

הפענוח

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

בתוכן:

- ה,אני" והכלל / נפתלי רסאל קובר ז"ל 1
 - תקון המדות לפי מהר"ל / הרב משה צוריאל 6
 - משנתו של הרב ש"ר הירש (סוף) / הרב מרדכי ברויאר 15
 - כבוד לתלמיד בפני רבו / הרב אהרן מ' זילברשטרום 25
 - מערים אדם על תבואתו / יונה עמנואל 34
 - לשון „חכמים הראשונים“ ברמב"ם / הרב אברהם קולדצקי 39
- על ספרים ועל סופריהם
- דיוקים על התורה — כרך דברים / ד"ר מ. ארנר 42
 - דיוקים על התורה — סיומה של תקופה / ש"ב שטיין 50
 - על פירוש תמוה ב„בית הבחירה“ מגילה ח, ב 56
- *
- המשפט במחשבתו של ר' יצחק ברויאר (סוף) /
הרב שלמה פרידמן ז"ל 58

בס"ד ירושלים תמוז תשל"ט • כרך יב, גליח ד, • המחיר — 15 ל"י
מנוי בישראל — 50 ל"י בחוץ לארץ — \$ 8

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

נפתלי רפאל קובר ז"ל •

ה"אני" והכלל

כל גדולתו של האדם — מן הכלל ולמען הכלל היא. דלותך, אחי, תתבטא ב"אני"; גדולתך תבטא ב"אנחנו"! ואמנם, באמת, מה עלוב תהיה, אם תראה ב"אני" המגומד-הזערורי שלך עיקר וחזות-הכל, שניצב במרכז-עולמך. שהרי, הכלל רב-האיכות הוא רב-הזכויות ורב-הדעות. אך, אתה, משבדלת מן הכלל — בכלאי-פחיתותך תיכלא — במחנק ובאפלה. ועוד תיווכח בהמשך הדברים, ששם באותה האפלה — אין רוממות שגיאה, אין מידה-נכונה, ואין ידיעה על תקנת-העולם, מהי. ואולם, מאידך — ככל שיותר יתערה האדם בכלל, עד לבלי-הכר עוד בפרטותו הזעירה, גדול יותר הוא יהיה באמת מכח גדולת הכלל. וכך, למשל, הובן זאת למשה רבנו, משעלה למרום סיני, "שלא לכבודו הוא עולה לכאן ואף לא מכחו, אלא מכחם ולכבודם של ישראל" (לפי שמ"ר מב, א). צא ולמד מפרטי אותו הענין:

עומד היה משה רבנו ארבעים יום וארבעים לילה בצלילת-הזוהר — בשפריר-חביון-עווז של מלך מלכי המלכים הקב"ה. ולפתע נתבשר, שישראל מפוזים ומכרכרים סביב בן עגל בקר עשוי זהב. והנה מעתה: מה לך עוד, ידיד האלוקים, אשר זה למעלה מחודש מלאך היית בין אראלי-מעלה — מה לך עוד וליושב-יחלד, שסוגדים בני-בקר?! ואכן באמת, בתמיהה זו, ממש, גם ניסחו הקב"ה — „הניחה לי... ואכלם, ואעשה אותך לגוי גדול!"

ואולם — הרועה הנאמן — לא כך חשב. הוא „חיבר נפשו עם ישראל" ועל כן — ראש וראשית לכל דבר סרב בכלל להאמין, שישראל חטאו: אתה מוצא בשעה שאמר לו הקב"ה למשה „לך רד כי שיחת עמך" — היה תופש בלוחות ולא היה מאמין שחטאו ישראל. אמר: — אם איני רואה, איני מאמין! — שנאמר „ויהי כאשר קרב משה אל המחנה וגו'" — שלא שברו, עד שראה בעיניו (שמות רבה מו, א).

כי כך אמר משה רבנו: נבואה, שניתנה לי — לזכות להם לישראל ניתנה לי, ולא לחוב להם. הרי, שאם יש בנבואה משום חובה לישראל — שוב אין

* המחבר ז"ל היה בין נקיי הדעת שבדורנו. אחרי לימוד בישיבה עבר למושב יסודות, וקיים מצות יישוב ארץ ישראל בגופו. עוד בחייו הכין ספר על „בין אדם לקונו" וקיבל הסכמות מגדולי ישראל. המחבר ז"ל נפטר באופן פתאומי בט"ז אלול תשל"ח ובניו מכינים בעת הדפסת הספר. כאן מתפרסם פרק אחד המשקף את המיוחד שבספר, התעוררות לחיי תורה שלמים בארץ ישראל, מושתתים על רגש אחריות של הפרט כלפי הכלל.

לי רצון בנבואה. וככל דיין אחר — אין לי אלא מה שענייני — עיני בשר ודם רואות.

ואף זו עשה משה רבנו, רועם של ישראל: (שמ"ר שם, שם) ראה משה, שאין לישראל עמידה, וחיבר נפשו עמהם ושבר את הלוחות. ואמר להקב"ה: — הם חטאו, ואני חטאתי, ששברתי הלוחות. אם מוחל אתה להם — אף לי מחול. ואם אין אתה מוחל להם, אל תמחול לי, אלא מחני נא מספרך אשר כתבת.

אכן, בכך זכה משה רבנו, שיהיה הוא השקול כנגד כל ישראל — (מכילתא ר"פ יתרו). כי האדם — משמתאחה עם הכלל — גדולת הרבים תלויה בו. וזהו, אמנם באמת, היסוד, שרמזו לו הקב"ה למשה באותה השעה: „לך רד" מגדולתך „כי שיחת עמך" — כלום נתתי לך גדולה, אלא בשביל ישראל, ועכשיו ישראל חטאו, למה לך גדולה (ב"ר לב ע"פ הגה' הב"ח).

ובדומה ל„אבי-חונה" משה רבנו — גם אברהם אבינו, אב-גומל-החסדים הדגיש במעשיו המופלאים שאף כל גדולתו למען הרבים היא. הנה:

אברהם אבינו — ראש צורים איתן — התגלות אלוקים היתה לו בתוך אוהל — „וירא אליו ה'". והנה — מה עוד יוכל אדם נפוח-גשם להשיג בעולמו?! — גילוי שכינה! כל שאנו עמלים למענו, וכל שאנו עשויים לצפות לקראתו, לא יהיה אלא שביב-רסיסים של דמיון ובבואה חזורת — מני אותה הילת-ההילות של כל מאויי ההשלמה האנושית. — גילוי שכינת אלוקים!

ובאותה השעה מה היה? שלושה אנשים ניצבים. ואולם, מה בכך? — מה לך עוד, אברהם אבינו, שתרוץ — הן השכינה כבר שרויה באוהלך! אך, לא כן אמר אברהם אבינו. שהרי לא „אב רם" היה, אלא אברהם — אב המון גויים, אבי ההמונים — אבי הכלל.

[קדושת לוי (עה"פ „וה' ברך את אברהם בכל") — אברהם היה צדיק, אשר כל מבוקשו בשביל הכלל. וזו „וה' ברך את אברהם" — כלומר, עם אברהם — „בכל" (כלומר: ה' ברך אותו בכלל ברכת-הכל)].

ואם כן הוא — מה תכלית יהיה לו לאברהם אבינו מגילוי-השכינה, משלא הכל ישתכרו מכך?! ומה-גם ומכל שכן, שהילך עייף וניצרך עומד היה בזו השעה בחוץ. כי מה אשם זה — כך לבטח שח אברהם אבינו עם ליבו — שהוא ירעב ויצמא מפני שצדיק אני, וזכיתי בגילוי השכינה?! —

מכל אלה המפתח להבנות נוספות. מפני-מה ראויה היתה המלכות לשאול „מקטני שבטי ישראל, הנחבא אל הכלים", אף כי „אין איש מבני ישראל טוב ממנו — משכמו ומעלה גבוה מכל העם" (ש"א, פרקים ט' וי'). וכן — מפני מה ראויה היו המלכות והגדולה לדוד ה„קטן" המתבטל; — ולמשה ה„עניו מאד מכל האדם"; ולאהרן, ששמח בליבו על הגדולה, שנטל אחיו הקטן ממנו. — כי במידתם זו הוכיחו כל אותם אבות העולם הקדושים, כי גדולים הם באמת, וכי יודעים הם — שגדולתם מיד ה', גם גדולת אחרים היא גדולת-הכלל.

טובת-היחיד מול טובת-הכלל

אל ישיאנו דמיונו של האדם לחשוב, כי קיימת בעולם מציאות של טובה פרטית — באין טובה כללית; וכי העיקר בכך, שטוב ונח יהיה רק לו; — ובאשר לכלל — זוהי לו רק דאגה משנית. כי ידוע ידע, שתקנת-הרבים תקנתו היא!

רשות-הרבים רשותך היא — עוד יותר מרשותך הפרטית!

מעשה באדם אחד, שהיה מסקל (= מפנה אבנים) מרשותו לרשות הרבים. מצאו חסיד אחד ואמר לו: — ריקא, מפני מה אתה מסקל מרשות שאינה שלך (שמא אתה עתיד למוכרה — רש"י) לרשות שלך (רשות הרבים כל ימי חייו הוא שלו — רש"י)?! לגלג עליו (כי לא היה מכיר טעמו של דבר). לימים ניצרך למכור שדהו, והיה מהלך באותו רשות הרבים ונכשל באותו אבנים. אמר: — יפה אמר לי אותו חסיד, מפני מה אתה מסקל מרשות, שאינה שלך, לרשות שלך! — (בבא קמא ג: וראה שם רש"י).

„ויחן את פני העיר“ (בראשית לג, יח)

והנה — ביחסיו של האדם אל טובת-הרבים והכלל — נעוץ ההבדל הבסיסי, שבין אדם נחות-דרגה לבין בן-חורין בעל יחש ויחוסין. כי אדם נחות-דרגה — כעבד, למשל — בהפקרא ובעזובה נחא ליה ליבו ריקן מטובה פנימית אמיתית, ועל כן הוא רואה בקורת-רוח, ש„גם לי ולך — וגם לכל העולם — לא יהיה“. שונה ממנו האדם המיוחס — המושלם בערכו. הוא ידע, שתקנת כל העולם — תקנתו היא. ואדם כזה עמל לחונן את כל העולם משפע טוב-סגולותיו. — „ויחן את פני העיר“ (לשון „חנינה“ והנאה). (שבת לג:; בר"ר עט, ו) — משבא יעקב אבינו לשכם טרח ותיקן להם כל מה שמצא חסר. אמר רב: מטבע תיקן להם; — ושמואל אמר: שווקים תיקן להם; ור' יוחנן אמר: מרחצאות תיקן להם. ויש אומרים: התחיל מעמיד איטליסין ומוכר בזול.

ומשיצא ר' שמעון בר יוחאי ממערתו והתרפא מעט במרחצאות טבריה, אמר לר' אלעזר בנו: צריכין אנו לעשות טובה עם בני המקום, כדרך שהיו אבותינו עושין. הלך ושאל את בני טבריה: יש דבר הטעון תיקון? אמרו לו: יש מקומות מסופקים בטומאה, ויש להם צער לכהנים להקיף. הלך רשב"י וטיהר את העיר. היה מציין מקום טומאה ומקום טהרה: וחוזר ומעלה את הקבורים בשוק, לקוברם במקום אחר. וכך הלך וטיהר את כל העיר. (שם, ושם).

טובת-היחיד וטובת-הכלל קשורות ומכורכות זו בזו

נביא לדוגמה רק סוגיה אחת מן התלמוד, שמשקפת השקפתם של חז"ל לענין זה (תענית יא.):

חנו רבנן: בזמן שישראל שרויין בצער, ופירש (= ופרש) אחד מהן (מכלל המצטערים ועינג עצמו בטובתו הפרטית) באין שני מלאכי השרת, שמלווין

לו לאדם, ומניחין לו ידיהן על ראשו ואומרים: פלוני זה, שפירש מן הציבור, אל יראה בנחמת-ציבור! תניא אידך: בזמן שהציבור שרוי בצער, אל יאמר אדם: אלך לביתי ואוכל ואשתה ושלוש עליך נפשי! ואם עושה כן — עליו הכתוב אומר: „והנה ששון ושמחה הרוג בקר ושחוט צאן, אכול בשר ושתות יין, אכול ושתו כי מחר נמות.“ מה כתוב אחריו? „ונגלה באזני ה' צביות אם יכופר העוון הזה לכם עד תמותון“ (ישעיהו כב).

ולדוגמת-מופת בענינים אלה מובא שם בסוגיה — מעשהו של משה רבנו: (שמות יו, יב — תענית יא.) „וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו וכו'“ — וכי לא היה לו למשה כר אחד או כסת אחת לישב עליה? אלא כך אמר משה: הואיל וישראל שרויין בצער, אני אהיה עמהם בצער.

שיבצת מצוותיך במצוות ה„רוב-עם“ — כבר עיטרת אותן בהידור „הדרת מלך“! כל דבר שבקדושה — קדושת אבינו-מלכנו-שבשמים טעון רוב-עם „עדה“ — עשרה (ברכות כא:). וככל שהמצווה נעשית ברוב-עם יותר — גם היא עוטה בכך הדרת-מלך יותר — הדרת מלך מלכו-של-עולם (שם, נג), שהרי „ברוב עם הדרת מלך“ (משלי יד, כח). הרי, שלמעשה גם יהדר כל אדם לשלב מצוותיו במצוותיהם של רוב-עם כלומר במצוותיהם של הכלל, ובל יחרגו מכלל זה, חלילה.

ואם, אמנם, כך הוא — מה ייאמר מעתה על אחד, שחטף מצוות לו-לעצמו, שהתחסד במעשי-צידקות ו„הידור“ על חשבון אחרים, ותיסר בכך מהידור אחרים?!

ואכן, אי הבנה יסודית הוא גילה בכך. שהרי בהנהגות האלה, ממש, כבר הוא עקר את עצמו ואת מצוותיו — עקירה בידיים — ממצוות-הרבים — ממצוות ה„רוב-עם“ ומהי עוד הקדושה, ומהי ה„הדרת-מלך“, שתיוותר ותידבק במצוות האלה?!

ואמנם, יפה התבוננות זו, כדי שיישמר כל אדם במישנה זהירות, שלא יהגה עצמו ממסילת כלל העובדים-את-ה'; ולא תהיה עשיית-מצוותיו ח"ו כהריגה — ומכל שכן: כפגיעה — במצוות הכלל!

עשיית-מצוות טעונה חכמה — פקחת מקח מן השוק

„חכם-לב יקח מצוות“ — כך אמר שלמה המלך בחכמתו (משלי י, ח). כי קיחת מצוות משוק החיים — חכמה ומלאכת-מחשבת היא, ולא כל אדם יודע אותה. כי דומה כל-אדם-ואדם בעולמו — לאחד, שניצב מול דוכנים רבים ביריד — באין דעת איזה מקח ראוי לברור וליקח.

ותארו זאת חז"ל בדוגמתו של משה רבנו (שמ"ר כ, יט) — התחלת פ' בשלח): „ויקח משה את עצמות יוסף“. עליו הכתוב אומר „חכם לב יקח מצוות“. שכל ישראל היו עסוקים בכסף ובזהב (= בבית מצרים), והוא היה עסוק בעצמות יוסף. אמר הקב"ה למשה: עליך נתקיים „חכם לב יקח מצוות!“

ואולם, ידועה היא השאלה, שמתעוררת על המדרש הזה: — כל ישראל, שעסקו באותה שעה בביזת מצרים — כלום לא קימו בכך, גם הם, מצוות, שנצטוו בה?! והלא מצווה מפורשת היתה עליהם, ובקשה מיוחדת נתבקשו מפי ה' (שמות יא, כ): „ויאמר ה' אל משה... דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי־כסף וכלי זהב!“ ואולם התשובה לכך היא זו, שאמרנו: מצוות רבות יש בשוקי־החיים והדוכנים פרושים והרוכלים מכריזים והסידקית קורצת; אך הערכים היפים באמת והיקרים באמת — לא הכל מבינים בהם ובחין־ערכם. רק חכם־לב יקח מצוות גדולות ויקרות, כי רק הוא, שידע המקח.

וכך משה רבנו. כל ישראל עסקו במצוותם הנוחה והנעימה — הפרטית; ומשה, באותה השעה עסק במצוות־הכלל המפרכת, שכל שכר מוחשי לא היה בצידה.

כי אכן, ידע משה רבנו — מקח מהו! כי כך מוסיף ומפרש לנו זאת המדרש (סוטה יג; דב"ר יא, ז ח): ולמה זכה משה, שהקב"ה נתעסק עמו (בפטירתו ובקבורתו)? אלא, בשעה שהגיעה גאולתן של ישראל — כל ישראל היו עסוקים בכסף וזהב, ומשה היה מסבב את העיר ג' ימים וג' לילות למצוא ארונו של יוסף, שלא היו יכולים לצאת ממצרים חוץ (= בלי) מיוסף. למה? — שכך נשבע להן (= השביע אותם) בשבועה לפני מותו, שנאמר „וישבע יוסף את בני ישראל לאמור: פקוד יפקוד אלוקים אתכם והעליתם את עצמותי מזה!“ ומשנתייגע משה הרבה, פגעה בו סגולה (= סרח בת אשר), וראתה משה, שהיה עייף מן היגיעה. אמרה לו: אדוני משה, למה אתה עייף? אמר לה: ג' ימים וג' לילות סבבתי את העיר למצוא ארונו של יוסף, ואין אני מוצא אותו. אמרה לו: בא עמי, ואראך היכן הוא. —

ואכן, בדרך זו מצא משה רבנו את ארונו של יוסף (ע' באריכות שם). — לקח אותו ושם אותו על כתפו והיה סובל אותו; וכל ישראל אחריו. — וישראל היו סובלים את הכסף ואת הזהב, שנטלו ממצרים; ומשה סובל ארונו של יוסף.

אמר לו הקב"ה: משה, אתה אומר, שדבר קטן עשית. — חייך, החסד הזה, שעשית, גדול הוא; ולא השגחת לכסף ולזהב! אף אני אעשה עמך החסד הזה ואתעסק עמך! —

ואמנם, כלום לא למדנו ממנו, מהי חכמת־הלב הרבה, שדרושה ליקח ולברור מצוות מן המצוות הרבות, שמוצעות בשוקי־החיים?!

הרב משה צוריאלי

תקון המדות לפי מהר"ל

כתב הגר"א בביאורו למגילת אסתר, פרק י': „והמדות הן יותר מכולן כמ"ש שלא נכתבו המדות טובות בתורה כי הם כוללין כל התורה" עכ"ל. דברים דומים לזה מובאים ב„שערי קדושה" לרבי חיים ויטל, ח"א שער ב. „ענין המדות רעות קשים מן העבירות מאד מאד... כי להיזתם עיקרים ויסודות, לא גמנו בכלל תרי"ג המצוות ונמצא כי יותר צריך לזהר ממצוות הרעות יותר מן קיום המצוות עשה ולא תעשה" עכ"ל.

ובכן, בנושא זה שהוא כה מרכזי, נרצה לקבל הבהרות מעקרונות הגותו של מהר"ל, אשר סמכותו ומומחיותו מקנים ערך עילאי לכל דברי פרשנותו למאמרי חז"ל. כאמור, במאמרנו הקודמים, תכליתנו כעת לא למצות כל הנושא, אלא לתת כדי הטעמה ולעורר את ההתענינות לעשיית תכנית לימוד בספרי מהר"ל עצמם. בסקירה קצרה דלהלן יובאו ששה נושאים:

1. יסורין וסגופים.
2. פשיטות (להיות ממוצע).
3. מנוחת הנפש.
4. אמונה בהקב"ה ואהבתו.
5. ענוה.
6. ענין ארץ ישראל.

1 יסורין ופגופים

מאז היה ישראל לגוי, סבל צרות רצופות. וכדברי דוד: „ולא יסיפו בני עוולה לענותו" (שמואל ב פרק ז). לכאורה, היה מקום לחשוב ש„העם הנבחר" יזכה לחיים שלווים ומאושרים יותר מן שאר האומות! אך ידוע שלאורך שנות ההיסטוריה סבלו והתענו במדה גדושה, יותר מכל אומה ולשון, שאפילו לממוצע לא הגיעו.

עונה על כך מהר"ל שבכוונה מכוונת התייסרנו, כדי להתעלות למה שנהיינו. „כי כאשר האדם הוא צדיק וראוי אל המעלה העליונה, והאדם מצד הגוף יש בו צד מה שאינו ראוי אל אותה מעלה... שהוא דבק בחומר, והקב"ה מביא עליו יסורין כדי למרק הנפש ולסלק החומר ממנו... והיסורין ממרקים הנפש ומסלקין הנפש מן פחיתות החמרי עד שהוא טהור" (נתיב 2—קעד).

„כי על ידי העינוי של הגוף, הגוף חלוש, [ואז] מוסיף ברכה האלקית, כאשר כח הגוף חלוש" (גבו—סה). „כי השיעבוד הוא למעטם, ועל ידי זה החומר שלהם נחלש, וכאשר החומר נחלש ביותר, מתדבק הנפש והרוח בכח קדוש, וזה דוקא בישראל, כיון שהם דבקים בכח קדוש אז בא להם הברכה בודאי" (גבו—עב), השמחים ביסורים, על אשר בא עליהם למעט את הגוף,

לטהר אותם מן החטא, ולסלק בכך הנפש מן החמרי" (אג' 1—מד). „מפני שהחולי ממעט את הגוף הגשמי, ולכך הוא מסולק מן העון והחטא" (אג' 1—קסג). כלומר, עצם הגוף גורם לחטא. בדעיכת זה, בא דיעוד זה.

„אין דברי התורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה" (ברכות סג:). ואמר מהר"ל: „כאשר יש בטול לגשמי, אז אין מעכב ומבטל אל השכלי הנבדל, והשכל נשאר בלבד, כאשר פסו תמו כח הגוף. וכמו לעת זקנה או כלה כח הגוף, ויתחזק אז כח השכלי והוא בגבורתו. כי חומר הגוף בילדותו גובר על השכלי, ובעת זקנותו או מסתלק הגשמי ונשאר השכל בלבד" (אור יט). וכן כתב מורה נבוכים, ח"א פרק לד: „מרוחק למודו [של סתרי תורה] לבחורים, מחמת המיית טבעיהם וטרדת מחשבותיהם".

וכתב מהר"ל: „ומפני כך ציוה בתורה „מפני שיבה תקום" (ויקרא יט) כי הזקן הוא כאילו כאשר היה מסולק מן הגשמי והוא נבדל, ולפיכך יש לכבדו... וכשבא יעקב, הלא תראה כי היה נרדף תמיד מעשו ומלבן, ויותר מזה שהיו לו צרות הרבה מאד... ודבר זה למעלת יעקב העליונה, שהיו מקנאין בו ורודפים הפגעים והמקרים אחריו, ועליו נאמר „והאלקים יבקש את נרדף" (קהלת ג) ומדה זאת היה ליעקב... כי הזיקנה הוא התגברות השכל, והחולשה הזאת הוא עוד יותר, הוא מיעוט הגוף לגמרי עד שהוא מגיע בחייו לסילוק הגוף והוא עילוי לאדם... „שכינה למעלה מראשו של חולה" (נדרים לט) ודבר זה בודאי כי כאשר יחלש הגוף, מתקרב השכינה אל האדם (הערת הכותב: עיין דומה לזה במאירי על שבת יב: „מתוך שאדם מכויז בתפלתו ביותר... שכינה עמהם, ר"ל שכוונתם מצויה הרבה" עכ"ל)... ודבר זה היה גורם שהגיע יעקב אל המדרגה העליונה, שקירבו הש"י מכל אדם" (אג' 3—נא).

בדברים הנ"ל יש די והותר ליישב את דעתנו למראה הפלאות של אורך סבלו של ישראל בין האומות, כל משך שנות קיומו. הכל בתכנית מכוונת, וכמו טפול הרופא אשר ימחץ ויחבש, והכל לצורך תקון. „הצור תמים פעלו", „צורי ולא עוולתה בו". אבל יש לנו לשאול, אם יש במשמעותה של הדרכה זו, שהאדם גם יביא על עצמו יסורין, כלומר סגופים? כדי להבליט דעתו וגישתו של מהר"ל, אקדים דברי שלושה גדולים אחרים, השונים ממנו. הרמח"ל, במסילת ישרים, פרק יג, מנחה אותנו שאין מקום ביהדות לסיגוף לשם סיגוף. אמרו חז"ל: „עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל שראו עיניו ולא אכל (ממנו)" (ירושלמי, סוף קידושין). ומסכם רמח"ל שתפקידה של הפרישות היא בעיקר רק להרחיק אותנו מן האפשרות לחטוא, ממצבים העלולים להמיט מכשול. אבל אין שום ערך עצמי לסגוף. כל שכן שאין לו מבוא במהלך השכל. גם בהקדמתו למסילת ישרים, ביטל את מעלתם „צומות קשים וטבילת קרח" ושלג, כולם דברים אשר אין השכל נח בהם ואין הדעת שוקטה" עכ"ל. מאידך גיסא, רבי אלעזר גרמיזא (ספר הרוקח, הלכות תשובה סעיף יוד ואילך) מביא הרבה סגופי תשובת המשקל, כדי למחוק רושם החטא בגוף. משמע שלבעלי תשובה יש ענין בסגופים, ולא כההליך קבוע גם למי שלא חטא. ובספר חסידים, סעיף

תקכ"ח מביא סוגים קיצוניים של סגוף, כדי לכפר על כלל ישראל, בבחינת הצדיק הסובל עבור הכלל.

לעומת כל אלו, נוקט מהר"ל דעה שונה לחלוטין. הסגופים הם גם בעלי ערך חיובי כשלעצמם (דלא כרמח"ל), והם עבור כל אדם עוד בטרם יחטא (דלא כרוקח). ואין המהר"ל מזכיר בכתביו הענין של קבלת סבל מרצון, כדי לחפות על הכלל (וכדעת ספר חסידים) וכותב, "ואין התענית שיהיה מצער עצמו כנגד תאות החטא (תשובת המשקל) שזה אינו. רק כי התענית בעצמו הוא קדושה לאדם להיות בלא אכילה ושתיה כמו העליונים, ובוה מתקדש מן החטא... שאין הש"י רוצה שיהיה האדם מצער נפשו" (נתיב 2—קסז).

"ויש לך להבין זה גם כן מסוד התענית ביום הכפורים, שהוא התמעט הגוף, ומפני כך יש כאן כפרה וסליחה. שהוא מסולק מן החטא, [כנ"ל שהגוף הוא שם נרדף לחטא] וכל התמעטות בכלל הוא כפרה באדם" (נתיב 2—ו). "ולא תהיה רשע בפני עצמך, היינו שלא יהיה רשע אפילו לעצמו, לסגף גופו עד שיהיה עושה הרע לעצמו. כי כמו שנקרא חסיד מי שגומל לנפשו טוב, כדכתיב, "גומל נפשו איש חסיד" (משלי יא) כך ייקרא רשע מי שעושה רע לעצמו, ואפילו בתענית" (אבות ק"ה) עכ"ל. גם רבנו יונה בפירושו לסיפא דפסוק, "ועוכר שארו אכזרי", כתב, "שארו" זו בשר עצמו וזהו שלילי.

כוונתו הכללית של הצום היא למעט שלטון הגוף. כי הגוף איננו האדם, כי אם לבוש חיצון של האדם. האדם האמתי הוא הנפש. (שערי קדושה, רבי חיים ויטל, ח"א שער א, על סמך סוף הקדמת הזהר בבראשית, "על בשר אדם לא ייסך" (שמות ל) ולא כתיב, "על אדם", כי אין זו האדם בעצם). וכן כתב מהר"ל בביאור, "ואהבת את ה' בכל לבבך, ובכל נפשך ובכל מאודך": "כי הלב יש בו יצה"ר, ואח"כ אמר בכל נפשך נגד עצמו של אדם, שיהיה תחת רשותו של הש"י" (נתיב 2—מ). "כי הבחינה הראשונה (לבבך) הוא מצד הרע (הגוף והחומר) אשר יימשך אחר האדם, ואין זה האדם עצמו, רק שנמשך אחריו, הזכיר, "בכל נפשך" נגד האדם עצמו" (שם).

כאשר האדם פעל מתוך מיעוט שלטון הגוף, הרי חכמתו מתרבה. "וקודם שאכל ושתה, הלב הוא בשלימות, ולכך כתיב, "לבב", מלא ושלם. ואחר שאכל ושתה, הלב הוא חסר. כי האכילה והשתיה מבלבל את שכל האדם, ודבר זה ידוע. כי האדם, קודם שאכל ושתה יש לו שכל זך ונקי ביותר" (אג' 3—סז) ועוד בתחום אחר: "שמנודין שינה [מעיניהם], כי בזה מסלק הגוף... וראוי שישבע מזיו השכינה" (שם, סג).

ותוצאות דיכוי הגוף מגיעות למרחקים, עד שגם צאצאיו ראויים למעלות רוחניות רמות. "וזהוהו בבני עניים שמהם תצא תורה" (גדרים פא)... כי העשיר מצד שהוא בעל עולם הזה, אינו מוכן לקבל הזרע שהוא מוכן אל הצורה השכלית, רק העני מפני שהוא משולל מן העוה"ז, ואין לו חלק בעולם הגשמי, הוא מוכן שיצא ממנו הזרע שיהיה תלמיד חכם" (נתיב 1—מד).

וגם דיכוי בתנאי אקלים יתרמו את חלקם. אמרו חז"ל: "ארץ הנגב נתתני שמנוגב מכל טובה" (תמורה טז) כי עיקר הפירות בגליל. במסכת

תמיד ל"א שאל אלכסנדר מוקדון את זקני הנגב עשר שאלות. כותב מהר"ל: „אלו זקני הנגב, חכמתם מפני חולשת החומר שהוא לשם, שאין החומר [שם] כל כך גם ועב. לכך יש שם חכמה יותר, מפני חולשת החומר בלבד" (אג' 4—קמח). והדברים מזכירים סנהדרין קי"א על תלמיד אחד שהיה חופף ראשו ומעדן את עצמו, „לא תימצא בארץ החיים" במי שמחיה את עצמו. וכן שם בדף ק"ו. אוי מי שמחיה את עצמו וכו'. וכן בתמיד ל"ב מה יעשה אדם יחיה? ימית את עצמו.

„לא אברי לילה אלא לגירסא" (עירובין ס"ה) וכתב מהר"ל: כאשר אין הוויות העולם הזה הגשמי בלילה (כי רוב האנשים ישנים) ראוי שיהיה נמצאת התורה בלילה, שהתורה השכלית הוא גם כן סילוק הגשמי" (נתיב 1—מ). לסיכום — המטרה של יסורין וסגופים היא לרסן את הנהיה אחרי תענוגים ומותרות, כדי שימצא האדם את עצמו פנוי ומוכן לפעול בפעולות השכל.

2 מדת הפשיטות (להיות ממוצע).

כתב הרמב"ם: „הדרך הישרה היא המדה הבינונית שבכל דעה ודעה... והיא הדעה שהיא רחוקה משתי הקצוות ריחוק שווה, ואינה קרובה לא לזו ולא לזו" (הלכות דעות, פ"א ה"ד). כבר בהקדמה לסדרת המאמרים הללו (מעין, ניסן, תשל"ח) הקדמה שלישית, הורחבו ונחקרו דברי היסוד הזה, עיי"ש. כאן תבוא תוספת.

