונה על כל, הרי היא נתלית ועומדת בדברים הגשמיים, הם המצות המעשיות. וכמו שאין למלאכים הצלם האלקי שיש לאדם, כי הצלם הזה לפי מעלתו העליונה צריך אליו נושא, והוא גוף האדם, שהוא נושא לצלם הזה. והמלאכים שאין להם נושא מקבל, רק האדם שיש לו הגוף, יש לו נושא מקבל, לכך הוא מקבל הצלם הזה. וכן התורה, לפי מעלת השכל הזה, צריך לזה נושא גשמי, הוא האדם. כי מפני שהמצות כל כך הם שכליים, אין עומדים בעצמם, רק צריך שיהיה להם מקבל גשמי, כמו שהוא בצלם אלקים שבו נברא האדם, שלא נתן למלאכי השרת, למעלת ודקות הצלם הזה צריך אליו נושא מקבל. ודבר זה עוד יתבאר בראיות ברורות, והוא דבר עמוק מאד" [ראה למעלה פ"א הערה 235, פ"ה הערה 25, ולהלן פי"ב הערה 11].

<> פירוש - דברים אלו שייכים רק בבנים של עמי הארצות, שבנים אלו יקבלו את השכלי הנבדל של התורה, אך אין זה שייך לבנותיהם של עמי הארצות, שאין הן מקבלות השכל הנבדל, וכמו שמבאר.

<> לשון הגמרא שם: "שאלה אשה חכמה את רבי אליעזר, מאחר שמעשה העגל שוין, מפני מה אין מיתתן שוה ["שמעשה העגל שוין - עבודותיו שוות לאיסור, מפני מה אין מיתתן שוה, שהיו בו שלש מיתות, מיתת סייף... מיתת מגיפה... מיתת הדרוקן" (רש"י שם)]. אמר לה, אין חכמה לאשה אלא בפלך, וכן הוא אומר [שמות לה, כה] 'וכל אשה חכמת לב בידיה טוו'". וביאר המאירי שם: "כלומר, ומה לה להטריחינו בשאלות אלו, תתעסק בפלכה ובעסתה ודיה". ובח"א לשבת לב. [א, כ:] כתב: "כי האשה אין לה מעלה חכמת אלקית, שכן אמרו חכמים [יומא סו:] ואין לאשה חכמה אלא בפלך, וזאת היא החכמה של אשה, ולא זולת זה". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנו:] כתב: "כי האשה חמרית, אין לאשה חכמה רק בפלך. ולפיכך כל המרבה שיחה עם האשה מבטל מדברי תורה, כאשר הוא פונה לשיחת האשה החמרית, שהוא הפך דברי תורה". ובנתיב שם טוב פ"א כתב: "כי אם המקבל היה אשה או עבד, ואתה נותן לו חכמה, אין מקבל אותו כלל, כי לא שייך אליו זה כלל, כי אין לאשה חכמה". וכן כתב בח"א לנדה מה: [ד, קכד:]. @**ובאור חדש**^ [קפז:] עמד על כך שכאשר ניתנה להמן הרשע העצה לתלות את מרדכי על העץ נאמר [אסתר ה, יד] "ותאמר לו זרש אשתו וכל אוהביו יעשו עץ גבוה חמישים אמה וגו' ויתלו את מרדכי עליו וגו'", זרש הוזכרה ראשונה. ואילו לאחר מכן נאמר [אסתר ו, יג] "ויאמרו לו חכמיו וזרש אשתו אם מזרע היהודים מרדכי אשר החילות לנפול לפניו לא תוכל לו כי נפול תפול לפניו", הרי זרש הוזכרה אחרונה. וכתב על כך בזה"ל: "כי לעיל [אסתר ה, יד] העצה שיעצו הוא דבר שכלי בלבד, ולא היה אותו דבר שכלי אלקי, ואל דבר זה הנשים קודמות, כדאמרינן בפרק הזהב [ב"מ נט.] 'אשתך גוצא, גחין ולחיש לה', ומוקי ליה בלישנא בתרא דוקא במילי דעלמא, אבל במילי דשמיא לא. ופירוש זה, כי הדבר שהוא שכלי יש לנשים שכל טוב, אבל לא במילי דשמיא, כי למילי דשמיא צריך שכל אלקי, ואין זה שייך כל כך לנשים, כי האשה היא נוטה אל החמרי. ולכך אצל זה שנתנו לו עצה מה לעשות במרדכי, האשה קודמת, כי דבר זה אינו שכל אלקי, שהם רואים את הקרוב יותר. אבל דבר זה שאמרו 'כאשר החילות לנפול וגו'', ודבר זה שכל אלקי לגמרי לדעת כח ישראל, ושם מקדים 'חכמיו' ואחר כך האשה. כלל הדבר, כל שהוא שכל אלקי, קודם האיש לאשה בחכמה. אבל דבר שאינו רק עצה בלבד מה יעשה באויב, דבר זה האשה בשכל שלה קודם, כמו שאמרו 'אשתך גוצא גחין ולחיש לה'". ודייק לה, שבעצה הראשונה [כאשר זרש הוזכרה ראשונה] נקראו יועצי המן בשם "אוהביו", ואילו בעצה השניה [כאשר זרש הוזכרה אחרונה] נקראו יועצי המן בשם "חכמיו". ודבר זה מורה באצבע שהעצה השניה שייכת לדרגת שכל גבוהה יותר, ולכך שם זרש הוזכרה אחרונה.

<> "שדומות לבהמה שאין להן לב להבין" [רש"י פסחים מט:].

<> וגנותו של עם הארץ תתבאר להלן פט"ו, ובבאר הגולה באר השביעי [שסג.-שפח:].

<> כמו שמביא מיד המאמר המורה על כך. ודע שבדפוס ראשון משפט זה הוא בסוף הקטע הקודם, והקטע חדש מתחיל עם המלים "ובפרק ערבי פסחים". ומצוי הוא שבספר זה המהר"ל מסיים את הדיבור הקודם בדברים שהם הקדמה לדיבור שלאחריו [כמבואר למעלה פ"ד הערות 24, 105, 167, 271, פ"ה הערה 33, פ"ז הערה 131, פ"ח הערה 150, ולהלן הערה 208].

<> "שמונע שתייתו בשביל הבדלה" [תוספות שם]. וראה להלן הערה 173.

<> שהוא נבדל ומופרש מכל עניני החומר. וכן כתב הובא למעלה פ"א הערה 198, ופ"ג הערה 59]. וראה למעלה הערה 10, ולהלן הערה 191, ופי"ב הערה 8.

