

פרק ה' א

משנה א'

בעשרה מאמרות נברא העולם – בתיאור בריאת העולם בתחילת ספר בראשית אנו מוצאים עשרה ציוויים של הקב"ה שמכוחם נוצר העולם (כגון "ויאמר אלוקים יהי אור", "ויאמר אלוקים יהי רקיע" וכד').^ב

ומה תלמוד לומר? והלא במאמר אחד יכול להיבראות? – לאיזה צורך פירטה התורה את כל הציוויים והאמירות הללו ומדוע לא הסתפקה התורה בתיאור קצר, שהעולם נעשה במאמר ה'?

^א בשונה מהפרקים הקודמים, בפרק זה מובאות משניות שלא בשם אומרן. רובו של הפרק הוא קיבוץ של משניות המושתתות על מספרים ("עשרה מאמרות", "עשרה דורות", "שבעה דברים בחכם" וכו').

^ב ואף על פי שהמילה "ויאמר" מופיעה שם במפורש רק תשע פעמים, הפעם העשירית רמוזה בפסוק "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ" (בראשית א, א); שכן, פסוק זה מתאר את המעבר ממצב של ריק ושל אין למצב של "שמים וארץ", וברור שאף דבר זה נעשה על ידי אמירה, כלשון הפסוק בספר תהלים (לג, ו): "בדבר ה' שמים נעשו" (רע"ב ועוד).

התפארת ישראל מוסיף ומבאר מדוע לא נאמרה המילה "ויאמר" בפסוק "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ": הואיל ולפני הבריאה הראשונית היה הכול במצב של אין, לא ניתן לצוות על האין, ואין למי לומר, כך שלא שייכת הלשון "ויאמר" במובנה הפשוט, אלא רק במובן זה שהקב"ה רצה כך ונעשה רצונו.

^ג לפי פשט לשון המשנה, לכאורה כוונתה לשאול על מעשיו של הקב"ה – מדוע ברא את העולם בעשרה מאמרות ולא במאמר אחד. אך תוספות יום טוב (ומפרשים רבים נוספים) מדגישים שלא זו כוונת המשנה (כי שיקוליו של הקב"ה מדוע ברא כך ולא כך הם דברים נסתרים מאיתנו), ושאלת המשנה היא רק לאיזה צורך הודיעה לנו התורה

קעה

אלא, להיפרע מן הרשעים, שמאבדים את העולם שנברא בעשרה מאמרות, וליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות – על מנת שכל עובר עבירה יהיה מודע ליצירה שהוא מאבד (כי כל עבירה מכריעה את העולם וגורלו לכף חובה), וכל מקיים מצווה יידע מה הוא מקיים (כי כל מצווה מכריעה את העולם וגורלו לכף זכות), פירטה התורה את כל ה"מאמרות", להמחיש את מורכבות העולם, וחלוקתו לקבוצות יצורים וברואים שונים וכו'.¹

משנה ב'

עשרה דורות מאדם ועד נח – מאדם הראשון ועד נח חלפו עשרה דורות, ואלה הם – אדם, שת, אנוש, קינן, מהללאל, ירד, חנוך, מתושלח, למך, נח (כמפורט בספר בראשית, פרק ה').

להודיע כמה ארך אפים לפניו, שכל הדורות היו מכעיסין ובאין, עד שהביא עליהם את מי המבול – כלומר, התועלת שיש לנו מידיעה זו (שעברו עשרה דורות) היא ההבנה, שאין הקב"ה מעניש על החטא מיד (כשם שהעולם לא נענש עד דור המבול, על אף שחטא קודם לכן).

עניין זה, ומה מועילה לנו הידיעה שהקב"ה ברא את העולם בעשרה מאמרות; הלוא ניתן היה לתאר בקצרה, שאמר הקב"ה ונעשה העולם (ובלשון תוספות יום טוב – "איזה לימוד נמשך מזה; ולא שהוא שאלה על הבריאה עצמה למה הייתה בעשרה מאמרות").

¹ כך נראה בביאור תשובה זו של המשנה, לפי דעת רוב המפרשים.

עשרה דורות מנח ועד אברהם – מנח ועד אברהם חלפו עשרה דורות (אם לא מונים את נח עצמו^ה), ואלה הם: שם בן נח, ארפכשד, שלח, עבר, פלג, רעו, שרוג, נחור, תרח, אברהם (כמפורט בפרק י"א של ספר בראשית).

להודיע כמה ארך אפים לפניו, שכל הדורות היו מכעיסין ובאין, עד שבא אברהם – כל הדורות הללו חטאו, והיה העולם ראוי להיענש בגין חטאיו^ה, אך הקב"ה המתין שיחזור העולם למוטב, עד שאכן כך היה בתקופת אברהם אבינו, שהחזיר את בני דורו למוטב^ה.

וקיבל שכר כולן – אברהם קיבל שכר לא רק בגין צדקתו שלו, אלא גם על כך שהחזיר את בני דורו למוטב^ה.

אוצר החכמה

^ה וזאת בניגוד לחלק הראשון של המשנה, "עשרה דורות מאדם עד נח", שם כללה הספירה גם את אדם הראשון עצמו (עיין בתוספות יום טוב).

^י כך נראה מפשט הלשון ומן ההקשר, שמדובר בענישה כללית המתייחסת לעולם כולו (דוגמת המבול) ולא לעונשו של כל אדם על מעשיו שלו.

^י כך מפרש ריב"ש: "עד שבא אברהם וסיגל מעשים טובים... והיה מדריך את כל העולם כולו בדרך ישרה והציל את כולן". וכך פירש גם המאירי: "כלומר, שדרש להם וקראם לעבודת ה' והשיבם מעוון".

אמנם מדברי רע"ב משמע שמפרש באופן אחר (את המלים "עד שבא אברהם"): צדקתו ומעשיו הטובים של אברהם היו רבים כל כך, שהיה די בהם להגן על העולם כולו, גם אם לוקחים בחשבון את חטאי הדורות שקדמו לאברהם, ובלשון רע"ב: "עשה מעשים טובים כנגד מה שהיה ראוי שיעשו כולם, לפיכך ניצולו כולם בזכותו".

^ה ריב"ש: "ונתן לו הקב"ה שכר על שהחיה את כולם". המאירי מוסיף, שהואיל והחזיר את העולם למוטב, מעשיהם הטובים של החוזרים נזקפים לזכותו כאילו עשאו באופן ישיר, ולכן הוא מקבל את "שכר כולם" (ולא שנגרע משכרם, אלא שאף לו יש חלק באותם מעשים טובים). ובלשונו: "שדרש להם וקראם לעבודת ה' והשיבם מעוון, ולזה

משנה ג'

עשרה ניסיונות נתנסה אברהם אבינו^ט עליו השלום ועמד בכולם–
 אברהם התנסה בעשרה מצבים קשים במיוחד^{11/07/2018}, ובכל זאת לא פקפק ולא הרהר אחר מידותיו של הקב"ה^{יא}.

ייחס לו שכר כולם, כאילו הוא קיבלו, שהכל התייחס אליו, ובו נתלה הכול, וקיבל שכר מאת בוראו כראוי לו^י.

ואילו רע"ב מבאר (בהתאם לשיטתו לעיל, שהמילים "עד שבא אברהם" משמעותן שאברהם עשה מעשים טובים שדי בהם להגן על העולם כולו): "וכמו שנטל עליו עול מצוות בעולם הזה כנגד כולם, כך קיבל בעולם הבא שכר כנגד כולם, שכל אדם יש לו שני חלקים, אחד בגן עדן ואחד בגיהנום; זכה, נוטל חלקו וחלק חברו בגן עדן; נתחייב, נוטל חלקו וחלק חברו (שלא חטא) בגיהנום (מס' חגיגה דף טו ע"א)". נראה שכוונת הדברים היא, שאע"פ שמעשיו של אברהם הועילו לעולם שלא ייענש באופן כללי (דוגמת עונש המבול וכדומה), הרי שמבחינת השכר הפרטי הכול נזקף לזכות אברהם, ונטל כביכול גם את חלקם שלהם בשכר שהיה מיועד להם אילו היו נוהגים כהלכה.

[נמצא, שלפי רע"ב, המילה "כולן" מתייחסת לכל עשרת הדורות עד אברהם, ולפי המפרשים האחרים, "כולם" מתייחס לבני דורו של אברהם, שאותם החזיר למוטב].

^ט במשנה זו מכונה אברהם בשם "אברהם אבינו" (בניגוד למשנה הקודמת), הואיל וזכות עמידתו בניסיונות עומדת לנו עד היום הזה. וכלשון תוספות יום טוב: "שאנו זוכים ומקבלים טובה בזכותו זה שעמד בכל ניסיונותיו, לפיכך קראו התנא בכאן 'אבינו'".

^י ואלה הם עשרת הניסיונות, על פי רע"ב: "אחד: אור כשדים, שהשליכו נמרוד לכבשן האש (דבר זה אינו מפורש בתורה, ועיין בראשית רבה, לח, יג); שני: 'לך לך מארצך' (בראשית יב, א); שלישי: 'ויהי רעב' (בראשית יב, י). רביעי: 'ותוקח האשה בית פרעה' (בראשית יב, טו); חמישי: מלחמת המלכים (בראשית פרק יד); שישי: מעמד בין הבתרים, שהראהו שעבוד מלכויות (בראשית פרק טו); שביעי: המילה (בראשית פרק יז); שמיני: 'וישלח אבימלך מלך גרר ויקח את שרה' (בראשית כ, ב); תשיעי: 'גרש האמה הזאת ואת בנה' (בראשית כא, י); עשירי: העקידה (בראשית פרק כב).

קעח

להודיע כמה חיבתו של אברהם אבינו עליו השלום – כלומר, מכך אנו למדים כמה הייתה גדולה חיבתו של אברהם אבינו לקב"ה^{יב}.

אוצר התוספות

משנה ד'

בהמשך לספירות הקודמות (עשרה דורות, עשרה ניסיונות) ממשיכה המשנה ומונה מניינים נוספים של "עשרה":

עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים – שניצלו מעשר המכות שבאו על המצרים; בכל אחת מעשר המכות במצרים, לקו המצרים בלבד ולא ישראל (רמב"ם, רע"ב)^{יג}.

יש ממפרשי המשנה שמנו את עשרת הניסיונות באופן אחר, ולא נאריך.

^{יא} כך מפרש המאירי: "ועמד בכולם, כלומר, שלא הרהר אחר מידותיו יתברך באחד מהם". וכך מפרש תוספות יום טוב בשם רש"י.

^{יב} ובלשון ספורנו: "להודיע כמה חיבב את יוצרו, להרבות לקרוא בשמו ולהכניס רבים תחת כנפיו, אף על פי שהיה מרובה בניסיונות, ושיזה ראוי שיעשו כל בני בריתו, כאומרו: 'הביטו אל אברהם אביכם' (ישעיה נא, ב)". ומעין זה ברבינו יונה וברשב"ץ. [יש מפרשים להיפך, ש"חיבתו של אברהם אבינו" פירושו – שהיה חביב לפני הקב"ה. ולפי דבריהם כוונת המשנה היא, שהתועלת בידיעת הניסיונות היא שהם מאפשרים להבין את בחירת הקב"ה באברהם (עיין בתוספות יום טוב)].

^{יג} למשל, במכת דבר נאמר (שמות ט, ו): "וממקנה בני ישראל לא מת אחד", וכן במכת ברד נאמר (שמות ט, כו): "רק בארץ גושן אשר שם בני ישראל, לא היה ברד". וכן ביחס למכות האחרות, ניתן לדייק מן הפסוקים, שרק המצרים ניזוקו בהם, כפי שמרחיב כאן הרמב"ם על המשנה. רק ביחס למכת כינים כותב הרמב"ם, שאין לכך מקור מפורש בפסוק, אך מכל מקום הדבר ידוע לנו ["מלבד מכת הכינים, שלא ביאר זה, אלא שהוא ידוע שלא ענש ישראל, אבל (= אלא), היו נמצאים אצלם ולא היו מצערים אותם"].

קעט

ועשרה על הים – עשרה ניסים שונים נעשו לבני ישראל במהלך קריעת ים סוף^{יד}.

אוצר החכמה

עשר מכות הביא הקב"ה על המצרים – עשר המכות המפורשות בתורה בפרשת וארא ובפרשת בא.

ועשר על הים – בשירת הים (שמות, פרק ט"ו) נאמרו עשר לשונות של מפלה וטביעה: "רמה בים", "ירה בים", "טובעו בים סוף", "תהומות יִכְסִּימוּ", "ירדו במצולות", "תרעץ אויב", "תהרוס קמיר", "יאכלמו כקש", "כִּסְמוּ ים", "צללו כעופרת" (רע"ב)^{טו}.

^{יד} דהיינו, הנס של קריעת הים התפרט למספר ניסים שהיו במהלכו: המים נקרעו לשנים עשר חלקים באופן שייווצר מעבר נפרד לכל שבט, והיו המחיצות ביניהם שקופות, שיראו אלו את אלו, ונסים נוספים, כמפורט ברמב"ם וברע"ב (ועיין בתוספות יום טוב, המבאר לעניין חלק מהנסים מדוע היה צורך בהם). הדברים מבוססים על דברי חז"ל במדרש תנחומא בפרשת בשלח ובאבות דרבי נתן פרק לג, בשינויים מסוימים.

^{טו} כנראה הכוונה היא לכך שכל לשון מלמדת על בחינה מסוימת של עונש שנענשו המצרים. הלשון "תבלעמו ארץ" אינה בכלל המניין, שכן אדרבה, זוהי טובתם, שזכו לקבורה (שם ברע"ב).

כפי שנזכר בהגדה של פסח, יש מספר דעות כמה לקו המצרים על הים, ודברי המשנה כאן מהווים לכאורה דעה אחת מכלל הדעות, וכך מבואר ברשב"ץ.

והרמב"ם מפרש את דברי המשנה כך: "ומצאנו בקבלה (- במסורת) גם כן, שהמצריים באו עליהם מכות על הים, יותר ממכות מצרים, אבל כולם היו מעשרה המינים ההם אשר ירדו במצרים, ונחלקו למינים רבים על הים". דהיינו, מבחינה מספרית, היו יותר מעשר מכות, כמבואר בהגדה, אך התנא נקט כאן "עשר מכות", כי המכות שלקו על הים היו מסוג עשר המכות שלקו במצרים.

עשרה נסיונות ניסו אבותינו את המקום ברוך הוא במדבר-עשר פעמים חטאו ישראל במדבר בחטא של פקפוק וחוסר אמונה, כגון תלונותיהם על המן, על המים וכו'.^{טז}

שנאמר (במדבר יד, כב): 'וינסו אותי זה עשר פעמים, ולא שמעו בקולי'.^{יז}

משנה ה'

עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש^{יח}:

מנחת חינוך

^{טז} לא נאמר במשנה "עשרה חטאים" אלא "עשרה נסיונות". "ניסיון" הוא כינוי לחטא הנובע מחוסר אמונה, וכפי שמפרש התפארת ישראל: "חטא, היא בשחוטא האדם מכח תאוה, אבל ניסיון, היינו בשחוטא האדם מדמסופק בכח ה' ובאמיתות הנבואה, וכך חטאו אבותינו במדבר עשר פעמים".

עשרת הניסיונות מבוארים בגמרא במס' ערכין דף טו ע"א, והם מובאים כאן במפרשי המשנה בשינויים שונים (עיין בתוספות יום טוב, העומד על השינויים בין דברי הגמרא לבין פירוש רע"ב).

^{יז} לכאורה קשה, מה באה המשנה ללמדנו, אם פסוק מפורש הוא? הרשב"ץ מיישב, "לא נתחדש כלום בזאת המשנה, שהרי מקרא מלא הוא, אלא שהתנא מקבץ אחר זה כל הדברים שהם במספר העשרה. והודיענו, שהוא מספר מדוקדק (- כלומר התנא מחדש, שמה שנאמר בפסוק "זה עשר פעמים", הכוונה היא למניין מדויק, ולא על דרך מספר עגול או הגזמה); לא נאמר שלא בדקדוק, כמו 'זה עשר פעמים תכלימוני' (איוב יט, ג), שהוא שלא בדקדוק (- כלומר, בפסוק באיוב, הלשון "עשר" היא לאו בדוקא)".

לפי מלאכת שלמה, יש קשר בין עשרת הניסיונות של אברהם לעשר הפעמים שניסו בני ישראל את הקב"ה במדבר – זכות עשרת הניסיונות שנתנסה בהם אברהם, הגנה על בני ישראל (בתורת זכות אבות) מפני עונש על מעשיהם במדבר.

^{יח} בספורנו מבואר, שנסים אלו נעשו גם בבית המקדש השני, וזוהי למעשה מטרת המשנה, לומר שעל אף שלכאורה לא היו ראויים לכך מצד מעשיהם (לפי מצבם הרוחני

הפא

לא הפילה אשה מריח בשר הקודש – לא אירע מעולם, שאשה מעוברת הפילה מחמת ריח בשר הקודש, שאסור לאכול ממנו^ט.

ולא הסריח בשר הקודש מעולם – גם בשר קדשים שלפי הדין רשאים להשהותו זמן רב יחסית (כגון קרבן שלמים, שניתן היה להשהותו יומיים)^כ, לא התקלקל מחמת שהייתו. ויש מפרשים – שלא הסריח הבשר את ידי הכהנים המתעסקים בבשר^{כא}.

