

דף השור

1500

וארא

א' שבת תשע"ז

לתגובות:

dafkesher@gmail.com

גיליון מספר 1500



פתיח



דף קשר אינו אלא בבואתו של בית המדרש, עמל תורה הכרוך בהשתעשעות בה, שקיעה ויגיעה היונקות מדיבוק חברים באהבת תורה.

מיום היווסדו, מהווה דף קשר במה לכתובה תורנית יצירתית. חידושי תורה הפציעו מבין השורות, ויכוחים ופולמוסים נתלבנו לכדי "את והב בסופה" ודברי מוסר ושירה משמשים בו בערבוביא.

בְּעֵינֵי הַיָּדוּת:

צְפוּרֵי גֶן-עֵדֶן

וְנוצוֹת שֶׁל זָהָב נְשָׁרוּ

עַל הַסְּפָרִים.

אף אני חשתי בקפידה ילדותית:

השחוק אינו הגון

לבעל יָקָן.

אינו הגון לבעל הַלְכָה –

אינו הגון לְאָב.

(זלדה)

גיליון חגיגי זה מציינים אנו 1500 גיליונות לדף קשר הותיק. לעת עתה, עוצרים אנו את שטף היצירה התורנית הגודש את דף קשר, ומצדיעים בהוקרה ובהערכה לבוגרי הישיבה ורבניה. נחשף לתורתם של בוגרי הישיבה המצויים בכל קצוות קשת העשייה הציבורית והתורנית, ונפגש עם משנתם של מורינו ראשי הישיבה. בתור 'הדובדבן שבקצפת', מרצד לו בינות המאמרים 'ציר זמן', הסוקר את קורות הישיבה למן הווסדה.

שבת שלום,

גלעד, יואב וגלעד

למערכת דף קשר, לקראת גיליון 1500

כמי שעמד על ערישתם של דפי הקשר הראשונים יודע להעריך את גודל חשיבותם בעיקר עם חיילינו בצבא.

לא אגזים אם אומר שחיילינו ציפו ומצפים מדי שבוע לקבלת הדפים והדף יוצר קשר אמיץ בין בית המדרש לחייל באשר הוא שם.

שאו ברכה והמשיכו במפעל בעוז וברוממות

ידעיה הכהן

לקוראי דף הקשר,

שמחים אנו מאוד על כלי הביטוי של הישיבה החוגגת את הופעת גיליון ה-1500.

אנו רואים בכלי זה כרטיס ביקור של הישיבה הן כלפי פנים ועוד יותר כלפי חוץ.

זכינו ובמשך תקופה ארוכה משמשת במה זו להבעת דברי תורה ובראשם דברי ראשי הישיבה המייסדים המופיעים באופן קבוע בראש הגיליונות.

אנו גאים על כך כי במה זו היא פתוחה להבעה חופשית של מחנכי הישיבה ותלמידיה ומופיעים בה דברי תורה ומחשבה מגוונים המאפיינים את הנעשה בישיבה ואת מגמותיה.

דברי תודה מיוחדים לעוסקים באמונה בעשייה היומיומית השוטפת של ליקוט המאמרים והפצתם.

יישר כח גדול לכל העוסקים בכך וברכת הצלחה להמשך פורה ומתמיד בדרך זו.

בברכה,

משה מושקוביץ

מנהיג עניו לא סובל סבלנות הרב יעקב פישר

בוגר מחזור ג', מייסד דף קשר
ראש הישיבה התיכונית 'נווה שמואל'

אור הגאולה

אינני יודע אם גם לך זה כבר קרה פעם, הדבר המביך הזה. אני יושב לי בחדרי ומעיין בספר. שעת אחר הצהריים. יושב שעה ויושב שעתיים, שקוע ומרותק. וטוב לי ונעים ולא חסר לי כלום. ולפתע הוא נכנס – הנודניק התונן – ומטריח עלי בטענה מגוחכת: "למה אתה קורא בחושך?", ואם לא די בכך, הוא עוד מוסיף ופוסק, כאילו היה מומחה למחלות עיניים: 'אתה הורס את העיניים שלך! ואני, בחוסר חמדה בולט, מרים אטראט עיני מן הספר ונותן בו מבט יגע כאומר: 'מה אתה רוצה מחיי?!', ובליבי חושב: 'על איזה חושך הוא מדבר, הנודניק?!'. והוא, במקום להתווכח, פשוט שולח יד אל מתג החשמל שבקיר, ומציף את החדר באור בהיר, שאי אפשר לי שלא למצמץ בהשתאות ובתדהמה לעומתו. רק אז אני מבין על איזה חושך הוא מדבר, רק אז יודע אני עד כמה אסיר תודה עלי להיות כלפיו.

אשרינו מה טוב חלקנו, שבורא עולם בעצמו מדליק עלינו אור של גאולה, על מנת שנכיר ונדע שבחשכת גלות נמצאנו.

ביטוי לסדר דברים זה נמצא בגאולה מתוך שיע בוד מצרים:

והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבודתם (שמות ו, 1)
לכאורה, היה מקום לומר תחילה "והצלתי" ורק אחר כך "והוצאתי", שהרי השעבוד נסתיים תחילה, ורק לאחריו הוציאנו ה' ממצרים. אלא לומר לך, שכל זמן שלא טעמו ישראל טעם חירות, לא חשו ולא ידעו כי בעבדות ובגלות המה נתונים. רק לאחר שהוציא הקב"ה אותם ממצרים, יכלו להבין את הנס הגדול שב'הוצאתי אתכם מעבודתם'.

פרץ התעוררות

לא מכבר קראנו בתורה על קיום צוואת יעקב אבינו:

הנה אנכי מת בקברי אשר כריתי לי בארץ כנען שמה תקברני (בראשית נ, ה)
התורה תקצר מאוד, ובאופן יבש וענייני תספר לנו:
... ויקברו אותו במערת שדה המכפלה... (שם, יג).

אלא שבמקום בו צמצמה התורה הרחיב המדרש. ואכן, חז"ל (סוטה יג.) מתארים מפגש קשה וטעון בין בני יעקב לבין עשו, על פתח הקבר שבמערת המכפלה. עשו טוען לבעלות על הקבר, וויכוח מר מתפתח, שבמהלכו מתפלפלים הצדדים סביב פרשנות פסוקים ומצבים. באין מוצא, ולאחר שעשו תובע הצגת שטר מכירה על חלקת הקבר הנתונה במריבה, מוסכם לשלוח את נפתלי, המשול לאיילה שלוחה, למצרים, על מנת שימציא את השטר המוכיח.

כל אותה עת מונחת גופתו של יעקב האב על הקרקע למרגלות הניצים. איש אינו נותן דעתו, לכאורה, על הסיטואציה ההזויה, האבסורדית, המביכה והמבישה.

רק אחד שם עומד לו מן הצד, חושים בן דן שמו, נכדו של המנוח, והוא דווקא מנותק מן המחזה, לפי שקבד שמייעה הוא. לפתע מסתובב חושים, רואה את המתרחש, איננו מבין ושואל: "מאי האי!?!..." הדודים מספרים לו את כל ה'חד גדיא' בהתרגשות,

מתארים את השתלשלות הוויכוח ומסבירים כי עתה עליהם להתמתין עד שובו של נפתלי ממצרים. מזדעק חושים – חסר החושים – וקורא: "ועד דאתי נפתלי מארעא דמצרים יהא אבי אבא מוטל בבזיון?!". אין הוא ממתין לתשובה על זעקתו הרטורית, אלא נוטל מקל כבד ומסיר, במהלומה עזה, את ראשו של עשו מעליו.

מדוע דווקא חושים חש? דווקא הוא שעמד מן הצד, דווקא הוא שהיה מנותק מן הוויכוח הממושך – איננו מסתגל, איננו מתרגל, ומתפרץ בחוסר סובלנות.

המהר"ל מפראג מבאר שההתעוררות תלויה בנקודת ההתחלה, ובתחושת הראשונות:

ומה שלא עשה אחד מן השבטים האחרים, זהו מפני כי לא היו חושבים מתחילת המעשה שיהיו צריכים לדבר זה. וכאשר התחיל עשו לחלוק לא היה נמצא אצלם ההתעוררות. שאין כוח ההתעוררות נמצא בתחילה רק כאשר הדבר ההוא חידוש הוא לו מאוד, ואז הוא מתעורר בכוח לעשות מעשה. וחושים בן דן שלא ידע מתחילת המעשה כלום, וכאשר כבר היו במחלוקת והוצרכו לשלוח אחר הראייה, ואז נאמר לו לחושים בן דן, ואז היה מתעורר בכוח להרוג את עשו.

בעל חידושי הרי"ם אומר, על דרך רבו רבי מנחם מנדל מקוצק, כי זהו גם עניין:

וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבדה (שמות ב, כג)
עד שמת מלך מצרים היו ישראל שקועים כל כך בגלות, שלא הרגישו בעול העבדות והשעבוד. עתה, משהתחילו להרגיש את מרירות הגלות – "ויאנחו". אנחות אלה היו התחלת הגאולה.¹

מוקד הגלות – נוחות

קשה להוציא את ישראל מן הגלות, אך קשה עוד יותר להוציא את הגלות מישראל. בגלות התרגלנו – הרגילו אותנו – לשתוק, לימדו אותנו לסבול. ואמנם, שעות יש ומצבים יש שבהם כדאי הוא הסָבֵל, יפות הן הסבלנות והסובלנות, והשקט מתאים והולם. אך יש גם שעות ומצבים, שבהם אסור ואי אפשר עוד לחשות ולשתוק, אסור כבר לסבול.

אמצע הלילה. הכל שקט סביב, כולם ישנים להם. גם אני. לפתע אני מתעורר לקולות פריצה אל ביתי, ואני מבחין בדמות שחודרת אל חדרי הקט ומאיימת על רכושי ואולי גם על חיי. או אז אני פוצח בזעקות רמות: 'גזלן! גנב! הצילו!'; מיד מתעוררים השכנים, וטרוטי עיניים ורפופי עצבים הם משלחים לעומתי קריאות זעם וגערות בנוסח: 'תן לישון!'. כל הסברי המלומדים על הפורץ המאיים אינם מניחים את דעתם, והם ממשיכים: 'עזוב אותו, תן לו כבר את ביתך ואת כל אשר בו... אנחנו רוצים שקט, אנחנו רוצים להמשיך לישון!'.²

למען ציון לא אחשה ולמען ירושלים לא אשקוט (ישעיהו ב, א)

גם אם זה מרעיש למישהו שנוח לו להרדם בשעות קשות אלו – לא אניח לגלות לפרוץ אל תוך ביתי, ולא אניח לאיש לנתקני מביתי ולהוציאני לגלות. אף אם אדע בכל השכל שבעולם, שאין לאל ידי לבלום ולמנוע את הדבר, אעשה את שיש עוד בכוחי לעשות; וכהכחה לכך שעוד רוח חיים בי ורוח של חירות – אצעק ואצווח כמו משוגע!²

יפים הדברים. קשה שלא להזדהות עמם, והכל מבקשים להגשימם ולחיות על פיהם. ברם, הכל חשים גם כמה קל להתרגל ל'מרחב

¹ ובדברי רבי נחמן מברסלב נמצא: "הנה יקר גנוחי ונה [שקורין קרעקין] מאיש יש'אלי כי הוא שלמות ה'סְרוּנוֹת' (ליקוטי מוה"ר א, ח).

