#**בפרק קמא דברכות**= (ח:), אמר ליה רבי יהושע בן לוי לבנייהו, הזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו, כי לוחות ושברי לוחות מונחים בארון, עד כאן. ורצה לומר כי המדריגה שקנה האדם על ידי התורה, אין לומר שבטלה מעלה זאת כאשר שכח תלמודו, כי לא נחשב שהתורה מסתלקת מן האדם. כי כמו שתמצא אצל מי שהוא חכם גדול בתורה, שאי אפשר שיהיה תורתו עמו כל שעה, ואי אפשר שלא תסתלק מאתו התורה בעת השינה, ובשאר זמנים, ובשביל זה לא תאמר שאין עליו בשעת שינה שם "תלמיד חכם", אף על גב שאין תורתו עמו, מכל מקום שם "חכם" עליו, כי זה ענין האדם בעל גוף, אשר מצד גוף שלו אי אפשר שתהיה התורה עמו תמיד. וכן אף שנסתלקה ממנו התורה לאונסו בשביל הגוף המקבל, אין נחשב שהתורה מסתלקת ממנו. ולעולם הבא, כאשר אין מונע אליו מצד הגוף, כמו שיהיה לעתיד, תהיה תורתו עמו. ולפיכך אף שברי לוחות היו מונחים בארון, מפני שאף שנשברו הלוחות, דבר זה היה מצד הגוף בלבד, אבל המעלה שקנו הלוחות לא נסתלקה מהם. ולכך אף אם נסתלקה התורה ממנו מצד גופו המקבל את התורה, והיה זה לאונסו, בשביל כך לא נסתלקה ממנו המעלה העליונה שקנה על ידי התורה.

#**ובודאי אותם**= שאמרו כי הצלחה האחרונה קנין המושכלות שקנה אותם, והם נשארים אחר מותו, אז היה שייך לומר זקן ששכח תלמודו הלך ממנו מעלתו, והוא עתה כמו שאר אדם. אבל כמו שבארנו והוכחנו בראיות כי אין הדבר כך כלל, רק שקנה תלמיד חכם על ידי התורה המדריגה העליונה שדבק בו יתברך. ובשביל כך אף זקן ששכח את תורתו מפני אונס, ולא פירש מן התורה ברצון, אחר שקנה שדבק במדרגה העליונה שהוא עם השם יתברך, שוב אין יורד, אף אם נשתכחה התורה בשביל אונסו מצד הגוף, ודבר זה מבואר.

#**ועוד יש**= לך להבין מה שאמר "שלוחות ושברי לוחות מונחים\* בארון", כי כאשר כבר אמרנו כי אין התורה אצל האדם בשלימות, לפיכך אף שברי לוחות היו מונחים בארון, כי אמות הארון השלם - שבורות, לומר לך כי אין התורה אצל האדם בשלימות. ולכך כאשר נשתכחה התורה ממנו ונשברה, יש לו המעלה הראשונה, כי אי אפשר שלא יהיה אצלו רושם מה שנשאר אצלו מן התורה שהיה לו, לכך יש לו המעלה הראשונה. ואינו דומה כאשר לא קבל את התורה רק מעט, שאין נקרא זה "שברי לוחות". אבל כאשר היה לו התורה ונשתכחה הימנו, יש אצלו מן התורה שהיתה אצלו רושם מה, ויש לו המעלה הראשונה, ודבר זה ענין עמוק מאוד.

#**וכמו שגדול**= שכרו מי שמקרב תלמיד חכם ומכבדו, מזה תדע גודל\* העונש אשר נוגע בכבודו. ובפרק כל כתבי (שבת קיט:), אמר רב יהודה, לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביזו בה תלמידי חכמים, שנאמר (דהי"ב לו, טז) "ויהיו מלעיבים במלאכי אלקים ומבזין דבריו ומתעתעים בנביאיו עד עלות חמת ה' עד אין מרפא". מאי "עד אין מרפא", אמר רב יהודה, כל המבזה תלמיד חכם אין לו רפואה למכתו. אמר רב יהודה אמר רב, מאי דכתיב (דהי"א טז, כב) "אל תגעו במשיחי ובנביאי אל תרעו", "במשיחי" אלו תינוקות של בית רבן, "ובנביאי אל תרעו" אלו תלמידי חכמים.

#**פירוש**=, כי חטא זה ראוי לחורבן, כאשר אין רפואה למכתו, וממילא הוא החורבן. ויש לך להבין כי המבזה את התלמיד חכם אין לו רפואה ממה שנתבאר אצל (אבות פ"ב מ"י) "עקיצתן עקיצת עקרב", נתבאר באריכות דבר זה, עיין שם. כי השכל יש לו המציאות הגמור, וזה בארנו כמה פעמים, והחומר אין לו מציאות, ואף הצורה שהיא מוטבעת בחומר אין לו מציאות גמור. והמבזה את התלמיד חכם כאילו אינו דבר ממש, הרי הוא מתנגד אל המציאות הגמור, והמתנגד אל המציאות הוא בעצמו בעל העדר הגמור. ולכך אמר "ועקיצתן עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף", כי אלו דברים מביאים המיתה, כמו שהתבאר למעלה, ואין להאריך.

#**ובפרק חלק**= (סנהדרין צט:), אפיקורוס, רב ורבי חנינא דאמרי תרוויהו, זה המבזה תלמיד חכם. רבי יונתן ורבי יהושע אמרי, זה המבזה חבירו בפני תלמיד חכם. בשלמא למאן דאמר המבזה חבירו בפני תלמיד חכם אפיקורוס הוי, המבזה תלמיד חכם עצמו מגלה פנים בתורה שלא כהלכה הוי\*. אלא למאן דאמר 'אפיקורוס' המבזה תלמיד חכם עצמו, מגלה פנים בתורה שלא כהלכה כגון מאן, כגון מנשה בן חזקיהו. ואיכא דמתני לה, מגלה פנים בתורה, רב ורבי חנינא אמרי זה המבזה תלמיד חכם. ורבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אמרי, זה המבזה את חבירו בפני תלמיד חכם. והמבזה תלמיד חכם עצמו מגלה פנים בתורה הוי, אפיקורוס כגון מאן, אמר רב יוסף, כגון הני דאמרי מאי אהנו לן רבנן, לדידהו קרו, לדידהו תנו. אמר ליה אביי, האי מגלה פנים בתורה נמי הוא, דכתיב (ירמיה לג, כה) "אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי". אמר רב נחמן בר יצחק מהכא נמי [שמע מינה], שנאמר\* (בראשית יח, כו) "ונשאתי לכל המקום וכו'". אלא כגון דיתיב קמי רביה, ונפלה ליה שמעתא בדוכתי אחריתי, ואמר "הכי אמרינן התם", ולא אמר "הכי אמר מר". רבא אמר, כגון הני דבי בנימין אסיא, דאמרי מאי אהנו לן רבנן, מעולם לא שרו לן עורבא, ולא אסרו לן יונה. רבא כי הוו מייתי טריפה קמיה, כי הוה חזי\* טעמא להיתרא, אמר להו חזו דקא שרינן לכו עורבא. כי הוה חזי ליה טעמא לאיסורא, אמר להו תא חזו דקא אסרינן לכו יונה. רב פפא אמר, כגון הני דאמרי "הני רבנן". רב פפא אשתלי ואמר "הני רבנן", ויתיב בתעניתא. לוי בר שמואל ורב הונא בר חייא הוו קא מתקני מטפחות ספרי דבי רב\* יהודה, כי מטו מגילת\* אסתר, אמרי "האי מגילת אסתר לא בעי מטפחת". אמר להו, כי האי גוונא נמי מיחזי כי אפיקורוס. רב נחמן אמר, זה הקורא רבו\* בשמו, דאמר רב, מפני מה נענש גחזי, שקרא לרבו בשמו, שנאמר (מ"ב ח, ה) "ויאמר גחזי אדוני המלך זאת האשה וזה בנה אשר החיה אלישע", עד כאן.

#**פירוש כי**= לפי דברי הכל פירוש "אפיקורס" שנוהג מדת הפקר, ופורק עול חכמים. ולפיכך סברי כי המבזה תלמיד חכם אין עליו יראת שמים, ובכלל פורק עול הוא, שאם היה בעל הכנעה, היה גם כן מכניע עצמו מן תלמידי חכמים, שהם דבקים בשכינה. ומה שלא פירשו כי דווקא מי שפורק עול לגמרי ואמר 'אין אלקים' הוא האפיקורס, משום דסבירי להו כמו שהתבאר למעלה (ר"פ ט) אצל "את ה' אלקיך תירא" (דברים ו, יג), לרבות תלמידי חכמים (ב"ק מא:), דכיון ד"את ה' אלקיך" מרבה תלמידי חכמים, ולפיכך המבזה את החכמים גם כן בכלל פורק עול יראת שמים. ורבי יהושע בן לוי סבר דאף המבזה חבירו בפני תלמיד חכם, ואינו חושש לכבוד תלמיד חכם לבזות אחר בפניו, הוי זה גם כן בכלל פורק עול.

#**וקאמר**= (סנהדרין צט:) למאן דאמר המבזה חבירו בפני תלמיד חכם הוי אפיקורס, משום שפורק ממנו עול יראת שמים, כמו שהתבאר. [ו]המבזה תלמיד חכם עצמו, הרי כאילו מגלה פנים בתורה, ואינו חושש לתורה כלל. וכבר התבאר למעלה (ר"פ יא) כי התלמיד חכם הוא התורה עצמה. ופליגי במבזה חבירו בפני תלמיד חכם, למר גם כן\* נקרא זה מגלה פנים שלא כהלכה, דהא אינו חושש לתלמיד חכם. ולמר לא הוי זה מגלה פנים בתורה, רק שאין בו יראת שמים, שאם היה בו יראת שמים לא היה מבזה חבירו בפני תלמיד חכם. ומסיק דלמאן דאמר המבזה חבירו בפני תלמיד חכם גם כן הוי מגלה פנים בתורה שלא כהלכה, נקרא 'אפיקורס' כגון תלמיד חכם שאינו חושש לכבוד רבו לתלות ההלכה בשם רבו, וזה נקרא שאין לו מורא מרבו, וכהאי גוונא נקרא 'אפיקורס'. כלל הדבר; כל שהוא פורק היראה מאתו דבר זה הוי אפקרותא, שאין אפקרותא רק פורק עול, שאין על פניו יראה, כמו שהתבאר. ומגלה פנים בתורה הוי כאשר מבזה התורה, ואין התורה נחשבת בעיניו. ורבא מסיק כגון אלו שאומרים "מאי מהני\* לן רבנן", דבר זה הוי אפקרותא. כי אין לומר שדבר זה מגלה פנים שלא כהלכה. אבל זה שאמר "הני רבנן" אין כאן בזוי, רק שאין נותן להם חשיבות. אבל אפקרותא הוי, שאין יראה\* מהם, ונוהג בהם מנהג הפקר, כלומר כי אינם חשובים. וכל דבר כמו זה שאין נוהג יראה והכנעה מפניהם הוי בכלל אפקירותא, ודבר\* זה מבואר. כלל הדבר; כאשר מבזה תלמיד חכם דבר זה נקרא 'מגלה פנים בתורה שלא כהלכה', וכאשר אין היראה והכנעה על פניו נקרא זה 'אפקרותא'.

#**ובפרק קמא דשבת**= (יא.), אמר רבא בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב, תחת ישמעאל ולא תחת גוי, תחת גוי ולא תחת חבר, תחת חבר ולא תחת תלמיד חכם, תחת תלמיד חכם ולא תחת יתום ואלמנה. פירוש, אלו דברים הם דברי חכמה, אף כי נראה שהם פשוטים. ורצה לומר כי ימצא לישראל ג'\* מתנגדים מן האומות. האחד\*, מצד שהם אומות נבדלים מחולקים, כמו האומה של ישמעאל מתנגדים לישראל במה שהם אומה מחולקת, והבדל שלהם גורם התנגדות\*, כמו כל שני דברים מחולקים יבוא התנגדות זה לזה. אבל גוי שהוא\* אדום, יותר מתנגדים, כי ישראל ואדום הם הפכים לגמרי, כי כאשר זה קם זה נופל (רש"י בראשית כה, כג), ואי אפשר שיהיה להם שום חיבור. ולפיכך אדום רוצה תמיד להתגבר על ישראל, שבזה הם למעלה. ומכל מקום אם ישראל מכניעים עצמם לאדום, ונותנים לאדום הממשלה, אינם חפצים יותר. לכך תחת ישמעאל, ולא תחת אדום. אבל האומה שנקראו חברים, הם רשעים בעצמם, כמו שיתבאר (להלן ר"פ יג) אצל (פסחים קיג:) "שלשה שונאים זה את זה". והרשע, אף אם אחד מכניע עצמו תחתיו, אין מועיל דבר זה. ותדע להבין כי אלו אומות השלשה, שהם ישמעאל בראשון, אדום אחריהם, חברים שלישים, ואז תדע רשעת של כל אחד ואחד.

#**ועל זה**= אמר עם כל זה אין כח אל אלו כמו תלמיד חכם, כי כח אלו אין להם כח השכל העליון, שהוא פועל בכח ביותר. ואלו הם בני אדם בעלי כח, אבל אין כח שלהם כח נבדל אלקי. ולפיכך אמרו "ולא תחת תלמיד חכם", כי באולי יהיה נענש על ידו מצד שהוא מתנגד אל השכל העליון, אשר נתבאר למעלה כמה גדול מכתו. ויותר מן התלמיד חכם, אלמנה ויתום, בשביל שהשם יתברך קרוב להם, שנאמר (ישעיה נז, טו) "אני אשכון את שפל רוח", והוא יתברך בעצמו יריב ריב שלהם. ודבר זה מצד מדת הענוה, שהוא על הכל, ולפיכך דבר זה עוד קשה יותר. ויש לך להבין אלו דברים ביותר, ותדע כמה גדולים דברים אשר רמזו פה.

#**ובפרק אלו הגולין**= (מכות יא.), אמר רב יהודה אמר רב, קללת חכם אפילו על חנם באה. גם דבר זה מורה על מדריגת תלמיד חכם. ופירוש דבר זה כי הקללה הוא מצד ההעדר הדבק במקבל, ולכך מקבל קללה. וכאשר עשה לו דבר שאינו ראוי לעשות, ודבר זה נקרא חסרון מי שעשה דבר רע, כי כל רע הוא חסרון והעדר, לכן דבק בו הקללה בשביל שעשה לו דבר. אבל קללת תלמיד חכם אפילו בחנם באה, כי שאר בני אדם נחשבים חסרים בערך מעלת תלמיד חכם, ולפיכך אל החסר יבא החסרון וקללה. ומוכן ההדיוט, שהוא בעל החסרון בערך תלמיד חכם, לקבל קללה וחסרון מן אשר הוא יותר במעלה, שנחשב אצלו חסר, וזה דבר מבואר.

#**ויותר מזה**=, כי יש לתלמיד חכם לנהוג כבוד אף בחבירו. ובפרק היה קורא (ברכות כח:) כשחלה רבי אליעזר, נכנסו חכמי ישראל אצלו. אמר להם, הזהרו בכבוד חבריכם וכו', כמו שהוא מבואר בנתיב העבודה, עיין שם, כי אין להכפיל הדברים.

#**ובפרק הבא על יבמתו**= (יבמות סב:) אמרו, שנים עשר אלף זוגים תלמידים היה לו לרבי עקיבא\*, וכולן מתו בפרק אחד, מפני שלא נהגו כבוד זה לזה. והיה העולם שמם, עד שבא רבי עקיבא אצל רבותינו שבדרום ושנאה לרבי מאיר, ורבי יהודה, ורבי יוסי, ורבי שמעון, ורבי אלעזר בן שמוע, והם העמידו התורה באותה שעה. תנא, כולם מתו מפסח ועד עצרת. אמר רב חמא בר אבא, ואיתימא רבי חייא בר אבין, כולם מתו מיתה רעה, מאי היא, [אמר רב נחמן] אסכרא, עד כאן.

#**פירוש**=, כי בתורה נאמר בה (משלי ג, טז) "אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד", וכאשר לא נהגו כבוד בתורה, ניטל מהם גם כן אורך ימים.

#**ומה שאמר**= שמתו מפסח ועד עצרת, יש לפרש כי הזמן הזה מפסח ועד עצרת מורה על כבוד התורה. כי הספירה ארבעים ותשעה יום עד מתן תורה, כי התורה היא מתעלה עד שער החמשים. ולפיכך הספירה ז' שבועות, מדריגה אחר מדריגה, עד שער החמישים. והם לא נתנו כבוד לתורה לנהוג כבוד בחבריהם, כמו שיש לתורה התעלות, כמו שמורה עליו ימי הספירה, שיש לתורה התעלות עד שער החמישים, ולפיכך מתו מפסח ועד עצרת דווקא.

#**ומתו גם כן**= שלשים ושנים ימים, כמנין 'כבוד', דהוא ל"ב, מפני שלא נהגו כבוד זה בזה, ובל"ג בעומר, שהוא י"ח אייר, פסקו. כי 'אייר' מספרו 'ארך', וי"ח בחודש שהוא 'חי', דהיינו 'ארך חי', באותו יום פסקו מלמות, כי התורה היא ארך חי בימינה. וכאשר קבלו עונשם כמספר 'כבוד', אז חזר להם ביום\* י"ח אייר, שהוא כמספר 'ארך חי', אריכות ימים שנאמר בתורה (משלי ג, טז) "אורך ימים בימינה". אף על גב דאמר (יבמות סב:) 'שמתו מפסח ועד עצרת', מכל מקום הגזירה פסקה בל"ב בעומר, שלא חלה עוד אחד, רק אותם שחלו מקודם ל"ג בעומר\*, מתו לאחר ל"ג בעומר.

#**ועוד**= יש לך לדעת, כי הכבוד נקרא "אור", דכתיב (יחזקאל מג, ב) "והארץ האירה מכבודו". וידוע כי אין הזיו ואור בעולם רק מפסח ועד עצרת, שאז האור הוא זך וטוב. לכך נקרא חודש אייר "זיו" (מ"א ו, א), מפני שאותו זמן הזיו והאור בעולם. והתורה נתנה בעצרת, שהוא סוף הזמן שהוא זיו ואור\*, וכל זה מורה על כבוד ואור התורה. והם לא נהגו כבוד בחבריהם, שהם תלמידי חכמים יודעי התורה, לכך מתו בזמן הזה.

#**ומתו במיתת אסכרה**=. ידוע כי מיתת אסכרה מתחיל בפה ומסיים בגרון. וכל אשר חוטא בתורה ראוי למיתה זאת, וכמו שאמרו בפרק במה מדליקין (שבת לג:) אסכרה בא על בטול תלמוד תורה. ופירוש זה כי מיתה זאת היא מיתת אסכרה מבטל מן האדם עיקר החיות, כי הדבור הוא החיות של אדם, וזה מבואר בכמה מקומות. ולכך מיתת אסכרה היא מיתה עצמית יותר מכל המיתות. וכשאמרו לרבי אליעזר "למדנו אורחות חיים" במסכת ברכות (כח:), אמר להם "הזהרו בכבוד חבריכם". והפך זה, כאשר אין נוהגים כבוד זה בזה, דבר זה מביא מיתה עצמית. ואין לך מיתה עצמית כמו בגרון, ששם הדבור שהוא האדם, כדכתיב (בראשית ב, ז) "ויהי האדם לנפש חיה", תרגום שלו (שם) "והוה לרוח ממללא", כמו שבארנו במקום אחר כי הדבור הוא הנפש מן האדם, ולכך אסכרה מיתה עצמית. והנה לפי דבר זה היה ראוי ומחויב שיהיו מסוגלים תלמידי חכמים במדה הזאת לנהוג כבוד זה בזה, ומצאנו בדברי חכמים הפך זה.

