

❧ פרק ג' ❧

משנה א'

עקביא בן מהללאל אומר:

הסתכל בשלושה דברים, ואין אתה בא לידי עבירה – התבוננות בדברים אלה מביאה לידי ענווה, לידי הכרה במיעוט ערך ענייני העולם החולף, והכרה בתכלית האדם ובחשיבות קיום המצוות (רמב"ם). ואלה הם הדברים:

דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון^א: מאין באת – מטיפה סרוחה; ולאן אתה הולך – למקום עפר, רמה ותולעה; ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון – לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא.

משנה ב'

רבי חנינא סגן הכהנים^ב אומר:

^א לעניין הביטוי "דין וחשבון", מבאר הגר"א (מובא גם במשך חכמה, נצבים, ל, כ), שה"דין" הוא דין על העבירה, וה"חשבון" הוא על המצווה שיכול היה לקיים באותו זמן. כלומר, אדם נדון לא רק על עצם העבירה, אלא גם על כך שהוא מחמיץ את ייעודו ותכליתו, שיכול היה להגשים באותו זמן.

הסבר ידוע אחר – אדם במעשיו משפיע גם על סביבתו (לעתים לחיוב ולעתים לשלילה), וגם על כך הוא נדון. נמצא, ש"דין" הוא על המעשים עצמם, וה"חשבון" מתייחס להתחשבות בהשפעה לדורות של מעשיו (הסברים אלה ועוד מובאים ב"ענף עץ אבות" על מסכת אבות. ועיין שם הסבר נוסף בשם הגר"א).

^ב ה"סגן" הוא ממלא מקום של הכהן הגדול, אם אירעה תקלה לכהן הגדול (עיין מס' יומא דף לט ע"א). בתקופת רבי חנינא, הכהנים הגדולים לא היו ראויים לעבודתם,

הוי מתפלל בשלומה של מלכות – כמו שנאמר (ירמיה, כט, ז), 'וְדַרְשׁוּ אֶת שְׁלוֹם הָעִיר אֲשֶׁר הִגְלִיתִי אֶתְכֶם שְׁמֶהּ³.

שאלמלא מוראה, איש את רעהו חיים בלעו – לולא מורא המלכות, לא ניתן לסמוך על בני האדם עצמם, מצד טבעם, שינהגו כראוי זה עם זה⁷.

אלא קנו מהשלטון את המשרה בכסף; והואיל ולא היו ראויים, היו נענשים ומתים ביום הכיפורים, ומתחלפים בזה אחר זה (ועיין במסכת יומא דף ט ע"א), וכך יצא שרבי חנינא שימש כסגן של כהנים רבים, ומכאן שמו "סגן הכהנים". השלטון הרומי מיאן למנות את רבי חנינא ככהן גדול (שהרי הכהנים האחרים קנו את המשרה בכסף), אך חפץ בו כסגן, כדי שיורה לכהנים הגדולים כיצד לנהוג, ולכן היה סגן במשך כל התקופה. על אף כל זאת, הקפיד רבי חנינא לומר (כמבואר בהמשך המשנה) 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות', מתוך השקפה שעדיף שלטון – ואפילו שלטון הפועל משיקולים זרים – מאשר היעדר שלטון (הדברים מובאים בספר היובל למהר"ם שפירא מלובלין).

³ בלשון רבינו יונה: "שיש לאדם להתפלל על שלום כל העולם ולהצטער על צער של אחרים. וכן דרכן של צדיקים, כמו שאמר דוד המלך עליו השלום (תהלים לה, יג) 'ואני בחלותם (-) כשהם היו חולים, אפילו אויביו, לבושי שק, עניתי בצום נפשי'. שאין לאדם לעשות תחנוניו ובקשתו לצרכיו לבד, אך להתפלל על כל בני אדם שיעמדו בשלום. ובשלומה של מלכות יש שלום לעולם".

⁷ ובגמרא במסכת עבודה זרה (דף ד ע"א) דורשים חז"ל את לשון הכתוב (חבקוק א, יד), 'ותעשה אדם כדגי הים', כך: "מה דגים שבים, כל הגדול מחברו בולע את חברו, אף בני אדם, אלמלא מוראה של מלכות, כל הגדול מחברו בולע את חברו. והיינו דתנו, רבי חנינא סגן הכהנים אומר, הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה, איש את רעהו חיים בלעו".

אברבנאל עומד על הקשר בין משנה זו לבין קודמתה: בעקבות דברי עקביא לעיל, לפיהם ניתן להינצל מן החטא ע"י התבוננות עצמית (מאין באת וכו'), מוסיף רבי חנינא שבסופו של דבר לא ניתן לסמוך על טבע האדם, ולולא המלכות היו אנשים בולעים איש את רעהו.

רבי חנניא בן תרדיון אומר: שניים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה^ה, הרי זה 'מושב לצים', שנאמר (תהלים א, א): 'ובמושב לצים לא ישב' – מפסוק זה מביאה המשנה ראיה, ש"מושב לצים" מהווה ניגוד לעיסוק בתורה, שכן לשון הפסוק היא "ובמושב לצים לא ישב... כי אם בתורת ה' חפצו", משמע ש"מושב לצים" ו"תורת ה'" מהווים ניגוד זה לזה (ספורנו).

אבל שניים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה^ו, שכינה שרויה ביניהם^ז. שנאמר (מלאכי ג, טז): 'אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו, ויקשב ה' וישמע, ויפתב ספר זיכרון לפניו, ליראי ה' ולחושבי שמו' – האסמכתא היא מחלקו הראשון של הפסוק: "אז נדברו יראי ה'" –

^ה כלומר, שמשוחחים ביניהם בדברי חולין, ובכל שיחתם לא העלו אפילו דבר תורה אחד; ובלשון הספורנו: "כיוון שאין בכל דיבורם דברי תורה, נחשב למושב לצים, שכל עניינו הבל ודבר נפסד" (ובמדרש שמואל: "ואפילו אם לא יהיו עוסקים דרך קבע, לא מפני זה יקראו מושב לצים, אלא אם כן יושבין ואין ביניהם דברי תורה, כלומר, ששום דברי תורה לא ימצא ביניהם, אז הרי זה מושב לצים").

[ועיין עוד בלשון רבינו יונה (מפירושו משמע שהדגש הוא על עצם ההתכנסות לשיחה בטלה ולדברים שאין בהם צורך].

^ו כך גירסת ספורנו, ועוד. לפי גירסה זו, השבח במשנה הוא לאו דווקא לשניים העוסקים בתורה במשך כל שיחתם, אלא די בכך שנתנו לבם לכך שישלבו בשיחתם דברי תורה, וכפי שמוסיף הספורנו: "אבל שנים שיושבים ויש ביניהם דברי תורה, אף על פי שאין עיקר סיפורם בזה, שכינה ביניהם".

אך יש גורסים (מלאכת שלמה ועוד) "אבל שניים שיושבים ועוסקים בתורה" (ולא "שיש ביניהם דברי תורה") ולפי גירסה זו, כוונת התנא היא לשניים שקבעו עצמם לדברי תורה.

^ז לעניין משמעות "השראת שכינה" הנזכרת כאן, עיין במאירי ובתפארת ישראל.

כאשר המדברים הם יראי ה' ושיחתם היא של דברי תורה, אזי "ויקשב ה' וישמע" – היינו, שכינה ביניהם".^ח

אין לי אלא שניים, מניין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה, שהקב"ה קובע לו שכר^ט? שנאמר (איכה ג, כח): 'יֵשֶׁב בְּדַד וַיְדוּם, כִּי נוֹטַל עֲלָיו' – הפסוק מובא כאסמכתא לכך, שגם מי שיושב בדד ועוסק בתורה בדממה (כדרכו של יחיד, מטבע הדברים), נוטל שכר^י.

^ח לעניין פשט הפסוק כותב רבינו יונה: "פשט הפסוק הוא על הצדיקים לעתיד לבוא; כשיראו בני אדם את מעלתם, ויאמרו, על מה בא להם זה הדבר? ויענו, כי מפני תחילה נדברו איש אל רעהו בדברי תורה, וכתב הספר זכרון, ונותן להם עתה שכר פעולתן".

^ט לא מבואר במשנה מדוע ניתן היה לחשוב, שהעוסק בתורה לבדו לא יזכה לשכר (אולי הכוונה למי שבדרך קבע עוסק בתורה לבדו ואינו משתף אחרים עמו ומרבה תורה בעולם, ובכך יש פגם מסוים).

יש מפרשים, שיחיד העוסק בתורה, בדרך כלל מהרהר את דברי התורה בלבו ואינו מבטא אותם בפיו, ולכן ניתן היה לחשוב שלא יזכה לדרגה זו של "שכינה עמו" (רבינו יונה, מדרש שמואל).

בתפארת ישראל מבואר שהחידוש הוא בכך, שהעוסק בתורה ביחידות זוכה לדרגת "שכינה עמו" כשם שזוכים לכך שניים העוסקים בתורה (כמבואר לעיל), וזאת על אף שאין זכותו של היחיד מרובה מזכותם של הרבים (כנראה כוונתו לכך שזכות הרבים עדיפה בד"כ מזכות היחיד, כמו שמצאנו לגבי תפילה וכד').

יש להעיר שלגבי יחיד העוסק בתורה לא נאמר במפורש "שכינה עמו", אלא "הקב"ה קובע לו שכר". אך עיין להלן משנה ו', שם כן נאמר "שכינה עמו" (באברבנאל מבואר שמחלוקת תנאים היא, אך אחרים מפרשים שגם כאן הכוונה לשכינה עמו, כמבואר לעיל).

[מדברי רע"ב נראה שהייתה לו גירסה אחרת בדברי המשנה, וכך מסיק מדבריו תוספות יום טוב, ועיין בדבריו לגרסאות נוספות. ועיין ברמב"ם בפירוש המשנה].

^י זוהי אסמכתא בלבד ואינה ראייה גמורה, שהרי פשט הפסוק אינו מתייחס כלל לדברי תורה אלא לדממה של יסורים, עיין ברש"י על הפסוק.

משנה ג'

רבי שמעון אומר: שלושה שאכלו על שולחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו מזבחי מתים – הביטוי "זבחי מתים" מקורו בספר תהלים קו, כח, ושם הוא משמש ככינוי גנאי לתקרובת עבודה זרה (מאכלים וכדומה שמגישים לפני האלילים)^א. המשנה משווה, בדרך גנאי, אכילה שאינה מלווה בדבר תורה, ל"זבחי מתים", אכילה פסולה ובזויה^ב.

שנאמר (ישעיה כח, ח): **'כי כל שולחנות מלאו קיא צואה, בלי מקום' –** כידוע, המילה "מקום" משמשת כינוי לה', כך שמילות הפסוק "בלי מקום" מתפרשות כ"בלי הזכרת הקדוש ברוך הוא". וממילא, מתפרש

^א על פי רע"ב. הפסוק המלא הוא: "ויצמדו לבעל פעור, ויאכלו זבחי מתים". פסוק זה מתאר עבודה זרה לאליל הקרוי "בעל פעור".