² וכך כותב זאב ז'בוטינסקי ב'שיר ביתר':

"... כי שקט הוא רָפֵשׁ,

הַפְּקָר דָּם וְנֶפֶשׁ

למען ההוד הנֶסְתֵּר!"

בראשית. הרב חנן פורת ומושקו משכנעים את הרב יהודה עמיטל להקים ישיבה

מסתבר, כי אכן קיבלו על עצמם משה ואהרן בשלמות ובאמונה את ציווי ה' ואת שליחותו, ועל כן התורה מציינת בלשון הווה:

הם המדברים אל פרעה (שמות ו, כז)

כמו כן, את התגובה האחרונה של משה, אף כי דומה היא, לכאורה, מאוד לקודמתה: "הן אני ערל שפתים", יש לראות כביטוי ענק ויפה של ענווה טהורה. נשים נא לב: לא עוד התייחסות לבני ישראל שלא שמעו, לא עוד ניסיון להתייחס לכבודות פה ולשון כפגם מעכב, לא עוד לימוד של קל וחומר באצבע מונפת. זוהי אמירה פשוטה, קצרה וחדה: "אני ערל שפתים"!

דומה, כי יש כאן חזרה אל הפעם הראשונה בה מגיב משה:

מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אציא את בני ישראל ממצרים⁶ (שמות ג, יא)

פשטות, צניעות וענווה; בלי חשבונות, ללא פילוסופיה ובלי פלפולי למדנות ועמקי רעיונות. יש מקום, אמנם, ללמדנות ולסברות, לחשדנות ולתחבולות וכיוצא בזה, אך לפני הכל ואחרי הכל: תמימות של אמונה, פשטות של ענווה. לפיכך, משתנה הפעם תגובת ה':

ראה נתתיך אֵלֵהִים לפרעה ואהרן אחיך יהיה נביאך (שמות ז, א)

ברור שאין הכוונה רק למוצא ולפתרון לבעיות של דיבור ומבטא, כמו גם שאין כאן רק ביטוי מליצי לשיפוט ולדין בעלמא. שם שמיים נקרא על משה ועל אהרן בזכות ענווה הגדולה, כדרך שמדגישה תורה:

הוא אהרן ומשה... הוא משה ואהרן (שמות ו, כו-כז)

וכדרך שמביא שם רש"י:

לומר לך ששקולים היו (רש"י שם)

אומר על כך החוזה מלובלין, שבני אדם שמחשיבים עצמם, חושב כל אחד שעולה על חברו, ועל כן אינם יכולים להיות שקולים לעולם. משה ואהרן, שכל אחד מהם החשיב עצמו ל'אפס' – "ונחנו מה" – אפשר שיהיו שקולים. אנו, על פי דרכנו, נוסיף שאפשר להם, לבעלי ענווה, שלא יסבלו סבלנות פסולה של שעבוד, שלא יסבלו סבל, ויזכו לגאול ולהיגאל.



שמחתי באומרים לי כי 'דף קשר' חוגג כבר את גיליון ה-1500. זכות גדולה חש אני, כמו גם שמחה וסיפוק. דומני כי חלפו כבר למעלה משלושים ושלוש שנים מאז הגיתי את רעיון דף הקשר והבאתי להוצאתו לאור. מצער הייתה ראשיתו; עותקים מעטים יצאו תחילה, לחיילינו בלבד, ועל 'סטנסיל ספירט' הוא הודפס.

במתכוון היה הוא פשוט וצנוע כל כך. כך סברתי וכך הסברתי לעורכים הראשונים (אביעד הכהן ונח חכם) – מה שלא יהיה פשוט, פשוט לא יהיה. אין אנו מעוניינים שהדף הזה יטפס על זקנו של סבו הגדול 'עלון שבות'. על הדף להיות צעיר וזריז, זמין וקריא גם בשדה ובמחנה, קליל משהו ואפילו קצת שובב.

כבר בגיליון השני 'נשברו' העורכים הנכבדים ו'התברגנו', ולראיה, הוא כבר התהדר בהדפסה במכונת כתיבה של ממש!

ומכאן – כמו שאומרים – הכל היסטוריה.

תודה לכם, עורכים יקרים ובני הישיבה, על עמלכם בתורה, ביראה ובדעת. יישר כוחכם על שזיכתם אותי.

ואתה, 'דף קשר' חביב ויקר שלי – עלה והצלח!

⁶ קיים כמובן גם דמיון לפסוק "ונחנו מה?" (טז, ז).

הנוחות' בו אנו נתונים, ואיזה פיתוי קיים בהיצמדות לברירת המחדל של 'שב ואל תעשה עדיף'. מה, אפוא, עשוי לגרום לו לאדם, הנטוע והקבוע במקומו, להתעורר ולהתנער, למאוס ב'סבלנות הקרה' ולהיות מוכן לשינויים מרחיקי לכת שאינם מתאימים לעולמו הנוכחי?³

דומה, שאפשרות תשובות שונות ומגוונות, ברם, ראשונה לכולן – מידת הענווה. אי אפשר לו לזה שבטוח בעצמו ואיננו פתוח להטיל ספק בצדקת דרכו, להקשיב לקולות אחרים ושונים.

גם ענווה יש ללמוד מפרשתנו, ונשתדל להראות זאת בשורות הבאות.

ערלות פי משה

על שלוש תגובות של משה רבינו ע"ה לפנינו ולציווי של הקב"ה לדבר אל פרעה נבקש לעמוד, ועל הדומה בהן ובעיקר על השונה ביניהן.

הראשונה עוד בפרשה הקודמת במעמד הסנה, והשתיים האחרות בפרשתנו בארץ מצרים:

לא איש דברים אנכי... כי כבד פה לשון אנכי (שמות ד, י)

הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפתים (שם ו, יב)

הן אני ערל שפתים ואיך ישמע אלי פרעה (שם, ל)

ניסיונו הראשון של משה להיפטר מן השליחות המביכה הוא לכאורה הפשוט, הכללי והמובן ביותר – אני סובל מבעיה, אולי אפילו פיזיולוגית, של 'כבדות' בדיבור ובמבטא – "לא איש דברים".

מורכבת, עמוקה ומשמעותית יותר תגובת משה בשנייה – לא עוד 'כבדות' בעלמא כי אם ערלת שפתים. כאן אפשר כבר לראות את הבעות הפנים המאומצות של משה, אולי אפילו את תנועות הידיים ובמיוחד את 'הבוהן הלמדנית' המטעימה ומנגנת: קל וחומר!

בנקודה זו נבקש להרחיב מעט. ברור לנו, שאין כוונת משה לפגם פיזיולוגי בשפתו (משום שזוהי טענתו הראשונה). מהי, אפוא, הערלה שיש להסיר?

נציין שני כיוונים מתוך רבים אפשריים.

1. אין מלך בלא עם. אין מנהיג בלא ציבור, וכוחו של העומד

בראש נש/אב מן התמיכה והאמון להם הוא זוכה מצד הקהל הסר למשמעת. משה יודע שאין הוא יכול לצפות, בשלב זה, לאמון, לשמיעה ולמשמעת מצד בני ישראל, ועל כן – "ואיך ישמעני פרעה?". אין לי תמיכה מוסרית, אין לי 'רוח גבית', אין לי גיבוי!

2. משה ידע כי פרעה ישמע ועוד איך, שהרי דבר ה' וציווי

הוא. דווקא שמיעתו של פרעה הייתה מקור חששו של משה; שכן, אם יתברר שבני ישראל לא שמעו אל משה אף על פי שישאל המה ומצווים ועומדים הם, ודווקא פרעה הרשע הוא הממושמע וכביכול ירא השמים – קטרוג גדול אפשר שייצא על ישראל, חס ושלים.⁴

³ קשה כל כך ומכמיר לב לשמוע, לפעמים אפילו מילד קטן: 'לא בא לי', 'לא מתאים לי'.

⁴ על פי דרכם הפרשנית של רבי יונתן אייבשיץ ואחרים.

⁵ וכעין זה מסביר רש"י לגבי יונה, שנבהל וחשש מלכת אל נינוה ולהוכיח את אנשיה, פן יחזרו בתשובה מידית וקטרוג יתעורר על ישראל קדושים – שכה הרבה נביאים נשלחו, וחזרו וביקשו, ובכל זאת לא שב לבם.

מורה לא עלה על ראשי. המכון להכשרת מורים, לימים מכללת הרצוג, יוצא לדרך

'קליבר גדול'. הרב ד"ר אהרן ליכטנשטיין עולה ארצה לבקשת הרב עמיטל

השארו להם מעבדת טלפונים. הישיבה עוברת מכפר עציון לאלון שבות

תשל"ד

תשל"ג

תשל"ב

תשל"א

תשל

תשכ"ט

"הנהג בהן מנהג דרך ארץ"

רה"י הרב ברוך גיגי

לא ימוש ספר התורה הזה מפיק

שינוי בברייתא בברכות:

תנו רבנן: ואספת דגנך, – מה תלמוד לומר – לפי שנאמר: לא ימוש ספר התורה הזה מפיק, יכול דברים ככתבן? תלמוד לומר: ואספת דגנך – הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל. (ברכות לה:)

רבי ישמעאל שואל, כיצד הציווי 'לא ימוש ספר התורה' מתקיים לצד הציווי 'אספת דגנך', ועל כך עונה: "הנהג בהן מנהג דרך ארץ". חולק עליו רשב"י:

רבי שמעון בן יוחי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה? אלא: בזמן שישראל עושין רצונו של מקום – מלאכתו נעשית על ידי אחרים... ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום – מלאכתו נעשית על ידי עצמן... ולא עוד, אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידם... (שם)

מאידיך, אמרו בגמרא מנחות:

אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי: אפי' לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית – קיים לא ימוש, ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ... שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל: כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יוגית? קרא עליו המקרא הזה: לא ימוש ספר התורה הזה מפיק והיגית בו יומם ולילה, צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יוגית. (מנחות צט:)

רשב"י מרחיב מאוד את דרכי קיום הציווי 'לא ימוש'. נמצאו שיטותיהם של רשב"י ורבי ישמעאל מוחלפות בין שתי הסוגיות.

