

11/07/2018

פרק ד'

משנה א'

בן זומא אומר^א:

איזהו חכם, הלומד מכל אדם – החכם האמיתי, הוא הלומד מכל אדם^ב. מי שאין בו תכונה זו, אין חכמתו שלמה^ג.

^א שם התנא הוא שמעון, וקראוהו על שם אביו, "בן זומא", וכפי שמבאר רע"ב: "לפי שלא האריך ימים, ולא נסמך (-מלשון סמיכה לרבנות) שייקרא רבי, היו קורין אותו על שם אביו. וכן 'בן עזאי'. ושניהם שמם שמעון".

^ב הביטוי "לומד מכל אדם" כולל בתוכו מספר משמעויות (על פי תפארת ישראל):

(א) שישמע האדם וישקול את דעותיהם וסברותיהם של אחרים, ואפילו קטנים ממנו [וכדברי חז"ל במסכת תענית דף ז ע"א, שהתורה נמשלה לאש: כשם שבאש, "קטן (-עץ קטן) מדליק את הגדול", כך בדברי תורה, "קטן מדליק את הגדול", דהיינו, כפי שמבאר התפארת ישראל, לעתים הקטן מעלה נקודה כלשהי שהוא עצמו אינו מבין את מלוא משמעותה, והגדול מיד כששומע את הדבר יודע לפתח אותו כראוי, ומכל מקום ייתכן שלולא הערת הקטן, היה נעלם הדבר מעיניו. ועוד מוסיפה הגמ' שם במסכת תענית, בשם רבי חנינא, "הרבה למדתי מרבתי, ומחברי יותר מהם, ומתלמידי יותר מכולם", כי דברי התלמידים ושאלותיהם מחדדים את הבנת הרב].

ומוסיף התפארת ישראל, "והאוטם אזנו לשמוע דברי שכנגדו, עליו אמר שלמה המלך עליו השלום (משלי יב, טו), 'דרך אויל ישר בעיניו, ושומע לעצה - חכם'...".

(ב) להתבונן בהתנהגותם של בני אדם, ולדעת להסיק מסקנות נכונות, לטוב ולרע ("דבכל אדם שייפגש ילמד ממנו, שיתבונן היטב על כל ענייניו, שאם הם בהשכל ובמוסר... ילמדם ממנו. ואם ימצא חטא, סכלות... יראה איך נבזה ונמאס העושה כן, ויהיה נזהר ונשמר לעצמו מלעשות כמוהו").

[לפי זה ניתן להבין היטב את מאמר שלמה המלך (משלי ו, ו) "לך אל הנמלה עצל, ראה דרכיה וחכם", וכבר תמהו רבים על המילה "חכם" בפסוק זה, הרי לא לימוד

קלג

11/07/2018 09:44

שנאמר (תהלים קיט, צט): **‘מכל מלמדי השכלתי, כי עדותיך שיחה לי’**– הראיה היא מהלשון **“מכל מלמדי השכלתי”**, שפירושה – **“אפילו מקטנים ממני למדתי”** (תפארת ישראל)⁷.

איצור החכמה

איזהו גיבור, הכובש את יצרו: הגיבור האמיתי הוא מי שביכולתו לשלוט בעצמו⁸.

חכמה יש כאן אלא חריצות; אך לפי האמור לעיל הדברים מובנים היטב – ה”חכמה” הנזכרת בפסוק היא עצם היכולת להתבונן ביצור (נמלה) וללמוד מדרכיו: היכולת ללמוד מהתבוננות בדבר, היא ה”חכמה” שאליה מתכוון שלמה בפסוק זה].

ג) ללמוד גם ממה שמטיח בו **אויבו**, כי האוהב נמנע לעתים מלומר לנו את האמת כפי שהיא, ובלשון התפארת ישראל: **“שונאינו הם המלמדים הנאמנים... לכן, כי יפגשך, אחי, אויב מר היורה זיקים... שמע והקשב יפה על כל דבריו. הן, אמת, יאמר לך כמה דברים שאינן בך (– כלומר, אמנם נכון שבתוך דבריו יטיח בך גם דברים שאינם נכונים), אבל מבינות לדבריו (=בין דבריו) תשמע ג”כ עניינים, אשר אם בעל נפש אתה, תאמר בפנימיותך, בזה צדקו דבריו, זה החיסרון ישנו בי. ואם כי כל נקודה קטנה שבחסרונותיך יגדילוהו כבזכוכית המגדיל, תשמח על זה... תתעמל להסירו (את החיסרון) מעליך”**.

⁷ על פי תפארת ישראל. ואילו מדברי רע”ב נראה, שהדגש הוא על כך שחכמתו אינה בעלת ערך, כי אם החכמה הופכת את האדם ליהיר (עד שאינו מאזין לאחרים), נמצא שחכמתו רק מוסיפה ומשרתת את יהירותו.

⁸ והסיפא, **“כי עדותיך שיחה לי”**, היא כעין סיבה לרישא: הואיל ועיקר שיחתי היא ב”עדותיך”, דהיינו בתורת ה’, לכן רבה שאיפתי להחכים בה, ולכן אני נכון ללמוד מכל אדם (והתוצאה היא – **“מכל מלמדי השכלתי”**). כך נראה מדברי רע”ב, ועיין בתפארת ישראל לביאור אחר.

מפירוש המצודות נראה, שהמילים **“כי עדותיך שיחה לי”** הן הסבר של הרישא – כיצד **“מכל מלמדי השכלתי”**? על ידי **“עדותיך שיחה לי”**, שאני משוחח עם כולם (קטן כגדול) בדברי חכמה, בעדותיך.

⁹ הביאור הפשוט הוא, שכיבוש היצר קשה יותר מכיבוש אויב חיצוני. ולפי התפארת ישראל, עיקר הדגש איננו על הקושי אלא על הערך: כיבוש אויב חיצוני איננו דבר בעל

שנאמר (משלי טז, לב): **טוב ארך אפים מגיבור, ומושל ברוחו מלוכד עיר** – ופירוש הפסוק הוא: אדם שהוא ארך אפים, סבלן וכובש את כעסו, עדיף מגיבור מלחמה; והמושל ברוחו, עדיף מ"לוכד עיר", ממי שכבש עיר במלחמה¹.

איזהו עשיר, השמח בחלקו – עשיר אמיתי הוא מי שחש שלא חסר לו דבר¹.

שנאמר (תהלים קכח, ב): **יגיע כפיך כי תאכל, אשריך וטוב לך** – המילים "יגיע כפיך כי תאכל" מתארות אדם הנהנה ממה שהצליח

שני החסות
המיוחסות

ערך אמיתי, אדרבה, בעלי החיים עולים בתחום זה על האדם. כיבוש היצר, הוא בעל ערך אמיתי, והוא מותר האדם מן הבהמה.

¹ כך הוא לפי פשוטו, וכך מבואר במצודת דוד על הפסוק, ועוד (אך מרע"ב משמע שמפרש את הפסוק באופן אחר). לעניין כפילות הלשון ("ארך אפים" ו"מושל ברוחו"), מבאר הגר"א (מובא בילקוט מעם לועז), ש"ארך אפים" הוא מי שכובש את כעסו בלבד, ואילו "מושל ברוחו" הוא מי ששולט גם בכל יצריו האחרים. לכן מדמה הפסוק בין "מושל ברוחו" לבין "לוכד עיר", כי הלוכד עיר, רבים עומדים כנגדו, ולא אדם אחד בלבד.

¹ מי שאינו שמח בחלקו, חי בתחושת חסר, ואינו ראוי להיקרא "עשיר" (כך מבארים רוב המפרשים, עיין ברש"י ועוד).

דוגמה נאה לעניין זה מובאת בילקוט מעם לועז – "ומעשה היה באלכסנדר מוקדון, שלאחר שכבש מדינות רבות, שמע שיש עוד מדינות, התעצב ואמר, אוי לי שעדיין לא זכיתי לכבוש אחת מהן".

[הגר"ח מוולוז'ין, בפירושו רוח חיים, עומד על הלשון "שמח בחלקו": מטבע האדם, שכשהוא משיג הישג כלשהו, בשלב הראשון הוא שמח בו, אך בהמשך הוא מתרגל למה שהשיג, רואה בו מובן מאליו וחוזר להצר על מה שאין לו. עשיר אמיתי הוא מי שיודע להעריך את מה שבידו, והוא שמח בו כפי ששמח בשעה שהשיג את הדבר לראשונה].

קלה

להשיג ביגיע כפיו, ודי לו בזה". עליו הפסוק אומר, "אשריך וטוב לך"^ט.

אשריך בעולם הזה, וטוב לך לעולם הבא – כלומר, כפל הלשון בפסוק ("אשריך" ו"טוב לך") נועד להדגיש, שאדם המגיע למעלה זו, שהוא מאושר מיגיע כפיו ואינו רודף אחר מותרות, נהנה משני העולמות – העולם הזה (כי הוא שמח בחלקו ואינו חש תחושת חסר), והעולם הבא (כי אדם כזה אינו עובר על איסורי גזל, הונאה וכיוצא בזה, הנובעים בדרך כלל מחמדת ממון).

איזהו מכובד, המכבד את הבריות – אין אדם זוכה לכבוד מאחרים, אלא אם הוא מכבד אותם^ז. ויש מפרשים: אדם שאינו מכבד אחרים,

^ח דהיינו, "תאכל" משמש במובן של "נהנה", או מסתפק. וכך משמע בגמרא במסכת ברכות, דף ח ע"א ("גדול הנהנה מיגיע כפיו... שנאמר 'יגיע כפיד כי תאכל'"). ועיין עוד בלשון רבינו יונה, המובאת בהערה הבאה.

פירוש אחר (מבחינה לשונית): "יגיע כפיד כי תאכל" – מי שמתייגע כדי לאכול, דהיינו, לסיפוק צרכיו, ולא לצבירת עושר ומותרות (ובלשון הגר"ח מוולוז'ין, בפירושו רוח חיים: "ואינו יגע להעשיר, רק מה שצורך לאכילה, יגיע כפיד כי תאכל...").

^ט אין מהפסוק ראיה ישירה לשאלה מי הוא "עשיר", אלא לשאלה "מי הוא מאושר" (וכלשון רבינו יונה: "אין מזה הפסוק ראיה לדבר שהשמח בחלקו נקרא עשיר, אלא, שאדם מאושר במידה הטובה הזאת, כשאינו חפץ לאסוף ממון, ושונא מתנות, יגיע כפיו אוכל ומסתפק בו"). אך הנחת המוצא היא, שהמאושר הוא למעשה העשיר האמיתי.

^י התפארת ישראל כותב, שדבר זה נובע הן מ"דרך הטבע" והן מ"שכר ועונש":

א) **בדרך הטבע**: מטבע הדברים, אנשים אינם רוחשים כבוד אמיתי לאדם שאינו מכבד אחרים ומזלזל בהם. וגם אם למראית עין נדמה שרוחשים לו כבוד, זהו כבוד מדומה הנובע מכוחו או שררתו, אך לא כבוד אמיתי. בעומק לבם, אנשים בזים לו ואינם מכבדים אותו.

קלו

אינו ראוי לתואר "מכובד" גם אם אחרים מכבדים אותו, כי הכבוד אינו ראוי לאדם כזה, ומעצם מהותו אין הוא חלק ממנו^א.

שנאמר (שמואל א, ב, ל): **'כי מכבדי אכבד, ובוזי יקלו'** – הפסוק מתפרש כך: "מכבדי" – מי שמכבד את ה' (ובכלל זה מי שמכבד את האדם, שנברא בצלם אלוקים), "אכבד" – יזכה לכבוד. "ובוזי" – מי שמבזה את כבוד ה' (ובכלל זה מי שאינו מכבד את האדם, שנברא בצלם), "יקלו" – יקלו בכבודו ("יקלו" הוא מלשון קלון, או מלשון להקל בכבודו)^{ב יג}.

(ב) **שכר ועונש**: משמים מסייעים לאדם המכבד אחרים, שיזכה לכבוד, ולהיפך – מי שאינו מכבד אחרים, משמים גורמים לכך שלא יזכה לכבוד.

^א כך מבואר בילקוט מעם לועז בשם האלשיך: "שכל מי שיש בו מדה משובחת זו, שמכבד הבריות, ראוי לשם 'מכובד'. שכן, הכבוד שחולקים הבריות לאדם אינו דבק בעצמיותו, אלא הוא חוץ ממנו, לא כן המכבד את הבריות, מדה יקרה זו טבועה בנפשו וראוי להיקרא מכובד".

^ב על פי תפארת ישראל. הוא מוסיף, שהמשנה לא הוצרכה להביא ראיה לכך שב"דרך הטבע" אנשים מכבדים את מי שמכבד אותם; אלא הראיה היא לכך, שהדברים נכונים גם מבחינה של "שכר ועונש", כמבואר בהערה הקודמת [לדרכים אחרות בביאור הראיה מן הפסוק עיין ברש"י, ברע"ב וברבינו יונה, וכן עיין בילקוט מעם לועז].

^ג התפארת ישראל מדגיש את המשותף לארבעת חלקי המשנה: ישנן ארבע שאיפות מרכזיות בחיי האדם – חכמה (שפע רוחני), עושר (שפע גשמי), גבורה (הרגשת עוצמה, שליטה) וכבוד. התנא מזהיר, שפעמים רבות אנשים מנהלים את המרדף אחר שאיפות אלה באופן המביא אותם לתוצאה הפוכה: ביחס לחכמה – רבים מחפשים את החכמה בתוך עצמם בלבד, ואינם פתוחים ללמוד מאחרים, מתוך הרגשה שאם ילמדו מאחרים הדבר יפחית מחמתם, וכך הם חוסמים בפני עצמם את הדרך לחכמה, כי לא ניתן להגיע אל החכמה השלמה בלי התבוננות ולימוד מאחרים. גבורה – דחף הכיבוש החיצוני מביא אדם להילחם ולכבוש, אך הוא זונח את המלחמה ביצרו ואינו מצליח לעצור את דחף הכיבוש, וסופו שיוכרע על ידי אויב חזק ממנו ויאבד את גבורתו, כי כך

משנה ב'

בן עזאי^י אומר:

הוי רץ למצוה קלה, ובורח מן העבירה – גם מצווה הנראית בעיניך כפחותה יחסית, "רוץ" אליה והזדרז לקיימה, ולהיפך בעבירה – "ברח" מכל עבירה^{טו}.

