

הפענוח

כתב עת מוצא לאור על ידי
מוסד יצחק רפאל ברייער
של פועלי אגודת ישראל

בתוכן:

- 1 . . . טוב לגבר כי ישא עול בנעוריו / יעקב ברונר . . .
- משנתו של הרב שמשון רפאל הירש ז"ל /
- 7 . . . הרב מרדכי ברויאר . . .
- 17 . . . מצות תלמוד תורה, מהותה ותכליתה / פרופ' יהודה לוי . . .
- לקט מדברי מהר"ל על סדר לימוד התורה /
- 33 . . . הרב משה צוריאל . . .
- 45 . . . ביאורים בפ"י ר"א אבן עזרא על התורה / דוד מצגר . . .
- 49 . . . מי הוא „בן גדול הדור“ הנזכר בשו"ת הרי"מ / מאיר וונדר . . .
- על ספרים ועל סופריהם
- 53 . . . ספר המנהיג — מהדורת ד"ר יצחק רפאל / י" עמנואל . . .
- 65 . . . ארץ בנימין / בן ציון ספרן . . .
- 66 . . . הערות למאמר הלכות הריצ"ג עם פי' יצחק ירנן . . .
- ✳
- צורת בית המקדש ל„תפארת ישראל“, דפוס תרכ"ב /
- 68 . . . יעקב כוכבי . . .

במ"ד ירושלים ת"ז ניסן תשל"ט • כרך י"ט, גליון ג • המחיר — 15 ל"י

מנוי בישראל — 50 ל"י בחוץ לארץ — 8 §

כתובת המערכת: רח' צפניה 26, ירושלים, טל. 288883

טוב לגבר כי ישא עול בנעוריו

— הערות בנושא החינוך —

מתוך דברים שנאמרו לזכרו של בני האברך
 ר' שמואל ברוגר ז"ל, ממייסדי וממחנכי
 הישיבה התיכונית בקיבוץ שעלבים.

א

הדברים אמורים כלפי הנטייה המורגשת בעולם החינוך לפנק את הנוער, בשטח הלימודים כמו בשטחים אחרים, לתת לו חופש מופרז המוביל בהכרח להפקרות וכדומה. בחינוך התורתי אין אמנם סכנה של נתינת חופש מופרז, כי הרי זה עומד בניגוד ליסודות התורה, ובכל זאת התגנב גם אלינו ענין הפינוק. חושבים, שהשיחרור מ„גשיאה בעול“ זה או אחר יוכל לשמש פיתוי לבני נוער מסויימים להקדיש את עצמם לתורה. הכוונה בדברים הבאים לעורר את המחשבה בנוגע לדרכי החינוך התורתי בארץ ישראל.

נתחיל מן המקורות. בפרקי אבות פרק ב', משנה ב', נאמר: „רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא אומר יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון, וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון“.

ואילו בפרקי אבות, פרק ג', משנה ו', נאמר: „רבי נחוניא בן הקנה אומר, כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. וכל הפורק ממנו עול תורה נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ“.

יש שרוצים לראות בשני המאמרים האלה שתי אסכולות של החינוך התורתי, אסכולה אחת המכונה בשם „תורה עם דרך ארץ“, ואסכולה שניה של „רק תורה“.

נדמה, כי גישה זו היא פשטנית מדי. כדרכה של תורה, יש בהחלט מקום להגיד שאין מחלוקת בין רבן גמליאל לבין רבי נחוניא בן הקנה, אלא שכל אחד מדגיש עקרון — יסוד אמיתי, ושהכל תלוי בתנאים ובנסיבות, בבחינת „אלה ואלה דברי אלקים חיים“.

בדרך של יישוב הסתירה — לכאורה — שבין המאמרים בפרקי אבות הולך בעל ה„שפת אמת“ שפ"א פ' חיי שרה, תרמ"ט, מאמר ב'. שם נאמר בין השאר:

„במדרש עבד משכיל ימשול בבן מביש (משלי י"ז), על ידי ששירת אותו צדיק באמונה יצא מכלל ארור לברוך וכו'. ענין השכלת אליעזר הוא, על פי המשנה המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ, ולא אמרו מעבירין ממנו

מלכות ודרך ארץ, שהרי אמרו חז"ל יפה תלמוד תורה, עם דרך ארץ — רק עול דרך ארץ אמרו, שצריך האדם שלא יתערבב על ידי העסק ולא יתקשר בכל העסקים אשר לא לה' המה. וכן בעול מלכות, דאיתא דמאן דכפית באתרא אי אפשר לו לקבל עול מלכות שמים, ומאן דכפית דייקא. אבל מי שזוכה, הגם שהוא באיזה עבדות או בדרך ארץ אינו כפות ומשועבד לזה, והוא נקרא עבד משכיל, שהגם שהיה עבד אעפ"כ השכיל העבדות בחכמה, וידע והאמין כי הקב"ה נתן לו זה העבדות, וזה שאמר: אלקי אדני אברהם, שקיבל עול מלכותו באמצעות העבדות שהיה עבד אברהם, ומצא שכל וחכמה בהעבדות שלו.

וכן כתוב מלכותך מלכות. כל עולמים, כי הגם שאנחנו בגלות תחת איזה מלכות יש לנו להשכיל ולהבין כי הכל מאתו יתברך, ובוודאי מי שזוכה חל עליו מלכותו יתברך בלי שום הסתר, ובגלות הוא בהסתר.

וכשמקבלין עול תורה, אפילו כשיש עלינו מלכות ודרך ארץ, והיינו להיות בבחינת עבד משכיל על ידי השכלת החכמה שהוא עול תורה, מסירין ההסתר ומעבירין עול מלכות ועול דרך ארץ כנ"ל.

יש להגיד, כי הגישה המבוססת על „מלכותך מלכות כל עולמים“, ומלכותו בכל משלה“ מחייבת בהכרח עמידה בתוך החיים, כי אחרת איך נשליט את התורה על כל שטחי החיים, אם בשטחי חיים רבים אין לנו חלק ונחלה, ואנחנו תלויים בנוגע להם באחרים, ורק באחרים.

האידיאולוגים של התנועה האגודאית, בגלגוליה הראשונים, דברו תמיד על ה„פרימאט של התורה“, היינו ראשונותה של התורה, שהתורה קודמת לכל, ושעלינו להשליט אותה על כל שטחי החיים. נכון הוא, כי גישה זו. התגבשה אצלם מתוך שהיו קרובים לאסכולה של הרב שמשון רפאל הירש, או כפי שנקראה גם כן האסכולה של „תורה עם דרך ארץ“.

אולם נדמה, כי מבחינה עקרונית אי אפשר לחלוק על הגישה המחייבת „נשיאה בעול“ בכל שטחי החיים למען השלטת התורה עליהם. הלא אמרו חז"ל „עיקר שכינה בתחתונים“, כי זוהי תכלית הבריאה, להעלות את החומר ואת כל הנבראים, וזה כל ענין המצות המעשיות, הברכות, וגם ההתעסקות של אנשי התורה בכל הענינים המעשיים, כמו „שור שנגח את הפרה“ וכדומה, כי אלה הם הנושאים של התורה, ולא רק ענינים מופשטים. וברור, שלא מספיק שנעסוק רק בצד העיוני של הדברים. הצד העיוני דרוש למען ניווט כל המעשים של עם ישראל, העוסק בכל עניני העולם, בדרך התורה — שכל החיים היומיומיים הרבגוניים יגהלו לפי רצון הבורא כפי שבא לידי ביטוי בתורה.

אנחנו מוצאים גם בספרי חכמת האמת ההדגשה, כי עולמנו הוא עולם העשייה, והעיקר הוא תיקון העשייה, וגדול תלמוד שמביא לידי מעשה, כי העיקר הוא המעשה בעולמנו שהוא עולם העשייה. אפשר להאריך בהוכחות

לגישה זו, שהרי התורה מלאה בהדגשות אלה, ללמוד וללמד, לשמור, לעשות ולקיים.

ב

לשם העמקת ההבנה של הנושא נביא פה מאמר מבעל ה„שפת אמת“ בפרשת האוינו (תרל"ז):

„האוינו השמים ותשמע הארץ. כי התורה שורשה בשמים, וכוחה להמשיך כל מה שבארץ עד לשמים.

וכבר כתבנו במקום אחר, כי שתי בחינות אלה תלויות זה בזה, כפי מה שאדם מקשר כל מצוה ותורה בכח השורש, כמו כן מתפשטת עד למטה יותר. כי רום מעלה ורום מטה תלויים זה בזה. וכל ענין הפרשה הוא לבאר, כי בני ישראל צריכים להעלות כל הדברים הגשמיים ותחתונים. ולכן אל יפול לב האדם עליו במה שצריך לעסוק בדברים גשמיים ושפלים, כי הלא הצור תמים פעלו, וכמו כן האדם כולל כל הבריאה. וכן כתוב יצב גבולות עמים למספר בני ישראל.

וכן הוא בפרט, שיש בכל איש ישראל אלו ההסתרות שהם מכוחות כל האומות, ואיש הישראלי צריך לתקנם.

ימצאהו בארץ מדבר, יסובבנהו, יבוננהו וכו'. אף שכתוב, כי בחר בבני ישראל מימי קדם, חלק ה' עמו וכו' — אבל עיקר המציאה היא בעת צר והסתר, מקום חושך, אשר איש הישראלי מצפה להתגלות הקדושה בעולם הזה השפל, וזה נקרא ארץ מדבר, שאין לו רק הרצון.

האמת של היהדות, הבאה לידי ביטוי במלים „ומלכותו בכל משלה“, דורשת שאנחנו נתכוונן לבצע, כל אחד לפי אפשרויותיו וגסיבות חיו, מטרה עליונה זו. מובן, שיש לחנך את בני העם הישראלי לקראת תפקידו זה ושיש למצוא דרכי חינוך מתאימות לביצוע משימה זו.

הרב שמשון רפאל הירש אומר על נושא זה:

„ויגדלו הנערים ויהי עשו איש ידע ציד, איש שדה, ויעקב איש חם ישב אהלים.“ (בראשית, כ"ה, כ"ז).

אומר על זה הרב הירש בפירושו על התורה (בתרגומו העברי, בהוצאת מוסד יצחק ברויאר, ירושלים):

„בשום מקום לא נמנעו חכמינו מלגלות חולשות ושגיאות, קטנות כגדולות, במעשי אבותינו הגדולים; ודוקא על ידי כך הגדילו תורה והאדירו את לקחה לדורות (עי' לעיל כ' י'). אף כאן הערה אחת שלהם מרמזת לנו, כי הניגוד העמוק שבין נכדי אברהם מקורו העיקרי היה — לא רק בתכונותיהם — אלא גם בחינוכם הלקוי (בראשית רבה ס"ג, י"ד). כל עוד היו קטנים, לא שמו לב להבדלי נטיותיהם הנסתרות (עי' פסוק כ"ד), תורה אחת וחינוך אחד

העניקו לשניהם, ושכתו כלל גדול בחינוך: „חנך לגער על פי דרכו” וגו’ (משלי כ”ב ו’). יש לכוון את החינוך בהתאם לדרכו המיוחדת לו בעתיד, התגלמת את התכונות והנטיות הרדומות בעמקי נפשו, וכך לחנך אותו לקראת המטרה הטהורה, האנושית והיהודית כאחת. התפקיד היהודי הגדול אחד ויחיד בעיקרו, אך דרכי הגשמתו רבות ורבגוניות. כריבוי תכונות האדם, וכרבגוניות דרכי חייהם.

כאשר נקבצו בני יעקב לשמוע את ברכת אביהם, והלה ראה בהם את שבטי ישראל שלעתיד, לא ראה רק כהנים ומורי הוראה; הנה עמד שם שבט הלוייה ושבט המלוכה, שבט הסוחרים, שבט האכרים, ושבט הלוחמים; עמד שם לנגד עיניו העם כולו, על כל סגולותיו הרבגוניות, ועל כל דרכי התפתחותו; את כולם הוא ברך, „איש אשר כברכתו ברך אתם” (בראשית מ”ט, כח), איש איש כסגולותיו המיוחדות לו. כי ברית ה’ הכרותה עם אברהם, הפצה באומה בריאה, שלמה ורעננה; מטרתה לבנות חיי-עם שלמים על כל צורותיהם הרבגוניות, על מנת לכוון אותם אל התפקיד הגדול האחד: לשמור דרך ה’ לעשות צדקה ומשפט. הכח והאומץ, לא פחות מהמחשבה והרגש, ימצאו שם את גיבוריהם העובדים לה, ובמקצועות שונים יקיימו כולם את התפקיד הגדול של הכלל. (הדגשת המעתיק).

דוקא משום כך — „חנך לגער על פי דרכו”, חנכהו למטרה הגדולה האחת על פי דרכו המיוחדת לו, בהתאם לעתיד הצפוי לו מנטיותיו. המושיב את יעקב ועשו על ספסל לימודים אחד, ובאותם הרגלי החיים מחנך אותם כאחד לחיי לימוד ומחשבה, — מובטח לו שאת האחד מהם הוא מקלקל. יעקב ישאב ממעיין החכמה בחפץ גובר והולך, ואילו עשו רק יצפה ליום, בו ישליך מאחורי גבו את הספרים הישנים, ויחד אתם תעודת חיים גדולה שהכיר אותה רק באופן חד-צדדי, ובדרך שמעצם טבעו הוא סולד בה.

אילו העמיקו יצחק ורבקה לחדור לנפש עשו, אילו הקדימו לשאול את עצמם, היאך יכולים גם האומץ, הכוח והגמישות הרדומים בנפש עשו — היאך יכולים כל אלה להטות שכם לעבודת ה’, כי אז „הגיבור” לא היה הופך ל„גיבור ציד”, אלא ל„גיבור לפני ה’” באמת. יעקב ועשו, על כל נטיותיהם השונות, היו בשארים אחים תאומים ברוחם ובדרך חייהם. עוד מראשית היתה חרבו של עשו כורתת ברית עם רוחו של יעקב; ומי יודע איזה שינוי היה צפוי לקורות הימים על ידי כך. אך לא כן חיה: „ויגדלו הנערים”, רק משגדלו הנערים והיו לגברים, הופתעו הכל לראות, כי אלה אשר מרחם אחד יצאו, ויחד נתגדלו, נתחנכו ולמדו, היו כה שונים בטבעם ומנוגדים במעשיהם.”

ג.

מובן מאליו, שיסוד הכל הוא לימוד התורה, כדי שנוכל לקיים את המטרה העליונה — שכל הדברים ייעשו לפי רצון ה' שנתגלה לנו בתורתו. „ואין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד“.

כדי לקיים חיי תורה בעם ישראל אנתנו צריכים ללגיונות של תורה, ולגדולי תורה שיורו את הדרך.

אולם מאידך גם מובן מאליו, כי „תורת-חיים“ דורשת הכרת החיים, וכידוע הצטיינו גדולי ישראל בכל הדורות בידיעה ובהבנה עמוקה בכל עניני העולם והחיים, ובדרך זו הגיעו לשלמות התורה ועבודת ה'.

החיים מעמידים אותנו גם בפני בעיות של סיווג (סלקציה בלע"ז) בני הנוער המתבגרים, לפי כשרונותיהם, נטייתיהם וכו'. אלה המתאימים והרוצים להתמסר כל-כולם לתורה אשריהם ואשרי חלקם. אולם ישנם בני נוער רבים אשר עלינו לסדר עבורם סדרי חינוך אחרים, כמו לימוד התורה בצירוף לימודים כלליים, לימודי מקצוע וכדומה.

שמעתי מפיו של הגאון הנפלא רבי מאיר שפירא מלובלין זצ"ל, אשר נתן את כל חייו למען בני העליה, שדרכו זו איננה עומדת בניגוד למאמצים שעשה רבו הגה"צ רבי ישראל מצ'ורטקוב זצ"ל למען הבטחת לימוד מקצוע לבני נוער במסגרת היהדות החרדית. כידוע העביר האדמו"ר מצ'ורטקוב זצ"ל בכנסיה הגדולה השניה שהתקיימה בווינה בשנת תרפ"ט, החלטה המחייבת ארגון קורסים ללימוד מקצוע וכו'. זכיתי לשמוע מפיו של אותו צדיק דברים נלהבים בזכותה של פעולה כזו, והוא השמיע דברי בקורת על ההזנחה השוררת בשטח זה. שמעתי מפיו של הר"מ מלובלין, כי למען בני העליה יש לעשות הכל שיוכלו להתמסר כולם לתורה, ללא כל הפרעה, ושיהיו לגדולי תורה באמת. הוא נתן את הדוגמא לכך בישיבתו, ישיבת חכמי לובלין, אשר נהייתה למושג ולדוגמא. בזה היה הר"מ מלובלין החלוץ לכל הישיבות הגדולות המתנוססות היום לתפארת בארצנו הקדושה ובתפוצות. ומאידך הוא הסביר לנו את דרכו של רבו האדמו"ר מצ'ורטקוב, שיש לעשות כל המאמצים גם עבור בני נוער כאלה שיש לפעול למען חינוכם היהודי-תורתי בדרכים אחרות. „אחוז בזה, וגם מזה אל תנח ידך“. והעיקר שלא ליצור גיגודים בין הקבוצות השונות, אלא יש לעשות הכל במסגרת האחידה של יהדות התורה, בצורה שתהיה השלמה והבנה הדדית בין כולם.

ד.

החקינוך ל„נשיאה בעול“

בכל אופן צריך להיות קו חינוכי יסודי שיאחד את כולם, וזהו החקינוך למה שאמרו חז"ל: „להיות נושא בעול עם חברו“, „להיות נושא בעול עם הצבור“. וכבר מנו חז"ל (אבות פרק ו') את „הנושא בעול עם חברו“ בין מ"ח הדברים שהתורה נקנית בהם, כי זהו תנאי מוקדם לקנין התורה באמת. דרכה של תורה עומדת בניגוד לשיטת הפינוק המודרנית, ולא רק להפקרות ולהתפרקות.

על הפסוק „טוב לגבר כי ישא עול־בנעוריו“ (איכה, ג', כ"ז) אומרים חז"ל, במקום, במדרש רבה: עול תורה, עול אשה, עול מלאכה. כאמור, מדברים חז"ל במקומות רבים אחרים גם על החובה לשאת בעול עם חברו ולשאת בעול עם הצבור.

את כל בני הנוער שלנו יש לחנך לעמל ולנשיאה בעול, כי אדם לעמל יולד. וכבר אמרו חז"ל: „לא יגעתי ומצאתי, אל תאמין“, יש לחנך לעבודה, לעמל וליגיעה. וכל המרבה הרי זה משובח, וכן אמרו: „שתהיו עמלים בתורה.“ „הנשיאה בעול“ זוהי יריעה רחבה; נשיאה בעול התורה, בעול החינוך לתורה של בני הנוער ושל העם כולו, נשיאה בעול בהקמת בתי ספר תורניים, בתי כנסת וכל המוסדות הדרושים לחיי טוהר וקדושה בישראל — ואף נשיאה בעול של קידום העלייה לארץ ישראל ושל בנין הארץ ברוח התורה, המהווים כיום פתח ושער להצלת העם כולו.

הדבר היחיד שבידינו למסור לילדינו להבטחת הצלחתם בחיים הוא אהבת עמל התורה, השמחה בעשייה, בעבודה ובעמל מכל סוג שהוא, רוחנית וגופנית. בדרך זו אנו מונעים מהם התמרמרות, קנאה ושנאה. על ידי ההרגל בעבודה ובעמל ינעם להם חלקם בחיים גם בזמן שיצטרכו לעמול קשות, ולא יקנאו באחרים המנהלים חיים קלים, אלא ישמחו בחלקם ובגורלם. זוהי ההכנה הטובה והמוצלחת ביותר לחיים בעולמנו הסוער, הדורשים בדרך כלל עמל ויגיעה והתגברות על קשיים בסידור יחסים שבין אדם לחבירו בחברה האנושית.

החינוך ל„נשיאה בעול“ כולל בתוכו החובה לשנן לילדינו, כי יש לשמוח בהטבה לזולתנו, בנתינה, בהשפעת טובה לאחרים, כי בזה אנחנו הולכים בדרכי הבורא, להיטיב ולהשפיע.

יסוד־מוסד בחינוכנו צריך להיות מה שנאמר בספרי חכמת האמת (רמח"ל ועוד), שמדת הנתינה זהו הטוב; והשאיפה לקבל לעצמו, ורק לעצמו, זהו הרע. על ידי החדרת מושגים אלה כיסוד בחיי תורה נחנך את ילדינו לנשיאה בעול, ולצמצום המדות המגוננות של קנאה שנאה, הרדיפה אחרי מותרות וכו'.

על ידי הנשיאה בעול והרצון להיטיב לזולתו זוכים לשלום פנימי, לשלום המקנן בלב האדם עצמו, שזוהי ברכת־השלום האמיתית.

קדושת השבת תלויה במעשים בימי חול

בכל מקום שמזכיר שבת, מזכיר ימי המעשה, שכן היה בשבת בראשית דכתיב וישבות מכל מלאכתו, אם כן נעשה השביתה מכל המלאכה, כי השבת הוא תכלית ושורש כל הימים... ובעולם הזה עשה הקב"ה להיות ימי המעשה ושבת ויש עליה מכל הנעשה בימי המעשה בשבת קודש וכפי הרצון שיש בכל שבת לפניו מימי המעשה, כך יש ברכה וקדושה, יח"ש כי ששת ימים כו' וינח כו' על כן ברך כו' ויקדשהו... כי הברכה והקדושה בשבת הכל תלוי כפי הרצון שמעלין בני ישראל במעשיהם.

שפת אמת, פרשת יתרו, שנת תרנ"ד

משנתו של הרב שמשון רפאל הירש ז"ל

אין זה מן הדברים הקלים לסכם את משנתו של גדול בישראל בשיעור קומתו של הרב הירש. אדם שהניח אחריו פירושים ומאמרים הממלאים כחמשה עשר כרכים, ואשר הקים מפעלים דתיים וחינוכיים שהשפעתם היתה ניכרת הרחק מעבר לחוגו המצומצם — קשה למצות את משנתו במסגרת מאמר אחד.

אולי ההיקף הגדול של פעילותו הספרותית והחינוכית-דתית — הוא שגרם לכך, שמשנתו לא נמסרה כהלכה על ידי הדורות שלאחריו. הרב הירש נחשב היום כמייסד שיטת תורה עם דרך ארץ; אחרים רואים בו את אביהן של הקהילות הנפרדות. אולם על כרחנו אנחנו אומרים ששני העניינים האלה אינם עיקריים בתורתו של הרב הירש. העיקרון של תורה עם דרך ארץ לא זכה להסברה ולהנמקה יסודית בכל הגותו של הרב הירש¹; ואף עצם השאלה אם מותר ללמוד לימודי חול בצד לימודי קודש כמעט שאיננה נידונה במאמריו ובספריו הרבים. וכן הדבר ביחס לקהילה העצמאית. הפולמוס הגדול עם הרב במברגר על שאלת היציאה מן הקהילה הריפורמית התעורר רק בסוף ימיו של הרב הירש². במאמרים שכתב בשאלת היציאה הרי הוא מתאונן על חולשת זקנתו, המונעת ממנו כתיבה רצופה בלא הפסקות³. אולם איך יעלה על הדעת, ששיטה שאיננה מוסכרת ומנומקת בהגותו העיונית של הרב הירש — או הנידונה על ידיו רק בערוב ימיו — היא היא השיטה המהווה את חידושו העיקרי?

אין להתפלא, שהציבור הרחב רואה בשני המפעלים האלה את תמצית תורתו של הרב הירש, ואילו משנתו העיונית איננה ידועה לרבים. יצירתו הספרותית של הרב הירש חובקת עולמות: מפירושי מקראות וביאורים אתימולגיים של מלים ועד מסות עיוניות על כל נושא הנוגע למחשבת היהדות — הפוך בספריו והפוך בהם ותמצא בהם את הכל. אולם יריעה כה רחבה של דברי הגות איננה נתפסת בקלות, ולא הכל יורדים לעומקה. לעומת זה הכל מבינים את טיבם של מפעלים, המצויים בעולם המעשה. בית ספר מטיפוס חדש, המשלב לימודי חול עם לימודי קודש, או קהילה אורתודוקסית שאיננה כפופה לקהילה הרפורמית — אין לך אדם שלא יבין את משמעותם בעולם המעשה.

בשורות אלה ננסה להבין את תרומת הרב הירש לאוצר הרוח של עמנו. אך לשם כך נתעלם מן המפעלים המעשיים שהוא הקים, ונצטמצם במשנתו

1 השוה מרדכי ברויאר, שיטת תורה עם דרך ארץ במשנתו של ר' שמשון רפאל הירש, המעיין, תשרי—טבת תשכ"ט.

2 אין זו אלא טעות, אם רואים בייסוד הקהילה החרדית שבפרנקפורט משום ייסוד "קהילה נפרדת"; והשוה דוד הנשקה, מחלוקת לשם שמים, המעיין תמוז תשל"ג.

3 אוסף הכתבים של הרב ש"ר הירש, כרך 4, ע' 404.

העיונית בלבד. נדון כאן בספר אחד, „קטן הכמות ורב האיכות“⁴, שיש בו משום בבואה נאמנה לכל הגותו. ספר זה הוא „אגרות צפון“, שנכתב על ידי הרב הירש בראשית ימיו. הוא מביכורי פרי עטו והגסיבות שהביאוהו לכתיבת ספר זה הופכות אותו לכעין חלון ראוה של משנתו; בספר זה הוא ביקש להציג לפני בני דורו תמצית ממשנתו העיונית.

כידוע, הרב הירש פנה אל מו"ל, שיסכים להוציא לאור את ספר „חורב“, אך המו"ל היסס: עדיין לא נודע טיבו של הרב הירש ברבים, והוא חשש להשקיע כסף בספר שלא יהיו לו קונים. משום כך ביקש מהרב הירש לכתוב הקדמה קצרה לספר הזה. אם הקדמה זו תתקבל יפה על ידי הציבור, יסכים להוציא גם את „חורב“.

תגובת הציבור לא הותירה כל ספק בליבו של המו"ל. אכן קשה לתאר את הרושם, שספר זה עשה בעולם היהודי. היה זה כמו ברק שהאיר לפתע את שמי יהדות מערב אירופה. יש בידינו עדויות קוראים — גם מחוץ ליהדות גרמניה — על הרושם העז שספר זה עשה עליהם. הכל חשו: הנה כאן בשורה חדשה על היהדות ומשמעותה בימינו; הנה כאן מורה הנבוכים של הדור, היודע לדבר אל הדור בשפתו.

„אגרות צפון“ הוא אוסף של תשע עשרה אגרות: באיגרת הראשונה פונה בנימין אל נפתלי ושוטח בפניו את תלונותיו על היהדות. בשמונה עשרה האיגרות האחרות משיב נפתלי לבנימין ומתאר לו את היהדות ואת השקפת עולמה.

תמצית תלונתו של בנימין איננה אלא אחת: כל דת חייבת לקרב את האדם אל ייעודו, ואין ייעוד לאדם אלא האושר והשלמות. אך שתי המטרות האלה הן רחוקות מעולמה של היהדות; כי העם היהודי הוא האומלל שבעמים — ותורתו עוד מוסיפה על ענותו; והעם היהודי לא תרם דבר לשלמות תרבותית — במדע, באמנות ובטכניקה — ותורתו רק מרחיקה אותו מכל אלה.

הנה זו התלונה המושמטת על ידי הרב הירש בפי בנימין, ונראה מכאן, שטענה זו היא בעיני הרב הירש הבעיה המרכזית של הדור; כי הדור מחפש את האושר ואת השלמות — ואיננו מוצא אותם בתורה.

זכאן מתעוררת תמיהה גדולה. השאיפה לאושר ולשלמות לא נתחדשה בדור ההוא; זאת שאיפה טבעית שימיה כימי עולם, והיא נטועה בכל אדם מיום שנולד. והכל יודעים, שהדת — כמוה ככל אידיאל — עשויה לפעמים להתנגש בשאיפותיו הטבעיות של האדם. גם אהבת ריע וכיבוד הורים, גם אהבת מולדת והמסירות לכלל עשויים להגביל את רצונותיו של אדם; ואף על פי כן, אדם מקבל באהבה את כל הייסורים האלה — אם רק מאמין הוא באידיאל שהוא מסור לו. ולפיכך השאלה האמיתית על ערכה של הדת איננה אלא שאלת האמונה. מי שמאמין בתורה מן השמים, יקבל באהבה את עול קיומה; מי שאיננו

4 כך תואר ספר אגרות צפון על ידי הרב י"י ויינברג; השוה שרידי אש כרך ד', ע' שסח, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ט.

מאמין בתורה מן השמים, שוב איננו זקוק לתירוצים אחרים כדי לפרוק מעליו עול תורה ומצוות.

ואף על פי כן, אין בנימין שואל על יסודות האמונה. אין הוא טוען, שהתורה נסתרה על ידי המדע; אין הוא טוען, שהתורה איננה אמת; אלא הוא טוען שהתורה מפריעה לאשרו ולשלמותו. והרב הירש מתייחס ברצינות לטענה שטחית כגון זו, בה הוא רואה את בעיית הבעיות של הדור. ובבואו להורות דרך לנבוכי תקופתו, הרי הוא מקדיש לטענה זו את כל הספר הזה. ומסתבר שגם שאר כל ספריו מרוכזים — בצורה זו או אחרת — מסביב לבעיה זו: כיצד לפרנס את נפשו של הדור הזה, המתפש את האושר ואת השלמות — ואיננו מוצא אותם בתורה.

אולי יש בכך מן הפארדוקס: משנתו של הרב הירש מתבארת לעיתים קרובות על ידי משנתו של הרב קוק⁵. שני הגדולים האלה פעלו בשתי תקופות שונות; כששקעה שמשו של זה, זרחה שמשו של זה, אך רבים הצדדים המשותפים ביניהם: שניהם היו מורים לנבוכי תקופתם. לא רק שלומי אמוני ישראל ניאותו לאורם; אלא שניהם פנו למתלבטים ולמסתפקים וקירבו רחוקים ומתרחקים; ותכונה זו מייחדת אותם מרוב כל גדולי ישראל שבתקופתם.

אף על פי כן מקובל להניח, שתהום פעורה בין שני הגדולים האלה. הרב הירש נחשב רציונליסט, ואילו הרב קוק היה מיסטיקן. הרב הירש הקים את הקהילה הנפרדת וייסד את בית ספר „תורה עם דרך ארץ“, ואילו הרב קוק נלחם כל ימיו בשיטת היציאה; ואף על פי שגם הוא הסכים לייסוד בתי ספר המלמדים לימודי חול, הרי אין ספק שהוא לא ראה באלה את האידיאל של חינוך הדור. ואחרון אחרון עיקר: הרב הירש התנגד למפעל הציוני; ואילו הרב קוק ראה במפעל זה את חובתו הקדושה של הדור.

אולם כבר אמרנו לעיל: אין להבין את משנתו העיונית של אדם על פי המפעלים המעשיים שהוא הקים. אף אין להקיש בפשטות מגרמניה של המאה הקודמת לארץ ישראל של המאה הזאת. משום כך ספק, אם יש בכל ההבדלים האלה כדי למתוח קו מפריד מהותי בין הרב הירש לבין הרב קוק.

אכן מעבר לכל ההבדלים המעשיים או העיוניים — שהזמן והמקום גרמם — בולטים קוי דמיון בתחומים רבים. דמיון זה נובע מן העובדה שמשימה דומה היתה מוטלת על שכם שניהם; שהרי שניהם נאלצו להתמודד עם הכפירה של תקופתם; וכפירה זו — למרות השוני של המקום ושל הזמן — שרשיה ויסודותיה היו זהים. כי יסודות הכפירה של המאה התשע עשרה לא נשתנו בעיקרם עד היום הזה. משום כך יש מן העניין להשוות את שיטות שני הגדולים האלה בסוגיה זו.

5 משנת הרב קוק — במידה שהיא מובאת במאמר זה — נתבארה במאמרו של הרב יהודה עמיסל: מבוכתו הרוחנית של הדור בתפיסתו של הרב, המעלות ממעמקים, ירושלים תשל"ד.

בדברי הרב קוק יש דברים ברורים על משמעות הכפירה ויסודותיה. לעולם אין הכפירה נובעת מתוך סתירות מדעיות לתורה, שכן „הכפירות העיוניות, כשנדקדק בהם דקדוק מעט נמצאם כולם תלויות בדקדוקי עניות“⁶. אכן „כשיקום נביא או חולם חלום להדיח את העם מאחרי ה' אינו צריך להגנתו מאויב מסוכן זה לא התחכמות ולא פילוסופיה, לא מחקר ולא היגיון; כי מנסה ה' אלקיכם אתכם הישכם אוהבים את ה' אלקיכם בכל לבבכם ובכל נפשכם“⁷. הרי לפנינו: באותות ובמופתים מבקשים לסתור את אמונתנו; אך הננו מחוסנים מפניהם — כל עוד אהבת ה' מפכה בלבנו; כי „האהבה הרעונה היא תביא עמה את כל מכשיריה לכל עת הדרוש“⁷.

אולם אהבת ה' עלולה להיות נפגעת — לא על ידי סתירות הגיוניות לתורה — אלא על ידי קטנות המוחין בהבנתה. ומבחינה זו אירע באמת משהו בישראל. התורה חדלה להיות משמעותית לאדם. לשעבר היתה התורה מסבירה לאדם את המשמעות הפנימית של עולמו. מי שלמד תורה, שמע את השמים מספרים כבוד א-ל והבין את ההיסטוריה כמובילה אל הגאולה; ומתוך שברכת התורה היתה ממוצעת בין ברכת הנאורות לבין ברכת הגאולה, הפכה לו ברכת התורה לברכת אהבה רבה.

ואהבה זו לתורה ולערכיה נפגעה על ידי ההתפתחות המדעית החדשה. התפתחות זו לא סתרה אות אחת שבתורה, אך היה בה כדי לנתק את הקשר שבין התורה לבין העולם. כי כבר נשתנתה כל תפיסת עולמו של האדם: נשתנתה תפיסתו את הטבע, ונשתנתה תפיסתו את החברה ואת ההיסטוריה⁸. לשעבר היה האדם במרכז היקום; והשמש והירח וכל צבא השמים מקיפים אותו, ואת תבל ארצו; ואילו עתה הפכה לו הארץ לכוכב קטן במערכת השמש, והשמש רק אחד מרבוא רבואות כוכבים. וכשם שהדברים אמורים בתפיסת הטבע כן הם אמורים גם בתפיסת החברה וההיסטוריה. לשעבר, כל קהילה היתה סגורה בתחומה, וכל יחיד הכיר רק את חוגו המצומצם; בתומו חשב, שהעולם הגדול הוא רק סביבתו הקרובה — הרוחנית או הגשמית; ואילו עתה כבר התרחבה ההכרה החברתית, האנושות הפכה למשפחה אחת קשורה באלפי גימים, וכל יחיד יודע שאינו בודד ולא סגור בתחומו המיוחד, אלא אלפי חוגים רחבים משפיעים עליו — ומושפעים ממנו — אפילו רחוקים הם מסביבתו ומחוגו הצר.

אולם שעה שאפקיו של האדם התרחבו — בטבע ובהיסטוריה — נשארה התורה בגבולותיה הישנים; עדיין היו לומדים אותה כדרך שלמדוה בדורות הקודמים. לפיכך כל ציוריה וכל אמונותיה התייחסו לעולם הישן — שעבר ואינו עוד. כך ניתק הקשר שבין התורה לבין העולם, והתורה חדלה להיות משמעותית לאדם. היא לא האירה את עולמו באור ה'; לא גילתה לו את ה'

6 אור היקר ז.

7 אור היקר ג.

8 ראה על כך אורות הקודש, התעלות העולם כ'.

המחדש את הטבע והמחולל את קורות העיתים. העולם החדש שנתגלה לו לאדם היה מחוץ לטווח ראייתה של התורה.

וכשם שניתק הקשר בין התורה לבין העולם, כך ניתק הקשר בין התורה לבין האדם; שהרי תורה זו המסורה לנו מידי ה' מבקשת להיות תורת חיים: אין היא מסתפקת בתפילות ובצומות, ואין דרישותיה מוגבלות בזמן ובמקום; אלא היא מתייחסת לכל שאיפות האדם, לכל מאוייו ולכל יצריו. כל רצונותיו מתעלים ומתקדשים ומצטרפים לחיים של קדושה. בכל רגע מרגעי חייו ובכל מקום שהוא פונה אליו — בשבת ובימות החול, במקדש ובגבולין, בשעת תפילה ובשעת מלאכה — לעולם אין אדם פנוי מעבודת ה'. כל עיסוקיו ופניותיו — בקודש ובחול — מצטרפים למלאכת עבודת ה'. ואין אהבת ה' שלמה, אלא אם כן היא יוצאת מכל אישיותו של האדם — משני היצרים שבלבו.