ניתן להציע בשיטת רבי ישמעאל, שהמתיר להפסקה בלימוד תורה הוא רק עיסוק שמאפשר את הקיום האנושי. דהיינו, רק לצורך 'ואספת דגנך', הותר לנהוג מנהג דרך ארץ, אך לא אם רוצה ללמוד חכמה יוגית. במילים אחרות: חובת האדם היא שתלמוד תורה לא ימוש מפיו כלל, ויש היתר מקומי מצד 'ואספת דגנך' בלבד, ואכן כך כתב החיד"א בברכי יוסף (שם, יורה דעה רמו). הקושי בדרך זו הוא, שמן הסוגיה בברכות עולה, שלדעת רבי ישמעאל אין לפרש את הפסוק 'לא ימוש' ככתבו – הפירוש המתבקש הוא, שיש חיוב ללמוד תורה ביום ובלילה, ולא כל היום וכל הלילה.¹

הנהג בהן מנהג דרך ארץ

לפיכך, נראה לי להציע, שרבי ישמעאל אכן מפרש את הפסוק 'לא ימוש' כמחייב ללמוד תורה ביום ובלילה, וממילא קיימת אפשרות לאדם להקדיש זמן לענייני דרך ארץ. מכאן, שהקושי שרבי ישמעאל ראה בבקשתו של בן אחותו דמה בן נתינה, לא היה בעצם רצונו ללמוד חכמה יוגית. לפי תפיסתו של רבי ישמעאל, הדבר אפשרי כחלק מן היכולת של האדם להנהיג בהן מנהג דרך ארץ, ואף זה בכלל. זוהי כוונת התוספות:

לא יהו עליך חובה שלא תעסוק אלא בהן ואי אתה רשאי לפטור עצמך מהן שלא תעסוק בהן כלל אלא יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ (שם ד"ה לא יהו)

אין אדם חייב לעסוק רק בתורה. יכול אדם לשלב תלמוד תורה עם דרך ארץ בשילוב ראוי. אלא, שדמה בן נתינה ביקש ללמוד חכמה יוגית מפני שהרגיש שהוא מיצה את לימוד התורה, ובלשונו: "כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יוגית?". על כך השיב לו רבי ישמעאל, שהשיאה הבסיסית של כל לומד תורה – ועל כך אין חולק כלל – היא ללמוד תורה כל זמן שהאדם יכול, ולעשות כל מאמץ ללמוד ולהקיף ככל האפשר. אם היה דמה בן נתינה מתעניין בחכמה יוגית כלימוד בעל חשיבות לתפיסתו היסודית לאדם החי בעולמו של הקב"ה, היה הדבר אפשרי. אלא, שמי שמבקש לעסוק בזה מצד שכבר 'סיים' ללמוד את כל התורה כולה, משיבים לו, שאין נקודת זמן שבה מסיימים ללמוד את התורה, ולשם כך יש למצוא זמן שהוא לא מן היום ולא מן הלילה.

חובת הלימוד הישירה מתייחסת ליום ולילה, ובזה די שיקרא קריאת שמע שחרית וערבית. אמנם מלבד חובה זו, קיימת חובה נוספת – **מצוות ידיעת התורה**. חובה זו אינה מוגדרת בזמן מדויק, והיא חובה מתמדת לשפר תדיר ולשכלל את ידיעת התורה ואת השליטה בה. לדעת רבי ישמעאל, חובה זו צריכה להשתלב במסגרת הכללית של ניהול החיים. או כלשונו – "הנהג בהן מנהג דרך ארץ".

תורה מה תהא עליה?!

ומשבאנו לכך, ניתן להסביר גם את שיטת רשב"י באופן זה. ברמה העקרונית, גם רשב"י מודה שפירוש הפסוק 'לא ימוש' הוא חובת לימוד בוקר וערב, ובקריאת שמע שחרית וערבית סגי. אלא, שהוא סבור שחובת ידיעת התורה דורשת את כל המשאבים האנושיים, מפני שארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים. וזה לשון הברכי יוסף שם:

דלעולם סבר רשב"י דלענין לא ימוש נפיק בק"ש שחרית וערבית, ואתקיים. מיהו סבר רשב"י דמכח מצות תלמוד תורה אריה הוא דרביע אקרקפתא דגברא יום ליום יביע ולילה ללילה יחיה, ללמוד בתורה לדעת כל התורה, כלליה ופרטיה ודקדוקיה, משפטיה ודיניה וכל נתיבותיה, שמעתא, אגדתא והלכתא, מתניתין ומתנייתא, עמיקתא ומסרתא, של תנ"ך וכל תורה שבע"פ בפרד"ס... והוא אשר דיבר בקדשו רשב"י פרק כיצד מברכין "תורה מה תהא עליה" ולא אתי עליה מדכתיב לא ימוש, רק הוא דאמר תורה מה תהא עליה.

(ברכי יוסף יורה דעה סימן רמ"ז)

בתמצית – ים התורה הגדול והרחב אינו יכול לאפשר הקדשת זמן לצרכים אחרים, כי אז ייצא נפגע מאוד ותורה מה תהא עליה.

עוד אפשר להטעים הדברים. מצוות ידיעת התורה אינה מצווה בעלמא, מצווה זו היא מצוות העיסוק בדבר ה' הגדול, העמוק, הרחב והאינסופי, ובהתקשרות עם קודשא בריך הוא באמצעות דברו שירד אלינו – אין מקום להציב גבול. לפיכך טען רשב"י, שאין מקום לזריעה וחרישה ועיסוק בדרך ארץ. שאיפת ההתקשרות וההידבקות אל דבר ה', אל תורתו, דורשת התמסרות מוחלטת וויתור על עיסוק בכל העניינים הארציים.

וכיוון שהסיקו בסוגיית ברכות (שם): "אמר אביי הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן כרבי שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן", עלה בידינו שדרכו של רבי שמעון בר יוחאי אינה הדרך הסלולה לרבים, ויש לנו לנהוג כשיטת רבי ישמעאל. אך עדיין יש לנו לדון בטיבו של שילוב זה ובהיקפו.

¹ בשיטה זו הלך כנראה בעל נפש החיים, והוסיף שההיתר לקיום האנושי מוגבל לכך שגם בשעת העיסוק הזה לא יפנה ליבו מתורה: "אמנם רמזו רבי ישמעאל בלשונו הק' הנהג בהן מנהג דרך ארץ. רצונו לומר עמהן עם הדברי תורה. היינו שגם באותו העת ושעה מועטת שאתה עוסק בפרנסה כדי הצורך וההכרח לחיות נפש. על כל פנים ברעיוני מחשבתך תהא מהרהר רק בדברי תורה" (נפש החיים שער א' פרק ח').

...It's a bird... It's a plane
מבנה הישיבה הנוכחי מושלם

בי אתא רבין. ראש הממשלה יצחק רבין מבקר בישיבה

תשל"ט

תשל"ח

תשל"ז

תשל"ו

תשל"ה

תשל"ד

דרך ארץ עיקר או תורה עיקר?

שנינו במסכת אבות:

רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא אומר יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עון וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון. (אבות ב', ב)

נחלקו הראשונים בהבנת משנה זו. כך כתב הרא"ש בתוספותיו למסכת ברכות:

ור"י² היה אומר דרך ארץ קבע יותר מתלמוד תורה דתנן במס' אבות יפה ת"ת עם דרך ארץ אלמא דרך ארץ עיקר... ואין נראה לה"ד אלחנן דאמרין הכא ראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי ותנן במ"ה דברים התורה נקנית במיעוט דרך ארץ ותנן כל תורה שאין עמה מלאכה לסוף בטלה וגוררת עון, ויש לדקדק מדקאמר עמה מכלל שהתורה עיקר.

(תוספות הרא"ש, ברכות לה:)

נראה להציע, שר"ת ורבנו אלחנן חלוקים בשורש מצוות תלמוד תורה ובהיקפה. הנחת היסוד משותפת לשניהם: אדם קרוץ חומר ובעל צרכים ארציים צריך לתמרן את חייו בין תורה לבין דרך ארץ.

אולם, רבנו אלחנן סבור שמצוות תלמוד תורה היא מצווה שחלה על האדם כל הזמן, ויש לו מתיר של עיסוק בדרך ארץ לצורכי קיומו הארצי. ממילא, ברור שתורתו עיקר ומלאכתו טפל, ועליו לצמצם למינימום את העיסוק בדרך ארץ.

מעין זה הכריע הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה:

היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו.

(רמב"ם תלמוד תורה ג', ד)

באמרו "תורה עיקר" מכוון רבנו אלחנן לכך, שעקרונות אדם מחויב בתלמוד תורה, ואינו מפסיק אפילו למצווה אלא אם אינה יכולה להיעשות על ידי אחרים ורק לזמן ההכרחי לקיום המצווה. אף אם יפסיק, מיד ישוב לתלמודו. הוא הדין בדרך ארץ, שאינו רשאי לעסוק בה, אלא לצרכים המינימאליים של גופו, ובשאר הזמן חייב ללמוד.

ברם, ר"ת סבור שמצוות תלמוד תורה חלה רק בזמנו הפנוי של האדם. לשיטה זו, עיסוק בדרך ארץ אינו דוחה תלמוד תורה, אלא הוא דבר בפני עצמו שחייב אדם לעסוק בו כדי לספק בו צרכי נפשו. במובן זה מתבארים דברי ר"ת שאמר: "דרך ארץ עיקר ותורה טפל". דהיינו, כל אדם צריך לעסוק בדרך ארץ כדי להשיג את צרכיו. היקפו של עיסוק זה, אפשר שישתנה מאדם לאדם, כפי יכולותיו, כפי צרכיו וכפי רצונותיו ושאיפותיו. חובת תלמוד תורה נכנסת לתמונה רק לאחר העיסוק בדרך ארץ. במובן זה, קובע ר"ת שדרך ארץ עיקר. גם לשיטתו, יש מקום לצמצם עיסוק בדרך ארץ, באופן שמגדיר את צרכיו המינימאליים לקיום גופו, ומתוך הסתפקות במועט מפנה הוא את עיתותיו. או אז תחול על השעה שהתפנתה, חובת תלמוד תורה.³

ונראה שזו היא גם עמדת הרמב"ם. בהלכות תלמוד תורה (ג', י-יא) פוסק הרמב"ם, שחייב אדם לפרנס עצמו ולא להתפרנס מן הצדקה.

² נראה לי שהכוונה לרבנו יעקב הוא רבנו תם, ראה יומא פה: ובתוס' ישנים.

³ כדברים האלה, כתב הגר"א וסרמן הי"ד בקובץ הערות למסכת יבמות (הוספות סעיף א).

יחד עם זאת, הוא מדגיש בכמה מקומות באותו פרק⁴ את חובת האדם לצמצם את העיסוק בדרך ארץ לטובת שקיעה בלימוד תורה.