בימי בית שני, זכו לנסים אלו: "והגיד, שעם כל זה לא חדל החסד האלוקי מעשות עמהם נסים מנגדים לטבע בעיר קדשו, בעוד בית מקדשו בתוכה".^א

במשניות הקודמות, הסתפק התנא בציון המניין "עשר", מבלי לפרט, ואילו כאן הוא הולך ומפרט את הנסים; שכן, הדברים שנמנו במשניות לעיל מבוססים על כתובים או על דרשות מן הכתובים, ואילו הדברים המנויים כאן אינם נלמדים מפסוקים, אלא מבוססים על מסורת (תפארת ישראל – "ומדלא כתובים או רמוזים בתורה כהנך דלעיל, להכי אצטריך תנא לפרשן").

^ט אשה מעוברת, המריחה בשר ומתאוה לו ואינה אוכלת, יש בכך סכנה לה ולעובר וולד, ביום הכיפורים, ההלכה היא שאם הגיעה לידי כך, מאכילים אותה, כמבואר במסכת יומא דף פב ע"א, וברש"י שם). בבית המקדש, לא אירע מעולם שהאיסור לאכול מבשר הקודש גרם למעוברת תקלה כזו.

[יש מקשים, הרי גם לולא הנס הייתה נמנעת ההפלה, שהרי כשם שביום כיפור מאכילים מעוברת כדי למנוע סכנה, כך גם היו נותנים לה מבשר הקודש במצב כזה, ולא הייתה מגיעה לידי סכנה. התפארת ישראל מיישב, שמכל מקום, אלמלא הנס, היו מעוברות נמנעות מלהגיע לבית המקדש, כדי לא להגיע למצב כזה. ע"י הנס, התאפשר להן להגיע ולא נמנעו].

^כ הזמן המוקצב לאכילה מבשר קרבן שלמים הוא "שני ימים ולילה אחד", ואף על פי כן לא הסריח מעולם.

^{כא} שני ההסברים מובאים במאירי. רוב המפרשים נקטו כדרך הראשונה.

הפב

ולא נראה זבוב בבית המטבחים – כדי שלא יצטערו הכהנים המתעסקים בבשר בבית המטבחים בבית המקדש^{כב}.

ולא ארע קרי לכהן גדול ביום הכיפורים – לא נטמא הכהן באופן שהיה צריך להחליף אותו בעיצומו של יום הכיפורים, והייתה נגרמת לו בוש^{כג} כתוצאה מכך^{כד}.

ולא כיבו גשמים אש של עצי המערכה – אע"פ שהמזבח היה במקום מגולה (רע"ב).

ולא נצחה הרוח את עמוד העשן – עשן המזבח עלה כלפי מעלה בצורה ישרה ולא הושפע מהרוח, שלא יצטערו הכהנים מחמת העשן (תפארת ישראל).

11/07/2018

ולא נמצא פסול בעומר, ובשתי הלחם ובלחם הפנים – לא נמצא פסול בקרבן העומר הקרב בט"ז ניסן, ולא בשתי הלחם הבאים בחג

[לפי מדרש שמואל ותוספות יום טוב, הדגשת התנא "מעולם" באה לומר שנס זה היה לא רק במקדש הקבוע אלא גם במקומות שנדד בהם המשכן, כגון במדבר וכו'. ועיין שם שדן גם לעניין מילת "לעולם" בנס המנוי בהמשך המשנה, שלא הזיק נחש או עקרב וכו'].

^{כב} ובלשון התפארת ישראל: "אף דדרך זבובים להימצא במקום דמים ובני מעים, אפילו הכי כדי שלא יצטערו הכהנים המתעסקים שם, לא נראה שם זבוב".

הסבר נוסף הוא על פי הגמ' במסכת ברכות דף י ע"ב, שם מבואר שהאשה שאירחה את אלישע למדה על קדושתו מכך "שלא ראתה זבוב עובר על שולחנו", ומכאן שיש ניגוד כלשהו (אם כי אין אנו מבינים את מהותו) בין מציאותה של קדושה לבין הזבוב (על פי רבינו יונה).

^{כג} על פי רע"ב ותפארת ישראל [רוב המפרשים מבארים שהכוונה לטומאת קרי דווקא, משום שהיא מגונה (רע"ב ועוד), ועיין במאירי וברבינו יונה].

השבועות ולא בלחם הפנים שהיו מניחים על השולחן בהיכל מדי שבוע^{כד}.

^{כד} רע"ב מבאר מדוע הוצרכו לנס זה: "שאם היה נמצא בהם פסול קודם מצוותן (–לפני שהספיקו לקיים את מצוותם), לא היה אפשר להקריב אחרים תחתם. שהעומר נקצר בלילה ולא היו מרבים לקצור (– כלומר, קצירת התבואה לשם הקרבתה הייתה בלילה שלפני יום ט"ז ניסן, והכמות שנקצרה לא הספיקה לשתי הקרבות, כך שאם אירע פסול ביום ט"ז בתבואה העתידה להיקרב, לא היה די במה שקצרו בלילה כדי להביא תבואה אחרת. ולהלן נבאר האם לא ניתן לפתור בעיה זו ע"י שיקצרו שוב ביום). ושתי הלחם נאפים מערב יום טוב, ואין אפייתן דוחה יום טוב (– כלומר, אם היה קורה בהם פסול בחג עצמו, לא ניתן היה לאפות שוב, כי אפיית שתי הלחם אינה דוחה את החג). וכן לחם הפנים, נאפה מערב שבת".

לעניין העומר יש לעיין, הרי גם אם הייתה התבואה נפסלת, לכאורה ניתן היה לקצור שוב, ביום. אך למעשה אין הדבר פשוט – ראשית, ישנה מחלוקת תנאים האם בדיעבד ניתן לקצור ביום ולא בלילה (מסכת מנחות דף עב ע"א), ושנית, אפילו לדעה שניתן לקצור ביום, אין זה אלא בדיעבד, ולכתחילה ודאי מצוות הקצירה בלילה (עיין מנחות שם, וכן בדף סו ע"א, שם נלמד הדבר מפסוקים).

התפארת ישראל מוסיף, שאפילו אם יקצרו ביום ויקריבו, יביא הדבר לתקלה; שכן, כידוע, בזמן בית המקדש, אסור היה לאכול מן התבואה החדשה (תבואה שהשרישה בקרקע אחרי ט"ז ניסן של אשתקד) עד להקרבת העומר של שנה זו; ובמקומות הרחוקים מירושלים, שלא ידעו מתי הקריבו את העומר, היו אוכלים מן החדש על סמך זמן ההקרבה המשוער הרגיל. וכעת, אם היו קוצרים מחדש, היה זמן ההקרבה מתאחר מן הרגיל, ונמצא שהרחוקים היו אוכלים מן החדש לפני הקרבת העומר.

[בזמן הזה, לאחר החורבן, מותר לאכול מן החדש החל מסוף יום ט"ז ניסן, ובחול"ל מסוף יום י"ז ניסן, כפי שנפסק בשולחן ערוך אורח חיים סוף סימן תפט; ולמעשה אף בזמן המקדש, אם העומר לא קרב מסיבה כלשהי, הותרו בחדש מסוף יום ט"ז ניסן, עיין בתוספות במסכת ראש השנה דף יג ע"א, ד"ה ומהיכן; אמנם המנחת חינוך במצווה ש"ג מתלבט בדבר וכותב שלא מצא "גילוי בש"ס" מה הדין בזמן המקדש אם לא הוקרב העומר. ישנה התלבטות דומה לעניין שתי הלחם – כידוע, כשם שהעומר מתיר את החדש באכילה, כך שתי הלחם הבאים בשבועות מתירים את החדש להיקרב

עומדים צפופים ומשתחווים רווחים – כשהיו עומדים שררה צפיפות, אך כשהיו משתחווים ומתוודים על עוונותיהם, נעשה ריווח בין כל אחד לאחד, כדי שלא ישמע אדם את וידוי חברו^כ.

ולא הזיק נחש או עקרב בירושלים מעולם – "שהרי ירושלים מקום מעותד לנחשים ועקרבים, כי ירושלים הרים סביב לה, ודרך נחש עלי צור, ועם כל זה לא הזיק נחש ועקרב בירושלים" (מדרש שמואל)^כ.

ולא אמר אדם לחברו, 'צר לי המקום שאלין בירושלים' – הכוונה היא לעולי הרגל, שלא היה אחד מהם מיצר מחמת דוחק המקום^כ.

במקדש^{11/07/2018} (כלומר לא ניתן להקריב קרבן מנחה מן התבואה החדשה, לפני הבאת שתי הלחם). ואם מסיבה כלשהי לא הוקרבו שתי הלחם, יש אומרים שהדבר גורם לכך שכל השנה יהיה אסור להקריב מן החדש (כך כותב כאן התפארת ישראל), אך המנחת חינוך בסימן ש"ז מביא את דברי הטורי אבן המסתפק בעניין זה].

^כ ובלשון רע"ב: "בשעת השתחוויה נעשה להם נס ומשתחווים בריווח כל אחד רחוק מחברו ארבע אמות, כדי שלא ישמע את חברו מתודה ומזכיר עוונותיו". וכן מסביר גם התפארת ישראל: "כדי שלא יתבייש כל אחד מחברו כשיתוודה או כשיתפלל אז על נגעי לבבו, שאינו רוצה שיתגלו לשום אדם, רק אליו יתברך היודע מכאוביו".

^כ עוד מבואר שם (והדברים מובאים בתוספות יום טוב), שייתכן שהמילה "מעולם" מורה, שנס זה אירע אפילו בזמן שאין ביהמ"ק קיים, כי קדושת המקום לבדה היה די בה להציל מן ההיזק.

[יש מדייקים ממה שנאמר "ולא הזיק" ולא נאמר "ולא נשך", שהנס היה בכך שאפילו אם נשכו לפעמים, לא היה בכך להזיק – מדרש שמואל, תוספות יום טוב].

^כ ויש מפרשים, שהכוונה היא לאנשים שדרים בירושלים, שהייתה להם פרנסה ברווח ולא הוצרכו לצאת לדור במקום אחר (שני ההסברים ברע"ב; ועיין בתפארת ישראל).

הרב אפשטיין (בחיבורו "ברוך שאמר" על מסכת אבות) מדייק, שלא נאמר "ולא היה צר המקום", אלא **"ולא אמר אדם לחברו צר לי וכו"**, כי גם אם היה צר, לא היו מרגישים בכך, כמבואר בסנהדרין דף ז ע"א, ששני אוהבים יכולים לישון על חודה של מחט, ולשני שונאים לא די במיטה של ששים אמה (על דרך גוזמה).

משנה ר'

עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות – בערב השבת הראשונה לבריאת העולם^{כח}.

אוצר החכמה

ואלו הן:

פי הארץ – לבלוע את קורח ועדתו (במדבר טז, לב).

^{כח} רע"ב, ועוד. ומוסיף התפארת ישראל, "ולא שבאמת נבראו אז, דוכי סלקא דעתך (=וכי יעלה על דעתך) שהאיל של אברהם אבינו עליו השלום והאתון של בלעם שחיו לפי זה כמה אלפים שנה, ותורתנו הקדושה תעלים ממנו הנס הגדול הזה? אלא רצונו לומר שניתן כוח בהברואים, שיוציאו הפלא בשעתו"^{הערה}

עוד מוסיף התפארת ישראל (וכך כותב גם הרמב"ם בפירושו למשנה), שאע"פ שגם ביחס לניסים אחרים נכון לומר שעיקר יסודם היה מששת ימי בראשית (למשל, בקריעת ים סוף, הכוח להיקרע ניתן בו מששת ימי בראשית), מכל מקום המשותף לדברים המנויים במשנה הוא שבריאתם הייתה **בערב שבת בין השמשות ולא ביום אחר** (בניגוד לנס ים סוף, ש"נברא" ביום שבו נבראו המים וכד', ולא בערב שבת בין השמשות).

ועדיין הדברים צריכים ביאור, מדוע באמת נבראו דווקא דברים אלו בערב שבת בין השמשות? ניתנו לכך טעמים שונים במפרשים, עיין בתפארת ישראל ובמדרש שמואל (בקצרה: לפי התפארת ישראל, הדברים המנויים במשנה זו, יותר ממה שהיה בהם צורך לבני אדם, הם נועדו בעיקר להגדיל ולהאדיר שם שמים, ולכן נבראו לפני שבת, ובלשונו: "לפיכך הן רק במדרגה אחת למטה מסגולת קדושת שבת קודש קודשים, שג"כ הוא לפרסם מלכותו וממשלתו יתברך, והן למעלה ממדרגה משאר הברואים, שנבראו בשאר הימים לתשמיש חול. להכי נבראו בערב שבת בין השמשות כעין הוספת מחול על הקודש". המדרש שמואל כותב, באחד מפירושיו, "ואפשר, לפי שאלו הדברים לא היו אלא לצורך שעה, או לצורך דור אחד ולא לדורות, ולכן הקדים המלאכות התמידיות ותדירות ואיחר אלו הדברים עד סוף הזמן, לפי שהם טפלים אל השאר". ועיין שם עוד טעמים נוספים).

ולהלן בסוף המשנה נביא את דברי המאירי, שפירש את המשנה בדרך שונה משאר המפרשים.

הפ'ו

ופי הבאר – "בארה של מרים, שהייתה הולכת עם ישראל במדבר בכל המסעות" (רע"ב)^{כט}.

ופי האתון – ^{ההמשל/המשל} "בין השמשות נגזר עליה שתדבר עם בלעם" (רע"ב)^ל.

והקשת – לאות ברית, שלא יהא עוד מבול (בראשית ט, יג).

והמן – שירד לישראל במדבר ארבעים שנה, כמפורש בספר שמות (טז, טז).

והמטה – מטהו של משה, שנעשו בו האותות במצרים (שמות ד, יז)^{לא}.

והשמיר – תולעת שבאמצעותה ביצעו מעין חריטה של שמות השבטים על אבני האפוד והחושן במקדש^{לב}.

^{כט} התפארת ישראל מפרש: "אבן עגול היה, שמאז שהכהו משה בחורב, נתן בכל עת מימיו, והיה מתגלגל עמהם במדבר בכל המקומות כמעין המתטלטל, לכן כל הארבעים שנה שהיו במדבר הגדול והנורא לא חסר להם פעם אחת מים, עד אשר שמתה מרים, שפסקו מימיו, ונגנז בתוך הים" (עין במסכת שבת דף לה ע"א, וברש"י שם ד"ה זהו בארה של מרים, המפנה לפסוקים בספר במדבר (כ, א-ב), "ותמת שם מרים... ולא היה מים לעדה"). עוד מוסיף התפארת ישראל, שלא נאמר "פי הסלע", אלא "פי הבאר", וזאת כדי "לאשמעין שנשאר באר פתוח כל הארבעים שנה".

פירוש נוסף ברע"ב לעניין "פי הבאר": "ויש אומרים, שפתחה פיה ואמרה שירה, שנאמר (במדבר כא, יז) 'עלי באר ענו לה'".

^ל דיבור האתון עם בלעם מפורש בספר במדבר, כב, כח.

^{לא} "ונברא עם שם המפורש החקוק בו, ובכח אותו השם נעשו בו האותות. אמנם כשנזדמן לידי משה בתחילה לא ידע כוחו, עד שהודיעו הקב"ה ואמר (שמות ד, יז), 'ואת המטה הזה תקח בידך'" (תפארת ישראל. בהמשך הוא מסתפק שמא הכוונה גם למקלו של אהרן).

^{לב} "כמין תולעת, ובו נרשמו שמותם של ישראל באבני האפוד והחושן (-במקדש)... שהיו כותבין את השם על גבי האבנים, ומוליכין את השמיר לפני תבנית האות, והאבן

סנהדרין (דף ק"ג)

והכתב – "צורת האותיות שהיו חקוקים בלוחות (-לוחות הברית)" (רע"ב)^{לג}.

והמכתב – האפשרות הניסית לקרוא את הכתוב בלוחות הברית, מכל ארבעת הצדדים (רע"ב).

והלוחות – הלוחות עצמם^{לד}.

ויש אומרים: אף המזיקין – השדים^{לה}.

וקבורתו של משה – "שבריא את המערה ההיא (- שבה נקבר משה), נס היה, דהרי משנקבר שם נגנזה המערה, כמו שכתוב (דברים לד, ו) ולא ידע איש את קבורתו" (תפארת ישראל).

ואילו של אברהם אבינו – שנגזר עליו כבר מאז, שיהיה נאחו לעתיד לבוא בסבך בקרניו בזמן העקידה (כמבואר בספר בראשית כב, יג)^{לו}.

מתבקעת כנגדו במקום הכתב" (ריב"ש, וכן בשאר המפרשים). ולא רצו לחרוט על האבנים חריטה רגילה באזמל, כי האבנים צריכות להיות מלאות, ללא חריטה המחסירה מהן, כלשון הכתוב (שמות כח, כ): "במילואותם" (שם בריב"ש, וכן בשאר המפרשים).

^{לג} התפארת ישראל כותב: "צורת האותיות שבלוחות הראשונות נברא בערב שבת בין השמשות, ובלוחות השניות גם כן, כבר ניתן אז הכוח בהן שיתבקע בהם צורת האותיות מאליהן, אחר שיפסל משה את גוף הלוחות עצמן".

ועיין ביאורים אחרים ברמב"ם וברבינו יונה.

^{לד} שהיו "חצובים מגלגל חמה" (לשון רע"ב, והדברים נסתרים מאיתנו. עיין שם עוד לעניין מבנה הלוחות). דברים אלו של המשנה (הכתב והמכתב והלוחות) בנויים בחלקם על הפסוק (שמות לב, טז) "והלוחות, מעשה אלוקים המה; והמכתב, מכתב אלוקים הוא, חרות על הלוחות".

^{לה} רע"ב (ועיין שם מדוע נבראו דווקא בבין השמשות של יום שישי, אך הדברים צריכים ביאור רב). והתפארת ישראל מפרש באופן אחר.