מפני מה אנו אומרים „כל קיצוניות היא רעה"? דבר זה נעוץ ביסודות הבריאה. אחרי שכל הנמצאים נמצאו בעולם רק מתוך אמיתיות מציאות הבורא (רמב"ם, הלכות יסודי התורה, פ"א ה"א), הרי חיותם כל עת ורגע היא רק ממנו יתברך. צריכים אנו ליישב הדבר בשכלנו איך מתאים הדבר שבכל רב-גוניותם יצאו כולם (על כל סתירותיהם וניגודיהם) מן האחד המיוחד בתכלית האחדות הפשוטה? בלשון מהר"ל: „היה קשה, איך יבוא הרבוי מן הש"י אשר הוא אחד?" (נצח—ס) וכן שם דף טז, ובמורה נבוכים, ח"ב, פרק כב, קל"ח פתחי חכמה דף 24, תורת העולה לרמ"א דף טז, אברבנאל על שמואל דף רכח ועוד. כלומר, הבורא, באופן הגיוני, יברא רק מה שדומה לו. ותכונת הרבוי, ודברים המנגדים זה לזה, לא נמצאו בשורש השרשים! התשובה לכך היא שלמעשה ברא הקב"ה רק דבר אחד בלבד — העולם. וכל המסתעף מכך, כל הענפים ופרטים, הם הכל חלקים מתואמים זה עם זה כדי לאפשר פעולה מוצלחת של המנגנון. גם הרע שאנו מוציאים בעולם הנהו חלק אינטגרלי של היצור, והוא נברא בכוונה תחילה או למען נסות את האדם, או שמתוך בטול הרע יפגן ויודגש יחוד הבריאה (דעת תבונות לרמח"ל סעיף לח, קל"ח דפים 71, 45, 43 ועוד) ולא נברא שום יצור לבטלה בכל הקוסמוס הזה (קל"ח דף 88). ובכך, רק בראיית צירוף כל הכוחות גם יחד, אשר כל אחד מהם תורם חלקו־הוא למאמץ הכללי מתקרב הצופה למבט האמת. אבל כאשר הקיצוני נוקט רק מקצת דבר, ושולל בקיצוניות את הצד שכנגד, או התכונה שכנגד, או המידע שכנגד שיטתו־הוא, הרי נחל בזה שקר בימינו, כי התעלם מן

האמיתיות (במדה מסוימת) שבקצה השני, אשר גם הוא יצא מפי ה', והוא צויה ונבראו. ולכן „האמצע משובח“, שיש בו מקצת מן קצה זה, ומקצת מן קצה זה, חובק בזרועותיו כל הזרמים, ובזה האדם מתדמה והולך ליוצרו. (כמובן, אין כוונת הדברים לשנות שום הלכה של ריחוק וסיאוב הרע או הרעים. מדובר כאן על תפונות). גישה זו מכונה בפי מהר"ל בשם „פשיטות“ (דבר פשוט אינו מתעקם לצדדים) או „יושר“. כתב מהר"ל: „תפלת ישרים רצונו“ (משלי כא) כי הישר הוא אחד, כי הקו שנמשך ביושר הוא אחד ואין עוד. ואילו קוים שהולכים בעיקום, הם אין מספר... וזה כי ישראל נקראו ישורון על שם הישר שבהם והם אחד“ (נתיב 1—עט). „והישר גם כן אינו נוטה אל הקצה, ומפני כך „ישרים ישכנו ארץ“ (משלי ב) שיהיה להם הקיום הנצחי.“ וכבר כתבו המקובלים, מן אברהם שנקט בקצה ימין (חסד) יצא קלקול של ישמעאל, הפרוצים בעריות. מן יצחק שנקט בקצה שמאל (דין) יצא קלקול של עשו: „על חרבך תחיה“. אבל מויעקב (רחמים) אמצע, מטתו שלימה, ונקרא יעקב „בחירי“ (ישעיה מ"ה). (עיין תפארת דף ט' וכן דף קנ"ו)

יש לגנות את ההגזמה ונטיה לקצוות. אמר החכם מכל אדם „אל תהי צדיק הרבה“ (קהלת ז), כלומר, לא להיות חסיד שוטה (עיין סוטה כ"א ובתוספות שם). כמובן, אין הכוונה דקדוק מדוקדק במצוות התורה וחז"ל, כי על זה אין פטור כלל, כמובן, ואעפ"כ הגדיר רבא את עצמו כ„בינוני“ (ברכות סא:). אלא כוונת שלמה היא כדברי הרמב"ם, בפירושו למשניות סוטה פ"ג, בתירגום רב קאפח: „אמרו בתלמוד שענינו $\frac{1}{4}$ של חסיד שוטה] ההגזמה בזהירות ובדקדוק עד שנמאס בעיני בני אדם ועושה מעשים שאינו חייב בהם, וכאילו אמר שוטה בחסידותו... וכל השש [קבוצות של פרושים מזויפים] מגונים שהם מוסיפים על מה שהם חייבים ומגזימים בחיצוניותם כדי לגנוב דעת הברית, ולפיכך נתכנו „מכות“ בגלל שהם מוסיפים וממאייסים בזה את התורה“ עכ"ל.

גם כאשר הרמב"ם הציע דרך רפואת המדות, שהאדם יטה זמן מה לקיצוניות ההפכית כדי לשנות אצלו איוו מדה רעה שיש בו (בהלכות דעות פרק ב ה"ב) כתב שכאשר יתרפא יחזור לדרך הטובה שהיא המדה הבינונית שבכל דעה ודעה.

ולכן כתב מהר"ל על אותו משנה בסוטה: „הרי הם מבלי עולם... כי כל דבר שהוא יוצא מן השיעור והסדר, יוצא מן העולם“ (אג' 2—סב). וכן אמר שלמה „ואל תתחכם יותר“ (קהלת ז). וכתב מהר"ל „כי תם הוא היפך מן „מת“ כי מי שיש בו מדת התמימות, שאינו יוצא חוץ מתמימותו, ואינו מתחכם בתחבולה כלל, ולפיכך אינו סר מן הש"י... והנחש... בחכמה זאת הסיר את האדם מן הש"י, כי ידיעת טוב ורע היא ידיעה יתרה אל האדם, כי הידיעה של הרע אין צריך אל האדם, והוא שיהיה גורם את המיתה לאדם“ (נתיב 2—רו). ועל כגון זה כתב מורה נבוכים ח"א פרק ל"ב: „דבש מצאת אכול דייד, פן תשבענו והקיא אותו“ (משלי כ"ה) ולא להרוס לעלות אל ההר למושגים הגבוהים מתפישת שכלו של אדם (עוד עיי"ש פרקים לג—לד).

ונראה שמפני זה בקשה חנה מהקב"ה „זרע אנשים" — לא חכם ולא טפש (ברכות ל"א). ולכן בברכות נח: מת אותו חכם „חכימת כולי האי". וכתב מהר"ל במק"א: „כי המיתה מגעת אל האדם כאשר סר מן האמצע אשר נברא האדם עליו ונוטה אל אחד הקצוות" (אבות קג). „אשר כל קצה הוא תכלית וסוף, שהרי היא קצה. ואילו הארץ, שהיא באמצע, כמו נקודה בתוך עיגול (הערת הכותב: חז"ל נקטו תמיד לפי המציאות. החושנית הנראית לעין, ולא המציאות המדעית, שאינה נתפשת בחושינו. ולפי „תורת היחסיות" שנתחדשה בזמננו, אין שום אמת מוחלטת בשיטה האחרונה יותר מן הראשונה. אדרבה, הראשונה מעשית יותר) אין שייד בה קצה וסוף, לכך יש בה חיים (כן כתב ג"כ עקידת יצחק, ח"א דף גו). ... ישראל הם הנצר מן הנטיעות, שאין לנצר שום נטיעות [אין בו ענפים וסטייות]... לפיכך [ישראל] הם נצחיים" (אבות יב). ולכן, מסביר מהר"ל, קבעו קריאת פרקי אבות בימי האביב, „כי ימי הגשמים אינם ראויים כל כך לעיון התורה (שמעתתא בעי צילותא כיומא דאסתנא—מגילה כח)... [וכן] שאין החום יפה לעיון" (סוף הקדמתו לאבות).

והרי האדם שאינו נוטה לדבר אחד בקיצוניות על חשבון שאר מרכיביו, הרי הוא הרמוניה של כל חלקיו, בצוותא. רעיון זה מתבטא: „והאדם הוא שנברא מן העליונים והתחתונים עד שנעשו לאחד... ומפני כך נברא האדם אחרון (במעשה בראשית) כי הדבר שהוא מחבר הכל, ראוי שיהיה אחרון" (אג' 3—קמח). לכך נברא האדם יחיד, שלא יהיה העולם רק אחד" (שם).

„מפני שהתורה הוא היושר בעצמו, והיושר אין בו הריחוק, ולכך הוא קרוב אל הש"י" (ת"ת לו). ולכן, רק בעל מדות טובות ומאוזנות יזכה להבנת התורה לאמתתה, כמו שיבואר להלן בפרק על הענות. כי הדומה יתדבק בדומה. התורה אין בה נטיה לחסד מופרו עד שישכח מלעשות דין ברשעים. ולא לרוגז מופרו עד שינטוש מדת ההטבה לבריות. אלא ממוצע [תיזה, אנטי-תיזה, סינתזיה]. וכותב מהר"ל: „כי מה שהיה משה שלישי (כי קדמו לו אהרן ומרים) מורה שיש בו היושר... כי תחילת יציאתו ראה איש מצרי מכה איש עברי והיה עושה בו דין... אח"כ בא למדין, ויקם משה ויושיען וישק את צאנן [פעולת החסד] וכל זה ממדת היושר (ולכן על ידו ניתנה תורה לישראל)... [והתורה ניתנה] בחודש שהוא שלישי לניסן, שות וממוצע, כי מיד אח"כ מתחיל היציאה מן השיווי בתגבורת החום (ת"ת לו). לפיכך אמר היו נכונים ליום השלישי, והכל הוא בשביל מעלת התורה שהיא היושר בעצמה, ולפיכך אם לא היו ישראל ישרים, לא היה אפשר שתנתן להם התורה שהוא היושר הגמור" (שם).

ולכן, ארבעה צומות בשנה הם דוקא בזמנים שיצאו מן השיווי. עשרה בטבת יצא מן השיווי בקרירות (נצה—נה), תמוז ואב הם בקצה החמימות (שם—נב), „כי הזמנים האלו מתנגדים אל ישראל מפני שהם שני קצוות מן הזמן (שם—רד), כי ישראל הם אמצעי שלם. „אבל השווה אינו הולך אל הקצה, לכך חודש ניסן ותשרי יש בהם לישראל המועדים והחגים והם זמני ששון ושמחה (שם—נב, ועיין הסבר מעניין בענין צום גדליה בתשרי, דף נה).

3 מנוחת הנפש (היפך ההתפעלות).

כתב רב שמחה זיסל (חכמה ומוסר, פרנקפורט, תשט) דף מ"ה: „ונח מצא חן... שהיה איש מנוחה, מצא חן, שבמדת מנוחה כלול כל השלימות, ודי מה שאמרו חז"ל על שבת, „מה היה העולם חסר? מנוחה! כיון שבא שבת באה מנוחה” (רש"י על בראשית ב). וידוע כי שבת מורה על מנוחה של עוה"ב, הרי מובן כי מנוחת הנפש הוא כליל המעלות... כן פיזור הנפש הוא תכלית ההירוס והפראות ותכלית היגון והאנחה, כולו שב במרוצתם כסוס שוטף במלחמה, ומאומה לא יישאר בידם. עכ"ל.

וקרוב לזה ניסח מהר"ל את דבריו: „כי העוה"ז הוא גשמי, ויש לו חילופי צדדין, ארבעה רוחות הרקיע ומעלה מטה... ויש עוד גבול נבדל לעצמו והוא האמצעי אשר הוא נבדל לעצמו ואינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, לא לפנים ולא לאחור, רק עומד באמצע (כלומר שבת, שביעית)” (ת"ת—קכב). „ולפיכך יש בטול מלאכה לאדם בימים השביעי שאין בו תנועת מלאכה, וזה מורה על קדושתה” (תת—קכד).

„והדבר שהוא שלם, ראוי אליו השביתה והמנוחה... כי המנוחה שייך אל דבר שהושלם והוא בפועל [כי כל עוד שהולך ומשלים את עצמו הוא בכח ולא בפועל] ואז הוא בעל מנוחה... כך הארץ [בשמיטה] צריכה שתשבות, שאם היה בה מלאכה היה מורה שהיא חסרה שלימות, ולכך היא במלאכה תמידית ולא תבוא לכלל מנוחה” (אבות רמו).

מנוחה זו, כליל המעלות שבה הוכתרה קדושת השבת, היא נפשית, נוסף על גופנית. אין מקום לאדם השלם להרשות שיסוע פנימי בהלך-מחשבותיו, ותגרים פנימיים, פחדי שווא וכד'. אדרבה, מורה מן דבר עלול להוציא אותו לפועל! „כי כאשר הוא מתיירא מן העניות, הרי יתן לעניות מקום לפעול בו, ובא אליו הדבר וכמו שאמר איוב „ואשר יגורתי יבוא לי” (איוב ג) כי כאשר ירא מן דבר אחד, והוא עצמו מקטין עצמו לפני אותו דבר שהוא ירא ממנו, ובזה פועל בו אותו דבר... כאשר הוא בדעתו שהוא מוכן לזה... כי אם יקח אדם לחץ אחד של עץ ומניחו על הנהר לעבור על הנהר מן הקצה אל הקצה, קרוב הוא אל הנפילה. ואם הוא מונח על הארץ, לא היה נשמט רגליו ממנו. וזה בגללו. כי המחשבה שמחשיב על הנפילה פועל באדם, כי השכל הוא הפועל הגמור” (אג' 3—יט, כ). עכ"ל. (אגב, האם אין בזה ההסבר לאוטו-סוגסטיה?).

וכן כתב מהר"ל בגור אריה על דברים כ' על הפסוק „פן ימות במלחמה”: „טעמיה דרבי עקיבא שחזור על אלז ג' דברים, מפני שאלו ג' דברים הוא מתיירא שמא ימות במלחמה ואיש אחר יקח אשתו או ביתו או כרמו, ומחמת זה חלשה דעתו ואיתרע מזליה, וימותו במלחמה”. עכ"ל. ומענין הדבר שגם הרמב"ם יחס איסור נישואי קטלגית לחששות של „הדמיונות והדימויים אשר במקצת הזמנים יקבלו פעולתם הגופות חלושי הבנין” עכ"ל, (תשובות רמב"ם בלאו, דף 386) כלומר שהבעל החושש לכך גירר רעה על עצמו. והבלתי מתיירא, לא יינזק.

ויש לדברים השלכה גם על צורת עבודת האדם את בוראו, אם מיראה

אם מאהבה. „ודבר זה ידוע שראויים היסורין לבעל היראה שעובד הש"י מיראה... כי היראה עצמה אינה אלא צער, וכפי מדתו שהוא בצער, הש"י נוהג עמו-ביסורין". (אג' 1—קלא). ומקור גדול יש לדברים הללו בזוהר ח"ב דף קפ"ד: „אם עומד [אדם] בהארט פנים מלמטה [בעוה"ז], או כך מאירים לו מלמעלה. ואם הוא עומד בעצבות, נותנים לו כגדו דין". עכ"ל. וכן בזוהר ח"א דף יב הזהיר מפני יראה בישא [יראת העונש] רצועה לאלקאה בישיא. כלומר, פחד רע מעורר רע, ואע"פ שהיא עדיפא ממי שאיננו ירא כלל, כי ההוא ייכשל בעוונות, בכל זאת יראה זו גרועה מן יראת הרוממות, כי בעטיה יבואו על אדם יסורין.

הניגוד למנוחת הנפש (שהיא כליל המעלות) הרי היא „התפעלות" (בלשונו: „התרגשות"). כבר התלבטו הראשונים בשאלה במה חטא משה רבנו במי מריבה. הראב"ע מביא תשע דעות. הרמב"ן שם מביא דעת הרמב"ם וחולק עליו. נביא כאן דעת מהר"ל: „יען לא האמנתם בי" כאשר אמר משה „שמעו נא המורים" דרך כעס... שהיה ראוי למשה להיות חזק באמונתו ואם היה חזק באמונתו בהקב"ה היה נוטה אל המעלה הנבדלת, והיה עושה בשמחה ולא היה מתפעל לכעוס... ולא שהיה החטא להם הכעס בעצמו, רק שכעס זה מורה שחטא משה באמונה" (גבו'—מג). במלים אחרות, הבטוח בכל לבו שכל עניניו מנוהלים ע"י ה' בתכלית ההשגחה, אין לו להיות מיצר ודואג כלל, וממילא לא יתפעל אלא יקבל את הכל בשמחה. וכך לשון שו"ע או"ח סימן רכ"ב: „חייב אדם לברך על הרעה בדעה שלימה ובנפש חפצה כדרך שמברך בשמחה על הטובה, כי הרעה לעובדי ה' היא שמחתם וטובתם, כיון שמקבל מאהבה מה שגור עליו ה', נמצא שבקבלת רעה זו הוא עובד את ה', שהיא שמחה לו", וכתב על כך משנה ברורה: „כי באמת, כל היסורין בין בגוף ובין בממון הוא הכל כפרה על העוונות כדי שלא יצטרך להתייטר לעתיד לבוא, ששם העונש הוא הרבה יותר גדול" עכ"ל. המאמין בבטחון שהקב"ה מטפל ועוסק בכל פרטי עניני האדם, מלידתו ועד מותו וגם לאח"כ, איננו מוטרד בדאגה שהכל צריך להתרחש בדיוק כמו שעולה על דעתו של אותו אדם דווקא. ועוד כתב מהר"ל: „ולא ייתכן התפעלות רק אל בעלי החומר, שהוא מתפעל" (גבו'—נו). (ועבודה נפשית רבה נעשתה בכיוון זה בישיבות המוסר של ליטא). וכך כתב מורה נבוכים ח"א פרק נד בתרגום רב קאפח: „ולא ישחרר מוסרות הכעס ואל יתן להתפעלות להשתרש בו, כי כל התפעלות רעה. אלא יישמר מהן כפי יכולת האדם. ויהיה לפעמים למקצת בני אדם רחום וחנון, לא מתוך סתם רגישות וחמלה, אלא כפי הראוי. ויהיה פעמים למקצת בני אדם נוטר ונוקם ובעל חמה כפי הראוי ולא מתוך סתם כעס, עד שיצוה לשרוף אדם (החייב שרפה בבית דין) והוא [הדיין] בלתי כעוס ולא רגוז ולא שונא לו, אלא כפי שייראה לו שהוא חייב, ותהי מגמתו מן התועלת לבני אדם רבים [הכלל הצבורי]... כי תכלית מעלת האדם (הוא) להידמות לה' יתעלה כפי היכולת כלומר שנדמה מעשינו למעשיו". עכ"ל.

ואמנם כן, הרמב"ם עצמו כשבא לידו מעשה, היה נאה דורש ונאה מקיים,

ושלט על רגשותיו כאשר מתה עליו בתו (אגרות הרמב"ם, לוי'ן אפשטיין, במכתבו לרבי יוסף אבן עקנין, דף ג"ב, והדבר מוזכר ברמז באגרתו לבנו, שם דף י"ד). שיטת מוסר זו הוזכרה ע"י הרמב"ם בפירושו למשניות סוף ברכות. ומצאנו דוגמא חיה לכך: רבי חגיגא כאשר מתה עליו בתו (שבת קנ"א עיי"ש) ורבי עקיבא כאשר בנו גסס ומת (שמחות ח' עיי"ש) שמרו על קור רוח ונהגו הכל בחשבון. התנהגות מופתית זו יכולה להתקיים רק אצל בעל אמונה שלימה.

[סוף בגליון הבא]

נתקבל במערכת

הגות בפרשיות התורה פרשנות ע"פ ראשונים ואחרונים עם חידושים מאת יהודה נחשוני, מהדורה שניה, שני כרכים, בני ברק תשל"ט.

תורה שלמה תורה שבכתב עם תורה שבעל פה עם ביאורים מספרי ראשונים ואחרונים, חלק כז-כח, פרשיות צו - שמיני. מאת הרב מנחם כשר, ירושלים תשל"ה-ח.

לקראת שנת השמיטה תש"מ חוברת הדרכה בעריכת משה זקס. המכון לחקר החקלאות על פי התורה, נחל שורק תשל"ט.

טהרת פתחים מחקרים ודרכי פתרון בעניני טומאה וטהרה לכהנים בבתי חולים. מאת הרב לוי יצחק היילפרין. הוצאת מכון מדעי טכנולוגי לבעיות הלכה. ירושלים תשל"ט.

נועם שנתון לבירור בעיות בהלכה עם שער הלכה. בעריכת הרב משה שלמה כשר. הוצאת מכון תורה שלמה ירושלים תשל"ח.

זהר הרקיע על אזהרות רבינו שלמה אבן גבירול מאת רבינו שמעון בר צמח דולאן, בעל התשב"ץ. עם הערות מאת רבינו יוסף רוזין ומאת הרב ירוחם פישל פערלא, בתוספת הערות מאת הרב מנחם כשר. ירושלים תשל"ו.

הרב מרדכי ברויאר

משנתו של הרב שמשון רפאל הירש

[סוף]

הדברים שנתבארו עד כה מתייחסים רק למחצית הראשונה של האיגרות — עד ראשית האיגרת העשירית. בחלק זה של הספר מבאר הרב הירש את הקשר שבין התורה לבין העולם — בטבע ובהיסטוריה. ואילו בחמש האגרות שלאחר מכן — עד תחילת האיגרת החמש עשרה — עובר הרב הירש אל התורה עצמה. ודומה שכאן עיקר חידושה של משנת הרב הירש במחשבת היהדות; שכן התפיסה המתבארת באיגרות אלה לא נאמרה ולא נרמזה בשום מקום אחר — לא בעקרונה הכללי ולא ביישומה לפרטית.

באיגרות אלה מחלק הרב הירש את המצוות לסוגיהן: תורות, משפטים, חוקים, מצוות, עדות, עבודה. אחר כך הוא סוקר את המצוות ומסביר את משמעותן במסגרת הסוגים האלה. אין זו, כמובן, אלא סקירה קצרה, המבקשת לבאר את השיטה, מתן משמעות למצוות, ולא רק ידיעת דיניהן.

בסקירה זו הניח את היסוד למפעל ההיסטורי המיוחד לו: ביאור טעמי המצוות על כל פרטי הפרטים של הלכותיהן. ראשית המפעל הזה הוא בספר „חורב“ והשלמתו המלאה בביאור התורה.

ביאור טעמי המצוות של הרב הירש הוא יצירה חדשה במחשבת היהדות; והחידוש איננו בכך, שמצא טעמים חדשים למצוה זו או אחרת, אלא החידוש הוא בעקרון הביאור. גדולי הראשונים שביארו את טעמי המצוות — הרמב"ם וספר החינוך — חיפשו תמיד את טעם המצוה רק בעקרונה הכללי; אך מעולם לא עלה על דעתם להסביר את כל פרטי המצוות, כפי שנתבארו בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה. התעלמות זו מפרטי ההלכה לא היתה מקרית, אלא היה בה עיקרון. בפירוש אומר הרמב"ם, שמי שמחפש טעמים לפרטי הדינים איננו בעיניו אלא „משתגע שיגעון ארוך“¹¹. השימוש בנקודות השקפה אשר מחוץ ליהדות בהסברים בטעמי המצוות והתעלמות מפרטי המצוות היו בעיני הרב הירש טעויות עקרוניות של הרמב"ם. באיגרת השמונה עשרה הרי הוא מתקיף את הרמב"ם — בחריפות הנראית לנו כמעט מוגזמת — על שיטתו בביאור טעמי המצוות. הנה המוני בית ישראל שבכל הדורות היו טורחים ועמלים ללמוד את דבר ה' זו הלכה. בשקידה וביגיעה שאין לה דוגמה, היו שוקלים וטורים ונושאים ונותנים כדי ללבן את ההלכה על כל פרטי פרטיה המעשיים. אך לא שאלו ולא ביררו מה משמעות כל ההלכות האלה. אולם אם כך — מי לא יחשוש שלימוד תורה כזה ילקה בחסר. כמו כן צמצמו את לימוד ההלכה

11 מורה נבוכים ח"ג פ' כו.

לחלק ראשון של השולחן ערוך — הלכות שבת, חגים ודיני תפילה ולא תדרו למשמעות הרוחנית של כל התורה כולה¹².

כך משתלבים טעמי המצוות של הרב הירש במשנתו הכללית. שהרי כל עצמו לא בא אלא להחזיר לתורה את משמעותה, לבל תהיה מונחת בקרן זוית — בלא קשר לטבע ולהיסטוריה, בלא משמעות לנפש האדם. משום כך ביקש למצוא את הטעם — לא רק של כלל המצוה — אלא גם של כל פרטותיה ודקדוקיה, לבל יהיו המצוות כמין עול על האדם — בלא קשר לעולמו האמיתי; אלא כל תג וכל פרט הוא נדבך קטן בבניין הרוחני המפואר, וכל פרטי הפרטים מצטרפים לכלל אחד — שהוא כל התורה כולה: להדריך את האדם בשאיפתו הטבעית לאושר ולשלמות, להורות לו איך לכבוש בשליחות ה' — וליהנות מן העולם תוך כדי אכילה משולחן גבוה.

וכאן אנחנו מגיעים לנקודת מגע נוספת בין משנת הרב הירש לבין משנת הרב קוק. והעובדה, שיש דמיון בין שיטות שני הגדולים האלה גם בהסברת טעמי המצוות — יש בה באמת כדי להפתיע. שהרי דוקא במקצוע זה — של הבנת המשמעות הפנימית של התורה — תהום פעורה בין עולמות שניהם.

תחילה יש לעמוד על כך, שגם הרב קוק — כמוהו כרב הירש — ראה בהזנחת המשמעות הפנימית של המצוות את אחת מסיבות המשבר של הכפירה. גדולה מזו: הרב קוק מתייחס בבהירות דוקא לסוגיה זו — של היחס בין פרטי המצוות לכלליהן:

„החוצפא דעיקבתא דמשיחא באה, מפני שהעולם הוכשר כבר עד כדי כך לתבוע את ההבנה איך כל הפרטים מקושרים הם עם הכלל. ואין פרט בלתי מקושר עם הגודל הכללי יכול להניח את הדעת. ואם היה העולם עוסק באורה של תורה במידה זו שתגדל הנשמה הרוחנית עד כדי הכרת הקישור הראוי של הפרטים עם הכללים הרוחניים היתה התשובה ותיקון העולם יוצאה אל הפועל; אבל כיון שההתרשלות גרמה, שאור תורה פנימית הטעון רוממות וקדושה עצמית לא הופיע בעולם כראוי, באה התביעה של סידור חיים כאלה, שהפרטים יהיו מובנים במובן הכללי בזמן כזה, שהגמר של גילוי האור וסלילת הדרך להבנה זו עדיין לא בא, ומזה באה ההריסה הנוראה“¹³.

הרי לפנינו: לשעבר — אולי בתקופת הרמב"ם — היה די לו לאדם להזדהות עם הרוח הכללית של המצוות; והוא הסכים לקיים את פרטי הדינים, אפילו אין הוא רואה את הקשר שבין הפרטים לכלל. אולם היום אין אדם יכול להסתפק בכך; אין די לו להבין את האידיאלים הנשגבים, העולים מרוח המצוה בכללותה; אלא רצונו להבין, איך כל פרטי הפרטים מצטרפים לכלל

¹² ראה על כל זה באיגרת י"ח של איגרות צפון.

¹³ ערפלי טוהר א'.

גדול; רצונו לעמוד על סוד האחדות של דקדוקי הלכות; איך כל אלה מהווים נדבכים נדבכים שבניין גדול עולה מביניהם. ואם אין הדור נענה בתביעה זו, הרי הוא מגיע לידי מידת ה"חוצפא דעיקבתא דמשיחא"; באה "ההריסה הנוראה" של פריקת עול פרטים שאינם "מובנים במובן הכללי"; והדור מואס בדקדוקי הלכות, שהם נטולי משמעות לחיים.

והרב קוק גם הסיק את המסקנה המתבקשת מן הדברים האלה; הוא היה גאה דורש וגם גאה מקיים. כדוגמת הרב הירש נתן גם הוא טעמים למצוות; וטעמים אלה יורדים לפרטי הפרטים של דקדוקי הלכות.

אם נרצה לעמוד על הדמיון — וגם על השוני — של שיטות הרב הירש והרב קוק בסוגיה זו, נשוה, לדוגמה, את ביאור הרב קוק למשניות פרק איזהו מקומן¹⁴ — לפירוש הרב הירש לספר ויקרא. מסתבר, שלא נמצא אפילו מצוה אחת, שביאורה שוה אצל שני הגדולים האלה; שהרי בסוגיה זו של טעמי המצוות עולמו של הרב קוק רחוק מעולמו של הרב הירש בתכלית הריחוק. הרב קוק שאב מחכמת הנסתר והוא האמין "שאי אפשר עוד להסביר גם אמונה פשוטה לאנשים בינוניים כי אם על פי הרחבת הצעת רזי עליון שהם עומדים ברומו של עולם"¹⁵. ואילו הרב הירש העיד על עצמו, שאין הוא בקי בתורת הסוד¹⁶; ולפיכך כל טעמי המצוות שניתנו על ידו בנויים רק על יסוד חכמת הנגלה. אולם אף על פי שטעמיהם שונים — שיטה אחת לשניהם: אין הם מבארים רק את עקרונות המצוה, אלא הם יורדים לכל דקדוקיה. ולפיכך כל הביאורים העמוקים של הרב הירש לקרבנות — לשחיטה בצפון, קבלת הדם וזריקתו, שפיכת שיריים, אכילה בעזרה או בכל העיר — כל הביאורים האלה וכיוצא באלה, יש כנגדם גם במשנת הרב קוק.

זהו איפוא הדמיון והשוני שבין טעמי המצוות של הרב הירש והרב קוק: שניהם נתנו טעמים למצוות — לא רק בעקרונותיהן הכלליים, אלא גם בדקדוקי הלכותיהן; אלא שהרב קוק הסביר את המצוות על פי תורת הסוד; ואילו הרב הירש הוא היחיד בין כל גדולי ישראל — עד עצם היום הזה — שביאר את המצוות לכל פרטי הלכותיהן על יסוד חכמת הנגלה בלבד.

משיטת הרב הירש בטעמי המצוות נגיע בסופו של דבר גם למשנתו החינוכית. וזו איננה קשורה לשיטת "תורה עם דרך ארץ" — שאיננה נזכרת כלל באגרות צפון¹⁷; אלא זו משנתו החינוכית של הרב הירש בלימוד התורה עצמה.

14 בסידור עולת ראייה.

15 אורות הקודש, חכמת הקודש, ו.

16 איגרות צפון, איגרת י"ח. אך ראה ספר "הרב ש"ר הירש, משנתו ושיטתו" (ירושלים תשכ"ב) עמ' 339—341 רשימות על מצות מילה שהכין הרב הירש לעצמו לקראת כתיבת ספר חורב ושם הבאות שונות מספר הזוהר.

17 רמז לתורה עם דרך ארץ מצוי באיגרת י"ח: "יש להכשיר את הילדים כדי שיוכלו

כל מי שקורא את כתבי הרב הירש — בויכוחיו עם אנשי חכמת ישראל ובעיקר בביאורו הגדול לתורה — איננו יכול שלא להתפעל מהיקף שליטתו בכל מקצועות התורה כולה. ואין הדברים אמורים רק במקרא או באגדה; אלא כתביו מראים אדם, שהוא גדול בתורה במשמעות המקובלת: אדם השולט שליטה גמורה בש"ס ובפוסקים, ראשונים ואחרונים. שהרי זו היתה דרכו של הרב הירש בביאור טעמי המצוות: לעולם אין הוא מבאר את טעם המצוה, בטרם יבאר את המצוה עצמה. והואיל וטעמי המצוות של הרב הירש התייחסו לכל פרטי הפרטים של ההלכה, היה עליו להציע תחילה את הפרטים האלה על פי המקורות של תורה שבעל פה: החל במשנת רבינו הקדוש ועד להגהות הגר"א וחיידושי חת"ם סופר. עיתים הוא מבאר את השקלא וטריא שבגמרא, עיתים הוא מסתפק בציון ראשי פרקים בלבד; אך תמיד משנתו שגורה בפיו, תמיד הלכה מבוארת בידיו. וכשם שהוא שולט בש"ס, כן הוא שולט בפוסקים ראשונים ואחרונים. כל דקדוק קל, כל מחלוקת רחוקה נהירה לו וסדורה בידיו. כולם נתאספו בבית מדרשו, כולם מבוארים בסיגנון קל ותמציתי. טעמי המצוות של הרב הירש מבוססים על שליטה מוחלטת בכל מכמני הש"ס והפוסקים.

אולם למרות שליטתו של הרב הירש בתורה שבעל פה כמעט שאין בכתביו „חיידושי תורה“ במשמעות המקובלת. לא יישוב על „רמב"ם קשה“, לא סברה המתרצת סוגיות סותרות ולא עקירת הרים וטחינתם זה בזה — שרק היא היתה יכולה לפרסם את הרב הירש כאחד מגדולי התורה. אפשר — ואולי יש בזה מקצת מן האמת — שהרב הירש היה „סיני“, ולא „עוקר הרים“. ואין בכך כדי לפגוע בגדלותו בתורה; שהרי יש גם אחרים בין גדולי ישראל, שעיקר כוחם היה בבקיאותם, ולא בחריפותם. אך דומה, שהנחה זו טעונה הסבר, שהרי דוקא חריפותו של הרב הירש וכוחו האנליטי מתגלים בשטחים רבים: ביאוריו האטימולוגיים למלים — אפילו נתנגד להם על פי תפיסתנו המדעית — שופעים חריפות מדהימה; וכן הדבר גם בטעמי המצוות שלו. בשני התחומים האלה היה עליו להגדיר מושגים — להבדיל בין עניינים דומים או למצוא צד שוה בין עניינים רחוקים. וגם מי שמתנגד לכל ביאוריו האטימולוגיים, וגם מי שדוחה את כל הסבריו לטעמי המצוות, לא יוכל להכחיש את בהירות המחשבה ואת החריפות האנליטית שבהם. גמצא איפוא, שבקיאותו היתה כשל אחד מגדולי ישראל, והוא לא נפל מהם גם בחריפותו; ואף על פי כן לא ניצל את כל אלה — כדי לכתוב „חיידושי תורה“.