יחידי סגולה

ואין להקשות מדברי הרמב"ם בסוף הלכות שמיטה ויובל שכתב:

ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני יי לשרתו ולעובדו לדעה את יי והלך ישר כמו שעשהו האי-להים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם הרי זה נתקדש קדש קדשים (רמב"ם הלכות שמיטה ויובל י"ג, ג)

הרמב"ם לא ביקש לפטור את יחידי הסגולה מחובתם הבסיסית שלא להזדקק לבריות. העול שיחידי סגולה פורקים מעליהם הוא העול של החשבונות הרבים שביקשו בני האדם, השואפים לעושר ושליטה בתאוות העולם הזה.

בדברים האלה, הרמב"ם מכוון לאותם דברים עצמם שנקט בהלכות תלמוד תורה אודות הרוצים להיכתר בכתר תורה. ההשוואה שהוא יוצר בין קבוצה זו לבני לוי והכהנים היא, שאף הם הובדלו מן העיסוק האינטנסיבי בדרך ארץ כדי לעסוק בחינוך ובהרבצת התורה בישראל. זוהי גם משמעות ההרחבה שכל איש מבאי העולם שנדבה אותו רוחו להיבדל, ולעסוק רוב חייו במושכלות ובדעת אלהים, יזכה לסיוע מן השמיים בהגשמת ייעודיו. דוד מלך ישראל, שהרמב"ם מזכירו שם בהמשך, לא התנזר מעיסוק בדרך ארץ. כמלך ישראל, הוא ניהל את עמו והדריך בצדקה ובמשפט, דאג לפרנסתם, לשלומם ולרווחתם. עם זאת, נכון הוא שדוד לא שקע בענייני העולם הזה, והקדיש כוחות רבים לעיסוק בתורת ה' ובדבקות בו, כדבריו – "חצות לילה אקום להודות לך על מִשְׁפָּטֵי צִדְקָךְ" (תהלים קי"ט, טב).⁵

שאיפת האדם והחברה למימוש הייעוד האלהי הכתוב בתורה – "וְאִנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּ לִי" (שמות כ"ב, ל) – היא כאימרתו המפורסמת של הרבי מקוצק: "הקב"ה דורש מבני אדם להיות אנשים קדושים ולא מלאכים, כאלה הוא ברא מספיק בשמיים". משימת חייו של האדם עלי אדמות נעוצה במציאת האיזון הנדרש בין מילוי הצרכים, התאוות והרצונות הארציים והאנושיים, לבין הגשמת הייעוד של בניין אישיות רוחנית השואפת לקדושה ולטהרה, להעשיר את עולמה הרוחני במרחבי התורה והדעת ולבנות חברה עם שאר רוח, החפצה אף היא בקרבת אלהים. כשם שפרצופיהם שונים כך דעותיהם שונות, וכן היא מידת האיזון שהם חותרים אליה. כפי שכבר הוזכר לעיל, מדרגות שונות הן בשאיפת הקודש, ובמידת האינטנסיביות שהם ממשקיעים בעיסוק בדבר ה' ובתורתו. כל זמן שהשאיפה היסודית לחיבור עולמות אלה קיימת, צועד האדם במסילה העולה ביתאל. האיזון הוא סולם – סולם עבודת ה'. סולם שמוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, והאדם נמצא תדיר במעלה הסולם, עיתים עולה ועיתים, חלילה, יורד. כדברי נעים זמירות ישראל, שאיפת האדם היא: "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קִדְשׁוֹ" (תהלים כ"ד, ג).

⁴ שם הלכה ו' (וראה שם היטב גם הלכות ז-ח), וראה דיון מקיף בגבולות האיזון במבט הלכתי בשו"ת אגרות משה י"ד, ח"ד סי' לו, אות ה'.

⁵ וכדברי חז"ל בברכות ג', ע"ש.

הרב יעקב מדן עושה מד"ס 10 ק"מ

תשמ"ד

תשמ"ג

תשמ"ב

תשמ"א

תש"מ

תשל"ט

אל תסתכל בקנקן

הרב אופיר סעדון

בוגר מחזור כ"ה, עובד כשותף במשרד עו"ד מאיר מזרחי ושות'

רבי מאיר אומר אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו יש קנקן חדש מלא ישן וישן שאפילו חדש אין בו (אבות ד', כ)

ההנחה העומדת ביסוד דבריו של רבי מאיר היא, שהאדם המצוי יעדיף את הקנקן הישן ולא את הקנקן החדש. כל כך למה? הואיל והקנקן מלא ביין, ויין ישן משובח מדין חדש. רבי מאיר בחר בכוונה דוגמא שבה, על פניו, קיימת זיקה בין החיצוניות לפנימיות, ובכל זאת קבע כי אין היא הכרחית.

הרמב"ם במורה הנבוכים מלמד אותנו, כי דברי החכמים הרי הם כתפוח זהב העטוף במשיכת (רשת) כסף:

וכן הם משלי הנביאים ע"ה, נגליהם חכמה מועילה בדברים רבים... ותוכם חכמה מועלת בהאמנת האמת על אמתיה. (מורה הנבוכים, פתיחה)

כך בכל דברי החכמה וכך – בדרך של קל וחומר – ביחס לדבריו של רבי מאיר המצווה עלינו שלא להסתכל בקנקן אלא במה שיש בו. מהו, איפוא, תוך דבריו של רבי מאיר?

טרם נשיב לשאלה זו נציין, כי ישנה גרסה אחרת לפיה דברים אלה נאמרו על ידי רבי יהודה הנשיא ולא על ידי רבי מאיר. כפי שנראה להלן, מאורחות חייו של רבי מאיר ומתפיסת עולמו ניתן ללמוד, כי משנה זו נאמרה דווקא על ידו.

רבו של רבי מאיר

הגמרא במסכת חגיגה מספרת על מעלליו של התנא אלישע בן אבויה ('אחר'), שלאחר שעלה לרקיע קיצץ בנטיעות. מהי משמעותו של ביטוי זה אין אנו יודעים, ואולם הגמרא מספרת על 'אחר' שיצא לתרבות רעה ואף חילל שבת. לאחר כל זאת, שואלת הגמרא היאך יתכן שרבי מאיר למד תורה מאחר:

כי אתא רב דימי אמר: אמרי במערבא רבי מאיר אכל תחלא ושדא שיחלא לברא. דרש רבא... מה אגוז זה אף על פי שמלוכלך בטיט ובעוואה אין מה שבתוכו נמאס, אף תלמיד חכם אף על פי שסרח אין תורתו נמאסת (חגיגה טו:)

לדעת רב דימי, אלישע בן אבויה נמשל לתמר: רבי מאיר אוכל את חלקו הטוב ומשליך את חלקו הרע. לדעת רבא, אלישע בן אבויה נמשלה לאגוז: רבי מאיר מסלק את הרפש הנטפל לקליפתו של האגוז, ולוקח את פנים האגוז. בין כך ובין כך, הגמרא מסבירה שרבי מאיר מפריד את הטוב מהרע. למרות שני תירוצים אלה, מספרת לנו הגמרא, כי תורתו של רבי מאיר לא הייתה לרצון לפני ה' הואיל ולמד תורה מאחר:

אשכחיה רבה בר שילא לאלהו, אמר ליה: מאי קא עביד הקדוש ברוך הוא? אמר ליה: קאמר שמעתא מפומיהו דכולהו רבנן, ומפומיה דרבי מאיר לא קאמר. אמר ליה: אמאי? – משום דקא גמר שמעתא מפומיה דאחר.

לאור כישלונם של שני התירוצים הראשונים, מציע רבה בר שילא משל שלישי המשווה את אלישע בן אבויה לרימון. משל זה, בשונה מקודמיו, מתקבל על ידי הקב"ה, ולאחר השוואה זו מתחיל הקב"ה לומר שמועות משום רבי מאיר.

מה חידש רבה בר שילא? גם בתמר, בדומה לרימון, חלק נאכל וחלק נזרק, וגם באגוז, בדומה לרימון, מסולקת הקליפה יחד עם הרפש. אולם, דמיון זה הינו חיצוני בלבד. כל אחד מן המשלים מתאר יחס שונה בין תורתו הקדושה של

אלישע בן אבויה לבין מעשיו הרעים. לפיכך שני המשלים הראשונים נדחים ואילו השלישי מתקבל.

משל התמר

רש"י מדגיש, כי החלק הנאכל בתמר הינו החלק החיצוני, והחלק הנזרק הינו החלק הפנימי. רב דימי מסביר, כי ניתן ללמוד תורה מאלישע בן אבויה הואיל והתורה חיצונית לו. אלישע בן אבויה אמנם פגום בפנימיותו, אך תורתו, שהיא חיצונית לו, טובה.

הסבר זה מעורר קושי רב. האם תורתו של אדם יכולה להיות חיצונית לו? האם אכן התורה אינה משקפת את אישיותו של הלומד אותה?

במסכת יבמות, נחלקו חכמים ורבי יהודה היאך יש לדרוש את הפסוק "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם": לדעת חכמים פסוק זה מלמד כי רגשות בני האדם הינם הדדיים, וכלשונו של רש"י:

כמים הללו שאדם צופה בהן ורואה בהם פנים כפניו אם הוא שוחק הם שוחקות ואם הוא עוקם הם עקומות, כן לב האדם לאדם האחר אם הוא אוהב את זה גם זה הוא אוהבו ואם הוא שונא את זה גם הוא שונאו (רש"י יבמות קיז.)

לדעת רבי יהודה, פסוק זה לא עוסק בבני אדם, אלא נאמר על דברי תורה. דומה, כי דבריו של רש"י בעניין רגשות בני האדם רלוונטיים עוד יותר ביחס לדברי תורה. אף האדם שלומד תורה, אם פניו שוחקות ימצא בתורה פנים שוחקות, ואם פניו זועפות ימצא בתורה פנים זועפות. כך בלימוד התורה, וכך – בדרך של קל וחומר – במסירת התורה לאחרים. אישיותו של האדם באה לידי ביטוי מובהק בתורתו.

משל האגוז

לדעת רבא, חטאיו של אלישע בן אבויה נמשלו לטיט ולצואה המצויים על גבי קליפת האגוז: כשם שהטיט והצואה אינם יכולים לחדור לאגוז ולקלקל אותו, כך מעשיו הרעים של אלישע בן אבויה אינם יכולים לקלקל את תורתו.

הסבר זה אף הוא מעורר קושי רב. ההתייחסות לחטאיו החמורים של אלישע בן אבויה משל היו טיט וצואה המצויים מחוץ לקליפת האגוז, הינה סלחנית למדי.¹ כבר לימדנו הרב סולובייצ'ק, שחטאיו של האדם אינם רובצים מחוצה לו, אלא הופכים לחלק מאישיותו:

יש מושג של טומאת החטא. כל התנ"ך מלא במושג זה של הזדמנות, התלכלכות, היגאלות על ידי החטא. הטומאה נהפכת לחלק מאישיותו של החוטא. החטא כמו מעביר את הכתר האלוהי מראשו של אדם ופוגע בשלימותו הרוחנית. (על התשובה עמ' 17)

עוד יש להקשות על שני המשלים – מה ראה רבי מאיר ללמוד תורה דווקא מאלישע בן אבויה? וכי לא היו חכמים נוספים שהיה תוכם כברם ואשר מהם יכול היה רבי מאיר ללמוד תורה?