ויש אומרים: אף צבת בצבת עשויה – דהיינו, הואיל ויצירת צבת נעשית בעזרת צבת קודמת (ככל כלי ברזל, שלשם עשייתו משתמשים בצבת)^{לז}, הצבת הראשונה נבראה ע"י הקב"ה עצמו^{לח} לט.

^{לז} רע"ב. התפארת ישראל כותב – "נגזר על אחד מהאילים הנבראים בימי בראשית, שיהיה אחד מצאצאיו נשאר הפקר, כדי שלא יקרב מגזל, ובשעת העקידה ירוץ בסמוך לאברהם ויסתבך בקרניו".

^{לח} עיין במס' פסחים דף נד ע"א, וברש"י שם ד"ה בצבתא מתעביד, ובתפארת ישראל כאן.

^{לח} ומוסיף התפארת ישראל "ואף שהיה אפשר, שהצבת הראשונה הותכה בדפוס? – דהיינו, שעשו תבנית בצורת צבת וכך יצרו את הצבת הראשונה; וכך מקשה הגמרא על דעה זו במסכת פסחים דף נד ע"א. על כל פנים, ל"ש אומרים' כך מקובל הדבר, שבריה בידי שמים הייתה, מדהיה בה (=מתוך שהיה בה) צורך קדושה, לעשות כמה כלי קודש". [נראה שהתפארת ישראל חפץ גם ליישב, מדוע היא נבראה דווקא ב"ערב שבת בין השמשות", ולכן הוא כותב שהיה בה "צורך קדושה", בהתאם להסברו לעיל, שקדושת הדברים הנזכרים במשנה היא הסיבה לבריאתם בזמן זה].

^{לט} ביארנו את המשנה על פי שיטת רע"ב. המאירי מפרש בתחילה בדרך דומה, אולם לאחר מכן הוא מקשה על כך, מדוע דווקא הדברים הללו נבראו בין השמשות? ועוד, שחלק מהדברים במשנה לכאורה אינם בגדר נס, ולא היה צורך לברוא אותם בערב שבת בין השמשות (למשל, אילו של אברהם אבינו, וכן, לשיטת המאירי, גם השמיר וקבר משה).

לכן מפרש המאירי את המשנה באופן מחודש, שהמילים "נבראו בערב שבת בין השמשות" אינן בדווקא, אלא נאמרו בדרך ציורית, "על דרך ההפלגה"; והכוונה האמיתית היא, שהדברים האמורים במשנה הם דברים העומדים בבסיס הבריאה ובבסיס קיומו של עם ישראל (ולכן הם כביכול נבראו כבר "בערב שבת בין השמשות", דהיינו, כבר עם תחילת הבריאה): "פי הבאר" מסמל את גמול הקב"ה להולכים בדרכיו, "פי האתון" מסמל את השגחת הקב"ה על עמו (שהגן עליהם מבלעם), ה"קשת" מסמלת את העובדה שלולא אות הברית היה העולם נמחה מחמת החטא, ה"מן" מסמל את התלות בקב"ה לעניין המזונות, ה"מטה" מסמל את יציאת מצרים, שהיא תחילת התהוותו של עם ישראל, שלא נשאר משוקע במצרים ובאמונתם,

משנה ז'

שבעה דברים בגולם – ישנם שבעה סימנים, שבעה מאפיינים, של "גולם". על פי הרמב"ם ורע"ב, "גולם" הוא אדם שיש בו חכמה ומידות, אך הן אינן שלמות ואינן סדורות אצלו כהלכה^מ.

ושבעה בחכם – ישנם שבעה סימנים, מאפיינים, ל"חכם". ה"חכם", לפי הרמב"ם, הוא אדם ש"נקנו לו שני סוגי המעלות (- שכל ומידות טובות) בשלימות וכפי הראוי^{מא} מב.

שם הרמב"ם

ה"שמיר" מסמל את בניית בית המקדש, שקיומו מרכזי בחיי עם ישראל, "הכתב והמכתב" הם יכולתם של בני אדם לתקשר זה עם זה באמצעות השפה, שבלעדיה אין קיום לבריאה, ה"לוחות" הם מתן תורה, שהיא התכלית העיקרית; "אילו של אברהם" מסמל את מעמד העקידה והצלת יצחק, אבי העם היהודי, וההיעלמות של קבר משה הייתה חשובה על מנת שלא יהפכו אותו לעבודה זרה לאחר מותו (עיין בראשית רבה צו, ה). "מזיקים" מסמל את יצר הרע, שקיומו הכרחי לבריאה, וה"צבת" הוא, בלשון המאירי, "תחילת כל המלאכות וסיבתם, וזולתה לא ייעשה ממלאכת הברזל רק בקושי גדול" [צריך ביאור מה כוונתו המדויקת בדברים אלה].

^מ לשון הרמב"ם: "וגולם הוא האדם שיש בו מעלות הגיוניות ומידותיות (- כלומר, מעלות שכליות וכן מעלות של מידות, דרך ארץ), אלא שאינם בשלמות ולא סדורות כפי הראוי, אלא יש בהם בלבול וערבוב, ומשהו מן החיסרון, ולפיכך נקרא גולם, דומה לכלי שעושה האומן ויש בו כבר צורת הכלי, אלא שחסר בו ההשלמה והשכלול". וכך נראה גם מדברי רע"ב.

^{מא} בתחילת המשנה, מקדים התנא את הגולם לחכם – "שבעה דברים בגולם ושבעה בחכם"; ואילו בהמשך, כשהתנא מפרט את המידות, הוא מקדים את החכם (שכן התנא מפרט את מידות החכם, ומסיים, "וחילופיהן בגולם"). הטעם לכך הוא, שמבחינת סדר הדברים, תחילה אדם הוא "גולם", ולאחר מכן הוא רוכש חכמה והופך לחכם, ולכן פתח התנא ב"גולם". אך כשהוא מפרט את התכונות, הוא מעדיף לפרט את תכונות החכם, שהן תכונות חיוביות, וביחס לגולם לומר רק "וחילופיהן בגולם" (תוספות יום טוב, ובלשונו: "לפי שהגולם קודם בזמן, לפיכך הקדים לשנות 'שבעה דברים בגולם'. ומכל מקום ביאר המידות שבחכם, שכן נאה להעלות על שפתים יישק, מידות החכם").

קצ

חכם, אינו מדבר בפני מי שהוא גדול ממנו בחכמה^{מג};

ואינו נכנס לתוך דברי חברו – "אלא ימתין לו עד שישלים דבריו" (רמב"ם)^{מד}.

^{מב} הסדר שבו נקט התנא במנותו את סימני החכם, מבואר בתפארת ישראל: "והתבונן סדרי דברי התנא: קודם הדיבור – אינו מדבר בפני הגדול; באמצע הדיבור – אינו נכנס לדברי חברו; כשסיים חברו – אינו נבהל להשיב; כשמתחיל הוא לדבר – שואל כעניין וכו'; כשמאריך בתשובתו – אומר על ראשון ראשון וכו'; וכשנזדמן ספק בדבריו – אומר לא שמעתי; כשסיים דבריו וחבריו חולקים עליו – מודה על האמת."

^{מג} הרמב"ם מכנה מעלה זו "מעלה מידתית", דהיינו, לשיטתו אין זו מעלה הקשורה לשכל דווקא, אלא לדרך ארץ ומידות טובות, שאף הן הכרחיות כדי להיקרא "חכם" (שהרי כאמור לעיל, לפי הרמב"ם המושג "חכם" כולל מעלות שבשכל ומעלות שבמידות). אך רבינו יונה מפרש, שיש קשר בין מידה זו לבין "חכמה" במובן השגור של המונח, כי החכם מכיר בערך של שתיקה בפני גדולים ממנו על מנת ללמוד מהם ולהפנים את דבריהם, ובלשונו – "ששומע ושותק ולומד, והוא חכמה...".

[רע"ב מביא דוגמה למעלה זו מאלעזר ואיתמר בני אהרן, שכאשר כעס משה עליהם ועל אביהם, השיב אהרן ולא הם, כי שתקו בפני אביהם, הגדול מהם; וכך מפרש רש"י בחומש ויקרא, י, יט – "אמרו, אינו בדין שיהא אבינו יושב ואנו מדברים לפניו"].

במדרש שמואל מבואר, שאין הכוונה לכך שישתוק לגמרי, אלא שאינו קופץ לדבר ראשון, ונותן תחילה לחכם להשמיע דבריו, ורק אם יראה שיש לו חידוש או מה להוסיף, יוסיף (המדרש שמואל אף מביא גרסה "לפני" במקום "בפני", ומכל מקום אפשר לבאר כאמור גם אם גורסים "בפני").

[יש גורסים "שגדול ממנו בחכמה ובמניין", עיין בתפארת ישראל ועוד (לפי התפארת ישראל, "מניין" פירושו מניין שנים, כלומר גיל. ועיין ברש"י, במאירי וברשב"ץ)].

^{מד} הרמב"ם מוסיף, שגם מעלה זו שייכת למעלות המידות ודרך ארץ (ולא לחכמה במובן השכלי). ונראה מדברי רבינו יונה שגם הוא מסכים לכך. אמנם יש מפרשים (רע"ב, ועיין בתפארת ישראל), שמידה זו קשורה לחכמה במובן הפשוט: אדם החפץ בחכמה באמת, מעוניין בשמיעת דעת חברו עד תומה, כדי שיבין אותה כראוי, ולכן הוא מקפיד שלא לבלבל את חברו באמצע דבריו. כשהוא נכנס לדברי חברו, הוא

קצא

ואינו נבהל להשיב – החכם אינו משיב לחברו בחיפזון, מיד עם תום דבריו, אלא שוקל את תשובתו בטרם ישיב (רע"ב)^{מה}.

אוצר החכמה

שואל כעניין ומשיב כהלכה – שאלות החכם לרבו הן תמיד ממין העניין שבו עוסקים כרגע, ולא שאלות אגביות בנושאים צדדיים; וכן תשובת החכם לתלמידו, ממוקדת בשאלה שנשאלה, ואינה נוטה או מתפרשת לכיוונים צדדיים^{מיו}.

התוספות

מבלבל אותו וכך נפסדים שניהם (עוד אפשר לומר, ששכיח שאדם נכנס לדברי חברו כשבטוח שהבין כוונתו, וכך משיב על מה שהבין, ומחטיא את מה שהתכוון חברו באמת. גם תכונה זו נוגדת את החכמה השלמה). ועיין ברע"ב ובמפרשים נוספים מקור מפסוקים למידה זו.

לפי רבינו בחיי, "אינו נכנס לתוך דברי חברו" פירושו שאינו מתערב בעניינים לא לו אלא אם כן ביקשו לשמוע את דעתו.

^{מה} "נבהל" משמש כאן במובן של "נחפז". על כל פנים, כוונת התנא היא, שלא זו בלבד שאינו נכנס לתוך דברי חברו, אלא אף לאחר שסיים חברו, אינו נחפז להשיב (תוספות יום טוב).

ולפי הרמב"ם, "נבהל" עניינו בלבול ומבוכה, והביטוי "אינו נבהל להשיב" מתפרש לשיטתו כך: החכם יודע את הדברים בצורה סדורה, והם חדים וברורים אצלו, ולכן השאלות שהוא נשאל אינן מעמידות אותו במבוכה או בלבול, ואף אם יש טעות או הטעיה בבסיס השאלה, הוא עומד על כך מיד ויודע להבהיר היכן הטעות.

וכך מביא המדרש שמואל בשם רבי מתתיה היצהרי: "זאת היא מעלה שכלית, שאינו עומד נבוכ ומבוהל במה ששמע, אבל בנקלה מרגיש במקום הטעות בטוב התבוננותו וישיב עליו". וממשיך המדרש שמואל "ונראה לי כי זה הפירוש הוא פירושו של הרמב"ם ז"ל, למבין דבריו".

^{מיו} ובלשון ריב"ש: "אם בא הוא לשאול, שואל כפי ההלכה שהן עסוקים בה, ואם שאל אדם ממנו דבר, משיב לשואל ממנו כעניין אותו דבר, שאינו מפליגו ומשיאו לדבר אחר".

קצב

ואומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון – שאם הוא נשאל שני דברים, הוא עונה עליהם לפי סדרם, על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון.^{מז}

ואילו מדברי רע"ב נראה, שהוא מפרש באופן אחר. את המילים "שואל כעניין" הוא מפרש מעין פירוש ריב"ש, אך ההמשך, "משיב כהלכה" לפי רע"ב איננו דבר נוסף, אלא תוצאה של "שואל כעניין": כאשר החכם שואל כעניין, הוא מביא לכך שהוא גם נענה כהלכה, כי שאלה כעניין מביאה לתשובה כהלכה. ובלשונו: "לדבר אחד הוא נמנה כאן, והכי פירושו: התלמיד שואל כעניין, כלומר באותו עניין שהם עסוקין בו, ואז הרב משיב כהלכה. אבל אם ישאל התלמיד שלא כעניין, הוא מביא לרב ששיב שלא כהלכה" (נראה שרע"ב נדחק לפרש בצורה זו משום שהוקשה לו, מדוע התנא מונה את "שואל כעניין" ואת "משיב כהלכה" כתכונה אחת ולא כשתיים. ולפי ריב"ש צריך לומר, שהן נמנות כאחת משום הדמיון והמכנה המשותף בין שתי תכונות אלה).

רע"ב מוסיף ומביא בעניין זה את הגמ' במסכת שבת דף ג ע"ב, שם נאמר שרבי חייא הוכיח את רב על ששאל את רבי שאלה ממסכת אחרת שהוא אינו מצוי בה כרגע, כי הוא עלול לקבל תשובה לא נכונה.

[מרש"י משמע, שהביטוי "משיב כהלכה" אינו נחשב כאחד יחד עם "שואל כעניין", אלא הוא נמנה כאחד עם התכונה הבאה ("ואומר על ראשון ראשון וכו'"), דהיינו: הוא משיב כהלכה, ויודע לענות על ראשון ראשון ואחרון אחרון].

^{מז} על פי רע"ב, ועיין שם מקור לדבר מפסוק (הקשר בין תכונה זו לחכמה, מבואר בתפארת ישראל: "וכל סדר בכל עניין הוא סימן לחכמה").

אמנם רבינו יונה חולק על פירוש זה ("ואין פירושו ששיב על הדבר הראשון בראשונה ועל השאלה האחרונה באחרונה") והוא מפרש, ש"ראשון ראשון ואחרון אחרון" עניינו היכולת לסדר את דבריו ותשובותיו באופן הראוי, ולהקדים את מה שראוי להיות ראשון, ולאחר את מה שראוי להיות אחרון (מבחינת הסדר הנחוץ לבהירות הדברים; ולדוגמה, כפי ששכיח הדבר בתשובות ארוכות, כאשר הבנת רכיב אחד בתשובה משמשת בסיס להבנת הדברים האחרים, יש להקדימו לשאר), גם אם השואל שאל לאו דווקא בסדר זה.

ועל מה שלא שמע, אומר לא שמעתי – "אם פוסק דין מן הסברא, מדעתו, לא יאמר – כך שמעתי מרבותי" (רע"ב)^{מח}.

ומודה על האמת – כשהוא נוכח בטעותו, הוא מודה בכך, גם אם הוא יכול לתרץ ולהצדיק את דבריו באמצעות טענות דחוקות^{מט}.

הרמב"ם מפרש שאין מדובר כאן לעניין מענה לשאלה, אלא לעניין סדר הלימוד: "שיסדר את הלימוד ויקדים מה שראוי להקדימו ויאחר מה שראוי לאחרו, לפי שהלימוד בדרך זו מועיל מאוד מאוד".

איתא דרשב"א

^{מח} דהיינו, כשהחכם נשאל שאלה, ואינו יודע תשובה על פי מקור מוסמך אך יש בידו תשובה משוערת על פי סברתו, ידגיש בפני השואל שהתשובה נאמרת מדעתו ולא ממקור מוסמך, ולא יגרום לשואל לחשוב אחרת. ובלשון רבינו יונה: "מה שלא שמע מפי רבו, אומר: לא שמעתי מרבותי. ואם יש לו סברא בדבר, אומר: אבל כך יראה לי".

מדברי הרמב"ם משמע (וכך עולה מדברי רבינו יונה), שתכונה זו שייכת לתחום המידות ודרך ארץ, ואף על פי כן היא משויכת במשנה ל"חכם", כי כאמור לעיל, החכם הוא מי שיש בו גם מעלות אלה. אך אולי ניתן גם לומר, שההפרדה בין חלקי הידיעה השונים (דהיינו, היכולת להבדיל ולמיין דברים מקורם בהשערה שכלית מול דברים שיש להם מקור מוסמך) היא חלק מן החכמה. וכך מבואר במסכת כלה רבתי (ד,ה) **"אם חפץ אתה ללמוד, אל תאמר על מה שלא שמעת שמעתי, ואם שאלך דבר ואי אתה בקי בו, אל תבוש לומר איני יודע"** (וכך הוא גם במסכת דרך ארץ, א, כב).

[ייתכן גם לפרש "שמעתי" במובן של "הבנתי", כפי שמצאנו לעתים בש"ס, ש"שמיעה" עניינה קבלת הדברים ולא דווקא שמיעה סתם (עיין במסכת עירובין דף קב ע"ב – "לא שמיע לי, כלומר, לא סבירא לי"). ולפי זה כוונת התנא היא שכאשר התלמיד אינו מבין, או שאינו מקבל את הדברים, לא יהנהג כמבין, אלא יאמר "לא שמעתי", לא הבנתי. עוד יש להעיר, שניתן לפרש את דברי המשנה על פי רש"י בויקרא י, כ, "שלא בוש לומר לא שמעתי וכו'", עיין שם].