^ב ומוסיף התפארת ישראל: "כאילו אכלו זבחי מתים, הם בהמות שנשחטו לעבודה זרה, והטעם, מדאכל גם הוא רק כדי לחזק את גופו לענייני עולם הזה, שמתבלים ומתים עם הגוף, ואלה הם אלהי נכר שלו".

מדוע נוקטת המשנה דוקא "שלושה שאכלו"? המדרש שמואל כותב בשם ר"י בן שושן, "פליאה נשגבה ממני, טעם דעת שלושה ולא אמר שנים". לפי התפארת ישראל ההסבר לכך הוא שכאשר שניים או אחד אוכלים, ניתן ללמד עליהם זכות שמא לא היה להם פנאי לכך, שכן אכילתם היא לעתים אכילה ארעית חפזת. אך שלושה שאוכלים, בד"כ מתוועדים כשזמנם בידם ואינם ממהרים; ואם אפילו אז אין ביניהם דבר תורה, הדבר מראה כמה טפלים דברי תורה בעיניהם. ועיין הסברים נוספים בתוספות יום טוב, במדרש שמואל וברבינו יונה.

הפסוק כך: שולחן שהוא "בלי מקום" (כלומר, ללא הזכרת הקב"ה ותורתו), נחשב כ"מלא קיא צואה", מאכלי זוהמה⁹.

אבל שלושה שאכלו על שולחן אחד ואמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו משולחנו של המקום ברוך הוא – היינו, אכילתם נחשבת כאכילת מצווה, כאכילת זבחי הקורבנות¹⁰.

שנאמר (יחזקאל מא, כב): 'וידבר אלי, זה השולחן אשר לפני ה'טו'.

⁹ לפי רע"ב, ה"צואה" הנזכרת כאן היא כינוי גנאי לעבודה זרה. והתפארת ישראל כותב: "רוצה לומר, כמקום צואה, שאין שם דברי תורה" (כידוע, על פי ההלכה אסור לעסוק בדברי תורה במקום שיש בו צואה או לכלוכים אחרים שריחם רע).

¹⁰ ביתר ביאור: האכילה עצמה לעולם רצויה, כי בלעדיה האדם אינו יכול לקיים את ייעודו. אולם נדרש מהאדם להראות, שהאכילה אינה אלא אמצעי ולא תכלית לעצמה, ולשם כך מצווה על הסועדים לשלב דברי תורה בשעת הסעודה. אם עשו כך, "כאילו אכלו משולחנו של המקום ברוך הוא", דהיינו, שקיימו מצווה בעצם אכילתם, כאילו אכלו מזבחי קרבנות (אכילה הנחשבת לאכילת מצווה) – על פי תפארת ישראל.

המפרשים דנים, האם ברכת המזון נחשבת לעניין זה כדברי תורה. רע"ב כותב, "ובברכת המזון שמברכים על השולחן, יוצאין ידי חובתן, וחשוב כאילו אמרו עליו דברי תורה, כך שמעתי". ועיין בתוספות יום טוב שמבאר דבריו, אך לבסוף נשאר בצריך עיון (וכי כל תוכחת התנא מכוונת רק למי שאינו מברך ברכת המזון כלל?). להלכה נפסק במשנה ברורה (סימן קע סק"א) בשם השל"ה, שילמד משנה או הלכה, **ואינו יוצא ידי חובה במה שמברך ברכת המזון, ועכ"פ יאמר מזמור תהלים.**

¹¹ לפי פשוטו של מקרא, יחזקאל מתאר כיצד הראה לו המלאך את המזבח, ואמר לו "זה השולחן אשר לפני ה'" (ה"שולחן" בפסוק זה הוא כינוי למזבח, כעולה מתחילת הפסוק, שנאמר "והמזבח, עץ שלוש אמות"); ממה שהכתוב כינה את המזבח בשם "שולחן", מוצאת המשנה רמז לקיומו של מכנה משותף בין שולחן למזבח – שולחן שאוכלים עליו כראוי ומקיים את ייעודו, הרי הוא כמזבח, כשולחנו של מקום (מאירי. ועיין פירושים נוספים ברע"ב).

משנה ד'

רבי חנניא בן חכינאי אומר:

הנעור בלילה – אדם שאינו ישן כל צרכו^ט.

והמהלך בדרך יחידי – המהלך בדרך בלא ליווי, ומסכן עצמו מפני שודדים וכד'^י.

והמפנה לבו לבטלה – שאינו מעסיק עצמו בדבר כלשהו, וכך מביא עצמו לידי הרגשת ריקנות, שעמום ושיממון, שהיא מזיקה לאדם^י.

הרי זה מתחייב בנפשו – כל אלה מזיקים לאדם, ועליו להישמר מהם^י.

^ט מאירי. וראה פירוש נוסף בהמשך.

^י שם.

^י שם, ובלשונו: "תמהון לבב והשתוממות המחשבה".

^ט כך הוא ביאור המשנה על פי המאירי. אולם אחרים מפרשים, שאין כוונת התנא למנות את שני הראשונים ("נעור בלילה" ו"מהלך בדרך יחידי") כדברים המזיקים בפני עצמם, אלא כמקשה אחת, כך – מי שנעור בלילה, או מהלך בדרך יחידי, ובאותו זמן הוא מפנה את לבו לבטלה, הרי זה מתחייב בנפשו. שכן, זמנים ומצבים אלה (לילה ודרך) מועדים יותר לסכנות (בפרט בזמנם, כידוע), ואם בזמנים אלו הוא מפנה לבו לבטלה, "הרי זה מתחייב בנפשו", כי התורה איננה מגינה עליו; וכך עולה מפירוש רע"ב (ועיין במס' סוטה, דף מו ע"ב): "אמר רבי יהושע בן לוי, היה מהלך בדרך ואין לו לוויה, יעסוק בתורה, שנאמר (משלי א, ט) 'כי לוית חן הם לראשך'..."

האברבנאל מפרש באופן שונה: "ומפני שעיקר זמן ההתבודדות לאדם הוא בלילה, כשהאדם ניעור משנתו, שהעולם שקוט מן הקולות והעסקים, וכן בשעת הליכתו יחידי בדרך, שאין מי שיפסיקהו, ולכן אמר, מי שהוא נעור בלילה או הולך בדרך יחידי, ומפסיק ממשנתו ומפנה לבו לבטלה, להבלי העולם הזה, הרי זה מתחייב בנפשו השכליית, שהיה יכול להשלימה באותן זמנים ולא עשה". ומעין זה ברבינו יונה ועוד.

משנה ה'

רבי נחוניא בן הקנה אומר:

כל המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ, וכל הפורק ממנו עול תורה, נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ – "עול מלכות", פירושו ציוויים וטרדות מצד המלך ושרי המדינה. "עול דרך ארץ", פירושו עול פרנסה (עיין ברע"ב). מי שמקבל עליו עול תורה ועמל בה כראוי, מסייעים לו משמים ומפחיתים טרדותיו בעול מלכות ובעול פרנסה, וכן להיפך².

[עיין ברמב"ם, הלכות תלמוד תורה, פרק ג הלכה יג: "אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה, אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה, לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה, יזהר בכל לילותיו, ולא יאבד אפילו אחד מהם בשינה ואכילה ושתייה ושיחה וכיוצא בהן, אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה. אמרו חכמים, אין רינה של תורה אלא בלילה, שנאמר (איכה ב, יט) 'קומי רוני בלילה'. וכל העוסק בתורה בלילה, חוט של חסד נמשך עליו ביום..."].

² כפי שמדגיש ר"י אבוהב, אין הכוונה למי שמקבל על עצמו תורה וזונח לחלוטין את הפרנסה, שהרי "כל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה", כדלעיל בפרק ב'. אלא הכוונה למי שעמל בה בהתמדה.

התפארת ישראל מוסיף לבאר את כוונת המשנה: מי שמקבל עליו עול תורה גם במקרים שיכול היה למצוא תירוצים והצדקות להתבטל מלימוד, כגון שטרוד בפרנסה וכד', גומלים עמו משמים מידה כנגד מידה, וכשם שמסר נפשו, כך יסייעו לו משמים שלא בדרך הטבע ויפחתו טרדותיו ("מדעביד שלא כדרך הטבע ומסר נפשיה אמצוה, מתעביד ליה ניסא שלא כדרך הטבע"). וכן להיפך: אדם הפורק מעליו עול לימוד אפילו בזמן שאינו טרוד, גומלים לו משמים מידה כנגד מידה, ובלשונו של התפארת ישראל – "נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ עד שאפילו שכשירצה ללמוד, לא יהיה לו פנאי, כעבד ששופך לו רבו קיתון על פניו, ואומר אי אפשי בשימושך – לשון הגמ' במס' סוכה דף כט ע"א".

משנה ו'

העיקרון הכללי במשנה הוא, שככל שרב יותר מספר הלומדים יחד, רבה השפעת הקב"ה לטובה עליהם, להאיר עיניהם בלימודם (תפארת ישראל, ועיין מהר"ל ומדרש שמואל). ועיין עוד במסכת ברכות דף ו ע"א, ובמהרש"א שם^{כא}.

רבי חלפתא איש כפר חנניה אומר:

עשרה שיושבין ועוסקין בתורה, שכינה שרויה ביניהם, שנאמר (תהלים פב, א): **'אלוקים נצב בעדת א-ל'**^{כב} – מפסוק זה ישנה אסמכתא לכך, שהקב"ה מצוי ב"עדה" ("אלוקים ניצב בעדת"), וקבלה בידינו ש"אין 'עדה' פחותה מעשרה"^{כג} (עיין ברע"ב).

ומניין אפילו חמישה? שנאמר (עמוס ט, ו): **'ואגודתו על ארץ יסדה'** – הפסוק נדרש כך: "ואגודתו" – כאשר מתקיימת "אגודה", דהיינו,

התפארת ישראל מוסיף ומדגיש, שהמשנה מתייחסת לשני המצבים הקיצוניים כאמור, ואילו אדם ממוצע רגיל, שאינו מתבטל אך מאידך אינו מוסר נפשו ללמוד בכל מצב, אזי "אין פורקין ואין נותנין עליו שאר מיני עול, רק כדרך הטבע".

[עיין בלשון רע"ב, שכתב "הפורק ממנו עול תורה, האומר קשה עולה של תורה ואיני יכול לסובלה", וצ"ע אם כוונתו לקיום התורה או ללימודה. במאירי מבואר, שהכוונה למי שמבטל זמנו בענייני העולם הזה ואינו נותן לב להתבונן בתורה ומצוותיה].

^{כא} המפרשים עומדים על הדמיון מחד גיסא ועל השינויים מאידך גיסא בין משנה זו לבין משנה ב' לעיל, עיין ספורנו, אברבנאל ועוד.

^{כב} לפי פשוטו של מקרא, דוד המלך פונה אל הדיינים: הקב"ה רואה במעשיכם, הוא נצב כאן, ואף על פי כן אינכם נמנעים מלעשות עוול במשפט (רש"י, שם).