משל הרימון

קליפתו של הרימון הינה חלק מן הרימון, ולפיכך שונה היא מן הטיט והצואה אשר אינם חלק מן האגוז. משל הרימון, בשונה ממשל האגוז, מכיר בחומרת החטא. תוכו של הרימון (ולא קליפתו) הוא המייצג את התורה. התורה נמשלת במשל הרימון לפנימיותו של האדם, בשונה ממשל התמר בו התורה נמשלת לחיצוניותו.

¹ בעוד שבמשל התמר החטאים נמשלים לחלק מן התמר, הרי שבמשל האגוז החטאים נמשלים לטיט ולצואה אשר אינם חלק מן האגוז.

שמיר היה ראש ממשלה, רייגן היה נשיא והשקל החדש באמת היה חדש כשלמדו בפעם האחרונה מסכת שבת

כבר לא בית ספר לקוסמים. שולחנות חדר האוכל מסודרים לרוחב בפעם הראשונה

כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות. כתב העת 'דף קשר' מופץ לראשונה

רבי מאיר מזהה את השונה באלישע בן אבויה – למרות שקליפתו רעה, תוכו טוב. אמנם, בדרך כלל, מעשיו של האדם מעידים על פנימיותו,² אך אצל אלישע רבו אין הדבר כן.³ רבי מאיר מעיד על רבו, שמעטהו החיצוני אינו מעיד כלל על עולמו הפנימי; תורתו הישנה של אלישע בן אבויה נשארה בטהרתה למרות לבושו החדש של אחר. לפיכך, יכול היה רבי מאיר להמשיך וללמוד תורה מרבו גם לאחר שסרה.

עוד מלמד אותנו רבה בר שילא, כי רבי מאיר רצה ללמוד תורה דווקא מאלישע בן אבויה ולא מן החכמים אחרים.⁴ לאור רצונו של ר' מאיר, היה עליו ללמוד דווקא מאלישע, שהרי למדנו:

‘כי אם בתורת ה' חפצו פריש רבי ואמר אין אדם לומד תורה אלא במקום שלבו חפץ (עבודה זרה יט.)

הקב"ה קיבל את תשובתו של רבה בר שילא, הואיל ורבי מאיר לא יכול היה ללמוד תורה מרב אחר.

תורתו של רבי מאיר

רבי מאיר נקשר בעבודות אהבה לתורתו של רבו. מה יש בתורה זו שקסם כל כך לרבי מאיר? מן המקורות המעטים הידועים לנו על אלישע בן אבויה עולה כי תכונה אחת אפיינה אותו: התעוזה.

אמרו עליו על אלישע בן אבויה, שלא היתה העזרה ננעלת על אדם חכם וגבור בתורה בישראל כמותו (רות רבה (לרנר) פרשה ו).

מהי הגבורה בלימוד התורה? האומץ לשאול כל שאלה; היכולת להיכנס לפני ולפנים ולא להרכין ראש, לשאול מה למעלה ומה למטה. אלישע בן אבויה נמנה על הארבעה המיוחדים שהעיוז ונכנסו לפרדס:

חזא מיטטרון דאתיהבא ליה רשותא למיתב... אמר: גמירא דלמעלה לא הוי לא ישיבה ולא תחרות (אגריגה טו.)

אלישע בן אבויה עולה למרום ומקשה קושיותיו: היאך מיטטרון יושב במקום שאין בו ישיבה?⁵

במסכת קידושין (לט:), מתואר אלישע בן אבויה כמי שמרד מכיוון שלא מצא תשובות לשאלותיו. הוא אינו מבין מדוע צדיק ורע לו, רשע וטוב לו; הוא רואה ילד שעולה במצוות אביו על סולם, מקיים את מצוות שילוח הקן, ונופל ומת; הוא רואה את לשונו של חוצפית המתורגמן, שהיה אחד מעשרת הרוגי מלכות, נגררת על ידי חזיר. שאלתו חוזרת ונשנית: זו תורה וזו שכרה!?

אלישע בן אבויה אינו מקבל דבר כמובן מאליו; הוא מקשה קושיות, הוא מורד במוסכמות. תכונתו זו של אלישע בן אבויה הביאה אותו לגדולתו, והיא גם זו שהביאה אותו למפלתו.⁶

רבי מאיר, בדומה לאלישע רבו, אף הוא ניחן בתעוזה רבה:

כל הוואה רבי מאיר בבית המדרש כאילו עוקר הרי הרים וטוחנן זה בזא (סנהדרין כד.)

² בדומה לקנקן הישן, המעיד בדרך כלל על היין הישן הנמצא בו.

³ יש קנקן חדש שהוא מלא ישן.

⁴ ושוא על רקע זה יש להבין את המתח הרב שהיה בין רבי יהודה הנשיא, כותב המשנה, לבין רבי מאיר: רבי מייצג את שימור המסורת, בעוד רבי מאיר מייצג את ההתחדשות.

⁵ דא עקא, סיפור זה מלמדנו כי תעוזה של אלישע בן אבויה הביאתו לסוף המר – הואיל ואינו נוהג כבוד במיטטרון, כל זכויותיו נמחקות.

⁶ ראוי לציין, שהגמרא לא משאירה את שאלותיו של אלישע בן אבויה פתוחות, ועל כן מעידה עליו, שאילו היה מכיר את דרשת בן בתו לא היה מורד: “אמר רב יוסף אילמלי דרשיה אחר לאהי קרא כרבי יעקב בר ברתיא לא חטא” (קידושין לט:).

גם רבי מאיר מורד במוסכמות. הגמרא מספרת על רבי מאיר שלא נכנע להגדרות המקובלות ואף ידע למצוא הוכחות לדבריו:

אמר רבי אחא בר חנינא גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של רבי מאיר כמותו ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו שלא יכלו חביריו לעמוד על סוף דעתו שהוא אומר על טמא טהור ומראה לו פנים על טהור טמא ומראה לו פנים. (עירובין יג:)

על אף הקושי שבדבר, מזהה הגמרא את דמותו של רבי מאיר עם רבי אלעזר בן ערך, שנאמר עליו שהיה כמעין המתגבר:⁷

תנא לא רבי מאיר שמו אלא רבי נהוראי שמו... ולא נהוראי שמו אלא רבי נחמיה שמו ואמרי לה רבי אלעזר בן ערך שמו (שם)

כאמור, כוחו וגדולתו של רבי מאיר עמדו לו לרועץ. הלכה לא נפסקה כמותו, ושמעותיו אינן מובאות משמו אלא תחת הכינוי ‘אחרים’:

אסיקו לרבי מאיר אחרים (הוריות יג:)

התורה המובאת משמו של רבי מאיר הינה תורה ‘אחרת’. תורתו אינה מייצג את המסורת, אלא את החידוש. חכמים העדיפו את המסורת, שהטמא ימשיך להיות טמא ושהטהור ימשיך להיות טהור.⁸ על רקע זה, ברור מדוע נמשך רבי מאיר אחר אלישע בן אבויה. אלישע בן אבויה ייצג עבור רבי מאיר את חירות המחשבה, את החופש לחשוב בהתאם לאמונתו ומצפונו ואת הדרור ללמוד תורה בהתאם לאישיותו והכרתו, ולא בהתאם למסגרות המקובלות. רבי מאיר מבקש לחדש חידושים ולהיות כמעין המתגבר.

אמנם סכנה גדולה ארבה לו לרבי מאיר, ואורבת לכל ההולך בדרכו:

אמר רבי יהושע בן לוי מאי דכתיב “וזאת התורה אשר שם משה” זכה נעשית לו סם חיים לא זכה נעשית לו סם מיתה (יומא עב:)

לימוד התורה בהתאם למסורת אולי חסר, אך יש בו ביטחון, לימוד התורה בהתאם לתורתו של עוקר ההרים מסוכן עד מאד. רבי מאיר אכן זכה ונעשתה לו סם חיים, אך ‘אחר’ לא זכה ונעשתה לו סם המיתה.

צוואתו של רבי מאיר

על אף הקושי הרב והסיכון הגדול שישנם בדרכו של מחדש החידושים, מצווה אותנו רבי מאיר לילך בדרכו. רבי מאיר מבקש לעודד את החדשנות בלימוד על פני הקפאה על השמרים. הוא מצווה עלינו לבחון האם הטמא של פעם עודנו טמא, או שמא הפך טהור והאם הטהור של פעם לא הפך לטמא במרוצת הדורות.

שוא תאמר חדשנות זו נוטשת את המסורת ומחליפה אותה בתורה חדשה? אין הדבר כן! רבי מאיר “אומר על טמא טהור ומראה לו פנים על טהור טמא ומראה לו פנים”. רבי מאיר אינו משנה את התורה חלילה; הוא מעמיק לחדור לנבכי התורה על מנת לחקור אחר טעמיה. לדידו של רבי מאיר, נצחיותה של התורה אינה באה לידי ביטוי בקפיאתה של התורה על שמריה. אדרבא, דווקא יישום ערכיה של התורה במציאות המשתנה מביא לידי ביטוי את נצחיותה. תורה הקופאת על שמריה אינה נצחית, אלא היא כאבן שאין לה הופכין.

על רקע זה נלמד את דבריו של רבי מאיר במשנה כציווי לפוסק ההלכה:

⁷ להבדיל כמובן מ'בור סוד', דבר המעיד על חדשנותו התורנית.

⁸ וכמו שנאמר: “חדש אסור מן התורה”.

היו אז מחשבים בכלל? הישיבה רוכשת מנוי לפרויקט השו"ת עבור כלל תלמידיה

לירן חולצה אפורה. שליח הישיבה במוסקבה עד למהפכה ברוסיה

רבי מאיר קורא לפוסקי ההלכה להעדיף את המהות על פני הצורה. העתקת פסקי הלכה ישנים אינה ערובה לצדקת הדרך. בכל דור ודור נדרש הפוסק לבחון האם הפסיקות אשר התאימו לדורות הקודמים מתאימות גם לדורו שלו. כך נהג רבי יהודה הנשיא כשכתב את התורה כשבעל פה,⁹ כך נהג הלל הזקן כשתיקן את הפרוזבול, כך נהג המהר"ם מרוטנבורג כשתיקן היתר עסקא, כך תיקנו חכמים עירוב על ידי צורת הפתח, כך נהג החפץ חיים כאשר התיר את לימוד התורה לבנות, כך נהג החזון איש כאשר ביטל את דין 'מורדין ואין מעלין' למי שאינו שומר שבת וכך נהגו הפוסקים בכל הדורות.

⁹ וקרא על עצמו "עת לעשות ה' הפרו תורתך". מתוך הצורך בפסוק על מנת לבצע מהלך זה (ושמרנותו הכללית של רבי יהודה הנשיא), נראה כי אין החדשנות דרכו העקרונית. מכך מוכחים דברינו לעיל לגבי זהותו של שונה המשנה באבות העוסקת בקנקן.