מאמר

טבע העולם. עושר – אדם חפץ בשפע גשמי, אך הוא עסוק כל כך במרדף אחר המותרות, וכך לעולם אינו מרגיש שפע, והעושר ממנו והלאה. כבוד – אדם מדמה בדעתו ששיג כבוד על ידי רמיסת כבוד אחרים, אך רמיסה זו מביאה לתוצאה הפוכה, של קלון.

המהר"ל עומד על מכנה משותף אחר לחלקי המשנה – המשנה מדגישה את הניגוד בין אדם, שהתכונות הנ"ל (חכמה, עושר, גבורה, כבוד) הן פנימיות אצלו ומהוות חלק ממהותו, לבין אדם שהתכונות הנ"ל חיצוניות לו: כשהחכמה מתבטאת בידע בלבד, אזי הידע "חיצוני" לאדם, ורק כשיש בו אהבת חכמה עד כדי רצון ללמוד מכל אדם, ניתן לומר שחכמתו קשורה במהותו והיא חלק ממנו. עושר המתבטא בנכסים בלבד, הוא חיצוני, אך השמח בחלקו הוא עשיר פנימי (וכך הוא ביחס לגיבור ומכובד – גבורה וכבוד חיצוניים, מול גבורה וכבוד שהם חלק ממהות האדם; ועיין בפירוש האלשיך שהבאנו לעיל בעניין "איזהו מכובד, המכבד את הבריות").

^י עיין בדברי רע"ב שהבאנו במשנה הקודמת, לעניין השם "בן זומא".

^{טו} כך נראה מדברי רבינו יונה ועוד, וראה בהמשך, הסבר נוסף בשם התפארת ישראל. [מן הראוי להביא את דברי הילקוט מעם לועז, אם כי נראה שאין זה הפשט הפשוט, והדברים נאמרים יותר בדרך חידוד: "ויש מפרשים הדברים כנגד אלו האוהבים לרדוף אחר המצוות, ואינם שמים לב שמא יש כאן מצוה הבאה בעבירה, שפוגעים באחרים... וזהו שאומר כאן התנא, והוי רץ למצווה, ויחד עם זה, הוי בורח מן העבירה". הוא מוסיף ומביא דוגמה לקיום מצווה תוך פגיעה באחרים – "ודבר זה שכיח באלו הרוצים לומר קדיש, או לעבור לפני התיבה על קרוביהם, ויש אחרים חיובים כמותם, ובזה צריכים דקדוק מרובה, שלא תהא מצווה הבאה בעבירה, אם יגרום צער לחברו ובמקום זכות לנפטר יגרום לו עוול"].

קלח

שמצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה – כל מצווה מרוממת את האדם ומביאה אותו לקיים מצוות אחרות, ולהיפך ביחס לעבירות. לכן, הוי רץ לכל מצווה (ובורח מכל עבירה)^{טו}.

ששכר מצווה, מצווה; ושכר עבירה, עבירה – כלומר, הכלל "מצווה גוררת מצווה", נובע לא רק מטבע האדם, אלא גם בתורת גמול – מי שמקיים מצווה, הקב"ה מסייע לו לקיים מצוות נוספות, ולהיפך^{טז}.

הערה: שם

^{טו} על פי רבינו יונה. אלא שהוא מקשה על כך מהמשנה לעיל (ב, א), שם נאמר טעם אחר מדוע אין ראוי להזניח מצוות "קלות", והוא, שאי אתה יודע מתן שכרן של מצוות. הוא מיישב, שאכן התנא נקט כאן טעם אחר, **נוסף**, שגם בו יש להלהיב את לב האדם להזדרז בקיום כל מצווה.

מדברי התפארת ישראל נראה שהוא מבאר את המשנה באופן אחר: גם מצווה שנראה בעיניך שקל לקיימה, ולכאורה אין צורך להזדרז בה (כי גם אם לא תזדרז בה לא תישמט מידך), מכל מקום הוי "רץ" לקיימה, קיים אותה בזריזות. וכן בעבירה, גם אם נראה שמדובר בעבירה שקל להימנע ממנה, "ברח" ממנה; כי "מצווה גוררת מצווה וכו'", זריזות בקיום מצווה אחת (אפילו כשהיא קלה) מביאה עמה זריזות גם במצוות אחרות (שכן מצריכות זירוז והתאמצות), ולהיפך בעבירות – כשאדם מרגיל עצמו לא לברוח מעבירה, הדבר עלול להיות לו לרועץ בעבירות שאכן מצריכות "בריחה", דהיינו התאמצות יתרה להימנע מהן.

^{טז} רבינו יונה, תפארת ישראל, וכך משמע ברע"ב. פירוש נוסף ברע"ב: "פירוש אחר, ששכר מצווה, מצווה, שכל מה שאדם משתכר ומתענג בעשיית המצווה, נחשב לו למצווה בפני עצמה, ונוטל שכר על המצווה שעשה ועל העונג וההנאה שנהנה בעשייתה" (ולעניין שכר עבירה כותב רע"ב, על פי פירוש זה – "השכר וההנאה שמגיעת לו לאדם בעשיית העברה, נחשב לו כעברה בפני עצמה ולוקה על העברה שעשה ועל השכר וההנאה שמקבל בעשייתה").

[והנה, לפי הפירוש השני קשה להבין, כיצד מילים אלה מהוות נימוק למה שנאמר לעיל "הוי רץ למצווה קלה". ייתכן לפרש, שה"ריצה" הנזכרת במשנה עניינה עשייה מתוך שמחה, וממילא מובנת התוספת "ששכר מצווה מצווה" – גם על שמחה זו, יש שכר].

קלט

משנה ג'

הוא היה אומר:

אל תהי בז לכל אדם^{יח} – "אל תהי בז לכל אדם, לומר מה יוכל פלוני להזיק לי" (רע"ב)^{יט}.

ואל תהי מפליג לכל דבר – "מפליג", פירושו "מרחיק", וכפי שמפרש הילקוט מעם לועז: "שאם אדם נותן לך עצה, ואומר לך אל תעשה דבר פלוני, אל תאמר, הדבר רחוק מן המציאות"^כ.

שאין לך אדם שאין לו שעה – אין אדם, שבזמן המתאים ובנסיבות המתאימות, לא תהיה לו "שעה", שעת כוח ומעמד^{כא}. לכן, אינך יודע

יח "לכל אדם", פירושו – "לשום אדם" [רבינו בחיי. הוא משווה לשון זו ללשון הכתוב "לא תעשה כל מלאכה" (שמות כ, ט), שפירושה – "לא תעשה שום מלאכה"].

יט ובלשונו של ילקוט מעם לועז: "אל תאמר, מה יכול פלוני להזיקני, או במה יוכל להושיעני". דהיינו, אל תזלזל בכוחו או בהשפעתו של אף אדם, לחיוב או לשלילה. גם אם כעת אין לו השפעה או מעמד, הנסיבות עשויות להשתנות.

והנה, לפי פירוש זה, מאמר המשנה אינו ציווי מוסרי, אלא רק עצה מעשית, תועלתית – תן דעתך, שכל אדם יוכל להשפיע על גורלך ביום מן הימים. ואכן, ר"י יעב"ץ, לאחר שהוא מביא פירוש זה, תמה עליו, שאין הוא מתאים למסכת אבות, שעניינה מוסר ומידות: "ולדבריהם, חסה המשנה על פכים קטנים (– דברים פחותים, כמו תועלתו החומרית של האדם) חס וחלילה, והלוא כל המוסרים מלאים מדברים יקרים מזהב ומפז רב". ובהערות הבאות נביא את פירושו של ר"י יעב"ץ עצמו.

כ ונראה שזו גם כוונת רע"ב: "ואל תהי מפליג – מרחיק; לכל דבר שיש לחוש עליו, אל תאמר: רחוק הוא שיהיה ואין לדאוג ממנו".

כא "ופעמים ייחנק הענק בזבוב קטן" (ילקוט מעם לועז). כהמחשה לדברי המשנה, הוא מביא את המשל הידוע באריה שזלזל בעכבר וביכולתו להשפיע, עד שיום אחד נלכד האריה, ונעזר בחסדי העכבר, שכרסם את החבלים ושחרר אותו).

קמ

מה ילד יום, ואדם שהוא חסר השפעה היום, יכול בנסיבות אחרות ובזמן אחר להיות זה שישפיע על גורלך.

ואין לך דבר שאין לו מקום – כל מאורע יכול לקרות, גם מאורעות שסבירותם נראית כרחוקה; ולכן, אל תתייחס בקלות ראש למקרים אפשריים או לחששות המוצגים בפניך^{כב}.

קטנייה

משנה ד'

רבי לויטס איש יבנה אומר:

^{כב} פירשנו את המשנה בדרכו של רע"ב, אך ישנם מספר פירושים נוספים למשנה זו:

לפי התפארת ישראל ולפי ר"י יעב"ץ (ודבריו מובאים גם במדרש שמואל), כוונת המשנה היא, שלכל אדם יש מעלה, ולכל דבר יש תכלית ותועלת בעולם, ואם אינך רואה אותה כעת (את המעלה, או את התכלית שלשמה נבראו), היא עשויה להתגלות בזמן אחר או במקום אחר. ועיין במדרש רבה, קהלת, ה, ח: "אפילו דברים שאת רואה אותם מיותרים בעולם, הן הן, בכלל היותו של עולם הן".

התפארת ישראל מוסיף לבאר, מדוע ביחס לאדם נאמר "שאין לו שעה", ואילו ביחס ל"דבר" נאמר "שאין לו מקום": "באדם, שהוא בעל בחירה ומשתנה כל שעה, נקט תנא שעה, מה שאין כן בשאר דברים, נקט מלת מקום, ורצונו לומר, מעולם לא ברא הקב"ה דבר לבטלה, ואם לא נצרך לו במקום זה, יש בו צורך במקום אחר".

הילקוט מעם לועז מפרש (לצד פירושו לעיל, שהוא מעין פירוש רע"ב): "שאפילו אם ראית באדם דבר רע, אל תבז את כללותו, שכן אין לך אדם שאין בו מדה טובה זו או אחרת, המתגלית בשעה מסוימת או במקום מסוים".

ויש מפרשים: אל תהי בז לכל אדם, אל תחשוב בלבך על אף אדם שהוא רע וחסר תקווה כל כך עד שאין טעם לבזוז את זמנך בניסיון להחזירו למוטב; אל תחשוב כך, כי "אין לך אדם שאין לו שעה", גם אם עד היום לא שיתף פעולה עם הניסיונות להחזירו למוטב, יש למצוא את הזמן המתאים והנסיבות המתאימות לדבר על לבו (על פי פירוש נחלת צבי למסכת אבות, מהרב נתן צבי בריסק).

קמא

מאוד מאוד הוי שפל רות – התרחק מאוד מן הגאווה^{כג}.

שתקוות אנוש, רמה – סוף כל אדם לקבר, לרמה ותולעה, ובמה יתגאה האדם^{כד}?

רבי ייחזקאל בן ברוקא אומר:

אוצר החכמה
11/07/2018

כל המחלל שם שמים בסתר – (בדרך כלל, כשנאמר בחז"ל הביטוי "מחלל שם שמים", הכוונה היא לביזוי שם שמים בפרהסיא^{כה}). אך כאן במשנה אי אפשר לפרש כך, שהרי נאמר במפורש "המחלל שם שמים בסתר". מחמת קושי זה, ביארו המפרשים בדרכים שונות מהו ה"חילול" במשנה זו, ונלך בדרכו של רבינו יונה. "מחלל שם שמים" הנזכר כאן הוא מי שעובר עבירות **שמעצם מהותן** הן בגדר חילול ה' וביזויו, כגון עבודה זרה, או שנשבע בשם ה' לשקר וגונב את דעת הבריות תוך ניצול שם ה'; המשנה מתייחסת למי שעושה כך בסתר, ומעלים מעשיו מעיני הבריות^{כז}.

^{כג} הרמב"ם (ובעקבותיו רע"ב) מבארים, שההדגשה "מאוד מאוד" באה לומר, שבניגוד למידות אחרות, שם יש לתפוס ב"מידת האמצע" (למשל, לא להיות נדיב מדי ולא קמצן מדי), הרי שבמידת הענווה על האדם להתרחק אל "הקצה האחרון", ולהתרחק מגאווה ככל הניתן.

^{כד} כפי שנאמר לעיל (ג, א), "ולאן אתה הולך, למקום עפר רמה ותולעה".

^{כה} עיין במסכת יומא, דף פו ע"א.

^{כז} לפי ר"י אבוהב (בפירושו "מגן א-להים"), הביטוי "מחלל שם שמים בסתר" מתייחס לכל עשיית עבירה בסתר (ולאו דווקא עבירה מסוימת), והחילול הוא בעצם העובדה שהוא מסתתר מבני אדם ואינו נותן לבו לכך שהקב"ה רואהו; וסמך לדבר מדברי הגמ' במסכת חגיגה דף טז ע"א (ובקידושין דף לא ע"א) "כל העובר עבירה בסתר, כאילו דוחק רגלי שכינה", ומבאר שם רש"י – "אומר בלבו אין השכינה כאן".

המב

נפרעים ממנו בגלוי – ניסיונו להסתיר את מעשיו לא יצלח, וחרפתו תתגלה ברבים.

אחד שוגג ואחד מזיד בחילול ה' – כלומר, מה שנאמר לעיל "נפרעים ממנו בגלוי", נכון לא רק ביחס למי שעשה עבירות אלה בזדון ממש, אלא גם אם נעשו בשוגג (כגון שהורה לעצמו היתר כלשהו לעשות מה שעשה). ואין כוונת המשנה לומר שעונשם שווה (של מזיד ושוגג), אלא רק לומר שמשניהם "נפרעים בגלוי"^{כז}.

משנה ה'

רבי ישמעאל (ויש גורסים: **רבי ישמעאל בנו**, או **רבי שמעון בנו**) אומר: הלומד תורה על מנת ללמד, מספיקין בידו ללמוד וללמד. והלומד על מנת לעשות, מספיקין בידו ללמוד וללמד, לשמור ולעשות – מי שעיקר עיסוקו ומטרתו הם לימוד תורה והוראתה לאחרים, מסייעים אותו משמים לכך; ומי שבנוסף לכך משקיע גם בעשייה למען הזולת ובגמילות חסדים באופן רחב יותר, מסייעים לו משמים שיספיק ללמוד, ללמד, "לשמור" (לשמור מצוות כהלכה) ו"לעשות" (את אותה עשייה וגמ"ח שהוא מקדיש לה מעצמו)^{כח}.

