

# חמדת אבות

מאמרונים במסכת אבות ובהלכות זרעים לרמב"ם



שבט ה'תשע"ז

בחוברת זו קיבצנו מאמרונים של בני ישיבתנו הק', ישיבת הסדר חולון, מתוך מגמה להתרגל לעסוק באורייתא תדירא, בעיון ובעמקות, ולהעלות על הכתב מפירות הלימוד. יתן ד' ונזכה כולנו ללמוד וללמד לאורך ימים ושנים טובות, להוסיף ולהתקדם תמיד בתורה וביראת שמים. האופי של עסק התורה המונח לפנינו, בריבוי גווניו, מקדם כל אחד מאיתנו ממקומו הוא, אל מקום גבוה יותר. מלאכת הכתיבה תורמת הרבה למגמה הזאת. כשאדם כותב על איזה נושא, הוא נכנס אליו בעובי הקורה, ואז דברי התורה נכנסים לדם לבו, וגם העולם מוסיף עילוי מתורתו של זה.

## תוכן

פרק א משנה י	דוד פריאל	3
משנה יב	מתן זגויר	8
משנה יז	יונתן ברנשטיין	12
משנה יח	שניר חלק	16
פרק ב משנה ו	אושר נכון	23
משנה יג	ידידיה פינקלשטיין	28
פרק ג משנה ז	אביעד אהרנסון	33
משנה יב	אלעד סולטן	40
פרק ד משנה ד	בעז אהרנסון	43
משנה יט	שמואל קילשטוק	57
פרק ה משנה יז	נתנאל שמעוני	59
משנה כב כג	אליהו פיין	64
מצוות התלויות בארץ	"התבואה והזיתים משיביאו שליש" הרב ישי ויצמן	68
מצוות התלויות בארץ	"קירוב רחוקים" דוד פריאל ובעז אהרנסון	70



# שמעיה ואבטליון

## קיבלו מהם

דוד פריאל, שיעור א'

שְׁמַעְיָה וְאַבְטָלְיוֹן קִבְּלוּ מֵהֶם. שְׁמַעְיָה אָמַר, אֶהוּב אֶת  
הַמֶּלֶאכָה, וְשָׂנֵא אֶת הָרַבָּנוֹת, וְאֵל תִּתְּנוּ לָרְשׁוֹת:

### "שמעיה ואבטליון קבלו מהם"

מסכת אבות עוסקת בהעברת התורה מדור לדור. היא מתחילה בקבלת משה את התורה מסיני, מציגה בקיצור במשנה הראשונה את מסירתה עד אנשי כנסת הגדולה וממשיכה הלאה לתיאור שושלת התורה בדורות הבאים. המשנה משתמשת בתחילה בלשון מסירה כדי להדגיש שהתורה עוברת מרב לתלמיד בשלמות, בצורה שבה היא ניתנה מהשמיים, כפיקדון הנמסר משומר לשומר. העברה זו של התורה כפי שהתקבלה מסיני, התאפשרה מהשפעת רוח הקודש והנבואה, מהקשר הישיר של הלומדים עם הקב"ה.

"חגי זכריה ומלאכי מסרו לאנשי כנסת הגדולה" (אבות דרבי נתן א), "משמתו נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי פסקה רוח הקודש מישראל" (תוספתא סוטה יג ג). מימי אנשי הכנסת הגדולה, שפסקה רוח הקודש והנבואה, ונסגר 'החיבור הישיר' אל נותן התורה, כבר אין העברה מוחלטת של התורה. הלימוד עובר לצורה של "קבלו מהם", על הלומדים להשתדל מעצמם לקלוט ולשמר כמה שביכולתם, "כי המקבל הוא מקבל לפי כוחו" ("דרך החיים" למהר"ל פרק ראשון משנה א').

השינוי הזה משפיע כמובן גם על פסיקת ההלכה והדינים. עד אז התורה מופיעה בשלמות הכוללת את כל ההלכות והדינים הנכונים, ואם יש ספק במקרה פרטי, הולכים לבית הדין הגדול שבו מתברר העניין מכל צדדיו ומתגלה אמיתתו. במסכת סוטה (מז ב) מופיע: "משמת יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים בטלו האשכולות; מאי אשכולות? אמר רב יהודה אמר שמואל: איש שהכל בו". רש"י במקום מסביר את אמירתו של שמואל: "שהכל בו - תורה באמתה ואין דופי ושכחה ומחלוקת". יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן, שקיבלו מאנשי הכנסת הגדולה,

הזוג הראשון, הם האחרונים שהתורה הגיעה אליהם בשלמותה, בלי שום חוסר או מחלוקת. רק לקראת סוף ימיהם התחילה מחלוקת, כפי שכתוב בירושלמי (חגיגה ב ב): "בראשונה לא היתה מחלוקת בישראל אלא על הסמיכה בלבד".

מסכת אבות מציגה לנו את החידוש והחיזוק שהוסיפו ולימדו חכמי ישראל, מורי התורה, לאורך הדורות שבהם היה צורך לפתח כלים לקבלת תורה, לפסיקת הלכה ולדיינות ללא ידיעה שלמה של אמיתת התורה, ולהוסיף ערכים שיבנו את עולם המוסר של עם ישראל לאורך כל הדורות. כפי שכותב הרמב"ם את הסיבה לכתיבת המסכת: "כדי להשמיענו מוסר כל חכם מן החכמים כדי שנלמד מהם מבחר המידות" (הקדמות הרמב"ם למשנה, הקדמה לסדר זרעים).

## שמעיה אומר

ר"ע מברטנורא כותב בפירושו: "הוא היה אומר – כלומר כך היה מרגלא בפומיה תמיד. וכן כל 'ר' פלוני אומר', 'הוא היה אומר' שבמסכת זו, פירושן היה רגיל לומר כן תמיד" (רבי עובדיה מברטנורא, אבות א ב). אנסה לברר כאן קצת מה היא אותה אמירה שהיה שגורה בפי שמעיה, כל חלק ממנה בפרט ובכללם יחד.

## אהוב את המלאכה

הרב פתחיה מנקין מעיר בתחילת ביאורו על המשנה (ספר "נחלת אבות" בהוצאת מכון התורה והארץ [תשס"ח], עמוד 86 ואילך): "ונדקדק קצת אומרו המלאכה, כאילו מדובר ממלאכה ידועה, וכן אומרו הרבנות כאילו מרבנות ידועה הדבר". כלומר, האמירה של שמעיה אינה מתייחסת בצורה כללית לעשיית מלאכה אלא מתייחסת למלאכה מסוימת וכן לרבנות מסוימת. כדי לדייק ולבאר, הוא מביא את המעשה המופיע בתלמוד (יומא עא ב), שפעם אחת הלכו העם אחרי הכהן הגדול עם הארץ כשיצא מבית המקדש, וכשפגשו בשמעיה ואבטליון עזבו אותו והלכו אחריהם.

הרב מנקין מסביר את ההבדל בין לשבח אדם על מעלה או כשרון מולדים, שאז בעצם השבח מתייחס לאותה מעלה טובה שהקב"ה בעצם נתן לו, לבין נתינת שבח לאדם שעמל ויגע מתוך בחירה להשתלם ולהשיג מידה ומעלה של חכמה, של ידע מסוים, של להיות מטיב לבריות, שאז השבח באמת פונה לאדם עצמו והוא אכן ראוי לו. וכך בדיוק הוא מסביר את אותו סיפור:

”אמר רבי יוחנן: שלשה זירים הן; של מזבח ושל ארון ושל שלחן. של מזבח (סימן לכתר כהונה) - זכה אהרן ונטלו, של שלחן (סימן לכתר מלוכה) - זכה דוד ונטלו, של ארון (סימן לכתר תורה) - עדיין מונח הוא, כל הרוצה ליקח - יבא ויקח, שמא תאמר פחות הוא - תלמוד לומר (משלי ח) 'בי מלכים ימלכו' (יומא עב ב). זר הכהונה והמלכות, כותב הרב מנחם, אינם שלמות של זוכיהם. הקב"ה הבדיל את שבט לוי לשרת בבית המקדש, וכן הבדיל את דוד המלך וזרעו למלוך, ודי לו בהם למטרות אלו. זר התורה לעומתם הוא בעצמו שלמות. האדם צריך לעמול ללמוד מצוותיה ומשפטיה, להבין את דרכיה, עד שיגיע לשלמות עבודת ה' ויזכה בכתר התורה. זו השלימות של האדם בעולם. כתר תורה מונח וכל הרוצה יבוא ויקח, לא שבט או איש מיוחד, אלא כולם חייבים וזוכים ללומדה. התורה היא המעלה השלמה שמגיע לאדם הערכה ושבח על השגתה, לכן העם פנו ללכת אחרי שמעיה ואבטליון, שביגיעתם ועמלם הגיעו למדרגתם הגדולה, נשיא ואב בית הדין.

האדם עושה הרבה מלאכות מסוגים שונים, אבל הן רק אמצעי לחייו של האדם, ולכן אין עניין כל כך להודיע ולדבר על ערכן. התורה היא המלאכה שצריך לאהוב, מלמד אותנו שמעיה, לימוד התורה הוא מצווה ותכלית בפני עצמו. התורה היא הדבר שצריך לדבר ולפרסם את ערכו, ולהוקיר את המשיגים והמצליחים בה. ערך נוסף הוא, שבכל המלאכות יכול האדם לעבוד רק מעט וה' יצליח אותו הרבה, אבל התורה, שהיא מאת ה', דורשת עמל ויגיעה תמיד, כמאמר המפורסם: ”אמר רבי יצחק, אם יאמר לך אדם: יגעתי ולא מצאתי - אל תאמין, לא יגעתי ומצאתי - אל תאמין, יגעתי ומצאתי - תאמין” (מגילה ו ב).

## ושנא את הרבנות

בתלמוד הבבלי אנו מוצאים מימרות חריפות בגנות הרבנות: ”שלשה דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם .... והמנהיג עצמו ברבנות, דאמר רבי חמא בר חנינא: מפני מה מת יוסף קודם לאחיו - מפני שהנהיג עצמו ברבנות (ברכות נה א),” וכן ”אוי לה לרבנות שמקברת את בעליה” (פסחים פז ב). רבנות זו היא במובן של שורה ושליטה, והיא בעצם עניין כללי שמלמדים אותנו חז”ל להתרחק ממנו, אך גם לגבי רבנות במובן של הוראת תורה, הרבנות שבאה מחמת המלאכה, נראה שהאזהרה של שמעיה תקפה, והסבר זה אף מדויק יותר כאשר מעמידים אותה ביחס לשאר דבריו.

בילקוט "מעם לועז" כותב על משנה זו: "שלא תחשוב שאם תגיע למעלת הרבנות יהיה לבך פנוי לתורה ולעבודת השי"ת", ומביא שם את מה ששלח רבן גמליאל לשני תלמידי החכמים שרצה להושיב בראש ולא באו: "כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם? עבדות אני נותן לכם" (הוריות י א). אותם ת"ח סירבו לקבל על עצמם את הרבנות מצד השררה שחשבו שיש בה, רבן גמליאל דוחה מחשבה זו ואומר להם שתפקידי הרבנות וההוראה אינם אלא עבדות. אולם זה מדגיש את הנקודה שרבנות היא מונעת והפוכה מעמל תורה, "שאינן לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה (אבות ו ב)".

באבות פרק ו', משניות ה'-ו', נמנים ארבעים ושמונה דברים שהתורה נקנית בהם. כך כותב הרב ישראל מאיר לאו (קונטרס "קניין תורה", מתוך הספר "יחל ישראל", עמוד מ) על מידת 'אינו שמח בהוראה': "חכם הניגש להורות, צריך לזכור את קטנות האדם ואת מגבלותיו האנושיות, לעומת עוצמתה של תורת הנצח, אשר היא 'ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים' (איוב יא ט). מודעות זו מעוררת בו תחושה של יראה וחרדה, וממילא אינו שמח בהוראה, אלא מתאמץ ונזהר לא להיכשל בהוראותיו. הכרה זו אף מדרבנת אותו לשקוד על התורה כל ימיו וכך יזכה לקניין תורה".

הרבנות והצורך להשקיע את עצמו בהוראה תופסים את עיסוקו של האדם, לכן, אומר שמעיה לחכם האוהב וחפץ לעמול בתורה ולזכות בקניינה, שמוטב ישנא את הרבנות, למרות שהיא באה ממש מתוך לימוד התורה, כדי שלא תפסיד ותמנע ממנו את המלאכה השלמה הנחמדת מזהב ומפז.

כך מעיד (אדר היקר מח) הראי"ה קוק על חותנו האדר"ת: "הרבנות אמנם, היתה שנואה לו, כי הלא היא היתה המניעה היותר גדולה לו ז"ל משקידת התורה כפי חפצו, שהיתה אהבתה כאש קדש בוערת בלבבו".

## ואל תתוודע לרשות

ר' עובדיה מברטנורא מסביר הוראה זאת: "שלא יעבירך על דעת קונך", טעם זה מתיישב גם עם דברי ה"ענף יוסף", שהיצר הרע נקרא רשות, בגלל שמסית את האדם שיש לו רשות לעשות ככל תאוותיו.



במסכת קידושין (דף ל ב) כתוב: "כך הקב"ה אמר להם לישראל: בני, בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין, ואם אתם עוסקים בתורה - אין אתם נמסרים בידו". העיסוק בתורה מציל את האדם מלהימסר ביד יצרו, וכמו שכתוב בברייתא "תורה מביאה לידי זהירות", ומאריך הרמח"ל במסילת ישרים שלימוד התורה ותוכחות חז"ל מקנים לאדם את הזהירות להינצל מן החטא. ובעצם המדרגה היא אפילו יותר גבוהה, שמתוך הרגל בזהירות ובזריזות ולימוד ויגיעה בדקדוקי המצוות באים לידי נקיות "מכל מדה רעה ומכל חטא" (מסילת ישרים פרק י בביאור הנקיות) עד שאין כלל "נדנוד חטא ועוון". מגיעים למדרגה שבה התאוות כבר לא מושכות את האדם, והוא כבר לא יודע את היצר הרע שמסית ומציק לאדם כדי לגרום לו לחטוא.

## סיכום

שמעיה מלמד אותנו שלעמול בתורה היא מלאכה תכליתית שיש צורך להשמיע עליה ולפרסם את גודלה וחיבותה, לכן הוא מדגיש וחוזר ואומר שצריך לאהוב אותה. וכמו שמציגה לנו הגמרא במעשה המסופר עליו, התורה היא באמת מידה שראוי להעריך ולכבד את האדם יותר על השגתה.

נראה שהמשך דברי שמעיה, המוצגים כעצה מקבילה והופכית (אהוב לעומת שנא), הם בבחינת ה"התרחק מן הרע" והזהרה לאדם מהמפסיד הגדול של עמל תורה, "שנא את הרבנות שהוא המרחיק את המלאכה" ("דרך החיים" פרק ראשון משנה י'). באותו הסיפור עם הכהן הגדול, אפשר לראות ששמעיה ואבטליון התרחקו מכך ולא נהגו בעצמם רבנות, ולפיכך באו לבקש רשות ולהיפרד ממנו.

את המוסר הזה שאומר שמעיה הוא חותם בתוצאה, בקומה הפנימית הרוחנית הגבוהה שיגיע אליה מי שידבק בדברי החכמים, שיעסוק בתורה וישקיע את זמנו וכוחו לעמול בה, ויצליח לקנות תורה, להשתלם במידותיו, וממילא "זוכה לדברים הרבה ולא עוד אלא שכל העולם כדאי הוא לו" (אבות ו א). שנזכה לעסוק בתורה לשמה.

# האמת והשלום אהבו

מתן זגור, שיעור א'

הֵלֵל וְשִׁמְאִי קִבְּלוּ מֵהֶם. הֵלֵל אָמַר, הֵיטֵב מִתְלַמְּדֵי שֶׁל אֶהְרֹן, אוֹהֵב שְׁלוֹם וְרוֹדֵף שְׁלוֹם, אוֹהֵב אֶת הַבְּרִיּוֹת וּמִקְרָבָן לַתּוֹרָה:

מה הקשר של כל ארבעה הדברים שבמשנה?

הרב אריה לויין רואה את המשנה בתור מהלך. כאשר אדם נמצא בשלום עם רעיו, אל יאבד את השלום אלא יהא אוהב שלום. ואם עשית כן, ורעך הוא זה שקלקל את השלום, אל תגיד שזה אשמתו – אלא היה רודף שלום, ותנסה להשיג את השלום שהיה, בחזרה. ואם לא יועילו הפיוסים, תאהב את הבריות בכללי וכך יקרב רעך לאהבה אותך. ואם תגיד: לא אעשה כל זאת! כי הוא רשע. לכן נאמר, "ומקרבן לתורה" – אם רשע הוא, קרבהו לתורה.

למה "הווי מתלמידיו של אהרון"?

**"ענף יוסף":** "לפי שכל אדם בעיני עצמו הוא אוהב שלום... לכן נתן גבול לומר כל זמן שאין אתה כמו אהרון אין אתה אוהב שלום". וגם **הרב משה חרל"פ** "אִי אִפְשָׁר לְהַשִּׁיגָה בְּשׁוּם אִפֶּן זֹלַת ע"י הַצִּינּוֹר הַקְּדוּשׁ שֶׁל אֶהְרֹן אֲשֶׁר הוּא סֵלֶל דֶּרֶךְ קוֹדֵשׁ כִּזֶּה"

הרבה מהפרשנים הביאו בעניין זה ממדרש חז"ל:

כשהיה אהרן מהלך בדרך פגע לו באדם רע או באדם רשע ונתן לו שלום. למחר בקש אותו האיש לעבור עבירה אמר אוי לי איך אשא עיני אחר כך ואראה את אהרן בושתי הימנו שנתן לי שלום. ונמצא אותו האיש מונע עצמו מן העבירה. וכן שני בני אדם שעשו מריבה זה עם זה. הלך אהרן וישב לו אצל אחד מהם ואמר לו בני ראה חברך מהו אומר מטרף את לבו וקורע את בגדיו ואומר אוי לי היאך אשא את עיני ואראה את חברי בושתי הימנו שאני הוא שסרחתי עליו. הוא יושב אצלו עד שמסיר קנאה מלבן והולך אהרן ויושב לו אצל האחר וא"ל בני ראה חברך מהו אומר מטרף את לבו וקורע את בגדיו ואומר אוי לי היאך אשא את עיני ואראה את חברי בושתי הימנו שאני הוא שסרחתי עליו. הוא יושב אצלו עד שמסיר קנאה מלבן. וכשנפגשו זה בזה גפפו ונשקו זה לזה.

למה המשנה מכוונת אותנו להיות "מתלמידיו", ולא כאהרון עצמו?

**"ענף יוסף":** כי כמוהו ממש אי אפשר בעולם, ולכן אמר על הפחות הווי מתלמידיו

מה זה "אוהב שלום", ומה הצורך במידה זו? כדי לאהוב את הבריות ולרדוף את השלום, צריך קודם לאהוב את השלום. עוד בעניין זה מובא בילקוט "מעם לוועז", והסביר את העניין לעמקו הרב חרל"פ:

**"מעם לוועז":** ועוד שעל ידי אהבת הבריות שבו יוכל לקרבן לתורה אבל אם הוא חסר אהבת הבריות לא יהיו דבריו נשמעים שחושבים אותו לקנטרן... ועוד טעם לסמיכות שאם יראו הבריות שדרך לומדי התורה לעשות שלום, יתקרבו לתורה"

**הרב משה חרל"פ:** "כשאהבה אמיתית היא פועלת על הנאהב שיתבטל לאוהב שאדם אוהב את השלום עצמו ולכן אם אדם רוצה לקרב לתורה בוא צריך לאהוב את הבריות באמת ללא שום סיבה חיצונית אלא רק כי הם בריותיו של ה'."

מה הקשר בין "אוהב את הבריות" ל"מקרבן לתורה"?

הרבה פרשנים, בהסברם למשנה, מציינים את עניין האהבה. המאירי אומר: "ונכלל עניין זה במין האהבה על שהיה מאחד דעתם עם דעתו. וכבר ידעת שגדר האהבה הוא שווי הרצון". האהבה עניינה איחוד הדעות והרצונות. אהרון הכהן היה אוהב את הבריות ומתוך כך מרומם את רצונם. דבר דומה נזכר בדברי הרב חרל"פ במי מרום על המשנה כאן, שאמר שרק האהבה שלך לבני האדם כיצירה של ה' גורמת להם להתקרב אליך ומתוך כך לתורה.

עד כאן, הראנו כיצד אהבת הבריות מקרבת לתורה. דגש נוסף בילקוט "מעם לוועז", הוא שאהבת הבריות אמתית צריכה להוביל לקירוב לתורה, כי היא הטוב השלם. רבי יצחק אברבנאל מביא כיוון אחר, ואומר שבקירובם של הבריות לתורה יהיה ביניהם הסדר הישר והשלם. התורה היא הדרך לשלום אמתי.

למה צריך לרדוף את השלום, ומה זה אומר?

אומר לנו ה"מעם לוועז": "מי נקרא שהוא אוהב שלום? שהוא גם רודף שלום". הבנת הדברים תתרחב על פי דברי הרב אריה לויין, שאדם שאוהב שלום ומבין את חשיבותו, לא יסתפק בלשמור על השלום שלא לפגוע בו, אלא יעשה מאמץ כדי שהשלום יהיה. עוד אומר ה"מעם לוועז", שהתחילה המשנה דווקא ב"אוהב שלום", ללמד שקודם הרדיפה להשכין שלום אצל אחרים, צריך שיהיה לו תחילה שלום בנפשו.

**משה ואהרון**

יש הבדל בין משה לאהרון (סנהדרין ו ב): משה היה במידת "יקוב הדין את ההר", ואהרון היה "אוהב שלום ורודף שלום". השאלה, מה עדיף ומתי?

יש לבאר, שמשה ביחס לאהרון הוא יותר במידת האמת, היא תפארת, מיצוע בין חסד ודין, ביטוי לשלמות עליונה. ואהרון הוא במידת השלום, שהיא היסוד. הוא גם כן מיצוע, אבל מיצוע יותר תחתון. השבת, היא גם שייכת למידת היסוד "כי היא מקור הברכה", מביאה את השפע לעולם. השלום גם הוא נקרא "כלי מחזיק ברכה", ביטוי למידת היסוד. ואכן אומרים אנו: "שבת שלום!". השלום תמיד מופיע בסוף: שמונה עשרה, ברכת המזון, קדיש. השלום הוא היעוד של הכל, הוא התכלית. היסוד עצמו הוא סוף ו' קצוות. כך למשל האר"י כותב על מידת "דבר הלמד מעניינו ודבר הלמד מסופו" – על הדבר הלמד מעניינו, כותב שזה מעניין ו' (קצוות). ועל הדבר הלמד מסופו – כותב האר"י שזה מסוף ו', היסוד שהוא סוף ו' קצוות.

והמשמעות הפשוטה היא שהאמת היא דבר גדול אך היא פחות מתאימה לעולם התחתון, העולם שלנו. כי אמנם משה רבנו היה במידת "יקוב הדין את ההר", "משה אמת ותורתו אמת", אך אין אדם שיש לו את האמת כיום. והשלום, בגלל שהוא יותר תחתון בספירות, הוא יותר קשור לעולם שלנו ולדרך בה צריך לנהוג בו. וידוע שעל ידי השלום מגיעים לאמת, לדוגמה: סנהדרין שהייתה צריכה להחליט, אז אם כל אחד לא היה מסכים למה שפסקו ומורד בכך כאשר זו לא הייתה דעתו, אז לא הייתה סנהדרין ולא הייתה הלכה פסוקה לכל עם ישראל.

על משה בכו רק הגברים ועל אהרון בכו כל עם ישראל הגברים והנשים ואומר המעם לועז שזה בגלל שאהרון עשה ביניהם שלום.

אברבנאל: "ולפי שמשה לא היה יכול לעשות זה לרוב התבודדותו היה אהרון אחיו מרגיל את העם בסדר השלום ואהבה והתאחדות כדי שיהיו לעם אחד והיה תכלית הכל לקרבם אל התורה וללימודה".

אולי ההתבודדות של משה הייתה כי משה היה עליון יותר ולכן הופיע אצלו מידת האמת יותר לעומת אהרון שהיה מחובר יותר לעולם. משה היה ידוע כמתבדל ומחובר מאוד לחיים הרוחניים ופחות לחיים הגשמיים כמו אהרון, לכן בולט ההבדל בין משה שהיה יותר קשור לדין, לאמת, לבין אהרון שהיה יותר קשור לשלום.

משה אומר ליתרו "כי יבוא אלי העם לדרוש א-להים". משה נותן את התורה לעם ישראל. אבל הלאה, דרך אהרון, הדברים באים לידי ביטוי בצורה של חיים, של שלום, וזו האמת היותר גדולה.

מה ההבדל בין אמת לשלום?

אמת הוא חותמו של הקב"ה ושלום זה הוא שמו של הקב"ה. הרב קוק מסביר (הדברים מופיעים בביאורי הראי"ה לפרקי אבות), שהחותם עושה את הרושם על הנייר בבת אחת, ואילו השם נכתב אות אחרי אות לבדה. האמת היא כללית, עליונה, מופיעה בבת אחת. והשלום הוא לפי האנשים מתחלק. האמת מתקדמת ללא תלות באנשים "נעשית עדרים עדרים והולכת לה", וכולם מוזמנים להצטרף, "האמת תורה דרכה". ומדוע משנים את האמת מפני השלום? כיוון שאפילו שם המפורש שהוא כלל בכל אחד מחלקיו, נמחה על המים כדי להשכין שלום בין אישה לבעלה – קל וחומר שהאמת יכולה להיות נעלמת לשעה אחת כדי להשכין שלום – כי היא לא תלויה בנו ותמשיך להתקיים תמיד אלא שתיתכן להיות נסתרת, ואילו השלום כולו תלוי בנו. דומה השלום לתדיר הקודם לשאינו תדיר. "והאמת והשלום אהבו", השלום הוא הדרך לחיות את האמת.

**שאלות בצריך עיון:** (שלא חיפשתי להם מספיק מקורות ברורים)

1) מה הקשר בין ברכת כוהנים לכך שאהרון היה קשרו לשלום:

יכול להיות שבגלל שה' מתחבר לעם ישראל כשהוא מאוחד והמטרה של הכהנים היא לחבר בין עם ישראל לד' אז אהרון הכהן הגדול הראשון היה לו קשר לשלום. ועוד, שברכת כהנים נמצאת בברכת השלום בשמונה עשרה, וסיומה "וישם לך שלום".

2) למה הלל אמר את המשנה הזאת? מה היא קשורה איליו דווקא? ולמה ראה חשיבות להגיד אותה בתחילת דבריו (הלל אמר שלושה דברים)?

# דיבור לשם שמים

יונתן ברנשטיין, שיעור ה'

שִׁמְעוֹן בְּנוֹ אוֹמֵר, כָּל יָמַי גִּדַּלְתִּי בֵּין הַחֲכָמִים, וְלֹא מִצָּאתִי לְגוֹף טוֹב אֶלָּא שְׁתִּיקָה. וְלֹא הַמְדַּרְשׁ הוּא הָעֵקֶר, אֶלָּא הַמַּעֲשֶׂה. וְכָל הַמְרָבָה דְּבָרִים, מִבִּיא חֵטָא:

שמעון המוזכר במשנה הוא רבן שמעון בן גמליאל הזקן. נשיאותו חלה בדור החורבן, והוא היה אחד מראשי השלטון בירושלים ביחד עם הכהנים הגדולים חנן בן חנן ויהושע בן גמלא. לדעת הרשב"י<sup>1</sup>, הוא מופיע במשנתנו בשם שמעון בלבד, מכיוון שנראה שאמר דברים אלו לפני שנסמך לנשיא.

במשנה שלפנינו מלמד רבן שמעון בן גמליאל שלושה עקרונות שלמד בעת שגדל בין החכמים: שתיקה, עשייה ומיעוט דברים.

## לא מצאתי לגוף משתיקה

בגמרא בסוכה (דף כח ע"א) מובאים דבריו של ר' אליעזר, שמסביר מדוע הוא לא אומר דברים שלא שמע מרבותיו. בין שאר הנהגותיו המובאות שם, אומר ר' אליעזר: "ולא הנחתי אדם בבית המדרש ויצאתי, ולא שחתי שיחת חולין". רש"י מפרש במקום שהנהגות אלו באות להוכיח שר' אליעזר באמת לא פספס שום דבר מדברי רבותיו, משום שהוא תמיד היה לידם ותמיד גם ידע להקשיב. פעמים רבות יכול אדם לשמוע דברי חכמה, אבל השאלה הגדולה היא אם הוא גם יודע להקשיב ולקלוט את הדברים החשובים שחולפים על ידו, ובעזרתם לעלות ולהשתפר. רבן שמעון בן גמליאל ידע לקלוט. הוא גדל בין החכמים וידע ללמוד מהם הנהגות שמיטיבות לגוף ולרוח האדם.

בסיפור בריאת האדם בפרק ב' בספר בראשית, מפרש אונקלוס שכוונת התורה ב"ויהי האדם לנפש חיה", היא "והות באדם לרוח ממללא". הדיבור של האדם מחייה אותו ומייחד אותו משאר הבריאה. על האדם מוטלת החובה להכריע האם להשתמש בכלי הייחודי שניתן לו לטוב או שמא להשתמש בו לרע.

הקושי בשמירת הלשון הוא שנראה שאין הדיבור מזיק באמת. קשה לתפוס שהדיבור המופשט יכול לפגוע באדם מסוים באופן פיזי. רבן שמעון בן גמליאל מזהיר שהדיבור המקולקל גורם רע לא רק בפן הרוחני המופשט, אלא ממש יכול להזיק לגוף. עיקרון זה מבואר היטב בספר משלי (כא, כג): "שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו". וכמו שהביא רבי אלעזר ברבי שמעון פסוק זה, כדי ללמד מדוע אותו כובס שכינהו בכינוי גנאי גרם לעצמו מיתה בתלייה (בבא מציעא, דף פג ע"ב).

