#**"כבוד חכמים ינחלו"**= (משלי ג, לה). רצה לומר הכבוד ראוי אל החכמים העוסקים בתורה. ובמדרש (ילקו"ש ח"ב תתרעד) "ויהי יעבץ נכבד מאחיו" (דהי"א ד, ט), אמר ריש לקיש, קרא מראש דברי הימים אדם אנוש עד יעבץ, ואי אתה מוצא כבוד. וכשאתה מגיע עד יעבץ כתיב "ויהי יעבץ נכבד מאחיו", לפי שעסק בתורה, הוי "כבוד חכמים ינחלו וכסילים מרים קלון". וכבר בארנו זה אצל (אבות פ"ד מ"ו) "המכבד את התורה" במסכת אבות. וכל זה כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים עד שאמרה תורה (ויקרא יט, לב) "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן", וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן. מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי. ולפיכך ראוי אל הכבוד גם כן, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד. ומפני כך נקרא יניק וחכים גם כן בשם "זקן" (קידושין לב:), ואין זקן אלא שקנה חכמה (שם). וכל זה מפני שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד.

#**ובפרק בתרא דמכות**= (כב:), אמר רבא, כמה טפשאי שאר אנשי, דמקמי ספר תורה קיימי\*, ולא קיימי קמי גברא רבא, שהרי התורה אמרה (דברים כה, ג) "ארבעים יכנו", ואתו רבנן ובצרי חדא, עד כאן. בא להודיע על מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם "תורה" נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה (דברים יז, יא) "לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך", כי החכמים הם עצם התורה גם כן. וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה, כי לא דבר רק הוא דבריהם. ואין כאן מקום להאריך, והארכנו במקום אחר. ובפרק חלק (סנהדרין צט:), המבזה תלמיד חכם הוי מגלה פנים בתורה, כי התלמיד חכם הוא עצם התורה.

#**ומביא ראיה**= כי החכמים הם עצם התורה, שאם לא כן, לא היה בידם כח למעט מן ארבעים מכות, אפילו יש בידם דרש, מכל מקום אם לא היו החכמים עצם התורה, אין ראוי לפחות דבר מן התורה על ידי החכמים שדרשו או קבלו כך, כי הם פוחתים מן התורה, כי בתורה כתיב בפירוש "ארבעים יכנו". אלא שגם החכמים עצם התורה, והתורה יש בה כח לפרש התורה. ולכך אמר "כמה טפשאי דקיימי\* מקמי ספר תורה, ולא קיימי מקמי גברא רבא", כי גם הם עצם התורה. ולכך יש כח בתלמיד חכם למעט על פי דרשות שלהם וחכמתם אחד מן המספר.

#**וכבר התבאר**= לפני זה כי יש לקרב התלמיד חכם הן בגופו הן בנפשו הן במאודו, כמו שמבואר למעלה. ובפרק קמא דברכות (י:), אמר אביי ואיתימא רבי יצחק, הרוצה ליהנות, יהנה כאלישע. ושאינו רוצה ליהנות, אל יהנה כשמואל הרמתי, שנאמר (ש"א ז, יז) "ותשובתו הרמתה כי שם ביתו", ואמר רבי יוחנן, שכל מקום שהלך, שם ביתו עמו. "ותאמר הנה נא ידעתי כי איש אלקים קדוש הוא" (מ"ב ד, ט), אמר רבי יוסי בר חנינא, מכאן שהאשה מכרת באורחים יותר מן האיש. "קדוש הוא", מנא ידעה, רב ושמואל; חד אמר שלא ראתה זבוב עובר על שלחנו. וחד אמר, סדין של פשתן הציעה על מטתו, ולא ראתה\* קרי עליו. "קדוש הוא", אמר רבי יוסי בר חנינא, הוא קדוש ומשרתו אינו קדוש, שנאמר (שם פסוק כז) "ויגש גחזי להדפה", להוד יפיה. "עובר עלינו תמיד" (שם פסוק ט), אמר רבי יסי בר חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב, כל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מקריב תמידים, שנאמר "עובר עלינו תמיד". "נעשה נא עלית קיר קטנה" (שם פסוק י), רב ושמואל; חד אמר עלייה פרועה\* היתה, וקירוה. וחד אמר, אכסדרא גדולה היתה, וחלקוה לשנים.

#**פירוש**=, האשה מכרת באורחים, לפי שעליה מוטל צרכי הבית, ומדקדקת אחר האורחים שבאים אל הבית, והאשה תקרא "בית", ולכך נותנת דעתה על האורחים שבאים לתוך הבית. ולמאן דאמר שלא עבר זבוב, פירוש שהקדושה היא נבדלת מן פחיתות הצורה, כי הזבוב שהוא בעל חי מאוס, יש לו פחיתות הצורה. ולמאן דאמר שלא ראתה\* קרי, הקרי הוא פחיתות הגוף החמרי. ומחלוקת שלהם מאיזה מהם הקדושה יותר רחוק; למאן דאמר זבוב, הקדושה יותר רחוק מן פחיתות הצורה, ולכך לא ראתה זבוב על שלחנו. ולמאן דאמר שלא ראתה קרי על מטתו, הקדושה יותר רחוק מן פחיתות החמרי, כי הקרי הוא פחיתות חמרי. ויש לך להבין מחלוקת שלהם, שלא נמצא קרי שהוא מצד מיוחד, או שלא נמצא זבוב שהוא גם כן מצד מיוחד, וגם התבאר זה במקום אחר.

#**ומאן דאמר**= עלייה עשתה, סובר כי הקדוש הוא עליון במעלה, ולפיכך איש קדוש ראוי שיהיה למעלה, ואשר אינו קדוש הוא למטה. ולמאן דאמר "אכסדרא היתה וחלקוה", סבר שהקדוש מחולק ונבדל מדבר שהוא אינו\* קדוש. ולדעת שניהם מורה על שהאיש הקדוש הוא נבדל מן אחר, רק כי האחד סבר "עלייה היתה וקירוה", כי ראוי שיהיה הקדוש למעלה במדרגה נבדלת מן אחר. ולמאן דאמר "אכסדרא היתה וחלקוה", כי בזה נראה יותר שהקדוש נבדל, כאשר הוא מחולק ממנו, אבל על עלייה אין זה מורה הבדל, רק בנין למעלה מבנין. אבל כאשר היתה אכסדרא וחלקוה, מורה דבר זה חלוק והבדל בין איש לאיש, כמו שאמר "אכסדרא היתה וחלקוה". אבל הבנין שהוא למעלה מבנין, אין זה חלוק, רק שנבנה עליו בנין למעלה מבנין. כך הוא פירוש מחלוקת שלהם.

#**ויש לפרש**= גם כן כי מחלוקת רב ושמואל איזה דבר יותר ראוי\* שיהיה נוהג עם התלמיד חכם; אם היראה שהוא ירא מפניו, וכמו שאמרנו למעלה (ר"פ ט) "את ה' אלקיך תירא" (דברים ו, יג), לרבות תלמידי חכמים (ב"ק מא:). או האהבה, דכתיב גם כן (דברים יא, כב) "לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו", וכמו שהתבאר למעלה (ס"פ ט), שדבר זה מורה על הדביקות שיהיה לו אל התלמיד חכם. ולכך אמר "עלייה היה וקירוה", כלומר שנתן איש הקדוש למעלה והוא למטה, וזה מורה על היראה, שכך מורה היראה שהוא תחתיו, והתלמיד חכם למעלה, ומשפיל עצמו לפניו. ולמאן דאמר "אכסדרה גדולה היתה וחלקוה", ועתה היו שני הבתים מחוברים דביקים יחד, וזה מורה שיהיה אוהב תלמיד חכם ויהיה דבק בו, וכדכתיב (דברים יא, כב) "לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו", 'וכי אפשר להדבק בשכינה כו'' (כתובות קיא:), כמו שנתבאר למעלה. והבן דבר זה, כי פירשנו עוד במקומו.

#**ואמר עוד שם**= (ברכות י:), שכל המארח\* תלמיד חכם בביתו ומאכילהו ומשקהו, כאילו הקריב תמידים. דע כי גם דבר זה חכמה עמוקה, וזה כי קרבן תמיד הוא כבוד השם יתברך ביותר, מפני שהוא תמיד, ואינו בזמן מיוחד כאשר הם שאר הקרבנות. ולכך המכבד את התלמיד חכם כאשר הוא מכניס אותו בביתו, ומהנהו ומכבדו בשביל התורה, שאין דבר שיש לו מעלה תמידית כמו התורה, שרק התורה יש לה מעלה זאת שהיא תמידית, לפי שכתוב (יהושע א, ח) "והגית בו יומם ולילה". והנה המכבד תלמיד חכם שיש לו מעלה התמידית, היא התורה, כאילו הקריב תמידים, שבזה מכבד השם יתברך תמיד, וזה נכון ואמת.

#**ויש לך**= להבין עוד דבר זה שאמר "המכבד את התלמיד חכם ומהנהו כאילו הקריב תמידים". כי התלמיד חכם, במה שהוא שכל נבדל, נקרא 'תמיד', לפי שהשכל הנבדל אינו תחת הזמן, כי אין הזמן רק לדברים הגשמים שהם תחת הזמן, אבל דברים הנבדלים לא נתנו תחת הזמן, ודבר זה ידוע. לכך המארח תלמיד חכם בביתו ומהנהו, ועושה לשם שמים, כאילו הקריב תמידים.

#**ולא זה**= בלבד, כי כך אמרו בפרק בתרא דכתובות (קה:), "ויבא אל האיש האלקים בכורים" (מ"ב ד, מב), וכי אלישע אוכל בכורים היה, אלא ללמדך כל המביא דורון לתלמיד חכם כאילו מקריב בכורים. וכן אמרו במסכת יומא בפרק בא לו (עא.), הרוצה שינסך יינו\* על גבי המזבח, יתן לתוך גרונו של תלמיד חכם. וכל אלו דברים, כי כאשר הוא מכבד התלמיד חכם בדבר שהוא דרך כבוד, כמו דורון, על זה אמרו "כאילו הקריב קרבן", וכמו שיתבאר בסמוך. כי כאשר אחד נמשך אל הדבר שהוא הטפל אצל העיקר, נחשב כאילו הוא נמשך אחר העיקר עצמו. ולכך כאשר הוא מכבד את התלמיד חכם בדבר, ומתקרב אליו, כמו זה לתת לו דורון דרך כבוד, נחשב כאילו הביא קרבן אל השם יתברך, שתלמיד חכם נמשך אל השם יתברך וטפל אצל השם יתברך, כמו שיתבאר.

#**ובפרק הרואה**= (ברכות סג:), תנו רבנן, כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה, היה שם רבי יהודה ורבי יוסי ורבי נחמיה ורבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, פתחו כולם בכבוד התורה ודרשו; "ומשה יקח את האוהל ונטה לו מחוץ למחנה" (שמות לג, ז), והלא דברים קל וחומר; ומה ארון ה' שלא היה רחוק אלא שנים עשר מיל, אמרה תורה (שם) "והיה כל מבקש ה' יצא אל אוהל מועד", תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה, על אחת כמה וכמה. פתח רבי נחמיה בכבוד אכסניא ודרש, מאי דכתיב (ש"א טו, ו) "ויאמר שאול אל הקיני לכו סורו רדו מתוך עמלקי פן אוסיפך עמו ואתה עשית חסד עם כל בני ישראל", והלא דברים קל וחומר; ומה יתרו שלא קרב את משה אלא לכבוד עצמו, כך, המארח תלמיד חכם בתוך ביתו, ומאכילהו ומשקהו ומהנהו מנכסיו, על אחת כמה וכמה. פתח רבי יוסי בכבוד אכסניא ודרש, "לא תתעב אדומי כי אחיך הוא לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו" (דברים כג, ח), והלא דברים קל וחומר; מה מצריים שלא קרבו את ישראל אלא לצורך עצמן, שנאמר (בראשית מז, ו) "ואם ידעת ויש בהם אנשי חיל ושמתם שרי מקנה על אשר לי", כך, המארח תלמיד חכם בתוך ביתו, ומאכילהו ומשקהו ומהנהו מנכסיו, על אחת כמה וכמה. פתח רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי בכבוד אכסניא ודרש, "ויברך ה' את בית עובד האדום הגתי בעבור ארון האלקים" (ש"ב ו, יב), והלא דברים קל וחומר; ומה ארון שלא אכל ושתה, אלא כבד ורבץ לפניו, כך, המארח תלמיד חכם בתוך ביתו, ומאכילהו ומשקהו ומהנהו מנכסיו, על אחת כמה וכמה. מאי היא ברכה שברכו, אמר רב יהודא בר זבידא, זו חמות ושמונה כלותיה, שילדו ששה בכרס אחת, שנאמר (דהי"א כו, ה) "ופעולתי השמיני", וכתיב (שם פסוק ח) "כל אלה לעובד אדום ובניהם ואחיהם אנשי\* חיל וגו'".

#**הנה החכמים האלו**= באו לבאר כמה גדול השכר של המכבד את החכמים. ופתח רבי יהודה בכבוד החכמים שהולכים ללמוד תורה, שאין נחשב כאשר הולכים ללמוד תורה שלא הלכו רק אל רבם ללמוד, אבל נחשב דבר זה שהם מבקשים את ה', כמו שנאמר בארון (שמות לג, ז) "והיה כל מבקש את ה'", קרא המבקש את הארון שהוא "מבקש ה'". המשל, כאשר האדם רוצה ללכת אל ביתו שהוא סמוך אל עיר אחת, אמר שהולך אל העיר, אף שהבית אינו בעיר רק בסמוך לעיר. ודבר זה מפני כי הבית הוא נמשך ונטפל אחר העיר, לכך נאמר על זה שהוא הולך אל העיר, אף שהבית הוא חוץ לעיר. והארון הוא נמשך אחר השם יתברך, וטפל אצלו, ולכך היה נקרא המבקש את הארון שהוא הולך אל השם יתברך, כאשר היה נמשך אחר דבר שהוא נמשך אחר השם יתברך. ומכל שכן תלמידי חכמים, שהם הולכים מעיר לעיר ללמוד תורה, והתורה נמשכת אחר השכינה, לכך כאשר הולך מעיר לעיר ללמוד תורה נאמר שהוא מבקש את ה', שהוא העיקר שאחריו נמשך התורה, ודבר זה מבואר מאוד.

#**והוסיף רבי נחמיה**= בכבוד אכסניא מצד אחר, והוא מצד אשר מכניס התלמיד חכם בביתו לחסות תחת כנפיו, להיות לו הגנה שם. כמו שעשה יתרו למשה, שהיה מכניס אותו שלא יהא צריך לחזור למצרים, ויהיה נמסר ביד פרעה, ודבר זה שמירה והגנה עליו. ולכן שמרו הקב"ה ליתרו מן הרע כאשר היה מאבד עמלק במלחמה, היה יתרו נשמר מן הרע. ודבר זה מפני כי יתרו סבה לשמירת משה, שראוי אליו המציאות ביותר בשביל מעלתו, ולכן היה גם כן דבר זה אליו, שהיה נשמר מן הרע, אף כי יתרו עשה להנאת עצמו. כל שכן המכניס תלמיד חכם בביתו וכו', כי איך לא יהיה נשמר מן הרע, כאשר הוא סבה אל שמירת תלמיד חכם, שראוי אליו הקיום והמציאות. ודבר זה ברור כי לא יתן אחד קיום לאחר, אם לא שיהיה לו קיום בעצמו קודם.

#**והוסיף רבי יוסי**= בכבוד אכסניא, מצד שהוא מתחבר אל מי שיש לו מדריגת השכל, כי מצינו שהחומר משמש אל השכל. ולפיכך יש ללמוד קל וחומר ממצרים, שהיה להם חבור מה אל ישראל, שהיו גרים בארצם (דברים כג, ח), [ו]היה לישראל חבור וצירוף אל מצרים. וכבר בארנו והארכנו בחבור גבורות השם (פרק ד) כי החבור הזה היה חבור צורה אל החומר, כי מצרים הם במדריגת החומר הפחות, וישראל במדריגת הצורה, כמו שבארנו שם באריכות. וסוף סוף, כיון דכל צורה יש לה התחברות אל החומר כמו שהארכנו שם, ולפיכך זכו המצריים שלא להרחיקם, מצד הצירוף הזה, אף על גב שעשו לטובתם. המארח תלמיד חכם בביתו כו', שאין לך חבור גדול יותר מזה, כל שכן שמצד החבור הזה גורם לו שלא יתרחק. כי התלמיד חכם נחשב גם כן במדריגת הצורה אל שאר בני אדם, שהם במדריגת החומר, כאשר ידוע כי חבור זה הוא חבור הצורה אל החומר. וזהו קל וחומר; אם גרם דבר זה למצרים, שהם החומר הרע הפחות, מצד דביקות שלהם בצורה גרם זה עד שאמר (דברים כג, ח) "לא תתעב מצרי", כל שכן וקל וחומר שגורם החיבור והקירוב לתלמיד חכם, מצד שהתלמיד חכם הוא במדריגת הצורה לשאר בני אדם, שתתן לו הצורה קיום, כי הצורה נותן הקיום.

#**והוסיף רבי אליעזר**= עוד יותר בכבוד אכסניא מצד אחר, והוא מצד הברכה שהוא מתברך, כמו שאמרו (ברכות מב.) תכף לתלמיד חכם ברכה במעשה ידיהם. כי התלמיד חכם הוא הכנה שעל ידם תבא הברכה לעולם, וזולת זה אין העולם הזה ראוי לברכה, כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל. ולכך על ידי תלמיד חכם, שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם. ואולי יקשה לך, אם כן למה תמצא תלמידי חכמים עניים. דבר זה אינו שאלה, וזה כאשר אינם מוכנים מצד עצמם לקבל הברכה מצד רוע מזל שלהם, כי צריך שיהיה מוכן לקבל הברכה מצד עצמו. אבל כאשר יש מקבל מוכן, רק שחסר לו להביא הברכה אל העולם הזה, אז תלמיד חכם מביא הברכה. ומה שהיו יולדות כל אחת ששה בכרס אחד, מספר זה ראוי לבנים כאשר תבין דברי חכמה. ולפיכך במצרים היתה כל אשה גם כן יולדת ששה בכרס אחד (רש"י שמות א, ז). והברכה שהיה בבנים היה בשלימות לגמרי מבלי שום חסרון, ולכך היתה יולדת כל אחת ששה בכרס אחד. וזה נתבאר בחבור גבורות השם (פרק יב), עיין שם.

#**ובמסכת הוריות**= (יג.), כהן קודם ללוי, ולוי קודם לישראל, ישראל קודם לממזר, ממזר קודם לנתין, נתין קודם לגר, גר קודם לעבד משוחרר. אימתי, בזמן ששניהם שוים. אבל אם ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ, ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ, עד כאן. ורצה לומר, אף כהן שהוא קדוש, אין מעלתו כמו מעלת תלמיד חכם. כי הכהן אין קדושה שלו נבדלת מן הגוף, שאם היתה נבדלת לא היה יורש דבר זה מן האב, כי הוא אביו מצד הגוף, כדאמרינן בהמפלת (נדה לא.), ואינו אביו מצד הנשמה הנבדלת. ולכך אם האב תלמיד חכם, אינו מוליד בן תלמיד חכם. ואילו האב כהן מוליד בן כהן גם כן. וכל זה מפני כי התלמיד חכם אשר יש לו שכל נבדל מן הגוף, והאב הוא אב לבן מצד הגוף, לכך אם האב תלמיד חכם, בשביל זה לא יוליד בן תלמיד חכם. והכהן קדושתו אינו נבדל מן הגוף, לכך אם האב כהן, הבן גם כן כהן. ולפיכך הממזר, אף כי יש לו פחיתות מצד הגוף מצד הטיפה פסולה שיש בו, מכל מקום אם הוא תלמיד חכם אין לו חבור וצירוף אל הגוף, והוא קודם לכהן גדול עם הארץ, שאינם שווים במעלתן, כמו שהתבאר זה בפרקים (אבות פ"ד מי"ד) אצל "שלשה כתרים".

#**ובפרק קמא דע"ז**= (ג.), אמר רבי מאיר, אפילו גוי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול. רצה לומר אף שהגוי אין לו קדושה מצד הגוף, אם הוא עוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול, שהוא נולד מטיפה קדושה לגמרי, כיון שהוא עוסק בתורה. כי השכל אין לו צירוף לגוף, והוא נבדל, כמו שהתבאר למעלה. ואין התורה, שהיא שכל העליון, מתחבר\* לגוף. ואין לכהן גדול, שהוא קדוש, מעלה מיוחדת מצד השכל. ולפיכך אפילו גוי ועוסק בתורה הוא ככהן גדול שעוסק בתורה.

<> וכבוד החכמים הוא כבוד התורה, וכפי שיבאר בהמשך. ובדר"ח פ"ד מ"ו [קלז:] כתב: "דע כי התורה היא עצם הכבוד... כתיב 'כבוד חכמים ינחלו'. ובמדרש [ילקו"ש ח"ב תתקלה] 'כבוד חכמים ינחלו', אלו תלמידי חכמים". ובסמוך יביא מדרש זה, ויזכיר את דבריו בדר"ח שם. והמלבי"ם שם כתב: "כבוד חכמים ינחלו - החכמים הם הנוהגים בחקי החכמה ינחלו כבוד, כי כבוד הנפש מאיר בם להתרומם מן הקלון שהיא התאוה, שהיא פחיתת הנפש ובזיונה".

<> לפנינו במדרש איתא "אמר רבי שמעון", ובילקו"ש ח"ב רמז תתקלה איתא "אמר רבי שמעון בן פזי", וכך הביאו בדר"ח פ"ד מ"ו [קלז:].

<> לשון המשנה שם: "כל המכבד את התורה, גופו מכובד על הבריות. וכל המחלל את התורה, גופו מחולל על הבריות". ובדר"ח שם [קלז.] כתב: "וביאור ענין זה, כי התורה היא עצם הכבוד, כדכתיב [משלי ג, טז] 'אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד'. ועוד כתיב [שם פסוק לה] 'כבוד חכמים ינחלו'. ובמדרש [ומביא את המדרש שמביא כאן]... ומפני שכאשר האדם מתחבר עם דבר אחד, הרי בודאי מגיע לו מן אותו דבר שמתחבר עמו. וכבר אמרנו כי התורה היא עצם הכבוד, ובזה שנותן כבוד לתורה יש לו חבור עם הכבוד, ומקבל הכבוד גם כן, כי הוא מתחבר עם הכבוד. ואין דומה כאשר מכבד את האדם אחר, בזה לא התחבר אל הכבוד, כי אין האדם הוא הכבוד. וכן אף אם למד תורה, והיה מתחבר אל התורה, בזה לא התחבר אל התורה במה שהתורה היא הכבוד. ולא נקרא שמתחבר אל הכבוד רק כאשר הוא מכבד את התורה, ונותן לה כבוד, יש לו חבור אל הכבוד על ידי הכבוד, וגופו מכובד על הבריות. וכן בהפך זה, המחלל את התורה, ובדבר זה הוא הפך הכבוד, ומי שהוא הפך הכבוד איך יהיה לו הכבוד, ולפיכך גופו מחולל על הבריות, שהוא רחוק מן הכבוד. כלל הדבר; המתחבר אל הכבוד, מקבל הכבוד. ואשר הוא הפך הכבוד, הוא מרוחק מן הכבוד". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קצח.] כתב: "על ידי התורה האדם יורש הכבוד הגמור. ולפיכך אם בורח מן הכבוד, יורש כבוד התורה, שהיא עיקר הכבוד. וכבר בארנו זה באריכות אצל 'המכבד את התורה'".

<> לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [קפ:]: "גלוי עריות הוא הפך התורה. כי כבר בארנו למעלה כי מעלת התורה שהיא השכל נבדל מן החמרי לגמרי, ואין דבר שעל ידו האדם נבדל מן החמרי רק על ידי התורה השכלית, ואין צריך לזה ראיה. והפך זה גלוי עריות, שהולך אחר זנות הגוף, שהיא גלוי עריות. ובזה הולך אחר החמרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור. וכן אמרו ז"ל כי מעשה הזנות הוא מעשה בהמה. ובמסכת סוטה [יד.] מפני מה קרבנה של סוטה מאכל בהמה, שהוא מן השעורים, אמרה תורה היא עשתה מעשה בהמה, ולפיכך קרבנה מאכל בהמה. ולדבר זה אין צריך ראיה כי הזנות מעשה בהמה חמרית. ועוד אמרו ז"ל [תנחומא נשא אות ה] 'כי תשטה' [במדבר ה, יב], למה נאמר, ללמד שאין המנאפים מנאפים עד שיכנס בהם רוח שטות, עד כאן. למדנו מזה כי אין הולך האדם אחר זנות רק כאשר יכנס בו רוח שטות, שהוא כמו בהמה בעלת חומר, ואז יש ניאוף. ולפיכך הזנות של גלוי עריות הוא הפך מדריגת התורה, שהיא תורה שכלית, והזנות מעשה חמרי". ובנתיב הלשון פ"ו כתב: "הערוה הוא חטא בגופו, כי בודאי הערוה הוא חטא מצד הגוף, שהוא מתאוה לזנות, ודבר זה אין צריך פירוש". וכן כתב בנתיב הזריזות פ"ב. ובח"א לסוטה ג: [ב, כט.] כתב: "ותדע כי הזנות הוא שנוטה אחר הגוף ותאותיו". ובח"א לגיטין ו: [ב, צב.] כתב: "לשון זנות משמע תיעוב והסרה לגוף... וידוע כי הזנות הוא לגוף". ובח"א לסנהדרין קיג: [ג, רעא:] כתב: "מי שבא על הערוה, שהוא מעשה זנות, הוא בגוף כאשר ידוע, והוא חטא והעדר הגוף". ובגבורות ה' פ"ד [כט.] כתב: "ידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה, ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה שיהא קרבנה שעורין, לפי שהיא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה. כי ענין הזנות הוא מתאוות הגוף". ובגבורות ה' פס"ו [שז.] כתב: "גלוי עריות הוא... מחמת יצרו שבגוף המתאוה לעריות, ודבר זה מבואר בכמה מקומות שחטא עריות הוא לגוף, וכמו שאמרה תורה בסוטה שיהא קרבנה שעורים, שהיא עשתה מעשה חמור, כך קרבנה יהא מאכל חמור. הרי כי חטא הערוה הוא ענין חומרי גופני". ובנצח ישראל פ"ה [קלד:] כתב: "גילוי עריות, הוא רע לעצמו, מה שדבק בו הפחיתות המגונה, והוא פחיתות חומרי, שהוא כמו בהמה כאשר הולך אחר זנות, שהוא תועבה חומרית, והוא כמו בהמה חומרית. כמו שאמרו חכמים ז"ל אצל מנחת סוטה, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה, מן השעורים. וכבר התבאר דבר זה במקום אחר". וכ"ה בנצח ישראל פ"ז [קצה:]. ובבאר הגולה באר הששי [קסה.] כתב: "כל זנות הוא מצד הגוף, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ורמזו ז"ל בענין הסוטה, היא עשתה מעשה בהמה, אף קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה, ודבר זה ידוע כי כל זנות הוא חומרי, שנמשך אחר תאותו החומרית, וא"צ ראיה", ושם הערה 150. ובדרוש לשבת תשובה [ריש עח.] כתב: "העריות הם מכח גוף האדם, ולפיכך נמצא דבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פועל זה מתייחס אל הגוף החומרי. ואמרו חכמים ז"ל אצל סוטה, למה קרבנה שעורים, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה". וכן כתב בח"א לזבחים פח: [ד, סח.], וז"ל: "עריות וזנות חטא הזה הוא בגופו, כאשר אדם עושה מעשה זנות, מעשה הזה הוא מעשה בהמה, ולכך קרבנה של סוטה שזנתה, שעשתה מעשה בהמה, קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה ממש". וראה בדרוש עה"ת [יא.], ח"א לע"ז ה: [ד, לב.], ובבאר הגולה באר החמישי הערה 669, ועוד. ורש"י ר"פ קדושים [ויקרא יט, ב] כתב: "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות... שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". וכתב שם הגו"א אות ג: "ונראה הטעם, שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר. ולכך מי שנוטה אחר זנות יאמר על זה שהוא מעשה בהמה... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר. ולכך מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', ר"ל פרוש מעניני עוה"ז, שהוא גוף". ובדרוש שבת תשובה [עח.] הוסיף: "ועוד, כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף". וראה עוד גו"א במדבר פי"א אות ג, ח"א לשבת קלג: [א, עא.], נתיב התשובה פ"א הערה 18, ועוד.

<> לשונו בנר מצוה [קיח:]: "עולם הזה [האדם]... אינו כולו כבוד, כי יש בו הגוף, שיש בו כמה דברים של גנות... גם בא לעולם שלא בכבוד, כאשר הוא ערום... גם נמצא בו הגנאי בצואה ושתן ושאר דבר".

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"ד [קד:]: "ומה שראוי לחכמים בתורה הכבוד, דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי השכל ראוי לו הכבוד, לפי שהוא מסולק מן הפחיתות שדבק בחומר, ולכך אמר 'כבוד חכמים ינחלו', כי מאחר שהם מסולקים מן פחיתות החומר, אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כי כל נבדל הוא מפואר למי שמסולק ממנו עכירות הגשמי... שדבר שאינו גשמי נקרא 'תפארת'... כי התפארת הוא ענין נבדל ואינו גשמי". ושם פס"ה [ש:] כתב: "כבודו יתברך שהוא נבדל מהטבע החמרי, וזהו הכבוד, כי אין כבוד יותר מזה כאשר הוא נבדל מן כל צירוף ויחוס גשמי, שהגשמי או אשר מצורף אל הגשם אין בו תפארת, כי יש בו עכירות וגסות גשמי, ודבר זה נתבאר בהקדמה". וכן "אין כבוד בדבר החמרי" [לשונו בח"א לנדרים לא: (ב, ה.)]. @**ולפי זה**^ הכבוד הוא ראוי לשכלי משום שהשכלי מסולק מן הפחיתות. ויש למהר"ל הסבר נוסף אודות שהכבוד ראוי לשכלי, ובעוד שכאן ביאר שהוא מצד מעלת השכלי [שהוא מסולק מן החמרי], הרי בהסברו השני ביאר שהוא מצד מעלת הכבוד [שהוא דבר רוחני נבדל], ולא מצד מעלת השכלי, וכלשונו בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמב.]: "הכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד. כי למדריגת זה הכח הוא מבקש הכבוד, כי ראוי לו הכבוד בודאי, וכדכתיב 'כבוד חכמים ינחלו', הרי הכבוד ראוי להיות אל השכלי, כי הכבוד הוא דבר רוחני, ואינו דבר גשמי, ולכך הכבוד ראוי אל השכלי. וכתיב [ישעיה כד, כג] 'ונגד זקניו כבוד', שתראה כי הכבוד הוא אל הזקנים, שהשכל גם כן אצלם... כי הכבוד ראוי אל כח השכלי". וכן בדר"ח פ"ו מ"ט [רצב.] כתב: "כי הכבוד כאשר הוא מן השם יתברך, היא מדריגה רוחנית, כמו שאמר הכתוב 'כבוד חכמים ינחלו', שתראה כי הכבוד ראוי אל החכמים דוקא. וזה מפני כי הכבוד הוא מן השם יתברך, היא מדריגה עליונה רוחנית" [הובא למעלה פ"ח הערה 140]. וראה להלן פי"ג הערה 84.

<> ו"אין זקן אלא מי שקנה חכמה" [קידושין לב:], וכמו שיביא בסמוך.

<> יסוד נפוץ בספריו שבימי הזקנה יש ירידה לגוף ולחומר, ועליה לשכלי. וכגון, בדר"ח פ"ג מי"ג [שיא:] כתב: "לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים". וכן כתב בדר"ח פ"ה מכ"א [תקכב.], ושם פ"ו מ"ט [רצ:]. 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". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכד:] כתב: "ואף כי יזקין וכוחות טבעו יחלשו, אז הדברים שלמד הם יותר מתגברים, כמו שאמרו חכמים [שבת קנב.] 'זקני תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין דעתן נוספת". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם, כח השכלי מתגבר. שכן כאשר זה נופל זה קם, שכח החמרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה". וראה גבורות ה' פנ"ב [רכח:], נצח ישראל פט"ו [שסד:], אור חדש [קטז.], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], ח"א לנדה לא. [ד, קס:], נתיב הצדק פ"ג, נתיב הזריזות פ"א, דרוש לשבת תשובה [פב:], ועוד. וכן כתב המורה נבוכים ח"ג ס"פ נא [הובא למעלה בהקדמה הערה 63, פ"ג הערה 38, פ"ד הערה 338, ופ"י הערה 28].

<> לשונו בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמב:]: "הכבוד ראוי אל השכלי, וכתיב [ישעיה כד, כג] 'ונגד זקניו כבוד', שתראה כי הכבוד הוא אל הזקנים, שהשכל גם כן אצלם... כי הכבוד ראוי אל כח השכלי". ובבאר הגולה באר הששי [קנז:] כתב: "כל אשר נסתלק מן הגוף, ונשאר הנשמה שהיא נבדלת, יש כאן הכבוד. שאף הזקן כאשר נחלש הגוף בלבד ראוי לו הכבוד, כדכתיב 'מפני שיבה תקום וגו''. וכל שכן כאשר נסתלק הגוף לגמרי, שראוי לו הכבוד". ובח"א לב"מ פז. [ג, נא.] כתב: "מפני כך ציוה בתורה 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', כי הזקן הוא כאילו כאשר היה מסלק מן הגשמי והוא נבדל, ולפיכך יש לכבדו". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "מפני מה ראוי אל הזקנים כבוד, מפני שהם מסולקים מן החומר שממנו הפחיתות. כי כאשר הוא זקן אז מסתלק הגוף, ולפיכך ראוי אליו הכבוד בעולם, שהוא מסולק מן הגוף, והוא כולו כבוד". ואם תאמר, במה ראוי הזקן הבא בימים לכבוד, והוא לא טרח ויגע להשיג את מעלתו. ויש לומר, שהאדם מצד עצמו ראוי לכבוד מפאת היותו נברא אלקי. ורק כאשר גופו בתוקפו, יש בכך לטשטש את מעלתו האלקית, אך כאשר הוא זקן וכחות הגוף כלו, שוב ניכר לכל מעלתו האלקית.

<> לשונו בדר"ח פ"ה מכ"א [תקכא:]: "ואמר [שם] 'בן ששים לזקנה'. פירוש שהוא זקן, והוא עוד חכם יותר. כי כאשר הוא זקן, והכחות הגשמיים חלשים, אז כח השכלי מוסיף יותר ויותר, וכמו שאמרו ז"ל אין 'זקן' אלא מי שקנה חכמה, מוכח מזה כי הזקן הוא שראוי אל החכמה... שהזקן הוא שראוי לחכמה. וכמו שאמרו ז"ל [שבת קנב.] תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין דעתן נוספות עליהן. וכל זה מפני כי בהחלש הכחות הגופניות, כח השכלי גובר יותר, כי אז יושפע על האדם שכל נבדל לגמרי, והוא נקרא 'שכל הנאצל', שהוא נאצל מן השם יתברך, ואז משיג הדברים הנפרדים, שהם דברים נבדלים לגמרי".

<> אמרו חכמים [שבת קיג.] "'וכבדתו מעשות דרכיך וגו'' [ישעיה נח, יג], שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול", ובח"א שם [א, נ:] כתב: "פירוש זה, כי השבת הוא קודש, כדכתיב [שמות לא, יד] 'קודש היא לכם'. כל דבר שהוא קודש, נבדל מן עניני החמרי, כמו שהוא השבת... ומפני זה ראוי יום השבת הקודש לכבוד, כי הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, וחמרי אינו בעל כבוד. ולפיכך אמר הכתוב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', שיש לכבד הזקן שקנה החכמה, שאינו גשמי. כי ראוי הכבוד למי שמסולק מן החמרי. ולפיכך ראוי השבת, שהוא יום קודש, נבדל מן הגשמי החמרי, שהרי קודש הוא, ולפיכך ראוי שלא יהא מלבוש של שבת כמו מלבוש של חול, כדי שיהיה האדם מכובד במלבוש שלו, ודבר זה מבואר". וצרף לכאן דברי הזוה"ק [ח"ג כט.] "נפש דתלמיד חכם אתקריאת שבת מלכתא", דשבת ות"ח נבדלים מהחומריות, וראויים לכבוד.

<> "כמה שוטים הללו רוב בני אדם" [ריב"ן שם].

<> בגמרא ובעין יעקב שלפנינו איתא "דאילו בספר תורה כתיב".

<> לשונו למעלה פ"ז [לפני ציון 23]: "כי אם לומד התורה לשמה, אז יש לאדם בודאי המעלה העליונה שיש אל התורה". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 154] כתב: "כי השפעת תלמיד חכם הוא השפעת התורה בעצמו". ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 25] כתב: "ודבר זה מבואר ממה שאמרו [מכות כב:] כי התלמיד חכם עצמו הוא התורה, כמו שיתבאר", וכוונתו שם לדבריו כאן. ובדר"ח פ"ד מי"ד [רעג.] כתב: "כי התורה הוא בבעל התורה". ובדר"ח פ"ו ריש מ"ב [יג:] כתב: "כל המעלות אשר זכר כאן הם עצם מעלת התורה, ומעתה אם למודו בתורה לשמה, יש לאדם המעלה אשר ראויה לתורה עצמה". ולאורך כל הברייתא שם חזר על יסוד זה כמה פעמים. ובסוף דבריו שם [ע:] כתב: "כי התורה היא על כל הנמצאים, ומתעלה עליהם, ולפיכך מגדלתו ורוממתו על כל המעשים" [הובא למעלה פ"ד הערה 228]. לכך יש לחכם דמיון גמור אל התורה, והוא נחשב כמו עצם התורה. ובנתיב האמת פ"א כתב: "כי התלמיד חכם נבדל לגמרי מן הגשמי, עד שהוא נוטה אל המדריגה הנבדלת לגמרי". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.] כתב: "אי אפשר שתהיה הנבואה בדבר שהוא נבדל מן האדם לגמרי, ומפני שהחכם בו השכל הנבדל מן החמרי, אין אדם שהוא בעולם הזה החמרי מגיע להשיג מדרגתו". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיב:] כתב: "תלמיד חכם, הוא השכל הנבדל האלקי". ובח"א לנדרים פא. [ב, כד.] כתב: "כי התלמיד חכם בעם הוא כמו השכל בגוף האדם" [הובא למעלה פ"ד הערה 202]. ובנתיב האמת פ"ג כתב: "כי אין התורה בארץ, רק שהאדם שיש בו התורה נחשב בשמים מצד התורה, שהיא מן העליונים. ומפני כך אמרו בכל מקום [נדרים כ:] 'מאן מלאכי רבנן', שבשביל התורה שיש עמהם, אשר התורה היא מן השמים, נחשבו רבנן מלאכים" [ראה להלן פי"ז הערה 33].

<> יש להבין מהי ראייתו מאזהרת "לא תסור" שהחכמים הם עצם התורה, שהרי אפילו אם לא היו עצם התורה, וכי לא היינו מצווים לשמוע דברי חכמים. אלא ברור שכוונתו לפירוש רש"י שם, שכתב: "ימין ושמאל - אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין וכ"ש שאומר לך על ימין ימין ועל שמאל שמאל". והרמב"ן [שם] כתב: "אבל תאמר כך צוה אותי האדון המצוה על המצות שאעשה בכל מצותיו ככל אשר יורוני העומדים לפניו במקום אשר יבחר, ועל משמעות דעתם נתן לי התורה, אפילו יטעו... כי על הדעת שלהם הוא נותן להם התורה, אפילו יהיה בעיניך כמחליף הימין בשמאל. וכל שכן שיש לך לחשוב שהם אומרים על ימין שהוא ימין, כי רוח השם על משרתי מקדשו, ולא יעזוב את חסידיו, לעולם נשמרו מן הטעות ומן המכשול. ולשון ספרי [שם] 'אפילו מראין בעיניך על הימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם'". הרי רק משום שהחכמים הם עצם התורה אפשר לומר ש"על משמעות דעתם ניתן לי התורה אפילו יטעו", כי גם טעותם של חכמים תורה היא.

<> לשונו בגו"א בראשית פי"א סוף אות יט [רו:]: "ואין דבר ריק בדברי חכמים, ואם ריק, הוא ממנו", ומקורו בירושלמי פאה פ"א ה"א, שאמרו שם "'כי לא דבר רק הוא מכם' [דברים לב, מז], ואם הוא רק, מכם הוא, למה שאין אתם יגיעין בתורה". וכן כתב בגו"א שמות פי"ז סוף אות א, באר הגולה באר השלישי [רפ:], ודר"ח פ"א מט"ו [שעח:]. ובא להורות בזה שדברי החכמים הם עצם התורה, וכמו ש"לא דבר רק הוא מכם" נאמר על דברי תורה, כך הוא נאמר על דברי חכמים. ואודות ש"כמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים", כן אמרינן בתפילה "לקיים בנו חכמי ישראל". והחזון איש באגרות ח"א, לג, כתב: "השגחתו יתברך בכל דור ודור על היחידים ששתלן בכל דור להורות חוקיו ומשפטיו לישראל. וכשהן מעמיקין בהלכה, הן בשעה זו כמלאכים, ורוח ממרום שורה עליהם, ועל פיהם נקבעו הלכות". @**ונקודה זו**^ מתבארת היטב על פי מה שכתב בספר הלשם [ספר הדעה ח"ב, דרוש ד, ענף יט, סימן ו, עמוד קסא], וז"ל: "והעיקר המחויב לכל מי אשר בשם ישראל יכונה להאמין באמונה שלימה שכל מה שנמצא בדברי רז"ל, בהלכות ואגדות בש"ס ומדרשים, הם כולם דברי אלקים חיים. כי כל מה שאמרו הוא ברוח ה' אשר דיבר בם, ומסוד ה' ליראיו. וכמו שמצינו בסנהדרין מח סע"ב שגם בענין שאינו נוגע להלכה ולמעשה כלל, ושאלה הגמרא על רב נחמן מנא ידע, והיתה התשובה שם [תהלים כה, יד] 'סוד ה' ליראיו כו''... וכן כל דבריהם ז"ל אשר בגזירות ותקנות אינם ע"פ שכל אנושי כלל, אלא כולם הם ברוח ה' אשר דיבר בם, מקול ה' בכח, קול גדול ולא יסף דמתן תורה, והקול הזה היה ממשמש והולך בכל מייסדי התורה שבע"פ... והם כולם גזירות העליון ב"ה אשר האיר ונתגלה לנו ע"י קדושת תורתם וחכמתם, והם רק כשלוחים בדבר זה לומר להם כזאת וכזאת עשו... והרי נמצא מזה כי כל המתחכם על דבריהם להתבונן על אמיתתם, הוא מכניס את עצמו בסכנה גדולה, כי אין שכל אנושי אפשר להשיג אותם, ועלול הוא לבוא לכפירה רחמנא ליצלן... אבל 'וצדיק באמונתו יחיה' [חבקוק ב, ד], כי הוא יסוד כל התורה כולו". ורבי צדוק הכהן בספר פרי צדיק [לחג הפסח אותיות י, יא] כתב: "נמשל התורה שבכתב לגשם... מה שאין כן התורה שבעל פה, שנדמה לחכמים שהם מחדשים מלבם, ומשום הכי נמשל כטל, אבל מכל מקום הטל מהשם יתברך שמשפיע תמיד... גשם שהוא כנגד תורה שבכתב, כמו שנאמר [דברים לב, ב] 'יערוף כמטר לקחי', וכמו שאמרנו ד'לקחי' היינו תורה שבכתב, שניכר שיורד מן השמים, וכן תורה שבכתב. 'תזל כטל אמרתי' [שם], היינו תורה שבעל פה, שמופיע השם יתברך בלב החכמים, ובאמת הם דברי אלוקים חיים, ונמשל כטל שאינו ניכר כשיורד מן השמים, רק אחר כך כשרואין ליחות הארץ מבינים שירד טל". עמוד והבט כיצד דברי הלשם ורבי צדוק הכהן מבארים היטב את רמזי המהר"ל כאן, ודברי שלשתם הם דברי אלקים חיים.

<> נראה שכוונתו לדבריו בבאר הגולה באר הראשון [נא.], שכתב שם: "ואין לשאול, אם כן למה אינם נתונים [דברי חכמים] מן השם יתברך... הדברים הטבעים כולם הם מן הטבע.והטבע פועלת, שכך השם יתברך סדר את הטבע לפעול דברים הטבעיים. וכך זה בעצמו, כי אין ראוי שיהיה הכל בשוה; כי הדברים אשר הם דברים עליונים, ויש להם שכל עליון, כמו שהם מצות התורה, הם מן השם יתברך. והדברים אשר אינם כל כך שכל אלקי עליון, והם מצות דבריהם, הם מן שכל החכמים. שכמו שסדר השם יתברך הטבע, שהטבע פועלת הדבר שהוא גשמי ברצון השם יתברך, והדבר אשר הוא נבדל בלתי גשמי הוא מן השם יתברך, ושניהם משלימים את האדם, כך זה בעצמו הדבר שהוא שכל אלקי לגמרי, ראוי שיהיה פועל זה השם יתברך, והדבר שאינו כך שכל אלקי סדר השם יתברך את החכמים, כמו שסדר הטבע לפעול אשר שייך לפעול, ועל ידי שניהם התורה היא שלימות האדם [ראה למעלה פ"ב הערה 1]. ומה שסידר השם יתברך את החכמים להיות מתקנים מה שראוי לתקן, כבר זה הוא מבואר בכתוב, דכתיב [דברים יז, יא] 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך'. הרי כי סידר השם יתברך החכמים לתקן מה שראוי לפי השגתם. ואין אדם שיאמר מה שפעל הטבע שאינו מן השם יתברך, כי הוא יתברך סידר הטבע. וכך דבר זה בעצמו, מה שתקנו חכמים הכל הוא מן השם יתברך, אשר סידר את החכמים לפעול בשכלם מה שראוי לתקן. ומפני זה אנו מברכין גם על מצות אלו שתקנו חכמים 'אשר קדשנו במצותיו וצונו' כדאיתא בפרק ב' דשבת [כג.], לומר כי הכל סדר השם יתברך. הרי הוא מבואר כאשר תעיין בדברים אלו, שהכל כאשר ראוי להיות".