^{כג} כפי שנאמר לגבי עשרת המרגלים החוטאים (במדבר יד, כז) "עד מתי לעדה הרעה הזאת".

חמישה אנשים, אזי "על ארץ יסדה", הקב"ה מייסד ומשכין את שכינתו בארץ^{כד}.

ומניין אפילו שלושה? שנאמר (תהלים פב, א): **'בקרב אלהים ישפוט' –** "אלהים" בפסוק זה הוא כינוי לדיינים, ודיינים הם לפחות שלושה^{כה}; ומכאן דורשת המשנה: 'בקרב אלהים ישפוט' – הקב"ה מצוי בקרב שלושה, העוסקים בדין תורה.

ומניין אפילו שניים? שנאמר (מלאכי ג, טז): **'אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו, ויקשב ה' וישמע וגו' –** כמבואר לעיל במשנה ב'.

^{כד} לא מוסבר במשנה מדוע "אגודה" מציין חמש דווקא. ואכן, יש שאינם גורסים כאן "חמישה" אלא "שלושה" (גירסה זו מובאת בפירושו רע"ב, לצד הגירסה הרגילה). לפי זה הראיה מן הפסוק מבוססת על כך ש"אגודה" מציין בד"כ שלושה (כך, לגבי המינים בסוכות, ישנה מצווה **לאגוד** ג' מינים – לולב הדס וערבה; לגבי "אגודת אזוב" (שמות יב, כב), אמרו חז"ל שיש לקחת שלושה ענפי אזוב – עיין יחל ישראל, הרב לאו).

המפרשים המקיימים את הגירסה "חמישה" מעלים הסברים שונים לקשר בין "אגודה" לבין המספר חמש. לפי התפארת ישראל, המספר חמש הוא מספר **מְאָגֵד**, כגון – חמישה חושים באדם, חמישה חומשי תורה, חמש דרגות בנשמה (נפש, רוח, נשמה, חיה, יחידה), חמש דברות על כל לוח, חמישה ספרי תהלים, ועוד. לפי רש"י ורמב"ם, רע"ב ועוד, כאשר אדם אוגד את ידו, יש בידו חמש (אצבעות).

מכל מקום, הבנה זו בפסוק היא בדרך דרש בלבד, כי לפי הפשט יש לפרש את הפסוק באופן אחר. הלשון המלאה היא "הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה", והפירוש הוא – הקב"ה מצוי בשמים, ויחד עם זאת, את "אגודתו", דהיינו את בריותיו, הוא שם בארץ.

^{כה} כמבואר במשנה במסכת סנהדרין (א, א).

ומניין אפילו אחד? שנאמר (שמות כ, כ): 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי, אבוא אליך וברכתיך' – מלשון היחיד בפסוק (אבוא אליך), מוכח שגם ביחיד תיתכן השראת שכינה^{כז}.

משנה ז'

רבי אלעזר איש ברתותא אומר^{כח}:

^{כז} עיין בתפארת ישראל. רש"י במסכת ברכות (דף ו ע"א) מוסיף ומבאר, שהלשון "אזכיר את שמי" בפסוק, מתפרשת ע"י חז"ל כאילו נאמר "כל מקום שיזכר שמי", כלומר, כל מקום שיעסקו בו בתורת ה' (לפי פשט הפסוק, הכוונה היא לבית המקדש, ששם מוזכר שם ה' המפורש, עיין ברש"י על הפסוק). ישנן במשנה גרסאות אחרות, עיין ברע"ב ועוד.

גם לעיל במשנה ב' מתייחס התנא לאחד העוסק בתורה. שם נאמר שהקב"ה "קובע לו שכר", וכאן הלשון היא "שכינה עמו". גם הפסוקים המובאים בשתי המשניות שונים. לא ברור אם ישנה כאן מחלוקת, וישנן דעות בעניין זה במפרשים.

^{כז} לכאורה אין צורך באסמכתא לכך ששכינה שורה בעשרה וכו', אם היא שורה אפילו באחד. לעניין שאלה זו עיין ברכות דף ו ע"ב.

^{כח} בגמ' במס' תענית דף כד ע"א מסופר עליו (שם נאמר "איש בירתא", אך הכוונה לרבי אלעזר איש ברתותא, עיין ברש"י שם ועוד), שכאשר ראוהו גבאי צדקה, היו מתחבאים מפניו, שכן כל אימת שהיה רואה אותם, היה נותן להם את כל מה שבידו, ולא רצו להביאו לידי כך ("רבי אלעזר איש בירתא, כד חזו ליה גבאי צדקה, הוו טשו מיניה, דכל מה דהוה גביה, יהיב להו"). ומסופר שם עוד, שיום אחד היה הולך בשוק לקנות צורכי חתונה לבתו, ונתקל בגבאי צדקה, וניסו להשתמט מפניו, אך הוא השיגם, וכששמע שאוספים לצורך חתונת יתום ויתומה, אמר "העבודה (לשון שבועה), שהם קודמים לבתי" (כי לבתו יוכל לתת מאוחר יותר, ואילו ליתום וליתומה אין כל – מהרש"א), ונתן להם הכול. ולבסוף נעשה לו נס והעשיר, אך גם עושר זה נתן לצדקה. מעשה זה מתאים לתוכן דבריו במשנה זו.

[ועיין בגבורת ארי שם במסכת תענית, המבאר שרבי אלעזר איש ברתותא חלק על תקנת אושא, שאין לאדם לתת יותר מחומש].

תן לו משלו, שאתה ושלך שלו – תן מעצמך ומממונך לקיום מצוות, כי לא משלך אתה נותן, אלא משלו, משל הקב"ה; שהרי הקב"ה הוא הבעלים האמיתי של הדברים, והוא מפקיד אותם בידינו, שנשתמש בהם למטרות ראויות^{כט}.

וכן בדוד הוא אומר (דברי הימים א, כט, יד): **'כי ממך הכול, ומידך נתנו לך'**.

רבי שמעון אומר^{לא}:

המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו, ואומר מה נאה אילן זה ומה נאה ניר זה^{לב}, **מעלה עליו הכתוב**^{לג} **כאילו מתחייב בנפשו** – כלומר, הוא מזיק לעצמו עד מאוד^{לד}.

^{כט} על פי רע"ב ורבינו יונה. המאירי מוסיף – "ואם כן ראוי ליתן ברוחב לב ובשמחה". יש להוסיף על כך את דברי המדרש על הפסוק בספר איוב, מא, ג: בפסוק נאמר "מי הקדימני ואשלם", ועל כך אומרים חז"ל בויקרא רבה, פרשה כז, ב, "רוח הקודש אומרת, מי הקדימני ואשלם... מי עשה לי מעקה עד שלא נתתי לו גג? מי עשה לי מזוזה, עד שלא נתתי לו בית?... מי הפריש לפני פאה, עד שלא נתתי לו שדה וכו'". כלומר, בכל מצווה שאדם "מקריב משלו לקב"ה", הוא מקריב למעשה דבר שכבר ניתן לו קודם לכן מאת הקב"ה, לשם עשיית הראוי והטוב.

[התפארת ישראל מבאר את המילים "תן לו משלך" כך: "נראה לי דלאו דווקא בצדקה... אלא הכי קאמר – אם חננך ה' שום מעלה או כח, כעושר, גבורה, חכמה, זכרון, קול נעים וכדומה, הקריבהו לה', להשתמש בו בקודש"].

^ל אלה דברי דוד המלך לקב"ה, לאחר שאסף ממון לבניית בית המקדש, ומשמעותם היא כפי שבואר לעיל במשנה.

^{לא} – רבים גורסים (עיין בתוס' יו"ט) "רבי יעקב" ולא "רבי שמעון", כי דברי רבי שמעון נזכרו במשנה ג.

^{לב} הוא הדין לכל סוג הפסק אחר, אלא שנקט התנא הפסק שכיח, שההולך בדרך רגיל להפסיק להתבונן באילנות וכו' (רע"ב). פירוש נוסף ברע"ב: התנא מחדש, שאע"פ

משנה ח'

רבי דוסתאי ברבי ינאי (- בן רבי ינאי), משום (- בשם) רבי מאיר, אומר:

כל השוכח דבר אחד ממשנתו – שמתרשל וזונח את חובתו לחזור על תלמודו, ומתוך כך בא לידי שכחה (עיין בתוספות יום טוב).

מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו^{לד}.

שמפסיק למטרה טובה, לשבח את הקב"ה על עולמו, אין הדבר ראוי כשמפסיק באמצע לימודו. ועיין עוד בתוס' יו"ט.

^כ על אף שנאמר במשנה "מעלה עליו הכתוב", בפועל התנא אינו מביא אף פסוק כאסמכתא. לפי מפרשים רבים, "הכתוב" המוזכר כאן הוא הפסוק המובא במשנה הבאה "השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח". מפסוק זה מביא התנא אסמכתא, ששמירת דברי התורה בלבו של אדם היא תנאי לקיום הנפש ושמירתה.

^{לד} יש מפרשים ביטוי חריף זה כפשוטו, שראוי היה להתחייב בנפשו (עונש מיתה) על זלזול בתורה, שפוסק ממנה לדבר אחר (עיין ברבינו יונה); אך אחרים מפרשים שהכוונה היא לכך שהוא פוגע בנפשו השכלית, הפנימית, ע"י שזונח התורה לטובת דברים אחרים (וכלשוון אברבנאל, "שהסיר מנפשו השכלית, השלמות שהיה דבק בה, בתלמודה ומשנתה, והיה כאילו חייב בנפשו למלך, לשתענש על זה עונש נפשי"). ועיין במאירי

הערה נוספת לגבי "ומפסיק ממשנתו" – התנא מתייחס לאדם "המפסיק" ממשנתו, ואינו מתייחס ישירות לאדם המתבטל מלימודו בסתם. הטעם לכך הוא, שהתנא אינו מתייחס כאן לעוון שבעצם ביטול תורה, אלא לזלזול בתורה המובע על ידי הפסקה מלימוד לשם דברים בטלים (רבינו יונה ועוד). אך יש אומרים שכוונת התנא היא לעצם ביטול התורה, ומה שנקט התנא "המפסיק", רצונו לומר **אפילו** אם מפסיק, וקל וחומר אם אינו לומד כלל (מאירי ועוד).

^{לה} כמו במשנה הקודמת, גם כאן ישנם פירושים שונים לביטוי "מתחייב בנפשו", עיין ברע"ב, תפארת ישראל, רבינו יונה. לפי פשוטו ולפי הפסוק שהמשנה מביאה כאסמכתא, הכוונה היא שפוגע בעצמו ובמהותו, וכך פירש אברבנאל, שפוגע בנפשו הפנימית, השכלית.

שנאמר (דברים ד, ט): 'דק השמר לך ושמור נפשך מאוד, פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך' – פסוק זה מובא כאסמכתא לכך, שזכירת דברים בעלי ערך, וההקפדה שלא לשכוח אותם, הן בבחינת שמירת הנפש, כלשון הפסוק "ושמור נפשך" (בפסוק עצמו מדובר על זכירת מעמד הר סיני, הניסים שאירעו לעם ישראל וכו').