^{מט} ובלשון רע"ב: "ואף על פי שיכול להעמיד דבריו ע"י טענות שבידו" (וכן בתפארת ישראל – "ואינו בוש לומר טעיתי ואינו מתעקש בפלפול וחריצות הבל להעמיד דעתו"). הרשב"ץ מוסיף ומביא את דברי רבה במסכת כתובות (דף מב ע"ב), שאמר לאביי

וחילופיהן, בגולם – תכונותיו של ה"גולם" הפוכות מתכונותיו של החכם, המבוארות לעיל.

משנה ה'

שבעה מיני פורענויות באין לעולם, על שבעה גופי עבירה – הביטוי "גופי עבירה" פירושו כמו "עבירות נפרדות", עבירות שונות (תוספות יום טוב, תפארת ישראל)¹. שבע הפורענויות, וכן שבעת גופי העבירה, מנויים במשנה זו ובמשנה הבאה.

ספר החסידים

יחזקאל 11/07/2018

"יכילנא לשינויי לך (-יכולתי לתרץ לך כך וכך)... ושינויי דחיקי לא משנינן לך (- אינני עונה לך תירוצים דחוקים)".

לפי הרמב"ם, גם תכונה זו קשורה למידות ודרך ארץ (והיא משויכת ל"חכם" הואיל ודרך ארץ הוא חלק מן החכמה, כדלעיל בשיטת הרמב"ם). אך לכאורה יש גם קשר ברור בין הודאה על האמת לבין חכמה כפשוטה – החכם, שמטרתו ידיעת האמת (בניגוד למי שמטרתו האמיתית להראות את עליונותו וצדקת דבריו), יודה על האמת כשנוכח בטעותו, כי האמת חשובה בעיניו מניצחונו בויכוח.

במסכת פסחים (דף צד ע"ב) מובא ויכוח בין חכמי ישראל לחכמי אומות העולם (לעניין תופעות אסטרונומיות). בסופו של הויכוח, הודיע רבי יהודה הנשיא כי "נראים דבריהם מדברינו", דהיינו, דעת חכמי האומות נראית יותר. רבי אברהם בן הרמב"ם, ב"מאמר על דרשות חז"ל", כותב שיכולת זו של רבי יהודה הנשיא לקבל את דעתו של בעל ריבו, היא זו שבגינה זכה ר"י הנשיא להיקרא "רבינו הקדוש", ובלשונו: "ובאמת נקרא אדון זה, רבינו הקדוש, כי האדם, כשישליך מעל פניו השקר, ויקיים האמת ויכריענו לאמיתו, ויחזור בו מדעתו כשיתבאר לו הופכה, אין ספק כי קדוש הוא".

[לפי אחד ההסברים במדרש שמואל, "מודה על האמת", הוא מלשון תודה: החכם האמיתי, כאשר אדם אחר מראה לו את האמת, אינו חש מאוים או פגוע, אלא שמח על גילוי האמת ומודה לאדם שגילה לו אותה].

¹ לכאורה, המשנה להלן מונה יותר משבע עבירות. הספורנו מפרש שכוונת המשנה (באומרה "שבעה גופי עבירה"), היא שהעבירות המנויות להלן מתחלקות לשבעה סוגים: חטאים הנוגעים לתרומות ומעשרות, חטאים הנוגעים לדין (עיוות דין, עינוי דין,

קצה

מקצתן מעשרין ומקצתן אינן מעשרין, רעב של בצורת באה, מקצתן רעבים ומקצתם שבעים – כאשר חלקים מהעם אינם מקפידים על הפרשת תרומות ומעשרות^א, הפורענות הבאה כעונש על כך היא "רעב של בצורת", דהיינו, ש"הגשמים מועטים, ומתוך כך השער מתייקר" (לשון רע"ב), והתוצאה היא ש"מקצתן רעבים" (אותו חלק של העם שאין ידו משגת לשלם לפי השער היקר), מידה כנגד מידה.

גמרו שלא לעשר, רעב של מהומה ושל בצורת באה – כאשר כל העם אינם מעשרים, גם העונש חמור יותר, ובנוסף ל"רעב של בצורת" בא גם "רעב של מהומה", ומפרש רע"ב, שזהו מצב שבו – "מפני הגייסות (-צבאות הנלחמים זה בזה), אין יכולין לאסוף התבואה".

אי עשיית משפט בחוטאים), חטאים הנוגעים לחילול השם (ובכלל זה שבועת שווא), עבודה זרה, גילוי עריות, שפיכות דמים ושמיטת הארץ.

ושבע הפורענויות, לפי הספורנו, הן: שלושת סוגי הרעב המנויים בתחילת המשנה, דבר, חרב, חיה רעה וגלות (ולפי זה, אין כאן יחס של פורענות אחת אל מול חטא אחד, אלא כוונת המשנה היא שבסופו של חשבון, כשתמנה את מספר הפורענויות תגיע לשבע, וכן כשתמנה את מספר סוגי העבירות, ג"כ תגיע לשבע).

יש גם שיטות אחרות במפרשים לעניין מניין העבירות ומניין הפורענויות (למשל, לפי רש"י, עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים נחשבות לאחת, כי בשלושתן הדין הוא "ייהרג ואל יעבור". וכן, לפי רש"י, שלושת סוגי הרעב נמנים כפורענות אחת וכו', עיין בדבריו).

אפשר גם לומר (וכך משמע מדברי תוספות יום טוב, ד"ה ועל פירות שביעית), שהואיל ומצאנו בהמשך המשנה שפורענות אחת באה בגין מספר עבירות (למשל – דָּבָר בא לעולם על כמה עבירות שונות, כמבואר להלן), כל העבירות הללו נחשבות לאחת, הואיל ויש להן מכנה משותף, שפורענות אחת לכולן.

^א הביטוי "מעשרין" אינו מתייחס דווקא למעשר, אלא זהו שם כולל לכל סוגי התרומות והמעשרות שציוותה התורה (תוספות יום טוב, ומביא גם דעה חולקת, עיין שם).

^{11/07/2018}
ושלא ליטול את החלה, רעב של כליה באה – כאשר העם לא רק נמנע מלעשר, אלא גם מהפרשת חלה^{יב}, העונש על כך הוא "רעב של כליה", שבו "השמים כברזל והארץ כנחושה" (רע"ב). כלומר, שהגשם נעדר לגמרי, והארץ אינה מצמיחה יבול^{יג}.

דָּבָר בָּא לְעוֹלָם עַל מִיתוֹת הָאֲמוּרוֹת בַּתּוֹרָה, שֶׁלֹּא נִמְסְרוּ לְבֵית דִּין –
"דבר" עניינו מגיפה, מיתה בידי שמים^{יד}, והוא בא לעולם, כאשר בית
דין מתרשלים מלהמית את מי שחייב מיתה (בזמן שבית המקדש היה
קיים והייתה לבית דין הסמכות להמית)^{יה}. ויש מפרשים, שאין הכוונה

^{יב} דהיינו, אין כוונת התנא לומר שאי הפרשת חלה חמורה יותר מאי הפרשת תרומות ומעשרות, אלא הפורענות קשה יותר בגלל הצטברות העוונות: הם גם אינם מעשרים, וגם אינם מפרישים חלה. כך מפרש התוספות יום טוב. אך בהמשך דבריו הוא מביא פירוש נוסף, על פי מדרש שמואל, שאי הפרשת חלה חמורה יותר מאי הפרשת תרומות ומעשרות, כי ניתן להינצל בקלות מעבירה זו, ע"י לישת הבצק בכמויות קטנות, שאינן מחייבות הפרשת חלה לפי הדין.

^{יג} ה"מידה כנגד מידה" בכל הדברים האמורים, היא בכך שכאשר אנשים מקמצים מעיסתם ופירותיהם לעצמם בניגוד להלכה, נגזר עליהם שאדרבה, יחסר היבול; וכלשון המאירי: "הא למדת, דכל שהם מחסרים מה שראוי ליתן, הקב"ה מענישם והארץ משקרת, שלא להוציא מה שראוי להוציא".

נהקשר בין מצוות אלה לרעב ושובע הוא גם על דרך החיוב: במלאכי ג, י-יא נאמר "הביאו את כל המעשר אל בית האוצר... אפתח לכם את ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די". ולגבי הפרשת חלה נאמר במס' שבת דף לב ע"ב, "ואם נותנין, מתברכין, שנאמר (יחזקאל מד, ל) 'וראשית עריסותיכם תתנו לכהן להניח ברכה אל ביתך'" (רשב"ץ).

^{יד} ריב"ש ועוד, ועיין בתפארת ישראל.

^{יה} רע"ב, ועוד (התוספות יום טוב מוסיף ומבאר לפי זה מהי ה"מידה כנגד מידה": "וכיוון שפשעו הבי"ד וראשי העם ולא עשו, לפיכך דבר בא לעולם ואינו מבחין בין טוב לרע").

במשנה למיתות בית דין, אלא למצב שבו רבים חוטאים בחטאים שהעונש עליהם הוא מיתה בידי שמים או כרת^י.

ועל פירות שביעית – "שעושי^{אוצר החכמה} בהן סחורה^י ואין נוהגין בהן קדושת שביעית" (רע"ב). פירוש אחר: שמפירים את הציווי להפקיר את הפירות בשנה השביעית, וכך נפסדים העניים (מאירי ועוד)^{יח}.

חרב בא לעולם על עינוי הדין – פורענות של "חרב", מלחמה, באה כעונש על "ענוי הדין", דהיינו, כפי שמפרש רע"ב, "שיודעים להיכן הדין נוטה, ומעכבין ואין פוסקין אותו".

ועל עיוות הדין – כפשוטו, שהדיין מזכה את החייב ומחייב את הזכאי (רע"ב)^{נט}.

^י ריב"ש (וכך גם עולה מפירוש רבינו יונה ועוד): "שאם הרגילו בני אדם בעבירות שאין בהם מיתת בית דין אלא מיתה בידי שמים (– כלומר, שרבו החוטאים בעבירות שהעונש הקצוב להן בתורה הוא מיתה בידי שמים), הקב"ה מביא דבר לעולם ונפרע מהן, והוא המיתה בידי שמים".

^{יז} אסור לעשות סחורה בפירות שביעית, והדבר נלמד מפסוקים, כמבואר במסכת עבודה זרה, סב ע"א.

^{יח} לפי פירוש רע"ב, לא מבואר לכאורה הקשר בין העונש לבין העבירה. לפי המפרשים שהכוונה היא שלא הפקירו פירותיהם, הדבר מובן יותר, וכפי שמפרש המאירי "שאינו מפקירם, שהוא גורם מיתה לעניים, שאין להם מה לאכול... ומתוך כך דבר בא לעולם, מידה כנגד מידה".

ריב"ש מציין את הפסוקים (משלי כב, כב–כג) "אל תגזול דל... כי ה' יריב ריבם, וקבע את קובעיהם (– גוזליהם) נפש" – מפסוקים אלה עולה, שעל גזל עניים נענשים במיתה. ועיין עוד בתוספות יום טוב (על פי דבריו מובן גם, מדוע העונש הוא דבר ולא מיתה אחרת).

ועל המורים בתורה שלא כהלכה – גם זהו עיוות דין, אלא שלעיל מדובר בדיינים המהפכים דיני ממונות, וכאן מדובר במורי הוראה לעניין איסור והיתר (על פי רע"ב)^ט.

אוצר החכמה

משנה ט'

חיה רעה באה לעולם על שבועת שווא – שאינם נשמרים מפני העוון של שבועת שווא ושבועת שקר^{סא}.

^ט ומהמאירי משמע שגם כאן מדובר בדיני ממונות, אלא שלעיל התייחסה המשנה לדיינים, וכאן למלמדי תורה (שאם הם מלמדים בצורה שגויה, בסופו של דבר יש בכך להביא לעיוות דין).

^ס לא מבואר במשנה מה הקשר בין הפורענות לבין אופי החטא. בילקוט מעם לועז מבואר שה"מידה כנגד מידה" כאן היא בכך שהדיין הפר את חובתו לראות עצמו "כאלו חרב מונחת בין ירכותיו" (סנהדרין דף ז ע"א). ועיין עוד במאירי (יש מפרשים הדיין עצמו נקרא "חרב", שחורץ גורלות וחותר הדין, וכשהדיינים מנצלים את כוחם או אינם משתמשים בו כהלכה, באה ה"חרב" האמיתית כעונש על כך).

לעניין עינוי הדין – ריב"ש מוסיף ומביא כאן את מאמר חז"ל במכילתא (משפטים, נזיקין, פרשה יח), "וכבר היו רבן שמעון בן גמליאל ור' ישמעאל בן אלישע כהן גדול יוצאין ליהרג (=על ידי המלכות), אמר לו רבן שמעון לר' ישמעאל: רבי, ליבי יוצא שאין אני יודע על מה אני נהרג... אמר לו רבי ישמעאל, מימך לא בא אדם אצלך לדין או לשאלה, ושהיתו (=עיכבת אותו) עד שתהא גומא (=שותה) כוסך או עד שתהא נועל סנדלך, או עד שתהא עוטף טליתך? ואמרה תורה (שמות כב, כב-כג) 'אם ענה תענה אותו' (המשך הפסוק הוא – 'והרגתי אתכם בחרב'), אחד עינוי מרובה ואחד עינוי מועט. ובדבר הזה אמר לו, ניחמתני רבי".

הדברים מובאים גם בילקוט מעם לועז, המסיים "ומכאן ילמד כל אדם לקח, ואם נתמנה פרנס על הציבור ורבים הבאים להתדפק על דלתותיו, שלא ידחם בלך ושוב אלא יענם מהר".

^{סא} בתפארת ישראל מבואר שכוונת המשנה היא הן למה שמכונה בש"ס "שבועת שקר" והן למה שמכונה בש"ס "שבועת שווא" (גם שבועת שווא וגם שבועת שקר הן שבועות

קצט

ועל חילול השם – "העובר עבירה בפרהסיא, ביד רמה. אי נמי (– פירוש נוסף), שבני אדם רואים ולומדים ממעשיו" (רע"ב)^{סב}.

גלות באה לעולם על עובדי עבודה זרה, ועל גילוי עריות, ועל שפיכות דמים ועל השמטת הארץ – כפי שמפורשים הדברים בפסוקים: לעניין עבודה זרה – "והשימותי את מקדשיכם ואתכם אזרה בגויים" (ויקרא כו, לא); לעניין גילוי עריות – "כי את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ... ותטמא הארץ ואפקוד עוונה עליה... ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אותה" (ויקרא יח, כז–כח); לעניין שפיכות דמים – "ולא תטמאו את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שוכן בתוכה" (במדבר לה, לג); לעניין השמטת הארץ (דהיינו, שחורשים וזורעים בשנת שמיטה – רע"ב) – "אז תרצה הארץ את שבתותיה... כל ימי השמה תשבות" (ויקרא כו, לד)^{סג}.

בארבעה פרקים (– זמנים, תקופות) **הדבר מתרבה**^{סד}:

על דברים שאינם נכונים, אך יש הבדלים ביניהם כמבואר במסכת שבועות דף כט ע"א; אמנם עיין בירושלמי, שבועות פרק ג' הלכה ח', וברמב"ם בהלכות שבועות, פרק א' הלכה ה'. ואין כאן המקום להאריך).

^{סב} המאירי מוסיף, שה"מידה כנגד מידה" מתבטאת בכך, שהואיל ופגע בכבוד שמים וחיללו (הן על-ידי שבועת שווא, שנשבע בשם שמים לבטלה, והן על ידי חילול השם), באה "חיה רעה", שהיא פחותה ממדרגת האדם, ופוגעת בו. פירוש אחר – "כשסר מורא השם יתברך ממנו, גם סר מוראו מן החיות" – עיין בילקוט מעם לועז.

^{סג} ופירוש הפסוק הוא – הארץ תשבות ממלאכה בעל כרחכם (כי תגלו ממנה), ואורך גלות זו תהיה כמספר השנים שבהן עבדתם בקרקע בזמן האיסור (עיין בתוספות יום טוב).

^{סד} דהיינו, כאשר כבר שורר דבר, בגלל אחת הסיבות שבמשנה הקודמת, ישנם ארבעה זמנים הגורמים לריבוי של דבר זה, ביתר שאת (תוספות יו"ט בשם מדרש שמואל, תפארת ישראל).

^{המורה הנבוכים}
ברביעית; ובשביעית; ובמוצאי שביעית; ובמוצאי החג שבכל שנה ושנה – "ברביעית" – בשנה הרביעית שלאחר שנת השמיטה; "ובשביעית" – שנת השמיטה עצמה; וב"מוצאי שביעית" – השנה הראשונה אחרי השמיטה; "מוצאי החג" – לאחר חג הסוכות. בזמנים אלה מתרבה הדבר, והמשנה הולכת ומבארת להלן מה הטעמים לכך.

ברביעית – מפני מעשר עני שבשלישית; בשביעית מפני מעשר עני שבשלישית – כידוע, בשנה השלישית אחרי השמיטה, וכן בשנה השישית, חובה להפריש מהתבואה מעשר לעניים. כשהעם אינו מקיים חובה זו במשך השנה, מתרבה הדבר בשנה שלאחריה.

ובמוצאי שביעית, מפני פירות שביעית – שאין נוהגים בהם כראוי (עיין במשנה הקודמת).

ובמוצאי החג שבכל שנה ושנה, מפני גזל מתנות עניים – חג הסוכות הוא חג האסיף, ואז חל החיוב לתת לעניים לקט שכחה ופאה, פרט ועוללות. כשמפריש חובה זו, מתרבה הדבר^{סה}.

משנה י'

ארבע מידות באדם: ישנן ארבע קבוצות של בני אדם (בהקשר שלהלן): האומר שלי שלי ושלך שלך, זו מידה בינונית – מדובר במי שאינו רוצה לתת או לוותר לאחרים, אך גם אינו מצפה לקבל טובה

^{סה} על פי תפארת ישראל.