בנתיב השתיקה למהר"ל<sup>2</sup>, מציע המהר"ל מספר דרכים שראוי לאדם ללכת לפיהן, וכך השתיקה תעלה לזכותו. המהר"ל מלמדנו שיש לדבר תמיד במינון ולא להפריז.

<sup>1</sup> ר' שמעון בן צמח דוֹנְטָן, מגדולי רבני אלג'יריה. חיבר בין השאר את שו"ת התשב"ץ, חי בין השנים 1361-1444

<sup>2</sup> רבי יהודה ליווא בן בצלאל (המהר"ל – מורנו הגדול ר' ליווא), נתיבות עולם, חלק ב

אם יש צורך לדבר, דבר. אם עדיף שתשתוק, שתוק. ובנוגע לדיבור על אחרים, אין מה לדבר על זה. המהר"ל מכווין את האדם לדבר ב"דברים שחיו תלויים בהם, ובהם ימשך מציאותו". כלומר, מותר לדבר על תורה ואפילו על קניות בסופר, אבל דברים שלא מוסיפים לחיי ומציאות האדם, לא ידבר בהם. ככלל חשוב מורה המהר"ל לדבר על הרבה דברים במספר מועט של מילים ומשפטים.

בפירוש הרמב"ם למשנתנו, מחלק הרמב"ם את הדיבור לחמישה חלקים עיקריים. החלק הראשון הוא החלק שמצווה לדבר בו, והוא לימוד התורה והמצוות. החלק השני הוא החלק שאסור לדבר בו, כדוגמת לשון הרע, רכילות, קללה ועוד, שנאסרו ב"לאו". החלק השלישי הוא הדיבור "הנמאס", שראוי למאוס בו: דיבור סתמי, חסר תועלת. שיחה בטלה, ללא זכות וללא חובה. החלק הרביעי הוא הדיבור הנאהב: דיבור בשבח המידות הטובות ובגנות המידות הרעות, על ידי סיפורים ושירים המעוררים ומטים את הנפש לטוב. החלק החמישי והאחרון הוא הדיבור המותר. דיבור במה שמיוחד לבני אדם לצרכיהם בחייהם. בדיבור זה, אין בו אהבה ולא מיאוס, "ובזה החלק ישובח האדם כשימעט הדברים בו".

חלוקת הדיבור למספר חלקים חיוני לרוב בני האדם. בהקדמת ספרו "שמירת הלשון", מסביר רבי ישראל מאיר הכהן שאתח הבעיות שנתקל בהן האדם שרוצה לחזור בתשובה בדיבורו, היא עצת היצר שאומר: "יש כל כך הרבה הלכות ואיסורים בשמירת הלשון. עדיף לך לא להתחיל עם זה בכלל, כי לעולם לא תצליח". ברגע שהרמב"ם מחלק את הקושי לקטעים רבים, ההתמודדות הופכת לקלה יותר. כשידע האדם להישמר בדיבורו ולשתוק בעת הצורך, אז ישמור על עצמו ועל סביבתו מכאבי גוף ולב מיותרים.

## לא המדרש הוא העיקר אלא המעשה

הוראתו השנייה של רבן שמעון בן גמליאל בנושא דיבור האדם, מוציאה אותו מתוך כתלי בית המדרש ומתוך כתלי ביתו אל העשייה המחכה לו בחוץ. כך מפרש ר' עובדיה מברטנורא במשנתנו: "והדורש ואינו מקיים – נוח לו אם היה שותק, ולא היה דורש".

מקורות רבים עוסקים בחשיבות המעשה הנובע מתוך התלמוד. בפרק השישי בהקדמתו למשנה כותב הרמב"ם "שאין האדם שלם, אלא אם כן יכלול החכמה והמעשה". בפרקה הראשון של מסכת שבת מסופר על רבי אמי ורבי אסי, שלצד לימודם בין עמודי בית המדרש, הם דפקו מדי פעם על פתחי הדלתות וקראו לציבור לבוא ולהתייעץ עמהם על פי דעתה של תורה. בפירושו "עין איה", מתייחס הרב קוק לסיפור, ומסביר שערכו של המשפט המבוסס על התורה גדול כשהוא מטביע את חותמו המיוחד על החיים. בצורה כזו מפורסם שהתורה אינה רק חכמה בלבד, אלא היא מאירת נתיבות חיים. החיים החברתיים חייבים בכל מקרה שיהיה דין ומשפט כדי שהם יתקיימו, לכן זה פשע לא להשתמש בחוקי התורה המקולים כשהם בהישג יד. הרב קוק (עין איה שבת, חלק א, פרק ראשון, פסקה ח) מלמד שחשוב להכריז: "אל תדאגו ללימודנו העיוני, כי זהו יסודה של תורה וקיומה התכליתי – להראות קיומה בפועל, בחיים המעשיים החברתיים".

אין ספק שיש חשיבות ללימוד העיוני ולדיבור בו. אך ללא מעשה הנובע מתוך הלימוד, הלימוד עלול לרחף בחלל חסר משמעות. המעשה מקבע את הרעיון במציאות. כמו שלא מספיקות הצהרות החתן ויש לכתוב את התחייבויותיו על שטר הכתובה, כך הלימוד ללא המעשה לא מקבל תוקף.

כשבני ישראל עומדים על שפתו של ים-סוף, ומשה קורא לקב"ה, עונה לו ה': "מה תצעק אלי? דבר אל בני ישראל ויסעו!" (שמות יד, טו). אמונה לבד, בלי מעשה, לא

סגי ולא מהני. עד ים סוף, בני ישראל נישאו "על כנפי נשרים", ולא היו צריכים להוכיח את אמונתם ולחזקה. אבל על שפת ים סוף הגיע הזמן לחיזוק האמונה, ורק על ידי מעשה, על ידי הנסיעה לעבר ים סוף, תתחזק אמונתם של בני ישראל ויוכל הים להיבקע.

בעולם העשייה, תלמוד גדול רק כאשר הוא מוביל לידי מעשה. אין בדברים אלו כדי לזלזל חס וחלילה בלימוד העיוני, אלא נתינת חשיבות ומשמעות לעיקר: "ולא המדרש הוא העיקר, אלא המעשה".

## וכל המרבה דברים – מביא חטא

בהוראתו השלישית והאחרונה במשנה מלמד רבן שמעון בן גמליאל את האדם להפחית בדיבורו. דבריו תואמים לכתוב במשלי (י, יט): "ברוב דברים לא יחדל פשע, וחושך שפתיו משכיל". בעל המצודות דוד מסביר במקום: "במרבת הדברים לא יחדל מהם דבר פשע, כי אי אפשר להיזהר בכולם על כי מרובים המה". ומוסיף הרלב"ג<sup>3</sup>: "ואולם מי שימנע שפתיו מריבוי הדברים, הוא משכיל ומצליח בקניניו. וביחוד הנה מי שידבר בשם יתברך ראוי שיהיו דבריו מעטים".

האדם הוא לא מכונה משומנת ומכוונת, וברור לכל שהוא מועד לטעות. אבל אין בכוח דברים אלו להוות תירוץ לריבוי חטאים. לכן, ממליץ שלמה המלך לאדם להפחית בדיבורו, כי המשוואה הפשוטה מראה שכמה שתדבר פחות, ככה כנראה תחטא פחות. דברי הרלב"ג מוסיפים בטענתו, כי מיעוט הדברים לא יפגע באדם, אלא להיפך. מתברר שמי שממעט בדברים, כראוי לעבד ה', דווקא מצליח יותר בדבריו. ניתן לתלות זאת בהיגיון האומר שמי שנוח בדבריו לבריות, ירצו הבריות לבוא עמו בקשרי מסחר וחברה ומתוך כך יתברכו מעשיו. ניתן להסביר זאת כי השגחת ה' הפשוטה מסייעת ביד מקיימי דברו. תהא הסיבה אשר תהא, העולה מדברים אלו לא משתמע לשני פנים: אם אין לך משהו נכון וטוב לומר, עדיף שלא תגיד דבר.

הגמרא במסכת ברכות (דף סא ע"א) מלמדת בשם ר' מאיר: "לעולם יהיו דבריו של אדם מועטין לפני הקב"ה, שנאמר 'אל תבהל על פיך, וליבך אל ימהר להוציא דבר לפני הא-לוקים, כי הא-לוקים בשמים ואתה על הארץ, על כן יהיו דבריך מעטים' (קהלת ה, א)". לא רק כלפי אדם, אלא גם כלפי שמים עלינו להיות זהירים בדיבורנו ולזכור שיש עוד הסתכלות על המציאות מעבר למה שאנחנו, הקטנים, רואים.

<sup>3</sup> ר' לוי בן גרשום (1288-1344), היה פרשן המקרא, מדען, רופא, מהנדס, מתמטיקאי ומחשובי הפילוסופים היהודים. פעל בחבל פרובאנס שבדרום צרפת



## כלל ופרט וכלל

לאחר ההסבר המפורט של חלקי המשנה, יפה לראות איך המהר"ל בספרו "דרך חיים" קושר בין כל חלקי המשנה. ראשית מסביר המהר"ל שרבן שמעון בן גמליאל הביא בדוגמתו את החכמים דווקא, ללמד שגם אצל החכמים הוא מצא שיפה להם השתיקה. אם כך אצל החכמים, אז כל שכן בני אדם שאינם חכמים יפה להם השתיקה. בהמשך, הוא מסביר למה דווקא אמר שלגוף טובה השתיקה ולא אמר "לאדם" בכללותו. המהר"ל מסביר שהאדם מורכב משכל וגוף, וחשוב לתת יותר מקום לשכל לפעול מאשר לתת לגוף לעבוד. כשאדם מדבר, הוא ממעט את כוח השכל. כשהגוף ילמד לשתוק, אז בהכרח יהיה לו יותר טוב. בהמשך הוא מסביר שאי אפשר לטעון: "אם כך, אז עדיף שלא לעשות בכלל, שאז אתה נותן יותר מדי מקום לגוף". אי אפשר לטעון כך, כי בלי שיבנה האדם יסודות מעשיים בעזרת הגוף, לא יהיה לשכל על מה לחול. אם כך, אזי "לא המדרש עיקר, אלא המעשה". ולבסוף, כהמשך לדברי האיזון, מורה המהר"ל לאדם להיזהר שהגוף לא ישלוט יותר מדי. כי אם האדם לא שותק, אבל גם לא מגזים, הוא לא חוטא. אם הוא מרבה דברים, מרבה את מקום ומשמעות הגוף יותר מהשכל, אז וודאי שיבוא לו חטא.

יהי רצון שנזכה ובעזרת ה' יהיו כל דיבורינו ומעשינו לשם שמים.

# שיבנה בית המקדש

שניר חלק, שיעור א'

רַבֵּן שְׁמַעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר עַל שְׁלוֹשָׁה דְּבָרִים הָעוֹלָם קַיָּם<sup>4</sup> עַל הַדִּין וְעַל הָאֱמֶת<sup>5</sup> וְעַל הַשְּׁלוֹם שֶׁנֶּאֱמָר: "אֱמֶת וּמִשְׁפָּט שְׁלוֹם שִׁפְטוֹ בְּשַׁעְרֵיכֶם".

ביאור משנה י"ח מסכת אבות בהשראת "דרך החיים" למהר"ל, ילקוט מדרש שמואל ודברי חז"ל.

**"דרך החיים" למהר"ל:**

צריך לבאר, למה נאמר פעמיים "על שלושה דברים העולם עומד" (נאמר גם במשנה ב' פרק א')? נשים לב לכך ששמעון הצדיק במשנתנו שנה שלושה דברים אחרים ממה שכתוב בפרק א'. בכדי לברר את הדברים ה"חלוקים" בין המשניות צריך לבאר קודם את משנתנו:

שלושת הדברים שעליהם מדובר במשנתנו אלו שלושת קנייניו של האדם: **חכמה (=אמת), האדם בעצמיותו (=שלום), וממונו (=דין)**. לפעמים חסר לאדם חכמה, או שחסר לו ממון, והוא יזדקק אל שלושת העמודים האלו.

**הדין הוא ממונו.** כי מתי שחסר בעולם דיינים שדנים דין אמת, ממונם של אנשים נפגע. ובמישור של הפרט: לפעמים חסר לו ממון, מכיוון שהממון הוא פרטים והפרטים זה דבר שיכול להיות נחסר. כמו שבעולם האנשים הם פרטים, וא' הוא ביטול לב', לכן קיים גם בעולמינו וגם בממון: דין.

**האמת היא החכמה.** מבחינת העולם, כשהשקר גובר בעולם, יש ביטול לשכל. כי אם העולם מקבל שקר זה בגלל שהעולם לא חקר מספיק וחיפש את האמת, וגם מבחינת הפרט לפעמים האדם לא יחקור מספיק ויבטל השכל.

המהר"ל מקשה, שלכאורה לא צריך לומר גם דין וגם אמת. כי אם הדין הוא ביטול לשקר, כי בדין מחפשים אמת, יוצא שאם יש אמת לא נצטרך לדין. ומתרץ המהר"ל, שמכיוון שאפשר להעמיד את הדין ללא ביטול השקר. לדוגמא: החליף חמור בפרה, הפרה ילדה בזמן הקניין, וכל אחד חושב שהפרה ילדה מתי שהיא הייתה בחזקת קניינו אז כל אחד דובר אמת מבחינתו ובסוף הדין הוא ויחלוקו וזהו דין האמת לאמיתו, שלא היה אפשר לדעת למי שייך העגל.

ועוד, שאם תרצה להגיד הפוך – שאם קיים דין, לא נצטרך אמת: גם לא קשה, מכיוון שנאמר (מסכת שבת י'): :

"כל דין שדין דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית"

<sup>4</sup> יש גורסים עומד

<sup>5</sup> יש גורסים על האמת ועל הדין

כלומר שיש אפשרות שהדין לא יהיה מספיק ויהיה רק לאמיתו של דין, לכן צריך אמת, זאת אומרת שצריך להסיר את השקר ולהוסיף ולחקור<sup>6</sup> ורק כך הוא מחלק לכל אחד מה שהוקצב לו מששת ימי בראשית לכן גם נאמר "שותף במעשה בראשית".

המהר"ל מגדיר את השכל כדבר שהוא אמנם קניינו של האדם, אך לא מוטבע בו בעצם טבעו כמו האיברים. ומקשה על דברי עצמו, מדוע לא לומר הפוך, ששכלו של אדם הוא מצד קניינו העצמי – שהרי הוא נולד עם שכל והבנה, וזה חלק מעצמותו של האדם; יש אמת בטענה זו, כי גם אם אדם לא לומד באופן מכוון, הרי אין דבר כזה אדם שלא לומד מהחברה כלל, אמנם הוא יישאר עם חסרון הבנה ותפיסות שגויות, אבל אי אפשר לומר שלא למד כלל. הרי גם אם האדם לא מחזק שריר מסוים השריר לא נשאר אותו דבר כשיגדל, אך אם יפתח אותו, יתעצם ויתחזק. והשריר בדיוק כמו השכל לעניין זה: שהשכל לא יישאר עם אותה ההבנה אלא האדם ילמד מהחברה, כך גם השריר שברגל יתחזק למרות שהאדם לא מתאמן עליו. אך הרגל היא עדיין הקניין העצמי שלי, והשכל לא. מדוע? ישנו הבדל אחד מרכזי, ואחד משני שיוצא מתוכו.

א. השכל הוא קניין רוחני א-לוקי, לעומת הגוף שהוא קניין גשמי.  
ב. בשכל יש מחלוקות כי יש לאדם כמה רצונות, יצר רע ויצר טוב, וגם נפש רוח ונשמה שצריך לדאוג להם. המחלוקות הללו הם ביטוי לאינסוף. וזה יבואר ע"י הכלל הבא, שנוגע לדבר השלישי שעליו העולם קיים:

האדם בעצמו נברא בצלם א-לוקים, ולכן ממקורו הוא מבטא את השלום<sup>7</sup>, זה מתבטא בכך שלא יתכן שהיד שלי תעשה משהו אחר מרצוני, אך, כיוון שבירידה לעולם הזה, הדברים יוצאים אל הפועל ומופיעים בצורה חלקית, האדם לא יהיה שלם עד שיתחבר אל הכלל, שזהו השלום האמיתי. ואם לא יעשה כך, אלא ידמיין את עצמו שאליו מגיע הכל, כיוון שהוא מגיע ממקור שלם, אז יביא ח"ו למלחמות.

העולם לא נחרב אם לא קיימים שלושת הדברים ששנה רשב"ג, אלא רק החברה. העולם שייחרב, אלו הם שערי העיר – שהם בית המשפט ששם אמת, משפט ושלום נעשים, אבל לא רק בית המשפט. ישנו רעיון מפורסם על הפסוק "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך" – כל אדם צריך שיעשה לעצמו שופט בכל שעריו: "שעריך" ר"ת שיניים, עיניים, ראש, ידיים וכרס (בכרס הכוונה למאכלות אסורות). ועוד פעם, גם אם אדם לא ישמור על עצמו, הוא לא בהכרח ימות בגלל שאכל מאכל אסור, אלא הכוונה פה שהאדם שרוצה להיות אדם מוסרי, לא מוסרי מבחינת ה"מוסר" של העולם או של "בית המשפט" בהאג, אלא מוסרי מבחינה א-לוקית צריך לעשות לעצמו שופט, אחרת העולם הרוחני שלו חרב. זהו היעוד של הופעת השלום באדם.

ועל ידי כך ניתן ליישב את המחלוקת בין שמעון הצדיק בפרק א' לבין רשב"ג במשנתנו. שמעון הצדיק שנה, על אלו יסודות נברא העולם – כלומר "עומד", שבלעדיהם לא היה נברא העולם. ואילו רשב"ג מוריד את שלושת הערכים האלו שאיתם נבנה העולם, לשלושה ערכים שכל מי ששומר עליהם מקיים את האנושות (נאמנים הדברים לגירסה "קיים" ולא "עומד"). נרחיב על כך בהמשך.

המהר"ל מתאר את המקור לשלושת הדברים שמביא רשב"ג, בתור שלושה עולמות. **עולם הדין** - העולם שלנו הוא עולם ההווה וההפסד, כמו שביארנו לעיל שבדין יש התנגשות בין שני בני אדם, בין אם מצד השקר ובין אם מצד ההתנגשות בין שתי אמתות.

**עולם השלום-עולם המלאכים** השלמים נקרא כך מכמה סיבות:

<sup>6</sup> תוס' ד"ה דין אמת לאמיתו

<sup>7</sup> השלום מסמל אחדות -אם אני אחד אז אני שלום.

א. המלאכים כל אחד הוא שלם ואינו צריך לא לאכילה ולא לשתייה ולא לשינה, ואינו יכול להשתנות כי יש לו תפקיד והוא ממלא אותו ללא זכות בחירה.

ב. "מעולם לא ראתה החמה פגיעתה של הלבנה" כלומר, בפשט, הלבנה – תמיד הצד החסר שלה לא היה פונה לחמה [דוג': ☽], וכל זה בכדי שהלבנה לא "תתבייש" בפני החמה. והמהר"ל אומר ע"פ זה שלא היו וויכוחים בין המלאכים, וכל אחד תפס את מקומו בלי להתחשב באחר, ואף אחד לא חושב על השני כי הם לא "נפגשים".

ג. עולם המלאכים נקרא עולם השלום, כי למרות מה שפירשנו לעיל (סיבה א'), עדיין כל אחד בנפרד הוא לא שלם. כי יש עוד תפקידים, ועצם זה שיש עוד מלאכים אחרים שממלאים כל אחד את תפקידו אז הם משלימים אחד את השני וכמובן שהם גם שלמים בעצמם אבל מבחינה מערכתית הם לא יהיו שלמים מצד עצמם כי השלמות נוצרת מחיבורם יחד.

**עולם האמת** - עולם עליון יותר שהוא עולם הנשמות. בו יש את האמת לאמיתה, וזה עיקרו. למרות שיש כאלו שקוראים לו עולם השכלים הנפרדים, שלכאורה אולי שורה שם שלום, ומנגד אולי גם בעולם המלאכים יש אמת – שהרי הם גלגלים חיים משכילים (אולי נחליף את העולמות). אבל "אין כך דעת חכמים" (המהר"ל). ועוד, שגם לפי שיטתם עדיין מה שמפריד את עולם הנשמות משאר העולמות, זה אמת, מבחינת עוצמת ההופעה שלה.

"נמצא אלו שלושה עולמות כל אחד מיוחד בדבר אחד, העולם העליון מיוחד באמת, העולם האמצעי מיוחד בשלום העולם התחתון שהוא עולם ההויה ואין הויה מעצמו רק שמקבל הויה מן הפועלים"

עניין הדין הוא הוית העולם. הוית העולם שלנו איננה עומדת בפני עצמה אלא מקבלת מן הגלגלים<sup>8</sup>. שהרי כתוב "את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה" (בראשית א') וכו', כלומר שהפועלים האלו, ה"ממשלות" הללו, גוזרים משפטים על העולם שלנו "וקראו אותם משפטי המזלות"<sup>9</sup> כלומר מי שדן הוא נקרא פועל והוא זה שדרכו אנחנו מקבלים את ההויה. ובזה מיוחד העולם שלנו שהוא מקבל דין מן המושלים ומן הדיינים בכל רגע. נסביר: אם יפצע אדם את חברו, באותו רגע כבר מתהווה הדין שהוא אמור לקבל, בכך שכבר עומדים הדיינים ומוכנים לדון אותו. המוכנות התמידית הזאת נובעת מהכוח שהקב"ה משפיע בגלגלים.

"ומעתה אם אין האמת בעולם כאלו בטל העולם העליון שמיחד באמת וזה עקר עצמו של עולם עליון, וזה כי כאשר ברא הש"י אלו שלושה עולמות היו צריכין לקשר ולחבר יחד כמו שאמרנו בסמוך דבר זה, וע"י האדם היה קשור אלו ג' עולמות כי האדם הזה אשר ברא הש"י הוא נברא מלמטה ומלמעלה, ולפיכך ראוי שיהיו נמצאים בו כל ג' עולמות שהאדם הזה כלול מהם."

<sup>8</sup> לעומת עולם האמת והשלום הם מתקיימים כל הזמן ולא צרכים אלא רק לקב"ה.

<sup>9</sup> עובדי הכוכבים היו קוראים את מפת השמיים והיו יודעים את העתיד ועל זה רבי יוחנן אומר "אין מזל לישראל" (מסכת שבת קנו). כלומר שמה שחזו עכ"ם לא תופס על בני".



עשה שלום שעל ידי השלום מתחברים באדם העולם העליון והתחתון, ועל הדרך גם העולם האמצעי. כלומר בו נעשה השלום כי ענינו הוא חיבור העולמות.

"והתחיל בעולם אשר אנחנו בו ואחר כך הזכיר בעליון ואחר כך האמצעי, כי רצה התנא לזכור השלום באחרון כי השלום נזכר תמיד בסוף והוא חותם הכל"

על פי מה שהסברנו, מובן למה הפך רשב"ג את סדר העולמות ולא סיים בעולם העליון, כי כמו שהאדם הסתיים בשלום וגם עם ישראל, כך גם בכל הדברים השלום מסיים. כמו בתפילת שמונה עשרה, בברכת המזון, ועוד.

הקישור של דברי רשב"ג לעולמות, מחבר את דבריו שאמר בדגש לעולם האנושי, גם למקור של בריאת העולם. "האדם עולם קטן, העולם אדם גדול". אז, איך הדין קשור לבריאת העולם? המהר"ל הזכיר לעיל את דברי חז"ל, שכל דיין שדן דין אמת לאמיתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. הקב"ה במעשה בראשית, קרוי א-לוקים. "ויאמר א-לקים יהי אור" ... ומזה לומדים שה' ברא את העולם שלנו ע"י מידת הדין, שהרי הדיינים קרויים אלהים (שמות פרק כב). ובעצם, כל דיין הוא מבטא 'פועל', הוא מתחבר למידת הדין של הקב"ה. וזה גם מחזק עוד יותר שהדיין "שותף במעשה בראשית" שהוא בעצם שותף להקב"ה שברא את העולם שלנו ע"י מידת הדין<sup>12</sup>, וחילק לכל בריה כמה שהיא צריכה, והדיין מחלק לכל אחד מה שנגזר עליו לקבל מששת ימי בראשית.

ואיך האמת קשורה לבריאת העולם? כמו שדבריו של הדיין צריכים שיהיו אמת, כדי שיעמדו, כך גם מתוך שהקב"ה ברא את העולם על ידי מידת הדין, אין קיום לשקר בעולם. לכן אפילו אם לעתים נראה אחרת, בכל העולם כנוסה האמת, כולנו בחזקת אמת<sup>13</sup> "אין דבר שיוצא מן האמת".

ואיך השלום קשור בבריאת העולם? הקב"ה סיים בשלום, שבשבת נח ונתן מנוחה ושלום לכל מה שברא: (רש"י בראשית ב' ב') "מה היה העולם חסר, מנוחה, באת שבת באת מנוחה, כלתה ונגמרה המלאכה". וזה 'גמר המלאכה'. למרות שלא נברא כלום, נסתיימה המלאכה כי אז "נברא" השלום, ועל ידי כך השלים הקב"ה את העולם "וההשלמה הוא קיום הכל".

"ומעתה... כי אלו ג' עמודים שזכר שמעון הצדיק דהיינו העבודה...זכר רשב"ג הדין וכו'

<sup>12</sup> עיין בספר הכוזרי מאמר רביעי (א).

<sup>13</sup> בבחינת "אסתכל באורייתא וברא עלמא".

ובסופו של דבר, מכיוון שרשב"ג חי בתקופת חורבן הבית השני, ראה לנכון להזהיר על אלו דברים שבביל שבתקיים החברה והעולם (המהר"ל מרחיב עוד וצ"ע שם). כלומר, צריך כל אחד ואחד להשתדל ולהיזהר על שלושת אלו. כלומר, כיוון שעם ישראל עוזב את ארצו, ונפגעת הופעת האחדות בעולם, נבחנים הדברים במישור האישי. כך גם מפרש בהרחבה ברורה יותר "ילקוט מדרש שמואל":

"כנגד חלק זבחי שלמים... הזהיר רבן שמעון בן גמליאל על השלום שבין אדם לחברו כי בהיות האדם אוהב שלום ורודף שלום בינו לחברו גם הוא יתברך יעשה שלום לו ויהיה עימו שלום. ונגד הנדרים והנדבות אמר שצריך האדם להיות זהיר על האמת, וכנגד חטאות ואשמות... הזהיר על הדין"

כלומר, שברגע שנחרב הבית, לא רק שנפגמה העבודה – אלא גם התורה והגמילות חסדים. ולכן צריך שלושה שיחליפו את הקורבנות בתור תיקון של החברה. ויש להוסיף, שבבביל עבודת ה' לא מספיק רק את אלו, אלא צריך גם תפילה, ולא סותר אלו שלושה דברים עם התפילה, כי התפילה היא בבביל לא להישאר עם התרגום והתמורה של המקור, אלא להיגאל "לסמוך גאולה לתפילה". והשלושה שעליהם מזהיר רשב"ג, הם קיום החברה לאחר חורבן בית המקדש. בנוסף לכך, כל תפילה בנפרד מסמלת תיקון אחר: שחרית-אברהם-חסד ~ מנחה-יצחק-עבודה ~ ערבית-יעקב-תורה, לכן גם במישור של התיקון, זה מתחלק לשלושה כנגד זבחי שלמים, נדרים ונדבות.

ועוד עניין שמשלים את העניין בנצח ישראל פרק ד':

"אך כי יש בזה סוד נסתר ונעלם למה בית הראשון חרב על אלו ג' עבירות ומקדש שני על ידי שנאת חנם"

המהר"ל מדבר בפרק חמישי על חורבן בית ראשון ושני. הוא מסביר שיש הבדל מהותי, כי בבית ראשון היתה שכינה ואילו בבית שני לא, ובית שני נשאר עומד רק בגלל השלום שהיה שם. ולכן ברגע שהייתה שנאה, לא צריך את שלושת העבירות בכדי להחריב את הבית, אלא רק ביטול השלום. ועכשיו הוא מסביר סוד נסתר שיש בסיבה הזו.

"ואפרש אותו ברמז ותבין אותו, וזה כי מקדש ראשו היה להם בזכות ג' אבות הקדושים אשר מדריגתם בוודאי יותר עליונה מן ישראל, וידוע כי אברהם זכותו ומעלתו פרישותו מן הערוה שהרי אמרו עליו במסכת בבא בתרא (טז.):

(איוב ל"א א') בְּרִית כְּרַתִּי לְעֵינַי וּמָה אֶתְּבוֹנֵן עַל בְּתוּלָה אֲמַר רַבָּא: עֲפֹרָא לְפֻמְיָה דְּאִיּוֹב! אֵיהּ בְּאַחֲרֵינִיתָא, אֲבָרְהָם אֲפִילוּ בְּדִידָהּ לֹא אִיסְתַּכַּל! דְּכַתִּיב הִנֵּה נָא יִדְעָתִי כִּי אִשָּׁה יִפֹּת מִרְאָה אֶתָּה<sup>14</sup>

את שלא נסתכל כל ימיו, יצחק זכותו ההרחקה מעבודת גילולים שהרי מסר נפשו להקרבה אל השם יתברך, יעקב נגד שפיכות דמים ודבר זה ידוע גם כן כי יעקב הוא החיים שהרי יעקב אבינו לא מת ועוד כי הוא הפך עשו שהיה אדמוני, ועוד כי יעקב לא ראה קרי מימיו ודבר זה נחשב קצת כאלו שפך דם כי ראוי ואפשר היה שיהיה נברא ממנו אדם ואף מזה היה יעקב מרחיק

בבית ראשון שהייתה שכינה כל שלושת האבות התקיימו כלומר בבית ראשון האנשים היו במעלה כזו שרק אם הם היו חוטאים בחטאים הכי חמורים רק אז יחרב הבית ח"ו.