יכול אפילו תקפה עליו משנתו? כלומר, שמא יעלה על דעתך, שלשון חריפה זו ("מתחייב בנפשו") מתייחסת גם למי ששכח תלמודו לא מחמת הזנחת הלימוד אלא עקב הקושי שבו, וכלשון רע"ב: "שהייתה קשה עליו ומתוך הקושי שבה שכחה"^ל.

תלמוד לומר (שם) 'זפן יסורו מלבבך כל ימי חיך'; **הא אינו מתחייב בנפשו עד שישב ויסירם מליבו** – מלשון הפסוק ("יסורו מלבבך")

[רע"ב מפרש, "כל השוכח דבר אחד ממשנתו בשביל שלא חזר עליה, מעליו עליו כאילו מתחייב בנפשו, שמתוך שכחתו הוא בא להתיר את האסור, ונמצאת תקלה באה על ידו, ושגגתו עולה זדון" (אך לפי זה הראיה שמביאה המשנה מן הפסוק טעונה ביאור, כי הפסוק אינו מתייחס ללימוד הלכות ולסכנה שבשכחתו, אלא לעצם ערך הזכירה, כפי שנבאר שם). וראה בהמשך דבריו פירוש נוסף].

^ל ומעין זה פירש גם התפארת ישראל – "שהיה עניין שלמד חזק ועמוק יותר מכוח השגתו. ולכן, מדלא הבין מתחילה יפה, לכן שכחה ג"כ מהר".

כאמור, המשנה מדגישה, שהדברים החמורים לעיל ("כאילו מתחייב בנפשו") אינם מתייחסים לאדם ששכח בנסיבות אלו. ומוסיף על כך התפארת ישראל, שכאשר אדם לומד דבר ואינו מתיישב אצלו היטב נוכח עומק הדברים וכו', לא יתעכב עליו יתר על המידה, אלא ימשיך בתלמודו ואח"כ יחזור שוב אל העניין, כי לפעמים הבנת העומק באה לאחר השגת היקף רחב יותר, ולכן אמרו בגמ' במס' שבת דף סג ע"א, "לגמור איניש והדר לסבור", ילמד אדם בבקיאות ואח"כ יעמיק בעיון. ומסיים התפארת ישראל "דעל ידי השקפתו אז סביב העניין כולו, לפעמים ילמוד עליון מתחתון. וכן דרך תורה הקדושה, בת מלך היא, ולא תיתן אהבתה לכל רואי פניה מיד בפעם ראשונה, ולא תגלה סודותיה רק למי שדברה עמו פעם או שניים".

מדייקת המשנה, שמדובר באדם השוכח כתוצאה מהתרשלות ומחוסר שימת לב לזכירת הדבר^{לז}. רק על אדם כזה ראוי לומר ביטוי חריף כ"מתחייב בנפשו".

משנה ט'

משנה זו מדגישה, כי מי שלומד תורה לשם החכמה בלבד, ואין הוא מתכוון ליישמה בפועל, אין חכמתו משתמרת, ואילו מי שלומד תורה כדי ליישם את הדברים, החכמה מתקיימת ומשתרשת בו.

רבי חנינא בן דוסא אומר:

כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו – מי שעוסק בחכמה במטרה ליישם את הידע בחיי המעשה ולהישמר מן החטא, ומבין שהחכמה עצמה היא אמצעי בלבד^{לח}.

חכמתו מתקיימת – "שהחכמה מביאתו למה שלבו חפץ, והוא נהנה בה" (רע"ב). כלומר, הוא מוצא סיפוק בחכמה, והיא משתרשת בקרבו.

וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו – "שאינו לומד על מנת לעשות" (רע"ב). הוא רואה בידע ערך בפני עצמו, ואין לו כוונה ליישמו.

אין חכמתו מתקיימת – "הואיל ואין לבבו פונה להיות ירא חטא, אין חכמתו מתקיימת, מתוך שהיא מונעת אותו מללכת אחרי שרירות

^{לז} לא ברור כיצד הדבר נלמד מהמילה "יסורו" (עיין בפירוש ריב"ש). אולי הדיוק הוא מכך שלא נאמר "יישכחו", או "ימושו". הלשון "יסורו" משמעה הסרה, כביכול האדם פעל להסיר את הדברים, או שלמצער גרם לכך באשמתו.

^{לח} רע"ב: "אני שמעתי, שמקדים במחשבתו יראת חטאו לחכמתו, שהוא חושב בלבו, אלמד בשביל שאהיה ירא חטא".

לבו, הוא קץ בה ומואסה ומניחה" (רע"ב). אדם אינו יכול לחיות בסתירה פנימית, וכשאורח חייו אינו בהתאם לידיעותיו, הידע "מכביד" עליו והוא זונח אותו^ט.

הוא היה אומר: כל שמעשיו מרובין מחכמתו, חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו מרובה ממעשיו, אין חכמתו מתקיימת – ביאור הדברים הוא כאמור לעיל, אלא שלעיל דובר ב"יראת חטא" (יישום החכמה כדי להימנע מעבירות "לא תעשה"), וכאן מדובר ב"מעשיו" (יישום החכמה כדי לקיים כהלכה את ה"עשה")^ז.

משנה י'

הוא היה אומר:

כל שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו; וכל שאין רוח הבריות נוחה הימנו, אין רוח המקום [הקב"ה] נוחה הימנו^{מא}.

^ט ביאור זה של רע"ב מסביר את הדברים "בדרך הטבע". אולם, יש מפרשים בדרך של שכר ועונש: מי שמשתמש בידע כראוי, מסייעים לו מן השמים שהחכמה תתקיים אצלו, ולהיפך.

^מ ולפי זה, הלשון "מעשיו מרובים" פירושה כמו "מעשיו קודמים", מבחינת דגש וחשיבות. אמנם מפרשים אחרים הבינו ש"מרובים" מתפרש כפשוטו, שעשייתו עולה על ידיעותיו. ועל כך הם מקשים, כיצד ייתכן הדבר, הלוא מה שאינו יודע, ודאי שאינו יכול ליישם? נאמרו על כך תירוצים שונים: לפי רבינו יונה, ע"י שמקבל עליו מלכתחילה לקיים המעשים, נחשב כאילו כבר קיים, וכך מעשיו "מרובים" על אף שלא קיים בפועל. ויש מפרשים שהכוונה למי שמקיים מצוות גם כשאינו מבין עומקו, וזהו "מעשיו מרובים מחכמתו" (עיין בתפארת ישראל).

^{מא} רבינו יונה (וכן תפארת ישראל ועוד) מפרש את המשנה בקשר של **סיבה ותוצאה**: אדם הלומד תורה, ומתנהג בצורה המכבדת את התורה בעיני הבריות (שהליכותיו

רבי דוסא בן הרכינס אומר:

שינה של שחרית – שאדם מוסיף לישון בבוקר יותר מצורכו, מתוך עצלות^{מב}.

ויין של צהרים – "מושך לבו של אדם" (רע"ב).

ושיחת הילדים – שמשתעשע עם ילדיו על חשבון זמן לימודו^{מג}.

ישרות והוא נושא ונותן באמונה, רוח המקום נוחה הימנו. אך אדם הלומד תורה ומתנהג בצורה הגורמת לבריות לזלזל בה (כי הם מייחסים את התנהגותו הקלוקלת לתורה שלמד, כמבואר במסכת יומא, דף פו ע"א, "מה הבריות אומרות... פלוני שלמד תורה, ראו כמה מקולקלין מעשיו וכמה מכוערין דרכיו"), אין רוח המקום נוחה הימנו.

אברבנאל ואחרים מפרשים את כוונת התנא על דרך **סימן**, או **מבחן**: מי שרוח הבריות נוחה הימנו, זהו **סימן** לכך שהוא אכן בעל מעלה, ואין לחשוש שמא הצליח לשטות בכולם – "לפי שכללות העם תמיד ישיג אמיתת הדברים, ולא יוכל הרמאי לרמות את הכל. ולכן היה 'קול הרבים כקול ש-די' (מימרא ידועה)".

פירוש אחר: אם יש לאדם חן טבעי בעיני הבריות, ואין הוא צריך להתאמץ לשם כך, סימן הוא שהוא רצוי בשמים ורוח המקום נוחה הימנו (רשב"ם, ועיין בילקוט מעם לועז. ועיין במסכת סוכה דף מט ע"ב, "כל אדם שיש עליו חן, בידוע שהוא ירא שמים"). כך משמע מפשטות דברי רע"ב והמאירי (המאירי נזהר לכתוב "**סתמו** רוח המקום נוחה הימנו", כלומר שאין זה כלל מוחלט).

[כך או כך, כמובן שאין הדברים בבחינת כלל מוחלט, וישנם מקרים שאדם שנוא מסיבות שונות ומשונות, שאינן מעידות על פחיתותו הרוחנית – עיין במסכת סנהדרין דף קג ע"ב, וברש"י שם ד"ה משום כבודו של דוד].

^{מב} רש"י, ועיין בתפארת ישראל. פירוש אחר כותב רש"י, שמפסיד זמן ק"ש, וכן הוא ברע"ב.

^{מג} נראה שהמשנה מונה את סיבות הבטלה לפי סדר היום – שינה של **שחרית**, שינה של **צהרים**, ובערב הוא עסוק עם ילדיו, עד שבסוף ימיו הספק לימודו מועט.

פירשנו "שיחת הילדים" על פי רע"ב, המבאר שהכוונה לילדיו שלו, וכך עולה מאבות דרבי נתן, כא, ה. ויש מפרשים ש"ילדים" פירושו בחורים צעירים, שהשיחה עמם היא

וישיבת (בתי) כנסיות של עמי הארץ – "שמתכנסים ומדברים בדברים בטלים" (רע"ב)^{מ"ד}.

מוציאין את האדם מן העולם – אדם הנמשך יתר על המידה אחר הדברים המנויים לעיל, מבזבז את זמנו ומחטיא את ייעודו, וכלשון הרמב"ם: "שאלו הדברים, מונעין ומבטלין מעלת האדם, עד שיצא מן העולם והוא אבד"^{מ"ה}.

משנה י"א

במשנה זו נמנים חמישה דברים שהעושה אותם "אין לו חלק לעולם הבא"^{מ"ו}:

לעתים תכופות התלוצצות שאין בה חכמה, ונמצא מבזבז זמנו – עיין ברש"י ובמהר"ל, (וכן תפארת ישראל). ר"י יעב"ץ כותב, שאין הכוונה במשנה לשיחה עם הילדים (כדעת המפרשים האחרים), אלא ל"שיחת ילדים", כלומר שיחה בטלה.

במדרש שמואל מובא פירוש, שאדם נענש על האופן שבו ילדיו מדברים ומשתמשים בפיהם.