התוספות יום טוב כותב: "והנה הוא מדה כנגד מדה, כי החסיר חיות העני, וגם חשב שכשיתן, שיחסר לו לחמו (– כלומר, חשב שע"י שלא יתן, יצליח "לחסוך" בלחמו)... לכך יחסרו חייו ותישאר תבואתו לאחרים". וראה בדומה לכך בתפארת ישראל.

מאחרים (רע"ב). זוהי מידה "בינונית" – לא ניתן לכנותו "רשע", אך גם לא "חסיד"^{סו}.

ויש אומרים זו מידת סדום – דהיינו, הרגיל במידה זו ("שלי שלי ושליך שלך") בא לבסוף לידי מידת סדום, שלבסוף מסרב לתת לחברו גם כשהוא עצמו אינו נחסר מכך, וזו הייתה מידת העיר סדום^{סז}.

שלי שלך ושליך שלי, עם הארץ – מדובר באדם שנותן לאחרים משלו ("שלי שלך"), ומשום כך גם אין בו בוששה לקבל מתנות חנם מאחרים ("שליך שלי"). חוסר הבוששה לקבל מאחרים, הוא חיסרון, ולכן בעל מידה זו מוגדר כעם הארץ; כי אילו היה לומד, היה יודע שהתורה מגנה קבלת מתנות חנם – "ושונא מתנות, יחיה" (משלי טו, כז)^{סח}.

^{סו} לא מדובר במשנה זו לעניין צדקה, אלא לעניין יחסים רגילים בין בני אדם – תוספות יום טוב, תפארת ישראל.

^{סז} לשון רע"ב: "קרוב הדבר לבוא לידי מידת סדום, שמתוך שהוא רגיל בכך, אפילו בדבר שחברו נהנה והוא אינו חסר לא ירצה להנות את חברו, וזו הייתה מידת סדום, שהיו מתכוונים לכלות הרגל מביניהם (–לסלק אורחים מביניהם), ואף על פי שהייתה הארץ רחבת ידיים לפנייהם, ולא היו חסרים כלום". ומעין זה בתפארת ישראל – "שאף על גב שמשווה רעהו לעצמו, כמו שכתוב 'ואהבת לרעך כמוך', על כל פנים על-ידי התנהגות שלו תתבטל האהבה שבין אדם ל חברו, כבסדום, שמנעו רגל אורחים מביניהם... ויצאו מרעה אל רעה להתאכזר גם על עניים".

^{סח} כך מפרש רע"ב, ולפי פירוש זה, "עם הארץ" נאמר כאן לגנאי. אך לפי המאירי, "עם הארץ" כאן פירושו – שכך דרך העולם הרגילה ליישוב הארץ (ואמנם הוא פחות מחסיד, אך אין כאן כינוי גנאי). ובלשונו: "שלי שלך ושליך שלי, כלומר, דרוצה שיהנו שכניו ממנו והוא יהנה משכניו. ואמר, שהוא מידת 'עם הארץ'... והיא מידה ממוצעת, ראויה לרוב העולם". ומכל מקום ייתכן שאין כאן מחלוקת עקרונית בין רע"ב למאירי, והשאלה היא ממי מקבלים את הטובה ובאלו נסיבות.

הפסדו

נוח לכעוס ונוח לרצות, יצא שכרו בהפסדו – "אדם שכועס מהר על כל דבר, אע"פ שהוא חוזר ומתרצה מהרה, הפסדו מרובה משכרו, שרוב מעשיו מקולקלים, מאחר שהוא 'נוח לכעוס' על כל דבר ודבר" (רע"ב)^{עב}.

אמר ר' חסיד

קשה לכעוס וקשה לרצות, יצא הפסדו בשכרו – מי שקשה להכעיסו, ומאידך גיסא קשה לפייסו, "יצא הפסדו בשכרו", דהיינו, אמנם יש בו חיסרון, שהוא קשה לרצות, אך שכרו מרובה מהפסדו, כי "רוב מעשיו מתוקנים" (רע"ב).

קשה לכעוס ונוח לרצות, חסיד – כלומר, שאע"פ שהוא קשה לכעוס, ומן הסתם כועס רק כשנעשתה לו רעה גדולה, אף על פי כן הוא נוח להתרצות. מעלה כזו היא מעלת "חסיד"^{עג}.

שהוא שפל רוח ביותר, ויש שהוא בעל תאוה לא תשבע נפשו מהלוך בתאוה, ויש שהוא בעל לב טהור מאד ולא יתאוה אפילו לדברים מעטים שהגוף צריך להן וכו'".

[לכאורה קשה – מחד גיסא, המשנה פותחת במילה "דעות", שהיא מילה כללית ואינה מתייחסת דווקא לכעס, ומאידך גיסא המשך המשנה מתמקד במידת הכעס. אולי יש לומר, שמידת הכעס היא אבן בוחן גם לשאר מידות האדם, כמו שאמרו חז"ל (עירובין, דף סה ע"ב), "אדם ניכר בכוסו בכיסו ובכעסו"].

^{עב} ישנן מספר גרסאות במשנה ("יצא שכרו בהפסדו" או "יצא הפסדו בשכרו" – עיין ברשב"ץ), ולפי הגרסאות משתנים הפירושים, אך נפרש את המשנה על פי רע"ב (גם רע"ב מציין שישנה גרסה הפוכה, אך כותב שגרסתו נראית לו עיקר).

^{עג} התפארת ישראל מוסיף: "אבל שלא יכעס כלל, אי אפשר בשום אדם". וכן מבואר בתוס' יו"ט. ובלשון הילקוט מעם לועז – "ומי שאינו כועס כלל אינו חסיד אלא מלאך". ועיין ברבינו יונה ("כי על כל פנים יש לו לאדם לכעוס... כי צריך להיות לו הרגשה בעלבונים אשר יעשו לו בני האדם. ועל זה אמרו חכמי המוסר, במבחר הפנינים [– הכוונה היא לספרו של הרב אבן גבירול, אך כבר העיר המגיה על רבינו יונה, שלא מצא שם אימרה כזו], אל תהי מתוק פן יבלעוך").

נוח לכעוס וקשה לרצות, רשע עד עה.

אוצר החכמה
11/07/2018

המאירי תמה על הלשון "חסיד", הרי מדובר במשנה במידות מולדות, שאינן תלויות בבחירת האדם, וכיצד ניתן לכנותו "חסיד" או "רשע" וכד' על סמך תכונות אלה? לכן הוא כותב, "לא שיהא קרוי חסיד בכך, שהרי מידות אלו באות מצד הטבע"; אלא, חוסר כעס מסייע לאדם להגיע לדרגת "חסיד" ("דזו המידה, מכינה את בעליה להגיע למדרגת 'חסידות'"), וכן הכעס גורר את האדם לעבירות של רשע.

אך אחרים אומרים, שוודאי תכונות אלה תלויות בבחירה, ואמנם נכון, שיש אדם שכבר מלידתו נוטה לתכונה מסוימת, אך אין פירוש הדבר שנשללה ממנו הבחירה אם לשנות תכונות אלה. ובלשון ספורנו: "כי אמנם עם היות הנטייה אליהם טבעית, הנה תיקונם תלוי בבחירה לגמרי".

עד עיין בסוף ההערה הקודמת.

עה מספר הערות למשנה זו, על פי ילקוט מעם לועז:

אוצר החכמה

(א) בספר משלי נאמר (כז, ג) "כבוד אבן ונטל החול, וכעס אוויל כבד משניהם". ומפרש הילקוט מעם לועז – האבן, כבדה בתחילתה וקלה בסופה, כלומר היא קשה להזזה, אך כשכבר מזיזים אותה, מכיוון שהיא אבן גדולה, הכול זז יחד ונשלמה המלאכה. לעומתה החול קל בתחילתו ו"כבד בסופו", כי אמנם הוא קל להזזה אך מכיוון שמדובר בגרגירים קטנים, צריך להזיז שוב ושוב. כך גם במידת הכעס, יש מי שהבעיה בו היא בתחילת כעסו בלבד (קל לכעוס אך קל לרצות) ויש מי שהבעיה בו היא רק בסוף כעסו (קשה לכעוס ולרצות). אך "כעס אוויל כבד משניהם", האוויל קל לכעוס וקשה לרצות, ונמצא שהוא "כבד" יותר מן האבן ויותר מן החול.

(ב) עוד בילקוט מעם לועז: "ואין השכינה שורה באדם שדרכו לכעוס. והוא שאמר הקב"ה לאליהו, 'מה לך פה אליהו' (מלכים א, יט, פסוק ט וכן בפסוק יג), היינו, כיוון שאתה כועס על ישראל לדבר קטגוריה עליהם, מה לך בזה העולם? והשיב, שלא על כבודו מקנא אלא בכבוד השי"ת, ורמז לו (-כמבואר שם בהמשך הפסוקים-), 'לא ברוח ה' וגו' ולא באש ה'", היינו, לא במידת הכעס אלא בקול דממה דקה" (וכך אכן מבאר שם המצודות דוד, ש"קול דממה דקה" פירושו שאדם צריך לפעול שלא מתוך כעס וקנאות, עיין שם).

משנה י"ב

ארבע מידות בתלמידים – ישנם ארבעה סוגי תלמידים (בהקשר של ההבנה וזיכרון):

מהר לשמוע ומהר לאבד, יצא שכרו בהפסדו – מי שתפיסתו מהירה אך הדברים אינם נשארים בזכרונו, יצא שכרו בהפסדו, דהיינו, "מאחר ששוכח מה שלומד, מה הנאה יש במה שהוא מהר לשמוע? נמצא הפסדו גדול משכרו" (רע"ב) ע"י.

קשה לשמוע וקשה לאבד, יצא הפסדו בשכרו – מי שהבנתו קשה אך זכרונו טוב, שכרו עולה על הפסדו ע"י.

ג) גם כשראוי לכעוס, יקפיד האדם שהכעס יהיה ארעי וקצר. וכך כותב הרשב"ץ, "שיש עתים שהכעס טוב... וזה במילי דשמיא (כלומר ראוי לכעוס כשרואה עוולות ועבירות).. אך שיכעוס בקושי ויתרצה מיד".

ע"י המדרש שמואל מוסיף, שיש תלות בין מהירות ההבנה לבין מהירות השכחה – "ואפשר לי לומר, כי הממהר לשמוע וממהר לאבד, מהירות האיבוד מסובב ממהירות השמיעה, כי בהיות השמיעה וההבנה בקלות ובמהירות, לא נחה בשכלו בהשקט ובמנוחה... כי כבולעו כך פולטו. וכן קשה לשמוע וקשה לאבד, היותו קשה לאבד נסתבב מהיותו קשה לשמוע, כי כיוון שהיה קשה לשמוע ולהבין, והוצרך לו רבו לחזור לו ההלכה אלף פעמים עד שהבינה, זה היה סיבה שנשארה קשורה בלבו בקשר של קיימא וקשה לאבדה".

נמצא שהוראת התנא היא, שמי שהבנתו מהירה, ישקיע יותר בזיכרון הדברים, שלא ייצא שכרו בהפסדו.

ע"י ובלשון רע"ב – "שמידה טובה שיש בו יתירה על המידה הנפסדת, הואיל ומה ששמע אחר הקושי, הוא זוכר ואינו שוכח".

והנה, מהמשך דברי רע"ב, נראה שהוקשה לו מה הנפקא מינה למעשה מדברי המשנה, ולכן הוא מפרש, שאם יש לפנינו ברירה אם לקדם תלמיד זה או תלמיד זה, השני עדיף.

מהר לשמוע וקשה לאבד, חכם – לתלמיד זה יש את כל הדרוש כדי להחכים.

קשה לשמוע ומהר לאבד, זה חלק רע – כלומר, עליו להכיר בכך שנגזר עליו להתאמץ יותר מן השאר^{ע"ה}.

משנה י"ג

ארבע מידות בנותני צדקה:

הרוצה שיתן ולא יתנו אחרים – הוא עצמו רוצה לתת צדקה, אך רע הדבר בעיניו כשגם אחרים נותנים^{ע"ט}.

אמנם לפי דברי המדרש שמואל שהובאו בהערה הקודמת, נראה שכוונת המשנה היא שישים התלמיד לבו לכך שככל שקליטתו מהירה, גדלה הסכנה שישכח, ויוסיף וישנן תלמודו (ולעניין "קשה לשמוע וקשה לאבד", ניתן לפרש שהמשנה באה לעודדו ולומר ששכרו עולה על הפסדו).

ויותר נראה לומר, שכוונת המשנה היא שכל רב ייתן דעתו להכיר את מצב תלמידיו (ולכוון אותם בהתאם), כשבידו ה"נוסחה" שבמשנה זו. ולכן נאמר "ארבע מידות בתלמידים", ולא "בלומדים", או "לומדי תורה", כי הדברים מופנים בעיקרם אל הרב.

^{ע"ה} ספורנו: "כי יצטרך בעל זה החלק אל רוב ההשתדלות, להישמר מתכלית היזקו".

ייתכן גם שעיקר כוונת המשנה כאן היא לפנות אל הרב, שלא יאבד את סבלנותו, כי "זה חלק רע" – אין התלמיד אשם בכך, ולכן נברא וגם אותו צריך ללמד (כך מסתבר, שהרי המשנה פותחת "ארבע מידות בתלמידים", ולא "בלומדים", שכן יש כאן פנייה אל הרב, כפי שהערנו בהערה הקודמת). ייתכן גם שהחידוש שבמשנה (ביחס לתלמיד זה) הוא עצם הכללתו בכלל התלמידים, ולכן מדגישה המשנה – **ארבע** מידות בתלמידים, גם הרביעי הוא תלמיד, ויש ללמדו (ומעין זה משמע בילקוט מעם לועז).

^{ע"ט} רע"ב מפרש, שהואיל ונתינת צדקה היא סגולה לעושר, אותו אדם רוצה להתעשר לבדו, ואינו מעוניין שאחרים יתעשרו עמו. אך ניתן, לכאורה, לפרש בצורה פשוטה

עינינו רעה בשל אחרים – אדם כזה אינו רוצה באמת בטובת אחרים, אלא בטובת עצמו בלבד.

יתנו אחרים והוא לא יתן – זהו אדם שתכונתו הפוכה משל הראשון – הוא חפץ בטובתם של עניים, ואין מניעה מבחינתו שאחרים יתנו להם, אך לא על חשבוננו שלו.^{11/07/2018}

עינינו רעה בשל – כאן, הביטוי "עין רעה" משמש במובן של קמצנות (בשונה מהביטוי "עינינו רעה" שבקטע הקודם^פ): אדם כזה, אולי חפץ בטובתם של אחרים, אך קמצנותו מאפילה על כך.

יתן ויתנו אחרים, חסיד – זהו אדם החפץ בטובת העניים בלב שלם, ולכן הוא נותן להם בעצמו, ואף שמח בטובתם כשאחרים נותנים להם.

לא יתן ולא יתנו אחרים, רשע – אדם זה חפץ בסתר לבו בהנצחת המצב של חוסר שוויון בין עניים לעשירים, ולדעתו עצם הנתינה לעניים אינה רצויה^{פא}.

יותר, שמטרתו בנתינת הצדקה היא לעשות לעצמו שם, או להרגיש הרגשת כוח שליטה מעצם היותו נותן, ולכן כשגם אחרים נותנים, הוא מרגיש שהוא מאבד את ייחודיותו כנותן צדקה, וצר לו בשל כך. וכך נראה מלשון רבינו יונה – "שרוצה כל הטובה וכל השבח לעצמו" (וכן בתפארת ישראל – "שעינינו צרה שייצא על אחרים שם טוב, שנותנים גם הם לעניים", ועיין שם הסבר נוסף). רש"י מאחד את ההסברים – "דאינו רוצה שיעשו צדקה, כדי שלא ירבו נכסיהם, ושייצא להם שם טוב" (וכך גם בריב"ש).

^פ וכך גם מדגיש רש"י – "אינו דומה כ'עינינו רעה בשל אחרים'".

^{פא} לכאורה קשה, שבתחילת המשנה נאמר "ארבע מידות בנותני צדקה", ואילו בפועל, אחד מהארבעה הוא מי שרוצה ש"לא יתן ולא יתנו אחרים", שאינו נותן כלל (אמנם, ניתן לומר שמדובר במי שנותן, רק שבלבו פנימה הוא אינו חפץ בזה, וחושב שעדיף היה שלא יתנו).

משנה י"ד

ארבע מידות בהולכי לבית המדרש:

הולך ואינו עושה, שכר הליכה בידו – מדובר באדם שהולך לבית המדרש, אך תלמודו אינו עולה בידו והוא אינו מבין כראוי (על פי רע"ב)^{פב}.

עושה ואינו הולך, שכר מעשה בידו – "כלומר, שאינו מטריח עצמו לילך למקום שמרביצין בו תורה, אבל מתעסק בתורה בביתו ועולה

אוצר החכמה

רע"ב מיישב, שהביטוי "בנותני צדקה" פירושו כמו – "לעניין נתינת צדקה", או "בהקשר של נתינת צדקה", ולכן מובן גם מדוע כלל התנא גם מי שאינו נותן. הוא מוסיף, שבאופן דומה צריך ליישב גם במשנה הבאה ("ארבע מידות בהולכי לבית המדרש", כשבפועל אחד מהם אינו הולך כלל).

^{פב} כנראה שהכוונה היא למקרה שאי ההצלחה אינו תלוי בו, וכלשון המאירי: "כלומר, שהולך וגולה למקום תורה, ואינו עושה, רוצה לומר שאין לימודו מצליח ואינו עולה בידו, מכל מקום שכר הליכה בידו ונגמל עליה".