<> הרי שאין אכילה ושתיה לעוה"ב. ובגו"א בראשית פ"א אות נב [לב.] כתב: "ומה שנאמר במקום אחר [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, זה נאמר על מתן שכרה, שהוא עולם הבא בודאי, ושם לא תהיה אכילה ושתיה בעולם הבא, רק 'צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם', כי אז לא יהיו צריכים לאכילה, רוצה לומר הקיום, שכבר קבלו אותו קודם עולם הבא". ובדר"ח בהקדמה [כח.] כתב: "עולם הבא, שאין שם אכילה ושתיה, ומסולק העולם הבא מן הגופנית לגמרי". ובתפארת ישראל פט"ו [רכז:] כתב: "אם אומר שאין התורה מן השמים [אין לו חלק לעולם הבא (סנהדרין צ.)], זה שהוא מתנגד לעצם עולם הבא. כי כבר אמרנו כי התורה מוציאה את האדם מן הטבע, ונותנת לו מדרגה נבדלת. וכאשר אין תורה מן השמים, אין כאן מדרגה נבדלת, ואיך יקנה העולם הבא. שאין עולם הבא רק קנין העולם הנבדל מן הגשמי, ולפיכך כאשר אין תורה מן השמים, אין כאן עולם הבא הנבדל".

<> אודות שהאדם הנבדל ראוי לעוה"ב הנבדל, כן כתב בדר"ח פ"ו סוף מ"ה [קיח.], וז"ל: "כאשר לא היה נמשך אחר הגוף בעולם הזה, רק היה כולו נבדל, ולפיכך בעולם הבא שאין שם אכילה ושתיה גופנית, אז יהיה טוב לו. כי זה האדם נבדל לגמרי מן החומר, ובעולם הבא שהוא נבדל, שם טוב לו". וכן כתב למעלה פ"ג [לאחר ציון 26], וז"ל: "ואמר שאם האדם עושה כך, אז הוא נבדל מתאוות הגופניות, ואז השם יתברך עושה לו סעודה [לעת"ל]. פירוש שהוא מוכן להיות נהנה מזיו השכינה, שזאת הסעודה תהיה לעתיד, שיהיה לו סעודה הנבדלת בלתי גשמית, כאשר אינו נמשך אחר סעודת הגוף". ובנצח ישראל פכ"ט [תקעח:] כתב: "אמרו בפרק במה מדליקין [שבת לא.]... אמר רבא, בשעה שמכניסין האדם לדין אומרים לו; נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה, עסקת בפריה ורביה... ופירוש זה, כי כאשר בא האדם אל עולם הנבדל הבלתי גשמי לדין, אז הדין על דבר זה אם היה נמשך אחר השכלי גם בעולם הזה הגשמי. כי העליונים הם פשוטים, ואין בהם גשמות. ולכך כאשר האדם נפרד מן העולם הגשמי להיות נכנס במחיצת הנבדלים, נותן הדין אם האדם בעולם שהיה בו נמשך אחר השכלי, ואז ראוי שיזכה לעולם הנבדל שבא לשם... כלל הדבר, הדין בתחלה כאשר בא לעליונים אשר אינם בעלי גשם, אם היה נמשך אחר הנשמה הנבדלת השכלית, או היה נמשך אחר גופו הגשמי. ואמר 'קבעת עתים לתורה', כי מצד הנשמה שהיא נבדלת, ראוי שיהיה נמשך אחר השכלי. ולפיכך תחלת דין האדם 'קבעת עתים לתורה', שפנה מעניני החמרים אל התורה, עד שהיה קובע עתים לתורה. כי קביעת העת מורה על שהשכל הוא עיקר באדם, ולא היה השכל אצלו דבר מקרה". ואמרו חכמים [סנהדרין פח:] "שלחו מתם, איזהו בן עוה"ב, ענוותן ושפל ברך, שייף עייל שייף ונפיק וגריס באורייתא תדירא". וכתב שם בח"א [ג, קעד.]: "דבר זה מבואר, כי אין ראוי לעוה"ב, שהוא נבדל מן הגשמי, והוא עולם פשוט... רק מי שהוא בעל ענוה ובעל תורה. כי בעל ענוה הוא פשוט... כי אלו שניהם צמודים יחד - הענוה והתורה, כי אל השכל ראוי מדת הפשיטות. ולכך עוה"ב, שהוא עולם נבדל פשוט, צריך שיהיה בעל ענוה ובעל תורה, ואז ראוי לעוה"ב שהוא פשוט נבדל" [ראה למעלה פ"א הערה 198, פ"ג הערה 29, ובסמוך הערה 202].

<> לשונו בהקדמה לדר"ח [כו.]: "כי ארץ ישראל היא הארץ הקדושה, אשר הארץ הזאת היא נבדלת, יש בה השכל יותר משאר ארצות. ואם לא כן שהיה לארץ ישראל מעלה זאת, לא היה אוירא דארץ ישראל מחכים [ב"ב קנח:] ביותר משאר ארצות, ולא היה בארץ ישראל דוקא הנבואה [תנחומא בא אות ה]. ובארנו זה במקומות הרבה". ובנתיב העבודה פי"ח כתב: "ומפני שיש לחשוב כי הארץ שנתן הש"י לישראל, היא בתחתונים, ואין לה המעלה אלקית, ועל זה אמר [ברכות מח:] שצריך להזכיר בברכת הארץ - ברית ותורה. כי בשביל הארץ זוכים ישראל אל שני דברים אלו, דהיינו המילה והתורה, ועל ידם ישראל נבדלים אלקיים לגמרי... כי הארץ נבדלת מכל שאר ארצות בקדושה, ובשביל זה זכו לקנות עוד מעלה היא המילה, ועוד יותר על זה התורה, והכל מצד זכות ארץ ישראל, כי שם ראוי להיות התורה, כי אוירא דא"י מחכים. ולכך אמר שצריך להזכיר בברכת הארץ ברית ותורה, והבן הדברים האלו מאד". וראה להלן פי"ג הערות 72, 74.