ברוח זו ממשיך רבי מאיר ואומר: "יש קנקן חדש מלא ישן, וישן שאפילו חדש אין בו". יש פסיקה אשר נראית חדשה אך היא משמרת את עקרונות התורה ואת טעמיה, ויש פסיקה אשר נראית ישנה ואין בה כלום.

כאמור, העדפת המעיין המתגבר על פני בור הסוד אפיינה את פסיקתם של חכמי ישראל בכל הדורות. כך היה עד שהיהדות נכנסה למגננה לפני כמאתיים שנה. עלייתה של תנועת הרפורמה הכניסה את ההלכה לפחד קיומי, ובהתאמה, הפך כל חידוש לחשוד. כאנטיזתה לתנועת הרפורמה, העדיפו הפוסקים להעצים את המסורת. מעין בחינת "הרואה סוטה בקילקולה יזיר עצמו מן היין".

לאחר שנים כה רבות של נזירות (אשר ייתכן והייתה טובה לזמנה), הגיע הזמן לשוב ולהתבסס מיינה של תורה, לאחוז בדרכו של רבי מאיר ולחדש חידושים. הגיע הזמן לחזור ולעקור הרים ולטוחנם זה בזה ולשוב לשתות יין ישן בכלים חדשים.

"ויך את הסלע

במטהו פעמים"

עופר ינאי

בוגר מחזור כ"ה, בעלים של חברת 'נופר אנרגיה'

וְיָרֵם מִשָּׁה אֶת יָדוֹ וַיִּךְ אֶת הַסֵּלֶעַ בְּמִטְּחוֹ פַּעַמִּים וַיֵּצְאוּ מִים רַבִּים וַתִּשָּׂף הָעֵדָה וּבְעֵדָם: (במדבר כ, יא)

סיפור הכאת הסלע וחטאם של משה ואהרן זכה לעיסוק נרחב במדרשים ובפרשנים. למרות זאת, ישנה נקודה מוזרה שלא תפסה את תשומת לב הפרשנים – מדוע הכה משה בסלע פעמיים?

אדם ניכר בחטאיו

מהם חטאיו של אדם? החטאים הם בעיקר רגע מגדיר, צומת; מקום שהמעבר בו משנה אותך ואחריו לא תהיה אותו אדם שהיית קודם. רוב חיי האדם סובבים סביב החטאים והשגיאות. דברים דומים כתב טולסטוי בפתחה ל'אנה קרנינה':

כל המשפחות המאושרות דומות זו לזו, כל משפחה אומללה – אומללה על פי דרכה (אנה קרנינה, לב טולסטוי, עמ' 5)¹

האומללות, או כפי שזאת נקראת בתפיסה המסורתית – השגיאות והחטאים, מלווה כל אדם בצורה אחרת.² למעשה, האדם ניכר בחטאיו, וחטאיו מלמדים עליו.

חטא אהרן

בפרשת 'חוקת' מובא חטאם של משה ואהרן בגינו לא נכנסו לארץ. העם מתלונן לאחר מות מרים על חוסר מים ומשמיע את הפזמון הנוסטלגי המוכר:

¹ הוצאת שוקן תשל"ו, תרגום יצחק שנהב.

² הסופר בורחס פותח קטע יפהפה שלו בנושא זה, במשפט: "אם הייתי חי את חיי מחדש הייתי עושה יותר טעויות" (מתוך 'לו חייתי מחדש', ח.ל. בורחס). כלומר, מבט לאחור האיכות 'הסיפורית' שיש לרגעים הללו, יכולה להיות אפילו מפתה.

וְלִמָּה הֶעֱלִיתֵנוּ מִמִּצְרַיִם לְהֵבִיא אֹתָנוּ אֶל הַמִּקּוֹם הַזֶּה לֹא מְקוֹם יְרֵעַ וְתַאֲנָה וְנִפְּן וְרִמּוֹן וּמִים אֵין לְשָׁתוֹת (במדבר כ, ה)

משה מצטווה על ידי ה' לפתור את הבעיה בכך שידבר אל הסלע ויצאו ממנו מים. משה מכה בסלע פעמיים, והמים יוצאים. בשלב זה החטא מובן לכאורה כשגיאה פעוטה של המרת הדיבור בהכאה. אך הדבר עולה לו ולאחרן אחיו בכניסה לארץ:

וְעַן לֹא הֶאֱמַנְתֶּם בִּי לְהַקְדִּישֵׁנִי לְעֵינֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְכֵן לֹא תָבִיאוּ אֶת הַקֵּהֶל הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לָהֶם (שם, יב)

לחטא זה פירושים רבים, שמתבססים על מאמר חז"ל כי ריבון עולם מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה. אולם, כל הפירושים לא יוכלו להסביר מידת דין כה חריפה, עונש כה גדול וחוסר צדק כה רב כלפי אהרן שכלל לא היה שותף להחלטתו של משה להכות בסלע ולא לדבר אתו.

העניין תמוה גם לאור העובדה כי סיטואציה דומה של חוסר מים לעם התרחשה ביציאה ממצרים:

הֲנִי עֹמֵד לְפָנֶיךָ שָׁם עַל הַצּוּר בְּחָרֵב וְהִכִּיתָ בַצּוּר וַיֵּצְאוּ מִמֶּנּוּ מִים וַשְּׂתֶה הָעָם (שמות יז, ו)

זוהי הסיבה בגללה לא נכנס משה לארץ?! כל מה שמשה עשה הוא להתבלבל ולפעול בשיטה שבה פעל בעבר. על כן, אני סבור כי זהו איננו החטא האמתי ושהחטא עליו נענשו הוא אחר.

העם שיצא ממצרים זכה לשני מנהיגים – משה ואהרן. שני מנהיגים אחים ששיתוף הפעולה והלויאליות ביניהם היו מוחלטים. במשך כל שנות המדבר אנו ערים לכך שסגנון ההנהגה שלהם שונה: משה היה ה'זר', ה'אאוט סיידר', הנסיך המצרי שעזר לבני עמו, האיש שהיה כבד פה וכבד לשון וכך נידון היה שלא להפיג לעולם את זרותו בשיחות רעים. לעומתו, אהרן היה 'נביאו', איש השלום והפשרה; האיש שצמח מתוך העם כמנהיג טבעי והיה אהוב על העם יותר ממשה. עם כל זאת, אין אנו מוצאים עימותים ביניהם כלל! לא על אהבת העם, לא על עניינים של כבוד ולא על עניינים אחרים.

ברם, קיים הבדל משמעותי אחד בין אהרן ומשה בשנות הנהגת המדבר. אהרן היה שותף (ויש אומרים שגרם בפועל) לחטא הכבד ביותר של דור המדבר – חטא העגל. כפי שנאמר שם:

כִּי פָרַעַה אֶהְרֹן לְשִׁמְצָה בְּקִמְיָם (שם, לב, כה)

אשרי הדור שאלו פרנסיו. הרב עמיטל מתמנה לשר בממשלת פרס

היה אז אינטרנט בכלל? הרב ביק, הרב ציגלר ומשפחת קושיצקי מקימים את ה-VBM

המטה המפורסם של אהרן עובר למשה. משה עומד לפני כל העם כאשר מטה אהרן בידו, ומבצע את תפקידו המסורתי של אהרן – מדבר. כאמור, זהו רגע ההדחה.

חטא משה

משמעויות הטקס ברורות למשה, ובלכתו אל עבר הסלע, כאשר מטה אהרן בידו, עוברות בראשו מחשבות רבות. מחשבות על אחיו, דמו ובשרו, שלא יזכה להיכנס אתו לארץ; על השנים הארוכות והקשות בהן חלק עם אהרן בעול ההנהגה; על כך שאת רגע קצירת הפירות לא יחלוק עמו; על כך שהוא עצמו גרם בעקיפין ("לא איש דברים אנוכי") לכך שאהרן יישא בעול ההנהגה ובכך גם ייענש. כך גם, לא נעלם מעיני משה המחיר ששילם אהרן בפרשיית קורח ובמות שני בניו.

בהגיע משה לסלע, הוא מבין שהוא פשוט לא יוכל לעשות זאת. הוא לא יוכל להדיח את אחיו, לא יוכל לדבר אל הסלע. הוא עומד לפני הסלע ומכה בו פעם ראשונה.

"אף ציפור לא צייצה"; מעמד הר סיני בחז"ל מצטייר כמעמד ללא מילים. תיאור זה יפה כדי לתאר את ההתרחשות אצלנו. אהרן, שמזועזע מהפרת הציווי של משה ומבין את מניעיו, מסתכל עליו ללא מילים, עיניו שואלות: "אתה בטוח? אתה מודע למחיר שתשלם?" עיניו של משה מחזירות לו את התשובה ללא מילים. אותו מפגש עיניים (מטפורי) מתרחש גם בין משה לבורא עולם: "אתה בטוח?", שואל ריבון עולם, ומשה כבד הפה והלשון משיב את תשובתו, לא במילים חלקלקות ומלוטשות אלא בצורה שיאה לאיש שכזה – הוא מכה בסלע פעם שנייה.⁴ סך-הכל פעמיים.

⁴ ריבון העולם מבטא אפוא את הזדהותו עם מניעיו של משה שחס על כבודו של אהרן, בכך שהוא עצמו חס על כבודו של אהרן, ורושם סיבה אחרת מחטא העגל לכך שאהרן לא נכנס לארץ.

מדובר בחטא כבד מנשוא, ולכן סביר שיש ענישה בצדו. נקודה זו מביאה אותי לספר את סיפור הכאת הסלע מזווית שונה.

משה מדבר לראשונה

לאחר שחטא אהרן בעגל, הוא ממשיך את חייו כאדם שנפסק נגדו פסק דין אך מועד ביצוע גזר הדין מעוכב. אהרן ומשה מבינים שלחטא בעל קנה מידה כזה יש השלכות.

אולם, על חטא זה, רק אהרן היה צריך להיענש ולא להיכנס לארץ, ואילו משה היה צריך להמשיך בתפקידו ולהכניס את העם לארץ. אם כן, מי אמור להחליף את אהרן? את משרתו ככהן גדול היה יורש אלעזר בנו, אך מי לוקח על עצמו את תפקיד ההנהגה? נראה שמי שהיה אמור לתפוס את אותה המשבצת של 'המנהיג המדבר' הוא לא אחר מאשר משה עצמו!

נחשוב רגע על הסיטואציה שבה משה ואהרן מקהילים את כל העדה. שניהם עומדים לפני כל הקהל, ואז בא משה ומדבר אל הסלע. אותו משה שלפני ארבעים שנה אמר לריבון עולם "לא איש דברים אנוכי" – עומד לפני הסלע ומדבר. זהו הרגע שבו עובר תפקידו של אהרן למשה.