<> לשונו להלן פי"ב [אחרי ציון 62]: "המבזה תלמיד חכם עצמו הרי כאילו מגלה פנים בתורה, ואינו חושש לתורה כלל. וכבר התבאר למעלה כי התלמיד חכם הוא התורה עצמה... נקרא זה גם כן מגלה פנים שלא כהלכה, דהא אינו חושש לתלמיד חכם... ומגלה פנים בתורה הוי כאשר מבזה התורה, ואין התורה נחשבת בעיניו... כלל הדבר, כאשר מבזה תלמיד חכם דבר זה נקרא 'מגלה פנים בתורה שלא כהלכה'". והנה רבי עקיבא דרש "את ה' אלוקיך תירא" [דברים ו, יג] "לרבות תלמידי חכמים" [ב"ק מא:]. אמנם בירושלמי [ברכות פ"ט ה"ה, וסוטה פ"ה ה"ה] איתא שרבי עקיבא דרש ממקרא זה לרבות "אותו ואת תורתו", וזה מורה באצבע שתלמידי חכמים הם עצם התורה [חפץ חיים בספר שם עולם ח"ב פרק ה בהגהה, והראני לזה בני האברך כמדרשו רבי חנוך דוב שליט"א].

<> כמו שאמרו בגמרא [מכות כב:] "מאי טעמא, אי כתיב 'ארבעים במספר' הוה אמינא ארבעים במניינא, השתא דכתיב [דברים כה, ב-ג] 'במספר ארבעים', מנין שהוא סוכם את הארבעים". וראה בבאר הגולה באר הראשון [קד.] שביאר את דברי הגמרא הללו, והביא שם גם את דברי רש"י [דברים כה, ב] שכתב: "ואינו נקוד 'בַּמספר' [בי"ת פתוחה], למד שהוא דבוק, לומר במספר ארבעים, ולא ארבעים שלמים, אלא מנין שהוא סוכם ומשלים לארבעים, והן ארבעים חסר אחת".

<> אמרו במשנה [אבות פ"ג מי"א] "המגלה פנים בתורה שלא כהלכה... אין לו חלק לעולם הבא", והיעב"ץ שם כתב: "והמגלה, כי יטעון וכי נגעתי בה [בתורה], על פנקסי כתבתי דעתי. ואינו יודע כי תורה נתנה למפרשיה, אמרו ז"ל כמה טפשאי הני אינשי דקיימי מקמי ס"ת, ולא קיימי מקמי רבנן, כי בתורה כתיב 'ארבעים יכנו', והם אמרו מ' חסר אחת". וברור שכוונת היעב"ץ היא כדברי המהר"ל כאן, שמאמר זה מוכיח ש"תורה נתנה למפרשיה", ולכך כה חמור הוא העוון של מי שמגלה פנים בתורה שלא כהלכה, ואינו יכול להתנצל ולומר "וכי נגעתי בה, על פנקסי כתבתי דעתי". והרבה הלכות מצאנו שאמרו עליהן הראשונים ז"ל שמסרן הכתוב לחכמים שלפי הכרעת דעתם הדבר אסור או מותר, ונחשב לדין דאורייתא; עיין רשב"א עבודת הקודש בית מועד שער א, א, לענין מלאכת אוכל נפש ביו"ט. וכן השגת הראב"ד הלכות יו"ט פ"ד ה"י לענין מכשירי או"נ ביו"ט. וכן בבית יוסף אור"ח סימן תקל לענין מלאכת חול המועד, וציין הב"י לדברי הר"ן יומא פח. לענין עינוי ביוה"כ חוץ מאכילה ושתיה, ועוד כהנה רבות. והרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג ה"ח מנה שלשה כופרים בתורה, כאשר הכופר השני הוא "הכופר בפירושה, והוא התורה שבעל פה, והמכחיש מגידיה". כי הכחשת מגידיה היא הכחשת חכמי התורה, ומשום שחכמי התורה הם עצמם תורה שבעל פה, ולפיכך המכחישם נחשב ככופר בתורה שבעל פה.

<> דע, שבבאר הגולה באר הראשון [קג:] ביאר כמה טעמים כיצד מוכח מהתורה עצמה שאינו לוקה ארבעים מלקות, אלא לוקה ל"ט מלקות. אך לכאורה כאן כתב דברים שאינם עולים בקנה אחד עם דבריו שם, שביאר כאן שאין בידי הדרשה להפקיע מפשוטו של מקרא ד"ארבעים יכנו", כי יש בכך הפחתה מהתורה, ולולא שהחכמים היו עצם התורה, היה לוקה ארבעים מלקות. וקשה, כי שם ביאר שהדרשה היא מוכחת מהפסוק, ולא הדגיש שבידי החכמים יש את היכולת להפחית ממשמעות הפסוק. ואילו כאן ביאר להיפך; הדרשה אכן אינה מספיק מוכחת להסתמך עליה שילקה ל"ט מלקות, אך בידי החכמים יש את היכולת להפחית ממשמעות המקרא. ושמעתי ממו"ר שליט"א לתרץ, שזה וזה גורם; בבאר הגולה הוא בא לבאר שאין דרשת חכמים [ל"ט מלקות] סותרת לפסוק ["ארבעים יכנו"], כי אם הדרשה היתה סותרת לגמרי לפסוק, אזי אי אפשר היה לומר את הדרשה, אף שהחכמים הם עצם התורה. אך עם כל זה, בודאי שזהו דוחק מסויים בפסוק, כי לעולם פשטות "ארבעים" אינה "שלושים ותשע", ויש כאן "שבקיה לקרא דאיהו דחיק, ומוקי אנפשיה" [פסחים נט:]. ובכדי שיתאפשר לחכמים להעמיד את הפסוק אף בפירוש דחוק, עליך לומר שהחכמים הם עצם התורה, וכדבריו כאן. וביתר ביאור, דהנה יש פנים בתורה שזה ארבעים מלקות, כי זהו פשוטו של מקרא. אלא שישנן פנים אחרות מכח הדרשה שהכוונה לל"ט מלקות, ולא לארבעים. והיכולת להכריע שההלכה למעשה היא ל"ט ולא ארבעים תינתן רק למי שהוא עצם תורה. וזהו שאמר רבא דבזה רואים את כוחם של חכמים ומעלתם, שדעתם דבעינן מנין שהוא סוכם את הארבעים הרי היא כמקרא מפורש, דהוי עצם התורה, וכאילו שיש כאן מעין סתירה בין המקראות, ולכך עלינו להדחק ולפרש שמספר "ארבעים" היינו מנין שהוא סוכם את הארבעים.

<> אמרו חכמים [ע"ז מ.] "מנא לך הא, מתלתא קראי שמיע לי", ופירש רש"י שם "מתלתא קראי - מג' חכמים גדולים שהם כדיי לסמוך עליהם כעל המקרא". והם הם הדברים שנאמרו כאן. וצרף לכאן דברי הרשב"א ז"ל בחידושיו לראש השנה [טז.] שהביא קושיית רבותינו בעלי התוספות ז"ל דאיך תקנו חכמים לתקוע בשופר מיושב ומעומד, והא קעבר משום בל תוסיף. ותירץ הרשב"א, וז"ל: "ומסתברא דלא קשיא כלל, דלא אמרו דאיכא משום בל תוסיף אלא במה שהוא מוסיף מדעת עצמו. אבל במה שעמדו חכמים ותקנו, אין כאן בל תוסיף, דכבר אמרה תורה [דברים יז, יא] 'על פי התורה אשר יורוך', והכא נמי ראו צורך לתקוע ולחזור ולתקוע, ומצוה לשמוע לדברי חכמים מ'לא תסור' [שם]". ולפי דברי המהר"ל יאירו דברי הרשב"א. וכן רבא [שהוא בעל המימרא במכות] אמר [סנהדרין צט:] "כולהו גופי דרופתקי נינהו, טובי לדזכי דהוי דרופתקי דאורייתא", ופירש רש"י שם "'דרפתקי' כיס ארוך שמשימין בו מעות. כל הגופין נרתקין הם לקבל ולהכניס דברים, אשריו למי שזכה ונעשה נרתק לתורה". ולפי יסודו שמניח כאן הדברים מבוארים, כי כאשר נעשה נרתיק למעות, הרי המעות לחוד והנרתיק לחוד. אך הנעשה נרתיק לתורה, הוא נעשה אחד עם עצם התורה, ואין הוא חיצוני לתורה המתקבלת אצלו, ובזה רבא לשיטתו ממכות. @**ובמבוא**^ לדרשות המהר"ל עמודים 43-45 הביא את דברי המהר"ל כאן, ובתוך הדברים שם נכתב: גדול כוח התלמיד חכם שדבריו תורה אף במקום שאין הלכה כמותו. וכך הם דברי הר"ן בשם הראב"ד [ר"פ קמא דע"ז (א: בדפי הרי"ף)] בענין חכם שאסר אין חברו רשאי להתיר "דלא משום כבודו של ראשון נגעו בה, אלא משום דכיון דאסרה ראשון שויא חתיכא דאיסורא, ושוב אין לה היתר, דאפילו התירה שני אינה מותרת". והסביר בספר ארץ צבי [סוף סימן ג] "שחכם יכול להמשיך מהות איסור בהוראתו אפילו במקום שאין הלכה כמותו". יתירה מזו, כתב הריטב"א [יבמות יד.] אם נחלקו ב' תנאים או אמוראים בהוראה, אחד מתיר והשני אוסר, היה הרשות ביד כל איש לעשות כדברי מי שירצה, אבל רק באותה חתיכה שדנו עליה. ואילו בחתיכה אחרת הדין הוא בשל תורה תלך אחרי המחמיר, ובשל סופרים תלך אחר המקיל, אף שדומה לגמרי לנדון בפלוגתתם "לפי שיש כוח להחכם להמשיך מהות לפי דעתו אפילו אם אין האמת אתו" [לשון ארץ צבי שם]. ובכך מבאר ארץ צבי שם את דברי המהר"ל להלן ס"פ טו שכתב: "יותר ראוי ויותר נכון שיהיה פוסק מתוך התלמוד, ואף כי יש לחוש שלא ילך בדרך האמת, ולא יפסוק הדין לאמיתו שתהיה ההוראה לפי האמת, מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד, וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כל זה הוא אהוב אל השם יתברך כאשר הוא מורה כפי מה שמתחייב מן שכלו, ואין לדיין רק מה שעיניו רואות. והוא יותר טוב ממי שפוסק מתוך חבור אחד ולא ידע טעם הדבר כלל, שהלך כמו עור בדרך". וכתב על כך בארץ הצבי שם בזה"ל: "והוא מתאים עם דברי הריטב"א דאפילו מי שטועה, מכל מקום יכול להמשיך מהות היתר כפי אשר תבינהו חכמתו. דאם לא נאמר כך, איך יהיה אהוב אל השם יתברך כשמאכיל דבר איסור לישראל בטעות הוראתו. וזה ענין 'אלו ואלו דברי אלקים חיים הן' [עירובין יג:], דכיון דיש כזה קצת סברא כהמתיר, מועלת סברא זו להמשיך היתר". וראה להלן פט"ו הערה 332.

<> יש לשאול, שלכאורה מתבאר מדבריו שתלמידי חכמים "גם הם עצם התורה", ושוים בזה לספר תורה. אך לשון המאמר מורה שזו טפשות לקום מפני ספר תורה ולא מפני תלמיד חכם, וזה נוטה לומר שהתלמיד חכם הוא אף יותר מספר תורה, ולא רק שהוא שקול לספר תורה, ולכך הוי כלפי לייא לקום בפני ספר תורה ולא בפני תלמיד חכם. זאת ועוד, שההוכחה למעלת הת"ח היא שבספר תורה נאמר "ארבעים יכנו", וחז"ל מיעטו אחד מן המספר, ובזה נראה שיד חז"ל על העליונה, ולא רק שידם שקולה לספר תורה [וכן מבואר בספר פרשת דרכים דרוש כד בשם המהרי"ט], ולכאורה עליונות זו לא נתפרשה בדבריו כאן. @**אמנם**^ בתפארת ישראל פס"ט [תתרפו:] כתב לבאר זאת, וז"ל: "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. ובמדרש [ב"ר יא, ו] כל מה שנברא בששת ימי בראשית צריך תקון ועשייה אחרת; כגון חטים צריכים לטחון, החרדל צריך להמתיק, התורמוס צריך להמתיק... ומפני כי התורה ניתנה מן השם יתברך על ידי הנביא, ומעלת השכל הוא יותר מן הנביא, וכמו שאמרו [ב"ב יב.] חכם עדיף מנביא. לפיכך כמו שפועל השכל הוא יותר גדול מן הטבע... כך פעולת השכל יותר גדול מן הנבואה, שכך אמרו ז"ל 'חכם עדיף מנביא'. ולכך החכמים הם תיקון והשלמה אל התורה... וזה אמרם כמה טפשאי הנהו גברי דקיימי מקמי ספר תורה ומקמי תלמיד חכם לא קיימי, הרי בתורה כתיב 'ארבעים יכנו', ואתו רבנן ובצרי חדא. דבר זה מורה על הדברים שאמרנו, כי בירור התורה הוא על ידי חכמים שיש להם שכל נבדל, והשכל למעלה מן הנבואה, והשכל מברר הכל... כי כל הדברים הם שיושלמו על ידי האדם השכלי, וכך התורה באה לעולם כמו שבאו לעולם כל הדברים הטבעיים, שלא באו לעולם מבוררים לגמרי, רק כי האדם השכלי צריך לברר אותם". הרי שנתבאר עדיפותו של התלמיד חכם על פני הנאמר בספר תורה. @**אך עדיין**^ צריך ביאור, שבעוד בתפארת ישראל ביאר את עדיפותו של החכם על פני התורה שבכתב, הרי כאן טרח לבאר את השויון שביניהם, ותלה את מעלת החכם במעלת התורה. והרי "מי נתלה במי, הוי אומר קטן נתלה בגדול" [ב"ב יב.]. ונמצא שכאן מבאר שמעלת התורה עולה על מעלת החכם, והרבותא היא שגם מעלת החכם נכללת בשם "תורה". ולכאורה אין הדברים האלו עולים בקנה אחד עם דבריו בתפארת ישראל. @**והנראה בזה**^, שהר"ן בקידושין לג: [יד: בדפי הרי"ף ד"ה ומה] הקשה על הגמרא ממכות, שבקידושין שם אמרו "איבעיא להו, מהו לעמוד בפני ספר תורה... אמרי קל וחומר; מפני לומדיה עומדים, מפניה לא כל שכן". ומכך משמע שכבוד ס"ת הוא יותר מכבוד ת"ח, ודלא כגמרא במכות. ובישוב קושיא זו כתב בעל השב שמעתתא בהקדמתו [אות ע] בזה"ל: "ונראה לי לפי מה שכתב בספר תפארת ישראל [ומביא שם בארוכה את דברי המהר"ל שם]... דעיקר תיקון והשלמת התורה על ידי החכמים דבצרי חדא. והרי זה כמי שיש לו כרם מלא גפנים נטע שורק, ואדם אין לעבוד את אדמתה, הנה כרמו כלא היה. אולם אם ישכור פועלים ויעבדו את עבודת הכרם ויעשו ענבים בקרן בן שמן, אז הידד הידד יקראו הדורכים, כרם חמד ענו לה. ומכל מקום לא יהיו הפועלים מיטב קנינו, כי אם הכרם הוא העיקר, אך הוא צריך אל הפועלים, ובלעדם לא יכון. וכמו כן הוא בתורה; אם אין תלמידי חכמים לברר ולתקן, והיה כדברי ספר החתום. שאין לך מצוה מפורשת בתורה; תפילין לא נודע כמה פרשיות ומה לכתוב... ובלעדי הת"ח כלא היתה. אבל אם כבר החזקנו ידי המחזיקים הת"ח המתקנים אותה, וכבר אכלנו את לחמה ויינה שתינו, אז היא העיקר, ולא הפועלים. כמו המרגליות, בתחלת מציאתה סתומה ומכוסה, ואינה חשובה מאומה. וכשיש עבד נוקב מרגליות, אז הוא יעשנה ויחשבינה מאוד. אמנם לא יחשב העבד לעיקר, כי אם המרגליות. וכן בתורה, אם מפני לומדיה אנו עומדין, שהם הפועלים, וכבר תקנו אותה והשלימוה מפניה, לא כל שכן [לפניה], שהיא העיקר, והבן". @**וזהו הישוב**^ לדברי המהר"ל; דבריו בתפארת ישראל מוסבים אודות הצורך בתלמידי חכמים, שבלעדיהם ספר התורה יהיה חתום וסגור, ומבחינה זו כבוד החכמים עולה אף על כבוד התורה. אך לאחר שהחכמים יישרו את הדרך וסקלו את האבנים, הרי החשיבות נתונה לתורה הברורה והצלולה, ועל כך מוסבים דבריו כאן. והחידוש שלו כאן הוא, שאף על החכמים חל שם "תורה", ואין הם רק בגדר הפועלים המעבדים את הכרם והמרגלית, אלא שהם גופא בגדר של הכרם והמרגלית. וכמו שאמרו חכמים [ב"ק צב:] "חמרא למריה, טיבותא לשקייה", ופירש רש"י שם "היין של מלך הוא, והשותין אותו מחזיקין טובה לשר המשקה". כך הוא ביחס לתורה; התורה היא של מלך מלכי המלכים, והחכמים הם שרי המשקה. אך מבחינה מסויימת החכמים עצמם נדונים כיין גופא, ולא רק כשרי המשקים.

<> פ"ט [לאחר ציון 117], שהביא שם המאמר [ברכות לד:] "כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם, ולעושה פרקמטיא לתלמיד חכם, ולמהנה תלמיד חכם מנכסיו. אבל תלמידי חכמים עצמן, [ישעיה סד, ג] 'עין לא ראתה אלקים זולתך יעשה למחכה לו'". וכתב שם לבאר: "מתדבק אל הנבדל על ידי האהבה שהוא אוהב אותו. והאהבה הוא על ידי שלשה דברים, כמו שכתוב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך'... ואי אפשר שיהיה קשור וצירוף כי אם על ידי שלשה דברים אלו, או בגופו או בנפשו או בממונו... וזה שאמר 'המשיא בתו לתלמיד חכם', כי כאשר משיא בתו לתלמיד חכם, הרי גופו דבק בתלמיד חכם, שבתו מן יוצאי חלציו כגופו נחשב, והרי גופו מתדבק בתלמיד חכם. 'ועושה פרקמטיא לתלמיד חכם' דבק בו בנפשו, כי כל משא ומתן אשר הוא על ידי מעשה האדם, הוא מן הנפש, אשר הוא בעל המעשה, כאשר ידוע. וביאור זה, כי העושה פרקמטיא אינו נותן לו דבר כלל, רק שפועל בעדו, והפעולה מתיחס אל הנפש. 'ומהנה תלמיד חכם מנכסיו', דבר זה הוא מבואר, שהוא דבק בו מצד הממון".

<> "הרוצה להנות - משל אחרים. יהנה - ואין איסור בדבר. כאלישע - כמו שמצינו באלישע שנהנה" [רש"י שם].

<> "והרוצה שלא להנות - משל אחרים. אל יהנה - ואין בדבר לא משום גסות רוח ולא משום שנאה. כשמואל הרמתי - כמו שמצינו בשמואל הרמתי, שלא רצה להנות" [רש"י שם].

<> "כי שם ביתו - לעיל מיניה כתיב [ש"א ז, טז] 'והלך מדי שנה בשנה וסבב בית אל והמצפה ושפט את ישראל', וסמיך ליה [שם פסוק יז] 'ותשובתו הרמתה כי שם ביתו', וכי איני יודע ששם ביתו. אלא אכולהו מקומות דקרא דלעיל מיניה קאי, שכל מקום שהיה הולך, שם היה נושא כל כלי תשמישי בית עמו ואהל חנייתו, שלא להנות מן אחרים" [רש"י שם].

<> "בדדיה" [רש"י שם].

<> "פרועה - מגולה, שניטלה תקרה שלה" [רש"י שם]. ודע שחלק זה של המאמר ["נעשה נא עלית קיר קטנה"] הובא בגמרא תחילה, קודם לשאר חלקי המאמר ["הרוצה ליהנות וכו'"]. אך המהר"ל מביא תחילת המאמר בסופו, ויל"ע בזה.

<> לשונו בדר"ח פ"א מ"ה [רנג.]: "אשה עקרת הבית, שעליה כל ענין הבית עומד".

<> לשונו למעלה פ"ג [לפני ציון 132]: "כי אשתו היא ביתו". ואמרו חכמים [שבת קיח:] "מימי לא קריתי לאשתי 'אשתי'... אלא לאשתי 'ביתי'". וכן אמרו [יומא ב.] "'ביתו' [ויקרא טז, יז], זו אשתו". ועוד אמרו [סוטה מד.] אמרו "'ביתך' [משלי כד, כז], זו אשה". ובנתיב העבודה פט"ו כתב: "הבית לאדם הוא השלמתו, ולכך קרא החכם לאשתו 'ביתו'. כי כשם שהבית הוא השלמתו, שכל זמן שהוא חסר בית הוא חסר השלמתו, וכן אשתו היא השלמתו". ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "האשה נקראת 'בית' בכל מקום... כי האיש נמשל ונדמה צורה, והאשה חומר. וידוע כי החומר מקבל אל הצורה. וכל מקבל הוא 'בית' לאשר הוא מקבל, כי הבית מקבל הדבר בתוכו" [הובא למעלה פ"ג הערה 132].

<> מעין מה שאמרו חכמים [שבועות מא:] "כל מילתא דלא רמיא עליה דאינש, לאו אדעתיה". אך מה שרמיא עליה דאינש, הוי אדעתיה [ראה דר"ח פ"ה מי"ב (שלג:)]. הואיל ועל האשה מוטלים צרכי הבית, לכך היא נותנת דעתה על האורחים הבאים לתוך ביתה. @**ועוד אמרו** **חכמים**^ [ב"מ פז.] "האשה צרה עיניה באורחים יותר מן האיש", ובפירושי המהר"ל שם [הוצאת כשר כרך א עמוד קנח, ואינו מופיע בח"א על ב"מ] כתב: "אמר רבי יצחק, מכאן שהאשה צרה עיניה באורחים יותר מן האיש. מפני שדבר זה נחשב אצל האשה כמו קנאה, שהרי האיש גם כן מפרנס האשה, ובזה היא דומה לאורח. ושנים שהם שוים בדבר אחד, יש קנאה. בפרט האשה ראוי לפרנס אותה, והאורחים אוכלים בחנם. לכך האשה עיניה צרה באורחים ביותר מן האיש". ומדוע לפי זה לא אמרו שהאשה עיניה צרה בעניים הגובים צדקה מבעלה, כפי שעיניה צרה באורחים. אלא בעל כרחך שרק בענייני הבית נופלת קנאת האשה על זולתה, ולא בשאר מילי. והואיל והאורחים והאשה משתייכים לבית [וכמבואר כאן], לכך נופלת קנאת האשה על האורחים שגם משתייכים לבית, כי קנאה נופלת בין שוים [ראה להלן פי"ג הערה 139].

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ה [קנח.]: "יש לך לדעת, כי העולם הזה הוא עולם הויה והפסד. ובית המקדש יש לו מעלה נבדלת מן עולם הויה והפסד, ראוי שיהיו כל מעלותיו, והנסים שנעשו שם, הרחקה מן ההפסד. שכבר בארנו פעמים הרבה, כי ההעדר הזה אשר אמרנו הוא דבק בחומר בלבד, אבל דברים הנבדלים אינם בעלי הפסד. ולפיכך בית המקדש שהיה בו קדושה, ראוי שיהיה לו הרחקה מן ההפסד שנמשך אחר הדברים הטבעיים החמריים, ואינו במחיצת הנבדלים". וכאן מבאר שהקדושה נבדלת מפחיתות הצורה [ובהמשך ידבר על פחיתות החמרי], כי הזבוב מורה על צורה מאוסה, וכמבואר בהערה הבאה.