ועל כרחנו אנחנו אומרים: הרב הירש לא התגלה כ„גדול בתורה“ — לא מפני שלא היה מסוגל לכך — אלא מפני שלא רצה בכך. ואין אנחנו אומרים כך על פי סברה גרידא. אלא הדבר מפורש בכתביו; וביתר דיוק:

להרויח את לחמם... — כאמצעי לקיום ייעוד החיים, ולא כמטרה. אך אם זוהי „תורה עם דרך ארץ“, אין בה חידוש כלל.

הרב הירש גילה את דעתו בנושא זה כבר באיגרות צפון, שהן המפתח לכל משנתו. וכאן אנחנו מגיעים עוד פעם לגקודת מגע בין משנת הרב הירש לבין משנת הרב קוק.

כבר אמרנו: הרב הירש ראה את שבר הדור בכך, שהתורה קיפחה את משמעותה. היא הפכה לאוסף חוקים, צו לצו קו לקו, זעיר שם זעיר שם — בלא טעם ובלא קשר לנפש האדם. מסיבות היסטוריות שונות אף לא ניסו הדורות האחרונים להחזיר למצוות את הרוח ואת הרעיון; אלא הם למדו וקיימו את ההלכה — בצורתה החיצונית המעשית. אך הלכה מעשית נטולת משמעות איננה יכולה לעורר אהבה. וכך מקונן הרב הירש:

„הם ירשו יהדות בלתי מובנת כמצות אנשים מלומדה. אך יהדות זו היתה נטולת רוח; הם נשאוה בידיהם כנופה חנופה קרושה, ויראו לעורר בה את הרוח”¹⁸.

ובלשון דומה מתבטא הרב קוק:

„עיקר מניעת ההצלחה בכל מה שעושים לחזק את היהדות... הוא מפני שנזנח האור האלקי, נזנח לגמרי מן הלב והמוח. הכל פונים עכשיו רק לתקן את החרדות הפשוטה”¹⁸, כאילו יהיה אפשר להחיות את העולם בגוף בלא נשמה... על כן סר אור החסד מתוך הלב, וכל הפנים נזעמים, מלאים דינים תקיפים, קשים ועצובים, על כן הכל נופל”¹⁹.

והרב הירש הסיק מכאן את המסקנה. בלשון בוטה הוא מתקיף את שיטת הלימוד הנהוגה בדורות האחרונים¹⁸: בימים אלה „כבר הספיקו לדלות מן התלמוד את כל ההלכות הנוגעות לחיים המעשיים. אך רוחו של אדם מבקשת פעילות עצמאית. משום כך תעתה הרוח וסרה מן הדרך; והלומדים עסקו בפלפולים שגונים ומחודדים”. ואפילו חכמת הקבלה שהיא „אוצר יקר של רוח המקרא והתלמוד לא הובנה כהלכה”. „אילו נתפסה בטהרתה, היתה יכולה להזור ולהחזיר את הרוח ליהדות. אך לא כך היה”; אלא „היא, שכל עצמה איננה אלא התגלמות הרוח, חזרה — משלא הובנה כהלכה — והפכה את הרוח לגשם”. וכך רק ברירה זו עמדה בפני הלומדים: „לפתח את התלמוד בחריפות ובשנינות — בלימוד חיצוני גרידא — או לפנות אל אותה חכמה (של הקבלה) המדובבת את הרגש”. ובסיגנון דומה פונה גם הרב קוק בקריאה גדולה אל עמו:

„אחינו היקרים חכמי תורה וסופרים ומשפיעים! גם אנו נואלנו וחטאנו, למדנו וחקרנו, פלפלנו וחיברנו, כתבנו וציירנו, אבל שכחנו את אלקים ועוזו לא שמענו לקול נביאי-האמת לקול

18 איגרות צפון, איגרת י"ה.

18 • לשונו של הרב קוק: הפראססה פרומקייט (חרדיות פשוטה).

19 איגרות ראיה, איגרת קלב.

מעולי חכמי דורות עולמים, לקול הצדיקים. והחסידים, חכמי המוסר והעיון והרזים, שצווחו והכריזו בקולי קולות כי פוף הנהר של התלמוד המעשי לבדו להיות יבש וחרב אם לא גמשוך לתוכו תמיד מים מני ים מימא דחוכמתא וקבלה, מים דעת האלקים, מים טוהר האמונה הטהורה הנובעת מנשמתנו פנימה משורשה ממקור חיים" ²⁰.

הדברים דומים בתכנם ואפילו בלשונם. שניהם מעידים, שכבר „גדלו ההלכות המעשיות מן התלמוד“, ו„נהר התלמוד המעשי לבדו יבש וחרב“. שניהם מתנגדים לשיטת לימוד, שמטרתה הסופית היא פלפול גרידא. גדולה מזו: שניהם יודעים או מרגישים, שהקבלה היתה יכולה להחזיר את הרוח ללימוד התורה. אלא שהרב קוק ידע כן מתוך שליטתו המלאה בתורת הנסתר; ואילו הרב הירש, שלא היה בקי בקבלה, הרגיש את הדבר באינטואיציה. אך הוא עצמו לא היה יכול למשוך אל תוך התלמוד „מימא דחוכמתא וקבלה“. משום כך הלך בדרך שהיא בלא ספק קשה הרבה יותר: הוא ביקש להבין את משמעותו הפנימית של התלמוד — על פי תורת הנגלה בלבד.

על פי הדברים האלה נבין את דרך הלימוד של הרב הירש, כפי שהוא עצמו מתארה באיגרת העשירית. איגרת זו היא הקדמה לסקירתו על טעמי המצוות. וכך הוא מתאר את הדרך, שהגיע בה אל הבנת הטעמים: כל טעם הוא „מסקנה של לימוד תנ"ך, ש"ס ומדרש — אחרי עיון של שנים רבות. כל פרט וכל צעד בגמרא מאשרים אותו; ובלבד שנתפוס את המושג ונשאל לפני כל צעד: מה שמעתי כאן? מה הוא המושג של העניין הנידון? מה המושג של המצוה? מה טיב המעשה הסמלי שנצטוונו עליו? מה משמעותו הפשוטה — על פי ההקשר ועל פי כוונת העניין?“

שיטה זו של לימוד התורה מציגה אתגר ללומד ונותנת לו מטרה; שהרי תכלית הלימוד איננה יכולה להיות ידיעת ההלכה בלבד, שהרי הרוח מבקשת „פעילות עצמאית“, ואיננה יכולה להסתפק בקליטה רצפטיבית בלבד. אך אל לה לרוח „לתעות“ ולבקש לה פעילות יוצרת בפלפולים גרידא; אלא חובה על האדם לדעת את כל הש"ס — כדי להבין את הרוח הגלומה בו.

זו היא איפוא משנתו החינוכית של הרב הירש, כפי שהיא מצטיירת מתוך כתביו: לא שילוב לימודי חול בלימודי קודש — אלא דרך חדשה בלימוד התורה עצמה. ושיטה זו — לא רק שלא נוסתה מעולם הלכה למעשה — אלא שקשה לנו גם היום לתאר את הגשמתה בחינוך הדור.

אכן דמותו של הלמדן, כפי שהיא עולה מאליה מתוך כתבי הרב הירש, היא כה מופלגת ונועזת, כה מדהימה בפשטותה, עד שהיא נראית כבלתי מציאותית בימינו. בשעה שאנחנו מתלבטים בחינוך ילדינו לתורה ומצוות — תוך הקנאת ידיעה מינימלית במשא ומתן של הלכה ובמושגי היסוד של מסכתות אחדות — הרי הוא דרש רק דבר אחד בלבד: לעבור על ש"ס

²⁰ קריאה גדולה, לוח ארץ הצבי תרס"ח.

ופוסקים בידיעה ובהבנה ברורה. בשעה שכל הישיבות של העולם היהודי מחנכות לחריפות ולהבנה, ורואות את תכלית חינוכן באיכות כשרון הלמידה, הסתפק הרב הירש בתביעה „צנועה“ הרבה יותר: שליטה מוחלטת בש"ס על כל מפרשיו ופוסקי הלכותיו! ולא כתביעה מופשטת הוצג האידיאל בפנינו, אלא בדמות חיה, במופת ובדוגמה אישית. צא ולמד בכתבי הרב הירש, ודמות הלמדן התלמודי — השולט בכל מכמני תורה שבעל פה — מזדקרת לפניך חיה ורעננה, מקסימה בפשטותה, מפתה ומושכת ביפיה.

ואידיאל זה, שגם הוא מחוץ לטווח השגתנו, היה אצל הרב הירש רק אמצעי בדרך אל המטרה. „הוויות דאביי ורבא“ — במשנת הרב הירש הם רק „דבר קטן“; ואילו „הדבר הגדול“ באמת הוא „מעשה מרכבה“: המשמעות הפנימית של תורה ומצוות, כפי שהיא עולה מאליה מתוך ש"ס ופוסקים. קשה להאמין את הדבר: אך תפיסת ש"ס ופוסקים כ„דבר קטן“ איננה רק משתקפת מתוך כתבי הרב הירש — אלא היא מבוארת על ידו בפירושו. שהרי כך הוא מתאר את דרכו בלימוד תורה: „את הדרך לבניין היהדות סללתי לי בליבי כמעט לבדי. רק במחצית הקטנה, הקלה והבהירה יותר ליווני ידך יקר שהיה לי לחבר; ורק כוכב אחד ריחף לפני והנחני בתחילת דרכי“²⁰. דברים אלה יש להם רק פירוש אחד: היה לו „חברותא“ בלימוד ש"ס ופוסקים — שהוא המחצית הקטנה והקלה של התורה; ואישיות גדולה ומאירה ככוכב²¹ הנחתה אותו אל המחצית הגדולה והקשה: המשמעות הפנימית של התלמוד ומפרשיו.

העובדה, שהרב הירש לא כתב חידושי תורה — במשמעות המקובלת של המונח — איננה איפוא מקרית, אלא היא נובעת מתוך עיקרון. כי הלמדנות האידיאלית איננה מצטיינת, לדעתו, בפלפולים מחודדים; אלא זהו האידיאל של הלמדן התלמודי במשנת הרב הירש: אדם היודע את כל התורה כולה — מקרא, משנה, תלמוד, רמב"ם, שולחן ערוך ונושא כליהם — על מנת לתת להם את המשמעות הפנימית.

והרב הירש ידע, שויתור זה על הלמדנות המקובלת לא יוסיף לו כבוד בין הלומדים, והרי הוא מזהיר את שומעיו: „אל יפול רוחכם, אם אלה או אלה לא יחשיבו את תלמודכם, או יבוזו לרוח הפשטנות שבכם; אל תדאגו, אם תורתכם איננה מבריקה כתורתם של גיבורי הפלפולים המחודדים; שהרי תכלית ויכוחיהם איננה האמת והחיים“²².

מי שקורא את הדברים האלה נזכר בלי משים בדברי המהר"ל על לימוד התורה שבזמנו:

„וכך הם מעשה הדור הזה... הוציאו ימיהם בדברים אין מועיל לתלמודם בהויית משא ומתן שאין בהם ממש, ואשר הם צעירי

²⁰ איגרות צפון, איגרת י"ט.

²¹ כנראה, החכם ברנייס.

²² איגרות צפון, איגרת י"ח.

ימים מזניחים תורת אמת והולכים אחר דברים אלו; כי האדם חושק לדברים האלה, כמו שהאדם בוחר בדברי שחוק וכיוצא בזה מן השבושים... במקום התדוד הוא מבלבל ומעקם שכלו; כי אין המבולבל מפולפל בדבר זה; רק כי במקום חדוד בלבול השכל; ואינו מתיחס ומתדמה לפילפול רק שהוא מעוות האמת; וכי בזה יאמר לחדודי בעינא? ²³

אולם התנגדות המהר"ל לחדודים הרחוקים מן האמת לא נאמרה כאן לעצמה; אלא היא כתובה במסגרת התקפתו הגדולה על שיטת החינוך הנהוגה בדורות אלה: במקום שחז"ל הורו לנו „בן חמש למקרא בן עשר למשנה... בן חמש עשרה לגמרא“ — הרי זו היא דרכו של צעיר בן ימינו: „כאשר הוא בן שמונה או תשע שנים מתחיל הנער קטן גמרא“ ²⁴. ואין ספק, שיש קשר בין שני העיוותים, המוקעים כאן על ידי המהר"ל. שכן אם תכלית לימוד התורה היא החידוד השנון, יש גטייה לדחוק את הקץ: מדלגים על שלב המקרא והמשנה, שאינם מכשירים את הילד לפלפול, ועוברים ישר ללימוד גמרא, שהפלפול בדבריה הוא תכלית כל הלימוד.

ומפתיע הדבר שגם בעניין זה שיטת הרב הירש דומה לשיטת המהר"ל. הוא, ששאף רק לדעת את כל התורה כולה — כדי לחדור אחר כך לפנימיותה — לא יכול היה שלא לקונן על עזיבת הדרך החינוכית של חז"ל.

וכך כתב הרב הירש בספר „חורב“ ²⁵ — עוד בטרם כתב את אגרות צפון:

„זו היא הדרך החינוכית המביאה את האדם לאמת ולחיים, והיא כתובה במשנה עוד מימי קדם; בן חמש למקרא... בן עשר למשנה... בן חמש עשרה לגמרא... למה עזבו את הדרך הזאת? למה הפכו את הקערה על פיה? אהה, מתוך אי הבנה של מאמר אחד סילפנו רבות מדרכינו! ועד כמה באנו על ענשנו! התורה, שהיא עיקר המדע היהודי — הגנה היא נדחקת מן החיים, ובסופו של דבר גם מידיעת הלב. ועתה לך אל בתי הספר ואל מוסדות החינוך: את הכל תמצא בהם — רק לא את רוח ישראל ותורתו.“

על דברים אלה חזר אחר כך בביאורו לסידור ²⁶ — במפעלו הספרותי האחרון:

„במהלך זה של הלימוד כבר עסק הצעיר עשר שנים במקרא וחמש שנים במשנה. בהגיעו לגיל חמש עשרה כבר קלט את יסודות האמת היהודית ואת כל מושגי היסוד של ההלכה. עתה בנקל יוכל לעבור אל הביאורים, ההוכחות והמסקנות של הגמרא, ה„גומרת“ את לימוד התורה. מי שעסק חמש שנים בלימוד המשנה

23 תפארת ישראל, פרק נו.

24 סעיף 551.

25 אבות ה, כה.

— כל נושא הנידון בגמרא לא יהיה לו זר לחלוטין. הוא יוכל לעקוב מתוך הבנה יסודית אחר כל שקלא וטריא של הגמרא — ולקלוט ברוחו את מסקנותיה. מתי יגיע הזמן, שהנוער שלנו ישוב אל הוראת האבות וישתית עליה את התפתחותו הרוחנית! דברים אלה הם כעין צוואה של הרב הירש; הם נכתבו בערוב ימיו, ויצאו לאור רק אחרי פטירתו. בהם חתם את משנתו החינוכית — והחתימה היא מעין הפתיחה.

צוואה זו של הרב הירש לא הוגשמה מעולם. הנוער לא שב אל „הוראת האבות” ולא השתית עליה את התפתחותו הרוחנית. וכאן אנחנו מגיעים בסופו של דבר לנקודה, שיש בה משום טרגדיה של הרב הירש.

כבר הסברנו, שעיקר החידוש של משנת הרב הירש הוא בטעמי המצוות שלו. טעמים אלה משוקעים בפירושו לתורה, ולפיכך פירוש זה, הנראה כפירוש לתורה שבכתב, איננו, לאמיתו של דבר, אלא פירוש לכל התורה שבעל פה. הוא פונה בו אל קוראים, שהשתיתו את חינוכם על הוראת האבות: אנשים שלמדו מקרא, משנה וגמרא, וכל התורה כולה סדורה בידם; למדנים שכבר הספיקו לעבור על „המחצית הקלה” של התורה, אך מבקשים הדרכה אל „המחצית הקשה”. אל אלה פנה הרב הירש כדי לשתף אותם בחידושי תורתו; ומהם גם קיוה לממשיכים ולמבקרים, שיסיפו לפתח את משנתו.

וכאן אין מנוס מהסקת מסקנה קשה: תורת הרב הירש, שהיתה היסוד הרוחני של יהדות גרמניה, היתה, לאמיתו של דבר, בבחינת ספר החתום לכל העולם היהודי. היהדות שמחוץ לגרמניה לא שמעה את שפתו של הרב הירש. היא יכלה להתפעל מדרכו החינוכית ומתוצאותיה הברוכות; אך משנתו התורנית היתה געולה וחתומה בפניה. זאילו יהדות גרמניה שמעה את שפתו, אך לא היו לה הכלים להבנת משנתו. הם למדו את ספריו וחזרו על חידושי; אך מכל תורתו הגדולה של הרב הירש שכחו רק דבר קטן — שאכן איננו אלא „דבר קטן”: ש”ס ופוסקים. אולם מי שלומד את טעמי המצוות של הרב הירש בלי לדעת את כל התורה שבעל פה — הרי הוא משול למי שלומד רש”י בלי גמרא: הוא לומד את פירושו של ספר בלי להכיר את הספר עצמו.

וכך נגזרה גזירת עקרות על תורת הרב הירש, עקרות שאין לאחריה המשך או התפתחות או ביקורת. הוא עצמו ידע היטב את הטרגדיה הרוחנית של מפעלו. וכך היה אומר בחוג ביתו: „רבים יזכרו את שמי — אך קורא לא יהיה לספריי”²⁶. נבואה קודרת זו — כלום לא התגשמה בסופו של דבר? הרב הירש לא זכה — לא לממשיכים ולא למבקרים בשיעור קומתו, שהרי מעטים היו גדולי התורה שביניהם. וכלום אפשר להיחזק חסיד — או בר פלוגתא — של הרב הירש בלא שליטה בכל התורה כולה?

מבחינה זו לא זכה הרב הירש למה שזכו לו חבריו. ר’ ישראל בעל שם טוב ייסד את תנועת החסידות; והוא הניח אחריו תלמידים ותלמידי תלמידים,

26 שמעתי מפי אבי מורי ז”ל.

שלא נפלו מרבם בגודל רוחם. היו ביניהם גדולי תורה, שהעניקו חמה בקומתם; אחרים היו גדולי חסידות, שהוסיפו על משנת רבם — בתוספת מרובה על העיקר. ברבות הימים התפלגו לכיתות ולכיתי כיתות; וכל כת היתה מפתחת את החסידות בדרכה המיוחדת. והגוונים השונים של דרכי החסידות מצטרפים לשלל צבעים עשיר ומרהיב עין.

והאמור בתנועת החסידות של ר' ישראל בעל שם טוב אמור גם בתנועת המוסר של ר' ישראל מסלנט. גדולי תורה עמדו בראש ישיבות המוסר, והתנועה התפתחה לכיוונים שונים, הנבדלים זה מזה בתפיסת שיטת המוסר.

הרב הירש לא זכה לכל אלה. אין ספק שהוא יכול להתפאר ביהדות תורה עם דרך ארץ שקמה בזכותו. אך יהדות זו — די היה לה ביהודי ירא שמים המדקדק בקלה כבחמורה, והקובע עיתים לתורה; או לכל היותר, ברב תלמיד חכם היודע להנהיג את עדתו. אך דומה, שהיא לא שאפה כלל להגשים את תזונו מרקיע השתקים של הרב הירש. היא לא חזרה אל „הוראת האבות“; והיא לא העמידה תלמידים הרבה, שזו כל שאיפת חייהם: לדעת את כל התורה כולה — כדי לחתור אל משמעותה הפנימית.

הואיל וחזונו החינוכי של הרב הירש לא הוגשם, גם משנתו התורנית לא התפתחה. לא קמו גדולי תורה שהוסיפו על דבריו. מעריציו לא התפלגו לכיתות, המייצגות תפיסות שונות של משנתו. אין אסכולות שונות של תורת הרב הירש. אחד היה הרב הירש, וכוכבו דרך בשמי היהדות. יחיד היה בדורו — ועדיין הוא יחיד בדורותיו.

ואתם אחינו, ידוע לכם שהקדוש ברוך הוא הפילנו במהמרות עונותינו בתוך אומה זו שהיא אומת ישמעאל שרעתם חזקה עלינו והם מתחכמים להרע ולמאוס אותנו, כמו שגזר עלינו יתברך „ואויבינו פלילים“, ושלא עמדה על ישראל אומה יותר אויבת ממנה ולא אומה שהרעה בתכלית הרעה לדלל אותנו ולהקטין אותנו ולמאוס אותנו כמוהם.

רמב"ם: אגרת תימן

הרב אהרן מרדכי זילברשטרום

כבוד לתלמיד בפני רבו

בשולחן ערוך יורה דעה סימן רמ"ב סעיף כ"א: „אין חולקין כבוד לתלמיד בפני רבו אלא אם כן רבו חולק לו כבוד". סתם השו"ע ולא פירש, לאיזה כבוד מתכוונים כאן. האם הכוונה למה שנקרא „כיבוד בעלמא", כגון סדר קדימה והעדפה, קימה לפני התלמיד בנוכחות רבו, סדר ישיבה, ועוד — או שמא יש כאן „כבוד" מסוג חשוב הרבה יותר: „אין כבוד אלא תורה" (אבות פ"ו, מ"ג), והכוונה כאן, האם לשאול לתלמיד בהלכה גם בנוכחות רבו.

לכאורה מקומה של הלכה זו בשו"ע מדבר בעד עצמו: הרי כותרת הסימן רמ"ב ביורה דעה היא „שלא להורות בפני הרב, ודין רב שמחל על כבודו", וכידוע הסעיפים א'—י"ד (ועד בכלל) עוסקים בעניין הוראה, ומן סעיף ט"ו זאילך מדובר על עניני כיבוד (ולא הוראה). הסעיף שלנו עצמו, סעיף כ"א, סודר בין „כל המונע תלמידו מלשמשו" (בסעיף כ') לבין „ראה רבו עובר על דברי תורה, אומר לו לימדתני רבנו כך וכך" (בסעיף כ"ב), כלומר: כיבוד, ולא הוראה.

מפרשי השו"ע לא האריכו בפירושה של ההלכה, אבל גם ממקצת דבריהם משתמע, שאנו עוסקים בכיבוד, ולא בהוראה. בש"ך שם, סקל"א, מזכיר גם עניין קימה של הרב בפני התלמיד. בגליון מהרש"א (איגר) מעיר, שבכל זאת „מצינו שהזכירו שם תלמיד לפני שם הרב בהגדת הפסח: מעשה ברבי עקיבא ורבי טרפון". הגרש"א גם מציין לתוד"ה אמר ר"ע בע"ז מ"ה א', וז"ל: אע"ג שמוכיר את ר' יוסי הגלילי בפרק בתרא דגיטין מקמי דר"ע, לא קשיא וכו'". והיה הגרש"א יכול לציין למשנה ערוכה במסכת מכות פ"א מ"ז, שבה הוזכר רבי שמעון לפני רבי עקיבא. אולם מאידך הוא גם לא ציין לדעה אחרת בתוספות, שיש להקפיד בסדר כתיבת שמות החכמים, כגון במסכת סוטה ד' ע"א תוד"ה בן עזאי, וכן במסכת בבא מציעא ד' ע"ב תוד"ה אין נשבעין, ועוד. ניגודים אלו במקומות שונים בתוספות, בין מקום למקום, עוד יבוארו בהמשך אי"ה.

גם מקומה של ההלכה הנדונה ב„יד החזקה" לרמב"ם הוא חד־משמעי: בהלכות תלמוד תורה פ"ה ה"ח הביא הרמב"ם הלכה זו בין „חייב אדם להקביל פני רבו ברגל" ובין „כל המלאכות שעבר עושה לרבו, תלמיד עושה לרבו".

אולם, אם נעיין היטב במקור ההלכה, בגמרא בבא בתרא קי"ט ע"ב, יתברר שהענין איננו פשוט כל כך. וז"ל הגמרא שם: ותעמדנה לפני משה ולפני אלעזר הכהן ולפני הנשיאים וכל העדה (במדבר כ"ז, ב) — אפשר עמדו לפני משה וכו' [פירשב"ם: והלכו אח"כ לפני אלעזר? משה לא ידע, אלעזר מנין לו? ואפשר שאלעזר לא אמר כלום, והלכו אח"כ לפני הנשיאים, ואח"כ לפני העדה?] ולא אמר להם דבר ועמדו לפני הנשיאים וכל העדה? אלא סרס המקרא ודרשהו [פירשב"ם: כלומר — דרשהו כאילו כתוב למפרע ותעמדנה

לפני משה, ומקמי משה עמדו לפני אלעזר, ומקמי אלעזר עמדו לפני הנשיאים, ומקמי הנשיאים עמדו לפני העדה. והאי דלא כתב ותעמדנה לפני העדה ולפני הנשיאים ולפני אלעזר ולפני משה, היינו לפי שאינו רוצה להקדים בפסוק תלמיד לרב, אלא ראשון ראשון חשוב], דברי רבי יאשיה. אבא חנן אמר משום רבי אליעזר: בבית המדרש היו יושבין [פירשב"ם: משה ואלעזר ונשיאי העדה, ועמדו לפני כולן, ששאלו לכולן ביחד, וחלקו כבוד לתלמידים במקום רבותיהם] והלכו ועמדו לפני כולן. במאי קא מיפלגי? מר סבר חולקין כבוד לתלמיד במקום הרב [פירשב"ם: אבא חנן סבר חולקין, דכל זה חשיבותו של רב הוא וניחא ליה] ומר סבר אין חולקין [פירשב"ם: רבי יאשיה סבר אין חולקין, הלכך מסרס המקרא]. והלכתא חולקין והלכתא אין חולקין. קשיא הלכתא אהלכתא? הלכתא אהלכתא לא קשיא — הא דפליג ליה רביה יקרא, הא דלא פליג ליה רביה יקרא [פירשב"ם: הא דפליג ליה רביה. לתלמיד יקרא, ודאי ניחא ליה שיחלקו לו גם אחרים כבוד, ומשה רבנו הוא פליג יקרא לכל ישראל, וכן זה לזה].

כפי שראינו, הרי בפירושו לדברי רבי יאשיה, הרשב"ם מתייחס ל„אין חולקין כבוד“ במונח של „אין מקדימין שם התלמיד לפני רבו“, וכלשונו: „ראשון ראשון חשוב“. אולם בהמשך, בבואו לפרש את דברי אבא חנן בשם רבי אליעזר, הוא אומר במפורש, כי „חולקין כבוד“ — הכוונה — שואלים שאלה בהוראה מתלמיד בנוכחות הרב. והדבר צריך ביאור.

שיטת הרשב"ם

תמוה הוא, שהרשב"ם מפרש את „מר סבר“ הראשון, שאלו דבריו של אבא חנן בשם רבי אליעזר, שהוא התנא השני בפלוגתא; ואת „מר סבר“ השני הוא מפרש, שאלו הם דבריו של רבי יאשיה, שהוא התנא הראשון בפלוגתא האמורה. דבר זה הוא בניגוד לכללים. אמנם לכאורה אפשר לתרץ זאת בפשטות כאן: מלשון הרשב"ם משמע, שלא היתה לו בכלל בגמרא גירסה של „מר סבר“, אלא שמות התנאים החולקים עצמם, דהיינו: „אבא חנן סבר חולקין, ור"י סבר אין חולקין“. אולם התמיהה תישאר שרירה וקיימת לגבי הרמ"ה, בספרו „יד רמה“ כאן, הגורס במפורש בגמרא „מר סבר“ ואף על פי כן הוא מפרש את הסוגיא בניגוד לכלל של „מר סבר ראשון“¹. ואם כן, הדרא קושיא לדוכתה. ויש לומר שגם לרשב"ם היתה גירסה של „מר סבר“, ובדבריו הוא רק מפרש מי הוא „מר סבר“ (בלא להזכיר את לשון הגמרא). ובדאי היה לרשב"ם ולרמ"ה וסייעתם יסוד חזק שהכריע לפרש את הסוגיא בניגוד לכללים.

1 וכן ב„אור החיים“ על התורה (במדבר ט, ו) ד"ה ויקדכו לפני משה גורם „מר סבר“ ומפרש כרשב"ם ורמ"ה. אגב, מה שכתוב שם: בפרק י"ג בדף ק"ב: — הוא ט"ס וצ"ל: בפרק י"ז בדף קי"ט. כן לא זכיתי להבין מה שכתוב שם באריכות להוכיח שהמחלוקת בגמרא בסוגיתנו היא לקצחת, והרי הוא כבר מפורש בתודיה שמעת מינה (כתרא) בסוטה מ' ע"ב.

אבל דברי הרשב"ם טעונים הסבר משום קשיים נוספים: אמנם הוא ביאר לנו את סברת אבא חנן בשם רבי אליעזר, היכן וכיצד הוא מוצא את „חולקין כבוד“ במקרא אשר לפנינו — ששאלו את כולם יחד, את התלמידים בנוכחות רבותיהם. אולם הרשב"ם לא הסביר לנו בכלל, היכן וכיצד רבי יאשיה מוצא את „אין חולקין“ בפסוק זה, במובן של כיבוד בשאלת הוראה. אדרבה: הרי לפי רבי יאשיה, הלכו בנות צלפחד בראשונה אל התלמידים ולא אל משה, אע"פ שהיה מצוי להן, ויוצא שבזה חלקו כבוד לתלמידים, ואולי עוד יותר מאשר לפי אבא חנן, המפרש שלא שאלום בנפרד.

האם ייתכן שיסבור הרשב"ם כי „אין חולקין“ מתבטא אך ורק בהקפדת המקרא להקדים את שמו של מרע"ה? לא משמע כך בדבריו, אלא שיש גם ענין של הקדמת השם החשוב, אולם כעניין נוסף על הכיבוד על ידי שאלה. זאת ועוד: אם נפרש את הרשב"ם בדברי רבי יאשיה רק לעניין כיבוד על ידי הקדמת כתיבת שם הרב, הרי אין בכלל מחלוקת בין התנאים, שכן הם עוסקים בענינים שונים: רבי יאשיה עוסק בכיבוד כזה, ורבי אליעזר בכיבוד מסוג אחר לגמרי, ואין הכרח להרבות במחלוקת.

שיטת החולקים

לא ייפלא אפוא על הנצי"ב בספרו „עמק הנציב“ על הספרי, שהוא בא (בפ' בהעלתך, כנ"ל) וחולק על פירוש הרשב"ם: „רבי יאשיה הוא שסבר חולקין, ומשום כך מסרס המקרא, וכפשטיה שבאו לפני כל אחד ואחד, ומדוייק לשון הש"ס מ"ס חולקין והוא הת"ק ומ"ס אין חולקין והוא אידך תנא“.

אבל עדיין לא נושענו. גם לפי פירוש הנצי"ב בגמרא אין אנו יודעים, היכן וכיצד יש למצוא את „אין חולקין“ במקרא. לאמיתו של דבר, לא הרווחנו דבר: לפי הרשב"ם התקשינו בדברי רבי יאשיה, שהוא בעל דעה זו של „אין חולקין“, ועכשיו לפי הנצי"ב אנו מתקשים בדברי אבא חנן בשם רבי אליעזר, שהוא בעל דעה זו. בסגנון אחר: לשיטת הרשב"ם חיפשנו את „אין חולקין“ ב„סרס את המקרא“, ועכשו אנו מחפשים את „אין חולקין“ ב„שאלו את כולם“. הכיצד אפשר לראות העדר כיבוד רב במה ששואלין תלמידו בנוכחותו (מתוך הנחה שידע להשיב, והרי רבו מתכבד בזה)? מעניין הדבר שבפירושו לחומש (העמק דבר במדבר כ"ז, ב) נדחק הנצי"ב לבאר, שכל אחת מבנות צלפחד דיברה עם מישהו אחר!

אך הנצי"ב איננו היחיד בדרך פירושו בסוגייתנו. קדם לו (בזמן — אבל הספר יצא לאור לפי כתב יד רק בתשל"ב) רבה של ראהאטין, בעל „מרכבת המשנה“ על המכילתא, רבי משה דוד אברהם טרויש אשכנזי, ב„תולדות אדם“ על הספרי, אולם אגב סלילת דרך משלו: „ולולי דמיסתפינא אמינא היפך שיטת הרשב"ם ז"ל, לפי מה שהביא הב"י בשם התוספות לטור יו"ד סי' רמ"ב דברבו מובהק אפילו רשות לא מהני תוך ג' פרסאות, והיינו בקובע מדרש לעצמו וכו'. ומעתה מ"ד דס"ל סרס המקרא ועמדו לפני אהרן בביתו. ע"כ ס"ל דחולקין כבוד. ונטילת רשות מהני, ואידך דס"ל בבית"מ היו יושבין, ס"ל דאין חולקין“.