אולם תפיסה זו של התורה כתורת חיים הועמה בדורות האחרונים. צמצום החיים של הגיטו הגביל את שלטון התורה. שוב אין היא נראית שלטת בכל המרחבים של החיים הבריאים, אלא היא מזוהה עם חיי הניוון שנגזרו על היהודים, ורק בהם מתגלה שלטונתה.

לכך יש להוסיף גם את השפעת הנצרות על תפיסת הדת של אירופה. האידיאל של הנזירות כפי שהוא מוצג בנצרות הביא לידי קרע בין הדת לבין החיים. כל שמחת החיים וכל היצרים הבריאים של האדם נתפסים בנצרות כפיתויי השטן המוציאים את האדם מן העולם; ולא נבראו כל אלה אלא כדי להתגבר עליהם ולהתרחק מכוח משיכתם. וכך במקום שהדת תקדש את החיים, הרי היא מרחיקה את האדם מכל שמחה ומכל הנאה, מכל פעילות ומכל יצירה. ועתה, „מה יחזו כל שואפי דעת וחיים — תרדימה ואימה חשכה, אין חיים ואין שמחה, אין הוד ותפארת“⁹, כי הדת הפכה למין „נזירות חשוכה“, שאין בכוחה להלוך עם החיים.

תפיסה זו של הדת היתה שלטת במחשבת הדת של אירופה הנוצרית. אך יחס הקרבה מצד השורש והגזע וכתבי הקודש העביר תפיסה זו גם אל היהדות. ובנים רחוקים ומתרחקים מן התורה הבינו כך גם את אמונת ישראל. התורה זוהתה עם שולחן ערוך אורח חיים, שרק הוא היה מצוי בידי רוב העם. והנה מה הוצג שם לפניהם כדרישות היהדות: צומות ותפילות, שבתות ומועדים; אך כל שמחת החיים, כל פעילותם ויצירתם היתה מחוץ לטווח ראיית התורה. אישיותו התוססת של האדם, הבונה והיוצרת, האוהבת והשואפת — התורה לא התעניינה בה כל עיקר.

כך ניתק הקשר בין התורה לאדם, והתורה איבדה את משמעותה. לא רק עולמו של האדם לא הואר על ידי התורה — בטבע ובהיסטוריה; אלא גם נפשו של האדם — על כל שאיפותיה ומאוייה — היתה ריקה מאור התורה. כביכול, עזב ה' את הארץ והפקיר את עולמו בידי המדע ובידי החולין. תורתו שכנה לה בפינה נידחת, הרחק משאון החיים. אך תורה המנותקת ממרחבי החיים איננה

משמעותית לאדם — והרי היא הופכת לו למעמסה. על כרחו הוא נושא כגזירה אלקית, הכפויה עליו בלא טעם. אין פלא שתורה זו פרוצה עתה בפני כל רוח; שהרי כבר בטלה אהבתה מן הלב, ולפיכך האוזן כרויה לשמוע את דברי השקר, הסותרים אותה באותות ובמופתים.

הסבר זה של משבר הכפירה לקוח בעיקרו מכתבי הרב קוק; אך כל המכיר דק חלק מכתבי הרב הירש יודע, שהם הם הדברים — רובם ככולם — שנתבארו גם על ידי הרב הירש במקומות רבים. ונראה שיש בדברים אלה כדי להסביר — לא רק את עצם המבנה של אגרות צפון — אלא גם את ההשפעה המהממת שנודעה לספר זה בשעתו.

מה היא, לאמיתו של דבר, משמעות שאיפתו של בנימן „לאושר ולשלמות“? אפשר, שאדם זה לא למד תורה מימיו, אך שאלתו מעוגנת בתורה, והתורה עצמה מצדיקה את תלונתו.

וכך אנחנו מוצאים בתורה מיד בפתח דבריה: כאשר השלים הקב"ה את מלאכת עולמו, הוא בירך את האדם בשתי ברכות; שתי הברכות האלה כתובות בשני פסוקים, ואמירה אלקית מיוחדת לכל אחת:

ויברך אתם אלקים

ויאמר להם אלקים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ. ויאמר אלקים הנה נתתי לכם את כל עשב זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זרע לכם יהיה לאכלה. ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רמש על הארץ אשר בו נפש חיה את כל ירק עשב לאכלה.

הנה זה כל ייעודו של האדם וזה כל עולמו בחייו; ואלמלא מקרא כתוב לא היה אפשר לאמרו: אין כאן אף מלה אחת על חובת האדם בימי חלדו, לא מצוות שבין אדם למקום ולא מצוות שבין אדם לחבירו, לא את האלקים ירא ולא את מצוותיו שמור — אלא זה כל האדם: עליו לפרות ולרבות ולכבוש את העולם ולרדות בכל היצורים שמתחתיו; ולפיכך יאכל בשמחה את לחמו וישתה בלב טוב את יינו — כי כל פרי העץ וכל זרע העשב ניתנו לו לאכלה.

שתי הברכות האלה מופרדות זו מזו בשתי אמירות, ונראה, שהתורה מזהירה את האדם מראש שלא יערבב את תחומיהן; כי הברכות האלה נוגעות לשני תחומים שונים של האישיות, המנוגדות תכלית הניגוד.

אכן אישיותו של האדם מורכבת משני יסודות סותרים, והשילוב שבין שני היסודות האלה מהווה את כל הטרגדיה של האדם. מצד אחד הוא נברא בצלם אלקים וחסר רק מעט מאלקים. הוא שולט וכובש, יוצר ובונה ורוחם את כל העולם למטרותיו. אין הוא משועבד לכל כוח שבעולם, אלא העולם משועבד לו ולהכרתו. הוא „שכל הפועל“, כולו דעת ותבונה; ושעה שהוא מכיר את החומר בשכלו, הרי הוא „קורא לו שם“ — ועומד מולו בחירות; כי הוא מלך העולם — בשכל ובהכרה — וכמלך הרי הוא בן חורין.

אולם האדם איננו רק מלך העולם, אלא הוא גם עבד עבדים לכל באי עולם. שהרי אין הוא רק שולט וכובש, מכיר ו"קורא שם" ו"פועל" בעולם בחירות; אלא הוא גם אוכל ושותה נהנה ומתאוה ו"מתפעל" מן העולם בשעבוד. בה בשעה שהוא עומד מול הדברים בחירות שכלו, הרי הוא גם נמשך אחריהם — או נדחה מפניהם — בלהט יצריו ותאותיו. אותו חפץ עצמו, ששכלו הכירו בחירות — יצריו מתאווים לו בשעבוד. בשכלו הוא שולט בו ובתאוותיו הוא משועבד לו.

הנה זו השניית הטרגית של אישיות האדם; ואין אדם יכול להימלט ממנה, כל עוד בחיים חיתו. והתורה רומזת לה — בעצם חלוקת הברכות לשתי אמירות. והיא מבדילה בבהירות בין שני התחומים האלה — גם מבחינת היחס שבין האדם לבין בעלי החיים. כי האדם הכובש והשולט בשכלו הוא למעלה מן הבהמה ורודה בה בחירותו; ואילו האדם הנהנה והמתאוה מקבל את צרכי גופו מידי ה' — יחד עם הבהמה והחיה.

זה הוא אפוא ייעוד האדם כפי שהוגדר על ידי בוראו: בשכלו האלקי יכבוש את העולם — וישלוט בבעלי החיים; בשמחה ובטוב לב יינהג מן העולם — יחד עם בעלי החיים. וכל אלה אינם מעשי שטן, שחובה על האדם להינזר מהם. כי לא נבראו כל אלה כדי להתגבר עליהם — אלא כדי לאחוז בהם כרצון ה'. כי ה' בכבודו ובעצמו בירך בהם את יציר כפיו בעצם שעת בריאתו.

וכאן יש לומר דבר, שאולי עדיין לא הוערך כראוי. הרי ברכות אלה שיצאו כאן מפי ה' הן ברכות חילוניות מובהקות. אין אדם זקוק להתגלות אלקית כדי להגדיר כך את מהות האדם. ואף על פי כן הם הדברים הכתובים כאן בשער התורה — כגילוי אלקי בשעת בריאת האדם. כי עצם העובדה שהם יצאו מפי ה' הופכת את הברכות החילוניות האלה לברכות קדושות אלקיות. כי היסוד הדתי של הדברים האלה איננו בתכנם — אלא רק במי שאמרם.

נמצא, שכך יש להבין את הדברים האמורים כאן בשער התורה: ייעודו החילוני של האדם — הוא הוא גם ייעודו הדתי. ואין בין מעשה דתי למעשה לחילוני אלא ייחוסו לבורא עולם. אכן תפקיד האדם הוא לכבוש ולשלוט — וגם לאכול ולשתות ולשמות. אך אוי לו לאדם, אם הוא אוהו בכל אלה רק בכוחו ובעוצם ידו. אדם זה הרי הוא גרוע מכל חיות הטרף. במלחמותיו ובכיבושיו יטביע את העולם בים של דמעות ובנהרי נחלי דם; ברדיפתו אחרי סיפוק תאוותיו הוא יתגיף את הארץ ויטמאנה בתועבותיו. אך אדם זה עצמו דומה לבוראו, אם הוא מקבל את כל אלה מידי ה'. בשליטתו ובכיבושיו הוא שליח ה' הרוצה בתיקונו של עולם; וגם בשמחת ליבו ובסיפוק צרכי גופו אין הוא עווב את קרבת ה'; שהרי הוא מקבל את מזונו מידי ה' — ואוכל משולחן גבוה.

מה לנו אפוא כי גלין על בנימין המבקש את האושר ואת השלמות; שהרי ה' בעצמו תלה בדברים אלה את ייעוד האדם בעולמו; שהרי שמחת החיים מביאה לידי אושר, והיצירה התרבותית מביאה לידי שלמות. וזה כל האדם.

משום כך אין בנימין מנסה לסתור את האמונה בהוכחות מדעיות או הגיוניות. כי הוא יודע, שכל אלה אינן אלא טענות שבדיעבד, והן מתקבלות על דעתו של אדם — רק אחרי שהתורה איבדה את משמעותה. הוא שואל את השאלה, שהיא באמת סיבת הסיבות של המשבר: ייעודו החילוני של האדם חייב להיות גם ייעודו הדתי. אך היהדות מנותקת מן הייעוד הזה, ואיננה מתייחסת אליו כלל. כך חדלה התורה להיות משמעותית לאדם, והרי היא הופכת למטרד ולמעמסה. אין זו יכולה להיות תורה אלקית; ואין פלא שאכן כבר מזמן נסתרה על ידי המדע וההיגיון.

זו היא אפוא שאלת הדור כפי שנוסחה באיגרת הראשונה; ותשובתה בצידה — באיגרות שלאחריה. איגרות אלה מתחלקות לשלושה או לארבעה חלקים — בסדר כמעט מתמאטי: עד האיגרת החמישית, עד האיגרת העשירית, עד האיגרת החמש עשרה ומן האיגרת השש עשרה ואילך.

א. עד האיגרת החמישית (ולא עד בכלל) הרי הוא מתאר את הטבע ואת מעמד האדם במסגרתו; ובתחילת האיגרת החמישית אנחנו שומעים על הסכמת בנימן לתפיסה זו.

ב. מן האיגרת החמישית ועד האיגרת העשירית (ולא עד בכלל) הרי הוא מתאר את ההיסטוריה בתפיסת היהדות; הסכמתו של בנימין מתקבלת בתחילת האיגרת העשירית.

ג. מן האיגרת העשירית ועד האיגרת החמש עשרה (ולא עד בכלל) הרי הוא מתאר את התורה ואת מצוותיה — כפי שהוא מבין אותן. בתחילת האיגרת החמש עשרה כבר מובעת הסכמתו של בנימין לכל תפיסת היהדות של הרב הירש — בטבע, בהיסטוריה ובקבלת עול מצוות; ורק באיגרת זו מתפנה הרב הירש להשיב בפרוטרוט על כל השאלות שנשאלו באיגרת הראשונה. נמצא, שהאיגרת החמש עשרה יש בה כעין סיכום לכל תפיסת היהדות של הרב הירש — על התורה המאירה את הטבע ואת ההיסטוריה.

בשאר האיגרות (מן האיגרת השש עשרה ואילך) נידונות שאלות מיוחדות: היחס לאמנציפציה ולריפורמה, השיטות השונות של הבנת התורה, לבטיו האישיים של הרב הירש ביחס לשליחות ההיסטורית שנטל על עצמו. במחצית הראשונה של האיגרות האלה אין כל חידושים של ממש; שהרי כל עצמן לא באו אלא להחזיר עטרה ליושנה; חשיבותן היא בעצם ההתייחסות לשאלה, המדהימה, במבט ראשון בשטחיותה. גדלות המשיב ניכרת בכך, שהוא עמד על יסוד המשבר, ובהכירו את טיב המחלה השכיל להעלות לה ארוכה. קו אחד עובר בעשר האיגרות הראשונות: יש להחזיר את אור ה' לטבע ולהיסטוריה — תוך כדי התבוננות בתורה. כי התורה מראה לנו את השמים ואת הארץ, והנה כולם ברואי ה' ששים ושמחים לעשות את רצון קונם; ולפיכך גם האדם — כאחד מברואי ה' — רוצה להצטרף למקהלת עבדי ה' העושים את רצונו בשמחה. אולם כל באי עולם עובדים את ה' — בעצם קיימם את החוק הטבעי שהוטבע בהם. ומכאן שזו גם עבודת ה' של האדם: בעצם קיימו את החוק הטבעי שהוטבע בו הרי הוא יכול להיקרא עבד ה'. והואיל וחוקו הטבעי

של האדם הוא השאיפה לאושר ולשלמות, הרי בעצם קיימו את השאיפה הטבעית הזאת הוא יכול להצטרף לקהל עבדי ה'; אלא שהאדם — בניגוד לכל באי עולם — חייב לעבוד את ה' בדעת ובחירות; עליו לדעת, שהאושר והשלמות ניתנו לו מידי ה'; ועליו לבחור תוך חירות — לעשות בהם את רצון קונו: לכבוש ולשלוט בשליחות ה' — ולאכול משולחן גבוה.

ואם זו היא משמעות הטבע הרי משמעות ההיסטוריה מובנת עתה מאליה: כל עצמה איננה אלא מאבק האדם עם תפקידו כעבד ה'. לשם כך נתגלה ה' לישראל כדי ללמד לעמו תורה ומצוות; כי התורה מורה לאדם איך לעבוד את ה' בשאיפותיו הטבעיות. ומכאן ואילך כל ההיסטוריה איננה אלא תיאור המאבק הזה. לשם כך נבחרו ישראל כחלוץ לפני האנושות. הם נבדלים מן האומות, ואף על פי כן הם גם דומים לאומות. כשאר כל האומות הרי הם יוצאים וכובשים להם ארץ כדי לאבול מפריה ולשבוע מטובה. אך העמים מקיימים בכל אלה רק ייעוד חילוני, שאין בו משום עבודת ה'. בכוחם ובעוצם ידם הם כובשים ונהנים — כבני אדם ריבוניים שאין אדון על גבם. ואילו ישראל עדיין עומדים לפני ה' — כאדם הראשון בשעת בריאתו; כמוהו הם שומעים מפי ה' את ברכתו לאושר ולשלמות. ולפיכך לא בחרבם ירשו ארץ ולא כרצונם יאכלו את פירותיה; אלא הם מקבלים מידי ה' את הארץ ואת פירותיה — כדי לעשות בהם את רצון ה'. וייעוד זה של ישראל איננו מוגבל רק לישראל בלבד. שכן שעה שישראל יצאו מכלל האומות — לא ללמד על עצמם יצאו אלא ללמד על הכלל כולו יצאו. עתידים כל העמים ללמוד מישראל איך לקיים את ייעוד האדם. ישראל הם ממלכת כהנים וגוי קדוש; וככהן זה המלמד תורה לעמו — כן ישראל מורים דעת לאנושות כולה; ואין שליחות ישראל מתמלאת, אלא אם כן כל משפחת העמים מצטרפת אליהם כעבדי ה' העושים את רצונו.

וכאן, בתפיסת היהדות כשליחות אוניברסלית, אנחנו מגיעים לנקודת מגע חדשה בין משנת הרב הירש לבין משנת הרב קוק; אלא שיש להקדים לכך מלים אחדות.

התפיסה, שישראל נועדו להיות אור לגויים, לא נתחדשה על ידי אחד מהוגי הדעות בישראל; שהרי ימיה כימי היהדות עצמה. היא כתובה בתורה, שגויה בנביאים, משולשת בכתובים, וחז"ל חזרו עליה במקומות רבים. כמוה כשאר כל האידיאות האלקיות המשוקעות בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה. כי התורה כוללת את הכל — כל חכמה וכל רעיון שבקודש. אולם לא כל מה שכתוב בתורה גם מובן מתוכה מיד. לשם כך אנחנו עמלים בתורה דור אחר דור כדי לגלות בה נפלאות שלא שערון אבותינו; כי „אין יום ויום שאין הקב"ה מחדש הלכה בבית דין שלמעלה"¹⁰; ו„בינה" חדשה מתגלה בכל דור ודור. וזהו עיקר שבחו של גדול בישראל: לא שהוא יודע את התורה שקיבל מאבותיו — אלא שאונו כרויה לשמוע את ההלכה, שגתחדשה בבית דין של מעלה בדורו שלו.

10 בראשית רבה מט, ז.

הלכה זו על האופי האוניברסלי של היהדות נתגלתה בישראל בזכותו של ר' יהודה הלוי. הוא שהשוה את היהס שבין ישראל לאומות — ליחס שבין הלב לבין הגוף; בזכותו אנחנו יודעים, שהיהדות היא שליחות שהוטלה על ישראל — לתקנת האנושות כולה.

אולם תגלית זו שנתגלתה על ידי ר' יהודה הלוי לא פותחה בדורות שלאחריו. מעטים הם גדולי ישראל — המהר"ל הוא אחד מהם — שהוסיפו לדון בסוגיה זו. היתה זו תגלית שנתגלתה בשעתה — כבר המאיר לרגע ולא יסף; אך תורתו של ר' יהודה הלוי לא הפרתה בצורה גלויה את משחשבת הדורות המאוחרים ולא הפכה אבן פינה בתורתם.

ומבחינה זו יחיד ומיוחד הוא הרב הירש — ולאחריו הרב קוק. שני הגדולים האלה המשיכו את תורתו של ר' יהודה הלוי והגביהו אותה לגבהים חדשים שלא נודעו מעולם. האמונה הלוהטת המשתקפת בכתבי הרב הירש — ולאחריו בכתבי הרב קוק — שיש בידינו צרי ותעלה לכל שבר האנושות הסובלת; שעתידיה היהדות להיזת מעיין ישועה לכל העמים אשר תחת השמים; אמונה זו, שהיא אבן פינה במשנת היהדות — מעולם לא קיבלה ביטוי שלם וממצה כפי שהיא קיבלה בכתביהם של שני הגדולים האלה. יתר על כן: אפילו תמצא לה סימוכין גם בתורתם של גדולים אחרים, מעולם לא קיבלה ביטוי ספרותי מובהק — בכשרון סופר ובחן כתיבה, בלהט אמונה וביכולת שכנוע — כדרך שהיא קיבלה במאמריו ובספריו של הרב הירש.

[המשך יבוא]

שלש רגלים בשנה תחג לי בשנה. הרגלים האלה חלים דווקא בעונה שעבודת האדמה בעיצומה ונצטוונו לנטוש את שדותינו, בתינו וחצרותינו בזמן שכזה, שענייני הפרנסה החומרית הם בראש דאגותינו, כדי להיראות לפני ה' במקדש תורתנו כבנים ועבדים לתורה הזאת... ובעלותו לרגל ילמד לראות את עצמו כחוליה אחת של חוג גדול הנושא יחד את ייעודי הכלל, ועל-ידי כך יתעורר בלבו רגש ההשתייכות הלאומית לכלל ישראל... ועל-ידי כוח ההתפעלות שברגש הלאומי תסור קללת האנוכיות מתוך לבו של האיש הישראלי.

פירוש הרב ש"ר הירש: שמות כג, יד.

מצות תלמוד תורה, מהותה ותכליתה

א. מקורות מצות תלמוד תורה

לדעת רוב מוני המצות המקור למצות ת"ת הוא כמובא בקדושין (כ"ט:):
 „ללמדו תורה מנלן, דכתיב ולמדתם אותם בניכם, והיכא זלא אגמריה אבוה
 מיחייב איהו למיגמר נפשיה, דכתיב ולמדתם [אותם ושמרתם לעשותם. רש"י].“
 וכן כתב רמב"ם (ריש הל' ת"ת): „קטן, אביו חייב ללמדו תורה שנא' ולמדתם
 אותם את בניכם“, ואחר כך (ה"ב): „מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד
 את כל התלמידים... שנא' ושנתם לבניך... אלו תלמידים“, ורק אחר כך
 (ה"ג): „מי שלא למדו אביו, חייב ללמד את עצמו כשיכיר, שנא' ולמדתם
 אותם ושמרתם לעשותם“. וכן בסמ"ג (עשה י"ב)¹.

וכאשר נעיין במקורות אלו מתברר שעיקר מצות ת"ת הוא ללמד לאחרים
 ועל מנת לעשות, ומתוך זה מוסברת לשון המשנה (אבות ב', ה') המביאה
 „הלומד על מנת ללמד“ וכן „הלומד על מנת לעשות“ — ואינה מביאה כלל
 סתם למוד², ולפי זה אין שום הוכחה מן המקרא שהתעסקות בת"ת כשלעצמו,
 כהתעסקות גרידא, יש בה מצוה.

ב. תכליתו של תלמוד תורה

מצות ת"ת לשמה גדולה היא מאד, ומי שעוסק בה זוכה לדברים הרבה
 (פרק קנין התורה ומס' כלה פ"ח). וכך דרשו חז"ל (פסחים נ':). „כתיב כי

1 גם בס' המצות מקדים רמב"ם למוד לאחרים ללמוד בעצמו, רק ששם הוא מביא מקרא
 ושנתם לבניך, וכן בחנוך (סי' תי"ט).

וקצת תימה הדבר שמשמע שעיקר המצוה הוא ללמד לאחרים, ורק בדיעבד מצווים
 אנו ללמוד בעצמנו, ובאמת בעל היראים (סי' כ"ה) והסמ"ק (סי' ק"ה) מביאים לכתחלה
 את הקרא של ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, ורק אחר כך, כמצוה נוספת (כ"ו, ק"ו)
 את המצוה ללמד לאחרים, אבל כנראה הם יחידים בדבר.

2 צריכים לעיין למה השמיט התנא את הלומד ע"מ ללמוד ואת הלומד ע"מ לדעת גרידא,
 וכתב על זה המאירי: „וכל זה אזהרה והערה לדורש בחכמה, שלא ידרשנה בחנם
 [ללא תכלית מעבר ללמוד] אבל בכוננת קיום דרכיה, ובכוננת השפעתו על אחרים, שזהו
 תכלית השלמות“ ובעין זה כתבו גם כמה אחרונים, מהר"ל כתב (אבות שם): „כי
 אלו שניהם כוונתם לשם שמים, לא מי שלומד כדי לקנות חכמה“, וכן הריעב"ץ (שם):
 „שצריך להיות כוונת למודו לפחות ע"מ ללמד לאחרים, שאם לא כן, אין לו שכר על
 למודו, ואין מספיקים בידו כלום... הלכך לא קשיא מידי זלא תני ליה בהדיא מדת
 הלומד ע"מ שילמד, שאין זה מן המדה כלל“.

ויש ראשונים (רש"י, ובעקבותיו רשכ"ץ ורע"ב) הסוברים שאין המשנה משבחת אלא

גדול עד שמים חסדך, וכתוב כי גדול מעל שמים חסדך, הא כיצד, כאן בעושיין לשמה, כאן בעושיין שלא לשמה, וכן אמרו (תענית י"ז): „כל העוסק בתורה לשמה, נעשית לו סם החיים, וכל העוסק בתורה שלא לשמה, נעשית לו סם המות“, ולכן חשוב לדעת מה נקרא ת"ת לשמה, ומה שלא לשמה, ובכלל, מה צריך להיות תכלית תלמוד תורתנו.

כוונתנו לדון על מה צריך להיות כוונת היהודי, כאשר הוא נגש ללמוד התורה. לעומת זה, מה היתה „כוונת“ ה' שציונו ללמוד את התורה, זו שאלה אחרת שאין לנו כאן עסק בה, גם איננו רוצים לדון כאן על תוצאות רצויות הנובעות מת"ת. ידוע שלמוד התורה מסוגל להנחיל לנו חיים ואורך ימים, עונג ושמחה בעולם הזה ובעולם הבא, דרכו אנו זוכים לאהבת ה' ולדביקות בו, הוא מצילנו מיצר הרע כל זמן שאנו עוסקים בו, ומן היסורים תמיד, ובזכותו כל העולם כולו מתקיים. אבל כל זה אינו נושא דיונונו כאן אין לנו עסק כאן אלא רק במה שצריך להיות מטרת הלומד בלמודו, ונראה שכל מה שאמרו חז"ל שהוא תכלית הלמוד, או שעל מנת כן צריכים ללמוד, הוא בכלל המטרה הזאת.

לכאורה יש בדבר חלוקי דעות ובסמוך מבאים בזה דברי רבותינו מחולקים לארבע שטות: (א) למוד על מנת לעשות; (ב) למוד על מנת לדעת; (ג) למוד על מנת לקיים מצות הבורא שצונו ללמוד את התורה; (ד) למוד כדי לידבק בה'.

א. למוד על מנת לעשות

מן המשניות: „לא המדרש עיקר, אלא המעשה“ (אבות א', י"ז) וכן: „הלומד על מנת ללמד, מספיקים בידו ללמוד וללמד; הלומד על מנת לעשות, מספיקים בידו ללמוד וללמד, לשמור ולעשות“ (אבות ד', ה'), משמע שעיקר תכלית למוד התורה הוא ע"מ לעשות, ותכלית שניה בדרגה פחות נעלה, היא למוד ע"מ ללמד, וכתב על זה ר' דוד, נכד הרמב"ם (מדרש דוד, אבות ד' ה'): „והמדרגה הזאת [ע"מ לעשות] היא העליונה, לפי שמי שילמד בתורה, ויהיה לתכלית בקשתו שיתגלו לו משפטיה, ויסתכל בסודיה, בעבור שילך בדרכיה ויעשה המצות“. ובכסף משנה (הל' ת"ת פ"ג ה"י ד"ה ופירש) פירש: „הלומד ע"מ ללמד, כלומר שאין כוונתו למידתו לשמה... אבל הלומד ע"מ לעשות, הוי לומד לשמה“.

ומדברי ר' יונה (אבות ד' ה') משמע שיש שני סוגים של „על מנת לעשות“. א. מי שלומד, ובדעתו, שאם יבין איזו מצות יקיים מה שהוא לומד, אבל אינו לומד בכונה לטרוח ולירד לעומק הדינים, אין זה אלא שלילת „על מנת שלא לעשות“, ובלי כוונה זו לא חל על הפעולה שם של למוד תורה כלל³.

את הלומד ע"מ לעשות, והם מפרשים „ע"מ ללמד“, דהיינו „להקרות רבי“. ולפי זה גרסינן „אין מספיקים בידו ללמוד וללמד“.

3 כן שמעתי פירוש דבריו מפי ר"מ הר"ר שמחה וסרמן שליט"א ששמע מפי אביו ר' אלחנן ז"ל, ות"ת בלי שום כוונה ע"מ לעשות אינו בגדר ת"ת כלל, כן משמע

ב. מי שלומד, וכוונתו היא כדי שידע על בוריו מה לעשות, ובגלל הכוונה הזאת הוא מדייק ומעמיק ומפלפל, שהרי יודע שמעשיו תלויים בהשגתו את האמת, ועל כעין זה אמרה המשנה „הלומד ע"מ לעשות, מספיקים בידו ללמוד וללמד, לשמור ולעשות“.

כמדומני שהמלים „על מנת לעשות“ אינן מוגבלות למשמעותן הפשוטה דהיינו לקיים את התלכה כמו שהיא נאמרה, בלבד. יש להבינן באופן יותר עמוק, מתוך למוד המעמיק של הדין, אנו יכולים להכיר יותר בשלמות את רצון המצוה ב"ה ולהגיע להבנת הלפנים משורת הדין. על ידי למודנו לפרטיהן את הלכות המצות שהן עדויות (ציצית, תפלין, סוכה וכו'), אנו יכולים להכיר את כוונות המצות הללו, כוונות אשר הן חלק מקיומן השלם, וכן בשאר המצות. ואפילו למוד של שטה דחוייה חשוב הוא להבנה מלאה של ההלכה.

כך התבנות העמוקות הללו תשפענה על עשיית המצות, וגם הן נכללות בלמוד על מנת לעשות, כנלע"ד.

גם במדרש אמרו חז"ל ששיקר מצות ת"ת הוא ע"מ לעשות חז"ל (דברים רבה י"א ו'): „איזוהי ברכה שבירך משה בתורה תחלה, [בא"י אמ"ה אשר בחר...]. ורצה בעושיה, ולא אמר בעמליה, ולא אמר בהוגיה, אלא בעושיה, באלו שהן עושין את דברי תורה“⁴.

מדברי ר"ח (ע"ו י"ז): „העוסק בתורה בלבד, ואינו עוסק במצות, וגם להוציא את הדין לאמיתו וההוראה כתקונה, כאילו גם תורה אין לו“, וכן משמע גם מדברי ראשונים אחרים בסוגית ת"ת שלא לשמה, עיין לקמן פ"ג, וכן כתב הרש"ז (הלי' ת"ת פ"ד ס"ג): „תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, ואם אינו עושה כן נמצא שלמד שלא לעשות, ונזח לו שנהפכה שליתו על פניו ולא יצא לאויר העולם, ולא אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה, אלא כשמקיים המצות שלומד בתורה...“ וקרוב לזה בקהלות יעקב (שבת ס"י י"א) שכל מעלת מצות ת"ת היא במה שהוא לומד ע"מ לעשות, וחוסר כוונה זו הרי הוא פגם במצות ת"ת עצמה.

וסברא למה מקפידים על הכוונה לשמה בת"ת יותר מבקיום מצות אחרות, מביא רחיד"א בשם מהר"ש פרימו (אבות ד', ה'): „דעל ידי מעשה המצוה אדם זוכה ליראה פנימית והגם שהוא שלא לשמה, המעשה מצד עצמו טוב ומצוה עושה, משא"כ בלמוד התורה, שאם הוא שלא לשמה, ליכא מעשה טוב כלל... ומה שאמרו העוסק בתורה ובמצות שלא לשמה, היינו דאיכה מצוה בהדי תורה מוכך החומר, או מתוך שלא לשמה בא לשמה“.

4 ומה שהוציאו חז"ל מן הכלל את עמליה ואת הוגיה, ברור שאין כוונתם כאילו אין חשיבות כביכול בעמלה של תורה או בהגויה, הרי ה' צוה ליהושע „והגית בו יומם ולילה“, וכן דרשו חז"ל (ספרא בחקותי): „אם בחקותי תלכו — מלמד שהמקום מתאוה שיהיו ישראל עמלים בתורה“. אלא ודאי שניהם חשובים מאד, אלא שאינם התכלית אלא אמצעים בלבד, וכך מפרש בעל קרבן אהרן את דברי הספרא הנ"ל: „כשהוא אומר, ואת מצותי תשמרו ועשיתם אתם, הרי... לא תעשה ועשה אמור, ואם כן מה אני מקיים, אם בחקותי תלכו, שתהיו עמלים בעיון התורה, וקרא לעיון התורה הליכה,

ר' בחיי כתב בפירושו למשנה „לא המדרש עיקר“: „כלומר אין תכלית הידיעה ועמלו של אדם בתורה שילמד תורה הרבה, אין התכלית אלא שיביא הלמוד לידי מעשה... כי תכלית הלמוד אינו אלא שיעשה, וכן דרשו רז"ל: שכל טוב לכל עושיהם, לכל לומדיהם לא נאמר, אלא לכל עושיהם, ודומה לזה כתב גם מאירי (שבת ט:): „התלמוד אינו אלא להביא לידי מעשה“.

והדרשה שהביא ר' בחיי היא מרגלא בפומיה דרבא (ברכות י"ו): „תכלית חכמה, תשובה ומעשים טובים“. ומביא שם סמך מהקרא (תהלים קי"א, י'): „ראשית חכמה יראת ה', שכל טוב לכל עושיהם, ללומדיהם לא נאמר, אלא לעושיהם, לעושים לשמה“, משמע שתכליתו האמיתית של ת"ת היא תשובה ומעשים טובים, וגם שלמוד לתכלית זו נקרא לשמה, ובוה הלשון הביא דרשה זו בס' חסידים (סי' י"ז): „שורש התורה, צריך האדם להעמיק וללמוד ולדעת מעשה בכל דבר, שנא' שכל טוב לכל עושיהם, ללומדיהם לא נאמר, אלא לעושיהם... לומד על מנת ללמד לשמור ולעשות, וזו היא תורה לשמה“.

גם מדברי רוב האחרונים יוצא שעיקר תכלית ת"ת הוא ע"מ לעשות, או ע"מ לדעת מה לעשות, ושזה נקרא ת"ת לשמה. וכך כתב השל"ה (מס' שבועות לב): „וענין לשמה, הכוונה שיעסוק בתורה לקיים מה שציונו הש"י ולמדתם אותם, ויחשוב שהתורה היא כמין כתב המלך שכותב לעבדיו מה יעשו ומה ימנעו שלא לעשות... כשפותח הספר יאמר הנבי רוצה ללמוד כדי שיביאנו התלמוד לידי מעשה ולידי מידות ישרות, ולידי ידיעת התורה, והריני עושה לשם יחוד קב"ה ושכינתיה, והו הנקרא לשמה... כבר נתבאר בכלל עסק תורה לשמה הוא, שהתלמוד יביאנו לידי מעשה“, הרי שארבעת התכליות שרשמנו בתחלת הפרק, כולם נחשבות כתכליות לשמה, אבל בסוף דבריו שם הוא כותב: „והתכלית האמיתי הוא המעשה“.

להלן רשימה קצרה של דברי אחרונים שכתבו שת"ת ע"מ לעשות הוא ת"ת לשמה.

בס' ראשית חכמה (הקדמה ג'): „בלי ספק עיקר התורה לשמה הוא לדעת אותה כדי לקיים מצותיה“. במדרש שמואל (אבות ב', ה'): „אמנם הלומד לשמה, כי לומד ע"מ לעשות“, וכן הריעב"ץ (לחם שמים, ריש פ' קנין התורה): „[ע"מ לקיימה] שהיא תורה לשמה“, וכן הרש"ז (ש"ע הל' ת"ת ד' ג'): „לבוא לידי לשמה, ללמוד ע"מ לשמור ולעשות“, ודומה לזה גם בדברי בעל חפץ חיים (לקוטי הלכות, הקדמה א'): „כמו שכתבו הסה"ק שעיקר מצות למוד תורה לשמה הוא לידע בירור ההלכה של כל ענין בש"ס“.

כפי זה, לפי שאין התכלית בלמוד הלמוד, אלא המעשה הוא התכלית, ואם כן בהיות האדם לומד ועמל בתורה, הוא הולך להשיג תכלית חוצה לו, והוא המעשה“.

5 גרסת הדפוסים „לעושיהם, לעושים“ ובגליון: „ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם“, וכן הגרסא „ללומדיהם“ בעין יעקב ובילקוט שמעוני (תהלים קי"א) וכן גרסת התוספות (סוטה כ"ב: סד"ה לעולם) ור' בחיי דלעיל ובס' חסידים דלקמן בסמוך ובמגורת המאור סי' רמ"ה.

ר' יוסף יעבץ (אור החיים, הקדמה): „ולא באו לתכלית התורה אין צריך לומר לתכלית הכל שהוא המעשה והחסידות, אלא אפילו לידיעת הדינים הצריכים בכל יום [לא באו]“.