<> כמו שאמרו [גיטין ו:] "זבוב מאיסותא". ובנתיב כח היצר ס"פ ב כתב: "אמר רב יצה"ר דומה לזבוב ויושב על שני מפתחי לב [ברכות סא.]... פירוש זה כי היצה"ר דומה לזבוב, כי הזבוב הוא דבר מאוס... ולכך אמר כי היצר הרע, שהוא כח התאוה, שהוא מתאוה לדברים פחותים, דומה לזבוב. ואין דבר מאוס כמו הזבוב, ולכך יצה"ר שבאדם מתאוה לדברים פחותים ומאוסים, כמו זנות וערוה... ואין דבר פחות ושפל ומגונה כמו הזבוב... כי הדומה מתאוה אל הדומה, ולכך אמר כי היצר הרע דומה אל זבוב, שהוא מאוס, והמאוס אוהב את הדברים המאוסים... והזבוב יש לו צורה פחותה שהוא בעל חי מאוס, וסבר כי היצר הרע פחיתות דבק בצורה, לכך מדמה אותו כזבוב". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קסט.] כתב: "ואמר אחר כך 'לא היה נראה זבוב במטבחים' [שם]. דע, כי הזבוב הוא מאוס ומגונה... שאין לך דבר יותר מגונה כמו הזבוב".

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ה [קסט:]: "'ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים', הוא הטומאה... אין לך יותר טומאה כמו הקרי". וכוונתו שהריחוק מקדושה נמצא בקרי במיוחד. וכן ביאר בגו"א שמות פי"ט סוף אות כ [עז.], וז"ל: "ואף על גב דעדיין לא נתנה תורה שיהיה שכבת זרע מטמא [ומדוע הוזהרו לפני מעמד הר סיני שלא לגשת לאשה שמא תפלוט שכבת זרע (רש"י שמות יט, טו)], אין זה קשיא, שאף על גב דאדם אינו מוזהר עליו, מכל מקום אין שכינתו שורה במקום טומאה, ועכשיו בא לשכון כבוד ה' עליהם, הזהיר אותם על הטומאה. אף על גב דבלאו הכי היו טמאי מתים וטמאי שרץ ונבלה ומצורע וכל הטומאות, לא הקפידה תורה על זה, רק על טומאת קרי הבא מקלות ראש, ואין השם יתברך שוכן כבודו עמהם, אבל שאר הטומאות, שאינם באים מחמת קלות ראש, לא". הרי שטומאת קרי היא הטומאה המרוחקת ביותר משכינתו יתברך. וטומאה זו שייכת לגוף, וכמו שביאר בדר"ח פ"ד מי"ד [רפג.], וז"ל: "כתר כהונה כנגד הגוף, כי הכהונה היא מעלת וקדושת הגוף, שהרי הכהן הוא נולד בקדושה, והכהונה תולה בטפה שנולד מן הכהן... כי כתר כהונה היא קדושת הגוף, ולפיכך הנולד מן הגוף הוא גם כן קדוש, רק אם חלל זרעו... הגוף הוא מן האב, היא הטפה... ולפיכך הבן יורש את הכהונה" [ראה להלן הערה 126].

<> הנה אע"פ שבגמרא [ברכות י:] לא נתפרש מי אמר זבוב ומי אמר קרי [ורק אמרו "רב ושמואל, חד אמר שלא ראתה זבוב עובר על שולחנו, וחד אמר סדין של פשתן הציעה על מטתו, ולא ראתה קרי עליו"], מ"מ לולא דמסתפינא אולי היה ניתן לומר שלפי הסברי המהר"ל [כאן ובשלשה מקומות נוספים] רב הוא זה שאמר שלא ראתה זבוב, ושמואל הוא זה שאמר שלא ראתה קרי. דהנה מצינו שרב ושמואל נחלקו בעוד שלשה מקומות; (א) "אמר רב, יצר הרע דומה לזבוב... ושמואל אמר כמין חטה הוא דומה" [ברכות סא.]. ובביאור מחלוקתם כתב בנתיב כח היצר ס"פ ב, וז"ל: "כי היצר בודאי חסרון באדם. וסבר רב כי הפחיתות דבק בצורה, והזבוב יש לו צורה פחותה, שהוא בעל חי מאוס. וסבר כי היצר הרע פחיתות דבק בצורה, לכך מדמה אותו כזבוב. ושמואל סבר כי היצר הרע שהאדם נוטה אל החמרי, וזה החסרון והרע שבאדם, ולפיכך מדמה אותו לחטה, שהיא חמרית לגמרי". (ב) "מתחיל בגנות ומסיים בשבח. מאי בגנות, רב אמר 'מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו'. ושמואל אמר 'עבדים היינו'" [פסחים קטז.]. ובביאור מחלוקתם כתב בגבורות ה' פנ"ב [רכד.], וז"ל: "כי לדעת רב 'מתחלה עובדי עבודה זרה' הוא הגנות, שזהו גנות דבק בנפש, כי בודאי שאין הגוף מקבל פחיתת הע"ז, כי אם הנשמה. וטעם רב שחשב גנות נפש גנות יותר, שהגנות אשר דבק בנפש גורם אבדון, כי הנפש אשר תצא מן אשר ראוי לנפש בסוף תלך הנפש לאבדון, כדכתיב [ויקרא כג, ל] 'והאבדתי את הנפש וגו''. ומפני שהוא מביא העדר גמור, ראוי להיות נחשב זה גנות יותר. ושמואל סובר שהגנות אשר הוא דבק בגוף הוא יותר, שגנות שלו גנות נמצא ונראה עתה. ולפיכך 'עבדים היינו' הוא עיקר הגנות". (ג) "'ותתחלחל המלכה' [אסתר ד, ד], מאי 'ותתחלחל', אמר רב, שפירסה נדה. ורבי ירמיה אמר, שהוצרכה לנקביה" [מגילה טו.]. והמהר"ל [אור חדש קמו:] גורס שם שהדעה השניה אמרה שמואל ולא רבי ירמיה [וכן הוא בעין יעקב (מגילה שם)]. ובאור חדש שם [קמז.] ביאר מחלוקתם בזה"ל: "כי כאשר שמעה אסתר השמועה הזאת, נבהלה, והיה דבר זה פועל שנוי באסתר. למאן דאמר [רב] כי פרסה נדה, כבר אמרנו למעלה כי הדם הוא מן הנפש, ורצה לומר דבהלה היה שנוי בכוחות נפשה. ומאן דאמר [שמואל] שנצרכה לצרכיה, סבר כי היה הבהלה פועל שנוי בגוף שלה, וצרכיה שייכים לגוף יותר. ומחלוקתם איזה יותר קודם לקבל שנוי, אם הנפש או הגוף, ולכל אחד יש טעם וסברא". הרי בשלש מחלוקות אלו רב אמר שאיירי בצורה [והנפש היא הצורה, וכידוע (נתיב הבטחון פ"א, והובא למעלה פ"ג הערה 137)], ושמואל אומר שאיירי בגוף. לכך כאשר שוב נחלקו כאן [ברכות י:] אם הקדושה מתבטאת במה שלא ראתה זבוב [פחיתות הצורה] או קרי [פחיתות החומר], מסתבר לומר שרב הוא זה שאיירי בפחיתות הצורה, ושמואל איירי בפחיתות החומר. וצרף לכאן מחלוקת נוספת, שאמרו [סוטה מו:] "'ויפן אחריו ויראם ויקללם בשם ה'' [מ"ב ב, כד], מה ראה, אמר רב ראה ממש... ושמואל אמר ראה שכולן נתעברה בהן אמן ביום הכפורים", ולדעת שמואל זהו משום חסרון החומר, וכמבואר בח"א לסוטה שם [ב, פה:].

<> כוונתו לספירות נצח והוד, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ה [קסט.], וז"ל: "ואמר אחר כך 'לא היה נראה זבוב במטבחים'. דע, כי הזבוב הוא מאוס ומגונה, וזהו ענין אחד, שהוא &**הוד**^ ויופי בית המקדש. 'ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים', הוא הטומאה, שיהיה עומד בטהרתו &**לנצח**^, וזהו ענין שני. ואלו שני דברים [הנס שלא נראה זבוב, והנס שלא ראה קרי (שם)], כל אחד ואחד בפני עצמו; שאין לך דבר יותר מגונה כמו הזבוב, ואין לך יותר טומאה כמו הקרי. ורוצה לומר, כי לא היה נוטה מעלת בית המקדש לא לימין ולא לשמאל חוץ ממדריגת הקדושה. כי הדבר הזה המאוס והטומאה הוא הרחקה מן הקדושה לשמאל ולימין, כמו שהוא ידוע למי שהעמיק בחכמה. ובארנו זה בברכות [י:] אצל 'איש קדוש עובר עלינו' [מ"ב ד, ט], דפליגי רב ושמואל; חד אמר שלא ראתה זבוב על שולחנו, וחד אמר שלא ראתה קרי על מטתו. ולפיכך אחר שאמר 'לא הסריח בשר הקודש', אמר 'ולא נראה זבוב בבית המטבחים, ולא אירע קרי לכהן גדול'. כי במקום זה הוא התחלת נטייה לשמאל ולימין, לכך אמר על זה כי לא היה מעלת בית המקדש נוטה ממדריגת קדושתו, ולא נמצא זבוב בבית המטבחים שהוא המאוס, ולא נראה קרי לכהן גדול ביום הכפורים, שהוא הטומאה, אבל היה עומד בית המקדש בקדושתו". @**ומבואר שם**^ כי הספירות נצח והוד שייכות להדדי, כאשר נצח הוא לימין והוד הוא לשמאל, ולכך המקביל להוד הוא "ענין אחד", והמקביל לנצח הוא "ענין שני". ונמצא שהמיאוס עומד כנגד ספירת הוד, שההוד ויופי של ביהמ"ק עומדים כנגד מאיסת הזבוב. לכך "לא נראה זבוב בבית המטבחיים" מתחייב מספירת הוד, שהיא המונעת את הזבוב מבית המטבחיים. ואילו הטומאה עומדת כנגד ספירת נצח ["'ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים', הוא הטומאה, שיהיה עומד בטהרתו לנצח, וזהו ענין שני"]. וכידוע הוד הוא בשמאל, ונצח הוא בימין. ועל הנצח נאמר [תהלים טז, יא] "נעימות בימינך נצח", וכמבואר בבאר הגולה באר החמישי [מ:]. ובספר פרדס רימונים שער א פרק ג כתב: "ב' שוקים, שהם נצח שוק ימין, הוד שוק שמאל". והעמודים של יכין ובועז הם כנגד נצח והוד [שם שער כא פרק ג]. ובמאמר החכמה לרמח"ל כתב: "והנה עשר הספירות נחלקים לג' חלקים, ונקראים ג' קוים; חכמה חסד ונצח נקראים קו החסד, ונקרא על דרך המשל ימין. בינה גבורה הוד קו הדין, ונקרא שמאל. כתר תפארת ויסוד קו הרחמים, ונקרא אמצע, ומלכות כלל כלם". ואלו דבריו כאן "שלא נמצא קרי שהוא מצד מיוחד [ימין (נצח)], או שלא נמצא זבוב שהוא גם כן מצד מיוחד [שמאל (הוד)]".

<> נראה שכוונתו לדבריו בדר"ח פ"ה מ"ה, והובאו בהערה הקודמת. והנה בדר"ח שם ציין לדבריו במסכת ברכות ["ובארנו זה בברכות אצל 'איש קדוש עובר עלינו'"], אך לא זכינו לחידושי אגדות שלו למסכת ברכות [ראה הערה 47]. גם יתכן שכוונתו לדבריו בנתיב הפרישות ספ"ג, שהביא שם מאמר חכמים [נדה טז:] שאמרו "ארבעה דברים הקב"ה שונאן... הנכנס לביתו פתאום... והאוחז באמה ומשתין מים, ומשתין מים ערום לפני מטתו, והמשמש מטתו בפני כל חי". ובתוך דבריו כתב לבאר את הדבר השני והשלישי, וז"ל: "האוחז באמה ומשתין מים, כי דבר זה ערוה וזנות, והוא משחית זרעו, והקב"ה שונא אותו כאשר אינו נוהג בקדושה ובפרישה. והמשתין מים לפני מטתו, והוא דבר מאוס ומשקץ נפשו, וגם דבר יוצא מן הקדושה... כי כל שקוץ ותעוב הוא יוצא מן הקדושה לגמרי. ודבר זה תבין גם כן ממה שהתבאר למעלה אצל 'איש קדוש עובר עלינו', רב ושמואל חד אמר שלא ראתה קרי על מטתו, וחד אמר שלא נראה זבוב על מטתו. כי הן קרי שהוא טומאה, הן הזבוב שהוא דבר מאוס, הוא יוצא מן הקדושה, ואשר יש בו קדושה הוא רחוק מן אלו שני דברים. וכנגד אלו שנים זכר כאן האוחז באמתו ומשתין, שגורם שיראה קרי. ומשתין מים לפני מטתו, הוא משקץ נפשו בטינופת". וכן כתב בח"א לנדה טז: [ד, קנד:].

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות, ובית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל. וזה כי ארץ ישראל קדושה מכל הארצות, ובית המקדש קדוש מכל ארץ ישראל, ודבר שהוא קדוש עליון הוא, והחמרי הוא שפל. לכך אף אם תאמר כי כל הארץ הוא ככדור והכדור שהוא שווה בכל צד, מתיחס 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 ארץ ישראל שהוא 'עולה', ויותר נקרא עליה כאשר הולך לבית המקדש, שכל דברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא עולם השפל, אל העולם העליון". ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות" [הובא למעלה פ"א הערה 224]. ואמרו חכמים [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת לסוף חרבה, שנאמר [עזרא ט, ט] 'לרומם את בית אלקינו ולהעמיד את חרבותיו'", וביאר זאת בח"א שם [א, ב:] בזה"ל: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הדבר הגשמי, כי הגשמי פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי השפלות ראוי לגשמי, וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר, ופירוש זה פשוט" [הובא למעלה פ"ד הערה 182]. וכן הוא בדר"ח פ"ד מי"ד [רפא:], שם פ"ה מט"ו [שסו.], שם פ"ו מ"ד [קה.], ועוד.

<> כפי שכתב הרמב"ן [ויקרא יט, ב] "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות ומן העבירה, שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה, לשון רש"י... ולפי דעתי אין הפרישות הזו לפרוש מן העריות כדברי הרב, אבל הפרישות היא המוזכרת בכל מקום בתלמוד, שבעליה נקראים פרושים. והענין כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלים האסורים והתירה הביאה איש באשתו ואכילת הבשר והיין, א"כ ימצא בעל התאוה מקום להיות שטוף בזמת אשתו או נשיו הרבות, ולהיות בסובאי יין בזוללי בשר למו, וידבר כרצונו בכל הנבלות, שלא הוזכר איסור זה בתורה, והנה יהיה נבל ברשות התורה. לפיכך בא הכתוב, אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי, וצוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות... ויקדש עצמו בזה עד שיגיע לפרישות... עיקר הכתוב בכיוצא בזה יזהיר, שנהיה נקיים וטהורים ופרושים מהמון בני אדם שהם מלכלכים עצמם במותרות ובכיעורים". ולמעלה פ"י [לאחר ציון 169] כתב: "המבדיל 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".

<> לפי דבריו מתיישבת קושית המהרש"א שם, שאמרו שם [ברכות י:] "'נעשה נא עליית קיר קטנה' [מ"ב ד, י], רב ושמואל; חד אמר עלייה פרועה היתה וקירוה. וחד אמר אכסדרה גדולה היתה, וחלקוה לשנים. בשלמא למאן דאמר אכסדרה, היינו דכתיב 'קיר', אלא למאן דאמר עלייה, מאי 'קיר', שקירוה. בשלמא למאן דאמר עלייה, היינו דכתיב 'עליית', אלא למאן דאמר אכסדרה, מאי 'עליית', מעולה שבבתים". והקשה המהרש"א שם: "יש לדקדק, ונימא כולה כפשטיה, דעלייה גדולה היתה, וחלקוה לשנים, דהשתא לא תיקשי למר מאי 'קיר', ולמר מאי 'עלייה'". אך הואיל ונתבאר כאן שפליגי מהו המאפיין המובהק של קדושה [הרוממות או ההבדלה, וראה הערה הבאה], לכך ניחא שאי אפשר לומר תרוייהו, כי על זה גופא פליגי מהו המאפיין היותר מובהק לקדושה.

<> פירוש - יש שני סוגי קדושה; יש קדושה שהיא סבה להבדלה, ויש הבדלה שהיא סבה לקדושה, וכפי שביאר 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, ופ"י הערה 172]. ואף לאחר שנוצרה הקדושה הנבדלת, יש מקום לחקור מהו המאפיין המובהק של קדושה זו; הרוממות מהאינו קדוש, או ההבדלה מהאינו קדוש. המ"ד שעלייה היתה סובר שהבטוי המובהק לקדושה הוא ההתרוממות. והמ"ד שאכסדרה היתה וחלקוה סובר שהבטוי המובהק לקדושה הוא ההבדלה.

<> שאמרו על כך חכמים [כתובות קיא:] "'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו', וכי אפשר לאדם לידבק בשכינה, אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה" [הובא למעלה פ"ט לאחר ציון 135, וראה בסמוך הערה 46].

<> צרף לכאן דברי רש"י [דברים לב, מ] "אפילו חלש למעלה וגבור למטה אימת העליון על התחתון, וכל שכן שגבור מלמעלה וחלש מלמטה". הרי המיירא למעלה והמתיירא למטה.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"י [קסד:]: "הירא מאחר אין מחשיב עצמו לכלום, ומבטל מציאותו אצל אחר... הוא מבטל מציאותו אצל השם יתברך". ושם פל"ח [תקעה:] כתב: "דרך להשתחוות מפני היראה, כי זה ענין ההשתחויה, ההכנעה לאחר". וכן יראת שמים היא התבטלות כלפי ה', וכלשונו בח"א לב"מ קז: [ג, נג:]: "כי יר"ש הוא מה שהאדם מחמת יר"ש מחשיב עצמו לאין, וכאילו אינו נגד השם יתברך". ובנתיב יראת השם פ"א כתב: "כי אין היראה רק שעושה עצמו לעלול, והוא אצלו כאילו אינו, כך הירא ה' עושה עצמו כאין אצל עילתו... שהוא עושה עצמו כאילו אינו נמצא, וזהו אמיתת היראה... שיחשוב עצמו ללא כלום... יראת השם יתברך כאשר מכיר בגדולת ורוממות השם יתברך, אי אפשר שלא יירא ממנו, כי אף מן מלך בשר ודם, או כל גדול, כתיב [איוב כט, ח] 'ראוני נערים ונחבאו'". ושם פ"ה כתב: "הירא מן אחר מבטל עצמו לגמרי נגד אותו מי שהוא ירא ממנו... והוא אינו נחשב לכלום... יראתו מורה שהוא מבטל עצמו". ובנתיב הענוה פ"א כתב: "כאשר האדם בעל ענוה, והוא משפיל עצמו, א"כ בודאי משפיל עצמו כנגד בוראו... וזהו עצם היראה כאשר מכיר עצם שפלתו... כאשר הוא בעל ענוה הוא ירא השם יתברך, כי בעל ענוה משפיל עצמו לפני כל, ואיך לא ישפיל עצמו לפני השם יתברך... כי כאשר הוא ענו בודאי הוא ירא שמים לפני זה, ובכלל ענוה הוא יראת שמים". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קנד.] כתב: "ההפרש שיש בין אימה ויראה, כי האימה כאשר יראה גדולתו של רבו, ומפני זה יש אימה עליו. והיראה כאשר מביט קטנותו ושפלותו, הוא ירא. כי מי אשר הוא גדול, יש לאדם להתירא מלפניו, אף מי שאינו קטן הוא ירא מפני הגדול. ומי שהוא קטן, מתירא אף ממי שאינו גדול מאוד. ולפיכך יש לתלמיד לישב באימה וביראה; שיהיה מכיר ערך רוממות גדולות רבו, וגם יכיר קטנות ערכו". &**ובספר הזכרון**^ למרן בעל פחד יצחק זצ"ל, עמוד שמה, איתא: "עומק ההבדל בין כוחה של היראה... ובין כוחה של האהבה... הוא בזה שהשריש המהר"ל כי מקור היראה הוא בההכרה של עוצם הפלאת והפלגת ההבדלה אשר בין הנברא ובין יוצרו כביכול. ואילו מקורה של האהבה הוא בההכרה ההפכית של דמוי הצורה ליוצרה, וגם האדם נברא בצלם אלקים... וכי יש צד היקש בין האדם לקונו, 'מה הוא אף אתה' [סוטה יד.]. ומפני כך אנו מוצאים שביחס ליראה ישנן שתי מימרות; 'יראת השם', ו'יראת שמים', מה שאין כן באהבה אין כאן רק מימרא אחת של 'אהבת השם', ואילו המימרא השניה של 'אהבת שמים' אינה נוהגת בה. והיינו משום שזה גופו מה שהנברא מונע את עצמו מלהזכיר מפורש בפיו שם קונו ויוצרו, ומשום זה הוא מחפש לו כנויים, זה עצמו הוא הרתיעה לאחור של הנברא מפאת הכרת אפסותו. ומכיוון שהכרה זו משתייכת לתחום היראה, לכן בא הכנוי 'שמים' דוקא ביחס למדת היראה... מדת היראה מתחייבת לנו מפאת היותנו נבראים גרידא, ואילו מדת האהבה מתחייבת לנו מפאת היותנו נבראים בצורה ידועה, דהיינו בצורה של צלם אלקים". וכן כתב בפחד יצחק שבת, מאמר ב, אות ב [הובא למעלה פ"ט הערה 13].

<> ספ"ט, והובא בהערה 43. ולמעלה פ"ז [לפני ציון 63] כתב: "כי האהבה אל השם יתברך הוא הדביקות בו יתברך". "כי כל אהבה דביקות האוהב בנאהב" [לשונו בח"א לנדרים סב. (ב, כב.)]. ובגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] כתב: "דע, כי היראה הוא במתפעל, שהוא מתירא מן אשר מתירא ממנו, ומפני שהוא מתירא ממנו, הוא נבדל ממנו, שהרי כל מי שמתירא נבדל ממנו, ואין זה דבוק. וזהו היפך האהבה, כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב, עד שנעשה אחד עם האוהב". ובדר"ח פ"א מ"ג [רכט:] כתב: "כי מדרך מי שאוהב את אחד לבו קשורה בו". כי "אהבה הוא עצם החבור" [לשונו בבאר הגולה באר החמישי (מח:)]. ובנצח ישראל פנ"ב [תתל.] כתב: "האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ודוקא כאשר] כתב: "האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב העבודה ס"פ יג כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [ר' דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'" [הובא למעלה פ"ז הערה 63, ופ"ט הערה 128].