^{כז} פירוש זה בדברי רבי יוחנן בן ברוקא הוא על פי רבינו יונה (לא את כל מה שביארנו אומר רבינו יונה במפורש, אך כך נראה לענ"ד בהבנת דבריו, עיין שם). לצד פירוש זה נאמרו פירושים רבים אחרים, הן ביחס לשאלה מהו "מחלל שם שמים בסתר" והן לעניין השאלה מה הפירוש "נפרעים ממנו בגלוי".

^{כח} על פי רע"ב. הוא מוסיף ומביא את הגמ' במס' ראש השנה (דף יח ע"א), שם מבואר שרבא עסק בתורה ולא בגמילות חסדים, ואילו אבוי עסק גם בגמילות חסדים. מלשון רע"ב (וכך גם לכאורה עולה מפשטות הגמ' שם) עולה שדרגתו של מי שעוסק בתורה ובגמילות חסדים היא גבוהה יותר [ואדרבה, חידוש המשנה בחלק הראשון (ביחס לעוסק בתורה ולא בגמ"ח) הוא שעל אף שהדרגה השלמה היא לעסוק גם בגמ"ח, מכל

מקום זוכה לסייעתא דשמיא, עיין בלשון רע"ב].

ישנם פירושים נוספים למשנה זו:

לגבי הרישא ("הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד") מבאר המדרש שמואל (מובא גם בתוס' יום טוב), שמי שלומד תורה לא רק לעצמו אלא גם במטרה ללמד אחרים, היה מקום לחשוב שיידע פחות מאדם שלומד לעצמו (שהרי באותו זמן שמלמד, או שלומד ומחשב כיצד להסביר בצורה ברורה וכד', יכול היה ללמוד לעצמו ולדעת יותר). לכן מדגיש התנא, שאין זה כך, אלא יסייעוהו משמים הן בלימודו לעצמו והן בלימודו לאחרים. בנוסף לכך, עצם ההסברה והלימוד לאחרים מוסיף ומחדד את ידיעתו של המסביר עצמו.

וגם לגבי הסיפא ("הלומד על מנת לעשות, מספיקין בידו ללמוד וללמד, לשמור ולעשות") מבאר המדרש שמואל בדרך דומה (וכך עולה מרבינו יונה): מי שלומד ועיקר מטרתו לקיים את המצוות, היה מקום לחשוב שיידע פחות ממי שלומד ועיקר מטרתו עצם הידיעה (שהרי הדגשים הם שונים, הראשון מתעכב יותר על פרטי פרטים כדי לדעת כיצד לנהוג למעשה, על חשבון "היקף" הידיעות; ועוד, שעצם הדקדוק בקיום המצוות בהידור "גוזל" זמן מן האדם). לכן מדגיש התנא, שאדרבה, הלומד כדי לעשות, מספיקין בידו ללמוד, ללמד, לשמור ולעשות ("לשמור" – הימנעות מאיסורים; "לעשות" – קיום מצוות עשה. ויש מפרשים: "לשמור" – זכירת הדברים בלב, עיין בתפארת ישראל).

[אמנם, הן מדרש שמואל והן רבינו יונה מדגישים, שאין להסיק מפירושם שברישא מדובר באדם שאין בכוונתו לקיים את המצוות (ניתן היה להסיק כך בטעות מהעובדה שבסיפא נאמר "על מנת לעשות" וברישא "על מנת ללמד"), כי אדם כזה בוודאי שאין "מספיקין בידו ללמוד וללמד"; אלא, גם הלומד שברישא כוונתו לקיים, וההבדל בין הרישא לסיפא הוא שבסיפא מדובר באדם שעיקר מגמתו וכוונתו היא לקיים את התורה לפרטיה ודקדוקיה, בעוד שברישא מדובר באדם שמשקיע את עיקר לימודו בלימוד לאחרים. לגבי כל אחד משני אלה, מוציאה המשנה מידי טעות אפשרית לגביו, כפי שבואר].

רש"י גורס ברישא "אין מספיקין בידו". לשיטתו, ברישא מדובר במי שלומד רק על מנת ללמד ולזכות לתואר "רב" (ובלשון רש"י – "לקרותו רבי ולכבדו"), ועליו אומרת המשנה "אין מספיקין בידו". דברים אלה עולים בקנה אחד עם המשך המשנה, "אל תעשם עטרה להתגדל בהם וכו'".

קמד

רבי צדוק אומר: אל תעשם עטרה להתגדל בהם – "שלא תאמר: אלמוד בשביל שאקרא 'רבי', ויושיבוני בראש. אלא למוד מאהבה, וסוף הכבוד לבוא" (רע"ב) כט.

ולא קרדום לחפור בהם – "ולא תלמוד תורה כדי לעשות ממנה מלאכה שתתפרנס בה, כמו קרדום לחפור בה, שהעושה כן מועל בקדושתה של תורה" (לשון רע"ב, על פי הרמב"ם) ל.

כט ומוסיף רשב"ץ, שאע"פ שחז"ל התירו בפירוש ללמוד תורה שלא לשמה ("לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה, בא לשמה" – פסחים דף נ ע"ב ועוד), כל זה בתחילת לימודו, מתוך מטרה שבעתיד יגיע לשמה; אך לאחר זמן, כשמכיר בערך התורה ושבחה, חייב ללמוד לשמה.

אוצר החכמה

ובלשונו: "אל תעשם עטרה להתגדל בהם, שאסור ללמוד תורה שלא לשמה כדי שיקרא רבי. ואעפ"י שאמרו חז"ל... לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה... כבר נתנו הטעם בזה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, אלא שהקלו ללמוד שלא לשמה, כי האדם בתחילת לימודו אינו מכיר בשבחה של תורה, ואם לא יקלו לו ללמוד שלא לשמה לא ילמוד לעולם. אבל בלא ספק, כשילמוד אפילו שלא לשמה, אחר שילמוד, יכיר שבחה של תורה וילמדנה לשמה".

[במקום אחר בחז"ל מצאנו ש"כל העושה שלא לשמה נוח לא שלא נברא" (ברכות דף יז ע"א), אך שם הכוונה למי שעוסק בתורה כדי לקנטר את חבריו, עיין שם ברש"י ובתוספות].

ל הרמב"ם על המשנה (וכן בהלכות תלמוד תורה, ג, י) מאריך בדברים נגד השיטה, שבה עוסקי התורה מתפרנסים מאחרים בזכות לימודם, על דרך "תורתן אומנותן". הוא מכנה דרך זו בשם "שטות גמורה" ("והביאו בני אדם לסבור שטות גמורה, שזה צריך ומחויב לעזור לחכמים ולתלמידים ולאנשים העוסקים בתורה ותורתן אומנותן. וכל זה טעות, אין בתורה מה שיאמת אותו, ולא רגל שישען עליה בשום פנים").

הרמב"ם היה מודע היטב להתנגדות העזה שיעוררו דבריו ("שאני יודע שדברי בה לא ימצאו חן בעיני רוב גדולי התורה, ואולי אף כולם"), אך הוא מוסיף, כי אין בכך כדי להרתיעו מלומר את פירוש ("אבל אומר ולא אשים לב, ומבלי לחוש למי שקדם, ולא לנמצאים"). עוד מוסיף הרמב"ם, שלמעשה דבריו הם הפירוש הפשוט במשנה, ורק מכיוון

קמה

^{מצר החכמה}

וכך היה הלל אומר: ודאשתמש בתגא חלף – המשתמש בכתר התורה ("תגא" הוא כתר בארמית) לצרכי עצמו, חולף, כלומר אבד מן העולם (דברים אלו נשנו כבר לעיל בפרק א' משנה י"ג, עיין בביאורנו שם).

^{מצר החכמה}

הא למדת, כל הנהנה מדברי תורה, נוטל חיו מן העולם^{לא} – כי זוהי משמעותה של המילה "חלף", כמבואר לעיל.

משנה ו'

רבי יוסי אומר:

כל המכבד את התורה – מפרש הרמב"ם: "כבוד תורה, הוא שיכבד מצוותיה בהראותו השתדלות בעשייתם, ויכבד את החכמים נושאים,

שהוא מעורר אי נוחות אצל אנשים מסוימים, הם מעוותים את דברי המשנה ומוציאים אותה מפשוטה ("והתעוורו בני אדם בלשון הזה הברור, והשליכוהו אחרי גווס, ונתלו בפשטים שאינם מבינים אותם"). הרמב"ם ממשיך ומדגיש, שכל אותם מפרשים שהוציאו את המשנה מפשוטה הטעו את העם בעניין זה – "והישגו את בני אדם בהטעאה מוחלטת שזה חובה, וצריך לעזור לחכמים ולתלמידים ולאנשים המתעסקים בתורה ותורתם אומנותם. וכל זה טעות שאין לו יסוד בתורה, ולא רגלים להישען עליהם כלל, כי כאשר נתבונן בעקבות החכמים ז"ל, לא נמצא להם שגבו מבני אדם, ולא קיבצו נדבות לשיבות המרוממות והנכבדות, ולא לראשי גלויות ולא לדיינים ולא למרביצי תורה ולא לאחד מן הממונים ולא לשאר אדם... וחלילה לי מה' לומר שהם לא היו מתנדבים ולא נותנים צדקה; אלא אותו שמצבו דחוק, אילו פשט ידו לקבל, היו ממלאים לו את מקומו זהב ומרגליות, אבל לא עשה כן, אלא נתעסק במלאכה שיתפרנס ממנה, אם ברווחה ואם בדחק, והיה בז' למה שבידי בני אדם, כיוון שהתורה מנעתו מכך".

בעניין זה רבו הדעות, וראה עוד בחלק העיונים.

^{לא} יש מפרשים שהכוונה לעולם הזה, ויש מפרשים לעולם הבא [ברמב"ם בפירושו למשנה, הלשון היא "הכרית את נפשו מחיי העולם הבא". מדברי רע"ב נראה שהכוונה היא לעולם הזה – "שהעושה כן מועל בקדושתה של תורה וחייב מיתה בידי שמים כמי שנהנה מן ההקדש". ועיין בדבריו לעיל א, יג].

קמו

ואת הספרים שנתחברו בה"ל^ב. והמאירי מפרש: "שמעטר אותה בנועם מידותיו"^ג.

גופו מכובד על הבריות – "גופו" פירושו – הוא עצמו. המכבד את התורה, זוכה לכך שאף הוא עצמו יהיה מכובד בעיני הבריות^ד.
וכל המחלל את התורה, גופו מחולל על הבריות – כמבואר לעיל, על דרך ההיפך.

משנה ז'

רבי ישמעאל בנו"ה אומר:

החושך עצמו מן הדין – דין המשתדל להביא את בעלי הדין להסכמה ופשרה ביניהם (וכך "חוסך עצמו מן הדין", שאינו מגיע למצב שבו יש צורך ליתן פסק דין)^ה.

^ב ומעין זה מפרש רע"ב, בפירושו השני. לפי פירושו הראשון, הכוונה היא לאדם המתייחס אל התורה בכבוד הראוי לה, כחיבור שאין בו דבר לבטלה, ושניתן לדרוש בו מכל דבר ודבר, הלכה או מוסר השכל.

^ג ולפי פירוש זה, "מכבד את התורה" עניינו, שנועם מידותיו גורם לאנשים הרואים אותו לכבד את התורה ולומדיה (כמבואר במסכת יומא דף פו ע"א – פלוני שלמד תורה, כמה נאים מעשיו וכו').

^ד בבחינת מידה כנגד מידה, ובלשון רבינו יונה: "מן השמים מסייעים שיכבדוהו הבריות, אחר שהוא מכבד התורה".

לפי התפארת ישראל, משנה זו ממשיכה את המשנה הקודמת: מי שעוסק במלאכה לפרנסתו, ואינו מנצל את התורה לשם פרנסה, הרי הוא "מכבד את התורה", והוא אף זוכה לכך שיהיה מכובד בעיני הבריות (בניגוד למה שחושבים אנשים, שאם תלמיד חכם עוסק במלאכה, הדבר מפחית מכבודו), ולהיפך.

^ה היינו, בנו של רבי יוסי. ויש שאינם גורסים "בנו".

קמז

פורק ממנו איבה, וגזל ושבועת שוא – בזכות כך נמנעים ממנו "איבה" (שנאת הצד המפסיד), "גזל" (כי לפעמים טועה בדינו, ונמצא ^{לח}גוזל" מהזכאי) ו"שבועת שווא" (כי לפעמים טועה ומחייב שבועה במקום שלא היה בכך צורך)^{לז}.

והגס לבו בהוראה – מי שמורה דינים "בלא עיון ובלא המתנה" (רע"ב). ויש מפרשים "שמתגאה ודוחק עצמו להיות דיין" (תפארת ישראל).

שוטה רשע וגס רוח – הרי הוא שוטה, כי מרבה לעצמו אויבים; רשע, שאינו חושש מגזל ושבועת שווא; וגס רוח, שבוטח בגאוותו כאילו אינו יכול לטעות (על פי תפארת ישראל).

משנה ח'

הוא היה אומר:

אל תהי דן יחידי – אל תשב בדין לבדך, אלא עם דיינים נוספים^{לח}.
שאין דן יחידי אלא אחד – "הקב"ה, שהוא יחיד בעולמו" (רע"ב).

^{לז} על פי אחד ההסברים ברע"ב.

^{לז} על פי רע"ב. יש מפרשים, שהמשנה פונה אל בעלי הדין (ולא לדיין), שיעדיפו פשרה על דין, כי כך ניצלים משנאת הצד שכנגד, מחשש גזל ומשבועת שווא (רבינו בחיי). [התפארת ישראל מפרש שהאזהרה היא הן לדיין, שלא יידחק לדון, והן לבעל דין, שלא יידחק להיכנס לדין אלא תמיד להתפשר]. ועיין פירוש נוסף ברע"ב.