^{מ"ד} במשנתנו הגרסה היא "וישיבת בתי כנסיות" (וכנראה הכוונה היא למצב המוכר שבו אדם כבר נמצא בבית הכנסת אך הוא מבזבז שם את זמנו ב"שיחות עמי הארץ"). אך יש גורסים "וישיבת כנסיות של עמי הארץ", ולפי זה אין הכוונה לבית כנסת דווקא אלא "כנסיות" במובן של "התכנסות".

^{מ"ה} וכלשון המאירי – "מונעים השלמות ממנו". ובאברבנאל: "יטריד האדם זמנו, ולא יעסוק בענייני עולמו הרצוני, גם יבטלהו מדברי תורה, שהוא המובחר שיעשה בעולם הזה". ועיין עוד ברבינו יונה.

[אברבנאל מוסיף ומתייחס לקשר בין הוראה זו של רבי דוסא בן הרכינס לבין ההוראה הקודמת (כל שרוח הבריות נוחה וכו'): ישנן פעולות שרוח הבריות כביכול "נוחה" מהן, כגון כשאדם מתבטל עם אחרים ומשתעשע עמם, אך אעפ"כ אין הן רצויות].

^{מ"ו} המפרשים דנים מהו המכנה המשותף בין הדברים המנויים במשנה. לפי פשוטו נראה, שהמשותף הוא הפגיעה בערכים המהווים "קשר" בין האדם לבין הקב"ה, או בין

רבי אלעזר המודעי^{מז} אומר:

המחלל את הקדשים – מי שדרכו למעול בקרבנות ובדברים שהוקדשו לבית המקדש, או שמתוך זלזול גורם פסול לקרבנות.

והמבזה את המועדות – נוהג במועדי ישראל מנהג חול^{מח}.

והמלבין פני חברו ברבים – המבייש את חברו ברבים^{מט}.

עם ישראל לבין הקב"ה: בית המקדש; חגי ישראל (שהם "זכר ליציאת מצרים" והתהוותנו לעם ה'); בריתו של אברהם אבינו; התורה עצמה; ואשר ל"מלבין פני חברו ברבים", גם כאן יש פגיעה בקב"ה, שהרי כל אדם הוא **צלם אלוקים** – כל אדם הוא כביכול "נציגו" של הקב"ה, והפוגע בו כפוגע בקב"ה (כלשון תוספות יום טוב שנביא בהמשך ההערה).

לפי זה מובן היטב הקשר של משנה זו לפרקי אבות, שכן אנו למדים ממנה שהמלבין פני חברו משול לפוגע בקב"ה, מה שמלמד על חשיבות האדם, ועל היותו צלם אלוקים, שכל הפוגע בו כפוגע בקב"ה (ועיין בהמשך הפרק, "חביב אדם שנברא בצלם").

עוד דנים המפרשים, מהו המקור לכך שבגין חמשת הדברים שבמשנה "אין לו חלק לעולם הבא" (ועיין גם סנהדרין דף צט ע"א). ביחס לארבעה מן החמישה (קדשים, מועדות, ברית ותורה), למדים המפרשים את המקור מהפסוק (במדבר טו, לא) 'כי דבר ה' בזה, ואת מצוותו הפר, הכרת תכרת הנפש היא' (עיין שם כיצד נרמזים הדברים בפסוק). לגבי המלבין פני חברו ברבים, רש"י כותב שהוא אינו יודע כיצד הדבר נלמד מן הפסוק, ונשאר בשאלה, אך תוספות יום טוב מיישב, "ולי נראה שהוא בכלל 'כי דבר ה' בזה', לפי שהאדם נברא בצלם אלוקים, והרי הוא דבר ה'...". ואילו רבינו יונה מיישב, שהלבנת פנים היא תולדה של שפיכות דמים, וכשם שהשופך דמים אין לו חלק לעוה"ב (עיין ברמב"ם בהלכות תשובה, ו, ג) כך גם המבייש. ואכן, בבבא מציעא דף נח ע"ב נאמר בגמרא, "כל המלבין פני חברו ברבים כאילו שופך דמים".

^{מז} מהעיר מודיעין, עירם של החשמונאים. נהרג בימי מרד ביתר (עיין איכה רבה ב, ד, שכן כוזיבא הרגו משום שחשד בו).

^{מח} ואפילו אם את יו"ט עצמו הוא שומר, אך את חול המועד הוא מחשיב כחולין (לעניין מלאכה או אכילה ושתייה), עדיין הוא בכלל זה (רע"ב ועוד).

והמפר בריתו של אברהם וכו' – "שלא מל, או שמל ומושך ערלתו לכסות המילה כדי שלא יראה שהוא מהול" (רע"ב).

והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה – יש מפרשים ש"מגלה פנים" הוא לשון חוצפה (כמו עזות פנים, גילוי פנים)¹; ויש מפרשים שהכוונה למי שמפרש פירושים בתורה שלא כהוגן, היינו, שמפרש מדעתו פירושים המנוגדים לפירושים המקובלים בחז"ל, ומבכר דעתו על פני דעתם². לפי המאירי, הכוונה היא למי שמוציא את איסורי התורה מפשוטם

^{מט} הכינוי "מלבין" מבואר בבבא מציעא דף נח ע"ב, "דאזיל סומקא ואתי חיורא" (תרגום: מסתלק האודם ובא החיורון; דהיינו, העלבון גורם לאדם להחוויר), וכפי שמפרש רע"ב – "המתבייש, פניו מאדימות תחילה ואח"כ מתלבנות, שהנפש יש לה שתי תנועות, אחת לחוץ ואחת לפנים, וכשמביישין את האדם, בתחילה הרוח מתנועע לצד חוץ, כמי שמתמלא חמה ופניו מאדימות, וכשאינו מוצא טענה כיצד יסיר הבושת ההיא מעל פניו, הוא דואג בקרבו ונכנס הרוח לצד פניו מפני הצער".

^נ כך עולה מהרמב"ם ומהפירוש השני ברע"ב (בלשון רע"ב – "שמעיז פנים לעבור על דברי תורה בפרהסיא ביד רמה, ואין לו בושת פנים"). נראה שלפי פירוש זה אין גורסים במשנה "מגלה פנים בתורה שלא כהלכה", אלא "מגלה פנים בתורה" בלבד.

^{נא} על פי תפארת ישראל; וכך עולה מהפירוש הראשון ברע"ב [רע"ב מוסיף, שבכלל זה מי ש"דורש דרשות של דופי", דהיינו שמלגלג על פסוקים וחושב שנכתבו שלא לצורך (עיין ברש"י ובתוספות יו"ט, ובסנהדרין דף צט ע"א וע"ב)].

[יש להעיר, שאין מניעה לפרש פסוקים באופן אחר מפירוש חז"ל, כאשר אין בכך נפקא מינה למעשה, וכך כותב האור החיים בפירושו לבראשית, א, א, אופן ג: "דע כי רשות נתונה לנו לפרש משמעות הכתובים בנתיבות העיון וישוב הדעת הגם שקדמונו ראשונים ויישבו באופן אחר, כי שבעים פנים לתורה, ואין אנו מוזהרים שלא לנטות מדברי הראשונים, אלא בפירושים שישתנה הדין לפיהן. ולזה תמצא שהאמוראים אין כח בהם לחלוק על התנאים במשפטי ה', אבל בישוב הכתובים ובמשמעות, מצינו להם בכמה מקומות שיפרשו באופן אחר". ועיין עוד בעניין זה בדרשות בית ישי (הרה"ג שלמה פישר), סימן טו].

ומפרש אותם כסמלים ורמזים. למשל, האומר שאין איסור לאכול חזיר, אלא רק משל הוא, שלא יהיו מידותינו מלוכלכות ומגוננות. **אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים, אין לו חלק לעולם הבא** – אם לא חזר בתשובה (רע"ב)²².

משנה י"ב

רבי ישמעאל אומר:

הוי קל לראש – "למי שהוא ראש וגדול ממך, הוי קל אליו לשמוע למצוותיו, וכל אשר יאמר אליך עשה" (מדרש שמואל). אל תנהל "מלחמות כבוד" נגד אדם הנחשב (או מחשיב את עצמו) לגדול ממך. **ונוח לתשחורת** – "ואם הוא קטן ממך בשנים, ועם כל זה רוצה להתגאות עליך, עם כל זה תהיה נוח לילדותו ולנערותו" [מדרש שמואל (הוא מבאר "תשחורת" מלשון שיער שחור, צעיר)].

²² ובלשונו – "ולא חזר בתשובה מאחת מעבירות הללו... אבל אם חזר בתשובה קודם מותו, אין לך דבר שעומד בפני התשובה". וכך נפסק ברמב"ם, בסוף פרק ג' מהלכות תשובה: "במה דברים אמורים שכל אחד מאלו אין לו חלק לעוה"ב? כשמת בלא תשובה. אבל אם שב מרשעו ומת, והוא בעל תשובה, הרי זה מבני העולם הבא, שאין לך דבר שעומד בפני התשובה. אפילו כפר בעיקר כל ימיו ובאחרונה שב, יש לו חלק לעולם הבא, שנאמר (ישעיהו נז, יט): 'שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו'. כל הרשעים והמומרים וכיוצא בהן שחזרו בתשובה, בין בגלוי בין במטמוניות, מקבלין אותו, שנאמר (ירמיהו ג, פסוקים יד ו-כב) 'שובו בנים שובבים', אע"פ שעדין שובב הוא, שהרי בסתר שב ולא בגלוי, מקבלין אותו בתשובה".

[כמו כן יש מוסיפים ומדייקים מלשון הרמב"ם, שהמימרא "אין לו חלק לעולם הבא", ביחס לדברים המנויים במשנה, מתייחסת דווקא למי שעושה כך באופן קבוע ובזלזול, שכן הרמב"ם כותב (שם, הלכה יד) ש"הרגיל בהם" אין לו חלק לעולם הבא].

והוי מקבל את כל האדם בשמחה – "ואחר שהזהיר על הקטן ועל הגדול, בא להזהיר על שאר כללות בני אדם, דבר השווה לכל נפש, וזהו שאמר 'והוי מקבל את כל האדם בשמחה', כי לעניין שיקבלם בשמחה, כולם שווים, הקטנים עם הגדולים והבינוניים" (מדרש שמואל)³³.

³³ גם בשאר המפרשים מבואר באופן דומה, אך בשינויים קלים, ובפרט בביאור הלשון "נוח לתשחורת": לדעתם, המילה "נוח" מתארת הנהגה של יישוב דעת, הידור מסוים, שכן אל לאדם להקל לגמרי ראש בעצמו בפני הצעירים ולהיות כמותם, אלא לנהוג בסמכות מסוימת ולהשפיע עליהם. כך למשל מבאר הספורנו:

"הוי קל לראש – אל תתהדר לפני מלך (– על פי הפסוק במשלי כה, ו – "אל תתהדר לפני מלך")... ונוח לתשחורת – לפני צעירים לימים הוי נוח ומתכבד (תנהג בישוב הדעת ובכבוד, ולא בקלות ראש), לתועלתם, שלא יגיסו דעתם בך, כדי שיקבלו ממך" – כלומר, אם רצונך להשפיע על צעירים, אל תתנהג עמהם מנהג קלות ראש (כטעות הנפוצה...), אלא התנהג בכבוד, ויקבלו דבריך]. והוי מקבל את כל האדם בשמחה, שלא תתכבד עליהם באופן שייראו מגשת אליך, אבל תקבלם בסבר פנים יפות, באופן שתקרבם לעבודת הא – ל, כעניין שספרו על הלל, שנתעטף וישב לפני השואל ואמר 'שאל בני שאל', ובמידתו זאת הקריב גרים לחסות תחת כנפי השכינה, ורבים השיב מעוון".