<> נראה שכוונתו לח"א למסכת ברכות [י:], שכתב כאן "פירשנו עוד &**במקומו**^", ולא כתב כדרכו "במקום אחר", ו"מקומו" הוא הח"א על אתר [כמבואר למעלה פ"ז הערה 50], ולא זכינו לחידושיו על מסכת ברכות. @**ויש להעיר**^, שהואיל ויראת ת"ח היא תולדה מיראת ה' [כמבואר למעלה ר"פ ט], ואהבת ת"ח היא תולדה מאהבת ה' [כמבואר שם, וראה שם הערה 17], מדוע מצינו שרב ושמואל נחלקו ביחס לת"ח מה יותר ראוי [אהבה או יראה], ולא מצינו שנחלקו כן ביחס להקב"ה. ואע"פ שאמרו שאהבת ה' גדולה מיראתו [סוטה לא., ורמב"ן שמות כ, ח], מ"מ בודאי שנצטווינו בשתיהן בשוה, ושתיהן ראויות הן. וכן כתב בדר"ח פ"א סוף מ"ג [רלב:], וז"ל: "עיקר האהבה והיראה יש להם שורש אחד. כי צריך האדם שיהיה אוהב השם יתברך, ויהיה ירא מפניו, וזהו שראוי אל האדם. ואין ראוי שתהיה יראה בלא אהבה, ואהבה בלא יראה". ובספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק זצ"ל, עמוד שדמ, נכתב: "שני המניעים הגדולים בכל התכונה הרבה של עבודת השם הם אהבה ויראה. חכמי האמת [תיקוני זהר תיקון י] המשילו את האהבה ואת היראה של עובד השם לשתי הכנפים של העוף שעל ידם הוא מתנשא ועולה". ואמרו ששם הויה נדרש באופן ששתי האותיות הראשונות מורות על יראה, ושתי האחרונות מורות על אהבה [זוה"ק ח"א רנג. סימן ו]. ובתפארת ישראל פל"ח [תקעה:] כתב: "אלו ב' דברים, העובד מאהבה והעובד מיראה... הם ביחד". וקשה, מדוע בהנהגה כלפי ת"ח [שהיא תולדה מהנהגה כלפי הקב"ה] נחלקו רב ושמואל מה יותר ראוי, בעוד שלא נחלקו כן בהנהגה כלפי הקב"ה. @**והנראה**^, ששמעון העמוסני נמנע מלרבות מ"את ה' אלקיך תירא" [דברים ו, יג] תלמידי חכמים [ב"ק מא:], אך לא נמנע מלרבות כן מ"ואהבת את ה' אלקיך" [שם פסוק ה]. ולמעלה ר"פ ט עמד על שאלה זו, וכתב: "תירוץ שאלה זאת, כי המורא שייך דוקא אל אלקות, שבזה מורה שהוא אלוה ומושל, והוא הענין האלקות, שהוא נבדל מן האדם ואינו משותף עמו, וירא מפניו. ולפיכך לא היה קשה לו מה שכתיב 'ואהבת את ה' אלקיך' אם בא לרבות שיהיה אוהב חכמים, או הבריות, או מה שיהיה, בשביל זה לא יהיה כאן שתוף לאלקות. אבל עם יראת השם יתברך אין לשתף שום דבר כלל. עד שבא רבי עקיבא ולימד 'את ה' אלקיך תירא' לרבות תלמידי חכמים [ב"ק מא:]. ורצה בזה כי יש לשתף יראת חכמים עם יראת שמים, כי יראת חכמים השלמה ליראת שמים, ואין כאן חס ושלום שום שיתוף. וזה כי יראת השם יתברך הוא מצד שהוא יתברך נבדל מן הכל, לכך שייך בו היראה... ותלמידי חכמים שהם נבדלים מן שאר אדם גם כן מצד השכל שיש בתלמיד חכם, כמו שהוא יתברך נבדל מהכל... וזה אשר אינו ירא מתלמיד חכם, אשר התלמיד חכם נבדל ממנו, ויש לו דביקות בו יתברך בערך שאר אדם, הרי הוא מבטל יראת שמים, שהתלמיד חכם דבק בו יתברך וטפל אליו יתברך בערך שאר בני אדם". @**ומתבאר מדבריו**^ שם חידוש גדול, שאע"פ שאהבת ת"ח נלמדת מאהבת ה', ויראת ת"ח נלמדת מיראת ה', מ"מ ישנו הבדל גדול בין שני לימודים אלו; אהבת ת"ח ואהבת ה' הן אינן בני חדא בקתא אינון [ולכך לא נמנע שמעון העמוסני מלרבות אהבת ת"ח]. אך יראת ת"ח משתייכת לגמרי ליראת ה' [ולכך נמנע שמעון העמסוני מלרבות יראת ת"ח]. ואין לומר שלאחר שרבי עקיבא ריבה יראת ת"ח מיראת ה', אזי גם אהבת ת"ח עולה דרגה, ומעתה אף היא משתייכת לחלוטין לאהבת ה'. זה אינו, שבנתיב אהבת השם פ"א ביאר את השורש לאהבת ה', וז"ל: "כי האהבה שיש לאדם אל השם יתברך במה שהאדם מצד עצמו אינו דבר, רק מן השם יתברך בא האדם, ואליו האדם שב, כי הכל שב אליו יתברך, ואין דבר זולתו רק השם יתברך, והוא אחד ואין זולתו... ומזה הצד נמצא האהבה. ולפיכך אמר [דברים ו, ד-ה] 'ה' אלקינו ה' אחד ואהבת את ה' אלקיך וגו''. כי מצד שהוא יתברך אחד, אין לשום נמצא בעולם הנפרד מאתו, כי הכל תלוים ודבקים בו יתברך, כי הוא יתברך עיקר הכל, ומפני כך שייך אהבה אל השם יתברך... האהבה אל השם יתברך במה שהאדם שב רוחו ונפשו אליו לגמרי, עד שאין לאדם מציאות בעצמו, ובזה הוא מתדבק לגמרי בו, וכדכתיב [דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיכם ולדבקה בו', ובזה שייך אהבה גמורה". וברי הוא שאי אפשר לומר דברים אלו אודות אהבת תלמיד חכם. ומוכח איפוא, שאף לאחר שרבי עקיבא ריבה יראת ת"ח מיראת ה', מ"מ אהבת ת"ח אינה משתייכת לחלוטין לאהבת ה', והבנתו של שמעון העמסוני נשארת על מקומה. @**ומעתה**^ אפשר לומר, שאע"פ שאצל אהבת ה' ויראתו אין מקום לדון הי מנייהו עדיפי, כי שתיהן נמשלו לשתי כנפי העוף, מ"מ אהבת ת"ח ויראתו אינן נמצאות יחד באותו מישור, ולכך שפיר יש מקום לדון הי מנייהו עדיפי, ובזה נחלקו רב ושמואל. ודע שאמרו חכמים [ספרי דברים ו, ה] "אין לך אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה אלא במדת הקב"ה בלבד". ויש לדון האם ביחס לת"ח נמצאות גם כן "אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה", או שמא נקודה זו נמצאת רק "במדת הקב"ה בלבד". ולכאורה לפי העולה מכאן יש מקום לומר ש"אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה" נמצאות רק באהבת ה' ויראתו, ולא באהבת ת"ח ויראתו, ודו"ק.

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב אמרו "כל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו", וכמו שהביא לשון המאמר למעלה [לאחר ציון 28], ולא הוזכר "ומאכילהו ומשקהו". וראה להלן הערה 55 בישוב הערה זו.

<> אודות שהקרבנות הם כבוד ה', כן אמרו במדרש [שמו"ר יז, א] "מה נברא ביום ה', ברא עופות לכבודו להקריב מהן קרבן, שנאמר [ויקרא א, יד] 'אם מן העוף עולה קרבנו'. מה נברא ביום ו', בהמות לכבודו, וצוה להקריב מהם קרבן, שנאמר [שם פסוק ב] 'אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה מן הבקר'". ונראה לבאר זאת, כי בנר מצוה [יא.] השריש ש"עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו". ועל אחדותו יתברך מורים הקרבנות, וכפי שכתב בנתיב העבודה ר"פ א, וז"ל: "וזה מורה גם כן על שהוא יתברך אחד ואין זולתו יתברך. כי כאשר מקריבין אליו קרבן מורה זה כי הכל שלו, וכאשר הכל הוא שלו אם כן אין זולתו, והוא יתברך אחד. ואם לא היה זה היה אפשר לומר כי יש זולתו, אבל בהקרבה שמקריבין אליו מורה שהוא הכל, ואין זולתו, ובזה השם יתברך אחד... וכל זה מפני שעל ידי העבודה נראה כי הוא יתברך אחד ואין זולתו... ואל העבודה הזאת לא בחר השם יתברך כי אם ישראל. וזה כמו שאמרנו שהקרבנות הם מורים כי השם יתברך אחד ואין זולתו יתברך, ולכך ראוי שיהיו מקריבין לפניו עם שהם אחד גם כן. וזה כי לא שייכים להקריב לו אותם שאינם אחד, כי אדרבה אותם שאינם אחד אין בהם הוראה על אחדותו יתברך... אבל לא בחר השם יתברך בעבודה כי אם בישראל שהם עם אחד. וכבר בארנו הטעם כי העבודה הזאת מורה על אחדותו יתברך, ומפני כי הקרבן מורה על שהוא יתברך אחד ואין זולתו, אין מתיחס לדבר כי אם ישראל, שהם עם אחד, ומצד הזה היא העבודה אל השם יתברך, והדבר הזה מופלג מאוד בחכמה עמוקה". הרי הקרבן מורה שהמקריב הוא עבד אל ה', ומתבטל אל אחדות ה', בבחינת "עבד מלך - מלך" [רש"י בראשית טו, יח].

<> "כאשר הם שאר הקרבנות" - לעומת שאר קרבנות הבאים בזמנים מיוחדים, כמו בשבת ויום טוב. ונראה ביאורו, שהואיל והקרבן מורה על כבוד ה' מחמת שהוא מורה שהכל מתבטל אל ה' [כמבואר בהערה הקודמת], לכך הכבוד העולה מקרבן תמיד עולה הוא על שאר קרבנות, כי קרבן תמיד מורה שבאופן תמידי הכל מתבטל אל אחדות ה', ואין זה מקרי, אלא דבר שבעצם ["כי המקרה לא יתמיד" (לשונו בתפארת ישראל ר"פ טז)]. מה שאין כן קרבן הבא בזמן מיוחד, אין בידו להורות על אחדות ה' תמידית, וזה לא יצא מכלל "מקרה". ובנתיב העבודה ר"פ ד כתב: "כי כל מקרה הוא לזמן ולשעה, ואינו תמידי. אבל דבר שאינו מקרי, הוא תמידי... וענין קביעות המקום לתפלה, מפני כי קביעות המקום מורה שאין התפלה שלו במקרה, כי המקרה אין לו קביעות. ואם יושב פעם אחד במקום זה ופעם במקום אחר, דבר זה אינו קביעות כלל, ואין זה דביקות בעצם, רק מקרה קרה". ובאור חדש [פב.] כתב: "דבר זה אינו רק לשעה, ואין בזה כבוד התמידי. ולכך אמר שהראה להם אוצרות מלכים, ומזה יכול האדם לעשות הוצאה תמידית". הרי שכבוד שהוא "אינו רק לשעה" אינו שקול ל"כבוד התמידי". @**ובנתיב אהבת ריע**^ פ"א הביא את המדרש [המובא בהקדמה לעין יעקב] ששמעון בן פזי אומר שהפסוק [במדבר כח, ד] "את הכבש אחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני תעשה בין הערביים" הוא "כלל גדול בתורה", וכתב לבאר זאת בזה"ל: "ומה שאמר בן פזי 'את הכבש האחד תעשה בבקר' הוא כלל גדול בתורה יותר, רצה לומר מה שהאדם עובד השם יתברך בתמידות הגמור, והוא עבדו. וכמו שהעבד לא סר עבודתו מן אדון שלו, רק הוא עובדו תמידי. ולכך אמר 'את הכבש האחד תעשה בבוקר וגו'', שזה נאמר על קרבן תמיד שחר וערב, דבר זה הכלל בתורה. שתכלית המכוון שיהיה האדם עבד להקב"ה, וכל שאר התורה פירושא שע"י המצות הוא עובד את בוראו לגמרי". ובנתיב העבודה פ"ג כתב: "כי התמידים שצוה השם יתברך להודיע כי העולם הזה הוא שב ומתקרב אל השם יתברך, ואם לא היה שב אל השם יתברך לא היה אל העולם קיום בעצמו, רק שהוא שב אל השם יתברך, ולא נברא העולם שיהיה לעצמו... וצוה השם יתברך להקריב בשחרית קרבן אליו, כי העולם שב אל השם יתברך מצד התחלתו של עולם. וכן הוא שב אל השם יתברך מצד השלמתו של עולם, כי סופו שהוא השלמתו הוא מתקשר ושב אל השם יתברך. ולזה ראוי שיהיה קרבן בשחרית, כי השחרית הוא כמו התחלת העולם. וקרבן בין הערבים, שהוא גמר היום".

<> מבאר ש"המארח תלמיד חכם בתוך ביתו" הוא "מכבד את התלמיד חכם כאשר הוא מכניס אותו בביתו". וכן כתב בנתיב גמילות חסדים ר"פ ד, וז"ל: "הכנסת אורחים לכבוד האדם שנברא בצלם אלקים, ודבר זה נחשב דבר גדול... הכנסת אורחים כבוד אלקים עצמו להכניס האורח לבית ולכבדו בשביל שנברא בדמות ובצלם אלקים, ודבר זה נחשב כבוד השכינה עצמה... הכנסת אורחים שהוא מכבד האדם". וכל הענין של "חתיכה הראויה להתכבד" הוא שניתן לכבד בזה את האורח [חולין ק.]. וראה להלן הערה 79.

<> לשונו בח"א לשבת קיט. [א, סא:]: "המכבד תלמיד חכם נקרא זה שמכבד את התורה, כי הוא עושה בשביל התורה, כמו שאמר רבי עקיבא [מו"ק כא:] כשבאו לנחמו, כל מה שעושים לא עושים בשביל עקיבא, רק בשביל כבוד התורה".

<> לשונו בתפארת ישראל ס"פ יב [קצז.]: "כי העסק בתורה הוא תכלית האדם, ועל זה אמר הכתוב 'והגית בו יומם ולילה'. וביאור ענין זה, אחר שהתורה היא צורת כל המציאות, ראוי שיהיה עמל בתורה יומם ולילה, ויום ולילה הם כל המציאות... כי מאחר שהתורה היא השלמת הכל, יתן לתורה הכל, הוא כל זמן, שהוא יום ולילה". וראה להלן הערה 59.

<> פירוש - המכבד ת"ח מכבד בזה את התורה התמידית, ולכך מעלה עליו הכתוב כאילו כיבד את הקב"ה באופן תמידי, והוא כמקריב תמידין. וכן אמרו [תנחומא בראשית אות א] "'כי מכבדי אכבד ובוזי יקלו' [ש"א ב, ל], זה המכבד בני תורה. ותניא 'את ה' אלקיך תירא' [דברים ו, יג], 'את' לרבות בני תורה", הרי שהמכבד את החכמים הוא בזה מכבד את הקב"ה. והואיל וכבוד הת"ח הוא כבוד לתורה התמידית, לכך המכבד את הת"ח מכבד את הקב"ה באופן תמידי. וכן אמרו [תנחומא ויקרא אות ז] "'ובו תדבק' [דברים ו, יג], שתכבד תלמידי חכמים ותהנה אותם מנכסיך". הרי שהמכבד ת"ח בזה מכבד ודבק בהקב"ה.

<> יש להעיר, דאם המאמר [ברכות י:] "כל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו כאילו מקריב תמידין" הוא מצד כבוד תלמיד חכם, א"כ מדוע לא נאמר כן להדיא "כל המכבד תלמיד חכם מעלה עליו הכתוב כאילו מקריב תמידין". והרי כבוד התורה וחכמיה מוזכר להדיא בשאר מקומות, וכגון [שבת כג:] "דמוקיר רבנן הוו ליה חתנוותא רבנן", וכן [אבות פ"ד מ"ו] "כל המכבד את התורה גופו מכבד על הבריות" [וראה דוגמאות נוספות בהערה קודמת]. ומדוע כאן כיבוד זה הוחבא במלים "המארח תלמיד חכם בתוך ביתו". ואמנם מיד בסמוך יביא את המאמר במלים "המכבד את התלמיד חכם ומהנהו כאילו הקריב תמידים", אך בגמרא ובעין יעקב שלפנינו אמרו "המארח את התלמיד חכם", ולא "המכבד את התלמיד חכם". ויש לומר, שהואיל ומדובר כאן בהשוואה להקרבת קרבנות, לכך צריך שתהיה כאן נתינה בפועל לת"ח, ובדומה להקרבת קרבן על גבי המזבח. ואם היה נאמר סתם "המכבד תלמיד חכם", לא היה הכרח לומר שאיירי בכבוד של נתינה לת"ח, אלא בשאר אופני כבוד. לכך הוצרכו לומר בגמרא "המארח תלמיד חכם בתוך ביתו", להורות באצבע שאיירי בנתינה לת"ח. דוגמה לדבר; בסמוך יביא מאמרם [יומא עא.] "הרוצה לנסך יין על גבי המזבח ימלא גרונם של תלמידי חכמים יין". הרי כאשר איירי בהשוואה של תלמידי חכמים למזבח, איירי בנתינה של אכילה ושתיה לתלמידי חכמים, כדוגמת "המארח תלמיד חכם". ועל פי זה יובן ששינה מלשון המאמר; בגמרא אמרו [ברכות י:] "כל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו", ואילו כאן הביא את המאמר בלשון "כל המארח תלמיד חכם בביתו ומאכילהו ומשקהו", החליף "מהנהו מנכסיו" ב"מאכילהו ומשקהו" [ראה הערה 48]. אלא שעשה כן כדי להדגיש שהנאת נכסים זו נעשתה באופן של אכילת הת"ח, בדומה לאכילת המזבח. וראה למעלה פ"ט הערה 81.

<> אודות שיש לת"ח השכל הנבדל, הנה זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פ"ג [לפני ציון 104] כתב: "ראוי שיהיה לו [לת"ח] הרחקה מן הנאות הגוף, שזה ראוי אל האדם שהוא שכלי, כמו שהוא תלמיד חכם". ולמעלה פ"י [לפני ציון 43] כתב: "כי השמש מאיר בעצמו, אין לה גוף. כך התלמידי חכמים מצד השכל נחשבים נבדלים לגמרי, מסולקים מן הגוף, לכך מדמה אותן לשמש המאיר". ובדר"ח פ"א מ"ד [רמג.] כתב: "אם היה מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל". ובנתיב האמת פ"א כתב: "כי התלמיד חכם נבדל לגמרי מן הגשמי, עד שהוא נוטה אל המדריגה הנבדלת לגמרי". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.] כתב: "אי אפשר שתהיה הנבואה בדבר שהוא נבדל מן האדם לגמרי, ומפני שהחכם בו השכל הנבדל מן החמרי, אין אדם שהוא בעולם הזה החמרי מגיע להשיג מדרגתו" [ראה למעלה פ"ט הערה 121]. ובנצח ישראל פל"ה [תרסא.] כתב: "תלמידי חכמים... [הם] אותם שיש בהם השכל". ושם פנ"ט [תתקיב:] כתב: "תלמיד חכם, הוא השכל הנבדל האלקי". ובבאר הגולה באר השני [קעב:] כתב: "מדת השכל בתלמיד חכם", ועל פי זה ביאר שם מדוע תלמיד חכם הוא נוקם ונוטר כנחש [יומא כב:]. וכן כתב שם בתחילת הבאר השביעי [שסד.]. ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] ביאר ששנאת ע"ה לת"ח ניזונת משנאת החמרי לשכלי. ובח"א לנדרים פא. [ב, כד.] כתב: "כי התלמיד חכם בעם הוא כמו השכל בגוף האדם" [ראה למעלה פ"ג הערות 9, 104, 144, פ"ד הערה 202, פ"י הערה 44, ולהלן הערות 96, 112].

<> יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בהקדמה לדר"ח [יב.] כתב: "כל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע, כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן". ושם פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי, שהוא תחת הזמן". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנח:] כתב: "כי הדברים הם תחת הזמן, כמו כל הדברים הגשמיים, שהם תחת הזמן. ואף נתינת המצות, לפי שהמצות, דהיינו עשייתם, נמשכים אחר האדם אשר הוא גשמי, ולפיכך היה זמן מוגבל שתנתן המילה אל אברהם", ושם הערות 11, 12. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן, וכל דבר שאינו בגוף אינו תחת הזמן". וכן כתב שם בפכ"ה [שעו.], ושם הערה 26. וכן כתב בנתיב העושר פ"ב [ד"ה ואמר גם כן], וז"ל: "העושר הוא דבר גשמי, וכל דבר שהוא גשמי הוא תחת הזמן ותחת השנוי... ולפיכך העושר משתנה". וכן הוא להלן שלהי פי"ז, גבורות ה' פל"ו [קלד:], שם פנ"א [רכ.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], דרוש על התורה [כד.], ועוד. @**ונראה לבאר**^ זאת ע"פ דבריו בגבורות ה' פמ"ו [קעה.], וז"ל: "דע כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם, ודבר זה מבורר למי שעיין בחכמה. כי ההמשך והחלוק אשר יש לזמן הוא דומה להמשך וחלוק הגשם... ועוד כי הזמן נתלה בגשם, כי הזמן מתחדש מן התנועה, והתנועה היא לגשם. והמעיין ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים מתיחסים בכל דבר". ושם ביאר כיצד השביעי הוא קדוש בזמן ובמקום. ובבאר הגולה באר הששי [קפז:] כתב: "כי כל גשם יש לו ששה צדדין... ושלימות הגשמי הוא ששה... ובשביעי שהוא שבת קודש, הוא נבדל מן הששה ימים... כי הזמן והגשם דומים מתיחסים ושוים". ומתבאר שמציאות הזמן היא מציאות גשמית ["הקלקולים נתלים בזמן" (לשון הפחד יצחק ר"ה מאמר כז בשם הגר"א)]. ולכך, רק דברים גשמיים נתונים תחת הזמן הגשמי, אך דברים רוחניים, שהם נבדלים ומרוממים מהגשם, הרי מכלל הבדלתם ורוממותם מהגשם תכלל גם הבדלתם ורוממותם מהזמן הגשמי. וראה פחד יצחק פסח, מאמר א, אות ה, ולמעלה פ"ג הערה 22.

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 148]: "כי התורה היא שכלית, וכל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן. ולפיכך אמרו [סוטה כא.] שהתורה מגינה לעולם, כמו שראוי אל דבר שאינו תחת הזמן, אשר אין לו שנוי. אבל המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף, כמו שהתבאר, והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה לעולם, כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון, בתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן, וכל דבר שאינו בגוף אינו תחת הזמן". וכן כתב שם פכ"ה [שעו.]. ושם פל"ט [תקצז:] כתב: "אשר המהות השכלי אינו תחת הזמן, כמו שידוע מענין השכלי, אשר אינו תחת הזמן". ובהקדמה לדר"ח [יג.] כתב: "כל דבר שאינו גוף אינו תחת הזמן". וכן כתב שם פ"ד מ"ד [פח.]. ובגו"א שמות פי"ב אות מב כתב: "הענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן", וכן כתב שם בפי"ג אות ח. ובנצח ישראל פכ"ז [תקנח:] כתב: "כל הדברים הגשמיים הם תחת הזמן... אבל התורה, מפני שהיא שכלית בלבד, לא תפול תחת הזמן". וכן כתב בדרוש על התורה [כד.], וז"ל: "התורה היא שכלית לגמרי, עד שאינה תחת הזמן, ככל הדברים הגשמיים הנופלים תחת הזמן". ובאור חדש [נב.] כתב על נס פורים בזה"ל: "שלא תחשוב כי לא היתה הגאולה הזאת נס כמו שאר גאולות, שלא תמצא בגאולה זאת נס נגלה כלל, ולפיכך יש לחשוב כי הגאולה הזאת היה כמנהג של עולם, ולכך אמר שאינו כך... מפני שהשם יתברך פעל דבר זה, והיה על ידי נס, ולכך לא היה נעשה ענין המגילה הזאת בזמן נמשך. כי הדבר שהוא בזמן, הוא הטבע ומנהגו של עולם, שנעשה בזמן. אבל דבר שהוא מן השם יתברך, פעל זה נעשה בלא זמן נמשך. כמו שתמצא בכל המגילה שהיה הנס במהירות ובקפיצה, דכתיב [אסתר ה, ה] 'ויאמר המלך מהרו את המן וגו'', [שם ו, י] 'ויאמר המלך מהר קח את הלבוש ואת הסוס', [שם פסוק יד] 'עודם מדברים ויבהילו את המן וגו'', הרי כי הכל נעשה במהירות הגדול, מפני כי הוא מן השם יתברך, ואינו תחת המשך הזמן". וכן הוא בגבורות ה' פל"ו [קלד:], שם פנ"א [רכ.], ועוד. וראה למעלה פ"א הערה 150, ופ"ג הערה 161.