ואלו כתבו שתכליתו האמיתית של ת"ת אינה אלא ע"מ לעשות, הר"מ אלשיך (אבות א', י"ז): „לא המדרש העיקר אלא המעשה, כלומר אינו הוא מצד עצמו, כי אם על שמביא לידי מעשה“, חות יאיר (סי' קכ"ד): „[שכל למוד תורה מסוגל] להמציא תכלית במבוקש שהוא השלמות הנפש... והרי [לימוד או"ח] לימוד המובחר, ששגו חז"ל הלומד ע"מ לעשות, שמספיקים בידו וכו"“. והר"ח מוולוז'ין (הקדמה לפי' הגר"א לאו"ח): „וזה כל פרי למוד הש"ס להוציא ממנו הלכה למעשה“, ובעל חתם סופר כתב בדרשותיו (דף ת"ט—ת"י): „והנה המכוון בלמוד, שידע התורה, גם כי מצוה רבה היא, מכל מקום אינו מצליח בלמודו כאילו היה מתכוון להגיע אל תכלית ללמד אחרים... אמנם התכלית האחרון היא, לעשות מצות ה' ולהזהר מאשר הזהיר, ולכן כשתהיה תחלת עסקנו בתורה, כדי שנדע מצותיה לעשותה באמת ובאמונה, שזהו עיקר התכלית! ובעל חכמת אדם (מבוא לקונטרס מצבת משה בסוף ס' חכמת אדם) מעיד על בנו הנפטר „ושלמה היתה משנתו, כי מעיד אני שלמד הכל ע"מ לעשות“, ורש"ר הירש (חורב סי' תצ"ג): „אבל עליך ללמוד [התורה] בעד החיים, וזה הכלל הגדול במצוה זו... למוד כדי לעשות“. ובפירושו על מס' אבות (ד', ו'): „אבל התכלית העליונה בת"ת היא לקיימה, לעשותה באמת... וחזק ממה שכוונה זו היא התכלית העליונה בת"ת, יותר מזה, היא הכוונה המסוגלת ביותר להשלים תלמוד התורה“. וז"ל ר' ישראל מסלנט (אור ישראל סי' כ"ז): „תכלית המצוה של ידיעת התורה הוא לידע דיני התורה ומשפטיה על בודיין שיהיה לו הלכה ברורה בכל מקום, איך לשמור ולקיים את כל התורה והמצות“⁶.

ב. למוד על מנת לדעת

למה התכוונו חז"ל באמרם „תלמוד תורה לשמה“? משמעות הפשוטה של מלים אלו היא: לשם תורה, שאילו היתה הכוונה „לשם תלמוד“ או „לשם שמים“⁷, היו צריכים לומר „לשמו“, לשון זכר, וכן משמע מדברי רמב"ם פיהמ"ש סנהדרין פ"י ד"ה וכת החמשיית): „ולא תהיה אצלו תכלית למוד החכמה, אלא לדעת אותה בלבד“. ונראה שהוא מרמז כאן לענין לשמה, וכן

6 שם הוא כותב גם על פרט שני שלמצות ת"ת, והוא „היכולת להתחכם בתורה, לחדד השכל ולשננו ולהישירו, שיוכל לישא וליתן במלחמתה של תורה, ולעקור הרים בפלפולו“, אבל בהמשך דבריו הוא מפרש שהפרט הזה הוא משני לפרט הראשון של ידיעת התורה, וז"ל „וכן גם גוף הענין של הפלפול והחידוד, הוא רק לשם יכולת הלמוד של ידיעת התורה“.

7 אמנם בסדר אליהו מוזכר כמה פעמים תלמוד תורה לשם שמים, עיין רשימה בס' תורה לשמה של ר"ג לאם, ס"ו הערת 28—33.

פירש הרא"ש (גדרים סב.): „ודבר בהן לשמן, כל דבורך ומשאך בדברי תורה יהיה לשם התורה כגון לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופולפול“, וכן כתב ר' אברהם מן התר (גדרים מ"ח. ד"ה ספרים): „מצות למוד שהוא ענין ציור הלב וידיעת האמת, עיקר הציווי הוא כדי לצייר האמת ולהתענג ליהנות במדע לשמח לבבו ושכלו“. (מסוף דבריו אלו משמע שגם ההנאה ושמחת הלב הן חלק מהכוונה בלמוד התורה, אבל לע"ד נראה דוחק לומר כן, שחייבים להתכוון דוקא להנאת עצמו בלמודו, לכן נראה שכוונתו באה שההנאה והשמחה הן תוצאות ישירות ומוכרחות מפעולת הלמוד).

כעין זה כתבו גם מן האחרונים, כבר הבאנו לעיל את דברי השל"ה שנקרא ת"ת לשמה כאשר לומד „שיביאני התלמוד לידי מעשה ולידי מידות ישרות ולידי ידיעת התורה...“ ור' חיים מוולוז'ין כתב (נפש חיים ש"ד פ"ג): „ענין לשמה, לשם תורה... בענין המעשה פי' לשמו של הקב"ה... ובענין הלמוד פי' לשם תורה“, ובפירושו על אבות (ריש פ"ז) כתב: „עיקר הלמוד לא לעסוק רק בדביקות כי אם להשיג על ידי התורה המצות והדינים ולידע כל דבר על בוריה כללים ופרטים“.

ואף על פי שאפשר לומר שהדעות האלו חולקות על הנאמר בסעיף הקודם — שעיקר ת"ת לשמה הוא ע"מ לעשות או ע"מ לדעת מה לעשות — אין כל הכרח לחדש מחלוקת כזו. ואדרבא, אותם האחרונים שהבאנו את דבריהם (שת"ת לשמה היינו ע"מ לדעת), הם כתבו דוקא שעיקר ת"ת לשמה הוא ע"מ לעשות או ע"מ לדעת מה לעשות, הבאנו דבריהם לעיל בסעיף הקודם.

ומפורש יוצא מדברי מהר"ל שהלמוד ע"מ לדעת כשלעצמו, בלי כוונה להשתמש בידיעה זו לעבודת הבורא, אינו נקרא ת"ת לשמה, שכן כתב (בפירושו על המשנה אבות ד', ה'): „מי שלמד ע"מ ללמד או מי שלמד ע"מ לעשות, כי אלו כוונתם לשם שמים, לא מי שלמד כדי לקנות את הידיעה, שאין זה מורה שהוא עושה לשם שמים, לכבוד השי"ת, כי כל אדם רוצה להבין ולידע, מפני שהחכמה נכספת לכל“.

ג. למוד על מנת לקיים מצות הבורא, שצונו על תלמוד תורה

אכן נמצאה בראשונים שטה אחת אשר לכאורה חולקת על הנ"ל, ואלו דברי רש"י [פירוש הקונטרס המיוחס לרש"י] (תענית ז'): „לשמה משום כאשר צוני ה' א-להי, לא כדי להקרות רבי“, אשר מדבריו משמע שעיקר למוד לשמה הוא לשם מצות למוד בלבד, ולא דוקא לשם תורה כמשמעות פשטות הלשון, ומקורו נראה שהוא מדברי חז"ל (גדרים ס"ב): „לאהבה את ה'... שלא יאמר אדם אקרא שיקראני חכם, אשנה שיקראוני רבי... אלא למוד מאהבה“.

אבל גם בזה אין הכרח לומר שיש מחלוקת, וכך הוא המשך הברייתא שם: „ר' אלעזר ב"ר צדוק אומר עשה דברים לשם פועלם [הקב"ה. ר"ן] ודבר בהם לשמם, אל תעשם עטרה להתגדל בהם...“ ומשמע שקיום המצות הוא לשם ה', ולמוד התורה לשם ידיעתם — ממש כדברי ר"ח מוולוז'ין דלעיל.

ולכן נראה שמה שכתב רש"י „כאשר צוני ה' א-לוהי, היינו שצונו ללמוד

ע"מ לעשות". ואולי רמו לזה רש"י בעצמו במה שבחר בלשון המקרא (דברים ד' ה'): "כאשר צוני ה' א-להי" וכוונתו לסוף הפסוק: "לעשות כן בקרב הארץ". וכפירוש זה משמע גם מדברי השל"ה אשר הבאנום כבר לעיל, וענין לשמה, הכוונה שיעסוק בתורה לקיים מה שצונו השי"ת ולמדתם אותם, ויחשוב שהתורה היא כמו כתב המלך שכותב לעבדיו מה יעשו ומה ימנעו שלא לעשות", הרי שע"מ לעשות נכלל במה שרוצה לקיים רצון ה'.

בערוך השולחן (יו"ד סי' רמ"ו אות ל"ד) מביא את דברי רש"י כפשוטם, ועיין גם בדברי מהר"ל בסוף הסעיף הקודם שמהם משמע שחייבים ללמוד לשם שמים, דהיינו לכבוד ה'.

ד. למוד כדי להגיע לדבקות בה'

בדברי האחרונים אנו מוצאים עוד כוונה בלמוד התורה, והיא שהלמוד ישפיע על רוחנו ולעלוי נשמתנו, עד שנגיע לדבקות בה', וז"ל הב"ח (או"ח סי' מ"ז ד"ה ומ"ש דאמר): "ונראה דכוונתו ית' מעולם היתה שנהיה עוסקים בתורה כדי שתתעצם נשמתנו בעצמות ורוחניות וקדושת מקור מוצא התורה... כדי שתדבק נשמתנו וגופנו ברמ"ח איברים ושס"ה גידין ברמ"ח מצות עשה ושס"ה לא תעשה שבתורה". ואפשר לפרש את דבריו שכוונת ה' היתה שאנו נעסוק בתורה בכוונה הנ"ל, מאידך אפשר לפרש שהתכלית הנ"ל היא כוונת ה' בלבד, ואין לה קשר בכוונתנו אנו, שהיא צריכה להיות אחת הדרכים שפידטנו לעיל, ולפי זה אין צורך לומר שהב"ח חידש תכלית חדשה בת"ת לשמה, שלא הוזכרה בראשונים.

אבל אף אם הב"ח לא כך סבר, גדולי החסידות כן סברו כך, שת"ת לשמה היינו למוד תורה כדי להשיג דבקות בה', ומאחר ועדיין לא זכיתי להכיר ספריהם, אביא רק את דברי הרש"ז מלאדי אשר הראה לי ידידי הר"א כרמל נ"י, וז"ל הרב (לקוטי אמרים פ"ה): "ות"ת] לשמה, היינו כדי לקשור נפשו לה' על ידי השגת התורה, איש לפי שכלו".

נגד שטה זו טען ר"ח מוולוז'ין (רוח חיים רפ"ו): "אם יחשוב אדם כי לשמה הכוונה לדבקות, ואם כן לדעתו ודמיונו יחשוב שיעסוק בשירות ותשבחות, ובפרט בס' תהלים מגעים ומירות ישראל המעוררים אהבת ה' וקרבתו... אבל לא כן הוא, כי הלא מצינו במדרש שדוד בקש שהעוסק בשיריו ובזמיריו יחשב לו כעוסק בנגעים ואהלות, הרי שנגעים ואהלות יקרים יותר, ולא מצינו שהסכים הקב"ה לו בזה".

ולע"ד שטה זו צריכה עיון גם מן הברייתא (סנהדרין ע"א.): "בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב, דרוש וקבל שכר", ולפי השיטה הנ"ל מה זה "למה נכתב", הרי עיקר למוד התורה רק לידע מה היה רצון ה' אילו קרה דבר כזה, כדי לידבק בה', ואולי אפשר לישב שהקשה כך כאילו לא ידע שזה עיקר תכלית ת"ת, ומה שאמר "דרוש וקבל שכר", היינו שמכנה את הדבקות בה' "שכר" ובא ללמדנו שהדבקות היא תכלית הלמוד.

ולכאורה עוד קשה על דעה זו ממעשה דרב ששת שאמר (פסחים ס"ח:):
 „חדאי נפשאי, חדאי נפשאי, לך קראי, לך תנאי“, ומקשה שם הגמרא: „איני,
 והאמר ר' אלעזר אילמלא תורה, לא נתקיימו שמים וארץ“, ומתרצת: „מעיקרא
 כי עביד אינש, אדעתא דנפשיה קא עביד“, אשר משמע משם שאין ללמוד לטובת
 נפשו הוא, ורק בתחלת למודו מותר לעשות כן, אבל בעצם כל דברי הגמרא
 הזו תמוהים, למה לא הקשתה הגמרא בפשטות, הרי צריכים ללמוד לשמה, על
 מנת לעשות, או „כאשר צוני ה' א-להי“, גם מנין שלמוד לשמה הוא דוקא כדי
 שיתקיים העולם, גם מה שמשמע מדברי הגמרא כאלו רב ששת היה עוד בתחלת
 למודו שעליה כתב הרמב"ם (הל' תשובה פ"י ה"ה): „כשמלמדים את הקטנים
 ואת הגנים וכלל עמי הארץ, אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל
 שכר [כולל לזכות לחיי העולם הבא, עיין שם תחלת הפרק]“, ונראה דוחק
 לומר שרב ששת היה אז במעמד כזה, לכן נראה שלא התכוון רב ששת כלל
 לפרט כוונתו בלמודו, אלא רק ציין שנוסף על מה שקיים מצות בוראו, גם
 הטיב לעצמו, ועל זה תמהה הגמרא: הרבה יותר מזה היה לו להזכיר, הרי אגב
 למודו הוא נעשה שותף בקיום העולם כולו, ואיך השתבח בכסף מאחר ויש לו
 זהב, ועל זה מתרצת הגמרא שתלמיד חכם בתחלת למודו אין לו לחשוב על זה
 — אולי מפני שנראה כיוהרא.

ג. ענין תלמוד תורה שלא לשמה

נגד לומדי תורה שלא לשמה אמרו חז"ל דברים חריפים, „מוטב לו שלא
 נברא“, (ברכות י"ז.); אף „נוח לו שאילו נהפכה שליתו על פניו“. (מס' כלה,
 רפ"ח); וכן שהתורה „נעשית לו סם המות“, (תענית ז'), ומאידך ידועה מימרתו
 של רב (פסחים ב': וש"נ עוד ששה מקומות בש"ס, וכעין זה ירושלמי חגיגה
 ובמס' כלה ובאיכה רבה, עיין בסוף הפרק): „לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות
 אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה, בא לשמה“.

ולכאורה יש מחלוקת תנאים בדבר, כן משמע מלשון הגמרא (כלה רפ"ח)
 על הברייתא: „ר' מאיר אומר כל העוסק בתורה לשמה, זוכה לדברים הרבה“,
 ומקשה בגמרא: „ולר' מאיר אדחני כל העוסק בתורה לשמה, לית ליה הא
 דר' יוחנן... לעולם יעסוק אדם בתורה, אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא
 לשמה בא לשמה, כי קאמר בשיטת ר' עקיבא, דחניא ר' עקיבא כל הקורא שלא
 לשמה, נוח לו שאילו נהפכה שליתו בפניו“, משמע שר' מאיר סבר כמימרא
 של ר' יוחנן, ומה שאמר דוקא ת"ת לשמה, היינו לפי שיטת ר' עקיבא.

אבל הראשונים פירשו שאין כאן מחלוקת, וכן משמע בבבלי, שכן רבא
 עצמו, אשר במקום אחד (ברכות י"ז.) אמר שנוח לו שלא נברא, אמר במקום
 אחר (פסחים ב':) שמי שלומד שלא לשמה, עליו נאמר „כי גדול עד שמים
 חסדך“ — „דמצוה מיהו עביד“ (רש"י שם). ומפרשים רש"י, תוספות ושאר
 ראשונים שיש שני אופני שלא לשמה, וז"ל רש"י בברכות: שנוח לו שלא
 נברא נאמר במי „שאינו לומד כדי לקיים, אלא לקנטר“, ומה שדרש „עד שמים

חסדך... איירי במקיים כדי שיכבדוהו"⁸, והנה, במי „שנוח לו שלא נברא“ אמר כאן רש"י שני דברים: (א) שאינו לומד לקיים (ב) שאינו לומד אלא לקנטר, וצריך בירור איזה מהם דוקא, הבה נעיין בדבר.

לכאורה קשה, מה שכתב רש"י בתענית (ו'). על הגמרא „כל העוסק בתורה לשמה, תורתו נעשית לו סם החיים... וכל העוסק בתורה שלא לשמה, נעשית לו סם המות“, ופירש שם רש"י: „לשמה, משום כאשר צוני ה'... ולא כדי להקרות רבי“, אשר משמע שמי שלומד כדי להקרות רבי, נכלל כשלא לשמה אשר התורה נעשית לו סם המות, והרי זה כעין מי שמקיים כדי שיכבדוהו, שעליו כתב רש"י „עד השמים חסדך“⁹. אבל כאשר נדייק בלשון רש"י נראה שאין כאן סתירה כלל, שכן בברכות פירש רש"י ש„עד השמים חסדך“ נאמר במי שמקיים כדי שיכבדוהו, דהיינו שהוא לומד ע"מ לעשות, ורק העשייה היא כדי שיכבדוהו, ולכן הוא עושה מצוה בלמודו, אבל מי שלומד כדי לקנטר, או כדי שיקרא רבי — אשר בשניהם אינו לומד ע"מ לעשות — באלו נעשית תורתו סם המות „ונוח לו שלא נברא“, ועיקר כוונת רש"י בברכות הוא למה שאינו

8 חילוק חדש מביא רחיד"א (אבות ד', ה') בשם מהר"ש פרימו, והיינו „דהעוסק יהיה לו כוונה זו, דעתה עוסק שלא לשמה כדי שמתוך שלא לשמה יבא לשמה, וזה יהיה כוונתו בתחלה לבוא בסוף לשמה, וזה הותר, אבל מי שעוסק שלא לשמה לחוד, ואין כוונתו כי אם שלא לשמה, ולית ליה מתוך, נוח לו שלא נברא“, והרי זה כעין לשון מהר"ח אור זרוע (ססי' קס"ג): „כל שלא לשמה חד הוא, וכולם עבירה [רק] או אותה עבירה הותרה, שסופה לבוא לידי מצוה, כמו מציל אשה בנהר ומפקח גל בשבת, וכן משמע בנויר שמדמה אותה למעשה דיעל, אבל מי שמקשה ערפו, לעולם לא יעשה מצוה, נוח לו שלא נברא“.

9 אם לא שגניח שיש מצב ביניים דהיינו מי שלומד כדי שיכבדוהו הרי הוא בכלל „עד השמים חסדך“ אבל אין התורה נעשית לו סם החיים, אבל אפילו אם נאמר כן, נראה ברור שרש"י סובר שהלומד בלי כוונה ע"מ לעשות, הרי זה שלא לשמה הרע, כמסקנתנו בפנים.

אבל בעצם קשה להפקיע את השלא לשמה הטוב מלהיות סם החיים, שהרי בכמה מקומות מתארים חז"ל את התורה כסם החיים: „הקב"ה נתן תורה לישראל, סם חיים לכל גופו“ (עירובין ג"ד). „דאומן [רגיל] לה, סמא דחייא, דלא אומן לה, סמא דמותא“ (יומא ע"ב: וכעין זה שבת פ"ח:). „ושמתם — סם תם — נמשלה תורה כסם חיים“ (קדושין ל':), ובכל המימרות הנ"ל מתארים ת"ת סתם, בלי תנאי לשמה, כסם חיים, ולכן נראה דוחק לומר שמי שלומד באופן רצוי („עד השמים חסדך“) יהיה מופקע מענין סם החיים, אלא ודאי הוא מופקע מזה רק אם הוא לומד שלא לשמה הרע, ולכן ודאי התכוון רש"י לכלול בשלא לשמה הרע את מי שלומד כדי שיקרא רבי.

והטעם שהתורה נעשית לו סם המות לומדים בגמרא (נדרים ס"ב.) ממעשה של בלשצר שכל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם, דהיינו כעין מעילה בקודש, טעם שני כתבו בעלי התוס' (סוטה כ"ב:): „[שעוסק בתורה] להוסיף על חטאתו פשע, שעתה שגגות נעשו לו זדונות, שאע"פ שידע שעובר, לא מנע מכל תאות לבו“.

לומד ע"מ לעשות, ומה שאמר רש"י לקנטר, היינו רק היכי-תימצא, וכן משמע גם ממה שרש"י מביא שם סיוע מן הירושלמי (ברכות פ"א ה"ב) ¹⁰ ושם מדובר בלומד שלא לעשות, ואינו מזכיר קנטור כלל, גם דברי רש"י בסוגית „נעשית לו סם החיים": „לשמה, כאשר צונו ה' אלהי" מרמזות לסוף הפסוק: „לעשות כן...". כמו שכתבתי לעיל.

כשטה זו משמע גם מלשון רמב"ם כאשר מבאר את הלמוד שלא לשמה המביא לידי לשמה, ומסיים את דבריו (הל' תשובה פ"י ה"ה): „לפיכך כאשר מלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ, אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר", ולכאורה קשה, מה לנו ללמד לנשים תורה, הרי מפורש כתב לעיל מזה (הל' ת"ת ספ"א): „צו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה", אלא כוונתו למה שמלמדים אותן כדי לעשות, ואת העשיה מלמדים אותן לעשותה אפילו שלא לשמה, כלשונו „לעבוד מיראה" ¹¹.

כשטה זו משמע גם מדברי מהר"ש פרימו (פי' רחיד"א על אבות ד', ה'): „מה שאמרו העוסק בתורה ובמצות שלא לשמה, היינו דאיכא מצוה בהדי תורה ומזכך התומר, או מתוך שלא לשמה בא לשמה".

ויש לברר מנין לרש"י שמי שלומד כדי שיקרא רבי נעשית לו תורה סם המות, ונראה שמקורו במשנה (אבות ד', ה') שלפיה אין לעשות את התורה עטרת להתגדל בה, ועלה אמר הלל שמי שמשתמש בכתר של תורה נאבד, ומסיימת המשנה: „כל הנהנה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם", וכן אומרת הגמרא (גדרים ס"ב). שמי שמשתמש בדברי תורה נעקר מן העולם והרי זה קרוב לדברי רש"י שהלומד תורה כדי שיקרא רבי נעשית התורה לו סם המות ותלמוד תורה שלא לשמה שאינו מזיק הוא שלומד כדי לעשות שלא לשמה את המצוה שהוא לומד דיניה.

ובזה מובן מה שהראשונים ואחרונים סוברים שלמוד בלי הכוונה ע"מ לעשות אינו בגדר ת"ת כלל, שהבאנו דבריהם לעיל ובהערה 3.

ולפי זה מובן גם למה מביאים חז"ל את המימרא „נוח לו שנהפכה שליחו על פניו" בעיקר על מי שלומד שלא לעשות (ירושלמי ברכות פ"א ה"ב, ויקרא רבה ל"ה, ז') והוא מה שאמר ר' עקיבא על מי שקורא שלא לשמה, הרי שלא לשמה הרע היינו שלא לעשות, וכבר ראינו שכך דעת רש"י ורמב"ם, וגם בעלי התוספות כך סוברים (פסחים ב': ד"ה וכאן; סוטה כ"ב: ד"ה לעולם) ¹², וכן כתב רא"ש (פסחים פ"ד סי' ב').

10 ראייה זו ראיתי בס' תורה לשמה של ר"נ לאם עמוד 5—144.

11 אבל עיין בפיהמ"ש סנהדרין (פ"י מ"א ד"ה וכת חמשית) ששם משמע שאפילו את הלימוד עצמו יתחילו ע"מ לקבל פרס, אבל אפשר לישב, ששם מיירי בקטן דוקא, שאינו מחויב במצות מצד עצמו, אבל מה שלומד אחר כך כדי שיכבדוהו, היינו שיכבדוהו עבור מעשיו המתוקנים.

12 גם עצם מקור הכלל „לעולם יעסוק אדם..." הוא מהקרבות שהקריב בלק להנאת

ולאור כל זה צריכה עיון המימרא: ¹³ „כתיב ואותי עזבו ואת תורתִי לא שמרו, הלואי אותי עזבו ותורתִי שמרו, מתוך שהיו מתעסקים בה המאור שבה היה מחזירן למוטב“. ולכאורה „אותי עזבו“, היינו שמירת המצות — „ותורתִי שמרו“, היינו למוד התורה, ואם כן הרי לומדים שלא לעשות, ואדרבא, תורתם נעשית להם סם המות, ויותר טוב להם שלא ללמוד, ולכן נראה שצריכים לפרש: „אותי עזבו“, היינו שעזבו אהבת ה' ומקיימים את המצות שלא לשמן; „ותורתִי שמרו“, היינו למוד תורה עם שמירת המצות (שלא לשמן). ואף שחז"ל דורשים ששמירה היינו משנה ¹⁴, הרי מצאנו במשנה (אבות ד', ה') שהיא מביאה את השמירה יחד עם העשייה אחרי הלמוד וההוראה, ופירוש שם תוי"ט ששמירה היינו מן העברה, גם לשון „שהיו מתעסקים בה“ מורה על קיום המצות לדעת כמה ראשונים, עיין בפרק הבא.

ד. ברכת לעסוק בדברי תורה

גם מדברי רבותינו בנוסח ברכת התורה גוכל ללמוד על מהותה של ת"ת, ויש מחלוקת ראשונים בנוסח זה, רובם גורסים בברכות (י"א:): „אקב"ו על דברי תורה“, ומקצתם „אקב"ו לעסוק בדברי תורה“, וכן הנוסח בדפוסים וכן נהוג אצלנו ¹⁵.

עצמו ועם כל זה זכה בגלגל שיצאה ממנו רות, הרי שקיום המצוה הוא שלא לשמה, וזה סיוע לשיטת רש"י.

אבל מדברי בעלי התוספות בתענית (ז', ד"ה וכל) משמע שחולקים על רש"י ששם כתבו מפורש שהלמוד שלא לשמה המביא לידי לשמה כולל גם את הלומד כדי שיקרא רבי, ולשטתם שם השלא לשמה הרע הוא הלמוד בכונה רעה דוקא, כגון קנטור (בלי התחשבות שהוא לומד שלא לעשות).

וצריך עיון איך ישבחו למוד שעליו אמרה המשנה שנוטל תיו מן העולם, וכתב על זה הרש"ז (הלי ת"ת פ"ד ס"ג): „אם אינו מקיים מה שלומד נקרא רשע, ועליו אמר הכתוב ולרשע אמר אֵלֹהִים מֶה לֵךְ לִסְפֹר חֻקֵי וְגו' וכל תלמיד חכם המזלזל במצות ואין בו יראת שמים, הרי הוא כקל שבצבור וגרוע מעם הארץ... ועליו אמרו חכמים, לא זכה נעשית תורתו לו סם המות (יומא ע"ב:): וי"א שאעפ"כ יעסוק אדם בתורה; כי מתוך שלא לשמה יוכל לבוא לידי לשמה, ללמוד על מנת לשמור ולעשות, שהמאור שבה מחזירו למוטב כמ"ש חכמים... הלואי אותי עזבו ותורתִי שמרו, שהמאור שבה היה מחזירם למוטב“. הרי הי"א אין קשה להם איך אומרים „הלואי“ על דבר שהוא סם המות, ונראה שמפורש כן במנורת המאור סי' רמ"ה.

13 מובא בפתיחה לאיכה רבה, אות ב', וכעין זה גם כירושלמי חגיגה פ"א ה"ז ובכלה רבתי ריש פ"ח.

14 ספרא אחרי פרש' ס' ה"ט, ואמור פ"ט ה"ג; ספרי ראה סי' נ"ט.

15 כמה ראשונים גרסו כנוסח שלנו: הרמב"ן (סי' קמ"ב), ר' יהודה החסיד (תוס' ריק"ח, ברכות י"א:), ראבי"ה (סי' ל"ט), אור זרוע (הלי ק"ש סי' כ"ד), ס' המכתם (ברכות פ"א), פי' הרא"ש והר"ן (גדרים פ"א), המאירי (ברכות י"א:), ורי"ד (פסקיו, ברכות פ"א). אבל כנראה רוב הראשונים גרסו „על דברי תורה“ ה"ה בה"ג, ר' עמרם גאון, ר"ח

וכפי שהראשונים מחולקים לגבי הנוסח, כך הם מחולקים לגבי משמעותה. הבית יוסף (או"ח סי' מ"ז ד"ה וזו נוסחה) כתב בשם אבן ירחי שלעסוק בדברי תורה אינו אלא קריאת התורה, ומדברי ראבי"ה (סי' ל"ו) משמע להיפך וז"ל: „בשעה שקוראים בתורה, שלהוציא הצבור באים, אין מברכים לעסוק בדברי תורה, שאין כוונתם לעסוק ולידע ללמוד וללמד“, משמע שלעסוק כולל יותר מקריאה, ובאורחות חיים (דין מאה ברכות סי' י"ב) כתב שלעסוק בד"ת „כולל עסק הלמוד ועשיית המצות“.

וכמה ראשונים, חוץ מהאורחות חיים, כתבו שברכת התורה כולל גם עשיית המצות, כך הביא הבית יוסף (שם) בשם הר"א אבן ירחי וה"ר דוד אבודרהם. וכן כתב בס' פרדס הגדול (סי' ג"ג) שלדעת בעל הלכות גדולות מברכים „על דברי תורה“, ושכן נוהגים ברומי ובכל ארץ ספרד ובארץ לנגוברדיאה, כי לשון זה כוללת ללמוד וללמד, לשמור ולעשות, ומביא ראיה מן המדרש שברכת התורה של משה רבנו „אשר בחר בתורה זאת וקדשה ורצה בעושיה — ולא בעמליה ולא בהוגיה, אלא בעושיה“.

גם מדברי רש"י (ברכות י"א:) משמע שברכת התורה כוללת גם את העשייה וז"ל: „שכבר נפטר באהבה רבה שיש בה מעין ברכת התורה, ותן בלבנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תורתך...“. וממה שהאריך בהבאת הנוסח משמע שכל אלו נכנסו במשמעות נוסח ברכת התורה, אף על פי שאי אפשר לברר מדבריו אלו איזהו, נוסחו, [ובנוסח „על דברי תורה“ נראה שכל הראשונים מודים שנכנס בו גם קיום המצות (עיין ס' פרדס הגדול סי' ג"ג; אור זרוע ח"א סי' כ"ד, וכן בכ"י הנ"ל)].

ובעל אור זרוע (שם) חולק על דעת רש"י וסובר שאדרבא, ברכת התורה צריך לכלול רק מעשה הלמוד וכן נראה לבית יוסף (שם).

ובאחרונים מצאתי שמפרשים לשון לעסוק בדברי תורה „לישא וליתן בד"ת במדות שהתורה נדרשת בהן ובפלפול וסברא“, כך כתב הריעב"ץ (סדור בית יעקב דף ל"ב). ובט"ז (או"ח סי' מ"ז סק"א): „לעסוק בדברי תורה, דרך טורח דוקא“. וכעין זה פירש גם הרי"צ מקלנבורג (פירוש עיון תפלה). אך פירוש זה קצת קשה הרי חז"ל הקפידו מאד בקביעת נוסח הברכות, ולמה בחרו כאן דוקא בלשון עסק אשר לדעתם כולל משא ומתן בד"ת, דבר שלא נצטוינו בו בתורה מפורש, ולכאורה נראה יותר פשוט לפרש שלשון עסק כולל ללמוד וללמד לשמור ולעשות — או כולם, או חלקם — כמו שפירשו הראשונים.

(מובא באו"ז שם), רי"ף, רש"י (מובא בחיד' הרשב"א ברכות י"א:) רמב"ם (הלי תפלה ז' י'), ר"א אלשבילי (ברכות פ"א), רא"ה על הרי"ף הנ"ל, האגודה (ברכות פ"א סי' כ"ה); ר"ד אבודרהם (הוצ' ירושלים תשכ"ג עמ' מג), וכן משמע מסקנת ר' יונה. הרא"ש (ברכות פ"א סי"ג) מביא גירסא זו סתם, וכן הטור (או"ח סי' מ"ז), אע"פ שהם מזכירים גם את גירסתנו, והמחבר (שם ס"ה) מביא רק הגירסא „על דברי תורה“, ומסתימת דברי הרמ"א משמע שגם הוא סובר כך (עיין דברי חמודות על הרא"ש הנ"ל, ס"ק פ"א).

אבל המג"א (שם סק"ג) מקיים את גרסתנו וכן גרס גם הט"ז (שם, סק"ד).

ה. שיעור מצות תלמוד תורה

במצות ת"ת קובעת המשנה (פאה א', א') שאין לה שיעור, ופירש הירושלמי שם דהיינו שאין לה שיעור למעלה ולא למטה, ובבבלי (מנחות צ"ט:) למד ר' ישמעאל מקרא „לא ימוש... והגית בו יומם ולילה“ שחיוב ת"ת הוא תמיד, ורשב"י למד משם „אפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית, קיים לא ימוש“, וכן נפסקה ההלכה (יו"ד סי' רמ"ו ס"א) שכן סבר שם רבא. גם בברכות (ל"ה:) נחלקו אותם תנאים, ושם אמר ר' ישמעאל שמקרא „ואספת דגון“ משמע שצריכים לנהוג בדברי תורה מנהג דרך ארץ, וטוען נגדו ר' שמעון „אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה... וזורה בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה“, ובזה נפסקה ההלכה כר' ישמעאל (או"ח סי' קנ"ו) שגם אביי וגם רבא כותיה סוברים, דהיינו שצריכים לנהוג בד"ת מנהג דרך ארץ, וזה שר' שמעון נראה כסותר את דבריו דלעיל, כתב על זה בתוס' ר' יהודה החסיד: „לאו משום דסבר ליה לר' שמעון שהיא חובה, דהא בפ' שתי הלחם איהו קאמר דאפילו לא קרא אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש, אלא מצוה בעלמא הוא דקאמר, מפני בטול תורה“. וכעין זה כתב גם בתוס' הרא"ש, [ועיין בקונטרס „והגית בו יומם ולילה“ (המעין טבת תשל"ז, עמ' 25) איך האחרונים ישבו את הסתירה הזאת].

ומסוגיא בנדרים (ח'). משמע שמן התורה יוצא ידי חובתו בקריאת שמע שחרית וערבית, ופירש בזה הר"ן שלא דוקא שבזה יוצאים ידי חובתם „שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד, יום ולילה לפי כחו, ואמרינן בפ"ק דקדושין (ל'). ת"ר ושננתם, שיהו ד"ת מחודדים בפיק, שאם ישאלך אדם דבר שלא תגמגם ותאמר לו וכו', וקריאת שמע שחרית וערבית לא סגי להכי... [אבל מה שכתוב מפורש בקרא] דהיינו בשכבך ובקומך, [יצא] בקריאת שמע שחרית וערבית“. ופירוש המיחס לרשב"י (שם) בל"א מפרש „מושבע ועומד מהר סיני, דכתיב לא ימוש ספר התורה הזה וגו'... דכיון דקרא קריאת שמע, קיים לא ימוש“, וכדברי רשב"י במנחות (צ"ט:), וצריך עיון שהרי הקרא הזה מדברי קבלה הוא, ולא מסיני.

על כל פנים סבר הר"ן שיש מצוה מדאורייתא ללמוד תמיד, ועל זה כתב רדב"ז (ח"ג סי' תטז): „נ"ל שכל המפרשים חלוקים עליו דס"ל דאין אדם חייב מן התורה ללמוד תמיד“, ומביא שם מדברי רשב"י, בעל היראים, ר' יונה, רשב"א, ריטב"א ורא"ש שכולם סוברים שת"ת, חוץ מקריאת שמע שחרית וערבית, הוא רשות¹⁶, [ולדעתם צריכה עיון הדרשה מושננתם, שהביא הר"ן

¹⁶ ומה שמשמע לכל הראשונים הנ"ל כאילו די בקריאת שמע שחרית וערבית, ברור שאין זה אלא בשעת הדחק, וכן כתב מפורש הסמ"ג (עשין סי' י"ב) ומוכח בהג"מ ת"ת פ"א סק"ז): „בשעות דחוקות, שהאדם כבלבול ואין לו פנאי ללמוד, סומך על מה שאמר ר' יוחנן בשתי הלחם: אפילו לא קרא אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים מצוה לא ימוש“. וכעין זה הריטב"א (נדרים ח').: „הא דאמרינן דאיבעי פטר נפשיה בקר"ש שחרית וערבית ונפיק מחובת והגית בו יומם ולילה, היינו בדלא אפשר לו טפי, שצריך

סמך לדבריו, ואולי סוברים שהיא אסמכתא בעלמא], ועיין בשדי חמד (מ' ואו, כלל ט"ו) שהאריך בשאלה אם אמנם ההלכה נפסקה שמי שקרא קריאת שמע שחרית וערבית קיים, לא ימוש".