<> "מחמת אונסו - שחלה, או שנטרד בדוחק מזונות, הזהרו בו לכבדו" [רש"י שם]. ורש"י [סנהדרין צו.] כתב "הזהרו בזקן - אף על פי ששכח תלמודו, הואיל ומחמת אונסו הוא".

<> "שברי לוחות מונחות בארון - דכתיב [דברים י, ב] 'אשר שברת ושמתם בארון', אף השברים תשים בארון" [רש"י ברכות שם].

<> כאשר סבת סילוק התורה היא מפאת הגוף, וכמו שמבאר.

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סנהדרין עא.] "כל הישן בבית המדרש תורתו נעשית לו קרעים קרעים". וכתב על כך בח"א שם [ג, קע:]: "כי התורה צריכה התעוררות ביותר מכל, וכאשר הוא ישן בבית המדרש חסר התעוררות, לכך תורתו נעשה קרעים, כלומר שתורתו בטילה. וכן אמרו שצריך שיהיה לאדם עז פנים לתורה, שהרי אין הביישן למד [אבות פ"ב מ"ה]. כלל הדבר, כי ההתעוררות לאדם, ומי שהוא עז, נראה שאינו בעל גוף, ולכך הוא מוכן לתורה. והביישן, ומי שהוא ישן בבית המדרש, במקום שיהיה פונה אל השכלי, נמשך אחר שינה, שהוא בטול הנפש, ולכך תורתו תתבטל" [הובא למעלה פ"ד הערה 266]. הרי השינה היא זמן של סילוק התורה.

<> שהגוף מונע ממנו את תורתו, וכגון כאשר נמצא במקומות המטונפים האסורים בתלמוד תורה [רמ"א יורה דעה סימן רמו סעיף כז].

<> "כי השכל אין לו צירוף לגוף, והוא נבדל... ואין התורה שהוא שכל עליון, מתחבר לגוף" [לשונו למעלה ס"פ יא]. לכך מגבלות החומר אינן חלות על הצורה, כי הצורה לחוד, והחומר לחוד. וזהו יסוד נפוץ בספריו, ונביא שלש דוגמאות; (א) בנצח ישראל פ"נ [תתיג:] כתב: "כי הדברים אשר הם בעולם מורכבים מחומר וצורה. ומתחייב מן החומר מה שראוי לו, ומתחייב מן הצורה מה שראוי לו... ולפעמים הוא מוכן מצד הצורה אל דבר מה, ומונע אליו החומר, עד שלא נמצא בו מה שראוי אליו מצד הצורה... מכל מקום נאמר על הנמצא כאשר הוא ראוי מצד הצורה, כי זה עצם שלו. ולא יבחן הדבר רק מצד עצמו, שהוא צורתו, אשר הוא אמתת עצמו. ואין להשגיח על הבטול אשר ימצא אליו מונע מצד החומר. כי דבר זה דומה אל גבור גדול, אשר לו הכח על פעל גדול מאד, והוא נסגר בבית. וכי בשביל זה שהוא נסגר בבית לא יאמר שהוא גבור גדול, אף כי אי אפשר להוציא גבורתו אל הפעל. וכך הדבר הזה בעצמו, כאשר דבר אחד ראוי מצד הצורה העצמית, שהיא עצמו לו, אף כי מצד שהצורה מוטבעת בחומר יש מונע אל דבר זה, מכל מקום יאמר על זה כאשר ראוי אל הצורה כאשר הוא מופשט מן החומר... ואם יש מונע מצד החומר אשר הוא המונע, מכל מקום יאמר עליו כך מצד אמתת עצמו, היינו מצד צורתן, ואין להשגיח אשר הוא מצד החומר". (ב) לשונו בח"א לב"מ פד. [ג, לג:, לגבי שעור קומתו של משה רבינו, שהיה עשר אמות (שבת צב.)]: "אך אל תאמר כלל וכלל שהשעור אשר נאמר כאן הוא שעור שהוא מוחש לפניך, אבל דבר זה כמו שנתבאר הרבה, הוא מופשט מן הגשמי, וכמו שתמצא שעורים אשר אינם מוחשים, והם מושכלים בלבד. כי זה עצמו שהיה שעור משה עשר אמות, אין זה שעור גשמי, רק כי היה ראוי לשלימות ומעלת נפשו עשר אמות. ואם לא היה נמצא זה השעור, הוא לחסרון הגוף, ומכל מקום מה שאפשר שיהיה לו, היה לו בגדלות". (ג) אמרו בשמו"ר [א, ח] שבמצרים היו נשי ישראל מולידות ששים בכרס אחד, וכתב על כך בגבורות ה' פי"ב [סז.]: "ואולי יקשה לך, איך היה דבר זה שיהיה אשה אחת מולידה ששים, והרי הולד יוצא מצורת אדם, ושיעור אדם שיהיה עד כאצבע או פחות או יותר, ואין זה תואר וצורת אדם. דע הפירוש כך, שלא היה להם מניעה מצד כח ההולדה, רק כח התולדה היה גדול מאוד, שמצד כח התולדה היה ראוי להיותם ששים, אם היה אפשר... שאף אם היה מונע מצד אחר, כי אי אפשר להיות שיעור גדלם כך, מכל מקום כח התולדה היה עד ששים. ונפקא מינה לענין זה, שאם לא חזק כח התולדה עד ששים, לא היה גובר כח התולדה בהם, ואם לא היה מוצא חומר מוכן לגמרי לקבל צורת הולד, לא היה פועל. לפיכך נתן כח התולדה עד ששים, שהיה כח התולדה כל כך גדול, ואף כי לא היה מוצא כל כך הכנה לקבל צורת הולד, היה חלה צורת הולד, מכח שהיה גדול כח ההולדה שהיה בהם... משל מי שמוליד אדם ויש לו ארבע אצבעות ביד אחד, אין ראוי לומר שהוליד אדם בצורה אחרת, אף אם חסרון בחומר... יאמר שהוליד אדם בעל חמש אצבעות, מצד כי צורת האדם שהוא בעל חמש אצבעות". וכן הוא בגו"א בראשית פמ"ט אות י [תיב.], שם שמות פ"ל אות כ [תיד.], שם דברים פ"א סוף אות סו [לח.], דר"ח פ"ה מ"ה [קסב:], באר הגולה באר החמישי [צב.], ח"א לסנהדרין פב: [ג, קעג:], ועוד.

<> ואם תאמר, בשלמא כאשר התורה מסתלקת ממנו בשעת שינה, אין זה נחשב סילוק התורה כי כשיתעורר משנתו תורתו תהיה עמו. אך כאשר התורה מסתלקת ממנו מחמת אונסו, שוב לא תהיה תורתו עמו, ומדוע שזה לא יחשב שהתורה מסתלקת ממנו. וליישב הערה זו באים דבריו הבאים שתורתו תהיה עמו בעולם הבא, וכמו שמבאר והולך.

<> אודות שעולם הבא הוא מסולק מן הגוף, כן כתב כמה פעמים. וכגון למעלה פ"י [לפני ציון 163] כתב: "דע כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא. כמו שאמרו בכל מקום [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן, ונהנין מזיו השכינה". ובדר"ח בהקדמה [כח.] כתב: "עולם הבא, שאין שם אכילה ושתיה, ומסולק העולם הבא מן הגופנית לגמרי". ובדר"ח פ"ד מ"א [כא.] כתב: "בעולם הבא, ששם הפשיטות לגמרי מן החומר". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קכח.] כתב: "כי יהיה העולם הבא הכל רוחני, כמו שמבואר בכמה מקומות". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי". וראה למעלה פ"א הערה 198, פ"ג הערה 59, ופ"י הערה 163.

<> סוטה כא. "ואומר 'בהתהלכך תנחה אותך וגו'' [משלי ו, כב], 'בהתהלכך תנחה אותך' זה העוה"ז, 'בשכבך תשמור עליך' [שם] זו מיתה, 'והקיצות היא תשיחך' [שם] לעתיד לבא", ולמעלה פ"א [לאחר ציון 157] ביאר את המאמר הזה. ובמדרש משלי פרק י איתא "'לא ירעיב ה' נפש צדיק' [משלי י, ג], זה

תלמיד חכם, כל זמן שמתעסק בחיים מתוך דברי תורה, אם נתעלם ממנו פרק אחד מתלמודו, בשעת פטירתו מן העולם אינו נפטר מן העולם עד שמלאכי השרת באין וסודרין אותו לפניו, בשביל שלא יהיה לו בושת פנים לעתיד לבא". ועוד איתא בספר חסידים אות תתשס"ד: "אם אדם טורח לדעת בעולם הזה לימודים, אעפ"י שאין לו לב עתה, יהיה לו לב במתיבתא דרקיע". וכן איתא בתשב"ץ קטן אות תקכ"ט כשהצדיק נפטר מן העולם, בא מלאך אחד ומזכיר לו כל מה שלמד לשמה. וכתב האריז"ל [שער המצות ריש פרשת ואתחנן] "בתחילה אכתוב בענין השכחה אשר באנשים, כי היא נותנת עצלות ותרדמה להמנע מעסק התורה, באומרם כי הנה ח"ו נמצאים יגעים לריק ולבהלה, כיון שהכל נשכח מהם. ולכך נודיעך ענין השכחה וכו' ואעפ"י ששוכח מה שלומד, אינו יגע לריק ח"ו, יען כי בעולם הבא ולעתיד לבוא יזכירוהו כל מה ששכח" [ומקורו בזוה"ק ח"א קפה.]. ובתנא דבי אליהו רבה ר"פ ה איתא "כבוד ועוז לצדיקים לעתיד לבוא ולעוה"ב, כיצד, הקב"ה יושב בבית המדרש שלו וצדיקי עולם יושבין לפניו, ולכל אחד ואחד נותנין לו מאור פנים בתורה שיש בו". ובספר שם עולם ח"ב פרק ה בהגהה כתב על מאמר זה בזה"ל: "היוצא מכל הנ"ל, שכל מה שלומד האדם בעולם הזה רשום הכל על נפש האדם ובו זוכה לעתיד לבא. ומה יפה הדבר ששמעתי בשם הגאון מאור הגולה מהר"ח זללה"ה, שבעירו היה בעל הבית אחד בקי בש"ס, והיה הגאון הנ"ל חולק לו כבוד לקום מלפניו, והיו תלמידיו תמהין על זה. ואמר להם בצחות לשונו וכי ש"ס דפוס סדילקאוו לאו ש"ס הוא, אמת דפוס אמשטרדם שהוא מוגה בלי שיבושים הוא מהודר מזה, אבל גם זה ש"ס הוא. כן הדבר הזה, הלא יש לו ש"ס על נפשו, אלא שהוא משובש קצת, ומכל מקום ש"ס הוא. ואם ח"ו לא ישתדל בה בעולם הזה, יחסרו לו לנצח אותם המסכתות והענינים שנשתמט מהם ולא למדם".

<> יש להקשות, שמצינו לכאורה שהמעלה שישראל קבלו בעת מתן לוחות ראשונות אכן נסתלקה מהם, שאמרו חכמים [עירובין נד.] "אמר רבי אלעזר, מאי דכתיב [שמות לב, טז] 'חרות על הלוחות', אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל ["'חרות' משמע חקוק, ואינו נמחק לעולם, על ידי הלוחות היתה תורה חקוקה לישראל מהשתכח מהן עולמית" (רש"י שם)]. רב אחא בר יעקב אמר, אין כל אומה ולשון שולטת בהן, שנאמר 'חרות', אל תיקרי 'חרות', אלא חירות". וכתב על כך בדרוש על התורה [לט:] בזה"ל: "ביאור הדבר, שאם לא נשתברו הלוחות היתה תורת השם יתברך לישראל בחבור גמור. כי הלוחות הראשונות מעשה אלקים המה, והמכתב מכתב אלקים הוא חרות [שמות לב, טז], לא כלוחות אחרונות שבעצמם היו רק מעשה משה, והמכתב מכתב אלקים [רש"י שמות לד, א], ואם כן לא היה מתחבר הכתב אל הלוחות. ואילו היה גוף הלוחות שנתנו לישראל מעשה אלקים גם כן, עד שהיה הכתב שבהם מתחבר אליהם לגמרי, היה האדם המקבל גם כן גוף מוכן לתורה לגמרי, כפי הראוי. כי האדם המקבל התורה, הוא כמו הלוחות המקבלים הכתב, ובחינה אחת להם, ולא היתה התורה סרה מישראל, באשר היה האדם מקבל מוכן לה. אבל עתה שהיה גוף הלוחות מעשה אדם, והמכתב מכתב אלקים, ואין כאן חבור גמור לכתב אל הלוחות, כמו כן אין האדם במעלה והכנה העליונה לקבל התורה באופן שתתחבר אליו לגמרי... וזה גורם שנשתכחה והוסרה תורה מישראל". וכן אפשר לשאול על הברייתא [אבות פ"ו מ"ג], שלמדו מפסוק זה הנאמר בלוחות הראשונות "שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה", וכיצד ניתן לנו ללמוד מעלותיה של תורה מהלוחות הראשונות שנשתברו. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שאף שמעלת הלוחות הראשונות אינה עתה בידינו, מ"מ הלוחות השניות הם בבחינת "מעין" של הלוחות הראשונות, שנאמר [שמות לד, א] "ויאמר ה' אל משה פסול לך שני לוחות אבנים כראשונים וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת". לכך מעלת הלוחות הראשונות נמצאת גם בלוחות השניות בזעיר אנפין. וכן מבואר ברמב"ן ר"פ בהר [ויקרא כה, א], ובמחשבות חרוץ עמוד 116 [ד"ה ועיקר]. והרי אמרו על דוד המלך [שבת ל:] שכל עוד שעסק בתורה מלאך המות לא היה יכול לו, משום "שהתורה מגינה ממות, כדאמרינן סוטה [כא.]" [רש"י שבת שם]. מוכח איפוא, שאף לתורה של הלוחות השניות יש את המעלה שהיא חירות ממלאך המות. וכן ביאר להדיא בח"א לב"ב יד: [ג, סז:], וז"ל: "שלוחות ושברי לוחות מונחים בארון. פירוש, כי כמו שלוחות שלמים נקראים 'לוחות הברית' [דברים ט, ט], ולכך ראוים שיהיו בארון הברית [יהושע ג, ו], כך לוחות ראשונות הם הברית עצמו שבין ישראל לאביהם שבשמים. וזה כי אם לא היה הלוחות הראשונות שכבר נתנו למשה, לא נתנו לוחות שניות, שלכך כתיב [שמות לד, א] 'וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת', כלומר מאחר שהיו על הלוחות כבר, יש לי לכתוב אותם על השניות ג"כ. ולכך הראשונות ג"כ היו בארון [כי הסבה צריכה להמצא עם המסובב (כמבואר למעלה פ"ז הערה 121)]". וראה פחד יצחק ר"ה מאמר כ אות ד, ויוה"כ מאמר כה אות ו, שביאר ענין זה.

<> אודות יסודו שהגוף הוא המקבל את התורה, והסתלקות מצד הגוף אינה הסתלקות מצד המעלה, צרף לכאן את דבריו בתפארת ישראל פכ"ד [שסא:], שכתב: "כי הסדר של התורה, עם מדרגתה שהיא קודם העולם, אי אפשר רק על ידי האדם, שהתורה סדורה לפי אנושית שלו. וזה כי כמו האדם אשר יש לו המעלה העליונה, שהוא נברא בצלם אלקים, והצלם הזה מקבל אותו גוף הגשמי. וכך התורה בעצמה, עם מעלתה העליונה על כל, הרי היא נתלית ועומדת בדברים הגשמיים, הם המצות המעשיות. וכמו שאין למלאכים הצלם האלקי שיש לאדם, כי הצלם הזה לפי מעלתו העליונה צריך אליו נושא, והוא גוף האדם שהוא נושא לצלם הזה. והמלאכים שאין להם נושא מקבל, רק האדם שיש לו הגוף, יש לו נושא מקבל, לכך הוא מקבל הצלם הזה. וכן התורה, לפי מעלת השכל הזה צריך לזה נושא גשמי, הוא האדם. כי מפני שהמצות כל כך הם שכליים, אין עומדים בעצמם, רק צריך שיהיה להם מקבל גשמי". ובסוף הפרק שם [שסח.] כתב: "והבן הדברים האלו מאד איך בארו תשובת השאלה אשר אמרנו, כי באיזה צד ובחינה ראויה התורה אל התחתונים, הוא האדם. ולפי מה שהיו חושבים כי אין ראוי לאדם התורה, שהיא שכל עליון. והדבר הזה הוא הפך זה, כי התורה שהיא שכל עליון, צריך שיהיה לה נושא גשמי. וכמו שהוא ענין צלם אלקים שנמצא באדם, שאינו למלאכים, והוא לאדם. כי צריך אל צלם הזה מקבל גשמי. וכמו שהצלם צריך שיהיה לו מקבל גשמי, כך צריך לכל דבר שהוא עליון לגמרי מקבל שהוא גשמי" [ראה למעלה פ"א הערה 235, פ"ה הערה 25, ופ"י הערה 156].

<> אלו דעת הפילוסופים שהובאה בתפארת ישראל ר"פ ט, וז"ל: "השאלה הראשונה איך יקנה האדם ההצלחה על ידי מעשה התורה. אשר הלכו בדרך חכמי המחקר והם הפילוסופים אשר זכרנו למעלה, יתנו שם ותפארת אל השכל, ועל ידי המושכלות יקנה האדם הנצחיות... והעיקר אשר הביאם לזה, שהיה רחוק מהם שיהיה המעשה הגשמי הצלחת הנפש הנבדל, ולכך עזבו את המעשה האדם, ונשענו על השכל... ובודאי לדעתם שאינם מודים שהנפש בעצמה עצם אלקי, הוקשה להם איך אפשר על ידי המצות תשוב [להיות] אלקית". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכג:] כתב: "ודבר זה ידוע, כי הפילוסופים הם עושים את השכל עיקר. וחושבים כי נפש האדם אין לו השארות כלל אם אין השכל, ובזולת השכל אין האדם כלום. ודבר זה אצל חכמי ישראל שקר בודאי כמו שהארכנו במקום אחר. והם אומרים כי יש לאדם הכנה אל השכל... והכנה הזאת יוצאת לפעל כאשר קונה המושכלות, ודבר זה הוא הצלחת האדם. ולפי זה השכל נולד מן הנפש... אבל על דעת חכמים ז"ל אין הדבר כך, רק הנשמה היא עצם אלקי בעצמה יודעת ומשגת, דומה אל הקב"ה, לא כמו שחשבו הם שאין הנשמה כלום, ולא נשאר אחר המות רק השכל, שזהו האדם, וכמו שהאריכו על אלו הדברים... כי הנפש היא עצם אלקי בעצמה... ולא כן לפי דעת הפילוסופים כי אין הנפש עצם אלקי... אבל לפי דעת חכמי ישראל נפש האדם היא אצולה מן השמים... ודבר זה בארנו לך פעמים הרבה, כי דבר זה הוא כל הכוונה של פילוסופים, להשפיל את האדם עד תחתית האדמה, הפך דעת חכמי ישראל שנתנו לאדם הצדיק מדריגה עליונה יותר מן המלאכים. ודבר זה תמצא בדברי הפילוסופים, שהם השפילו האדם עד שאול, וחכמי ישראל הגביהו האדם הצדיק את מדריגתו ומעלתו".