<> מבאר בזה שהואיל והדבר השכלי אינו תחת הזמן, לכך הוא נוהג בתמידיות. וכן כתב למעלה פ"ג [לפני ציון 22], וז"ל: "כי השכלי ראוי שיהיה תמידי, לא יוסר כלל. וזהו ענין השכל שאינו תחת הזמן כלל, וכדכתיב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'". ושם בהמשך [לאחר ציון 73] כתב: "צריך שיהיה לאדם ההתמדה בתורה מאוד, כי אין התורה כמו שאר דברים הגשמיים, שהם דברים שהם תחת הזמן. ואם האדם נוהג עם התורה כאילו היא דבר זמניי, ולמודו בתורה לפי שעה ולפי הזמן, אינו קונה התורה". ואמרו חכמים [ע"ז יט.] "בתחלה [משלי ה, טו] 'שתה מבורך', ולבסוף [שם] 'ונוזלים מתוך בארך'", ובח"א שם [ד, מט.] כתב: "מה שאמר 'מתחלה מבורך ולבסוף מבארך', שמתחלה קודם שקונה השכל הנבדל נקרא 'בור', ולבסוף נעשה 'באר' נובע תמיד, כי השכל הנבדל הוא נובע תמיד ואין לו הפסק" [הובא למעלה פ"ג הערה 23]. @**ויש להבין**^, במה שונה הסבר זה מהסברו הקודם, שגם שם כתב [לאחר ציון 52]: "אין דבר שיש לו מעלה תמידית כמו התורה, שרק התורה יש לה מעלה זאת שהיא תמידית, לפי שכתוב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'". והנראה, שבהסברו הראשון מבאר שהואיל והתורה נוהגת תמיד, והמכבד ת"ח "מכבדו בשביל התורה" [לשונו למעלה], ממילא תמידיות התורה מהני שהמכבד ת"ח יחשב כמקריב תמידים. מה שא"כ לפי הסברו השני, אין מעלת התמידיות נמצאת בתורה בלבד, אלא היא אף נמצאת בת"ח עצמו מחמת היותו בעל השכל הנבדל, "שהשכל הנבדל אינו תחת הזמן" [לשונו כאן], ולכך המכבד ת"ח בזה עצמו מכבד דבר שהוא תמידי, ולכך יחשב כמקריב תמידים. ודייק לה, שבהסברו הראשון לא הזכיר כלל תיבות "שכל" ו"נבדל", ורק הזכירן בהסברו השני. ודו"ק. וראה הערה הבאה.

<> צריך ביאור מדוע דוקא כאן הוסיף "ועושה לשם שמים", דבר שלא הוסיף להסברו הראשון. אמנם לפי מה שהתבאר בהערה הקודמת הדבר מובן היטב; להסברו הראשון איירי במכבד את התורה [דרך הת"ח], והמכבד את התורה הוא בודאי מכבד בזה את נותן התורה, וזו אינה צריכה לפנים. אך להסברו השני איירי במכבד את הת"ח מצד מעלת עצמו [היותו בעל שכל הנבדל], ואין זה ברור שהמכבד ת"ח מתכוון בזה לכבד את הקב"ה, ושמא הת"ח לחוד והקב"ה לחוד. אך כאשר מכבד את הת"ח לשם שמים, אז ניתן להחשיב את הכבוד המוענק לת"ח ככבוד המוענק להקב"ה, וכהקרבת תמידים על גבי המזבח.

<> פירוש - לא רק השוו את הכבוד הניתן לת"ח כהקרבת תמידים דייקא, אלא השוו זאת לכלל עבודת הקרבנות, וכמו שמבאר.

<> "והלא לא כהן היה, שהרי מצינו בדברי הימים שנתייחס אביו על שבט גד, דכתיב [דהי"א ה, יב] 'ויעני ושפט בבשן'. ומצינו במסכת פסחים באלו דברים [סח.] דשפט דהאי קרא הוא אביו של אלישע" [רש"י שם].

<> והוא לשון מנחה [הערוך ערך דורון]. ורש"י [ברכות נא.] כתב: "במתנה - דרך דורון וחשיבות". וראה למעלה פ"ט הערה 53.

<> לא נתברר לי מהי כוונתו במה שכתב "כמו שיתבאר בסמוך", ואולי יש לגרוס "כמו שהתבאר בסמוך", וכוונתו למה שביאר למעלה.

<> פירוש - כאשר דבר ראשון נמשך אחר דבר שני, והדבר השני עצמו טפל אצל העיקר, אזי נחשב שהדבר הראשון נמשך אחר העיקר עצמו. ומעין זה כתב בנצח ישראל פכ"ח [תקסט:], שהביא שם את הגמרא [סנהדרין צח.] שרבי יהושע בן לוי היה עם אליהו זכור לטוב, ומתוך כך שמע את הקב"ה, וכתב לבאר: "כי יש לאליהו ז"ל חבור עם השם יתברך... אע"ג שלא היה לו לריב"ל דבוק לגמרי עם השם יתברך, שמע קולו של השם יתברך... כי על ידי אליהו ז"ל שהיה עם ריב"ל, היה לו [לריב"ל] דביקות בו יתברך גם כן, עד ששמע קולו של הקב"ה". ומצינו יסוד זה בהלכה של "שיעבודא דרבי נתן", וכמו שאמרו [גיטין לז.] "רבי נתן אומר, מנין לנושה בחברו מנה, וחברו בחברו, מנין שמוציאין מזה ונותנין לזה, תלמוד לומר [במדבר ה, ז] 'ונתן לאשר אשם לו'". והקצה"ח בסימן פו סק"א הוכיח שהלוה האחרון הוא משועבד ישירות למלוה הראשון. וראה הערה הבאה, וציון 84.

<> לשונו בבאר הגולה באר השביעי [שסו.]: "הדבק בתלמידי חכמים כאילו דבק בשכינה. ודבר זה מפני כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי. ולפיכך הדבק בתלמיד חכם, שיש לו דביקות בשכינה, יש גם לו דביקות בשכינה, אף כי אינו תלמיד חכם כלל" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 116, ופ"ט הערה 17].

<> לולא דמסתפינא נראה שיש לגרוס כאן "כמו שהתבאר" [לשון עבר], כי נקודה זו נתבארה למעלה פ"ט [לאחר ציון 25], בביאור הדרשה [ב"ק מא.] "'את ה' אלקיך תירא' [דברים ו, יג], לרבות תלמידי חכמים", שכתב שם בזה"ל: "כי בכל מקום לשון 'את' בא לרבות דבר הטפל והדבק. כמו שדרשו [עירובין ד:] 'ורחץ את בשרו במים' [ויקרא יד, ט], את הטפל לבשרו, היינו שערות שלו [עירובין שם]. 'את השמים ואת הארץ' [בראשית א, א], לרבות תולדותיהן [רש"י שם פסוק יד]. והתלמיד חכם גם כן טפל אצלו יתברך... מורה בכל מקום לשון 'את' על הדבר הטפל אל העצם, כמו השער ועור, וכמו תולדות השמים. ומפני כי חכמים גם כן דביקים עם השם יתברך, טפלים אצלו, נמשכים אחר השם יתברך, ולפיכך יאמר בזה 'את ה' אלקיך תירא', 'לרבות תלמידי חכמים', כי הם טפילים עם השכינה".

<> "לכרם - על שם שהיו יושבים שורות שורות, ככרם זה הנטוע שורות שורות" [רש"י שם].

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "פתחו כולם בכבוד אכסניא ["מכניסי אורחים בבתים" (רש"י שם)] ודרשו. פתח רבי יהודה ראש המדברים בכל מקום בכבוד תורה ודרש 'ומשה וכו''".

<> לשון הפסוק במילואו "ומשה יקח את האוהל ונטה לו מחוץ למחנה הרחק מן המחנה וקרא לו אוהל מועד והיה כל מבקש ה' יצא אל אוהל מועד אשר מחוץ למחנה".

<> "שלש פרסאות, מחנה ישראל מבית הישימות עד אבל השטים תלתא פרסי" [רש"י שם].

<> "כלומר קראו הכתוב 'מבקש ה''" [רש"י שם].

<> "מכניסי אורחים בבתים" [רש"י שם].

<> "שהאכילם, שנאמר [שמות יח, יב] 'ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם וגו''" [רש"י שם]. וראה הערה 89.

<> "אשתו של עובד אדום" [רש"י שם].

<> "שהיו לה משמונה בניה" [רש"י שם].

<> "בני עובד אדום קא חשיב בדברי הימים, וקא חשיב תמניא, והיא תשיעית, כל אחת ילדה ששה, הם חמשים וארבע, הוסיף עליהם שמונה בנים הראשונים, הרי ששים ושנים לעובד אדום" [רש"י שם]. וראה הערה הבאה.

<> לשון הפסוק במילואו שם "כל אלה מבני עובד אדום המה ובניהם ואחיהם איש חיל בכח לעבודה ששים ושנים לעובד אדום", וראה הערה הקודמת.

<> כי כבר נתבאר למעלה [הערה 51] שהמארח תלמיד חכם הוא בזה מכבד תלמיד חכם.

<> "רק" בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא".

<> לשון הרמב"ן ר"פ תרומה [שמות כה, א]: "והנה עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון, כמו שאמר [שמות כה, כב] 'ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת'. על כן הקדים הארון והכפרת בכאן, כי הוא מוקדם במעלה" [הובא למעלה פ"ו הערה 73].

<> כי ארון ה' לא היה רחוק אלא שנים עשר מיל, ואילו תלמידי חכמים הולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה, וכמבואר בגמרא שזהו הק"ו שנאמר שם.

<> לשונו למעלה פ"ו [לאחר ציון 70]: "כי אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם תורה שהיא אחת, לכך הקב"ה, שהוא אחד, הוא עם ישראל. ודבר זה תמצא במדרש בפרשת תרומה [שמו"ר לג, א] על [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם', וזה אמר אחר שנתן להם התורה על הר סיני. כי השם יתברך שהוא אחד, מתחבר עם התורה שהיא אחת". וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ב [עו.], וז"ל: "ולפיכך אמר [שם] ש'שנים שיושבים ויש ביניהם דברי תורה השכינה שרויה עמהם'. כי כאשר הם שנים, וכבר אמרנו כי התורה שלהם נקראת 'דברי תורה', לכך השכינה עם התורה. ודבר זה מבואר בתורה, כי תיכף ומיד שנתנה תורה לישראל צוה לעשות המשכן, וכתיב 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'... ומפני כך אי אפשר [להקב"ה] להפרד מן התורה... ודבר זה מורה לך כי השם יתברך עם התורה לגמרי". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנו:] כתב: "כי כאשר היה התורה עם ישראל, מיד היה השם יתברך עמהם. ולפיכך מיד אחר נתינת התורה אמר הכתוב [שמות כה, ג] 'ויקחו לי תרומה', 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' [שם פסוק ח]... וזה מורה כי קשר התורה בו יתברך, והתורה היא עמו" [הובא למעלה פ"ו הערה 73, וראה הערה הבאה].

<> "כי כאשר אחד נמשך אל הדבר שהוא הטפל אצל העיקר, נחשב כאילו הוא נמשך אחר העיקר עצמו" [לשונו למעלה לפני ציון 65]. ובדר"ח פ"ו מ"ח [רסא:] כתב: "על ידי התורה הוא דביקות האדם בבוראו. ודבר זה מבואר בכמה מקומות למעלה, והארכנו בזה, כי אין לך דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך. ולכך נקראת התורה 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך" [הובא למעלה פ"א הערה 61]. @**ומתבאר מזה**^ שהתורה נקראת "עץ" משום שהיא נאצלת מה', וכן התורה נקראת "בת" [כמבואר בהערה 83] גם כן משום שהתורה אצולה מה' כבת שאצולה מאביה [כמבואר למעלה פ"ט הערה 130]. ויש לבאר מהו ההבדל בין מה שמורה שם "בת" לבין שם "עץ". ויש לומר, ששם "בת" מורה שהקב"ה אינו יכול להתנתק מהתורה ["בתי שנתתי לך יחידית היא, לפרוש הימנה איני יכול" (שמו"ר לג, א)], ואילו שם "עץ" מורה שהתורה לא יכולה להתנתק מה'. והטעם הוא, ששם "בת" מורה שהתורה היא כהקב"ה עצמו, וכמו שכל בת באה מאמיתת אביה, כך התורה באה מאמיתת ה', והקב"ה אינו יכול לפרוש כביכול מעצמו. אך שם "עץ" מורה על קרבת התורה לה', שכשם שהעץ הוא קרוב וניזון מעיקרו, כך התורה קרובה וניזונת מה', ולכך התורה אינה יכולה להתנתק מה' כפי שהעץ אינו יכול להתנתק מעיקרו. ולפי זה דבריו כאן שייכים יותר לכך שהתורה נמשלה ל"עץ" ממה שהתורה נמשלה ל"בת", כי מבאר כאן שהתורה נמשכת אחר הקב"ה "שהוא העיקר שאחריו נמשך התורה".

<> אודות השויון בין התורה לארון [שההולך אחר שניהם נקרא "מבקש ה'"], הנה מעלת הארון היא מפאת שמונחים בתוכו הלוחות והתורה, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ה [קיח:], וז"ל: "מקום קדשי הקדשים, ששם ויעוד שכינה והחבור עם ישראל, כי מקום ויעוד שכינה היה על ידי הארון, ששם לוחות הברית שכרת עם ישראל. וכן שם ספר תורה [ב"ב יד:], שנקרא 'ספר הברית' [שמות כד, ז], שהקב"ה יש לו חבור עם ישראל. הנה התורה והלוחות, שהם בארון, הם עצם החיבור שיש להקב"ה עם ישראל. ולפיכך על הארון היו הכרובים, 'ופניהם איש אל אחיו' [שמות כה, כ], 'כמער איש ולוית' [מ"א ז, לו]. כשעלו לרגל היו מגביהם להם הפרוכת, והיו מראים להם הכרובים [יומא נד.], כלומר שחבת הקב"ה אל ישראל כמו זכר אל הנקבה דרך משל. ותוך הארון הוא החבור והדיבוק, וזה על ידי התורה והלוחות. וזה שאמר שלמה [שה"ש ג, י] 'רפידתו זהב מרכבו ארגמן תוכו רצוף אהבה', שכל המקרא נאמר על המשכן. 'תוכו רצוף אהבה' כרובים ולוחות, כך פירשו ז"ל [שהש"ר ג, ח]. נמצא כאשר תבין כי החיבור עצמו היה הארון". הרי שקדושת הארון היא היא קדושת התורה.

<> פירוש - עד כה נתבאר שמעלת הת"ח היא מצד שהת"ח נמשך אחר התורה הנמשכת אחר הקב"ה. ומוסיף רבי נחמיה מעלה מצד אחר שיש לת"ח, ומעלה זו תגיע אף למי שמארח תלמיד חכם, וכמו שמבאר.

<> כמו שלוט אמר לאנשי סדום [בראשית יט, ח] "הנה נא לי שתי בנות אשר לא ידעו איש אוציאה נא אתהן אליכם ועשו להן כטוב בעיניכם רק לאנשים האל אל תעשו דבר כי על כן באו בצל קרתי", ופירש הרמב"ן שם: "היה טורח מאד על אכסניא שלו להציל אותם מפני שבאו בצל קורתו". ואודות שכנפים מורות על שמירה, ראה להלן פט"ז הערה 85.

<> כמו שנאמר [שמות ב, טו] "וישמע פרעה את הדבר הזה ויבקש להרוג את משה ויברח משה מפני פרעה וישב בארץ מדין וישב על הבאר". ואודות שבית יתרו היה מחסה והגנה למשה מיד פרעה, כן ביאר הרבינו בחיי [שם], וז"ל: "מה ראה משה ליטפל ביתרו עובד עבודת גלולים. אלא היה משה בורח מפני פרעה, ומתירא ממנו שמא יגלגל עלילות בכל מקום שהוא כדי שיהרגוהו. ועל כן הלך להתחתן עם אחד הכהנים, שהם כומרים לעבודת גלולים, מפני שהיו כל נכסיהם בני חורין, אין למלך עליהם שום נגישה ולא שום תביעה, כענין שכתוב [בראשית מז, כב] 'רק אדמת הכהנים לבדם לא היתה לפרעה', וכתיב [שם] 'כי חוק לכהנים מאת פרעה'. ועל כן רצה להתחתן עם אחד מהם, ושישא בתו אחר שנתגייר".

<> יש להקשות, שבגמרא [ברכות סג:] הביאו על כך את הפסוק [ש"א טו, ו] "ויאמר שאול אל הקיני לכו סורו רדו מתוך עמלקי פן אספך עמו ואתה עשיתה חסד עם כל בני ישראל בעלותם ממצרים ויסר קיני מתוך עמלק", ופירש רש"י שם "אל הקיני - בני יתרו... עם כל בני ישראל - שנהנו מסעודתו [של יתרו] משה ואהרן וכל זקני ישראל, והרי מעלה עליו כאילו עשה חסד עם כל בני ישראל". וכן פירש רש"י בגמרא [הובא בהערה 74]. הרי בני יתרו זכו להשמר מהרע בזכות הסעודה שעשה יתרו למשה בבואו אל ישראל [שמות יח, יב "ויקח יתרו חותן משה עולה וזבחים לאלקים ויבוא אהרן וכל זקני ישראל לאכול לחם עם חותן משה לפני האלקים"], ולא בזכות שהכניס את משה לביתו בברחו מפני פרעה. ועל הגמרא עצמה לא יקשה [שלמדו שזכותו של יתרו היא כבוד אכסניא, ואי איירי בסעודה שנעשתה במדבר כיצד יתרו נתכנה "אכסנאי"], כי ניתן לבאר שהסעודה גופא שעשה יתרו היא ה"אכסניא" שעשה יתרו למשה, אע"פ שלא הכניס את משה לביתו, מ"מ בעל הסעודה הוא הנקרא "אכסניא". אך על המהר"ל יקשה שמבאר שאיירי בהכנסת משה לבית יתרו בברחו מפני פרעה, שזה כנגד דברי רש"י בספר שמואל ובגמרא. ויש לומר, שהמהרש"א שם [ברכות סג:] הקשה על פירוש רש"י, ומחמת כן ביאר כמהר"ל, וכלשונו שם: "פירש רש"י בד"ה עשית חסד שהאכילם שנאמר ויבא אהרן וכל וגו' עכ"ל. אבל ממה שאמרו 'ומה יתרו שלא קרב את משה אלא כו'', לא משמע כפירושו. ואדרבה, בהך אכילה ד'ויבא אהרן וגו'' לפי הענין היה יתרו האורח... ומשה היה עומד ומשמש עליהם. אבל מה שאמרו 'ומה יתרו שלא קרב את משה אלא כו'', היינו שקרבו ואמר לבנותיו [שמות ב, כ] 'קראן לו ויאכל לחם', וקרבו אחר כך לתת לו בתו. ומה שאמר [ש"א טו, ו] 'שעשה חסד עם כל ישראל', היינו שעשה חסד עם מושיען לקרבו בביתו להצילו מחרב פרעה, וקל להבין".

<> למשה רבינו.

<> אודות שמשה רבינו ראוי אל המציאות, הנה נאמר [שמות ב, א] "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי", ואיירי שם בעמרם ויוכבד [רש"י שם]. ובגו"א שמות פ"א אות יט עמד על כך שעמרם ויוכבד לא נזכרו בשמותם, וז"ל: "לא רצה להזכיר שם האב ושם האם של משה עד לידת משה, לומר לך כי משה היה מתוקן לגאולה מו' ימי בראשית, ומאחר שמשה מתוקן לגאולה מששת ימי בראשית, לא היו אבותיו עיקר אצלו. ואילו נתן שם לאביו קודם לידת משה, היה משמעות הענין שהעיקר היה האב, ובשביל עצמו ושמו המיוחד לו נתן לו הקב"ה משה, כמו כל אב שהוא בפרט סבה לבן. לכך לא הזכיר שמו, כי אצל לידת משה לא היה האב סבה מיוחדת, רק כאשר הוא כסדר עולם וכמנהג שכל אדם מוליד בן, אבל סבה פרטית לא היה כאן. וכל שאר בנים, אם לא היה זה האב לא בא הבן לעולם. וזה אינו במשה, כי אף שהיה עמרם מוכן יותר למשה, על כל פנים מוכרח משה לבא לעולם. ולפיכך אינו מזכיר שם הפרטי קודם לידת משה, שלא תאמר כי נולד מעמרם בפרט, ואם לא היה עמרם לא היה נולד משה, שזה אינו, רק הוא [עמרם] כמו שאר אדם, ואם לא היה עמרם היה אחר, כי משה מתוקן מששת ימי בראשית". ואודות שבעלי מעלה ראוים אל המציאות, כן כתב בגו"א דברים פ"י אות ג, וז"ל: "הדברים אלקיים אין ראוי שיהיה הפסד להם". ובגו"א שמות פ"ל אות כ כתב: "שמן המשחה, לגודל מעלתו שבו מקדשים אחרים [ראה למעלה פ"י הערה 58], והמנורה המאירה למשכן, והקרשים שהם גוף ועיקר המשכן, לא יכנסו בהפסד... מצד עצמן לא יכנסו תחת ההפסד... כל הדברים אשר אמרנו, כמו שמן המשחה ומנורה, למעלתם לא היה בטול לסדר מציאותם, וכמו שהיו, כך הם עתה". ואין המות ראוי לצדיקים, וכמו שנאמר [תהלים קטז, טו] "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו", וכמבואר בגבורות ה' פס"ד [רצה:], והובא למעלה פ"ד הערה 92. ובדר"ח פ"ד מ"ה [קיב.] כתב: "כי הדברים השכלים ראוי להם המציאות ביותר... כי אין ההעדר דבק בדברים השכלים". וראה הערה 94, ולהלן פי"ב הערות 31, 32.

<> ליתרו, המארח את משה.

<> המכניס ת"ח לתוך ביתו.

<> פירוש - ראוי אל התלמיד חכם הקיום והמציאות [ולכך בידו לתת קיום ומציאות למארחו]. ואודות שראוי לתלמיד חכם הקיום והמציאות, כן מבואר בהערה 91. ולמעלה פ"ה [לפני ציון 34] כתב: "כי התורה במה שהיא השכל העליון, אין ראוי לה ההעדר, כי השכלי הוא דבר מקוים". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רח.] כתב: "כי התלמידים הם יסוד ישראל שעליהם קיים ישראל. כי עם הארץ הוא חמרי, והחומר הוא חלש מאוד... אבל הת"ח, מפני התורה שלהם הם חזקי המציאות, והם יסוד חזק". ובדר"ח פ"ג מ"ח [רא:] כתב: "כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר, ולא כמו החומר שאין לו מציאות גמור... שאין מציאות יותר רק אל התורה". ושם פ"ד מי"ב [רלט:] כתב: "כי הדברים האלקיים הנבדלים יש להם קיום". ובח"א לשבת לב. [א, כא.] כתב: "כל אשר נוטה אל החמרי, אשר הוא בעל העדר, הוא קרוב אל ההעדר. והשכל הוא מקוים נצחי" [הובא למעלה פ"ה הערה 34. וראה להלן פי"ב הערות 31, 32].