ועל הדרשה מושגנתם עצמה כתב בארחות צדיקים: „בימי חכמי התלמוד, שהיה עיקר למודם לחזור התלמוד כדי לקיים מה שאמרו וישגנתם לבניך... שאם ישאלך אדם דבר, אל תגמגם...“ משמע שענין הדרשה הוא שיהיו דברי תורה שגורים בפיו, וכן משמע מדברי הרש"ז (הל' ת"ת פ"ב ה"ג) דהיינו „שתהא משנתו סדורה ושגורה בפיו כל כך בענין שאם ישאלנו אדם איזה דבר הלכה ממה שלמד יוכל להשיב לו מיד, אסור או מותר, בלי גמגום“, דהיינו שהדרשה קובעת איכות למוד ההלכות, ולא כמותו. מאידך, כתב הרב"ב לייבוביץ (ברכת שמואל ע"מ קדושין סי' כ"ז): „החיוב הוא על כל איש ואיש מישראל לראות שבנו ובן בנו יהיו לתלמידי חכמים וגאונים בתורה שנא' וישגנתם לבניך, שיהיו ד"ת מחודדים בפיו, שאם ישאלך אדם דבר, אל תגמגם, אלא אמור לו מיד"י, הרי מפרש את הדרשה כקובעת כמות הלמוד, כאילו אמרו „שיהיו כל דברי תורה מחודדים...“.

ו. שתי מצות בתלמוד תורה

על כל פנים ישנם מאמרי חז"ל שלפיהם מצות ת"ת שקולה היא כנגד כל המצות, ומאידך שדי בה בפרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, גם ישנם מאמרים שלפיהם כל תכלית ת"ת היא כדי שנדע מה לעשות, ומאידך שת"ת

להשתדל קצת היום כפרנסתו, הא לאו הכי, לא מפטר, כדאיתא במנחות. וודאי שגם הרדב"ז וכל הראשונים הנ"ל אינם חולקים על זה.

גם פשיטא שאין כוונתו כאילו ח"ו אין מצוה בת"ת כל היום, והרי „ת"ת כנגד כולם“. אלא ברור שכונתו שאין בת"ת כל היום משום מצוה חיובית, אלא קיומית, והיינו כמו שהבאנו לעיל בשם ר' יהודה החסיד ובשם תוס' הרא"ש „מצוה בעלמא“, וגם בזה ודאי אין בו למעט מחשיבותה הגדולה ביותר של ת"ת כל היום.

ובאופן כללי, אל לנו לחשוב כאילו מצוה קיומית בעצם חשובה פחות ממצוה חיובית. אלא עליונות המצוה החיובית היא שהיא דחופה ונחוצה יותר, בעוד שחשיבות של המצוה הקיומית עשויה להיות גדולה יותר בהשפעתה, בשכרה ובעונשה, והרי אנו מוצאים רבים מבין הדברים שאין לעושיהם חלק לעולם הבא שלא נאסרו כלל במפורש, ועם כל זה עונשם חמור מעבודה זרה, גלוי עריות ושפיכות דמים, ועיין באריכות בחלק ב' של המאמר „השכל והאגדה בקביעת ההלכה והמעשה“, המעין, תמוז תשל"ז.

17 פירוש זה צריך עיון לאור הטענות שהעלה בעל חפץ חיים (ס' לקוטי הלכות, פתיחה) וז"ל: „והנה שיהיה אדם בקי בע"פ כל הש"ס... הוא כמעט מן הנמנע, אם לא ליחידים גאוני הזמן... ואמרת לינפשי כיון שהקב"ה כתב בתורתו דבר זה לכלל ישראל, והיו הדברים האלה וכנ"ל, מסתם אין זה דבר חמור כ"כ...“ ומסיק שם בעצה ללמוד את הרי"ף „להיות בקי עכ"פ בעקרי ההלכות מן הש"ס“.

היא מצוה בפני עצמה. וכדי לישב את הסתירות המתעוררות בענין הזה, כתבו כמה אחרונים שיש במצות ת"ת שני ענינים. בדברי חז"ל והראשונים לא מצאתי מקור מפורש לזה, אבל אולי הוא מרומז בדברי הספרי (דברים סי' מ"ח): „למד אדם תורה, הרי בידו מצוה אחת, לימד ושמר, הרי בידו שתי מצות, לימד ושמר ועשה, אין למעלה הימנו”¹⁸, וכן אולי מרומז הוא בדברי הר"ן הנ"ל בנדרים.

כתב הרש"ז מלאדי (הל' ת"ת פ"ג קונט' אחרון א') שיש בת"ת שתי מצות: מצות ידיעת התורה כולה ומצות והגית בו יומם ולילה. עוד כתב (שם פ"ב ס' ב): „אם מוציא בשפתיו [דברי תורה ושבת] אע"פ שאינו מבין אפילו פירוש המלות מפני שהוא עם הארץ הרי זה מקיים מצות ולמדתם” ולכאורה הריהו בזה לטעמיה, והיינו שהתעסקות בתורה כשלעצמו — בלי שום תועלת ובלי תוספת ידיעה — היא מצוה. מקור לשטה זו בדברי חז"ל והמפרשים צריך עיון¹⁹. קצת דומה לדבריו כתבו גם אחרונים אחרים, שיש במצות ת"ת שני ענינים. בבית הלוי (הקדמה): „ידוע שלמוד התורה הוא משני פנים: א' כדי לידע היאך ומה לעשות... הוה ב' בחינות, מביא להמצות וגם תכלית בפני עצמו”, ונראה שכוונתו שאמנם ת"ת הוא מצוה אחת, ונוסף על מה שהוא מצוה, יש בו גם משום מכשירי מצוה, כלומר הכנה לקיום כל המצות.

ר' ישראל מסלנט (אור ישראל סי' כ"ז) כתב: „הנה במצות ת"ת יש בזה שני ענינים, א' למוד התורה וב' ידיעת התורה, מצות למוד התורה הוא מן הכתוב והגית בו יומם ולילה... אולם הגדר השני במצות ת"ת הוא ידיעת התורה, והוא מה שאמרו... שיהו ד"ת מחודדים בפיד”, וממה שהוא מביא שני פסוקים, משמע לכאורה שסובר שיש כאן שתי מצות ממש וכדברי הרש"ז לעיל, אבל מאחר ואחד מהם הוא מן הנביאים בלבד, נראה שאין כאן מצוה שניה מדאורייתא ממש, אלא רק פרטי מצוה.

והרב יחזקאל סרנא („מצות ת"ת וחלקיה” בריש ספר אחר האסף) כתב בסיגנון יותר מבואר: „ונמצא לפי זה דבמצות ת"ת יש שני ענינים: א. מצות ת"ת עצמה, והיא ידיעת התורה והברירות בהלכותיה.

18 מסיפא משמע שהתנא חוזר על הקודמים ומוסיף עליהם, ולפי זה צריכים לגרוס ברישא לימד במקום למד, כנלע"ד.

19 שם צוין טוש"ע או"ת סי' מ"ו ס"ט, וז"ל: „לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה, אע"פ שהוא אמרה דרך תחנונים, וי"א שלא לחוש, כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים, ונכון לחוש לסברא ראשונה, הגה, אבל המנהג כסברא אחרונה”. ולכאורה המחלוקת תלויה במצות צריכות כוונה, דהיינו: מי שקורא בתורה בלי כוונה לת"ת, אם קיים בזה מצות ת"ת. ובענין לא ראיתי מכאן סמך לדברי הרב, שמי שקורא בלי הבנת פירוש המלים שהוא מקיים מצות ת"ת.

וב. העבודה שבתלמוד, והיא המשנה... דתיינו השינון והחורה תמיד ולהשים הדברים על לבנו, אף אחרי שכבר אינו נצרך לחזרת הדברים בשביל ידיעתם עצמם... כדי לשים הדברים על לבנו, שאך על ידי זה מביאה אותו התורה לידי מעשה, שזוהי תכלית התורה."

ולדבריו ת"ת מביא לידי מעשה בשני אופנים: ידיעת התורה וההתעסקות בהלכותיה (משנה) המשפיעה על לבנו.

ועיין בס' עינים למשפט (קדושין כ"ט: אות כ' ד"ה ולכן) שמישב כמה קושיות על ידי חילוק מצות ת"ת ל, תרי גונא למוד, הא' לשם מצות ת"ת גרידא והב' לשם ידיעה ועל מנת לקיים, וי"ל דקרא ולמדתם וכן קרא דדברי קבלה דלא ימוש גו', הם על הלמוד של אופן א', וקרא ושננתם... הוא על האופן הב'." ובס' לאור ההלכה (עמ' ר"ו) כותב אפילו: "שעל אי-הידיעה מחמת פשיעה עוברים בעשה ולא תעשה: "ושננתם" (עשה), ו, השמר [פן תשכח]" (לאו)."

ב"ה

ה ו פ י ע

ק ו ב ץ

הרב יצחק דב הלוי במברגר ז"ל

הרב מוירצבורג

מאמרים - חידושי תורה - תולדות חייו

מאמרים שהופיעו ב,המעין" עם הוספות שונות

88 עמודים

המחיר: - 30 ל"י, בחוץ לארץ - \$ 3.

בהזמנות לפנות אל מערכת המעין, רח' צפניה 26, ירושלים

הרב משה צוריאל

לקט מדברי מהר"ל על סדר לימוד התורה

אם לא היה המהר"ל משאיר אחריו שום מורשת בכתב, חוץ ממסותיו על עניני לימוד התורה, יש בהם די והותר בכדי להקנות לו מעמד נכבד ביותר בין גדולי ישראל. עמוד התווך הזה של כל השתדלויותינו הרוחניות, נמצא שזור בכל כתביו הענפים. חושבני שגם חובשי בית המדרש שבדורנו, ימצאו אחרי עיון בדברי מהר"ל גישה שונה לחלוטין ללימוד התורה ממה שהורגלו עד כה, ואף יגיעו להצלחה יתירה בכל מאמציהם. הרי עיקר דברי מהר"ל באו להנחות לנו איך ללמוד לפי הדרכותיהם של חז"ל, ולא לפי משפט שכלנו בתפישה ראשונית.

יסוד ראשון. ראשית כל, מוטל על הלומד להיות מודע לכך שאי אפשר בשום אופן לזכות לקרבת ה' אם לא בלימוד תורתו הקדושה. „ומי שחסר התורה, שהיא החכמה האמתית, אין מקבל היראה מהש"י... ודבר זה ברור. והאיש אשר הוא חסר התורה השכלית, נקרא רחוק מהש"י... כי זולת זה, האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל גוף הגשמי התקרבות אל הש"י אשר הוא נבדל מן הגוף. [כי] רק על ידי התורה שהיא שכלית, על ידי זה יש לאדם קירוב אל הש"י" (אבות, דף ע"ז). ועוד כתב: „כי האהבה אל הש"י הוא הדבקות בו, ואי אפשר שתהיה כי אם על ידי לימוד התורה, שהיא הדבקות בו... כדכתיב לאהבה את ה' אלוֹקֶיךָ לשמוע בקולו ולדבקה בו" (דברים ל) [עיין גדרים ס"ב פירשו חז"ל פסוק זה על לימוד התורה, שהיא פונקציה של אהבת ה'] (נתיב 1—לא).

דברים קרובים לזה כתב הנצי"ב בהקדמתו לשאלות (דף 27): „וראוי לדעת דאהבת התורה יקרה היא בשנים. חדא דהיא גורמת אהבת ה', והיא דרגא לאותו מעלה כדתניא בספרי פרשת ואתחנן, ואהבת את ה' אלוֹקֶיךָ. והיו הדברים האלה אשר אנכי מצווך היום על לבבך... איני יודע באיזה צד אוהבים את הקב"ה? תלמוד לומר והיו הדברים האלה, שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו... אין מועיל דבר ה' להוגי בו להשיג אהבת ה' אם אינו משים לב להשיגה, ועוד עיין על ענין זה בספר המצוות לרמב"ם, עשה ג': „שבהתבוננות תעלה בידך ההשגה ותגיע ההנאה ותבא האהבה בהכרח" עכ"ל. ובספר מורה נבוכים, ח"ג, פרק נא, (במהדורת רב קאפה, דף ת"ז): „כבר בארנו לך כי השכל הזה אשר שפע עלינו מאתו יתעלה, הוא המגע אשר בינינו לבינו". ובכך, הגישה לתורה צריכה להיות בחרדת קודש, כי היא היא הגשר המקשר בינינו לבין בורא עולם. וזה מוליך אותנו ישר ליסוד הבא, ענין הלימוד בכובד ראש.

יסוד שני. אסור להפוך לימוד התורה לנהירה חילונית אחרי ידע, כמתוך סקרנות. אדרבה, מעשה הלימוד הנהו מעשה של התקדשות, של כמיתה אל

מעלת. „ואם לא למדו כראוי, דבר זה נחשב כמו מינות, שלא חש לתורה“ (אג' 3—45).

גם הרמח"ל כתב: „התנאים הצריכים להתלוות לתלמוד הנה הם היראה... [כי] כל כוחה של התורה אינה אלא במה שקשר ותלה יתברך את השפעתו היקרה בה, עד שעל ידי הדבור בה וההשכלה תמשך ההשפעה הגדולה ההיא... ההשפעה הזאת ענינה אלוקית ולא עוד אלא שהוא היותר עליון ונשגב שבענינים הנמשכים ומגיעים ממנו יתברך אל הברואים. וכיון שכן, ודאי שיש לו לאדם לירא ולרעוד בעסקו בענין הזה, שנמצא הוא נגש לפני אלקיו, ומתעסק בהמשכת האור הגדול ממנו אליו, והנה צריך שיבוש משפלותו האנושי, וירעש מרוממותו יתברך, והנה יגל מאד מחלקו הטוב שזכה לזה, אך ברעדה כמו כן. ונכלל בזה שלא ישב בקלות ראש, ולא ינהג שום מנהג בזיון לא בדבריה ולא בספריה, וידע לפני מי עומד ומתעסק. ואם הוא עושה כן, תימשך על ידו ההשפעה שזכרנו ויתעצם בו היקר האלוקי. אבל אם תנאי זה יחסר ממנו... יהיה הגיונו כקורא אגרת, ומחשבותיו כחושב בדברי העולם. ואדרבה, לאשמה תיחשב לו, שקרב אל הקודש בלי מורא, ומיקל ראשו לפני בוראו, עודו מדבר לפניו ומתעסק בקדושתו יתברך“ (דרך השם, חלק ד, פ"ב).

על מאמר חז"ל שהתורה חוגרת שק ומקוננת, כאשר בני ישראל עושים פסוק כמין זמר (סנהדרין ק"א) כתב מהר"ל: „כי התורה, עיקר שלה המחשבה והשכל. והזמר הוא בפה, וכאילו לא היתה התורה רק דברים שנאמרו בפה בלבד, ואין בהם חכמה עמוקה. וכאשר האדם מחשב מחשבה עמוקה, סותם פיו ואינו מדבר. ומי שעושה התורה כמין זמר שמנגנים בפה, כאילו אין בה רק הדיבור בלבד, דבר זה ביטול לתורה“ (אג' 3—רלב). כידוע, רוב רובם של בני דורנו הנוהגים להאזין לשירים מבוססים על פסוקים, נהנים בעיקר מן הלחן והמנגינה, ולא שמים לבם לתוכן התיבות. הראיה לכך היא כאשר שואלים אותם פירוש המלים. ומכאן שהוספת ניגון לאמירת התיבות מרוקנת אותם ע"פ רוב מתוכן מחשבתו. ויש בדבר גם בזיון התורה.

ויש גם סוג אחר של קלות ראש, והוא צורת פרשנות לפסוקים בדרכים מחודדות בדרושים שהדורש בעצמו יודע היטב שאינם מה שהקב"ה כיוון בפסוק ההוא. רבי יעקב עמדין נזף בדרשנים הללו קשות (בסידורו, דף 312) וכן רבינו חיד"א (כסא רחמים השלם, על מסכת כלה, פרק ב). וכן פסקו כף החיים ובאר היטב על שו"ע או"ח סוף סימן תרצ"ו.

הנוהג הנפסד של „דרשות של הבל“ היה נפוץ בימי מהר"ל, וכך משפטו: „ויש לגעור באותם אנשים, ולא די בלבד שלא יקבלו שכר על זה, והלוואי שלא יהיה עליהם אשמה יתרה לתעתע ולהבל בדברי תורה... והקהל השומעים נושאים עון הדורש“ (נתיב 2—קצו, קצח). ועדיף היה שהדורש יאמר אותו רעיון, אם הוא אמת, בלי „להעמיס“ אותו בפסוק או בקטע מדברי חז"ל, כי הרי זה כמשקר בדברי תורה, אשר כל כולה שמותיו של הקב"ה, אשר חותמו „אמת“. וכך כתוב בזוהר חלק א, דף ה' (בתירגום הסולם): „ואם תאמר שדבר חידוש של כל אדם, ואפילו שאינו יודע מה שאומר עושה תיקון זה [הנכתב

לפניו]. בוא וראה, אותו שאין דרכו בסודות התורה וחדש דברים שאינו יודע אותם לאמתם כראוי, אותו דבר חידוש עולה ויוצא אל אותו הדבר איש תהפוכות לשון שקר [השטן]... ועושה בה רקיע שוא הנקרא תוהו... אמר רבי שמעון [בר יוחאי] אל החברים, בבקשה מכם שלא תוציאו מפיכם דבר תורה שלא ידעתם [כבירור שהוא נכון, או לפחות] שלא שמעתם מאילן גדול כראוי. בשביל שלא תהיו גורמים לאותה חטאה להרוג המוני בני אדם חנם. פתחו כולם ואמרו, „רחמנא ליצלן, רחמנא ליצלן“, עכ"ל הוזהר.

וכך כותב מהר"ל: „טוב היה להם שידרשו בהם ברבים דברים שאינם דברי תורה כלל, ממה שידרשו דברים כאלו“ (נתיב 2—קצה ועוד עיין דברים חוצבים להבות אש בדרשותיו, מהדורת רב כשר, דפים נח—סב). ואחר כך המהר"ל מרחיק אותם „לא יהיה לו לא ער ולא עונה ולא יהיה נמנה בכלל צורבא מרבנן. וכל המיקל בכבודו להחשיבו כאחד מעמי הארץ, הרי זה משובח“ (דרשות—סט).

הקיצוניות שבדברי מהר"ל (הנראית מוזרה לנו, כי אנו בדורנו „בינוניים“ התרגלנו לשמוע כל מיני דרשות על תורה ודברי חז"ל) קיצוניות זו נעוצה בידיעתו הברורה של מהר"ל מה עמקו דברי חז"ל האמתיים, כמה הם צור מוצק של הגיון, ואין בהם הגה או דיבור אחד של „מה בכך“. מי שנכנס לפני ולפנים, כמו מהר"ל, איך לא ירחיק דמו לדאות פניני-אצילות למדמס ולבוז בין אלו שלא יודעים להעריך ערכם הנשגב. „ואל יעלה בדעתך שיש ספק בדבר אחד מן הדברים האלו... כי איך אפשר לחמורים כמונו (עיין שבת קיב:) לעמוד בסוד קדושים. וגם אל תשער בדעתך כי אפשר לכתוב בפירוש, כי איך אפשר לכתוב הכל בכתב? (עיין כעין זה בדברי רמב"ם, בהקדמתו למורה נבוכים, מהדורת רב קאפת, דף ו, על הצורך רק לרמזו בכתב) אבל באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל. ואם היינו באים לכתוב על המאמרים האלו מה שרמזו, לא היה מספיק הזמן, ואם תתבונן מאד מאד תקצא שכל הדברים האלו אמת והם יוצאים מחכמה פנימית“ (נצח—נא).

המהר"ל קובל על כך שיש מפרשים דברי חז"ל לפי אומדן-הדעת, לפי שכל אנושי. „שאינ דברי חכמים רק חכמה, ואינם דברי אנשים שהם מדברים דברים לפי סברות האדם“ (אבות—עז). „ואין ספק בפירוש זה, רק למי שרוצה לפרש דברי חכמים כאילו הם דברי שאר בני אדם שאין להם חכמה“ (שם, עט), „יש לך לדעת כי המאמר הזה יש בו דברים נפלאים מאד, לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי חכמים דברי חכמה גדולה“ (שם, פט). „ואמרו במדרש כי לכך התורה התחלתה ב[אות] א, אנכי ה' אלקיך, לומר שהתורה היא אחת, רוצה לומר שהתורה כל דבריה מוכרחים מחויבים, אי אפשר רק שיהיו כך, ולא אפשר שהיו בענין אחר כלל... כי אי אפשר שיהיה אף נקודה אחת בתורה שאפשר שיהיה בענין אחר. רק כך!“ (שם, קיז).

ואנו טועים טעות חמורה כאשר אנו מדמים בדעתנו שחז"ל דברו דבריהם לפי השערה או אומדנא. „כי ח"ו שיהיה דבר אחד מדבריהם נאמר להרחבת

הלשון ויפוי המליצה, רק כל דבריהם אמת" (באר הגולה, יד), וכל מקום שדוציאו חכמים האסמכתא מן המקרא, כאשר תעיין בזה תדע כי יוצאים ומסתעפים מן התורה" (שם, טו ועוד הרחיב הסבר מעמיק על ענין אסמכתות בביאור גור אריה שמות יט 15). „לא יחשוב [אדם] שכאשר פירשו (חז"ל) התורה, אין דבריהם מוכרחים להיות כך, ואפשר לשנות, רק דבריהם מוכרחים ואין לזוז אותם" (באר, יט) וביאור מפליא על היחס הנכון לדברי חז"ל באגדות יש למצוא בבאר הגולה דף קלג—קלת, אודות המסורת בשם רב שרירא גאון שדברי האגדות הם „אומדנא", כתב מהר"ל שאין פירושו „בערך" וכאילו מתוך ספק, אלא „אומדנא" פירושו שהסברא התוקה מחייבת פירושם של חז"ל לאותו פסוק. וכן מה שאמרו „אין משיבין באגדה" הוא לא בגלל שהם ח"ו דברים של מה בכך, אלא כל שבאגדה אלו ואלו דברי אלקים חיים, „וכל סתרי תורה וחכמה צפונים שם למי שידע להבין" עכ"ל. ורק בתורת ההלכה למעשה אנו צריכים להכריע לפי מי ההלכה. אבל באגדות, הרי יש נקודות אחיזה ששני הצדדים צודקים. ולכן אין פוסקים באגדות. ומה שאמרו „אין מקשים באגדה" פירושו הוא שאחרי שדברי אגדה באו להסתיר איזו אמיתה מוסתרת, „מסתמא אינו קשיא, כי לא טעה בעל המאמר" עכ"ל. וכלשון הרמב"ם אודות האגדות, בהקדמתו למשניות זרעים (מהדורת רב קאפח, דף כ): „ולכן ראוי לאדם שאם נודמן לו מדבריהם דבר שהוא נגד המושכל לפי דעתו, שלא ייחס החסרון לאותם הדברים, אלא ייחס החסרון לשכלו. וכשיראה משל ממשליהם שפשוטו רחוק מאד מבינתו, ראוי לו להצטער מאד על כך שלא הבין הענין, עד שנעשו אצלו כל הדברים האמתיים בתכלית הריחוק" עכ"ל.

אם כך מוצקים הם דברי חז"ל, איזה דמיון ואיזו השוואה יש כאילו ביכולת לקרוא בשם הגכבד „תורה" לכל מיני דרשות של הבל שהוסיפו סתם אינשי במשך הדורות. כתב מהר"ל: „לא כמו שעושים עתה שדורשים ברבים דברים שהם יודעים כי פיהם לא כן ידבר, וטוב היה להם שידרשו ברבים דברים שאינם דברי תורה כלל... ראוי להכות כף אל כף [לקונן ולהתאבל] לעשות כך בדברי תורה התמימה... ויאמרו [הדרשנים] שאם לא נעשה כך, מה אנו מחדשים יותר ממה שאחרים יודעים? ... וטוב להם השתיקה, וכי יקבלו בני אדם דברים כמו אלו? כי לדברי שקר אין רגלים כלל... ואם היו אומרים הדברים ההם בלא המאמר [של חז"ל, שכביכול עליו תולים כל הדרוש שלהם] היה יותר טוב, שהיו אומרים [השומעים] כי הם דברי הדרשן המוכיח אף כי שגם זה אין ראוי, שודאי דברי חכמים [חז"ל] נשמעים ביותר, ולהם ראוי ללמד ויצליחו יותר להשפיע על הלבבות" (נתיב 2—קצה—קצו).

כי אל תקשה, איך בחז"ל נאמרו פירושים הפכיים זה לזה בביאור פסוק אחד, „כי כולם יש בהם האמת מצד [איזו שהיא בחינה]... ככה ריבוי הדיעות בעצמם הם כולם מאתו יתברך... אבל את אשר הוא [הדרשן] יודע בעצמו שאינו אמת... שזהו שקר ידוע ואין שייך לומר שיהיה מאתו יתברך... כי בודאי כל דבר שהאדם האומר הוא אמת לדעתו, שייך לומר כזה... כל חילופי הדעות אף ההפכיות מההלכה היא תורה באמת, בבחינה זאת שהאומרה יש לו טעם אמתי בדבר... באין ספק התורה חוגרת שק על מתניה ואפר מקלה על

ראשה, הלוך חזק, וכי אין לנו תורת אמת, שילכו אחר ההבל ויהבלו? והרי זמנו של אדם לקיצורו לא יספיק אף ללמד איזה סדרים מהתלמוד, ואיך יבלו ימיהם בהבלים אלו?" (דרשות ס—סב).

קשה מאד בסקירה זו לתת לקורא הטעמה מן עומק הבנתו הנפלאה של מהר"ל לדבוריהם של חז"ל, ואינו דומה שמיעה לראיה. רק מי שזכה ללמד כתבי מהר"ל יבין לאשורו גודל ההתעמקות שמעניק לנו ענק — הרוח הזה. בכל אופן אנו מתארים כאן תיאור כללי על שוני גדול בהשקפה ובגישה בינו לבין ההשקפה והגישה הרווחות כיום. „פרוש, מה שהתורה נקראת „בת“, כי הבת היא תולדה מן האב ובאה ממנו (יעוין ברכות ס', בת תלויה באביה), כך התורה הוציאה הש"י לפועל לסדר אותה כמו שהבת באה מעצמו של אב, כך התורה גם כן. לא כמו שיש סוברים כי הש"י נתן התורה לאדם כפי מה שראוי לאדם בלבד... אבל התורה היא המושכל המתחייב מאמתת הש"י, ולכך התורה מביאה האדם אל הש"י... כי כל מה שבתורה, אי אפשר רק כך, זאי אפשר שיהיה בענין אחר, ומפני כך דברי התורה מיחדים" (שם, קטז), עכ"ל. כלומר, דברי תורה, למרות שהועלו על הדף, אינם אלא אלקות, וכמו שהקב"ה אינסופי, כך תורתו אינסופית, באיכות כמו בכמות. ובכאן באנו ליסוד הבא.

יסוד שלישי — זאת התורה שאנו הוגים בה איננה פרי של עולם הזה כלל. מתוך עשרת הספירות, הכלים שעל ידיהם ברא ה' את כל יצוריו, „עולם חסד יבנה" (תהלים פט), מן הספירה הרביעית ואילך. אבל התורה נכתבה אלפים שנה קודם (בראשית רבה ח) כלומר, שתי ספירות קודם, בחכמה. וכלשונם „גובלות חכמה של מעלה-תורה" (בראשית רבה יז) כלומר, יצור נפלא זה עולה בקודש ובכל מגי עילוי על כל מה שנוכל לתאר מחפצי עולם הזה. התורה היוותה תכנית-אב לבניית העולם, „היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם" (בראשית רבה א). כמובן, שגישה כזו תחולל מהפכה גדולה בצורת הלימוד בתורה.

ולכן כתב השל"ה: „אותן שאומרים במרוצה דברי תורה מכח ששגור בפיהם, כגון י"ב פרשיות של י"ב נשיאים... עבירה גדולה היא בידם. כי כל אות ואות תולין בו רבבי רבבות עולמות רוחניים, ולא לחנם נכפלו הדברים... כשלמדתי תורה אצל המהרש"ל... והיה קורא מלה במלה ואני הייתי קורא בכל המהירות מאחר שאין שם דבר הצריך עיון, וגער בי הרב החסיד במאד מאד, ואמר צריך להחשיב דברי תורה ולאומרם בנחת ובאימה ויראה" (של"ה, דפוס אמשטרדם, דף קצא, מסכת שבועות, דף אחרון דלא תחמוד).

והדברים משתלבים יפה עם דברי רמב"ן בהקדמתו לתורה: „...עוד יש בידינו קבלה של אמת כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה... מלבד צירופם וגימטריאותיהם של שמות... וזה הענין שהביא גדולי המקרא למנות מלא וחסר בכל התורה והמקרא" (מהדורת מוסד רב קוק, דפים ו—ז) עכ"ל. והדבר מפליא, שאף בדורותינו מצאנו שמגדולי הליטאים, ר"ש שטרשון, לקח לו הזמן לספור תיבות של תהלים (עיין פירושו לקידושין ל:).

והדברים עוד יותר פנימיים. כותב מהר"ל: „התורה שהיא דברי הש"י וגזירותיו אשר גזר הש"י, אל יחשוב [אדם] כאשר קונה הידיעה בארבעה אבות גזיקין... שקנה ידיעה בענין האדם והנהגותיו בלבד. אבל התורה היא גזרה מן הש"י והיא לעול על האדם... נחשב זה שקנה הידיעה בגזירת הש"י אשר גזר על האדם הנהגתו... ומצד הזה העוסק בתורה הוא העוסק בסדר אשר סדר הש"י ואין זה דבר מצד האדם... שאם יקנה הידיעה באדם ובאבריו, אין הידיעה של כלום, אם לא יהיה רק כדי להיות פועל יוצר הכל [כלומר, אין בזה שום שבח אם לא שהאדם לומד אנטומיה כדי לעמוד על נפלאות הבורא וחסדיו עם האדם, שגם זו מצוה, אם יכוון לכך]. וכאשר ישיג הידיעה במשפט תנור וכיריים הוא יקנה הצלחה גצחית... כי אין זה מתיחס אל האדם, כי אם אל המלך ה' אשר גזר הגזירה הזאת... ולפיכך אף כי המצוות הם בדברים גשמיים, אין להם יחוס אל הגשמי" (תפארת, לח—לט). עכ"ל. וכידוע, כל עניני הטבע באים במספר שבע, שבעה כוכבי לכת הנראים לעין, שבעה ימים בשבוע, שבעה מיני מתכות וכדומה. כי ישנם במוחש ששה כיוונים, ימין ושמאל, פנים ואחור, מעלה ומטה, והשטח שבין הכיוונים, הרי שבע. אבל שמונה מסמל לנו מה שמעל לטבע. „התורה היא מדרגה שמינית על החכמה" (נתיב 2—קפה) עכ"ל. ולכן גרות חנוכה באו דוקא עם שמונה קנים, וזהו תירוצו של מהר"ל לשאלת ה„בית יוסף" מדוע אנו חוגגים שמונה ימים ולא שבעה של הנס. כי באנו להודות על הנצחת החכמה המופשטת על פני שבעת החכמות הגשמיות (עיין בזה ברבנו בחיי על אבות, משנת פרפראות לחכמה).

נוסף על כך, על האדם להתבונן שבהיות שפתותיו רחשות תורה, הוא גם מגיע הבנות פנימיות („איהו לא חזי, מזליה חזי"). וכך דברי מהר"ל: „התורה, עם שהאדם מתעסק בדברים שהם גשמיים והם המצוות, יגיע על ידי זה אל המעלה העליונה שהיא פנימיות התורה, ודבק בשם הזה, והם סודי התורה. ולפיכך העוסק בתורה העסק היא בדברים גדולים, כי אין לך לומר כי כאשר יעסוק בדברים הגשמיים כמו גזק השור והבור וכיוצא שאין לו עסק בדברים הפנימיים... כי התורה עם שנראים דבריה בדברים השפלים, הרי התורה הזאת מתקשרת עם פנימיות התורה. והנה עיון התורה בדברים הגדולים על כל שאר החכמות. ואף אם אין דברים הגדולים ידועים אל המשיג, מכל מקום המלבוש קרוב אל הגוף, והגוף הוא קרוב אל הנשמה (עיין מקור למשל הזה בזוהר ח"ג דף קג"ב) עד שהכל מתחבר ומתדבק בהשגה עליונה ובוה יש דבקות לאדם במדרגה העליונה, היא מדרגת עולם הבא" עכ"ל (תפארת מ"ה).

ומצאנו תנא דמסייע לדברים הנ"ל, בדברי רבי משה קורדברו, הנחשב רבו של האריז"ל: „וזהו שדקדקו רז"ל בניאור מציאות צורת האותיות וקוציהם ותגיהם וזיוניהם, לפי שהם רומזים אל רוחניות ידועה, אל הספירות העליונות. וכל אות ואות יש לה צורה רוחנית ומאור נכבד, אצול מעצם הספירות, משתלשל ממדרגה למדרגה, כדרך השתלשלות הספירות. ובהיות האדם מזכיר ומניע אות מהאותיות, בהכרח יתעורר הרוחניות ההיא, והכל הפה ממנו יתהוו צורות קדושות יתעלו ויתקשרו בשרשם שהם שורש האצילות". עכ"ל (פרדס רמונים, שער האותיות, פרק ב). כלומר, דברי תורה אינם פריימוסכם מהגיון אנושי

(מהתאספות אישי חז"ל) אלא הם דברים אלוקיים, מושכלות אמתיות אשר קוננו בעולם הנבדל עוד לפני בריאת שמים וארץ וכל אשר בהם. הנדבק באהבה לדעות תורניות, נדבק ממילא בחכמת האלוק ממילא, כאמור לעיל. אי לכך, באנו ליסוד הבא.

יפוד רביעי — אדם הלומד תורה צריך להנחות דעתו בנתיב ההכנעה שהוא מקבל בזה עול ומשמעת, עול מלכות שמים. וכמו שכתב מהר"ל על מעלת תינוקות של בית רבן: „כי אין תורתן כמו תורת הזקנים שלומדים תורה, ואין מחויב שילמדו תורה זאת דוקא (כלומר: סוגיא זו או פרק זה) ואם כן, אין תורתן מחויבת ומוכרחת. אבל תינוקות של בית רבן שהם לומדים התחלת התורה, וההתחלה הזאת מחויבת, ולפיכך התורה הזאת היא יותר“ (אג' ו—טז). „ולפיכך אמרו המודר הנאה מן השופר, מותר לתקוע בו... מפני שמצוות התורה לא ניתנו ליהנות, רק לעול על האדם“ (תפארת, כ"ג) עכ"ל. וכן כתב רש"י על ראש השנה כ"ח ד"ה לא ליהנות ניתנו „אלא לעול על צואריהם ניתנו“. וכן בעירובין ס"ד האומר שמועה זו נאה, מאבד הונה של תורה, כי הרי הוא לומד לשם הנאה שכלית פרטית. ובוה מגרע מן האמתיות המוכרחת הבלעדית של מושכלות עליונות, ומכניס ארעיות לעולם שכולו מוצק. ואמרו חז"ל: „נואף אשה חסר לב, זה הלומד תורה לפרקים“ (סנהדרין צט). כתב על זה מהר"ל: „כי התורה לפי מעלתה ומדרגתה אין ראוי שיהיה הלימוד בה שלא בקביעות, ודבר זה פחיתות גדול לתורה, כי... מי שיש לו אשה מיוחדת אומרים עליו שיש לו אשה, ומי שיש לו זונה אומרים עליו שאין לו אשה כלל... וכך הוא מי שלומד תורה לפרקים ובמקרה, אין נחשב שיש לו תורה, והוא אדרבה נחשב פחיתות... כי המקרה טפל אצל דבר שהוא בעצם, והוא פחיתות לתורה לעשות אותה טפל... כי המקרה שאינו דבר עצמי, אינו נחשב מציאות כלל. כי האשה היא השלמת מציאות האדם, שעל ידה האדם שלם. וכאשר יש לו אשה מיוחדת יש לו מציאות בעצם ולא במקרה. אבל כאשר הוא נואף אשה, שדבר זה במקרה לבד לפי תאוותו שמגיע לו, הנה נחשב מציאות של מקרה“ (נתיב 1—ית—ט). ולפי פירוש רש"י שם משמע שמדובר אף על הלומד, רק אינו חוזר תמיד על הידוע לו מכבר. כלומר, אדם התולה לימודו לפי מדת התענינותו הוא בחכמת התורה, הרי הכניס מדה וגבול לדברי תורה, לפי ארעיות האדם. אבל אליבא דאמת דברי התורה הם הם הנצחיים והקבועים לעולם ולעולמי עולמים, ולא תלויים לפי מדת התענינות האדם כלל ועיקר.