^{לח} כמפורש ברע"ב, "אע"פ שיחיד מומחה יכול לדון, מדרכי החסידות הוא שאפילו מומחה לא יהי דן יחידי. ודווקא כשלא קבלוהו בעלי הדין עליהם לדיין, אבל קבלוהו בעלי הדין עליהם, דן יחידי ואפילו מדרכי חסידות" (לגבי הסיפא, אבל קבלוהו וכו', עיין בתוס' יו"ט שתמה על כך).

קמח

ואל תאמר קבלו דעתי – "ואל תאמר לחברריך החולקין עליך, קבלו דעתי, שאני מומחה, ובלא הצירוף שלכם הייתי יכול לדון" (רע"ב).
שהן רשאים ולא אתה – הם שניים ואתה אחד, והואיל והם יושבים אתך בדין, דעת הרבים קובעת לכל דבר ועניין^{לט}.

משנה ט'

רבי יונתן אומר:

כל המקיים את התורה מעוני, סופו לקיימה מעושר – אדם הדחוק ^{אוצר החכמה} בפרנסה ובמזונות, ועל אף זאת מוצא זמן לעסוק בתורה, יזכה לקיימה מעושר^מ.

וכל המבטל את התורה מעושר, סופו לבטלה מעוני – המתבטל מלימוד תורה, ומנמק זאת בטרדות שהוא טרוד בממונו ובנכסיו, סופו שיבטלה מסיבות של עוני^{מא}.

^{לט} על פי רע"ב.

^מ על פי רע"ב.

^{מא} "וכל זה, מידה כנגד מידה" (מאירי). ומוסיף התפארת ישראל "ואין להקשות, דכמה צדיקים שקיימו התורה מעוני ואפילו הכי כל ימיהם מכאובים, וכמה שביטלו מעושר, ואפילו הכי יבלו בטוב ימיהם. אין זו קושיה, דאין (-שאין) הבטחת התנא גדולה יותר מהבטחת התורה, 'כבד אביך ואמך למען יאריכון ימך' (שמות כ, יא), ואפילו הכי רואים כמה פעמים שמתקצרין לו. אמנם א-ל דעות ה' ולו נתכנו עלילות, דמי יודע מה גרם שלא נתקיימה ההבטחה, אולי עשה שלא לשמה, או חטא אחר שחטא כיבה הבטחה זאת, או 'איוולת אדם תסלף דרכו' (משלי יט, ג), שהוא עצמו גרם נזקו. וכן מצינו ביעקב אבינו, שהבטיחו הקב"ה בפומבי, ואפילו הכי התיירא, שמא יגרום החטא".

קמט

משנה י'

רבי מאיר אומר: הוי ממעט בעסק, ועסוק בתורה – "המעט בעסק סחורתך ומלאכתך, ויהיה עיקר עסקך בתורה" (רע"ב).

אוצר החכמה

והוי שפל רוח בפני כל אדם – "ללמוד אפילו ממי שהוא קטן ממך בחכמה" (רע"ב) ^{מב}.

ואם ביטלת מן התורה, יש לך בטלים הרבה כנגדך – בהמשך לאמור ברישא, "הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה", מוסיפה המשנה – מי שאינו נוהג כך, אלא מבטל מן התורה לטובת עסקיו ועושה את עסקיו עיקר, ימצא עצמו שוקע בהם יותר ויותר ומתבטל לגמרי מן התורה, כי "יש לך בטלים הרבה" – סיבות לבטלה לעולם אינן חסרות ^{מג}.

^{מב} ונמצא שזהו גם מעין המשך לסוף המאמר הקודם "ועסוק בתורה" – כיצד יעסוק בתורה, ע"י שילמד מכל אדם (או, שהמכנה המשותף לחלקי המשנה הוא, שהתנא מתייחס לשני סוגי מכשול המונעים מאדם ללמוד כראוי – טרדה יתרה בעסקיו, וגאוה המונעת ממנו ללמוד מאדם שהוא מחשיב לקטן ממנו. ומעין זה מבואר בפירוש ר"י יעב"ץ).

^{מג} ייתכן שזו כוונת רע"ב (רע"ב מקצר בלשונו ומפרש: "יש לך בטלים הרבה כנגדך – שיסייעו לבטלך". ועיין שם לפירוש נוסף).

עוד ניתן לפרש (את דברי המשנה, ואולי גם את דברי רע"ב) על פי מאמר המשנה לעיל (ג, ה), "כל הפורק מעליו עול תורה, נותנים עליו עול מלכות ועול דרך ארץ". משמים נוהגים באדם מידה כנגד מידה, ואם חשב להפחית מעמל התורה, משמים מסבבים עבורו טרדות אחרות. ונראה שזו כוונת הרמב"ם: "שיש דברים הרבה המבטלים, ויצטרכו למי שנתעסק בהן, וכשלא תתעסק בתורה, יטרידך הזמן באחד מן הדברים ההם".

ומדברי המאירי, נראה שהוא מפרש כך: אם זנחת את העיסוק בתורה וברוחניות, ורוב רובו של זמנך מוקדש לטרדות הזמן ולעולם הזה, ביטלת את ייחודך בעולם (כי "יש לך

אוצר החכמה

ואם עמלת בתורה יש (לו) שכר הרבה ליתן לך – מטבע הדברים האדם דואג, שאם יעסוק בתורה וימעט במלאכה (כאמור ברישא), לא יספיק לו ממונו לכל צרכיו; התנא פונה לאדם זה, שיבטח בקב"ה, שיש לו אמצעים רבים ליתן לאדם די צורכו כשעושה רצונו^{מד}.

משנה י"א

רבי אליעזר בן יעקב אומר:

העושה מצוה אחת, קונה לו פרקליט אחד. והעובר עבירה אחת, קונה לו קטיגור אחד – אל תהיה אף מצווה או עבירה קלה בעיניך, כי כל מצווה שעושה אדם משמשת לו כ"פרקליט", סניגור, וכל עבירה משמשת לו קטיגור^{מה}.

בטלים הרבה כנגדך", העולם מלא ב"בטלים", המעבירים את חייהם ברדיפת הטפל ומחמיצים את העיקר). העיסוק בדברים רוחניים ובהשגת האמת, הוא שמייחד אדם ומגדיר אותו כאיש מעלה אמיתי [ובלשונו: "אם בטלת מן התורה, להתעסק במלאכה אחרת או באומנות, לא תעלה מזה על מדרגת זולתך, כי אם תעשה סוחר, כמה מבני אדם סוחרים כמותך, וכן בכל מלאכות והאומניות... אבל כשתשתדל במעלת התורה, תעלה בה על מעלת זולתך... ואמרו חכמי המוסר, 'האמת כבד, על כן נושאו מועטים'"]^{מא}. דברים אלה הם מעין הדברים שאומר רב יוסף (במסכת פסחים, דף סח ע"ב), ביחס לחג השבועות – אלמלא יום זה שבו ניתנה תורה, "כמה יוסף איכא בשוקא" (– כמה 'יוסף' ישנם בשוק), מה היה הייחוד בי.

^{מד} כך נראה לכאורה לפי פשוטו, וכן מפרשים המאירי וספורנו. ועיין ברע"ב.

^{מה} ובלשון המאירי: "והעיר האדם שלא יהיה עשיית מצוה אחת קלה בעיניו. כי כל שעשה מצוה אחת, כבר יש לו פרקליט אחד, וההפך בהפך".

[ועוד מוסיף המאירי: "ואין העבירה יוצאה במצווה (– כלומר, שכר המצווה אינו "מתקזז" עם עונש העבירה), אלא תיגמל על המצווה כראוי ונענש על העבירה כראוי, כאומרם ז"ל, 'אשר לא יקח שוחד' (דברים י, יז), זה שוחד מצוה"]^{מב}.

תשובה ומעשים טובים כתריס בפני פורענות – "תריס" פירושו מגן^מ.
תשובה ומעשים טובים, הם מגן מפני פורענות, מפני רעה^מ.

אוצר החכמה

רבי יוחנן הסנדלר אומר:

כל כנסיה (– התכנסות) שהיא לשם שמים, סופה להתקיים. ושאִינה לשם שמים, אין סופה להתקיים – כשאנשים מתאגדים יחד לקדם מטרה מסוימת, אם המתאגדים פועלים "לשם שמים", כלומר, ^{אוצר החכמה}שעיקר מטרתו של כל אחד מהם היא לקדם את טובת העניין שלשמו התאגדו, אזי "סופה להתקיים", ההתאגדות תשיג את תכליתה, ויעלה הדבר בידם. אך אם מטרת המתאגדים אינה לשם שמים, כגון, שכל

לעניין הלשונות "פרקליט" ו"סניגור" כותב רע"ב – "פרקליט – מלאך מליץ טוב. קטיגור – מליץ רע. ולשון קטיגור, 'קורא תגר'. וסניגור שהוא היפך קטיגור, פירושו 'שונא תגר' [לגבי המילה "פרקליט" – על פי מרכבת המשנה, מילה זו מורכבת מ"פרק" (לפרק, להוריד) ו"ליט" (קללה), שהפרקליט מגן על האדם ומסיר ממנו רעה וקללה].

^מ עיין במסכת בכורות, דף לו ע"א, "המתן עד שייכנסו בעלי תריסין", ומפרש רש"י: "בעלי תריסין – מגינים, תלמידי חכמים, הנלחמים במלחמתה של תורה".

^מ היינו, אם נגזרה על האדם פורענות מחמת חטאיו, ביכולתו לבטל פורענות זו אם ישנה את דרכו ע"י תשובה ומעשים טובים, וכלשון המאירי: "ואח"כ העירו, שאפילו הפליג במריו (–אפילו אם הרחיק במרידתו, בחטאו), לא יתייאש מן התשובה, והוא שאמר, תשובה ומעשים טובים, כלומר הטבת מעשיו אחר חטאיו, כתריס ומגן וצינה לפני פורענות".

התוספות יום טוב מפרש באופן אחר: "ולי נראה, דפורענות דמתניתין (=הפורענות המוזכרת במשנה) לאו בפורענות הבא על חטא; אלא בפורענות ורעות המתרגשות ובאות כפי מנהגו של עולם". דהיינו, כוונת המשנה היא, שתשובה ומעשים טובים, בכוחם להגן על אדם מפורענויות שונות המתרגשות ובאות לעולם.

קנב

תוספתא

אחד מהם חושב בעיקר כיצד לנצל את ההתאגדות לשם השגת פרסום, כבוד או מעמד וכדומה, סופם שלא ישיגו את מטרותם^{מח}.

^{מח} ניתן להמחיש זאת בדוגמה פשוטה בת ימינו: מפלגה (או חבורת עסקנים), שחבריה פועלים לקידום העניין החשוב שלשמו התאגדה המפלגה, היא "כנסיה לשם שמים" ש"סופה להתקיים"; אך ככל שאנשים מצטרפים למפלגה לשם כבוד, פרסום ומעמד, "אין סופה להתקיים".

פירשנו על פי רשב"ץ, רבינו יונה, ומדרש שמואל, המבארים, שהמילים "שלא לשם שמים" אין פירושן דווקא לדבר עבירה, אלא אפילו לדבר מצווה, רק שכל אחד מהם פועל שלא לשם שמים (וכלשון רבינו יונה: "כשמתקבצין להשתרר זה על זה ולהתכבד כל אחד על חברו"; ובמדרש שמואל: "אף על פי שהכנסיה היא לדבר מצווה, כל שיש בה מחשבה פוסלת, כמו יוהרא וגאות, אשר היא מצויה בעוסקים עם הציבור, הוי שאינה לשם שמים"). אך מחלק מהמפרשים משמע, ש"לשם שמים" פירושו – לדבר מצווה, ו"שלא לשם שמים" פירושו, לדבר עבירה או לדבר שאיננו ראוי (כך משמע מלשון רבינו בחי ועוד).

תחנ"ח 11/07/2018

לעניין המילים "סופה להתקיים" ו"אין סופה להתקיים", יש מפרשים שהכוונה היא לתכלית האסיפה (כך מבאר רש"י, ש"סופה להתקיים" פירושו – "שתהיה העצה קיימת ומצלחת"), ויש מפרשים (מדרש שמואל, מובא בתוספות יום טוב) שהכוונה היא לעצם ההתאגדות, כלומר, ש"סופה להתקיים" פירושו שהאנשים יישארו מאוגדים, ו"אין סופה להתקיים" פירושו שסופה של התאגדות כזו להתפזר, להתפרק.

המאירי כותב על משנה זו: "שהזהירו את האדם שלא יהא משאו ומתנו עם חברו או עם חבריו לדרך הניצוח (- דהיינו, לשם עצם ההתנצחות), כי זה יגרוס להריסת כל מצב ולבטל האמת, כי כל שמכוון לניצוח, משתדל להעמיד דעתו ורצונו, אם אמת ואם שקר; אבל (=אלא) תהיה כוונתו לברר העניין שנושא ונותן עליו, ולהוציא תעלומותיו לאור. ואמר על זה שכל שיתקבצו שנים או רבים לשאת ולתת באיזה עניין, אם הוא לשם שמים, והוא שיכונו כולם להעמדת האמת, סופה להתקיים, רוצה לומר, סוף המבוקש בקיבוציהם מתקיים (- כלומר, התכלית שאותה ביקשו ולשמה התקבצו, תתקיים), כי כל אחד יודה לחברו מה שראוי להודות עליו ואז יתברר האמת ויסכימו כולם להעמידו. וכשיהיה לכוונת הניצוח, לא ישמעו זה לזה, והמחלוקת במקומה עומדת".

משנה י"ב

רבי אלעזר בן שמוע אומר:

יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך – הקפד על כבוד תלמידך, שלא לפגוע בו, ויהיה כבודו יקר בעיניך כשם שכבודך שלך יקר בעיניך^{מט}.

וכבוד חברך כמורא רבך – הקפד על כבוד חברך, ויהיה הדבר חשוב בעיניך כשם שחשובה בעיניך ההקפדה על מורא רבך^{נא}.

ומורא רבך, כמורא שמים – כמורא הקב"ה^{נא}.

11/07/2018

^{מט} רבים גורסים "חביב עליך ככבוד חברך" (ולא "חביב עליך כשלך") – רש"י, מאירי, רבינו יונה, ריב"ש ועוד. לפי גירסה זו, מתפרשת המשנה כך: "חברך" הוא אדם בדרגתך (מבחינת ידיעותיו, רמת לימודו וכו'), ו"תלמידך" הוא אדם בדרגה פחותה ממך. המשנה מורה, שעל אף הבדל זה, יהי כבוד תלמידך חביב עליך ככבוד חברך.