<> פירוש - לפי דעת הפילוסופים אין לאדם מעלה אלקית בעצם, אלא כל מעלתו היא רק במושכלות שרכש במשך חייו [כמבואר בהערה הקודמת], לכך לשיטתם ניתן לומר שזקן ששכח תלמודו נותר ללא שום מעלה, והוא מעתה כמו שאר אדם, כי המושכלות ניטלו ממנו, ומעלה בעצם מעולם לא היתה לו, לכך הוא נותר ללא כל מעלה.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ט [קמו.]: "ובזה הוסרה שאלתם לגמרי, איך אפשר שיקנה האדם המדרגה הרוחנית על ידי המעשים הגשמיים. כי לא כמחשבותיהם מחשבותינו, כי אנחנו אומרים כי הנפש הזאת היא אצולה מן השם יתברך, והיא בת מלך שנשאת לעירוני [ויק"ר ד, ב]. ומפני שעומדת בחומר, צריכה השבה אל המלך, שהוא אביה, ואין צריכה השלמה אחרת. ועל ידי המצות היא שבה אל בית אביה, שאין חסר לה רק זה, אחר שהיא בת מלך בעצמה. כי המצות שהם הסדר השכלי מוציאים אותה אל הפעל, עד שתצא מן החומר המוטבע, ושבה אל בית אביה, הוא המלך העליון כמו שאמרנו. כי הנשמה היא מלמעלה, והיא אלקית נבדלת. וכאשר האדם עושה המצוה, שהיא מעשה השכלי, הנה מתקרב בזה אל המעלה הנבדלת, ומצרף נפשו מן הטבע החמרית, הן גופו הן נפשו. כי המעשה של המצוה הוא מעשה אלקי שעושה על ידי גופו. ומכל שכן כאשר הוא עוסק בתורה השכלית, שבזה מתדבק נפשו בשכלי לגמרי, ובזה נפשו יוצאת מן הטבע החמרית. ובודאי לדעתם שאינם מודים שהנפש בעצמה עצם אלקי, הוקשה להם איך אפשר שעל ידי המצות תשוב [להיות] אלקית. אבל דעת התורה כמו שאמרו ז"ל [ויק"ר ד, ב] שהיא בת מלך נשאת לעירוני, והנפש מוטבעת בחומר, ועל ידי המצות יש לנפש דבוק וחבור בו יתברך ותשוב אל אביה".

<> כי אם פירש מן התורה ברצון, הרי פרישה זו מתייחסת אל השכל, ולא אל הגוף. וכן כתב בדר"ח פ"ד מ"ד [פד.], וז"ל: "כי חטא השוגג מתיחס אל הגוף... שאין השוגג רק כאשר הוסר מאתו השכל ונעשה בעל גוף. ולכך החטא השוגג אינו במדריגת המזיד, שהוא החטא כאשר האדם הוא בדעתו ושכלו".

<> כי הדביקות בה' היא מצד השכל [כמבואר למעלה פ"ג הערות 110, 115], והשכחה היא מצד הגוף [כמבואר למעלה פ"ג הערה 146], ולא קרב זה אל זה כל הלילה.

<> למעלה פ"ט [לאחר ציון 91].

<> שמות כה, י "ועשו ארון עצי שטים אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו". ומה שכתב "כי אמות הארון &**השלם**^ שבורות", רוצה לומר שאף מה שהוא שלם מצד עצמו נמצא אצלנו באמות שבורות, ק"ו שהשבור עצמו ימצא אצלנו באופן של שבירה, וכמו שמבאר.

<> לשונו למעלה פ"ט [לאחר ציון 91]: "רצה לומר כי מעלת תלמיד חכם אין השלמה לו, כי אין השכל בא לידי השלמה, כי אין תכלית וסוף אל ההשגה, שאם השיג דבר אחד, אפשר להשיג יותר, ולכך אין השכל בא אל השלמה. ודבר זה מורה מה שהיו אמות הארון שבורות כלם, ולא היו אמות שלימות, מפני זה שאין אל החכמה השלמה כלל". ובדר"ח פ"ד מ"ז [קמה:] כתב: "כי לעומק דברי תורה אין אדם עומד עליהן... וכמו שאמר דוד [תהלים קיט, יט] 'גר אנכי בארץ אל תסתר ממני מצותיך'. ובמדרש [שוחר טוב שם], וכי דוד גר היה. אלא אמר דוד, כשם שהמתגייר אינו יודע כלום בתורה, כך עיניו של אדם פתוחות, ואינו יודע כלום. ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירים ותשבחות וכל המזמורים הללו, אמר 'גר אנכי' ואיני יודע כלום, אנו על אחת כמה וכמה. וכן הוא אומר [דהי"א כט, טו] 'כי גרים אנחנו תושבים ככל אבותינו כצל ימינו עלי ארץ', עד כאן. וביאור זה, כי האדם נחשב גר בתורה כי התורה היא מעולם הנצחי, ולפיכך בערך התורה הנצחית נחשב האדם, שהוא בעל הויה והפסד, גר אצלה, כמו הגר שנחשב גר כנגד אותם שיושבים אבותם מעולם, והגר אינו רק לשעה אצלם. וכאשר האדם מתחבר לשעה אל התורה הנצחית, דבר זה נקרא גירות בודאי. הרי לך כמה האדם יחשוב עצמו שאינו יודע כלום בתורה. ואין ספק כי זה בשביל עומק המושג, ומשפטיה העמוקים מני ים" [ראה להלן פי"ד הערה 149].

<> קישור דבריו הוא, שהואיל ואמות השבורות של הארון מורות שאין התורה אצל האדם בשלימות, לכך אין שכחת התורה מהאדם נידונת כהפקעת התורה מהאדם, כי בלא"ה אין התורה אצל האדם בשלימות, וכל תורה שיש לאדם היא "שבורה" אצלו במדה מסויימת, ולכך הרושם של התורה שנשכחה הימנו נשאר בו, כי זהו יחס האדם אל התורה.

<> פירוש - אל תאמר שמי שמעיקרא לא למד הרבה תורה, אלא מעט תורה, יחשב גם כן ל"שברי לוחות", דזה אינו, כי על הלוחות הראשונים היתה נמצאת כל התורה [ירושלמי שקלים פ"ו ה"א, וראה בבית הלוי סוף ח"ג דרוש יח שהרבה להוכיח כן], ולכך שבירת הלוחות הראשונים תהיה מקבילה לזקן שידע הרבה תורה ונשכחה הימנו, ולא למי שמעיקרא ידע רק מעט תורה.

<> אמרו חכמים [נדה ל:] "אלו ירחי לידה, ומלמדין אותו כל התורה כולה... כיון שבא [הולד] לאויר העולם, בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה". ורבים הקשו שאם המלאך משכיח מהולד את התורה שלמד במעי אמו, לשם מה לימדו אותו מעיקרא את כל התורה כולה. ובנועם אלימלך פרשת ויקרא כתב: "הוא לסיבה הזאת שמראין לו כל עולמות, הוא למען שיוכל אחר כך להשיג העולמות ולעבוד בהם להשם יתברך ברוך הוא, ולהשיג התורה שלמד. ואילולי זאת שמראין לו, לא היה יכול להשיג כלל וכלל, לא התורה ולא העולמות העליונים. רק על ידי הרשימה הנרשם בו קודם יציאתו לעולם, על ידי זה יכול אחר כך להשיג". וכן הוא בספר מעלות התורה לאחי הגר"א בסופו בשם הגר"א. ובפחד יצחק חנוכה, מאמר י, אות ט, כתב: "הנה נצטוינו להזהר בכבודו של הזקן ששכח תלמודו, הילפותא לזה הוא משברי הלוחות המונחים בארון. בספר נפש החיים [שער ד פרק ל] מוסברת היא החיות הפנימית האצורה בחובת כבוד זו. חובת כבוד זו נובעת היא מכוח ההרשמה הגנוז בחכמת התורה. הלא גם בהלכה חזינן דתשמישי מצוה נזרקים, דלאחר שנסתלק גוף ההכשר למצותן, אין בהם שום דין של גניזה. אבל בפרשיות של תורה יש בהן דין של גניזה אפילו לאחר שנסתלק הכשרם [מגילה כו:]. כי כן הוא כוח ההרשמה הגנוז בדברי תורה, שאפילו לאחר שנסתלק עצם כוחם, מכל מקום רישומם ניכר. ואבוהון דכולהו הוא הך דאמרינן [סוטה כא.] דתורה אף שלא בעידנא דעסיק בה מגינא ומצלא. והגנה והצלה זו היא בסוד כוח ההרשמה שבחכמת התורה... ועיין היטב בספר נפש החיים בלהבת שלהבת דבריו הקדושים". וכן כתב בפחד יצחק שבועות מאמר לד אות ב.

<> לשונו בח"א למנחות צט. [ד, פו.]: "שלוחות ושברי לוחות וכו'. דבר זה בארנו הטעם, כמו שמצוה לשום בארון הלוחות, כך מצוה לשום שם שברי לוחות, מפני כי שברי לוחות ג"כ מעלה לישראל. כי בודאי הלוחות הראשונות שהיו מעשה אלקים, היו יותר במעלה מן לוחות שניות שלא היו מעשה אלקים. ולפיכך היו גם כן שברי לוחות מונחים בארון, כי הלוחות שהיו בארון על ידם השכינה על הארון. אע"ג שהם שבורים, מ"מ מורה זה על מעלת ישראל שהגיעו אליה. ואע"ג שנתבטלה מעלה זאת, אינו דומה מי שלא היה לו שום מעלה כלל, אל מי שהיה לו ובטלה. וע"י הלוחות ושברי הלוחות היה השכינה שורה... ועל זה אמר מכאן שת"ח ששכח תלמודו מחמת אונסא שאין נוהגין בו מנהג בזיון, דסוף סוף הגיע למדריגה עליונה, והאונס אין מבטל מדריגתו העליונה שהגיע אליה. כמו שכאן היו שברי לוחות מונחים בארון, מפני שכבר ישראל הגיעו לאותה המדריגה עליונה שהיה בלוחות הראשונות שהיו מעשה אלקים, וישראל לא בטלו מן אותה מדריגה כשנשברו בטול גמור, ולפיכך היו מונחין בארון אף שברי לוחות". ובח"א לב"ב יד: [ג, סז:] כתב: "ועוד, כי הלוחות הראשונות שהיו מעשה אלקים, אע"ג שנשתברו ולא היו ראוים לישראל, היינו שלא היו ראוים בפני עצמם, שלימים. אבל שבורים ועם לוחות שניות בודאי ראוים, ולפיכך היו לוחות ראשונות ג"כ בארון. והבן הדברים האלו מאוד".

<> כמבואר למעלה פי"א בארוכה [לאחר ציון 23].

<> מקיש גודל העונש לגודל השכר. אמנם למעלה פ"א [לאחר ציון 308] כתב: "אין הפירוש שהדין על התורה הוא יותר גדול מן הדין על המצות, שזה אינו". וזהו לעומת מה שכתב רבינו יונה בשערי תשובה שער ג אות יד, וז"ל: "אמרו כשם ששכר תלמוד תורה גדול מכל המצוות [פאה פ"א מ"א], כך עונש המבטל גדול מכל העבירות". וראה למעלה פ"א הערה 309, ופ"ד הערה 97. הרי שנמנע מלהקיש גודל העונש לגודל השכר, ואילו כאן מקיש ביניהם. ויל"ע בזה.

<> בגמרא שלפנינו איתא "אמר רבי יהודה", אך בעין יעקב [שם] איתא "אמר רב יהודה", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה פ"א הערה 62]. וכן הוא להלן הערה 39.

<> "שדרך תינוקות למושחן בשמן" [רש"י שם]. וראה למעלה פ"י הערה 56 שצויין שם שהמהר"ל מבאר [שם] אינו מבאר כן, אלא שהתורה שתשב"ר לומדים היא עצמה מושחת אותם כשמן המושח את הכלי.

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

<> "כי החורבן הוא חורבן לגמרי, שהוא מחריב ומשומם הכל" [לשונו בח"א לשבת קיט: (א, סה:), והובא למעלה פ"י הערה 88]. וכן עמלק, הואיל ואין תקנה לקלקלתו, לכך [במדבר כד, כ] "אחריתו עדי אובד", וכמבואר בפחד יצחק פורים ריש מאמר א. ואמרו חכמים [מדרש תהלים מזמור א] "הכל מתרפאין לעתיד לבוא חוץ מן הנחש וגבעוני... גבעוני, שנאמר [יחזקאל מח, יט] 'והעובד העיר יעבדוהו מכל שבטי ישראל', יאבדוהו" ובמנחת שי שם כתב: "'והעובד העיר יעבדוהו וגו'', 'יאבדוהו' כתיב". הרי העדר רפואה הוא אבדון.

<> לשונו בדר"ח שם [תשלט.]: "ואמר כי נשיכת חכמים נשיכת שועל, פירוש כי אמרו על השועל שאין לך בחיות רעות שהוא מעמיק בנשיכה כמו השועל, עד שאינו נושך לחצאין, רק הוא נושך ומעמיק עד שגומר כל האבר בנשיכה. וכן השנאה של תלמיד חכם פועל באדם, ואין הפעולה לחצאים, רק שהשנאה הזאת מכלה האדם לגמרי. ודבר זה הוא בשביל חוזק השכל של תלמיד חכם, שהוא פועל לגמרי, כי אין כח השכלי כמו כח החמרי, שכחו מתחלק לחצאים, אבל כח השכלי אין מתחלק לחצאין, והוא פועל לגמרי, ואינו לחצאין", וראה להלן הערות 37, 92.

<> לשונו למעלה פ"ה [לפני ציון 34]: "כי התורה במה שהיא השכל העליון, אין ראוי לה ההעדר, כי השכלי הוא דבר מקוים". ונקודה זו מבוארת היטב בגו"א בפירוש דברי רש"י [במדבר יט, ב], שכתב: "ויקחו אליך - לעולם היא נקראת על שמך פרה [אדומה] שעשה משה במדבר", ושם באות ג כתב: "וקשיא, מה מעלה יש בזה שהפרה היתה נקראת על שמו. ונראה, מפני שסוד פרה אדומה לא נגלה רק למשה [במדב"ר יט, ו], ולפיכך תלה פרה אדומה במשה שהוא עשאה, כי המצֻווה לעשות דבר ומבין ענין המעשה, אף על גב שהוא לא עשאה, רק שנעשה על ידי אחר, נתלה במצֻווה היודע דבר אל אמתתו. ומזה הטעם נראה שהיתה פרה אדומה שעשה משה דוקא למשמרת לדורות [רש"י שם פסוק ט], ולא פרה אחרת, כי כל דבר שכלי יש לו קיום, וכן כל דבר הקרוב אל השכל, לאפוקי דבר שאינו שכלי, אין לו קיום. ולפיכך היה קיום לפרה שעשה משה, כי הוא נעשה על פי השכל והדעת, וכל דבר הנמשך אחר השכל יש לו קיום. ולפיכך פרה שעשה משה, כיון שעשה אותה על פי הדעת והשכל, יש לה קיום. וזה שיסד הפייט [יוצרות לפרשת פרה, סוף ד"ה "אצורה ומפורשה"] 'שכל הפרות כלות, ושלך עומדת' מזה הטעם, וכל זה שנעשית הפרה בהשגת השכל, שהוא דבר מקוים". וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ה [רא:], וז"ל: "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"ג מ"ז [קצב.] כתב: "כאשר האדם שונה, הנה עומד במדריגה השכלית... העוסק בתורה, לפי גודל מדריגה השכלית שהוא דבק בה, אין שולט בו ההעדר כלל. כמו שאמר בכמה מקומות שאין מלאך המות יכול למשלוט ביה דלא פסיק פומיה מגירסא; ובמסכת שבת בפרק במה מדליקין [שבת ל:] אצל דוד המלך. ובפרק השוכר את הפועלים [ב"מ פו.] אצל רבה בר נחמני, ובכמה מקומות. וכל ענין זה מפני כי השכל יש לו מציאות גמור, ואם דבק במדריגה הזאת, אין שולט בו ההעדר שדבק בחומר... כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות גמור, ואין דבק בו ההעדר, ולכך התורה נקראת [דברים ל, כ] 'חייך ואורך ימיך'" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 138, ולהלן פט"ו הערות 1, 15]. ושם פ"ד מ"ה [קיב.] כתב: "כי הדברים השכלים ראוי להם המציאות ביותר... כי אין ההעדר דבק בדברים השכלים" . ובהמשך הפרק שם במשנה יב [רלט:] כתב: "כי הדברים האלקיים הנבדלים יש להם קיום". ובגו"א דברים פ"י אות ג כתב: "הדברים אלקיים אין ראוי שיהיה הפסד להם". 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" [הובא למעלה פי"א הערה 91]. וראה למעלה פ"ה הערה 34, ופי"א הערה 94.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובדר"ח פ"ג מ"ז [קצב:] כתב: "כי השכל יש לו מציאות גמור, ואם דבק במדריגה הזאת, אין שולט בו ההעדר שדבק בחומר". ושם בתחילת משנה ח [רא:] כתב: "מפני כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר, ולא כמו החומר שאין לו מציאות גמור, ודבק בחומר ההעדר, אשר פירשנו הרבה מאד". ושם במשנה יד [שמו:] כתב: "ובאולי תשאל, הנה בארנו למעלה כי המציאות הוא לדברים הנבדלים מן החומר ביותר, כמו השכל וכיוצא בזה, ולדברים חמריים אין המציאות כל כך. ואיך אפשר לומר כי יהיה אור המציאות לאדם, והוא בעל חומר נברא מן האדמה, יותר ממה שהוא למלאכים, שאינם מוטבעים בחומר". ובח"א לשבת לב. [א, כא.] כתב: "כל אשר נוטה אל החמרי, אשר הוא בעל העדר, הוא קרוב אל ההעדר. והשכל הוא מקוים נצחי".

<> מוסיף זאת כדי להורות שרק לשכל הנקי מהחומר יש מציאות גמורה, אך כל מי ששייך במשהו לחומר שוב אינו בעל מציאות גמורה. וכן כתב בח"א לשבת קיט: [א, סו.], וז"ל: "ויש לך להבין עוד איך המבזה את הת"ח אין רפואה למכתו, כאשר תדע ענין השכל אשר הוא המציאות, והחומר אין לו מציאות. ואף הצורה שהיא מוטבעת בחומר, מפני שהצורה היא מוטבעת בחומר, אין לה מציאות גמור. והמציאות הוא לדבר שעומד בלא חומר, הוא השכל, ודבר זה ברור אין ספק בו". ובגבורות ה' פ"ד [לא.] כתב: "כל עוד שאין הצורה בשלימותה אין לה מציאות, והיא תחת רשות החומר, והחומר מושל עליה". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "כי הצורה שהיא צורה מוטבעת בחומר, אין מציאותה בפעל לגמרי, שהרי היא מוטבעת בחומר, ואין החומר מציאותו בפעל, ודבר זה ידוע".