יפוד חמישי — האדם ישים את עצמו על דברי תורה כשור לעול וכחמור למשאו (ע"ז ה.). כלומר אל ישעשע את עצמו לחפש חידושים, ולהתחכם כחכמות, אלא ישעבד שכלו כדי להתאחד עם החכמה המסורה מלמעלה. טבע האדם ללמוד מתוך סקרנות וכדי להאסיף ידע מה שעדיין לא ידע, וקשה עליו לחזור על הישגות. לכן החמירו חז"ל כל כך באומרים: „כל הלומד תורה ואינו חוזר עליה דומה לאדם שזורע ואינו קוצר, כל הלומד תורה ומשכחה דומה לאשה

שילדת וקוברת" (סנהדרין צט) ומשמעות הדברים שנמצא הפסדו גדול משכרו, כי השחית דבר יקר-הערך (עיין אג' 3—רכו). וידועה דעת בעל התניא בהלכות תלמוד תורה שכתב שחובה מוטלת על כל אדם לחזור ולשנן מאה ואחת פעמים, כדי לא לעבור על הלאו, רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים". ומהר"ל (אג' שם) התלונן, "ובעוה"ר זה העצומים, בדור הזה כולם עוברים". וכן עוד בימי חז"ל, "ידעי רבנן להאי מילתא ועברי עליה" (ע"ז יט). כלומר, בני אדם מזניחים את הגירסא, כדי שבאותו זמן יוסיפו לעצמם ידיעות חדשות, ויוצאים קרחים מכאן ומכאן (ומסונף לכך, הם מזניחים את לימוד המשנה, ומעדיפים לימוד הגמרא, כי בו יש כר נרחב להעמיק בחכמה).

כי כבר אמרנו שהתורה שכל אלוקי, והאדם גשמי, עד שלא במהרה יהיה להם חבור ויחס יחד, קשה לקנותה ומהר לאבדה... [אלא] יקנה תחילה המשנה שהיא יותר קרובה לאדם מפלפול התלמוד... ועיין רש"י על סנהדרין מ"ב, "לא כאדם מפולפל ומחודד ובעל סברא, ולא למד משניות וברייתות הרבה" עכ"ל רש"י... אבל אנחנו בעלי עוורון השכל רוצים לקנות התורה ועוזבין המשנה, מפני שבטבע האדם חפץ בתלמוד יותר כשהוא חדוד ומפולפל, ובפרט בנערותו הולך אחר שרירות לבו" (דרשות סג). וכן דעת הגר"א: "מתחילה צריך למלא כריסו מקרא משנה וגמרא בבלי ירושלמי תוספתא מכילתא ספרא וספרי וכל הברייתות, ואחר כך לעסוק בפלפול הבריים, וזהו הדרה של תורה. אבל המשנה סדר הלימוד, יאבד גם מקצת תורה ששמע בנערותו" (אבן שלימה קטע צא, דף 74).

וכתב מהר"ל: "ועל זה יתאונן האדם כי גלה ממנו כבוד התורה, ואנחנו ערומים בלי תורה, אוי לאותה חרפה שנשתנינו מכל הדורות שהיו, והכל בשביל שיאמרו שהוא מחדד עצמו בפלפול... אין זה אלא שמטפשין טפשות גמור... והנה הבחורים רכי השנים, אם היה בהם גירסא דינקותא אין ספק כלל שהיו רגילים ויודעים כמה וכמה מסכתות קודם שיכנסו לחופה לישא נשים. ועתה אין להם מאומה בידם, והכל בשביל שלמהום תוספות, דבר שהוא הוספה, וכי לא היה טוב יותר שיקנה גוף התלמוד קודם... ואני אומר שכל אשר נראה חסרון ותקלה (בדור) הכל מתחדש מזה... ואל יעלה על דעתך שהאדם הוא נחשב בעל תורה בשביל שאם יש לפניו משנה או גמרא שיכול לפלפל ולישא וליתן להקשות ולעקור הרים, אל תאמר כי זה "בעל תורה", שהרי אין התורה עמו [שידע דברי חז"ל עצמם, בלי כל עיוני הראשונים והאחרונים], רק שהוא חכם ויודע לפלפל" (נחייב 1—כה—כו).

וכן דעת האריז"ל, שעיקר התורה עצם קריאת דברי חז"ל, ולא העיון הגדול להקשות ולתרץ בדבריהם, "כי מי ששכלו זך ודק וחרף לעיין ההלכה בשעה, או על הרוב בשתי שעות [ביום], ודאי שהוא טוב לו מאד שיטרח שעה או שתי שעות בתחילה בעיון. אבל מי שמכיר בעצמו שהוא קשה העיון, וטורח בו זמן הרבה עד שיעיין ההלכה, לא טוב הוא עושה, ודומה למי שמשבר כל היום אגוזים ואינו אוכל מה שבתוכם. ויותר טוב שיעסוק בתורה עצמה, בדינין, במדרשים, ובסודות" (שער המצוות, ואתחנן, דף עט). וכן היה דעת רמח"ל, בהקדמתו למסילת ישרים, וגם במכתבו מתאריך י"ט אדר, תצ"ב עיי"ש.

וּכְתַב מֵהַר"ל: „בשביל שעיקר למודנו בפלפול אינו אמתי ואינו הלכה למעשה, אך יגרום לימוד הזה את המעשה?" (דרשות, עח).

ועוד כתב מהר"ל: „דבר ה' בזה. וכל משא ומתן שלו בתלמוד, דבר שהוא מוציא בשכלו, ודבר זה מפני שהוא פלפול בלבד, ולא נקרא זה דבר ה', שהמשנה הוא דבר ה' בלבד, שהוא ענין [ביאור] המצוה איך היא, ואינו פלפול שהפלפול הוא של אדם, ואינו דבר ה'" עכ"ל (אג' 3—רכו). „ולפיכך, את דבר ה' בזה, כי אין לימודו רק [אלא] בשביל החכמה, כי כל אדם בטבע מבקש להתחכם, ואינו מבקש לדעת מצות ה' בעצמם, שהם במשנה" (אבות, שג). „ואף שאינו מחדש דבר, והוא חוזר על דברים ששנה אתמול, הלא אין מדריגת האדם רק שיהיה בעמל, ולא שיבוא אל התכלית שיהיה שלימותו בפועל" (שם, שד). והנראה שזהו מה שכיוונו חז"ל באומרים: „אם אדם משים עצמו את לחייו כאבן זו שאינה גמחית, תלמודו מתקיים בידו" (עירובין נד) כלומר, חוזר חוזר, ובלי שום ליאות, וכמו אבני ריחיים שאינן פוסקות מתנועתן.

ולכן מצאנו חז"ל שהיו משננים דבריהם ארבעים פעמים, ואפילו דברים פשוטים אשר די לאדם לקבוע בדעתו בשלוש או ארבעה פעמים. (ברכות כח, כתובות כב, פסחים עב, תענית ה). והעיקר הוא שכר שעות הלימוד, ולא שכר דפים (אבות קז בשינוי סגנון) אדם האוהב את התורה כשלעצמה, מרוב יפיה והדרה, מרוב התפלאותו לראות את מבנה התורה הנהדר, ברבבות אבני מוזאיקה התואמות זו את זו בתכנית מפורטת ומגוונת, ובו בזמן היא אחדותית להפליא, אדם כזה עלול לשכוח את זיקתו ליוצר התורה הזאת. מתוך רוב תדהמת האדם לנוף-עוצר-נשימה של רום פאר התורה, ישכח את מחולליו. ואי לכך, עוגשו שמקפח את זכותו לבנים שהם תלמידי חכמים (גדרים פא): „אבל תלמידי חכמים שעוסקים בתורה ואוהבים התורה וחפצים בה מצד עצם התורה שהיא חכמה, כי כל אדם בטבע אוהב החכמה, ולפיכך אין לימוד התורה מורה על אהבת השם יתברך, בשביל שנתן להם התורה. ולפיכך אין הברכה דומה אל ברכת המצוות שהיא לעול על האדם, אלא אם היה מכוין ביותר כאשר מברך על התורה, והיה מתדבק בו יתברך באהבה גמורה, בשביל שנתן את התורה, ודבר זה קשה ביותר שיעשה זה, ולא נמצא, וזה שאמרו „שאין מברכין בתורה תחילה". ומוזה תוכל לדעת כי מאד צריך האדם שיהיה נזהר שיברך על התורה בכל לבבו ובכל נפשו" (נתיב 1—לג).

ועכשיו יזבן מאמר תמוה לחז"ל: „בשכר שתביבה תורה לישראל כשגל לעובדי כוכבים, זכיתם לכתם אופיר" (ר"ה ד) וכתב הנצי"ב: „והמשל הזה כחומץ לשיניים וכעשן לעיניים... [אלא] אהבת התורה העונה מצד שהיא תורת א"ל חי, אינה מושכלת למי שלא טעם אותה אלא בערך כל חכמה טבעית" (הקדמתו לשאילתות, דף 26), כלומר שכרם של ישראל שאין אהבתם לתורה טבעית, כי היא חכמה, אלא אהבה על-טבעית, ומשונה ביותר. ודבר זה יוכח רק כאשר האדם לומד דבר ישן נושן עם חשק נמרץ כאילו זו הפעם הראשונה שקורא בתורה זו (עיין רש"י על דברים יא, יג): „אשר אנכי מצוך היום: „שיתיו עליכם חדשים כאילו שמעתם בו ביום" (בשם הספרי). למרות דאליבא

דאמת „אי אפשר לבית מדרש בלא הידוש“ (חגיגה ג), אבל הדברים אמורים כלפי יצרו של אדם, שאינו נותן ללמוד כמו שציוו חז"ל „שור לעול וחמור למשא“.

והיוצא למעשה, מתפקיד הגירסא, שהייב האדם לבטא לימודו בשפתיו. שוב כאן השתוו דיעות מהר"ל עם בעל התניא, הפוסק בהלכות תלמוד תורה שכתב, שהלומד במחשבה בלבד לא קיים בזה מצוות תלמוד תורה (וכן מובא בסידור רבי יעקב עמדען, דף 96, וכן פשטות שו"ע או"ח סימן מ"ז הפוטר את הלומד במחשבה בלבד, מן ברכת התורה), והרי אמרו בברכות כ: „הרהור לאו כדיבור דמי“.

וכתב על זה מהר"ל: „ואם למד במחשבה, אין התורה נמצאת בפועל... רק הדבר שהוא בפה יש לו מציאות בפועל“ (אג' 3—רכז). „התורה היא קרובה אל האדם בתכלית הקורבה רק שיוציא התורה מן הפה“ (נתיב 2—קפה, ועוד עיין נתיב 1—לב). „שהתורה היא כאשר מוציא התורה בפה וזה נקרא תורה גמורה, וזה שייך בשנים [הלומדים יחד] שצריך להוציא הדבור בפה. אבל אחד, אפילו אם מוציא מן הפה, הרי אפשר שיהיה בלי דבור, לכך אפילו אם מוציא הדבור בפה, לא נקרא זה דבור של תורה כלל“ (אבות קטז, ועוד עיין דרשות עז) כלומר, היות שהלומד יחידי אין דבורו מוכרח, ולכן איננו נחשב בפועל גמור, וכאילו אין לו מציאות! עוד כתב: „לפי ריחוק התורה מן האדם, אין נחשבת שהתורה היא עמו, רק אם התורה היא על שפתיו. אבל מי שלומד בעיון [במחשבה בלי ביטוי שפתיים] אין השכל עם האדם שהוא גשמי“ (נתיב 1—כב). כלומר, בלי השתתפות אבריו הגשמיים, לא תיקלט התורה באדם.

חבל מאד על הרבה לומדים בדורנו המאבדים במו ידיהם טובה רבה מעצמם. „ומי שמתעצל בזה שלא יוציא דברים מפיו, אין לך עצלות גדולה מזו!“ (אורחות צדיקים, שער עצלות, ע"פ מדרש דברים רבה ח). ואמנם כן, הלומד בדומיה מספיק לקרוא יותר כמות בספרים, אבל מה הרויח כאשר אין לו שכר תורה אפילו על חיבה אחת, כי לא הוציא בשפתיו. שהרי הוא הוכיח בזה שהוא לומד לשם חכמה, ולא כדי לקיים מצוות בוראו ח"ו. וכאן באנו ליסוד הבא.

יסוד ששי — הסיבה שאין אנו זוכים כל כך להבין דברי חז"ל, „זה ענין מופלא כי התורה והגוף שהם שני הפכים, ואם כן... אין קיים התורה באדם הגשמי ולפיכך אין התורה מתקיימת רק במי שממית עצמו עליה, ואדם כמו זה אין גופו נחשב כלל“ (נצח, מו). ורק כאשר חז"ל קיימו בעצמם כך, נעשו הם „דרופתקי דאורייתא“ (סנהדרין צט) עם הזדהות גאולה עם דעות תורניות „כי החכמים הם עצם התורה גם כן“ (נתיב 1—מו) „כי התלמידי חכמים, שמה שהוא שכל נבדל, נקרא „תמיד“ [כמו קרבן תמיד] (נצח, מח).

כלומר, כאשר האדם תמיד גורס בתורה, ומשגן בעל פה „בשבתו בביתו ובלכתו בדרך“, עד שכבר אינו זקוק לספר לפניו [כאשר בחולשתנו נהיה מנתגינו בדור הזה, שבלי ספר לפנינו אי אפשר לנו ללמוד, וכאשר התאונן על כך מרות בעל „חפץ חיים“ בספרו „תורת הבית“ דף כ"ד ודף ל"ז], אזי התורה אתו לגמרי. וכתב מהר"ל: „ועל ידי תורה שבעל פה שהיא הפה באדם, והתורה

עמו לגמרי ואינה על הקלף כתובה, רק היא בפה האדם... ולכך אין ראוי שתהא תורה שבעל פה כתובה, שאם כן לא היה התורה חביב לישראל בפרט (ודלא כתורה שבכתב שכבר טענו אומות העולם שיש להם שייכות לה)... „לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה" (גיטין ס)... „שהיא עם האדם בפרט, שהיא אינה כתובה על קלף בפני עצמה" (תפארת, ריב—ריג). הרי פה האדם הוא עצמו קלף קודש, עליו כתובים ההלכות שהאדם משנן לעצמו. ובזה האדם מקדש את הקלף שלו. וכתב עוד מהר"ל על מה שהתירו חז"ל לכתוב דברי תורה בגלל „עת לעשות לה' הפרו תורתך", אבל בעיקרו של דבר, עדיין צריכים אנו לשאוף לקיים מחשבת ה' הקדמונית, שתהא התורה אתנו בעל פה, והיטב בזכרוננו, וכל אחד ואחד חייב להקציב לו כמות מסוימת כדי לזכרו בעל פה (דרשות סט). וכבר אמרו חז"ל „ושננתם, שאם ישאלך אדם דבר אל תגמגם, אלא אמור לו מיד" (קידושין ל) ולפי מנהג דורנו לא ייתכן לעולם קיום מאמר זה, כי יתומים היינו בלי ספר לידינו, ואנו עונים „הבא ספר ונחפש בפנים". ועל ידי נוחיות ויעילות הספרים הרבים שנתחברו, נעשה נשק בידי יצר-הרע שהאדם לומד לימודו לא-על-מנת-לזכור מה שלומד, כי בלאו הכי, כשיהיה לו צורך, ילך אל הספר. וחבל. (ע' נתיב ו'—כ"ב „אצל זה אין התורה בפועל שצריך לחפש בספר").

יסוד שביעי — הוא ענין הלימוד בחברותא, דבר שהוזנח אצל הרבה. וכבר ביאר לנו מהר"ל שלפי רוב עוצמתה של התורה, לא ייתכן שהיא תתחבר לאדם פרטי, ובודאי אין התורה אצלו. כלומר, אפילו הוא אדם כשרוני, וזוכר לימודו, לא ייתכן שיסיק שמעתתא אליבא דהילכתא, וכבר חרצו חז"ל גזירתם עליו שהלומד בדד גורר עונש גופני על עצמו [חרב], ורוחני [חוטא] ולא עוד אלא שנעשה טפש (ברכות סג), „התורה אינה נקנית אלא בחבורה" (שם) וכן כתב תוספות יום טוב על אבות ג, איך שנים שיושבים ואין ביניהם דברי תורה, הרי זה מושב לצים, ומדקדק בלשון „ביניהם" כי אע"פ שהם עוסקים בתורה, כל אחד ואחד לבדו, אבל היות שאין ביניהם קשר וחיבור בתורה, אין זה אלא שכל אחד מהתל בליבו, מהביל ומתלוצץ מתורת חברו וחושב שאין לו תועלת מחברו, „הרי בודאי לצים יקראו אע"פ שאין פוצה פה ומצפצף". חז"ל ביטאו על זה קללה נמרצת בתמורה ט"ז, „רש ואיש תככים", ועוד יותר מפורש במדרש ויקרא רבה לד, איך העשיר בתורה יורש מתלמודו. ובספר חסידים קטע תתקמ"ו פסק שעדיף יותר ללמוד עם המתבטלים מהתורה, ואפילו בלימוד שטחי יותר, מאשר שיעמיק האדם בתורה כשלעצמו.

וכתב מהר"ל: „כי התורה היא שכלית, אינה דבר גשמי, ואינה מצטרפת לאחד" (אבות קכג), „כי ריבוץ התורה לאחרים הוא עוד יותר שכל נבדל מן פלפול התורה" (אג' 3—מ), „כי ראוי לפרסם דבר ה' לאחרים, וזה כבוד התורה, ומי שאינו מלמדה עד שאין דבר ה' נמצא אצל אחרים גם כן, בזה הוא מבזה דבר ה'" (שם, רכו). „המלמד בן חברו זוכה ויושב בישיבה של מעלה... אפילו אם מלמד לבנו תורה אינו מורה שהוא שכלי לגמרי... אבל המלמד את בן חברו, מורה דבר זה שהוא שכלי כאשר למד ומשפיע תורה אל אשר אין שייך

אליה... לא כן המלמד לבנו אשר הוא כגופו, אינו כך רק כאילו למד עצמו, ולא שהוא משפיע לאחרים" (שם, לט).

וכבר כתב הרמב"ם בתחילת הלכות תלמוד תורה שפסוק „ושננתם לבניך“ כולל כל אחד ואחד מישראל, רק לפי סדר הקדימה, בנך קודם לשאר. וכתב מהר"ל: „כי עצם התורה [הוא] להשפיע אותה לאחרים“ (נתיב 1—לה) „כי זה אמיתת התורה השכלית, כאשר משפיע התורה לאחר“ (שם, לד). „ומחויב שיהיה תורת האדם כאשר ראוי אל השכל העליון, אשר הוא מתפשט אל הכל, וכך יהיה תורתו על מנת ללמד אל הכל“ (שם, ל). והאדם הנוהג כך, מוכיח שלומד לשם מצוה ולא לשם נוחיות עצמו וסקרנותו, או שרוצה להתחכם „שיאמר אותו שאין בו רוח חכמה, כי ידי רב לי לעקור הרים ולשבר סלעים“ [על ידי פלפולי — עיין סנהדרין כ"ד] (נתיב 2—קפו).

כי לפי רוממות גשגבות התורה הקדושה, אם לא ילמוד האדם לפי תנאים שהתנה יוצר-כל, ח"ו יהפך הדבר לסם-המוות (תענית ז, יומא עב). ומעניין הדבר שבמחלוקת הרמב"ם (בהלכות תשובה פ"ט ה"ד וה"ה) והתוספות (ברכות רז) אם מותר לו לאדם ללמוד על מנת שיתחכם ויקבל כבוד הבריות, גטה מהר"ל אחרי הרמב"ם לחומרא וכן אבות קעה (נתיב 1—כט). וכן דעת מסילת ישרים (פרק טז) לחומרא.

עד כאן היסודות העקרוניים ביותר, לדעתי, בדברי מהר"ל על לימוד תורה. כמובן יש עוד הרבה גקודות-עיון וחידושי-מחשבה אשר לא הבאנו פה, והם בספריו, הם לאין ערוך יותר ממה שמובא פה. אין תחליף ללימוד בפנים בספרי מהר"ל.

כדי להוסיף עוד קצת תועלת למעיינים בסוגיא זו, אביא פה עוד אלו מראי מקומות להגיגי המהר"ל.

המהר"ל מתנגד בחריפות לפוסקים הלכה מתוך ספר „שולחן ערוך“ (נתיב 1—סט) כי העיקר, לדעתו, הוא לדעת כל דבר בשרשו מן הש"ס. והסכים אתו בזה מהרש"א (סוטה כב) וכן דעת הגר"א (משלי יוד, 4). ולדעת מהר"ל עדיף משנה מלימוד ברמב"ם.

המהר"ל מתנגד לפסק רבנו תם שאין צורך ללמוד לפי הסדר תנ"ך ומשנה (דרשות קד), כי הבבלי כלול בכל (תפארת קסט) וכן הסכים למהר"ל (מהרש"א על סנהדרין כ"ד) וכן דעת בעל שולחן ערוך (בניגוד לרמ"א) בעל התניא, חיי אדם שלא הזכירו רבנו תם בהלכות תלמוד תורה, וכן משמעות משנה ברורה בסימן קנ"ה, ועוד עיין בבית יחזקאל, דף ש"ה ואילך).

דברים על סדר החינוך לילדים, כתובים בגור אריה, דברים ו, אבות ש"ה. ונתיב, פרקים ה, י, טו.

דעת מהר"ל שאין בדור הזה אדם שראוי להקרא תלמיד חכם (אבות קע, קעד) „ואין לך דבר תלול חכמים יותר בפרט [מ]לסמוך הקטנים בחכמה ומנין, שזהו מכבה אור התורה גם כן וגורם ביותר להסרת התורה“ (דרשות, נח) „וימצאו אשר יקראו בשם „רב“, לא די שאינו מוכיח אותם אבל יושבים במסיבה עם עוברי עבירה“ (נתיב 2—קצח).

ועל מעלת תלמיד חכם שבארץ ישראל ראה נתיב 1—נד, נה.

ביאורים בפי' ר"א אבן עזרא על התורה

(א) שמות כא, כב: וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון ענוש יענוש כאשר ישית עליו בעל האשה ונתן בפלילים.

ובפי' הראב"ע שם: ונגפו, כולל שניהם. גם יהיה פירושו זה או זה. ובספר דרוש וחדוש לרע"א כתובות לג, ב מובאת קושית בן המחבר הגר"ש איגר על הפי' הראשון שבראב"ע דונגפו כולל שניהם. דבכתובות לו, ב איתא וכל המתחייב בנפשו אין משלם ממון, שנאמר ואם לא יהיה אסון ענוש יענוש, משמע דאם יהיה אסון לא יענוש, (ועי' רש"י שם). ואי נימא דקרא מיירי בנגפו שניהם הא קי"ל שנים שהכו פטורים בין בבת אחת בין בזה אחר זה (ב"ק י, ב, סנהדרין עת, א), וא"כ ליכא חיוב מיתה באשה אף אם יהיה אסון, ולא שייך בזה דין קלבדר"מ. והוכיח הגר"ש איגר שם מסנהדרין פד, א דהעיקר כפירושו השני של הראב"ע, שאחד מהם בלבד הכה את האשה.

ואף שאין דרכו של הראב"ע לפרש קראי אליבא דהלכתא, ויש לקיים פירושו אליבא דריב"ב, דהאחרון חייב, נראה דהכא אתי שפיר פירושו אף לרבנן דקימ"ל כוותייהו.

והנה בב"ק שם איתא: תניא הכוהו עשרה בני אדם בעשר מקלות בין בבת אחת ובין בזה אחר זה ומת כולן פטורין, ר' יהודה בן בתירא אומר בזה אחר זה האחרון חייב, מפני שקירב את מיתתו. רש"י בד"ה שקירב מיתתו, מבאר עפ"י הגמ' סנהדרין שם דרבנן סברי איש כי יכה כל נפש אדם, כולה נפש משמע, וריב"ב סבר כל דהו נפש. ובד"ה כולן פטורין פרש"י משום שאין ידוע ע"י מי נהרג. נראה שבא לפרש אמאי פטרי רבנן בב"א, דליכא למימר משום דלא הוי כל נפש כמו בהכוהו בזאח"ו, דא"כ אמאי ריב"ב פליג עלייהו רק בזאח"ו, מדקאמר בזאח"ו האחרון חייב. אלא ע"כ דבב"א חשיב כהרגו כולה נפש, ולכן בא רש"י לבאר טעם אחר דפטורין, משום דבב"א פירושו הכא דלא ידעינן ע"י מי נהרג. ובשטמ"ק ב"ק שם בשם תלמידי הר"פ כתב להדיא כן בדעת רבנן.

נמצא לפי"ז שאם נדע ששניים הרגוהו בבת אחת ליכא פלוגתא בין רבנן וריב"ב, ואף לרבנן שניהם חייבים מיתה, דאי לא תימא הכי אלא דרבנן סברי שגם בכה"ג פטורים ההורגים, הו"ל לרש"י לאשמעינן חידוש יותר גדול, דלרבנן גם בכה"ג פטורים, משום דלא הוי כל נפש, דלכא"א חסר במעשה הריגה של כל נפש, אלא ודאי מוכח מרש"י דס"ל דבכה"ג מודו רבנן לריב"ב דחייבים ההורגים, דהוי מעשה רציחה, משום דאיכא הכא כל נפש, דכל אחד הכה הכאה שיש בה כדי להמית כל הנפש בזמן שהאדם המוכה היה כל נפש, ולכן צריך רש"י לפרש טעם אחר, דלא נודע מי הרגו.

[ודוחק לומר דכתב רש"י הך טעמא משום ריב"ב, דלית ליה הך פטור דמקצת נפש, דא"כ הו"ל לבאר זאת בדברי ריב"ב ולא בדברי רבנן, וע"כ

משמע שגם אליבא דרבנן בעינן להך טעמא. וכמבואר בתלמידי הר"פ הנ"ל. ועי' כס"מ הל' רוצח פ"ד ה"ו ובחי' אור גדול סנהדרין פ"ט מ"ג.

אכן רש"י בסנהדרין (שם) מפרש טעם אחר לפטור בהרגוהו בב"א, וז"ל: מיהו היכא דהכוחו בבת אחת לא קטלינן לכולהו, דאיש כי יכה אמר רחמנא ולא שנים שהכוחו, ע"כ. הרי דבבת אחת א"א לפטור משום דלא הוי כל נפש, אלא רש"י מפרש טעם אחר, דאיכא גוה"כ דאף דהוי מעשה רציחה לכל או"א, אין הורגים ב' אנשים על נהרג אחד. ואף שרש"י מפרש זאת אליבא דריב"ב, בכל אופן נראה שגם לרבנן צריך לפרש כן, משום דהכא הוי כל נפש, [ועי' דבר אברהם ח"א סי' כ וכובע ישועה ב"ק נג, ב].

בחי' הרשב"א ב"ק נג, ב מעיר דלכאורה קשה, אמאי נחלקו רבנן וריב"ב בהכוחו עשרה בנ"א בעשר מקלות, ולא נחלקו בהכוחו עשרה בנ"א במקל אחד, וכתב דע"כ לא אמרו אלא שהכוחו ב' מקלות, דליכא איש כי יכה כל נפש אדם, אבל במקל אחד שהרגוהו ביחד כחד חשבינן ליה וכו'. ובוה מתרץ קושית התוס' שם.

ביאור דבריו, דבמקל אחד או מעשה דחיפה ביחד, הוי מעשה אחד שהרג כל הנפש, וזה נקרא מעשה רציחה, ולא איכפת לנו מספר האנשים שהשתתפו במעשה זה, משא"כ בעשר מקלות אף שכל הכאה יש בה כדי להמית בנפרד, אבל למעשה הנרצח מת מהצטרפות עשר ההכאות יחד, וא"כ הו"ל כל אחד כל דהו נפש, ולרבנן כולה נפש בעינן. יוצא איפוא דבשני בנ"א בכה"ג כולם חייבים מיתה. [ועי' חי' הרשב"א ב"ק כו, ב, וברש"י ב"ק נג, ב ד"ה אדם וסנהדרין שם, ובשטמ"ק ב"ק נג, ב בשם הרא"ה].

על פי המבואר לעיל יש לקיים להלכה את פירושו הראשון של הראב"ע. דמיירי דהכוחו במקל אחד, ויש כאן מעשה רציחה לכאו"א, ואף דאין מחייבים מיתה ב' נפשות על נהרג אחד כפי שכתב רש"י סנהדרין שם, [וכ"כ היד רמ"ה שם מדכתיב ונתת נפש תחת נפש ולא ב' נפשות תחת נפש]. י"ל דה"ד היכא דשניהם מחוייבים מיתה כגון שהתרו בשניהם, אבל היכא דבאחד התרו ובשני לא התרו, נראה ברור שזה שהתרו בו חייב מיתה, דהכא ליכא משום ב' נפשות תחת נפש. וא"כ י"ל דפי' הראב"ע דנגפו כולל שניהם, אלא שבאחד לא התרו ובשני התרו, והוא מחוייב מיתה במזיד אף לרבנן, ושייך ביה דין קלבדר"מ.

ויתכן עוד לומר, ששנים שהרגו במקל אחד דפטורים ממיתה, מטעם אחד שהכה ולא שנים שהכוחו, או משום דכתיב ונתת נפש תחת נפש, ולא שתי נפשות תחת נפש, כפי' היד רמ"ה שם, וכפי' שמבואר לעיל אין כאן חסרון במעשה רציחה, אלא שזהו פטור צדדי שאין הורגים ב' אנשים על נהרג אחד. אם כן יוצא שכל אחד בעצם חייב מיתה בשביל מעשהו, דמעשה הרציחה מחייבו מיתה, אלא שבפועל אין הורגים אותו, אם כן שייך כבר דין קלבדר"מ דלא גרע משוגג, ואין הפטור הצדדי מעכב מלחול דין קלבדר"מ. [וראה מש"כ בענין זה בספר זכרון, „אחר האסף" למרן ראש הישיבה הגר"י סרגא זצ"ל].

(ב) ויקרא יא, מ: והאכל מנבלתה יכבס בגדיו וטמא עד הערב, והנשא את נבלתה יכבס בגדיו וטמא עד הערב.

ובפי' הראב"ע שם כתב: והאוכל חמור כמו הנושא, כי שניהם נושאים, זה בחוץ וזה בפנים.

והנה בנדה מב, ב איתא: תניא, יכול תהא נבלת בהמה מטמאה בגדים אבית הבליעה, ת"ל נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה (ויקרא כב, ח), מי שאין לו טומאה אלא אכילתה, יצתה זו שטמאה קודם שיאכלנה, ותיתי ק"ו מנבלת עוף טהור וכו' אמר קרא בה, בה ולא באחרת, א"כ מה ת"ל והאכל, ליתן שיעור לנוגע ולנושא כאוכל, מה אוכל בכזית אף גוגע ונושא בכזית. וכ"ה בתו"כ פרשת שמיני שם. ועפי"ז גם פרש"י עה"ת שם דקרא קאי על שיעור טומאת נבלה בכזית, ומי שתחב לו חבירו נבלה בבית הבליעה אינו טמא.

וא"כ דברי הראב"ע צ"ב דמפורש בחז"ל להדיא דנבלת בהמה טמאה אינה מטמאה בבית הבליעה, כנבלת עוף טהור.

ויש לישיב פי' הראב"ע עפ"י מחלוקת אביי ורבא גדה שם, דאיבעיא להו, מקום נבלת עוף טהור בלוע הוי או בית הסתרים הוי, למאי נפקא מינה, כגון שתחב לו חבירו כזית נבלה לתוך פיו, אי אמרת בלוע הוי טומאה בלועה לא מטמא, ואי אמרת בית הסתרים הוי, נהי דבמגע לא מטמא במשא מיהא מטמא, אביי אמר בלוע הוי ורבא אמר בית הסתרים הוי. וראה להלן שם דאביי מביא ראיה לדבריו מהברייתא הנ"ל, ורבא לא השיב מידי.

אך בתוס' שם ד"ה יצתה זו בארו דברי רבא וז"ל: דמיירי כגון שבית הבליעה רחב כ"כ שלא יסיט נבלה שתחב לו חבירו. וכ"כ התוס' חולין עא, א ד"ה מי.

ויש לבאר דבריהם, דס"ל לתוס' שבטומאת משא בעינן גמי היסט והזזה, דבלי היסט לא חשיב נושא, (ונחלקו בזה רש"י חולין כ: והרמב"ם פ"א מהל' טו"מ ה"ו, ועי' ריטב"א גדה שם, ומש"כ בהערות שם). ולפי"ז הך ברייתא דממעט אוכל נבלת בהמה מטומאה היכא שתחב לו חבירו מיירי בבית הבליעה רחב שאינו מסיט הנבלה, וא"כ לא הוי נושא, ובכה"ג טמא רק בנבלת עוף, ואיכא מיעוט בנבלת בהמה דאין בה טומאה באכילה בלבד.

לפי"ז יוצא דהיכא דחבירו תחב לו נבלת בהמה בבית הבליעה, והסיט אותה, לרבא דחשיב בית הסתרים מטמא האוכל מדין נושא.

ועפי"ז מבוארים היטב דברי הראב"ע דהאוכל חמור כנושא כי שניהם נושאים זה בחוץ וזה בפנים. והיינו כשמוזין את הנבלה בבית הבליעה, זאליבא דרבא דחשיב בית הסתרים, האוכל מיטמא מדין נושא, ולאביי דהוי בלוע אינו מטמא גם מדין נושא. [בחומש מחוקקי יהודה ביהל אור שם אות קל טעה בזה, ופי' דברי הראב"ע בנושא במעיו].

מבואר איפוא שפירושי רש"י הראב"ע בקרא והאכל וגו', תליא בפלוגתא דאביי ורבא בגמ' גדה שם, ורש"י פי' לפי אביי, והראב"ע שרצה לפרש הפסוק כפשוטו דאיכא טומאה באוכל, פי' לפי דברי רבא. וראה ריטב"א גדה שם שדן כמי ההלכה, ומש"כ בחי' למכות יד, ב. [ועי' מזרחי ומהרש"א עה"ת שם, ומהרש"א גדה שם]. ואמנם גם רש"י היה יכול לפרש הפס' דמיירי באכל ממש אליבא דרבא, עפ"י מה דס"ל בחולין דבטומאת משא בעינן היסט והזזה, ועי'

מש"כ בהערות לחי' הריטב"א גדה שם, וראה תוס' הרא"ש וחי' רשב"ץ גדה שם. (ג) ויקרא יב, ז: והקריבו לפני ה' וכפר עליה. בראב"ע: והקריבו זכו, וכן לא הזכיר (הכתוב) מליקת חטאת העוף, כי הכהן אינו אוכל חטאת עוף, ע"כ. (וכ"ה בראב"ע כתי"ו, הוצאת מקור, תשל"ד). ובספר עזרה להבין: ולכן כלל שניהם במלות והקריבו לפני ה', ששניהם כליל לה'. ודברי הראב"ע צ"ב, שזהו להיפך מהמשנה זבחים סד: דחטאת העוף כולה לכהנים. וכ"ה בתוספתא שם פ"ה. וכ"פ הרמב"ם הל' מעה"ק פ"ז ה"ז. ובהל' מחוסרי כפרה פ"א ה"ו: וכל מקום שאמרנו שהיא טמאה לידה, הרי זו מביאה קרבן וחטאתה נאכלת. ובספר קול יעקב הקשה על הראב"ע ממנחות מה, א ולא תירץ מידי.

וביהל אור על הראב"ע מבאר כונתו, כי יש פעמים שהכהן אינו אוכל חטאת עוף, וכונתו כנראה לחטאת העוף הבאה על הספק, שאינה נאכלת, והאריך עוד בזה בקרני אור שם. אך פי' זה דחוק שהרי חטאת העוף נאכלת, וכי קרא מרי בבאה על הספק, הרי פשטיה דקרא מיירי בלידה ודאי. ועי' בקרני אור שם, (ובשו"ת שארית יעקב סי' ע כתב דט"ס בראב"ע, וצ"ל אוכל חטה"ע). וראיתי בראב"ע כתי"י פריס גירסא אחרת וז"ל: חטאת העוף זו אינה נאכלת, מפני שהיא באה בספק, שהרי אמר שנא דברה בפיה ע"כ. לפי גירסא זו נראה ברור שכל חטאת העוף נאכלת, רק בחטאת העוף דיולדת כתב הראב"ע דאינה נאכלת, שהיא באה תמיד על הספק, וכונתו עפ"י מאי דקאמר רשב"י בנדה לא: דיולדת מביאה קרבן מפני שנשבעה בשעה שכורעת לילד שלא תזקק לבעלה, וס"ל לראב"ע שזה לא הוי ודאי שנשבע בפיה אלא ספק, כפי שכתב לעיל פס' ו: חטאת, שמא דברה בפיה. הרי דראב"ע מפרש דברי רשב"י דשמא דברה בפיה, ולא ודאי. וא"כ קרבן זה בא לכתחילה על הספק. [ועי' מדרש רבה בראשית פרשה כ בשם רשב"י].