בילקוט מעם לועז מבואר: "ויש מפרשים שמרומז כאן המעשה באותו תלמיד שחשקה נפשו בתורה, ששלשה חודשים הלך למקום תורה ושלשה חדשים חזר, ולמד רק יום אחד, וקראו לו 'בר בי רב דחד יומא' (בן ישיבה של יום אחד)". כוונתו למעשה המסופר במסכת חגיגה דף ה ע"ב בזו הלשון (בתרגום ובמעט שינויים):

"רב אידי היה רגיל שהיה הולך שלושה חדשים בדרך ויום אחד בבית המדרש, והיו קוראים לו חכמים 'בי רב דחד יומא' (בן ישיבה של יום אחד). חלשה דעתו, קרא על עצמו את הפסוק (איוב יב, ד) 'שחוק לרעהו אהיה'. אמר לו רבי יוחנן, בבקשה ממך, אל תעניש את חכמים – כלומר, על-ידי עלבונך ייענשו חכמים, ובבקשה ממך אל תגרום לכך). יצא רבי יוחנן לבית המדרש ודרש... כל העוסק בתורה אפילו יום אחד בשנה – מעלה עליו הכתוב כאילו עסק כל השנה כולה".

בידו; אע"פ שאם היה הולך למקום תורה היה עולה בידו יותר ויותר, מכל מקום שכר מעשה בידו" (מאירי)^{פג}.

הולך ועושה חסיד; לא הולך ולא עושה, רשע – פירושו על פי המבואר לעיל^{פד}.

משנה ט"ז

אוצר החכמה

ארבע מידות ביושבים לפני חכמים^{פה}:

^{פג} ונראה שזו גם כוונת רע"ב.

^{פד} לגבי החסיד כותב התפארת ישראל "אף על פי שתלמודו בידו ויודע מה ראוי לעשות, אף על פי כן הולך לשמוע דברי מוסר, למען לחזק נפשו בדרך ה'" (ועיין בדבריו ביחס לשאר המשנה, מהם עולה שהוא מפרש את המשנה באופן אחר ממה שפירשנו על פי מאירי ורע"ב).

[המפרשים דנים בשאלה, כיצד זה שהמשנה פותחת ב"ארבע מידות בהולכי בית המדרש", וממשיכה ומונה בכלל הארבע גם כאלו שאינם הולכים לבית המדרש. הרמב"ם בפתיחת המשנה מכוון ליישב קושיה זו – "אמרו, בהולכי לבית המדרש, רוצה בו, ההליכה לבית המדרש, יש בו ארבע מידות". דהיינו, פתיחת המשנה "בהולכי בית המדרש" פירושה כמו – "בעניין זה של הליכה לבית המדרש"; יש ארבעה סוגי אנשים בהקשר זה של הליכה לבית המדרש, יש הולכים ויש שאינם הולכים וכו'. וכך כותב גם רע"ב (דבריו בעניין זה נמצאים בתחילת המשנה הקודמת)].

^{פה} רע"ב מקדים למשנה זו: "לעיל, ב'ארבע מידות בתלמידים' (משנה י"ב), איירי (– מדובר) בעניין הזיכרון והשכחה, והשתא מיירי (– וכעת מדבר) בעניין הסברה הישירה וברירת הדבר הצודק מהבלתי צודק". כלומר, כאן מתייחס התנא לארבעה סוגים של לומדים, מבחינת השאלה מה הם מטמיעים בקרבם לאחר שחזרו מבית המדרש: יש מי שקולט בקרבם כל מה ששמע ולמד בבית המדרש, לרבות דברים לא נכונים, ויש מי שיודע לסנן את הדברים וכו', כמפורט במשנה.

לעיל במשנה י"ב נאמר "בתלמידים", וכאן – "יושבים לפני חכמים". ייתכן שההבדל נעוץ בכך, שכאן מדובר לאו דווקא בתלמיד הקולט מרבו (שלזה רומזת הלשון

ספוג ומשפך, משמרת ונפה: ספוג, שהוא סופג את הכול – "ספוג, הוא סופג את המים, בין עכורים בין צלולים; כך יש מי שלבו רחב ומקבל כל מה ששומע, ואין בו כוח לברור האמת מן השקר" (רע"ב). דהיינו, מדובר במי שהולך לבית המדרש ולומד וסופג לקרבו הכול, בין דברים נכונים וטובים שהוא רואה ולומד שם, ובין להיפך.

משפך, שמכניס בזו ומוציא בזו – "כך יש מי שמקבל כל מה שלומד, וכבולעו כך פולטו" (רע"ב). דהיינו, מדובר במי ששוכח את כל מה שלמד בבית המדרש, בין את הדברים הנכונים ובין את הדברים שאינם נכונים. הוא יוצא משם כלעומת שבא.¹⁹

משמרת, שמוציאה את היין וקולטת את השמרים – משמרת היא מסננת, המפרידה בין משקה לפסולת, באופן שהפסולת נשארת בה. תלמיד המשול למשמרת, סופג רק את ה"פסולת" שבבית המדרש, ונפשו נמשכת דווקא לכך (על פי רע"ב – "מוציא כל מה ששומע בבית המדרש, ושומע דבר של בטלה"). הוא חוזר לביתו בתום לימודו, כשרק הדברים הגרועים נקלטים בו.²⁰

"(תלמידים)" אלא בתלמיד הקולט דברים בבית המדרש, מכלל הלומדים שעמם הוא בא בשיג ושיח.

¹⁹ ייתכן שאין הכוונה למי ששוכח את מה שלמד, אלא שאינו מטמיע בקרבו דבר, מבחינת דרכי הלימוד הנכונות, או דרכי התנהגות – מבחינה פנימית, הוא נשאר בדיוק אותו אדם כפי שנכנס לבית המדרש.

²⁰ לפי הילקוט מעם לועז, מדובר במי "שבגלל מידותיו הרעות, תורתו נהפכת לו לסם מוות, ומיד כששומע דבר מרבו, הוא מסתייע בו לפי דעתו הנלוזה לשיטותיו הכוזבות" [וכבר הבאנו בפרק ג', משנה י"ז, את דברי הרב עמיאל (בדרכי 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

ונפה, שמוציאה את הקמח וקולטת את הסולת – "נפה" פועלת פעולה הפוכה מ"משמרת" – הסולת (שהיא החלק המשובח בהשוואה לקמח) נשאר בה, והקמח מסתנן החוצה. תלמיד המשול לנפה, קולט את הטוב ואת הנכון בלבד, ומסנן את השאר^{פח}.

אוצר החכמה

משנה ט"ז

כל אהבה שהיא תלויה בדבר^{פט}, בטל דבר בטלה אהבה; ושאינה תלויה בדבר, אינה בטלה לעולם – כשאהבה לאדם תלויה בגורם מסוים, היא תיפסק עם חלוף גורם זה; לעומת זאת, אהבה אמיתית, שהיא אהבת הנאהב עצמו, אינה בטלה לעולם^צ צ^א.

מזה מדה טובה והשני מדה רעה... יש לפעמים שאין התורה מנצחת להיצר הרע שבאדם, אך להיפך, היצר הרע שבו מנצח את התורה שבקרבו^א.

אוצר החכמה

^{פח}יש בו כח ללבן שמועותיו, וקולט האמת מן השקר והבטל" (רע"ב).

^{פט}רע"ב גורס: "כל אהבה שהיא תלויה בדבר בטל". דהיינו, שהיא תלויה בדבר שסופו לחלוף.

^צלמשל, אהבה לאדם מחמת יופיו או עושרו, היא אהבה התלויה בדבר (כלשון רש"י: "מחמת יפיות או מחמת דבר אחר, ולא מחמת קורבה ורעות"; וכלשון רשב"ץ: "מפני שררה או שותפות ממון, או אהבת איש לאשה מפני יופי"). דוגמה לאהבה שאינה תלויה בדבר היא – בלשונו של התפארת ישראל – "אהבת אדם לבניו ולמשפחתו". דוגמה נוספת לאהבה שאינה תלויה בדבר היא אהבה בין רעים שאין לה הסבר ויסודה בהרגשה פנימית, כלשון הילקוט מעם לועז: "ויש בספרים הקדושים, שפעמים רואים שני אנשים שיש ביניהם אהבה עזה, אע"פ שאין שום קורבה ביניהם, שזה בא מסוף העולם וזה מסוף העולם, ואהבתם אינה תלויה בדבר, שהיו נשמותיהם מחוברות בעלה אחד ובענף אחד, לפיכך תבער אש האהבה ביניהם, וזו אהבה מצד הנפש".

[אהבה המבוססת על הערכה לאדם בגלל מידותיו הטובות, יש ממפרשי המשנה שמחשיבים אותה כדוגמה ל"אהבה שאינה תלויה בדבר" (ריב"ש) ויש מחשיבים אותה

ריב

11/07/2018

איזו היא אהבה התלויה בדבר? זו אהבת אמנון ותמר^{צב} – בספר שמואל (שמואל ב, פרק יג) מתוארת אהבת אמנון לתמר – "ולאבשלום בן דוד אחות יפה ושמה תמר, ויאהבה אמנון בן דוד" (פסוק א'). בהמשך מתואר כיצד סירבה לו וכיצד כפה עצמו עליה, ומיד לאחר מכן בטלה אהבתו ואף הפכה לשנאה (פסוק ט"ו) – "וישנאה אמנון שנאה גדולה מאד, כי גדולה השנאה אשר שנאה מאהבה אשר אהבה". לפי הסבר המשנה, האהבה בטלה משום שהייתה "תלויה בדבר" – היא הייתה

כתלויה בדבר (תפארת ישראל), ואולי אין כאן מחלוקת אלא השאלה היא באלו מידות מדובר ועד כמה הן חלק בלתי נפרד מאישיותו של האדם].

^{צא} צריך עיון מהו החידוש בדברי המשנה. הרי ברור מאליו, שכל מה ש"תלוי בדבר", יתבטל בהיעדר הדבר, וזאת מעצם הגדרתו כ"תלוי"; ואם כך ברור, שאם אהבה "תלויה בדבר", אזי בהיעדר דבר בטלה אהבה, והיכן כאן החידוש?

ייתכן שיותר משיש כאן חידוש, מטרת המשנה היא להעיר את תשומת לבו של האדם לכך, שלא כל מה שנדמה לו כאהבה, הוא אכן אהבה אמיתית. לעתים אפילו האוהב עצמו טועה בדבר, והוא חושב שאהבתו היא אמיתית ונצחית, בעוד שבפועל היא אינה כזו אלא תלויה בדבר. ואכן, בדוגמה של אהבת אמנון לתמר (שהיא הדוגמה בהמשך המשנה לאהבה התלויה בדבר) אנו מוצאים שאמנון עצמו הגדיר את רגשותיו בתחילה כ"אהבה" [כלשון הכתוב (שמואל ב, יג, ד): "ויאמר: את תמר...אני אוהב", ואף בפסוק א' נאמר "ויאהבה אמנון", כנראה משום שבעיני עצמו הוא הגדיר את רגשותיו אליה כאהבה].

עוד ניתן לומר שהחידוש הוא בזה, שניתן היה לחשוב שאהבה שאינה תלויה בדבר, יכולה להתבטל אף היא ע"י גורמים חיצוניים. למשל, אהבת אדם למשפחתו, יכולה לכאורה להתבטל בעקבות מריבה גדולה וכד'. לכן מדגישה המשנה, שאין הדבר כך, אלא אהבה כזו לעולם אינה בטלה לגמרי. גם אם היא מכוסה ברבדים של כעס ומרירות שנראים כמעלימים אותה, בעומק הלב היא נשארת.

^{צב}על פי מלאכת שלמה, הגרסה הנכונה היא "אהבת אמנון לתמר", ולא אהבת אמנון ותמר, שהרי לא מצאנו בכתוב שתמר אהבה את אמנון.

תלויה בתאוה גופנית, ולאחר שהתמלאה תאוה זו (כשכפה עצמו עליה בעל כרחו), בטלה האהבה ומאס בה^צ.

ושאינה תלויה בדבר, זו אהבת דוד ויהונתן – כפי שנאמר בשמואל א (כ, יז) "כי אהבת נפשו אהבו", וכפי שקונן דוד (שמואל ב, א, כו) – "נפלאה אהבתך לי מאהבת נשים". אהבה זו, "לא הייתה בה שום סיבה, אלא אהבה מעולה (- נעלה) לגמרי" (מאירי).

משנה י"ז

כל מחלוקת שהיא לשם שמים, סופה להתקיים – כל מחלוקת, שהצדדים לה אינם מנהלים אותה מתוך שנאה או רצון להתנצח, אלא מתוך שאיפה לחדור אל האמת, "סופה להתקיים", יעלה הדבר בידם ותצא האמת לאור, כי כל ויכוח ענייני מועיל ללבן את צדדי הסוגיה עד תום (ובלשון רע"ב – "מתוך הויכוח יתברר האמת")^{צד}.

צדקת

ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים – כל מחלוקת שכוונת הצדדים לה היא רדיפת כבוד, או התנצחות לשם עצם ההתנצחות (בלשון רע"ב – "בקשת השררה ואהבת הניצוח") אפילו מטרה פסולה

^צ מאירי – "שהיה אוהבה להנאת גופו... וכשעברה הנאתו ונסתלקה תשוקתו, נתחדשה לו שנאה עליה".

^{צד} על פי רע"ב בפירושו השני, וכך משמע מפירוש הרמב"ם וכן מהספורנו (לשון הספורנו – "כשיקרה איזה ויכוח על חילוק דעות בין חכמים, ויהיה תכלית הויכוח למצוא האמת, לא לניצוח, הנה אותו תכלית ייצא לפועל ויתקיים").

הריב"ש כותב: "לשם שמים – להעמיד דבר על אמיתו, או להוכיח על דבר עבירה; ולא להשתרר ולקנות שם".

זו לא תעלה בידם, כי מחלוקת כזו מביאה על הצדדים רעה בלבד, וכולם יוצאים נפסדים^{צה}.

איזו היא מחלוקת שהיא לשם שמים, זו מחלוקת הלל ושמאי – שעל אף כל מחלוקותיהם המצויות בש"ס, מעידה עליהם הגמרא (במסכת יבמות, דף יד ע"ב): "שחיבה ורעות נוהגים זה בזה, לקיים מה שנאמר (זכריה ח, יט), 'האמת והשלום אהבו'". מחלוקתם הייתה לשם גילוי האמת ולא לשם כבוד או התנצחות לשמה.

ושאינה לשם שמים, זו מחלוקת קורח וכל עדתו – "שהתכלית, וסוף כוונתם, הייתה בקשת הכבוד והשררה, והיו להיפך" (רע"ב)^{צו}.

משנה י"ח

כל המזכה את הרבים – מי שלימד אחרים תורה, או סייע להם ללכת בדרך הישר.

אין חטא בא על ידו – משמים מסבבים שלא ייכשל בחטא, כי מי שזיכה אחרים ומנע אותם ממכשול, זוכה לסייעתא דשמיא, שלא ייכשל הוא עצמו^{צו}.

^{צה} על פי רע"ב (בביאורו השני).

^{צו} לעניין הלל ושמאי, נקט התנא את שמות שני הצדדים למחלוקת (הלל מצד אחד ושמאי מצד שני), ואילו לעניין מחלוקת משה וקורח, לא נקט התנא "קורח ומשה" אלא הזכיר רק צד אחד ("קורח וכל עדתו"). הטעם לכך הוא שבמחלוקת קורח, רק קורח מצידו חלק שלא לשם שמים, אך משה עצמו התכוון לשם שמים (מדרש שמואל בשם ר"י לירמא, מובא בתוספות יום טוב).

^{צו} כלשון הגמרא במס' יומא, דף פז ע"א: "כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו. מאי טעמא (מה הטעם)? כדי שלא יהא בגיהנום ותלמידיו בגן עדן". וכך מבואר ברע"ב וברוב מפרשי המשנה.

וכל המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה – כמבואר לעיל, על דרך ההיפך^{צח}.

הערה: חתומים

משה זכה וזיכה את הרבים. זכות הרבים תלוי בו, שנאמר (דברים לג, כא): 'צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל' – ישנה מעלה נוספת במי

אורח: 11/07/2018

^{צח} וכלשון הגמ' במס' יומא (שם): "וכל המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה, שלא יהא הוא בגן עדן ותלמידיו בגיהנום".

לגבי הלשון "אין מספיקין", מדגיש הספורנו שהכוונה היא רק לומר, שאין מסייעים אותו משמים לעשות תשובה (בניגוד לאדם אחר, שאם בא לעשות תשובה, מסייעים לו משמים, עיין במס' יומא דף לח ע"ב), אך לא שחוסמים בפניו את התשובה אם ירצה בכך.

[ובלשוננו: "לא יזדמן לפניו דרך שיסייעוהו לשוב בתשובה, כמו שהוא ראוי לכל שאר הבא ליטהר שמסייעים אותו... מכל מקום לא ימנעוהו שום מונע כלל אם יבחר לשוב בתשובה, כמו שקרא למנשה, אחרי שחטא והחטיא, שנאמר עליו (דברי הימים ב, לג, יב-יג), 'וכהצר לו חילה את פני ה' אלוקיו, וייעתר לו'"].

תוספות יום טוב, בתחילת דבריו, הולך בדרך זו, אך לאחר מכן מביא את דעת הרמב"ם, שממנה עולה, שמונעים ממנו משמים את דרך התשובה, וזה עונשו, כדוגמת עונשו של פרעה, שנשללה ממנו אפשרות התשובה: "אבל הרמב"ם פירש שימנעוהו מן התשובה, וכעניין שנאמר בפרעה (שמות ט, יב): 'ויחזק ה' את לב פרעה'. ובפרק ח' מהשמונה פרקים שהקדים למסכתא זו (-כוונתו להקדמת הרמב"ם למס' אבות, הנקראת "שמונה פרקים") נתן טעם לדבר, שיש חטא שראוי להיענש עליו על כל פנים, ולפיכך ימנעוהו השם יתברך מהתשובה, כדי שיבוא עליו עונשו הראוי לו. וכן כתב ג"כ בחיבורו בפרק ו' מהלכות תשובה".