[וברמב"ם: "...נוח' – הוא היישוב וההנחה (– כלומר, פירוש המילה "נוח" במשנה, הוא התנהגות של ישוב הדעת). ואמר בזאת הצוואה, כשתעמוד לפני אדם גדול המעלה, שים עצמך לנגדו קל, ושמש אותו ועמוד לפניו כאשר ירצה, ואל תוקיר נפשך לו. וכשתהיה עם שחור השיער, רוצה לומר עם צעיר השנים, לא תעשה כן, אבל תוקיר נפשך עמו ואל תשחק ואל תתגעגע עמו. אחר כן אמר, לא תחשוב שמה שהזהרתך מהתגעגע עם צעיר השנים, יתחייב שתקבל אותו בזעם ובפנים זועפים, לא כן הכוונה, אבל צריך שתקבל כל אדם, קטן וגדול, בן חורין ועבד, כל איש ממין האדם, בשמחה. וזה יותר ממה שאמר שמאי 'בסבר פנים יפות' ("סבר פנים יפות" מורה על הבעה חיצונית, ו"שמחה" היא הרגשה פנימית)].

משנה י"ג

רבי עקיבא אומר:

שחוק וקלות ראש, מרגילין לערות.

מסורת, סייג לתורה – ה"מסורת" היא הקבלה המסורה בדינו מתי לכתוב מלים מסוימות בתורה בכתיב מלא ומתי בכתיב חסר. שמירה על מסורת זו היא "סייג", גדר, לקיום התורה כהלכה.¹¹

מעשרות, סייג לעושר – הקפדה על מצוות הפרשת מעשרות, מביאה לעושר.¹²

נדרים, סייג לפרישות – מותר וראוי לאדם לנדור ולאסור על עצמו דברים מסוימים, אם הוא מרגיש שיש באיסור זה כדי לקרבו לבורא (רבינו יונה).¹³

ועיין פירושים נוספים ברש"י וברבינו יונה ובמדרש שמואל, ובתפארת ישראל (יש מפרשים "לראש" כראשי תיבות – "לעשות רצון אביך שבשמים").

¹¹ לדוגמה, בפסוק "אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם במועדים" (ויקרא כג, ב), קיבלו חז"ל שהמילה "אותם" חסרה ו', כדי שהמילה תיקרא גם כ"אתם", ומכך אנו למדים, שקביעת המועדות תלויה בבית דין, אפילו אם קבעו את המועד שלא לפי האמת. לכן, מסורת היא סייג, גדר ושמירה, לקיום התורה (דוגמה המובאת ברע"ב). ועיין ברבינו יונה באופן דומה, אך בשינוי.

[אחרים מפרשים (עיין מדרש שמואל ועוד), ש"מסורת" היא כינוי כללי לתורה שבעל פה, שהיא מהווה "סייג", שמירה, לתורה שבכתב].

¹² כמאמר חז"ל הידוע במס' תענית (דף ט ע"א) "עשר בשביל שתתעשר".

¹³ אך הוא מוסיף ומדגיש, שאין דרך זו טובה באופן כללי, אלא במצבים מסוימים, כמעין רפואה זמנית, ובלשונו: "אבל אין ראוי להגדיר את עצמו בגדרים, אלא אם כן יצרו מתגבר עליו. שיוכל לידור, על דרך רפואה. אך מי שמושל ברוחו ויכול להשיג אל מדת הפרישות בלא נדר, אין לו לדור, כדאמרנו, לא דיין במה שאסרה תורה, אלא

סייג לחכמה שתיקה – היכולת לשתוק מסייעת בהשגת תכונות ותנאים המועילים לחכמה. למשל, מי שיודע לשתוק, אינו מתפרץ לדברי חברו או לדברי רבו, אלא מאזין להם עד תומם^{נב} ^{נא}.

שאתה אוסר עצמך את המותר? (לשון חז"ל בירושלמי, המובאת ברמב"ם הלכות דעות, ג, א). אבל ודאי אם ראה אדם שיצרו מתגבר עליו, צריך להרבות סייג מרובה, כפי מה שצריך לכבוש את יצרו. וכיוון שנכבש יצרו, חוזר למדת הבינונית, משל לרופא...".

ומעין זה נפסק בשולחן ערוך, יורה דעה, סימן רג. בתחילת הסימן נאמר "אל תהי רגיל בנדרים", אך בסוף הסימן מוסיף השו"ע – "מי שנדר נדרים כדי לכוון דעותיו ולתקן מעשיו, הרי זה זריז ומשובח... (מרבה בדוגמאות)... ובנדרים אלו וכיוצא בהם אמרו חכמים, **נדרים סייג לפרישות**. ואע"פ שהם עבודה, לא ירבה אדם בנדרים איסור, ולא ירגיל עצמו בהם, אלא יפרוש מדברים שראוי לפרוש מהם, בלא נדר".

^{נא} על פי רבינו יונה ("...שאינו נכנס לתוך דברי חברו... ובהימצא סברא והרב עודנו מדבר, והוא שותק, לא יפתח פיו עד שיאירו דברי רבו, וסברתו חקוקה בלבו עד שיגמור הדברים וידע מה שלימדו רבו, ואחרי כן תהיה סברתו צלולה ומכוונת").

ועיין עוד ברמב"ם הלכות דעות, פרק ב הלכה ה: "סייג לחכמה, שתיקה. לפיכך, לא ימהר להשיב, ולא ירבה לדבר, וילמד לתלמידים בשובה ונחת, בלא צעקה ובלא אריכות לשון".

לפי רע"ב, כוונת התנא היא שיש למעט בדיבור דברים בטלים (ובלשון רע"ב: "בשתיקה מדברי הרשות שבין אדם לחברו, שיש לו לאדם למעט הדבור בהם כל מה שאפשר") [ועיין בפרק ו, שהתורה נקנית "במיעוט שיחה"].

^{נב} בעניין השתיקה, נקטה המשנה בלשון "סייג לחכמה – שתיקה", ולא בסדר ההפוך "שתיקה – סייג לחכמה" (כסדר המימרות הקודמות, "מסורת – סייג לתורה, מעשרות – סייג לעושר וכו'"). על כך כותב התוספות יום טוב: "ולא אמר 'שתיקה סייג לחכמה, כמו באינד (= כמו באחרים), שכן דרך לשנות כך באחרון, להודיע שהוא אחרון. כך כתב בדרך חיים, ובמדרש שמואל כתב, דשאני הא (=ששונה דבר זה, הסייג האחרון), **לפי שאין שום סייג לחכמה כי אם השתיקה בלבד**. ולהכי (=מסיבה זו) תני סייג קודם, כלומר: סייג החכמה, אינה אלא שתיקה. מה שאין כן אינד (=האחרים), דאף על גב שכל אחד סייג לאותו דבר, מכל מקום יש לאותו דבר גם כן סייג אחר לבד זה".

משנה י"ד

הוא היה אומר:

חביב אדם שנברא בצלם. חיבה יתרה נודעת לו, שנברא בצלם, שנאמר (בראשית ט, ו): **'כי בצלם אלוקים עשה את האדם'** – כל אדם, בין יהודי ובין גוי, חביב הוא, שנברא בצלם אלוקים, ויש להיזהר בכבודו, בגופו ובממונו^ט.

חביבים ישראל שנקראו בנים למקום; חיבה יתרה נודעת להם, שנקראו בנים למקום, שנאמר (דברים יד, א): **'בנים אתם לה' אלוקיםכם'** – עם ישראל הם בבחינת "בנים" לה', מבחינה זו שאף כשהם חוטאים, אין הם מאבדים את קרבתם לבורא^א.

השפת אמת מיישב באופן אחר – שתיקה היא סייג ותועלת גם לדברים נוספים, ולא רק לחכמה, ולכן לא נאמר "שתיקה סייג לחכמה" (שמכך היה משמע שהשתיקה מועילה לחכמה בלבד) אלא "סייג לחכמה שתיקה" [מה שאין כן הדברים האחרים במשנה, מהווים סייג אך ורק לאמור במשנה – כגון, נדרים הם סייג רק לפרישות].

^ט ובלשון התפארת ישראל – "וכוונת התנא, דמשום כך יראה האדם להיטיב לכל, אפילו למי שאינו בן ברית, וכל שכן שלא יגרום לו נזק לגופו ממונו וכבודו, ולא יבזהו להלבין צלם אלוקים המציץ מפניו". בהמשך דבריו הוא מביא מספר ראיות לכך שהמשנה מתייחסת גם לגוי [יש חולקים על כך, אולם פירשנו כאמור על פי תפארת ישראל, ולמעשה זהו גם הפשט הפשוט בדברי המשנה. ועיין עוד בספר הברית (רבי אליהו פנחס הורוויץ מוילנא), חלק ב, מאמר אהבת רעים, פרק ה והלאה].

^א אשר לכפילות הלשון "חביב אדם שנברא בצלם, חיבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם", ניתן לומר שכפל זה נועד לדגש ולחיזוק העניין (מעין קריאת התפעלות), וכך גם בהמשך המשנה. ועיין לעניין זה ברע"ב ובתפארת ישראל.

^א עיין במסכת בבא בתרא, דף י ע"א. התפארת ישראל מפרש את הדברים כהמשך למעלת ה"צלם": "שכל האומות חביבין, שיש בהן צלם אלוקים, ואף על פי כן כשירשיעו מאוד, אפשר שיסתלק מהן הצלם... אבל ישראל, מדנקראים בנים אף כי

חביבין ישראל, שנתן להם כלי חמדה; חיבה יתרה נודעת להם, שניתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם – התנא מכנה את התורה, שניתנה לישראל, "כלי חמדה" – כלי יקר, שהכול חומדים בו (עיין בתפארת ישראל). הלשון "שבו נברא העולם" פירושה שהתורה משמשת בסיס לקיום העולם.^{כב}

שנאמר (משלי ד, ב): 'כי לקח טוב נתתי לכם, תורתי אל תעזבו'^{כג סד}.

משנה ט"ז

הכל צפוי – הקב"ה צופה בכל ואין דבר נסתר ממנו, גם הנעשה בחדרי חדרים.^{כה}

פלחו (=עבדו) לעבודה זרה (קידושין דף לו ע"א), שמע מינה (=אנו למדים מכך) דאף שחטאו, אכתי בחביבותא קיימי (=שאף כשהם חוטאים, עדיין הם בחביבותם), משום שדומין כביכול לאביהן, ואי אפשר שיתמא אצלם הצלם מכל וכל".