"ובית המקדש שני שלא היה כל כך במעלה היה נגד כנסת ישראל עצמם, וכבר אמרו חז"ל (שבת נה.):

ורבי יוחנן אמר: מימי חזקיהו, שנאמר (ישעיה ט' ו') לְמַרְבֵּה הַמְּשֻׁרָה וּלְשָׁלוֹם אֵין קֵץ עַל פֶּסַח דָּוִד וְעַל מַמְלַכְתּוֹ לְהַכִּין אֶתָּה וּלְסַעֲדָהּ בְּמִשְׁפָּט וּבְצִדְקָה מִעַתָּה וְעַד עוֹלָם קִנְיָתָה ד' צ'-בָּאוֹת תִּעֲשֶׂה זֹאת<sup>15</sup>

כי בסוף כאשר חרב מקדש ראשון תמה זכות אבות, ולכך היה מקדש שני נגד ישראל בעצמם ולפיכך שנאת חנם לביטול כח כנסת ישראל שנקרא כנסת ישראל על שם חבור ואחדות ישראל. וזה אמרם כי מקדש שני נחרב על שנאת חנם בלבד.

כלומר זה שהשלום הפך לכוח המרכזי כל כך שהביטול של השלום מחריב את בית שני. השלום לא היה אמור להיות כך לכתחילה, זאת אומרת שכל ההוכחות שהבאנו לכך, זה מוכיח שהשלום הוא כוח הכי חשוב, אבל אנחנו יודעים ששלום זוהי רק מידה אחת אך לא הכל. ופה רואים שמכיוון שנסתלקה השכינה, והתבטלה זכות אבות כנסת ישראל עמדה רק בזכות השלום.

בניין בית המקדש השלישי תלוי באהבת חנם, כלומר לא רק השלום בעם ישראל מספיק לבניין, אלא צריך אהבת חנם כדי שתחזור זכות אבות וכל המעלות הראויות לבניין בית מקדש שלם.

## "שיבנה בית המקדש במהרה בימנו ותן חלקנו בתורתך"

<sup>14</sup> תרגום: יתמלא פיו של איוב בעפר! מכיוון שהוא אמר שהוא לא יסתכל בנשות אחרים וקל וחומר שלא יסתכל ברווקות אבל באישה שלו כן, אבל אברהם לא הסתכל אפילו בשלו מכיוון שאברהם אמר הִנֵּה נָא יִדְעָתִי כִּי אִשָּׁה יִפֹּת מִרְאָה אֶתָּה כלומר שלפני זה הוא לא ידע כמה היא יפה והוא לא הסתכל בה.

<sup>15</sup> המהר"ל לא מצטט את הגמרא. מובאות כמה דעות למתי הפסיקה זכות אבות, ונראה להגיד שהדעות לא חולקות אלא רק מראות תהליך והתהליך מסתיים בחורבן שעליו הנבואה מדברת. והתהליך מתחיל בימי חזאל שהוא היה בימי אחאב שאז הדרדרה מלכות ישראל לע"ז למרות שהיו מלכים לפני זה שעבדו לע"ז או שהקימו מזבחות בכל זאת רואים התדרדרות משמעותית עיין בספר מלכים א' פרק י"ט (מומלץ גם לקרוא את כל התנ"ך).



# אף הוא ראה

אושר נכון, שיעור ד'

אָף הוּא רָאָה גִּלְגָּלֶת אַחַת שְׂצָפָה עַל פְּנֵי הַמַּיִם. אָמַר (לָהּ), עַל דְּאִטְפָּת, אִטְפּוּךְ. וְסוּף מְטִיפֶיךָ יְטוּפוּן:

אָף הוּא- הַלֵּל הַזֶּקֶן, שֶׁכֵּן הוּא בַּעַל הַמִּשְׁנָה הַקּוֹדֶמֶת. וּפֶשֶׁט הַמִּשְׁנָה כֵּךְ הוּא, רָאָה הַלֵּל גּוֹלְגּוֹלֶת אָדָם מֵת צָפָה עַל פְּנֵי הַמַּיִם, אָמַר לָהּ- עַל שֶׁהִרְגַּת אָדָם אַחֵר וְהִצַּפְתָּ אֶת רֵאשׁוֹ עַל הַמַּיִם, כֵּן הִגִּיעַ לָךְ, שֶׁהִרְגוּךָ וְהִצִּיפוּ רֵאשְׁךָ עַל פְּנֵי הַמַּיִם. וְכַשֵּׁם שֶׁעָשׂוֹ לָךְ, כֵּן יַעֲשֶׂה לָהֶם, שִׁיהָרְגוּ וְיִוצְפוּ רֵאשֵׁיהֶם עַל הַמַּיִם.

כִּתְבוּ הַמִּפְרָשִׁים כִּי עֲנִיִּין הַמִּשְׁנָה הוּא יְסוֹד הַשֵּׁכַר הַמִּגִּיעַ לָאָדָם לְפִי מַעֲשָׂיו מִידָה כִּנְגַד מִידָה. הוֹסִיף בַּעַל עֲנַף יוֹסֵף שֶׁהַחִידוּשׁ הוּא כִּי הַקַּב"ה בָּא בַּחֲשׁבוֹן עִם הָאָדָם בְּמִידָה מִיּוֹדֶקֶת, עַד לְפִרְטִים הַקִּטְנִים בַּמַּעֲשֵׂהוּ, וְזֶהוּ שֶׁאָמַר שֶׁלֹּא דִּי שִׁיהָרְגוּ אֶת הַהוֹרֵג, אֲלֵא יִהְיֶה זֶה אָף בְּאוֹפֶן זֶה, שֶׁגַּם יִצִּיפוּ גּוֹלְגּוֹלָתוֹ כְּדֶרֶךְ שֶׁעָשָׂה הוּא.

## עֵתָה נִדְרָשׁנוּ לַכֶּמָּה שְׁאֵלוֹת-

א. לִמָּה אָמַר "אָף" הוּא רָאָה וְכו'?  
ב. לִמָּה שָׁנָה הַמִּשְׁנָה בַּלְשׁוֹן אֲרָמִי?

ג. מִנִּיִּין הִיָּה בְּרוּר לוֹ לִהְלֵל, שֶׁאוֹתוֹ אָדָם קָרָה לוֹ כֵּךְ בַּעֲבוּר שֶׁהִרְגָּה אֶת הַנֶּפֶשׁ? דִּילְמָא לֹא עַל זֶה נִהָרַג, שֶׁהִרְיָ כֶּמָּה בְּנֵי אָדָם רָאִינוּ שֶׁנִּהָרְגוּ בְּמִיתוֹת מִשׁוֹנוֹת, בְּלִי שֶׁהִרְגוּ אֶת הַנֶּפֶשׁ, כִּמוֹ הַרוּגֵי מַלְכוּת.