[רבינו יונה מוסיף ומדגיש (וכך עולה גם מהמאירי): "אינו אומר שיכבד לתלמידו כמו לחברו, כי אינו בדין (= אין זה מן הדין, מן הראוי); אלא, כמו שאינך רשאי לגרוע לחברך מכבודו הראוי, כך אין לך רשות לפחות מכבוד הראוי לתלמידך". דהיינו, ההשוואה איננה לעניין מידת הכבוד, אלא לעניין מידת ההקפדה על הכבוד, כל אחד וכבודו הראוי לו].

^י גם כאן מדגיש רבינו יונה (וכן מבואר במאירי), שאין הכוונה לומר, שדרגת הכבוד או המורא כלפיהם שווה, אלא ההשוואה היא לעניין מידת ההקפדה על הדברים: כשם שלא יעלה על דעתך להפחית מכבודו של רבך, שממנו אתה ירא מטבע הדברים, באותה מידה היזהר שלא לפגוע בחברך ובכבודו (נראה שהדגש הוא גם על כך, שלעתים, מכוח העובדה שאדם חש עם חברו בנוח, הוא פחות זהיר בכבודו, בהשוואה לזהירותו כשהוא מול רבו, שאז הוא מדקדק בכל פעולה שמא תפגע בו. ולכן מזהיר התנא, שלא יביא הדבר לידי חוסר זהירות ופגיעה בכבוד חברו).

^{נא} כאמור לעיל, אין הכוונה שאותה רמת יראה צריכה להיות כלפי הקב"ה וכלפי רבו, אלא כשם שמקפיד על מורא שמים (בדרגה הראויה), כך יקפיד על מורא רבו (בדרגה הראויה) (רבינו יונה).

קנד

משנה י"ג

רבי יהודה אומר:

הוי זהיר בתלמוד – "שיהא תלמודך (–לימודך) בדקדוק וכהלכה" (רע"ב). הימנע מלימוד שטחי, דקדק בתוכן הדברים.

[א"ת 11/07/2018]

ששגגת תלמוד עולה זדון – מי שמחמת התרשלות בלימודו טעה והתיר את האסור, חמור הדבר, כאילו היה מזיד^{נב}.

[א"ת 11/07/2018]

רבי שמעון אומר:

שלושה כתרים הם: כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות – נצטוונו בתורה לכבד תלמידי חכמים ("כתר תורה"), לכבד כהנים ("כתר כהונה") ולכבד מלך ("כתר מלכות")^{נב}.

^{נב} רע"ב, ועוד. ומסתבר שאין הכוונה להשוותו למזיד ממש, אלא על דרך ההפלגה, להראות עד כמה הדבר חמור. וכך משמע מלשון רע"ב – "הקב"ה מעלה על ידך כאילו עשית מזיד".

יש גורסים ברישא – הוי זהיר בתלמיד (במקום "בתלמוד"), ולפי זה כוונת המשנה היא, שאם עקב התרשלות הרב יטעה התלמיד בהלכה, נחשב הדבר כזדון הרב (מדרש שמואל בשם ריטב"א, מובא בתוס' יו"ט).

^{נב} על פי רע"ב.

מקור החובה לכבד תלמידי חכמים הוא הציווי "והדרת פני זקן" (ויקרא יט, לב), ופירשו חז"ל (במסכת קידושין דף לב ע"ב) שה"זקן" הנזכר בפסוק הוא תלמיד חכם (ואילו זקן ממש נזכר בחלקו האחר של הפסוק – "מפני שיבה תקום", ועיין שם בקידושין לדעות נוספות). מקור החובה לכבד כהנים הוא הציווי "וקדשתו" (ויקרא כא, ח) שנאמר ביחס לכהנים. מקור החובה לכבד מלך הוא הציווי "שום תשים עליך מלך" (דברים יז, טו), ודרשו חז"ל (במסכת קידושין, דף לב ע"ב) "שתהא אימתו עליך".

קנה

וכתר שם טוב עולה על גביהן – כל שלושת הכתרים הללו זקוקים לכתר נוסף, שבלעדיו אין להם קיום, והוא "כתר שם טוב"; כי תלמיד חכם, כהן או מלך, שחסר לו כתר זה – דהיינו, שהוציא לעצמו שם רע ע"י מעשים רעים או מידות רעות – אינו ראוי לכבוד^{יד}.

משנה י"ד

רבי נהוראי אומר^{יח}:

הוי גולה למקום תורה – אם אין תלמידי חכמים במקומך, גלה למקום תורה^{יט}.

^{יד} רע"ב (עיין בדבריו מהו המקור לכך שאין חובה לכבד במצב כזה).

התפארת ישראל מפרש את המשנה כך (ומעין זה מבואר במאירי): ישנם שלושה מיני שררה – "כתר תורה" (אדם שנתמנה לדיין או ראש סנהדרין וכדומה), "כתר כהונה" (שנתמנה לכהן גדול, או לסגן) ו"כתר מלכות" (שנעשה מלך). "וכתר שם טוב עולה על גביהם" – לשלושת הכתרים הללו יש ערך רק אם האדם מנצל אותם ל"שם טוב", כלומר לעשיית מעשים טובים (וכלשון המאירי: "והוא שאמר אחר כך, 'וכתר שם טוב עולה על גביהן', ושם טוב הוא התמדת פעולת החסדים ומעשה היושר וקידוש השם ותורתו בהפלגת מידותיו והנהגותיו"; ועיין לעיל בפרק ב' משנה ז', שגם שם ביאר המאירי, ש"שם טוב" הוא השלמת המידות וכו'). אם אין בו שם טוב זה, אזי "הוא כשפל שבשפלים וכתרו בראשו הוא כנזם זהב באף חזיר" (לשון התפארת ישראל).

^{יח} רבי נהוראי הוא רבי אלעזר בן ערד, תלמידו של רבי יוחנן בן זכאי, ונקרא "נהוראי" על שם ש"מנהיר עיני חכמים בהלכה" (עיין מס' שבת דף קמז ע"ב). במספר מקומות מסופר, שלאחר מותו של רבן יוחנן בן זכאי לא הלך רבי אלעזר עם חבריו ליבנה, אלא פנה, בעצת אשתו, לאמאוס, מקום מרחצאות ותענוגות, וחשב שחבריו יבואו אליו לשם. כך ישב מרוחק ממקום תורה, ולבסוף שכח תלמודו (עיין קהלת רבה ז', ז', אבות דרבי נתן יד. בגמ' במסכת שבת לא מוזכר כל זה, אלא רק שנמשך אחר תענוגות ושכח תלמודו. ועוד מבואר שם, שבקשו עליו רחמים וחזר תלמודו).

מכל מקום, במסכת שבת (שם) מבואר, שהדברים הללו היו למעשה הרקע לדבריו במשנה זו.

קנו

ואל תאמר שהיא תבוא אחר־ך – אל תסמוך על כך שהתורה היא שתבוא אליך (היינו, תלמידי החכמים יבואו אליך למקומך, ומדוע תלך אליהם), אלא גֵּלָה אתה למקום תורה^י.

שחבריך יקיימוה בידך, ואל בינתך אל תישען – זוהי נתינת טעם, מדוע אין אדם יכול לסמוך על כך שילמד לבדו: "שחבריך יקיימוה בידך", ליבון הדברים במשותף הוא תנאי להבנת התורה בראוי, ואין האדם יכול להישען על בינתו בלבד^{יח}.

^י כך מפרש רע"ב – "הוי גולה למקום תורה – אם אין תלמידי חכמים במקומך". לפי הסבר זה, אין כוונת המשנה לומר שעצם הגלות היא בעלת ערך, אלא רק לומר, שאם אין תלמידי חכמים במקומו, עליו לגלות למקום אחר.

אך לפי התפארת ישראל, כוונת המשנה היא שיש ערך בעצם הנדידה והגלות ("אפילו אפשר לך ללמוד תורה במקומך, אפילו הכי הוה גולה למקום תורה אחר"); שכן, אדם אינו יכול להשלים את התפתחותו במקום שבו גדל, משלוש סיבות: א) הוא כבול להרגליו וחבריו, ואינו יכול לפתח את עצמו ולהתמסר ללימודו. ב) "בבית אביו יישאר תמיד ילד, בשבתו על חיק אבותיו, רחמי יולדיו ישכרוהו באהבתם, ויישנוהו על ברכי תפנוקיהם, וישכח גם הוא תכליתו להתחזק להיות איש". ג) "הדבר ידוע, שהאדם יתאמץ יותר לעשות טוב מתוך חפשיות, ממה שיעשה על ידי הכרח מאחרים, אולם בעודו בבית אביו לא תתאמץ נפש הבן המשכיל להשגיה על עצמו להתעלות בגרם המעלות, בידעו כי אבותיו ישגיחו עליו". ומסיים התפארת ישראל "וכן מצינו באברהם אבינו עליו השלום, שאמר לו הקב"ה, 'לך לך' וגו', וכן משה רבינו עליו השלום הסיב הקב"ה שיעזוב מקום מולדתו, ובארץ אחרת גדלו. וכן מצינו ברבותינו חכמי הש"ס, דאף שהיו חכמים רבים במקומותם, אפילו הכי עזבו והלכו לבי רב".

^{יז} הסבר אחר: אל תאמר, מדוע יש צורך לגלות למקום תורה, הרי אוכל לשכור לי רב שיבוא אל מקומי וילמדני. בתשובה לכך ממשיך התנא "שחבריך יקיימוה בידך", העיקר הוא הלימוד המשותף והמשא ומתן בלימוד (אחד ההסברים במדרש שמואל).

^{יח} ובלשון רע"ב: "מפני מה אני אומר לך 'הוי גולה למקום תורה'? שחבריך יקיימוה בידך, שאפילו אתה חריף ומפולפל ביותר, לא תתקיים התורה בך אלא על ידי חבריך, שתשא ותיתן עימם. והיינו דמסיים (=וזה פירוש סיום המשנה), 'ואל בינתך אל

11/07/2018חחחח

משנה ט"ו

רבי ינאי אומר:

אין בידינו, לא משלוות הרשעים ואף לא מיסורי הצדיקים – אין בידינו להבין כיצד ייתכן הדבר, שישנם רשעים החיים בשלווה בעולם, ומנגד צדיקים שרויים ביסורים^ט.

תישען^ט (ועיין שם פירוש נוסף). ועיין פירוש דומה (אך שונה מעט) ברש"י במסכת שבת דף קמז ע"ב.

התפארת ישראל מפרש, שכוונת התנא היא להורות לאדם כיצד להתנהג לאחר שגלה למקום תורה: במקומך החדש, "אל תאמר שהיא תבוא אחריך", אל תתנהג כפי שנהגת במקומך הקודם, שבו לא התאמצת יתר על המידה, וחיכית מצדך שהתורה היא ש"תבוא אחריך", לפי נוחותך; ואל תאמר, "שחבריי יקיימוה בידך", דהיינו, שכמו במצבך הקודם, שבו למדת בקלות בזכות חברתם ועידודם של חבריי אליהם התרגלת, כך גם תעשה כעת, ולימודך יהיה תלוי בכך; כי לא לשם כך גלית, אלא כדי להתפתח ולעמול. ולבסוף מוסיף התנא הוראה נפרדת: "ואל בינתך אל תישען" – כשאדם גולה ממקומו ומנותק מסביבתו ומחנכיו, עליו להיזהר ביתר שאת שלא ייכשל בדרכיו ובחירתו, ואל יהיה שאנו ויסמוך יתר על המידה על בינתו, שלא ייכשל (כי מטבע הדברים אדם שגלה, נוטה להרגיש שאינו צריך עצה מאחרים, ולכן מזהירו התנא שעל אף שגלה כדי להתפתח, לא יישען על בינתו בלבד).

^ט רע"ב בפירושו הראשון, ועיין שם פירוש נוסף (המהר"ל מעיר, שמאמר זה של רבי ינאי עולה בקנה אחד עם דעת רבי מאיר במסכת ברכות דף ז ע"א, שם מבואר שמשה רבינו ביקש מהקב"ה תשובה לשאלת צדיק ורע לו ורשע וטוב לו, אך הקב"ה לא גילה לו דבר זה).

הלשון "אף לא", מבוארת בתוספות יום טוב ובתפארת ישראל – ניתן היה לחשוב, שיסורי הצדיקים מתמיהים פחות משלוות הרשעים, כי אולי צדיקים אמיתיים אינם סובלים, וכשאנו רואים צדיק סובל, ייתכן שהטעם לכך הוא שבפועל איננו צדיק כל כך. כדי להוציא מטעות זו מדגיש התנא, "אף לא מיסורי הצדיקים", ישנם בעולם צדיקים אמיתיים הסובלים, ואין אנו יודעים את הסיבה לכך.

קנח

רבי מתיא בן חרש אומר:

11/07/2018

הוי מקדים בשלום כל אדם – בין גוי ובין יהודי^ס.

והוי זנב לאריות, ואל תהי ראש לשועלים – ראוי להתחבר ל"אריות", כלומר לגדולים ממך, שתוכל ללמוד מהם (על אף ששם תיחשב ל"זנב"), מאשר להתחבר ל"שועלים", לקטנים ממך (על אף ששם תהנה ממעמד מכובד ותיחשב ל"ראש")^{סא}.

אוצר החכמה

משנה ט"ז

רבי יעקב אומר:

העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא – העולם הזה הוא כמבוא לעולם הבא, שהוא העולם העיקרי^{סב}.

התקן עצמך בפרוזדור, כדי שתיכנס לטרקלין – תקן מעשיך בעולם הזה, הנמשל כאמור ל"פרוזדור", וכך תזכה לעולם הבא, שהוא העולם העיקרי, ונמשל במשנה ל"טרקלין" [שפירושו – "מקום מושב המלך" (לשון רע"ב)]^{סג}.

^ס רע"ב ותפארת ישראל. ועוד מוסיף התפארת ישראל, ש"כל אדם" כולל גם אדם שאינו נכבד כמוך ומעמדו נחשב פחות משלך.

^{סא} כך מבארים רוב המפרשים. התפארת ישראל עומד על הקשר בין מאמר זה למאמר הקודם: על אף שלעניין יחס לבריות נאמר במשנה שיש לכבד כל אדם ולהקדים לו שלום, מכל מקום לעניין בחירת חברה, יש לחפש את חברת ה"אריות" דהיינו הגדולים ממך, כדי ללמוד מהם.