^{כז} מבחינה זו שהעולם נברא עבור התורה ולשם קיומה – כך משמע מדברי רע"ב. והתפארת ישראל מפרש, שהקב"ה "הסתכל בתורה וראה איד יבנה העולם", כדברי חז"ל הידועים בבראשית רבה, א, א.

^{כח} לפי פשוטו, לכאורה כוונת המשנה להביא ראיה מן הפסוק, שאכן ראוי לקרוא לתורה "כלי חמדה" (ככינויה לעיל), והראיה, שהפסוק מתאר את התורה לא כחובה בלבד, אלא כ"לקח טוב", כ"מתנה". אך עיין ברע"ב ובתפארת ישראל.

^{כט} לפי אברבנאל, דברי רבי עקיבא במשנה זו נאמרים כניגוד לדברי עקיבא בן מהללאל במשנה א: בעוד שעקיבא מדגיש שאדם צריך להתבונן בשפלותו (מאין באת – מטיפה סרוחה), רבי עקיבא מדגיש שאדם צריך להתבונן במעלתו דווקא, בכך שהוא צלם אלוקים; ובעוד שעקיבא מדגיש את העובדה שאדם הולך למקום עפר וכו', רבי עקיבא מדגיש את "בנים אתם לה' אלוקיכם" – חייכם חיים נצחיים, והנכם נשאים לפניו תמיד, כבן לפני אביו. וכנגד אימת הדין שמדגיש עקיבא (לפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון), מדגיש רבי עקיבא את הפן החיובי, שהתורה היא **מתנה** שניתנה לישראל, לגדול ולהתפתח באמצעותה.

והרשות נתונה – על אף שהקב"ה צופה בכל, הוא אינו מונע מאדם את הבחירה לעשות טוב או רע, כמו שנאמר (דברים ל, טו), "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב, את המוות ואת הרע" (רע"ב)^ט.

ובטוב העולם נדון – "רצונו לומר, גם עונשן של רשעים בעולם הזה או בעולם הבא, לא בדרך נקימה ועונש חס ושלום, כי אם לטובתן היא, כאש מצרף וכבורית מכבסים, לנקות כתמי נשמתן שהביאו עמם, כדי להביאן בסוף כל סוף לאור החיים" (תפארת ישראל)^י.

והכל לפי רוב המעשה – דרגתו של אדם אינה נקבעת לפי ריבוי המצוות והמעשים, אלא לפי הקרבתו והשקעתו בעשיית המעשה – עד כמה היה הדבר כרוך בכבישת יצרו, מה היו התנאים שעמדו בפניו וכיוצא בזה^י.

^ט על פי רע"ב. לפי זה, המילה "צפוי" מתפרשת כסביל של המילה "צופה", מתבונן. אמנם מדברי הרמב"ם בפירושו למשנה עולה, שהמילה "צפוי" פירושה שהקב"ה **צופה מראש** מה עתיד להיות.

^י ולפי הרמב"ם, המלים "הכל צפוי והרשות נתונה" מתייחסות לסוגיה הידועה של ידיעה ובחירה, והמשנה מתפרשת כך – אע"פ שהכל צפוי, כלומר הקב"ה יודע מראש מה יהיה, אין בכך כדי לשלול את בחירת האדם – "הרשות נתונה" (סוגיה זו עתיקה היא ואין כאן המקום לדון בה). ועיין עוד בתפארת ישראל.

^י ולפי הרמב"ם בפירושו למשנה, כוונת התנא היא שהקב"ה דן את האדם לפני משורת הדין, מעבר למגיע לו: "ואמר, שדין השם יתברך עם בני אדם אמנם הוא בחסד ובטוב, לא כפי הדין הראוי אליהם, כמו שביאר יתברך מדרכיו ואמר, אך אפים לצדיקים ולרשעים, ואמר המשורר (תהלים קמה, ט) 'טוב ה' לכל'" (אמנם רע"ב מפרש בשם הרמב"ם פירוש אחר מזה, וכבר העיר על כך התוספות יום טוב, שאין דברי רע"ב בשם הרמב"ם מתיישבים עם פירוש הרמב"ם כפי הנוסחה שבידינו).

^י תפארת ישראל (בלשונו): "נראה לי דרצונו לומר, לפי גודל המעשה בעצמה, דהיינו האופן שנעשית בו, ולא לפי ריבוי המעשים. וגודל המעשה נשקל לפי טבע הפועל

משנה ט"ז

הוא היה אומר:

הכל נתון בעירבון – בעולם הזה, החוטא אינו נענש מייד ואין הקב"ה ממהר להיפרע ממנו [בדרך משל, משווה המשנה את הקב"ה למלווה, אשר איננו ממהר לגבות כאשר הלווה הפקיד בידו עירבון (שאז הוא אינו חושש שהלווה ישתמט מידו)]; כך הקב"ה אינו נפרע במהרה, הואיל ובסופו של דבר הצדק נעשה ואין אדם נמלט מהמגיע לו^ט.

ומצודה פרוסה על כל החיים – אין אדם יכול להימלט מהמגיע לו, מהרגע שהקב"ה חרץ את גורלו^ז.

החנות פתוחה – החיים הם כחנות גדולה, שאדם יכול לבחור בה הכול, לטוב ולרע; והבוחר ברע, אין מונעים ממנו משמים את הדבר, שהרי הבחירה ביד האדם^א.

העושה, דהיינו כפי מה שהיה צריך לכבוש יצרו טפי, דקמצן שנתן צדקה מקבל שכר יותר מפזרן... וכדומה הרבה בעניינים אלו... ודבר זה אפשר להיות נשקל רק ע"ה הקב"ה... שהוא יודע מחשבות של כל אחד".

וראה בחלק העיונים, שם נדון בפירוש הרמב"ם למאמר "הכל לפי רוב המעשה".

^ט תוספות יום טוב, וכך הוא מפרש גם את דברי רע"ב. וכך מפרש המאירי. יש מפרשים את המאמר "הכל נתון בעירבון" באופן אחר ובהקשר אחר – נכסי האדם אינם שלו לעשות בהם כרצונו, אלא הם כ"עירבון", כמו לווה המחזיק נכס, אך בפועל אין הוא שלו לגמרי אלא עליו להתחשב ברצון המלווה (בנמשל, הקב"ה) (עיין ברבינו יונה). ועיין פירוש נוסף ברש"י ובמאירי, ובתפארת ישראל.

^ז נראה שזו כוונת רע"ב (הוא מפרש בקצרה: "ומצודה פרוסה – יסורים ומיתה"). פירוש אחר: המשנה משווה את החיים למצודה, שהיא מלכודת שבעלי חיים מתפתים לבוא לתוכה. בנמשל, החיים מלאים פיתויים לאדם להחטיא את ייעודו וללכת בדרכים שאינן נכונות ולגרום לעצמו סבל במקום אושר (תפארת ישראל).

והחנווני מקיף – בהמשך למשל החנות, המשנה ממשילה את הקב"ה לחנווני הנותן בהקפה וגובה את התשלום מאוחר יותר; ואף הקב"ה ממתין לחוטא שמא ישוב, ואינו נפרע מייד^{עב}.

והפנקס פתוח והיד כותבת – כאמור לעיל (ב, א) "וכל מעשיך בספר נכתבים". הקב"ה כביכול "רושם" לפניו הכל, ועל כל מעשה צפוי גמול בעתו^{עג}.

והגבאים מחזירים תדיר בכל יום, ונפרעים מן האדם – ה"גבאים" הם הייסורים, שבסופו של דבר החוטא אינו נמלט מהם, אם לא שב מחטאו (רע"ב).

מדעתו ושלא מדעתו – פעמים שאדם יודע על מה נענש ומצדיק עליו את הדין ("מדעתו"), ופעמים ששוכח שחטא ולדעתו ייסוריו אינם מוצדקים ("שלא מדעתו")^{עד}.

ויש להם על מה שיסמוכו – הייסורים אינם באים חינם, ולכל מאורע ישנה סיבה^{עה}.

^{עא} כלשון המאירי: "שבחנות ימצאו דברים רבים... מרים ומתוקים, חמים וקרים, לחים ויבשים, קשים ורכים. ובבחירת הקונה לקחת ממה שירצה, אם מר ואם מתוק. כך הוא העולם חנות, והאדם הקונה. ובידו לעשות אם טוב ואם רע, אם מעט ואם הרבה" [לפי רבינו יונה, כוונת המשנה היא שכשם שאדם הנכנס לחנות, צריך להביא בחשבון שיצטרך לשלם, כך אדם צריך לדעת שעל כל מעשה וכל בחירה, צפוי גמול לעתיד. ועיין פירוש נוסף בתפארת ישראל].

^{עב} מאירי, ומעין זה ברע"ב. ור' פירוש נוסף בתפארת ישראל.

^{עג} רע"ב: "שלא תאמר, אף על פי שהפנקס פתוח, פעמים שהחנווני טרוד ואינו כותב הכל. לכך אמר, והיד כותבת".

^{עד} רע"ב, ועיין פירוש אחר בתפארת ישראל.

והדין דין אמת – אין הקב"ה דורש מן האדם מעבר ליכולתו, ואין אדם מקבל עונשו מעבר למגיע לו^ע.

והכול מתוקן לסעודה – "אחד צדיקים ואחד רשעים יש להם חלק לעולם הבא לאחר שגבו מהן את חובן" (רע"ב)^ע.

משנה י"ז

רבי אלעזר בן עזריה אומר:

אם אין תורה אין דרך ארץ, אם אין דרך ארץ אין תורה – תורה ודרך ארץ כרוכים זה בזה, ואין האדם יכול לשמר את האחד כראוי אם אינו מקפיד על האחר (תורה ללא דרך ארץ או דרך ארץ ללא תורה)^ע.

^ע רע"ב ועוד. והמאירי מפרש מאמר זה כמתייחס לחוטאים עצמם, שאפילו שקעו בחטאם, "יש להם על מה שיסמוכו", דהיינו, לא בטלה משענתם ותקוותם ("יסמוכו" מלשון להישען), ולא ננעלה בפניהם התשובה – "שהתשובה אינה נמנעת בחוק החוטא, ואף אם הפליג במרי".

^ע עיין ברע"ב ותפארת ישראל.

^ע פירוש אחר (תפארת ישראל): אין היסורים באים כעונש לשם עונש בלבד, כזיכוך הנפש, שתהיה "מתוקנת לסעודה", לתכליתה ולעולם הבא (וכעין מה שפירש לעיל לגבי "בטוב העולם נדון").

^ע לא ניתן להגיע להשגת התורה ללא דרך ארץ, וכלשון רבינו יונה – "שצריך תחלה לתקן את עצמו במדות, ובזה תשכון התורה עליו, שאיננה שוכנת לעולם בגוף שאינו בעל מדות טובות. לא שילמוד התורה ואחר כך יקח לו המצות, כי אי אפשר".