הן הנצי"ב הן התו"א זכו לכוון לדעת ראשונים. הם לא ראו את פירוש רבנו גרשום מאור הגולה, שנדפס לראשונה בש"ס וילנא על הדף. גם רגמ"ה כאן גורס, "מר סבר" ומפרש להיפך מרשב"ם. ואילו את הקושיה העיקרית היכן ובמה מתבטא, "אין חולקין" — ב,שאלו את כולם" — מתרץ רגמ"ה באופן מפתיע: ואבא חנן סבר אין חולקין, אלא למשה שאלו, הלכו ועמדו כולם לפני משה! לפי גירסתנו אנו בגמרא, וכך בספרי, אין כל אפשרות לפרש כך. הרי אצלנו כתוב ממש להיפך: "שאלו את כולם", ורגמ"ה כותב, "כולם שאלו את משה"! מן ההכרח אפוא לומר, שלרגמ"ה היתה גירסה שונה בגמרא, ובמקום "הלכו ועמדו לפני כולם" גרס הוא, "הלכו ועמדו כולם לפני משה". ואכן זכינו ומצאנו: בילקוט שמעוני לפי פינחס, ברמז תשע"ג, מובאות שתי הגירסאות: "לפני משה" וגם, "לפני כולם". ומעניין הדבר: ב,דקדוקי סופרים" לבבא בתרא מביא גירסא זו של "כולם לפני משה", ומציין: "וטעות סופר"! גם בימיו עדיין לא יצא לאור פירוש הרגמ"ה... אבל גם במדרש רבה ותנחומא על אתר, בפ' פנחס, גורס: "באו אלו ואלו לפני משה"! ושוב — לפלא על בעל פירוש "עץ יוסף" לתנחומא שמביא כאן את פירוש הרשב"ם על דברי רבי יאשיה!

אלה דברי מפרשי הגמרא. אולם כשנתבונן היטב, הרי דברי התנאים החולקים עצמם מוקשים למדי:

תמיהה בדברי רבי יאשיה

"סרס המקרא ודרשהו" איננו דרך הבנה רגילה. אם רבי יאשיה החליט לנקוט בזו, הרי שלא היתה לו לכאורה כל דרך אחרת נוחה מזה. ראה בפירוש אור החיים דלעיל: "והוא היפך פשט הכתוב, הרי זה מגיד כי לא מצא לו דרך להעמידו בלי סירוס".

וזו ההסברה של דברי הרשב"ם הנ"ל: מאחר שר"י סובר, שאין חולקין כבוד לתלמיד בפני הרב, אינו יכול לפרש, שעמדו לפני כולם ושאלום ביחד, כפי שמפרש רבי אליעזר; וכמובן אינו יכול לפרש את המקרא כפשוטו, ששאלו את משה רבנו, ולאחר מכן את אלעזר וכו' ו,הלכך מסרס המקרא". אבל כאן מיד מתעוררת תמיהה עצומה: נכון הוא שרבי יאשיה אינו יכול לפרש כמו ר"א ששאלו את כולם בביהמ"ד, שהרי הוא סובר שאין חולקין, אבל הוא יכול בהחלט לפרש שכולם ישבו בביהמ"ד, ושאלו את משה לבדו! ובמקום שתהיה לפנינו רק מחלוקת הראשונים, בין הרשב"ם והרמ"ה מחד, ורגמ"ה מאידך, עדיפא הל"ל ושתהיה פלוגתת התנאים עצמם בנקודה זו, והיינו מקבלים בגמרא נוסחה מעין זו בפירוש המקרא, המתאימה בכל אבר לסברות התנאים: ותעמדנה וגו', בבית המדרש היו יושבים כולם ושאלו את משה לבדו (מפני שאין חולקין), דברי רבי יאשיה. אבא חנן בשם ר"א אומר הלכו ועמדו לפני כולם (מפני שחולקין). וברור הוא, שלפי נוסחה זו אין שום צורך לפרס את המקרא ולדרשו!

ואדרבה: את סברתו שאין חולקין יבטא רבי יאשיה לכאורה יותר טוב

אם יאמר, ששאלו רק את משה וגמנעו מלפנות לתלמידים בפני הרב, מאשר אם יפרש, כפי שעשה זאת לפנינו בגמרא, כי שאלו את התלמידים, אולם רק שלא בנוכחות הרב. ולחלופין — ותלוי הדבר באופן הבנת דברי הרשב"ם — פירוש פשוט ומתקבל זה מיטיב לבטא את „אין חולקין" של רבי יאשיה, יותר מאשר „והאי דלא הקדימו הכתוב, מפני שלא רצה להקדים תלמיד לרב וראשון ראשון חשוב".

תמיהה בדברי ר' אליעזר

לא שפרה הבנתנו בדברי אבא חנן בשם רבי אליעזר. ההלכה קובעת בגמרא ובשו"ע, כי „המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה". מקור הלכה זו אינו אלא רבי אליעזר עצמו (עירובין ס"ג, א) ובסעיף ד' בסימן רמ"ב מובאת גם דעת התוספות, שכבר הוזכרה לעיל, כי ברבו המובהק אינה מועילה נטילת רשות. בשלחן ערוך ישנם קריטריונים ברורים, מה נקרא הוראה של הלכה אמנם בגמרא סנהדרין דף י"ז אנו מוצאים ביתר שאת: אבא חנן בשם רבי אליעזר אומר: על עסקי שליו הם מתנבאים (אלדד ומידד), ובכל זאת הם נקראים שם מורי הלכה לפני רבם. ושם בוודאי לא היה הדבר בנוכחות משה, שהרי נאמר בפירוש, שהלך יהושע וסיפר לו זאת. וכיצד יאמר אבא חנן בשם רבי אליעזר בסוגייתנו, שחולקין כבוד לתלמיד בפני הרב ממש, וזאת — לקצוות, כאמור — גם אם אין רבו חולק לו כבוד? הרי כשחולקין „כבוד" כזה לתלמיד בפני הרב — „מכבדין" אותו בחיוב מיתה! לא תיתכן אמביוולנטיות כזו בהלכה. עוד קשה: הרי סיכמנו לעיל, כי לדעת רשב"ם וסיעתו — רבי אליעזר סובר שחולקין כבוד לתלמיד בפני הרב; ואילו לדעת רגמ"ה וסיעתו — הוא סובר שאין חולקין; וכן ראינו הבדלי תפיסת הראשונים בביטוי העדר הכבוד, בהתאם לגירסות השונות בגמרא. אולם דבר אחד ברור: כל אחד מהראשונים הנ"ל מבאר כדרכו את דברי רבי אליעזר, דהיינו — „חולקין" או „אין חולקין". אך אין דעת שלישיית — שיש ספק, מהי דעתו של רבי אליעזר.

והנה אנו מוצאים במסכת יומא, דף ס"ו ע"ב (ומעין זה במסכת סוכה כ"ז ע"ב), כי דרכו של רבי אליעזר היתה, ש„לא אמר דבר שלא שמע מרבו — מעולם". ושם בגמרא, בין שאר הענינים שלא רצה לפסוק בהם במפורש, מכיוון שלא שמע על כך מרבו — מובאת גם השאלה הבאה: „מהו להציל הרועה מידי הארי?" מסבירים המפרשים (רבנו חננאל, יומא שם; תוד"ה מהו (שם) בשמו; תוס' רי"ד, בשם רבנו ברוך; תוספות ישנים, שם; הריטב"א, שם; הערוך, ערך פלן; ועוד). — ובעין יעקב גורס כך במפורש בגמרא עצמה! — כי שאלה זו לרבי אליעזר היתה אודות אוריה התיתי לפני דוד המלך: כיוון שאוריה אמר בנוכחות המלך „ואדוני יואב" — האם ההלכה היא שחולקין כבוד לתלמיד (יואב) לפני הרב (דוד)? ואם כן, אין אוריה נקרא מורד במלכות; או שההלכה היא, שאין חולקין כבוד לתלמיד בפני הרב, ואם כן, בדין ציווה דוד להרגו! וגם על השאלה הזאת לא רצה רבי אליעזר להשיב במפורש. ומעתה קשה ביותר: כיצד הגמרא אומרת בבבא בתרא, שרבי אליעזר סובר

חולקין (לדעת הרשב"ם והרמ"ה) או אין חולקין (לדעת רגמ"ה), הרי — ביזמא — לא השיב בכלל לשואליו, אם חולקים או לא? ולא גראה הדבר ואינו מתקבל על הדעת לבוא כעת ולחדש מחלוקת בין שתי סוגיות אלו ולקבוע, ששתי הגמרות סותרות זו את זו. ומכיוון שהברייתא דבבא בתרא לקוחה מהספרי, והגמרא שביזמא מקורה בתוספתא יבמות פ"ג — הרי יוצאת לנו מחלוקת שלא הוזכרה בשום מקום, בין הספרי לבין התוספתא. רבי דוד פרדו, ב"חסדי דוד" על התוספתא, מבאר כאן באריכות את דבריו ושיטתו של רבי אליעזר באימתן תשובה לשואלים. אך, לצערנו, הוא מדלג על הקטע שאנו דנים בו כאן.

עלינו לראות את דברי התנאים בהיקף רחב יותר, על רקע דרכם ושיפתם ואולי תאפשר לנו גישה זו להתור לפתרון הדברים.

שיפת ר' יאשיה

בכמה וכמה מקומות בש"ס, מפרש רבי יאשיה את המקראות בדרך של "ציבור". לדוגמא: "אביו ואמו קילל" — כל עוד לא גילה לנו הכתוב במפורש, שמדובר על כל פרט ופרט לחוד, הרי אם מופיעים בכתוב שני פרטים או יותר, אנו אומרים שכוונת המקרא לכלל הפרטים כולו, ל"ציבור", ולא לכל פרט בנפרד, ומשום כך המקלל את אביו לבדו — איננו חייב, כל עוד לא קילל את אביו וגם את אמו. אם כן, אין רבי יאשיה יכול לפרש את המלים שלנו, לפני משה ולפני אלעזר ולפני הגשיאים וכל העדה" — שהם היו ביחד, אבל שאלו רק אחד מהם. ומאחר שאינו יכול לפרש, ששאלו את כולם ביחד (כ"ציבור") שהרי הוא סובר (לדעת רשב"ם ורמ"ה) כי אין חולקין כבוד לתלמיד לפני הרב, הריהו נאלץ (וכדברי רשב"ם: "הלכך") לסרס את המקרא.

אולם נותר לנו קושי אחר לפי הסבר זה: לדעת רגמ"ה רבי יאשיה סובר חולקין, ולכן הלכו לשאול כל אחד בנפרד, ומשום כך הוא מסרס המקרא. והרי היתה לרבי יאשיה דרך אחרת לפרש, פשוטה יותר: שכולם היו בביהמ"ד ושאלו את כולם (בדיוק כמו רבי אליעזר אליבא דרשב"ם) ולא יצטרך לסרס את המקרא, ובברייתא יהיה כתוב בערך כך: ותעמדנה וגו' בביהמ"ד היו יושבין ושאלו את כולם, דברי רבי יאשיה; אבא חנן משום ר"א אומר: שאלו את משה לבדו.

מכאן נראה לנו מקור והוכחה לשיטתו והבנתו של רבי יאשיה במהות ובאופן של הכבוד שנותנים לתלמיד בפני הרב, ונקודה זו היא יסודית ועשויה להבהיר את הנושא שאנו דנים בו.

אמת ונכון הוא שרשב"ם מפרש את "חולקין" של רבי אליעזר בכך, ששאלו את התלמידים בפני רבותיהם, וכפי שהוא מדגיש שתי פעמים בפירושו, שדבר זה הוא "ניחא" לרב, מפני שכל זה הוא "חשיבותו של הרב". וקל להבין, שאם הגיע התלמיד בלימודיו וביראתו למדרגה זו שיוכל לכוון לאמיתה של תורה ולהשיב לשואלים כאילו הרב עונה, הרי "בכל אדם מתקנא, חוץ מבנו ותלמידו"

(סנהדרין ק"ה ע"ב) ואדרבא, דבר זה מעיד על הצלחת הרב, „ראו גידולים שגידלתי“ (לפי כתובות מ"ה ע"א).

אחרת היא עמדתו וסברתו של רגמ"ה: לדעת רגמ"ה לשאול תלמיד לפני הרב אינו כבוד לרב, אלא נהפוך הוא, זלזול בו! אפשר לו לרב ליהנות מתורת התלמידים שהגיעו לכלל הוראה, ולשם כך הרי הם עמלו ולמדו והגיעו, וגם בזה שבאים אליהם (בנפרד!) ולא לרב תחילה, אע"פ שהוא מצוי בעיר, זהו מתן כבוד לתלמיד וגם לרב: אבל בנוכחותו של הרב אין לפנות לתלמיד!

ועוד הבדל יש לציין בין רשב"ם לרגמ"ה: לפי רגמ"ה רבי יאשיה, הסובר בדרך כלל, שהמקרא מתכוון ל„ציבור יחד“ ולא לכל אחד בנפרד, מפרש בנידון דידן, שהלכו אל כל אחד בנפרד, מפני שכאן גילה לנו הכתוב שיש להפריד בין הפרטים, על ידי הוספת „לפני“: בפסוקנו יש שלושה „לפני“, ולכאורה היה מספיק אחד. סברה זו, בפירוש מיוחד של „לפני“ מיותרים, כבר הוזכרה במפרשים. ראה צוף דבש לר' וידאל הצרפתי (הובא גם ב„חומת אנך“), המלבי"ם, „באר יצחק“ על פירש"י, עמק הנציב עצמו, ועוד. מה שאין כן רבי אליעזר, אשר איננו נוהג לדרוש „ייתורא דקרא“ (ראה עמק הנציב).

שיטת רבי אליעזר

גם את הסתירה, לכאורה, בין דברי רבי אליעזר בבבא בתרא לבין הימנעותו מתשובה במסכת יומא ניתן לתרץ בדרכו ושיטתו. בענין „אין שליח לדבר עבירה“, במסכת קידושין דף מ"ג ע"א, אנו מוצאים ברייתא: האומר לשלוחו צא והרוג לי את הנפש, הוא חייב ושולחיו פטור. שמאי הזקן משום חגי הנביא אומר: שולחיו חייב, שנאמר (אצל אוריה) „אותו הרגת בחרב בני עמון“. בגמרא שם שלש אוקימתות של המחלוקת בין הת"ק לבין שמאי, ובסיום מבואר, כי לדעת שמאי משמעות הפסוק היא, ש„חולקין כבוד לתלמיד בפני הרב“, שהרי אם דוד חייב, סימן הוא שאוריה לא היה מורד במלכות.

ידוע הוא כינויו של רבי אליעזר בגמרא: „רבי אליעזר שמותי“ כלומר מתלמידיו של שמאי או של בית שמאי. רש"י (שבת ק"ל ע"ב) מביא עוד פירוש מלשון „שמתא“, שחבריו בירכוהו אבל רשב"ם מבאר „שמותי“ מלשון „שמאי“ (תוד"ה שמותי, נדה ז' ע"ב). ומכיון שידע רבי אליעזר, כי לדעת רבו, משמעות הכתוב היא שחולקין, הרי גם הוא רבי אליעזר, מבאר את משמעות הכתוב שלנו „ותעמדנה לפני משה וגו' — „שחולקין“ (כל זה לפי רשב"ם). אולם לפסוק במפורש ולומר, שההלכה היא „חולקין“ — לא רצה (במסכת יומא), כי גם שמאי לא אמר זאת במפורש. ומה יומתקו כאן דברי המהרש"א על אתר (יומא ס"ו ע"ב) וז"ל: „... דודאי השיב להם ברמז, אלא שלא היה רוצה לומר בפירוש, כיון שלא שמע מרבו“ (אלא שהמהרש"א מבאר באופן אחר).

ושוב — כל זה הוא לפי רשב"ם, המפרש „שמותי“ תלמיד שמאי, ואת סברת רבי אליעזר „חולקין“, אולם לפי רגמ"ה (אשר היה רבו של רבו של רש"י), הוא סובר כי „שמותי“ הוא מל' שמתא (כנאמר ברש"י דלעיל), ולכן

אינו חייב להיצמד לדברי שמאי. אך עם זאת יישאר קשה, כיצד רבי אליעזר בב"ב סובר „אין חולקין“ (שהרי שאלו בנות צלפחד את משה לבדו), והרי ביומא לא רצה להשיב על שאלה זו. ולא נראה סביר לבוא ולחדש, שרגמ"ה חולק על כל המפרשים ומפרש את השאלה „מהו להציל את הרועה מידי הארי“, שאיננה עוסקת בדוד ואוריה.

ואשר לניגוד שמצאנו בכמה מקומות בין דברי התוספות השונים, נראה שהדיעות בזה הן תלויות באמת, והן תלויות במחלוקת אחרת בתוד"ה מורד בקידושין מ"ג ע"א. בתוספות שם חולקים, מה היתה המרידה של אוריה כשאמר „אדוני יואב“ בנוכחות דוד המלך: לדעה אחת, המרידה מתבטאת בכך, שאוריה כיבד (בסגנון דבריו) את יואב בנוכחות דוד (וזה דעת רש"י); לדעה אחרת לא הביטוי של „אדוני יואב“ פגע בדוד, אלא עצם הסירוב של אוריה ללכת לביתו כפקודת המלך; ולדעה שלישית — שהקדים את שם יואב לשם המלך.

אולי גם מותר לנו לקשור במחלוקת זו את הבדלי הגירסות בין דברי תו"ל במסכת דרך ארץ רבה פרק ה', ובין דבריהם — באותו מעשה — במסכת כלה רבתי פרק ז'. וכן את גירסת הגר"א שם, המוחק פיסקה אחת רק במס' דא"ר ולא במס' כל"ר:

בדרך ארץ רבה פ"ה מסופר: מעשה בארבעה זקנים שהלכו למלכות הפנימית והיה להם פילוסוף אחד חבר שם. ואלו הן: רבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא. אמר לו רבי יהושע לרבן גמליאל: רבי, רצונך שנקבל פני פילוסופוס חברנו? אמר לו: לאו. לשחרית אמר לו: רבי, רצונך ונקבל פני פילוסופוס חברנו? אמר לו: הן. הלך רבי יהושע וטפח על הדלת. והיה פילוסופוס ההוא מחשב בדעתו, ואומר: אין זו דרך ארץ אלא של חכם. פעם שניה עמד ורחץ פניו, ידיו ורגליו. פעם שלישית עמד ופתח על הדלת וראה את חכמי ישראל, אלו באין מכאן ואלו באין מכאן, רבן גמליאל (גירסת הגר"א: ר"ג באמצע) ור"י וראב"ע מימינו ור"ע משמאלו. והיה פילוסופוס מחשב בדעתו ואומר: האיך אתן שלום לחכמי ישראל? אם אומר אני: „שלום עליך, רבן גמליאל!“ — נמצא מבזה את חכמי ישראל, אם אומר אני: „שלום עליכם חכמי ישראל“ — נמצא מבזה את רבן גמליאל! כיון שהגיע אצלם, אמר להם: „שלום עליכם חכמי ישראל ור"ג בראש!“ (והגר"א מוחק את הפיסקה הבאה) ולא מר"ג למדנו אלא מן השכינה למדנו שנאמר (מלכים א', כ"ב) ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים עומד עליו, מימינו ומשמאלו.

ואילו במסכת כלה רבתי נאמר: „כשהגיע אצלם, אמר להם — שלום עליכם ולרבן גמליאל בראש“ (וכאן הגר"א איתו מוחק את הפיסקה הבאה): ולא מרבן גמליאל אלא מהגבורה, שנאמר וגו'. נראה שלפי הילפותא מהמקרא בספר מלכים — אי אפשר לתת לשאר החכמים תואר וכבוד בפני רבן גמליאל.

כמו כן, אולי בכוונה שינו הפוסקים מגירסת הגמרא דבבא בתרא, זכותבים הם „בפני הרב“, כלומר לא רק בעירו, אלא גם בנוכחותו, ולא „במקום הרב“, כפי שמופיע אצלנו בגמרא.

מאיך לפנינו דברי רבי אליעזר בסנהדרין, שאלדד ומידד נקראים מזרי הלכה בפני משה רבנו, כשאמרו רק „עלי שליו” ואף שלא בנוכחותו, ואף לגבי משה דהוה פליג יקרא לכל אחד. דברי רבי אליעזר אלו מוכיחים לנו, כי אין בשום פנים ואופן להתיר לתלמיד להשיב בפני הרב. הוא יכול להתכבד בקבלת השאלה מהתלמיד הקטן. ודבר זה — כאמור וכמוסבר — הוא כבוד גם עבורו וגם עבור רבו. אבל להשיב — בשום פנים ואופן לא!

מאחר שדבר זה נשמע כחידוש רב ואינו מובא בשום מקום בשו”ע ובפוסקים — וכנראה מרוב פשיטותו — שאלתי בזה דעת תורה, והגרי”ש אלישיב והגרש”ז אירבך שליט”א הסכימו לכך.

ואם תרצה לומר, הרי שגם שיטה זו של רבי אליעזר להחמיר ביותר על התלמיד, שלא יעז להורות לפני רבו בכל דרך שהיא, ומאיך להחמיר בכבודו של אותו תלמיד עד הקצה האחרון, (גם כשרבו אינו חולק לו כבוד!) — גם שיטה זו נראית לקוחה מתורת שמאי רבו: מצד אחד, שמאי מפורסם כמחמיר על תלמידיו („דחאו באמת הבנין שבידו”), ומאיך בפרקי אבות (פ”א מט”ו) מלמדנו שמאי: „הוי מקבל כל אדם בסבר פנים יפות”.

שני הדברים ממקור אחד הם נובעים: התלמיד הקטן חייב בכבוד רבו, כשם שרבו, התלמיד הגדול, חייב בדבר. גישה דו-אנפית זו של רבי אליעזר כולה תורה היא, וכולה כבוד התורה וחכמיה.

למותר להוסיף ולהדגיש, כי מאמר זה לא בא אלא לעורר את העיון בהלכה זו.

בס”ד

בחודש תמוז יופיע אי”ה

ירושלמי שביעית

עם פירוש חדש
 “קב ונקי”

כולל: (א) נוסח הירושלמי מתוקן ע”פ גירסאות הראשונים ז”ל; (ב) פירוש קצר ומספיק מלוקט מפירושי הראשונים והאחרונים ז”ל; (ג) הערות ובירורים; (ד) „מסקנת השמועה” — הלכה למעשה בסוף כל סוגיא; (ה) חילופי גירסאות; (ו) „שער ציון” — מסורת הש”ס וציוני הלכות.

מאת יהודה לוי ואריה כרמל

עם הסכמת גדולי התורה שליט”א
 בהוצאת פלדהיים

מערים אדם על תבואתו *

„תניא חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות ואפילו הן בני יומן, הרי הן בחזקת מתוקנים” (פסחים ט, א). הגמרא מניחה שהפירות היו ודאי טבל ולכן יש להתייחס מכאן שספק תיקון של החבר מוציא את הפירות מודאי טבל. הגמרא דוחה הוכחה זו שהרי גם התיקון של החבר בחזקת ודאי דאמר רבי חנינא חזאה חזקה על חבר שאין מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן. הגמרא ממשיכה:

„ואי בעית אימא ספק וספק הוא דילמא מעיקרא אימור דלא טבילי כר' אושעיא דא"ר אושעיא מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר”.

דברי רבי אושעיא קשורים בדינים במשניות הראשונות בפרק ראשון של מסכת מעשרות ומובאים במקומות אחדים בש"ס. הסוגיה הנ"ל בפסחים מובאה גם בגדה טו, ב. לפי רבא, ברכות לא, א דברי רבי אושעיא הם הלכה פסוקה וכן מובא שם בירושלמי (פרק ה, הלכה א) ¹. מאידך ציין רש"י (בבא מציעא פח, ב ד"ה אבל חטין) שיש חולקים על רבי אושעיא ². כמו כן דנים הראשונים אם כוונת רבי אושעיא דוקא לאכילה בהמה או גם לאכילת אדם. כמו-כן ישנן שיטות שונות אם חיוב הפרשת תרו"מ חוזר אם מוציאים שוב את התבואה מן הבית ועושים מירות לפני כניסתן מחדש לבית או שהכניסה הראשונה של התבואה במוץ שלה פוטרת את התבואה לעולם. גדולי הראשונים ³

• לקראת שנת השמיטה הבעל"ט מתחדש שוב הלימוד בדיני שמיטה ומסכת שביעית, אך מן הראוי לתת תשומת לב תמידית לכל המצוות התלויות בארץ. בשנים האחרונות מורגש רפיון בלימוד זה. מעטים הם המאמרים בכתבי עת התורניים בנושא זה. פרסום מאמרים במקצוע קודש זה יעודד את הלימוד ומן הראוי שנגיע לזה שבכל תלמודי תורה, ישיבות וכוללים יהיו שיעורים קבועים במצוות התלויות בארץ.

1 עיין בפני תלמידי רבינו יונה שם, אך ראה בגליון הש"ס בירושלמי שיש לפרש את לשון הירושלמי „מרבה אדם דגן בתבן ומערים עליו” ע"פ לשון הבבלי, אך ראה שם בפני משה" וראה זרע אברהם יא, ט ושם כא, ז, ביכורי ארץ, ברכות פרק ה, סי' ה.

דברי רבי אושעיא מובאים בירושלמי כנראה רק כאן, ברכות פ"ה ה"א, כדוגמא של „הלכה קצובה” וכאן שוב הוכחה שהלכות רבות המובאות בבבלי היו ידועות היטב לאמוראי הירושלמי, אפילו אם לא נזכרו בירושלמי, וכן להיטף.

2 ראה פני יהושע ברכות, לא, א וצל"ח שם וראה על דברי הצליח ב„אפיקי ים” ח"ב סי' כט.

3 תוספות ושיטה מקובצת, בבא מציעא פח, תוספות ושיטה מקובצת, מנחות סז, ב.

והאחרונים⁴ דגים בהרחבה בזה. כוונת המאמר הזה לדון בהבנת דברי הרמב"ם על פי הגמרא הנ"ל בפסחים ט, א.

רש"י מפרש את דברי הגמרא „חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות ואפילו הן בני יומן, הרי הן בחזקת מתוקנים" שמדובר בפירות ממורחין בבית ואע"פ שהן ממורחין ובתוך הבית, אימור עבד להו כדר' אושעיא שהכניסה לבית במוץ שלה ואחר כך דש וממרח, אך בראיית פני הבית לא נגמרה מלאכתן של פירות אלו לחול עליהן שם טבל וכשגמר החבר את מלאכתן כבר בתוך הבית היו, הלכך לא חייל עלייהו שם טבל ומותר היורש לאוכלן אכילת קבע. רש"י הוסיף שאמנם אכילת קבע אסורה אפילו לפני קביעות גורן, אך כיון דאיסורו רק דרבנן הוא וגבי איסור דרבנן סמכינן אחזקת חבר שעושרן. לפי פירוש רש"י יוצא שאמנם מדובר כאן בפירות תבואה שנעשה להם מירוח בבית ואף נמצאים בגורן ובכל זאת אפשר לתלות שבעל התבואה עשה כרבי אושעיא והכניס את התבואה במוץ שלה ואילו הדישה המירוח עשה אחר כך בתוך הבית. לפי זה אפשר להגות, אפילו כלפי גורן שלם בתוך הבית, שבעל הגורן עשה כרבי אושעיא.

בהלכות מעשר, פרק ג הלכה ו פסק הרמב"ם:

מותר להערים על התבואה להכניסה במוץ כדי שתהיה בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר וזורה מעט מעט אחרי שהכניס לביתו ופטור לעולם מן התרומה ומן המעשרות שהרי אינו מתחיל לגמור הכל.

הרמב"ם מתיר רק אכילה לבהמה, אך הרדב"ז פירש שלפי הרמב"ם גם אכילת עראי לאדם מותרת. יש סוברים שאפילו אכילת קבע מותרת לאדם ויש סוברים שלאדם אפילו אכילת עראי אסורה.

ה„חזון איש" וצ"ל (שביעית סי' א, סעיף יח) עמד על דברי הרמב"ם „וזורה מעט מעט אחרי שהכניס לביתו ופטור לעולם" והסביר „והנה לדעת הר"מ הא דאמר מכניסה במוץ שלה לאו דכניסה זו פוטרת אלא ר"ל שאינו

תוספות גדה טו, ב, תוס' הרא"ש שם, חידושי רשב"א ברכות לא, א, שו"ת הרשב"א ח"א סי' שס"א, מאירי ברכות, שם, תוס' רבינו יהודה שירליאון שם, [והערות המהדיר], תוספות הרשב"א פסחים ט, א [וחידושי רבינו דוד שם], חידושי הרמב"ן בבא מציעא פח ועבודה זרה מא.

4 ש"ך, יורה דעה סי' שלא, ס"ק קיד, לבוש שם, פני משה ואמונת יוסף מעשרות פ"א ה"ו, פני יהושע, ביצה יג, א, שו"ת שאגת אריה סי' צו, שערי צדק פרק ג, הלכה ה, ערוך לנר גדה טו, ב, רש"ש יומא י, ב, מנחת חינוך מצוה שצ"ה, באר יצחק, חולין ז, ב, מקדש דוד סי' נו, אפיקי ים ח"ב סי' כח—כט, עשר תעשר, הלכה קפ"ח, חזון איש, מעשרות, סי' ג, שביעית סי' א ס"ק יח, ערוך השלחן העתיד, הלכות מעשרות פרק צט, סעיף ז, אוצר התרומות ח"ב פרק ו הלכה יז — יט ושם בגאון צבי"י, מעדני ארץ, חלל תרומות פרק ב הלכה ז ס"ק ב, עינים למשפט ברכות לא, א, דבר שמואל, פסחים ט, א, שם משמעון, עמ' קנג"ד, מחנה יוסף, פסחים, סי' יב.

גומר מלאכתה אלא זורה מעט מעט ואוכל", — כלומר התנאי של „זורה מעט מעט" מוכיח שרק באופן כזה אינו חוזר חיוב תרו"מ על התבואה בבית ורק אז מתיר רבי אושעיא. וכן מובא ב„בית הבחירה" ברכות לא, א „זורה מעט מעט ואוכל". לפי הרמב"ם ישנו תנאי נוסף „שהרי אינו מתחיל לגמור הכל" וזה לפי ה„חזון איש" ע"פ הגמרא בבא מציעא פח, ב שבתוך הבית אפילו התחלת גמר מלאכה (שם פיקוס הקישואים) כבר מחייבת הפרשת תרו"מ⁵. מקור פירושו של ה„חזון איש" כנראה ב„ביאור הגר"א" יורה דעה, סי' שלא סע' פד⁶. ה„חזון איש" הרגיש שפירוש זה בכוננת הרמב"ם אינו מתאים עם דברי הגמרא, פסחים ט, א הנ"ל שהרי שם מדובר במגורה מלאה פירות שנגמרו מלאכתן בבית ונתמרחו שם. לפי הגמרא כל המגורה פטורה מתרו"מ, ואילו לפי הרמב"ם רק זורה מעט מעט ואוכל. ה„חזון איש" תירץ „ואפשר לדחוק דאיירי שהן מקצת פירות...". וה„חזון איש" נשאר בצריך עיון. כעין זה ב„ערוך השלחן העתיד" (הלכות מעשרות פרק צט, סעיף ז) שכוונת הרמב"ם שמותר רק לאכול אכילת עראי ולכן זורה מעט מעט.

והנה ה„חזון איש" הסביר שכוונת הרמב"ם „זורה מעט מעט-ואוכל", אבל הרמב"ם לא הזכיר אכילה וז"ל „וזורה מעט מעט אחר שהכניס לביתו ופטור לעולם מן התרומה ומן המעשרות שהרי אינו מתחיל לגמור הכל". הרמב"ם הזכיר רק התנאי של „זורה מעט מעט" ובוזה בעל התבואה מראה שאינו מתחיל לגמור את כל הזרייה. ייתכן שהרמב"ם לא דורש לאכול כל פעם את מה שהוא זורה מעט מעט ולכן מותר להכניס את ה„מעט מעט" לאוצר. אם כוונת הרמב"ם שמותר לזרות מעט מעט וגם להכניס לאוצר, אז אין סתירה מהגמרא בפסחים. גם אם יש מגורה מלאה בתוך הבית, אפשר לתלות שהחבר הכניס את התבואה במוץ שלה, זרה מעט מעט בתוך הבית והכניס לאוצר. בכל זרייה לא התחיל לגמור את הכל ולכן נשאר פטור הפרשת תרו"מ עד לסוף. אך לפי פירוש זה, אין הגדרה לשיעור „זורה מעט מעט". לפי פירוש ה„חזון איש" שהכוונה ל„זורה מעט מעט ואוכל" הכוונה לשיעור של אותה אכילה, כנראה אכילת ארעי, אך אם מותר לזרות מעט מעט ולהכניס לאוצר, חסר לנו השיעור. ואולי גם זה הכריח את ה„חזון איש" לפרש שכוונת הרמב"ם לזורה

5 לפי התוספות שם בבא מציעא יש דין מיוחד בקישואים ודלועין שאם התחיל לגמור מלאכתן בתוך הבית, חייב להפריש תרו"מ על הכל. לפי ה„חזון איש" שיטת הרמב"ם לא כך, אלא זה דין בכל הפירות וכן פסק בהלכה ד (שם) „התחיל לגמור מלאכתן מאחר שנכנסו לבית חייב לעשר הכל" ולכן הרגיש הרמב"ם בענין מכניס במוץ „וזורה מעט מעט אחר שהכניס לביתו... שהרי אינו מתחיל לגמור הכל".