<> כי המבזה את הת"ח הוא מבטל את הת"ח, ו"אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו" [לשונו בדר"ח פ"ד מ"ט (קפו.)], ולכך המבזה ת"ח הוא מתנגד לת"ח. וכן להלן פט"ו [לפני ציון 113] כתב: "כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין המציאות אל השכל".

<> לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 32]: "לא כן כמו שהוא בדור הזה, אשר תחלת למודנו היא לשעה בלבד, ואחר כך תשכח ממנו. ודבר זה אין ראוי לתורה, כי התורה במה שהיא השכל העליון, אין ראוי לה ההעדר, כי השכלי הוא דבר מקוים. לכך כאשר האדם מסיר אותה ומסלק אותה ממנו, בשביל זה מגיע אל עצמו העדר, כי הוא נתן העדר במה שאין שייך לו, לכך מגיע העדר אל עצמו", ושם הערה 36. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיד.] כתב: "ואחר כך אמר [במדבר כד, ט] 'מברכיך ברוך ואוררך ארור'. ברכה זאת לומר כי ישראל הם היו עיקר ועצם העולם, וכאשר הקללה הוא לעצם המציאות, אז בודאי תהפך עליו. שכאשר אחד מתנגד למציאות, הרי הוא בלתי נמצא, שאין מתנגד למציאות רק העדר. ולכך המקלל ישראל, שהם עצם המציאות, הוא מקבל הקללה וההעדר בעצמו... לכך כאשר מקלל ישראל, מתנגד אל עצם המציאות, לכך הוא בעצמו בעל ההעדר" [הובא למעלה פ"ח הערה 61]. ובתפארת ישראל פי"ח [רעג.] ביאר מדוע קרח ועדתו היו חייבים להאבד, וז"ל: "וכאשר היו חולקים על דבר שמציאותו הכרחי [התורה], אי אפשר שיהיה אדם כזה נמצא, כי המוכרח במציאות הדבר שהוא כנגדו הוא מוכרח שלא יהיה נמצא, אחר שהפכו מוכרח. ולכך כאשר היו חולקים על התורה, שכל דבריה מוכרחים במציאות, המתנגד לזה מוכרח שאין לו מציאות כלל. ולכך כתיב [במדבר טז, לג] 'ויאבדו מתוך הקהל וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה'. שהיו מוכרחים להיות בלתי נמצאים כלל". @**ובאור חדש**^ [קמט:] ביאר גם לאידך גיסא; מי שהוא נעדר מציאות הוא מתנגד למחויב המציאות, וכלשונו: "כי מאחר שצוה השם יתברך למחות את זכר עמלק [דברים כה, יט], מזה תדע כאילו אין להם מציאות בעצם כלל, רק נחשבים דבר מקרה, ולא דבר שהוא בעצם. ומאחר שאינם נחשבים דבר שבעצם, רק דבר שהוא במקרה, אומה כמו זאת יותר מתנגדים בפרט אל ישראל, שהם עצם ועיקר... עמלק וזרעו אשר הם אין נחשבים רק מקריים, כאשר אינם מן המציאות, שהרי השם יתברך גזר עליהם [שם] 'תמחה את זכר עמלק', ולכך הם יותר [מתנגדים] לישראל, שהם עצם המציאות".

<> לשונו בח"א ב"מ פד: [ג, לז.]: "אין חטא שגורם הפסד כמו מי שפוגע בכבוד חכמים, ששאר חטאים אין בהם דבר זה שיהיה בהם הפסד כמו [מבזה] הת"ח, שעקיצתן עקיצת נחש ושרף. והטעם הזה כי השכל הוא יותר קרוב אל המציאות, כאשר בארנו, ולכך השכל נקרא 'אור'... כי האור מורה על המציאות. ולפיכך המתנגד אל השכל הוא מתנגד אל המציאות, עושה עצמו בלתי נמצא, והוא נעדר. ויש להבין נחש ושרף, אשר אלו מה שאמר 'עקיצתן עקיצת', שניהם נבדלים מן האדם, כך הת"ח הוא נבדל מן שאר אדם, ולכך הוא פועל במי שהוא מתנגד אליו".

<> כוונתו לדבריו בדר"ח פ"ב מ"י [שהובאו בהערה 30], ומכנה את ספר דרך חיים "כמו שהתבאר למעלה", כי ספר נתיבות עולם הוא חלקו השני של ספר דרך חיים. ובדר"ח פ"ו מ"ז [קנט:] כינה את ה"נתיבות עולם" שהוא "חלק ב'" של ספר דרך חיים, וכמבואר שם בהערה 669. וכן הוא ברמז שם פ"ד סוף מ"י [רט:], וכמו שהתבאר למעלה [במבוא לספר, הקדמה הערה 71, פ"א הערה 153, ופ"ה הערה 63].

<> לשונו בח"א לשבת קיט: [א, סו.]: "ולפיכך אמר שאין רפואה למכתו. כי המתנגד אל המציאות הגמור הוא ההעדר הגמור, ואין ספק כי אין רפואה לדבר זה שהוא העדר גמור ["לעתיד לבא הכל מתרפאין חוץ מנחש" (ב"ר כ, ה)], רק לדבר שאינו העדר גמור. ולכך אמר [אבות פ"ב מ"י] 'עקיצת [חכמים] עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף', כי אלו דברים מביאים המיתה והעדר... מה שאמר שביזו ת"ח, ששולט מדת הקשה בשביל השכל, כמו שאמרנו כי השכל הנבדל הוא מחויב, כמו שאמרנו כי ענין השכל מחויב ומוכרח. לכך כל ענין השכל במדת הדין, שהדבר שהוא מחויב ומוכרח הוא במדת הדין... ולפיכך כאשר מבזה השכל מתחייבים במדת הדין, ובא החורבן, ואלו דברים ברורים כאשר תבין אותם". ובבאר הגולה באר השלישי [רפו:] כתב: "כאשר יתקרב אל האנשים שהם בעלי מעלה וחכמה, ועקיצתן עקיצת נחש ושרף לפי קדושתן... יזהר שלא יכוה בגחלתו לבייש את רבו... כי העונש עצום מאוד מאוד".

<> בגמרא שלפנינו איתא "רבי", אך בעין יעקב איתא "רב", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב, וכמבואר למעלה הערה 26.

<> "מגלה פנים בתורה - מעיז פנים כלפי עוסקי תורה, 'מגלה פנים' משתמע לן דחמיר מאפיקורוס, ד'אפירוקוס' היינו דאית ביה אפקירותא בעלמא" [רש"י שם]. וראה הערה 56.

<> "שהיה דורש באגדות של דופי" [רש"י שם].

<> לשון הגמרא במילואו: "בשלמא למאן דאמר 'המבזה תלמיד חכם עצמו' מגלה פנים בתורה הוי, 'מבזה חבירו בפני תלמיד חכם' אפיקורוס הוי. אלא למאן דאמר 'מבזה חבירו בפני תלמיד חכם' מגלה פנים בתורה הוי, אפיקורוס כגון מאן".

<> "מאי אהני לן - והם אינן יודעין שעולם מתקיים עליהם" [רש"י שם].

<> פירוש - לעצמם הם קוראים במקרא, ולעצמם הם שונים בתלמוד.

<> "אם לא בריתי יומם ולילה וגו' - שמהנין לעולם ומקיימין אותו, והוא אומר דלא מהני מידי" [רש"י שם].

<> "מהכא נמי שמעינן - שהצדיקים מהנין לאחרים" [רש"י שם].

<> פירוש - ונזכרו בסוגיא ממקום אחר.

<> פירוש - שיתפו את עצמם עם רבם, ולא תלו את הגדולה ברבם בלבד.

<> "לא שרו לן עורבא - לא אמרו לנו שום חידוש שלא מצינו בתורה" [רש"י שם ק.].

<> "דקא שרינא לכו עורבא - שהיתר זה אינו מצוי בתורה, אלא סופרים אמרוהו" [רש"י שם].

<> "כאדם שאומר אותו תלמיד חכם, דלשון בזוי הוא זה, שהיה לו לומר 'רבותינו שבמקום פלוני'. לישנא אחרינא, כגון דאמר 'הני רבנן', דכשהוא מספר שום דבר מרבנן אומר 'הני', ולשון גנאי הוא 'הני', אבל 'הנהו רבנן' אינו גנאי" [רש"י שם]. וראה להלן הערות 72, 73.

<> פירוש - רב פפא שכח ואמר על רבנן "הני רבנן", וישב על כך בתענית.

<> "כי מטו מגלת אסתר - לתקן לה מטפחת, אמרי 'הא מגלת אסתר לא בעיא מטפחת', כלומר בלשון בעיא אמרו לו לרבי יהודה הא ודאי לא צריכא מטפחת כגון האחרות, ולשון גנאי הוא, דהוה להו למימר לרבם בלשון שאלה, כך צריכה או אינה צריכה" [רש"י שם].

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "רבי יוחנן", וכן הביא בח"א שם, ויובא בהערה הבאה.

<> שאין לו חלק עולם הבא [סנהדרין צ. (מהרש"א)]. ובח"א לסנהדרין ק. [ג, רל.] כתב: "מפני מה נענש גיחזי וכו'. נראה כי רבי יוחנן בא לתרץ קושיא מפני מה יצא תלמיד שאינו הגון מן אלישע, וכמו שאמרו בברכות [יז.] שלא תהא סיעתנו כמו סיעת אלישע, שיצא ממנו גחזי. ועל זה אמר אילו היה נחשב אלישע רבו לגחזי, היה זכות אלישע מגין עליו. עתה שלא נחשב אליו רב כלל, שהרי לא קראו בשם רב, רק בשמו, ולכך לא היה מגין זכות אלישע עליו".

<> לשונו בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד:]: "נראה כי עיקר האפיקורס מלשון 'אפיקורת', שנוהג הפקר בעולם כאילו הוא בלא מנהיג, לכך אין עליו מורא כלל, וזהו ענין אפיקורס". וכן כתב בתפארת ישראל פט"ו [רכח:], ויובא בהערה 59. והרמב"ם בפירוש המשניות סנהדרין פ"י מ"א כתב: "מלת 'אפיקורוס' היא ארמית, עניינה מי שמפקיר ומבזה את התורה או לומדיה. ולפיכך קורין בזה השם כל שאינו מאמין ביסודי התורה, ומי שמבזה החכמים, או איזה תלמיד חכם שיהיה, או המבזה רבו". וכן הרמ"ה בסנהדרין צט. כתב: "עיקר מלה זו של 'אפיקורוס' לשון הפקר הוא, שמפקיר את עצמו בדבר איסור... זה המבזה ת"ח, ועושה כבודם הפקר". והרע"ב [אבות פ"ב מי"ד] כתב: "לאפיקורוס - לשון הפקר, המבזה את התורה ומחשיבה כאילו היא הפקר. אי נמי, משים עצמו כהפקר, ואינו חס על נפשו לחוש שמא תבא עליו רעה על שמבזה את התורה או לומדיה". אמנם רש"י ביאר שהוא מלשון "אפקירותא" [כמובא בהערה 40], שהוא לשון חוצפה [רש"י עירובין סג. ד"ה אמר ליה].

<> כלפי הקב"ה.

<> לשונו למעלה פ"ט [לאחר ציון 11]: "כי יראת השם יתברך הוא מצד שהוא יתברך נבדל מן הכל, לכך שייך בו היראה, ואין שייך היראה מצד החבור, רק מצד שהוא נבדל מהכל, ואין לו שתוף עם זולתו. ותלמידי חכמים שהם נבדלים מן שאר אדם גם כן מצד השכל שיש בתלמיד חכם, כמו שהוא יתברך נבדל מהכל, מפני כך התלמיד חכם שיש לו דביקות עם השם יתברך בערך שאר אדם, והשם יתברך נבדל מהכל, והתלמיד חכם נבדל משאר אדם. ולפיכך אם אין לאדם יראה מן תלמיד חכם, ומשתתף עם תלמיד חכם לגמרי מבלי יראה מן התלמיד חכם, בזה עצמו כאילו יש לו שתוף עם השם יתברך. כי לפי ערך שאר בני אדם, התלמיד חכם יש לו דביקות עם השם יתברך, והוא נבדל משאר אדם. והרי זה מבטל היראה של השם יתברך, שצריך שיהיה האדם נבדל מן השם יתברך לגמרי, 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". ובח"א לב"ק מא: [ג, ז.] כתב: "כי במה שהחכמים יש להם דבקות בשכינה, לכך יראתם יראת שכינה, כי מצד שהוא יתברך נבדל מן האדם, שייך היראה, ואין שייך היראה מצד החבור. ות"ח שהם דביקים עם השכינה, והם נבדלים מן שאר אדם בשביל השכל שיש בת"ח, כמו שהוא יתברך נבדל מן אדם מצד שאינו גוף. ולפיכך יראת חכמים השלמה אל יראת שמים, כי אם אין לאדם יראה מן ת"ח, ומשתתף עם ת"ח לגמרי מבלי יראה מן הת"ח, כאילו מחובר הגוף אל הנבדל השכלי, בזה עצמו כאילו יש לו שתוף עם הש"י, והרי זה מבטל ג"כ היראה אל הש"י. שצריך שיהיה האדם נבדל מן הש"י לגמרי, שלא יהיה לו שיתוף אליו" [ראה למעלה פ"ט הערות 17, 18].

<> לשונו בתפארת ישראל פט"ו [רכח:]: "כי האפיקורוס הוא מי שאינו מאמין שיש כאן עלה וסבה ראשונה, ולפיכך נקרא 'אפיקורוס' מלשון הפקר, כי אין עליו עול השם יתברך, שהוא סבה הראשונה".

<> לשונו בתפארת ישראל פט"ו [רכט.]: "ומה שאמרו ז"ל [סנהדרין צט:] 'איזה אפיקורוס, זה המבזה את החכם'... רצה לומר כי אין צריך שיהיה כופר לגמרי בעלה ובסבה ראשונה. רק אם אין יראת ה' על פניו, ואין עליו עול שמים, לבזות את החכם... זהו אפיקורוס. ודבר זה פריקות עול הסבה הראשונה. כי אילו היה עול שמים עליו, היה נכנע מן העלה ומן אשר הם חכמיו, ולא היה מבזה התלמיד חכם... ואמרינן 'את ה' אלקיך תירא' לרבות תלמידי חכמים... ולפיכך כל זה נכלל בכלל אפיקורתא, ונקרא אפיקורוס" [הובא למעלה פ"ט הערה 18]. ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד:] כתב: "נראה כי עיקר האפיקורס... אין עליו מורא כלל, וזהו ענין אפיקורס. שכל מי שיש בו דעת זאת, כאילו מפקפק במציאות השם יתברך. ולא בעי למימר שהוא אומר לגמרי 'אין אלקים', זה אינו, רק שאינו חש למורא שמים, וזה נקרא 'אפיקורס'... שאין לו יראת שמים, וכאילו חוטא במצות [שמות כ, ב] 'אנכי'". וראה הערה הבאה.

<> "כי זהו גנאי לתלמיד חכם גם כן" [לשונו בתפארת ישראל פט"ו (רכט:)]. ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד:] כתב: "ולפיכך לקמן פליגי באפיקורס, למר הוי אפיקורס המבזה את חכמים, ולמר שמבזה חבירו בפני חכמים. ששניהם אילו היה עליו מורא שמים, לא היה מבזה חבירו בפני החכם... כלומר שלעולם יש לדרוש שחוטא בו יתברך, שנוהג אפיקורס כאילו היה עולם של הפקר, ואין עליו יראת שמים. אבל אין הפירוש שהוא אומר לגמרי 'אין אלקים', רק שהוא אפיקורס שנוהג מנהג הפקר, ופורק עולו... לפי שהמבזה דבר השם נוהג אפקירותא בו יתברך כאשר מבזה דבר ה'. וזה שמבזה חבירו בפני ת"ח, מבזה דבר ה', שהרי דיבר הוא יתברך [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', שיש לירא מפניו. ונאמר [דברים ו, יג] 'את ה' אלקיך תירא', לרבות ת"ח [ב"ק מא:], וזה שמבזה חבירו בפני ת"ח, ואינו חושש לכבוד ת"ח, הוא נוהג אפקרותא בו יתברך".

<> דבריו הבאים מוסבים על המשך דברי הגמרא [סנהדרין צט:] שהובאו למעלה, שאמרו שם "ואיכא דמתני לה אסיפא; מגלה פנים בתורה, רב ורבי חנינא אמרי, זה המבזה תלמיד חכם. רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אמרי, זה המבזה את חבירו בפני תלמיד חכם. בשלמא למאן דאמר המבזה תלמיד חכם עצמו מגלה פנים בתורה הוי, מבזה חבירו בפני תלמיד חכם אפיקורוס הוי. אלא למאן דאמר מבזה חבירו בפני תלמיד חכם מגלה פנים בתורה הוי, אפיקורוס כגון מאן, אמר רב יוסף כגון הני דאמרי מאי אהנו לן רבנן, לדידהו קרו לדידהו תנו". הרי שכו"ע מודו שהמבזה ת"ח עצמו הוא מגלה פנים בתורה, ופליגי במבזה חבירו בפני ת"ח; לפי הדעה הראשונה [רב ורב חנינא] אין הוא מגלה פנים בתורה, אלא הוא אפיקורוס. ולפי הדעה השניה [רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי] אף הוא נכלל במגלה פנים בתורה, ואפיקורוס הוא מי שאומר "מאי אהנו לן רבנן".

<> לשונו למעלה ר"פ יא [לאחר ציון 13]: "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... וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה, כי לא דבר רק הוא דבריהם... ובפרק חלק [סנהדרין צט:] המבזה תלמיד חכם הוי מגלה פנים בתורה, כי התלמיד חכם הוא עצם התורה". וראה להלן הערות 111, 128.

<> לכך גם המבזה חבירו בפני ת"ח הוא נכלל במבזה ת"ח עצמו, ואין לחלק ביניהם. וכשם שהמבזה ת"ח עצמו הוא מגלה פנים בתורה, כך המבזה חבירו בפני ת"ח הוא מגלה פנים בתורה.

<> כי אינו מבזה ישירות את הת"ח.

<> לכך הוא אפיקורוס [כמבואר בהערה 62].

<> ואם תאמר, אם המבזה חבירו בפני ת"ח אינו נכלל במגלה פנים בתורה [מפאת שאין זו בזיון ישיר כלפי הת"ח], מדוע בכל זאת יחשב הדבר כהעדר יראת שמים, דמאי שנא. אמנם בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד:] ביאר יותר, וז"ל שם: "התחיל בעליון, דהוא אפיקורס, שזאת העבירה שחוטא בו יתברך. ואח"כ בתורתו... והא דלקמן משמע דמגלה פנים בתורה הוא יותר חמור, דקאמר שהמבזה את חבירו בפני ת"ח הוי אפיקורס, והמבזה את ת"ח עצמו הוי מגלה פנים בתורה, וא"כ הוי מגלה פנים יותר חמור. נראה דאדרבה, מפני דאפיקורס שחוטא בו יתברך, ולפיכך בכל דהוא נקרא 'אפיקורס', כאשר מבזה חבירו בפני ת"ח. אבל מגלה פנים בתורה לא הוי רק עד שמבזה את ת"ח... דהא דהוי אפיקורס כאשר מבזה חבירו בפני ת"ח, היינו דהוי קצת אפיקורס בזה, ואין ספק שאין זה אפיקורס גמור". ונראה ביאורו, ששם שמים חל על כל דבר בעולם, ולכך "בכל דהו" נקרא אפיקורוס וחוטא כלפי הקב"ה. אך אין כל דבר בעולם נקרא "תורה", ולכך אין הוא נקרא "מגלה פנים בתורה" אלא אם מבזה את התורה וחכמיה ישירות, ולא במבזה חבירו בפני ת"ח.