ולכן כתב הראב"ע שחטאת העוף של יולדת אינה נאכלת, ככל חטאת העוף הבאה על הספק, וזהו כמוזן דין מחולש. וברמב"ם הל' מחוסרי כפרה שם מבואר להדיא דנאכלת כשאר חטאת העוף. ונראה דלהלכה דקיי"ל כרבנן דפליגי ארשב"י, (בשבועות ת. וכריתות כו.) וס"ל דאין חיוב קרבן יולדת משום חטא, אלא רק כדי להכשירה בקדשים גם לראב"ע חטאת העוף נאכלת, ולא קאמר לה רק אליבא דרשב"י. ולפי"ז דינה כקדשים פסולים, אלא כפי שכתב בספר עזרה להבין דהוי כליל לה', ועי' א"ת כרך יד עמ' תקכו.

ונראה שהראב"ע אינו יחיד בדבר זה וגם הרשב"א סובר דלרשב"י אינו אלא משום דשמא אמרה כן. דבנדרים ד, ב איתא דחטאת יולדת לא אתיא לכפרה ועבר עלה משום בל תאחר, ובחי' הרשב"א שם מבאר דאפי' לרשב"י לא חשבינן ליה הכא דבא לכפרה, לפי שזה אינו אלא בשמא אמרה כן, ובין אמרה בין לא אמרה היא מביאה, הרי שהרשב"א מבאר דלרשב"י חטאת יולדת לא הוי קרבן על חטא ודאי, אלא שמתחילתו הוא קרבן הבא על הספק. ועי' שו"ת יד אלעזר סי' קכא.

ראה בפחד יצחק (מהדורת מוסד הרב קוק) ח"א עמ' קג שדחה בתוקף דברי המערערים על בקיאותו וידיעתו של ראב"ע בתלמוד, וטרח לישיב דבריו במקום שהשיגוהו ראשונים ואחרונים שפירושו הם נגד התלמוד.

מי הוא „בן גדול הדור“ הנוכר בשו"ת הרי"מ?

הלכה וחסידות נשקו יחדו בתשובתו המפורסמת של בעל חידושי הרי"ם בשו"ת שלו, חלק אבן העזר, סי' ל"ו. להבנת הענין עלינו להעתיק את השאלה והתחלת התשובה:

שאלה. ת"ח אחד נשא אשה ודר עמה באהבה כדרך ת"ח עשרים שנה ועדיין לא סר מחיבתה, אך לא זכה להבנות ממנה ולא היה לו שום ילד, ולכן נפשו חשקה לקיים מצות פ"ו ולהעמיד בנים ת"ח, כי הוא ממשפחה גדולה בן גדול הדור ז"ל, ולכן בקש ממני למצוא היתר לאחר שתשיג גט פטורין ע"י הממשלה, כי זוגתו אינה רוצה להפרד ממנו בשום אופן.

תשובה. החיים והשלום וכל טוב לכבוד אהובי וי"ג ה"ה הרב הגאון הגדול המפורסם בוצינא קדישא חסידא פרישא נ"י פ"ה מ"ו חיים נ"י אבד"ק צאנו. אחד"ש הטוב קבלתי מכתבו היקר, והגם כי אין לי פה ספרים הנצרכים, עכ"ז אכתוב הנראה לע"ד.

התשובה היא חסרת תאריך, אך יש לאמוד את זמנה לשנת תרכ"ו, שנת חייו האחרונה של בעל חידושי הרי"ם, ויגיד עליו רעו, כי באותה שנה היתה בין השניים התכתבות בענין כשרותם של העופות שהובאו מקפריסין, ובשו"ת הרי"מ, חלק יו"ד, סי' ח', נדפסה התשובה שהשיב הרי"מ לרבי חיים מצאנו, ובה מופיע התאריך יום ג' ער"ח שבט תרכ"ו. בדפוס ידועות לנו שתי תשובות אלו בלבד בין שני גדולים אלו, ובא זה ולימד על זה.

בתשובתו מפלפל רבי יצחק מאיר מה לעשות בנידון זה. הוא מזכיר שבילדותו ארע מעשה מעין זה אצל המגיד מקוונניץ, כותב שהיה טוב אם היו נוסעים לארץ ישראל אולי שם יפקדו כי ישיבת חוץ לארץ גורמת, מביא מדרש שיר השירים על הפסוק נגילה ונשמחה, שרבי שמעון בר יוחאי התפלל על זוג כזה שיפקדו, ולא ציוה לבעל לגרש את אשתו או לשאת אחרת עליה, ולבסוף מסיים: „ורו"מ א"צ לדידי וכדעתו הרחבה יעשה, ויותר טוב שיפעול בתפילתו שיפקוד ד' אותה, כעובדא דרשב"י במדרש הנ"ל". אפשר שלתשובה זו התכוין בעל דב"ח שכתב בתשובותיו, ליקוטים, סימן כ"ב, כי הגאונים חידושי הרי"מ ושואל ומשיב הסכימו להתיר, אך שם המדובר באשה חולנית שאין לה תקנה. מענין הוא לדעת מיהו אותו בן גדול הדור, ומה עלה בסופו של דבר?

הנה, הרב אריה מרדכי רבינוביץ, רבה הראשון של בני ברק, מביא בספרו זכותא דאברהם, חלק נחלי אמונה, עמ' י"ט, אות י"ד, שהמדובר הוא בהצדיק רבי יהושע פרישרמן מטומשוב, אביו של רבי יוסלי גרין מיארטשוב. היה תלמידו של החוזה מלובלין, והסתופף בצל צדיקים רבים. בנו ר' יהושע נשא אשה מבילגורייא, קרובתו של רבי יצחק מנשכין. משעברו עשרים שנה ולא נולדו להם ילדים, התיר לו בעל ה"דברי חיים" לגרש את אשתו, בתשובה שאינה גמצאת בספר תשובותיו, אע"פ שבעל חידושי הרי"מ חנך בדבר. רא"מ רבינוביץ ממשך לספר, כי כשספרה זאת האשה למהר"י מנשכין, אמר לה

על בעלה: מה רוצה בעלך שיהיו לו ילדים שיאמרו קדיש אחריו, הרי הבנים שיולדו לו מאשתו השניה יהיו אלמים, וכך היה. והנה אם קבלה היא נקבל, אבל מעשה זה מוכחש ע"י עדי ראייה. כתב האדמו"ר מציעשינוב שליט"א בספר פנת יקרת תולדות טומשוב דלובלין היהודית, עמ' 93, כי מזיווגו השני נולדו לר' יהושע בנות ובן שמלא את מקומו: האדמו"ר ר' יוסף אריה ליביש, והם דיברו ככל האדם כנודע לכל אנשי העיר.

יתכן ואת המפתח לתעלומה זו אפשר למצוא דוקא בהונגריה הרחוקה, בפרשבורג היה גר הגאון הצדיק רבי מרדכי אפרים פישל סופר. נודע כגדול בתורה בנגלה ובנסתר, צדיק וחסיד בכל מעשיו. נשא אשה מבית נגידים, וסרב ליהנות מכתרה של תורה. משום כך דחה את הצעת הרבנות של מיץ, והעדיף להיות משגיח בישיבתו של החתם סופר רבו המובהק. שמעו מפי החתם סופר שאמר, שביום שהוא אינו רואה את ר' פישל, הוא מרגיש חסרון במדרגת היראת שמים שלו. זכה לבנים גדולי הדור שהאירו את ארץ הונגריה באור תורתם, וביניהם היו הרב חיים סופר רבה של מונקאטש ובודפשט, מחבר שו"ת מחנה חיים ושאר ספרים, והרב אליעזר חסמאן סופר מפאקש, בעל ספר המקנה, עט סופר ועוד.

אח שלישי היה רבי נפתלי סופר. הוא נולד בשנת תקע"ט, ולמד אצל החתם סופר והכתב סופר. היה רבם של קהילות שונות בהונגריה, ומחברם של ספרי דרוש רבים. בספרו לקוטי בית אפרים, מונקאטש תרנ"ב, דרוש ג', הוא מגולל את פרשת נישואיו. בהיותו בחור הגיע עד קרוב לגיל שלושים, ולא נודמן לו שידוך מתאים, גם קשה היה לו להיות סמוך על שולחן אחרים בעיר מולדתו, על כן נתרצה בשנת תר"ח לשאת את האלמנה שרל המטופלת בבנות, בתו של הגביר ר' ליפמן פרידמן מטאפאלטשאן. חברים מקנאים דברו עליו שעניו נתן בממון, ולכן הסכים לעבור לגור בעיר שלא היתה ידועה כמקום תורה, וגם רבו הכת"ס תמה על צעדו זה. בטאפאלטשאן הרביץ תורה לרבים ונולדו לו שתי בנות, אבל כאשר שתיהן נפטרו קבל עליו את הצעת הרבנות של קהילת קרלבורג, בחשבו כי משנה מקום משנה מול, ואולי שם יפקד בזרע של קיימא. לא בלב קל הסכימה אשתו בת הנגידים לעקור ממקומה, אבל כאשר כשרה הצטרפה אליו בשנת תרט"ז, והם גרו בקרלבורג שש עשרה שנה. בהיותם שם אפסה תקותו שיראה ממנה עוד זרע כי פסק וסתה, והוא התחנן בפניה שתסכים לגרושין. מוכן היה לתת לה את כל הוננו וספריו, ובדמעות שלישי פרש בפניה את תכניתו לעלות לארץ, אולי ייבנה שם. אף היא השיבה לו בבכי, שהם דרים כבר כעשרים שנה באהבה ואחוה, והיו להם שתי בנות אלא שנפטרו, ובשום פנים לא תסכים לקבל ממנו גט מרצונה. בתור חסיד צאנו, הוא נסע אל רבו להתיעץ עמו מה לעשות, ואחרי שרבי חיים השתעשע עמו כמה שעות בדברי תורה ובשאר ענינים, השיב לו שכיון שהיו לה שתי בנות ממך, והיא בוכה ואינה נותנת רשות לילך, כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה, וד' יברך אותך בבנים.

רבי חיים מצאנו החשיב מאד את בעל חידושי הרי"מ, ולפי הנאמר במאיר עיני הגולה, ח"ב, עמ' 59, אמר עליו שספקות שלו הם אולי כוודאות שלנו,

ובשמים פוסקים הלכה כמותו. יתכן מאד שכאשר הצייע בפניו רבי נפתלי סופר את בעיתו, התלבט מאד מה יעשה, ושלח את השאלה במכתב אל רבי יצחק מאיר. כך יש גם לכוון את הרמזים בשאלה, שהיא אודות בן גדול הדור שדר עם אשתו באהבה כעשרים שנה, ואין לו ולד של קיימא, ועתה רוצה להתגרש ולעלות לארץ ישראל. בעל חידושי הרי"מ פקפק בפתרון זה, וקרא לר' חיים להתפלל עליהם שיוושעו. כשקיבל ר' חיים את התשובה, עשה בדיוק כפי שנכתב אליו: מנע מהם להתגרש, וברך את ר' נפתלי שיזכה לבנים.

בני הזוג שבו להונגריה, והמשיכו לדור יחד. בשנת תרל"ג עברו לגור בפעטשינידורף בה נתקבל ר' נפתלי כרב על כל קהילות המחוז, תפקיד אותו מלא עשרים ושש שנים עד לפטירתו ביום י"ז אדר תרנ"ט בגיל שמונים. אשתו שרה נפטרה ביום ה' פרשת צו ט"ז אדר"ב תרנ"א, ובהספד החם שנשא עליה בעלה הוא הפליג בשבח מעלותיה, וגולל את כל פרשת נישואיהם כפי שהובאה לעיל.

אך בכך עדיין לא גסתיימה הפרשה. שני ספרים נתחברו לתולדות משפחת הסופרים. האחד עוללות אפרים ע"י הרב שמואל רייניטץ שנדפס במונקאטש תרע"ד, והשני תולדות סופרים ע"י בנו ונכדו של ר' חיים סופר, לונדון תשכ"ג. לפי המבואר בשניהם נשא ר' נפתלי את האשה חיה עוד בשנת האבל תרנ"א, וזכה להוליד ממנה בת ובן בהיותו בעשור השמיני לחייו. הבת מלכה נישאה למר ווייס מסעליש, והבן ר' משה שמואל למד בישיבות, הצניע לכת, וגספה בשואה הי"ד. כך עשו פרי ברכותיהם ותפילותיהם של הצדיקים, ולא נפל ארצה דבר ממאמרם של הגאונים הצדיקים בעל חידושי הרי"מ ובעל דברי חיים, גם אם בא באחור עשרים וחמש או חמש עשרה שנה אחרי הסתלקותם לחיי עולם.

אחרי כתיבת דברים אלה מצאתי עוד על כך בשו"ת מהרי"א איטינגא, ח"א, ס"ו, הדן בענינו ממש. התשובה מופנית מלבוב אל הרב חיים אריה כהנא דומ"ץ סיגעט ומח"ס דברי גאונים, ותאריכה הוא יום א' ח' טבת תרל"ז. וכך הוא כותב: מכתב שאלתו הגיעני, ברב גדול אחד שנשא אשה בת גדולים, ודר עמה שלש ועשרים שנה ולא זכו לזש"ק, כי תשע שנים אחר הגשואין ילדה בן זכר וחי איזה חדשים ומת ר"ל, ואח"כ שהו עוד תשע שנים והפילה נפל, ואח"כ שהו עוד חמש שנים ועסקו ברפואות ולא הועילו, וגסעו שניהם להגאון הקדוש מצאנו, וצוה שימתינו עוד שנה מחצה, עשה כתב ביניהם וחתם ע"ז הבעל בחתימת ידו, והאשה במסירת הקולמוס בפני שני עדים, וחוכן הכתב יבואר לקמן אי"ה. ובחודש טבת תרל"ה יום כלות הזמן שקצב הגאון מצאנו, בקש הבעל ממנה שתקבל ג"פ כפי שהתחייבה עצמה בכתב הנ"ל, ורוצה להחזיר לה כל תכשיטיה ונדוגיתה והרבה יותר מכתובה, אבל היא אינה מתרצת לקבל גט, והרחיקה גוד מבעלה לבני משפחתה, ועתה שואל הבעל להתיר לו לגרשה בעל כרחה או לישא אחרת עליה, ומעכ"ת האריך בזה בפלפול עצום וביקש מאתי להודיעו דעתי העניה ע"פ דתה"ק. מהרי"א איטינגא מפלפל בזה,

ומסיק להתיר לגרש בע"כ או שישא אחרת בצירוף מאה רבנים כדת, באופן שיסכים לזה גם בעל „ערוגת הבושם" מזסלב שברוסיה. גם בעל „שואל ומשיב" צידד שמותר לו לשאת אשה אף בלי היתר מאה רבנים. בעל „כוכב מיעקב" גטה שמותר לתת לאשה גט בעל-כורחה, וע"ע בשו"ת בית יצחק, יו"ד, סי' ס"ז. בשו"ת מהר"ם שיק, אה"ע, סי' ד', תמה על נוסח ההתחייבות שניסח הדב"ח. ועיין בשו"ת קול אריה, אה"ע, סי' פ"ה, מיום ג' וישלח תרל"ז, שמתיר לו לשאת אשה שניה בלי היתר מאה רבנים. כשפנה אליו בנידון רח"א כהנא דומ"ץ סיגעט סרב להשיב, ובסוף נענה רק אחרי פניחו האישיית של בעל ייטב לב שצער הרב נגע אל לבו.

נתקבל במערכת

י"ג כ"ג

ספר המנהיג לדבי אברהם ברבי גתן הירחי, יוצא לאור ע"פ כ"י אוקספורד עם תוספות, השלמות והערות ועם שנויי נוסחאות מאת יצחק רפאל. שני חלקים. מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ח.

שו"ת מהרי"ל החדשות לרבינו יעקב מולין. יוצא לאור ע"פ כמה כתבי-יד עם הערות ומראי מקומות מאת הרב יצחק סץ. מפעל תורת חכמי אשכנז, מכון ירושלים, תשל"ז.

שרי האלף רשימת הספרים שבדפוס ומחבריהם מזמן חתימת התלמוד עד לתקופת השולחן ערוך עם רשימת ספרי התנאים והאמוראים והמיוחסים להם. מהדורה חדשה מתוקנת, שני כרכים. מאת הרב מנחם מ' כשר ויעקב דב מנדלבוים. הוצאת בית תורה שלמה, ירושלים תשל"ט.

זכרון בצלאל ביאור חיון בשיטות רבותינו הראשונים בהלכות קריעה ע"פ יורה דעה סי' ש"מ מאת הרב שריה דבליצקי, בני ברק תשל"ז.

מפתח הענינים ל„העמק דבר" מפתח ענינים המופיעים בפירוש „העמק דבר" ו„הרחב דבר" של הנצי"ב לתורה. נערך וסודר על ידי הלל קופרמן, ירושלים תשל"ח.

למען ציון תולדות פקידים ואמרכלים בעד ארץ ישראל בהולנד. מאת הרב יוסף ברמסון, בעריכת אביעזרי וולף, ירושלים תשל"ט.

לימוד פרשני התורה ודרכים להוראתם, ספר בראשית. מאת נחמה ליבוביץ. בהוצאת המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה של ההסתדרות הציונית, ירושלים תשל"ה.

(המשך הרשימה בעמ' 67)

על ספרים ועל סופריהם

יונה עמנואל

ספר המנהיג לרבי אברהם הירחי

מהדורת ד"ר יצחק רפאל

ספר המנהיג לרבי אברהם ברבי נתן הירחי. יוצא לאור ע"פ כתביד אוקספורד עם השלמות מכתבייד אחרים, עם שינויי נוסחאות, הערות וביאורים. מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ח.

ספרי ראשונים מופיעים כיום במהדורות שונות ובהוצאות שונות, לפעמים צילומים של דפוסים קודמים ולפעמים ע"פ כתבי יד שנתגלו. יש ספרי ראשונים שזכו לפירושים כבר בדורות הקודמים וישנם ספרים שמשום מה לא זכו לשום פירוש. ישנם חיבורים מתקופת הראשונים שהגיעו אלינו עם שגיאות בודדות וישנם ספרים שרבו בהם השגיאות וטעויות ההעתקה. בין הספרים שהגיעו אלינו בלי ביאורים, אך עם שגיאות רבות ואף נדפס רק פעמים אחדות, יש למנות את ספר המנהיג לרבי אברהם ברבי נתן הירחי¹. עכשיו הוציא ד"ר יצחק רפאל ג"י מהדורה חדשה ומתוקנת של ספר המנהיג בליווי הערות וביאורים ושינויי נוסחאות ע"פ כתבייד ודפוסים שונים. ספר המנהיג מופיע כעת בכלי מפואר, שני כרכים המכילים כשמונה מאות עמודים. יש לראות כאן מאורע תורני ספרותי חשוב. המהדיר הנכבד עשה עבודה יסודית ומדויקת, עבודה של שנים, ודומני שיש כאן דוגמא למהדירים אחרים העוסקים גם הם בעבודת הקודש של הוצאה חדשה של ספרי הראשונים.

רבי אברהם הירחי היה מגדולי פרובנס בדרום צרפת. כנראה עוד בצעירותו ביקר במרכזי התורה השונים שבתקופתו ולמד בצרפת אצל רבינו יצחק, הר"י הזקן, מגדולי בעלי התוספות. אחרי גזירות במרכזי תורה שונים בצרפת ובגרמניה הגיע לספרד ונהיה לאחד מרבני טולידו ואף ישב בבית הדין שבעיר. כל שנות חייו נשאר הראב"ן קשור לארץ מולדתו ובספר המנהיג ישנן ידיעות רבות על מנהגי יהודי פרובנס. בתקופה זו נתפרסם כבר ספר משנה תורה לרמב"ם, אך טרם התפשט בכל גלויות ישראל. ספר המנהיג הוא כעין ספר

1 במבוא עמ' 80 מביא המהדיר רשימה של הדפוסים של ספר המנהיג: קושטא רע"ט, ברלין תרס"ו, לכוב תרי"ח, ורשה תרמ"ה, ירושלים תשי"א. לא צוינו כאן דפוסים ע"פ אמהות — ורשה תרפ"ה, ירושלים תשכ"א, תשכ"ז וכן דפוס צילום ירושלים תשל"ז עם "תשלום המנהיג" של רא"ח פריימן הי"ד. המהדיר לא ציין שבמהדורת לכוב תרי"ח רשם רבי יוסף שאול הלוי נטנזון הערות אחדות בתוך הסכמתו. בעל שואל ומשיב נימק שם את הסכמתו, למרות החרם על השגת גבול לשש שנים שבמהדורת ברלין תרס"ו, ע"ש.

הלכה ומנהגים ברוב המצוות הנוהגות בחוץ לארץ. רבותינו הראשונים שחיו אחריו הרבו לצטט מספר המנהיג. בעל הטורים, רבי דוד אבודרהם, הריב"ש, בעל האגור ועוד ראשונים מסתמכים על הלכות רבי אברהם אבן ירחי בספר המנהיג ועל המנהגים המובאים בספר זה.

חשיבות רבה למהדורה החדשה של ד"ר יצחק רפאל שיצאה לאור בהידור רב ע"י מוסד הרב קוק, שהמהדיר עומד בראשו. הספר יצא עם מבוא גדול ובסוף כרך ב' נמצא מפתח מקיף. בעיות רבות בקביעת הנוסח עמדו לפני המהדיר. במהדורה החדשה מופיעים בכל עמוד שינויי נוסחאות ע"פ כתבי היד והדפוסים השונים, ובשולי העמוד הוסיף ד"ר רפאל הערות חשובות, ביאורים לדברי המנהיג ומקבילות מספרי הראשונים שצטטו את דברי המנהיג או כנראה הסתמכו על פסקיו. זאת עבודת גמלים והמהדיר הוכיח ידע, מדע ובקיאות בעבודה זו. עיון בהערות אלו מביא להבנה במקורותיו של דברי המנהיג ובראשונים אחרים ההולכים בעקבותיו. לדוגמא, בעל המנהיג הסתמך לפעמים על פסקי רש"י בתשובותיו. אנו מכירים בדרך כלל את רש"י כפרשן, אך רש"י היה גם כן פוסק הלכה והשיב תשובות לתלמידיו ולקהלות באשכנז ובצרפת. בספר המנהיג מובאות תשובות שונות מרש"י. המהדיר חקר ומצא את ספרי תלמידי רש"י המביאים את תשובות רש"י הנזכרות בספר המנהיג, כגון ספר האורה, ספר הפרדס, סידור רש"י, מחזור ויטרי וכן ליקוטים של תשובות רש"י שנדפסו בדורות האחרונים. הביאורים הם תמציתיים, קצרים וברורים. מהדורה יפה זו אכן מחזירה עטרה ליושנה.

המחבר, תקופתו ורבותיו

רבי אברהם בן רבי נתן, ראב"ן הירחי, נולד בשנת 4915 (1155) בעיר לונגיל (ומכאן שמו ירחי — תרגום של לונגיל) בחבל פרובנס בדרום צרפת ונפטר בטולידו שבספרד בשנת 4975 (1215). יהדות פרובנס היתה בשעתה מרכז של תורה, אשר בו נפגשו תורתם של חכמי אשכנז וצרפת עם תורתם של חכמי ספרד. מבחינה זו אפשר לראות בראב"ן הירחי אב־טיפוס לחכמי פרובנס, שהרי הוא אחד מהראשונים שהביא בספרו את תשובות רש"י, פסקי רבינו תם ורבינו יצחק הזקן עם הלכות הרי"ף והרמב"ם גם יחד². ד"ר יצחק רפאל מביא ב„מבוא“ (עמ' 12) את עדותו של רבי בנימין מטודילו על קהלת לונגיל, עיר

2 המהדיר מציין ב„מבוא“ (עמ' 15): „לתקופת מה עזב הירחי את ספרד וחזר לארץ מולדתו“, ומסתמך על דברי המנהיג בהלכות טרפות (עמ' תשמה), אך שם מדובר רק על שובו מצרפת. בספר המנהיג יש הבחנה ברורה בין ארץ מולדתו פרובנס לבין צרפת, ואם הראב"ן חזר עוד פעם לצרפת, אין להוכיח מכאן שחזר לפרובנס, אם כי יתכן שעבר שם. המהדיר מסתמך גם על מה שמובא בעמ' תקו, אך אין משם שום הוכחה. הראב"ן מוסר שם „ורבי הקדוש מדונפיר הראנו הירוש“ וממשיך „ומשבאתי מצרפ' ראיתי בתוספ'“, כלומר הוא מסר מה שלמד אצל ר"י הזקן והוסיף שאחרי בואו לספרד מצא הוכחה בתוספתא. מדובר כאן בבואו פעם ראשונה לספרד.

מולדתו של הראב"ן, ושם קהל קדוש מישראל עוסקים בתורה יומם ולילה". הראב"ן מכנה את עיר מולדתו, "לונל העיר הקדושה" (עמ' תפו וראה עמ' תצב). חכמי לונל פנו בתקופה זו אל הרמב"ם ושאלו שאלות רבות על הכרעות הרמב"ם ביד החזקה. גם בערים אחרות בפרובנס כמו מונטפלייר, גרבוניה, אוניון, פושקירה³ ומרשיליה ישבו גדולי ישראל, ביניהם רבי משה הדרשן, רבי אברהם בר יצחק בעל האשכול וחתנו הראב"ד בעל ההשגות, רבי זרחיה הלוי בעל המאור, רבי שמואל אבן תיבון, רבי יהונתן הכהן מלונל, בעל ספר העיטור וכן חיו שם אחר כך מפרשי התנ"ך משפחת קמחי, הרלב"ג שהצטיין אף בתחום המתמטיקה ועוד חכמים רבים. גם רבי מנחם המאירי חי בפרובנס. המאירי נפטר בדיוק מאה שנה אחרי פטירת הראב"ן, בשנת 5075 (1315). בזמן פריחת יהדות פרובנס נהנו היהודים בדרך כלל ממצב כלכלי טוב. הראב"ד היה עשיר וכלכל בעצמו את ישיבתו שהקים⁴. היהודים בפרובנס וספרד היו מאורגנים היטב. בהקדמתו מזכיר ראב"ן הירחי את הנשיא רבי יוסף בטולידו ושני סגניו אשר מתוארים בתוארי כבוד ארוכים כגון, "אדונינו גאולינו מרנא ורבנא הנשיא הגדול החכם והמופלא, הנדיב ויוא דעמיה, מדבראנא דאומתיא בוצינא דנהרא" (עמ' ט'). על הנשיא וסגניו מעיד בין השאר, "וימצאו מאד בצרות עזרה... דורשים טוב במפעל ובמחשב, לבני ישראל ולגר ולתושב, החוט המשולש לעד לא ינתק, וחבל הכסף לא ירתק, מחזיקי הבדק, ומנהיגי

3 בעמ' 16 מביא המהדיר את דברי רבי בנימין מטודילו על ישיבתו המפורסמת של הראב"ד בפושקירה. יש להוסיף שרבי בנימין מטודילו ציין שם את מספר היהודים שבקהלות פרובנס. בזמן שהראב"ד החזיק שם "ישיבה גדולה" גרו שם "יהודים כמו ארבעים"! גם על מספר היהודים במקומות אחרים בפרובנס מלבד תלמידי הישיבות מוסר רבי בנימין מספרים קטנים, כגון שלוש מאות יהודים במונטפלייר, לונל ומרשיליה. ואולי הכוונה לראשי משפחות. קהלות אלו החזיקו ישיבות, בית ספר ו"מדרש קטן". בזמן המאירי למדו "בגרבוניא כמה וכמה לאלפים" (הקדמה לבית הבחירה, מסכת אבות). פרופ' שמחה אסף מביא בספרו "מקורות לתולדות החינוך בישראל", כרך א, עמ' טז שבזמן גירוש יהודי פרובנס נמכרו דירות היהודים במחירים נמוכים, אבל הבנינים של מוסדות החינוך נמכרו בסכומי כסף גבוהים ביותר.

4 ד"ר רפאל מניח שאולי למד רבי אברהם ירחי אצל הראב"ד באחד המקומות שבהם הקים הראב"ד את ישיבתו. ראה על זה להלן. אגב, גם בתקופה זו לא זכו יהודי פרובנס לשבת בשלום ומכאן הנודדים של הראב"ד. אמנם מקובל שהראב"ד היה עשיר ודאג לתלמידים שבאו ללמוד אצלו, אך גם הוא סבל מרדיפות. השה דברי המאירי, מגן אבות, סי כ"א על קונטרס הלכות לולב וארבע מינים שחיבר הראב"ד "בצאתו מקרית יערים היא עיר פושקיריש, בסבת מלחמות אחד השרים אשר גלחם עם השר שלו והלך לו הרב משם לנרבונא עיר מולדתו". בפושקירה, היא קרית יערים, ישב הראב"ד זמן מה בבית הסוהר. וראה ספר תשובות ופסקים להראב"ד סי' טז "ביתי הרב וחצרותי נשמו" וראה שם המשך קינתו של הראב"ד על מצבו האומלל וראה שם בהערת הרב יוסף קאפח. ההסטוריונים אינם יודעים בדיוק מהי סיבת מאסרו של הראב"ד.

העולם בחסידותם, המלבישים זורם בתיפארתם". כדוגמת הנגידים והנשיאים בספרד, היו הנשיאים בפרובנס תלמידי חכמים אשר עמלו בתורה, הסבירו סוגיות קשות בש"ס ואף חברו ספרי הלכה. הרמב"ן מביא פירושו של רבי משה ב"ר טודרוס הנשיא בענין איסור ריבית (בבא מציעא סז, א); רבינו המאירי מביא פירושו זה בשם „גדולי הנשיאים שבנרבונה" (שם). במקום אחר מזכיר המאירי „גדולי הנשיאים שבנרבונה באזהרות שלהם" (בית הבחירה, פסחים ח, א) וכן במקומות אחרים. אך לא תמיד הסכימו רבני פרובנס למנהגי הנשיאים. כך נהגו הנשיאים בנרבונה להקל בסירכא מסוימת „והיו גדולי הנשיאים המובהקים שבהם אוכלים מהם, אלא שלא הודו להם חכמי העיר וזקניה ואעפ"י כן לא היו גמנעים מלאכול עמהם בכליהם" (בית הבחירה, חולין מז, ב וכן בספר המאורות, שם).

גם בספר המנהיג אנו מוצאים שראב"ן הירחי לא הסכים עם כל מה שנעשה בבית הנשיא. ב„שער המקווה" (עמ' תקעה) מביא ראב"ן הירחי: „תשובה זו אשר השבתי לחבר ר' יצחק ב"ר מתתיה מהר געש על המקוה שנעשה בבית הנשיא החכם ר' יהודה בן ה"ר יעקב ב"ר אנטולנו דודי נ"ע בבלקירי". לפי דעתו יש לפסול את המקוה בבית הנשיא שיש לו דין כלי ואין הטבילה כשרה בכלים. כאן אנו שומעים שבבית הנשיא היה מקוה פרטי עבורו ועבור משפחתו. כנראה היה בפרובנס מנהג נפוץ להקים מקוואות פרטיים ולא היה זה מקובל בבית הנשיא בלבד. בספר תשובות ופסקים מהראב"ד (מהדורת הרב יוסף קאפח), מובא בעמ' עא תשובת הראב"ד אל רבי ראובן ב"ר טודרוס ז"ל (ואולי זה היה בנו של הנשיא ר' טודרוס, ראה שם בהערות המהדיר) ושם אנו שומעים על המקוה שעשה הראב"ד בביתו ועל מקוה שתלמידיו בנו לעצמם, וכך כתב הראב"ד: „ושאך לבך עם קצת חביריך לעשות מקוה טהרה בחצרותיהם מן הנוטפים כאשר עשיתי אני בחצרי". בהמשך התשובה (שם עמ' עט) עושה הראב"ד השוואות בין המקוה שלו והמקוה של התלמידים.

כנראה היתה גם עליה לארץ ישראל מפרובנס. וכן כתב רבי זרחיה, בעל המאור ביצה ג, א שבארץ ישראל נהגו רק יום אחד ראש השנה „וכן נהגו לעשות בארץ ישראל כל הדורות שהיו לפנינו עד עתה חדשים מקרוב באו לשם מחכמי פרובינציאה והגהיגום לעשות שני ימים טובים בר"ה על פי הלכות הרי"ף ז"ל". אך לא ידוע לנו על עליה גדולה מפרובנס, כי אם של יחידים יא. ב„מבוא" מביא ד"ר יצחק רפאל פרטים על גדודיו של רבי אברהם ירחי במרכזי התורה השונים בצרפת, גרמניה וספרד. במשך הזמן הכיר הראב"ן את גדולי ישראל שבדורו, קיבל מהם תשובות וראה את מנהגייהם. בין רבותיו של ראב"ן הירחי מציין ד"ר רפאל קודם כל את הראב"ד: „כאחד מרבותיו יש לראות את רבי אברהם ברבי דוד, הראב"ד בעל ההשגות" (עמ' 15) וכן להלן „השפעתו הישירה של רבו הראב"ד" (עמ' 19) וכן בקיצור „רבו הראב"ד"

55 עמד על זה ד"ר י' תאישמע, תרכ"ז, שנה לח, עמ' 9—398, וראה שם ספקות אם בעל המאור כתב את הפסקה הזאת.

(עמ' 39). נדמה לי שהמהדיר לא הביא הוכחה לכך שאכן למד בעל ספר המנהיג אצל הראב"ד. אולי הסתמך על דברי ראב"ן הירחי בהלכות פסח (עמ' תכה): „כך קבלנו מרבי ר' אברהם ב"ר דוד מקריית יערי נ"ע", אך אין להוכיח מביטוי כזה שאכן למד אצל הראב"ד. במקום אחר כתב בעל המנהיג בקיצור „זה"ר מקריית יערים" (הלכות שבת, עמ' קצו). אמנם אין להטיל ספק בכך שראב"ן הירחי ראה בראב"ד אחד מגדולי ההלכה שבדורו ואף הלך בעקבותיו בעניני השקפה ובדברים שהיו שנויים במחלוקת בתקופה זו. אך אנו רואים שבמקומות שונים פסק המנהיג בניגוד לשיטת הראב"ד, בלי לציין אפילו את שיטת הראב"ד. הספק מתחזק ע"י היחס הברור של הראב"ן כלפי רבינו יצחק הזקן, מגדולי בעלי התוספות, בו ראה את רבו והזכיר את מה ששמע ממנו „אך רבי הקדוש ר' יצחק נ"ע אמ' ל"י" (עמ' תעח) וכן „כך קבלתי מרבי הקדוש ר' יצחק מדונפירא נ"ע בצרפת" (עמ' תצח). ועוד „ורבי הקדוש מדונפירא הראנו הירוש" (עמ' תקז וראה ב„מבוא" עמ' 16).

גם ר' ברוך טולידנו ז"ל בהקדמתו לפירוש למסכת כלה רבתי שחיבר רבי אברהם הירחי (טבריה — ירושלים תרס"ו) מנה את הראב"ד בין רבותיו של ראב"ן הירחי ומציין את השפעת דברי הראב"ד בספרו בעלי הנפש על פירושי ראב"ן הירחי על מסכת כלה רבתי. ר' ברוך טולידנו כתב בכל זאת בזהירות „לפי ההשערה נראה כי בעת אשר הראב"ד ז"ל הרביץ תורתו בישיבתו הגדולה בעיר פאוסקיער ולוניל הקרובה אליה כמובא בסופרי הדורות, אז נלוה אליו הרב ז"ל אשר בעיר לוניל מולדתו לשמוע לקח מפיו עם תלמידיו הרבים" (הקדמה לפירוש מסכת כלה רבתי, עמ' 5). אך גם בפירושו למסכת כלה רבתי לא הזכיר הראב"ן את הראב"ד כרבו, אלא מצטט אותו בקיצור „פי' הראב"ד ז"ל" (עמ' לה), „וכתב ר' אברהם ע"ה" (עמ' לז) או „והא לך מה שכתב הרב" (עמ' מ) ומסיים „עכ"ד רבינו ז"ל" וממשיך „ואיני כמשיב על דבריו אך לא הבנתי... אלא כך היה לו לומר" (עמ' מא). ובמקום אחר „כ"ז מצאתי בס' בעלי הנפש להראב"ד ז"ל בשער הקדושה. ועוד כתב רבינו ע"ה...". (עמ' מה) וכעין זה שם בהמשך (עמ' מז). אמנם מקובל היום למנות את ראב"ן הירחי בין תלמידי הראב"ד⁵, אך ישנם גם כאלה שנוהרו בנקודה זו, כגון האנציקלופדיה לתולדות גדולי ישראל בעריכת מרדכי מרגליות (כרך א, עמ' 79).