6 וז"ל ה„ביאור הגר"א" שם ס"ק קמו על דברי הרמב"ם „שהרי אינו מתחיל לגמור הכל": ר"ל קושית תוס' בב"מ שם ד"ה לא שיפקסו כו' ותימא כו' וחילקו בין חסין ושעורין לקשואין ודלועין ע"ש אבל הוא חילק דבטעיף שקדם מתחיל לגמור הכל, משא"כ כאן. וכן הבין ה„מקדש דוד" סי' נו (דף טו, ב) שלפי הרמב"ם הדין של „מכי אתחולי פיקוסייהו" נאמר בכל גמר מלאכה.

מעט מעט ואוכל. ויש לומר שאין כאן תנאי של שיעור מדוייק ועיקר הכוונה לא לזרות את התבואה בבת אחת ובכל פעם זורה חלק קטן של התבואה והשיעור ה"מעט מעט" תלוי בגודל כמות התבואה. ואולי כוונת הרמב"ם לשיעור של אכילת ארעי, אך אין צורך לאכול שיעור זה ומותר להכניסו לאוצר.⁷

הפירוש הנ"ל בכוונת הרמב"ם שזורה מעט מעט ומכניס לאוצר ולכן אין סתירה מהסוגיה בפסחים ט, א — אינו הסבר חדש. מוצאים אנו ראשונים שכך פרשו את דברי רבי אושעיא ולכן אפשר לפרש כך גם את שיטת הרמב"ם. וזה לשון החינוך, מצוה שצה: „והא דר' אושעי' מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי לפטרה ממעשר והיא הלכה פסוקה דאמרינן במס' ברכות, האי מיירי בשלא העמיד ממנה ערימה בתוך ביתו וכן שלא מירחה אלא דש זורה מעט מעט בלא מירוח ונתן לאוצר מעט מעט. זהו הנראה בענין זה ובוזה הדרך כל השמועות עולות בקנה אחד בריאות וטובות". אמנם הקשה ה"מנחת חינוך" שאם זאת כוונת רבי אושעיא שמדובר בלי מירוח ובלי העמדת ערימה, אין כאן חידוש, אך נדמה שחידוש גדול השמיע לנו בעל החינוך שהכוונה שזורה מעט מעט ומכניס לאוצר מעט מעט ולפי פירוש זה אין סתירה מהגמרא בפסחים.

כידוע הולך ספר החינוך בדרך כלל בעקבות הרמב"ם. דבריו „וזורה מעט מעט" בודאי נכתבו ע"פ דברי הרמב"ם ואילו ההוספה „ונתן לאוצר מעט מעט" היא הבנת החינוך בכוונת הרמב"ם ובדרך זו מתאימים דברי הרמב"ם עם הגמרא בפסחים. אולי התכוון החינוך לזה בכותבו „ובזה הדרך כל השמועות עולות בקנה אחד בריאות וטובות".

בדיונים הרבים בכוונת רבי אושעיא ופסק הרמב"ם בזה, לא מצאתי תשומת לב לדברי החינוך הנ"ל.

[כעין דברי החינוך, מובא בשיטה מקובצת, ברכות לה, ב וז"ל: „הרי שהכניסה במוץ שלה ונקה אותה יפה והניחה בשקים ובתיבות ולא עשה לה מירוח הרי זו פטורה לעולם ואי אפשר לה לעולם לבוא לכל חיוב וזו כיון שאי אפשר לה לעולם לבוא לכלל חיוב הותרה לגמרי אפילו באכילת קבע". פירוש זה המובא כאן בשיטה מקובצת מתאים עם שיטת החינוך הנ"ל, אם כי

⁷ וראה „מקדש דוד" מעשרות סי' נו (דף טו, ב טז, א): „כל שדעתו לעשות הכל מעט מעט אין זו מלאכה למעשר כלל וזהו נמי סעמו של הרמב"ם ז"ל דזורה מעט מעט אף בכל פעם זורה כל צרכו אין זה מלאכה כלל". לפי דבריו אלה אמנם משמע שבכל פעם זורה כל צרכו לקדרה, עיי"ש, אך ה"מקדש דוד" מסיים וז"ל „ולפי זה כל שורה מעט מעט ובכל פעם לא התחיל ע"מ לגמור כלו אפילו עשה כן עד שגמר כל התבואה ג"כ אין זו מלאכה למעשר, א"כ אפילו אם עתה כל התבואה ממורחת נמי אמרינן דילמא עביד לה כר' אושעיא". וראה משנה ראשונה, מעשרות, פ"א, מ"ה שהסביר את שיטת הרמב"ם שיתכן מגורה מלאה פירות שעכשיו ממורחין כולם כאשר התחיל על מנת לגמור מעט מעט, אך ראה להלן דברי מו"ר הרב שלמה זלמן אויערבך שליט"א.

בשיטה מקובצת לא נזכרה התנאי של זורה מעט מעט.
ה"מנחת חינוך" הקשה על החינוך וז"ל: „ומה שפירש הרב המחבר בדברי רבי אושעיא דבבית מיירי בלא מירוח ובלא העמדת ערימה וכו' אינו מובן דמאי חידש רבי אושעיא, דבר זה מבואר במשנה דמעשרות דכל זמן שלא נגמר ע"י מירוח או ע"י גורן אינו נטבל מן התורה וגם צריך עיון דמהש"ס דפסחים שם נראה דמיירי דנתמרח, ע"ש". וכבר הוצע למעלה שלפי החינוך כוונת רבי אושעיא שאם הכניס את התבואה במוץ שלה, מותר לזרות מעט מעט ולהכניס לאוצר מעט מעט עד שהאוצר התמלא. ומה שהקשה המנחת חינוך שכל זמן שלא עשה מירוח, אין חיוב בהפרשת תרו"מ, יש לומר שכוונת החינוך שלא עשה מירוח מיד אחרי הדישה והזרייה, אך עשה מירוח אחר זמן, אחרי שזרה מעט מעט ונתן לאוצר מעט מעט. וכן מבואר בחידושי הר"ן, בבא מציעא פה, ב (מובא גם בשיטה מקובצת שם) וז"ל: „כל שהכניסה במוץ ודש זורה בבית ולא עשה לה מירוח פטורה לעולם ואע"פ שנמלך לאחר מכאן ועשה לה מירוח פטורה שאינו נקרא מירוח אלא לאלתר לאחר שדש זורה... וכל שהכניסו במוץ אפילו דש זורה כל שלא נתמרח לאלתר פטור". אם נפרש כך את כוונת החינוך, מתורצת גם קושית המנחת חינוך שבמסכת פסחים משמע שבביתו של החבר היו פירות — תבואה ממורחים, ייתכן שהחינוך מודה בזה, אך המירוח נעשה לאחר זמן, אחרי שזרה מעט מעט, אחרי הכנסת כל התבואה לאוצר.

מורי זרבי הרב שלמה זלמן אויערבך שליט"א העיר לי על הנ"ל וז"ל:
„החינוך מדגיש „שלא מירחה“, „בלא מירוח“ ואיך לא סיים לומר דפטור אפי' אם אח"כ מירחן. גם תניא „אפילו הן בני יומן“ ואיך יתכן שגורן שלם נתמרח ביום אחד ובכל פעם נתכוון לזרות רק מעט, ואף אם נאמר דמיירי דוקא שכבר היה בבית מקודם ורק המירוח בלבד הי' בו ביום, מ"מ בגורן שלם לא מסתבר למיתלי בהכי והוכיח סופו על תחלתו שנתכוין למרח הכל, אך ראיתי במשנה ראשונה פרק קמא דמעשרות משנה ה דכן מפרש הכי, ע"ש", ע"כ לשון מו"ר שליט"א.

פ י כ ו ם

א. הפטור מהפרשת תרו"מ אחרי הכנסת התבואה במוץ שלה, נשאר בתוקפו — לפי הרמב"ם — אם גם בבית רק זורים מעט מעט. הפירוש המקובל שהכוונה לזורה מעט מעט ואוכל, אך לפי זה יש קושי להתאים את דעת הרמב"ם עם הגמרא פסחים ט, א שגם לגבי מגורה מלאה בתוך הבית יש לתלות שכל הפירות פטורים מתרו"מ מפני שהבעלים הכניסו את התבואה במוץ שלה. אפשר לפרש את הרמב"ם שהכוונה לזורה מעט מעט ומכניס לאוצר ולפי פירוש זה אין סתירה מהגמרא בפסחים. בספר החינוך יש סמך לפירוש זה.

ב. מפשטות לשון החינוך משמע שגם אחר כך באוצר אין לעשות מירוח, אך אולי יש לדחוק שכוונת החינוך כשיטת הר"ן, שבסוף מותר לעשות מירוח, וזה בהתאם להגמרא הנ"ל.

הרב אברהם קולדצקי

לשון „חכמים הראשונים” ברמב"ם

א.

בדרך כלל ההלכות שברמב"ם מובאות ללא ציון שם התנא או האמורא שהוא בעל ההלכה. אף על פי כן אנו מוצאים לפעמים את הלשון „אמרו חכמים” לפני ההלכה ולפעמים כותב הרמב"ם „אמרו חכמים הראשונים”. לדוגמא ברמב"ם הלכות תלמוד תורה פ"א הלכה יג: אשה שלמדה תורה יש לה שכר וכו' אמרו חכמים כל המלמד את בתו תורה כאילו למדה תפלות וכו'. ובהלכות יסודי התורה פרק ב' הלכה י"ב: צו חכמים הראשונים שלא לדרוש בדברים אלו אלא לאיש אחד בלבד וכו'. וכן בהלכות תשובה פרק י' הל' ד', בהלכות שבת פרק כ"ח הלכה י"ט, בהלכות תלמוד תורה פרק ד' ה"ה, ועוד.

אם נבדוק לאיזה חכמים התכוון הרמב"ם נמצא כי לא התקופה קובעת. הציון „חכמים הראשונים” לפעמים מתייחס לתנא ולפעמים לאמורא. האם יש משמעות לבטויים אלה והאם יש הבדל בין שני הביטויים, „אמרו חכמים” ו„אמרו חכמים הראשונים”?

על בעיה זו עמד ידידי המהנדס הרב יעקב וייס ג"י במאמר „הבטוי חכמים ראשונים במשנה תורה להרמב"ם” (דיני ישראל, כרך ד' תשל"ג עמ' 141—125). וז"ל: נראה לי כי משמעות הבטוי „חכמים הראשונים” דומה למשמעות הבטוי „משנה ראשונה”, כלומר שהיו אמנם פעם חכמים שאמרו כך, אולם בית הדין של חכמים אחרונים הכריע אחרת. הרמב"ם מצטט את החכמים הראשונים לא לפסוק הלכה כמותם אלא להוכיח מדבריהם או מהקשר שבין הדברים לנשוא שבגיננו הובאו הדברים בגמרא, הלכה שאותה כתב הרמב"ם לפני הביאו את דברי חכמים הראשונים. למרות שהדברים עצמם נדחו, נתן לפעמים להביא מהם ראיה, בשיטת עד כאן לא פליגי וכדומה.

הבטוי חכמים הראשונים לא בא לתאר את בעל המאמר. יש וסוגיות שונות בתלמוד מבינות בצורה שונה מאמר מסוים של חכם. כשהרמב"ם מצטט את הסוגיה העיקרית הוא כותב „אמרו חכמים” סתם וכשהוא מתכוון להביא ראיה מהסוגיא הדחוייה הוא כותב „אמרו חכמים הראשונים”. הבטוי „אמרו חכמים הראשונים” אינו מופיע בתחילת הלכה אלא דוקא באמצעה, לאחר שהרמב"ם כתב הלכה שאותה הוא מוצא לנחוץ להוכיח, הריהו כותב את המאמר שממנו באה ההוכחה, כשהוא מקדימו ב„אמרו חכמים הראשונים”, עכ"ל עיי"ש שהביא כמה סוגיות שמשמע כדבריו. כונתו שהלשון חכמים הראשונים בא כאשר הגמרא דחתה סברא או הוכחה מסוימת שההלכה כרבנן בתראי. לכן כתב הרמב"ם את הלשון „חכמים הראשונים”.

נדמה לי שהסבר זה מתקבל על הדעת. במאמרי זה אביא דוגמאות נוספות שלא נזכרו במאמר הנ"ל ואשר לדעתי מהוות ראיות להסברו של הרב וייס ג"י:

ב.

הרמב"ם כתב בהלכות ממרים פרק ב' הלכה ד': ויש לבית דין לעקור אף דברים אלו לפי שעה וכו' וכן אם ראו לפי שעה לבטל מצות עשה או לעבור על מצות לא תעשה כדי להחזיר רבים לדת או להציל רבים מישראל מלהכשל בדברים אחרים עושין לפי מה שצריכה השעה וכו' כדרך שאמרו חכמים הראשונים חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, עכ"ל הרמב"ם.

והנה בגמרא יומא דף פה מובא: וכבר היה ר' ישמעאל ור"ע ורבי אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך ולוי הסדר ורבי ישמעאל בנו של רבי אלעזר בן עזריה מהלכין אחריהן. ושאלה שאלה זו בפניהם: מגין לפקוח נפש שדוחה את השבת נענה ר' ישמעאל ואמר וכו', ר' שמעון בן מנסיא אומר ושמו בני ישראל את השבת, אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, א"ר יהודה אמר שמואל אי הואי התם הוה אמינא דידי עדיפא מדידהו וחי בהם ולא שימות בהם. אמר רבא לכולהו אית להו פירכא בר מדשמואל דלית ליה פירכא וכו'. הרמב"ם פסק בהלכות שבת פרק ב' הלכה ג' כשמואל וז"ל: כשעושים דברים האלו אין עושין אותן לא ע"י נכרים ולא ע"י קטנים וכו' ואסור להתמהמה בחילול שבת לחולה שיש בו סכנה שנאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם, הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלום בעולם וכו', ע"כ. ולפי הגמרא ביומא שלכולהו אית ליה פירכא בר מדשמואל קשה מדוע הביא הרמב"ם בהלכות ממרים מאמר שהגמרא דחתה. ועוד קשה הלא הרמב"ם בעצמו פסק כשמואל ואיך הביא הרמב"ם את דעת ר"ש מן מנסיא.

מכאן מוכרח שלשון הרמב"ם בהלכות ממרים שכתב כדרך שאמרו חכמים הראשונים חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, — לא בא לפסוק הלכה אלא להזכיר שבמקרה מסוים כאשר הפירכא לא שייכת מכיון שהוראת שעה ניתנת להיעשות רק בודאי פקוח נפש והפירכא על ר"ש בן מנסיא נאמר על ספק פקוח נפש. לכן הביא הרמב"ם בלשון „חכמים הראשונים" בהל' ממרים מפני שלגבי ההלכה בשבת הלא אית ליה פירכא כדאמרינן בגמרא ולכן כתב „חכמים הראשונים" מפני שחכמים האחרונים הקשו על זה. וגם כן מתורצת הקושיא השניה, איך הביא את דעת ר"ש בן מנסיא, מפני שבהוראת שעה אין פירכא ויכול להביא את דעת ר"ש בן מנסיא לראיה.

ג.

וכן אפשר להביא ראיה מהרמב"ם בהלכות תמורה פרק ד' הלכה י"ג וז"ל: ואין מערימין על בהמת הקדש וכו' אע"פ שכל חוקי התורה גזירות הם כמו שביארנו בסוף מעילה ראוי להתבונן בהן וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם, הרי אמרו חכמים הראשונים שהמלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה, עכ"ל.

והנה איתא בגמרא יומא דף י"ד ע"א: דתניא ותזה הטהור על הטמא, על הטמא טהור ועל הטהור טמא, דברי ר"ע, וחכמים אומרים אין הדברים הללו

אמורין אלא בדברים המקבילים טומאה וכו' ור' עקיבא היינו דקאמר שלמה אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני ורבנן ההוא למזה ומזין עליו טהור ונוגע בהן טמא ע"כ. הרי דחולקין ר"ע ורבנן על איזה פרט מדיני פרה אדומה גאמר הפסוק אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני ועיין בפירוש רש"י במסכת גדה דף ט' ע"א ד"ה אמרתי אחכמה וז"ל: בטעם זה למה מזה ומזין עליו טהור ונוגע טמא והיא רחוקה ממני, עכ"ל.

ובמורה נבוכים חלק שלישי פרק כ"ו כתב הרמב"ם שגם שלמה לא הבין את טעם פרטי המצות אלא רק את הכללים, ולפי זה מה שאמר שלמה אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני הכונה שבמצות פרה אדומה לא הבין אפילו את הכלל. אם כן איך יפרש הרמב"ם את הגמ' ביומא ששלמה המלך ידע רוב טעמי התורה רק פרטי פרה אדומה לא ידע, הרי לפי מה שכתב במורה נבוכים, ידע שלמה המלך רק את הכללים ולא את הפרטים של כל המצות. וצריך לפרש את דברי שלמה המלך, „אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני“ שמדובר שבפרה אדומה לא ידע אפילו את טעמי הכללים מכיון שאת הפרטים לא ידע באף מקום. ולכן כתב הרמב"ם בהלכות תמורה בלשון „אמרו חכמים הראשונים“ שהמלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה, שהרי חלק מדבריהם דחיים, שהגמ' סברה שרק קצת פרטים של פרה אדומה לא ידע, אבל את הכללים ידע בכל חוקי התורה ולפי דברי הרמב"ם במורה נבוכים בכל המצות לא ידע את הפרטים ולא רק בפרה אדומה.

ואפשר לומר דמה שכתב הרמב"ם במורה נבוכים שבכל התורה לא ידועים טעמי הפרטים ומשמע מכאן שמה שאמר שלמה אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני, בהכרח שאמר זאת על הכלל, נראה דמקורו לזה במדרש רבה במדבר פ' חקת פרשה י"ט פ' ד': שאל גוי אחד את ר"י בן זכאי אילין עובדייא דאתון עבדין נראין כמין כשפים אתם מביאים פרה ושורפין אותה וכותשין אותה ונוטלים את אפרה ואחד מכם מטמא למת מזין עליו ב' וג' טיפין ואתם אומרים לו טהרת, וכו' לאחר שיצא אמרו לו תלמידיו: רבינו לזה דחית בקנה לנו מה אתה אומר, א"ל חייכם לא המת מטמא ולא המים מטהרין אלא אמר הקב"ה חקה חקתי גזירה גזרתי אי אתה רשאי לעבור על גזרתי דכתיב זאת חקת התורה ע"כ. מוכח מכאן שעיקר מצות פרה אדומה אי אפשר לדעת טעמה.

ולפי דברי המדרש נראה שהגמרא והמדרש חולקים, לפי הגמרא משמע שאת הכללים של מצוה פרה אדומה ידע שלמה המלך, אך לא הבין את טעמי הפרטים, אך לפי המדרש הג"ל נראה שלא ידע גם את טעם הכללי של מצות פרה אדומה.

דוגמא זו של „אמרו חכמים הראשונים“ מוכיחה שוב שלרמב"ם היתה כוונה מיוחדת בהסתמכו על „אמרו חכמים הראשונים“ ואף בהבאת דברי אגדה יש לדייק היטב כאשר הזכיר הרמב"ם לשון „חכמים הראשונים“. ומן הראוי לבדוק את כל המקומות בהם השתמש הרמב"ם בלשון הזה.

על ספרים ועל סופריהם

ד"ר משה ארנד

דיוקים על התורה – כרך דברים

ביום ה' פרשת תצוה תרע"ד (3. 3. 1914) כתב הרב פרוש' ד"צ הופמן זצ"ל אל הרב פנחס וולף זצ"ל שבקלן, לאמור (בתרגום חפשי שלנו, מ"א):

דר. וולף הנכבד מאד!

קבל נא תודתי הלבבית על משלוח פרושך לפרק א' של בראשית. וכן ברכת „יישר כחך" לנסיונך ליתן לבוש עממי לרעיונותיו של הרב הירש ולהתחיל בתיבור פרוש לחומש, שיהא מנוסח בלשון שוה לכל נפש ושיביא לידי יראה.

שלך, ד. הופמן

ואמנם זכה הרב פנחס וולף לסיים את מפעלו ולפרש בשפה הגרמנית את כל חמשת חומשי התורה, ואף לראות את פרושו ל„בראשית" (תשי"ז) ול„שמות" (תשכ"א) מופיעים בתרגום עברי. ועתה, כ־20 שנה לאחר הופעת ה„דיוקים" לבראשית וכ־10 שנים לאחר הסתלקותו של המחבר (ד' אלול תשכ"ח) זכו בניו ומוקיריו לברך על המוגמר ולהוציא את הכרך החמישי, היינו את הפרוש לספר דברים¹. ב„אחרית דבר" לספר זה אפשר לקרא מעט על דמותו המופלאה של הרב וולף זצ"ל, על פרשת חייו (תרל"ה—תשכ"ח), על מפעלו הספרותי ועל שיטתו ברבנות, בהרבצת תורה, ובמיוחד בפרשנותו לתורה. — ואין ספק, שכל המוסדות, הגופים והאישים, שסייעו בעריכתם, בהדפסתם ובהפצתם של ה„דיוקים על התורה" ראויים להוקרתנו ולתודתנו הכנה ביותר.

אך אין זה ממטרתנו בשורות אלה לסקר את המפעל הזה כולו ואף לא להעריך את אישיותו של הרב המנוח². אין כוונתנו אלא להעמיד את הקורא — בדרך ההדגמה — על כמה מן הקווים האופייניים לפרשנותו של הרב וולף ז"ל, כפי שהם משתקפים ב„דיוקים" לספר דברים, שהופיע לאחרונה.

1 ספר דברים... ועם הפרוש דיוקים על התורה מאת הרב פנחס וולף זצ"ל, בהוצאת הקרן להוצאת כתבי הרב וולף זצ"ל, ירושלים ת"ו, תשל"ח. (ההפצה הראשית: ספרייתי, ח"ד 4349, ת"א).

2 בנוסף על המוזכר ב„אחרית דבר" שבראש הכרך „דברים", נפנה את הקורא אל מאמריהם של הרב מ' אויערבך ז"ל (שערים, כ"ד אדר תשט"ו), של הרב משה מונק ז"ל (שערים, י"א כסלו תש"ל; י' שבט תשל"א) ויבלי"א הרב א' קלר שליט"א (הצופה, י"ט אלול תשל"ד; כ"ב אדר ב' תשל"ח).

במכתבו של רד"צ הופמן ז"ל, המובא לעיל, נמנו אל נכון שלוש תכונות היסוד של הפרוש אשר לפנינו: התבססות על פרושו של ר' ש"ר הירש זצ"ל, עממיות ופשטות בסגנון ובדרך ההגשה, מגמה ברורה ותמימה להרבות יראת שמים ולקרב את הלומד לתורה ולמצוות ולדעות נכונות.

אך מובן מאליו, שאין פרושו של הירש אלא אחד ממקורותיו של פרוש „הדיוקים“. על כל צעד ושעל נתקל הקורא בפרושי של רד"צ הופמן ז"ל מצד אחד, ובחידושי של אבי המחבר, הרב זאב וולף זצ"ל, בעל „נחלת זאב“ על התורה, מצד שני. כצפוי, מבוססים ה„דיוקים“ על אדני פרשנות חז"ל שבתלמוד ובמדרש, על גדולי המפרשים של ימי הבינים — ובעיקר רש"י, ראב"ע ורמב"ן — ועל שורה נכבדה של פרשנים ושל חוקרים, הקרובים אלינו קרבת זמן רבה יותר: בצד הגר"א (למשל: עמוד ג')³, החתם סופר (רפ"ג), המלבי"ם (ד), בעל „יבין שמועה“ (ה), בעל „נתינה לגר“ (תי"ז), בעל „נחל אשכול“ (רע"ג), בעל „מנחת עני“ (ת"צ), העמק דבר (לח), תורה תמימה (שלח), אנו פוגשים כאן את המדקדק ר' אליהו בחור (לו), את הבלשן ר' יעקב ברט (תי"ח, תל"ב) את ההסטוריון בעל „דורות הראשונים“ (שס"ה), את החוקר ר"א ברלינר (ת"נ) ועוד שורה ארוכה של רבנים ושל בעלי בתים, שכן הקפיד הרב המחבר להביא בשם אומרם לא רק כל שמץ של חידוש, ששמע מפי מאן דהו, אלא אפילו את השאלות שנשאל: מבין עשרות האישים, המוזכרים באופן זה, נזכיר את הרב י' ארנטרוי ז"ל (ט"ז) ויל"א את הרב יוסף ברויאר שליט"א (ג), את הרב א"א קפלן (שכ"ט), את ר' אפרים אנסבכר (ס"ו, רע"ג), את ר' יצחק ב"ר דוב ביר (שמ"ב, שע"ט, תמ"ד), ואת דר. א' ברט (רע"ג), זכר כולם לברכה.

חן מיוחד נודע למובאות, שמביא המחבר בשם בני משפחתו: „בני, הרב יוסף אברהם שליט"א, העיר...“ (שפ"ד, וכן שנ"ט), „בשם בני אביעזר ג"י“ (תמ"ד), „בשם רעיתי מרת הינדלא ע"ה“ (רי"ב), „בשם ש"ב הרב זאב בן שלו יוסף וולף זצ"ל“ (ל"ו). ובמקום אחד (ע"א) אנו קוראים:

למען ינח וגו' (ה, י"ד) — נכדי אברהם יצחק ג"י שאלני, לשם מה צריך למען ינח, והרי כבר ברישא של הפסוק מורחבת שבינת מלאכה ומוסבת גם על „עבדך ואמתך“... נראה שהחשובה לשאלה היא במלת „כמוך“. לפי הרישא היה מקום לחשוש, שאכן משוחררים עבד ואמה מעבודת עבדות, אבל מלאכת אכל נפש... הייתי אומר שמותר להעסיקם בה בשבת, על כן נאמר „כמוך“ — מנוחת השבת של עבד ואמה חייבת להיות שלמה כשלך.

אכן חוט של חן וחסד משוך על פני דפי הספר, והמעייין בו חש בפשטותו האצילה של הרב המחבר, היושב בתוך עמו ומנהיג את ביתו באהבה, כשבניו ונכדיו, בעלי הבתים שבקהלתו וכל יתר שומעי לקחו סובבים אותו בהערצה.

3 מכאן ואילך נציין תמיד — בינות סוגריים — את מספר העמוד שבספר שלפנינו.

המגמה לחנך את הלומד ליראת שמים ולהשקפת נכונות באה לידי בטויה המובהק ביותר, כל אימת שהמחבר מבסס על הכתוב את עמדותיו העיוניות — בעניני תרבות וחברה, בשאלות חינוך, בהגדרת היחס אל הגויים ועוד ועוד. מן הפסוק „הקם תקים עמו” (כ”ב, ד) לומד הרב, ש„לעולם חייב אדם ראשית כל לדאוג לעצמו... ואכן אין אצלנו כיתות אנשים המתנזרים מן החיים כדי לעזור לאחרים, אבל יש אצלנו חברות לעשיית חסד על בסיס של הדדיות חובת אהבת הריע” (ר”פ—רפ”ב).

עמדה מפוכחת ופסימית נוקט המחבר ביחס לכל מיני תגועות לתיקון החברה: „...לא מטרות לאומיות מסוגלות לזרוז את האיש הפשוט לעשות את חובתו. לא בחיים קולקטיביים רואה התורה את האידיאל (ההדגשה — שלנו, מ”א), כי דוקא הרכוש הפרטי („תירשון”) וזהנאה הפרטית („וטוב לכם”) הם הדוחפים לחריצות ולמוסר” (ע”ח).

קושי פרשני בפרשת נצבים (כ”ט, כ”א)⁴ מוצא את פתרונו תוך הבעת דעה פסימית אחרת. הכתוב אומר „ואמר הדור האחרון... ואינו „מגלה לנו תכן אמירתו זו של הדור האחרון. רק בפסוק כ”ג אנו שומעים, מפי עמים אחרים, את הדברים, שדור ישראל זה הבין סוף סוף מהם... אין, לפי האופי הישראלי, כל סכוי לכך, שאכן יגיעו ישראל בכת עצמם למסקנה הנכונה לגבי משמעות סבלם, גדוליהם של עמים אחרים יאמרו תחילה שהסבל היהודי — באשמת ישראל בא לו... או אז, כאשר ברעיון התשובה לא יהיה עוד משום תביעה דתית, אבל הוא יובע, בפי זרים, כפתרון מדיני יחיד, רק אז יעלה לדיון בתוך האומה הישראלית” (שפ”ד).

ישיבת ישראל בגלות בתוך עמי הנכר איננה חסרת תועלת — לא לישראל ולא לעמים. „יסובבנהו (ל”ב, י) ... — לשוב אותם מעם לעם, מארץ לארץ ומיבשה ליבשה, כדי להביאם במגע עם האנשים ועם כל העמים, כדי שירכשו את כל מה שטוב אצל הגויים ויציעו להם את קניינם הרחוני שלהם. גם במצרים למדנו, ומה שחשבו בבבל העתיקה שבימי אברהם ובחדשה יתר, בימי התלמוד, השתזר במחשבה היהודית. היינו חכמים מספיק כדי ללמוד אצל אריסטו שביוון ואצל המאורים שבספרד. רש”י חיפש את מגעם של הסוחרים שבירידי טרוואש עיר מולדתו, יהודי אשכנז הקשיבו לדברי קנט והגל (כך צ”ל). וספר הספרים שבידי עם ישראל כבש את העולם וייסד תרבויות, אשר התגברו, במעט שהבינו וקלטו מן היהדות, על עבודת האלילים” (תכ”ז).

שיטתו החנוכית של הרב וולף דוגלת איפוא בפתוחות מירבית, בחינת „קבל האמת ממי שאמרה”⁵. אבל „הפדגוג הטוב ביותר הוא האדם בעל המדרגה

4 ידידי ר’ מיכאל מונק נ”י, הוא אשר הסב תשומת לבי לבאור זה וכן לבאורים המובאים להלן, כשהם מסומנים ב-י. יישר כחו!

5 הוא מביא ומבאר בהרחבה את „לוח גזר” (עמ’ ר”ט), שעצם גילחיו אינו אלא פרי המחקר המדעי המודרני. לעומת זאת אין המחבר יוצא להלחם בבקורת המקרא, ורק דרך אגב (עמ’ רנ”א, ביחס ל„אשר גבלו ראשונים”) הוא מזכיר וכוח כזה ודוקא אינו מקבל את עמדתו של הלוחם האפולוגטי, עיין שם.

המוסרית, (שהוא) בעל מעשים טובים הנעשים כמובנים מאליהם, בלי שיקול יתיר"; ואם התורה צייתה, "ושנתם לבניך" (ו, ז), אין זאת אלא ש"דיעה שנונה ויסודית זו נחוצה למלחמה כלפי חוץ" (פ"ד).

יש איפוא לחייב, "מעשים טובים הנעשים כמובנים מאליהם", אך, "אין לעשות את המצוות כולן בלי מחשבה". ואם התורה כינתה את המצוות, "לחם עני" (ט"ז, ג) — "עני" בחולם, ולא בקמץ — "לחם שעונין עליו דברים הרבה" (פסחים לו.), הרי לימדה אותנו בכך, כי "מצווה היא לדבר על סיבתו ההסטורית" וכי, "יש לרענן סיבתו וטעמו של המצוות כל פעם מחדש" (רי"א). * עמדה ברורה מאד יש למחבר גם בענין חנוך בנות. מצד אחד, על האשה לטפח את הופעתה החיצונית — "בלבוש, ביזוי ובחן", ומבהילה היא האשה דמוית הגבר, כמו כל דבר העובר את הגבולות שהטבע תחם... עיסוקי גברים מזיקים לאופיה של האשה, כשם שאין עיסוקי נשים מקדמים את הגבר" (רפ"ב, בפרוש, "לא יהיה כלי גבר וכו'"). אך מצד אחר, את מצוות "ושנתם" יש לקיים גם ביחס לבת, ורק, "אין לקיים בה, "ולמדתם", כלומר לימוד בהעמקה...! אותה ידיעה בספרות היהודית ואותה ידיעה של מערכת המצוות הנחוצות כדי לקיים את... "ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת" (ל"א, י"ב), אלה שייכות לחינוכם-עצובם של הרוח והלב של בנותינו כמו של בנינו...". (קמ"ז, על הפסוק, "ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם"). * אך בצדק ישאל השואל למהותה של השיטה הפרשנית האפיינית לפרוש זה, שכן לא האמונות והדעות ולא הרעיונות והעמדות, שהפרוש משמש להם שופר, יש בהם כדי להגדיר את המיוחד לו, אלא-מן ההכרח הוא להבהיר, כיצד התבונן הפרשן בכתוב, עד שמצא בו את אשר מצא. מבחינה זו הפרוש יאה לשמו, ושם ה"דיוקים" יאה לו.