אלא שגם לפי הרמב"ם נראה שאין התשובה נמנעת לגמרי, שהרי בפרק ד' מהלכות תשובה מונה הרמב"ם את הדברים המונעים תשובה, ובכללם המחטיא את הרבים, והרמב"ם מסיים את הפרק במלים "כל אלו הדברים וכיוצא בהן, אף על פי שמעכבין את התשובה אין מונעין אותה, אלא אם עשה אדם תשובה מהן, הרי זה בעל תשובה ויש לו חלק לעולם הבא". ובשו"ת מהרי"ט, חלק ב (אורח חיים) סימן ח, האריך לבאר שלעולם אין התשובה נחסמת (בכלל דבריו מתייחס המהרי"ט לעניין המחטיא את הרבים, שאם יתעקש ו"ישים פניו כחלמיש לשוב בתשובה", יקבלוהו).

שמזכה את הרבים, והיא, שהמעשים הטובים שעושים הרבים בזכותו, נחשבים כאילו הוא עשם. וכך נדרש הפסוק (שנאמר ביחס למשה) "צדקת ה' עשה, ומשפטיו עם ישראל": המשפטים שלימד לישראל, נחשבים כצדקתו שלו ("צדקת ה' עשה")^{צט}.

ירבעם חטא והחטיא את הרבים, חטא הרבים תלוי בו, שנאמר (מלכים א, טו, לו): 'על חטאת ירבעם אשר חטא ואשר החטיא את ישראל'^ק – לא נאמר בפסוק "על חטאות ירבעם וישראל", אלא "אשר חטא ואשר החטיא את ישראל", משמע שגם מה שחטאו הם, נזקף לחובתו (רע"ב)^{קא}.

משנה י"ט

כל מי שיש בידו שלושה דברים הללו, מתלמידיו של אברהם אבינו – מי שבידו שלושת הדברים (שלוש התכונות) שיבוארו להלן במשך המשנה, הרי הוא הולך בדרכו של אברהם אבינו, שמצאנו בו את שלושת התכונות הללו.

ושלושה דברים אחרים, מתלמידיו של בלעם הרשע – מי שבידו התכונות ההפוכות משלש התכונות לעיל, הרי הוא הולך בדרכו של בלעם, כמבואר בהמשך^{קב}.

^{צט} בלשון רע"ב: "ומשפטיו שעם ישראל, כאילו הוא עשן".

^ק ירבעם גרם לישראל לחטוא בעגלי זהב, כמפורש בספר מלכים א, יב, כח.

^{קא} לכאורה קשה, הרי פסוק זה נאמר כסיבה לכך שבעשא השמיד את כל בית ירבעם. ואם כך הוא, מדוע היה הפסוק צריך לכתוב "חטאות ירבעם וישראל"? וצ"ע.

^{קב} ומשום תכונות אלו הגיע לשפל שאליו הגיע, על אף שהיה חכם ובעל נבואה בדרגתו של משה רבינו (תפארת ישראל).

עין טובה – "מסתפק במה שיש לו ואינו חומד ממון אחרים, שכן מצינו באברהם, שאמר למלך סדום (בראשית יד, כג), 'אם מחוט ועד שרוך נעל, ואם אקח מכל אשר לך'" (רע"ב)^{קי}

ורוח נמוכה – "ענווה יתרה, וכן מצינו אברהם אומר (בראשית יח, כז), 'ואנוכי עפר ואפר'" (רע"ב).

ונפש שפלה – שאינו הולך אחר תאוותיו אלא מתרחק מהן^{קד}.

מתלמידיו של אברהם אבינו – כמבואר לעיל, שהיו בו ג' מידות אלה.

עין רעה ורוח גבוהה ונפש רחבה, מתלמידיו של בלעם הרשע – בלעם היה בעל חמדן ותאב כסף, שחמד את כספו וזהבו של בלק ולשם כך הלך לקלל את ישראל אף שידע שאין זה רצון הקב"ה, כמבואר בפרשת בלק; והיה גאוותן, שאמר על עצמו (במדבר כד, טז), "נאום שומע אמרי א-ל ויודע דעת עליון"; ואף היה בעל תאוה, ולכן עלה בלבו הרעיון להכשיל את עם ישראל בזנות, כמבואר בסוף פרשת בלק (רע"ב).

^{קי} כשמלך סדום הציע ממון לאברהם בתמורה על כך שהצילו, אברהם סירב לקחת מאומה.

^{קד} נראה שהמילה "נפש" כאן היא במובן של רצון, תאוה, כמו "אם יש את נפשכם לקבור את מתי" (בראשית כג, ח).

תכונה זו הייתה אצל אברהם, שאהב את שרה אשתו לא בזכות יפיה, ואפילו לא נתן דעתו באופן מלא ליפיה עד שירד עמה למצרים (שאז היה עליו לדאוג לה, שלא ירעו להם המצרים לאחר שיראו אותה ויחשקו בה). לכן, כשירדו למצרים, אמר אברהם לשרה (בראשית ב, יא), "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את" [הלשון "הנה נא" היא לשון המורה על דבר המתעורר כעת – רק כעת הוא נתן דעתו באופן מלא ליפיה (על פי רע"ב)].

מה בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו של בלעם הרשע?
לעניין גמולם בעולם הזה ובעולם הבא (כמבואר בהמשך המשנה).

תלמידיו של אברהם אבינו אוכלין בעולם הזה, ונוחלין בעולם הבא –
ההולכים בדרך אברהם אבינו, דהיינו שיש בידם התכונות האמורות,
זוכים לעולם הזה ולעולם הבא; כי מי שיש בו שלוש תכונות אלו,
חיוו הם חיים נכונים המביאים לאושר גם בעולם הזה ק"ה.

שנאמר (משלי ח, כא): **'להנחיל אוהבי יש, ואוצרותיהם אמלא'** – הפסוק
נדרש כך: **"אוהבי"** הם מי שהולכים בדרכו של אברהם, שנקרא
בתורה **"אוהב"** (ישעיה מא, ח – **"אברהם אוהבי"**). אוהבים אלה ינחלו
"יש", שהוא כינוי לעולם הבא ק"ה, ומלבד זאת, **"אוצרותיהם אמלא"** –
גם בעולם הזה.

אבל תלמידיו של בלעם הרשע יורשין גיהנם ויורדין לבאר שחת –
דרכו של בלעם מובילה לא רק לאובדן עולם הבא אלא גם לאובדן

ק"ה דהיינו, אין כוונת התנא לומר שהם זוכים לעושר גשמי בעולם הזה כשכר על
מעשיהם; אלא כוונתו היא, ששלוש התכונות הללו כוחן יפה לשפר ולהיטיב את חי
האדם בעולם הזה, מבחינה זו שהוא חי חיים נכונים וערכיים המביאים לאושר פנימי;
שכשם ש"הקנאה התאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם" (לעיל ד, כא), כך גם
התכונות ההופכיות ("עין טובה" – מסתפק במועט ואין עינו צרה באחרים; "נפש
שפלה" – התרחקות מגאווה ורדיפת כבוד; "רוח נמוכה" – התרחקות מרדיפת תאוות,
כמבואר לעיל), "מביאים את האדם אל העולם"; וכך נראה מדברי המדרש שמואל,
באחד מפירושו (ואילו לפי פירוש אחר שם, כוונת המשנה היא כפשוטה, שזוכים
לגמול בעולם הזה, ומה שבמציאות אנו רואים צדיקים סובלים, הוא משום שדברי
המשנה אמורים רק במי שיש בו את שלוש התכונות הללו בשלמות).

ק"י בלשון התפארת ישראל: **"מילת 'יש' הוא דבר של קיום, דהיינו נחלת עולם הבא"**.
כלומר, העולם הבא מוגדר כ"יש", יותר מהעולם הזה שהוא חולף ואיננו.

העולם הזה, על דרך האמור לעיל (ד, כא) "הקנאה, התאוה והכבוד, מוציאים את האדם מן העולם"^{קז}.

שנאמר (תהלים נה, כד): **‘ואתה, אלוקים, תורידם לבאר שחת, אנשי דמים ומרמה, לא יחצו ימיהם, ואני אבטח בך’** – לפי דרשה זו של חז"ל, "אנשי דמים ומרמה" הוא כינוי לבלעם ושכמותו, על שם דרכיו הערמוניות ועל שם שגורם במעשיו למגפה גדולה בישראל (כפי שמתארת התורה בפרשת בלק)^{קח}; ועליהם נאמר, שיירדו ל"באר שחת", וכן, ש"לא יחצו ימיהם", דהיינו, שימיהם מתקצרים (במובן הפשוט, או שמא במובן זה שחייהם אינם חיים)^{קט}.

^{קז} על-פי מדרש שמואל, באחד מפירושו. הוא מוסיף, שהביטוי "גיהנום" במשנה זו מתייחס לעולם הזה [כפי שמצאנו במסכת יומא דף עב ע"ב, שהמילה "גיהנום" משמשת הן לתיאור חיים גרועים בעולם הזה והן לתיאור חיים גרועים בעולם הבא ("תרתי גיהנום", עיין שם)], ואילו הביטוי "באר שחת" מתייחס לעולם הבא.

גם התפארת ישראל הולך בדרך דומה, דהיינו, שכוונת המשנה לומר, שחייהם אינם חיים גם בעולם הזה; אך לפי שיטתו, ה"גיהנום" הנזכר במשנה מתייחס לעולם הבא, ו"יורדים לבאר שחת", מתייחס לעולם הזה, שאין לרשעים סיפוק בעולם הזה כי חוששים בסתר לבס מאחריהם ומיום המיתה: "שאם גם ישיגו כל תאוות נפשם בעושר ועונג הגופני, מכל מקום תמיד יפג לבם בקרבם ליום המיתה, אשר נכון בידם יום חושך, באשר לא ידעו מתי יבוא עליהם, וזה ימרר כל מתיקות העולם שיטעמו".

^{קח} על פי רמב"ם, רע"ב.

^{קט} המדרש שמואל – בהמשך לפירושו לעיל שהביטוי "באר שחת" מתייחס לעולם הבא – מבאר שכוונת המשנה היא להוכיח מהלשון "'תורידם לבאר שחת" לעניין גורלם בעולם הבא (כי גורלם בעולם הזה אינו צריך לראיה, שהוא מן המפורסמות); אך הוא אינו מפרש לפי זה את שאר הפסוק "לא יחצו ימיהם" (ניתן לפרשו כפי שכתבנו למעלה, שהכוונה היא לכך שחייהם מתקצרים, או שחייהם אינם חיים, אך לפי זה צריך עיון מדוע הדגיש המדרש שמואל שהראיה מן הפסוק מתייחסת לעולם הבא בלבד).

משנה כ'

יהודה בן תימא אומר:

הוי עז כנמר וקל כנשר, ורץ כצבי וגיבור כארי, לעשות רצון אביך שבשמים – מפרש רע"ב: "הוי עז, ולא תתבייש לשאול מרבך מה שלא הבנת, כאותה ששנינו (לעיל ב, ה) 'לא הביישן למד' קי... וקל כנשר, לחזור אחר תלמודך, ולא תיגע (- לא תתיגע) קיא... ורץ כצבי, לרדוף אחר המצוות. וגיבור כארי – לכבוש את יצרך מן העבירות" קיב.

לפי התפארת ישראל (שפירש לעיל ש"באר שחת" מתייחס למצבם בעולם הזה), הראיה מן הפסוק מתייחסת לעולם הזה דווקא; והוא מוסיף ומפרש בהתאם לכך גם את המלים "לא יחצו ימיהם": גם "חצי ימיהם", שהוא כינוי לעולם הזה בכללותו (כי העולם הזה הוא חצי ביחס לשלם – העולם הזה והעולם הבא), גם אותו הם אינם משיגים, ובלשונו – "דגם חצי ימיהם, רוצה לומר עולם הזה, שהוא חצי הווייתם, וזה החצי יתדמו (-ידמו) שהיא שלהן, גם אותה לא ישיגו". לגבי הסיפא של הפסוק "ואני אבטח בך" מפרש התפארת ישראל, שהאדם הטוב נמצא במצב הפוך, שגם כשהוא אינו מבין מדוע באות עליו רעות, או אינו מבין מדוע דברים מסוימים אסורים, הוא שרוי בבטחון שהכול לטובה.

[בלעם עצמו מת בגיל צעיר – שלושים ושלוש שנים, כמבואר במסכת סנהדרין דף קו ע"ב, אך היה זה משום שהרגוהו בחרב, עיין שם].

קי רע"ב מוסיף ומבאר מהו "נמר", ומדבריו עולה שאין הכוונה לנמר בלשונו אלא ליצור כלאים מחזיר יער ולביאה, שהוא "עז פנים אף על פי שאין בו גבורה כל כך". אמנם הרש"ש כותב על כך, ש"זה דבר חדש וזר", וש"לא ראיתי זאת בספרי הטבע".

קיא תכונת הנשר היא לגמול מרחקים מבלי להתייגע: "יעלו אבר כנשרים, ירוצו ולא ייגעו" (ישעיה מ, לא) [רע"ב].

קיב פירשנו כאמור על פי רע"ב, ומלבד פירושו ישנם פירושים שונים לתכונות אלה כעולה ממפרשי המשנה. ועיין בביאורו של הטור, המצטט משנה זו בחלק אורח חיים, סימן א'.

רכא

הוא היה אומר: עז פנים לגיהנם, ובושת פנים לגן עדן – על אף שלעתים יש להשתמש בתכונת ה"עזות", כמבואר במאמר הקודם, הרי שבאופן כללי תכונת עזות הפנים היא תכונה רעה (רשב"ץ, ספורנו ועוד); ומדברי המפרשים נראה, כי "עזות פנים", בלשון המשנה, הינה מעין גאוה מהולה בזלזול בתוכחות וביקורות, וחוסר בוששה מפני איש^{ק"י}. אדם כזה, סופו לחטוא ולסטות מדרך הישר. תכונת "בושת פנים" היא ההיפך מכך, והיא מביאה לידי הימנעות מחטא^{ק"י}.

יהי רצון מלפניך, ה' אלוקינו, שתבנה עירך במהרה בימינו, ותן חלקנו בתורתך^{קטו}.

11/07/2018

^{ק"י} כך נראה מפירוש המאירי, ספורנו, רשב"ץ ועוד. רע"ב מבאר, שהביטוי "עז פנים" נובע מכך שתכונה זו ניכרת בפניו של אדם.

^{ק"י} כמבואר גם בנדרים דף כ ע"ב, שהבושה מביאה לידי יראת חטא.

^{קטו} הקשר של תפילה זו לכאן לכאורה אינו ברור. יש אומרים שכאן הוא סיום המסכת, וראה התנא לנכון לסיים את המסכת בתפילה, והמשניות שלאחר מכן הן תוספת מאוחרת (מאירי – "או אפשר שהיה זה סיום המסכתא, אלא שנתווספו בה אחר כך דברים").

הרמב"ם מבאר, שתפילה זו קשורה למה שנאמר קודם לכן בעניין עזות פנים ובושה: "וכאילו אמר, אחר שתיאר מעלת הבושה: אלוקים, כשם שחננתנו במעלה זו (–) של הבושה, שכן ישראל הם ביישנים, רחמים וגומלי חסדים – יבמות דף עט ע"א), כך חון עלינו שתיבנה עירך (–ירושלים) בימינו". בדרך זו הולך גם רע"ב, ואף המאירי באחד מפירושו.

ועיין בפירוש הגר"א (לדעתו יש כאן טעות סופר, ומקום תפילה זו בסוף המסכת), ובתוספות רבי עקיבא איגר (לדעתו הקשר הוא, שלאחר שלמדנו לעיל שמידת העזות יש בה יתרון לעניין הלימוד, מתפלל התנא שיבנה המקדש, ותימלא הארץ דעה ולא יצטרכו האנשים למידת העזות כדי להצליח בלימודם).

משנה כ"א

הוא היה אומר:

בן חמש שנים למקרא – הגיל הראוי להתחיל ללמוד בו מקרא, הוא גיל חמש קט"ז.

בן עשר למשנה – שכן, יש להתחיל בלימוד משנה רק לאחר לימוד המקרא, והואיל והתחיל ללמוד מקרא בגיל חמש, ואורך הזמן הנדרש ללימוד מקרא הוא חמש שנים, יתחיל בלימוד המשנה בגיל עשר קי"ח.

קט"ז ומוסיף רע"ב, שבשנה הרביעית ילמדו אביו את "צורת האותיות והיכר הנקודות" (ועיין בשולחן ערוך הרב, הלכות תלמוד תורה, תחילת פרק א). וראה עוד דברינו בחלק העיונים (שם נבאר גם מדוע בימינו אין נוהגים לפי סדר המשנה).

הן רש"י והן רע"ב מביאים אסמכתא לדבריהם מההלכות הנהוגות באילן [שעד השנה השלישית הוא ערלה, בשנה הרביעית פירותיו מותרים באכילה אך רק בתנאים מסוימים ("נטע רבעי"), ובשנה החמישית הפירות מותרים לגמרי]. גם המאירי מזכיר לימוד זה אך מוסיף שהוא "דרך צחות והערה", היינו, אין משם ראייה ממשית אלא על דרך המשל.

קי"ח המאירי מבאר, שעיקר מטרתה של משנה זו הוא להבהיר לאבות כיצד ינהגו עם ילדיהם ("בן חמש שנים למקרא וכו'"), ולאחר שכבר פתח התנא בענייני הגיל, המשיך ותיאר בדרך אגב את תכונותיו ומאפייניו של כל גיל – "בן שלושים לכוח וכו'".