<> "כגון דיתיב קמיה רביה ונפלה ליה שמעתא בדוכתא אחריתי, ואמר 'הכי אמרינן התם', ולא אמר 'הכי אמר מר'" [סנהדרין צט:].

<> יש להעיר, כי אמרו חכמים [קידושין לא:] "תנו רבנן, מכבדו [את אביו] בחייו, ומכבדו במותו. בחייו כיצד, הנשמע בדבר אביו למקום, לא יאמר שלחוני בשביל עצמי, מהרוני בשביל עצמי, פטרוני בשביל עצמי, אלא כולהו בשביל אבא", ופירש רש"י שם "אם מכיר באנשי המקום שמכבדים אביו לחלוק לו כבוד לקבל דברים שיאמר בשמו, אל יתלה הכבוד בעצמו, ואפילו יודע שיכבדוהו כאביו, אלא יתלה הכבוד באביו". הרי תליית הדבר בשם אביו היא הנהגת כבוד, ולא הנהגת מורא. ומדוע ביחס לרבו כתב כאן שכאשר אינו תולה את ההלכה בשם רבו זה נחשב "שאין לו מורא מרבו", היה לו לומר "שאין לו כבוד לרבו". והרי כאן בדוקא נקט מורא, כי כל עניינו של אפיקורוס הוא פריקת עול והעדר מורא. אמנם כד מדייק בלשונו כאן תראה שהזכיר גם כן כבוד, שכתב: "תלמיד חכם שאינו חושש &**לכבוד**^ רבו לתלות ההלכה בשם רבו, וזה נקרא שאין לו &**מורא**^ מרבו". הרי פתח ב"כבוד", וסיים ב"מורא". והנראה שבגו"א ויקרא פי"ט אות יא ביאר ש"אם אמר לו האב לבנו 'עשה לי דבר פלוני', והוא אינו עושה לו, הרי הוא עובר מורא וכבוד, שחייב לכבדו ואינו עושה, ומה שעבר על דבריו ולא משגיח עליהם, עובר מוראו". הרי שכבוד ומורא מזדמנים לפונדק אחד, וכאשר אינו חושש לכבוד אביו, יש בזה גם העדר מורא. וזהו דיוק לשונו כאן שכתב "תלמיד חכם שאינו &**חושש**^ לכבוד רבו לתלות ההלכה בשם רבו, וזה נקרא שאין לו &**מורא**^ מרבו".

<> "רצה לומר אף שהדבר אמת הוא שיצא מתוך משא ומתן של הרב עם התלמיד, מ"מ אפקירותא הוא לתלות הדבר גם בו, אלא שיתלה הדבר ברב לחוד ד'הכי אמר מר'" [לשון המהרש"א שם], והיינו שלא ישתף עצמו עם רבו, אלא ישמור על המרחק בינו לבין רבו, וזהו מורא רב.

<> יש להעיר, כי בגמרא [סנהדרין צט:] רב יוסף ורבא שניהם אמרו שאפיקורוס הוא מי שאומר "מאי אהני לן רבנן", ומ"מ דעתו של רב יוסף נדחתה [שזהו הוי מגלה פנים בתורה], לעומת דעתו של רבא, שאמרו שם "אפיקורוס כגון מאן, אמר רב יוסף, כגון הני דאמרי 'מאי אהנו לן רבנן, לדידהו קרו לדידהו תנו'. אמר ליה אביי, האי מגלה פנים בתורה נמי הוא ["שכופר במה שכתוב בתורה" (רש"י שם)], דכתיב [ירמיה לג, כה] 'אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי' ["שמהנין לעולם ומקיימין אותו, והוא אומר דלא מהני מידי" (רש"י שם)]. אמר רב נחמן בר יצחק, מהכא נמי שמע מינה ["שהצדיקים מהנין לאחרים" (רש"י שם)], שנאמר [בראשית יח, כו] 'ונשאתי לכל המקום בעבורם'... רבא אמר, כגון הני דבי בנימין אסיא דאמרי 'מאי אהני לן רבנן, מעולם לא שרו לן עורבא, ולא אסרו לן יונה' ["לא אמרו לנו שום חידוש שלא מצינו בתורה" (רש"י שם)]". ומדוע המקראות שהביאו אביי ורב נחמן כנגד דעת רב יוסף [להוכיח מהם שהוי מגלה פנים בתורה] אינם גם כנגד דעת רבא, ונסיק מהם שהאומר "מאי אהנו לן רבנן" יחשב כמגלה פנים בתורה. ועל כרחך לומר שלפי רבא טענת "מאי אהני לן רבנן" אינה שהם אינם תורמים דבר לשאר בני אדם [וכפי שביאר רב יוסף], אלא שאע"פ שהם תורמים לקיום העולם, מ"מ אין הם מחדשים דברים חדשים [עיין בספר אמת ליעקב שם]. ועל כגון דא כו"ע מודו שאין זה "מגלה פנים בתורה".

<> לאפוקי מדעת רב פפא [סנהדרין ק.], שאמר "כגון דאמר 'הני רבנן'", וביאר בח"א שם [ג, רל.] בזה"ל: "כגון דאמר הני רבנן. מפני שרבנן הם התורה בעולם, וזה שאמר 'הני רבנן', אע"ג שאין זה בזיון התורה לגמרי שיהיה נחשב מגלה פנים בתורה שלא כהלכה, מכל מקום כיון שאמר 'הני רבנן' כאילו יש בהם דבר זר, שאומר על זה 'הני רבנן', ובזה נחשב אפיקורס".

<> לכאורה זהו דלא כרש"י שם, שביאר שכאשר אומר "הני רבנן" זהו לשון בזוי, שכתב [סנהדרין ק.]: "כאדם שאומר 'אותו תלמיד חכם', דלשון בזוי הוא זה, שהיה לו לומר 'רבותינו שבמקום פלוני'". ואולי זהו גופא המחלוקת בין רב פפא לרבא, שרב פפא סובר שאמירת "הני רבנן" היא לשון בזוי [ראה הערה קודמת], ואילו רבא סובר שיש בזה העדר חשיבות, אך לא לשון בזוי. וכן מצינו להדיא [קידושין לב:] שרבא אמר את הבטוי "הני רבנן", הרי שאינו סובר שיש בזה בטוי גנאי. וראה למעלה הערה 52.

<> צרף לכאן שיטת הנודע ביהודה [מהדורא קמא אבן העזר סימן נט] שסופי תאנים בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהם מותרים משום גזל [פסחים ו:], דגדר ההיתר של דבר שאינו מקפיד הוא משום הפקר, שהרי זה כאילו הפקירו בעל הבית. הרי העדר חשיבות נכלל בהפקר.

<> כי הת"ח הוא עצם התורה, וכמו שביאר למעלה.

<> "כל שהוא פורק היראה מאתו דבר זה הוי אפקרותא, שאין אפקרותא רק פורק עול, שאין על פניו יראה" [לשונו למעלה לאחר ציון 70]. וצרף לכאן דברי חכמים [נדרים כ.] "תניא, 'בעבור תהיה יראתו על פניכם' [שמות כ, יז] זו בושה... ומי שאין לו בושת פנים בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני". הרי שאפקרותא עומדת כנגד מעמד הר סיני; מעמד הר סיני היה קבלת עול יראת ה', ואפקרותא היא פריקת עול יראת ה'.

<> "לשמשו" [רש"י שם].

<> "אדומים, שהיו רשעים יותר" [רש"י שם], וראה הערה 84.

<> "אומה מבני פרסיים" [רש"י שם]. וראה להלן הערות 88, 90, ופי"ג הערה 1.

<> "אם יקניטו יענישנו" [רש"י שם].

<> "יתום ואלמנה, מפני שדמעתן מצויה" [רש"י שם].

<> כמה פעמים הדגיש כן, שיש להתייחס לדברי חכמים בכבוד הראוי, ולא לחושבם לדברים פשוטים. וכגון בתפארת ישראל ס"פ מו [תשכא:] כתב: "והמשל הזה עם שהוא נראה פשוט, הוא עמוק מאד". ושם פס"ח [תתרסט:] כתב: "ודבר זה אף שנראה פשוט, הוא דבר עמוק מאד". ובגבורות ה' פל"ו [קלז.] כתב: "הנה כל אלו הדברים אף על גב שנראים פשוטים יש לאלו דברים דרך נעלם ועמוק. לכן אל יהיו קלים בעיני אדם, ויעיין בהם ויעמיק בהם". ובנתיב כח היצר פ"ד כתב: "והדברים האלו אף כי נראים פשוטים, הם דברים עמוקים". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רז:] כתב: "ואם שנראים הדברים האלו פשוטים, יש לעיין בהם". ובח"א לשבת קמ: [א, עו:] כתב: "כי הדברים האלו שאמר רב חסדא אף כי הם דברים ידועים, מכל מקום אשמועינן שדברים אלו שכליים". ובח"א למכות י: [ד, א:] כתב: "ואף שנראה דבר זה פשוט, הוא דבר עמוק". ובח"א לחולין צב. [ד, קיא:] כתב: "ואל יהיו דברים אלו קלים בעיניך, כי הם דברים חשובים ונכבדים מאוד". ובגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "עוד דע אתה אם תחפש דברי חכמים כמטמוניות אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם, ואיש הפתי חושב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון, ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה" [ראה להלן פי"ד הערה 10].

<> בגבורות ה' פס"ד [רחצ.] ביאר בזה [בחילוק היוצר התנגדות] שתי מדריגות [חילוק בין האומות עצמן, וחילוק בין האומות וישראל], וכלשונו: "'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם' [תהלים קיח, י-יב]. זכר ג' פעמים 'סבבוני' כנגד הגוים אשר הם מתנגדים לישראל בג' התנגדות; האחד מצד החילוק שיש ביניהם, שהרי אינם אומה אחת, כי כל אומות בעולם שהם מחולקים מתנגדים זה אל זה וזה, אף באומות עולם עצמם. ולפיכך אמר 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות לישראל עם האומות בפרט, כי ישראל ואומות מובדלים לגמרי, שאין להם השתתפות יחד. ושאר האומות, אף על גב שיש חלוק ביניהם מפני שהם מחולקים, יש להם השתתפות גם כן, שהם אומות מתדמים. אבל ישראל והאומות אינם משתתפים כלל בשום דבר, והם נבדלים. כנגד זה אמר 'סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם'" [ההתנגדות השלישית תובא בהערה 87].

<> כפי שפירש רש"י שם [הובא בהערה 78].

<> לשונו בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ]: "זרע עשו לא יתאחדו יחד [עם ישראל], ואמרו ז"ל 'כשזה קם, זה נופל'. וזה מורה שאין אחדות לזרע עשו עם ישראל, וזה לא תמצא בכל האומות". ובנצח ישראל פמ"ב [תשלא:] כתב: "כי אי אפשר שיהיה למלכות זו [אדום] התאחדות עם זרע יעקב". ובגו"א שמות פי"ז ריש אות יג כתב: "כי תמצא דבר בזרע עשו... מה שלא תמצא בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד, עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד".

<> מגילה ו. "קסרי וירושלים, אם יאמר לך אדם חרבו שתיהן, אל תאמן. ישבו שתיהן, אל תאמן. חרבה קסרי וישבה ירושלים, חרבה ירושלים וישבה קסרי, תאמן. שנאמר [יחזקאל כו, ב] 'אמלאה החרבה', אם מליאה זו, חרבה זו. אם מליאה זו, חרבה זו. רב נחמן בר יצחק אמר מהכא, [בראשית כה, כג] 'ולאום מלאום יאמץ'". והפחד יצחק חנוכה מאמר טו, אות ב, כתב: "מצינו בדברי חכמים שבין יעקב ועשו מתקיים יחס של 'כשזה קם זה נופל'. אם יאמר לך אדם על ירושלים ורומא ששתיהן בנויות, או שתיהן חרבות, אל תאמין... ואילו בנוגע לישמעאל לא נאמר כלל יחס זה של 'כשזה קם זה נופל', ואין הוא נבנה כלל על חורבנם של ישראל. מתוך הסתכלות פנימית מראה הדברים כך הוא; עד ג' דורות לא פסקה זוהמא מאבותינו, אברהם הוליד את ישמעאל, ויצחק הוליד את עשו. ורק מיעקב ואילך פסקה הזוהמא, שמטתו של יעקב היתה שלימה [ויק"ר לו, ד]. והנה כל זמן שהקדושה לא השיגה את מדריגת פסיקת הזוהמא, הרי ממילא מוכרח מזה שבצד הקדושה עדיין יש תפיסת מקום לזוהמא. ובכהאי גוונא לא שייך שהקדושה והטומאה הם בבחינת 'כשזה קם זה נופל', שהלא רואים אנו שאין הקדושה שוללת את מציאותה של הזוהמא. ורק לאחר שהקדושה השיגה את מדריגת פסיקת הזוהמא, רק אז הקדושה והטומאה עומדות זו מול זו ביחס של 'זה קם זה נופל', דכל אחת נבנית מחורבנה של חברתה. כל זמן שהקדושה עדיין לא השיגה את מדרגת פסיקת הזוהמא, אין בחינת ה'תרתי דסתרי' של קדושה וטומאה פועלת שכל אחת מהן תשלול את מציאותה של חברתה. ורק כשהקדושה השיגה את דרגת פסיקת הזוהמא, אז בחינת ה'תרתי דסתרי' של הקדושה והטומאה פועלת שהמלחמה ביניהן תהיה מלחמת החיים והמות, ומיתתה של האחת היא סם חיים לחברתה. ועל כן רק ביעקב ועשו קיים יחס של 'לאם מלאם יאמץ', אבל אין יחס כזה בין ישמעאל ויצחק, אע"פ שבודאי ישמעאל מתנגד ליצחק, כדרך שעשו מתנגד ליעקב".

<> בגבורות ה' פס"ד [רחצ.] ביאר כיצד התנגדות אדום לישראל היא עליית מדריגה ביחס להתנגדות שאר האומות לישראל, וז"ל: "ישראל והאומות אינם משתתפים כלל בשום דבר, והם נבדלים, כנגד זה אמר [תהלים קיח, יא] 'סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות ישראל והאומות, כי יש אומות אשר הצלחת ישראל לא ימצא כאשר אותם האומות בהצלחה. וכן כאשר ישראל בהצלחה, אין אותם האומות בהצלחה, וזה שאמר הכתוב [יחזקאל כו, ב] 'אמלאה החריבה', לא נתמלא צור אלא מחורבנה של ירושלים [מגילה ו.]... ולפיכך כל גוים מסבבין את ישראל, וזהו ענין ג' [ושני העניינים הקודמים הובאו בהערה 83]. וכל התנגדות הוא התנגדות יותר מן הראשון, לכך בראשון [התנגדות מצד החילוק] נאמר [תהלים קיח, י] 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. בשני [התנגדות האומות לישראל] הוסיף לומר [שם פסוק יא] 'סבוני גם סבבוני'. בג' [התנגדות אדום לישראל] הוסיף לומר [שם פסוק יב] 'סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם'".

<> פסחים קיג: "תנו רבנן, שלשה שונאין זה את זה, אלו הן; הכלבים, והתרנגולין, והחברין". ורש"י [יבמות סג:] ביאר שהם פרסיים רשעים. וראה להלן ר"פ יג בביאור המאמר.

<> שמעתי לבאר שכוונתו שישמעאל הוא כנגד ימין [גו"א בראשית פכ"ד אות ל], ואדום הוא כנגד שמאל [זוה"ק ח"ג קכד., קצב:, וכמבואר בח"א לר"ה כג. (א, קכד.),], ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיב.] כתב: "כי החרב הוא מן השמאל, והערוה הוא מן ימין", וחברים הם כנגד אמצע. וראה הערה הבאה.

<> אמרו חכמים [סנהדרין קו.] "שלשה היו באותה עצה ["ד'נתחכמה לו' (שמות א, י)" (רש"י סוטה יא.)], אלו הן; בלעם, איוב, ויתרו", ובח"א שם [ג, רמז.] כתב: "פירוש הגדולים יותר באומות, והם על כלם הם שלשה. ודבר זה ידוע לנבונים, השנים מהם יש להם חבור לישראל, שאינם מתנגדים לגמרי, והאחד מתנגד להם לגמרי. וזה כי אברהם ויצחק, היו לאומות חבור אליהם, שהרי מן אברהם יצאו כמה אומות, ומיצחק יצא אדום. ומן יעקב, הוא השלישי, היה זרעו נבדל לגמרי מן האומות. ולכך כנגד זה היה יתרו, שהיה גר כמו שהיה אברהם. וכן יצחק היה בעל יסורין, כמו שאמרו במדרש [ב"ר סה, ט] יצחק חידש יסורים, וכנגד זה איוב, שהיה בעל יסורין... ולא היה ג"כ מתנגד לישראל, כמו שלא היה יצחק ג"כ מתנגד לאומות. אבל יעקב שהיה מתנגד לאומות, וכדכתיב [בראשית כה, כב] 'ויתרוצצו הבנים בקרבה', ולכך יצא מהם בלעם, שהיה מתנגד לגמרי לישראל, והבן זה מאוד". והרי ישמעאל יצא מאברהם [יתרו], ואדום יצא מיצחק [איוב], וחברים שונאים בעצם [בלעם]. וראה להלן הערה 100, ופי"ג הערה 1.

<> האומות של ישמעאל, אדום, וחברים.

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"י [תשלט.]: "ואמר [שם] כי נשיכת חכמים נשיכת שועל, פירוש כי אמרו על השועל שאין לך בחיות רעות שהוא מעמיק בנשיכה כמו השועל, עד שאינו נושך לחצאין, רק הוא נושך ומעמיק עד שגומר כל האבר בנשיכה. וכן השנאה של תלמיד חכם פועל באדם, ואין הפעולה לחצאים, רק שהשנאה הזאת מכלה האדם לגמרי. ודבר זה הוא בשביל חוזק השכל של תלמיד חכם, שהוא פועל לגמרי, כי אין כח השכלי כמו כח החמרי, שכחו מתחלק לחצאים, אבל כח השכלי אין מתחלק לחצאין, והוא פועל לגמרי, ואינו לחצאין" [הובא למעלה הערה 30].

<> האומות של ישמעאל, אדום, וחברים.