הרב וולף זצ"ל דייק בכתוב על כל מרכיביו, ופרושו מכיל מאות רבות של הערות המתייחסות אל תופעות של כתיב (אותיות) ומסורה, של דקדוק ותחביר, של ניקוד וטעמים ושל שימוש הלשון בכלל. נשתדל להביא כמה דוגמות לכך. — כתיב: "צורת הפעיל ללא יו"ד פירושה להניח לעשות, בלי להפעיל" (לב) ועל כן כתוב, "ולא אבה סיחון מלך חשבון העברנו בו" (ב', ל') בלא יו"ד, וכן "ראשלבם" (ט, י"ז) אינו אלא, השמטתי אותם מאחיזת ידי" (קכ"ג). בעשרת הדברות שביתרו נאמר, "למען יארכו ימיהם" (שמות כ, י"ב) בשורוק, אך בואתחנן (ה', ט"ז) הכתיב הוא יאריכו בלא ו"ו, והכתוב מוסיף, "ולמען ייטב לך". "כאילו באה תוספת (זו) כדי לבאר את הכתיב המלא "יאריכו" שבדברות הראשונים" (ע"ה). במלים אחרות: הכתיב החסר בא לאזן את אריכות הלשון הנגרמת ע"י תוספת המלים.

— מסורה: להערת בעל המורים לתיבת מולי (א, א) "ב' במסורה, מול סוף ואידך, מל את בני ישראל שנית" (יהושע ה, ב) "מכניס הרב וולף משמעות רעיונית שונה מזו שבעל הטורים עצמו תלה בה; ואלה דבריו:

בדומה לאומץ הלב שהוכיח העם כאשר עמדו בים סוף — הים לפניהם והאויב מאחוריהם — הראה גם יהושע כאשר מל את

בני ישראל בעמדו מול שלשים ואחד המלכים האויבים, והפך בזה את אנשי צבאו בלתי כשירים לקרב, וכשם שבאה שם קריעת ים סוף כדי להציל את ישראל, כך בא כאן, אחר מעשה המילה, שר צבא ה' (שם, יג—יד) כדי להושיע את ישראל והוא מדגיש „עתה באתי" (ד—ה).

— דקדוק ופגנון: צורת „השאיר" בפסוק, ונכהו עד בלתי השאיר לו שריד' (ג, ג) נתפסת ע"י הרב וולף כצורת עבר יחיד, והוא חולק בזה על דעת רבו, רד"צ הופמן ז"ל, שראה בה צורת מקור. „לשון עבר יחיד, אומר בעל ה„דיוקים", בא להדגיש את גבורתם של חיילי ישראל הבודדים, שרדפו אחר חיילי האויב הפוזרים ולא שבו שבוים" (ל"ד).

את המעבר מיוחד לרבים (למשל ו, ג, עמוד פ') ואת המעבר מנוף נסתר לנוכה (למשל בפסוק „וישמון ישורון ויבעט, שמנת עבית כשית", עמ' תל"א) מסביר רבנו בהנחה, שיש כאן מאמרים מוסגרים, ולהלן נראה, שלדעתו גם הטעמים מסייעים לתפיסה זו.

גם את המעבר מלשון רבים ללשון יחיד בפסוק „ואכלתם... ושמחתם... כאשר ברכך" (י"ב, ז) מפרנס מחברנו באמרו: „ללמדנו — כל יחיד יהנה מברכת הכלל וישמח באושר משפחתי — אתם ובתיכם" (קנ"ט).

— מצורת הלשון „כי יפל הנופל" (כ"ב, ח) מדייק רבנו, בעקבות החתם סופר, „כי חיוב עשיית מעקה חל רק במקומות שקיימת בהם סבירות מסויימת בענין „נפילת הנופל", ואילו במקום דלא שכיח דעיילי להתם פטורים ממעקה" (רפ"ג).

— יש להבחין בין „שנא את — ל„שנא ל—", בין „אהב את — ל„אהב ל—" (רמ"ח): „שנא ל—" מציין שנאה מקיפה יותר, „אהב ל—" מציין אהבה מצומצמת יותר, שכן תוית היחס ל— מציינת את תחום ענייניו של האדם ולא אותו עצמו.

כמו כן שונה „נפש בנפשי" (יט, כא) מ„נפש תחת נפשי" (שמות כא, כג); ויקרא כ"ד, יח): הלשון הראשון מתאים דוקא לפרשת עדים זוממין, „משום שכאן לא מדובר בהפסד אבר ממש, כי אם בהאשמה על סמך עדות שקר" (רנ"ה).

— העדר ו"ו החיבור — במקום שהיה צפוי — טעון, כמובן, הסבר. „בנימין הוא השבט היחיד, שברכתו (ל"ג, יב) אינה פותחת בו"ו החיבור, וזאת משום שברכתו קשורה אל ברכתו של שבט לוי, הן המשכנים ובית המקדש היו על אדמתו (של בנימין)... וממילא נעשתה על אדמתו גם עבודת בני לוי". מאידך גיסא, ברכת בנימין מנוגדת לכל שאר הברכות בכך, שלא נאמר בה שום דבר מעשי, והיא כולה רוחנית (תס"ח).

גם בפסוק „ומשה בן מאה ועשרים שנה במותו לא כהתה עינו וגו'" (ל"ד, ז) חש המחבר בהעדר ו"ו החיבור (לא נאמר: ולא כהתה...), ומכאן ראייה לפרוש רש"י, ש„סיפא זה מדבר במצב גופו של משה אחרי מותו" (תפ"ח). * — תמוה הסדר שבצרוף „תמיד ואזריך לאיש חסידך" (ל"ג, ח) בברכת

לוי, שכן בכל המקרא מדובר על אורים ותומים. אך „בישראל קודמים, תומים (=תמימות, מעלה מוסרית) ל,אורים (=שכל)“, ויראה קודמת לחכמה (אבות ג, ט). „יש (כאן) איפוא משום רמז לנזיפה לשמעון, לאמור: בישראל יכול להיות מנהיג רק מי ששומר על מעמדו המוסרי“ (תס"ו). *

— רבים התלבטו בפסוקים הראשונים של ספר דברים ובדברי חז"ל עליהם. מחברנו מעלה בין השאר את קושייתו של בעל „יבין שמועה“, „כיצד זה אומר רש"י לפסוק א', לפיכך סתם את הדברים והזכירם ברמז, בעוד שלאחר מכן מוכיח את העם מפורשות על חטאים שונים“, וזאת בפסוקים מרובים בפרקים א, ד, ו, ט ועוד! — מצד אחר, משווה הרב וולף את שלשת הלשונות.

אשר דבר משה אל כל ישראל (פסוק א'),
דבר משה אל בני ישראל (פסוק ג'),
ככל אשר צוה ה' אותו אליהם (פסוק ג').

הפתרון המתקבל הוא איפוא זה: משה רבנו בקש רק לרמוז לחטאי העם, שכן בעבר עשה שלא כהוגן באומרו „שמעו נא המורים“ (במ' כ', י'), ורק כאשר ציווה ה', אמר את תוכחתו בגלוי. זאת ועוד; „כל ישראל“ הם הדור אשר חטא בעצמו, וזי לו בתוכחה רמוזה; אך הדור החדש, הדור הצעיר („בני ישראל“), והדורות שלאחריו — להם „נחוצה שפה ברורה ללא כחל ושרק“ (עמ' ד—ו).

טעמים: תפקידם התחבירי של טעמי המקרא הוא מן המפורסמות, אך הרב וולף זצ"ל בפרושו על התורה מציע כמה כללים חדשים, שהמומחים בתחום זה יעריכום כפי הבנתם.

את חלקי הפסוקים, ואשר תרבון מאד' (ו, ג — עמ' פ'), כי יפל הנופל ממנו' (כ"ב ח — עמ' רפ"ג), ושכב בשלמתו וברכך' (כ"ד, י"ג — עמ' שט"ו), שמנת עבית כשית' (ל"ב, ט"ו — עמ' תל"א) רואה המחבר כמאמרים מוסגרים, שכן „חלק המשפט שבין זקף קטן לאתנחתא (או לסוף פסוק) הוא מאמר מוסגר“ (שט"ו).

גם הטעם גרשיים שבתוכת, האומר' מראה שהפסוק כולו (ל"ג, ט) מאמר מוסגר הוא“ (תס"ו).

משמעות אחרת נודעת לטעם רביע, שיש בו, כנראה, כדי לגוון במשהו את משמעות המלה המוטעמת בו, על הפסוק „בחוף תעמד והאיש“ (כ"ד, יא) דרשו חז"ל, כידוע, „והאיש — לרבות שליח בי"ד“ (בבא מציעא, ולא בבא קמא כפי שצויין בטעות, קי"ג). בהתאם לכך „והאיש מוטעם ברביע“ (שי"ג).

גם תיבת „צעקה“ שבפרשת הנערה המאורשה (כ"ב, כז) מוטעמת ברביע. לדעת בעל ה„דיוקים“, הדבר מלמד, שאין חוקרים, אם צעקה הנערה, אלא, אם הדבר היה „בשדה“; מניחים שצעקה, כלומר מניחים, שלא עשתה ברצון. לעומת זאת, אם הדבר היה בעיר, הרי עצם עובדת היותה של הנערה „בעיר“ מוכיחה, שלא לגמרי בלא הסכמה נכנסה בדברים עם האיש, והרי היא בבחינת „אשר לא צעקה“ (רצ"ב).

רבים תמהו על הספרי ועל רש"י (ההולך בעקבות הספרי), שפרשו את הפסוק, תמים תהיה עם ה' אֵלֶיךָ (י"ח, יג) כמשפט מורכב: „כשאתה תם, חלקך עם ה' אֵלֶיךָ" (ספרי) או, עוד ביתר הדגשה: „התהלך עמו בתמימות... כל מה שיבא עליך קבל בתמימות, ואז תהיה עמו ולחלקו" (רש"י). לדעת רבנו, „יש לראות במלים „תמים תהיה" (ע"פ טעמי המקרא) משפט עצמאי, והנאמר אחרי הזקף קטן נחשב לתוצאה ממנהג תמימות זה" (רמ"א).

חיבה יתרה נודעת ב„דיוקים" לזקף הגדול, ולא מן הנמנע, שדרך הטעמתו בנוסח אשכנז היא שגרמה לכך. הטעם הזה בא להבליט ולהדגיש, ועשרות באורים בספר דברים שלפנינו מעידים על כך.

בדברי משה רבנו אל סיחון מלך חשבון נאמר, עד אשר אעבר את הירדן אל הארץ (בזקף גדול) אשר ה' א' נותן לנו" (ב', כ"ט), וטעם הזקף — ש„משה רוצה לומר לסיחון, שאל לו לחשוש כי ישראל ישתקעו בארצו, שהרי ארצו איננה מובטחת להם" (ל').

ובתאור הנצחון על סיחון נאמר, את הכל נתן ה' א' לפנינו" (ב, לו) — הכל, בזקף גדול, „כלומר הכל בלא שארית כלשהי" (ל"ב).

גם, ונכהו' הנאמר לגבי עוג (ג, ג), „מוטעם בזקף גדול, הכוהו מכה מוחלטת" (לד).

וכן בתיבת, נתתי (ג, י"ב וי"ג) — „להבליט שחלק ההבטחה כבר קוים למעשה" (ל"ו); ובתיבת, ואתה' (י"ח, י"ד) — „עליך להיות שונה מהם...". (רמ"א), ובתיבת, ויהי כקרבכם אל המלחמה' (כ', ב) מהווה הזקף „מעין סימן קריאה", כלומר: „ליד הגבול, בחזית, מתרחש כאן דבר שאין לו אח וריע אצל אומות אחרות — חיילים נשלחים לביתם עוד לפני תחילת המלחמה, המדינה משחררת משירות צבאה את אלה המצויים בעבודת שלום, בעשיית של חזב החיים" (רנ"ז).

בפסוק „זכור את אשר עשה ה' א' למרים" (כ"ד, ט) מציין הזקף הגדול, שלפנינו „מצווה כמו יתר המצוות הפותחות בצורה זו" וכדברי הרמב"ן (שי"ג); ואילו בפרשת נצבים, בתאור הפורענות העתידה לבוא על אותו, שרש פורה ראש ולענה' (כ"ט, י"ז), הזקף שבבטוי, ככל אלות הברית הכתובה בספר התורה הזה' (שם כ) „כאילו מרים את קולו הרציני המזהיר" (שפ"ד). *

דיוקים סגנוניים — יש בהם לפעמים כדי לפתור בעיות פרשניות של ממש. כידוע לנו מספר במדבר מאנו בני עשו והמואבים לתת לישראל לעבר דרך ארצם. את הפסוקים „אכל בכסף... רק אעברה ברגלי, כאשר עשו לי בני עשו... והמואבים... עד אשר אעבר את הירדן...". (ב, כח—כט) פרש כבר רש"י בזה הלשון: „כאשר עשו לי בני עשו — לא לענין לעבור את ארצם אלא לענין מכר אכל ומים; עד אשר אעבר את הירדן — מוסב על אעברה בארצך". הרב וולף ז"ל מאמץ את פירוש רש"י, אך מנסחו בדרכו המיוחדת באמרו: „כאשר עשו לי — מחציתו הראשונה של פסוק זה מתקשרת אל מחציתו הראשונה של הפסוק הקודם...; עד אשר אעבר — מחציתו השניה של הפסוק מתקשרת אל מחציתו השניה של פסוק כ"ח. חלקיהם של שני

פסוקים אלה מסודרים איפוא במעין שתי וערב" (ל'), כלומר בסדר א"ב-א"ב. לא נוכל לסיים את הדגמתנו בלי להודות, שפה ושם לא ירדנו לסוף דעתו של המחבר או שנדמה היה לנו, ששגיאה היא שיצאה מלפני השליט. נעמוד על שני פסוקים, שבהם נפרדנו מן ה"דיוקים" ב, צריך עיון כזה. על הפסוק, ארבעים יכנו לא יסיף' (כ"ה, ג) אומר הרב וולף זצ"ל: ,,כמו לא יוסיף יכנו, לא יוסיף להכותו (הרש"ר הירש)" אך טוען שפירוש זה צריך עיון שהרי סוף סוף כתיב ,,יכנו ולא יוסיף" (שכ"א). והנה, באורו של הרב הירש ברור הוא לגמרי: ,ארבעים יכנו לא יוסיף' = לא יוסיף יכנו ארבעים, בדומה ל, לא יוסיף יבא בכ עוד ערל וטמא' (יש' נ"ב, א), ולפנינו משפט אחד ולא שנים. הכתוב אינו אומר, כפי שהודפס ב"דיוקים", ,,יכנו ולא יוסיף", ועל כן השגתו של הרב וולף אינה יכולה להסתמך על ו"ו כזאת. ואשר לטענה, שסדר המלים אינו מסייע לפרושו של הירש (ושעל כן הוא נראה פרוש דחוק) — הרי טענה זו קיימת במשנה תקף לגבי הבאור המוצע ע"י הרב המחבר: ,,ארבעים מכות שהוא עלול להכות (ארבעים אשר יכנו) — אל לו להרבות עליהן".

רעיונות עמוקים נגד המחלוקת, שנשמעת מתוכם תוכחה גלויה, מפתח המחבר בבאור הפסוק, ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת' (י"ד, א). הוא תולה רעיונות אלה בה"א הידיעה שבתיבת, למת', שיש בה ,,משום התחברות מפליאה של פשט ודרש" (קפ"ג), בדומה לה"א הידיעה שב,,ושרט לנפש" (ויקרא י"ט, כח). — לפי מיטב ידיעתנו, אין הקמץ שבתיבות, לנפש', למת' יכול להתפרש כה"א הידיעה, אלא הוא אפייני לשמות, שבהם הטעם סמוך לתוית היחס ל-, ביחוד כשהם במעמד של הפסק (כגון לבטת, לעד, לטרת, פה לפה, בין מים למים וכיו"ב).



זכה הרב פנחס וולף זצ"ל, שתהיינה שפתותיו דובבות בקבר, זכו בניו ומוקיריו שהשכילו להפיץ מעינותיו חוצה, וזכינו כלנו לכך, שניתנה לנו הזדמנות חדשה לעיין בכתוב ולדייק בו דיוקים, שלא הורגלנו אליהם. ומי יתן וידעו חמשת כרכי ה"דיוקים על התורה" את התפוצה הראויה להם — לכבודו של המחבר הדגול ולפיתוח יראתם וחכמתם של כל אלה, שיעיינו בהם וילמדו אותם בהנאה!

שמחה בונם שטיין

סיומה של תקופה

זה ספר תולדות אדם (בראשית ה, א). רק ספר אחד מגיד את האמת ההיסטורית, הרי זו תורה מן השמים. „דיוקים“ דברים כט, יז

סיום מבצע תרגומו והוצאתו לאור של ספר „דיוקים“ מאת הרה"ג רבי פנחס וולף ז"ל על חמשה חומשי תורה, מהוה סיומו של פרק גדול בתולדות פרשנות המקרא, פרק מפואר שנכתב בגרמניה ובעיקרה בשפה הגרמנית. משמעותו המיוחדת של פרק זה נעוצה בעובדא, שהוא נרשם אחרי תקופה ארוכה (תקופת ה„השכלה“) של הדרדרות, והתרחקות מן היהדות המקורית וטמיעה באוכלוסיה הנוצרית. אמנם עוד היו מרכזי תורה — ישיבות — על אדמת גרמניה. ברם, השקיעה בלימוד התורה בדרך המקובלת, המבוססת על חקר התלמוד ומפרשיו, היתה ניכרת גם בשארית הקטנה שהמשיכה ללכת בדרך האבות.

ראשית עלייתה המחודשת של היהדות הנאמנה בגרמניה קשורה ודבוקה בהתמסרות לפרשנות המקרא, במטרה כפולה של לימוד תורה לשמה, חיזוק היהדות מבפנים, וחסונה מול מדיחים ומסיתים, שרובם עסקו בחקר התנ"ך ותולדות ישראל העתיקה בדרכים המסולפות של מדע המקרא הגויי.

ידוע, שכל תנועת מרד בישראל ראשיתה בהדגשת ערך התורה שבכתב לעומת התורה שבע"פ. התחילו בכך הצדוקים והביתוסים. בדרכם הלכו המינים — הנוצרים הראשונים, זו היתה יסוד הטפתו של חיוי הבלכי בימי הגאונים ואחריו נמשכו הקראים. כזו היתה דרכם כסל למו גם של המשכילים המתבוללים. הצד השני בכולן הכפירה בתשבע"פ וביסודות אמונתנו המסורים לנו מסיני, כתובים והמוזים בתורה. מתגלים ללומדיה באמת וביושר.

כבר בימי אנשי כנסת הגדולה נראו ניצני שורש פרה ראש ולענה, כבר אז התחילו להסביר את עיקרי האמונה בהתאמה להשקפות מקובלות על עמים חזקים. לדעתם פרסומם בקרב מלכי העמים, שריהם וחכמיהם, היתה ההוכחה „המדעית“ המכרעת לאמיתות השקפותיהם וצדקת דרכי חייהם, בסיס רעיוני להתקרבותם אל הגוים ולמצא חן בעיניהם ובעיקר לזכות בעזרתם בשלטון על ירושלים. (כבר הוכיח בעל „דורות הראשונים“ (ח"א כ"ג ע' ק"פ והלאה) שהצדוקים היו מפלגה פוליטית שהסתמכו על תורת משה כדי למצא מסילות ללב העם (עי' עוד שם עמ' ה' הערה ה').

חז"ל יצאו חוצץ נגד תנועות אלה. מלחמתם בעיקרה היתה מכוונת כלפי פנים, לחזק תמימים באמונתם ע"י הרחקת פושעים מפיוצי דעות כוזבות (עי' „דיוקים“ דב' כט, יז"ח). תקנותיהם שמקורן במלחמה זו מעידות על המטרה. איתא במשנה: (ברכות ט, ה) „כל חותמי ברכות וכו' משקלקלו המינין וכו'“

התקיננו שיהו אומרים — לפני באי בית המקדש הנאמנים לה' ב"ה ולתורתו ומאמינים בהשגחתו בעולם הזה והבא, אותם רצו לחזק ע"י הקריאה — קומו ברכו את ה' א' מן העולם ועד העולם".

בדומה לכך, קצירת העומר נעשית במוצאי יו"ט ראשון. אפילו אם חל בשבת ומפני הבייתוסים שהיו אומרים אין קצירת העומר במוצאי"ט, כנסו את כל העיירות הסמוכות, כדי שיהא נקצר בעסק גדול" (מנחות סה). לא התוכחו עם הבייתוסים, כי אם השתדלו לחזק את הצבור ששמה להביע אמונתו במסורת הנביאים וחז"ל.

יש והדגשת יתר (בעצם נכונה) של פרשה מסוימת בתורה, נתנה פתחון פה למסיתים למיניהם ע"כ מנעו חז"ל אמירתם ברבים. אמרו: (תמיד לב:) במקדש קראו כל בוקר עשרת הדברות — לפי שהם עיקר הדת וראשיתה, — (פירוש המשניות) יחדיו עם קריאת שמע, שהיא תמציתה של אמונת ישראל" — (דיוקים דברים ו, ד').

נראה שבסוף ימי הבית השני ואחרי חורבנו נתרבו הכתות, היצוגיות, במיוחד המינים — הנוצרים שויתרו על מצות רבות, כדי לעשות את תורת משה קבילה בעיני יהודים בעלי אמונה רופפת ובעיקר בעיני גוים שהתיאשו מאליליהם ולאמונה טהורה לא הגיעו ולא היו מוכנים לעול מצוות, בתקופה מעורפלת זו חשבו רבים וכן שלמים לחזק בנ"י באמונתם בתורה מסיני ע"י קריאת עשרת הדברות יום-יום ברבים, (מעין הכרות, "אני מאמין"). כי הם כוללים כל תרי"ג מצות כמאמרם ז"ל: באלין עשר אמירין איתגליהו כל פקודי אוריתא. (מסכ' דרשב"י יתרו צ, ב) משום כך אף בגבולין בקשו להנהיג לקרות כן, אלא שכבר בטלום מפני, "תרעומת-התחכמות-המינים" (ברכ' יא), שיאמרו: קריאה יום-יומית של י' דברות עדות היא שאלו לבדם נתנו למשה מסיני.

מצאנו שהגבילו חז"ל את הקריאה ועיון בכתובים במיוחד בשבת בזמן שהחכם דרש ברבים, מפני ביטול בית המדרש, — בכתובים משכא ליבא ובשבת היו דורשין דרשה לבעלי בתים שעסוקין במלאכה כל ימות החול, ובתוך הדרשה היו מורין להם הלכות איסור והיתר, וטוב להם לשמוע מלקרות בכתובים (רש"י שבת קיח). לעומת זאת אין אנו מוצאים הגבלה כעין זו בקשר לעיסוק באגדתא, שמושכין לבו של אדם כמים" (חגיגה יד). אדרבא מסופר על ר"י ועל ר"ל שהיו, מעיינא בסיפרא דאגדתא בשבתא" (תמורה יד:) וראו בכך חיזוק ללימוד התורה וקיומה, שעושין הדבר לשם קדושת ה"י. (רש"י שם ד"ה עת) האגדה מעוררת ומלהיבה את האדם לעסוק בתורה לשמה ולעשותה. העיון בסיפרא דאגדתא יקרבו ללמוד ולקיים, הלכות איסור והיתר. לעומת זאת קריאה בכתובים בלי עיסוק מקביל בגמרא ובהלכה מערטלו מתורת חיים, להסתפק במחשבות פורחות באויר, עליהם המליצו: "ובילדי נכרים ישפיקו" (ישעיה ב, ו). — מספיקים עצמם במחשבות ועצות פילוסופיות ואינם חוששים למחשבת התורה ועצתה (מצודת דוד שם) כדי למנוע סכנה זו מהלומד — המעיין מזהיר בעל ה"דיוקים": אמנם, התורה מחייבת מחשבה מעמיקה

והשקפתית, אבל אין כונתה לדיון קר ובלתי-מחייב וכו' במעמד-ה' סיני חייב עם ישראל להגות על חובת הפרט והכלל" וכו' (מבוא לספר בראשית) במסגרת תורת ה' תמימה, חשיבות מיוחדת נודעת לחלקים הסיפוריים והרעיוניים של התורה. אגב לימודם זוכה האדם להשקפת עולם מבוססת על גילויי אמיתות דלעילא בניגוד לדעות כוזבות שיסודותן בדמיונות האדם, עליהם הזהירו חז"ל: "ודע מה שתשיב לאפיקורס", ומוסיף בעל ה"דיוקים" — והאפיקורס "שבך" אף הוא במשמע" (שם).

אין הגדרה מדוייקת למושג "אגדה", בקרב הלומדים רגילים. לכנות כל דיון בפסוק, בתלמוד ובמדרשים שאינם באים לברר הלכה למעשה — "אגדתא" (השו' מבוא התלמוד לר"ש הנגיד ז"ל ערך הגדה) הוי אומר שכל תלמיד חכם יכול לפרש ולדרוש, כפי מה שגודמן לו ומה שראה בדעתו ולפי מה שיעלה על הדעת" (שם). בעצם כבר הכתוב מפריד בין דברי תוכחה ומוסר אותם מרצה משה רבינו, "אל כל ישראל" לבין מצות ודיניהם הנאמרים, "אל בני ישראל" לפי סדר וכללי לימוד מוגדרים וקבועים (עי' דיוקים דב' א, א ד"ה אל). אך דא עקא! אופיה זה של האגדה עורר מדיחים מכל המינים לגלות פנים בתורה ע"י אגדות של דופי. (עי' שבועות יג. וברש"י שם ד"ה מגלה) (דרך האגדה חסרה תמרורים וציונים ומשום כך היא בחוקת סכנה להולכים בה בלי מורה דרך. זו הסיבה שבזמנים ובמקומות מסויימים התנגדו חז"ל לעצם לימודה, לעומת חכמים אחרים שעריכוה מאד, כי על ידה מכיר האדם את מי שאמר והיה העולם. (עי' כל ספרי מהר"ץ חיות ח"א עמ' דש"מ הדן בפרטות בניגוד זה בדברי חז"ל). בעל ה"דיוקים" ברצונו לקדם פני רעה זו, משתדל לדייק בכל פרט בכתוב, בכל תג ותנועה, ניקוד וטעם, "מובן ששיטה זו מחייבת אותנו לצלול עמוק ככל האפשר לרוחה של שפת התורה, כמו שנאמר: "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך" (שם).

גם בדורות האחרונים התחילה החתירה תחת שלטון התורה בישראל עם קדימת לימוד המקרא והדגשת ערך לימודה לעומת העיסוק בתורה שבע"פ. המשכילים הראשונים בגרמניה (לפני כ-200 שנה) לכאורה את כבוד התנ"ך דרשו, אך עד מהרה גילו צפונות לבם ש"תרעומת המינים" מטרידתם, כמו קודמיהם מאז גם הם קיזו בדרך זו לבטל מצוות מסוימות אשר כזרות נחשבות בעיני הגוים. וכמו המינים, גם הם ביססו שיטתם לכאורה על רעיון תלמודי של הפצת מחשבות היהדות והנביאים בקרב העמים — הלא הוא תפקידו הרם של עם ישראל בגולה, (עי' פס' פ"ז: ד"ה אומר ר"א לא הגלה וכו').

הם תרגמו את התנ"ך לגרמנית והדפיסוהו באותיות עבריות ולפי כללי הכתיב שהיו מקובלים בידיש-דויטש, הקפדה זו על מסורת אבותינו להעיד באה על כונתם הטהורה. לאמיתו של דבר לא חשבו להרביץ תורה ולהאדירה, כי אם ללמד נערי בני ישראל את השפה הגרמנית שידיעתה היתה תנאי מוקדם להתערבותם בגוים וכניסתם לתרבות האירופאית במרוצת הזמן. פרצת השפה התרחבה לשער עצום, דרכו זרמו רבים, רבים מאד לבלי שוב ועד שמד המוני הגיעו.

תופעה זו של ירידה תלולה מוסברת על ידי בעל ה"דיוקים" (דב' יג, יג) שלש מצות סודרו זו אחרי זו. נביא שקר, מסית ומדיח ועיר הנדחת, ללמדנו: "תחילה עושים אנשי רוח — „הנביא" — את שלהם כדי למעט את דמות חוקת התורה ולזעזע שלטונה. אחרים מחזיקים אחריהם בכוח השפעה גדול יותר, קרובי משפחה שהתעשרו, וזו מקלקלת את השורה בקהלה שלמה, מהלך עצוב זה של התדרדרות יכולה לספר ההיסטוריה של ירידת יהדות אשכנז, ואחריה כל המדינות בעלות התרבות המודרנית".

בין הנשאים היתה היהדות הנאמנה למיעוט קטן בעל חיוניות רבה ועצמה רוחנית עלאית. בזכותן נהפכו קהלות רבות שוב למרכזי תורה, לאור מאיר ומורה דרך לנאמני התורה בכל העולם. בתנאים החדשים המתחדשים לבקרים בעולם המודרני ההורס ללא רחם כל מוסד רוחני המתקיים על פי חוקים שונים מהמוכרים ומקובלים על ידו. וכל ציבור השומר על עצמיותו ומבליט את השוני בינו לבין העולם הסובבו.

תקופת הפרשנות של גדולי ישראל במערב אירופה במלחמתם נגד המשכילים ותלמידיהם המתבוללים, הסתיימה בדם ואש ותמרות עשן שהצית בבית ישראל הצר הצורר הגרמני ימ"ש. באש לבנה על גבי אש שחורה שהבעיר כמעט כל חלקה טובה בישראל, נרשמו דברי תורה על ידי יחידי סגולה שנמלטו מגיא ההריגה. עליהם נאמר: „כי בהר ציון ובירושלים תהיה פליטה, כאשר אמר ה', ובשרידים אשר ה' קורא" (יואל ג' ה').

אחד משרידי קודש אשר ה' קרא היה הרה"ג רבי פנחס וולף ז"ל. חיבורו הגדול „דיוקים" על חמישה חומשי תורה הוא הכרזה: אכן, עם ישראל חי — חי בתורתו החוזרת יחד עם לומדיה לאכסניה שלה, אותה עזבו לפני מאות בשנים.

„דיוקים" עוד נכתב בשפה הגרמנית, אך הופיע בלשון הקודש. (ואולי גם על כגון דא אמרו שא"י זכה בספרים שכתבו בה או הובאו לתוכה. עי' פאת השלחן ב, כג). הוא עוד שייך לאסכולה הגרמנית בסדר השאלות והתשובות ובדיקן הקפדני, אבל געגועי המחבר ז"ל היו „שיקראו אותם בשפת תוה"ק המאחדת את כל עמנו". (הקדמה לס' בראשית) וכדי להתאימו לכל „עמנו" צוה המחבר את המוציאים לאור: „להשמיט ולהוסיף לקצר ולהרחיב לפי צורך השעה כיום". כי הצבור הלומד תורה כיום אינו מתלבט באותן השאלות עצמן בהן התלבטו באשכנז...".

שאיפתו זו של המחבר לכתוב פירוש לכלל ישראל לדורותיו, קבעה במידה רבה את תוכנו ושיטתו של ה"דיוקים". יחודו של הספר באופיו המיוחד להתרכז בדיקים בהם עוסקים כל מפרשי התורה ראשונים ואחרונים, אך מקום הניחו להתגדר בו והמחבר מעיד על עצמו: „תשומת לב העיקרית שמתי בפרושי להבנת הטעמים והנימים הדקים של הדקדוק". המעיין בספר ימצא נוסף לנ"ל דיוק נפלא בהבנת סדר המילים בפסוק וסדר הפסוקים בפרשה, ועוד ימצא הקורא בספר רעיונות נפלאים מבוססים על חסרות ויתרות.

להלן דוגמאות לשיטות אילו:

א. א. משמעות סדר המילים: בקשר למנוי דיינים כתוב: הבו לכם אנשים חכמים וכו' (דב' א, ג) המילה „אנשים” נראת לכאורה תוספת לא הכרחית, ומסביר אנשים במובן „אנושיות”. („אנשים אנושיים”) „עם כל התביעה לאינטליגנציה, הרי התנאי הראשון אצל הדיין הוא, שתהא יראתו — אנושיותו — קודמת לחכמתו”. (מכאן רמו למידות שמנו חכמים ז"ל בדיינים, כמובא ברמב"ם ה' סנה' ב, ו-ז).