קי"ח על פי רע"ב ועוד. רע"ב מוסיף ומפרש, שהסיבה לכך שהתנא קצב פרק זמן של חמש שנים למקרא (מחמש עד עשר), למשנה (מעשר עד חמש עשרה) ולתלמוד (חמש עשרה עד עשרים) היא משום שחמש שנים הן פרק זמן שבו הלימוד מביא לתוצאות ראויות, ומסיבה זו נאמר בגמ' (חולין דף כד ע"א), שכל תלמיד שלא ראה סימן יפה במשנתו חמש שנים, שוב אינו רואה.

רכג

בן שלוש עשרה למצוות – מגיל שלוש עשרה, מתחייב אדם במצוות קיט.

בן חמש עשרה לתלמוד – לאחר שלמד מקרא חמש שנים ומשנה חמש שנים, יש לו היכולת לעסוק ב"תלמוד", שהוא לימוד המשניות בצורה מעמיקה יותר קכ.

בן שמונה עשרה לחופה – גיל שמונה עשרה הוא הגיל הראוי לישא אישה קכא.

בן עשרים לרדוף – "לרדוף אחר מזונותיו; לאחר שלמד מקרא משנה וגמרא, ונשא אשה והוליד בנים, צריך הוא לחזור ולבקש אחר מזונות" (רע"ב) קכב.

קיט המקור לכך הוא הלכה למשה מסיני (שו"ת הרא"ש כלל טז סימן א), ויש שמצאו לכך סמך בפסוק, שכבר מגיל שלוש עשרה מכנה הכתוב את האדם בשם "איש"; שנאמר אצל שמעון ולוי "ויקחו שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו" (בראשית לא, כה), ומקובל בידינו שלוי היה באותו זמן בן שלוש עשרה (רע"ב ועוד).

קכ עיין ברש"י במס' ברכות דף ה ע"א ד"ה זה גמרא, ובמס' חגיגה דף י ע"א ד"ה מתלמוד.

קכא המפרשים מוצאים לכך רמזים שונים בפסוקים, עיין ברע"ב ובמאירי ועוד.

קכב ובלשון רשב"ץ: "שירדוף אחר מזונותיו, שיש לו ריחיים בצוארו, שכבר נשא אשה והוליד בנים בשתי שנים, וכבר עסק בתורה, ועתה יעסוק בדרך ארץ (–פרנסה)".

רע"ב מוסיף פירוש נוסף: "פירוש אחר: בן עשרים לרדוף אותו מן השמים ולהענישו על מעשיו, שאין בית דין של מעלה מענישין פחות מבן עשרים" (וסמך לדבר מדברי הגמ' במסכת שבת דף פט ע"ב – "דל עשרין דלא ענשת עליהו", עיין שם). וכן מבואר ברמב"ם בפירוש המשניות על סנהדרין, ז, ד: "מפי השמועה למדנו שאין הקב"ה מעניש את החייב כרת רק אחר עשרים שנה". ועיין עוד לעניין זה בחתם סופר (יו"ד קנה, ד"ה ומה).

בן שלושים לכוח – בגיל שלושים מגיע אדם לכוחו, ולכן מצאנו בתורה (במדבר ד, ג), שהלויים נשאו את קרשי המשכן על כתפם רק מגיל שלושים (רש"י, רע"ב).

בן ארבעים לבינה – "כבר נתבשל כוח שכלו להבין דבר מתוך דבר" (תפארת ישראל)^{קכג}.

בן חמישים לעצה – "בכל עצה יש שתי דרכים, ובן חמישים כבר יוכל לשקול המובחר משתי הדרכים" (תפארת ישראל)^{קכד}.

פירושים נוספים (לכלל "בן עשרים לרדוף": א) "שהוא קל המרוץ והדם רותח" (מדרש שמואל). ב) לצאת למלחמה ולרדוף אחר האויב, כמבואר בתורה (במדבר א, ג) שגיל הצבא הוא גיל עשרים (עיין בתפארת ישראל, מחזור ויטרי). ג) למהר לישא אישה; שעל אף שגיל שמונה עשרה ראוי לחופה, מגיל עשרים כבר ראוי להזדרז יותר ו"לרדוף", דהיינו להשתדל יותר (מאירי).

^{קכג}בילקוט מעם לועז מבואר: "שאז מבין מה שלמד, שמבין דבר מתוך דבר. ויש מפרשים שזה מוסב על לימוד תורת הסוד, שלפני ארבעים אין ללמוד חכמה זו שהיא בינה יתירה, שאין כל אדם זוכה להבין... ויש חשש שייכשל בהם".

וכך כותב הש"ך (יורה דעה, רמו, ו): "גם המקובלים ושאר האחרונים הפליגו בדבר, שלא ללמוד חכמת הקבלה עד אחר שמילא כריסו מהש"ס, ויש שכתבו שלא ללמוד קבלה עד שיהא בן ארבעים שנה, כמו שכתוב 'בן ארבעים לבינה', בשגם שצריך קדושה וטהרה וזריזות ונקיות לזה. ורוב המתפרצים לעלות בחכמה זו קודם הזמן הראוי, קומטו בלא עת, כמו שכתוב כל זה בדברי חכמי האמת".

[רע"ב אינו מבאר מהו "בן ארבעים לבינה", אלא מפנה לדברי הגמ' במס' עבודה זרה דף ה ע"ב, שם מבואר שאין אדם עומד על דעת רבו עד ארבעים שנה וכו', עיין שם. אמנם צריך ביאור, שהרי שם אין הכוונה לגיל ארבעים. ועיין בתוס' יו"ט שדן בזה].

^{קכד}דהיינו, "עצה" פירושה היכולת לבחור את הדרך הטובה מבין שתי דרכים, כאשר שתיהן נראות לכאורה טובות. אדם מגיע ליכולת זו (שהיא מעבר לסתם "בינה") בגיל חמישים. ועיין טעם לדבר במאירי.

בן ששים לזקנה – "שכבר יודע להטעים חכמתו בדברי טעם ושכל טוב, ומתוקים לכל טועמם כאוכל ענבים בשולות ושותה יין ישן" (תפארת ישראל) קכ"ה.

בן שבעים לשיבה – דוד המלך נפטר בן שבעים, ונאמר בו "וימת בשיבה טובה". מכאן, שגיל שבעים הוא גיל שיבה (רע"ב). ומגיל זה ואילך חייבים לקום בפניו, כמצוות התורה (ויקרא יט, לב) "מפני שיבה תקום" (תפארת ישראל) קכ"ו.

רע"ב מוסיף, שלכן מצווה התורה ביחס ללויים, שבגיל חמישים יפסיקו את עבודותיהם הרגילות במקדש ויתנו עצות לאחרים (כך הוא מפרש את הכתוב בספר במדבר ח, כה – כו, "ומבן חמישים שנה ישוב מצבא העבודה, ולא יעבוד עוד, ושרת את אחיו", ששירות זה פירושו ייעוץ לאחרים).

קכ"ה דבריו אלה רומזים לדברי המשנה לעיל (ד, כ), "הלומד מן הזקנים למה הוא דומה, לאוכל ענבים בשולות ושותה יין ישן". הוא מוסיף ומביא את הפסוק באיוב יב, יב, "ובישישים חכמה" (ועיין גם בדברי תוספות יו"ט, שמביא גירסה "בן ששים לחכמה"; ולאחר מכן מוסיף שאף לפי גירסתנו, "בן ששים לזקנה", ניתן לפרש ש"זקנה" היא במובן של חכמה, כמבואר במס' קידושין דף לב ע"ב, ש"זקן" הוא מי שקנה חכמה).

[אמנם מדברי המאירי נראה שמפרש, שזהו השלב שבו מתחילה דעיכה ביכולותיו של האדם, עיין שם].

קכ"ו וכך נפסק בשולחן ערוך (יורה דעה, רמד, א): "מצות עשה לקום מפני כל חכם, אפילו אינו זקן אלא יניק וחכים. ואפילו אינו רבו, רק שהוא גדול ממנו וראוי ללמוד ממנו. וכן מצוה לקום מפני שיבה, דהיינו בן שבעים שנה". ומוסיף הרמ"א "אפילו הוא עם הארץ, ובלבד שלא יהיה רשע" (ועיין בשבט הלוי חלק ה, חלק יורה דעה סימן קל, שבמקרה של ספק (האם אדם הוא בן שבעים) יש להחמיר ולקום).

[ועיין ביאור אחר במאירי, בהמשך לשיטתו לעיל; והוא הולך בדרכו זו גם בביאור המאמרים הבאים במשנה, עיין שם].

בן שמונים לגבורה – "דכבר התגברו בו כוחות הנפש על הגוף ותאוותיו שנחלשו, ונקל לו מאד לקיים התורה ומצוותיה" (תפארת ישראל)^{קכז}.

בן תשעים לשוח – יש מפרשים "לשוח" בשי"ן ימנית, כמו "הולך שחוח", שתש כוחו. ויש מפרשים "לשוח" בשי"ן שמאלית, מלשון שיחה – נחלש כוח העשייה שבו, אך כוחו עדיין עמו ביחס לדברים התלויים בדיבור, כגון תורה ותפילה^{קכח}.

בן מאה כאילו מת ועבר ובטל מן העולם – לפי רוב המפרשים, הכוונה היא שבגיל זה ישנה דעיכה מוחלטת של כוחות האדם ובינתו^{קכט}. אך התפארת ישראל מפרש: "כשזכה לכך, נדבקה נפשו בעליונים, ונתבטל ממנו העולם ותאוותיו, כאילו עבר כבר ממנו"^{קל}.

^{קכז} ולכן מכנה הפסוק בתהלים את גיל שמונים כ"גבורות": "ימי שנותינו בהם שבעים שנה, ואם בגבורות שמונים שנה" (תהלים צ, י).

ורש"י (באחת הנוסחאות) מפרש את דברי המשנה כך: "כלומר, דבר גדול הוא אם יחיה אדם עד שמונים שנה, שנאמר 'ואם בגבורות שמונים שנה'".

^{קכח} שני הפירושים בתפארת ישראל. המילה "לשוח" בשי"ן שמאלית מצויה בתורה בספר בראשית (כד, סג), "ויצא יצחק לשוח בשדה", ומפרש שם רש"י, "לשון תפילה, כמו 'ישפוך שיחו' (תהלים קב, א)".

^{קכט} ומכל מקום ברור שייתכנו יוצאים מן הכלל, כמבואר ברשב"ץ.

^{קל} ויש מפרשים, שתשובה בגיל זה כבר איננה תשובה שלמה וראויה (כי בטל ממנו כוח המשיכה לענייני העולם הזה) ולכן יעשה תשובה קודם לכן (מדרש שמואל, ילקוט מעם לועז).

משנה כ"ב

בן בג בג אומר^{קלא} 11/07/2018

הפוך בה והפוך בה, דכולה בה^{קלב} – הפוך בתורה והפוך בה, שהכול בה. וכפי שמבאר רש"י, "שבכל שעה תמצא בה חידושים וטעמים"^{קלג}.

^{קלא} בתפארת ישראל מבואר שבן בג בג הוא יוחנן בן בג בג הנזכר בקידושין דף י ע"ב. יש אומרים (מדרש שמואל בשם הרשב"ם בשם ר"י בן הרא"ש, מובא בתוס' יו"ט) שבן בג בג הנזכר כאן וכן בן הא הא הנזכר במשנה הבאה, היו גרים, ונקראו כך כדי להסתירם מן המלשינים: השם "בן הא הא" פירושו כמו "בן אברהם ושרה" (שהיו ה"גרים" הראשונים), שהרי לאברהם ושרה נוספה אות ה"א לשםם כמבואר בפרשת לך לך (אברהם במקום אברם, ושרה במקום שרי), וגם השם "בן בג בג" נובע מכך ש"בג" בגימטריא הוא חמש, כמו האות ה"א. ועיין בתוספות במסכת חגיגה דף ט ע"ב ד"ה בר הי היש מפרשים, ש"בג" הוא ראשי תיבות "בן גרים", ועיין בילקוט מעם לועז.

^{קלב} אימרה זו, וכן האמרה שבמשנה הבאה, נאמרו בארמית. בתוספות יו"ט מובא בשם דרך חיים (מהר"ל) שהיו גרים, ולשונם לשון ארמית. ויש אומרים שמשום חשיבות התורה לאדם, שנו מימרה זו בלשון ארמית, שכולם היו מכירים בה כשעלו מבבל (תוס' יו"ט בשם מדרש שמואל בשם רבינו אפרים).

^{קלג} על פי מדרש שמואל, כוונת המשנה היא לכך שאדם יכול ללמוד מילים מסוימות בתורה, והן מקבלות פירוש אחד, אך לאחר מכן אם יעמיק, יראה שהן כוללות גם פירוש אחר, שאף הוא נכון, או פירוש עמוק יותר: "הפך בה, ואחר שבאותו הפעם הבנת הבנה אחת חזור והפוך בה פעם אחרת ותבין בו הבנה אחרת יותר עמוקה, וכן בכל פעם ופעם שתהפוך בה... ולעולם תבין בו חידוש אחר, לפי דכולה בה, ודבריה סובלים פירושים רבים, כי שבעים פנים לתורה" [ויסוד הדברים במסכת עירובין דף נד ע"א וע"ב, "למה נמשלו דברי תורה לתאנה (שנאמר במשלי כז, יח, "נוצר תאנה יאכל פריה"), מה תאנה זו (-עץ התאנה) כל זמן שאדם ממשמש בה מוצא בה תאנים (כי התאנים אינם מתבשלות כאחת, ולכן בכל פעם שאדם בא אל עץ התאנה, הוא מוצא תאנים נוספות - רש"י), אף דברי תורה, כל זמן שאדם ממשמש בה מוצא בהן טעם".

ובה תחזי – באמצעותה תזכה לראות, להבין, ובלשון הרמב"ם – "בה תראה את האמת, ותסתכל בעין השכל".

אוצר החכמה

וסיב ובלה בה – תרגום מילולי – הזדקן ובלה בה (מלשון בלאי, בלוי). והפירוש הוא, בלשון רע"ב – "גם עד זקנה ושיבה לא תעזבנה".

ומינה לא תזוע – אל תזוז ממנה קלד.

שאיין לך מדה טובה הימנה – אין טוב מן התורה, שהכול כלול בה קלה.

11/07/2018

ומוסיף הילקוט מעם לועז "ובא בן בג בג לומר, שלא יחשוב האדם, שמאחר שאמר התנא בן חמש למקרא וכו' ועד עשרים ילמד תורה, משמע שמעשרים ואחד פטור, אלא צריך כל אחד לדעת שאין קץ לתורה, כמו שאמר דוד המלך עליו השלום (תהלים קיט, צו) 'לכל תכלה ראיתי קץ, רחבה מצוותך מאוד'".

המאירי כותב: "הזהירו, שלא יספיק לו בתורה הקריאה הגסה לבד, אלא שיהא הופך ומהפך בה, כלומר: כמה פעמים, שאם יעשה כן, הוא מוצא בה כל מה שמפקפק בלבו עליו (כל מה שאינו מבין או שהוא מתלבט לגביו)".

[יש מפרשים שהלשון "דכולא בה" (שהכל בה), פירושה שהתורה כוללת את כל החכמות החיצוניות, אך לא ברור מדבריהם האם הכוונה היא לכל החכמות ממש, או כל המוסר והמחשבה וכדומה, עיין בלשון ספורנו, ובדברי הרא"ש על מסכת נדרים דף לח ע"א].

קלד מדברי רע"ב משמע שדברים אלה כוללים גם הוראה שלא לעסוק ב"חכמה יוונית", וראה דברינו בחלק העיונים.

קלה תוספות יום טוב. פירוש נוסף, שם: מכל דברי המוסר שנאמרו על ידי חכמים, אין לך עצה טובה מעצה זו שאמרתי לך כעת.

רכט

משנה כ"ג

בן הא הא אומר^{קלז}:

לפום צערא – אגרא – (תרגום מארמית: לפי הצער, השכר). ככל שאדם "מצטער", דהיינו משקיע ומקריב יותר בלימוד התורה ובעשיית המצוות, כך שכרו משמים רב יותר^{קלז}.

אוצר החכמה
117072018

אוצר החכמה
117072018

^{קלז} לעניין השם "בן הא הא", ומדוע אמר דבריו בארמית, עיין בדברינו על המשנה הקודמת.

^{קלז} רע"ב – "כפי רוב הצער שאתה סובל בלימוד התורה ועשיית המצווה, כן יהיה שכרך מרובה". ובלשון התפארת ישראל: "דקא משמע לן, דבין בעסק התורה או בקיום מצוותיה, ובין בתיקון מידות הנפש, בכולם, כפי הצער שתצטער להשלים את עצמך בהן, כן לפי מדה זו יגדל שכרך".

לפי פירוש נוסף בתפארת ישראל, כוונת המשנה היא לעניין לימוד תורה, שכל שאדם משקיע יותר בתורה, כך היא מתקיימת בו: "או רצונו לומר, דלפי הטרחה והעמל שתעמל להשיג החכמה, כן עוד יותר תעשה פרי תבואה, דאין דברי תורה מתקיים אלא במי שממית עצמו עליה (כברכות סג ע"ב)".

וכך נראה גם מדברי הרמב"ם, שכתב: "לפי מה שתצטער בתורה יהיה שכרך; ואמרו, שלא יתקיים מן החכמה אלא מה שתלמוד בטורח עמל ויראה מן המלמד, אבל קריאת התענוג והמנוחה, אין קיום לה ולא תועלת בה". ובמאירי: "כפי מה שיתעמל בתורה ימשך ממנה פרי נבחר, רצה לומר השגת האמת, כי קריאת המנוחה והתענוג לא תרד חדרי בטן".