<> לשונו בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:]: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות [קידושין סט.]... וזה כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא, והחומרי הוא השפל. לכך אף אם תאמר כי כל הארץ הוא ככדור... מתייחס אל א"י הגובה, דהיינו שיש להניח ראש הכדור א"י, עד שתהיה א"י בגובה... מפני מדריגת קדושתה, שהוא מתעלה על שאר הארץ. ומפני זה יאמר כאשר הולך אל א"י שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ובנצח ישראל פ"ה [קז:] כתב: "ארץ ישראל מובדל מכל הארצות בהתרוממות". וכן נאמר [דברים יא, יב] "ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה תמיד עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה", ופירש רש"י "כביכול [הקב"ה] אינו דורש אלא אותה [ארץ ישראל], ועל ידי אותה דרישה שדורשה, דורש את כל הארצות עמה". וכן ידוע כי היחס שבין ישראל לאומות, הוא היחס שבין א"י לשאר ארצות, וכמו שכתב הגר"א באדרת אליהו [דברים א, ו]: "'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' [דהי"א יז, כא], כי שניהם הן ביחוד, ישראל וא"י, ישראל מע' אומות, וא"י מכל הארצות... כמו שאמר בזוהר [ח"ג צג:] אימתי גוי אחד, בזמן שהיו בארץ". וכמו שישראל הם מקודשים מכל האומות, כך היא המדה בנוגע לא"י. ובח"א לשבת לג. [א, כה.] כתב: "דע לך, כי הארץ הקדושה מעלתה שנקראת 'קדושה', והשם יתברך הוא אלקי הארץ. כי מכל הארץ בחר השם יתברך בא"י הקדושה, והוא אלקי הארץ, וכדכתיב [מ"ב יז, כו] 'ולא ידעו משפט אלקי הארץ', שתראה כי הש"י אלקי הארץ" [ראה להלן פי"ג הערה 38]. ואמרו חכמים [קידושין מט:] "עשרה קבין חכמה ירדו לעולם, תשעה נטלה ארץ ישראל, ואחד כל העולם כולו". וכתב בח"א [ב, קמה:]: "כי יש לדעת כי החכמה היא השכל הנבדל, וראוי שיהיה בארץ ישראל אשר היא הארץ הקדושה. ולפיכך הארץ הקדושה היא מיוחדת בחכמה מכל שאר ארצות". ובתפארת ישראל פס"ד [תתרב:] כתב: "כי כל חוצה לארץ מיוחס לחמרי, וארץ ישראל מיוחס אל השכלי, וכמו שאמרו ז"ל עשרה קבין של חכמה ירדו לעולם; תשעה נטלה ארץ ישראל, ואחד כל העולם". ובתפארת ישראל פ"י [קסא:] ביאר שקדושה וחכמה שייכות להדדי, עיי"ש. וראה בבאר הגולה באר הששי [ש.-שו:], שהאריך לבאר דברים המורים על קדושת ארץ ישראל. וכן הוא בגבורות ה' פ"ח [מו.], שם ס"פ כד [קד.], דר"ח פ"ה מ"ט [רעט.], נצח ישראל פ"ו [קנג:-קנז:], נר מצוה [ח.], ועוד. וראה להלן הערה 199.

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ד [ריז:]: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ובהקדמה לדרך חיים [יא.] כתב: "התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור... התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובהמשך שם [כז.] כתב: "התורה היא חכמת אלקים, אין בה דבר גופני". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי". ובאור חדש [קמח:] כתב: "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". וצירוף המלים "התורה היא שכלית" מופיע לעשרות בספרי המהר"ל. וראה למעלה פ"א הערות 149, 223, 239, 295, 297, 329, פ"ד הערות 228, 250, פ"ה הערה 41, פ"ז הערה 4, ופ"ח הערה 79.

<> אמרו חכמים [ר"ה יז.] "כל פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים, אינו רואה בן תלמיד חכם". ובח"א שם [א, קיב:] כתב: "ודע כי חכמים אומרים בפרק חלק [סנהדרין צב.] כל הפרנס המנהיג את הצבור בנחת וברחמים, זוכה ומנהיג אותם לעולם הבא. ואמרו עוד בפסחים [קיג.] ג' מנוחלי עולם הבא, ואחד מהם המגדל בניו לתלמוד תורה. ולפיכך מי שמטיל אימה יתירה על הצבור, לא יזכה לבן ת"ח. לפי שבן ת"ח הוא זכות לעולם הבא. וכשם שמי שמנהיג בנחת מנהיג אותם לעולם הבא, כן מי שמטיל אימה יתירה על הצבור אינו זוכה לעולם הבא, לפיכך אינו זוכה לבן תלמיד חכם לעולם הבא".

<> משפט זה נכתב בדפוס ראשון בערבוביא ["והמקדש על היין במוצאי שבת וההבדלה על היין"], וכן נכתב בערבוביא בדפוס לונדון ["והמקדש על היין, וההבדלה על היין במוצאי שבת"], כי ברי הוא שדבריו כאן מוסבים על הבדלה בלבד [ורק בהמשך יזכיר הקידוש], וכלשון המאמר "המבדיל על היין במוצאי שבת".

<> "קדושה נבדלת" פירושו כאן שיש לשבת קדושה נעלית המחייבת שהשבת תהיה מובדלת ומופרשת מימי החול, וכמו שמבאר. וראה להלן פי"א הערה 40.

<> פירוש - יש שני סוגי קדושה; יש קדושה שהיא סבה להבדלה, ויש הבדלה שהיא סבה לקדושה. וכאן דבריו מוסבים על הסוג הראשון, שכתוצאה מקדושת שבת הנעלית לכך יש צורך להבדיל אותה משאר ימים. וכן ביאר הפחד יצחק, פסח, מאמר מט, אות ו, וז"ל: "הנה בגאולתם של ישראל ממצרים שמענו מפי חכמים כי היא באה בזכות שלא שינו את שמם ולשונם ומלבושיהם [ויק"ר לב, ה]. ועלינו להבחין בזה, כי הבדלה זו אשר בה נתבדלו אבותינו במצרים, אין ענינה דומה לההבדלה מן העמים אשר עליה הוזהרנו בהר סיני בשעה שנכנסנו לברית תורה ומצות [שמות יט, ה-ו]. והציור בזה הוא, דיש הבדלה הנולדת מרוממות הערך, ויש הבדלה המולידה את רוממות הערך. יש אדם אשר רוממות ערכו מחייבת אותו להבדל מסביבתו, ויש אדם אשר נתעלה ונעשה למרומם על ידי שהבדיל והזיר עצמו מסביבתו. ההבדלה מן העמים שהוזהרנו עליה מן התורה היא ההבדלה המתחייבת מן ההתרוממות. ולעומת זאת ההבדלה שאבותינו הבדילו את עצמם במצרים, היא ההבדלה היוצרת, שמשמשת כגורם בהתהוותה של ההתרוממות" [הובא למעלה פ"א הערה 277, ולהלן פי"א הערה 42]. והבדלה במוצאי שבת דומה להבדלת ישראל מן העמים שהוזהרנו עליה בהר סיני.