ד. מִנִּיִּין הִיָּה בְּרוּר לוֹ לִהְלֵל, שֶׁסּוּפוֹ שֶׁל הַהוֹרֵג אֶת בַּעַל הַגּוֹלְגּוֹלֶת גַּם כֵּן לִיהָרַג? דִּילְמָא לֹא יַעֲנֵשׁ כֵּךְ, וְכִמוֹ שֶׁרָאִינוּ הַרְבֵּה רוֹצְחִים שֶׁמֵּתִים בְּזַקְנוֹתָם וְלֹא נִהָרְגִים.

~~~

א. כִּתְבֵּ תוֹסִי יו"ט, שֶׁהַמִּשְׁנָה הַזֹּאת בָּאָה בְּסִמּוּךְ לַמִּשְׁנָת הַלֵּל- אֵין בּוֹר יִרְאָה חֲטָא- וּלְפָנֵי מִשְׁנַת -מִרְבֵּה בֶּשֶׁר מִרְבֵּה רִימָה- וְרָצָה הַתְּנָא לֹאמַר שֶׁכַּשֵּׁם שֶׁבְּדַבְרֵיהֶם הַטְּבַעִיִּים אֵנוּ רוֹאִים כִּי הַתּוֹצְאָה בָּאָה לָאָדָם לְפִי מַעֲשָׂיו, שֶׁהִרְיָ יַעֲיִדוּ הַכֹּל כִּי הַמִּרְבֵּה בֶּשֶׁר מִרְבֵּה רִימָה וּמִרְבֵּה יְשִׁיבָה מִרְבֵּה חֲכָמָה, כֵּךְ הִיא הַנִּהְגָּה הַבּוֹרָא ב"ה גַּם בְּדַבְרֵיהֶם שֶׁאֵין הַדִּין הַחוּזָר מִתְּגַלָּה תָּמִיד לַעֲיִנֵּינוּ. וְעַל כֵּן פִּתַּח ב"אָף" הוּא רָאָה וְכו' כְּלוּמָר כִּמוֹ הַיְסוּד הַמוֹזְכָּר בַּמִּשְׁנָה הַקּוֹדֶמֶת- אָף בְּדַבְרֵיהֶם הַנִּסְתָּרִים הַנִּהְגָּה כֵּן.

**ובספר א-לקי אברהם כתב,** שמצינו במסכת תמיד לב: שראה אלכסנדר מוקדון גולגולת ששלחו לו מן השמים, ותכונה היתה לה שהכריעה כל משקלים שהניחו כנגדה, ואמרו לו חכמים כי של אדם שלא שבע ממון היא, ולכן לא שובעת כל משקל, והרי העידה הגולגולת על מידת בעליה, ורצה התנא כאן לומר כי כמו אלכסנדר מוקדון -אף הוא ראה גולגולת אחת שצפה, והרי גם היא העידה על מעשה בעליה.

**ב. פירש רש"י** בסוף פרק חמישי דאבות, שכל המשניות שנשנו בלשון ארמי כעין זאת, הוא מפני שהיו שגורות בפי המון העם בלשון ארמית המדוברת, לפיכך לא רצה לשנות הלשון. כמוה "לפום צערא אגרא" "הפוך בה והפוך בה דכולא בה" וכד'.

**כתב התוס' יו"ט** בהמשך פירושו, שכיון שרצה התנא ללמד כאן על הנהגת הצדק בכל מעשה, גם כשאין אנו רואים את התוצאות בעיניים, כנזכר למעלה, לא רצה להזכיר בפירוש את הקושיא מהמציאות- שלפעמים אנו לא רואים את הנהגת הצדק- כדי שלא לעורר את עמי הארץ לתהות בקושיא זו, ואילו את התירוץ לא יבינו וישארו נבוכים. לכן, את הצדק שעושה ה' בנסתרות הזכיר בלשון העם, ובשביל שהמשכילים יבינו את הקושיא שעולה מן המציאות, הסמיך למשנתו משנת "מרבה בשר" בלשון הקודש, כדי שמתוך הסמיכות יבינו את הקושיא ופתרונה- שבא להשמיענו שכמו הצדק בגלויות כך הצדק בנסתרות. **תשובה נוספת** כתב התוס' יו"ט, כיון שמספר התנא מה אמר הלל לגולגולת בשעת מעשה, והרי שדיבר בלשון הרגילה אצלם היא ארמית.

**בליקוטים במשניות זכר חנוך כתב,** שלפי שאמר הלל בסוף המשנה שדין הרוצח להרצח -סוף מטיפיך יטופון- ודבר שאינו מחויב הוא, כי יוכל להמלט ממנו ע"י שיעשה תשובה, לכן לא רצה לפתוח פה לשטן, ואמרו בלשון ארמי שלא יבינו בו המקטרגים.

**ג. כתב התוס' יו"ט** בתירוץ הנ"ל, שבאמת לאו דווקא אמר הלל- על דאטפת אטפוך, אלא שבדאי צדק נעשה כאן, כמו בכל מקרה אשר יקרה בעולם, ואפשר להעמיד את הנהגת הצדק כאן בדרך זו שהרג איש זה ועל כן נהרג.

**על פי פירוש מדרש שמואל נראה לומר, אם לא הרג בגלגול זה, על כל פנים הרג בגלגול אחר ועל כן אמר הלל בודאי על דעטפת אטפוך.**

**מהר"ל כתב** שמה שראה הלל הוא שורש אחד שנשטף ונעקר לגמרי ממקום גידולו, והמשילו לאדם, ואמר כי אם באה לאדם עקירה כזו מוחלטת בלי שום צד חיות, בודאי הוא בעבור שהוא עשה כן לאחר ורק ע"י מידה כנגד מידה אפשר שיעקר כ"כ. ובודאי שאינו דומה למיתתם של הרוגי מלכות, שאינם נעקרים ממקור חיותם כמו זה השורש, ואדרבא, קרויים חיים, כי השטיפה והעקירה שראה הלל אינה משל למוות הגוף בלבד, אלא עקירה רוחנית. גם אינו הראשון בזו השרשרת, ובודאי שהוא גם כן הרג, שאילו היה הראשון, ומחמת עברות אחרות בא לו כך, לא היה נעקר לגמרי והיות וזה השורש נעקר לגמרי ודאי הדבר שעל דאטפת אטפוך. **עוד כתב לתרץ, כי נוח לתלות העונש קודם בחטא היותר קרוב לו, וכמו שאמרו בגמ' - אם ראה אדם שייסורין באים עליו יפשפש במעשיו למצוא סיבה יותר קרובה לעונש, ורק אם לא מצא יתלה בביטול תורה וזו דרכו של הלל כאן שתלה עונש הרציחה ברצח אחר.** בפירושו, כותב המהר"ל שלכך אמר גולגולת, כי שורש הצמח הוא כנגד ראש האדם שזה עיקרו, כי האדם עץ השדה וראשו כנגד שורש העץ. ומה שאמר צפה על פני המים, רצה לומר כי השטיפה והעקירה שלו היו מוחלטות וזו תכונת המים להציף את הדבר ולשוטפו לגמרי.

**בפירוש רש"י על משנה זו בסוכה לד.** כתב שהכיר בו שהוא רוצח והסביר המהרש"א את פירושו שהכיר הלל כי זו הגולגולת היא של פלוני וידע שהיה פלוני זה רוצח בחייו על כן אמר מתוך ידיעתו כי על דעטפת אטפוך.

**בליקוטים במהדורת זכר חנוך כתב,** כי הוא על פי מה שכתב בשער הגלגולים, שעונש הרוצח הוא שמתגלגל בשקתות המים וגולגולת מלשון "גלגול", ראה הלל בעין שכלו איש אחד שהיה מגולגל על פני המים ואמר על דאטפת אטפוך לומר כי דין הרוצחים להיות נשמתם מתגלגלת על פני המים.

**ד. כתב המהר"ל בהמשך פירושו כי ההצפה האמורה מורה על עקירת האדם מכל חיות אכן בודאי דין הרוצחים להיות גם כן נעקרים ונשטפים ואם לא בעולם הזה ע"י מיתה אזי בעולם הבא.**

על פי מדרש שמואל, אם לא ירצח הרוצח בגלגול זה, על כל פנים ירצח בגלגול אחר.

על פי התוס' יו"ט לאו דווקא שכך יקרה לרוצח, אלא שבא לומר שדין האמת והצדק בודאי יגיע לו ואפשר שיעשה בדרך זו.

## "אף"

עכת"ד רבותינו המפרשים, הנה עתה כמה מקורות חז"ל ביחס למילה "אף" בה פותחת משנתנו:

### מדרש בראשית רבה יט ב:

וַיֹּאמֶר אֶל הָאֵשֶׁה אָף כִּי אָמַר אֶ-לֵהִים, אָמַר רַבִּי חֲנִינָא בֶּן סַנְסֵן אַרְבַּעַה הֵן שְׁפַתְחוּ בָאָף וְנֶאֱבְדּוּ בָאָף, וְאֵלּוּ הֵן, נָחֵשׁ, וְשֵׁר הָאוֹפִים, וְעֵדֶת קֶרֶחַ, וְהֶמֶן. נָחֵשׁ: וַיֹּאמֶר אֶל הָאֵשֶׁה אָף. שֵׁר הָאוֹפִים: אָף אֲנִי בַחֲלוּמִי. עֵדֶת קֶרֶחַ אָף לֹא אֶל אֶרֶץ. הֶמֶן: אָף לֹא הִבִּיֵּאָה אֶסְתֵּר.

כתב עץ יוסף שם:

שפתחו באף- ר"ל שהאף לא פגע בהם מעצמו, אלא הם פתחו באף שהתחילו לעורר כחו בדיבורם. לפי שהם התחילו בו לעורר כחו, לסוף פגע בהם ונאבדו. באף- שהיו יכולים לומר גם ואמרו אף.

ובליקוטים כתב:

אין לפתוח פה לשטן ואע"ג דלשון אף אינו רע מבואר, הפתיחה בו רעה, שבפתיחה צריך לדקדק מאד שיהיה בלשון נאה משום "פתח דבריך יאיר".

### זוהר וישב קצ"ב

מה כתיב "וירא שר האופים כי טוב פתח, ויאמר אל יוסף אף אני בחלומי והנה שלשה סלי חרי על ראשי" -- תא חזי, ארורין אינון רשיעיא דכל עובדיהון כלהון לביש, וכל אינון מלין דאינון אמרין כלהו לביש ולאבאשא, כיון דפתח פומיה באף, מיד דחיל יוסף, וידע דכל מלוי אינון לאבאשא, ובשורה דביש בפומיה.

### זוהר בראשית לה

"ויאמר אל האשה אף", רבי יוסי אמר באף פתח, ואף אטיל בעלמא.

### זוהר איכה

"וַיֹּאמֶר אֶל הָאֵשֶׁה אָף כִּי אָמַר אֶ-לֵהִים", מִיד פֶּתַח בָּאָף. מִהֲכָא, דְּבִתְחִלַּת דְּכָרִיו שֶׁל אָדָם נִיכָר מִי הוּא. כֶּף הוּא פֶּתַח בָּאָף, לְהוֹלִיעַ מִי הוּא.

**מהמקורות הנ"ל נראה כי פתיחת דיבור ב"אף" מורה על חרון אף, ועל כל הוויתו מצד החרון והקושי מתחילתו עד סופו. אם כן מה ראה התנא לפתוח דבריו באף ולקבוע חותם כה קשה על משנה זו? נראה לומר שפתחה המשנה ב"אף" לפי שבאה לדבר על מידת הדין בטהרתה, בכח, כלומר בלי שיתוף של רחמים, ובדרך זו יתורצו כל הקושיות הנ"ל.**

**כי באמת מקשים המפרשים הנ"ל מניין להלל שגם הרוצחים של זו הגולגולת ירצחו ויושלחו על פני המים, דלמא לא, וכמו שראינו הרבה רוצחים שלא נרצחים, צריך לומר כי באמת במציאות לאו דווקא שכך יקרה כי במציאות הקב"ה מערב מידת רחמים עם הדין<sup>16</sup> ופעמים שינצל החוטא מהדין הטהור שהיה ראוי לבוא לו.**

**וכן מה שהקשו מניין לו שבעבור שרצח קרה לו כך, דלמא לא, וכמו שראינו כמה שנרצחו בלי שירצחו, גם כן צריך לומר שהגם שקורה כך במציאות, אין זו התגלות מידת הדין הטהורה<sup>17</sup> שהרי היא מחייבת שיבוא לאדם בדיוק כפי מעשיו בלי שינוי. וכן מה שהקשו למה נשנתה בלשון ארמי, גם כן יש לומר שכיון שבא לתאר את מידת הדין בכח, ולא כמו שהיא באה בפועל במציאות, אמרה בלשון ארמי הרומזת לרעיונות הנסתרים בכח<sup>18</sup>. כתב רש"י שיש ספרים שלא גרסו משנה זו, ובאמת נראה שמשום שהיא רומזת אל עניין יותר רוחני שלא מתבטא בד"כ במציאות, כי לא תופיע מידת הדין בטהרתה כי א-ל ארך אפיים מאריך אפו בפועל הנהגתו, אפשר שבעבור זה ראו שלא לגרסה בין המשניות<sup>19</sup>.**

<sup>16</sup> תא חזי, פד ברא קודשא בריה הוא עלמא, עבד ליה על דינא, ועל דינא אתקיים. וכל עובדין דעלמא אינון קיימין בדינא. פד קודשא בריה הוא בגין לקיימא עלמא ולא יתאבד, פריש עליה רחמי, ואינון רחמי מעבדי לדינא דלא ישתצי עלמא, ועל רחמי אתנהיג עלמא ואתקיים בגיניה (זוהר וישב קפ).

<sup>17</sup> ואי תימא דקודשא בריה הוא עביד דינא בבר נש בלא דינא. הא אתמר, דכד דינא שריא עליה דבר נש פד איהו ופאה. בגין רחמימותא דקודשא בריה הוא איהו, כמה דאתמר. דהא קודשא בריה הוא רחמי עליה ברחמימו לקרבא ליה לגביה, מתבר גופא בגין לשלטה נשמתא, וקדין אתקריב בר נש לגביה ברחמימו דקרא יאות. ונשמתא שלטא וגופא אתחלש. ובעינא גופא חולשא ונפשא תקיפא דאתתקף בתקיפו, וקדין איהו רחמיא דקודשא בריה הוא. כמה דאמרו חבירי, יתב קודשא בריה הוא לצדיק צערא בעלמא דין, בגין למזכי ליה לעלמא דאתי (שם).

<sup>18</sup> כן כתב המהר"ל. ז"ל: "התרגום הוא למעלה העליונה, היא מדרגת עוה"ב כי התרגום אינו נחשב לשון כלל וכאשר אינו נחשב לשון, המחשבה הוא עיקר והמחשבה היא המדרגה היותר עליונה היא מדרגת עוה"ב" (תפא' ישראל' פ' יג).

<sup>19</sup> כן כתב תוס' יו"ט על משנתנו: "ובעל מדרש שמואל אמר דלכך אמר וסוף מטיפין כלומר דלסוף על ידי גלגול המקום בדברי רז"ל. ולא יתכן בעיני כלל לומר שלא היתה כוונת הלל במאמרו זה כי אם מה שהוא בסוד הגלגול. שהוא אמנם מדברים הנעלמים וראוי להסתירם כי אם לשרידים אשר ה' קורא. ולא היה רבינו הקדוש מחבר המאמר הזה ושנאו במשנתו. כי כמו שאין המקרא יוצא מידי פשוטו. כך אין המשנה יוצאת מידי משמעה המובן לכל. והיה מניח מאמר זה עם שאר מאמרים מקובלים אצלם שהניחום בעל פה ולא כתבם במשנה."

# הוי זהיר בקריאת שמע ובתפילה

ידידיה פינקלשטיין, שיעור ה'

רַבִּי שְׁמַעוֹן אוֹמֵר, הָיִי זֶהִיר בְּקִרְיַת שְׁמַע (וּבְתַפִּלָּה). וּכְשֶׁאַתָּה מְתַפִּיל, אַל תַּעַשׂ תַּפְלָתְךָ קֶבַע, אֶלָּא רַחֲמִים וְתַחֲנוּנִים לִפְנֵי הַמָּקוֹם בָּרוּךְ הוּא, שֶׁנֶּאֱמַר "כִּי חֲנוּן וְרַחוּם הוּא אֲרָךְ אַפִּים וְרַב חֶסֶד וְנָחָם עַל הָרָעָה". וְאַל תְּהִי רָשָׁע בְּפָנֶי עֲצֻמְךָ

**רבי עובדיה מברטנורא:**

הוי זהיר בקריאת שמע - לקרותו בעונתו, וכן בתפילה להתפלל כל תפילה ותפילה בעונתה.

קבע - כאדם שיש עליו חובה דבר קבוע ואומר מתי אפרוק חוב זה מעלי. אי נמי, קבע, כאדם שקבוע לו לקרוא פרק אחד פרשה אחת, שאומר אותה בקריאה בעלמא ואינו אומרה בלשון תחנונים כאדם שמבקש רחמים.

כי א-ל חנון ורחום הוא - רוצה בתחנונים, ועל ידי התחנונים הוא מרחם מיד.

ואל תהי רשע בפני עצמך - אל תעשה דבר שהיום ולמחר תרשיע עצמך בו. והרמב"ם פירש, אל תהי רשע בעיניך, כלומר לא תחזיק עצמך כרשע שמתוך כך אתה יוצא לתרבות רעה לגמרי. ואני שמעתי, אל תהי רשע בדבר זה שתפרוש מן הציבור ותעמוד בפני עצמך.

המשנה שלנו מובאת כחלק מרצף משניות המביאות את דבריהם של חמשת תלמידי רבן יוחנן בן זכאי. במשניות הקודמות כינה רבן יוחנן בן זכאי כל אחד מתלמידיו בכינוי המתאים לו ור' שמעון קיבל את הכינוי ירא חטא - מתוך פחדו לחטוא היה אוסר על עצמו גם דברים המותרים לו. כאשר שאל ריב"ז את תלמידיו מהי הדרך בה צריך האדם לדבוק, ענה ר' שמעון - "הרואה את הנולד", כלומר - ע"י שאדם ייחשב את שכר המצוה כנגד הפסדה וכן שכר העבירה כנגד הפסדה - הוא לא יבוא חטא.

**כמה שאלות העולות מלימוד המשנה:**

- מהי החשיבות הכל כך גדולה של השמירה על הזמן? ומעניין לראות שגם ר' יהודה הנשיא החליט לפתוח את הש"ס במצוה הזו - קריאת שמע בזמנה - מדוע?
- מה ההבדל שבין תפילה עם כוונה לתפילה בלי כוונה?

• המשנה אומרת שעל האדם לעשות תפילתו "רחמים ותחנונים לפני המקום" - מה הכוונה?

• איך הכלל "אל תהי רשע בפני עצמך" קשור למשנה הזו?

כדי לענות על השאלות, צריך להבין תחילה - מהו הזמן. בהשקפה תורנית-פילוסופית הזמן הוא הנברא הראשון. כך אומר ר' יוסף אלבו ב"ספר העיקרים" - "ואולם שאין לו התלות בזמן מבואר גם כן שהוא מתחייב לעיקר מציאות ה' ומסתעף ממנו" - בא-לוקות לא שייך עניין הזמן - שהרי הזמן מעיד על שינוי שקרה - רק כך אפשר לזהות התקדמות בזמן. לדוג', לפני דקה האדם לא ידע מהי שעת הזריחה, ולאחר שהאדם שאל את חבריו - הוא יודע זאת. האדם עצמו השתנה ע"י זה שהוא יודע עכשיו דבר שקודם לא ידע. אבל בא-לוקים אין כל שינוי - כמו שאומר הרמב"ם במו"נ ח"א פי"א - "ואמר ה' למבול ישב" - רוצה לומר, שבשעת השתנות מצבי הארץ לא היתה אצלו יתעלה השתנות ביחס, אלא יחסו זה אל הדבר בהתהוותו או בכליונו הוא יחס אחד יציב וקבוע..". בכל הזמן הארוך שבו הארץ השתנתה - מתקופת המבול ועד ימינו - לא חל שום שינוי בא-ל - ואפילו הקטן ביותר. וכמו שאמרנו - אם אין שינוי - לא שייך עניין הזמן.

אז מתי ניתנה לזמן משמעותו - בבריאת העולם - כאשר נוצר החומר המשתנה - נוצר גם מושג הזמן, המעיד על השינויים החלים בחומר עצמו. ואכן התורה הקדושה פותחת את סיפור בריאת העולם במילה המייצגת זמן - "בראשית" - בהתחלת הזמן. בניגוד למה שנמצא מחוץ למציאות החומרית - לא-ל ית', שהוא כאמור מובדל מכל מושג של זמן.

במילים אחרות ניתן לומר - שהדבר הבסיסי ביותר בו אנו נבדלים מהקב"ה הוא עצם היותנו נתונים תחת מגבלות הזמן - זהו הגבול הראשון בעולם החומר - בעולם הנברא. ובאמת, הזמן הוא גבול שהאדם עוד לא הצליח לשבור, וספק גדול אם יצליח בכך בעתיד. הדרך החלופית בה האדם מנסה להתמודד עם בעיית הזמן היא הארכת הזמן הנתון לכל אחד - דרך עקיפה, שאינה עוקרת את גבול הזמן, אלא רק מאריכה אותו.

סיכומון - הזמן הוא הדבר הבסיסי ביותר בו אנו נבדלים מא-לוקים - היסוד הראשוני של עולם הזה - עולם החומר.

במעבר חד- מהו תפקידו של עם ישראל בעולם הזה? כך אומר הנביא ישעיהו (ס', א-ג) "קומי אורי כי בא אורך וכבוד ה' עליך זרח; כי הנה החושך יכסה ארץ וערפל לאומים ועליך יזרח ה' וכבודו עליך יראה; והלכו גויים לאורך ומלכים לנגה זרחך". מה הכוונה בביטוי "אור לגויים"? "תשת חושך ויהי לילה" - זה העולם הזה שדומה ללילה" (ב"מ פג ב)- העולם הזה משול לחושך- אנו לא מצליחים לראות את האור הא-לוקי- איך הקב"ה מחיה בטובו הגדול את כל העולם, איך העולם כולו הוא בסך הכל לבושים לאור ה' העליון- עין אנושית לא מסוגלת לראות את זה בחוש. תפקידו של עם ישראל הוא להאיר את החושך הזה- להראות לכל העם כולו איך הקב"ה מנהיג את העולם כולו בחסדו הגדול. כך אומר הרב קוק באורות ישראל (א', ב') "כנסת ישראל היא גילוי זרוע ה' בעולם, יד ה' בהויה, בבניין הלאומים". ואיך עם ישראל מאיר לעולם את הדרך להבנה הגדולה הזו? מה עליו לעשות בפועל?

התשובה היא קיום תורה ומצוות. מה הקשר? כאשר עם ישראל מקיים תורה ומצוות- הקב"ה משגיח עלינו בהשגחה פרטית משמים- כך אנו אומרים בכל יום בקריאת שמע- "והיה אם שמוע תשמעו אל מצוותי אשר אנוכי מצוה אתכם היום לאהבה את ה' א-לוקיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם; ונתתי מטר ארצכם בעיתו יורה ומלקוש ואספת דגנך תירושך ויצהרך"- כשישראל הולכים בדרך התורה- מקיימים את מצוותיה, עוסקים בלימודה והבנתה- הקב"ה מנהיג אותנו בדרך ניסית, דרך שהיא למעלה מגבולות הטבע, ואז "יאמרו בגויים הגדיל ה' לעשות עם אלה". בצורה הזו אנו מאירים את עיני אומות העולם לראות שהקב"ה מנהיג את העולם הזה- איך אור ה' מלא את כל חלקי המציאות.

וכמו שאמרנו, הזמן הוא הגבול הבסיסי ביותר הקיים בעולם הזה, וממילא פשוט וברור שהוא הגבול הראשון שאותו עם ישראל צריכים להאיר בהארת אור ה'. המציאות מתחלקת בראש ובראשונה בזמניה- הזמן שעבר כבר לא ישוב, ולכן יש להאיר כל זמן באורו המיוחד- כמו שאומר הרב קוק באגרת שע"ח "כי כל זמן מאיר בתכונתו". העמידה בזמנים ביחס לקיום מצוות אינה מעידה על פחיתות המצוות, אלא להפך- יש במצוה אור מיוחד שיש להאיר אותו בזמן מסוים כדי להראות לעולם כולו את הנהגת ה' בעולם.

אז למה בחר ר' שמעון לחזק אותנו דווקא בעניין קריאת שמע? מכיוון שעניינה של קריאת שמע הוא בדיוק העניין הזה- קבלת עול מלכות שמים וקבלת עול מצוות-



ההבנה שהקב"ה מנהיג את העולם כולו, ומתוך כך הבנה שקיום המצוות הוא הכרחי מצידנו כדי שנזכה לראות את ההנהגה הזו. זה הדבר הראשון שכל יהודי מצטווה בכל יום- קריאת שמע של ערבית. זו הסיבה שר' שמעון בחר לחזק אותנו לגבי המצוה הזו, ור' יהודה הנשיא בחר לפתוח את הש"ס עם המצוה הזו.

הדברים יפים וטובים, אלא שהם גבוהים מאוד- אנחנו חיים בשיגרה שוחקת במיוחד- במירוץ החיים בו האדם עובד, לומד ומתקדם בהמון תחומים בחיים, לא פשוט בכלל להגיע למצב בו האדם רואה בכל רגע ורגע ובכל מצוה ומצוה את האורות הא-לוקיים אותם הוא מגלה בעולם. וכך, במקום שהאדם יקיים את המצוות עם רצון שלם לגלות את האורות הא-לוקיים- האדם עלול להגיע למצב בו הוא מקיים את המצוות כחלק מהשיגרה היומיומית- מה שחז"ל מכנים "מצות אנשים מלומדה"- דהיינו עשיית פעולות שאינם נובעים מכח רצון לבו והכרעת דעתו של האדם, אלא נעשים מכח השיגרה וההרגל, עשיה בלא לב ובלי קשר נפשי לפעולה. כדי להזהיר מפני מצב שכזה, אומר לנו התנא ר' שמעון בן נתנאל- "וכשאתה מתפלל, אל תעש תפילתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום ב"ה"- האדם צריך להזכיר לעצמו זאת בכל יום- עיקרה של עבודת ה' היא בכוונה. כמו שאמר הרבינו בחיי- "וכל זמן שהתפלל המתפלל בלשונו ולבו עסוק שלא בענין התפילה תהיה תפילתו כגוף בלי נשמה".

ומה הכוונה לעשות את התפילה "רחמים ותחנונים לפני המקום ב"ה"? אנחנו מכירים שני מושגים בסיסיים בהנהגת הקב"ה את העולם- חסד ודין. חסד משמעו השפע הא-לוקי שהקב"ה משפיע עלינו, אלא שמכיוון שהעולם שלנו- עולם החומר הוא מוגבל, כמו שאמרנו, אין הוא מסוגל להשיג את השפע הא-לוקי שהוא אינסופי- ללא גבול כלל. כאן נכנס המושג של דין- צמצום. האור כביכול מצטמצם ונכנס למעין כלי, דרכו הוא יוצא אל העולם החומרי במושגים גבוליים- מוגדרים שהעולם הזה מסוגל לתפוס ולהשתמש בהם. התוצר הסופי הוא רחמים- מיזוג מידות החסד והדין (לפחות אחד מן הפירושים למילה הזו). זו הכוונה של התנא- כשאדם מתפלל לפני מלך מלכי המלכים, המחיה בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, עליו למלא את מילות התפילה בכוונה לבקש מהקב"ה שיסייע בידינו לגלות ע"י הכלים המצומצמים הקיימים בעולם את שפעו הגדול- לגלות איך הקב"ה מנהיג את עולמו בחסד אינסופי המתלבש בלבושים רבים ומצטמצם צמצומים רבים כדי לתת השפעתו בעולם הזה.

כך התנא מאזן את המציאות- מצד אחד מאדיר את החשיבות שבקביעת המצוות בזמנים ברורים ובגדרים מסוימים, ומצד שני מאיר את עינינו מפני הקושי והסכנה שבדבר הזה. כך יוכל האדם לפעול בעולם הזה באופן השלם בעז"ה.

ומסיים ר' שמעון ואומר "ואל תהי רשע בפני עצמך"- מסביר המאירי "כלומר שכל שהוא פחות ורשע אצל עצמו ומחזיק עצמו כאדם נקלה וחסר לא יחוש לשום פחיתות שיעשהו"- אדם שרואה את עצמו במעלה נמוכה- מעלת רשע שבה הכל מותר- מבחינתו באמת הכל יהיה מותר- אין סדר, אין חוקים והכל מותר. לכן, השלב הראשון כדי להגיע למצב בו האדם מכוון ומגלה את האורות הא-לוקיים בה המציאות מלאה, היא שהאדם יאמין בעצמו שהוא יכול לעשות את זה- השאיפה להתעלות, ולא להסתפק בדברים רדודים חסרי משמעות. זו משימה לא פשוטה בכלל- אנחנו חיים במציאות שבה אין לאדם אפשרות להשתלם לחלוטין- "כי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא"- האדם לעולם יהיה נתון בתוך מלחמת יצרים אדירה, בין היצר הטוב לפיתוח ושכלול העולם לעבר תכליתו הרוחנית השלמה, ובין היצר הרע שמושך אותו לחומר ומשקיע את האדם בחומר כך שהאדם כבר לא מסוגל לראות אידיאלים גבוהים כמו קיום המצוות מתוך כוונה, מכיוון שכל שאיפותיו הן בחומר עצמו. הדבר הראשון עליו צריך האדם להקפיד הוא לראות עצמו אדם גדול עם שאיפות גדולות ויכולות גדולות ואדירות לגלות את אור ה' בעולם- איך כל העולם כולו מונהג ע"י בהשגחה פרטית עם ייעוד ותכלית.

נסיים בדבריו המאירים והכל כך מעצימים של הרב קוק באורות הקודש (א', ס"ד): "אם תרצה, בן אדם, הסתכל באור השכינה בכל היקום, הסתכל בעדן החיים השמימיים, איך הם מתפלשים בכל פנה וזוית שבחיים...עלה למעלה עלה, כי כח עז לך, יש לך כנפי רוח, כנפי נשרים אבירים. אל תכחש בם, פן יכחשו לך, דרש אותם, וימצאו לך מיד".

# תן לו משלו

אביעד אהרנסון, שיעור ה'

רַבִּי אֶלְעָזָר אִישׁ בְּרִתּוֹתָא אֹמֵר, תֵּן לוֹ מִשְׁלוֹ, שְׂאֵתָה וְשִׁלְךָ שְׁלוֹ. וְכֵן בְּדוֹד הוּא אֹמֵר "כִּי מִמֶּךָ הֵבֵל וּמִיָּדְךָ נִתְּנוּ לָךְ". רַבִּי שְׁמַעוֹן אֹמֵר, הִמָּהִילְךָ בְּדַרְךָ וְשׁוֹנָה וּמִפְסִיק מִמִּשְׁנָתוֹ וְאֹמֵר, מַה נָּאָה אֵילָן זֶה וּמַה נָּאָה נֵיר זֶה, מַעֲלָה עָלָיו הַכָּתוּב כָּאֵלּוּ מִתְחַיֵּב בְּנִפְשׁוֹ.

המשנה מחולקת לשני חלקים – דברי רבי אלעזר איש ברתותא ודברי רבי שמעון (ויש גורסים רבי יעקב, ויש מעטים הגורסים אף רבי עקיבא). ויש לשאול מדוע שתי המימרות הללו נאמרות במשנה אחת? האם יש קשר ביניהן? האם יש איזשהו עיקרון אחד העולה משתי המימרות הללו? בעיון במפרשים לא מצאתי הסבר לדבר זה, ואף במחשבותי לא העליתי איזה רעיון משביע רצון בעניין הזה. ואולי באמת מדובר בשתי משניות נפרדות, כפי שמוצאים בחלק מן הספרים. ויזכה אותנו הקב"ה להבין דברים לעומקם. עכ"פ, להלן נתייחס לחלק הראשון ולחלק האחרון, כפי סדרם.

## "תן לו משלו"

ראשית יש להבין את הביטוי "תן לו משלו שאתה ושלך שלו". המילים "שאתה ושלך שלו" הינן סיבה גם לכך שתיתן לו, וגם לכך שהתנא משתמש במילה "משלו". נראה שהתנא נקט בלשון קצרה, ורצונו היה לומר את כל העניין הזה: "תן לו, ודע שמשלו אתה נותן לו, שאתה ושלך שלו".

המשנה אומרת "תן לו". מהי כוונת המשנה? מה לתת? למי? ההבנה הבסיסית במשנה היא שמדובר בנתינת צדקה. "לו" יכול להתפרש כנתינה לעני, או אף כנתינה לקב"ה, שהרי כתוב שהנותן צדקה לעני הוא כנותן הלוואה לקב"ה. הנתינה לעני משמעותה נתינה לקב"ה, כי היא למען עשיית רצונו יתברך, שיהיו עניים ועשירים בעולם, ותהיה תנועה של נתינה בין העשירים לבין העניים. ההבנה הזו מתחזקת ע"י

סיפור שאנו מוצאים בגמרא על נושא המימרא במשנה, רבי אלעזר איש ברתותא (תענית כד ע"א):

"אלעזר איש בירתא כד הוו חזו ליה גבאי צדקה הוו טשו מיניה דכל מאי דהוה גביה יהיב להו. יומא חד הוה סליק לשוקא למיזבן נדוניא לברתיה חזיוהו גבאי צדקה טשו מיניה. אזל רהט בתרייהו. אמר להו אשבעתיכו במאי עסקיתו? אמרו ליה ביתום ויתומה אמר להן העבודה שהן קודמין לבתי. שקל כל דהוה בהדיה ויהב להו. פש ליה חד זוזא, זבן ליה חיטי ואסיק שדייה באכלבא. אתאי דביתהו אמרה לה לברתיה מאי אייתי אבוך אמרה לה כל מה דאייתי באכלבא שדיתיה. אתיא למיפתח בבא דאכלבא חזת אכלבא דמליא חיטי וקא נפקא בצינורא דדשא ולא מפיתח בבא מחיטי אזלא ברתיה לבי מדרשא אמרה ליה בא וראה מה עשה לך אוהבך. אמר לה העבודה הרי הן הקדש עליך ואין לך בהן אלא כאחד מעניי ישראל".

תרגום: אלעזר איש בירתא (=ברתותא, ע"פ הפרשנים), כאשר היו רואים אותו גבאי הצדקה, היו מתחבאים ממנו, כיון שכל מה שהיה אצלו היה נותן להם. יום אחד היה הולך לשוק לקנות נדוניא לביתו. ראו אותו גבאי הצדקה, התחבאו מפניו. הלך ורץ אחריהם. אמר להם, אני משביע אתכם, במה אתם עוסקים? אמרו לו, בנישואי יתום ויתומה. אמר להן, העבודה! (לשון שבועה) שהם קודמים לביתי. לקח כל מה שהיה אצלו ונתן להם. נשאר לו זוז אחד, קנה בו חיטים והניח אותם באוצר (מקום החיטים). באה אשתו, אמרה לביתו "מה הביא אביך?". ענתה לה "כל מה שהביא שם באוצר". באה לפתוח את דלת האוצר, וראתה שכל האוצר מלא בחיטים, עד אשר אי אפשר לפתוח את הדלת מרוב חיטים. הלכה ביתו לבית המדרש ואמרה לו "בוא וראה מה עשה לך אוהבך (הקב"ה)". אמר לה "העבודה! הרי הן הקדש עליך ואין לך בהם אלא כאחד מעניי ישראל".

בסיפור אנו רואים את דברי רבי אלעזר איש ברתותא מתגלמים באישיותו ובמעשיו באופן מדהים. ומוכן שבאמת ההבנה הבסיסית של דבריו במשנה היא שעל האדם לתת צדקה, ולדעת שבכך הוא נותן לקב"ה, ומשל הקב"ה, שהוא וממונו של הקב"ה.