אם כן, המעמד לפני הסלע היה לא אחר מאשר ביטוי לסיום תפקידו של אהרן. רמז לכך אנחנו מוצאים בפרט שולי בפרשייה.³ ריבון עולם מצווה: "קח את המטה... וְדַבַּרְתָּם אֶל הַסֵּלַע" (במדבר כ, ח) – ציווי שלא נראה משמעותי מדי. אולם, בביצוע הציווי על ידי משה מוזכר פרט נוסף:

וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת הַמֶּטֶה מִלְּפָנָי יְקוֹק פֶּאֶשֶׁר צִוָּהוּ: אִיזָה מִטָּה הִיא מוֹנֵחַ "לפני ה'" ? התשובה חבויה קודם לכן:

וַיֹּאמֶר יְקוֹק אֶל מֹשֶׁה הֲשִׁב אֶת מִטָּה אֲהָרֹן לְפָנָי הַעֲדוֹת לְמִשְׁמַרְתְּ לְאוֹת לְבָנֵי מִרְיָן... (שם יז, כה)

³ תודה למשה נוימן על שהסב את תשומת לבי לעניין.

כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש הוא. מותר לנעול סנדלים בלי גרביים

מתי יוצא הסרט? מתפרסם הכרך הראשון מתוך 'שיעורי הרב אהרן ליבטנשטיין', בנושא טהרות

למה הבוגר שלי לא בסדר ערב? תחילתה של מדרשת מגדל עוז

תשנ"ז

תשנ"ז

תשנ"ז

תשנ"ז

תשנ"ז

תשנ"ז

"ודרשת וחקרת ושאלת היטב" – בין בית המדרש לעולם המחקר*

רה"י הרב משה ליכטנשטיין

א

כל הבא בשערי בית המדרש הישיבתי יודע שהוא נכנס בפתחיו כדי לעסוק במצוות תלמוד תורה כחובה וכזכות דתית. "ועבדתם את ה' אלקיכם – עבדו בתורתו" דורשים חז"ל;¹ בשפתו של בעל "נפש החיים", לימוד תורה לשמה הוא עבור הדבקות בקב"ה. הלימוד נחשב כעבודת ה', שבו האדם עובד את הקב"ה ומקיים את מצוות הבורא. הוא אינו נעשה עבור הדעת בפני עצמה אלא כפעולה דתית של עבודת ה'. הלומד מברך בתורה תחילה, הוגה בה גם אם אין היא תורמת לידיעותיו² ורואה את מטרתו הקיומית כמפגש וכשותפות עם נותן התורה. לעומת זאת, לימוד תורה למטרות ידע ללא המוטיבציה הדתית הנלווית, אינו נחשב כתלמוד תורה אלא כפעילות אינטלקטואלית. יתר מכך, הוא אף נתפס כבגידה, משום שהנאת הלימוד ללא המחויבות האישית והדתית הנלווית אינה ראויה.³

מוסד אקדמי, לעומת זאת, מציב בראש מעייניו את הדעת ואת המחקר. חכמתו קודמת ליראתו, כי המוסד בגלגולו המודרני המוכר לנו אינו מוסד דתי אלא מקום להרחבת הדעת והעמקתה.⁴ תחומי הלימוד שלו משקפים זאת, ערכיו נאמנים להגדרתו ודפוסי התנהגותו המוסדית משקפים זאת. כמובן, יש חוקרים רבים המעוניינים להבין את העולם מפאת חשיבותו הדתית לחייהם, אך אין זה נגזר מהגדרת היסוד של הדיסציפלינה שבה הם עוסקים. ישנם ביולוגים מאמינים ושאנים מאמינים, פיזיקאים דתיים ושאנים דתיים וכן הלאה. אף במדעי היהדות המצב הוא כזה: יש רבים וטובים הרואים בעבודתם משום עבודת הקדש, אך אין זה הכרחי מבחינת הדיסציפלינה. ואכן, היו וישנם העוסקים במדעי היהדות אף מבלי המחויבות למקורות שאותם הם חוקרים.

נקודה זו מבדילה בין עולם הישיבה ובית המדרש לבין עולם המחקר האקדמי. ניתן לחקור את התפילה ממניעים שונים, אך לא ניתן להתפלל ללא זיקה קיומית לבורא; ניתן לחקור את התלמוד ממניע אמוני או לאימוני, אך לא ניתן להיות ראש ישיבה שאינו מקבל על עצמו עול מלכות שמים ועול מצוות. הדברים הללו פשוטים, לא באתי לחדש בהם דבר ולא רשמתי אותם בפתיחת דברי אלא מפני שלא ניתן לגשת להמשך הדיון מבלי להציגם בראש כמושכלות יסוד.

* מאמר זה הינו עיבוד, תוך כדי הוספות ושינויים משמעותיים, של מאמר קודם בשם דומה שהופיע בספר 'מחשבת ישראל ואמונת ישראל' (עורך ד. לסקר), הוצאת אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע תשל"ב.

¹ מכילתא דרשב"י שמות כ"ג, כה. מעין זה נדרש בספרי (פרשת עקב פסקא מ"א): "ולעבדו, זה תלמוד".

² עיין מנחות צ"ט:

³ עיין סנהדרין נ"ט.

⁴ כמובן, ישנן אוניברסיטאות דתיות, אך אין זה נובע מעצם היותן אוניברסיטאות אדרבה, עצם הצורך להגדירן ע"י תואר הלואי 'אוניברסיטה דתית' מוכיח שהדתיות אינה כלולה בהגדרת המושג 'אוניברסיטה'. לעומת זאת, אין צורך להגדיר ישיבה כ'ישיבה דתית', כי עצם הגדרתה כ'ישיבה' כולל בתוכו את המחויבות הדתית.

ב

כל הבא בשערי בית המדרש יודע שהוא נכנס בפתחיו כדי לעסוק בדרך לימוד ישיבתית, ולא בשיטות של מחקר אקדמי. בית המדרש לחוד ומכון המחקר לחוד, זו תורה וזה מדע. כידוע, הדרכים והשיטות שונות בכמה וכמה מובנים. ישנם הבדלים מתודיים למיניהם, כלי הניתוח שונים, ספרות העזר אינה דומה, סגנון הכתיבה שאוב ממחוזות אחרים, ועוד כהנה וכהנה. ברם, ההבדלים המתודיים הניכרים על פני השטח לכל מתבונן אינם לב העניין אלא ביטוי. אם נבוא להגדיר ולאפיין את השורש שממנו צומחים הענפים הנבדלים של שתי דרכי הלימוד הללו, אזי יש להצביע על זיקתו של הלומד לטקסט. לב השינוי הוא בעצם בנקודה אחת – הפרספקטיבה שדרכה ניגשים לטקסט.

מקורות הלימוד הישיבתי נוצרו בעבר ההיסטורי – אם בעת העתיקה, אם בימי הביניים ואם בעת החדשה, אך הלמדן הישיבתי פוגש אותם בהווה מבחינה קיומית ואינטלקטואלית. מבחינתו, אין הוא חוקר את העבר או מנתח טקסט נושן אלא מנהל דיאלוג עם טקסט הנוכח בעת הזאת. התורה אינה יצירת העבר אלא קורפוס חי המתפתח באבולוציה מתמדת. נקודת המפגש שלו, גם עם טקסטים שנוצרו בעבר הרחוק, אינה באותו עבר אלא עם גלגולם בהווה.

מבחינת גממתו, הלמדן רואה עצמו כשותף וכבעלים של הטקסט התורני, אם כיוצר המוסיף נדבך על גבי הנדבכים הקיימים ואם כלומד הבוחן ובודק את המקורות כאדם העושה בתוך שלו. אין הוא עומד מבחוץ ובודק את היצירה, אלא הוא שותף למפעל מבפנים. מטרתו היא יצירתיות בתוככי מפעל תורה שבעל פה, כחכם הנמנה על חכמי המסורה המפתח את התורה שניתנה מסיני בעקבות קודמיו, ולא כמנתח את דעות קודמיו מבחוץ. לכן, מעמדו הוא מעמד של דיאלוג עם המקורות, המתנהל מבפנים בתוככי עולם היצירה. עניינו הלימודי של הלמדן איננו בשאלה היאך הטקסט התהווה אלא מהם משמעויותיו וגדריו של הטקסט המונח לפניו. בעודו פותח גמרא, אין זו עבורו יצירה שנוצרה במאה השלישית או במאה החמישית, כשם שמשנה תורה של הרמב"ם אינו ספר מן המאה ה"ב, אלא שניהם הינם יצירות תורניות הניצבות בפניו בהווה. השפה הישיבתית המדוברת מבטאת עיקרון זה היטב: לא אומרים "תוספות אמרו" או "רש"י כתב", "בעייתו של ר' ירמיה היתה" או "שיטת ר' ישמעאל היתה", אלא "תוספות אומרים", "הרמב"ם חושב", "הקצות מקשה", "שיטת רש"י היא", "דעת ר' שמעון היא" וכיוצא בזה. הכל בהווה. גם אם הטקסט עבר תהליך של התפתחות והתאמה במשך הדורות, אין הלמדן רוצה לצעוד במעלה הנהר ולפגוש את הטקסט במקורו, ואין הוא שואף לשחזר את מצבו הראשוני אלא רצונו במפגש עם התורה בנקודת הזמן בה הוא נמצא כרגע ואלה היא הגיעה.

כשם שארכיטקט, המוסיף אגף לבניין או עיטור למבנה עתיק נעשה שותף למפעל שהחלו קודמיו, כן הרב המחדש את חידושו תורם את תרומתו לתורה שבעל פה. וכשם שהאדריכל המרחיב מבנה קיים בודק את מקומו ומעמדו של הבניין בהווה, בניסיון להתאימו לזמנו, למקומו ולצרכי דורו, כן החכם עושה לתורה שבעל פה. הטקסט עומד לפניו והוא רואה עצמו כמתמודד עמו בדורו.

חז"ל מדברים על כך שבכל יום ויום בת קול יוצאת מהר סיני, ובמדרש אחר⁵ הדגישו את עמידתו של הלומד אל מול הטקסט

⁵ מדרש תנחומא יתרו סי' ז'.

ממלכת השוקולד. ימי העיון
בתנ"ך מתקיימים לראשונה

כאירוע המתחדש מדי יום ביומו: "כל יום שאתה עוסק בתורה, הוי אומר כאילו ביום הזה קיבלתיה מסיני". בעומק העניין, אין הכוונה רק לרעננות פסיכולוגית כלפי טקסט מוכר אלא להגדרת מעמדו הקיומי של הלומד כמקבל את התורה בהווה ולא כעוסק במקורות מן העבר.