<> דע שהמהר"ל מבאר את דברי הגמרא כפי שכתב הטור [אורח חיים סוף סימן רצו], וז"ל: "והמבדיל על היין במוצאי שבת, והוא דשייר מקידושא לאבדלתא. הלכך מאן דאית ליה חד כסא, ולית ביה שיעור קידושא ואבדלתא, שבק ליה לאבדלתא וקידושא מקדש אריפתא, דכי תקינו רבנן אבדלתא, אחמרא תקינו". והמהרש"א [פסחים קיג.] הביא את דברי הטור, וכתב עליו בזה"ל: "הוא מפרש דמשייר אותו כוס אחד, ואינו עושה בו קידוש, ומניחו להבדלה. ולפי דבריו הבדלה קודמת אפילו לקידוש לילה". וכן פסק השו"ע אור"ח סימן רעא סעיף יא, וסימן רצו סעיף ד. אך המהרש"א שם ביאר שתוספות חולקים בזה על הטור, וסוברים שאיירי ביין של הסעודה [ולא ביין של הקידוש] הנשמר להבדלה, "דמה שמשייר אחר שעשה קידוש מניחו להבדלה" [לשון המהרש"א שם], עיי"ש.

<> פירוש - רק כשמשייר מהקידוש [שבכניסת השבת] להבדלה [שבצאת השבת] אז חזינן שקדושת השבת מתחילתה מכוונת אל עבר ההבדלה שתיערך בצאת השבת. אך כשלא עושה כן, חסר לנו בגילוי שכל השבת מכוונת אל עבר הבדלתה, וכמו שמבאר.

<> "'זכור את יום השבת לקדשו' [שמות כ, ח], זוכרהו על היין בכניסתו" [פסחים קו.], ופירש רש"י שם "לקדשו - משמע משעה שמתקדש היום".

<> אודות זיקת הקידוש בכניסת השבת להבדלה שבצאת השבת, הנה לשון הרמב"ם בהלכות שבת פכ"ט ה"א הוא: "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת לקדשו', כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו; בכניסתו בקידוש היום, וביציאתו בהבדלה". ובספר המצות שלו, מצות עשה קנה, כתב: "היא שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו, נזכיר בם גודל היום הזה ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו. והוא אמרו יתברך 'זכור את יום השבת לקדשו', כלומר זכרהו זכר קדושה והבדלה, וזו היא מצות קדוש. ולשון מכילתא 'זכור את יום השבת לקדשו'... קדשהו בכניסתו וקדשהו ביציאתו, כלומר הבדלה שהיא גם כן חלק מזכירת שבת". וצרף לכאן שיש הבדלה ביציאה מקדושת הזמן, ולא מצינו הבדלה ביציאה מקדושת מקום [כמו מי שיוצא מביהמ"ק ומא"י]. כי קדושת זמן היא נעלית מקדושת המקום, ולכך היא מחייבת הבדלה ביציאה ממנה. וראה להלן ציון 206.

<> דע שבשני מקומות אחרים ביאר שהקידוש מצד עצמו מזכה את בעליו בעולם הבא, ולא רק כשמשייר מקידוש להבדלה, שאמרו חכמים [שבת כג:] "הזהיר בקידוש היום זוכה וממלא גרבי יין", ובנר מצוה [קכא.] כתב על כך בזה"ל: "דבר זה נאמר על עולם הבא, שאז יהיה להם היין המשומר לצדיקים לעתיד לבא, אשר עליו נאמר [ישעיה סד, ג] 'עין לא ראתה אלקים זולתך', זהו יין המשומר [ברכות לד:]... על כך אמר מי שהוא מקדש היום, והוא בודאי על יין, כי קדוש היום הוא על יין [פסחים קו.]. והוא מקדש השבת, אשר הוא מעין העולם הבא [ברכות נז:], ולכך הוא זוכה וממלא גרבי יין, ויהיה לו עולם הבא. והוא רב טוב הצפון, שהוא יין המשומר. ולכך אמר 'גרבי' [שפירושו חביות], ולא אמר שזוכה ליין הרבה, אלא כאשר היין הוא בגרבי, הוא נסתר ונעלם, אשר עליו נאמר 'עין לא ראתה אלקים זולתך'". וכן כתב בח"א לשבת כג: [א, ו:], וז"ל: "וכן מה שאמר 'הזהיר בקדוש היום זוכה וממלא גרבי יין', וזה מפני שהיין הוא דומה ומתיחס אל עולם הבא, וכמו שאמר [תהלים לא, כ] 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך', זהו יין המשומר לצדיקים לעתיד לבא... וכאשר יעשה מצוה אלקית בעולם הזה, ובאותה מצוה יש לו שווי ודמיון אל העולם שיגיע לו". הרי שקידוש היום של שבת על היין מזכה את בעליו בעולם הבא מצד היין שבדבר, ללא שמשייר מקדושא לאבדלתא. ואילו כאן הזיכוי לעוה"ב אינו נעשה מחמת קידוש על יין גרידא, אלא רק כשמשייר מקדושא לאבדלתא, ויל"ע בזה.

<> אודות חומריות הארץ, כן כתב בח"א לגיטין נז. [ב, קיג:], וז"ל: "כל דבר לפי גסות החומר מעכב התנועה, עד שיסוד הארץ יש לה חומר גס, לכך אין לה תנועה כלל. והשמים אשר יש להם חומר דק וזך, ממהרים תנועה" [הובא למעלה פ"ט הערה 112]. ובנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "תדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם בהירות יותר. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר. וכן תמיד כאשר ידוע". וכן כתב בנר מצוה [צג.]. וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 588. ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו.] כתב: "כל דבר שהוא יותר גשמי הוא יותר חשוך, כמו הארץ שיש לה חומר עב היא חשוכה, והמים אינם כ"כ גשמיים אינו כ"כ חשוך, והאויר עוד מסולק מן הגשמי - הוא מאיר, והאש היסודי הוא מאיר יותר". וכן כתב בח"א לב"מ פד. [ג, לה.], גו"א דברים פ"ד אות כ, ד"ה אך לאיש, ועוד. ובנתיב הצדק פ"א כתב: "כל אשר הוא גשמי יותר הוא עכור וחשוך יותר... הגלגלים, אין ספק שחומר שלהם זך ודק ביותר, עד שכמעט אינו נחשב חומר, ולפיכך אמר [דניאל יב, ג] 'והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע'... ויסוד האש שאין חומר שלו דק כ"כ אינו מזהיר כ"כ, ויסוד הרוח אין חומרו דק כ"כ, ויסוד המים חומרו יותר עב, והוא גשמי יותר... והארץ חומר שלה יותר עב ויותר גס, הוא חושך לגמרי" [הובא למעלה פ"א הערה 176, ופרק זה הערה 29].