ב. א. סדר הענינים: „ואתחנן אל ה' בעת ההיא” וכו' לפני כן מסופר: „ואת יהושוע צותי” וכו' אנו היינו מצפים לסדר הפוך, שהרי אם תתקבל תפילתו „אעברה נא” אין צורך לצוות את יהושע, ברם, סדר זה מאפיין את ענוותנותו של משה רבנו ואת אהבת האמת שבו. קודם קיים את מצות ה' ב"ה, מינה את יהושוע למנהיג ואח"כ התחיל להתחנן ליכנס לארץ געגועי יחד עם עמו האהוב עליו וכאחד מהם (השוו' שם פסוק כג ד"ה בעת ההוא). (כבר הזכרנו שפרשני אסכולה זו עמדו במערכה קשה מול בקורת המקרא, אך גמנעו מויכוח ישיר איתה, ברם כאשר גודמן להם לחזק את האמונה המסורת, לא החמיצוה. מדע המקרא הגויי ניסה לערער במיוחד מהימנותו של ספר דברים (לויכוח זה הקדיש רד"צ הופמן ז"ל את חלק הארי בספרו לס' דברים). כלפיה מעיר המחבר: והעלתם על הכתב של הדברים כפי שאירעו, היא עדות חשובה למהימנותו של ספר דברים שביד משה רבינו”, (ע' בדברי המדרש המובא שם בד"ה לאמר).

ב. עוד דוגמא קצרה: „ואת יהושע צותי בעת ההוא לאמר”, בהמשך אין זכר לצווי במקומו בא הבטחה? המשך הכתוב „עינך הראת”... מסביר את הענין כולו, צותי את יהושוע לראות את הנעשה, כי מראה עיניו יהיה לדוגמא לאשר ייעשה בעת כיבוש הארץ.

ג. לדעת המחבר ז"ל, כתיב מלא בא להוסיף דבר מה בענין המדובר או להדגיש פרט מסוים. לעומת החסר הבא למעט או למנוע הבנה מוטעית.

להלן דוגמא לכך:

א. „יהושוע” (שם ג, כא) בא כאן בכתיב מלא כפול... שם של אישיות חשובה... שהוסמכה לתפקיד חשוב מפי הגבורה.

ב. אחרי ירושה וישיבה בא"י נצטוו: „שלוש ערים תבדיל לך” (שם יט, ב) „שלוש” נאמרה בכתב מלא, רמו שכבר הובדלו ג' ערים ע"י משה רבינו בעבר הירדן מזרחה.

לעומת זאת בפסוק ז' (שם) בסיום מצות ערי מקלט כתוב: „שלוש — חסר — ערים תבדיל לך”. כי במקום זה לא נאמרה המצוה במלואה לכל פרטיה; ובקשר לנקלטים בהן לא נאמר כאן מאומה.

ד. שיטתו של ה"דיוקים" בדרשת טעמי המקרא תובן טוב יותר ע"י הדגמתה.

א. למצות ערי מקלט מקדים הכתוב: (שם) „כי יכרית ה' א' את הגוים...“ נותן לך את ארצם וירשתם” וכו', לכאורה אחרי השמדת גויי הארצות אפשר היה להמשיך: וישבת וכו' המלה „וירשתם“ נראית כמיותרת. ברם, היא מוטעמת בזקף גדול להדגיש, רק אם תרשו ארצם ולא תרבותם (כדי להשיג זאת יכרית ה' א' את הגוים) תזכו לקדש ארצם, ולהקים בה חברה מבוססת על מוסרי התורה ורק אז יש ערך ומשמעות למצות ערי מקלט. (הטעם זקף גדול נמנה בין ה"מלכים" בתוך טעמי המקרא ז. א. המילה המוטעמת בין ג' אינה נבלעת בתוך המשפט אליו היא שייכת, היא עומדת בפני עצמה ומדגישה רעיון מרכזי בפסוק שלא תמיד נראה לקורא).

ב. נראה שספר „דיוקים“ אינו מפרש בלבד, אלא רוצה לעורר את הלומד למחשבה עצמית. (בגלל זה, רוב המובאות אינן כלשונן בספר, כי אם כפי הבנת הכותב). להלן דוגמא שמטרתה כפולה, להראות את שיטת המחבר בהבנת הטעמים, וניצול שיטתו ע"י תלמיד קרוב לו.

„וזה דבר הרצח אשר ינוס שמה וחי“, וכו', „אשר ינוס שמה וחי“ הרי זה מאמר מוסגר (בין זקף קטן ואתנחתא). המחבר ז"ל אינו מסביר משמעות הגדרה זו. לעומתו בפסוק יב מביא את פירוש בנו הרב י"א וולף שליט"א בקשר לדיוק דומה: „ונתנו אותו“ — לפי טעמי המקרא (מונת רביעי, האחרון הוא מלך העומד ברשות עצמו). הרי זה חלק משפט בפני עצמו. — בתנאים מסויימים יתנו אותו בידי גואל הדם, והוא שנמצא חייב ברצח בכוונה תחילה, כי אז מצוותו בידי גואל הדם. (דברים אלה עוד זקוקים בירור. מפסוקנו אנו לומדים שבית דין חייבים להמיתו, (ה' רוצח ה, ז) ושמצוה ביד גואל הדם כבר נאמר (במ' לה, יט) „גואל הדם הוא ימת את הרוצח“. (שם א, ב וע"ש במשנה למלך — עוד יש להעיר, אמנם מצוה על גואל הדם, אך אינו חייב להרגו, הב"ד חייב בכך, שם א, ב).

בסימנה של מצות ערי מקלט מדגיש הכתוב, שכלפי רוצח במזיד או אפילו קרוב למזיד (שם ו, א והלאה) אין כלפיו עוד חובה להצלתו („והצילו העדה“). ברם, כאשר נודע דבר הרצח יש לדונו לכף זכות ששוגג היה והדרך לכך: „אשר ינוס שמה וחי“. (אולי לזה התכוון המחבר ז"ל בדבריו המקוצרים).

הספר רב תועלת במיוחד להורים ומורים השואפים למסור לבניהם — תלמידיהם את רעיונותיה הנעלים של התורה ככתובים בפסוק ממש וזו היא בעצם החובה החינוכית המוטלת על כל דור, ושוב אנו מסתמכים על דברי המחבר ז"ל בסיום ספרו: „עליך לקרב כל דור חדש אל מטרתו — מטרתך, על-כן עליך לראות תמיד את „דרך: דרכה של ההסטוריה... להכיר את ייעודך, להכיר בחובתך לחנך את הנוער שלך לקראת האידיאלים של המטרה הסופית — „למען ייטב לך והארכת ימים“.

יונה עמנואל

על פירוש תמוה ב"בית הבחירה" על מסכת מגילה

במסכת מגילה ח, ב מובאה המשנה: „אין בין טהור מתוך הסגר לטהור מתוך החלט אלא תגלחת וצפרים“. הגמרא מפרשת: „הא לענין שילוח וטומאה זה וזה שוין“. הפירוש המקובל שהטהור מתוך הסגר אינו זקוק לשום קרבן, וכן פירש רש"י יבמות עד, ב (ד"ה זב), „וכיון דתגלחת ליכא קרבן גמי ליכא דבהדי תגלחת כתיב קרבן“. וכן בכסף משנה הלכות טומאת צרעת, פרק י, הלכה י. וכן מפורש בברייתא בירושלמי מגילה (פרק א, הלכה ח) „את שהוא טעון תגלחת מביא קרבן, את שאינו טעון תגלחת אינו מביא קרבן“.

אך ב"בית הבחירה" לרבינו המאירי, מגילה ח, ב מובא (ההדגשות שלי — י. ע.):

אין בין טהור מתוך הסגר, כגון שכהה הנגע לסוף שבעה, לטהור מתוך החלט, והוא שכבר הוחלט בפשיון או בשער לבן ואחר זמן נתרפא מנגעו, אלא תגלחת וצפרים. הא כל שאר קרבנות שמצורע מוחלט מביא ביים טהרתו, אף המוסגר שיצא טהור מביאם. וכן שוים בכבוס בגדים וטבילה. אבל אינו מגלח כל שערו ואינו מביא שתי צפרים חיות. ופירושו המפרשים הבדל אחר ביניהם, והוא שהמוחלט שנתרפא מונה שבעה והמוסגר שיצא טהור אינו צריך למנות.

והנה, תמוהים דברי רבינו המאירי „הא כל שאר קרבנות שמצורע מוחלט מביא ביים טהרתו, אף המוסגר שיצא טהור מביאם“. הלא מוסגר שיצא טהור אינו חייב בצפרים ובתגלחת, כלומר אינו מביא שום קרבן, ואילו לפי רבינו המאירי הטהור מתוך הסגר אמנם אינו מצווה בתגלחת וצפרים, אבל מביא אשם מצורע ושאר הקרבנות שהטהור מתוך מוחלט מביא. האם יש כאן טעות העתקה או קיימת שיטה כזו או אפשר לפרש את המאירי באופן אחר?

על דברי המאירי אלה תמה חתנו של ה"שפת אמת" בהערה על חידושי שפת אמת מגילה ח, ב וכן הנצי"ב ב"מרומי שדה" שם. וכן עמד על זה הרב מנחם אריה טובולסקי שליט"א בספר „מנחת אריה" (בני ברק תשל"ה), על מסכת מגילה (ח, ב, עמ' קצ"ז).

ב"בית הבחירה" יבמות עד, ב פירש רבינו המאירי בניגוד לדבריו במסכת מגילה וז"ל שם: „שכל מצורע שיוצא טהור מתוך הסגר וזב שלא ראה שלש אינו טעון קרבן“. אך מאידך ישנו מקור נאמן לפירוש המאירי במגילה. בשנת תשס"ו הוציא פרופ' שמואל מירסקי את פירוש רבי יהונתן הכהן מלונגיל, — המפרש הידוע של הרי"ף ובן דורו של הרמב"ם — על מסכתות מגילה ומועד קטן. בפירושו למגילה ח, ב פירש רבי יהונתן מלונגיל וז"ל:

„שכל הקרבנות שמביא מצורע מוחלט לטהרתו, שהם חטאת ואשם ועולה ולוג שמן ומנחה, כמו כן מביא טהור מתוך הסגר. אבל תגלחת ושתי צפורים חיות טהורות, אלו נוהגין בטהור מתוך החלט, ואינן נוהגין בטהור מתוך הסגר...“.

בשנת תשכ"ב הופיע בית הבחירה על מסכת מגילה בהוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם עם הערות וביאורים מאת הרב משה הרש"ר שליט"א. מהדורה זו הופיעה ע"פ כתב יד פארמא. גם במהדורה זו מובאים דברי המאירי הנ"ל ולמרבה הפלא לא העיר הרב המהדיר שליט"א על פירוש זה של המאירי שהטהור מתוך הסגר מביא קרבנות. זה כמה שנים הראיתי דברי המאירי אלה לרבנים ולומדי תורה כאן בירושלים עיה"ק ת"ז וכולם ראו כן תמהו. לפני זמן קצר דברתי על זה עם הרב מנחם כשר שליט"א, בעל „תורה שלמה“. הרב כשר שליט"א רכש בשעתו את הספרייה של הרב ירוחם פישל פערלא וצ"ל, בעל הפירוש הגדול על ספר המצוות לרס"ג. הרב מנחם כשר שליט"א הראה לי את הידושי המאירי על מסכת מגילה (דפוס קניגסברג תר"ך), שבו השתמש הרב י"פ פערלא וצ"ל. ואכן נמצאת שם הערה מהרב פערלא על יד דברי המאירי הנ"ל, וז"ל:

ר"ל בקרבנות שמותר להביא ביום טהרתן, שניהם שוין, ע"י מו"ק ט"ו ע"ב וברמב"ם סופ"ב מה' ביאת מקדש, אבל אשם מצורע ולוג שמן שביום שמיני ודאי אינן שוין.

הרב פערלא וצ"ל הרגיש בקושי שבדברי המאירי ולכן פירש שהכוונה שגם המוסגר אינו יכול לשלוח קרבנות בזמן ההסגר. הגמרא במועד קטן טו, ב אוסר שילוח קרבנות ע"י מצורע וכן מובא ברמב"ם הל' ביאת מקדש, פרק ב הלכה יא: „וכן מצורע אינו משלח קרבנותיו, כל זמן שאינו ראוי לביאת אל המחנה אינו ראוי להקרבה“. לפי הרב פערלא כוונת המאירי שגם המוסגר אסור בשילוח קרבנות וביום טהרתו שוב יכול להביא קרבנות כמו הטהור מתוך החלט. אך הרב פערלא וצ"ל לא זכה לראות את פירוש ר' יהונתן מלוניל המובא למעלה שהוא המקור של המאירי. את דברי ר' יהונתן מלוניל אי אפשר לפרש כמו שהציע הרב פערלא וצ"ל.

האם קיים מקור לדברי ר' יהונתן מלוניל?

אל תתהלל ביום מחר כי לא תדע מה ילד יום. יהללך זר ולא פיק, נכרי ואל שפתיך (משלי כז, א)

אל תסבב בעצמך שבח לומר מחר אעשה כך וכך שאין מחרתך בידך. וחכמי המוסר אמרו הזמנים שלשה, העובר כבר עבר ולא ישוב אליך עוד, העומד והנה הוא הולך, העתיד לא תדע אם תגיע אליו. ואמרו זה להזהיר שלא להפנות ימיהם לבטלה על סמך הזמן העתיד. וזהו ענין יהללך זר וכו', כלומר עשה מעשים שיהללך הזר בהם וזהו אחר המעשה, שהזרים לא ישבחו את האדם על מה שבלבו לעשות, אבל על מה שראו שכבר עשה.

פירוש רבינו מנחם המאירי

הרב שלמה פרידמן ז"ל

המשפט במחשבתו של ר' יצחק ברויאר *

בעיניו של ברויאר התורה היא, עבור האדם, התגלמות הרצון האלוקי בתחום החושים. היות וישראל מקיים את מצוות התורה, מזדהה רצונו עם רצון האלוקים. מעתה מתגלגלת ההיסטוריה של העולם ללא תקלות וללא התפתלויות. העולם כולו הרמוניה הוא. אין שבר ואין תהום, אין שיסוע בין שלושת העמודים שעליהם עומד העולם. השילוש התחבר ליחוד שאין לנפצו. הלא זה המובן העמוק של פתגם חכמינו: „קודשא בריך הוא אורייתא וישראל חד“.¹ המחבר שלנו רמז רק בדרך אגב למושג עיקרי זה, בכוזרי החדש. היה זה מפני שפחד, או לא רצה, להודות בנימה המיסטית הניכרת שביסודה של אותה השקפה, בתקופה ובארץ שבהן חוכמת הגסתר האותנטית ביותר הוחזקה כהזייה מסוכנת ומסכנת. פרופ' גרשום שלום שראה למשל בסימבוליזם „המלאכותי“ של ר' שמשון רפאל הירש נסיון מכוון להעמיד בצל את הסימבוליזם המקורי של הקבלה, העלה נגד נכדו האשמות ביחד עם דברי ברכה. הוא ברך אותו על כך שהחזיר בדרך מאסיבית נושאים מיסטיים מובהקים לתוך תוכה של המחשבה האורתודוקסית המערבית; הוא האשים אותו על כך שהסווה והעלים אותם: „רק במקום אחד מגלה לנו המחבר במפורש שמדובר בקבלה“.¹

וכן הרושם של הקורא המעיין בספר אלישע, בדפים הקשים והמשמעותיים של הפרק הרביעי, שכולם מוקדשים לבירור היחס בין התורה, האדם והעולם. כדי לסקור אותם היחסים משתמש ברויאר במושג האריסטוטלי הישן של הצורה. הגילגולים הסותרים של מושג מקובל זה ידועים לכול. הוא עבר בתולדות הפילוסופיה כל מיני תיקונים ומניפולאציות. הוא תמיד התפתח בכיוון שאין לחוותו מראש, וכן ימשיך, כך שלעולם נועז הוא להציב אותו כבסיס להסבר המציאות. המחבר שלנו לא חשש לצאת לקראת הסכנה, דבר שהביא לפנינו גודש להטוטים שכליים ששורשם במלה „צורה“ וכל הביטויים המרובים הנגזרים ממנה בשפה הגרמנית שאין גבול לעיסותה. אנו מודעים לכך, שאין ביכולתנו לתרגם בהצלחה אומנותית דומה תעלול בלשני זה. נשתדל איפוא בצניעות להעתיק בנאמנות יתרה את המחשבה המנחה אותו תרגיל.

מקורה בשני פסוקים המשמשים מפתח לסיפור בראשית, שעליהם מסתמך ברויאר לעתים רקובות, והם (בראשית ה, א; ג):

* השוה המעין, תשרי תשל"ט, עמ' 79—88; סכת תשל"ט, עמ' 65—72.
1 ראה G. Scholem, "Politik der Mystik", Juedische Rundschau, Berlin, 1934, גליון 57.

„זה ספר תולדת אדם ביום ברא אלוקים אדם בדמות אלוקים עשה אתו (...) ויחי אדם שלושים ומאת שנה ויולד בדמותו כצלמו...”
 ברויאר, המקבל בשינוי מה את גירסתו של הירש, מתרגם: „הספר הזה — התפתחויות האדם. ביום בו ברא אלוקים את האדם יצר אותו בדמות-זהה (Gleichnis) לאלוקים. אדם היה בן מאה ושלושים שנה כאשר הוליד בדמותו-הזוה, בצורתו”. שימו לב לכך, כי לא ייתכן שאך מקרה הוא שהמלה דמות-דומה (Aehnlichkeit) אצל הירש הופכת אצל נכדו לדמות-זהה, וכאשר הראשון משתמש ב„צלם” (Gestalt) במובן המקובל של תבנית, מגלה המלה את המובן הפילוסופי של „צורה” (Form) בפיו של השני: דבר זה עשוי לגרום למבוכה, לכאורה, אך אולי גם ישא את פירותיו, מאחר ששני התיאולוגים שלנו השתמשו בביטויים שונים לצורך תירגום שתי המילים המעסיקות אותנו, במקום אחר (בראשית א, כו): „ויאמר אלוקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו”. הירש כותב: „נעשה לנו ממלא-מקום (Stellvertreter) בלבוש (Huelle) הראוי לזה שנועד להדמות אלינו (Ebenbild)”. וברויאר מתקן: „נעשה לנו-אדם; לבושו (Huelle) — שלנו; ישותו — זהה לנו (uns gleich)”:
 הירש, שעליו המטירו דברי לעג בתקופת חייו וכמו כן אחרי מותו אלה הדוגלים בבלשנות „מדעית”, חונן ברגישות יוצאת דופן לרוח השפה העברית. ניתוחיו הקריפטולוגיים — והביטוי אין לו טעם של גנאי — של מילים ומשפחות-מילים מביאים תמיד הבהרות וחידושים מלהיבים בתחום התיאולוגיה והאנתרופולוגיה התנכית.

בקירבה משפחתית עומדות המילים צלם ושלמה (שי"ן שמאלית). צלם אלוקים הוא כביכול הבגד (השלמה) (שי"ן שמאלית) בו מתלבש אלוקים, כאשר הוא מופיע בעולם, כך שהאדם מסוגל לקלוט באמצעות חושיו דבר מה מנוכחותו המתבטאת בפעולתו לפי קריטריונים של אהבה, צדק, חסד ואמת. הצלם שהאלוקים הטביע באדם הוא באמת אות לאימנציה האלוקית. אם נשתמש בביטוי המבוסס על תורת המהר"ל, נאמר שמבחינת האלוקים הנותן את הצלם — „מצד הנותן” — הצלם הוא בגד המסווה את מהותו, ואילו מבחינת האדם המקבל — „מצד המקבל” — היא הצורה האלוקית המעניקה כבוד לחומר ומכוונת אותו.²
 דמות, משמעותה אפוא דמיון וצלם. הגדרה זו מעורפלת למדי בגרמנית אוהבים לתרגם את המושג במלה Ebenbild, תמונה השווה למקורה. הירש מדגיש בחריפות שהשורש ד-מ-ה (הקרוב לשורש ד-מ-מ) מרמז, ואף לפעמים במפורש, לרעיון של דומייה. הדמות דוממת היא בניגוד למקורה. אם נסמוך על המובן האטימולוגי של המלה, אין כאן סתירה. מבחינה אחת לכל הפחות חייבים המקור והדמות להתאים זה לזה, להיות זהים. דבר זה מאפשר לברויאר לומר בתרגומו ל„כדמותנו” (בראשית א, כו): הישות של האדם מתאימה לזו של אלוקים. „ויהי האדם לנפש חיה” (בראשית ב, ז): האדם הוא „חיי”

2 ראה André Neher, *Le puits de l'Exil. La théologie dialectique du Maharal de Prague*, Paris, 1966, pp. 148—153.

כלומר סובייקט, כלומר חופשי. הוא ילוד הבריאה וכמו כן ילוד האלוקים. אובייקט ביחסו לאלוקים וכמו כן לבריאה. ואף-על-פי-כן — חופשי.

דבר ה' מכריז, בגלותו את מהותו לאדם: „ספר זה קובע את התפתחויות האדם; ביום בו ברא אלוקים את האדם, יצר אותו בדמות-זהה לעצמו; אדם חי מאה ושלושים שנה כאשר הוליד בדמותו בצורתו“. בכך מקשרת התורה את גורלה להתפתחויות חיי-אנוש — לפני שהיא פותחת ופוקדת את דורות צאצאי אדם שנכנעו מי לשיעבוד החושים, מי לשלטון הפוליטי. ההיסטוריה ורק היא תוכל לאשר „אם, מתי ואיך“ מצא דבר ה' את האדם, ובאיזו מידה ובאיזה מצב הוא נשמר לו. גם אלה ההולכים לאבדון יכלו לחיות במעמקי לבם את החוויה האדירה של הר סיני, היית וכאשר ברא אלוקים את האדם, בצלמו יצר אותו.

ברויאר מעיר שכאן מדובר אך ורק בדמות אלוקים ולא בצורתו. צורת אלוקים, הצורה בפעולה, הצורה היוצרת, עושה מן האדם יצור המסוגל להכיר. על-ידי הכרת האדם את עצמו נותנת היא לאדם להכיר את הצורה אליה כפופה הבריאה. הבריאה גם היא איפוא אחת הצורות של גילוי השכינה. היא המעניקה לאדם את הצלם האלוקי.

באשר לתכלית הבריאה, היא מתגלה באמצעות דבר ה', התורה. היא נוגעת בחירות האדם, והיא תלויה בה. האדם אינו חופשי בתור צורה אלוקית, הוא חופשי בשל דמותו, זהותו, וכוחו להזדהות עם אלוקים. בתור חוקת הבריאה התורה היא בבחינת „הכל צפוי“, ומצד שני היא בבחינת „הרשות נתונה“. הדרך פתוחה ל„תולדות האדם“.

אך מה גדולה הפתעתנו כאשר אנו שומעים שהאדם, יצור החירות, אינו לבדו נושא התולדות-ההתפתחויות. „אלה תולדות השמים והארץ בהבראם“ (בראשית ב, ד). צריך לדייק, וכך מדגיש המחבר, שהתפתחויות אלה אינן חלות על הבריאה עצמה. הן התחילו אך ורק אחרי מעשה בראשית. והנה תרגומו של ברויאר לביטוי „בהבראם“ — „אלה תולדות השמים והארץ כאשר נבראו“, כלומר אחרי שנבראו. התפתחויות אלה שאנו נוכחים בהן, הן למעשה התפתחויות היחסים אשר בין הצורות המופיעות בבריאה אחרי שנחתמה עצם פעולת הבריאה. הן כולן מהוות גילויים שהבורא-היוצר מגלה בהם את יצירתו שצורתה ניתנת להתפתחויות (formbare Schoepfung), ושהוא מייעד לבנם המשותף — האדם, המגשים סינתזה של צורה יוצרת וצורה נוצרת. הפעולה האלוקית מתגלה ונקלטת על-ידי האדם בעצם הווייתו, היית והוא מאחד בקרבו את שני הקטבים שאותה פעולה נוגעת בהם, הצורה היוצרת והצורה הנוצרת. האדם הוא יצור יוצא דופן לחלוטין.

ההתפתחות היא התגלות בפועל. אך האם הוא גם מוען ההתגלות שלבשה בגד של מילים כדי להימסר לו. וזאת התורה. אך התורה אינה אך ורק גילוי הרצון האלוקי אל האדם, היא גם גילוי הרצון האלוקי אל הבריאה, לא בתור בריאה לעצמה אלא בתור בריאה נוצרת, שכבר כוונה לכיוון מסויים על-ידי רצון הבורא.

הצורה של אותה בריאה, החייבת להיות פתוחה ומוכנה לקבל את רצון אלוקים, מהות את הרצוי (Sollen) המוטל על הבריאה כשלעצמה. באשר לתורה, היא מיועדת לבריאה משנוצרה. היא החובה, החוט המנחה של אותה בריאה שנוצרה, שהיא בעצמה תנאי מוקדם לתורה. וכתוצאה מזה הופכת התורה, בדרגה גבוהה יותר, לצורת הבריאה שנוצרה על-ידי הבריאה כשלעצמה. למעשה לא קיבלה הבריאה את צורתה הראשונה אלא למען התורה ומאהבה אליה. כך שמן הדין הוא שהתורה קודמת באופן גיוני וכרונולוגי לבריאה בצורתה הראשונה והפשוטה, כדרך שהתוכנית קודמת בהכרח להוצאתה אל הפועל (Zweckgedanke). אולם בעוד שהמעבר מן הבריאה הפשוטה אל הבריאה הנוצרת, כלומר התחנה הראשונה בהתפתחות הבריאה, הוא מעשה הבורא בכבודו ובעצמו, הרי התחנה השניה, כלומר השתעבדות הבריאה, המוכנה מעכשיו לקבל את צו התורה על עצמה, הוא תפקיד אנושי. צורה חדשה זו של הבריאה שכבר נוצרה על-ידי הבורא, ה"תורה-מורפיזם" (Thoraform) של הבריאה — אם תרשו לי חידוש-לשון נועז זה — הוא מעשה האדם, בתור דמות החייבת לשאוף להגיע לרמת בוראה ולהודות אתו³. האדם שותף למעשה בראשית, וזה לא באורח צדדי. השתתפותו הכרחית והשפעתו היא מעבר לאמפירי.

נראה לנו ברור, מאחרי שבחנו את הקמת הסיסטימה הברויארית של הבריאה, שכל הצורות הן אספקטים של הרצון. האלוקי, המופיעים בזה אחר זה, שמוצאם ותוצאתם באלוקים. התורה צורה אלוקית היא, וכמו כן הצורה הראשונית של הבריאה. הקריאה המשמעותית, הפותחת את ספר בראשית ומזמינה לבריאת האדם, מובעת בלשון רבים (בראשית א, כו): „נעשה אדם בצלמנו כדמותנו“. אם נתרגם אותה לשון רבים לביטוי של כבוד סתם, נסווה באמצעות מילים תהליך מסובך. למעשה, בריאת האדם, האותנטי, האמיתי, הוא מעשה משותף של שני אומנים: הצורה היוצרת של הבריאה והתורה⁴. ואותה פעולת הבריאה מתמשכת ללא הרף.

3 כמה פעמים מרמז ברויאר לתהלים ה, ו—ו בספרו הכוזרי החדש. בדברו על האדם מהלל הפייטן את האלוקים: „ותחסרהו מעט מאלוקים והור תעטרהו... כל שתי תחת רגליו“. שמשון רפאל הירש, בפירושו על ספר תהלים, מדגיש שהחירות המוסרית מבדילה בין האדם ושאר עבדי אלוקים, ונותנת לו את ה"כבוד", כלומר ה"כבוד" הרוחני להוביל את הבריאה אל תכליתה. הטראנסצנדנטאלית.

4 ראה תנחומא, פקודי, ג: „כשרצה הקב"ה לעשות האדם אמר לתורה נעשה אדם"; ר טוביה כ"ץ, מעשה טוביה, א, א, הגהת בן המחבר: „למה לא ייחד השי"ת יום מיוחד לבריאת האדם... לפי שהאדם אינו אדם בעת שנברא לפי האמת כי אין שלמותו נמצא אתו בעת הבריאה כאשר הנמצאות שמציאותם היא תכליתם... כי שלמותו [של האדם] תלוי בידו ובהשתדלותו להשלים עצמו" (ע"פ י" אפשטיין, אמונת היהדות לאור בעיות ימינו, ירושלים תשכ"א, עמ' 109 הע' 13).

בעצם קיומו מגשים האדם קודם כל את איחודה של הצורה היוצרת עם הבריאה שמקודם נוצרה; הוא גורם מאחד. הוא חייב להמשיך כך בחוללו איחוד התורה, בתור החוק היוצר של הבריאה על-פי השקפה דינאמית זו של הקוסמוס, עם הבריאה שכבר נוצרה, אך נשארת בכוח. צורה הניתנת לעיצוב (trans-formable).

אמנם בעוד שהאדם חי, בתוך תוכו, את חווית איחוד הצורה היוצרת עם הבריאה הנוצרת, ושהוא מסוגל להכיר את האספקט הפעיל של גילוי השכינה, כשהוא מכיר את עצמו⁵, נשארת סתומה בפניו הצורה הנורמאטיבית של הבריאה הזאת, התורה, אלא אם כן הבורא מוסר אותה לידו בפעולה. פיגור מינולוגית ששמה גילוי השכינה, וב"צורה" פינומינולוגית ששמה: דבר ה'.

גילוי זה באמצעות דבר ה' בכתב ובעל-פה כולל כמוכּן גם את מעביר-המחשבה דהיינו: דבר ה' עצמו. ומהו דבר ה' אם לא דווקא את האיחוד הזה של הצורה והבריאה שכבר נוצרה⁶, איחוד המוכיח שהצורה שלובשת הבריאה מהות שלב מוקדם הכרחי לגילוי התורה ולהגשמתה? במילים אחרות, התגלות הבריאה של אלוקים קודמת בהכרח לגילוי דברו.

אל נטעה! התורה לעצמה נשארת מעבר להשגת ההכרה האנושית, כי היא מכלול השכינה (שי"ן שמאלית) האלוקית שהמושא שלה היא הבריאה לעצמה, מושא

5 השווה הגדרתו של אריסטו את הנשמה, "topos eidon", "מקום הצורות", שהיא יסוד המושג האריסטוטלי של שכל הפועל. ראה גם הערתו של מונק (בתרגומו של מורה נבוכים לצרפתית, חלק א, פרק 68, עמ' 305), המסתמך על אריסטו (מיטפיזיקה XII, 7): "הרי באמצעות השכל הפועל מגשים כשרון המחשבה את פעולת החשיבה, ובצאתו מן הכוח אל הפועל רוכש הוא לעצמו את צורת העצמים ומודהה אתם. צורות אלה אשר בתחום ההבנה, והן אובייקט של המחשבה, הן עצמם המחשבה. כי החשיבה, בעצם התהוותה, אינה מושפעת על-ידי דבר הנמצא מחוצה לה, והיא חייבת לשאוב מעצמה את האובייקט שלה... אריסטו אינו מסביר באופן ברור מניין בא אותו שכל הפועל וגם לא איך הוא נכנס לתחום תפיסתו של השכל הסביל, אך נראה שהוא רואה בו תכונה אלוקית, הבאה אלינו מן החוץ, באמצעות העילה הראשונה". ברויאר לבטח לא עיין בהתמדה בחיבוריו של אריסטו, אך אין ספק שהמשיך מאז ימי נעוריו ועד סוף ימיו כלימוד הרמב"ם אשר הלביש בלבוש יהודי את הפילוסופיה האריסטוטלית. חיבורו האחרון של ברויאר, נחליאל, שהוא תקציר של פילוסופיה דתית מעשית, מבוסס כולו על מאמרים מתוך משנה תורה לרמב"ם.

6 רעיון ה"דבר" כקריטריון עיקרי לאנושות הוא רעיון מוסכם של הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים. הוא כבר מובע במילים ברורות במסורת הארמית של תרגום אונקלוס, בראשית ב, ז ("ויפח באפיו נשמת רוח חיים ויהי האדם לנפש חיה"). מכיון שנשמה זו הניתנת לאדם היא נשמה "שכלית", מבאר אונקלוס: "ונפח באנפוהי נשמתא דחיי והות באדם לרוח ממללא". אולי מעתה יש לתרגם את הפסוק תירגום מילולי: "לאחר שנפח באפיו נשמת חיים, ויהי האדם כולו [שייך] לנפש חיה, לחיי נצח". החיבור בין האלוקי ובין האנושי בוצע באמצעות ההכרה וכלי העברתה: הדבר.

הנמצא מכוח הגדרתו מחוץ לתחום שליטת החושים והשכל של בני אנוש⁷. לעומת זאת, בדרך התגלות נמסרה לאדם תורה זו שהתכווצה והתלבשה במילים כדי להיכנס למערכת התקשורת, וכך בהכרח אינה יותר מאשר מכלול השכילה האלוקית שהמושא שלה היא הבריאה הצורנית. מעשה ההתגלות נשאר ללא ספק על-טבעי. אך תוכן ההתגלות, זאת התורה המופיעה בצורה של נוסח-דברים, אין הוא טראנסצנדנטאלי במלוא המובן המדויק של המלה. הוא פונה אל ה„אני המכיר“ (erkennendes Ich). כך יש להבין את הפתגם התלמודי: „דברה תורה כלשון בני אדם“ (ברכות לא, ב)⁸.