<> לכך מתוך שהת"ח מעניק קיום למארחו, מוכח מכך שיש לת"ח עצמו קיום, כי מן הנמנע שהת"ח יתן קיום לזולתו אם אין לו קודם קיום בעצמו. ובגו"א בראשית פכ"ד סוף אות מג [תיז.] כתב: "ומי שבירך את האחר, הוא עצמו ברכה שאינו פוסק". ושם פכ"ה אות ט [תיט:] כתב: "הרי הקב"ה נתן הברכות לאברהם, דכתיב 'והיה ברכה' [בראשית יב, ג], ואברהם נתנו ליצחק לברך מי שירצה [רש"י בראשית כה, ה], ואם כן עשה אותו מקור הברכה, ואין לך ברכה שבירכו יותר מזה". ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [רסא.] כתב: "מי שיש לו לב טוב ונותן בעין יפה, זהו עשיר, שהרי יש לו הרבה, שנותן ומשפיע לאחרים, וזהו מפני הרבוי שנמצא אצלו". ובדר"ח פ"ג מ"ז [קפה:] כתב: "מצד שהוא יתברך הוא ברוך, וכל אשר הוא ברוך משפיע הברכה לזולתו, וזהו ענין 'ברוך', שרוצה לומר 'ברוך' עד שהוא משפיע לזולתו. וכאשר האדם אומר 'ברוך אתה', רוצה לומר מצד שהוא 'ברוך', משפיע לאחר, ובורא כל דבר". וכן כתב בגו"א בראשית פי"ב אות ג, בביאור דברי רש"י שם [בראשית יב, ג] "והיה ברכה - הברכות נתונות בידך... מעכשיו אתה תברך את אשר תחפוץ", וכתב על כך בזה"ל: "אמר הכתוב שכל כך תהיה מתברך, שתהיה יכול לברך אחרים כשתרצה, ובכלל ברכת 'ואברכך' הוא... שכל כך תהיה הברכה עד שתוכל לברך אחרים". ובדר"ח פ"ד מ"ה [קיב:] כתב: "ראוי המציאות אל התורה, באשר היא נותנת המציאות". ובגבורות ה' פס"ד [רצג:] כתב: "בשביל שהוא יתברך מבורך, בשביל כך משפיע לנמצאים". הרי המעניק מציאות לזולתו, ראוי למציאות בעצמו [הובא למעלה בהקדמה הערה 3].

<> פירוש - המארח ת"ח הוא מתחבר לת"ח, והת"ח הוא מי שיש לו מדריגת השכל, וכמבואר למעלה הערה 56.

<> פירוש - הואיל והמארח ת"ח הוא משמש את הת"ח, לכך הוא מתחבר אל הת"ח כמשפט החומר המתחבר אל השכל, כי גם החומר משמש אל השכל. נמצא שהמשמש את השכל הוא מתחבר לשכל כפי שהחומר מתחבר אל השכל. ולמעלה פ"י [לאחר ציון 144] כתב: "כי השכל יוצא ונולד מן האדם, שהוא בעל גוף. כי השכל הזה צריך לנושא, ונושא שלו הוא החומר", ושם הערה 145. ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:] כתב: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חומרי, כמו שידוע" [הובא למעלה פ"ד הערה 262, ופ"ה הערה 23]. ואמרו חכמים [יבמות סג.] "במה אשה עוזרתו לאדם. אמר ליה, אדם מביא חיטין, חיטין כוסס [בתמיה]. פשתן, פשתן לובש [בתמיה]. לא נמצאת מאירה עיניו ומעמידתו על רגליו". ובח"א לקידושין כב. [ב, קלב.] כתב: "הבית הוא משמש אל האדם השכלי". ובח"א למנחות מג: [ד, פ.] כתב: "כי העבד כמו שהתבאר פעמים הרבה נאמר עליו [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור [יבמות סב.], והוא משמש אל מי שיש לו מדריגה נבדלת".

<> והמצריים הם במדריגת החומר, וישראל הם במדריגת הצורה, וכמו שמבאר בסמוך.

<> ולכך המצריים היו אכסניא לישראל, וכמו שכתב רש"י [דברים כג, ח] "לא תתעב מצרי - מכל וכל, אע"פ שזרקו זכוריכם ליאור, מה טעם, שהיו לכם &**אכסניא**^ בשעת הדחק". וכפי שבעל האכסניא מצטרף לאורחו הת"ח, כך המצריים הצטרפו לישראל בעלי הצורה, וכמו שמבאר.

<> מציין שיש חבור הדדי בין המצריים לישראל, ובין ישראל למצריים. ויש לדייק בלשונו, שבנוגע לחבור המצריים לישראל כתב שהוא "חבור מה" בלבד, ואילו בנוגע לחבור ישראל למצריים כתב שהוא "חבור וצירוף", המורה שהוי חבור גדול יותר מ"חבור מה". ואולי יש לומר, שאע"פ שהחבור הוא הדדי וקיים משני הצדדים [כמבואר בנתיב כח היצר פ"ד בביאור "ארבע תשוקות הן" (ב"ר כ, ז)], מ"מ ישראל היו גרים בארץ מצרים, שהיא ארץ לא להם, ותלויים במצריים. ואילו המצריים היו אדוני הארץ, ואינם תלויים בישראל הגרים בתוכם. ובכלליות כבר קבע ש"השכל הוא גר בעולם הגשמי" [גבורות ה' ס"פ ט, והובא למעלה פ"ג הערה 46, ופ"י הערה 155], והגר תלוי יותר במי שהוא מתגורר אצלו, ממה שבעל הבית תלוי בגר. לכך המצריים מחוברים לישראל ב"חבור מה", ואילו ישראל מחוברים למצריים ב"חבור וצירוף". @**ומכך ניתן**^ להסיק שהצורה אינה יכולה להתקיים כלל ללא החומר, בעוד שהחומר יכול להתקיים ללא הצורה, רק שהוא ישאר בפחיתותו. ואודות שהצורה אינה יכולה להתקיים ללא החומר, כן כתב למעלה פ"ה [לפני ציון 23], וז"ל: "כל דבר שמקבל האדם, צריך שיהיה אליו נושא, ומתייחס אל הדבר שהוא מקבל. וכאשר אין לדבר ההוא נושא מקבל, הוא מסולק מאתו לגמרי". ולמעלה פ"י [לאחר ציון 144] כתב: "כי השכל הזה צריך לנושא, ונושא שלו הוא החומר... כי לגודל השכל שהיא התורה, צריך לה נושא חמרי... שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו, רק שיש לו נושא החמרי". 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". ובדר"ח פ"ו מי"א [שצא:] כתב: "אין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא". 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 הערה 23, ופ"י הערה 145].

<> לשונו בגבורות ה' פ"ד [כט.]: "הנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר, וישראל הם נמשלים לענין הצורה... כי החומר מציאות פחות, כי הוא דבר חסר במה שהוא חסר הצורה, שעל ידה המציאות בפעל, כי החומר נחשב בכח, וכל כח בשביל שאינו בפעל הוא חסר. והצורה היא הפך זה... כי הצורה הנבדלת הוא הפך לחומר, ומכל מקום יש להם יחוס וחבור מצד שהחומר והצורה מתיחסים, עם שהם הפכים ביחד, יש קצת התיחסות והתאחדות בין הצורה ובין החומר. כי ההפכים כמו אלו בודאי מתיחסים, כמו לובן והשחרות, אף על גב שהם הפכים מתיחסים זה לזה, כי שניהם הם נכללים במראה... כך 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. וכן מה שיש לישראל מעלה צורה הנבדלת מן החומר, מכל מקום יש כאן שיתוף וחבור, כי הצורה הוא צורה לחומר. 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... לכך אמרה תורה [דברים כג, ח-ט] 'לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו דור שלישי וגו''". וכן כתב שם בפ"ה [לה.], וראה למעלה פ"י הערה 150.

<> "המארח תלמיד חכם בתוך ביתו, ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו, על אחת כמה וכמה" [המשך לשון הגמרא ברכות סג:]

<> של צורה וחומר, וכמו שביאר עד כה.

<> לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 239]: "התלמיד חכם הוא במדריגת השכל בערך שאר בני אדם, אין ראוי שיהיה לו עירוב עמהם... כי התלמיד חכם צריך שיהיה חבור שלו אל הבריות יחוס השכל אל הגוף, כי התלמיד חכם נחשב כמו שכל אל שאר בני אדם שהם בעלי גוף". ולמעלה פ"ט [לאחר ציון 146] כתב: "כלל בני אדם הם על צורת אדם פרטי, כי התלמיד חכם שבהם הוא כמו השכל שבאדם, ושאר בני אדם הם כמו האדם עצמו". ובנתיב התוכחה פ"ב: "ובפרק שני דייני גזירות [כתובות קה:] אמר אביי, האי צורבא מדרבנן דמרחמי ליה בני מאתיה [ת"ח שבני עירו אוהבים אותו], לא משום דמעלי טפי, רק משום דלא מוכח להו במילי דשמיא [אין זה משום מעלתו, אלא משום שאינו מוכיח אותם במילי דשמיא], עד כאן. פירוש, כבר אמרנו כי הת"ח בעם הוא דומה כמו השכל בגוף... והשכל בגוף מושל על הגוף, ומורה להם את אשר יעשו. וא"א שיהיה אהבה וחיבור בין השכל והגוף, כי השכל פועל בגוף, ואין זה חיבור ואהבה כלל. ולפיכך האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מאתיה, אי אפשר שיהיה זה רק משום שאין עליו משפט השכל, דלא מוכח להו במילי דשמיא. ומזה הצד יש כאן חיבור ואהבה... ויש לו לת"ח משפט השכל להנהיג ולהוכיח הדור, וזה מבואר" [הובא למעלה פ"ג הערות 104, 137, פ"ד הערה 240, ופ"י הערה 117]. ואמרו חכמים [נדרים פא.] "מפני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהן, משום דקרו לאינשי חמרי". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיא:] כתב: "ומה שאמר 'דקרי לאנשי חמרי'. פרוש, כי התלמיד חכם נבדל מבני אדם, כי שאר בני אדם שאינם תלמידי חכמים, הם בערכו חמריים. ואפילו אם אין האדם עושה בפעל לקרוא להם כך, מכל מקום בערכו בני אדם הם חמרים. ודבר זה נקרא 'דקרו [ל]אנשי חמרי'... רוצה לומר שבערכו הם חמרים, ואי אפשר שלא יחשוב כך בדעתו". ובח"א לנדרים פא. [ב, כד.] כתב: "כי התלמיד חכם בעם הוא כמו השכל בגוף האדם". ובח"א לסנהדרין נב: [ג, קסב.] כתב: "כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף" [הובא למעלה פ"ד הערות 202, 240].

<> דביקות החומר בצורה.

<> משמע מדבריו שהק"ו בנוי על שחומר המצריים הוא חומר רע ופחות, לעומת חומר האדם המארח תלמיד חכם, שהוא אינו חומר רע ופחות. אך בגמרא [ברכות סג:] תלו את הק"ו במה שהמצריים התכוונו לטובת עצמן [לעומת המארח ת"ח], שלשון הגמרא הוא "והלא דברים קל וחומר; ומה מצריים שלא קרבו את ישראל אלא לצורך עצמן, שנאמר [בראשית מז, ו] 'ואם ידעת ויש בם אנשי חיל ושמתם שרי מקנה על אשר לי', כך, המארח תלמיד חכם בתוך ביתו, ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו, על אחת כמה וכמה". ואולי אפשר לומר שאחד מסימניו המובהקים של החומר הרע הוא היותו מקבל, ולכך מה שהמצריים קרבו את ישראל לטובת עצמם אינו אלא בטוי מובהק להיותם בעלי חומר. ואודות שהחומר הוא לעולם מקבל, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"י [שיז.], וז"ל: "כי מי שמקבל מן אחרים יש לו מדריגה חמרית, כי החומר מקבל... כל ענין החומר שהוא מקבל תמיד... כי השכל הוא פשוט אינו מקבל מזולתו, רק עומד בעצמו" [הובא למעלה פ"ד הערה 205]. ובנתיב גמילות חסדים פ"א כתב: "כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו [אבות פ"ב מ"ה] 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי, אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר", וראה להלן פט"ו הערה 193.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מ"ו [קסט.]: "מצד הצורה יש לו קיום... הצורה היא קיום הדבר". ובגבורות ה' פי"ד [ע.] כתב: "ידוע לכל משכיל כי הצורה דבר מקוים, ובמים אין קיום באשר הם נגרים ארצה. ומפני מיעוט צורתם לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית, וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם". ובח"א לנדה לא. [ד, קס.] כתב: "אין המים דבר מקוים, והם נגרים ונשפכים... אבל הצורה הוא דבר מקוים, כמו שידוע מענין הצורה" [ראה למעלה פ"י הערה 150]. ובגבורות ה' פכ"ד [קג.] כתב: "כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה. וזה סוד מה שנאמר במשה [דברים לד, ז] 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו', שמשה נפשו לא היה מוטבע בגוף, מפני זה לא היה מקבל חולשה, שכל כח גוף מקבל חולשה במה שהוא מוטבע בגוף. אבל כחות שאינם מוטבעים בגוף אינם מקבלים חולשה, ועל ידי שיש לו כח בלתי מוטבע בגוף, אף כחות הטבעיות עומדים בכחם".

<> שאמר [ברכות סג:] "פתח רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי בכבוד אכסניא ודרש, 'ויברך ה' את עובד אדום בעבור ארון האלקים' [ש"ב ו, יב], והלא דברים קל וחומר; ומה ארון שלא אכל ושתה, אלא כבד ורבץ לפניו, כך, המארח תלמיד חכם בתוך ביתו, ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו, על אחת כמה וכמה. מאי היא ברכה שברכו, אמר רב יהודה בר זבידא, זו חמות ושמונה כלותיה, שילדו ששה ששה בכרס אחד".

<> לשון רש"י שם: "תכף לתלמיד חכם - המקריבו אליו ומארחו בביתו. ברכה - בביתו". ובגמרא שלפנינו איתא "תכף לתלמידי חכמים ברכה", אך בעין יעקב שם איתא "תכף לתלמידי חכמים ברכה במעשה ידיהם", וכדרכו מביא את גירסת העין יעקב [ראה למעלה פ"א הערה 62].

<> נראה ביאורו, כי אמרו חכמים [תענית ח:] "אין הברכה שורה אלא בדבר הסמוי מן העין", וכתב על כך בגבורות ה' פ"כ [צא:] בזה"ל: "כי הצניעות מורה על הברכה, שכל ענין הברכה צנוע ונסתר, כי הדברים הפחותים אין מדריגתם פנימי, ואינם ראוים לברכה. אבל דברים אשר הם עליונים במעלה הם פנימים, והם ראוים לברכה מצד אשר הם פנימים נסתרים. וכבר התבאר זה כי הצניעות וההסתר מורה על עלוי מעלה, וכל ברכה בהסתר ובצניעות. והפך זה הגלוי מורה על שפלות וחסרון, ואין ברכה בו, כמו שאמרו 'אין ברכה אלא בדבר הסמוי מן העין'". ובח"א לב"מ מב. [ג, כא:] כתב: "הטעם ידוע, מפני כי העין הוא שנותן גבול לכל דבר, והברכה אין גבול לה, שזהו עניין הברכה". לכך עוה"ז שהוא עולם הגלוי, אין בו ברכה מצד עצמו.

<> כן כתב בנתיב העבודה פי"ח, וז"ל: "כי הברכה באה מלמעלה למטה... וצריך שיהיה אמצעי אשר הוא שייך למעלה ושייך למטה, שעל ידו הברכה באה למטה, וזה בית המקדש, כי בית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, ולכך על ידו באים הברכות לעולם מעליונים לתחתונים". וכן כתב קודם לכן בנתיב העבודה פי"א. ובנצח ישראל פכ"ב [תעז.] כתב: "העולם הזה הוא מקבל מן העולם העליון... כי כאשר בטל בית המקדש, שעל ידו היתה הברכה באה לעולם, אבל עדיין לא בטל דבר זה, שהעולם הזה מקבל מן העולם העליון". ובח"א לחולין ס: [ד, צח.] כתב: "כי המטר הזה בא מלמעלה למטה, ודבר זה היה על ידי האדם, כי האדם הוא בין העליונים לתחתונים, והאדם הוא מחבר עליונים ותחתונים ביחד. ולפיכך הדשאים עמדו על פתח הקרקע ולא היה כאן מטר מן עליונים לתחתונים, שלא היה כאן חבור עליונים ותחתונים שיתנו העליונים הגשמים למטה, עד שהאדם, שהוא בין עליונים ותחתונים, הביא המטר מן עליונים לתחתונים ע"י התפלה שהתפלל האדם שהוא בתחתונים אל עלתו יתברך, ואז עליונים ותחתונים מתחברים, ובאים הגשמים מעליונים לתחתונים, ולא קודם". וראה בסמוך הערה 113.

<> אודות שלת"ח יש שכל הנבדל, כן נתבאר למעלה הערה 56.

<> מעין דבריו בדרוש על התורה [לג.], שכתב: "כי העליונים ותחתונים מחולקים ומרוחקים מרחק רב, באשר אלו הם עליונים, ואלו תחתונים, ואין להם שתוף ויחס זה לזה. אמנם הדבר המחבר ומאחד אותם היא התורה, אשר היא שכלית, שהיא מהעליונים ועומדת בתחתונים. לפיכך היא עושה שלום בין פמליא של מעלה ופמליא של מטה, ומחברתן". נמצא שהתורה הת"ח האדם ובית המקדש [כמובא בהערה 111] בידם לחבר עליונים ותחתונים להדדי, כי ארבעתם הם דברים שכליים, והשכלי הוא בבחינת "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה". ובאור חדש [פו.] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי האדם הוא גשמי, וזה מצד העולם התחתון הגשמי. ויש בו הנשמה, שנתנה לו מן השמים, והאדם מקבל אותו. ויש בו השכל הנבדל, והוא מצד עולם העליון השכלי". ובדר"ח פ"א מי"ח [תכב:] כתב: "העולם העליון הוא עולם השכל, אשר השכל הוא השגת האמת".

<> צרף לכאן מאמרם [ב"ב קטז.] "כל שיש לו חולה בתוך ביתו, ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים, שנאמר [משלי טז, יד] 'חמת מלך מלאכי מות ואיש חכם יכפרנה'". ובח"א שם [ג, קכד:] כתב: "כי הת"ח לפי מדריגת השכל הוא עליון על מלאכי המות, ולפיכך ילך אצל ת"ח. דכתיב 'חמת מלך מלאכי מות', לגודל כח המלך, והחכמה הוא יותר על הכעס, ומסלק הכעס. לכך אמר כי מי שיש לו צער ילך אצל חכם, שמדריגת השכל יותר במעלה, ולפיכך תפילתו מסלק הכעס, וזה מבואר". הרי החכם הוא המסוגל להביא לרפואתו של החולה מפאת שכליותו, וכמבואר למעלה פ"ד הערה 306.

<> כן הקשה בדר"ח פ"ד תחילת מ"ט [קעז.], שאמרו שם במשנה "כל המקיים את התורה מעוני, סופו לקיימה מעושר". והקשה שם בזה"ל: "יש לשאול, שכמה הם שקיימו התורה מעוני, כמו רבי חנינא בן דוסא וחבריו, ולא מצינו שקיימו את התורה מעושר". וכן הקשה בח"א לשבת קיט. [א, סא.], ומעין זה כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקעג:], וז"ל: "ויש שואלים, כי דבר זה לא נמצא, שכמה הם חולים ולא מועיל להם למוד התורה. כי דבר זה לא קשיא, כי לא אמר רק 'חש', והיינו קודם שחלה. אבל נפל למשכב, צריך כאן זכות גדול לשנות הטבע, והוא כמו נס, ואין כל אדם זוכה לנס גמור, וזה פשוט" [הובא למעלה פ"א הערה 112]. ואף בגמרא [שבת קנא:] שאלו כן, ויובא בהערה הבאה.

<> כן כתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קצא.], וז"ל: "ואם נראה מי שאינו צדיק גמור, והוא תלמיד חכם עני, יש לזה גם כן סבה, שגורם זה רוע מזלו, דחיי בני ומזוני לאו בזכותא תליא מלתא [מו"ק כח.]. ואפילו אצל צדיק גמור יש לומר כך, כי רוע מזלו גורם. וכדאשכחן גבי רבי אלעזר בן פדת במסכת תענית [כה.], שהיה מזלו רע כל כך מאוד עד שלא היה לו מזונות לגמרי. ומה שאמר כאן 'כל המקיים תורה מעוני סופו לקיימה מעושר', היינו כאשר הוא בינוני במזל שלו, ועל זה אמרו 'כל המקיים תורה מעוני סופו לקיים מעושר'". ומעין זה כתב בנר מצוה [קטו.], ושם הערה 317. ובנתיב הבטחון פ"א כתב: "כי לפעמים אין האדם ראוי לדבר טוב מצד רוע מזל שלו". @**אך קשה**^, שאמרו חכמים [שבת קנא:] "אמר רב יוסף, נקטינן האי צורבא מרבנן לא מיעני. והא קא חזינן דמיעני, אם איתא שמיעני, אהדורי אפתחא לא מיהדר". ולפי דבריו כאן מה השאלה "והא קא חזינן דמיעני", הרי זה לא קשה, כי מזלו הוא רע, וכפי שכתב כאן. ועוד, מדוע מחמת קושיא זו חזר בו רב יוסף מדבריו הראשונים, ולא תירץ כדבריו כאן. וצ"ע.

<> לשונו בח"א לשבת סג. [א, מא.]: "התלמיד חכם... הוא מצד החכמה והשכל, ואל השכל נמשך ברכה וטוב". ובח"א לר"ה כג. [א, קכה.] כתב: "כי השכל נקרא מקור הברכה והשפע" [ראה למעלה פ"ב הערה 63].

<> כמבואר בהמשך המאמר [ברכות סג:] "והלא דברים קל וחומר; ומה ארון שלא אכל ושתה, אלא כבד ורבץ לפניו, כך, המארח תלמיד חכם בתוך ביתו, ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו, על אחת כמה וכמה. מאי היא ברכה שברכו, אמר רב יהודה בר זבידא, זו חמות ושמונה כלותיה, שילדו ששה ששה בכרס אחד".

<> כוונתו לספירת יסוד, שהיא הספירה הששית [פרדס רימונים שער כג פרק ז]. ובנצח ישראל פל"ב [תרכב.] כתב: "ביאור ענין זה, שראוי לצאת מרות ששה בנים [סנהדרין צג.], וזה מורה על הבנים שנמשכו מן הברכה העליונה... ודבר זה יש לך להבין ממה שילדה כל אחת במצרים ששה בכרס אחד, וזה גם כן בשביל שנתברכו במצרים בברכה עליונה בבנים, עד שכל אחת ואחת ילדה ששה בכרס אחד. ויש לך לדעת עוד, כי אות הוי"ו, שמספרו ששה, מורה על זה. שהוא כמו קו נמשך, ומורה הקו השוה. כי הזרע הזה נמשך ובא ממקום עליון מאוד. והוא מורה גם כן על זרע אמת, כי האמת אינו נוטה ימין ושמאל, וזהו ענין הוי"ו שהולך ביושר, ואינו נוטה ימין ושמאל".