כמו כן יש להטיל ספק בכך אם רבי אברהם ירחי „למד מפיו של רבי יצחק בר' אבא מרי מרשיליא, בעל ספר העיטור". כך מניח ד"ר רפאל (מבוא,

5 ראה במבוא של שמואל אטלס לחידושי הראב"ד על בבא קמא עמ' 22 המונה את ראב"ן הירחי בין תלמידי הראב"ד. גם הוא מסתמך על הביטוי „רבינו הראב"ד", אך כאמור קשה להסיק מזה מסקנות. האם אפשר להסיק מלשונו של רב בימינו „כך קבלנו מבעל החזון איש זצ"ל", שהרב הזה למד אצל החזון איש ואפשר לראות בו תלמידו? שמואל אטלס מונה שם גם את רבי יהונתן הכהן מלוניל, מפרש הרי"ף, כתלמיד הראב"ד, אך כבר השיג עליו פרופ' ש"י פרידמן בהקדמתו לפירוש רבי יהונתן מלוניל על בבא קמא. ראה שם מבוא, פרק ב עמ' מא—מב.

עמ' 17). בעל העיטור היה קרוב משפחה של הראב"ן ובדרך כלל צוטט בעל ספר העיטור מתוך ספרי: „וכתב קרובי הרב יצחק“ (עמ' תרעט) או „וקרובי הר' יצחק ממרשיליא כתב בעיטור סופרים“ (עמ' תרעג). לכן אין להוכיח מדברי המנהיג „וקרובי הר' יצחק אמר שלא ראה גאון שכתב בגט ביטול המודעא“ (עמ' תרעה) שאכן למד תורה בפיו. אין לראות בבעל העיטור אחד מרבותיו של ראב"ן הירחי ובודאי אין יסוד לכך שאולי למד גם אצל בנו של בעל העיטור (מבוא עמ' 17—18).

סוף דבר: חסרות לנו ידיעות ברורות על רבותיו של ראב"ן הירחי בארץ מולדתו פרובנס בשנות צעירותו.

המבוא של ד"ר יצחק רפאל קובע חשיבות לעצמו. כאן מובאים כל הראשונים המוזכרים בספר המנהיג וכן מובאת סקירה „השפעת הספר“ (עמ' 66—73) על רבותינו הראשונים שהביאו בספריהם מספר המנהיג. כמו כן כתב המהדיר על החיבורים האחרים של ראב"ן הירחי, הפירוש למסכת כלה רבתי (עמ' 77—73), ספר מחזיק הבדק על דיני שחיטה וטרפות (עמ' 79—77) וראה שם פקפוקים על עצם החיבור) ושאלות ותשובות (עמ' 80—79). חלק נכבד מהמבוא מוקדש לפרק על מנהגים המובאים בספר המנהיג (עמ' 66—40). המהדיר עשה רשימה ארוכה ומפורטת של כל המנהגים המובאים בספר המנהיג. אכן, עבודה מקיפה ומסודרת היטב.

המהדיר הנכבד הכין מהדורה מפוארת זו משך שנים רבות. בספר יזבל לכבוד ר' חנוך אלבק ז"ל כתב המהדיר מאמר על „הלכות שחיטה וטריפות לר"א הירחי“ ואז, בשנת תשכ"ג, כתב „בבואי להכין מהדורה שלמה ומתוקנת של ספר המנהיג, עליה אני עובד בשעותי הפנויות זה שנים מספר על יסוד ארבעה כתבי-יד שלמים“ (שם עמ' 444). המהדיר הוכיח שוב שעבודה יסודית דורשת זמן רב ואכן כבודם של רבותינו ז"ל דורש זהירות והכנה מקיפה. נוסף לבדיקה יסודית בארבעה כתבי-יד, כתב המהדיר ביאורים נחוצים להבנת דברי המנהיג. מלבד ארבעת כתבי-יד בהם השתמש המהדיר, קיים כתב-יד נוסף של ספר המנהיג, כתב יד קמברידג', כפי עדותו של פרופ' שרגא אברמסון ב„סיני“ (אב אלול תשל"ח, עמ' קצו, הערה 1), אך כנראה ישנם שיבושים שונים בכתב-יד זה. המהדיר מתאר ב„מבוא“ את כתבי-יד השונים, אך למרבה הפליאה אינו מתאר כלל את כתב-יד אוקספורד, בו השתמש כיסוד למהדורה זו.

ב„מבוא“ מביא ד"ר רפאל פרטים שונים על בעל ספר המנהיג ומציין שהרב אברהם ירחי היה נצר למשפחה גדולה ומפוארת (עמ' 11 והלאה). על אביו אין מובאים כאן שום פרטים, אך ידועים לנו פרטים עליו ממקום אחר. אביו רבי נתן בר מרדכי היה סופר סת"ם, וכנראה סופר סת"ם מעולה ביותר שכן רבי אברהם אב"ד, בעל ספר האשכול פנה אליו בכבוד גדול — „הנבון והחכם והמפולפל... ואין בי לדבר צחות להאריך כתבי לפנות כראוי לחכם כמוד“ — וביקש ממנו להכין בשבילו תפילין ומזוזות. מכתב זה של בעל ס' האשכול פרסם אפרים קופפר ב„תרביץ“, תמוז תש"ל, גליון לט, עמ' 8—356. בסוף המכתב ביקש בעל ס' האשכול מרבי נתן בר מרדכי „ועל המזוזה כמו

כן תדקדק, השלושה שמות ושבעה מלאכים שתכתוב בהן יהיו בסוף הדף, שלא יהיו מובלעין ומעורבין בתוך השיטות של המזוזה עצמה, כי אע"פ שאנחנו כותבין אותן — אינן מעיקר מצות המזוזה, ולכך טוב הוא שיהיו מופלגין בסוף השיטה" 6. אגב, ד"ר רפאל מביא בעמ' תרלו—ז נוסחת כתיבת מזוזה של ספר המנהיג ע"פ כתב-יד אוכספורד וניו-יורק (בדפוסים השונים ובכתב-יד אחרים ליחא) ושם מופיעות המלים „כוזו במכסז כוזו" בראש הדף. הוראה זו של ראב"ן הירחי עומדת בסתירה להוראה של בעל ספר האשכול אל אביו של ראב"ן הירחי. סתירה זו בולטת באופן מיוחד לאור העובדה שראב"ן הירחי הוא שהעתיק את מכתבו של בעל ספר האשכול (תרביץ, שם ריש עמוד 357).

ד"ר רפאל כותב (מבוא, עמ' 71): „מרן הבית יוסף מרבה להביא את מחברנו [ראב"ן הירחי] וספרו יותר מכלם. כבר מגו וספרו שהוא מביאו שלשים פעם, אולם עדיין אין זה מגין שלם". המהדיר מביא רשימה מפורטת, אך לא ציין שב„אורח חיים" אמנם הרבה מרן בית יוסף להזכיר את ספר המנהיג, אך אחרי סי' רסח לא הזכיר עוד את ספר המנהיג באורח חיים. ר' יעקב משה גולדברג שהדפיס את ספר המנהיג בשנת תרט"ו בברלין כתב בסוף מהדורתו (וכן במפתחות הלכות ראש השנה), ש„לא היה לפני הב"י ספר המנהיג כולו". מן הראוי היה לבדוק הנחה זו ובודאלי היה יפה לו צוינה הנחה זו, מכיון שהמהדיר הזכיר את מהדורת ר' יעקב משה גולדברג (מבוא, עמ' 80). אמנם צודק ד"ר רפאל במשפטו על המהדיר של מהדורת ברלין „תיקוניו המעוטים הם תקוני-סברה", אך דוקא בשביל זה היה רצוי להביא בשם אומרו את הנחת ר' יעקב משה גולדברג הנ"ל, שיש בה כנראה מן האמת. לו היתה זאת הערה מחוקר פלוני, בודאי היתה זוכה להזכר ב„מבוא". יש חשיבות לא מועטת לדעת אם מרן בית יוסף הכיר בזמן כתיבת הלכות פסח בשולחן ערוך את הפרקים הרבים בדיני פסח שבספר המנהיג או לא. במקרה האחרון מצאנו סיבה פשוטה למה לא הובאו בשולחן ערוך הכרעות מספר המנהיג בהלכות פסח. להלן נביא דוגמאות לכך.

העיון בספר המנהיג פותח אשנבים להבנה בקביעת ההלכה ומנהגים וכן נותן ידיעות על הבעיות שנתעוררו בבית מדרשו של ראב"ן הירחי. בהלכות תפילין (עמ' תרטז) מובא שהראב"ן שמע שפסלו ספר תורה מפני שהקלף היה מעובד בצואת כלבים. ראב"ן הירחי דוחה חומרה זו והוסיף (עמ' תריז): „ועוד טעו בה בהלכה פשוטה בכמה מקומות בתלמוד, דאמ' אין הקב"ה מקפח שכר כל בריה שבשביל ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו זכו כלבים לעבד

6 מכאן משמע שיש חשש של בל תוסיף בהוספות אלו. אנו נוהגים לכתוב שמות אלו ואת שם שדי בצד שני של הקלף ובוזה בודאי אין חשש של בל תוסיף. לפני כעשר שנים, אולי בזמן כהונתו של ד"ר יצחק רפאל כשר הדתות, הציע משרד הדתות לעשות חותמת „כשר" בצד שני של המזוזה כדי להתגבר על גל הזיופים של מזוזות. הובעה אז התנגדות הלכתית להצעה זו, כאילו יש כאן חשש של בל תוסיף, אך לפענ"ד אין לזה יסוד. אם בתוספת קבלית בצד השני אין חשש של בל תוסיף, קל וחומר בציון הכשר.

מצואתן עורות לכתוב בהן ספר תורה תפילין ומזוזות והקב"ה אינו מקפח שכר כלבים והם באו ומקפחים את שכרם ופוסלין את ספר תורה". גם בתשובתו לחכמי אראגון (עמ' תשכו והלאה) דחה הראב"ן את שיטת האוסרים. גם שם הזכיר „איך שכחו ההלכה הפשוטה בתלמוד", אך שם לא כתב על הלכה פשוטה בכמה מקומות בתלמוד שנעלמה מהחכמים האוסרים. בש"ס לא מובא מאמר חז"ל שהכלבים זכו שישתמשו בצואתם בעיבוד עורות לספר תורה ואין זה אלא מאמר חז"ל ב„ילקוט שמעוני", פרשת בא. לכאורה פליאה על הראב"ן שהסתמך על „הלכה פשוטה בכמה מקומות בתלמוד". המהדיר מביא את פירושו הנכון של פרופ' ש' אברמסון ב„סיני" (כרך גב, עמ' קמו—קמז) שכונת הראב"ן שהחכמים טעו בהלכה פשוטה שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה. מאמר זה מובא בכמה מקומות בש"ס. יש איפוא לעשות נקודה אחרי המשפט „אין הקב"ה מקפח שכר כל בריה". על זה הוסיף הראב"ן מאמר חז"ל, שידוע לנו רק מהילקוט שהכלבים זכו בשכר „לא יחרץ כלב לשונו" שבני ישראל ישתמשו בצואת כלבים לעיבוד עורות לספר תורה⁷. חבל שהמהדיר לא הוסיף שפרופ' אברמסון לא טען שהוא הראשון שפירש כך את דברי המנהיג. אדרבא! הוא דחה את דברי החוקרים שדשו בדברי הראב"ן והוכיח שרבי יוסף שאול הלוי נטנוון הבין כך את דברי המנהיג בהגהות יד שאול, יו"ד סי' רע"א סע' א. יפה עשה המהדיר שהביא דברים נכונים מחוקרים ואנשי מדע, אך מן הראוי לציין לכל הפחות ע"י מראה מקום קצר לדברי גדולי ישראל אשר כידוע קדמו בהרבה מקומות את הדברים הנכונים שכתבו אנשי מדע וחכמה.

כמו כן ישנם ספקות על המקורות, בהם השתמש הראב"ן. ספקות אלה לא זכו לדין ממצה במהדורה מדעית זו. בין הראשונים, אשר ראב"ן הירחי השתמש בחיבוריהם, מונה ד"ר רפאל את רבי אברהם אב ב"ד מלונגיל, בעל האשכול, אשר ראב"ן הירחי שאב ממנו „לעתים בשמו ולפעמים ללא הזכרת

ד אך גם לפי הסבר זה קצת קשה להבין טענת הראב"ן נגד האוסרים „החכמים הגדולים בכל חבל אראגון" (עמ' תשכט). איך אפשר לסעון נגדם ששכחו דברי חז"ל שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה. חכמי אראגון לא שכחו דברי חז"ל אלה, אך סברו שאין לתלמוד מהם שמותר לעבד עורות בצואת כלבים, ואילו ההיתר מוזכר רק בילקוט או במדרש אחר. ואולי כונת הראב"ן למוכא בכמה מקומות בש"ס שמעבדים את העורות בצואת כלבים, כגון כתובות עז, א „זה המקמץ צואת כלבים" ושם במסורת הש"ס מקומות נוספים על עיבוד עורות בצואת כלבים. רבי עקיבא איגר ב„גליון הש"ס", ברכות כה, א מציין „וכן איתא הילקוט פ' בא בפסוק ולא יחרץ כלב לשונו, ולא עוד אלא שזכו לעבד עורות מצואתן ולכתוב בהם סת"ם". כונת רעק"א כנראה שכאשר מדובר בש"ס בכמה מקומות על עיבוד עורות מצואת כלבים, הכונה לעיבוד עורות לספר תורה, תפילין ומזוזות ולא עיבוד עורות לצרכי חולין. וזאת היתה גם כונת הראב"ן. על המשמעות ההלכתית של דברי הילקוט הנ"ל ראה שו"ת נודע ליהודה, מהדורה תנינא, אורח חיים סי' ג, גדולי הקדש על הלי סת"ת, יו"ד סי' רעא, סעי' ב ס"ק ט, דעת תורה למהרש"ם סי' לב סעי' ח וקובץ סת"ם ח"א, מנחת סולת עמ' קסד, ס"ק 740.

שמו" (מבוא, עמ' 39). אך המעיין במקומות אלה (הלכות ציצית, עמ' תרמ, תרמב) נוכח לדעת שמדובר שם בתשובות של רבי אברהם אב"ד, אך לא בהבאות מספר האשכול. ראב"ן הירחי פסק במקומות רבים כמו שמובא בספר האשכול, אך המהדיר לא נגע בשאלה היסודית למה לא הוזכר ספר האשכול במפורש. במלים אחרות: האם השתמש ראב"ן הירחי בספר האשכול? בויכוח על השימוש בצואת כלבים (המוזכר למעלה) הסתמך הראב"ן על תשובת רבינו שרירא גאון, אך לא הזכיר שגם בספר האשכול, הלכות ס"ת, מובא שמעבדים את הקלף בצואת כלבים. האם יש בזה סמך, שבעל המנהיג לא הכיר את ספר האשכול? המהדיר לא נגע בשאלה זו.

המהדיר לא דן בבעיה מיוחדת של ספר המנהיג, בעיה שכבר העיר עליה רבינו חיד"א ב"שם הגדולים", מערכת ספרים, אות מ"ם סי' קלט. בספר המנהיג מופיעה עשרות פעמים בסוף הקטע המלה "אב"ן" או "אב"ן הירחי" או לפעמים "אברהם ב"ר נתן הירחי ז"ל". האם נכתב ספר זה ע"י צירוף של קטעים שצורפו אחר כך לספר אחד? הדבר צריך עוד בירור. חבל שהמהדיר התעלם כמעט לגמרי מבעיה יסודית זו של עריכת ספר המנהיג.

דיונים בפרטי הלכות

כאמור מביא המהדיר בהערותיו מקורות ושיטות מקבילות לדברי המנהיג. אין זו עבודה קלה כל עיקר והמהדיר הוכיח את ידיעותיו הרחבות בספרות הראשונים ובספרות המחקרית. אך לא תמיד מציין המהדיר את המיוחד שבדברי המנהיג. אמנם נודעת השיבות לציון הראשונים הסוברים כמו המנהיג, אך יותר חשוב לציין כאשר ראב"ן הירחי הביא דין או מנהג שאינו מופיע אצל ראשונים אחרים או הוסיף על דבריהם הידועים לנו ממקום אחר. נדמה שכאן צמצם המהדיר.

בהלכות מילה (עמ' תקעח) מובאת מחלוקת בין רבינו תם ו"רבי שמואל אחיו"⁸ מתי אומרים ברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, לפני המילה או אחריה. המהדיר מביא שם מקורות למחלוקת בתוספות שבת קלז, ב, פסחים ז, א ומציין עוד ספרי ראשונים בנידון. אך המעיין בדברי המנהיג רואה שיש בדבריו תוספת ביאור שאינה מוזכרת בתוספות הנ"ל. ראב"ן הירחי מוסיף ומסביר בשם רבינו תם, למה אומר אבי הבן ברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו אחרי המילה: "והלמד דהוא משמע להבא הכי ר"ל אקב"ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו שכבר עשינו, ולא קאי להכניסו אל הברית כי אם אל המצות דעד שלא מל היה ערל זאסור בפסח ובחרומה כדיליף בריש הערל ביבמות, ומשמלוהו יצא לו מכלל הערלות וראוי לחנכו מעתה בכל המצוות וזהו להכניסו שהכנסתיו בברית כבר... לכן אחרי מילתו מברך שזכה להכניסו

8 מלשון המנהיג "רבי שמואל אחיו" [של רבינו תם] מוכח שיש לגרוס בתוספות פסחים ז, א (ד"ה בלבער כ"ע לא פליגי) "מכאן היה מצריך רשב"ם" ולא כנדפס "רשב"א" וכן משמע בתוספות שבת קלז, ב (ד"ה אבי הבן אומר).

לברית המקום ב"ה לקבל מעתה כל מצוותיו, כך פר"ת זהב טהור". המהדיר לא ציין שהסבר הלכתי-רעיוני זה של רבינו תם על ברכת „להכניסו” לא מובא בתוספות הג"ל. כעין זה מובא בספר העיטור הלכות מילה, אך לא בשם רבינו תם, ובעקבות דברי המנהיג ב„שבלי הלקט” ואבודרהם, וכן בלבוש. אגב, רבי עקיבא איגר מסיק מרעיון זה מסקנה הלכתית ופסק שכאשר אבי הבן מת, סבו של הבן הנמול יברך ברכת „להכניסו” שהרי עליו לחנכו לתורה ומצוות (שו"ת רבי עקיבא איגר סי' מב) ⁹.

בהלכות פסח, פרק „ערבי פסחים” כותב ראב"ן הירחי שחצי שעה לפני מנחה קטנה „לא יאכל אדם עד שתחשך כל דבר המשביע כגון בשר או מצה עשירה” (עמ' תסג). המהדיר לא העיר שבשולחן ערוך מוזכר רק איסור מצה עשירה (או"ח, ריש סי' תעא), ואילו האחרונים מתירים בשר (מגן אברהם, חק יעקב, באר היטב, משנה ברורה).

במקום אחר בהלכות פסח, פרק „סדר לילות של פסח” (עמ' תצה) מביא ראב"ן שמצוה מובחרת לא לשוח אחרי הברכות על אכילת מצה ואכילת מרור עד שיעשה מצות כורך כהלל, כדי שהברכות יחולו גם על הכורך. כך נפסק גם בשו"ע (או"ח, סי' תעה ס"א). במשנה ברורה (שם ס"ק כד) מביא בשם אחרונים ¹⁰ שדין זה רק לכתחלה, אך בדיעבד אם שח אינו צריך לחזור ולברך על הכריכה. דין זה מובא במפורש כאן בספר המנהיג.

ישנם מקומות סתומים בספר המנהיג, בהם האריך המהדיר בהבאת מקורות אך קיצר בהסבר הכרחי. רבי אברהם ירחי פותח את „הלכות אירוסין ונישואין” במילים אלו: „אסור לעשות חופה ולכנוס ביום ראשון של פסח, וכן בכל המועדים ובחוליהן”. בהערה מובא המקור, תשובת רב שר שלום גאון. המעיין בתשובה זו רואה שאכן גם שם מוזכר יום ראשון של פסח, אך המהדיר לא ציין שום הסבר למה מודגש דוקא יום ראשון של פסח. המהדיר מביא עוד מראי מקומות לתשובות הגאונים, אבל בהם אין זכר ליום ראשון של פסח, אלא מוזכרים כל החגים. כמו כן אין הסבר לדברי המנהיג על רבינו חיים הכהן „מפי רבי חיים ב"ר חננאל ז"ל הכהן ועבודה בידו שמעתי” (עמ' לו). האם ידוע לנו ביטוי כזה אצל ראשונים אחרים? הערה קצרה היתה כאן רצויה. ואולי כוונת ראב"ן הירחי לפירושו של רבינו חיים הכהן שם על ברכת התורה: „וצרי' אנו שיערב לנו התלמוד המפ' המשניות שהן גופי התורה, ונהיה על זה ידעי שמו ועוסקי תורתו”. פירוש זה שמע ראב"ן הירחי מרבינו חיים והוסיף „ועבודה בידו”, שאכן רבינו חיים קיים את פירושו לברכת התורה. לפעמים יש מן החידוש גם כאשר ראב"ן הירחי מביא לכאורה את דברי הגמרא ללא תוספת. בתחילת „סדר לילות של פסח על סדר הסעודה” כותב בעל המנהיג: „בבוא כל איש מבית הכנסת הנק' מקדש מעט ומצא שולחן ערוך

9 השוה „עיונים בדברי חז"ל ובלשונם” מאת הרב ח' ארנטרוי ז"ל, עמ' כה ומש"כ בספר הרב ש"ר הירש עמ' 7—146. וראה הסבר (?) ב„מוריה” שבט תשל"ט, עמ' עה.

10 ראה מגן אברהם, טורי זהב, חק יעקב וכן מובא בכאר היטב וערוך השולחן.

ומטות מוצעות ונרות דולקות יפרוס המפה על השלחן ויקדש" (עמ' תעא).
 המהדיר מציין שהדברים מיוסדים על הנאמר במסכת שבת קיט, ב. נדמה לי
 שיש כאן מקור נאמן שגם בליל יום טוב מדליקים נרות מבעוד יום כמו בכל
 ערב שבת. ישנו מנהג (חדש?) לאחר את הדלקת הנרות בלילי יום טוב עד
 שהבעל חוזר מבית הכנסת. מדברי ראב"ן הירחי הנ"ל משמע שאין הבדל
 בין ערבי שבתות לערבי ימים טובים¹¹.

המנהיג מביא הטעם המובא כבר אצל הגאונים למה אין מברכים,, שעשה
 ניסים" בליל הסדר. הנימוק,, כיון שעתיד לאומרו בסוף הלל". (עמ' תעב).
 הכונה לברכת,, אשר גאלנו וגאל את אבותינו" שאומרים לפני שתיית הכוס
 השני. לפי הסבר זה אומרים ברכה זו בסיום סיפור יציאת מצרים וברכה זו היא
 כעין ברכת,, שעשה ניסים לאבותינו". לפיכך יש מקום לעיון בדברי המנהיג
 במקום אחר (עמ' תקא) על חלוקת הארבע כוסות:,, כוס ראשון מהדרו בהדור
 (צ"ל,, בקדוש", ראה שם בהערות המהדיר), כוס שלישי בברכ' המזון, רביעי
 בהלל, שני במה מהדרו, כי האגדה סיפור דברי בעלמ' הוא, על כן צריך
 לומ' בכוס שני מקצת הלל". הדברים אינם מובנים כל צורכם. אדרבה, כוס
 שני מוקדש לעיקר ליל הסדר, סיפור יציאת מצרים ובסיום הסיפור אומרים
 ברכת,, אשר גאלנו וגאל את אבותינו", שהיא לפי המנהיג כעין ברכת,, שעשה
 ניסים". לפיכך אין צורך לתת הידור לכוס זה ע"י אמירת החלק הראשון של
 הלל. המהדיר לא העיר כאן ואף לא ציין מקורות מקבילים בראשונים להסבר
 זה על הצורך להדר את כוס שני ע"י חלק מהלל.

יצוין לשבח,, מפתח האישים והספרים" שבסוף הכרך השני. המפתח על
 יותר משלושים עמודיו מעיד נאמנה על העבודה הענפה שהושקעה במהדורה זו.
 מאידך לא השכיל המהדיר להבדיל בין מפתח לגאונים וראשונים המובאים
 ע"י בעל ספר המנהיג לאותם ראשונים המובאים ע"י המהדיר. ב,,מפתח" רשומים
 יותר מארבעים מקומות בהם מוזכר רבי זרחיה הלוי, בעל ספר המאור על
 הרי"ף, אך ללא אבחנה בין המקומות בתוך ספר המנהיג, בהם מוזכר בעל
 המאור, לבין הציטטות והמקורות שבהערות המהדיר. נדמה לי ששינוי בצורת
 המספר ובגודלו היה מוסיף לא מעט לערך המפתח, שהרי מפתח כזה היה
 מראה איזה רבנים מוזכרים בספר המנהיג עצמו ומי מוזכר בהערות המהדיר.
 כמו כן לא השתדל המהדיר לקבוע תחומים ברורים בהענקת תוארים.
 תואר רב או גאון לחוקרים יהודים מכל המחנות אינו רצויה. בעבודה תורנית-
 מדעית כמו מהדורה זו של ספר המנהיג אין אמנם מנוס מלהזכיר חוקרים

11 הרב יצחק זאב הלוי סולובייצק, הגרי"ז זצ"ל, הוכיח מדברי הרמב"ם שיש בהדלקת
 נר שבת משום כבוד שבת ומשום עונג שבת. מטעם כבוד שבת יש להדליק מבעוד יום
 ומטעם עונג שבת יש חיוב בנר בשבת עצמו. ראה חידושי הגר"ח על הש"ס, חלק ג,
 עמ' קס. לפי הסבר זה פוגעים בכבוד יום טוב אם מדליקים רק אחרי כניסת החג. ואולי
 בא ההרגל לאחר את ההדלקה משום שכך נוהגים בליל שני של יום טוב ובליל ראשון
 של יו"ט שחל במוצאי שבת.

שלא מהמחנה הנאמן לתורה ולמסורה, אך זה מחייב זהירות בשימוש בתוארים רבניים או בתואר גאון.



הערות אלו באו להראות את חשיבותה של מהדורה מדעית זו של ספר המנהיג. כאן הושקעה עבודה של שנים רבות. ההערות והמקורות המקבילים נרשמו בדיוק רב ונדמה שלא יתכן עיון בשיטות רבות של רבותינו הראשונים בלי עיון בהערות המחכימות של ד"ר יצחק רפאל נ"י. הרבה יש ללמוד מעבודה ענפה זו שנכתבה מתוך ידע, דיוק ואהבה לתורתן של ראשונים. תהא משכורתו של המהדיר שלמה.

על המקורות של ספר המנהיג

דבותינו גאונינו, חכמינו זקינינו מחמדי עינינו, הגאוניס הראשונים, ראשי ישיבות שהיו לפנים רבנן סבוראי אשר ביארו לנו דברי חכמי התלמוד והמדרשים... ורבני צרפת וגאוניה, וסנהדריה וספיריה ופניניה, ורבני גרבונוא, פרובינצה וחכמיה וחסידיה ותמימיה, ורבני ספרד וחכמיה ותמימיה, איש איש על עבודתו ועל משאו, כל איש אשר בתורת אלהינו גשאו, המה היו פנות ספרי וצלעותיו המה נוטי אהלו ומקימי יריעותיו, המה אשיותיו ויסודיו, קרשיו קרסיו בריחיו עמודיו, אדניו ועל דבריהם אדני הוטבעו ועל גהרות חכמתם ערוגותיו ניטעו, מהם פינותיו מהם יסודותיו, מהם קשתי מלחמותיו, ומגדלי צורותיו.

הקדמה לספר המנהיג

ארץ בנימין

אילו ניתן היה לשאול את פיו של הקדוש בנימין סופר-דיין הי"ד איזו מצבת זכרון רוחנית להקים לו, לא היה יכול לאחל לעצמו גאה מוז שנעשתה לשמו בספר „ארץ בנימין“. בארצו ובנחלתו חברו יחדו כמה קבצים שיש בהם כדי להאיר את זיו אישיותו באור חדש, ולהקנות לספר חשיבות לדורות, הרבה מעבר למקום ולשעה.

ידוע היה בנימין ז"ל בחייו כאיש הספר, מתמיד, מסודר, חביב על רבותיו וצבא ידידיו. מוקירים רבים רכש לו בישיבות בהן למד: קול תורה ופוניבו בא"י ולטשוורת באנגליה. גם בצאתו לעולם המעשה, ואף בשרותו הצבאי, לא פסק מלימודיו, והעלה את חידושיו על הכתב. חיבה יתירה נודעה לו לחקר יחוסי הרם אל רבני פרשבורג, בודפשט ועוד, ובתורת זקניו מצוקי ארץ השתעשע תמיד. במלחמת ששת הימים היה מגויס במדבר סיני, וכאשר אחרי שוך הקרבות התנדב להביא מים לחיילים, נפגע במארב אויב, אושפז בבי"ח בבאר שבע, ובאסרו חג השבועות תשכ"ז עלה לגנוזי מרומים.

הנוטל לידו את ספר הזכרון ההדור שהוציאה משפחתו לאור, מתרשם להפליא מטוב טעמו של העורך הרב משה יוסף שורש, גיסו של הנפטר. בידיו אמונה ערך את המדור הראשון ארץ בנימין, בו נמסרים בשני חלקים חידושים שרשם המנוח לעצמו על הש"ס, תנ"ך, רמב"ם, שו"ע ומועדים. התופעה לכשעצמה ראויה לציון מיחד, מה גם שהחידושים עצמם נחמדים, שמחים, וראויים להדפסה כפי שמעידים המסכימים הרבים. במדור הזה חסר מכתבו של ר' בנימין הי"ד שפורסם ב„המעין“ תמוז תשכ"ז עמ' 37 בענין השימוש בתאריך היהודי. זה כנראה פרסומו האחרון, וראה שם הערת העורך: עם מסירת הגליון לדפוס נודע שבעל המכתב, מר בנימין סופר, ספרן תורגי, נפל במערכת סיני, ה' יקום דמו.

המדור השני הוא חלק נוסף של „פרי השדה“, שו"ת וגם חידושי מסכת קידושין המתפרסם כאן לראשונה מכתב-יד, מאת אבי זקנו רבי אליעזר חיים דייטש אב"ד הנושביץ ובוניהאד, ומצורף לו קונטרס אבני משה מחידושי בנו רבי משה אב"ד סובוטיצה. קובע ברכה לעצמו מפתח השואלים לכל ספרי בעל „פרי השדה“ שערך ר' בנימין ז"ל עם הערות ביוגרפיות, ומפתח לפי שמות המשפחה והארצות.

המדור השלישי הוא קובץ לבנימין נתן, בו יבואו מאמרים נכבדים שמסרו מוקירי זכרו ובהם גדולי דורנו שליט"א. מדור זה מגוון מאד בתוכן עשיר וחשוב, בין היתר אפשר למצוא בו: חידושי תורתו של אביו הרב עקיבא שלמה שליט"א אבן יקרה בג'נבה; המכתבים שהריץ אליו בחיבה הגרא"מ שך שליט"א, חשובות למעשה שהשיבו אליו הגרי"מ אהרנברג, הגרי"ב שטרן, ויבלח"ט הגרא"י ולדינברג, וכן מקרובו הג"ר יוחנן סופר מערלוי והג"ר עובדיה

יוסף; חידושים בסוגיות שונות בש"ס, מחקרים תורניים בעניני הלכה שונים ובתולדות גדולי ישראל.

יישר כוחם של כל העושים במלאכת הספר ובמסייעים להוצאתו לאור. אין ספק כי הוא מן החשובים בין ספרי הזכרון מסוגו, ובנה אב שממנו יראו וכן יעשו.

הערות למאמר הלכות הריצ"ג עם פי' יצחק ירנן

קבלתי הערות אחדות על מאמרי „הלכות רבי יצחק אבן גיאת עם פי' יצחק ירנן" בגליון הקודם של „המעין" (טבת תשל"ט).

בעמ' 47 מובאת ברייתא בהלכות אבל בהלכות הריצ"ג: „תניא המתירא לקרוע על ירושלים אינו רשאי לקרוע". ציינתי שלא מצאתי פירוש לברייתא זו והצעתי בהערה (בעמ' 48) שאולי נאמרה ברייתא זו בזמן הגזרות הקשות אחרי כשלון מרד בר כוכבא, כאשר נאסר ליהודים לגור בירושלים ובכל זאת הסתננו יהודים לעיר הקודש והמקדש. על זה העיר הרב שריה דבלצקי שליט"א שהוא עמד על ברייתא זו בספר „זכרון בצלאל" (בני ברק תשל"ז) סעיף לח, עמ' קמט. הרב דבלצקי הסביר את הברייתא כמו שהצעתי וברוך השם שכיוונתי לדעת גדולים. וזה לשוני: „ונראה דברייתא זו גשנית על הזמנים שהיה ליהודי אסור להימצא בירושלים כבתקופות אחדות לאחר חורבן בית שני שגזרה מלכות הרשעה על זה, וכן היה הדבר בזמנינו במשך י"ט שנים שהיה אסור ליהודי להימצא בעיר העתיקה, ולכן מי שרצה להיכנס היה צריך להסתיר שהוא יהודי ועל זה אמרו שפטור אז מלקרוע דע"י הקריעה יכירו שהוא יהודי, והחידוש הוא שגם לכתחילה התירו לו להכניס עצמו לידי מצב כזה שלא יוכל לקרוע".

בעמ' 43 צוין שבפירוש על מסכת ברכות לר' זכריה ב"ר יהודה אגמאתי, שיצא לאור בשנת תשי"ח, מובא בעמ' 70 פירוש מהריצ"ג שלא ידוע לנו ממקור אחר. ע"פ המבוא של המהדיר כתבתי שרבי זכריה ב"ר יהודה אגמאתי חי זמן לא רב אחרי הרמב"ם. על זה העיר לי ד"ר מרדכי ברויאר ג"י שפרופ' הירשברג ז"ל הראה במאמר ב„תרביץ" מב (תשל"ג) עמ' 379, שרבי זכריה אגמאתי היה בן-דורו הקשיש של הרמב"ם.

בעמ' 42 כתבתי שאפילו בדורנו דנים מחברים על דברי הריצ"ג המובאים בספרי הראשונים, בלי לעיין בגוף דברי הריצ"ג שהופיע לפני יותר ממאה שנה עם פירוש יצחק ירנן מהרב יצחק דב הלוי במברגר ז"ל. על הדוגמאות שהבאתי שם יש להוסיף דוגמא מתמיהה. ב„הלכות פסחים" (הלכות הריצ"ג, ח"ב עמ' עז) כתב הריצ"ג בענין איסור לימוד תורה לפני בדיקת חמץ „צורבא מרבנן לא ליפתח במסכת קמייתא באורתא דתליסר נגהי ארביסר דלמא משכא

ליה שמעתתא ואתי לאמנועי ממצוה". הרב י"ד במברגר ז"ל עמד על החידוש שבדבר הריצ"ג שרק מסכת חדשה אסור להתחיל (יצחק ירנן ס"ק ז). רבינו המאירי מביא שיטה זו בשם "יש מפרשים" (בית הבחירה, פסחים, ד, א). במהדורה הראשונה (בילגורייא תרפ"ו) לא נכתבו הערות לדברי המאירי, אך במהדורה בהוצאת אמ"ת, ירושלים תשכ"ו ציין המהדיר שכוונת המאירי כאן לרי"ץ גיאת, ריש הלכות פסחים. גם אחרים עמדו על שיטה מיוחדת זו, המובאת גם בספר המכתם על מסכת פסחים. כך, לדוגמא, מוזכרת שיטת הריצ"ג ב"חזון עובדיה", חלק ב על הלכות פסח מאת הרב עובדיה יוסף שליט"א, עמ' כה הערה יז. ספר זה נדפס בירושלים בשנת תשי"ב, ושוב בשנת תשכ"ו.

והנה, בקובץ "הדרום", ניסן תשל"ב הופיעו, "הלכות חמץ ומצה... לאחד מגדולי חכמי פרובנס", יו"ל מכ"י יחידי. שם מובא בעמ' 9, "וה"ר יצחק אבן גיאת ז"ל פ"י לא יתחיל במסכתא, מפני שכל ההתחלות קשות". על זה העיר המהדיר (הערה 20), "והנה זכינו מפירוש כ"י זה לזהות שם ה"יש מפרשים" שבמאירי". המהדיר הוציא בעבר ספרי ראשונים, אך עד ניסן תשל"ב לא ידע על הלכות הריצ"ג שנדפסו בתרכ"ב. פליאה על העורך הנכבד של "הדרום" שלא הרגיש בטעות זו של המהדיר — העורך.