^{סב} "פרוזדור", בלשון המשנה, הוא מעין חדר מבוא – רמב"ם, רע"ב ועוד.

^{סג} בלשון הרמב"ם: "והמשל פשוט והכוונה ידועה, כי בעולם הזה נקנים המעלות אשר בהם יזכה האדם לחיי העולם הבא, וזה אינו אלא דרך ומעבר לשם".

קנט

משנה י"ז

הגדה

הוא היה אומר:

יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה, מכל חיי העולם הבא – על אף שהעולם הבא הוא העולם העיקרי והחשוב כמבואר במשנה הקודמת, מבחינה אחת יש יתרון לעולם הזה על פני העולם הבא – רק בעולם הזה, שהוא עולם של בחירה, יכול האדם לתקן את עצמו ואת מעשיו, ולא בעולם הבא, שהוא עולם נטול בחירה. נמצא שב"שעה אחת", כלומר בזמן קצר, בעולם הזה, ניתן להשיג תיקון, תשובה ומעשים טובים יותר ממה שניתן להשיג בכל חיי העולם הבא (שהרי שם אין כלל אפשרות לתקן)^{סד}.

ויפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה – כאן מתייחס התנא לעניין הגמול: שעה אחת של עולם הבא, עולה בערכה על כל הנאות העולם הזה^{סה}.

^{סד} על פי רמב"ם, רע"ב ועוד. ובלשון הרמב"ם: "שאין אחר המוות לא שלמות ולא תוספת, ולא יקנה האדם שלמות ויוסיף מעלה, אלא בעולם הזה, ועל זה רמז שלמה באומרו (קהלת ט, י) 'כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הולך שמה'. אלא באותו מצב שאדם הולך, בו הוא נשאר לעולם. ולפיכך ראוי להשתדל בזמן הקצר והמועט הזה, ולא להעבירו אלא בלימודים בלבד (גירסה אחרת) – 'ולא לאבדו אלא בקניית המעלות בלבד', לפי שהפסדו עצום שאין לו חליפין (גירסה אחרת) – 'הואיל ואין לו תמורה ואין לו תקנה'".

^{סה} לעניין הלשון "קורת רוח", מפרש ריב"ש: "קורת רוח – נחת רוח... שמתקררת ומתיישבת דעתו עליו מרוב שמחה והנאה" (ההיפך מ"חימה", מלשון חום ורתיחה, זעם וכעס).

מושנה י"ח

רבי שמעון בן אלעזר אומר:

אל תרצה את חברך בשעת כעסו – אם חברך כועס, אל תנסה לרצותו ולהשקיט את כעסו בשעת הכעס ממש, אלא המתן שיתקרר מעט^{טו}.

ואל תנחמנו בשעה שמתו מוטל לפניו – "שמתוך שצרתו עומדת בפניו, אינו מקבל תנחומין" (רש"י). האבל גדול כל כך בשעה זו, שהתנחומים חסרי טעם^{טז}.

^{טו} ובלשון רשב"ץ – "שאם האדם הוא כועס, אל תמהר לרצותו (– כלומר אל תנסה להשקיט את כעסו בשעת הכעס עצמה, אלא המתן שיתקרר מעט). כי זה יוסיף כעס על כעסו, כי בשעת חמימות הכעס לא יועיל השקט-הריצוי, כמו שהמים המועטים אינם מכבים את האש בעת שהיא מתלקחת, אבל תוסיף להבה, כמו הנפח, המבעיר הפחמים במעט המים המזלף עליהם".

לפי המאירי, הטעם לכך שאין לרצות אדם בשעת כעסו, היא שכאשר אדם מנסה להרגיע את הכועס בשעת שיא כעסו ולדבר על לבו, האדם הכועס לעתים תופס זאת כחוסר הבנה ללבו ולכעסו [וכלשון המאירי על המשנה: "כל אלו (– כל הוראות המשנה), מוסרים והנהגות בחברה, לעשות כל דבר בעיתו. אמר, שלא ירצהו בשעת כעסו, מפני שידמה בעיניו שאינו חושש להפסדו"].

לפי אחד הפירושים במדרש שמואל (בשם לב אבות), "אל תרצה" פירושו – "אל תמלא את רצונו". דהיינו, אל תמלא את משאלותיו ורצונו של אדם כועס, כי בשעת כעסו ניטלת ממנו תבונתו ורק תזיק לו אם תעשה כרצונו.

^{טז} וכך כותב רשב"ץ – "כי זה שיגעון הוא לנחם באותה שעה, כי מי שהוא רואה מתו מוטל לפניו, ושמע קול ספדנים מבכים אותו, איך יקבל תנחומין באותה שעה". והרמב"ם מפרש (בהלכות דעות, פרק ה' הלכה ז'), "מפני שהוא בהול עד שיקברהו", כעת הוא טרוד ובהול בעסקי הקבורה, ואין זה הזמן לדברי תנחומים.

המאירי מפרש (כפי שפירש לעיל לעניין הכעס), שהמנחם בשעת שיא האבל נתפס

קסא

ואל תשאל לו בשעת נדרו – (ההלכה היא, שלאחר שאדם נדר נדר, הוא יכול להתיר את הנדר ע"י שיבוא לפני חכם, והחכם ישאלנו – "אילו ידעת כך וכך, האם היית נודר"? ואם ישיב בשלילה, הותר הנדר. זוהי "שאלת נדרים" ואליה מתייחס כאן התנא). כשאתה מתיר נדרו של אדם, ואומר לו "אילו ידעת כך וכך, האם היית נודר?", אל תעשה זאת סמוך לשעת הנדר, כי ודאי ישיב לך בחיוב, והדבר יסכל את ההתרה^{סח}.

ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו – "ואל תטרח ואל תבקש לראותו, כשאירעה לו שום תקלה, מפני שמתבייש מכל אדם" (ריב"ש^{טט} ע' ^{אוצר החכמה}).

בעיני האָבֶל כמי שאינו מבין ללבו ואת גודל אסונו ("שיחשבהו כבלתי דואג למקרו").

^{סח} ובלשון המאירי: "שאם ימציא עצמו לשאלהו בשעת נדרו... יאמר על כל פתח ופתח שאף על דעת כן הוא נודר, מרוב שיחו וכעסו, וטוב להניחו עד יעבור זעם".

^{סט} וכך היא גם לשון המחזור ויטרי, בשינוי קל. מלשון זו משמע, שהביטוי "קלקלתו" כולל כל מצב של בושה או חוסר נעימות (וכך משמע במאירי, שכתב: "כלומר, כשנזדמן לו דבר שהוא מתבייש ממנו; מפני שהוא מתבייש בראותו בני אדם"). ממפרשים אחרים נראה, שכוונת המשנה היא לחוסר נעימות הנובע מחטא (רע"ב: "בשעת קלקלתו – כשנתקלקל בחטא; לפי שהוא מתבייש מכל אדם"), דהיינו, אם חברך נכשל בחטא או במעשה שאינו ראוי, אל תהיה נוכח, כדי שלא לביישו [אך נראה שהמחלוקת בין הפירושים היא לשונית בלבד (כיצד לפרש "קלקלתו"), ולא בתוכן הדברים].

ר"י אלאסקר (בחיבורו מרכבת המשנה) מוסיף, שלעתים, כשאדם יודע שכבר ראוהו בחטאו, הדבר עלול לגרום לו ליאוש, ויוסיף לשקוע בחטאו ("ושמא בזה יוסיף קלקלה על קלקלה. והוא שיאמר, כבר ידעו חברי שנתלכלכתי בקלקלה..."). לכן, במקרים מסוימים אדם צריך לתת לחברו את ההרגשה כאילו לא ראה, או לא שם לב, שחטא. ונציין בהקשר זה את דברי החזון איש (מובאים בספר פאר הדור, חלק ב, עמ' שכ – שכא): "אני, למשל, טרם רימה אותי איש מעודי, אבל יש ואני מניח בכוונה מיוחדת

11/07/2018 11:07

לאדם פלוני שיהא סבור, כי הצליח להוליך אותי שולל... ואילו משהבחין בעל התאוה והכעסן שעמדת על טיבו, על אחת כמה וכמה שאתה מרגיז אותי, אין הוא משתדל עוד".

מדרש

"כל חלקי המשנה נראים כמיוסדים על דברי רבי אלעזר בן רבי שמעון במסכת יבמות דף סה ע"ב, "כשם שמצווה לומר דבר הנשמע, כך מצווה שלא לומר דבר שאינו נשמע". אדם צריך לתת דעתו, מה לומר ומתי לומר. מי שאין בו תכונה זו, לעתים בא לתקן, ונמצא מקלקל, ובלשון המהר"ל בפירושו למשנה: "אלו ארבעה דברים (-) המנויים במשנה זו, עניין אחד, שיהיה האדם נזהר שלא יעשה דבר וירצה לתקן, ויבוא תקנתו היפך הכוונה שהיה רוצה לעשות, שזה סכלות גמור".

וכך פוסק הרמב"ם בהלכות דעות, פרק ה הלכה ז: "אם רואה שדבריו מועילים ונשמעים, אומר, ואם לאו שותק. כיצד? לא ירצה חבירו בשעת כעסו, ולא ישאל לו על נדורו בשעה שנדר עד שתתקרב דעתו וינח, ולא ינחמנו בשעה שמתו מוטל לפניו, מפני שהוא בהול עד שיקברהו, וכן כל כיוצא באלו, ולא יראה לחבירו בשעת קלקלתו אלא יעלים עיניו ממנו" (ועיין בשו"ת אגרות משה, אבן העזר, ד, סימן סא, המוסיף, שכוונת הרמב"ם באומרו "אלא יעלים עיניו ממנו", היא שאין להוכיח את חבירו בזמן העבירה, שלא לביישו, אלא לאחר זמן).

התפארת ישראל כותב על משנה זו: "וזכר (= הזכיר) התנא ארבעה מיני מחשבות בוערות כלפידים – כעס, אבל, מורא, בושה. והוא הדין בכל דבר, כשיראה שום אדם אֶחָיוֹ בה, לא ילחם נגדה, דלא די שלא יועיל אלא גם יזיק... וכמו כן כשנזדמן בקהל לצים, או בקהל שמחים כבשמחת תורה או פורים או בחתונה, רואה אותן עושים או מדברים דברים שאינן ראויים, יעלים עינו וישתוק, כמו שאמר שלמה המלך ע"ה (משלי ט, ח), 'אל תוכח לץ פן ישנאך'. וכמו כן כשנזדמן עם ראש עקום, הוא החושב את עצמו חכם ונקרא בתנ"ך 'כסיל'... לאדם כזה לא תסתור דבריו בפניו, כמו שאמר שלמה המלך ע"ה (שם, כג, ט) 'באזני כסיל אל תדבר חכמה, פן יבז לשכל מיליך'".

ובהמשך: "וכמו כן כשתראה מי שמשבח בנו או מי ממשפחתו, וישאלך 'מה תשפוט אתה עליו?' אז, אפילו ידעת דבר של גנות, שים ירך על פיך, דאף ששאלך, חפץ הוא שתשבח ולא שתגנה, ולמה תעשה לו מחלת לב על מגן (=חינם)? וכן בכל דבר".

קסג

משנה י"ט

שמואל הקטן^{עא} אומר:

בנפל אויבך אל תשמה, ובכשלו אל יגל לבך – לשון זו היא למעשה ציטוט של פסוק מפורש בספר משלי (כד, יז), אך שמואל הקטן היה רגיל לאומרו^{עב}. מכל מקום, משמעות הפסוק היא, שגם אם האויב שנפל או נכשל היה רשע גמור, והיה ראוי לעונשו, יש לשמוח על

^{עא} הכינוי "שמואל הקטן" הוא משום ענוותנותו, שהיה "מקטין" עצמו, וכך כותב כאן המדרש שמואל, על פי הירושלמי: "בגמרא ירושלמית (כוונתו לירושלמי, סוטה, ט, יג) מפרש, שנקרא שמואל הקטן לפי שהיה מקטין את עצמו" (ואכן בגמ' במסכת סנהדרין דף יא ע"ב נאמר, שהספידו אותו "אי חסיד אי עניו", וגם גמ' זו מובאת כאן בדברי מדרש שמואל הנ"ל). הסבר נוסף מובא במדרש שמואל, גם הוא בשם הירושלמי, שם – "ועוד מפרש בגמ' ירושלמית, שהיה מעט קטן משמואל הרמתי. שאף הוא (שמואל הקטן) נתנבא בשעת מיתתו. וראוי היה שתשרה עליו שכינה, אלא שאין דורו ראוי לכך".

והנה, שמואל הקטן היה מי שחיבר את נוסח הברכה בתפילת שמונה עשרה "ולמלשינים אל תהי תקווה" (ברכות דף כט ע"א). אך דווקא הוא אומר את הדברים האמורים במשנה זו, "בנפל אויבך אל תשמה". הרב אפשטיין (מחבר הפירוש "תורה תמימה" על התורה), בפירושו לאבות ("ברוך שאמר") עומד על כך וכותב: "שהיה שמואל הקטן (מחבר תפילה זו) רגיל לומר פסוק זה, 'בנפל אויבך אל תשמה ובכשלו אל יגל לבך', וכוונתו בזה, כי אף על פי שמבקשים על מפלתם של הרשעים, אף על פי כן אין לשמוח על זה. יען כי יותר טוב היה לו חזרו בתשובה ועזבו דרכם הרעה, וכעין מה שאמרו בברכות (דף י ע"א) על הפסוק 'יתמו חטאים מן הארץ' (תהלים קד, לה), יתמו חוטאים לא נאמר, כי אם יתמו חטאים, וממילא לא יהיו חוטאים" (ומביא בהמשך את לשון הכתוב ביחזקאל לג, יא, "חי אני נאום ה', אם אחפוץ במות הרשע, כי אם בשובו מדרכו וחיה").

^{עב} בלשון רע"ב: "פסוק הוא במשלי, אלא ששמואל הקטן היה רגיל להוכיח בני אדם במידה זו". ועיין בהערה לעיל, שם עמדנו על כך ששמואל היה מי שחיבר את ברכת המינים בשמונה עשרה.

קסד

איבוד הרשעות בלבד, אך לא שמחה אישית על נפילת האדם השנוא^{עג}.

פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו – גם זהו פסוק במשלי, שבא מיד לאחר הפסוק הקודם. כוונת הפסוק היא, ששמחה לאיד אישית כזו עלולה להיות רעה בעיני הקב"ה, עד שבמקום להביא את העונש על אותו רשע, יביא אותו על האדם השמח לאיד (עיין בדברי רע"ב).

מדרש שמואל באחד הפירושים, רבינו יונה ועוד. וכך כתב רבי יעקב עמדין בספרו עץ אבות, בחלק "לחם שמים", שמדובר במשנה באדם חוטא, ואף על פי כן "הזהיר החכם שאף על פי כן אסור לשמוח לאידו, אלא יש להתפלל עליו שיטה השם יתברך לבו אל הדרך הטובה והישרה, ויצילהו מעונש ומכל צרה, כי אסור לשנוא אותו בלבד, רק מעשיו ישנא... לפיכך ראוי הוא (-השמח לאיד-) ליענש אם ישמח באידו".

כשהרשע הוא מאומות העולם, ואינו יהודי, לכאורה מבואר בגמ' שמותר לשנוא אותו עצמו, שהרי במס' מגילה דף טז ע"א מובא שאמר מרדכי להמן, שהפסוק "בנפול אויבך אל תשמח" מדבר דווקא בישראל ולא בגוי. אך הרב עמדין (שם בלחם שמים) מתייחס לגמ' זו וכותב, שייתכן שמרדכי אמר את הדברים בדרך "דיחויא בעלמא" (כדחייה על טענותיו של המן שם), ואילו לפי האמת, אין לשמוח לאידו של רשע גם מאומות העולם, משתי סיבות: א) אם האדם השמח לאיד איננו צדיק, אזי בשמחתו לאיד הוא מעורר מעין קטרוג משמים ביחס לעצמו (בבחינת "מה נשתנו אלו מאלו"). ב) ואפילו אם הוא צדיק, מכל מקום "גם בצדיק מידת חסידות היא שלא לשמוח ברע אשר ימצא את אויבו, אפילו מאומות העולם, אשר מעשה ידיו של הקב"ה הם" (אמנם עיין בדבריו, שיש מאומות העולם שיוצאים מכלל זה, כגון שונאים של ממש למקום וכו').

וכן מבואר בילקוט שמעוני, משלי, רמז תתקס: "בנפול אויבך אל תשמח... אמר האלוקים, אין אתה טוב ממני, כיצד? ראויים היו ישראל לקרות את ההלל כל שבעת ימי הפסח, כשם שקורין שבעת ימי החג (=סוכות), ואין קורין אלא יום ראשון בלבד, ולמה כן? אלא בשביל שנהרגו המצרים וטבעו בים שהם שונאי, ואני הכתבתי 'בנפול אויבך אל תשמח'. וכן אתה מוצא בנח שאסר עליו תשמיש בשעת המבול".

קסה

משנה כ'

אה"ת 11707/2018

אלישע בן אבויה אומר^{עד}:

הלומד ילד למה הוא דומה? לדיו כתובה על נייר חדש. והלומד זקן למה הוא דומה? לדיו כתובה על נייר מחוק – כשאדם מתחיל ללמוד חכמה בגיל מוקדם, הוא מפנים וזוכר אותה היטב. המשנה מדמה לימוד כזה לדיו הכתובה על נייר חדש (נייר שכותבים עליו בפעם הראשונה), שמראהו צלול והוא נותר לאורך זמן. לעומת זאת, כשאדם מתחיל ללמוד בגיל מאוחר, החכמה אצלו היא כ"דיו כתובה על נייר מחוק", כלומר נייר שעבר מחיקות רבות, שהדיו עליה מטושטש ודהוי, ונמחק מהר יותר^{עה} עי'.

 תרגום

^{עד} על אף שאלישע בן אבויה יצא לתרבות רעה, כמבואר במס' חגיגה דף טו ע"א, קידושין דף לט ע"ב ועוד, לא נמנע התנא מלהביא דברים בשמו, שהם נכונים לכשעצמם. אמנם רשב"ץ כותב, "ונראה כי קודם שיצא לתרבות רעה הייתה שגורה בפי התלמידים, ואחר כך משנה לא יזה ממקומה" (ועיין שם דברים נוספים בעניין זה, וכן במחזור ויטרי).

בדרך כלל, נקרא אלישע בן אבויה בשם "אחר", לאחר שיצא לתרבות רעה (עיין שם במס' חגיגה). אך כאן במשנה נקב התנא בשמו, אולי משום שאמר את הדברים לפני שיצא לתרבות רעה, כמבואר לעיל. ובמלאכת שלמה מובא בשם הרב משה גלנטי, שמכיוון שגם לאחר שיצא אלישע בן אבויה לתרבות רעה, היה רגיש לכך שתלמידיו לא יעברו על התורה [כמו שמבואר בגמ' (שם במס' חגיגה, בעמוד א')] שהזהיר את רבי מאיר שלא ייצא מתחום שבת וכו'], לכן, "בשכר זה זכה שיזכר שמו בפרקי אבות 'אלישע בן אבויה', נקוב שמו אצל חסידי עולם".

^{עה} רע"ב כותב, "כך גירסת הילדות אינה משתכחת", דהיינו, הדגש הוא על כך שהדברים משתמרים לאורך זמן כאשר החכמה נלמדת בגיל צעיר, וכך מבארים רוב המפרשים. ומדברי התפארת ישראל עולה, שכוונת המשנה היא הן לעניין הזיכרון והן לעניין ההבנה – לימוד חכמה בגיל צעיר הוא קל יותר, ואף נקלט בזיכרון בצורה קלה יותר.

קסו

לכאורה, הלשון "לומד ילד" פירושה – המתחיל ללמוד כשהוא ילד, והלשון "לומד זקן", פירושה – שמתחיל ללמוד בזקנותו. היינו, ההשוואה היא בין מי שמתחיל ללמוד בגיל מוקדם, לבין מי שמתחיל ללמוד בגיל מאוחר. כך הוא לפי פשוטו, וכך נראה מפירוש רש"י. אמנם מרשב"ץ משמע שמפרש, שאין הכוונה דווקא לגיל שבו אדם מתחיל ללמוד, אלא באופן כללי, כל דבר שאדם למד בילדותו, נשמר בזיכרוננו טוב יותר מדבר שנלמד בזקנותו. הוא מביא לכך ראיה מהגמרא במסכת שבת, דף כא ע"ב, שם נאמר שהאמורא אביי הצטער ביחס להלכה מסוימת, שלא למד אותה בצעירותו. ומקשה שם הגמ', מאי נפקא מינה, הרי סוף סוף הוא למד אותה כעת. ומיישבת הגמ', "נפקא מינה לגירסא דינקותא", דהיינו, אילו היה למד אותה מוקדם יותר, היא הייתה משתמרת בזיכרוננו טוב יותר.

לעניין טעם הדבר (מדוע גירסא דינקותא ברורה ומשתמרת טוב יותר) מובא במדרש שמואל בשם אברבנאל: "שהלומד תורה בהיותו נער, דומה לדיו הכתובה על נייר חדש, שהנייר ההוא לא קיבל עדיין תמונה אחרת, והכתיבה בו מבוארת ומפורשת, וכן הילד לא הספיק עדיין לחשוב מחשבות בעסקי העולם, והרי לבו פנוי ודעתו ומחשבתו פנויה לקבל, ועל כן יצטייר יפה בדעתו מה שיקבלהו. אמנם הזקן, שכבר נתמלא מוחו מהעניינים ההמוניים, לימודו הוא ככתיבה על נייר מחוק... שכבר נחקקו בדעתו חשבונות רבים, ונכתבו על לבו, וכאשר ירצה ללמוד, ישתדל למחוק מלבו אותם המחשבות, כדי שיצטיירו בו ענייני התורה, ולא יוכל לעשותו בשלמות. ולכן יצטיירו בדעתו הדברים מעורבים, כמכתב הכתוב על המחוק, שאי אפשר שלא נשארו רשימות מהמכתב הראשון, ויתערב בהם המכתב השני. וזו אצלי הסיבה שהאדם זוכר יותר בשלמות הדברים שראה בילדותו זה לו חמישים שנה, מאשר ראה זה לו שנה אחת, לפי שהראשונות היו כתובות על נייר חדש ונשאר רישומם זך ובהיר, והאחרונות נכתבו על נייר מחוק".

פתגם מפורסם על עניין זה נמצא בדברי רבי שלמה אבן גבירול (ב"מבחר הפנינים", שער החכמה, א, נג), והוא מובא כאן במאירי בלשון זו: "לימוד החכמה בימי הנעורים – כפיתוח על האבן. ולימוד החכמה בימי הזקנה – כפיתוח על החול".

י"א מוסיף המדרש שמואל, שכוונת המשנה היא גם לרמוז, שלימוד מאוחר אינו חסר תקווה לגמרי, ולכן השווהו לנייר "מחוק", ולא לנייר "כתוב", ובלשונו: "אפשר שבא להבטיח לזקן שלא יתייאש מללמוד, באומרו אין לאל ידי, כי עד עתה שכלי הוא כנייר כתוב עליו הבלי העולם, ולא אוכל לכתוב עליו קודש קדשים... על כן אמר, כי אף אם בהכרח הוא יותר משובח הלומד ילד, כי היא כתובה על נייר חדש אשר מעולם לא עבר

רבי יוסי בר יהודה איש כפר בבלי אומר:

הלומד מן הקטנים למה הוא דומה, לאוכל ענבים קהות ושותה יין מגיתו. והלומד מן הזקנים למה הוא דומה, לאוכל ענבים בשולות ושותה יין ישן – לימוד חכמה מפי צעירים וחסרי ניסיון, הוא לימוד חסר, כי חכמתם היא בוסרית, כיון חדש ("יין מגיתו" – יין חדש מן הגת) וכענבים שלא הבשילו. לעומת זאת, לימוד חכמה מפי זקנים ומנוסים, היא כאכילת ענבים בשלים ושתיית יין ישן^{ע1}.

עליו הקולמוס, גם הזקן אל יתיאש מללמוד באומרו כי היא ככתובה על נייר כתוב, רק הוא ככותב על נייר מחוק, והכתיבה הראשונה תימחק באופן שלא יהיה רישומן ניכר, ונכתבת הכתיבה האחרונה.

11/07/2018

^{ע1} התפארת ישראל עומד על כפילות המשל לענבים וליין: ענבי בוסר, אדם מרגיש בחמיצותם מייד, ואילו יין חדש, בשעת טעימתו איננו גרוע, ורק לאחר מכן מתברר כמזיק. כך גם בהוראותיהם של צעירים חסרי ניסיון – לעתים ברור מלכתחילה שהן גרועות, ולעתים הדבר ניכר לאחר זמן. והוא הדין ביחס לזקנים בעלי ניסיון – לעתים כבר מלכתחילה ברורה התבונה שבדבריהם (כמו ענבים בשלים, שהם ערבים מיד), ולעתים רק לאחר זמן (כיון ישן, שלעתים אינו ערב עם שתייתו, אך לאחר מכן "יראה כוחו לשמח הנפש").

לפי הרמב"ם, אברבנאל, רע"ב ועוד, הדמיון ליין מגיתו הוא בכך שביין זה מעורבת עדיין פסולת, וכך גם חכמת הצעירים, בלשון אברבנאל – "הקטן, אין תלמודו מבושל ומיושב בדעתו, ולא הספיקו ימיו לברור הצודק מהבלתי צודק, ולא המובחר מהפסולת".

דברים אלה נכונים בין לעניין לימוד תורה (כפי שכותב התפארת ישראל לעניין הצעירים – "... מפני שהרד בשנים לא מילא כריסו עדיין מאמיתית הדין (=הבנת הדין האמיתית). להכי (=משום כך), על פי רוב פלפולן בנוי על אבני תוהו ובוהו"), ובין לעניין הוראות ועצות באופן כללי, כמבואר בדברי הגמ' במסכת מגילה דף לא ע"ב: "אם יאמרו לך זקנים – סתור, וילדים – פְּנֵה, סתור ואל תבנה, מפני שסתירת זקנים בניין, ובניין נערים סתירה". ומביאה הגמ' כראיה לדבריה את כשלונו של רחבעם בן שלמה (מלכים א, פרק יב), ששמע לעצת הצעירים ולא לעצת הזקנים בעלי הניסיון: הצעירים יעצו לו שעם ירושת המלוכה יכביד את עולו על העם ("כה תאמר אליהם, קטני עבה ממתני אבי. ועתה, אבי

רבי אומר:

התלמוד בבלי

אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו. יש קנקן חדש מלא ישן, וישן שאפילו חדש אין בו – כלומר, דברי רבי יוסי בר יהודה לעיל (הלומד מן הקטנים למה הוא דומה וכו') אינם בבחינת כלל מוחלט, ולעתים יש ואדם צעיר ("קנקן חדש") גדוש ומלא בתוכן ("יין ישן"), וכן להיפך. לכן, אין להביט בחיצוניות אלא בפנימיות^ע.

משנה כ"א

רבי אלעזר הקפר^{עט} אומר:

הקנאה והתאוה^פ והכבוד^{פא}, מוציאים את האדם מן העולם – חייו אינם חיים והוא מאבד את עולמו, עולם הזה ועולם הבא^{פב}.

העמים עליכם עול כבוד, ואני אוסיף על עולכם, אבי יסר אתכם בשוטים, ואני בעקרבים – פסוקים י' וי"א, והזקנים יעצו לו שאדרבה, ייטיב עם העם ("אם תהיה לטוב להעם הזה, ורציתם ודברת אליהם דברים טובים, והיו לך עבדים כל הימים" – פסוק ז). הוא נהג כעצת הצעירים, והתוצאה הייתה שמרדו בו.

^{עח} ובנוסף, יש כאן גם הוראה כללית שלא לפנות אל החיצוניות אלא לבחון את הפנימיות, וכלשון התפארת ישראל: "אמנם, כָּלֵל נמי (=גם), שבכל דבר לא ישפוט אדם מחיצונית הדבר על פנימיותו, יש נראה תלמיד חכם והוא עם הארץ, ויש להיפך, יש נראה צדיק והוא רשע, ויש להיפך, יש נראה טוב והוא רע וכן להיפך...".