<> מציון 26 ואילך, שהביא מאמרם [שבת קיט:] "כל המבזה תלמיד חכם אין לו רפואה למכתו", וביאר שהשכל יש לו מציאות גמורה, ולחומר אין מציאות גמורה. ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 108] כתב: "'ועצומים כל הרוגיה' [משלי ז, כו] זה תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה [ע"ז יט:]. וכל חטא שהוא בשכל שאינו נוהג כראוי, כמו... תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה, שייך לומר בו שהוא עושה הרוגים. כי השכל לגודל כח שלו, נקרא כאשר חוטא בו שהוא עושה חללים והרוגים". ובדר"ח פ"ו מ"ב [נה:] כתב: "ומה שימצא גבורה מן בעל התורה, דבר זה מפני כי אין דבר יותר חזק בגבורה כמו השכל, והחומר הוא חלש. ולפיכך מי שעוסק בתורה נהנין ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה, וזה כמו שהתבאר, כי הגבורה ראוי שיבוא מן התורה, כי הגבורה שייכת אל התורה" [הובא למעלה פ"ד הערה 259, פ"ח הערה 131, ולהלן פי"ג הערה 39]. ובגו"א במדבר פכ"ג אות כד כתב: "וכן אמרו חכמים ז"ל [יומא עא.] תלמידי חכמים שיושבים ודומים כנשים ["ענותנין ותשושי כח" (רש"י שם)], ועושים גבורה כאנשים. כי התורה היא אלקית, וכאשר לומד ומתגבר בתורה, היא הגבורה עם הדברים האלקיים".

<> לשונו בגו"א בראשית פמ"ז אות לד: "והטעם דהשכינה [למעלה מראשו של חולה (רש"י בראשית מז, לא)], כי 'את דכא ושפל רוח אשכון', ואין לך דכא כמו חולה". ובאור חדש [קיד.] כתב: "ולא הגיע אל המדריגה הזאת לנצח כח המן רק ע"י יתומה, כי כתיב [ישעיה נז, טו] 'אני מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח', והשם יתברך מגביה שפלים, ומפני כך הגביה את אסתר שהיתה יתומה מבלי אב ואם [אסתר ב, ז], והיה מגביה אותה על מדריגת המן... ומפני כך היה צריך שתהיה הגאולה ג"כ על ידי אסתר, כי אסתר היתה יתומה מאב ומאם".

<> שנאמר [משלי כג, י, יא] "אל תסג גבול עולם ובשדי יתומים אל תבא כי גואלם חזק הוא יריב את ריבם אתך", וביאר הרבינו יונה שם: "יאמר על גזלת היתומים אע"פ שהן עשירים, כי השם יריב ריבם, כי גואלם חזק וגו'. אחרי שאין דן דינם, השם יריב אתך". וכן נאמר [דברים י, יח] "עושה משפט יתום ואלמנה". וכן נאמר [תהלים סח, ו] "אבי יתומים ודיין אלמנות אלקים במעון קדשו". והרמב"ם בהלכות דעות פ"ו ה"י כתב: "לא ינהוג בהן [ביתומים] מנהג כל אדם, אלא יעשה להם הפרש, וינהלם בנחת וברחמים גדולים וכבוד, שנאמר [משלי כב, כג] 'כי ה' יריב ריבם', אחד יתום מאב, אחד יתום מאם", והאור שמח שם ביאר שכוונת הרמב"ם להביא את הפסוקים ממשלי פרק כג.

<> אמרו חכמים [מגילה לא.] "אמר רבי יוחנן, כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקב"ה, אתה מוצא ענוותנותו. דבר זה כתוב בתורה, ושנוי בנביאים, ומשולש בכתובים. כתוב בתורה [דברים י, יז] 'כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים', וכתיב בתריה [שם פסוק יח] 'עושה משפט יתום ואלמנה'. שנוי בנביאים [ישעיה נז, טו] 'כה אמר רם ונשא שוכן עד וקדוש וגו'', וכתיב בתריה [שם] 'ואת דכא ושפל רוח'. משולש בכתובים, דכתיב [תהלים סה, ה] 'סולו לרוכב בערבות ביה שמו', וכתיב בתריה [שם פסוק ו] 'אבי יתומים ודיין אלמנות'". הרי שהנהגה זו היא מצד מדת הענוה.

<> בנתיב הענוה פ"א הביא מאמרו של רבי יוחנן ממסכת מגילה [הובא בהערה הקודמת], וכתב: "ועתה יש לשאול, למה זה ועל מה זה שכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו. אם בשביל שהכתוב בא להגיד שלא כמדת בשר ודם שגדולתו היא מבטלת הענוה, אבל אצל הקב"ה אינו כך, רק עם גדולתו נמצא הענוה, אם כן קשיא למה צריך לומר 'דבר זה כתוב בתורה וכו'', די כשנמצא פעם אחד, ולמה צריך להיות בכל מקום. אבל רבי יוחנן בא לומר כי הענוה היא עצם הגדולה, והיא הגדולה על כל הגדולות, עד שאין גדולה למעלה. ואם לא כן, לא היה נמצא בכל מקום שאתה מוצא גדולתו שם נמצאת הענוה, אבל מפני שכל מקום שאתה מוצא גדולתו שם אתה מוצא הענוה, מזה תדע כי הענוה היא הגדולה על כל הגדולות. וזה כי בעל הענוה לא יוגדר ולא יוגבל כלל, ודבר זה מורה על הפשיטות הגמור שהוא פשוט, והפשוט הגמור לא מוגבל. לפיכך אחר שזכר הכתוב גדולת השם יתברך, אמר כי הגדולה על כל הגדולות הוא ענותנותו, שהוא הפשיטות הגמור, שהרי הוא עושה משפט יתום ואלמנה. וזהו מצד הפשיטות שבו, שלא יוגדר להיות עושה משפט לגדול ולא לקטן, אבל עושה משפט אל הכל בשוה, וזהו הפשיטות הגמור, ודבר זה היא המעלה העליונה על הכל".

<> כי הענוה היא בבינה [ראה הערה הבאה], ומבינה דינין מתערין [זוה"ק ח"א קנא., וראה בפרדס רימונים שער ה פרק ג], ולכך "דבר זה עוד קשה יותר".

<> שמעתי לבאר שכוונתו לומר שחמשת הדברים שהוזכרו במאמר זה [ישמעאל, אדום, חבר, תלמיד חכם, יתום ואלמנה] כאשר המאוחר יותר הוא קשה יותר, הם כנגד חמש ספירות. כי שלשת הדברים הראשונים שהוזכרו הם כנגד חג"ת [כמבואר בהערות 89, 90], ותלמיד חכם הוא כנגד חכמה, ויתום ואלמנה הם כנגד בינה, כי הענוה היא בבינה [תיקוני זהר הקדמה ה.].

<> לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 64]: "אדם שאינו מלמד תורה לאחר הוא בעל העדר וקללה, שמעדיר התורה. כי עיקר התורה להשפיע אותה, ולכך הוא בעל העדר בעצמו, עד שהוא ראוי אל קללה". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיד:] כתב: "כי אין הקללה רק העדר המציאות, ואין ברכה רק תוספת מציאות" [הובא למעלה פ"ח הערה 66]. ו"כל קללה הוא העדר ובלתי מציאות" [לשונו בנתיב התוכחה פ"א, והובא למעלה פ"ח הערה 68]. ואמרו חכמים [סוטה מח.] "מיום שחרב בית המקדש אין יום שאין בו קללה", ובנצח ישראל פ"ט [רלח.] כתב: "שכל העולם היה מקבל חסרון, כי כאשר היה בית המקדש קיים היה ברכה בעולם, עד שהיה להם השובע בכל דבר. ומשחרב בית המקדש ירדה קללה לעולם, עד שודאי כל הנמצאים היו מקבלים קללה", הרי שבעל ההעדר מקבל קללה. ועוד אמרו חכמים [נדה לא:] "בא זכר בעולם, בא ככרו בידו... נקבה, אין עמה כלום... דכתיב [בראשית ל, כח] 'נקבה שכרך עלי'". ושם בח"א [ד, קסג.] כתב: "הנקיבה... פרנסה שלה מצד שהיא חסרה, ומשתוקקת אל השלמה, ומשלים אותה השם יתברך בפרנסה... וזהו לשון 'נקיבה', מלשון 'נקבה שכרך עלי', כלומר שהנקיבה מבקשת השלמה מפני חסרונה". ובנתיב הצניעות ס"פ א כתב: "'זכר' בגמטריא 'ברכה'... אבל הנקבה הפך זה, שלשון נקבה כמו [ויקרא כד, יא] 'ויקב את השם', שהוא קללה, והוא לשון 'נקבה שכרך עלי ואתנה', שהוא לשון מפורש, שהמפורש אינו סמוי, ולכך הוא לשון קללה גם כן". הרי שתיבת "נקבה" מורה על החסר המבקש השלמה, ועל הקללה. ולפי דבריו כאן הרי אלו שני צדדים של מטבע אחד.

<> פירוש - כאשר ראובן עושה לשמעון דבר רע שאינו ראוי לעשות.

<> דוגמה מובהקת לכך היא תיבת "חטא", המורה על מעשה רע שאינו ראוי לעשות, וכן מורה על חסרון, וכפי שכתב בדר"ח פ"א מי"ז [תג:], וז"ל: "החטא הוא חסרון, כי כל לשון 'חטא' בכל מקום חסרון, כמו [מ"א א, כא] 'אני ובני שלמה חטאים', [בראשית לא, לט] 'אנכי אחטנה', ובהרבה מקומות", וראה שם הערה 1496, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספריו [הובא למעלה פ"א הערה 117, פ"ו הערה 23, ופ"י הערה 66]. ולמעלה פ"י [לפני ציון 66] כתב: "כי כל חטא הוא חסרון, והחסרון דבק בו ההעדר", ושם הערה 67.

<> אמרו חכמים [נדרים פא.] "מפני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהן... משום דקרו לאינשי חמרי". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיא:] כתב: "פירוש, כי התלמיד חכם נבדל מבני אדם, כי שאר בני אדם שאינם תלמידי חכמים, הם בערכו חמריים. ואפילו אם אין האדם עושה בפעל לקרוא להם כך, מכל מקום בערכו בני אדם הם חמרים. ודבר זה נקרא 'דקרו לאנשי חמרי'" [הובא למעלה פ"ח הערה 65].

<> לשונו בח"א לסנהדרין צ: [ג, קעז.]: "קללת חכם אפילו על חנם בא. כי הת"ח אשר בו השכל, באה הקללה ממנו אל החומר, אשר אינו במעלתו, והוא במדריגת החומר. כי החומר אשר הוא חסר בעצמו, ואין לך חסר וארור כמו החומר, שהוא חסר ונעדר כל צורה, ולפיכך קללת ת"ח אפילו בחנם באה אל הדבר שנחשב חמרי בערך ת"ח, ולא נחשב זה חנם, כי החמרי הוא נחשב ארור וחסר בעצמו נגד השכלי, לכך אפשר להוסיף קללה אליו, אחר שנחשב החמרי חסר בערך מעלת הת"ח. ועוד, כמו שהנדוי והגזירה באה מן הת"ח, כך הקללה ג"כ, כי גם הנדוי הוא קללה, כי 'ארור' בו נדוי, והכל בשביל כי הת"ח שבו השכל גוזר ומחייב דבר, ולפיכך הקללה באה ממנו אפילו בחנם". וכטעמו השני שם כתב גם בח"א למכות יא. [ד, ב.].

<> פירוש - לא רק שהת"ח הוא במעלה גדולה ביחס להדיוט [וכמבואר במאמר שהביא אודות "קללת תלמיד חכם אפילו בחנם באה"], ולכך ההדיוט חייב בכבודו, אלא אף תלמיד חכם כוותיה חייב לנהוג בו כבוד, וכמו שמבאר.

<> הרי שאף חכמי ישראל נצטוו "הזהרו בכבוד חבריכם", ומוכח שאזהרה זו נוהגת אף בתלמידי חכמים.

<> צריך ביאור, כי בנתיב העבודה ספ"ב אמנם הביא מאמר זה, אך כתב שם: "מה שאמר 'הזהרו בכבוד חבריכם' דבר זה בארנו למעלה בנתיב התורה, גם בפרקים, מאיזה טעם כבוד חבירו הוא שמביא אותו לחיי עולם הבא, ושם מבואר היטב". הרי שבנתיב התורה שולח לעיין בנתיב העבודה, ובנתיב העבודה שולח לעיין בנתיב התורה. וכן בנתיב אהבת ריע ס"פ ג, ציין לדבריו כאן בנתיב התורה, ויובא בהערה 113. אמנם בדר"ח פ"ב מ"י [תשפג.] ובנתיב אהבת ריע פ"א ביאר את המאמר, ודבריו שם יובאו בהערה הבאה.

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"י [תשפג.]: "כי רבי אליעזר שאמר כאן [באבות שם] 'יהיה כבוד חבירך חביב עליך כשלך', רוצה לומר כי דבר זה מביא האדם לחיי עולם הבא. ואל יקשה לך כי למה דבר זה מביא לחיי עולם הבא, כי דבר זה יש להבין מדבר זה שאמרו חכמים [ב"מ נט.] כל המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא. ומזה תבין כי ההפך הוא, הזהיר בכבוד חבירו, הוא הדרך לחיי עולם הבא... כי כאשר הוא נוהג כבוד באדם שנברא בצלם אלקים, כי האדם נברא בצלם אלקים [בראשית א, כז], ומפני זה ראוי לעולם הבא. כי אין ראוי לאדם עולם הבא, רק בשביל צלם אלקים אשר הוא לאדם מן העליונים... ולפיכך אמר כאשר תהיו נזהרים בכבוד חבריכם, וזה מצד שנברא בצלם אלקים, לכך יהיה לכם עולם הבא, ולא תהיו חס ושלום מבזים את הצלם, שבו תלוי עולם הבא". ובנתיב אהבת ריע פ"א כתב: "מה שאמר 'הזהרו בכבוד חבריכם', כבר בארנו דבר זה בפרק רבי אומר למה על ידי דבר זה זוכה לעולם הבא, כי הכל הוא בשביל המעלה העליונה שברא השם יתברך את האדם בצלם אלקים, כי מעלה זאת מגיע עד עולם הבא, כי אי אפשר להיות דבר על מעלה זאת מה שנברא האדם בצלם אלקים. וכמו שבארנו דבר זה אצל [אבות פ"ג מי"ד] 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', כי מעלה ומדריגה זאת אינה למלאכים, ומאחר שמדריגה זאת אינה למלאכים, אם כן מדריגה זאת מגיע עד עולם הבא. וכאשר מכבד את צלם אלקים הזה, דבק בעולם הבא, כיון שנותן כבוד אל האדם שנברא בצלם אלקים. וכבר בארנו אצל 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', כי הצלם הזה הוא אור עליון שזורח על האדם, וכמו שהתבאר שם. ואור זה הוא אור עולם הבא, כאשר תבין בחכמה. ולכך אמרו 'המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא', כי הוא מכבה ומפסיד את האור הצלם הזה אשר אורו מן עולם הבא, ולכך אין לו חלק לעולם הבא גם כן". וראה להלן הערה 135.

<> "שנשתכחה תורה" [רש"י שם].

<> במה שלא נהגו כבוד זה לזה, והתלמיד חכם הוא עצם התורה, וכמבואר למעלה הערה 63.

<> נראה ביאורו על פי דבריו בדר"ח פ"ד מ"ט [קפב.], שכתב: "קרא כתיב [משלי ג, טז] 'אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד', ובגמרא [שבת סג.] מוקי לה הך קרא למיימינים בה אורך ימים איכא, כל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא. וביאור זה, כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל. אם עוסק בתורה לשמה, ומפני שהוא עוסק בתורה לשמה כפי מה שנתנה התורה לעסוק בה, נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא, וגם מדריגת עולם הזה. שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו. אבל למשמאילים בה, דהיינו שעוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם, ודבר זה מדריגת עולם הזה בלבד. וכפי התכלית אשר הוא מכוין אליו יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה" [הובא למעלה פ"ד הערה 170, פ"ז הערה 24, ופ"י הערה 132]. והואיל והזכיה במעלתה העליונה של תורה ["אורך ימים"] כוללת בתוכה את הזכיה במעלתה התחתונה של תורה ["עושר וכבוד"], א"כ הוא הדין לאידך גיסא; אי הזכיה במעלתה התחתונה של תורה כוללת בתוכה את אי הזכיה במעלתה העליונה של תורה. וכאשר אדם מרחיק עצמו מהמעלה התחתונה של התורה [כבוד], נכלל בזה הרחקה גם מהמעלה העליונה של התורה [אורך ימים], ולכך "כאשר לא נהגו כבוד בתורה, ניטל מהם גם כן אורך ימים" [לשונו כאן]. @**ואם תאמר**^, הרי אורך ימים האמור בפסוק זה עוסק בחיי עולם הבא, ולא בחיי עולם הזה, וכיצד ניתן לבאר מיתת תלמידי רבי עקיבא בעוה"ז מחמת ש"ניטל מהם אורך ימים", הרי עוה"ז לחוד ועוה"ב לחוד. ובדר"ח פ"ו מ"ח [ערה:] כתב: "ומה שאמר 'אורך ימים', אי אפשר לפרש רק על עולם הבא, וכדאיתא בפרק שלוח הקן [חולין קמב.], שאם בעולם הזה, הרי הוא מת, ואין נחשב זה אריכות ימים. ואפילו היה חי מאה שנים, הרי נקרא [איוב יד, א] 'קצר ימים'. ודוד אמר [דהי"א כט, טו] 'כי ימינו כצל עלי ארץ', ואיך נקרא זה אריכות ימים. אלא קרא בעולם הבא מדבר, שהוא ארוך". ואין לומר שאריכות ימים לעוה"ב כוללת בתוכה גם אריכות ימים בעוה"ז, שהרי הגמרא הנ"ל שהביא מפרק שלוח הקן [חולין קמב.] אמרה להדיא לא כך, שאמרו שם "בכבוד אב ואם כתיב [דברים ה, טז] 'למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך'. בשילוח הקן כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה ושלח את האם ולקח את הבנים, ובחזרתו נפל ומת, היכן אריכות ימיו של זה, והיכן טובתו של זה. אלא 'למען יאריכון ימיך' בעולם שכולו ארוך, 'ולמען ייטב לך' לעולם שכולו טוב" [הובא בחלקו למעלה פ"ד הערה 180]. הרי שאריכות ימים לעוה"ב אינה כוללת בתוכה אריכות ימים בעוה"ז, וא"כ כיצד ניתן לבאר שתלמידי רבי עקיבא מתו בעוה"ז מחמת שניטלה מהם "אורך ימים בימינה", הרי אריכות ימים זו אינה עוסקת בחיי עוה"ז, אלא בחיי עוה"ב. @**ושמעתי לתרץ**^ מבני האברך כמדרשו רבי משה יונה שליט"א, שגמרא זו במסכת חולין הובאה גם במסכת קידושין [לט:] בקשר ל"שכר מצוה בהאי עלמא ליכא", שאמרו שם: "הא מני רבי יעקב היא, דאמר שכר מצוה בהאי עלמא ליכא. דתניא רבי יעקב אומר, אין לך כל מצוה ומצוה שכתובה בתורה שמתן שכרה בצדה שאין תחיית המתים תלויה בה ["באותו מתן שכר, להודיעך שאין מתן שכר אלא לעולם הבא" (רש"י שם)]. בכיבוד אב ואם כתיב 'למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך'. הרי שאמר לו אביו עלה לבירה וכו'" [ומביא שם את המשך דברי הגמרא בחולין]. והנה כבר השריש המהר"ל בתפארת ישראל ר"פ סב [תתקנח.] שאע"פ ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא, "מכל מקום אל תטעה לומר שכשם ששכר מצות בהאי עלמא ליכא, כמו כן שכר למוד התורה בהאי עלמא ליכא, כי דבר זה אינו... כי שכר התורה הוא שאוכל פירות בעולם הזה" [לשונו בתפארת ישראל שם]. ובתחילת פתחי שערים לרבי אייזיק חבר, בהגהות בית נתיבות אות י, כתב: "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא... מה שאין כן שכר התורה ניתן גם בעולם הזה, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'כי היא חייך וגו'', וכמו שאמרו [אבות פ"ו מ"ח] 'גדולה תורה שנותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא', שעל ידי התורה הגוף מזדכך פנימיותו ביותר", ושם מאריך לבאר יסוד זה. ולכך אע"פ שלגבי שאר מצות [ככבוד אב ושילוח הקן] אין שכר אריכות ימים הנאמר בהן נוהג בחיי העוה"ז [וכדמוכח מהגמרא בחולין וקידושין], מ"מ כאשר איירי בשכר תלמוד תורה, הרי "אורך ימים" האמור בו בפרטות אמור לחול גם על חיי עוה"ז, כי שכר תורה בהאי עלמא איכא, ואין טעם לחלק בין העולמות. והואיל וניטלה מתלמידי רבי עקיבא אריכות ימים של תלמוד תורה, נכלל בזה העדר אריכות ימים בעוה"ז ג"כ, כי כלפי שכר תלמוד תורה אין לחלק בין העולמות. ודפח"ח. וצרף לכאן דברי הגמרא [ב"ב י:], שאע"פ שאמרו שם "עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה ["אותם שהם עליונים כאן מחמת עושרן, ראיתי שם שהם למטה" (רש"י שם)] ותחתונים למעלה" ["ראיתי עניים שהם בינינו שפלים שם ראיתים חשובים" (רש"י שם)], מ"מ בנוגע לכבוד תלמידי חכמים אמרו שם "כי היכי דחשבינן הכא, חשבינן התם" ["כי היכי דאיתינן הכא חשובים ונכבדים, הכי איתינן התם" (רש"י שם)]. הרי שבנוגע לכבוד תלמידי חכמים אין חילוק בין העולמות, והאמור על עוה"ב כחו יפה על עוה"ז.