<> בגו"א שמות פ"ב אות ב ביאר על פי זה מדוע לא נזכר בתורה הנס שיוכבד ילדה את משה בהיותה בת מאה ושלשים שנה [רש"י שמות ב, א], וז"ל: "יש מקשים למה לא נזכר זה הנס בתורה כמו שנזכר בתורה הנס של שרה [בראשית כא, ב]... [כי] אחר שהכתוב מגלה לך שינוי התולדות באותו זמן, שנאמר [שמות א, ז] 'פרו וישרצו', ועל כרחך פירושו שלא היו מולידים בדרך הטבע ומנהגו של עולם, שהיו מולידים הרבה בפעם אחת, ואם כן אין ענין ליתן זה נס ליוכבד, כי אחר שלכל ישראל היה זה, שהשם יתברך חזק את כח התולדה". וכן כתב בגבורות ה' פט"ז [עו.]. הרי שאז היתה ברכת הבנים נוהגת בשלימות וללא חסרון, עד ש"אין ענין ליתן נס זה ליוכבד".

<> זה לשונו שם [סו.]: "וכדי להבין ענין המספר הזה [שש]... איך שייך לישראל. דע כי ישראל בלבד נקראו 'אומה יחידית' ["גוי אחד" (ש"ב ז, כג)], ובשביל כך שייך מספר ששה לישראל, שהיו שש מאות אלף [שמות יב, לז]. וזה כי מי שהוא יחיד אינו חלק, שכל שהוא חלק אינו אחד, וכל אשר הוא צד אחד בלבד, אינו דבר שלם, שהרי הוא צד אחד, ולכך הוא חלק בלבד... וכאשר יש בהם כל הצדדים, שהם ששה צדדים [ד' רוחות טמעלה ומטה] אז אין כאן חילוק כלל, והוא כולל הכל... ולפיכך יבא מלכות שמים בשש תיבות [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'. וזה מפני שאנו מודים שהוא יחיד בכל הצדדין... ולפיכך היו ישראל מסוגלים במספר זה שש מאות אלף, כי המספר שש הוא מורה על יחידית הגמור. ולפיכך אמרו שהיו יולדות ששה בכרס אחד, כי מספר ששה הוא מסוגל לישראל באשר הם אומה יחידה". וכן הוא בגו"א שמות פ"א אות ה.

<> לכל דבר של רווח או כבוד [תפארת ישראל שם].

<> "כהן גדול, שאין לך גוף קדוש כמו... כהן גדול" [לשונו בח"א לסנהדרין נח: (ד, קסד.)]. וכן ביאר בדר"ח פ"ד מי"ד [רפג.], ויובא בסמוך. ונאמר [ויקרא כא, ח] "וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב קדש יהיה לך כי קדוש אני ה' מקדשכם", ופירש רש"י שם "קדוש יהיה לך - נהוג בו קדושה לפתוח ראשון בכל דבר, ולברך ראשון בסעודה".

<> לשון הגמרא [נדה לא.]: "תנו רבנן, שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה ואביו ואמו. אביו מזריע הלובן, שממנו עצמות וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם, שממנו עור ובשר ושערות ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים וראיית העין ושמיעת האוזן ודבור פה והלוך רגלים ובינה והשכל. וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם, הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואמו מניח לפניהם". ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [רנט:] כתב: "ידוע כי יש באדם בנפש עשרה דברים, ובגוף עשרה דברים, כדאיתא בפרק המפלת, ג' שותפין יש באדם, הקב"ה ואביו ואמו. אביו מזריע הלובן שממנו; עצמות, וגידין, וצפורנים, ומוח שבראש, ולובן שבעין. אשה מזרעת אודם שממנו; עור, ובשר, דם, ושערות, ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו; רוח, ונשמה, וקלסתר פנים, וראיית העין, ושמיעת האוזן, ודבור פה, והלוך רגלים, דעה, בינה, והשכל, עד כאן. הרי עשרה דברים שנותן הקב"ה, ואביו ואמו נותנים גם כן עשרה דברים. ועשרה דברים שנותן הקב"ה כולם נפשיים קדושים, ועשרה דברים שנותנים אביו ואמו הם כולם גופניים, כמו שמסיק שם 'כיון שמת האדם נוטל הקב"ה חלקו, וחלק אביו ואמו מוטל לפניהם'. כי הנפש תשוב אל האלקים, והגוף מונח". וכן כתב בדר"ח פ"ד מי"ד [רפב:], ויובא בהערה 126.

<> יומא עב: "שלשה זירים הן; של מזבח ושל ארון ושל שלחן. של מזבח, זכה אהרן ונטלו. של שלחן, זכה דוד ונטלו. של ארון, עדיין מונח הוא, כל הרוצה ליקח יבא ויקח", ואין הבן יורש גדולת אביו [עשרה מאמרות מאמר חיקור הדין ח"ב פי"ט]. וחכמים אומרים [נדרים פא.] "מפני מה אין מצויין ת"ח לצאת ת"ח מבניהן, אמר רב יוסף שלא יאמרו תורה ירושה היא להם. רב ששת בריה דרב אידי אומר, כדי שלא יתגדרו על הצבור. מר זוטרא אומר, מפני שהן מתגברין על הצבור. רב אשי אומר, משום דקרו לאינשי חמרי. רבינא אומר, שאין מברכין בתורה תחלה", וראה בהקדמה לתפארת ישראל [יג.] שהאריך בזה. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקי.] כתב: "אין האב נותן השכל לבן, רק השם יתברך נותן השכל, ומן זרע האב אין נולד רק הגשמי". ובאבות פ"ב מי"ב אמרו "התקן עצמך ללמוד תורה, שאינה ירושה לך", ופירש רש"י שם "אל תאמר הואיל ואבא חכם גדול היה, אף אני אהיה כן בלי שום טורח". ובדר"ח פ"א מי"ד [שנט.] כתב: "אף אם למד אביו תורה, אין יורש בנו ממנו דבר".

<> באבות פ"ד מי"ד אמרו "שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות", ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפב:] כתב: "ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף, כי הכהונה היא מעלת וקדושת הגוף. שהרי הכהן הוא נולד בקדושה, והכהונה תולה בטפה שנולד מן הכהן. וזה ההפרש שיש בין הכהונה ובין כתר מלכות ובין כתר תורה; כי כתר כהונה היא קדושת הגוף, ולפיכך הנולד מן הגוף הוא גם כן קדוש, רק אם חלל זרעו. ולא כן המלך, כי אפשר שאין בנו מלך. ומכל שכן אצל התורה, שאין בנו של תלמיד חכם בודאי בעל תורה. וזה האב שיש לו המעלה הזאת, אינו נותן לבן הנפש ולא השכל. אבל הגוף הוא מן האב, היא הטפה, כמו שמבואר בפרק המפלת [נדה לא.], ולפיכך הבן יורש את הכהונה. והנה כתר כהונה שנתן השם יתברך לישראל, הוא כנגד מה שבאדם קדושה בגוף. ולפיכך המומים פוסלין בכהנים [ויקרא כא, יז-כג], ולמה המומים פוסלים בכהנים. וזה מפני כי הכהן יש לו קדושת הגוף, וכאשר יש מום בגוף, פסול לעבודה. ומזה תבין מה שאמרו בכתובות [עב:] שכל המומין שפוסלין בכהנים פוסלין בנשים, ומה ענינם יחד. אבל פירוש כי היא האשה גם כן גופנית יותר מן האיש, כי האיש דומה לנפש שהוא מושל, כדכתיב [בראשית ג, טז] 'והוא ימשול בך', והאשה דומה לגוף. ולכך כל המומין הפוסלים בכהנים פוסלין בנשים" [ראה למעלה פ"ב הערה 93, ופרק זה הערה 35].

<> כמו שאמרו [הוריות יג.] "ישראל קודם לממזר, שזה מיוחס, וזה אינו מיוחס. ממזר קודם לנתין, זה בא מטפה כשרה, וזה בא מטפה פסולה". הרי ביחס לישראל הממזר "אינו מיוחס", וזהו שכתב כאן שהממזר "הטיפה פסולה שיש בו" ביחס לישראל.

<> לשונו בדר"ח פ"ד מי"ד [רצ:]: "ועוד אמרו אפילו ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ. ורוצה לומר כי ממזר תלמיד חכם שיש לו טפה פסולה, מכל מקום מצד השכל שבו מעלתו יותר מכהן גדול עם הארץ. אף על גב כי הכהן הגדול מטפה קדושה לגמרי, אין זה רק מעלה גופנית, ואין זה דומה אל מעלה שכלית. ולפיכך ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ". 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" [הובא למעלה פ"י הערה 44]. ושם בגמרא [הוריות יג.] אמרו "מנא הני מילי, אמר רב אחא ברבי חנינא דאמר קרא [משלי ג, טו] 'יקרה היא מפנינים', מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים", ורש"י [סוטה ד:] כתב: "מכהן גדול - דאפילו ממזר תלמיד חכם קודם לכהן עם הארץ לפתוח ראשון ולברך ראשון, ומהאי קרא ילפינן ליה בהוריות". @**ויש לדון**^, האם נתין עבד משוחרר וגר שיהיו תלמידי חכמים, האם גם הם יוקדמו לכהן גדול עם הארץ. והנה הרש"ש בהוריות יג. כתב "נראה דדוקא נקטיה, משום דגם הוא [ממזר] מטפה כשירה. אבל נתין ואינך, לא". וכן הוא בתפארת ישראל במשנה בהוריות שם [אות לח]. וכן בספר חק נתן [הוריות יג.] כתב: "ממזר ת"ח קודם לכה"ג עם הארץ. איכא למידק אמאי לא נקטינן מתניתא רבותא, אף נתין גר עבד אם הם תלמידי חכמים הם קודמין לכ"ג ע"ה, ולא אישתמיט לשום פוסק לאשמעינן הא כי אם ממזר ת"ח. ואי לא מסתפינא אמינא דוקא ממזר ת"ח קודם לכ"ג ע"ה, מפני שהוא ישראל שבא מטיפה כשרה. אבל שאר שאינם מבני ישראל, אף אם הם ת"ח, אינם קודמין לכ"ג ע"ה. וצריך חיפוש". אמנם המהר"ל כאן לכאורה יסבור שלעולם תלמיד חכם קודם לכה"ג, גם אם הת"ח יהיה נתין או עבד משוחרר, כי מעלת השכל אינה מתמעטת מחמת פגמי הגוף. אך א"כ יקשה כפי שהעיר החק נתן, דבמשנה בהוריות מנו שם אחר הממזר כמה מדריגות מתחתיו; נתין, גר, ועבד משוחרר. ואם ההלכה של קדימה תאמר גם בנתין גר ועבד תלמיד חכם, הוה ליה למימר רבותא טפי, שאפילו נתין גר או עבד תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ, ולא רק ממזר תלמיד חכם קודם. וכן המאירי הוריות יב. [ד"ה המשנה] כתב שהוא הדין שנתין ת"ח קודם לכה"ג עם הארץ, "ולא אמרה בנתין גר ומשוחרר, שאין חכמה מצויה בהם" [לשונו שם]. וגם הרשב"א בתשובות ח"א סימן קטו כתב "במקום שיש תלמיד חכם ואפילו גר, [הוא] קודם לו [לכהן]". ולפי דברי המהר"ל בח"א לסנהדרין נט. [ג, קסד. (ומובא בסמוך הערה 133)] יהיה מקום לבאר כאחרונים הנ"ל שסוברים שדוקא ממזר ת"ח יוקדם לכה"ג ע"ה, וראה הערה 133.

<> אמרו חכמים [יבמות קג:] "ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן, עובדי כוכבים שלא עמדו בהר סיני לא פסקה זוהמתן". ובח"א לסנהדרין נט. [ג, קסג:] כתב: "גוי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול וכו'. ופירוש שאל יאמר האדם כי התורה הוא שכל נקי, אין ראוי להתחבר התורה השכלית אלא למי שיש לו גוף זך ואין בו זוהמא. והיינו ישראל שעמדו על הר סיני שפסקו זוהמתן [יבמות קג:], אבל גוי לא" [המשך לשונו מובא בהערה 133]. ועוד אמרו חכמים [ע"ז לא:] שהואיל וגוים אוכלים שקצים ורמשים, לכך אין הארס של נחש ממית אותם. @**ויש להעיר**^, כי מדבריו כאן משמע שההבדל בין גוי לישראל הוא ביחס לגוף ["אף שהגוי אין לו קדושה מצד הגוף"], ולכך התורה השכלית אינה מתמעטת מחמת חסרונות הגוף של הגוי [וכן ביאר בח"א לע"ז ג., ויובא בהערה 134]. אך בכמה מקומות כתב לכאורה את ההיפך, שביחס לגוף אין הבדל בין ישראל לגוי, וההבדל ביניהם מתבטא במעלת נפשם. וכגון בתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב: "כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע". ובגבורות ה' בסוף הספר [שלג.] כתב: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף, לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל". וכן כתב שם קודם לכן בפס"ז [שיא., והובא למעלה פ"א הערה 137], ומדוע כאן מבאר שהבדל בין ישראל לגוי הוא ביחס לגוף. ויש לומר, כי דבריו כאן אינם עוסקים בגוף, אלא בקדושת הגוף, ובזה נמצא הבדל בין ישראל לגוי. אך דבריו בשלשת המקומות הנ"ל עוסקים בחיצוניות הגוף הנגלית, ובזה אין הבדל בין ישראל לגוי. @**אך עדיין קשה**^, שבהמשך דבריו כאן מבאר שהתורה היא שכל עליון שאינו מתחבר לגוף, ולכך לא אכפת לן שלגוי אין קדושה מצד הגוף, כי בלא"ה התורה אינה מתחברת לפחיתות הגוף. אך הואיל ויש הבדל בין ישראל לגוי במעלת נפשם, נהי שהתורה אינה מתחברת לגוף, אך התורה מתחברת למעלת הנפש [ראה למעלה פ"א הערה 166, ופ"ט הערה 105], ובמעלת הנפש מצינו הבדל בין ישראל לגוי, ומדוע גוי העוסק בתורה יהיה שקול לכהן גדול, דיש מקום לומר שהתורה תתחבר לנפש ישראל האלקית יותר מאשר לנפש הגוי. זאת ועוד, שבהמשך דבריו בתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב: "כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו בעם אשר בחר בו ה' יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם. ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם, ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר בחר השם יתברך. ומזה תראה כי העם הזה היה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת". ואם הנבואה אינה שורה אלא רק על אלו שנפשם אלקית, מדוע לא נאמר שגם התורה השכלית לא תשרה אלא רק על אלו שנפשם אלקית. ובגבורות ה' פע"ב [שכח.] כתב: "לא נמצא הכנה באומות לתורה, כי אם בישראל, שיש להם הכנה". ומדוע אין בהבדל זה [ההכנה לתורה] כדי לפרוך את השויון שבין תורת גוי לתורת כהן גדול. ויל"ע בזה.

<> מה שכתב "מטיפה קדושה לגמרי" מבואר על פי מה שאמרו בגמרא [הוריות יג.] "ישראל קודם לממזר, שזה מיוחס, וזה אינו מיוחס. ממזר קודם לנתין, זה בא מטפה כשרה, וזה בא מטפה פסולה". הרי אף ממזר בא מטפה כשרה, ועולה עליו הכהן גדול "שהוא נולד מטיפה קדושה &**לגמרי**^". וכן התבאר מדבריו בדר"ח פ"ד מי"ד [רצ:], ושם הערה 1261. ובדבריו אלו מיישב הערת תוספות [ע"ז ג. ד"ה הרי], שכתבו "הרי הוא ככהן גדול. להכי נקט 'כהן גדול' משום וכו'". ובפסוק שהובא בגמרא שם ["אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" (ויקרא יח, ו)] לא נזכר כלל שאיירי בכהן גדול, ומהיכי תיתי לומר שההשוואה היא לכהן גדול דוקא. ועל כך מבאר המהר"ל שנקט "כהן גדול" כי הוא המורה על קדושת הגוף המובהקת, ומ"מ לא אהני ליה קדושה זו כשאיירי בתורה השכלית.

<> הגוי.

<> אודות שהשכל נבדל מן הגוף, כן כתב למעלה כמה פעמים, וכמו למעלה ר"פ ב, ר"פ ו, ועוד. ואודות שתלמידי חכמים בפרט מסולקים מן הגוף, כן כתב למעלה פ"י לפני ציון 44.

<> המשך לשונו בח"א לסנהדרין נט. [ג, קסד.]: "ועל זה אמר שהרי הוא ככהן גדול, שאין לך גוף קדוש כמו תורת כהן גדול, מפני שהשכל אינו מתחבר לגוף, והוא נבדל מן הגוף, ולכך אין תורתו נמאסת". אמנם כל זה היה בהוה אמינא של הגמרא, אך המשך הגמרא [סנהדרין נט.] הוא "התם בשבע מצוות דידהו", ופירש רש"י שם "עוסקין בהלכות אותן שבע מצות להיות בקיאין בהן", אך אין לגוי מעלת התורה כאשר עוסק בתורה שאינה קשורה לשבע מצות. ובח"א שם כתב: "ומתרץ דוקא בשבע מצות השייכים לו, ואז נחשב ככהן גדול. אבל התורה אין ראויה לגוי, למדריגות התורה העליונים, ונכנסים במדריגה שאין ראויה להם, והיא נעדרת ממנו, וחייב מיתה והעדר". הרי שאע"פ "שאין התורה שהוא השכל העליון מתחבר לגוף", מ"מ אין שכל זה חל על גוי בכל אנפי [ובח"א לע"ז ג. ביאר לא כן, ויובא בהערה הבאה]. ולפי זה יתכן שגם שכל התורה לא יחול על נתין גר ועבד משוחרר, וכמבואר בהערה 128.

<> לשונו בח"א לע"ז ג. [ד, כ:]: "ומה דאמר 'שהוא ככהן גדול', כלומר אף שיש לגוי גוף טמא ולא נולד בקדושה, הרי הוא כמו כה"ג שהוא קדוש. כי התורה אין לה חבור אל הגוף, והיא נבדלת מן הגוף. וכיון שאין אל התורה חבור אל הגוף, לא נפסלה התורה כאשר עומדת בגוף טמא, לפי מעלת התורה שהיא נבדלת [ראה הערה 129]. והא דאמרינן [סנהדרין נט.] גוי העוסק בתורה חייב מיתה, כבר פרשו התוספות [ע"ז ג.] דהכא בז' מצות איירי. ואפילו איירי בכל התורה לא קשיא מידי, דאע"ג דחייב מיתה נחשב מצד התורה כה"ג, והוי כמו מצוה שהיא בעבירה... ולכך אמר כי מצד שהוא עושה מצוה ולמד תורה, נחשב כמו כהן גדול", וזה דלא כדבריו בח"א לסנהדרין נט. שמעלת התורה של גוי היא רק בז' מצות, והובא בהערה הקודמת. @**ואם תאמר**^, לפי דבריו בח"א לע"ז שבכל התורה [ולא רק בז' מצות] נחשבת תורת הגוי כתורת כהן גדול, מדוע שלל בתוקף מלהזכיר דברי תורה של גוים בשם אומרם, הרי התורה שלהם אינה פחותה מתורת כהן גדול. ולמעלה ס"פ ח [לאחר ציון 185] כתב בזה"ל: "ויותר מזה, שהם מביאים דבריהם בשמם בחבורם, ולא די שהם למדו מהם, רק שגורמים שגם אחרים ילמדו מהם, שאומרים דבר בשמם. ולמה להם דבר זה, והרי אפשר להביא דבריהם סתם, ולא בשמם. ואין מביאים גאולה בזה שאמרו דבר בשמם, רק להאריך הגלות. ועל דבר זה דוה נפשי, שנותנין כבוד והדר זה לכופרים, לומר דבר חכמה בשמם. ומכל שכן שבאו לפרש התורה בדבריהם, ולומר הדברים בשמם, כאילו יש להם חלק בתורת משה. ולא להם דבר זה, כי לנו לבנות בית אלקינו, ולא להם... ואיך יאמרו הם דברי תורה בשם אשר היו כופרים בתורת משה עליו השלום", וכן כתב להלן שלהי פי"ד [לאחר ציון 213]. ומהו החרי אף הגדול הזה, אם תורת גוי העוסק בתורה היא כתורת כהן גדול. ואין לומר ששם מדובר דוקא בכופרים, ולא בסתם גוי, כי זיל בתר טעמא, שכתב שם שהטעם הוא ש"כאילו יש להם חלק בתורת משה, ולא להם דבר זה, כי לנו לבנות בית אלקינו, ולא להם", וטעם זה חל על כל גוי, ולאו דוקא על גוי כופר. ויל"ע בזה [שמעתי להקשות מידי"נ ר' יואל אדלר שליט"א].

<> שתי התיבות האחרונות ["שעוסק בתורה"] לא נזכרו בגמרא [ב"ק לח., סנהדרין נט., וע"ז ג.], שאמרו שם "מנין שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול, תלמוד לומר [ויקרא יח, ה] 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם', כהנים לוים וישראלים לא נאמר, אלא 'האדם', הא למדת שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול", ולא אמרו "ככהן גדול שעוסק בתורה". אך גם בח"א לסנהדרין נט. [ג, קסד.] כתב: "שאין לך גוף קדוש כמו &**תורת**^ כהן גדול" [הובא בהערה 133], הרי שגם שם ביאר שאיירי בכה"ג העוסק בתורה, ולא בכה"ג סתם, וכדבריו כאן. ולא מצאתי מי שיבאר את המאמר כפי שהמהר"ל מבארו. ואולי יש לבאר את הכרחו, דאם איירי בהשוואת גוי העוסק בתורה לכהן גדול סתם [שאינו עוסק בתורה], תיקשי לך כיצד אפשר להשוות בין דברים מתחלפים, והרי כל השוואה מעצם טבעה מחייבת שאיירי בדברים שוים [ראה בבאר הגולה באר השני הערה 33, ודר"ח פ"ד מי"ח הערה 1576]. דבשלמא בגמרא בהוריות [יג.] דהשוו ממזר ת"ח לכה"ג עם הארץ, ניחא, דבזה יש השוואה בין גברא לגברא. אך מה שייך להשוות בין גוי העוסק בתורה לכה"ג שאינו עוסק בתורה, דאין בזה השוואה בין גברא לגברא, אלא בין מי שעושה מעשה לגברא שאינו עושה מעשה. ולכך ביאר שאיירי בהשוואת תורת גוי לתורת כה"ג, ובזה יש השוואה בין תורה לתורה. @**ולפי זה**^ תתיישב קושיא נוספת; הנה כאן אמרו דאפילו גוי שעוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול, ומכך משמע שמעלת העוסק בתורה שוה היא למעלת כהן גדול. אמנם בהוריות [יג.] על המשנה דממזר ת"ח קודם לכה"ג עם הארץ, אמרו [משלי ג, טו] "יקרה היא מפנינים" מכה"ג הנכנס לפני ולפנים. ומכך משמע שמעלת העוסק בתורה יתירה היא על מעלת כהן גדול. ושאלה זו שאלו התוספות [ע"ז ג. ד"ה הרי], והם חילקו בין ממזר ת"ח [העדיף על כה"ג] לבין גוי העוסק בתורה [השוה לכה"ג]. אך מעתה אפשר ליישב עוד, שמעלת התורה לעולם עדיפה ממעלת כה"ג, ולכך מעלת התורה [אף של ממזר] עדיפה ממעלת כהן גדול העוסק בעבודה ["מכהן גדול &**הנכנס לפני ולפנים**^"]. אך מעלת התורה [אף של גוי] שוה היא למעלת התורה של כהן גדול העוסק בתורה, דאידי ואידי תורה היא.

נתיב התורה פי"א, עמוד PAGE כט

PAGE קצט

PAGE כט NT12