<> לשונו בנתיב היסורין ר"פ ב: "בפרק קמא דברכות [ה.], תניא רבי שמעון אומר, שלש מתנות נתן הקב"ה לישראל, וכולם לא נתן אלא על ידי יסורין, ואלו הן; תורה, וארץ ישראל, ועולם הבא... יש לשאול, למה נתנו אלו מתנות על ידי יסורין. כבר בארנו כי היסורים זכוך הנפש, ולכך כאשר ישראל קנו מעלה נבדלת מן הגוף, צריכים קודם מרוק וזכוך הנפש, עד שראוי לקבל המעלה הקדושה... ולכך אמר ג' מתנות טובות נגד ג' מדריגות של קדושה. וזה כי ארץ ישראל היא קדושה, ולא היו ראוים ישראל אל מדריגה הקדושה הזאת, שינחלו הארץ הקדושה הנבדלת, עד שהגיע להם יסורים, שהיה להם זכוך הנפש ע"י סלוק הגוף ע"י יסורין, עד שראוים לקבל מעלת הקדושה. אמנם הארץ בעצמה היא גשמית, רק שיש לה קדושה". וכן כתב בהקדמה לדרוש עה"ת [ה:], וז"ל: "ואלו ג' מתנות, כל אחת יותר קדושה ומסולקת מהגשמית מחברתה; כי ארץ ישראל היא ארץ קדושה באמת, אמנם היא גשמית בעצם, רק שיש עליה שם קדושה".

<> ויש במגדל בניו לתלמוד תורה תרתי לטיבותא [ביחס לארץ ישראל]; (א) איירי באדם שכלי. (ב) איירי בתלמוד תורה. ואודות מעלת התורה על פני ארץ ישראל, כן כתב בהמשך דבריו בנתיב היסורין פ"ב, וז"ל: "ויותר על זה היא התורה, שהיא יותר נבדלת, שהיא שכלית בלתי גשמי. ולא זכו ג"כ אל התורה רק בהתמעטות הגוף ע"י יסורין, ואז הגיעו אל המעלה העליונה, היא התורה". ולמעלה [לפני ציון 70] כתב: "כי תלמוד תורה גדול מבנין בית המקדש... כי בית המקדש אף שיש בו קדושה עליונה, מכל מקום הקדושה הוא על עצים ואבנים ועל מקום מן הארץ, אבל התורה היא שכלית". וכן כתב בהקדמה לדרוש עה"ת [ה:].

<> וזה מורה על מעלת העוה"ב, וכמו שנתבאר בהערה 177, ולהלן הערה 188. והמשך לשונו בנתיב היסורין פ"ב הוא: "ומ"מ אף כי התורה היא שכלית, יש לתורה חבור אל האדם הגשמי. אבל העוה"ב הוא נבדל לגמרי, וזהו המעלה השלישית הנבדלת. ולפיכך לא זכו ישראל אל עוה"ב כי אם ע"י יסורין, שהם ממעטין הגוף, ובשביל כך הגיעו אל המדריגה הנבדלת. ויש לך להבין אלו ג' מדריגות זו על זו. וסדר שלהם כך הוא; א"י, תורה, עוה"ב. רק שזכרם [תורה, א"י, ועוה"ב] כפי הסדר שהגיעו אלו שלשה מדריגות לישראל, ודבר זה מבואר". וכן כתב בהקדמה לדרוש עה"ת [ה:].

<> בנתיב הפרישות ס"פ א, וח"א לשבועות יח: [ד, יד:].

<> לשונו בנתיב הפרישות ס"פ א: "כי הזכר נמשל בצורה בכל מקום, אשר הצורה הוא שמבדיל בין דבר לדבר. כי אין הבדל בין דבר לדבר מצד החומר, כי החומר משותף לכל הדברים, רק ההבדל הוא מצד הצורה בלבד, שמצד הצורה יוכר הדבר מה שהוא. ולפיכך שני אנשים אסורים לישא אשה אחת, מפני שכל אחד נמשל בצורה, ויהיו משותפים ביחד כאשר יהיה להם ביחד אשה אחת. ודבר זה אי אפשר, כי כל צורה נבדל לעצמה. אבל שתי נשים מותר שיהיה להם איש אחד, אע"ג ששתי נשים אלו הם משתתפים ביחד, שיש להם איש אחד ביחד. הרי אין ההבדל רק מצד הצורה, ואין ההבדל מצד החומר... אשר השכל מבדיל בין דבר לדבר, וכמו שאמרו חכמים ג"כ [ירושלמי ברכות לט:] למה קבעו הבדלה בחונן הדעת, מפני שעל ידי הדעת מבדיל בין דבר לדבר... המבדיל על היין במוצאי שבתות הוויין לו בנים... ראוים להוראה כמו שהתבאר, כי יהיה לבנים השכל העליון שעל ידו ההוראה. ומה שאמר המבדיל על היין דוקא, זה כי הבדלה ראוי שתהיה על היין דוקא, וזה כי כל הבדלה הוא שמבדיל בין שני דברים שנראים שוים, ודבר זה הוא על ידי הדעת והשכל, כמו שהתבאר כי לכך הבדלה קבעו בחונן הדעת. ואמרו ז"ל [יומא עו:] חמרא וריחנא פקחין. ועל כן עיקר הבדלה הוא על היין, שזה ראוי אל הבדלה, והוויין לו בנים זכרים, כי הזכר הוא הצורה אשר בו ההבדלה". ובח"א לשבועות יח: [ד, טו.] כתב כן אות באות, והוסיף: "אמנם מה שאמר 'המבדיל על היין' דוקא, וזה כי הבדלה ראוי שתהיה על היין דוקא, מפני כי היין יוצא ונבדל מן הענב, וגם בתוך הענב יין מפקד פקיד תוך הענב ונבדל מן גוף הענב, ולכך ראוי היין להבדלה יותר. וכמו שהשבת נבדל מן החול שאינו קדוש, כך היין שהוא דק, נבדל מן גוף הענב שהוא גס, והוא גשמי יותר. ולפיכך אמרו 'המבדיל על היין במוצאי שבת', שזהו הבדלה גמורה, ולכך הויין לו בנים זכרים, שהזכר הוא צורה נחשב, שכל צורה בה הבדלה, וכן בנים ראוים להוראה".