אמנם, נראה שעל דרך ה"ביאור"<sup>20</sup> ניתן לפרש את המשנה באופנים נוספים. רבים דייקו מכך שהמשנה לא אמרה בפירוש על איזו נתינה מדובר, שכוונת המשנה היא שעל האדם לתת את כולו ואת כל מה שיש לו לקב"ה, ולהבין שהוא ושלו – של הקב"ה. לא רק בגוף ולא רק בממון, אלא אף בעבודת ה', בלימוד תורה, במעשים טובים, במסירות נפש, ובעצם החיים. הרב קוק כותב במוסר אביך שה"טוב" שהקב"ה מיטיב לברואיו בא לידי ביטוי בצורה הכי חזקה בעצם החיים. וכמוכן –

<sup>20</sup> הרב קוק בהקדמתו ל"עין איה" מסביר את ההבדל בין "פירוש" לבין "ביאור", כאשר תמצית דבריו היא שהפירוש הוא הניסיון להבין את משמעותם המקורית והבסיסית של הדברים, והביאור נובע מתוך ההבנה שדברי התורה הם כ"באר" המנביעה את מימיה ללא הפסקה. כלומר, אף דברי התורה מנביעים ללא הפסקה משמעויות נוספות, נרחבות ואין סופיות, עמוקות וטמירות, הגנוזות בדיוקים ומשלים ודרשות שונות בדברי התורה. ואם כך אומר הרב על הגמרא, ק"י שיש לומר כך על המשנה.

ככל שהחיים עשירים יותר, מלאים יותר, עמוקים יותר, "חיים" יותר, אזי הטוב גדול יותר. ונראה שיש לדייק את דברי הרב מהפסוק בתהלים "כי טוב חסדך – מחיים". את הטוב של הקב"ה אנו מקבלים דרך החיים.

המשנה מחדשת לנו דברים עמוקים, שעומדים בבסיס האמונה וההשקפה על המציאות. כל רגע ורגע בחיי האדם מושפע מהקב"ה. עלינו להבין, להעמיק ולהפנים, שאין לאדם שום דבר משל עצמו. הכל אנו מקבלים מהקב"ה בכל רגע ורגע – את החיים עצמם, את רכושנו, את בריאותנו, את כוחנו, את מחשבותנו, את מעשינו הטובים, את היכולת להגות בתורה, לעיין ולהתקדם בתורה, את היכולת להקים משפחה ולרומם אותה מתוך שלום ואחוה. ההבנה הזו, היא המובילה אותנו למשמעות המעשית של המשנה – "תן לו". "משלו". תן לקב"ה את כל מה שיש לך, את כל המציאות שלך. הבן, כי את כל מציאותך נתן לך הקב"ה על מנת למלא את תפקידך בעולם, ונתב את כל כוחותיך למילוי התפקיד הזה. אף אחד אינו יודע מה תפקידו. האופן בו אדם מצווה למלא את תפקידו בעולמו, הוא להבין שאין אפילו דבר אחד מיותר בחייו – הכל צריך להיות חלק מהשליחות הזו. כל רגע ורגע, כל שקל ושקל, כל כוח וכל כישרון, כל הנאה וכל חיסרון, את הכל צריך האדם לנתב אל השליחות הא-לוקית שיש לאדם בעולם.

אמנם, כאשר ההבנה הזו לא באה בצורה נכונה, היא עלולה ח"ו להכביד על האדם. אדם עלול להיכנס לאווירת לחץ ופחד, שאינו יכול לעשות דבר עם עצמו ועם רכושו אם אינו יודע בוודאות שיש במעשים אלו שליחות אלוקית. אולם האמת היא, שהדברים לא צריכים להכביד כלל. להפך, הם מאירים את החיים בשמחה ובאושר עילאי. הכיצד?

ראשית כל, כיון שהאמת היא שהחיים ניתנו לנו על מנת שנמלא את תפקידנו בעולם, וודאי שכאשר אדם מתחבר אל האופן האמיתי שבו המציאות בנוייה, וזורם עם ההרמוניה של המציאות, אז גם המציאות זורמת איתו ואין התנגדות בינו לבין המציאות. לעומת זאת אם אדם פועל בניגוד למציאות – המציאות בנוייה כך שלכל אדם יש תפקיד, ואילו הוא חי את חייו כאילו כל משמעותם היא "ליהנות" או "להצליח" או "לשרוד" – הרי הוא מפספס את הדרך הישרה שהעולם מכין לו, ובהמשך וודאי ייתקל במשברים שיסמנו לו שסטה מן הדרך.

נוסף על כך ניתן להבין את הדברים גם באופן פשוט. אם אדם יפנים באמת ובתמים שכל חייו מהקב"ה, החיים תמיד יהיו בשבילו מלאי משמעות. גם כאשר נפל אל עמקי עמקים, ידע שהכל זימן לו הקב"ה כחלק משליחותו בעולם, ויש מי שמכוון את הכל. השמחה והסיפוק על המשמעות של האדם בעולם אינם תלויים אם כן במציאות החיצונית – העשירות, העניות, הכבוד, ההשפלה, ההצלחה או הכישלון. השמחה והסיפוק תלויים בהשקפתו ואמונתו של האדם, שהכל מכוון משמים, הכל טוב, וכל מצב יש לו תפקיד והוא חלק מההתקדמות של העולם אל יעדו.

הדברים הללו ארוכים, ולא זה המקום להאריך בהם. יזכה אותנו הקב"ה להאמין בו בלב שלם, לחיות את חיינו מתוך שליחות א-לוקית, ומתוך כך להתמלא בשמחה גדולה, ובאמונה בעצמנו ובמשמעות קיומנו.

### **"ומפסיק ממשנתו ואומר..."**

כפי שהזכרנו לעיל, ישנן גירסאות שונות לגבי נושא המימרא הזו במשנה. יש הגורסים רבי יעקב, יש הגורסים רבי שמעון, ויש אף מעטים הגורסים רבי עקיבא. אולי ניתן לשער שמדובר ברבי שמעון, כיון שבתוספתא זבים פ"א ה"ה אנו רואים שרבי שמעון אומר דברים משום רבי אלעזר איש ברתותא, וזה יכול להסביר מדוע הם מובאים אחד אחרי השני, ואף באותה המשנה.

מפרשים רבים שואלים, כיצד המשנה מתארת את ההתבוננות וההנאה מהטבע כדבר פסול? הרי במקומות רבים בדברי חז"ל אנו מוצאים שדיברו על ההתבוננות במעשי ה' שבטבע כדבר חיובי, ואף יש ברכות רבות על ראיית נופים שונים בטבע, ויש אף ברכה כללית "ברוך... שככה לו בעולמו". ובעל "חובות הלבבות" כתב בספרו שער שלם על משמעות ההתבוננות בבריאה, ושמו "שער הבחינה". כיצד אפשר לומר שהאומר "מה נאה אילן זה ומה נאה ניר זה" מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו? האמנם הקב"ה מצפה מהאדם שיעסוק כל רגע ורגע מחייו בלימוד התורה, תוך ניתוק מהחיים ומהחיבור לטבע?

לדברי המשנה יש פירוש מפורסם ואהוב על אנ"ש, והוא: כל מי שהתבוננות בטבע ובעוצמות המציאות הנפלאה שברא לנו הקב"ה נחשבת אצלו כ"מפסיק ממשנתו", עליו מעלה הכתוב כאילו מתחייב בנפשו. על האדם להבין שהלימוד וההתבוננות בטבע אינם שני דברים סותרים, כי אם שני דברים המשלימים זה את זה.

אף שהדברים יפים ואמיתיים, לענ"ד אינם כוונתה הטהורה של המשנה. המשנה בפשטותה מתייחסת לאדם שמהלך בדרך ולומד תורה, ומפסיק את לימוד התורה על מנת להתבונן בטבע. המשנה עצמה מגדירה את המעבר מלימוד התורה להתבוננות בטבע כ"הפסקה". מהי אם כן הבעייתיות בדבר זה?

נראה, שאף שההתבוננות בטבע היא גם כן דבר גדול וחיובי, היא פחותה ממדרגתה ביחס ללימוד התורה. בלימוד התורה אדם יונק את הערכים וההשקפה מהמקור, מלמעלה למטה, לעומת ההתבוננות בטבע ובכלל במציאות, שעל ידה יונק האדם את הרעיונות הגדולים באופן עקיף, מלמטה למעלה, וזו מדריגה פחותה יותר.

מצאתי, שבעל ה"מסגרת זהב" אומר דברים דומים, ומדייק זאת מהסדר שבמשנה "מה נאה אילן זה, ומה נאה ניר זה". הוא מבין שלא מדובר על שני פרטי נוף שונים, אלא על שני שלבים באותו פריט נוף. ניתן להבין מדבריו שההתבוננות בדרכיו של הקב"ה כוללת גם את ההתבוננות על התהליכים, על הגורמים ועל ההשלכות של הדברים במציאות. לפי זה, לכאורה היה צריך להפוך את הסדר ולומר "מה נאה ניר זה ומה נאה אילן זה", שהרי הניר הוא ההכנה לשתילת האילנות. כמו"כ מדייק בעל המסגרת זהב גם מ-ו'א"ו החיבור, שמראה לנו שיש קשר בין האילן לבין הניר.

בעל ה"מסגרת זהב" מקדים להסברו, שיש שני סוגים של השגת רעיון. סוג אחד, שעל ידי ידיעת ההשלכה אנו משיגים ממנה על הגורם לה. סוג שני, שאנו יודעים את הגורם, ומשיגים ממנו על ההשלכות היוצאות ממנו. הגורם הוא תמיד דבר כללי, שיש ממנו כמה השלכות. הסוג השני הוא כולל יותר, כיון שמהגורם אפשר לדעת את כל ההשלכות. לעומת זאת אם אדם ינסה להבין ממצאות מסויימת את הגורם לה, הוא לא ישיג את הגורם בכללותו, אלא רק את הצד שבו שגרם לאותה מציאות.

ממשיך בעל ה"מסגרת זהב" ואומר, שעכ"פ אנו צריכים לדעת שכל ההשגות בעולם הן השגות מהסוג הראשון, שאנו רואים את המציאות ומשיגים ממנה את כללי הפיסיקה הבונים אותה, או אפילו דרכי הנהגת ה' המובילים אותה. רק השגה אחת בעולם היא השגה מהסוג השני, והיא השגת התורה. שהרי הקב"ה "הסתכל באורייתא וברא עלמא", והתורה היא סדר העולם, וא"כ מי שלומד את התורה יכול ממילא להבין את כל ההשלכות של הרעיונות שבה על סדר העולם.

אם נחזור לדיוק ממשנתנו, אדם שמפסיק מלימודו ואומר "מה נאה אילן זה ומה נאה ניר זה", משמעות הדבר היא שהוא עוזב את חכמת התורה שדרכה להתבונן

מהמוקדם אל המאוחר, ופונה לעיין בחכמת הטבע שדרכה להתבונן מהמאוחר אל המוקדם. והדברים מתחברים.

ובדומה לכך אמר הרמב"ן בתחילת קונטרס "תורת ה' תמימה":

"כתיב תורת ה' תמימה משיבת נפש עדות ה' נאמנה מחכימת פתי, אחר שאמר השמים מספרים כבוד א-ל חזר ופירש בשבחה של תורה, ואמר שהיא מספרת בשבחה של הקב"ה יותר מן השמים ומן השמש והירח והכוכבים המוזכרים למעלה בתחלת המזמור. ופירוש הענין שדוד התחיל ואמר כי השמים מספרים כבוד א-ל, מפני שתנועת השמים תמידית ונצחית, וכל מתנועע צריך למניע, יורו השמים על כבוד א-ל, כלומר שיש א-לוה בעל כח מנהיג אותם בכחו ובא-לותו, על כן אמר א-ל, כמו יש לאל ידי, והרקיע הוא הגלגל העליון ההולך ממזרח למערב הפך תנועת האחרים, מגיד מעשה ידיו שהם הנבראים, וזה דבר ברור וראיה שהפילוסופים במחקר לבד הוציאו אותם. וכשסיפר הגדת השמים והשמש ואמר אין אומר וכו' בכל הארץ יצא קוים עד אין נסתר מחמתו אמר תורת ה' תמימה משיבת נפש כלומר אע"פ שאלו ראיות ברורות לכבוד הא-ל וכי מעשה ידיו הכל, תורת ה' שלמה יותר והיא משיבת נפש ומחכימת פתי, כלומר שמסרת כל ספק מן הלבבות מן החכמים ומן שאינן מבינים מהלכות שמים ומערכי הכוכבים, והפליג בשבח התורה במזמור זה.

וכן אומר הרב קוק באורות התורה פ"ט ס"ז:

אע"פ שכל העולם כולו, וכל המחשבות וההרגשות כולן, מלאים הם אור ד' וקודש של החיים העליונים, אצל ישרי לב המתענגים על נועם ד' ומבקרים בהיכלו תמיד, מכל מקום מעין האורה היסודית הרי הוא גנוז בתורה, וכשהולך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו, ואומר מה נאה אילן זה ומה נאה ניר זה, מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, אף על פי שאינו ממש מתחייב בנפשו, אם כבר עלה למדרגת ההסתכלות הא-להית, מכל מקום מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו. כי סוף כל סוף מכל העולם אור חיים זורח הוא, אבל מן התורה שופע אור חיים דחיים, ואין עוזבים קדושה חמורה מקורית ותופסים במקומה קדושה קלה מעותקת.

דברים דומים אומר הרב בשמונה קבצים, קובץ א פסקה תתלג. הרב מבאר שם שהזמנים אינם דומים זה לזה. לעיתים הקב"ה פותח פתח לאדם לקלוט את האור הא-לוקי דרך התורה, ולפעמים דרך הטבע. בד"כ, אדם צריך "לזרום" עם ההופעות שהקב"ה משפיע עליו. אם בכל זאת ירצה להתעלות מההרגשה הטבעית אל ההרגשה התורית, הרשות נתונה בידו. אולם אם התגלתה לפניו הרגשת האורה התורית, אסור לו להניח אותה ולחפש אחר ההרגשה הטבעית, ועל כך נאמר "המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה ומה נאה ניר זה מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו.

במקום אחר לוקח הרב את המשנה למקום קצת שונה (שמונה קבצים ה, קסט):  
הטבע בהכרח טומן בחובו גם צדדים שליליים. אי אפשר להידבק בצד הטוב



שבטבע מבלי "לבלוע" גם מהחלקים השליליים שבו. הדרך להיות קשורים אל הטבע באופן חיובי, היא רק כאשר התורה היא זו שמסובבת את כל החיים שלנו, ומתוכה ומכוחה אנו באים אל הטבע. ומי שמנסה להתקשר אל הטבע בלי לחבר אותו אל מקור קדשו, "מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו".

שנזכה בע"ה לעסוק בלימוד התורה מתוך הרחבת הדעת ומנוחת הנפש, להבין ולהעמיק בפנימיות דברי א-לוקים חיים, ומתוך כך לראות גם את העולם והמציאות כולה, כיצד היא פועלת ע"פ היסודות הא-לוקיים שמחיים אותה.

# והוי מקבל את כל האדם בשמחה

אלעד סולטן, שיעור ז'

רַבִּי יִשְׁמָעֵאל אֹמֵר, הָיִי קָל לְרֹאשׁ וְנוֹחַ לַתְּשׁוּרָה, וְהָיִי מְקַבֵּל  
אֶת כָּל הָאָדָם בְּשִׂמְחָה.

ניתן לחלק את גוף מימרתו של רבי ישמעאל, ה'מרגלא בפומיה', לשניים: קל לראש ונוח לתשחורת, והוי מקבל את כל האדם בשמחה.

מה הם 'ראש' ו'תשחורת'?

מסביר הרמב"ם, הראש הוא האיש גדול המעלה, מוסיף עליו הרע"ב - זקן ויושב בראש הישיבה (אם כי יש פירוש ב' בברטנורא, אליו נגיע בהמשך), איש בעל מעלה מסביר התני"ט. כלומר כלל הפירושים הללו מצביעים על 'ראש' כפשוטו – אדם גדול בקהילה היהודית.

התשחורת, מסביר הרמב"ם, הוא שחור השיער, הצעיר. איש שאין לו מעלה, מוסיף התני"ט. אם כן, דבר והיפוכו: אל הבכיר הֵיךָ קל, אל הצעיר היה נוח. הרד"ל מפרש שהתשחורת הוא כנוי לימי הזקנה שהם שחורים כימי החושך והלילה, והדבר נאמר בניגוד ליום - לימי הבחרות. בן התשחורת הוא בעצם בן הזקונים.

למשמעות המילים 'קל' ו'נוח', מסבירים פרשני הפשט כי יש לעבוד בזריזות את 'הראש', אך לעמוד בנוח מול 'התשחורת' ולא לשרתו (רע"ב), או לא להשתעשע עמו ולא לנהוג קלות בעצמו עם ה'תשחורת' (רמב"ם). הממצע, אם כן, בין השניים – היא סיפת המשנה 'והוי מקבל את כל האדם בשמחה' - בין ראש ובין תשחורת, עליך לקבלו בשמחה.

אמנם, יש שסברו כי האמירה 'הוי קל לראש ונוח לתשחורת', אינה דבר והיפוכו, כי אם מימרא וחזרה עליה. התשחורת, על פי הסברם, היא השררה וגבאיה, הגובים מן הציבור כספי המס. הסבר זה נובע בראש ובראשונה מן תרגומו של אונקלוס על כעסו של משה על קורח ובניו. עת שהוא פונה אל הקב"ה ואומר 'לא חמור אחד מהם נשאתי', מתרגם במקום אונקלוס 'שחרית'.

בהבנתם, התשחורת אינה משתייכת דווקא אל העולם הדתי-היהודי, אלא מן העולם הגדול. כך למשל במחזור ויטרי<sup>21</sup>:

ונוח לתשחורת. והוי נוח אצל [ראש] העיר שתלך אחר דברו. ואחר עצתו. ואל תתגרה בו. ואל תעמד כנגדו. וכן אתה כשתהיה נוח אצלן כל אשר תחפון תעשה. וכן מתלין מתלא. (מושלים משל) "עבד מלך- מלך, הדבק לשחור וישתחו לך". תשחורת. הוא הממונה של מלך לעשות אנגריא (גביית מיסים) בבני אדם. והעומד כנגדו מכבידין עליו עולו. ואונסין בהמתו ממנו. ומקילין לנוח להם. לשון תשחורת. כמו ממטי ליה ולחמריה לשחור. וכמו לא חמור אחד מהם נשאתי. תרג' שחרית. תשחורות.

יש להמנע מלהתנגש עם התשחורת, על מנת שלא להיפגע. כמו כן, אדם אשר יהיה נוח עם התשחורת, יזכה ויוכל לחיות בנחת.

רבי עובדיה מברטנורא מביא בפירושו בנוסף, פירוש אחר להבנת המשנה, המכוון את מימרת המשנה 'על דרך העבודה':

פירוש אחר, הוי קל לראש, בראשיתך כשאתה בחור הוי קל לעשות רצון בוראך, ובזקנותך כשהושחרו פניך מפני הזקנה תהא נוח לו:

וכן בשינויי נוסחאות (מובא במשניות 'זכר חנוך'):

בכ"ק קל ראש ונוח תשחורות וכן איתא לשון זה בירושלמי תענית פ"ב ה"ב שפל בך ונוח תשחורת ומכל הפירושים יש לכיון (בדוחק) לנוסחא זאת. הפירוש הא' שברש"י והוא הפירוש הב' שברע"ב.

שונה היא עבודת ה' אשר האדם כאשר הוא צעיר, מעבודת ה' של האדם הזקן. הצעיר צריך להיות קל, כפירוש הראשון אשר הזכרנו, זריז רגליים 'יהודה בן תימא אומר הוי קל כנשר.. לעשות רצון אביך שבשמים'. לעומת זאת, כאשר האדם מתבגר ומזדקן, עבודת ה' שלו צריכה לבוא ממקום נינוח יותר, 'היה נוח לו'.

אם כן, על פי פירוש זה מה מקומה של הסיפא במשנה 'הוי מקבל את כל האדם בשמחה'?

ברישא של הפירוש, אמר רע"ב כי 'כל האדם' כוונתו בין ראש בין תשחורת, כלומר בכל גיל שהוא; אם נסב פירוש זה על הסיפא, נוכל לומר כי לדעת רע"ב כוונת המשנה היא שגם כאשר אתה עובד את הקב"ה בימי בחרותך, בקלות לעשות רצון בוראך, וגם כאשר אתה, בעת זקנתך, משתדל להיות נוח לעבודת ה' על אף שחרות פניך- עשה זאת תמיד בשמחה.

<sup>21</sup> סימן תכו; כן מופיע גם באלהו רבה פ"א "פעם אחת הייתי מהלך בדרך והיתה שם תשחורת..", וכן בר"י מיגאש ב"ב נד: ד"ה 'דינא דמלכותא': "דינא דמלכותא דינא. לענין כרגא ומסין וארנוניות ושאר מיני תשחורת הוא דאמרינן דינא דמלכותא דינא..".

הירושלמי שהוזכר לעיל בשינויי נוסחאות, מכניס את הגוון של הענווה ושפלות הרוח. האדם צריך להיות נוח שפניו יושחרו, לקבל בהשלמה את השחרת הפנים על עבודת ה' ולימוד התורה בעולם הזה.

**לסיכום**, אם ננסה לחבר את כל הפרשנויות לכדי שיטה אחת, אנחנו מבינים כי ה'מרגלא בפומיה' של רבי ישמעאל באה ללמד אותנו שהאדם צריך לדעת להיות דינאמי בתקשורת עם העולם שסביבו וא-לוקיו. אין האדם רשאי להשליך את מצבו הנוכחי, אם הוא ראש, צעיר, או שמא תשחורת, זקן, על העומד מולו- על הנמען לפנייתו. לאחר ה'לא תעשה', השמחה היא ה'עשה' שמורה לנו רבי ישמעאל: רק בכוחה של השמחה להביא, לשקף, אל העומד מול האדם, אל הנמען – אם א-לוקיו, או ראש ותשחורת, ויהיו אלה נערים וזקנים או אפילו השררה- את האדם בעצמו. השמחה מייצגת אותנו במצבנו האופטימלי, משקפת את נשמתנו במקורה, בלי מַסְכִּים.

# רבי לויטס איש יבנה

בעז אהרנסון, שיעור ד'

רבי לויטס איש יבנה אומר, מאד מאד הוי שפל רוח, שתקות  
אנוש רמה

א. רבי לויטס – שמו, עולמו.

ב. מאד מאד – ריבוי אחר ריבוי: האיזון בקניין מידת הענווה.

ג. מאד – עד הקצה האחרון: התכלית מוחלטת, לבד אין סיכוי, הכל מאת ה'.

ד. מאד – כח של יצירה: היצירה קשורה בענווה, הענווה נאה לנו.

ה. הוי – התמדה: השקעה תמידית במידת הענווה.

ו. שפל רוח – בין שפלות הרוח לענווה: הגאווה היא טבע בעולם.

ז. (בפני כל אדם) – כל העולם לא נברא אלא בשבילי.

ח. שתקות אנוש רמה – מה אנו מה חיינו. הענווה היא טבע בעולם.

בפתח המשנה: רבי לויטס, איש חשוב, אמר דברים מעטים במידה הכוללת כל. הננו מקבלים הכל מאת ה', ועל כן מצד עצמנו שפלים, אך גדולים בחסדי ה' עלינו. מתוקף בריאתנו טבעי ומחייב להיות כנים עם ענוותנו הפנימית, אך גדלותנו מביאה אותנו לזיקה קבועה עם הגאווה. על כן אנו שבים ומשליכים תמיד יהבנו על ה', והוא בחסדיו ממשיך להשפיע רוב חסדו עלינו ומשכין שכינתו על יצוריו. כל אחד מאתנו הוא 'מקבל' כלפי כל המציאות, 'אדם עולם קטן'. 'כל העולם לא נברא אלא בשבילי'.

"בכפר חוקאב יש לצד דרומו הר גדול חצוב ביושר כמו כותל אחד, ושם כמו מערה אחת גדולה חצובה בסלע ההוא כנגד הכפר, ומשם עולים לחפירות אחרות אשר בסלע ההוא, קרוב מאד וסמוך אל המערה ההיא, ובמקומות אלו ר"ל במערה ובחפירות הנז', שם קבורים, ר' זריקא. ור' סמא. ואושעיא זעירא דמן חבריה יחד. ומר עוקבא שם לבדו קבור במקום אחד. ור' לויטס איש יבנה שם לבדו במקום אחד (ר' חיים ויטאל בשם האר"י)

## "רבי לויטס איש יבנה אומר"

**שמו ועולמו.** רבי לויטס חי ביבנה בדור השלישי לתנאים, בדורו של רבי עקיבא, ומעטים הדברים הידועים אודותיו. בספר "מדרש דוד" המיוחס לרבי דוד הנגיד, כותב: "האדון ר' לויטס היה עיקר שמו לוי, וממה שהוא היה מן השבעים סנהדרין נקרא שמו ר' לויטס". כלומר, התוספת 'טס' לשמו של ר' לוי, באה על היותו אחד משבעים הסנהדרין; 'טס' בגימטריה- 69, מספר חברי הסנהדרין שיחד עמו. שמו – לוי, כשמו של לוי בן יעקב. השבט המיוחס בעם ישראל, אשר נוצר מבטן לסגולה. הצפנת פענח בפרשת וארא מוסיף לספר על רבי לויטס וקושר את האמור בעניין שמו עם תוכן משנתנו: "ובזה יובן, רבי לויטס איש יבנה, שהי' שר וחשוב, דלכך נקרא אי"ש יבנה, וכמ"ש במדרש יעו"ש, לכך הזהיר מאוד מאוד הוי שפל רוח בקרבו". תפקידו ומעמדו החשוב של רבי לויטס מבליט את תוקף דבריו במשנת הענווה, אשר היא לו דבריו הכמעט יחידים בכל הש"ס. אשרי מי שזכה לה בהיותו על מרומי קרת, הוא ילמדנו את מבואה הנכון.

## "מאוד מאוד"

הלשון הכפולה בה מתבטא רבי לויטס בתארו את עוצם הזהירות הדרושה למידת הענווה, מיוחדת ומפליאה מאוד מאוד. פשוט שאין כוונתו להגביר את התרגשות הקורא ממאמרו. צריך אם כן לעמוד על התוכן שבא ללמדנו: מהות מידת הענווה וגדריה. המידות- פירושן שיעורים, איזונים נכונים של כוחות הנפש.

**מידה ואינה מידה.** אחת מל"ב מידות שהאגדה נדרשת בהן היא ריבוי אחר ריבוי, וחז"ל אמרו: "אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט" (פסחים כג א). ריבוי אחר ריבוי מורה על הסתייגות קלה מהריבוי הראשון. נראה שהריבוי השני הופך את הראשון ממגמה של הכללה למגמה של ריבוי פרטים, ועל כן ממעט. מקובלנו שהמשנה נכתבה בדוגמת התורה שבכתב, ועל כן בכתיבתה היה נוכח רושם מן המידות שהתורה נדרשת בהן. יש לדרוש את הדבר. מהו המיעוט הדרוש בענווה, האם אינה צריכה להיות מוחלטת כפי שרגילים להסביר (עיין לקמן)? ממקורות שונים עולה שלזיכוכ מידת הענווה הכרח הוא לא להגזים, אף לא במלחמה בגאווה. נבקש לראות דבר זה בכמה מובנים וזוויות. גדולי המוסר והחסידות הרבו לקבול ולהוכיח, שאל לו לאדם להתכסות במעטה של שפלות רוח ונכאות לבב, אשר מעיד על גאווה

סוררת ומסתיר ממנו את הצורך בעבודה אמתית על מידת הענווה (עיין אגרות הראי"ה ב עמ' קפ"ח, מסילת ישרים י"א, אורחות צדיקים עמ' לג-לד). חלף עבודתה, הוא נאבק תדיר באותה מחשבה של גאווה בה הוא מאמין, וכדי לגרש את המודעות לבעיה הוא משפיל עוד יותר את גוו כלפי חוץ. "אמר רבי יוחנן: כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקדוש ברוך הוא אתה מוצא ענוותנותו" (מגילה לא א), ענוותנות מקורית מופיעה בעולם יחד עם רוח גבורה. רעיון זה של איזון בעבודה על מידת הענווה, מזכיר לי את דבריו של סבי מו"ר הרב ויצמן שליט"א, שעלינו למצוא את עצמנו 'בגודל טבעי'. אין צורך להגזים בהצגת קטנותנו, וקל וחומר שלא להיפך, כי אם להבין באמת את דלותנו ואפסותנו מצד עצמנו, ואת גודלנו מצד השפע שהקב"ה משפיע עלינו בחסדיו. ברוח זו שאינה מאוימת ממידת הגאווה, זוכה הענווה להיות בעלת ענווה בעצמה. מספרים בחסידות על רבי זאב מז'יטומיר, שאמר כך: ממידת הגאווה עלינו ללמוד את מידת הענווה – איך שהיא יוצאת ונכנסת אצל האנשים העכורים וגסי הרוח ביותר... ועוד חסידים מספרים על רבי בונם מפשיסחא שסח: – מהו כפל הלשון "מאד מאד"? אלא לעולם לא תיעצב, אף לא מזה שנדמה לך כי אין אתה שפל רוח...

זכינו שיאיר הרב קוק בדבריו רעיון זה:

"מדרגת ההשתוות במדות היא עולה עד אותה המדרגה, עד שאפילו לצורך רוחני לא יהיה צריך לא שבח ולא גנות, כי לא יכנס בלבן שום רעיון של גאווה עד שיצטרך לקבל טובה ממה שמגנים אותו, ולא ישפל בשפלות של עצבות, ושל מיעוט זריזות, בהארה ובשכל, בחריצות ובחריפות, בעומק הדעת ובבהירות החידוש, עד שיהיה צריך לפעמים הגדלה מסביבתו עדי לבוא למדרגתו הרוחנית העליונה. וכל זמן שיסוד השבח של בני אדם נדרש לו, אפילו לטובה רוחנית, עדיין לא בא למדת ההשתוות (עיין חובת הלבבות, שער יחוד המעשה, פרק ב). אמנם רכוש גדול וכח נעלה ונפלא צריך אדם לרכוש לו עד שיגיע למדה עליונה זו שלא יהא דרוש לו לא שבח ולא גנות. ואם יעלה למדה זו אז יהיה באמת מעדת ישרים, שהם המקבלים את כל ענייניהם בתכלית השיווי, ויקיים "חסד ומשפט אשירה לך ה' אזמרה" (תהלים קא), אם חסד אשירה ואם משפט אשירה (ברכות ס:). ודווקא כשבאים למדה זו, תוכן הכבוד הרוחני כבוד האמת, חי הוא בנשמה, כי אין דבר שבמינו שיהיה מחריב בו, שהוא הסיג של כבוד המדומה וקל וחומר של צורך הבוז כדי להשפיל דעתו. ועל ישרי לב באלה, הקשורים בקשר החכמה העליונה, המשקיפה על כל העולם כולו באור האמת הברור, נאמר "כבוד חכמים ינחלו" (משלי ג לה), כחם מתגבר, ודומיתם נפלאה, ר"ת כחי, וס"ת דמו, דומיה תהלה, גבורי כח עושי דברו (תהלים קג) --- שמא "דומיתם", לשון 'מאד' ---

**ארוכה מארץ מידה.** מנגד, הרמב"ם בפירושו למסכת אבות ובמקומות אחרים כותב שמידת הענווה היא היחידה בה נדרשת הליכה 'עד הקצה' בניגוד לשאר

המידות בהן נדרש איזון: "ואומרו מאד ראייה על הנטיה אל הקצה האחרון". רבים המזכירים את דבריו, ויש להבין את היחס ביניהם לבין האמור לעיל. הרמב"ם בדבריו מביא מחלוקת אמוראים כשורש לשאלה זו, בין רבא לרב נחמן בר יצחק:

"א"ר חייא בר אשי אמר רב ת"ח צריך שיהא בו אחד משמונה בשמינית א"ר הונא בריה דרב יהושע ומעטרא ליה כי סאסא לשבולתא אמר רבא בשמתא דאית ביה ובשמתא דלית ביה א"ר נחמן בר יצחק לא מינה ולא מקצתה מי זוטר דכתיב ביה (משלי טז, ה) תועבת ה' כל גבה לב".

הרמב"ם מפרש את הגמרא כך: רבא אמר שמי שיש בו גאוה הרי הוא בנידוי, וכמוהו מי שאין בו כלל גאוה – בנידוי! השיעור הנכון לדבר מובא בשם רב: ישנה נקודה נכונה הקרובה מאד לענווה אך עדיין יש בה מן הגאוה – אם נמתח ביניהן ציר תהיה הנקודה קרובה לענווה כחלק אחד ל-64 חלקים. אך רב נחמן אמר שאין לקחת מן הגאוה כלל, לא מעט ולא הרבה. המחלוקת המרכזית אם כן לפי הרמב"ם היא בין רבא לרב נחמן בר יצחק, ודברי רבי חייא בר אשי בשם רב הינם שיעור לדברי רבא. קודם להעמקה במערכה זו, מעניינת העובדה כי לחלק מהגרסאות במשנה יש לקרוא: "הוי שפל רוח בפני כל אדם". מגירסה זו נשמע כי מספיק אחד בעולם שיחשוב באמת כי אין אתה שפל רוח, כדי שתדע כי אין אתה באמת כזה. לפיכך, כיוון שלעולם, לא משנה מה תעשה, או רבא או רב נחמן יסבור שאינך שפל רוח כיאות – הרי שאין לך סיכוי להגיע לענווה... אך נראה שעצם המבוכה שנשארנו בה היא יסוד חשוב למידת הענווה. מענין הענווה הוא להכיר שאין ביכולתנו לתפוס את כולה בשיקול שלם, ולהציב את עמדתנו בה בצורה בטוחה, מבלי לדעת כי מצד הטבע אין היא בכוחנו. רק ביד ה' לעזרנו בכך על דבר כבוד שמו. ובכל אופן, לא נאמרו הדברים אלא למליצה, ואלו ואלו דברי א-להים חיים.