התורה לעצמה נשארת במצב נסתר, בדיוק כמו הבריאה לעצמה ואלוקים בכבודו ובעצמו. הסוד האחרון שומר על שלמותו. דבר ה' לא בא לגלותו. להפך, הוא ממשיך להסתיר אותו, ואוי לו לאדם העומד מחוץ לפרדס שינסה להסיר את המסווה⁹.

התראה חמורה זו של ברויאר מקורה במאמר מפורסם שבתלמוד (חגיגה יד, ב), המספר על נסיונם הנועז, אך יחסית חסרת-התועלת, של ארבעת חכמי המשנה לחדור אל סוד אלוקים. רק אחד מהם, והוא רבי עקיבא, חזר בריא ושלם מן המבצע. ברור שברויאר לא התיימר להיות מיסטיקאי, אך בלא יודעין¹⁰ הושפע לכל הפחות השפעה קלה על-ידי רעיונות היסוד העיקריים של הקבלה. נמצא דוגמה טובה כאן בין הערותיו על אופיה ותפקידה של התורה. הוא מנסח אותן באמצעות קאטיגוריות שאריסטו וקאנט משמשים בהן בערבוביה, אך את מקור המחשבה יש לחפש, כך נראה לנו, במסורת הקבלית. שתי מובאות, שנלקטו בין רבות אחרות, מחזקות את סברתנו.

7 ראה אלישע, עמ' 95; הכוזרי החדש, עמ' 332; והשווה ר' משה קורדובירו, שיעור קומה, תורה, פרק כג: „מציאות כל הנמצאות וקשרם במציאם היא התורה... וכמו שנמנע להשיג הדברים הקרובים אליו כך הוא נמנע בחק האנושי להשיג חלק קטן מן התורה זולת ע"י נתינה“; השוה גם פרדס רימונים, שער כו, פרק א. הדברים המובאים מן הוהר המכנה את התורה בשם „לבוש עליון“, „שנתגשמה כדי שתובן אלינו“.

8 כלל זה של ר' ישמעאל הוא בניגוד לר' עקיבא אשר נתן מובן מיוחד, בפירוש המקרא, לכל יוצא דופן בכתיב, בניקוד ובנגינה, והסיק מהם דינים וכללים חדשים, צמצם רבי ישמעאל את תחום עיונו לפשט המקרא, ומכאן הנוסחה: „דברה תורה כלשון בני אדם“. אין בה כל סוד (ראה א. י. השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, א, עמ' 5). הרמב"ם במורה נבוכים מכיר בקיום סודות שאפשר לגלותם אחרי לימוד ארוך וקשה, אך היות ו„דברה תורה כלשון בני אדם“, ניתן לכל אחד להשיג ידיעה שטחית. מתברר שעבור ברויאר נושא כלל זה מובן עמוק יותר: הוא מתרגם את „התגשמות“ התורה בדבר המקרא.

9 במוריה עמ' 101, מצטט ברויאר את דברי ההקדמה של הרמב"ן לתורה. ראה גם תהלים כה, יד: „סוד ה' ליראיו“, וגם מורה נבוכים א, כד.

10 [לאו דוקא! — המבלה'ד].

ברויאר מתאר לנו את התורה כצורה של הרצון האלוקי המעצב את הבריאה, ברמות שונות, עד שלבסוף היא מתממשת בדבר ה' הניתן להכרה והמנחה את הפעולה היצירתית האנושית במובן האמפירי והמאטה-אמפירי. אף אם לא נמצא אצל ברויאר עשר צורות דוגמת עשר הספירות אשר במערכת המקובלים, מתגלים סימנים ברורים של השפעת הקבלה במבנה הצגתם של שלבי מעשה בראשית.

התורה לעצמה שומרת על רזיה, אך כמה מן הפנים של אותה תורה, שטושטשו מרצון, נכנסות לתחום הקליטה של השכל האנושי. ר' משה קורדובירו בשיעור קומה, סוף פרק לב, מתאר את תנועת הלך-וחזור של התורה:

„ויהיה סוד תורה רוחניית... כי בהתגלם האור למטה יעשה המאמר ההוא הנרצה לייסר ולהוכיח לדורו ויש לו מציאות ובחינה עליונה ופנים לפנים עד הגיע אל תחלת הוייתו מהרצון העליון להתפשט מאמר ואותם הפנים הם המושגים למחכים לדברי תורה ויחפרוה ממטמונים.”

ספר הזוהר מביע השקפה דומה על התורה במילים פשוטות למדי (בהעלותך [וילנא תרע"ב, קנב, א]):

„ר"ש אמר ווי ליהוא ב"ג דאמר דהא אורייתא אתא לאחזאה ספורין בעלמא ומלין דהדיוט... אלא כל מלין דאורייתא מלין עלאין אינון ורזין עלאין.

ת"ח עלמא עלאה ועלמא תתאה בחד מתקלא אתקלו. ישראל לתתא מלאכי עלאי לעילא. מלאכי עלאי כתיב בהו (תהלים קד, ד) עושה מלאכיו רוחות. בשעתא דנחתין לתתא מתלבשי בלבושא דהאי עלמא ואי לאו מתלבשי כגוונא דהאי עלמא לא יכלין למיקם בהאי עלמא ולא סביל לון עלמא. ואי במלאכי כך, אורייתא דברא להו וברא עלמין כלהו וקיימין בגינה עאכ"ו כיון דנחתת להאי עלמא אי לאו דמתלבשא בהני לבושין דהאי עלמא לא יכיל עלמא למסבל. וע"ד האי ספור דאורייתא לבושא דאורייתא איהו. מאן דחשיב דהוא לבושא איהו אורייתא ממש (= התורה-לעצמה) ולא מלה אחרא תיפח רוחיה ולא יהא ליה חולקא בעלמא דאתי. בגין כך אמר דוד (תהלים קט, יח): גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, מה דתחות לבושא דאורייתא...

ת"ח הכי נמי לעילא, אית לבושא וגופא ונשמתא ונשמתא לנשמתא. שמיא וחיליהון אלין אינון לבושא וכנסת ישראל דא גופא דמקבלא לנשמתא דאיהי תפארת ישראל... נשמתא דאמרן דא תפארת ישראל דאיהי אורייתא ממש. ונשמתא לנשמתא דא איהו עתיקא קדישא וכלא אחיד דא בדא”.

[תרגום הסולם: „ר"ש אמר אוי לאותו אדם שאומר, כי התורה באה לספר ספורים בפשטות ודברי הדיוט... אלא שכל דברי התורה הם דברים עליונים וסודות עליונים, בוא וראה, עולם העליון ועולם התחתון במשקל אחד נשקלו. ישראל למטה [כנגד] מלאכים עליונים למעלה. מלאכים עליונים כתוב בהם עושה מלאכיו רוחות. ובשעה שירדים למטה מתלבשים בלבוש של עולם הזה, ואם לא היו מתלבשים בלבוש כעין עולם הזה לא היו יכלו [= יכולים] לעמוד בעולם הזה והעולם לא סבל אותם. ואם במלאכים כך, התורה שכראה את המלאכים ואת כל העולמות, והם מתקיימים בשכילה,

על אחת כמה וכמה, כיון שירדה לעולם הזה, אם לא היתה מתלבשת באלו הלבושים שבעולם הזה [שהם הספורים ודברי היוט] לא היה יכול העולם לסבול. וע"כ ספור הזה שבתורה הוא לבושה של התורה. מי שחושב שאותו הלבוש הוא תורה ממש ואין בו דבר אחר, תיפח רוחו, ולא יהיה לו חלק לעולם הבא. משום זה אמר דוד גל עיני ואביסה נפלאות מתורתך [דהיינו להביט] מה שמתחת לבושה של תורה...

בוא וראה, אף כך הוא למעלה. שיש לבוש, גוף, נשמה ונשמה לנשמה. השמים וצבאם, אלו הם הלבוש, וכנסת ישראל [שהיא המלכות] היא הגוף המקבל הנשמה, שהיא תפארת ישראל... הנשמה שאמרנו שזו תפארת ישראל, היא התורה ממש, ונשמה לנשמה, זה הוא עתיקא קדישא, והכל אחוז זה בזה".

השפעת הזוהר על תפיסת התורה של ברויאר בולטת לעין. כפי הנראה אין בכך משום העזה יתירה לומר שהקטע המובא לעיל מספק לנו את המפתח של היחסים בין ההיסטוריה והמאטה-היסטוריה, בין ישראל וכנסת ישראל, המהווים את עמוד השדרה של הכוזרי החדש לברויאר.¹¹

7. חוק, חירות ורצון.

לגילויי אלוקים דרך הטבע, ההיסטוריה והתורה לא היתה כל משמעות אילמלא הופנו אל יצור בעל-אחריות, הווה אומר בעל-חירות. אם יש ערך לרעיון הבריאה, בניגוד למזשג של נצחיות החומר, הוא מתבטא דווקא באפשרות לגלות בה מקום ולוא מצומצם, להכניס לתוכו את החירות האנושית. לוא היה העולם קדמון, היה הטבע מהווה מנגנון יחידי ובעל מעמד מופלג, שחוקו מוטל על כל בני-האדם ללא יוצא-מן-הכלל ובהכרח בלתי-נמנע. משנברא העולם על ידי אלוקים, או שנאצל ממנו בפרק זמן מסוים (וכל בריאה הלא היא האצלה מן השכל הפועל, מן התבונה העליונה או מן הצורה הסופית, יהיה מה שיהיה הכינוי) — שמורה בידי הבורא הבחירה לצמצם את רצונו, להגביל את חירותו, כדי לפנות שטח קטן, תחום מצומצם, לרצונה ולחירותה של המפותחת שבין בריותיו. לכן מצהירה התורה, שתכליתה היא חירות האדם, במעין דברי מבוא: „ביום ברוא אלוקים אדם בדמות אלוקים עשה אותו“¹. בלי הצמצום-מרצון של אלוקים אין מקום לבעל-חיים זה, שהוא בעל-חירות, בעל חיים הדומה לאלוקים והשותף לאלוקים בהכוונת התפתחותה של הבריאה. צמצום-מרצון זה בוצע בדמדומי היום השישי של מעשה בראשית. אלוקים נח ושבת ממלאכתו: „על-ידי צמצום-מרצון זה של אלוקים“, כותב ברויאר, „נעשית הבריאה-בתור-טבע ללא-אל. בין אל ולא-אל האדם הוא הסינתזה“².

11 בניגוד לגרשום שלום, במאמרו הנ"ל, שם הוא מטיל ספק באותנטיות של הסבר אותם המושגים על-פי ברויאר.

1 בראשית ה, א; השוה אלישע, עמ' 99; העולם בתור בריאה וטבע, עמ' 69—70.

2 בהערותו הקצרה אם כי בסיסית של ברויאר, שהאדם הוא כביכול סינתזה בין האל והלא-אל, יש לגלות רמז ממחשבת המהר"ל. אצל המהר"ל (וכמו כן אצל הגל) מצויים לא רק כמה היבטים של השקפת ברויאר על ההיסטוריה, על „רוח האומה“

חירות האדם כמו מתגנבת בין הסדקים. האדם יכול לפעול לפי רצונו בגבולות מסויימים. אך אין זאת אומרת שרצונו אינו קבוע מראש, אפילו במסגרת צרה זו. אם כל רצון היוצא אל הפועל הוא סיבה, הרי הוא גם מסובב. האדם רוצה בהתאם לאינסטינקטים שלו המשועבדים לחוקי הטבע. הוא גם רוצה לפי תבונתו, שבשום אופן איננה בלתי תלויה לא בדימוי שהוא מדמה את העולם האמפירי ולא בתפיסה שהוא תופס את העולם לעצמו ולא ביחסים שהוא חייב לקיים עמו. חירות הרצון אינה איפוא בדרך כלל אלא אשליה, חירות-כביכול. כי אך מסוגל האדם לרצות למעשה בדרך שונה מזו שהוא רוצה בה? רצונו נרצה; יש לו אופי סביל. הוא רק תשוקה, אלא אם כן הוא רוצה את עצמו וגם מצהיר על עצמו כחופשי, ביחס למציאות עולם התופעות וכמו כן ביחסו למציאות עולם הדברים-כשהם-לעצמם. החירות היא עניין של אישוש עצמי; ולרצות, לרצות בדרך חירות, הוא תפקידה הראשוני של האישיות.

„חירות הרצון היא האישוש העצמי של האני... חופשי הוא הרצון האומר אל העולם המוחשי ואל העולם לעצמו: אתה שלי ואני איני שלך! חופשי הוא הרצון שבאמצעותו שולט האני ואינו נשלט! הרצון הנרצה (gewollter Wille) מסגיר את האני אל העולם-לעצמו; הרצון הרוצה (wollender Wille) שת את העולם-לעצמו לרגלי האני”³.

„Volksgeist“), אלא גם, כך נראה לנו, המושג הפורה של האמצע (הסינתזה). די לנו כאן אם נציין אל הפרק המקורי והמאיר שפרופ' אנדרה נהר הקדיש למושג זה בספרו באר הגולה (עמ' 56—68). נציג כאן רק לקט הערות המעניינות בהקשר תפיסת האדם-בתור-סינתזה של ברויאר: „האמצע הוא... מקומו של האפשרי. האמצע כולל את כוח הכל והוא יחסי לכל“. כוחו המיטאפיזי של האמצע, בא לו מהיותו שקוע בפיזי, טבול בו וספוג בו. בתהליך איך-סופי פותח האמצע את העולם הפיזי לפני העולם המיטאפיזי. כיוון שהאדם, ביחסו לטבע, חייב להיות מה שמהה היה ביחסו לישראל, נראה לנו כלגיטימי לייחס לו את ההערה הבאה: „ביניהם לא יוצר כל קשר, אם לא יופיע, אמצע, שיקשר בין האחד והאחר, שיפלט מעבר משטח האחד אל שטח האחר... כאן מקום למהך“ל לפתח את תורתו על ייעודו של משה כאמצעי, שכן משה היה איש האמצע המובהק, ובכך היה צינור לגילוי השכינה. מעשה הבריאה, בתור מעשה של מתן צורה, הרי הוא בעיניו של ברויאר התגלות אלוקית אל החומר. מעשה האדם, כשהוא תואם את צווי התורה, מיצג בעולם פן אחר של הגילוי האלוקי אל הטבע. האדם הוא, איפוא, אמצע כמו שמהה היה אמצע. ראה גם תיאודור דרייפוס, *Dieu parle aux hommes. La théologie juive de la révélation selon le Maharal de Prague*, Strasbourg-Paris, 1969, עמ' 57—73.

3 הכוזרי החדש, עמ' 352. בהיותו קנסיאני, חייב היה ברויאר לגשת לבעיית הרצון, ולוא רק כדי להשלים בין האוטונומיה של הרצון וההיטרונומיה של המשפט. אך

המוטיבאציה, המוטיבאציה היחידה, של הרצון החופשי היא החירות. חופשי הוא הרצון שאינו רוצה אלא את החירות. אין לערב בשום פנים ואופן את החירות עם הבחירה החופשית. רצוני חופשי — לא מפני שהוא פועל בדרך אחת והיה יכול לפעול אחרת. החירות אינה מידה של רצוני: היא המוטיבאציה שלו, האובייקט היחיד שלו, המטרה שלו. כך שכל החלטת, כל פעולה של האני החופשי שלי אינה יכולה להיות אלא מעשה משחרר, היות ונטייתו היחידה של האדם, על פי קאנט, היא הנטייה אל החירות (Freiheitsneigung).⁴

המעש המשחרר האותנטי היא ההכרה. על ידי הכרת עולם התופעות מבצע האני את ה„אוטו-אמנציפציה“ שלו ביחסו אל אותו עולם. אך אין הצלחה כזאת ביחס לעולם-לעצמו. הוא מתחמק מהכרתו ואינו חושף את עצמו לחקירות שכלנו, והתוצאה מזה היא הרגשת אי-הסיפוק העמוק שאנו מרגישים. מבחינה מעשית נוכחים אנו לדעת שבמידה שפוחת החשק להכיר את המציאות האמפירית, היות ועל-ידי ההכרה משתחרר האני שלנו בהדרגה מלחציה, מחריפה תשוקתנו להכניע את המציאות הטראנסצנדנטאלית לנומיות של תבונתנו, מפני שנראה לה שהיא נתקלת במחסום איתן של סופיותה שלה עצמה.

השיחרור מכפיית העולם-כדימוי הוא בגדר האפשרי, וייתכן שהוא יצא לפועל. אך שיחרור הכוח הכל-יכול של העולם-לעצמו נראה כבלתי אפשרי, ואין הוא מצליח. הניגוד בין הצלחה זו שבאפשר וכשלון זה שבגלוי הוא סיכום הטראגדיה האנושית. כלום יש מוצא ממבוי-סתום פילוסופי זה? ברויאר ישתדל לגלותו. הוא לא ימצא אותו בהכרה אלא בפעולה, ולמען הדיוק נאמר: בפעולה „הרתומה“.

לומר שחירות הרצון, דהיינו בקיצור החירות, אינה אלא אישוש האני העצמי, הרי זאת באמת טאוטולוגיה פשוטה. לוא היה זה בעיקר אישוש האישיות העצמאית, לא היה הרצון יותר מתשוקה, תוצאה של מסיבה חיצונית,

הוא מיעד לרצון מקום כה מרכזי שניתן לחשוב שהוא ספוג רצונית נוסח שופנהואר. אולם נראה לנו שמחשבתו של פיכטה השפיעה עליו השפעה מכרעת מבחינות רבות, אף מבחינת הסגנון, שהוא לעתים תוקפני מאד. פיכטה אף הוא העמיד את הרצון על סולם דרגות. למעלה הוא מציב את הרצון להיות חופשי בעצם ההויה, באמצעות רצון בעל-תבונה המתרומם מעל לצורות הנחותות של הרצון. כל הצורות האלה צומחות מנטייה לשלום, לפי מובן הכתוב בבראשית א, כח: „ומלאו את הארץ וכבשוה“ (כלומר שליטה על הטבע ושליטה על ההיסטוריה), ומסירוב להיות נשלט. כתוצאה מזה, הבלטת האני. מאחר שהכרת העולם המוחשי היא למעשה הכרת האדם את עצמו, חייב המעשה האנושי, כך טוען פיכטה, לאשש את האני. מן העמודים 351—355 של הכוזרי החדש, וגם מהרבה מקומות אחרים, עולים צלילים דומים.

4 ראה קאנט, *Anthropologische Reflexionen*, סעיף 82, עמ' 268, מובא ע"י Vlachos עמ' 209.

אובייקט ולא סובייקט. אלוקים חופשי הוא, מפני שבהיותו בורא העולם ומחוקקו הוא מתייצב מול העולם הזה בתור סובייקט. האם זאת אומרת שהאדם אינו מסוגל להגיע לכלל חירות אלא אם כן הוא בעצמו אלוקים או שווה לו? אין צורך להפליג עד לחירוף פוחז וקיצוני זה. אך ללא ספק יצטרך האדם שלא לצמצם את תפקידו לאובייקט של העולם-לעצמו. הוא יהיה חייב להכריז על עצמו כסובייקט של אותו עולם, אמנם לא בתור אלוקים, בתור בורא, אלא כדמות אלוקים, כממלא מקומו, כשותף לבורא. במקום שהעולם-לעצמו יעצב את דמותו, יהיה עליו לעצב את העולם, להביא אותו לסוף התפתחותו בהתאם לתוכנית הבורא, שאינה אלא התורה⁵.

שיטה זו נועזת למראית עין בלבד. להכניע את המציאות לחוק השולט עליה, הרי זה מעשה משחרר לגבי מבצעו. ומטבע אותו מעשה הוא שילבש צורה זו. מעשה ההכרה מעביר זה המתאמץ בה ממצב של אובייקט למעמד של סובייקט. אולם הכרת המציאות האמפירית המשחררת אותנו ממנה, האם אין היא השתעבדות של תחושותינו לחוקיהן, כלומר לקאטיגוריות היסוד של ההסתכלות? השתחררותנו תעבור תמיד דרך ההכנעה שאנו מכניעים את מה שחיצוני לנו אל החוק הפרטי השולט עליו. אותו סדר לפיו חייב להתארגן העולם כדימוי, נמצא בנו, כי מלידה. טבועים בתוכנו חוקי ההכרה. האני המכיר מגיע לחירותו.

ההשתחררות משליטת העולם-לעצמו מסובכת יותר. הסכימה, שבה משתבצת המציאות האמפירית, כבר טבועה בנו. ממצאות זו בקלות נוכל להשתחרר. יש רק צורך בהכרה. לעומת זאת, אין המציאות-לעצמה משתבצת

5 לתפישה זו של התורה כתוכנית הבורא נמצא רמז חד-משמעי במשנה אבות ו, י: "חמשה קנינים קנה לו הקדוש ברוך הוא בעולמו ואלו הן תורה קנין אחד... דכתיב ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז (משלי ה, כב)". קנני — הוה אומר בראני, לפי התרגום הארמי. הפרק השמיני במשלי משבח את החכמה שמסורת חז"ל מזהה עם התורה. המשנה שלנו רומזת בבירור שהתורה קדמה למעשה בראשית כמו שהמחשבה קודמת למעשה, לפיכך נברא העולם כדי לשמש מקום התגשמות התורה. השהה אבות ג, יד: "[רבי עקיבא] היה אומר... חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה, וזיבה יתירה נודעת להם שניתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם שנאמר כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו (משלי ד, ב)". האדם נקרא איפוא להמשיך ולגמור את מעשה הברואה בעזרת התורה. השווה בראשית רבה א, ב, (ה' ברא את העולם בראשית, בעזרת הראשית, למען הראשית, כלומר בעזרת התורה, למען התורה שהיא ראשית כל); ראה גם רש"י בראשית א, א.

ראה גם פילון, על בריאת העולם, ד': "כי האלוקים, בידעו מראש, הואיל ואלוקים הוא, כי חיקוי יפה לא יוכל לעולם להעשות בלי דוגמא יפה, וכי גם שום דבר, איזה שהוא, מן המוחשים אינו בלי פגם, שלא נצטלם לפי טפוס ראשון ואידיאה מושכלת — כשרצה לברוא את העולם הנראה הזה, יצר מקודם את העולם המושכל".

ספונטאנית בסכימה המיועדת לה. בפעולתנו ובמאמצינו עלינו להכניס אותה לתוכה.

האני נאלץ לכבוש את החירות שלו על העולם-לעצמו, בהכניעו את העולם לחוק המתאים לו, דהיינו לתורה. כאשר רצוני מקבל על עצמו את חוקי ההכרה, זוכה הוא בחירות ביחסו לעולם האמפירי; כאשר הוא מקבל את חוקי התורה, הוא זוכה בחירות ביחסו לעולם הטראנס-אמפירי.⁶ ההכרה מגלה את חוקי הטבע של העולם-בתור-תדמית. חוקיו ניתנו אחת ולתמיד. כדי להשתחרר מן העולם-לעצמו, אצטרך להטיל עליו את עול התורה. חוקיה לא ניתנו אלא נצטוו. החירות מתבטאת ברצון המוחלט להכיר בצו החוק. חכמינו הביעו רעיון יסודי זה בדרך ציורית ומרשימה. על שני לוחות הברית אומרת התורה (שמות לב, ט): „והלחות מעשה אלוקים המה והמכתב מכתב אלוקים הוא חרות על הלחות“. ומפרש רבי יהושע בן לוי (אבות ו, ב): „אל תקרא חרות אלא חירות (החירות חרותה על הלוחות), שאין לך בן-חורין, אלא מי שעוסק בתלמוד תורה“.

כמה פעמים חוזר ברויאר על טענה המהווה אחד הצירים שעליהם סובבת מחשבתו כולה: „התורה היא כלפי העולם-לעצמו מה שחוקי הטבע, שהתבונה גילתה אותם, הם כלפי עולם התופעות. אלה הם חוקים יציבים, שהרצון האלוקי הוליד אותם“.⁷

לגבי חוקים אלה חייב הרצון האנושי לגבש את עמדתו. האדם לא נולד חופשי. הוא נקרא להשתחרר. גחוך רק שירצה זאת. אך בכל אדם קיימת שניות הרצון: הרצון הנרצה והרצון הרוצה. הרצון הנרצה נשאר בהכרח במצב של

6 היכולת להגיע לחירות לא נשארה יותר בגדר הזייה, מאז שהבורא גילה את רצונו באמצעות מתן התורה. בדרך מרשימה מביע המהר"ל אותו רעיון בגבורות ה', פרק טא: „יש מקשים מה הועיל לנו היציאה הרי אנו משועבדים בשאר מלכויות דמאי שנא מלכות מצרים משאר מלכויות. ודברי הבאי הם כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קבלו הטוב בעצם עד שהיו ראויים בעצמם להיות בני חורין מצד מעלתם, וזאת המעלה עצמית לישראל שהם ראויים להיות בני חורין מצד עצם מעלתם, ודבר מקרי לא יבטל דבר עצמי כלל כי עדין על ישראל המעלה הזאת שהם בני חורין בעצם עם השעבוד במקרה, כי אחר שהוציא הקדוש ברוך הוא את ישראל ממצרים (ו)נתן אותם בני חורין ולא עוד אלא אף מלכים שנאמר ואתם תהיו לי ממלכת כוהנים וגוי קדוש“. ראה גם בנימין גרוס, נצח ישראל — השקפתו המשיחית של המהר"ל. מפראג על הגלות והנאולה, תל-אביב תשל"ד.

7 כך יש להבין את ירמיה לג, כה: „כה אמר ה' אלהי ישראל בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתיי. הברית מצביעה על התורה, החוקים מצביעים על הדטרמיניזם של הטבע. לכיוון זה נוטה גם הרב נפתלי צבי יהודה ברלין בפירושו העמקידבר, על שלוש המילים הראשונות של התורה: „אלוקים משמעו דיין“. (השחה שמות כב, ח). אלוקים ברא את השמים ואת הארץ כדי שנודע שהחוקים, שהקדוש ברוך הוא כפה על הטבע, חוקים הם כתורה.

שיעבוד. הרצון הרוצה שואף בהכרח להשתחררות. שיסוע דראמאטי זה מתבצע בתודעותיהם של כל בני-אנוש בה במידה שהכוחות המניעים אותן הן הכרה ותשוקה.

מחוץ ליהדות יתקיים שיסוע זה לעולם, כי לפני האדם פתוחות רק שתי דרכים: שלילת העולם או האלהת העולם. שתיהן פתרונו של ייאוש הן מול תגודות הרצון. הראשונה משתדלת לחסל את הרצון הנרצה, כתכונה פחותת ערך, הגורמת לתאוה. השניה מנסה לבטל את הרצון הרוצה. הדראמה נמשכת. הדרך אל החירות חסומה.

במסגרת היהדות פתוחות דרכי החירות. האדם היהודי המקבל באופן חד-משמעי את העולם-לעצמו, כדי לבצע בו את צווי החוק הניגלה, מתנהג כאדם חופשי. אם הוא דוחה ברירה זו, הוא נשאר משועבד לעולם-לעצמו. אם הוא דבק בה, הוא ממלא את מקומו של אלוקים במעשה השלמת הבריאה. האני עומד לפני חופש הבחירה בין דטרמיניזם של הרצון הנרצה והאי-דטרמיניזם של הרצון הרוצה, בין השיעבוד לחירות.

אולם אם הוא באמת רוצה, ורוצה בחירות, אין האני יכול אלא לרצות במשפט האלוקים, כי רק תוך הסכמה להגשים אותו הופך הוא לשותפו של אלוקים. מן המצב של אובייקט הוא עובר למעמד של סובייקט: הוא חופשי. הייתכן בכלל שהרצון ירצה בדבר אחר מאשר בעצמו? אם אכן קיים הרצון, במשפט האלוקים הוא ירצה.⁸

(פ ו ף)

8 הכוזרי החדש, עמ' 361. לדרך בה מתאר ברויאר את הבחירה הפתוחה לפני הרצון: להיות עבד או חופשי, יש יסודות מוצקים במחשבה היהודית, אך יש לה גם כן נימה הגליאנית בולסת. ראה הגל, *Propédeutique philosophique, Philosophische Propädeutik* - Paris, Ed. de Minuit, 1963, Présentation de Gandillac: "מה שרוצה... הרצון אינו איזה תוכן מיוחד לפי אופיו המיוחד, אלא שהרצון בתור רצון יהיה חופשי בפעולתו ושישאר חופשי, כלומר שיבוא הרצון האוניברסאלי". והרצון האוניברסאלי אינו יכול להיות אלא אלוקים.

כ ד ך י ט

רשימת המאמרים בכרך יט, גליונות א-ד

שם המחבר	שם המאמר	הגליון העמוד
אבידור, הרב יעקב	התורה ושאר החכמות בהגות מהר"ל	א 37
אדלר, הרב יצחק	מנהגי הרב י"ד במברגר והנהגותיו	ב 30
אפפעל, הרב יוסף	על זרכו של רש"י בפירוש הש"ס	ב 63
ארגז, ד"ר משה	"דיוקים על התורה" - כרך דברים	ד 42
במברגר, הרב י"ד זצ"ל	התנגדות לאתרוגים מורכבים	א 16
במברגר, הרב י"ד זצ"ל	חידושי תורה	א 24
במברגר, הרב י"ד זצ"ל	חידושי תורה.	ב 51
במברגר, הרב י"ד זצ"ל	טבילת כלים אחרי מלחמת סיחון ועוג	ב 56
במברגר, הרב מ"א ז"ל	תולדות הרב י"ד במברגר זצ"ל	א 3
ברזיאה, הרב מרדכי	משנתו של הרב שמשון רפאל הירש זצ"ל	ג 7
ברזיאה, הרב מרדכי	משנתו של הרב שמשון רפאל הירש זצ"ל	ד 15
ברונה, יעקב	טוב לגבר כי ישא עול בנעוריו	ג 1
ברזל, הרב אלעזר	רקודים והלכות צניעות	א 54
וונד, מאיר	"בן גדול הדור" הנזכר בשו"ת הרי"מ	ג 49
זילברשטרום, הרב א"מ	כבוד לתלמיד לפני רבו	ד 25
כוכבי, יעקב	צורת בית המקדש לתפא"י, דפוס תרכ"ב	ג 68
כ"ץ, שמואל	הלכות והליכות בטיוול	א 54
לוי, פרופ' יהודה	על דרך הלימוד	ד 44
לוי, פרופ' יהודה	מצות תלמוד תורה, מהותה ותכליתה	ג 17
מצגר, דוד	ביאורים בפי' ראב"ע על התורה	ג 45
נבנצל, הרב אביגדור	בנין בית המקדש בזמן הזה	ב 1
ספרן, בן ציון	ס' ארץ בנימין	ג 65
עמנואל, יונה	הלכות הריצ"ג עם פי' יצחק ירנן	ב 38
עמנואל, יונה	ספר המנהיג - מהדורת ד"ר י' רפאל	ג 53
עמנואל, יונה	מערים אדם על תבואתו	ד 34

שם המחבר	שם המאמר	הגליון העמוד
עמנואל, יונה	על פירוש תמוה ב„בית הבחירה“	56 ד
פרידמן, הרב ש' ז"ל	המשפט במחשבתו של ר' יצחק ברויאר	79 א
פרידמן, הרב ש' ז"ל	המשפט במחשבתו של ר' יצחק ברויאר	65 ב
פרידמן, הרב ש' ז"ל	המשפט במחשבתו של ר' יצחק ברויאר	58 ד
צוריאל, הרב משה	מהר"ל על גושאים במחשבת ישראל	22 ב
צוריאל, הרב משה	מהר"ל על לימוד התורה	33 ג
צוריאל, הרב משה	תקון המדות לפי מהר"ל	6 ד
קובר, ד"ר מאיר	לימוד פשוטו של מקרא, סכנות וסיכויים	73 א
קובה, ג"ר ז"ל	ה„אני“ והכלל	1 ד
קופרמן, הרב יהודה	פשוטו של מקרא ב„גור אריה“	6 ב
קרגוי, הרב מ' זצ"ל	תשובה בענין חציצה במזחה	33 א
שטיין, שמחה בונם	„דיוקים על התורה“ - סיום של תקופה	50 ד

המשתתפים בגליון זה:

הרב משה צוריאל, רח' בית הלל 13, בני ברק
הרב מרדכי ברויאר, רח' הרב עוזיאל 56, ירושלים
הרב אהרן מרדכי זילברשטרום, רח' אביגדורי 6, ירושלים
יזנה עמנואל, רח' צפניה 26, ירושלים
הרב אברהם קולדצקי, רח' הפסגה 53, ירושלים
ד"ר משה ארנד, רח' יצחק ברויאר, 3, ירושלים
שמחה בונם שטיין, רח' בן זכאי 4, בני ברק

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

דמוס „בהר"ן", רח' סלונים 13 ירושלים