<> לשונו בנתיב הפרישות פ"א: "כי השם יתברך נבדל לגמרי, והם ג' מדריגות; האחד, שאינו גשם. השני, שאינו כח בגשם. והשלישי, שאין לו שום חיבור כלל אל הגשם. ותדע כי הם שלשה מדריגות, שהגוף - הוא הגשם, והנפש יש לו כח בגשם, והשכל יש לו הקשר עם הגשם, והוא קשר מציאות. ולפיכך אומרים 'קדוש קדוש קדוש' [ישעיה ו, ג]. קדוש הראשון - שאינו גשם. קדוש השני - שאינו כמו הנפש, שהוא כח בגשם. קדוש השלישי - שאינו כמו השכל, שהוא קשור אל הגשם, אבל השי"ת נבדל לגמרי". ובתפארת ישראל פי"א [קעט.] כתב: "כי מדרגה זאת, שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי, אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי. ולכך מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר". וכן ביאר בארוכה בתפארת ישראל פל"ז [תקנד:]. ובח"א לחולין צא: [ד, קט.] ביאר את דברי הגמרא שם שישנן שלש כתות של מלאכי השרת; אחת אומרת "קדוש", והשניה אומרת "קדוש קדוש", והשלישית אומרת "קדוש קדוש קדוש", וז"ל: "ביאור ענין זה, כי המלאכים לפי מדריגתם מקדישים. כי האחת אינו יכול להקדיש רק כי הוא יתברך קדוש מן הגוף. והשנית יכולה להקדיש יותר, שהוא יותר קדוש מן הגוף, שאף אינו כח בגוף, וזהו 'קדוש קדוש'. כי תמצא באדם הגוף חמרי, והשני שהוא כח בגוף. ולפיכך הכת השני מקדישים שהוא קדוש מן הגוף ומן כח הגוף. וכת הג' מקדישים שהוא קדוש גם מן הצירוף אל הגוף. כי האדם יש בו ג' דברים האלו; שהרי יש באדם גוף, ועוד יש בו נפש שהוא כח בגוף, ועוד יש בו השכל, שהוא אינו גוף, אבל הוא מצורף ומקושר עם הגוף, ודבר זה נקרא שיש לו התיחסות אל הגוף. והוא יתברך נבדל מכלם, שהוא בתכלית הקדושה. וזה ג' פעמים 'קדוש קדוש קדוש'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תק.] כתב: "כי כאשר יאמר שהוא 'קדוש', רוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו ענין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף, ומבואר הוא למבינים. וכאשר הוא רוצה להקדיש לו יתברך ולומר שהוא יתברך קדוש נבדל מן הגוף, יש לו להתעלות מן כבידות הגוף. כי איך יהיו מקדישים לו יתברך, והאדם עם הגוף. ולכך הוא מרקד ומגביה עצמו, והוא הסתלקות מן הגוף, ואז יאמר קדושה אליו יתברך". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפד:] כתב: "כל קדושה שהוא נבדל מן החמרי, שלכך מקדישין השם יתברך שהוא נבדל מן הגופנית". וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [תצט:].

<> לשון תרגום יונתן שם [ישעיה ו, ג] "ומקבלין דין מן דין ואמרין קדיש בשמי מרומא עלאה בית שכנתיה קדיש על ארעא עובד גבורתיה קדיש לעלם ולעלמי עלמיא".

<> נתיב העבודה ר"פ יא, וז"ל שם: "ג' קדושות שאמר הכתוב 'קדוש קדוש קדוש', ותרגם יונתן [שם] 'קדיש בשמי מרומא קדיש על ארעא קדיש לעלם ולעלמי עלמיא'. ולפי תרגום יונתן אלו ג' קדושות כנגד ג' עולמות; האחד, עולם הזה התחתון. והשני, עולם השמים. והשלישי, עולם העליון. ותרגום אונקלוס 'קדיש בשמי מרומא קדיש לעלם ולעלמי עלמיא', וזהו עולם העליון... זכרו ג' עולמות כמו שתרגם יונתן 'קדיש בשמי מרומא וכו' קדיש על ארעא קדיש לעלם ולעלמי עלמיא', והוא נאמר על עולם הבא, שהוא עולם העליון", ושם מאריך בזה עוד. וכן כתב קודם לכן בנתיב העבודה ס"פ ו, ויובא בהערה הבאה. ובזוה"ק ח"ג קצ: איתא "תלת עלמין אינון לקבלייהו תלת קדושות".

<> לשונו בנצח ישראל פי"ג [של.]: "וקאמר [ברכות ד:] שצריך לומר ג' פעמים ["תהלה לדוד"] כדי שיזכה לעולם הבא. שצריך התעלות ג' עולמות. וכבר הם רמוזים ב'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות', ותרגום יונתן 'קדיש בשמי מרומא, קדיש על ארעא, קדיש לעלם ולעלמי עלמיא'. וכבר אמרנו זה למעלה אלו ג' מעלות עד עולם הבא. ולכך אמר האומר ג' פעמים 'תהלה לדוד' בכל יום, הוא בן עולם הבא". ובנתיב העבודה ס"פ ו כתב: "וקאמר שצריך לומר ג' פעמים כדי שיזכה לעולם הבא, שצריך להתעלות עד שלשה עולמות שהם רמוזים ב'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות', ותרגם יונתן 'קדיש בשמי מרומא קדיש על ארעא קדיש לעלם עלמיא', שיש שלש מעלות עד עולם הבא. ולכך אמר האומר 'תהלה לדוד' בכל יום שלש פעמים, הוא בן עולם הבא".

<> כי "הדר בארץ ישראל" הוא כנגד עולם התחתון, כי ארץ ישראל היא בעולם התחתון. ואילו "המגדל בניו לתלמוד תורה" הוא כנגד עולם האמצעי, שיש בו שילוב של אדם ותורה. ו"המבדיל על היין" הוא כנגד מעלת עולם הבא, שהוא נבדל לגמרי. וכן כתב בנתיב היסורין פ"ב, וז"ל: "ומכל מקום אף כי התורה היא שכלית, יש לתורה חבור אל האדם הגשמי. אבל העולם הבא הוא נבדל לגמרי, וזהו המעלה השלישית הנבדלת" [הובא למעלה הערה 181].

<> יבאר שחלקי האדם הם; גוף, נפש, ושכל [נשמה], וכנגדם מכוונים ג' חלקי המאמר; הדר בארץ ישראל, המגדל בניו לתלמוד תורה, והמבדיל על היין. ואודות שאלו הם ג' חלקי האדם, כן כתב בהרבה מקומות, וכגון למעלה פ"ב [לאחר ציון 92] כתב: "בכמה מקומות בארנו כי חלקי האדם הם שלשה; האחד הוא השכל, והשני הוא הנפש, השלישי הוא הגוף, אלו שלשה הם באדם", וראה שם הערה 93 שנלקטו שם מקבילות רבות לחלוקה זו. ובחידושי &**ההלכות**^ שלו למסכת שבת לא: כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף... ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, &**ואצלי נתבארו**^ אלו ג' כוחות". ודע, כאשר המהר"ל אומר "גוף", אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא גוף. וכן כתב בח"א לשבת קנב: [א, פד:], וז"ל: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם". והרי למעלה [לפני ציון 178] ביאר שקדושת א"י בעולם מקבילה לגוף שבאדם [הובא למעלה פ"ב הערה 93].