^{עט} יש אומרים שהוא התנא בר קפרא, ויש אומרים שהוא אביו של בר קפרא (ראה: אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים). יש אומרים שנקרא "הקפר", על שם שהיה מעבד (ליין) את פרי הצלף, הנקרא "קפריסין".

^פ ההבדל העיקרי בין קנאה לתאוה הוא בכך, שהקנאה, יותר משהיא צער על מה שחסר לו, היא צער על מה שיש לחברו [וכפי שמדייק הרב אפשטיין (בפירושו "ברוך שאמר" על מסכת אבות) מן הפסוק (בראשית כז, מא) "וישטום עשיו את יעקב על הברכה אשר בירכו אביו" – לא נאמר "על הברכה אשר איבד עשיו" אלא "על הברכה אשר בירכו אביו", את יעקב]. התאוה, עניינה יותר ברדיפה אחר דברים חומריים.

קסט

משנה כ"ב

הוא היה אומר:

הילודים, למות – "מי שנולד כבר, עתיד הוא למות" (רע"ב)^{פג}.

1170720180601

והמתים, להחיות; והחיים לדון – המתים, עתידים לעמוד לתחיית המתים; ולאחר מכן, הם עתידים גם לעמוד לדין, זה לקבלת שכר וזה לקבלת עונש^{פד}.

אוצר החכמה

משל נפלא המחדד את ההבדל בין תכונות אלה, מובא ברשב"ץ (הוא מייחס את הדברים לספר "מבחר הפנינים", אולם כבר העירו על כך שהדברים אינם מופיעים שם, אלא בספר "משלי שועלים", משל קז): "כי הקנאי והחומד, פגע בהם השטן ואמר, אחד מכם ישאל דבר וינתן לו, ולחבירו כפלים. הקנאי לא רצה לשאול תחילה, שהיה מתקנא לחברו שמא ינתן לו כפלים, והחומד היה מתאוה לשתייהן (-כלומר, גם הוא לא רצה להיות הראשון, כי רצה את הכפל). דחק החומד את הקנאי לשאול תחילה, ושאל שינקרו לו עין אחת, ולחומד שתיים..."

^{פא} לשון המדרש שמואל: "האדם הרודף אחר הכבוד אין מרפא למכאובו וחיוו אינם חיים כי כל ימיו מכאובים, אין רגע בלא נגע, כי לעולם חושב שנגעו בכבודו, בכניסה ויציאה בישיבה ובעמידה וכאלה רבות, ובהיותו רודף אחר הכבוד, שיהיה מכובד מהבריות, והוא דבר שאינו יכול לתבעו בפה כי חרפה היא לו, על כן יאנח בשברון מתנים ושנותיו תקצורנה בדרך הטבע ומוציאין את האדם מן העולם".

^{פב} עיין בלשון המדרש שמואל שהובאה בהערה הקודמת. התפארת ישראל מפרש, "מוציאין את האדם מן העולם – מעולם הזה ומעולם הבא, דמלבד הרעות שיתגלגלו בעולם הזה על ידו, גם כן אין שום חטא בעולם שאין אחד מהנ"ל סיבה לו". הרמב"ם כותב, "יאמר, הקנאה והתאוה ואהבת הכבוד יוציאו את האדם מן העולם והוא מפסיד, כי עם אלה המידות או אחת מהן, הפסד הדת בהכרח, ולא יושגו לא מעלות שכליות ולא מעלות מידות" (כלומר, "מן העולם" פירוש – משלמותו הפנימית ומהמעלות שיכול היה להשיג).

^{פג} נראה שהדגש הוא, שיתן האדם אל לבו שכל אדם ימות לבסוף, ואין איש נמלט מכך, וכך משמע ברבינו יונה. ועיין הסבר שונה בפירוש רבינו בחיי.

קע

לידע ולהודיע ולהיוודע – דהיינו, את מה שייאמר להלן במשנה, צריך כל אדם "לידע, להודיע ולהיוודע". לידע פירושו ללמוד את הדבר מאחרים, להיוודע פירושו להחכים בדבר מעצמו, ולהודיע פירושו ללמד לאחרים^{פד}.

שהוא אל – הקב"ה הוא בעל היכולת המוחלט^{פז}.

הוא היוצר, הוא הבורא – הקב"ה הוא זה שיצר וברא את האדם^{פו};

הוא המבין – הקב"ה מבין לעומקן את מחשבות האדם ומעשיו^{פח}.

הפסוקים

^{פד} כך משמע מרע"ב, ריב"ש, מאירי באחד מפירושו, ועוד (למעשה ישנה מחלוקת בעניין זה, האם אכן יקומו הרשעים בתחיית המתים – עיין ברד"ק בישעיהו סה יא, וכן בתהלים פח, ו, וברמב"ן בשער הגמול, ובתשובת הרשב"א חלק א סימן תיח. ועיין במס' אבות מהדורת מתיבתא עמ' קס"ו, שם הובאו דעות בעניין זה).

לפי פירוש אחר במאירי, "החיים" פירושו – האנשים החיים כעת בעולם הזה, וכוונת המשנה לומר, שגם החיים בעולם הזה, אף הם נידונים לעתים בעונשים, אע"פ שעיקר העונש בעולם הבא (גם רש"י מפרש ש"החיים" הם החיים בעולם הזה, אולם את המילה "לידון" הוא מפרש כמתייחסת לעתיד, ליום הדין).

^{פה} על פי רע"ב. אמנם לפי זה קשה סדר המשנה, מדוע "להודיע" קודם ל"להיוודע". ייתכן שהתנא רומז כאן, שהלימוד לאחרים מחדד את הבנתו של המלמד עצמו (וכך ראיתי לאחר מכן בשם החסיד יעב"ץ), וצ"ע.

^{פו} הלשון "אל" היא לשון יכולת וחזקה, כמו "אילי הארץ" (מלכים ב, כד, טו) (רבינו יונה, תפארת ישראל).

^{פז} לכאורה "יוצר" ו"בורא" הם היינו הך. כדי ליישב זאת מפרש רע"ב, ש"הוא היוצר", פירושו שכל העולם בידו כחומר ביד היוצר. והמשך, "הוא הבורא", הוא מעין נתינת טעם לכך – לפי שהוא ה"בורא", הקב"ה מלכתחילה הוא זה שברא את העולם יש מאין. לפי המאירי, "בורא" פירושו השלב הראשוני, הוצאת יש מאין, ו"יוצר" הוא קיומו והמשכיותו של ה"יש" שנוצר. ומדברי רבינו יונה משמע שמפרש להיפך.

^{פח} כך משמע מרוב המפרשים. התפארת ישראל מפרש "מבין" לעניין השגחה: "משגיח

קעא

הוא הדיין, הוא עד, הוא בעל דין – בדינו של האדם לפני הקב"ה, הקב"ה משמש גם כדיין, גם כעד וגם כתובע^פ.

והוא עתיד לדון – דהיינו, גם אם אינך רואה את הגמול מיד, הדבר נובע מכך שהקב"ה אינו גומל מייד לאחר המעשה אלא "עתיד לדון"^צ.

ברוך הוא, שאין לפניו לא עולה – אין הקב"ה עושה עוול בדין, שנאמר (דברים לב, ד) "א-ל אמונה ואין עוול" (ריב"ש). וכן, אין הקב"ה דורש מאדם מעבר ליכולותיו (תפארת ישראל)^{צא}.

ולא שכחה – אע"פ שאינו גומל מיד, בסופו של חשבון אין דבר שנשכח (על פי תפארת ישראל).

ולא משוא פנים – מכובדות האדם הנדון אינה משפיעה, והדין דין צדק^{צב}.

על כל מקריות (=מקרי) האדם, וגם על כל מעשיו, הן בטוב או ברע".

^פ לגבי "בעל דין" מבאר התפארת ישראל "דלא תאמר, מה איכפת ליה להקב"ה אם אצדיק או ארשיע; אלא, כביכול כאילו הקב"ה נוגע בדבר...".

[לכאורה, במציאות סדר הזמנים הוא הפוך – בעל דין, עד, דיין; ועיין בתוספות יום טוב לעניין זה. אמנם במדרש שמואל ישנן כמה נוסחאות לעניין הסדר].

^צ על פי תפארת ישראל, ובלשונו: "והוא עתיד לדון, ולא מיד אחר המעשה תיענש או תקבל שכר" [הוא מוסיף ומבאר, שגם המילים הבאות במשנה "ברוך הוא", הן מעין המשך למלים "עתיד לדון", שאנו צריכים לברך את הקב"ה על כך שנותן הזדמנות לשוב ואינו דן מייד].

^{צא} ייתכן גם שכוונת התנא היא – אל תתמה על כך שהקב"ה הוא גם דיין, גם עד וגם בעל דין; כי רק כשמדובר בבני אנוש, דבר זה לא ייתכן, הואיל והם באים ע"י כך לידי הטיית הדין; מה שאין כן אצל הקב"ה, שאין לפניו עוולה וכו'.

^{צב} על פי תפארת ישראל. ואילו לפי רע"ב הפירוש הוא, שהעונש על עבירה שווה אצל כולם, בין אם עושה העבירה הוא צדיק ובין אם הוא רשע. שכר המצוות אינו "מתקזז"

קעב

ולא מקח שוחד, שהכול שלו – לא ניתן לשחדו, שהרי כיצד ניתן "לשחד" דין, שבלאו הכי הכול שייך לו?^צ

ודע שהכל לפי החשבון – "דהעונש והשכר על כל מעשה, הוא לפי חשבון הסיבות החיצוניות שהכריעוהו למצווה או להעבירה, ולפי חוק התאווה שהיה לו בשעת מעשה, ולפי השמחה שהיה לו בעשותו

הענין

עם עונש העבירות, אלא אדם נענש על כל עבירה ומקבל שכר על כל מצווה. לפי דבריו, המאמר "ולא משוא פנים" והמאמר "ולא מקח שוחד", שניהם עניינם היינו הך, שלא ניתן "לשחד" את הקב"ה ולהפחית מעונשה של עבירה, באמצעות "קיצוץ" עם מצוות אחרות. ועיין בדברינו בהערה הבאה.

^צ זהו לכאורה הביאור הפשוט, וזו גם פשטות דברי ר' יוחנן בן זכאי במסכת ברכות דף כח ע"ב, עיין שם. אך הרמב"ם שולל הסבר זה ("אין עניינו שאינו מקבל ממון להטות דין, כי מן הטעות הוא לשלול ממנו יתעלה מה שלא יצטייר ואפילו בדמיון, כי איך יינתן לו שוחד, ומה יהיה השוחד?"), והוא מפרש את המלים "ולא מקח שוחד" באופן אחר: כשנגזר על האדם עונש בגין עבירה, לא ניתן לבטל עונש זה באמצעות "קיצוץ" עם מצווה ושכרה, אלא האדם מקבל שכר על המצווה ועונש על העבירה [ובלשון הרמב"ם – "כגון שעשה אדם אלף טובות ורעה אחת, אינו מנכה לו, יתעלה, אותה העבירה בגלל רוב טובותיו, ויחשוב לו אלף טובות פחות טובה או פחות טובות, אלא נתבע על זו (-על העבירה) ומקבל שכר על אלו (-על המצוות)]."

וכך מפרש גם רע"ב: "ואינו לוקח שוחד המצווה בשביל העבירה, אלא נותן שכר על המצווה ועונש על העבירה".

אלא שפירוש זה אינו מתיישב לכאורה עם המשך המשנה, כי אם אין הכוונה לשוחד כפשוטו, אלא לשוחד מצוות, מה פשר ההמשך – "שהכל שלו"? [ובלשון תוספות יום טוב – "והקשו עליו המפרשים, דמאי 'שהכל שלו'? שאין זה נתינת טעם על שוחד של מצוות"]. התוספות יום טוב מנסה ליישב את הקושיה על פי מדרש שמואל, אך לכאורה הסבר זה דחוק, וצ"ע.

מכל מקום, ממשיך התוספות יום טוב ומדגיש, שכל זה לעניין ביטולה של עבירה על ידי מצווה אחרת, אך כן ניתן לבטל עבירה על-ידי תשובה, כי התשובה עוקרת את החטא, לא כמצווה בפני עצמה שאינה קשורה לעבירה.

קעג

המצווה או העבירה, כן ירבה או יתמעט שכרו או עונשו" (תפארת ישראל)^{צד}.

ואל יבטיחך יצרך שהשואל בית מנוס לך – אל יטעה האדם לחשוב שלאחר המיתה אין כלום, ועל כן אין חשיבות לדרכו ולמעשיו בעולם הזה; אלא סופו לעמוד בדין לאחר מיתתו (רבינו יונה).

שעל כרחק אתה נוצר – "שהנשמה אינה רוצה לצאת מן הפרגוד, מקום טהור שהנשמות מונחות שם... ומלאך בא ומוציאה בעל כרחק ומכניסה במעי האשה" (רע"ב)^{צה}.

ועל כרחק אתה נולד – "בשעת הלידה אינו רוצה לצאת, ומלאך מוציאו בעל כרחק" (רע"ב).

ועל כרחק אתה חי – "יש אדם מדוכא ביסורים ורוצה למות ואינו יכול" (רע"ב)^{צו}.

ועל כרחק אתה מת, ועל כרחק אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה – כפשוטו.

^{צד} ורע"ב מפרש, "פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול, כך עבירות קלות, כשהן מרובות, עולות לחשבון גדול".

^{צה} לאחר שאמר התנא שאין אדם נמלט מן הדין ("ואל יבטיחך יצרך שהשואל בית מנוס לך"), מרחיב התנא ומעלה מספר דברים דומים, שאין אדם נמלט מהם, והוא נכנס אליהם בעל כורחו, ירצה או לא ירצה, כי כך נגזר בעולם על כל אדם ("על כרחק אתה נוצר, על כרחק אתה נולד וכו'"). ה"על כרחק" האחרון ברשימה זו, שהוא "על כרחק אתה עתיד ליתן דין וחשבון", הוא למעשה החיבור וההמשך למאמר הקודם "ואל יבטיחך יצרך שהשואל בית מנוס לך" (כך נראה לפרש את הקשר בין חלקי הסיפא של המשנה).

^{צו} ייתכן שכוונתו לאיסור לאבד עצמו לדעת וייתכן שכוונתו לדחף המולד של האדם לשמור על חייו, גם אם לכאורה הוא מואס בהם.