י. ע.

נתקבל במערכת

(המשך מעמ' 52)

מזון כשר מן החי. בעלי החיים המותרים, שחיטה, טריפות, ניקור מליחת הבשר, הגיינה, ההשגחה והפיקוח ועוד. מאת ד"ר ישראל מאיר לוינגר, בהוצאת המכון לחקר החקלאות ע"פ התורה, ירושלים תשל"ח.

הלכות ומנהגי רבינו שלום מנוישטט. יוצא לאור ע"פ כתבי יד עם הערות ומראי מקומות מאת שלמה י' שפיצר. מפעל תורת חכמי אשכנז, מכון ירושלים תשל"ז.

י"ג מאמרות בירורי הלכה בעניני תפילת ותיקין. ועוד דברי דרוש והתעוררות. מאת הרב שריה דבליצקי, בני ברק תשל"ז.

ארבעה ספרים נפתחים דברי דרוש, בירורי הלכה בעניני הגבהה וגלילה והלכות חנוכה וביאור של הכוונות בברכות נר חנוכה. מאת הרב שריה דבליצקי, בני ברק תשל"ח.

צורת בית המקדש והמזבח ל"תפארת ישראל" דפוס תרכ"ב

בסוף סדר קדשים נדפסה במהדורת המשניות הגדולה¹, תמונת בית המקדש עם חומת העזרה² ו"תמונת המזבח" ע"פ שיטת ה"תפארת ישראל"³. זהו התרשים המדויק ביותר (מבחינת קנה-מדה וכו') שיצא עד כה, ומן הראוי לשים עין על מספר פרטים שעמד עליהם בעל "תפארת ישראל" בפרושו וב"סימני צורת בית המקדש והמזבח" (בסוף סדר קדשים) ואילו מצייר התרשימים לא הרגיש בכך, ואם כי רוב פרטי הציורים מדויקים ע"פ דברי ה"תפארת ישראל" בכל זאת נשכחו כמה פרטים⁴; אולם במשניות שהודפסו עם פרוש "תפארת ישראל" בברלין, שנת ברכ"ת ה' (תרכ"ב) ע"י יזליוס זיטטענפלד נמצאו תרשימים אחרים לצורת בית המקדש והמזבח, ולמרות עדות מדפיסי "ראם" שהציור שנדפס במשניות "תפארת ישראל" הוא מלא שבושים. מ"מ נראה שאת הציורים ההם (הרצ"ב) ערכו במדויק ע"פ שיטת בעל "תפארת ישראל" וכל ההערות המובאות כאן על הציורים החדשים, בתרשים המקורי הרצ"ב הם מתוקנות בדיוק כדברי ה"תפארת ישראל" (ראה לקמן הערה 27), חוץ מפרט אחד או שנים וזה אולי מסיבות טכניות, (ראה לקמן הערה 23). רק קנה המדה אינו מכוון בתרשים זה, ואולי גם מהסיבה שהובאה בהקדמת תוי"ט לציור ביהמ"ק הרצ"ב⁵.

1 ע"פ הוצאת ראם וילנא.

2 בהוצאת וילנא משנת "ויש תקוה לי'א'ר'י'ת'ך' (תרס"ט), בסוף סדר קדשים ב"אחרית דבר" הובאו דברי המדפיסים (האלמנה והאחים ראם) על התרשים המודפס וז"ל: "מר אליהו ב"ר יהודה, הכהן רומאנוב נ"י חכם תרשים צייר ואדריכל מומחה, וגדול בתורה, הפליא הגדיל לצייר בחכמה רבה תבנית הבית והמזבח ע"פ שיטת בעל הפ"י תפארת ישראל, ציור חדש במידה נכונה ובדיוק רב, כפי אשר הגיה בעיון נמרץ על פי המשניות והגמרא, ותוספות והמפרשים וכל המקורים והענינים השייכים לזה, כי הציור שנדפס במשניות תפארת ישראל הוא מלא שבושים רבים, ועיני המבינים בציור החדש הוה תאורנה והמשכילים ילמדו בו בינה", (הובא גם במשניות שבהוצאת "אל המקורות" (המאורות) באותו דף של התרשים).

3 כאמור עיקר מעלתו של התרשים החדש בכך שהוא מדויק מבחינת קנה מדה מה שאינו כן בשאר התרשימים (ועי' בהקדמת בעל תוספות יום טוב לציור בית המקדש מסני מה לא עשה "הכל במדה, שער וקצב אחת, ושתהא יחס וערך אחד ביניהם בין כל המדות והשעורים וכו'". אגב, היום גם הרבה מפות מודרניות לא מצוירות לפי קנה מדה אחיד אלא לפי הדגשת הפריטים בעלי החשיבות, כמפות ימי הבינים.

4 וכפי הנראה שגם במהדורה היא לא צרפו בכל העותקים את התרשימים הרצ"ב כי מתוך טפסים רבים של המהדורה הנ"ל ראיתי רק בבודדים את התרשימים, ואילו בשאר העותקים הסתפקו בהבאת "סימני צורת בית המקדש והמזבח" בלי הצורות עצמן. אגב,

בית המקדש (ראה צילום בעמוד 70).

אות י"ז) „לשכות כלי שיר“. בתרשים נראה שהלשכות היו משני צידי המדרגות (צפון ודרום), ואילו המדרגות הגיעו רק עד הלשכות, המעין בתרשים הרצ"ב ((המקורי) יראה שהלשכות היו בנויות בתוך המעלות „כדי שלא להרבות הברה“⁵ „שלא יתבלבלו על ידי זה הכהנים בעבודתם“⁶. על ידי זה גדל גם שטח המעלות (מצפון לדרום) כמו שעמד על כך בעל תפא"י.⁷

אות י"ט) „שני פשפשים של שער ניקנור“. בתרשים, שני הפשפשים סמוכים ממש לשער, והנה ידוע ששני פשפשים אלו שמשו ליוצאים מן העזרה „שלא יצטרכו לפנות אחוריהן מול ההיכל להדיא, ששער ניקנור מכוון היה מול שער ההיכל“⁸.

אבל לפי התרשים שהפשפשים כל כך סמוכים לשער ניקנור מה תועילו בתקנתם, הרי עדיין עומדים היוצאים כשאחוריהם מול ההיכל, המעיין בתרשים הישן יראה שהפשפשים רחוקים מן השער והלשכות הסמוכות לשער, (לשכת פנחס המלביש ולשכת עושי הביתין) הפסיקו בין השער לפשפשין, ואז היוצאים באמת אינם מול ההיכל.⁹

לתועלת המעין: כל מקום שנוצר „התרשים“ או „הציורים“ היינו התרשים החדש מדפוס „ראם“, ואילו „התרשים הישן“ או „התרשים המקורי“ הוא התרשים הרצ"ב ממשניות „תפארת ישראל“ תרכ"ב (ברלין).

5 רעש.

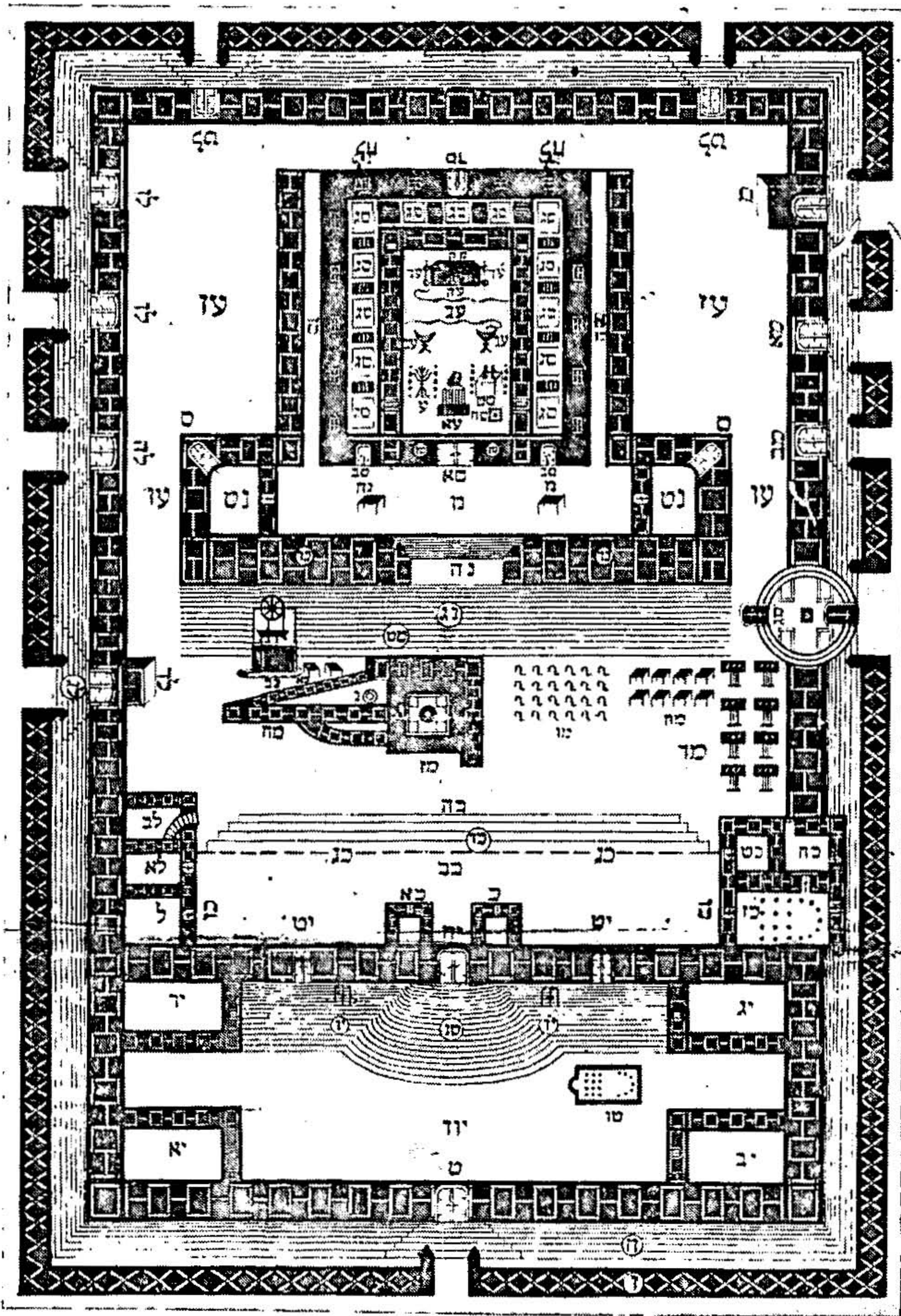
6 וכפי שכתב התפארת-ישראל באות י"ז מסימני צורת המקדש: „ב' לשכות היו תחת עזרת ישראל וכו' ושם למדו חכמת המוזיק (מוסיקה) ודרכי הזמירות, ונ"ל דמהאי טעמא היה מיוחד ללימוד הזה מערות הנ"ל כדי שלא להרבות הברה שלא יתבלבלו עי"ז הכהנים בעבודתם“, (אגב כל מקום שהובא במאמר הזה: „תפארת ישראל“ אות פלונית היינו מסימני צורת בית המקדש או המזבח, זולתי אם נכתב בפרוש „יכין“ או „בועז“ דהיינו מפרושו למשנה).

7 אות סז, „... אלא המעלות הללו היו מתפשטות בכל צד המערבי של עזרת נשים מצפון לדרום“ וכו' „כדי שיחזיקו מזמרים טפיי“.

8 „יכין“ מדות פרק ב' אות פ"ג.

9 ואולי הם הבינו מלשון המשנה (מדות ב' ו') „ושני פשפשים היו לו“, שהפשפשים היו ספלים לשער ולכן הבינו שהיו סמוכים לו, אבל מ"מ התפארת-ישראל (שאותו מתכוונים תרשימי „ראם“ ליצג), כתב בפרוש ב"יכין אות פ"ג: „האחד משוך כלפי דרום והשני כלפי צפון“, משמע שכן היו רחוקים קצת, ואם כי פתח ההיכל היה גם כן רחב עשר אמות כמו שער ניקנור, (מדות ב' ג') ולכאורה מספיק שיהיה הפשפש קצת צפוני או דרומי משער נקנור ולא צריך להרחיק כל כך, כל זה לגבי אותו אחד שעומד בדיוק מול הפשפש אבל מסתבר שהיה דוחק כדי לצאת ואנשים לא עמדו בדיוק לפני הפשפש, ועל כן הפשפשים לא יועילו אם לא ירחיקום הרבה מכנגד פתח ההיכל.

צילום התרשים המקורי בפידוש תפארת ישראל, ברלין תרכ"ב, בגודל 85%



אות כ"ז) „לשכת הגזית“. כידוע היה חציה בקדש וחציה בחול ומן הדין היה צריך להבליטה צפונה (כמו בבית המוקד)¹⁰. ומ"מ שכחו (בחלק מן הדפוסים) לצייר את פתחה הצפוני של לשכת הגזית שהיה לחול כמו שהדגיש בעל תפא"י¹¹.

אות כ"ח) „לשכת פרהדרין“. כנ"ל בלשכת הגזית, גם שכחו את הפתח שבין „לשכת פרהדרין“ ל„לשכת הגזית“¹² שהיה כדי שיוכל הכהן הגדול להכנס אצל הסנהדרין כשיצטרך לברר שום דין.

אות ל"א) „מסבה העולה מלשכת המדיחין לגג בית הפרוה“ (מדות ה ג). א — ציירו את המסיבה כעין כבש ישר אע"פ שהלשון מסבה הוא מלשון סבוב¹³.

ב — ציירו את המסיבה בתוך הלשכה למרות שבעל תפא"י (מדות ה ג יכין כ"ג) כתב שהכבש היה מבחוץ¹⁴.

ג — בתרשים נראה שלשכת בית הפרוה (ל"א) היתה פתוחה לעזרה, ואילו בפרוש התפא"י למדות (שם, בועז ג') משמע שבית הפרוה בגלל ריח העזרות לא היה פתוח לעזרה ורק היה לו פתח ללשכת המדיחין הסמוכה לו (ל"ב)¹⁵.

אות ל"ג) „שער המים“. ציינו את האות יותר מדי מערבה והיו צריכים לציינה יחדא עם אות ל"ד (הלשכות שבגג השער)¹⁰.

אות מ"ג) „בית המוקד“. שכחו בציורים החדשים לצייר את טבלת השיש¹⁶.

אות מ"ה) ציירו את השלחנות בשתי שורות ממזרח למערב, בו בזמן שהתפא"י עצמו כתב שהיו שתי שורות מצפון לדרום (בסימני צורת המקדש). וכן כתב בבאורו למשנה מדות ה ב יכין יד, וכשיטת התוס', למרות שהביא גם

10 בתרשים המקורי הרצ"ב נראה שהקפיד על כך.

11 אות כ"ז, ולמעשה שכחו רק בציורים המוקטנים שכוללים גם את הר הבית ואולי מחוסר מקום (וכדלקמן 26).

12 אות כ"ח, אמנם בחלק מן הדפוסים ראיתי כעין בליטה בלשכת הגזית לעומת לשכת פרהדרין ואולי התכוונו לפתח ומחמת שהכותל שבין הלשכות נמצא בציור בין שני דפים קשה להכיר.

13 מדות פרק ה' משנה ג', תפארת ישראל „יכין“ אות כב.

14 ועיי"ש בבעז אות ג' מה שכתב באריכות, אבל משם משמע שלא רצו שיראוהו (את הכהן הגדול) מבחוץ, כשהוא עולה לבית הטבילה, ומ"מ כנראה סמכו על דברי התפא"י בסימני הצורות אות ל"ב שכתב: „אמנם בהלשכה עצמה היה כעין גשר לעלות בו לבית הטבילה שבגג פרוה“ אם כי אין זו ראיה מוכחת כל כך כי אולי כונתו שפתח הגשר היה בתוך הלשכה.

15 אם כי בזה צריך עיון גם על התרשים הישן (המקורי, הרצ"ב) שלא הקפיד על כך.

16 שכסתה את הגומא „שמניחין לתוכו מפתחות כל שערי העזרה בלילה“. — (אות מ"ג).

את שיטת הרמב"ם¹⁷ (שם ב, "יכין") אבל מ"מ בסימני צורת המקדש הכריע כתוס'¹⁰.

אות מ"ט) „גומא לנקוי השית" (מסומן גם י"ח בציורי המזבח). בציורים החדשים טעו וסימנו מ"ט, במקום שצריך להיות נ' דהיינו מקום המחטה, שהיא היתה בוית בין מערבו של כבש לכותל דרומי (מערבי) של מזבח, ואילו הגומא שירדו בה לשית היתה ליד קרן דרומית מערבית של מזבח, (קרוב ל 8 אמות מערבה מהמקום של המחטה)^{18 10}.

אות נ') „מקום המחטה". כאמור לעיל מקומה הוא במקום שמסומן בציורים כאות מ"ט, (מקום המחטה מסומן בציורי המזבח כאות י"ט) ומ"מ בציורים החדשים ציירו את „מקום המחטה" נ'—י"ט, בוית שבין הכבש הגדול לכבש המערבי במקום בוית שבין כבש לקיר דרומי של מזבח^{19 10}.

אות נ"א) „שלחנות מערב לכבש" (בציורי המזבח סומן באות כ"א), בציורים החדשים ציירו את השלחנות יותר לצפון הכבש²⁰, ועי"ז השלחנות בולטים מערבה²¹, וממילא היו צריכים להדרים את הכיור הרבה עד שהעמידוהו

17 שיטת הרמב"ם כפי שהובאה ב"יכין" י"ד שהשלחנות עמדו זה בצד זה כל שלחן תפס אמה וכך מלאו שמונה אמות שבין גנסיין לסבעות, כלומר שהשלחנות עמדו בשורה אחת מצפון לדרום, אבל בציורים הגספחים לפירוש המשניות להרמב"ם בשסי"ם ובמשניות, נראה שהשלחנות עמדו זה בצד זה ממזרח למערב, אם כי ברמב"ם עצמו בהל' בית הבחירה פ"ה הל' י"ד לא פרט באינו צורה עמדו השלחנות, וראיתי בפ' המשניות להרמב"ם במהדורת ר' יוסף קאפה (שבהוצאת מוסד הרב קוק) כשהביא את הציור הנזכר, מציורי הרמב"ם, סתם ולא הכריע איך עמדו השלחנות. עיי"ש. מלבד זאת לא דייקו בציורים החדשים שבהוצאת „ראם", לעשות את השלחנות אמה על אמה כמו שכתב תפא"י „יכין" הנ"ל.

18 שהרי רוחב המזבח שלושים ושתיים אמה ורוחב הכבש שש עשרה אמה, ומדהיה הכבש באמצע רוחב המזבח, נמצא שהיה תחתית של המזבח מעדיף על רוחב הכבש ח' אמות למזרח וח' אמות למערב, וא"כ ממקום המחטה שבוית הכבש והמזבח עד לקרן דרומית מערבית היו שמונה אמות.

19 ונראה שטעותם נבעה מדברי המשנה בתמיד א' ד' והם אומרים לו הזהר שמא תגע בכלי (במחטה) עד שתקדש ידך ורגליך מן הכיור, ואם המחטה היתה בוית הכבש והמזבח לא יוכל להתקל בה בחשכה כשהולך לקדש ידיו ורגליו כי מפסיק ביניהם הכבש המערבי שירד ליסוד, ואולי לכן הבינו שהמחטה עמדה בוית כבש גדול וכבש מערבי ששם יכול להתקל בה בלכתו לקדש ידיו ורגלו, אבל באמת אין כונת המשנה — „הזהר שמא תגע בכלי בטעות" (כלומר שמא תתקל בו) אלא שמא תשכח לקדש ידים ורגלים ותקח את המחטה בלי קדוש וזה יכול לקרות גם כשהמחטה עומדת בוית מזבח-כבש, ולמעשה מפורש הוא במשנה הנזכרת בתמיד „והרי נתונה במקצוע בין הכבש למזבח" במערבו של כבש.

20 וזה בגלל מקום המחטה שכאמור לעיל אות נ' היא טעות.

21 בגלל הכבש הקטן המערבי היורד ליסוד.

כנגד „בית החליפות“, במקום מנגד האולם, ואמנם בציור המקורי — השלחנות יותר דרומה וממילא יותר מזרחה והכיור יוכל להיות יותר צפונה בהתאם לגמי זבחים נ"ט²².

אות נ"ב) „הכיור“. ע"י לעיל אות נ"א, וגם לא העמידו את הכיור על המדרגות, בו בזמן שהתפא"י כתב כן במדות ג' ו', יכין ס"א²³.

אות נ"ג) „מעלות בפתח האולם“. בציורים החדשים המעלות רק כנגד הפתח, בשעה שבתפא"י מדות ג' ו' יכין ס"א כתב שהמעלות על כל פני האולם¹⁰.

אות נ"ד) „האולם“. בציורים החדשים האולם קטוע לרחבו פעמיים ליד השלחנות (גו נח), וקטיעה זו מיותרת²⁴. מלבד מה שבציור נראה שהכותל המפריד בין האולם לבית החליפות מקביל לכותל החיצוני של ההיכל, בו בזמן שהתפא"י בסי' צורת ביהמ"ק (אות נ"ו) כתב שאורך האולם מבפנים מצפון לדרום 70 אמה כרוחב ההיכל ותאיו מפתוק, ואילו לפי הציורים אורך האולם מבפנים היה רק ששים אמה (כרוחב ההיכל בלי כתליו החיצוניים)¹⁰.

אות ס') (הערה לגבי דברי בעל תפארת ישראל עצמו): „ונשמטה בציור

22 רש"י ד"ה „מזבח העולה שם“... „שצריך ליתנו כל מה שיכול לקרבו באויר שבין מזבח לאהל מועד ובלבו שלא יהא מפסיק בין מזבח ולפתח, אם כי שיסת הרמב"ם בציורי בית המקדש שבפרוש המשניות שהכיור גם עמד יותר דרומה ועמד מול בית החליפות.

23 וע"י לקמן אות נ"ג שלשיטת בעל תפא"י המעלות היו על כל פני האולם ולכן הכיור היה גם צריך להיות על המעלות, אם כי גם בציור המקורי לא הקפיד על זה וצייר את הכיור לפני המדרגות על רצפת העזרה, אולם זה יכלל להיות משום שרצה להדגיש את צורת הבאר והגלגל (המוכני) [שכאמור לעיל הערה 3 שאולי זו הסיבה שלא הקפיד על קנה מדה שוה]. ולא היה לו מספיק מקום לכך על המדרגות, (וע"י בתוי"ט ד"ה „מוכני“ יומא פ"ג משנה י' שגם עמד על כך שהבאר של מי הכיור היתה צריכה להיות על המדרגות וא"כ גם סבר כתפא"י לקמן נ"ג שהמעלות היו על כל פני האולם).

24 לפי שיטת ה„תפארת ישראל“ שרוחב האולם מבפנים היה 70 אמה, אבל לדעת רש"י ביחזקאל פרק מ' פסוק מ"ח ד"ה „חמש אמות“ רוחב האולם היה כרוחב הפתח עשרים אמה, ובספר „בית הבחירה“ לר' משה וייס עמוד ל"ד הוכיח שגם התוס' בעבודה זרה מ"ג, בד"ה „אכסדרה“ ס"ל הכי והוכיח גם מרש"י סוכה ג"ו ד"ה „וחלונה“ דגם ס"ל הכי, וכן בספר „בית המקדש“ לר' שאול שפר נ"י הביא בשם תוס' בר"ה כ"ה, ד"ה אכסדרה, דס"ל שהיו כתלים בהמשך לפתח (ש„חתכו“ את האולם) ובין הכתלים עשרים אמה כמצוייר בציורים החדשים, ואולי בעקבות שיטות אלו קטעו בציורים החדשים את האולם כדי לסמן שיטות אלו, אך כאמור לעיל (הערה 2) גם הציורים החדשים מתכוונים ליצג את שיטת ה„תפארת ישראל“ ולשיטתו כאמור היה אורך האולם מצפון לדרום שבעים אמה, ואין מקום לקטיעות הנ"ל.

ביהמ"ק של התוי"ט". (כן כתב התפא"י בסימני צורת ביהמ"ק אות ס'), ובדפוסים שבידנו לא נשמטה בציור של התוי"ט.²⁵

אות ס"ד) „לול". בציור המקורי ציירו בפרוש גם את הלול, אבל בציורים החדשים סימנו רק את האות (ס"ד), והסתמכו על חלון אחד התאים המערביים בתור לול, ואולי דייקו מלשון התפא"י „לול היה באחד מתאי המערביים" משמע שלא ידוע באופן מוחלט איזה תא ולכן לא פרטו איזה תא.

אות ס"ט) „שלחן". בציורים החדשים שכחו לסמן את עשרת השלחנות שהיו מצפון ומדרום לשלחן¹⁰, אולם מאידך דייקו להדגיש שהשלחן היה²⁶ „אורכו לאורך הבית" כמ"ש תפא"י, ובציור המקורי לא הדגיש זאת.

אות ע') „מנורה". בציורים החדשים שכחו לסמן את עשרת המנורות שהיו מצפון ומדרום למנורה¹⁰.

אות ע"ג) „אמה טרקסין". בציורים החדשים פתחו הפוך ובמקום פנימי מדרום וחיצון מצפון²⁷ הפכלו¹⁰.

תכונות המזבח²⁸ (ראה צילום בעמוד 75).

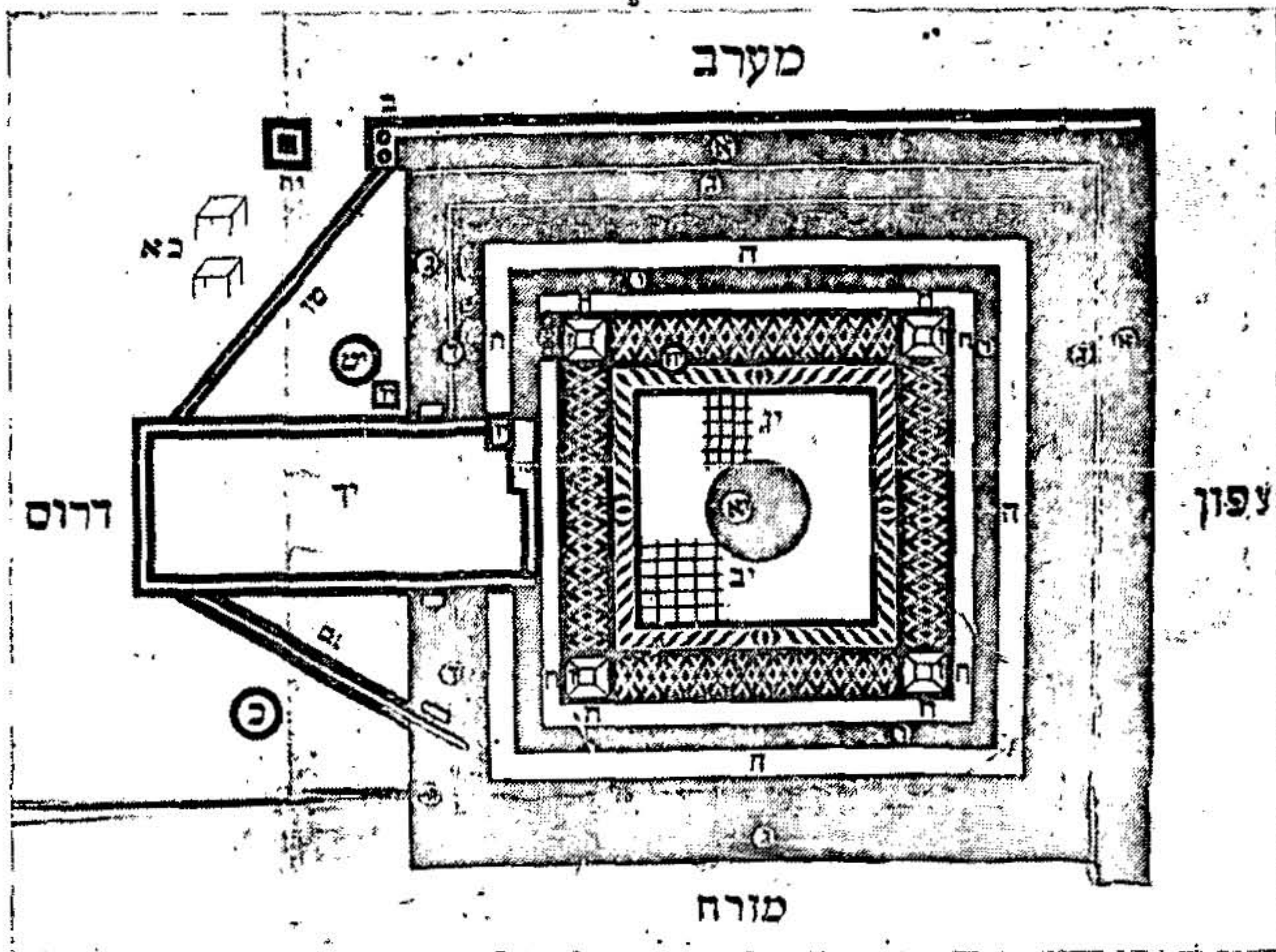
25 ובאמת רק מדפוס „וילנא — תרכ"ב" ואילך התחילו להוסיף בציורי התוי"ט את „פשפשים" וכנראה בגלל הערת התפארת ישראל, וה"ה לגבי ה„לול" (לקמן אות ס"ד) שגם עליו העיר ה„תפא"י מדוע איננו נמצא בציורים שבמשניות בו בנמן שבדפוסים שבידנו ציירו גם את ה„לול", וגם הוא הוכנס רק מדפוס „וילנא" ואילך ואילו בדפוסים קודמים כגון „ברלין — תרכ"א" (יוליוס זיטטענפלד) (משניות עם ברטנורא תוי"ט, ועוד). וכן במשניות „לעמבערג תרל"ו" (שהלכו אחר דפוס ברלין הנ"ל), (אברהם יוסף מדפיס). וכן במשניות מדפוס „זולצבאך" שנת „ר'א'שי"ת חכמה" (תקי"א) (משלם זלמן ב"ר אהרן זצ"ל) ובהוצאת „ויין" ע"י אנטאן שמיד 1815 תקע"ה, באמת חסרים הפשפשים והלול, ומובנת הערת התפא"י, (שהתייחסה לדפוסים שהיו בזמנו, ואולי התוי"ט הכניס בציורו רק את הענינים המובאים במסכת מדות שעליה נסב ציורו, ומאחר והפשפשים והלול נזכרים רק בזבחים נ"ה: ולא במשנה מדות לכן לא ציירם.

26 בציור שמצויר בו רק המקדש והעזרה בלי הר הבית, (אגב, רוב ההערות מתייחסות לשני הציורים, אבל בעיקר לציור של המקדש עם העזרה בלי הר הבית כי שם הפרטים יותר גדולים וברורים) (ועי' לעיל הערה 11).

27 ומ"מ צדקו בציורים החדשים, ואילו במה שכתב בתפארת ישראל בסימני צורת בית המקדש אות ע"ג הוא טעות, דכן היא משנה מפורשת ביומא ה' א' „החיצונה היתה פרופה מן הדרום והפנימית מן הצפון", ושם בתפארת ישראל, לא מביא גירסא אחרת, והציור הישן השתבש בעיקבות מה שכתב בסימנים, (ומזה מוכח שהציור המקורי המצ"ב הוא הציור שבאמת ע"פ התפארת ישראל שהרי הולך בדיוק לפי שיטתו (ואפי' בסעויותיו), ועי' גם לקמן בציורי המזבח אות ז' ח').

28 בציורים החדשים שלא ציירו את צורת המזבח מלמעלה כמו בציור המקורי הרצ"ב, סימנו חלק מסימוני המזבח בתוך ציורי בית המקדש וחלק בציורים שמראים את צידי המזבח, ולכן אות א' (למשל) מציורי המזבח (עי' לקמן הערה 29) מופיעה רק בציור של בית

צילום תרשים המזבח בפירוש תפארת ישראל, בולין תרכ"ב, בגודל 70%



אות א') בציורים החדשים מסמן א' את המזבח עצמו אם כי כונת בעל התפא"י היתה שא' יסמן את היסוד²⁹.

אות ג') סימנו בציורים החדשים אותו בתור גג הסובב, וכונת התפא"י לסובב עצמו, והיו צריכים לסמן את ג' יותר למטה כדי להראות שמדובר בסובב עצמו. ואילו את גג הסובב סימנו בציור המקורי באות ה' (ועיי' לקמן בהערה על אות ה').

אות ה') בסימני צורת ביהמ"ק שכתב בעל התפא"י מובא ה' — הוא גג (היסוד) [הסובב], וכו' כלומר שנכתב בטעות „יסוד" ותוקן „סובב", וכן נראה בציור המקורי. אבל בציורים החדשים נגררו אחר הטעות וסימנו — ה' — בתור גג היסוד³⁰.

המקדש בלי הר הבית כדי לא להחליפה עם הא' שמסמנת את הר הבית בציור שמופיע בו הר הבית, ולכן שם לא סימנו א' על המזבח.

29 וטעותם בגלל שלא יחדו ציור נפרד למראה המזבח מלמעלה, לכן היתה להם הו"א שאות א' באה לסמן סתם את „המזבח", ואילו לפי הציור המקורי מובן שהא' באה לסמן את היסוד כי מדוע לסמן אות למזבח בשעה שיחד ציור נפרד למזבח.

30 וכן מוכח מהמשך לשונו שם: „והוא מקום הלוך הכהנים" דמשמע בגג הסובב ולא בגג היסוד.

אות ז' ח') „הקרנות“. בציורים החדשים ציירו כדעת הרמב"ם שהקרנות היו בקצה הגג, ויותר נכון היה אם היו מציירים כשיטת הראב"ד שהקרנות משוכים פנימה בכל צד כשני טפחים, כי הרי הציורים הם ע"פ שיטת התפא"י³¹, ובתפא"י (אות ח') כתב: „אפ"ה בציור שלנו תפסנו כדעת הראב"ד³².

אות י"ז) „רבוהה“. סימנו בציורים החדשים רק כשיטת הרמב"ם שהרבוהה בקיר הכבש, ובתפא"י (אות י"ז) הביא גם את שיטת הרש"י — שהרבוהה היתה ברצפה בזוית שבין הכבש למזבח, (ליד מקום המחטה) — (ראה לקמן אות י"ט)¹⁰.

אות י"ט) ראה לעיל בציור בית המקדש אות ג'.

אות כ') „בית הדשן“. כתבם בתפא"י: „והוא היה רחוק כעשר אמות מרגלי הכבש. וכמו ג' טפחים מכותל מזרחי של כבש“. ובציורים החדשים הבינו: „רחוק עשר אמות“ מרגלי הכבש — לדרום, „וכמו ג' טפחים מכותל מזרחי של כבש“ — לצד מערב, ולכן ציירוהו במקום שציירוהו, אבל באמת הכוונה: „רחוק כעשר אמות מרגלי הכבש“ — לצד צפון, „וכמו ג' טפחים מכותל מזרחי של כבש“ לצד מזרח³³. ובציור המקורי באמת מסומן כך.

אות כ"א) ראה לעיל בציור בית המקדש אות ג"א.

31 כמו שהובא לעיל הערה 2, „ע"פ שיטת בעל הפ"י תפארת ישראל“.

32 ומ"מ מוכח שהציור הרצ"ב שבו מצוירים הקרנות כראב"ד הוא הציור שמדויק ע"פ שיטת ה"תפארת ישראל“.

33 וכן מוכח בלשון המשנה תמיד א' משנה ד' „...וירד, הגיע לרצפה הפך סניו לצפון, הלך למזרחו של כבש כעשר אמות, צבר את הגחלים על גבי הרצפה רחוק מן הכבש שלשה טפחים, מקום שנוחנין מוראות העוף ודישון מזבח הפנימי והמנורה“.

המשתתפים בגליון זה:

יעקב ברונר, סמטת רמח"ל 5, בני ברק
 הרב מרדכי ברויאר, רחוב הרב עוזיאל 56, ירושלים
 פרופסור יהודה לוי, רחוב בית וגן 46, ירושלים
 הרב משה צוריאלי, רחוב בית הלל 13, בני ברק
 דוד מצגר, רחוב אבן האזל 15, ירושלים
 יונה עמנואל, רחוב צפניה 26, ירושלים
 יעקב כוכבי, רחוב מלצט 5, חיפה

העורך האחראי: יונה עמנואל, רח' צפניה 26, ירושלים

דפוס „בהר"ן", רח' סלונים 13 ירושלים