<> בנתיב אהבת ריע ס"פ ג סלל לו דרך אחרת בביאור מיתת תלמידי רבי עקיבא, וכלשונו: "כאשר נוהג כבוד בחבירו דבר זה הוא עצם החיים, וכמו שאמרו בפרק בני העיר [מגילה כח.] במה הארכת ימים, אמר לו לא נתכבדתי בקלון חברי. ובארנו ענין זה למעלה בנתיב התורה אצל 'למדנו אורחת חיים הזהרו בכבוד חבריכם', שם בארנו כי דבר זה אורח חיים ממש, ואלו שלא נזהרו בכבוד חבריהם, לכן מתו". וכן הוא בח"א ליבמות סב: [א, קלג.].

<> בנתיב אהבת ריע ס"פ ג הוסיף כאן: "אף שהזמן הוא טוב ביותר מכל הזמנים, עם כל זה מתו". ונראה שכוונתו לדברי חכמים [שבת קמז:] "כל שקייני ["משקין לרפואה" (רש"י שם)] טבא בין דיבחא לעצרתא ["מפסח ועד עצרת" (רש"י פסחים מב:)]". ובהקדמה לדר"ח [מט:] כתב: "מזה הטעם ביש מקומות נוהגים לומר הפרקים מן פסח ועד עצרת, שזה הזמן ממוזג מן קור וחום כמו שידוע, עד שבשביל זה אמרו במסכת פסחים [מב:] כל שקייני מפסח עד עצרת, מפני הזמן הממוזג, ואחר כך מתחיל החום". ובב"ר לד, יא אמרו "היה להם אויר יפה כמן הפסח ועד העצרת", ופירש שם הרד"ל אות יח: "שהוא זמן אויר היותר יפה בשנה, ממוזג לא קר ולא חם ביותר, ולכן אמרו בשבת [קמז:] כולהו שקייני מדיבחא עד עצרתא". וכן המהרש"א [יבמות סב:] כתב: "ואמר שמתו בין פסח לעצרת, להורות שמתו בהשגחה, כי הוא הזמן ממוצע לבריאות וקרוב לרפואה, כדאמרינן בשבת 'כל שקייני טבא בין דיבחא לעצרתא'". וראה להלן הערה 125.

<> אע"פ שנאמר [ויקרא כג, טו-טז] "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימת תהיינה עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'", מ"מ הספירה היא רק מ"ט יום, ולא חמישים יום [רש"י שם, וראה למעלה פ"א הערות 286, 290]. ומגדיר כאן את הספירה שהיא "עד מתן תורה", ואע"פ שבמקרא נאמר לספור סתם, מ"מ הספירה היא לקראת מתן תורה. וכן כתב למעלה פ"י [לאחר ציון 150], וז"ל: "כבר בארנו [בתפארת ישראל פכ"ה] כי זה הטעם להקריב ביום התחלת הספירה למתן תורה עומר מן השעורים [מנחות פד.]. אשר ידוע כי השעורים מאכל בהמה החמרי. כי אין מתעלה אל מתן תורה רק מתוך מדריגה החמרית שהוא הנושא לה, והרי מן החמרי יוצא השכלי". ובספר החינוך מצוה שו כתב: "משרשי המצוה על צד הפשט, לפי שכל עיקרן של ישראל אינו אלא התורה... והיא העיקר והסיבה שנגאלו ויצאו ממצרים כדי שיקבלו התורה בסיני ויקיימוה, וכמו שאמר השם למשה [שמות ג, יב] 'וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה'. ופירוש הפסוק כלומר, הוציאך אותם ממצרים יהיה לך אות שתעבדון את האלקים על ההר הזה, כלומר שתקבלו התורה, שהיא העיקר הגדול שבשביל זה הם נגאלים, והיא תכלית הטובה שלהם. וענין גדול הוא להם, יותר מן החירות מעבדות... ומפני כן, כי היא כל עיקרן של ישראל, ובעבורה נגאלו ועלו לכל הגדולה שעלו אליה, נצטוינו למנות ממחרת יום טוב של פסח עד יום נתינת התורה, להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף ללבנו, כעבד ישאף צל, וימנה תמיד מתי יבוא העת הנכסף אליו שיצא לחירות. כי המנין מראה לאדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא. וזהו שאנו מונין לעומר, כלומר כך וכך ימים עברו מן המנין, ואין אנו מונין כך וכך ימים יש לנו לזמן, כי כל זה מראה בנו הרצון החזק להגיע אל הזמן, ועל כן לא נרצה להזכיר בתחילת חשבוננו ריבוי הימים שיש לנו להגיע לקרבן שתי הלחם של עצרת". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בתפארת ישראל פכ"ה [שפ.]: "אמנם ממצות הספירה נראה שלא היה אפשר להנתן התורה עד אותו היום. וזה שכאשר יצאו ממצרים, היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים, כי אז בא הוא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל, כי התורה היא משער החמשים, שהוא נבדל מן האדם. ולפיכך מספר החמשים ראוי אל המעלה הנבדלת השכלית. כי מספר זה, שהוא חמשים, נבדל מן המספר הקודם, וראוי לקבל אז התורה השכלית, שהוא נבדל מן הגוף. ודבר זה ברור אין ספק למי שמבין דברים אלו. ולפיכך צריך לספור עד החמשים, ואין החמשים בכלל הספירה. כי אם היה גם כן בכלל הספירה, היה משותף עם התשע והארבעים, ודבר זה אינו, כי לא היה בכלל תשע וארבעים, רק הוא נבדל לעצמו, כמו השכל שהוא נבדל". ובאור חדש [קפה.] הביא שם את המדרש [ויק"ר כח, ו] שאמרו שם שבזכות העומר ישראל גברו על המן, וכתב שם לבאר: "ועוד יש לך להבין דברים עמוקים, כי מיום הבאת העומר מונין נ' יום עד העצרת. ודבר זה היה גורם מעלת ישראל שהיו גוברים על המן, שעשה עצמו ע"ז, והיה רוצה להגיע עד המדריגה של נ'... וכאשר ישראל מביאין העומר לפני הקב"ה, הם מתעלים עד חמישים, שממנה נתנה התורה משער החמשים... ולכך מונין הספירה מן יום אחד בעומר עד החמשים, הוא יום מתן תורה, ומשם היו גוברין על זרע עמלק ע"י שדביקות ישראל לשם ע"י התורה. כי בכח ההתחלה, שהוא הבאת העומר, וממנו מתחילין לספור נ' יום, בכח זה הוא הסוף. ולכך בכח יום ראשון של עומר הוא יום נ' של מתן תורה, שמשם גוברים על כח המן. וכאשר תבין דברים אלו אז תבין דברים הרבה שנאמרו במגילה הזאת מה שהיתה הגאולה זאת בפרט ע"י אשה, ועוד כמה וכמה דברים". ואודות שהתורה היא משער החמישים, ראה רמב"ן בהקדמתו לחומש, ח"א ליבמות סב: [א, קלג:], דרשת שבת הגדול [רכג:], דרוש על התורה [טו:], למעלה פ"א הערה 288, ופ"י הערות 151, 154.

<> מה שמדגיש שהספירה היא "ז' שבועות מדריגה אחר מדריגה", הוא כדי להורות שיש בספירה זו התעלות עד שער החמישים. ונקודה זו מוסברת היטב בדר"ח פ"ו מ"ח [רנה:], שכתב: "בא לבאר שעל ידי התורה יקנה החיים הנצחיים. ולפיכך מביא שבעה פסוקים כנגד שבעה מדריגות, שכל אחת יותר, וכאשר יש שבעה, מורה על זה כי אין למעלה מזה, כי לעולם המדריגות שהם שבעה זה על זה, מורה כי אין למעלה מזה. כי השם יתברך שהוא 'גבוה על גבוה שומר' [קהלת ה, ז], שאין למעלה, והוא יושב רם ונשא, יש שבעה רקיעים [חגיגה יב:], שזהו גובה אחר גובה, עד המדריגה האחרונה. הרי כי מספר שבעה מורה על המדריגה העליונה. וכן אתה מוצא תמיד כי המדריגות והמעלות שהם זו על זו, הם שבעה, ודבר מבואר הוא". ובזה מיושבת תמיה מתבקשת; דהנה בדר"ח שם מבאר שמספר שבע מורה על מדריגה ש"אין למעלה מזה", ואילו בכל ספריו ידוע שמספר שבע מורה על הטבע, ורק מספר שמונה מורה על מדריגה מעל לטבע [כמבואר למעלה פ"י הערה 136], וכיצד כתב כאן שמספר שבע מורה על מדריגה על טבעית. אמנם לשונו הזהב בדר"ח מיישבת שאלה זו, כי מעולם לא כתב שם שמספר שבע מורה על מדריגה עליונה, אלא ש"המדריגות שהם שבעה &**זה על זה**^ מורה כי אין למעלה מזה". והכוונה היא שכאשר יש שבע מדריגות זה על זה, אז מגיעים למדריגה העליונה ביותר. וכן ביאר כאן ש"הספירה ז' שבועות, מדריגה אחר מדריגה, עד שער החמישים". אם כן המדריגות הן שבע, והן מגיעות לשער החמישים. ובח"א לעדיות ה: [ד, סב:] כתב: "[משפט הרשעים] מן הפסח עד עצרת, כי העת הזה הוא מיוחד שמתעלה העולם עד החמשים, שהוא אחר השבעה שבועות. ולפיכך זה הזמן מעלה את הרשע מן הגיהנם, כי בשער החמשים אין גיהנם כלל, ולפיכך בו נתנה התורה ואין שולט בתורה הגיהנם כלל, ודבר זה מבואר בכמה מקומות, וזה שאמר 'ועד עצרת', שבזה העת מתעלה הרשע מן שבעה מדורי גיהנם בשבעה שבועות שהם מפסח עד עצרת. ועוד תדע כי עיקר הגיהנם הוא הזמן לרשעים שעברו התורה, ועל זה הגיהנם להם. כי האדם הוא מוכן לקבל התורה, ומפני שהאדם הוא מוכן לקבל, וההכנה הזאת מפסח עד עצרת שהיו מונים לתורה, ולכך הם נידונים בגיהנם על התורה בזמן זה. כי הרשעים שעברו התורה, דבר שהיו מוכנים לו, יש לקבל על זה הדין. ואם לא היו מוכנים לתורה, אין דין על דבר שאינו מוכן לו. אבל כאשר האדם ראוי לו התורה, ומוכן לו מצד עצמו, כאשר עבר על הדבר שראוי לו יש דין על זה. ולכך משפט רשעים בזמן הזה דוקא". **@ואודות**^ שאין ספירה ליום החמישים עצמו, כן כתב בבאר הגולה באר הראשון [קה.], וז"ל: "וכאשר תבין עוד דברים הנאמנין בענין מספר ל"ט מכות, שחסרו חכמים אחד [מכות כב.], והוא עוד יותר עמוק. וזה כי הדבר ששיערה התורה, אין ספק שיש לו טעם. דמיון זה שאמרה תורה [דברים כה, ג] 'ארבעים יכנו', שהטעם הוא נגד יצירת הולד שנוצר בארבעים יום [תנחומא ישן במדבר אות כח], ולכך אמרה תורה 'ארבעים יכנו', כאילו אמרה שיש להכות אותו נגד היצירה שהיא בארבעים יום. אמנם אי אפשר להכות אותו ארבעים במספר, כי האחרון לא שייך בו ספירה, כי הספירה היא פרטית, והאחרון שבימי היצירה שהוא גומר ומשלים, אין שייך בו ספירה פרטית. ולכך כאשר זכר הכתוב המכות בכלל, ולא דרך פרט, אמר 'ארבעים יכנו', שהדין הוא להכותו ארבעים נגד יצירת הולד. אבל הספירה אחד אחר אחד, אין באחרון ספירה פרטית, רק עד ל"ט. וזהו סוד הכתוב גם כן שאמר [ויקרא כג, טז] 'תספרו חמשים', ולא היתה הספירה רק מ"ט. כי החמישים הוא המשלים, והמשלים אינו פרטי, ואין בו ספירה. ולפיכך אי אפשר לפרש רק הסוכם ומשלים מספר החמשים. ומכל מקום כאשר יזכיר הכלל אמר 'תספרו חמשים יום'... ואלו הם דרכי חכמה וסודי התורה, שהם עמוקים מני ים" [הובא למעלה פ"א הערה 290].

<> תלמידי רבי עקיבא.

<> תמצית נקודתו היא שהימים שבין פסח לעצרת הם ימים שבהם התורה מתעלה עד שער החמישים, וההתעלות הזאת היא היא המורה על כבוד התורה. ונראה להטעים זאת על פי דבריו של הפחד יצחק שבועות מאמר ח אות ח, שכתב: "עלינו לדעת כי כל עצמו של המושג 'כבוד' הנמצא בהכרתנו נובע הוא מתוך הרגשת חילוקי המדרגות הנמצאות בעולם. כי מכיון שישנן מדרגות רמות זו למעלה מזו, ומדרגות נמוכות זו למטה מזו, המדרגה הנמוכה צריכה היא להרים עיניה בכדי להסתכל בזו שלמעלה הימנה. הרמת עינים זו קרויה היא 'כבוד'". והואיל והימים שבין פסח לעצרת הם ימי התעלות עד לשער החמישים, דרגא אחר דרגא, לכך ימים אלו מורים באצבע על כבודה של תורה, כי נראה בהם שלל המדריגות השונות שיש לתורה. וראה להלן פי"ג הערה 3.

<> לשון הרמ"א [שו"ע אורח חיים סימן תצג סעיף ב]: "מסתפרין ביום ל"ג, ומרבים בו קצת שמחה", וכתב שם במשנה ברורה ס"ק ח [על פי הגר"א שם] "דסבירא ליה דביום ל"ג פסקו לגמרי מלמות". ובדרכי משה שם אות א הראה את המקורות לדעה זו.

<> כן כתב בנר מצוה [קכ:] לגבי חוטי ציצית, וכלשונו: "המלבוש שהוא כבודו, יש בו מצוה אלקית, הם הציצית. ובשביל כך כבוד הזה, הוא כבוד אלקי. והחוטין הם ל"ב, כמספר 'כבוד'... כי זוכה לכבוד על ידי מצוה זאת". והמקור ל"כבוד" הוא בגמטריה שלשים ושנים נמצא בזוה"ק ח"ג לג. ועיין עוד בדברי רבי אברהם בן הגר"א [תקו"ז דף ו.].

<> "קבלו עונשם כמספר 'כבוד'" [לשונו בסמוך].

<> בביאור דברי קודש אלו של המהר"ל, עיין בספר אפיקי מים על ספירת העומר ושבועות למו"ר הגר"מ שפירא שליט"א, ענין יח, שביאר בהרחבה ובעומק דברים אלו, וחלוקת ימי העומר לשתי מדרגות של "כבוד" ו"טוב" [גימטריה של שבע עשרה], וכמבואר בפנות המרכבה לרמח"ל פנה שניה [בספרי גנזי הרמח"ל עמוד שכ"א]. ונראה להטעים זאת על פי דבריו בגו"א [דברים פל"ג אות ד], שביאר את דברי רש"י [דברים לג, ב] שהתורה "כתובה מאז לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה", וז"ל: "דבר זה סוד מופלא, כי התורה נקראת בשתי שמות; נקראת בשם 'חסד', 'ותורת חסד על לשונה' [משלי לא, כו]... ונקראת בלשון 'אמת', 'תורת אמת היתה בפיהו' [מלאכי ב, ו]. כי המצוה בעצמה עשייתה הוא הטוב ונועם. ולפיכך היה יסוד התורה אש לבנה. וכאשר תשכיל במצוה תמצא אותו אמת ונכון הוא, כמו כבוד אב ואם, ושמירת שבת, טוב ונועם הוא, וכאשר תשכיל בו נמצא שהוא ראוי ומחוייב לעשות. נמצא כי עיקר המצוה הוא טוב וחסד, וזהו מורה אש לבנה, כי הלובן מורה הטוב והזכות, דומה לאור שהוא טוב. והצורה, היא אש שחורה, כי השחור מורה על רשימה מבוארת היטב, כך התורה דבריה מבוארים ברורים" [הובא למעלה פ"ג הערה 53, ופ"ד הערה 12]. ל"ב הימים הראשונים של העומר הם כנגד האש השחורה של תורה, כי "'כבוד' בא"ת ב"ש ["לשפק" (גימטריא 510)] וד' אותיות גימטריא 'שחור' [514], שהוא בחינת מלכות, בסוד [שיה"ש א, ה] 'שחורה אני'" [קהלת יעקב ערך כבוד, אות ג]. וכאשר לא נהגו כבוד זה בזה, נענשו מחמת האש השחורה של התורה. אך י"ז הימים האחרונים של העומר הם כנגד האש הלבנה של תורה, שהיא מורה על הטוב, וכמבואר בגו"א. ודו"ק.