<> אודות שהגדרת הגוף היא שהוא מקבל הנשמה, כן כתב בנר מצוה [צז:], וז"ל: "ואין הנשמה, שהוא האור שמקבל הגוף מלמעלה, שולטת בכל הגוף. ואף על גב שיש בגוף הכנה שמקבל הגוף הנשמה, מכל מקום הגוף אינו נחשב רק כלי, שבו השמן והפתילה, שבו דבק האור. ואף הגוף כן הוא, שבו הכח אשר מקבל הנשמה, אבל הגוף עצמו הוא כלי לבד". ובתפארת ישראל פי"ג [רה:] כתב: "הנשמה, אי אפשר שתהיה בעולם כי אם על ידי גוף, שהוא מלבוש הנשמה" [ראה למעלה הערה 145]. וכמו שהבגד מקבל האדם, כך הגוף מקבל הנשמה. וראה להלן פט"ז [לאחר ציון 61] אודות יחס הנשמה לגוף.

<> כמבואר למעלה [הערה 163] שעצם עולם הבא הוא היותו עולם נבדל וקדוש.

<> צריך ביאור, מדוע מדגיש כאן [פעמיים] שהגוף צריך להיות קדוש מפאת שהוא מקבל הנשמה, ולא מבאר שהגוף צריך להיות קדוש כדי שיזכה מצד עצמו לעוה"ב. שהרי שיטתו היא שאף הגוף זוכה לעולם הבא, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ט [שיח.], וז"ל: "כי עולם הבא הוא לגוף ולנשמה, וכן ראוי לומר, וכן הוא האמת". ובח"א לב"ב עג: [ג, צה.] כתב: "כי הן הגוף והן השכל יזכו לעולם הבא, כי שניהם בני עולם הבא, כי אין ספק שיהיה הגוף מקבל ג"כ תחיה". ויש לומר, כי בתפארת ישראל פי"ג [רא.] כתב: "בשביל הנשמה הזאת זוכה האדם אל חיים הנצחיים". וקודם לכן פ"ג [ס:] כתב: "כי השכר לעתיד הוא לנשמה". ואע"פ שגם הגוף זוכה לעוה"ב, מ"מ הגוף ימצא בעוה"ב רק מצד שהנשמה זיככה אותו עד שראוי לגוף להצטרף אל הנשמה, וכמבואר בדרך ה' [ח"א פ"ג אותיות ז, י, ושם פ"ד אות ד]. וכל זה מחד גיסא [שהנשמה מרוממת את הגוף לזכות לעוה"ב]. אך מאידך גיסא משמעות דבריו מורה שהגוף יכול למנוע מהנשמה להגיע לעוה"ב, שכתב כאן "אם האדם רוצה שיזכה אל העולם הקדוש שהוא עולם הבא, צריך שיהיה גופו... גוף קדוש". ומכלל זה משמע שאם אין גופו קדוש, אזי לא רק שאין גופו בן עוה"ב, אלא גם אין האדם בכללו בן עוה"ב. והביאור הוא כנ"ל, שהואיל והגוף מקבל את הנשמה, לכך גם נמצא שהגוף יכול לעכר את זכות הנשמה, ולמנוע ממנה להיות ראויה לעוה"ב. וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [ע:], וז"ל: "אם חטא האדם, אין נשמה שלו זכה וטהורה, רק נוטה אל הגוף שהחטיא את הנשמה, ובזה הנשמה של אדם מעידה עליו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצח.] כתב: "הרשעים, אף כאשר יפרדו מן העולם הגשמי, מפני שכאשר היו בעולם הזה היה נמשך נפשם אל הגוף שהוא חמרי, ולפיכך אף אחר הפרדם מן הגוף, אין נפשם נבדל מן החומר". ושם בבאר השביעי [שפו.] ביאר לפי זה מדוע עמי הארצות אינם זוכים לתחיית המתים. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ה אות יג, וכן הוא ברבינו יונה בשערי תשובה שער שני אות יח. וכן בסמוך יצרף את כחות הנפש אל הנשמה [ראה הערה 197]. הרי הכל נתלה בנשמה.

<> "כחות שלו" הם הדברים שיוצאים מן האדם ע"י כח הפעולה של האדם, וכמו שכתב להלן "בניו הם כחות שיצאו ממנו". וראה הערה הבאה.

<> אודות שכח הפעולה של האדם מתייחס לנפשו, כן כתב למעלה פ"ט [לפני ציון 132], וז"ל: "הנפש, אשר הוא בעל המעשה, כאשר ידוע". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפז.] כתב: "המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא המנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך המלך... ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת. והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל". ובגבורות ה' פמ"ז [קפח:] כתב: "הנפש הוא המנהיג איברי אדם". ובתפארת ישראל פ"א [לב.] כתב: "התנועה היא מן הנפש". ובנר מצוה [כז.] כתב: "כי הכח הנפשי הוא כח פועל יותר כאשר ידוע. ולמטה ממנו כח הגופני, שאינו פועל כל כך". וראה נצח ישראל פ"ה [קד:]. ובדר"ח פ"ב מ"ח [תרנא:] כתב: "כי המלאכה היא לנפש בלבד, לא לנפש שכלי, שהרי המלאכה היא גם כן לבהמה... ומעתה לא נוכל לומר הנפש החיוני הוא שלימות האדם שנאמר שבשבילו נברא". ולהלן פט"ו [לאחר ציון 60] כתב: "[אין] השלמת האדם במלאכה שהוא השלמת נפש החיוני בלבד, כמו שהוא אצל הבהמה שיש לה נפש חיוני, והיא נבראת לעשות מלאכה". ובנתיב העבודה פ"ג כתב: "הנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ושם פי"ח כתב: "כל פעולה אשר יפעל אדם מתייחס אל הנפש, שהוא כח פועל, כאשר ידוע" [ראה למעלה פ"ג הערה 141, ופ"ט הערה 132].

<> פירוש - מעלה עליונה יותר מהמעלות שהוזכרו עד כה.

<> של הנפש.

<> מכנה את הנפש בשם "כחות של הנשמה", כי כאמור [הערה 192] הזכיה לעוה"ב נעשית רק דרך הנשמה, ולכך כל כחות האדם צריכים להתייחס אל הנשמה הקדושה. וכשם שהגוף נקרא כאן "מקבל הנשמה", כך הנפש נקראת כאן "כחות של הנשמה".

<> לשונו בדר"ח פ"ה מי"ט [תמד:]: "כי האדם הזה השכל שיש לו הוא רוכב על החומר הגופני. ויש שתי כחות המשמשות אל השכל, והם כחות גופניות... ואין ספק כי אברהם דומה אל השכל, לפי שהיה אברהם מקיים כל התורה כולה משכלו [ב"ר סא, א]. וזה שאמר [בראשית כב, ה] 'ושני נעריו עמו'. ואמר לשני נעריו [שם] 'שבו עם החמור', 'עם הדומה לחמור' [יבמות סב.]. כי כחות האלו שהם כחות גופניים, הם 'עם הדומה לחמור'". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרפה:] כתב: "כי התורה יש לה חמשה חומשי התורה, וכנגד זה הנשמה שיש לה חמשה כחות אשר אמרנו".