אך מתוך כך, נראה לעניות דעתי לומר ביסוד המחלוקת, שהענווה היא מידה שהיא בעצם. כל שאר המידות הן תכונות סביבתיות, אשר צריך להשתמש בהן במינונים שונים. לעומתן הענווה צריכה לבוא בכל מילואו של האדם. היא גם טבעית לאדם, שהרי היא מתאימה לאמת של בריאתו כמקבל הכל מיד ה', וזה מה שמבטא רב נחמן בר יצחק בדבריו. אך כיוון שהיא נעוצה בעצם הנקודה של בריאתנו, לפיכך השלמתה ביד ה' ודווקא על כן הדרך אליה מצדנו – היא דרך של השתוות, ואלו דברי רבא. אם יכוון אדם את החץ אל דמיון של מטרת ענווה מוחלטת יתכן ויפגע בשמתא, בה שותפים מאן דאית ביה ומאן דלית ביה גם יחד. ואילו ההתכווננות לגודל טבעי במסגרת נורמלית, מכינה לברכת ה' שיזכה אותנו לענווה יותר שלמה.



”ה’ לא גבה לבי ולא רמו עיני ולא הלכתי בגדולות ובנפלאות ממני אם לא שויתי ודוממתי נפשי כגמול עלי אמו כגמול עליך נפשי” – אותו שיווי פנימי עליו מדבר דוד המלך נראה כנוגע לנקודה אותה הזכרנו באשר לשיקול הנכון והאיזון במידת הענווה. ומתוך ‘שויתי’ מגיעים ל’דוממתי’ נפשי, ענווה מוחלטת. – ושמא ‘דוממתי’ לשון ‘מאוד’-

דבר זה כלול בעיקרון גדול וחשוב. גם בהתמודדות עם היצר הרע, אנו מייחלים לה’. חז”ל אמרו על יצרו של אדם המתגבר עליו בכל יום: ”ואלמלא הקב”ה עוזרו אין יכול לו שנאמר ”א-להים לא יעזבנו בידו””. הצדיק ר’ אשר פריינד זצ”ל היה רגיל לחזור על עניין זה בסגנונו המיוחד, ואומר שכיוון שכל מציאותנו היא רק מה’, אזי גם את התגברותנו על היצר הרע צריך לקבל כעזרת ה’. היה לו מושג – ‘הסיבה’, שהיא להגדרתו הדבר שהקב”ה שולח לאדם על מנת לעשות טוב ולסור מרע. אם אדם הצליח, הרי זה בזכות הסיבה שה’ שלח לו. אם הפסיד, הרי זה משום שהתעלם מהסיבה. מתוך ספרו<sup>22</sup>:

”הוא תבע מאנשיו, (בעצם מכל אחד – כי אין הבדל בין יהודי ליהודי), להיות אמת. שאדם יודה בעומק לבו: אני מחפש את התאוות שלי, אני מחפש את מילוי הרצונות שלי, ומתוך ידיעת האמת הוא פונה אל הקב”ה ומבקש ממנו: רבונו של עולם, אני הרי נבראתי עם טבע שמושך אותי לחטוא, אז בבקשה תציל אותי מן החטא. שלח לי סיבה שתבלום אותי. ואם נפלת וחטאת – לכל הפחות אל תחיה בשקר ובתירוצים, אלא תהיה אמתית ותדע את מצבך האמתית. פעם עמדתי בניסיון ופעם לא. אם עמדת בניסיון וה’ שלח לך סיבה, ולא התעלמת ממנה, אלא ראית אותה והלכת איתה ולא נכשלת, אל תתגאה, ותדע שלפי טבעך אתה נמשך הלאה אל החטא ותבקש מהקב”ה, רבונו של עולם, כשם שעזרת לי הפעם שלא חטאתי, כך תעזור לי הלאה. שאראה את הסיבה ובעצם מזה אני רואה אותך, את ה’ שמסבב את הסיבה. וכך הלאה תעזור שאני אראה את הסיבה, שלא אתעלם ממנה, שאני אראה אותך מאחורי הסיבה ואני לא אברח ממנה אלא אדע שהסיבה היא ממך. זה לא אני בכוחותיי, אלא אתה ריחמת עלי ונתת לי את הסיבה. כי אני מצד עצמי הייתי נמשך אל טבעי וחוטא”

וכך מספרים על הבעל שם טוב, סיפור מופלא ונורא על כך שמידת הענווה היא רק בעזרת ה’:

<sup>22</sup> סיפור נוסף המבטא את האמונה שהכול מריבונו של עולם, ואת תשומת הלב לסיבה שהקב”ה שולח אשר בזכותה אנו עושים את הטוב, סיפר אחד התורמים של מוסדות הצדקה אותם הקים והנהיג ר’ אשר:

”ר’ אשר אף פעם לא נשא לי פנים ולא פינק אותי בגלל שהבאתי לו סכומי כסף גדולים. נהפוך הוא. פעם הבאתי לו סכום כסף עצום בערב חג השבועות. הוא ישב אתי מול ערמת הכסף ואמר לי ”אתה חושב שאני צריך את השוויצישע פרנקים שלך? לו הייתי רוצה – הקיר בחדרי היה שופך עלי זהב”. ואח”כ במשך כל החג לא הפסיק מלהקניט אתי שאינו צריך את כספיו... הייתי מביא לו הרבה כסף, סכומים עצומים. הוא היה לוקח את הכסף, ובן שניה מחליף נושא ומדבר אתי על איזה משהו שצריך להיעשות. כל ההתנהגות שלו היתה ההפך מכל העולם. כולם, מכבדים עשירים ומחניפים להם. ר’ אשר השפיל אותי ואני אסיר תודה לו. הוא רצה את טובת נשמת, שאתן כסף לצדקה אבל לא אכנס מזה לגאוה. או לכל הפחות אצמצם את הגאוה ואת הרגשת הסיפוק העצמי מכך שנתתי סכומים עצומים לצדקה. כמו כן כ’ אשר תבע ממני לתת חומש לצדקה מכל הרווחים. מירושות וכדומה. אבל לא רק מהרווחים אלא גם מההפסדים! כשהפסדתי כסף תבע שאתן על זה חומש לצדקה!”

"וכבר היה מעשה, בהושענא רבה שנת תק"כ, שרמז הבעל שם טוב לתלמידיו כי קרב יומו ויצטרכו לעשות להם רב במקומו. שאלו אותו: איככה נדע אצל מי לדרוש א-לקים? אצל צדיק פלוני או פלוני? אמר להם: שאלו ממנו עצה להיפטר מן הגאווה – אם יאמר לכם איזו עצה מעשית אין בו ממש; אבל אם יאמר שרק השי"ת יכול לעזור – אליו תדבקון. וחסידי מספרים. אחרי הסתלקות הבעל שם טוב, נכנסו קצת מתלמידיו אצל המגיד הגדול, רבי דובר ממזריץ', וישאלו מפיו: מה יעשה אדם ויעקור מתוכו את הגאווה? מיד השיבם: הגאווה היא מלבוש א-לקי, "ה' מלך גאות לבש", אין מציאות להעביר אותה מן העולם, אין עצה להיפטר ממנה אחת ולתמיד, אלא חייב אדם להישמר מפני הגאווה עד נשימת אפיו האחרונה". מיד ידעו כי רוח א-לקים נוססה בו והמליכו אותו עליהם" (ממעיינות הנצח' על מסכת אבות. וכן שאר סיפורי החסידים).

לכאורה יש לשאול, למה דבקו החסידים במגיד ממעזריטש? הרי הוא אמר להם שהאדם חייב להישמר תמיד מן הגאווה ולא הזכיר כמו שהורה הבעל שם טוב שרק השם יתברך יכול לעזור... אלא, שעל ידי ההבנה העמוקה של אדם כי מידת הגאווה היא טבע חיובי בעולם, לבוש א-לוקי – הוא מבין את המורכבות וקולט שלעולם לא יוכל להעבירה מן המציאות ולנצחה לגמרי. חייב אדם להישמר מן הגאווה, אך לא להכריע אותה. מי שחושב שיכול הוא להשמיד את הגאווה מתוכו, הרי הוא גאווה נורא ואיום. אלא, יתמיד להישמר ממנה על ידי 'הגודל הטבעי', מתוך הכרה שרק ה' יתברך יכול לעזור. העזרה של ה' יתברך היא תומכת את עבודתנו ומשלימה אותה.

**מידה בהתמדה.** הנקודה הזו שעמד עליה המגיד ממעזריטש – ההתמדה הנצחית בעבודת הענווה, נובעת מההבנה שאי אפשר לעקור את הגאווה לגמרי מלבנו. זאת מפני שרצון ה' הוא "ה' מלך גאות לבש", להתגלות כך בעולם. כיוון שהגאווה הזו מקיימת ממש את העולם, הרי שעקירתה היא עקירת כל היש. אלא שהקב"ה מזכה אותנו להפך את הכל לענווה, ואז מתקיים 'על ישראל גאוותו'. ולפיכך אין לה מתכון קבוע בלתי עבודה תמידית, כמו העולם שבכל רגע הקב"ה ממלא אותו חיים. בעניין זה אמר רבי אלימלך מליז'נסק שהלשון 'הוי' שפל רוח', מבטאת הווה תמידית. כיוון שהענווה היא ראש לכל המידות הטובות והן כלולות ממנה, אזי לעבודת המידות בכללה אין נוסחה כי אם תנועה תמידית.

בקשר לדברי המגיד ממעזריטש שעל האדם להישמר מפני הגאווה "עד נשימת אפיו האחרונה", מספרים שבשעת יציאת נשמתו הקדושה של הבעל שם טוב שמעוהו מלחש בשפתיו: "אל תבואני רגל גאווה". ואף על האריז"ל מספרים משמו של הצדיק מקומרנא, שכאשר יצאה נשמתו רחשו שפתותיו בלשון האיספאניולית "שמרני מידי גאווה".

**מידה בכל מאודה.** הגודל הטבעי הנאה לנו, הוא לדעת שכל מהותנו זועקת שאין לנו משלנו כלום והכל אנחנו מקבלים מאת ה'. מתוך כך מוכרח כי כל כוח האדם ביצירה מתהווה רק ממה שהוא עושה עצמו מקבל, כראוי לתכונת נפשו. זוהי הקומה הנוספת בלשון המשנה "מאד מאד הוי שפל רוח". חז"ל אומרים: 'ובכל מאדך' – בשני יצריך, כוחות היצירה של האדם מתבטאים במילה 'מאד'. 'מאד' אותיות 'אדם', והרב חרל"פ במי מרום על משנה זו מביא שמילת 'אדם' מורה על כוח המדמה, הקשור ליצירה (ובהמשך נביא את דבריו אלו). בספר 'ביאורי הראי"ה' על מסכת אבות, מובאות כמה פסקאות של הרב אשר נוגעות מאד לקשר הענווה ביצירה:

"השפלות התדירית שהאדם חש בנפשו, בהתבודדותו בצורה מפורשת, ובכל זמן בצורה עלומה, היא באמת מקור לאור של התרוממות רוחנית. בכל צד שהאדם מכיר בעצמו את אפסותו, ואת שפלותו, הוא מוסיף בזה שלמות ומעלה גדולה. ואפילו אם הדבר בא לידי דיכוי רוח כזה, עד שמרוב הדיכוי הוא מתעכב לפעמים ממפעלים טובים, אע"פ שעצם ההפסק של הפעולות הטובות בין במעשה בין בדמיון הוא דבר של הפסד, מכל מקום בשביל כך אין הרווח של עצם השפלות הולך לאיבוד, כי סוף כל סוף ענווה גדולה מכולן (עבודה זרה כ:). וחישוף האמת שיש בהכרה זו הוא עושר דגול, ובעל נפש יוכל להפוך את ההשתוממות הכללית המקנת בן מצד שפלותו, הידועה בעומק כ"כ לעצמו, למקור של יצירה, ולהתבונן על ידו על כל הצדדים של ארחות הנפש והחיים, שלא רק ללמד על עצמו יצאו כי אם ללמד על הכלל כולו יצאו"

לעניות דעתי, רעיון זה של קשר היצירה בענווה, הוא מקור הביטוי 'לעניות דעתי'. אין סופה של לשון זו הצטנעות גרידא, כי אם הכנה לקבל שפע חכמה מריבונו של עולם. כאשר אדם מקדים 'לעניות דעתי', הוא מכיר בעניותו ובאפסותו, בהיותו מקבל, וזה מה שמכין אותו לקבל את השפע מאת הקב"ה.

צא ולמד ממשו רבנו, שהוריד לעולם את היצירה העליונה של התורה, עליו נאמר "והאיש משה עניו מאד"<sup>23</sup>. ונראה באמת, שזה היה כל מהות כוח היצירה של משה רבנו – שכל כולו מידת הענווה, עניו מאד. להיות מקבל זו יצירה הכי גדולה שיש, מעין מה שהעולם אומרים שהיצירות הן היא אוסף מוצלח של חיקויים.

ואם בסמיכת המשנה על דאורייתא עסקינן, הביטוי 'מאד מאד' עצמו נאמר בתורה, ביחס לארץ ישראל. עליה אמרו יהושע וכלב: "טובה הארץ מאד מאד". שמעתי מהרב ויצמן שליט"א שארץ ישראל מתאימה לענווה, סגולתה מכינה ביושביה את

<sup>23</sup> עיין ב'מדרש שמואל' אשר עומד במפורש על הקשר בין לשון 'מאד' במשנתנו לבין מילת 'מאד' בפסוק זה.

המידה הזו. שמה הקדום, ארץ כנען, מורה על הכנעה שקדמה לתחילתה, הכנעה שהיא צורה מוקדמת של מידת הענווה. אף ביחס למשנתנו מצאתי באופן מפורש אצל הבת עין שמזכיר בעניינה פסוק זה, ועומד על הקשר בין ארץ ישראל למידת הענווה.

## הוי שפל רוח

**הוי.** כבר הזכרנו את דברי רבי אלימלך מליז'נסק על הלשון 'הוי' שמורה על פעולה תדירית. יש להוסיף שלשון 'הוי' מורה על היות האדם באמת כזה מראש, שהענווה מוטבעת בעצם בריאתו. הוי – תהיה מה שאתה כבר.

**והיא שעמדה.** הרמב"ם כותב כי הגאווה היא הפך שפלות הרוח, וביחס זו לזו הן שתי קצוות, אשר הענווה ממצעת ביניהן. עוד מתוך דבריו, כי בכל מידה עלינו לעמוד על דרך האמצע, אך להטות מעט לכיוון המידה אשר במהותה יותר חיובית כיוון שהרעה פועלת תדיר למשוך לכיוונה ועלינו לשמור כנגדה על אנרגיה תמידית לצד השני. במידת הענווה, כותב הרמב"ם, כיוון שטבענו מושך אותנו כלפי הגאווה בצורה חריפה, עלינו להשקיע הרבה יותר אנרגיות בצד השני ולהיצמד לשפלות הרוח הקיצונית כדי לשמור על איזון נכון ולא לנטות לגאווה. יוצא אם כן, שהמטרה הראשית היא גם כן מיצוע, אלא שהדרך השוכנת בתוכנו היא להטות לכיוון שפלות הרוח והתוצאה העולמית תהיה כבר ענווה. הדברים הפוכים ממה שהזכרנו קודם, ואין מנוס אלא להכריע – לא קשיא, בארץ ישראל ארץ הענווה הדרך היא מיצוע והתכלית ענווה שלמה. ובחו"ל, שהטבע לא גורם לענווה שלמה, הדרך היא הטיה קיצונית אל שפלות הרוח המביאה לאיזה מיצוע נורמלי. זה קשור לסתירה שבין דברי הרב קוק לעיל על הענווה שהיא טבעית לנו, לבין הגדרת הרמב"ם שטבענו מושך אותנו לגאווה. בארץ ישראל הענווה היא טבעית לנו כיוון שמי שיש לו באמת על מה להתגאות, לא יתגאה. ה' מלך גאות לבש, אבל לא ביחס לעצמו יתברך אלא ביחס אלינו, הוא מופיע בלבוש של גאווה. בארץ ישראל אתחברת אתתא בבעלה, ומתקיים בנו 'על ישראל גאותו'. הגאווה שהאדם הפרטי מרגיש בארץ ישראל מזכירה לו את היותה ספיח של הגאווה בה הקב"ה מתלבש בשכינתו בעולם הזה.

## (בפני כל אדם)

כפי שהזכרנו, מעט מהגרסאות מוסיפות: 'בפני כל אדם'. גרסה זו של המשנה מתאימה כהמשך למשנה הקודמת: "הוא היה אומר: אל תהי בז לכל אדם ואל תהי מפליג לכל דבר שאין לך אדם שאין לו שעה ואין לך דבר שאין לו מקום". ואכן בכת"י קופמן משנתנו מופיעה כמשנה ג' יחד עם המשנה שלפניה.

אך, מלבד היות רוב הגרסאות בלא מילים אלה, נראה לעניות דעתי שכאן לא נשנה הדבר כך מפני שגרסה זו כבר מופיעה במסכת במשנה אחרת (בשם רבי מאיר שהיה דור אחר רבי לויטס): "והוי שפל רוח בפני כל אדם" (משנה י' בפרקנו). גם מפני עצם הסברה, שטעות מראש הייתה עלולה לבוא מפני שטף הגרסה הממשיך למילים הכתובות במקום אחר. וגם משום שיש לשאול מה בין רבי מאיר לרבי לויטס איש יבנה? לאו דווקא בתור מחלוקת, אלא כשתי אמירות שאינן נכפלות אלא מאירות כל אחת בתכונתה. ובכל אופן, 'ודילוגו עלי אהבה', נעסוק מעט בביטוי זה.

בספר 'חזקת אבות', מביא שראשי תיבות אד"ם – אברהם דוד ומשה. וכך רגיל היה לדרוש הרב צבי יהודה במידת הענווה ('שיחת אבות'), ששלוש מדרגות הן בענווה, המופיעות אצל שלושת ענקי האומה אלו – אברהם דוד ומשה, ואשר העלייה בהן הייתה במקביל להשתכללותו של עם ישראל. ועיקרי הדברים לפי מיעוט השגתנו ובמילים הדלות שעל לשוננו, הם כדלהלן. בימי אברהם אבינו עדיין לא נוצר עם ישראל כי היה רק בתורת גרעין, זרע, הבטחה. תכונת הענווה המתאימה לשלב זה מופיעה בדבריו של אברהם אבינו: "ואנכי עפר ואפר". זהו ביטוי חריף של ענווה, אך לעפר ואפר עדיין יש עדיין איזו מציאות, איזה קיום. משה רבנו כבר אומר: "ונחנו מה". זו הופעה של ביטול ועקירת המציאות, המסוגלת להופעת תורה, ומתאימה לדור בו יצאנו ממצרים ונהיינו לעם לה' א-לוקינו. דוד המלך אומר: "ואנכי תולעת ולא איש". זו כבר הופעה של מלכות ישראל, אשר בה הענווה העצומה איננה רק ביטול המציאות, כי אם שינוי שלה והופעת מציאות אחרת – "עשה רצונך כרצוננו". מתאימים הדברים לסגנונות השונים בעבודה על מידת הענווה אשר הוזכרו למעלה. באופן הטבעי, בשלב הראשון מול הגודל הא-לוקי באה ההכנעה, השפלת האישיות "ואנכי עפר ואפר". זה עדיין בשלב שהארץ הייתה "ארץ כנען", ובדרך זו אי אפשר להעלים לגמרי את הקיום העצמי. לאחר מכן מול הופעת הגודל הא-לקי עלינו באה התבטלות מוחלטת אל ה', במדבר. "ונחנו מה". ובארץ

ישראל "ואנכי תולעת ולא איש חרפת אדם ובזוי עם" חוזרים שני אפיקים אלו להשתלב באופן אחד, בו יש תביעה מן המציאות, קיומה לא נשלל אלא אדרבה מתבקש להשתנות, לקבל, להתרצות. לא מתוך שלילת הקיום, אלא מתוך כזה אינסוף שפועל עליו שלעומתו הוא משתנה עדי עד.

הבן איש חי כותב כי הלשון "בפני כל אדם" מורה לאדם להיות צנוע עם הבריות. להתרחק מפאר והדר חיצוני, כך שהענווה תיבחן גם במישור החברתי. אבחנה זו חשובה, שכן יחד עם השאיפה להעמיק אל תוכנה של הענווה, עלולה לבוא תנועה של ביטול סדריה החיצוניים, ועלולה להיהרס הנורמליות של התנהגות צנועה ביחס לבריות ולעולם. את השאלה הזו מאיר הרב קוק בדבריו, לשים לב בהקשבה פנימית תדירה מה מחוללת ההתפארות החיצונית:

"הרוצה לשמור מנוחת נפשו, ייזהר מכל דיבור הנראה כגסות הרוח. וכשיתברר לו בירור גמור שטעם גסות הרוח ההדיוטית כבר פג ממנו, ונכנסה בן רוח טהרה של ענווה, רק אז לפעמים יוכל להתיר לעצמו, אחרי זיכוך גדול, להביע דבר המסמן את הצד הטוב שבעצמיותו, בשביל טובתם של מקבלי השפעתו, או בשביל התעוררות רוחנית הנדרשת לפעמים לעצמו. ותכף שירגיש מזה מוסר כליות פנימי, יבין שעוד לא הגיע הזמן לכך, וישוב למדת הענווה מתוך לב טהור, ולב נשבר ונדכה א-להים לא תבזה" (ערפילי טוהר עב)

נראה שיש גם ערך עצמי בבניין מידת הענווה על ידי היחס לבריות. כך מביא המדרש שמואל על הפסוק: "עניו מאד מכל האדם" – מידת הענווה של משה רבנו מוגדרת על ידי המושג של 'כל האדם'. יש לדייק, כי הענווה מותנית בעמידה של נחיתות וקבלה מכל המציאות כולה, מכל האדם. אך כיצד נחשוב כי אנו הקטנים ביותר במציאות, כאשר זה נראה שיש יותר טובים מאיתנו ואף פחות טובים? הרי במציאות כולה לא יכול להיות אלא אדם אחד שכל העולם צדיק ביחס אליו, ואם כן הוא רשע גמור, ומה הטעם לשאוף להגיע למדרגתו? ... המפרשים מאריכים בעניין הדרך הנכונה לתפוס את עצמנו ביחס לאנשים סביבנו. נראה, שאין הכוונה שעלינו להחשיב את עצמנו בתחתית סרגל דמיוני המסדר את אנשי העולם ביחס לאובייקט השלמות. הרי בכל מקרה אין לנו כלל יכולת לתפוס את עולמם הפנימי של אחרים, וכל מה שאנחנו יודעים והוגים ופועלים במציאות, הכל אנחנו מוקירים מתוכנו פנימה. "העולם הרוחני בונה כל אחד לעצמו בקרבו" (הרב קוק). על כן מתוך כך יש להשיב, שכיוון שממילא כל היכולת לחטוא, ולהכיר את המציאות של חטא ושל פחיתות – מתגלה בתוכנו ואין לנו עדות אמתית על אף אחד אחר, לבד הדמיון שמתגלה דרך המשקפיים של מה שהספקנו לפחות מעולמנו הפנימי "כל הפוסל

במומו פוסל" – אז כל המציאות סביבנו, עבורנו היא דבר ה', והטבעי ביותר הוא לקבלה בעין טובה שאינה מותנית בשום תנאי. לפני הקב"ה אין גדול וקטון, וכולם שווים בעיניו. אם כן, אין באמת ערך אובייקטיבי של צדק ביחס אליו נערך הכל, כי אם צורת הסתכלות פנימית של קבלה מכל המציאות. נמצא, שאכן המציאות היחידה של פחיתות בעולם קיימת בתוכנו.

## שתקוּת אנוש רימה

חלק זה במשנה ניתן לידרש. לשונו העלומה והקצרה של רבי לויטס, הרחיבה את היריעה של העוסקים בתורתו. הרמה היא האורגניזמים האחראים על פירוק הגוף השוכב בקבר. האם זוהי תקוּת אנוש? חלק גדול מהמפרשים עומד על כך ששם 'אנוש' מבטא את החלק התחתון ביותר שבנזר הבריאה. כך כותב הרב חרל"פ במי מרום:

"שתקוּת אנוש רמה" (עיין תוי"ט), הנה ישנן כמה בחינות באדם, והן: איש, אדם, גבר אנוש, וכולן הן בחינות שונות, מצד הנשמה איש, מצד המדמה אדם, מצד ההתגברות גבר ומצד השפל שבאדם אנוש. הנשמה ציוריה ומאוויה להעלות הכל ולתקן הכל, המדמה הוא המעביר ערנים נשמתיים להנפש ולהגוף, הגבר מצד התגברות יצה"ט על יצה"ר, ומצד חלק היצה"ר שבאדם הוא אנוש, מלשון אנוש ויאוש, ותקוּתו של חלק זה הוא לרימה, שבזמן שהגוף יתעכל בארץ ישיג את תיקונו, "שתקוּת אנוש רמה". וקצת מזה מבואר בדברי הר"מ אלשיך ז"ל.

הרב חרל"פ מביא (וכמוהו מפרשים נוספים) מהמקורות הפנימיים כי האדם מגיע לתיקונו הסופי רק באיבוד הצד החומרי והגופני שבהרכבתו אשר קשור ליצר הרע, ונקרא 'אנוש'. תקוּתו של האדם להגיע לתיקון זה, ועל כן תקוּת אנוש רימה. כיצד הדבר מכין לענווה? נראה על פי מה שאמרנו לעיל, שעד כיליון הבשר עדיין יש לאדם מציאות, והגאוּה שהקב"ה ברא בעולם היא זו שמקיימת אותה. על דבר זה מעורר רבי לויטס "מאד מאד הוי שפל רוח", כיוון שהגאוּה היא בריאה א-לקית הקיימת לעד לעולם.

מעניין, ש'אנוש' אשר מן הצד השפל, הוא תרגום ארמי ל'איש' – מצד נשמת האדם. אכן מתאים שהתרגום יבטא את הצד החיצוני של אותה מציאות פנימית המכונסת במילה בלשון הקודש. המקור לשם אנוש הוא בנו של שת מבראשית. ה'לחם שמיים' מזכיר ביחס למשנתנו את 'דור אנוש', בו התחילה עבודה זרה לכבוש לה מקום בלב הבריות. היחס לכוחות העולם החומריים כאל נפרדים ומחולקים ממקור הכל, שזהו

יסוד הגאווה ומחשבת העבודה זרה, הוא משעבד את האדם לתביעה האנושית, הגופנית אשר סופה ותיקונה הוא רק על ידי רימה. על דור אנוש כתוב במדרש (בראשית רבה כג ט): "ד' דברים נשתנו בימי אנוש בן שת, ההרים נעשו טרשים, והתחיל המת מרחיש, ונעשו פניהם כקופות, ונעשו חולין למזיקין". תקוות אנוש, אם כן הביאה לרימה. בפסקאות הבאות ננסה לבאר עניין זה.

## יציר, יצר, יצור

במסכת תמורה (דף לא א) בתוך דיון בנושא ולד של טריפה, אומר אביי: "אדרבה איפכא מסתברא ע"כ לא פליג ר' אליעזר עליהו דרבנן אלא ברימה דאיברי אדם מחיים רימה דכתיב {איוב כה} ותקות אנוש רמה ובן אדם תולעה".

תקוות אנוש רימה איננה רק בעלותה על בשרו לכולותו, כי אם בעודו חי תקוותו רימה. מה משמעות הדבר? ה'מדרש שמואל' כותב כי עצם השאיפה לצד החומרי של החיים היא תקוות רימה, שכן אמרה המשנה "מרבה בשר מרבה רימה". המוות שולט במאווייו של היצר הרע, ודן אותם לכיליון. העוזב חיי נצח ורודף חיי שעה, מגביר את נגיסת שיני הרימה בימיו, אשר מתגלים בארעיותם מצד עצמם, והמוות הוא תוצאה אגבית של כך.

נראה שיש בכך כדי לענות על שאלה רצינית. ברבים מספרי המוסר וההדרכות מעודדים את הנכנס בשערי עבודת הענווה להזכיר לעצמו את חטאיו ובכך להשפיל בעיניו את ערכו. קשה להבין, איזו תקווה יש לאפיק כזה? אם יזכה לשוב בתשובה שלמה עד שיימחו לו כל העוונות, מיד יתמלא במידה מגונה של גאווה, שהרי כל ענוותנותו תלויה הייתה בהזכרת החטאים אשר עכשיו אינם. נראה אם כן שהזכרת החטאים לא באה להנמיך את קומתו, כי אם לסמן לנו שתקוות אנוש רימה. יש בנו משיכה טבעית אל היצר הרע, ורק ה' יתברך הוא הנותן לנו את הכוח לעשות חיל "אם אין הקב"ה עוזרו אינו יכול לו" "כי לא בחרבם ירשו ארץ וזרועם לא הושיעה למו כי ימינך וזרועך ואור פניך כי רציתם".

עוד בכיוון זה. שמשון הגיבור חד חידה: "מהאוכל יצא מאכל ומעז יצא מתוק". בחידה זו חבוי רעיון המופיע בבריאה, יש קשר בין האוכל לנאכל. האוכל הוא בעל תכונות דומות לנאכל. 'אוכלו כמוהו'. היכולת לעכל ולפרק את המציאות הנאכלת, נובעת מתכונה של זהות פנימית עם המבנה שלה ודמיון בינה לבין האוכל. האדם



למשל, מסוגל לאכול כמעט כל דבר בעולם, והוא באמת נזר הבריאה. הידיעה כי הרימה אוכלת את בשר האדם מלמדת כי מצד תכונתנו האנושית לבדה אין בינינו ובין הרמה מאום. היא מעכלת את תכונתנו האנושית בצורה המיטבית. רק אם נשכיל לקרוא בשם ה' עלינו, יהיו חיינו מלאים תוכן עליון ולא בשר לרימה. קווה אל ה' ולא אל אנוש, כי תקוות אנוש רימה ותשועת צדיקים מה' מעוזם בעת צרה. מתאימים לרעיון זה דברי ה'תוספות יום טוב' במשנתנו, שמילת 'תקוות' מורה על 'קו המידה' – החריטות בכלים הישנים בעזרתן היו מודדים את הכמויות. לפי פירוש זה, התקווה מבטאת שוויון, המורה על התוכן הדומה לאנוש ולרימה. עולים הדברים אותם הזכרנו קודם, כי תכונת שפלות זו המוטבעת בנו היא מתוך היותנו מקבלים את השפע מאת ריבוננו של עולם. מתאים לנו להיות שפלי רוח, ולהכיר בדמיון בשרנו לרימה, זוהי התכונה שתכין אותנו להדבק במידותיו של הקב"ה.

בענווה

בגאווה

במציאות החרבה

זו האמת שאהבה

נפשי הכואבה

רבים קוראים לה

הסירי את יינך מעליך

נפש שובבה

הנה נפש רעבה

הנה ישועתך

קרבה

# שמואל הקטן

שמואל קילשטוק, שיעור ד'

(ד יט) שְׁמוּאֵל הַקָּטָן אָמַר: בְּנֶפֶל אוֹיְבֵךְ אֶל תִּשְׁמַח וּבִכְשָׁלוֹ אֶל יִגַּל לְבָבְךָ, כֵּן יֵרָאֶה יְיָ וְרַע בְּעֵינָיו וְהִשִּׁיב מֵעָלָיו אָפוֹ:

השאלה המרכזית אשר עולה לנו כשאנו קוראים את המשנה היא: איפה החידוש פה? שמואל הקטן מצטט פה פסוק מספר משלי ואינו מלמד אותנו משהו חדש ומקורי. ננסה לענות על השאלה מדמותו של שמואל הקטן ומפירוש הפסוק הנזכר במשנה. למה נקרא "קטן"? יש לכך שני פירושים:

א. לפי שהיה מקטין את עצמו, כלומר עניו וצנוע כלפי החבר.

ב. לפי שהיה קטן משמואל הרמתי.

מסופר שכשבאו חכמים לתקן את "ברכת המינים" שבתפילת עמידה, הטילו את המשימה על שמואל הקטן, שמשום מידותיו הטובות יכול לחבר את הברכה הנ"ל. נראה, ששמואל הקטן היה מפורסם בענווה שלו. בדבר זה יש כדי לענות על השאלה לעיל, ונעמיק בזה לאחר שנעמוד על פירוש המשנה עצמה.

המשנה היא מעין המשך למשנה הקודמת ("אל תרצה את חברך בשעת כעסו"), אשר עסקה בהנהגה הראויה לאדם עם אהובו ואצלנו שמואל הקטן מבאר את ההנהגה הראויה עם אויב.

הרמב"ם בהלכת רוצח מסביר כלפי "וכי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו", שכל 'שונא' האמור בתורה הכוונה לישראל ולא לאומות העולם. אולם, כתוב "לא תשנא אחיך בלבבך" – איך זה מסתדר עם הפסוק "חמור שונאך"? וכי יש שונא בישראל או לא? והתשובה היא, שאסור לשנוא את חברך אך מצווה עליך לשנוא מישהו אשר מתכוון לעבור עבירה לאחר שהתרת בו, וגם זאת – עד שישוב מרשעתו. ויש להבהיר כי מצוות השנאה היא אך ורק כלפי המעשה הרע של אותו אדם, וחם וחלילה לא לשנוא אדם באמת ובתמים – אלא כשצריך לשנוא יעשה זאת כלפי חוץ בלבד.

לפי דברי המהר"ל, סמיכות המשנה למשנה הקודמת היא לשם ההבהרה; מהמשנה הקודמת ניתן להסיק שלראות את חברך בקלקלתו זה אסור אבל לשמוח בקלקלתו מותר, בא שמואל הקטן מיד לאחר משנתנו של ר' שמעון בן אלעזר ומעמיד שאפילו לשמוח לעצמך זהו מעשה פסול.

הרמב"ם מוסיף שהפסוק הנזכר הוא פסוק המיוחס לשמואל הקטן, מכיוון שמאמר זה היה שגור בפיו והרבה לדרוש בו. ושאר העולם לא היו נזהרים בדבר זה, ושמואל הקטן היה מרבה במוסר זה שלא יכשלו.

ר' אריה לוינ (מובא בספר "ר' אריה היה אומר") מוסיף שאפשר לפרש לפי המשנה הקודמת "לא תשתדל לראותו בשעת קלקלתו" מכיוון רק לחברך, בא שמואל הקטן במשנתנו ומדגיש כי גם בקלקלת אויבך אסור לך לשמוח. ויש לשאול, אם כך, המשנה הקודמת יכולה להיות מיותרת כי תכתוב רק על אויבך, אז קל וחומר שאסור יהיה לראות את חברך בשעת קלקלתו. אלא, המשנה באה להסביר שאפילו אם תרצה לנחם את חברך, אל תעשה זאת בשעת כעסו או קלקלתו.