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תקנה:]: "כי הכבוד נקרא 'אור' בכל מקום, כמו שנאמר [יחזקאל מג, ב] 'והארץ האירה מכבודו', [ישעיה ס, א] 'וכבוד ה' עליך יזרח', ודבר זה ברור". ושם קודם לכן [שפט.] כתב: "הכבוד מן האור הוא יותר כבוד משאר נמצאים, כי הוא מציאות של הוד והדר". ובח"א לכתובות קו. [א, קסב:] כתב: "כל דבר שהוא אור הוא הכבוד... ומן כבוד ה' יתברך נברא האורה, שהוא ג"כ הכבוד". וכן הוא בגבורות ה' פכ"ד [קג.]. הרי שכבוד נקרא אור, ואור נקרא כבוד. והפחד יצחק ר"ה, סוף מאמר יג, כתב: "האור יוצר את השראת הכבוד, שנלמד דבר זה מקרא דישעיה שנאמר שם [ישעיה כד, טו] 'באורים כבדו השם'". וכן אומרים [בפיוט "ידיד נפש"] "תאיר ארץ מכבודך". והרי נתבאר בבאר הגולה באר הרביעי [שפז:] שהכבוד הוא הנראה לעינים, ו"אור הוא המוציא את ראות העין לפועל" [לשונו בח"א לשבת לג: (א, סוף כז.)], לכך ברי הוא שהכבוד והאור שייכים להדדי.

<> ראה למעלה הערה 114 אודות האויר המשובח שבין פסח לעצרת. ודע שבח"א ליבמות סב: [א, קלג:] כתב: "שאז &**האויר**^ [ולא "האור"] זך וטוב". ובח"א לעדיות ה: [ד, סב:] כתב: "ועוד יש לדעת כי הרשע הוא שיצא מן היושר ומן השווי, ועל זה מקבל המשפט. ולכך המשפט שלו מפסח עד העצרת, שזה הזמן הוא הזמן שהוא הישר והשווי, כי האויר ממוזג ביותר, והוא במזג השוה. ולכך הרשעים שיצאו מן היושר והשוה, דין שלהם בזמן השוה. ומטעם זה עצמו נתנה התורה, שהיא היושר והשוה, בזמן הזה, הוא הזמן השוה". וראה הערה הבאה.

<> ר"ה יא. "בחדש זיו ["אייר הוא" (רש"י שם)]... דאית ביה זיוא לאילני". ובירושלמי ר"ה פ"א ה"ב אמרו "בירח זיו, שבו זיוו של עולם, הצמחים ניכרין והאילנות ניכרין". והרד"ק [מ"א ו, א] כתב: "בחדש זיו - הוא חדש אייר, שהוא שני לחדשים, כי ניסן ראש לחדשים. ונקרא 'זיו' כמו שפירשו רבותינו ז"ל דאית ביה זיוא לאילני, פירוש זוהר הפרחים והנצנים. וכן תרגם יונתן 'בירח זיו נצניא'". ויש לדייק בלשונו, שכתב כאן: "וידוע כי אין הזיו והאור בעולם רק מפסח ועד עצרת, שאז האור הוא זך וטוב, לכך נקרא חדש אייר 'זיו'". הרי שפתח עם הזמן של "מפסח ועד עצרת", וסיים עם חודש אייר, והרי פסח הוא בט"ו ניסן, ואילו עצרת היא בו' סיון, ומאי ההדגשה על אייר. אך נקודה זו מבוארת היטב בח"א לר"ה יא. [א, צז:], שכתב: "פירוש 'חודש זיו' החודש שכבר היה הזיו בעולם, שהוא אחר זיו, מפני כי אין ראוי להיות נקרא ניסן 'זיו', כי זיו הוא זיו של עולם, כלומר שהעולם הוא בזיו... ואין ראוי להיות נקרא ניסן 'זיו', לפי שבו מתחדש הזיו. וראוי להיות נקרא אייר 'זיו' מפני שעתה העולם בזיו שלו, וזהו חודש שהוא בזיו, כי הזיו הוא בניסן. כי חלוק יש בין 'חודש' ובין 'ירח', כי 'ירח' נאמר על כלל הירח, ו'חודש' הוא על תחלת החודש. וכאן נאמר 'הוא חודש זיו', ואין ראוי לקרות ניסן 'חודש זיו', לפי שעדיין לא נולדו זיו של עולם... והשתא אתי שפיר דקאמר [ר"ה יא.] 'בירח שנולדו בו זיותני עולם', ולא קאמר 'בחודש שנולדו בו זיותני עולם'".

<> יש להבין, מדוע נתינת התורה ב"סוף הזמן שהוא זיו" מורה יותר על כבוד ואור התורה, מאשר תחילת הזמן שהוא זיו, ומאי אולמא סוף הזמן מתחילת הזמן. ונראה כי בתחילת הזמן איירי בזיו שהוא בכח ולא בפועל, ואילו בסוף הזמן איירי בזיו שכבר יצא לפועל, ולעולם הבפועל עדיף על פני הבכח, ובפרט בהלכות כבוד. וכן כתב בדר"ח פ"ו מי"א [תי:], לאחר שביאר שהעולם נברא לכבודו יתברך, שכתב: "ואין לומר כי למה נברא העולם, וכבוד השם יתברך בעצמו הוא, ואין צריך לכבוד הזה מה שהוא יתברך מלך העולם, ואם כן למה נבראו כולם. גם קושיא זאת אין בזה ממש כלל, כי השם יתברך הוא השלם לגמרי, עד שאי אפשר שיחסר שלימותו [ראה להלן פי"ח הערה 31]. ואין ספק כי הדבר שהוא בפעל הוא יותר שלם ממה שהוא בכח. ולפיכך אף על גב שהשם יתברך בכוחו יכול לעשות כרצונו, דבר זה אינו רק בכח. וכאשר הוא בפעל המציאות, דבר זה נחשב שלימות לגמרי שהוא בפועל. ולפיכך המציא השם יתברך את העולם בפעל, עד שמלכותו יתברך הוא בפעל, ולא שיהיה זה בכח בלבד".

<> והחכמים הם עצם התורה, וכמבואר למעלה הערה 63.

<> בח"א ליבמות סב: [א, קלג:] כתב כדבריו כאן אות באות, ובנקודה זו הוסיף: "גם יש לומר מאחר כי הזמן הזה הוא זיו ואור, אשר האור הוא כבוד, והם לא נהגו כבוד ואור בחבריהם, לכך מתו מפסח ועד עצרת בזמן חודש זיו, אשר הוא הכבוד, והם לא נהגו בכבוד". ולפי הסבר זה אין הכבוד של "מפסח עד עצרת" קשור לתורה שניתנה בעצרת, אלא אף ללא מתן תורה הוי הזמן הזה מסוגל לכבוד ואור, כי סוף סוף הוא זמן של זיו ואור וכבוד. ולפי זה אף אם תלמידי רבי עקיבא לא היו בעלי תורה היו נענשים בזמן זה, כי בזמן זה בפרט יש לנהוג בכבוד עם חבירו.

<> כן כתב בגו"א בראשית פ"א אות מ: "אסכרה, הוא חולי שמתחיל בפה ומסיים בגרון", וכן הוא בנתיב אהבת ריע ספ"ג, ובח"א ליבמות סב: [א, קלג:]. אך הרא"ם [בראשית א, יד] כתב: "שמתחיל מן המעיים ומסיים בגרון, כדאיתא בשבת פרק במה מדליקין [לג:]". ושם אמרו "מכה זו ["אסכרא" (רש"י שם)] מפני מה מתחלת בבני מעיים וגומרת בפה", הרי מבואר כרא"ם. וכן הוא בעין יעקב שם, ובערוך ערך אסכרא. ובסמוך יביא גמרא זו, ובח"א שם [א, כז.] כתב: "החולי של אסכרה כיון שגומרת בפה". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ז. ועוד, מהו ההפרש בין "פה" ל"גרון", שהרי רש"י [שבת לג:] כתב: "פה גומר - הכל יוצא מן הגרון", הרי ש"פה" הוא גרון, וכיצד ניתן לומר "מתחיל בפה ומסיים בגרון". וכן רש"י [ברכות מ.] כתב: "מונע אסכרה - שהחולי בא מחמת עצור בני מעים, והעדשים משלשלים". ובשבת לג. כתב רש"י "אסכרה - חולי המתחיל במעיים וגומר בגרון". ויל"ע בזה.

<> בחידושי &**הלכות**^ לשבת לג: ביאר בזה"ל: "בעון בטול תלמוד תורה. פירוש כי תלמוד תורה הוא שמוציא האדם לפעל, שלכך נקרא התורה 'אור', דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. וזה כי האור שהוא מוציא את ראות העין לפעל, יותר ראוי שיהיה הוא עצמו בפעל מכאשר מוציא את אחר לפעל. ולפיכך כאשר הוא בעל תורה שנקראת 'אור', על ידי זה הוא בפעל. ועל ידי בטול תלמוד תורה עונשו אסכרה. שכבר אמרנו כי אסכרה שאוטם הדבר בתוכו, שעל כן נקרא 'אסכרה', שהוא סוכר את פיו שמשם יוצא הדבור לפעל. וכאשר יש כאן ביטול תורה שנקראת 'אור', שהאור על ידו הוא בפעל לגמרי. וכאשר מסלק ממנו האור אשר על ידו הוא בפעל, בא אסכרה שהוא סוכר הדבור עד שאינו נמצא בפעל. ופירוש זה אמת למי שמבין את זה, והם דברים ברורים".

<> ואסכרה מבטלת את דיבור האדם [כמבואר בהערה הקודמת]. ובנתיב אהבת ריע ס"פ ג כתב: "לכך נקרא 'אסכרה', על שם שנסכר הגרון שממנו הדבור, שהוא עצם החיים". ובנתיב הלשון פ"ז כתב: "החולי של אסכרה, כיון שגומרת בפה, אין ספק שהחולי הזה הוא סוכר פיו מלדבר". ושם ס"פ י כתב: "כבר התבאר למעלה כי אסכרה הוא סתימת הלשון". ובח"א לשבת לג: [א, כז.] כתב: "כי לכך נקרא 'אסכרה', מלשון כי יסכר, שנאטם כח הדבור, ואינו יוצא ממנו".

<> לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 320]: "למוד התורה אין ראוי שיהיה במחשבה בלבד, רק בדבור. וזה מפני כי האדם הוא חי מדבר, דכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא'. והתורה שעליה נאמר [דברים ל, כ] 'כי הוא חייך ואורך ימיך', כאשר מוציא התורה בדבור שהוא חיות האדם, ואז הדבור שהוא החיים של אדם, דבק בתורה, שהיא אורך ימיו של אדם, ועל ידי זה מאריך ימים". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רסט.] כתב: "הדבור של אדם בארנו לך פעמים הרבה הוא החיות של אדם בעולם הזה, שהרי האדם הוא בעל חי מדבר, וכמו שבארנו פעמים הרבה, כי אונקלס תרגם [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה' - 'והות באדם לרוח ממללא', שמזה תדע כי עיקר האדם מה שהוא חי מדבר". ושם במשנה ט [שכה.] כתב: "כי החיות נקרא 'דבור', וכמו שתרגם אונקלוס 'ויהי אדם לנפש חיה' - 'והות באדם לרוח ממללא'. ורמז לזה גם כן שהרי המתים נקראו 'יורדי דומה' [תהלים קטו, יז], מלשון דמימה. ויותר מזה, כי המלאך הממונה על הרוחות, שהם המתים, 'דומה' שמו כדאיתא בפרק חלק [סנהדרין צד.], וכל זה כי הדבור חסר מן המתים... הרי כי המתים אין להם דבור" [ראה למעלה פ"א הערה 168]. ובגבורות ה' פכ"ח [קיב.] כתב: "בעת יציאתו [של הולד לעולם] נגמר בריאתו, והנשמה תתחבר לחומר, וכאשר תתחבר הנשמה אל הגוף נעשה אדם חי מדבר גשמי... וכן תרגם אונקלס 'ויהי האדם לנפש חיה', 'והוה לרוח חיה ממללא'. כי האדם צורתו חבור הנשמה השכלית והגוף ביחד, ודבר זה הוא עצמו כח המדבר, שהוא נשמה עם הגוף". ובח"א לשבת לב: [א, כו.] כתב: "וכבר אמרנו מה שתרגום אונקלס על 'ויהי האדם לנפש חיה', 'והוה באנשא לרוח ממללא', כלומר שנשלם האדם והיה לחי מדבר, וזהו מציאתו בפעל, כאשר נשלם האדם... שמציאתו בפעל במה שהוא רוח ממללא". ובח"א לע"ז יט: [ד, נ.] כתב: "כי הלשון הוא חיות האדם... כי כך כתיב בכתוב 'ויהי האדם לנפש חיה' ותרגום אונקלוס 'לרוח ממללא', הרי הדבור על ידו נקרא 'נפש חיה'. וכאשר נוצר לשונו מרע, יש לו סם חיים, הוא הלשון, שעל ידו נקרא 'נפש חיה'... מאחר שהלשון עצם החיים". ובח"א לזבחים פח: [ד, סח:] כתב: "כי האדם עצמו הוא 'חי מדבר', אשר הוא כולל כל החלקים. ולפיכך תרגם אונקלוס 'ויהי האדם לנפש חיה', שזה נאמר על כלל האדם, אמר 'והוה נפש דאנשא לרוח ממללא', כי נפש המדברת היא כל האדם". וכן הוא בנתיב הלשון פרקים א, ב, ו, י, נתיב אהבת ריע ס"פ ג, באר הגולה באר השביעי [שסד.], נר מצוה [מח.], ח"א לשבת קנב: [א, פה.], ועוד [הובא למעלה פ"ד הערה 322].

<> צרף לכאן דברי רש"י [שמות כא, טו], שכתב: "מות יומת - בחנק", ובגו"א שם [אות מח] כתב: "וסתם ימות בחנק... מפני שכל אדם חי מפני רוח חיים שהוא שואב תמיד, כדכתיב [בראשית ז, כב] 'כל אשר נשמת רוח חיים באפיו', והחנק הוא שנוטל ממנו רוח חיים, ולפיכך סתם מיתה הוא חנק".

<> אודות שכבוד חבר הוא עצם החיים, והעדר כבודו הוא עצם המיתה, כן מבואר למעלה הערה 109.

<> כפי שכתב למעלה פ"א [לפני ציון 90]: "הגרון יוצא ממנו הדבור". ובהמשך הפרק שם [לפני ציון 126] כתב: "ואמר [עירובין נד.] 'חש בגרונו יעסוק בתורה', נגד הדבור שהוא בגרון", וכן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקעא.], והובא למעלה פ"א הערה 92. ובדר"ח פ"ו מ"ח [רסט.] כתב: "ואמר [משלי א, ט] 'וענקים לגרגרותיך', פירוש 'גרגרותיך' הוא הגרון שמשם יוצא הדבור של אדם". וראה למעלה פ"א הערה 90, פ"ד הערה 322, ופ"ז הערה 77.

<> יש לדייק בלשונו, שלמעלה [לפני ציון 132] כתב: "כי הדבור הוא חיות של האדם, וזה מבואר בכמה מקומות" [בלשון רבים]. ואילו כאן כתב: "כמו שבארנו במקום אחר" [בלשון יחיד], ובעל כרחך שכוונתו כאן לנקודה אחרת מדבריו למעלה. והנראה, שלמעלה ביאר שהדבור הוא חיות האדם, אך כאן מבאר שהדבור הוא עצם האדם ["הדבור שהוא האדם"], וזו נקודה חדשה שלא הוזכרה עד כה. ובנתיב העבודה פ"ב כתב: "והאדם הוא נחשב אדם מצד הדבור, ובזולת זה אינו אדם" [הובא למעלה פ"ד הערה 327]. ובנתיב העבודה פי"ז כתב: "הדבור שהוא גדר האדם, שהוא חי מדבר, והוא צורתו, כמו שהתבאר זה בכמה מקומות, כי שכל הדברי הוא צורת האדם, שהרי הכתוב אמר 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס 'והוה אנשא לרוח ממללא'. כלומר שנעשה בעל חי מדבר, ואם כן הדבור הוא צורתו". ובבאר הגולה באר השביעי [שסד.] כתב: "כי האדם נקרא בשם 'אדם' בשביל נפש המדברת שבו, כדכתיב 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס 'והוה אנשא לרוח ממללא'. ובודאי גם על גופו הוא שם 'אדם', מפני שכל האברים מתחברים אל נפש מדברת, ועל כולם יקרא שם 'אדם'". וזהו המשך לשונו כאן "כי הדבור הוא הנפש מן האדם". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו, וז"ל: "השכל הדברי הוא צורת האדם אשר נקרא 'חי מדבר', ודבר זה עיקר ושורש האדם". ועוד אודות שהדבור הוא לנפש, כן כתב בגבורות ה' פמ"ג [קסה:], וז"ל: "וכן מה שלא היו אומרים לשון הרע זה שייך לנפש, כי הדבור שייך לנפש". ובח"א לגיטין נה: [ב, ק:] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי הדבור הוא מן הנפש, כי הנפש של בעל חי מוציא הקול". וכן כתב בח"א לסנהדרין עא. [ג, קע:].

<> לשונו בנתיב אהבת ריע ס"פ ג: "אסכרה מתחיל בפה ומסיים בגרון שממנו הדבור. ומפני כי החיים תולה בפה ובגרון, לפי שממנו הדבור, וכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגומו 'לרוח ממללא', ולכך נקרא 'אסכרה' על שם שנסכר הגרון שממנו הדבור, שהוא עצם החיים. ולכך המיתה הגמורה היא מיתת אסכרה. וכמו שאמרו אצל [ברכות כח:] 'למדנו ארחות חיים' שיהיה נזהר בכבוד חבירו ואם לא נזהר הוא הפך זה הוא עצם המיתה ולכך מתו מיתת אסכרה שהיא עצם המיתה, ואמרו [ברכות ח.] כמנין 'תוצאות' מיתות הם בעולם, קשה שבכולם הוא אסכרה. וכל זה מן הטעם אשר אמרנו, כי ניטל ממנו עצם החיים, הוא סתימת הגרון, ולפיכך היא קשה מכולם. [ומפני] כי הכבוד הוא ארחות חיים, והם שלא נהגו כבוד, נטל מהם החיים, ומתו מיתת אסכרה. ומאמר זה פרשנו עוד למעלה בנתיב התורה, עיין שם". וכן הוא בח"א ליבמות סב: [א, קלג:].

<> כי נתבאר כאן החומרא שיש כאשר תלמידי חכמים אינם נוהגים כבוד זה בזה, ותלמידי חכמים משתתים את חייהם על פי השכל [דר"ח פ"א מי"ז (שצט.), ותפארת ישראל פמ"ו (תשכ:)]. ולהלן פי"ג [לפני ציון 105] כתב: "כי הנהגת התלמיד חכם הכל כפי מה שראוי אל השכל אשר קנה התלמיד חכם". וכן "אין ראוי שיצא מתלמיד חכם, שהוא שכלי, פעל רע שאין טוב" [לשונו בבאר הגולה באר השני (קעו.)].

<> כפי שאמרו בפסחים [קיג:] שתלמידי חכמים בבבל שונאים זה את זה, וכמו שיפתח במאמר זה את הפרק הבא. ומשפט זה הוא הקדמה לפרק הבא, וכדרכו בספר זה שסוף הקטע הראשון הוא הקדמה לקטע השני [כמלוקט למעלה פ"ד הערה 24].

נתיב התורה פי"ב, עמוד PAGE כ

PAGE קצט

PAGE כ NT13