ואדרבה, מי שמידותיו מקולקלות, לפעמים מוצא בתורה אסמכתא לעיוותיו והופך לאדם גרוע יותר, וכלשון הרב עמיאל (דרכי משה חלק ב, בסוף "דרכה של תורה"): "גם בתורתנו הקדושה כל אחד רואה לפי עינו ולבו, ואם עינו היא עין רעה ולבו לב רע, הוא מוצא סימוכין בתורתנו גופא להשתמש ברעתו לפי שרירות לבו... יש ששני תלמידי חכמים לומדים את אותו הפסוק גופא, ובכל זאת אחד מוציא מזה מדה טובה והשני

אם אין חכמה אין יראה, אם אין יראה אין חכמה – אדם אינו יכול להיות ירא חטא, אם אין בו חכמה וידע כיצד להישמר מהחטא (כדלעיל, ב, ה, "אין בור ירא חטא"); ומאידך גיסא, "אם אין יראה", דהיינו, אם מטרת הלימוד היא להחכים בלבד ולא להישמר מן החטא, אין החכמה מתקיימת, כאמור לעיל בפרק זה (משנה ט) "כל שחכמתו קודמת וכו', אין חכמתו מתקיימת" (ע"פ תוספות יום טוב).

אם אין בינה אין דעת, אם אין דעת אין בינה – "בינה", היא יכולתו של אדם להסיק מסקנות נכונות ולפרש בצורה נכונה את הדברים שהוא רואה לפניו ("דבר מתוך דבר"). "דעת", היא ידיעת הטעם

מדה רעה... יש לפעמים שאין התורה מנצחת להיצר הרע שבאדם, אך להיפך, היצר הרע שבו מנצח את התורה שבקרבו".

אך מאידך גיסא ישנו במשנה גם המאמר ההפוך, "אם אין תורה אין דרך ארץ". לכאורה הדברים מעוררים בעיה של "מעגליות", שהרי מדברי המשנה עולה שלא ניתן להגיע לתורה ללא דרך ארץ, ומאידך גיסא לא ניתן להגיע לדרך ארץ בלי תורה. נראה שמכוח שאלה זו מבאר רבינו יונה (ומעין זה נראה בכוונת רע"ב, לפי ביאור תוספות יום טוב), ששני חלקי המאמר ("אם אין דרך ארץ אין תורה" מול "אם אין תורה אין דרך ארץ") מתייחסים לשני מישורים שונים: האמירה "אם אין דרך ארץ אין תורה", עניינה כמבואר לעיל, שמי שאיננו בעל מידות טובות, אינו יכול להגיע להשגה כלשהי בתורה; ואילו החלק האחר, "אם אין תורה אין דרך ארץ", פירושו שללא ידיעת ההלכות, גם אם הוא מלא במידות טובות וברצון טוב, סופו להיכשל במישור שבין אדם לחברו מחמת אי ידיעת ההלכה.

פירוש אחר: שני חלקי המאמר מתייחסים ל"דרך ארץ" מסוגים שונים – האמירה "אם אין דרך ארץ אין תורה", מתייחסת לדרך ארץ בסיסית ופשוטה (שאותה ניתן להשיג גם ללא תורה), ומי שאין בו דרך ארץ כזו, אינו יכול לזכות לתורה, כמבואר לעיל. לעומת זאת, האמירה "אם אין תורה אין דרך ארץ" עניינה ב"דרך ארץ" גבוהה יותר, של **שלמות** במידות. **לשלמות** זו (שהיא מעבר לדרך ארץ הבסיסית), לא ניתן להגיע ללא לימוד חכמת התורה וללא עמל בה (עיין במדרש שמואל).

וההיגיון שבבסיס הדברים. ופירוש המאמר הוא: "אם אין בינה אין דעת" – כדי להגיע ל"דעת", שהיא הבנת הטעם וההיגיון שבדבר, יש תחילה לדעת היטב **מה הוא** הדבר, ולכן אם אין בינה, לא ניתן להגיע לדעת; ומאידך גיסא, "אם אין דעת אין בינה", אם בסופו של דבר אדם אינו מבין את ההיגיון, ידיעתו חסרה חיסרון מהותי^{עט}.

אם אין קמח אין תורה, אם אין תורה אין קמח – מי שאין לו "קמח" (פרנסה, מזון), אינו יכול לעסוק כראוי בלימוד. מאידך גיסא, "אם אין תורה אין קמח" – אין ערך לקמח, אם האדם אינו ממלא את ייעודו^פ.

הוא היה אומר:

כל שחכמתו מרובה ממעשיו, למה הוא דומה? לאילן שענפיו מרובין ושורשיו מועטין, והרוח באה ועוקרתו והופכתו על פניו – כמבואר לעיל בפרק זה (משנה ט) שהעושה את חכמתו עיקר ואת מעשיו (יישום החכמה) לטפל, אין לדבר קיום.

[**שנאמר** (ירמיה יז, ו): **‘זהיה כערער בערבה, ולא יראה כי יבוא טוב, ושכן חררים במדבר, ארץ מלחה ולא תשב’**^{פא}]

^{עט} ובקצרה – "אם אין בינה אין דעת", ללא ידיעת עצם הדבר, לא ניתן לרדת לשורש טעמו, אך "אם אין דעת אין בינה", אם בסופו של דבר אדם אינו מבין את הטעם, מה התועלת בידיעת הדבר עצמו?

כך נראה לפרש את דברי רע"ב. וראה ביאורים נוספים בחלק העיונים.

^פ רע"ב ועוד. ועיין פירוש נוסף בתפארת ישראל.

^{פא} עיין בהערה הבאה.

אבל כל שמעשיו מרובין מחכמתו, למה הוא דומה? לאילן שענפיו מועטין ושרשיו מרובין, שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו, אין מזיזין אותו ממקומו – כמבואר לעיל בפרק זה (משנה ט), שכל שמעשיו מרובים מחכמתו, חכמתו מתקיימת.

[שנאמר (ירמיה יז, ח): 'והיה כעץ שתול על מים, ועל יובל ישלח שרשיו, ולא יראה כי יבוא חום, והיה עלהו רענן, ובשנת בצורת לא ידאג, ולא ימיש מעשות פרי'פב].

²⁹ צריך עיון (גם ביחס לפסוק זה וגם ביחס לפסוק המובא לעיל במשנה זו), לאיזה צורך מביאה המשנה פסוקים אלה, ומה הראיה מהם [במקורם, פסוקים אלה מתארים את גורלו וסופו של מי שאינו בוטח בה' ("ארור הגבר אשר יבטח באדם ושם בשר זרועו, ומן ה' יסור לבו, והיה כערער בערבה וגו'") מול שכרו של הבוטח ("ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו, והיה כעץ שתול על מים וגו'"), ולא ברור הקשר ביניהם לבין דברי המשנה, המתייחסים למי שחכמתו מרובה ממעשיו ולהיפך, ועיין במדרש שמואל. בספר עניינו של יום (הרב דוד פלק) מועדים חלק א' עמ' שנ"ח, ראיתי שמבאר, שיש קשר בין מידת הבטחון לבין "מעשיו מרובים מחכמתו", כי מי שמעשיו מרובים מחכמתו מקיים את ציווי התורה גם כשאינו מבין את הדברים בשכלו, מתוך בטחון בקב"ה שציוה על הדבר, בבחינת נעשה ונשמע. ועיין עוד בברכת פרץ, עמ' קמ].

רע"ב אינו מבאר בעניין זה דבר, וכן הרמב"ם, ומכאן מסיק תוספות יו"ט שלא הייתה בגרסתם תוספת זו של המשנה.

אמנם ייתכן שכוונת המשנה לא הייתה להביא את הפסוק כראיה, והמילה "שנאמר", פירושה כמו, "ועליו ראוי להיאמר", או, "יתקיימו בו דברי הכתוב". מעין זה כותב התוספות יו"ט בשם מהר"ל, שהפסוקים הובאו במשנה רק כדי להראות שהנביא, ברצותו להמחיש הצלחה ושגשוג של אדם, משווה אותו לאילן, ולהיפך, ברצותו להמחיש כשלון ודעיכה, משווה אותו לאילן נובל (ולכן מתאימים הדימויים בהם נקט גם התנא, "דומה לאילן שענפיו וכו'"). ועיין עוד בתוספות יו"ט, וכן בתפארת ישראל.

משנה י"ח

רבי אליעזר בן חסמא אומר:

קנינין ופתחי נדה, הן הן גופי הלכות. תקופות וגימטריאות, פרפראות לחכמה – הלכות קינים ונידה, על אף שהן קשות ומייגעות, הן בבחינת עיקרי תורה, וראוי לעמול בהם. לעומת זאת, "תקופות וגימטריאות", על אף שהם מרתקים ומושכים את הלב ואף שימושיים, יש לעסוק בהם רק כ"פרפראות", ואין הם עיקר²⁹.

²⁹ "תקופות" הן ידיעות הנוגעות למסלול הקפת השמש והקפת הירח והכוכבים (רע"ב ותפארת ישראל). "גימטריאות", לפי התפארת ישראל הן ידיעות הנוגעות לגיאומטריה וחשבון [ובלשונו, "חכמת המדידה והתשבורת, שנקראת בלשון יוון 'געאמעטריע'"]. וכך מבואר בתוספות יו"ט על פי מהר"ל, והוסיף שאכן הדברים מתאימים לר"א בן חסמא, שהייתה חכמתו גדולה עד שידע "לשער כמה טיפות יש בים" (הוריות דף י ע"א). ולפי רע"ב, הכוונה לגימטריה כמו בלשונו, צירופים וחשבונות של אותיות ומילים בתורה.

הידע בדברים אלה הוא שימושי (למשל, לעניין קידוש החודש, מדידות סוכה, כלאים וכד'), והוא אף נחוץ כדי לעמוד על חכמת הקב"ה וגדולתו [ומטעם זה אמרו חז"ל (שבת, דף עה ע"א), "היודע לחשב תקופות ומזלות ואינו חושב, עליו הכתוב אומר (ישעיה ה, יב) 'ואת פועל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו' וכו'], אך על אף כל זאת ראוי לאדם לראותם בבחינת עיסוק צדדי ביחס לתורה, כ"פרפראות" (דברים הטפלים ללחם), ואת עיקר עיסוקו יקבע בתורה עצמה והלכותיה; כמו כן מוסיפה המשנה, כי על אף שישנם בתורה דברים שהם פחות מושכים, והנראים כמייגעים, כגון "קנינין" (מסכת קנינין עוסקת בסוגי קרבנות עוף שנתערבו זה בזה, כיצד ינהג הכהן לצאת ידי כל הספקות, ויש בה חשבונות מסובכים ביותר, אשר יש בהם לייגע את האדם ולעתים הם נדמים לו כמיותרים, כי הם אינם שכיחים וכן נוהגים רק בזמן בית המקדש) ו"פתחי נדה" (כינוי להלכות נדה, שמורכבות לעתים מהלכות וחשבונות מסובכים, כגון קביעת וסתות, ודיני אשה ששכחה מתי ראתה וכיצד תספור במצבים כאלה וכו'), עדיין יש לזכור שדברים אלה "הן הן גופי הלכות", וראויים הם לקביעת עיקר לימודו בהם כשאר חלקי התורה (על פי תפארת ישראל).