ר' אריה מפרש את "פן יראה ה' ורע בעיניו וכו'", שבשעה שאתה שמח בנפילת אויבך אתה מבזה את כבודו של ה' יתברך מכיוון שכל דבר שהקב"ה מוריד לעולם הוא לטובה, וברגע שאתה שמח במפלה של אויבך אתה מראה שירד רע לעולם ע"י הקב"ה שזה בדיוק ההפך מהנכון. ולפיכך יש לחוש פן ימחול ה' לאויבך וישיב רעה אל השמח במפלתו.

נחזור לשאלה המרכזית, למה בעצם מופיעה במסכת אבות דרשה שהיא בעצם פסוק בלבד, ללא פרשנות?

מסכת אבות היא לא רק קובץ אמרות של רבנים חשובים על דרך ארץ שקדמה לתורה. במסכת אבות יש דגש חשוב לדוגמא האישית של הרבנים המוזכרים, כל אחד מהם היה מאמין ומקיים את מה שהוא דורש, לכן משניות במסכת אבות מתחילות ב"הוא היה אומר" - קודם כל "הוא היה" ואז "אומר" מבחינת המידה שהיה מתנהג בעצמו בדרך ארץ לפני שהנחיל זאת לעם ישראל (בשם רבי אריה לוי). במשנתו כלל זה מתבטא בחזקה על כך ששמואל הקטן לכאורה איננו מחדש דבר אלא אומר פסוק מהתנ"ך. אבל למעשה נאמר לנו כאן פסוק זה בהקשרו של שמואל הקטן, כי לא רק שהיה דורש את הפסוק "בנפל אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו" אלא פסוק זה היה דרך חייו של שמואל הקטן וכך היה נוהג בעצמו.

שמואל הקטן בא להראות לנו, שהוא ושאר החכמים אכן דרשו אמרות נאות וחכמות. אך מעל לכל זה הם התנהגו בצורה שהם דרשו ובכך הראו בהתנהגותם את הדוגמא האישית לעם ישראל וגרמו להגדיל את הדרך ארץ בעם.

# מחלוקת לשם שמיים

נתנאל שמעוני, שיעור ה'

כָּל מַחְלֻקַּת שֶׁהִיא לְשֵׁם שָׁמַיִם, סוּפָה לְהִתְקַיֵּם. וְשֶׁאֵינָהּ לְשֵׁם שָׁמַיִם, אֵין סוּפָה לְהִתְקַיֵּם. אִיזוֹ הִיא מַחְלֻקַּת שֶׁהִיא לְשֵׁם שָׁמַיִם, זֶה מַחְלֻקַּת הַלֵּל וְשֶׁמַּאי. וְשֶׁאֵינָהּ לְשֵׁם שָׁמַיִם, זֶה מַחְלֻקַּת קֶרַח וְכָל עֵדָתוֹ:

ננסה לשאול כמה שאלות על המשנה ובעקבות כך להגיע להבנה טובה יותר של המשנה:

1. "סופה להתקיים" - האם יש מציאות של מחלוקת שהיא טובה?
  2. מה מיוחד בהלל ושמאי? הרי יש המון מחלוקות בין תנאים שוודאי היו לשם שמיים.
  3. מדוע לא מוזכר הצד השני שעומד במחלוקת מול קורח ועדתו?
  4. המשנה הקודמת מדברת על אהבה התלויה בדבר ואהבה שאינה תלויה בדבר. הדמיון ביניהם ברור - עשיית דבר לשמה. המשנה שם פתחה קודם באהבה שתלויה בדבר (הדבר השלילי) ואילו אצלנו פתחה במחלוקת לשם שמיים (חיובי). האם יש עניין בדבר? מדוע כך נכתבו המשניות?
- וננסה בעז"ה לענות על שאלות אלה עד כמה שידנו משגת.

קודם כל צריך להבין דבר בסיסי ביותר והוא כי עצם המחלוקת - עובדה קיימת:

"כשם שאין פרצופיהן דומין זה לזה כך אין דעתן שוין זה לזה, אלא לכל אחד ואחד יש לו דעה בפני עצמו" (במדבר רבה כא ב).

לכל אדם יש צורת חשיבה שונה והסתכלות אחרת על החיים, לכן ברור כי חייבות לשרור מחלוקות בינינו. אך עדיין המחלוקת היא דבר שאינו חיובי כפי שרואים במעשה הבריא. ביום השני נבראה המחלוקת על פי המדרש על הפסוק "ויהי מבדיל בין מים למים", ולכן לא נאמר ביום זה "כי טוב" בשונה משאר כל הימים

שנאמר בהם כי טוב. ואם מחלוקת שנוצרה בשביל קיום העולם איננה דבר טוב, על אחת כמה וכמה מחלוקות אחרות. אם כן, איזו מחלוקת יכולה להיות טובה בכלל?

נראה שהכוונה במושג 'לשם שמיים' היא יציאה מהאני הפרטי שלך לשם מטרה עליונה יותר. אתה לא מתווכח בשביל עצמך אלא למען אידיאלים גדולים. לכן, כל מטרתך אינה לנצח במחלוקת אלא לברר את האמת, וזאת מחלוקת שוודאי טובה ביסודה שהרי היא באה לקדם את העולם.

אז איך סופה להתקיים אם בסופו של דבר צד אחד מנצח בוויכוח?

כאן צריך להבין כי יש שבעים פנים לתורה - כל אחד מכוון לפן מסוים שנכתב בתורה וניתן למשה בסיני ובאמת כל הצדדים נכונים ואמיתיים, אלא שההלכה למעשה נפסקת רק לפי אחד מהם. וכמובן זה לא אומר שדברי האחר אינם נכונים. הדרך לבירור האמת חייבת להגיע על ידי המחלוקת, אלא השאלה היא מה נשאר אחרי המחלוקת. אם נשארת דעה אחת, הלכה אחת, סימן שהמחלוקת הייתה לשם שמיים.

אנחנו רואים במחלוקות של בית הלל ובית שמאי, כי לפעמים הודו אלה לאלה וחזרו מדבריהם. במחלוקות שאינן לשם שמיים דבר זה לא יכול לקרות, כיוון שכל צד רוצה לנצח בוויכוח. אם כן אנחנו רואים את ההתבטלות הגמורה שלהם על מנת להגיע לאמת.

"אע"פ שנחלקו ב"ש וב"ה בצרות, ובאחיות, בגט ישן, ובספק אשת איש, ובמגרש את אשתו ולנה עמו בפונדק, בכסף ובשוה כסף, בפרוטה ובשוה פרוטה, לא נמנעו ב"ש מלישא נשים מבית הלל, ולא ב"ה מבית שמאי, ללמדך, שחיבה ורעות נוהגים זה בזה, לקיים מה שנאמר: האמת והשלום אהבו" (יבמות יד:)

המחלוקות שלהם ואי היכולת להסכים על דבר מסוים לא מנעו מהם להתחבר האחד עם השני ולהינשא אלו לאלו. מה שקורה בבית המדרש נשאר בבית המדרש, ולא גולש למערך החיים ולא יגרום לרגשות שנאה וקנאה ביניהם. זאת המחלוקת המושלמת.

"משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן - רבו מחלוקת בישראל, ונעשית תורה כשתי תורות" (סנהדרין פח:)

הלל ושמאי יכלו לחלוק אחד על השני, אך עם זאת שניהם כיוונו לאמיתה של תורה. דור אחד אחרי זה, תלמידיהם כבר לא השקיעו כל כך בלימוד, ועל כן רבתה המחלוקת.

מחלוקות שמאי והלל שונות מכל המחלוקות, כיוון ששניהם סמכו את דבריהם וטענותיהם על דברי התורה? ועל כן לא יכלו לפסוק הלכה ביניהם. על דעות שניהם נאמר "אלו ואלו דברי א-לוקים חיים" (קידושין יג:), ועל כן לא היה אפשר לבטל שום צד מהמחלוקת. ובדרך רמז- מחלוקת שמאי והלל- דהיינו, מחלוקת שמאי והלל נבעה בשורשה מדרכו של משה רבנו ועל כן מחלוקתם היא לשם שמיים. אך במחלוקות אחרות, למרות שיש בהן צד של לשם שמיים, עם זאת כיוון שהמחלוקת הייתה מתבטלת על ידי עיון רב או שאילת חכמים אינה נחשבת לשם שמיים לגמרי כיוון שיכולה להתבטל, אך מחלוקת שמאי והלל לא. ידוע שלעתיד לבוא ההלכה תהיה כבית שמאי, משמע שגם דעתו במחלוקת סופה להתקיים ושדבריו לא נעלמו לגמרי.

"מתראים הם בתואר ריחוקים מקומיים של שתילים, שהם משמשים לטובת רעננותם ושביעת יניקתם, כדי שכל אחד ואחד יתפתח במילואו, ותהיה הסגולה המיוחדת של כל אחד מחוטבה בכל פרטיה, מה שהקירוב היה מטשטש ומקלקל הכל. והאחדות המתואמה באה רק מתוך זה הריחוק, שרי בפירודא וסיים בחיבורא". (אורות הקודש א יא)

הרב קוק ממשיל את המחלוקת לגינה של שתילים. כדי שכולם יוכלו לגדול במלוא העוצמה שלהם ולהתפתח כמו שצריך, אתה צריך להפריד בין השתילים, לתת לכל אחד את המקום שלו להתפתח. מתחיל בפירוד על מנת לסיים בחיבור. לא כמו הצדיקים הרשעים, מתחילים באיחוד ובסוף מסיימים בפירוד.

נחזור לשאלה השלישית ששאלנו: קורח ועדתו חלקו על משה ואהרן, אם כן מדוע משה ואהרן לא הוזכרו במשנה?

שתי תשובות בדבר. תשובה פשוטה יותר מסבירה, שמשה ואהרן ניגשו למחלוקת הזאת לשם שמיים ואין שום ספק בדבר, לכן ברור כי הם לא ייכתבו יחד עם קורח בדוגמא של מחלוקת שאינה לשם שמיים. מכאן רואים, שבשביל ליצור מחלוקת שאינה לשם שמים מספיק צד אחד שלא יכוון למטרה נעלה זו.

עוד פירוש שניתן לומר הוא שהמשנה רוצה להדגיש לנו שכאשר צד ניגש למחלוקת לא לשם שמיים, אזי גם בתוך אותו צד יש מחלוקת. דהיינו "זו מחלוקת קורח וכל עדתו" – מחלוקת קורח עם כל עדתו.

"כינוס לרשעים רע להם ורע לעולם" (סנהדרין פרק ח משנה ה) – הרשעים מצטרפים יחדיו כדי לעשות הרע, אך כל אחד מהם נוטה לרוע מסוים ולכן לא תתקיים אהבה קבועה ביניהם וסופם להיפרד.

הסבר זה מחבר אותנו למשנה הקודמת, שנאמר בה "אהבה התלויה בדבר, בטל הדבר בטלה האהבה". כאשר המניע לחיבור הוא דבר מסוים אזי כאשר הדבר נעלם גם החיבור יעלם. "לתאוה יבקש נפרד" (משלי יח א). כאשר המניע הוא התאוה – סופם להיפרד. אמת – אף על פי שהוא מפוזר באותיות הא"ב, עם כל כיוון שהוא מכוון לשם שמיים סופו להתקיים, ואילו השקר, אף על פי שאותיותיו דבוקות אחת לשנייה, אין סופו להתקיים.

המהר"ל מסביר כי התנא במשנה הקודמת פתח קודם באהבה התלויה בדבר כדי שיוכל לסמוך את האהבה שאינה תלויה בדבר למחלוקת שהיא לשם שמיים, להראות שיש להם טעם אחד והוא האחדות. אהבה שאינה תלויה בדבר נשארת קיימת לעד כיוון שיש בה אחדות שלמה, אין בה הפכים ולכן אינה נפסדת. במחלוקת לשם שמיים יש גם כן אחדות כיוון שהם קשורים יחדיו לאותו גורם נצחי, לקב"ה. קורח ניתק את עצמו מהאחדות, מכלל ישראל, וכל מה שרצה הוא רק לתקן את עצמו, "מדוע תתנשאו" – אני גם אמור להיות כהן. וכיוון שחילק עצמו מהאחדות המוחלטת של ישראל מחלוקת זו אין סופה להתקיים. האחדות רמוזה גם בשם שמיים – אש ומים (ע"פ הגמרא בחגיגה יב). שם שמורה על האחדות בין שני ההפכים.

ונסיים בדברי הרב קוק בעולת ראייה על המילים "תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם":

"יש טועים שחושבים, שהשלום העולמי לא יבנה כי-אם ע"י צביון אחד בדיעות ותכונות, וא"כ כשרואים ת"ח חוקרים בחכמה ודעת תורה, וע"י המחקר מתרבים הצדדים והשיטות, חושבים שבזה הם גורמים למחלוקת והפך השלום. ובאמת אינו כן... הריבוי של השלום הוא, שיתראו כל הצדדים וכל השיטות, ויתבררו איך כולם יש להם מקום, כל אחד לפי ערכו, מקומו וענינו. ואדרבא גם הענינים הנראים כמיותרים או כסותרים, יראו כשמתגלה אמתת החכמה לכל צדדיה, שרק ע"י קיבוץ כל החלקים וכל הפרטים, וכל הדעות הנראות שונות, וכל המקצעות החלוקים, דוקא על ידם יראה אור האמת והצדק,



ודעת ד' יראתו ואהבתו, ואור תורת אמת. על-כן תלמידי חכמים מרבים שלום, כי במה שהם מרחיבים ומבארים ומילדים דברי חכמה חדשים, בפנים מפנים שונים, שיש בהם רבוי וחילוק ענינים, בזה הם מרבים שלום, שנאמר וכל בניך למודי ד'. כי כולם יכירו שכולם גם ההפכים בדרכיהם ושיטותיהם כפי הנראה, המה כולם למודי ד', ובכל אחת מהנה יש צד שתתגלה על ידו ידיעת ד' ואור אמתו".

השלום האמיתי מגיע לא בכך שכל הדעות הן אותו דבר, זהו מחשבת סדום ובוני מגדל בבל. המטרה היא אחדות ולא אחידות. השלום האמיתי מגיע על ידי המחלוקות, שדרכן מבררים את האמת ומוצאים איך לכל דעה יש את המקום שלה. על ידי המחלוקות ניתן להראות שאין שום דעה מיותרת, אלא הכל דברי א-לוקים חיים. דווקא על ידי ריבוי הדעות אנחנו בעצם מגדילים את התורה ואת ענפיה, מראים איך התורה מתרחבת, גדלה ומתפרסת על פני כל מרחב החיים. אך כל זה יגיע רק אם נדע לנתק את האינטרסים שלנו מהמחלוקות, לא לחפש אחר הכבוד אלא להיות בטלים לגמרי לגילוי האמת העליונה. כשנדע לכוון את המחלוקת אך ורק לשם שמיים, אז נזכה בעז"ה שיתקדש שם שמיים על ידינו.

# השקעה ולא הישג!

אלי פיין, שיעור ז'

נבקש לעסוק בעזרת השם בשתי המשניות החותמות את פרק ה:

[כב] בן בג בג אומר, הפך בה והפך בה, דכלא בה. ובה תחזי, וסיב ובלה בה, ומנה לא תזוע, שאין לך מדה טובה הימנה [כג] בן הא הא אומר, לפום צערא אגרא:

כדי לקבל תמונה רחבה וכללית יותר נביא גם את המשנה הקודמת להם, משנה כא:

‘יהודה בן תימא היה אומר בן חמש שנים למקרא בן עשר למשנה בן שלש עשרה למצות בן חמש עשרה לתלמוד בן שמונה עשרה לחופה בן עשרים לרדוף בן שלשים לכח בן ארבעים לבינה בן חמשים לעצה בן ששים לזקנה בן שבעים לשיבה בן שמונים לגבורה בן תשעים לשוח בן מאה כאילו מת ועבר ובטל מן העולם.’

אבקש להצביע על שתי נקודות עיקריות במשניות אלו: ראשונה, בהקשר הרחב של המשניות ובתוכנן, ושנית בשפתם ובשמות החכמים.

## הסבר המשניות באופן פשוט:

מאחר שמשנה כ"א מקציבה שנים מוגדרות ללימוד ולעניינים שונים בחיי האדם, עלול אדם להגיע לגיל מסוים ולחשוב שהוא את שלו עשה. לאחר גיל עשר יאמר לעצמו 'עד כאן מילאתי את חובתי בלימוד המקרא, את שלי עשיתי!'. על מנת למנוע מחשבה מוטעית זו, מחדשת לנו המשנה שעל האדם לחזור ולהפך בתורה שוב ושוב, ללומדה ולחזור שוב על תלמודו, מאחר ו'כולה בה'! יש בה את כל הכלים והכוח לתת לאדם לצלוח את החיים. ממשיכה המשנה ואומרת 'ובה תחזי' - 'בה', בתורה הקדושה תראה את כל הטוב, את כל האושר והאמת, ורק בעזרתה תגיע לחיים מתוקנים ומוצלחים. 'וסיב ובלה בה' - עד שתזקין ותבלה (עד זקנה ושיבה) עסוק בתורה, וממנה לא תזוז, ולא תמנע עצמך מלימוד ועיסוק בתורה הקדושה, משום 'שאין לך מידה טובה הימנה!' - אין לך טוב בחיים יותר מאשר האושר והגדלות בתורה. מאשר ידיעתה והליכה בדרכה. המשנה הבאה קצרה ביותר (אולי

הקצרה ביותר בש"ס!), ומבטיחה לאדם שככל שיעמול יותר, ככל שיעבוד וישקיע מכוחו, כך שכרו יהיה גדול וגבוה יותר.

## מה בין שתי המשניות?

ניגש לניתוח הדברים בסייעתא דשמיא ובעזרת אורו הגדול השוכן עלינו.

רבו המפרשים שהסבירו שתי משניות אלו יחד, כמקשה אחת. כך לדוג' מופיעות משניות אלו במסכת אבות דרבי נתן (יב, יא):

‘הופכה והפוך בה דכולא בה ולכולהון לפום צערא אגרא’.

שתי המשניות שלנו מתומצתות ומופיעות יחד ללא כל חלוקה כלל. ישנם הסברים שונים לקשר זה. אחד ההסברים לקשר זה בין המשניות הוא שהמשנה הראשונה מחזקת את ידי האדם ללמוד תורה בכל ימי חייו. להפך בה, להקשות סתירות ולתרוץ, לחפש שאלות ולענות תשובות, בכל ימי חיי האדם. המשנה הבאה מוסיפה לחזק את ידי העמל, ומבטיחה לו לאדם שככל שיתאמץ יותר, ככל שישכיל לעבוד קשה ולא לוותר, כך שכרו יהיה גדול יותר. ‘שכרו הרבה מאוד- על פי פעלו!’ (מתוך זמירות שבת).

אך נראה שביתר עומק רוצה המשנה להורות לנו דרך חיים. זוהי הרי מטרת מסכת אבות: ‘מעשה אבות סימן (ודרך חיים) לבנים’, לתת בידנו כלים כיצד להלך בעולם הזה באופן אמיתי וישר. נראה שהלימוד העולה ממשניות אלו דווקא הוא **חשיבות ההשקעה ופחות ההישג הסופי**. הדרך היא העיקר ופחות המטרה.

ומדוע זהו חידוש גדול ומשמעותי? מאחר ובעולם השקר עיניו הרואות של האדם את כל האנשים שמצליחים ביותר: את כל הכסף שהם רוכשים והכבוד הגדול שרוחשים אליהם כולם. העולם הזה הוא חיצוני מאוד, ומביט בעיקר על ההישג של האדם, על הדרגה והמעמד שלו, וככל שאדם יותר מוכר, יותר נחשב ומוערך על ידי יותר אנשים, כך ערכו גדל וכתפיו רחבות יותר.

אך התורה הקדושה אינה מחנכת אותנו לדרך זו. כל אלו שהגיעו להישג מיוחד, למדרגה גבוהה, אשריהם. אבל דרכנו היא ‘לפום צערא- אגרא’. כפי מאמציו של האדם, כפי השקעתו ועבודתו, כך שכרו. הרי איך יכולים אנו להשוות את הישגיו של אדם קטוע יד ח"ו ל"ע לאדם שגופו שלם? ואיך נוכל להשוות בין אדם שנתן לו

הקב"ה מנת מושכל וזיכרון מיוחד לאדם שצריך לחזור על לימודו שלוש פעמים כדי לזכרו?

לכן אין מקום להשוות בין בני אדם והישגיהם, ואין תועלת במטרה ללא דרך של אמת. המאמץ, ההשקעה, היזע, המסירות וההתמסרות לאוהלה של תורה, להליכה בדרך התורה והמצוות ללא התפשרות, גם אם לעיתים קשה מאוד, הם הם הדרך ליראת שמים ואהבת ה'. כך אמרו חז"ל במסכת ברכות (סג ע"ב):

...דאמר ריש לקיש: מניין שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה? שנאמר: "זאת התורה אדם כי ימות באהל".

רק הממית עצמו על התורה, מוסר את כל זמנו ועמלו, ומשקיע את כל כוחות נפשו למען התורה ולימודה, הוא הוא אשר יזכה לכתר התורה.

אחד המקומות בהם מצינו את חשיבות ומעלת המאמץ זהו ב'עבודה'. אומרים חז"ל במכילתא (מכילתא דרשב"י כג, כה) וכך כתב גם הרמב"ם (תפילה א, א):

'ולעבדו בכל לבבכם' - 'ועבדתם את ה' א-לקיכם' - זו תפילה, וכן הוא אומר "ולעבדו בכל לבבכם" (דברים יא, יג) איזו היא עבודה שבלב הוי אומר זו תפילה'.

וכן דרשו בהמשך המכילתא:

'ועבדתם את ה' א-לקיכם - עבדהו בתורתו עבדהו במקדשו'.

וכן מצינו ביחס לקרבנות, כאשר אומרת המשנה באבות אומרת 'על שלושה דברים העולם עומד, על התורה על העבודה ועל גמילות חסדים', ואומר על זה הרשב"ץ בספרו 'מגן אבות':

'...בשביל העבודה העולם עומד. וזה גם כן מתבאר מדרך שקול הדעת, שכל העולם לא נברא אלא בשביל האדם, והאדם כדי לעבוד השם יתברך ולזה נבחרה ירושלים מכל הארצות, וישראל מכל האומות, לקיים עבודת הקרבנות'.

אם כן, לפי דברינו אלה שתי המשניות עוסקות במדרגת העמל והעבודה, הדרך והמאמץ הגדול שעלינו לעשות למען עבודת ה'.

## שמותם ולשון המשנה

מספר עניינים מיוחדים משניות אלו, בשונה מרוב ככל המשניות שערך רבי יהודה הנשיא. ראשית, השפה בה משניות אלו כתובות. רוב ככל המשניות כתובות בעברית (אשורית של פעם), בעוד חלק קטן מן המשניות ובתוכן אלו, כתובות בלשון ארמית.

מה הסיבה לשינוי זה? שנית, שמותם של שני החכמים המופיעים בה, 'בן בג בג' ו'בן הא הא' מתמיהה מאוד ולא ברור. מה פירוש שמות אלו? מי היו אנשים אלו? מה פתאום הם נכנסו ככה לסוף מסכת אבות? נפתח בדברי ר' יום טוב ליפמן הלוי הלר, בעל ה'תוספות יום טוב' על המשנה:

'...אבל במדרש שמואל שהרשב"ם כתב ששמע מדודו הר"י בן הרא"ש שגרים היו. ולהסתירם מן המלשינים נקראו כך. והם בני אברהם ושרה שנתווספו לה"א על שמותם... בג בג גימטריא ה' ה'. ושניהם אחד אלא שבג בג יותר נסתר ונעלם. וקראום זה משונה מזה כדי להכיר ולידע בין זה לזה.'

אומר בעל ה'תוספות יו"ט' ששני התנאים המוזכרים במשניות אלו הינם אותו אדם למעשה, ושני השמות הינם שמות שמסתירים ומסווים את האדם, כיוון שהיה הוא גר צדק שמצטרף לעם הקדוש שלנו ונכנס תחת כנפי השכינה, וכדי להסתיר את זהותו שינו את שמו, כדי שלא יתפסו אותו המלשינים. ומדוע לשון המשנה בארמית דווקא? עוד מוסיף בעל התוספות יום טוב בהמשך דבריו:

'...היה אומר בלשון ארמי שהיו הכל מכירין בו כשעלו מבבל. וכן שינו לעיל (א, יג) דלא יליף וכו'. ובדרך חיים כתב שהיו גרים ולשונם לשון ארמי.'

הטעם המובא כאן הוא שהמשנה נאמרה בארמית כיוון שהגיע אדם זה מבבל, מחוץ לארץ, וכמו שמצינו גם אצל הלל, שגם מימרות שלו נאמרו לעיתים בארמית, לדוגמא: 'נגד שמא אבד שמיה, ודלא מוסיף יסיף...' (א, יג). ומאחר ולשונם היה ארמית, לכן כך התבטאו (עיין עוד בחגיגה ט ע"ב, מה שמוכיח כי בן הא הא והלל חיו באותה תקופה). עוד מציע בעל 'תוספות יום טוב' הסבר נוסף ללשון המשנה:

'עוד כתב לפי שהתורה לא ניתנה למלאכים. ולא שייך לגבייהו שכר מצות אמרו בלשון ארמי לשון שאין מלאכי השרת מכירין בו.'

מאחר והמשניות עוסקות בשכר הלומד תורה, אזי לא שייך שיקנאו בכך המלאכים. ולכן לא אמר משניות אלו בשפת הקודש אשר הם מבינים, אלא בלשון ארמית כדי שלא יבינו. ועוד צריך להעמיק בתורף הדבר, שהרי התרגום הוא תמורה ללשון הקודש כידוע, ומשמעות גדולה ופנימית יש להופעת דברים בלשון הקודש או בלשון ארמית.

**"תַּן לְתַכָּם וַיִּחַפּוּ עוֹד הוֹדַע לְצַדִּיק וַיּוֹסֶף לְקַח" (משלי ט, ט)**

# התבואה והזיתים משיביאו שלישי

## הרב ישי ויצמן

המשנה (מעשרות א, ב) אומרת שמשיביאו התבואה והזיתים שלישי הרי הם חייבים במעשרות. בתלמודים דנים במקור השיעור שלישי בחיוב במעשרות. כך בבבלי (ר"ה יב ב):

"התבואה והזיתים משיביאו שלישי". מנא הני מילי? אמר רב אסי אמר רבי יוחנן, ומטו בה משמיה דרבי יוסי הגלילי, אמר קרא: "מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה בחג הסוכות" – "שנת השמטה" מאי עבדתיה בחג הסוכות? שמינית היא! אלא לומר לך: כל תבואה שהביאה שלישי בשביעית לפני ראש השנה, אתה נוהג בו מנהג שביעית בשמינית. אמר ליה רבי זירא לרב אסי: ודלמא לא עייל כלל, וקאמר רחמנא תשמט ותיזיל עד חג הסוכות? לא סלקא דעתך, דכתיב "וחג האסיף בצאת השנה", מאי "אסיף"? אילימא חג הבא בזמן אסיפה, הכתיב "באספך", אלא מאי "אסיף" – קציר, וקים להו לרבנן דכל תבואה שנקצרה בחג בידוע שהביאה שלישי לפני ראש השנה, וקא קרי לה "בצאת השנה"....

מתקיף לה רבי חנינא: ומי מצית אמרת דהאי "אסיף" קציר הוא?! והכתיב "באספך מגרנך ומיקבך", ואמר מר: בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר! אמר רבי זירא: הא מילתא הואי בידן ואתא רבי חנינא שדא ביה נרגא! אלא מנלן? כדתניא: רבי יונתן בן יוסף אומר: "ועשת את התבואה לשלש השנים" אל תקרי "לשלש" אלא לשלישי.

בגמרא מביאים שני מדרשים לשיעור המסויים של שלישי בחיוב במעשרות לגבי תבואה וזיתים. אם כי יש לציין שהמדרש מתייחס רק לתבואה. בשני המדרשים הללו, לא מוסבר מדוע השיעור הוא שלישי, אלא רק דורשים שזה השיעור. נראה אפוא, ששיעור זה אינו הגדרה של שלב מסויים בתהליך גידול התבואה. נראה מהגמרא שהגדרת השיעור שלישי הוא "גזירת הכתוב", שהרי לא מסבירים בגמרא מה מהות השיעור הזה. זאת ועוד. הגמרא שואלת בפתיחת הסוגיא "מנא הני מילי". לפי דרכנו למדנו (עיין מש"כ בספר "לחזות בנועם", עמ' 250) ששאלה זו משמעותה שיש כאן דין מיוחד, שאינו מובן כל כך מאליו.

בירושלמי יש הסבר מיוחד בהבנת השיעור שלישי. לפי הירושלמי השיעור שלישי מגדיר שלב חשוב בתהליך צמיחת הפרי. כך אומרים בירושלמי (שביעית פ"ב ה"ה):

בפירות הלכו אחר שלישי ובאורז אחר השרשה ובירק בשעת לקיטתו איסורו. מניין שהילכו בפירות אחר השלישי? "מגרנך" "מיקבך", "מגרנך" ולא כל גרנך; "מיקבך" ולא כל יקבך. מעתה אפי' פחות משלישי? אמר ר"ז: כתיב

**"עשר תעשר את כל תבואת זרעך" – דבר שהוא נזרע ומצמיח, יצא פחות משליש שאינו נזרע ומצמיח.**

כאשר הפרי הגיע לשיעור שלישי, הוא כבר בשל מספיק בשביל להמשיך לקיים את מינו. שיעור שלישי לפי הירושלמי הוא מתייחס לפרי עצמו.

ההבדל בין התלמודים כאן מצטרף למהלך שהלך בו הרב עמיאל בספרו "המדות לחקר ההלכה", ח"א, מבוא, פרק ט: "הבבלי והירושלמי". שם באר על ידי דוגמאות רבות שבתלמוד הירושלמי מרבים לחקור בגדרם ההגיוני של המושגים ההלכתיים, בעוד שבתלמוד הבבלי מצאנו פחות עיסוק בזה. גם כאן בתלמוד הבבלי השיעור שלישי מובא כחוק, ואילו בירושלמי מסבירים את משמעותו וגדרו, מצד עצמו.

שמא יש לומר, שבבבלי חשיבות השיעור הזה היא מצד הגברא, שמשעה שהביא שלחיש הוא חשוב בעיני האדם, ועי' בתוס' רי"ד שם שהסביר כך, שמהביא שלישי הוא מתמתק קצת, וזה שלב שכבר האדם אוכלו, ונחשב אוכל. כלומר השלישי הוא שיעור בהתאמת הפרי אל האדם. ואילו בירושלמי הדיון הוא ביחס לחשיבות הפרי עצמו.

# קירוב רחוקים

דוד פריאל ובעז אהרנסון

"כי ירבה ממך הדרך כי לא תוכל שאתו כי ירוזק  
ממך המקום אשר יבזור ה' א-לוקיך לשום שמו שם  
ונתתה בכסף וצרת הכסף בידך והלכת אל המקום...  
ונתתה הכסף בכל אשר תאווה נפשך"

מצווה להפריש מתוך התבואה מעשר שני, ולהעלות את הפירות הללו לירושלים לאכלם שם בטהרה. אך אם מריחוק הדרך נבצרה מאדם היכולת להעלות את הפירות עצמם, נתנה תורה מקום לפדותם בכסף ואת הכסף להעלות לירושלים ולהוציאו שם במיני מאכל ומשקה. הפודה צריך להוסיף חומש מן הכסף בשווי הפירות. דין פדיון המעשר נוהג רק מחוץ לירושלים, אך יש גם מצב בו נפדים פירות מעשר שני בירושלים עצמה, וכך אומר הרמב"ם (מעשר שני ונטע רבעי פרק ב):

אין פודין מעשר שני בירושלים אלא א"כ נטמא שנאמר כי ירחק ממך המקום בריחוק מקום הוא נפדה ואינו נפדה בקירוב מקום, היה הוא בפנים ומשאו בחוץ אפילו היה אוחו אותו בקנה הואיל ולא נכנס המעשר ה"ז מותר לפדותו שם בצד החומה.

הרמב"ם מביא כאן שתי הלכות: האחת, האיסור לפדות מחוץ לירושלים, חוץ ממעשר שנטמא. (יש לציין שהרמב"ם מביא כאן פסוק, אך רק לאיסור ולא להיתר, ונראה שהסיבה היא היות האיסור עיקר הדין, וההיתר סניף בו). השנייה, שהפירות נקראים בתוך ירושלים רק כאשר הם עצמם נכנסו אליה.

לשון הרמב"ם: "כי ירחק ממך המקום בריחוק מקום הוא נפדה ואינו נפדה בקירוב מקום", שנשמעת כציטוט של דרשת חז"ל, לא נמצאה בשום מקום בגמרא ובמדרשים, למעט בספר 'מדרש תנאים' לרב דוד הופמן, שהוא מאוחר מאוד כשלעצמו ומלוקט מתוך 'מדרש הגדול' שכתב רבי דוד בן עמרם העדני בתימן – שמאגד אף מדברי הראשונים. אמנם הרבה מדרשים הגיעו לידינו ממקור זה בלבד, כיוון שלפניו היו מקורות שאינם בידינו היום, אך גירסה זו בנושא כה יסודי שנידון בשני התלמודים ובמדרשים, לא נבחרה להופיע באף אחד מהם. אף רש"י על הגמרא נקט בלשון זו (מכות יט ב):



הגמרא: ומנ"ל דבר פדייה הוא? דאמר ר"א: מנין למעשר שני שנטמא שפודין אותו אפילו בירושלים? ת"ל: כי לא תוכל שאתו, ואין שאת אלא אכילה, שנאמר: וישא משאות מאת פניו.

רש"י: "ומנלן דבר פדייה הוא. מעשר שני שנטמא דמדקאמר במתניתין שלא נפדה מכלל דאי בעי פריק ואפילו בירושלים, דאף על גב דמעשר שני טהור אינו נפדה בירושלים, דכתיב כי ירחק ממך... ונתתה בכסף בריחוק מקום אתה פודה ולא בקירוב מקום (קידושין דף נו)."

הבבלי פה לומד שמעשר שני שנטמא פודים אפילו בירושלים, מהפסוק "כי לא תוכל שאתו". "שאתו", לשון אכילה, ללמד שכאשר אינך יכול לאכלו, הרי עליך לפדותו ואפילו בקירוב מקום. בהזכרתו של רש"י את הלימוד היסודי של "בריחוק מקום אתה פודה ולא בקירוב מקום" ניתנת הפניה לקידושין דף נו, אך ברדיוס של הדף הזה, הדרשה הכי דומה לדברי רש"י היא בדף נז עמוד ב ויתכן שהיא המקור לדבריהם:

שנאמר: כי ירחק ממך המקום וזבחת, ברחוק מקום אתה זובח, ואי אתה זובח במקום קרוב

ודרשה אחרת דומה מופיעה בירושלמי, אך לא על אותו פסוק (מעשר שני פרק א):

תני בן ביבי [דברים יד כה] "ונתת את הכסף" בריחוק מקום אתה פודהו בקירוב מקום אין אתה פודהו

ונראה, שלא בכדי לא נמצאה אצל חז"ל דרשה כזו לעניין פדיון מעשר שני, שכן נראה כי המגמה היא להראות דווקא מציאות הפוכה – שהפדיון שייך בכל מקום. אמנם במעשר שני טהור הוא לא שייך, אך מתאמצים להראות שאף על פי כן יש פדיון במעשר שני שנטמא. כך הדבר עולה בבבלי (בהתאם למשנה), כדלהלן. במשנה מופיעה אכילת מעשר שני שלא כדין כחלק מרשימת הלוקין (מכות ג ב): "אכל טבל ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שלא נפדו", ולאחר מכן מופיעה שוב במשנה הבאה: "ומעשר שני חוץ לחומה". הגמרא שואלת מדוע נזכרה אכילת המעשר פעמיים, ומסיקה שהרישא עוסקת במעשר שני שנטמא ונאכל בירושלים בלא פדיון, ואילו הסיפא במעשר טהור שנאכל מחוץ לירושלים – משמע שיש פדיון למעשר שני שנטמא בירושלים. זה צריך להקפיץ אותנו, שלמעשר שני שנטמא בירושלים – סניף מקומי בדיני מעשר שני, קוראים כאן שם בפני עצמו ועוד בצורה כה כללית: "מעשר שני והקדש שלא נפדו", כאילו לא מדובר במקרה ייחודי – שטומאה התגלגלה עליו ורק בגללה הוא נחשב 'לא פדוי'.

בירושלמי ניכר ביתר שאת היותו של הפדיון מרכזי במצוות מעשר שני.

כתיב [דברים יד כד] כי לא תוכל שאתו. מה נן קיימין אם בריחוק מקום כבר כתיב כי ירבה ממך. אם בקירוב מקום כבר כתיב [שם כו] ונתת הכסף. אלא מהו לא תוכל שאתו לא תוכל לפדותו וכתיב ונתת הכסף.

דברי הירושלמי הללו כל כך עלומים, עד כדי שהתורה תמימה בהערות לפרשיית מעשר שני כותב (פרק יד הערה נח):

ועיין בירושלמי מעש"ש פ"ג ה"ה באה ג"כ דרשה מעין דרשה זו שלפנינו, אבל כנראה באה שם חסירה ומשובשת ואינה מבוארת, ולכן השמטנוה, יען כי בעיקרה כלולה היא בזו שלפנינו:

והגר"א גורס מה שמקרב מאוד את הדבר לתלמוד הבבלי:

כתיב, כי לא תוכל שאתו, מה נן קיימין, אם בריחוק מקום, כבר כתיב כי ירבה ממך, ואם בקירוב מקום, כבר כתיב כי ירחק ממך המקום, אלא מהו לא תוכל שאתו, לא תוכל לאכלו, וכתיב ונתת בכסף

על פי גירסת הגר"א, פירוש הפסוק הוא כדלהלן. כיצד מתקיים הפסוק "כי לא תוכל לשאתו" שנאמר בפרשיית מעשר שני? אם ללמד את עיקר הדין, של היכולת לפדות במי שגר במקום רחוק, אז כבר כתוב "כי ירבה ממך הדרך". ואם ללמד שאי אפשר לפדות בירושלים עצמה, "בקירוב מקום", הרי כבר כתוב "כי ירחק ממך המקום" – ללמד שזה לא מוסב על הקושי או הדרך הרחוקה, אלא ביחס למקום. אם כן, פירוש הפסוק "לא תוכל לשאתו" הוא "לא תוכל לאכלו" (כמו בבבלי: לשאתו – לאכלו), ובא ללמד שאפשר לפדות בירושלים עצמה מעשר שני שאינך יכול לאכלו, דהיינו שנטמא.

אך רצוננו להעמיד את עצם הגרסה שהתקבלה במסורת עם ישראל מדורי דורות, ועוד שיש לה סימוכין מהמקור שהבאנו קודם מן הירושלמי<sup>24</sup>:

תני בן ביבי [דברים יד כה] ונתת את הכסף בריחוק מקום אתה פודהו בקירוב מקום אין אתה פודהו

גם כאן, הפסוק הנדרש ללמד שאינך פודה בקירוב מקום הוא "ונתת את הכסף", כמו בגרסא שעל הדף. כיצד ניתן ללמוד מהפסוק "ונתת הכסף" שפדיון הוא רק בריחוק מקום ולא בקירוב מקום (ביטוי זה אמור בפסוק השני, לאחר שמגיע האדם לירושלים ומוציא את הכסף "בכל אשר תאוה נפשך")? ועוד, מדוע לא ללמוד מהביטוי "כי ירחק ממך המקום" שאסור לפדות במקום קרוב, דהיינו בירושלים? יתכן שהירושלמי סבר שהדין אמנם צמח ממצאות של "כי ירחק ממך המקום", אך

<sup>24</sup> מקור דברים אלו הוא בסוף פרק ראשון, ובגירסת הגר"א הפרק מסתיים בדיוק בסוף המימרא שלפניהם.

נוהג בכל מקום. הפסוק הרי אמור באופן סובייקטיבי, "כי ירבה ממך... כי לא תוכל... כי ירחק ממך..." ויתכן לחשוב שאין זה תלוי בגדרים תורניים אלא בצורך אישי. באה התורה ללמד "ונתת הכסף" – הכסף מיועד להוצאה. מה הדבר מלמד? כאשר אדם פודה את המעשר מחוץ לירושלים, הוא עושה זאת כדי שיקל עליו לשאת את הכסף בדרך לירושלים, בחינת "טובי דהוא בלוויתי", וזה ייעוד מבורך לפדיון. אך כאשר הוא פודה את המעשר בירושלים, הוא עושה זאת כנראה כדי לשמור את הכסף לאורך זמן על מנת לאכול ממנו בקדושת מעשר שני בעתיד, בחינת "טובי דהוא בביתי", ואת הפירות המחוללים מקדושתם למכור, כי אין לו מה לעשות עכשיו עם כל כך הרבה פירות. לזה באה התורה ואומרת, שהכסף מיועד לא לשימור אלא להוצאה, "ונתת הכסף".

וכך נבין את דברי הירושלמי (חשוב לקרוא !):

כתיב "כי לא תוכל שאתו". מה נן קיימין? אם בריחוק מקום כבר כתיב "כי ירבה ממך". [כיצד מתקיים הפסוק? האם בא ללמד שמותר לפדות בריחוק מקום? הרי כבר כתוב: "כי ירבה ממך הדרך" – ניתן לפדות בריחוק מקום.] אם בקירוב מקום [אם כן, שמא נבין את הסיבה המציאותית של ריחוק מקום כמוקד שממנו יכול להתרחב היתר הפדיון, ואז בקירוב מקום יהיה הדבר גם כן מותר?] כבר כתיב "ונתת הכסף". [לא, הדבר יהיה אסור, שנאמר "ונתת הכסף"! הפדיון ניתן להוצאה בירושלים ולא לשימור] אלא מהו "לא תוכל שאתו" לא תוכל לפדותו וכתיב "ונתת הכסף". [אם כן, הביטוי "כי לא תוכל שאתו" – כי לא תוכל לפדותו, מלמד שאף במקום שאסור לפדות כי הוא נקרא 'קירוב מקום', הרי יש ציור שבו נמצא פדיון, והוא כאשר המעשר נטמא. אז האדם פודה את המעשר על מנת להוציאו באוכלים לקיים מה שנאמר "ונתת הכסף", ולא על מנת להטמין את הכסף לימים יבואו.]

מול הפסוקים הללו שיוצרים שני מוקדים של ריחוק מקום וקירוב מקום, באה האמירה של "כי ירחק ממך המקום", כדי לקבוע את הגבול בין הכוח של "אין פודים בירושלים" לבין הכוח של "פודים בגבולים" – שהוא ריחוק ראשון מצד המקום, חומות העיר ירושלים. כך ניתן להבין את דברי הספרי (דברים ראה קז):

"(כד) וכי ירבה ממך הדרך, יכול ברחוק זמן הכתוב מדבר תלמוד לומר ירחק ממך המקום, ברחוק מקום הכתוב מדבר ולא ברחוק זמן אין לי אלא בזמן שהוא מרובה מנין אפילו למועט תלמוד לומר כי לא תוכל שאתו, אין לי אלא עני עשיר מנין תלמוד לומר כי יברכך ה' א-להיך."

את הכרעת הגבול בין המוקדים של ריחוק מקום וקירוב מקום, ניתן להבין בשני מישורים – בזמן או במקום. יש ריחוק מהצד הגיאוגרפי, ויש מצד אורך הדרך שלוקח לאדם ללכת. אנו מוצאים בחז"ל ביטויים של אורך דרך גם במידות של זמן ההליכה, וביטויים של זמן גם במידות של מרחק הדרך. כמו: "כדי הילוך פרסה",

"מהלך יום לכל צד". הפסוק המכריע הוא "כי ירחק ממך המקום", הגבול של המקום הוא המכריע, חומות העיר. רבנן הם שהוסיפו את החובה גם במושג של ריחוק זמן, שתיקנו לא לפדות את הפירות אלא להעלות אותם עצמם ברדיוס של מהלך יום לכל צד מירושלים.

על פי הבנת הדבר כמערכת של מוקדים, יש להבין את המושגים 'ריחוק מקום' ו'קירוב מקום'. מהו אותו המקום? לכאורה היה מתאים לומר "אינו נפדה במקום", ולא "בקירוב מקום" (כך למשל במדרש תנאים לרב דוד צבי הופמן, שהוא ליקוט ממדרש הגדול, נכתב בשינוי מכל הגירסאות: "כי ירחק ממך המקום – ברחוק מקום הוא נפדה אינו נפדה במקום". אך בכל שאר המקומות שמופיעות מילים אלו, בין בדברי חז"ל על מצווה זו ובין במצוות שחיטה הקרובה לה, נכתב הביטוי "בקירוב מקום"). נראה שהמקום, זהו בית המקדש. בית המקדש הוא המוקד האחד שהוא 'המקום' ואתו ירושלים הנקראת 'קירוב מקום', ומולם שאר ארץ ישראל הנקראת 'ריחוק מקום'.

הפסוק אשר נותן את הגדר המעשי, "כי ירחק ממך המקום", הוא אשר ממנו למדים רש"י והרמב"ם את ההלכה כולה, שכן הוא מתמצת את המערכת הרעיונית הזו אל ההלכה. על כל פנים, ניכרת בירושלמי השאיפה למצוא אפשרות של פדיון בכל מציאות, שהרי הלימוד הוא גם במקום שאתה לא יכול לפדות, יש פדיון כאשר הוא בא למען 'ונתת הכסף'. למען הוצאה על אכילת פירות בטהרה ולא בשביל לשמור את הכסף לימים יבואו.

גם מצד הלשון ניכר שינוי זה בבבלי מן הירושלמי, שהרי המילה "שאתו" בבבלי פירושה אכילה, כפי שלומד מהפסוק "וישאו משאות מאת פניו" שנאמר על המנות בהן כיבד יוסף את אחיו בביתו. הלשון 'שאתו' מורה על רוממות הדבר, והדבר נזכר במקורות רבים<sup>25</sup>. האריך לבאר את הקשר המיוחד של מילה זו לאכילה, בעל 'הכתב והקבלה' על הפסוק לעיל בספר בראשית (מג לד):

"אבל שם שאת הונח על האכילה בבחינת תכליתו המעליתית, כי כל דבר הנאכל יתנשא מדרגה מה מפחיתות מדרגתו הראשונה, כי הצומח הנאכל מבע"ח יתנשא ממדרגתו הפחותה להיות אבר מה"ח שהוא יותר חשוב בבריאה, וכן הבע"ח הנאכל לאדם יתעלה עי"כ ממציאיותו הפחיתות להיותו

<sup>25</sup> ליקוט מקורות על הלשון 'שאת': בפרשת ויחי "יתר שאת ויתר עז", [שם במדרשים]: 'שאת' זו כהונה/ זו בכורה. בפרשת תזריע [מדרש אגדה (בוכר) ויקרא פרשת תזריע פרק יג סימן ב]: שאת זו בבל, שנאמר ונשאת המשל הזה [על מלך בבל]. "לשאת ולספחת ולבהרת": עיין בתרגומים לשון עומק, באבן עזרא לשון אש "בעבור שהאש תולדתה להינשא למעלה". [מסכת שבועות ו ב]: "אין שאת אלא לשון גבוהה". [אור החיים תזריע יג ב]: "וכנגד ב' אלו אמר שאת או בהרת, שאת כנגד מוציא שם רע...".

חלק משמש למבחר הבריאה, ובפרט כשאין המאכל נאכל לאדם מבחינת ערבותו אל חומר הגוף, רק לתכלית היותו הגורם לעבודת יוצרו, והמאכל נאכל לפני ה'."

ובהמשך דבריו מפנה למה שכתב על הפסוק "ושמחתם בכל משלח ידכם", שנאמר לגבי המצווה המקבילה לאכילת מעשר שני בירושלים מן הצומח, והיא אכילת קודשים בירושלים – מן החי. והפסוקים בשתי המצוות דומים להפליא.

בירושלמי נדרשת המילה 'שאת' מלשון פדיון. נראה, שביסוד הדבר עומדת השאלה, האם הפדיון הוא דבר שניתן בדיעבד, כדי לפתור בעיה טכנית של העלאת הפירות בירושלים, או שיש בו ערך תכליתי? שמא לפי הירושלמי הפדיון נאמר בלשון 'שאתו', שכן בו מתרוממים הפירות למעלה נוספת, ואילו בבבלי הפדיון מתקבל כדבר שבדיעבד. הפדיון הוא ביטוי לריחוק מירושלים. הירושלמי, מהיותו קרוב לירושלים, רואה גם בריחוק דבר תכליתי שבא לרומם את המציאות. ואילו הבבלי הסובל מעול הריחוק, לא יכול לראות ממקומו את היתרון שבריחוק ובפדיון עצמו, ורק את האכילה תופס כדבר התכליתי. הריחוק, מביא להוספת חומש על המעשר. דומה הדבר לתלמיד חכם שעלה מבבל לארץ ישראל ועתה הוא שקול כשניים שבארץ ישראל. במדרש תנאים לדברים מופיעה גם הוה אמינא שהפדיון הוא מצווה, והדבר מלמד על התכליתיות שיש בו:

"כי לא תוכל שאתו למה נאמר לפי שהוא אומר ונתת בכסף רשות אתה אומר רשות או אינו אלא חובה ת"ל כי לא תוכל שאתו רשות ולא חובה: ר' נתן אומר שומע אני מצוה לפדות ת"ל כי לא תוכל שאתו לא אמרתי אלא מפני רוב משא<sup>26</sup>"

המהר"ל כותב (העתקתי מספרו של הרב אביב, "נפש המסכת" עמוד 171, ובהבנת העניין גם שאבתי מרוח הדברים, עיין שם):

"בודאי הוא מוסיף חומש, כי הכבוד שהוא אליו מן האדם הוא יותר ממה שהגיע אליו כאשר הכל נברא לכבודו עד חומש הוא, כי הנבראים התחתונים הם חמישה, פשוטים מורכבים דוממים צומחים בעלי חיים והאדם במדרגה החמישית, ולכך חשיבות האדם על הכל הוא כמו חמישית, והשבח והכבוד שהוא מן האדם על כל פנים הוא חמישית יותר מן השבח שהוא מן שאר הנבראים, שהאדם הוא משכיל וזה מדרכה חמישית"

נראה שכל דבר הנפדה מחזיק מתח מאוד גבוה של קדושה ראשונית, מטבע הבריאה. כמו בכורות שנפדים, אשר היו קדושים בהתחלה לכהונה. נטע רבעי אנו פודים ובכך פורקים מהפירות את המתח שבין טומאת העורלה לבין קדושת הפירות,

<sup>26</sup> נראה שהמחלוקת בין תנא קמא לרבי נתן קשורה במילות הפסוק: תנא קמא – לומד מהמילה 'לא תוכל', ולומד שזה לא תלוי בחובה כללית אלא בצורך ספציפי בהתאם לאדם. ר' נתן – לומד מהמילה 'שאתו', שזה במהות לא עניין של מצווה אלא של כבוד המשא.

מתח שנוצר מכך שהם נמצאים בזמן מעבר (עיין ב'נפש המסכת' שם). אף בעניין ערכין אנו מצווים "וּפְדָה בְּעֶרְפָּךָ". יש מקומות שבהם המתח הזה גם מביא לולי הפדיון למציאות שאינה יכולה להתקיים "וְכָל־פֶּטֶר חָמַר תְּפַדֶּה בְּשֵׁה וְאִם־לֹא תְּפַדֶּה וְעֶרְפְּתוֹ". הפירות הם בעלי זיקה גבוהה לירושלים, ובריחוק מקום מירושלים הדבר הזה לא יכול להתקיים. התורה נתנה פדיון, והפדיון הזה משחרר את הפירות מקדושתם ומקשר את האדם לירושלים. תוספת הקדושה הזו הבאה מלמטה יש בה כבוד ה'. בחוץ לארץ, לא שייך בכלל דין מעשר שני, והריחוק מירושלים הוא כבר נעשה דבר שלילי. רק האכילה עוד נזכרת בגעגועים, אותה האכילה העתיקה המרוממת את המציאות, והיא גם יכולה להתבטא עכשיו בצורה של קדושת האכילה האישית. אך בארץ ישראל הדין המקורי של הפדיון מאיר. על פדיון מברכים ברכה מיוחדת, וגם החובה לברך נלמדת מהפדיון של נטע רבעי (תחילת פרק שישי במסכת ברכות), בו נאמר "קודש הילולים", והברכה היא הרי מרוממת את האכילה. אולי הפדיון של מעשר שני דומה לברכה שלפניה על העלייה לירושלים: "וְנִתְּנָה בַּפֶּסֶף וְצִרְתָּ הַפֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהִלַּכְתָּ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְקֹוֹק אֶל־לְהִיךָ בּוֹ", וכבר דרשו חז"ל בירושלמי שמעשר שני אין ממשכנין אותו מפני שכתוב בו ברכה שנאמר "כי יברכך ה' א-לוקיך".

כאמור, הלימוד של הירושלמי מהמילים "כי לא תוכל שאתו", הוא שגם במקום שלא שייך פדיון, בפירות שכבר נקלטו בין המחיצות, גם שם יש צורה של פדיון. מה הערך של פדיון פירות שנטמאו בירושלים? הרי טומאת הפירות היא דבר שבדיעבד. ועוד, שאין כאן קירוב מן הגבולים אל המקום אשר יבחר ה', שבקירוב כזה יש תוספת קדושה – בפירות שבאים מרחבי ארץ ישראל לירושלים. נראה שהדבר קשור ליסוד גדול במציאות של כסף וזהב בעולם. בתחילה היה האדם מתנהל בצורה של חליפין, אחד היה מגדל מלפפונים והאחר עגבניות, אדם שלישי היה בעל שדה חיטה ורביעי מגדל בהמות. – כמה חיטים תהיה מוכן להביא לי תמורת כך וכך מלפפונים? – אפילו כך וכך וכך חיטים עם הבהמה שתחתיהן, אבל רק בעבור כך וכך וכך מלפפונים וסל של עגבניות... וכל אחד משיג ישירות את צרכיו בעזרת סחר חליפין. ואז, נולד רעיון הזוי: במקום להשיג ישירות את היבול, בחר האדם להעריך את כל הדברים בכסף וזהב, ואותם להוציא בהמשך עבור אוכלין. הוא נותן כמה טונות של מלפפונים, ומקבל עבורם חתיכת מתכת. מה הוא יעשה איתה? יאכל? ישתה אותה? הרי אי אפשר לעשות בזה שום שימוש... כמובן שהוא מתכוון לשמור את זה

ולהוציא את זה בהמשך על אוכל. הליך החשיבה הזה הוא עליון, מחלק א-לוה ממעל. אף יצור חי מבלעדי האדם לא עשה כן.

הכוח הגדול שהיה במלפפונים בצורה של פרטים רבים, בצורה של מציאות שיצאה אל הפועל, עכשיו גנוז בצורה של כלל במטבע זהב, אותו הוא יכול להוציא בבוא הזמן בפרוטות ולקנות איתם אוכל. המציאות הזו קישרה את כל הפרטים בעולם זה לזה, שהכל נערך אל הכסף והזהב וקיבל ביטוי ביחס אליהם. לכל הפרטים יש קשר לכלל, המתבטא על ידי הכסף והזהב. "לי הכסף ולי הזהב נאום ה'". מדהים, איך במהלך כל שנות ההיסטוריה ועד היום, עדיין הכסף והזהב הם מתכות הנחשבות לערך הקבוע הבלתי משתנה שביחס אליהם נערך הכל, בבורסה ובכל מקום. יש כאן יסוד א-לוקי שטבוע בבריאה! הפודה את המעשר הטמא אם כן, עושה פעולה של העלאת הפירות מן הפרט אל הכלל. אמנם, מעשר שני טהור בירושלים גם הוא לכאורה מופיע בצורה של פרט, אך הכלל מופיע ומתחבר בו בצורה מלאה, שכן הפירות כבר הגיעו ליעדם העליון – "ונתת הכסף", להוציא את הכוח של הכסף בו טבועה קדושת המעשר במאכל ובמשתה לאכול בטהרה בירושלים. אך מעשר שני שנטמא בירושלים, התרחק מיעדו ושוב יש להעלותו אל הכלל ואך משם להורידו אל המציאות בצורה מתוקנת. וראה זה פלא, חז"ל משתמשים במושגים 'טבעא' ו'פירא' עבור הכסף והפירות של מעשר שני הנפדה, בהתאמה. 'פירא' בגימטריא 'פרטא' (עם הכולל), ו'טבעא' בגימטריא 'כללא' (עם הכולל).

**"עֵשֶׂר תֵּעָשֶׂר ... שָׁנָה שְׁנָה ... בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר-יִבְזֹר..."**

כאמור לעיל, רש"י במסכת מכות לומד שבריחוק מקום אתה פודה ולא בקירוב מקום, מהמילים "כי ירחק ממך המקום", וכך גם כותב במסכת בבא מציעא (נג ב). אך במסכת פסחים (עה ב), רש"י לומד דין דומה דווקא מתחילת הפסוק: "כי ירבה ממך הדרך":

**"אין מוכרין מעשר שני בירושלים. ואפילו לאכלו שם בקדושה ד"כי ירבה ממך הדרך... ונתת בכסף" כתיב.**

כפי שכותב תוספות שם, פירושו של רש"י קשור לגרסתו במשנה: "סכו בשמן של מעשר שני - לא יעשנו דמים על בני חבורה, שאין מוכרין מעשר שני בירושלים", זאת לעומת שאר שיטות שגרסו "פודים". מדוע רש"י לומד דין מכירה מ"כי ירבה ממך הדרך", ואת דין הפדיון מ"כי ירחק ממך המקום"? ראשית, נראה שהבחנה זו

יכולה לתת תחילה של מענה לשאלת תוספות על אתר, שהקשה בשם ר"י על רש"י, כי אי אפשר ללמוד מן הפסוק הזה למכירה כיוון שהוא עוסק בפדיון מעשר שני ולא במכירתו. התשובה אם כן, היא שרש"י מזהה פה שני לימודים משני חלקים שונים בפסוק, "כי ירבה ממך הדרך... כי ירחק ממך המקום".

מה בין שני חלקי פסוק אלו? נראה בשיטת רש"י, ש"כי ירבה ממך הדרך" זו אמירה סובייקטיבית, אותו אדם לא יכול להגיע לירושלים עם הפירות כיוון שייקח לו זמן רב מידי, ועל כן מוכר לאחר. ו"כי ירחק ממך המקום" זו אמירה אובייקטיבית, שעוסקת בעצם דין פדיון וחילול ומלמדת על ריחוק מקום.

ונראה, שיש כאן מערכת משולשת של ריחוק מירושלים: "כי ירבה ממך הדרך" כי לא תוכל שאתו כי ירחק ממך המקום". ואין זה רק ריחוק טכני, כי אם ריחוק מהותי, שהרי לא נאמר "כי תחלש מן הדרך... כי תרחק מן המקום", אלא שהמקום רחוק ממך "אם ריק הוא, מכס הוא". העולם בנוי במימדים שונים, וירושלים גם היא איננה רק מקום כי אם גם זמן וישות<sup>27</sup>. כפי שהבאנו לעיל, הספרי בהביאו את הפסוק 'כי ירבה ממך הדרך' שואל האם בריחוק זמן הכתוב מדבר או שמא בריחוק מקום, ורק 'כי ירחק ממך המקום' מלמד שמדובר בריחוק מקום. ניתן להיות רחוק מירושלים בזמן, ההליכה לירושלים אורכת זמן "כי ירבה ממך הדרך". ירושלים היא מקור הזמנים וקדושתם, בה יושבת הסנהדרין ומקדשת את החודש. ככל שאדם רחוק מירושלים מה שקורה בירושלים מגיע אליו יותר מאוחר, גם גלי הקול של קריאת "מקודש מקודש" מגיעים אליו כמה רגעים אחרי. ניתן גם להיות רחוק **בנפש** – "כי לא תוכל לשאתו", האדם מרגיש שזה כבד עליו. הפירות נמשכים אצלו יותר חזק למרכז הכובד של כדור הארץ מאשר לירושלים, ונראה שמי שכבד כאן זה האדם עצמו. הדבר מזכיר לי סיפור שסיפרו לי, שכשהייתי קטן הייתי מנסה להרים את אח שלי ומשלא הייתי מצליח אמרתי "אני כבד". מי כבד כאן? הפירות או האדם... במדרש 'ספרי' לדברים שהובא לעיל, לאחר שלומדים מפסוק זה שגם במידה מועטת ניתן לפדות, עולה הוה אמינא שרק עני יכול לפדות, שכן העשיר יכול לסחוב

<sup>27</sup> ניתן ממש לראות, כמעט במפורש, את שלושת המימדים הללו בדברי המלבי"ם על הפסוקים (דברים יד כד): "וכי ירבה ממך הדרך, א"א לפרשו על ריחוק המקום דא"כ למה כפל כי ירחק ממך המקום, וע"כ פירושו שירבה הזמן עד שתוכל ללכת בדרך ולא תוכל להחזיק הפירות עד עת בואך, ולפ"ז יאמר כל האופנים שיצטרך לפדות הפירות, א] ברחוק זמן עד שישים לדרך פעמיו, ב] אם המעשר מרובה עד שלא תוכל שאתו מפני כבדו, ג] אם ירחק ממך המקום, שאף משא מועט לא תוכל להוביל עמך, ולפ"ז ממ"ש כי לא תוכל שאתו שמדבר כשהוא מרובה מבואר שמ"ש כי ירבה ממך הדרך וכי ירחק ממך המקום מדבר אפי' בפירות מועטים, ומוסיף כי יברכך אף שאתה עשיר ותוכל להובילם בסוסים ובחמורים:"



את שפע היכול בעזרת חמורים וגמלים, תלמוד לומר "כי יברכך ה' א-לוקיך" שגם עשיר יכול לפדות. ההוה אמינא שעולה מתוך פסוק זה באה במישור של הנפשות.

בהתאמה לסוג הריחוק המדובר בכל חלק בפסוק, נלמדו הלכות הקשורות אליו. ונראה שהבבלי אחז יותר את ההשלכות המעשיות של הפסוקים והירושלמי עסק בהגדרת עניינם הכללי:

**כי ירבה במך הדרך** – במדרש 'ספרי' הפסוק מוביל להוה אמינא שמדובר על ריחוק זמן. הדרך קשורה בזמן, ואף בחז"ל אנו מוצאים מדידות של זמן ביחידות של הליכה "כדי מהלך יום אחד" וכד'. רש"י לומד מפסוק זה שניתן למכור מחוץ לירושלים ולא בתוך ירושלים. מה אדם מוכר בפירות? זמן. אין לו מה לעשות עכשיו עם שלוש טון תפוחים, אף על פי שבמהלך כמה שנים הוא מספיק יחד עם משפחתו לאכול כמו כזו, אבל כרגע זה גדול עליו. אמנם במסגרת החליפין אדם מרחיב את התפוחים לעוד כמה רכיבים שהוא צריך כדי לחיות. אך במכירה עבור כסף, הוא מרחיב את זה עוד יותר גם ברמת הזמן, לשנים הבאות. הוא מחלק את האנרגיה הזמינה לחתיכות זמן קטנות של הרבה אנשים, ומקבל אנרגיה בכוח, במטבעות, כדי להשתמש בה לאורך זמן. ובאופן כללי – המכר מתאים את משאביהם של האנשים לזמן שעומד ברשותם. הזמן הוא סובייקטיבי, ומה שייקח לאדם אחד הרבה זמן יחשב מעט אצל אדם אחר, ועל כן ניתן למכור מחוץ לירושלים. אך בתוך ירושלים אין מציאות של 'ריחוק זמן' ועל כן גם אין חילוק בין האנשים ואין שייכות למכירה.

**כי לא תוכל שאתו** – בבבלי למדו מפסוק זה שני עניינים. חוץ מהאפשרות לפדות בירושלים מעשר שני שנטמא, מבין הבבלי את המילה 'שאתו' גם בפשט הכתוב – ליטלו, לסחוב אותו: "א"ר ביבי א"ר אסי: מנין למעשר שני טהור שפודין אותו אפילו בפסיעה אחת חוץ לחומה? שנאמר: כי לא תוכל שאתו". הבבלי לא מגדיר את האזור שבו אפשרי הפדיון ע"י הנקודה של ריחוק המקום, כמו שעושה הירושלמי (בספרי), כי אם על ידי פסיעתו של האדם, ומתוך הפסוק שעוסק בריחוק הנפשי. בבבל המציאות איננה קדושה, והמקום איננו מובלט בהופעת קדושתו כיוון שנמצאים בחו"ל, ועל כן מרכז הקודש הוא בליבו של אדם. הלימוד השני שמופיע גם בירושלמי, על פדיון מעשר שני שנטמא, עוסק בנפש המציאות, לפדותה מהמתח הרוחני בו היא נמצאת. הבבלי עוסק בזה כמציאות דיעבדית, ואילו הירושלמי מורה על נקודה לכתחילאית של שייכות הפדיון בכל המציאות. בדברי המהר"ל שהובאו

לעיל, מדהים לראות את הדברים שכותב על הפדיון, ונזכיר כאן שוב מקצתם: "כי הכבוד שהוא אליו מן האדם הוא יותר ממה שהגיע אליו כאשר הכל נברא לכבודו". הפדיון קשור לנפש. "וַנִּתֵּן פְּדִיּוֹן נַפְשׁוֹ" (שמות כא), "חַיִּיקָן אֲשֶׁר-פָּדָה אֶת-נַפְשִׁי מִכַּלְצָרָה" (שמואל ב ד, מלכים א א), "פֹּדֶה יִקָּן נַפֶּשׁ עֲבָדָיו" (תהלים לד), "וַיִּקָּר פְּדִיּוֹן נַפְשָׁם" (תהלים מט), "אֲדָא-לֵהִים יִפְדֶּה נַפְשִׁי" (שם), "פָּדָה בְּשָׁלוֹם נַפְשִׁי" (תהלים נה), "קָרָבָה אֶל-נַפְשִׁי גְּאָלָה לְמַעַן אֵיבִי פְּדִנִי" (תהלים סט), "וַנַּפְשִׁי אֲשֶׁר פָּדִיתָ" (תהלים עא), "פָּדָה נַפְשִׁי נַפְשׁוֹ מֵעֶבֶר בְּשַׁחַת" (איוב לג).

**כי ירזק בממך המקום** – כבר הזכרנו (בדברי הספרי) שפסוק זה הוא המכריע שבריחוק מקום הכתוב מדבר. הלכה נוספת שנלמדת מהפסוק בבבלי מבליטה את מרכזיותו של המקום: "יתב רב חנינא ורב הושעיא וקא מבעיא להו אפיתחא דירושלים מהו, פשיטא, הוא בחוץ ומשאו בפנים - קלטהו מחיצות, הוא בפנים ומשאו בחוץ, מהו? תנא להו ההוא סבא בדבי רבי שמעון בן יוחי: כי ירחק ממך המקום – ממילואך" (מסכת מכות יט ב). בפירוש המימרא נחלקו רבותינו. רש"י וסיעתו פירשו ש'מילואך' פירושו משאך ולכן בכל מצב שבו האדם או משאו בתוך ירושלים זה כבר לא נקרא ריחוק, ורק כאשר הריחוק הוא שלם מאדם וממשאו – רק אז ניתן לפדות. הרמב"ם פירש בדיוק להיפך, 'מילואך' פירושו משאך, ולכן גם אם רק משאך נמצא מחוץ לירושלים זה נקרא ריחוק ואתה יכול לפדות. בכל אופן, הדיון הזה שנערך 'אפיתחא דירושלים' מלמד אותנו שאין זה מעבר גבול רגיל, כי אם כניסה למקום. והמרחק איננו עניין טכני של יכולת הגעה, כי אם ריחוק מהותי מהמקום. שני צדדי החומה אינם לעומתיים, עומדים זה מול זה בזהות מהותית, כי הכניסה מחדשת מציאות, ומציאותה הפנימית של ירושלים משפיעה ופועלת על הפירות. הלכה זו אמנם נאמרה בבבלי, אך השאלה נשאלה 'אפיתחא דירושלים'.

בכלל, לאורך הדרך רואים שבבבלי מוליד כל חלק בפסוק הלכה מסוימת, דקדוק ספציפי. ואילו בירושלמי נעוץ תחילתן של הדרשות בסופן וסופן בתחילתן, ראשית הפסוק מלמדת על ריחוק זמן – "כי ירבה ממך הדרך", וסופו מעמיד את הכל בריחוק מקום – "כי ירחק ממך", תחילתו מלמדת על פדיון בריחוק מקום – "כי ירבה ממך הדרך" וסופו על איסור פדיון בקירוב מקום – "ונתת הכסף". שנזכה להתקרב למקום!

”ספרות נייסד, באזמל חד, חרב פיפיות, שגופו  
וראשו ושני חודיו הנם אותיות של שם מלא, נחתך  
את הבשר החי, אשר לא אבד את סגולתו הלבית  
להיות מתחלחל ומתפחד ומלא מורך”  
[אגרות הראי"ה איגרת פק"ד]



"מאן דבעי למיהוי חסידא לקיים מילי דאבות"  
[בבא קמא ל']