<> לשונו בגבורות ה' פ"ח [מו.]: "ויש לך לדעת כי הארץ אשר נתן הקב"ה לאברהם, היא ארץ קדושה, נבדלת מכל האדמה". ובח"א לכתובות קיב. [א, קסח.] כתב: "הארץ היא קדושה, ואינה חמרית כמו שאר הארץ... כי מעלת הארץ הן מצד הארץ עצמה, הן מצד אוירא של ארץ ישראל, הן מצד העפר". וראה למעלה הערה 167, ולהלן פי"ג הערות 72, 73, 74.

<> כי גוף האדם בפרט הוא מן האדמה, וכמו שכתב בתפארת ישראל פנ"ב [תתכא:]: "הגוף הוא עיקר האדם... הוא מן האדמה, אשר האדמה ראוי לקיום יותר". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמח:] כתב: "כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם ה'אדם' הוא בא על שם האדמה [ב"ר יז, ד], שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו" [ראה למעלה פ"ט הערה 141]. ורש"י [בראשית ב, ז] כתב "עשאו [את האדם] מן התחתונים ומן העליונים, גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים" [ראה להלן פט"ז הערה 6]. לכך כאשר הוא דר בארץ ישראל הקדושה, בזה הוא מקדש את גופו הבאה מן האדמה, דקדושת המקום אהני לקדושת האדם. וצרף לכאן דברי יעקב אבינו [בראשית כח, טז] "וייקץ יעקב משנתו ויאמר אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי", ופירש רש"י שם "שאם ידעתי לא ישנתי במקום קדוש כזה". והביאור הוא ש"כאשר האדם ישן לא נשאר רק הגוף... [בשינה] נוטה בה האדם אחר הגוף" [לשונו בדר"ח פ"ג מ"י (רמב:)], ולכך אם ידע מקדושת המקום לא היה ישן שם, כי קדושת המקום תגרום לו שלא ילך אחר חומריות הגוף. וכן נאמר על יצחק [רש"י בראשית כו, ב] "אל תרד מצרימה - שהיה דעתו לרדת למצרים כמו שירד אביו בימי הרעב, אמר לו אל תרד מצרימה, שאתה עולה תמימה, ואין חוצה לארץ כדאי לך". הרי שישנה זיקה בין קדושת ארץ ישראל לקדושת האדם.

<> זהו טעם שני לבאר זיקת גוף האדם לאדמת ארץ ישראל, שמלבד ששניהם הם "אדמה", בנוסף לכך גוף האדם נעשה בפרט מאדמת ארץ ישראל, ולכך קדושת ארץ ישראל חלה על גופו. ונאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה וגו'", ופירש רש"י "נטל עפרו ממקום שנאמר [שמות כ, כא] 'מזבח אדמה תעשה לי', הלואי תהא לו כפרה ויוכל לעמוד", וראה בגו"א שם אות כא. והרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"ב ה"ב כתב: "ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק, והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה, והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא, ומשם נברא. אמרו חכמים [ב"ר יד, ח] אדם ממקום כפרתו נברא". ולכך הדר בארץ ישראל מחזיר את גופו למקום בריאתו, וקדושת ארץ ישראל חלה על גופו.

<> כי הקדוש מוכן לעולם הבא, וכמו שנתבאר למעלה הערה 165. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; בדר"ח פ"ה מ"ד [קכו.] כתב: "יעקב שהיה תכלית וסוף האבות, מורה על סוף ותכלית ישראל... ותכלית ישראל שיהיה נצחי... לכך אמרו [תענית ה:] יעקב אבינו לא מת, והנה הוא בטובה נצחית אשר לא יסולק כלל, מורה על טוב ישראל שיהיו נצחיים. ומפני כי יהיה העולם הכל רוחני, כמו שמבואר בכמה מקומות, ולפיכך מורה על זה מה שאמרו רבותינו ז"ל שיעקב לא מת". ושם במשנה ו כתב [רז:]: "כי היה לו ליעקב מדה זאת שהיה קדוש נבדל, כמו שכתוב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז כתב: "ודע, כי יעקב מיוחד מכל האבות נבדל מן החומר ומן הגוף, שלכך נקרא [ישעיה כט, כג] 'קדוש'". הרי יעקב הוא המורה על חלק ישראל לעוה"ב, והוא האב שנקרא "קדוש", הנבדל מן הגוף. ואין אלו אלא שני צדדים של מטבע אחד; הקדוש מורה על העולם הקדוש, שהוא העוה"ב. אמנם כאן מבאר שהקדושה שהיא מצד הגוף מכינה את האדם לעוה"ב.

<> שבת לב: "איזה הן מעשה ידיו של אדם, הוי אומר בניו ובנותיו של אדם". ובח"א לב"ק נ. [ג, ט.] כתב: "כי גם בניו יקראו מעשה ידיו". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [רא.]. ובגו"א שמות פ"כ אות יא כתב: "כי הבן הוא ענף האב, כמו שהענף הוא חלק מן השורש היוצא ממנו". ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תנח.] כתב: "הנה אדם הראשון נולדו לו שני בנים; האחד קין, והשני הבל. וראוי לאדם שהוא הראשון, שיהיה מוציא כחות שלו כפי הכחות שהם באדם, כי כפי העיקר יוצאים הענפים. ולפיכך היו לו שני בנים, האחד קין והשני הבל, נגד שני כחות אלו, שהן כח התאוה וכח הקנאה". וראה להלן פט"ו הערות 246, 247.

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 140]: "וידוע כי השכל הוא אב לכל כחות הנפש, והוא מנהיג אותם, כמו האב שמגדל את הבנים. וכאשר מסולק מן האדם השכל, נעשו כל כחות הנפש כמו יתומים, שאין להם אב". הרי הבנים מקבילים לגמרי לכחות הנפש של האדם, המונהגים על ידי השכל.

<> ביצה טז. "נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם ערב שבת, ומוצאי שבת נוטלין אותה הימנו". והזכיר נפש ונשמה כי הם שמות מתחלפים, וראה להלן פט"ז הערה 25.

<> כפי שביאר למעלה [לפני ציון 176].

<> למעלה פרק ט, ובתחילת פרק זה [מציון 42 עד ציון 63].

<> כפי שיבאר בפרק הבא. ודרך המהר"ל בספר זה לסיים הדיבור בדברים שהם הקדמה לדיבור הבא, וכמבואר למעלה בהערה 161.

נתיב התורה פ"י, עמוד PAGE לו

PAGE קצט

PAGE לו NT11