ביסודו של דבר, מונחת ההנחה כי תורה שבעל פה היא מפעל מתמשך של עם ישראל כולו, הזורם לאורך הדורות ושואב את כוחו מהר סיני, כאשר כל דור מוסיף את תובנותיו ואת חידושי למפעל המשותף. אין הלומד פוגש יצירה אישית, פרי כתיבתו של מחבר זה או אחר, אלא את "התורה" בה"א הידיעה, קורפוס אוטונומי העומד בזכות עצמו. לא כתבי רבי משה בן מימון או מימרותיו של רבה בר נחמני הם מושא הדיון, אלא מכלול הנקרא "תורה שבעל פה". המכלול נוצר מאמרותיהם, פרשנותם ותובנותיהם של חכמים רבים, ילודי אשה, אך הוא מנוכס על ידי עם ישראל ומהווה ישות עצמאית ואוטונומית של "תורה שבעל פה". הוא מופקע מהיוצר האישי לטובת המכלול של התורה שבעל פה, הממשיך ומשלים את התורה שבכתב.⁶

כדי להדגים את הדברים, אזדקק לתחום משיק לתלמוד תורה. בזמנו הציע לי פרופ' עזרא פליישר ז"ל לעבוד במפעל הגניזה בהעתקת פיוטים, תוך כדי הקביעה ש"זאת עבודת קודש להציל תפילות מאובדן". הלהט ותחושת השליחות שלו היו מרשימים; עם זאת, ברור לכולנו שאם ניקח את ספרו על תפילות שנמצאו בגניזה, הרי שמדובר בספר מאלף ומאיר עיניים שניתן ללמוד ממנו רבות, אבל בתחום אחד הוא אינו מועיל כלל ועיקר: בתור סידור לקחת לבית הכנסת. אי אפשר להתפלל מתוכו בימינו, כי אנו חיים בארץ ישראל של המאה ה"א ולא במצרים של המאה ה"א. אכן, אפשר להציל תפילות מאבדון למטרות מחקר והבנה, אך לא ניתן להשתמש בהן בימינו בבית הכנסת. כמו כן, מי שייקח את המחזור המדעי לימים הנוראים שהוציא לאור ד' גולדשמידט ז"ל ילמד הרבה מתוך הפיוטים העתיקים של הקהילות על התפתחות התפילה, ועל משמעות הימים הנוראים בראי התפילה וחוויותיהם של דורות עברו. אבל ודאי שהוא לא יתפלל מתוכו את כל הפיוטים (ולא רק בשל אורכם). הסיבה לכך היא שתפקיד הסידור אינו ללמדנו את עברה של התפילה אלא להיות דיאלוג בין האדם לאלקים בהווה. ואכן, הסידור והמחזור משנים פניהם תדיר מפאת היותם כלי הביטוי שבין האדם למקום. מערכת היחסים שבין היצור ליוצר היא מעצם טבעה מתפתחת ומשתנית, והתפילות משקפות זאת. כך בלשון הגמרא: "כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו" (ברכות מ.). גם אם קצב השינוי הוא איטי ואבולוציוני (וטוב שכך), עדיין ניתן

⁶ הסופר והמבקר האנגלי T.S. Eliot הציג תבנית דומה בנוגע לאוטונומיה של היצירה, לזיקתה למחבר וליחסה לזמן. כך כתב במסתו "Tradition and the Individual Talent":

"I have pointed out... and suggested the conception of poetry as a living whole of all the poetry that has ever been written. The other aspect of this Impersonal theory of poetry is the relation of the poem to its author."

"Whoever has approved this idea of order... will not find it preposterous that the past should be altered by the present as much as the present is directed by the past."

כמו תלמיד החכם, ולהבדיל בין התחומים, זווית היצור הניזון ממסורת העבר נמצא דיאלוג קיומי עמה, מאפשרת לסופר לראות את התרבות בה"א הידיעה כמכלול המתפתח תמידית לאור הניסיון ולאור החוויה האנושית – מכלול המורכב מיצירות העבר אך מציב אותן בתוך מסורת המתגבשת תדיר בידי היוצרים ובידי החברה המעצבת את חיינו בהווה.

ככלל, קריאת מסתו של אליוט, תוך כדי ההמרות המתבקשות (mutatis mutandis), מאירה עיניים ביחס לעשייה התורנית ומקום היוצר בה.

לראות ולזהות בבירור את השינויים שקרו וקורים בסידור ובמחזור. התפילה היא דיאלוג בין עם ישראל לקב"ה ובין האדם למקום – אדם קם בבוקר, פונה לקדוש ברוך הוא ושופך שיחו לפניו. הדבר החשוב לדיאלוג זה הוא מיקומו בהווה ולא משכנו בעבר. חקר התפילה הוא פעולה חשובה וראויה, ויש בו לתרום להבנה טובה יותר של התפילות ולהגברת המודעות העצמית לתהליך התפילה ולביטוייה כעבודת ה'. אולם, חקר התפילה הוא היסטוריה אינטלקטואלית של דרכי התפילה ולא עבודת התפילה עצמה. ההנגדה וההשוואה בין תפילותינו לתפילותיהם של דורות עברו תורמות תרומה משמעותית להבנת עולם התפילות, כשם שכל לימוד היסטורי תורם למודעותנו העצמית, אך מקומו הוא באולמות המחקר ולא בהיכלי התפילה. לרופא המכיר את תולדות הרפואה או פיזיקאי המודע לפילוסופיה של המדע יש מודעות עצמית עמוקה יותר למצבו מאשר לרעהו שלא למד את התחומים הללו, אך אין זה משנה את התנהלותו הרפואית (למעט מקרים בודדים). בין אם הוא יודע את תולדות הרפואה ובין אם לאו, אין זה משפיע על הפרקטיקה שלו כרופא המטפל בחולה הנמצא לפניו. הוא הדין והוא הטעם ביחס לתפילה. הפרקטיקה של עבודת התפילה היא בהווה – הסידור הוא הספר שמתפללים מתוכו היום בבתי הכנסת ולא מה שהתפללו מתוכו בעבר, ואין לתפילה עצמה אלא מקומה ושעתה.

האמור לגבי הסידור, נכון גם לגבי עולם ההלכה והגמרא. מטרת הלימוד הישיבתי של סוגיה בגמרא אינה להבין מה חשבו על זה פעם, אלא כיצד מתמודדים עם הטקסט ומפרשים אותו בהווה. כשם שתפילה היא עבודה, כך תלמוד תורה הוא עבודה. תפקיד הלימוד הישיבתי אינו, כאמור, לחזור אל נקודת המקור הראשונית, אלא להוסיף עוד נדבך חדש על גבי הנדבכים הקודמים. המתודה יכולה להיות בדרך של ניתוח הגיוני או בכל שיטה אחרת, אך המגמה היא יצירה סינתטית ולא אנליטית ולכן החידוש הוא במוקד הלימוד.

לאור זאת, נקודת המפגש עם הטקסט מהווה את ההבדל המרכזי שבין הלימוד הישיבתי למחקר האקדמי. המחקר האקדמי כשמו כן הוא – מנסה לחקור את מוצא הדברים מתוך פרספקטיבה הבוחנת את העבר. הטקסט שייך לתקופה קודמת והחוקר מתחקה אחר מוצאו, הנחות היסוד שלו, דרכי החשיבה שלו וכיוצא באלה. החוקר נמצא מחוץ למעגל העשייה – שהתרחש לפני מאות בשנים – ובוחן את הדברים בחינה ביקורתית. בעוד הלמדן רואה עצמו שותף לעשייה מפני שהטקסט מתפתח ונמצא בתהליך התהוות אף ברגע זה, החוקר רואה עצמו כמבקר (critic) ולא כיוצר, ואת הטקסט כחוקק בסלע בעבר. תפקידו של החוקר הוא להבין את הטקסט במסגרת מקומו ולבדוק אותו באשר הוא שם. לאור זאת, חשוב למחקר למקם את הטקסט במסגרת הזמן שבו נוצר, להפריד אותו לרבדים שונים, לבדוק את ההשפעות שהיו בשעתו ולבחון אותו לאור רוח זמנו.

מהבדלי הזוויות הללו נגזרים ההבדלים המוכרים לנו בין השיח האקדמי לשפה הישיבתית. ראש וראשון הוא עצם הגדרת הספרות הנלמדת. המחקר עוסק, כאמור, במקורות בעת התהוותם ולכן הוא בוחן את "ספרות התנאים" או "ספרות האמוראים", ואילו הישיבה אינה לומדת את "ספרות התנאים" אלא משנה, מדרש, גמרא וכדומה. המונח "ספרות התנאים/אמוראים" מציין את כלל הספרות שרווחה בשעתה ומכוון כלפי היצירות במקומן ובשעתן. מנקודה זו, כל סוגי ספרות התנאים ובהם מדרשי הלכה ואגדה, תוספתא ומשנה, שווים בערכם. זאת מפני שכולם מהווים את השיח ושיג ההלכתיים שרווחו בזמנם. יתרה מזאת, מבחינות רבות, מדרשי

והחוט המשלש לא במהרה ינתק. הרב עמיטל מפנה את כס ראשות הישיבה לטובת הרב ברוך גיגי והרב יעקב מדין

אסכולות ישיבתיות מרכזיות בנות זמננו.⁸ כוונת המחבר אכן קריטית אם המטרה היא הבנת הטקסט בשעתו, אך אם הקורפוס בפני עצמו, ולא המחבר, הוא הישות הקובעת, הרי שכוונת המחבר אינה בהכרח השיקול המכריע. בצעירותי, שאלני אחד מרבותי: "נניח שיש מחלוקת בין התוספות לרשב"א איך להבין את הגמרא, ומחר בבוקר נמצא את מגילת הסתרים של אביי ויתברר ממנה מעל לכל ספק שהתוספות צדקו ושהבנתם קלעה לדעתו של אביי, ואילו פרשנות הרשב"א רחוקה מדעתו – האם נאמר שדברי הרשב"א לא היו ולא נבראו ונבטלם לחלוטין, או שעדיין נחשיב את דעתו כלגיטימית?" תשובתו כי "דברי הרשב"א עדיין נשארים בגדר תורה, אלא שאין זו עוד מחלוקת בין התוספות לרשב"א אלא בין אביי לרשב"א", נראתה לי בשעתו חידוש מרעיש. ברם, היום אינני מסתפק בניסוחו אלא נראה לי שעדיין מדובר במחלוקת בין התוספות לרשב"א, מכיוון שדעתו של אביי כאדם פרטי איננה הגורם הקובע. תפקידו של אביי היה לייצר את האמירה ההלכתית הקונקרטית וליצור "חפצא של תורה" על פי הכללים הקיימים בתורה שבעל פה. ברם, מרגע שהאמירה ההלכתית נוצרה והתקבלה, היא פתוחה לפרשנות של כלל הלומדים להבינה כפי שהיא לפנינו, ובידי בעלי הסמכה של התקופה בה מתקחת המחלוקת להכריע בה. כשם שפרשנות המשורר לשיריו אינה בהכרח מחייבת אותנו, וזכות הקורא לתת לשיר משמעות שונה מכוונת המחבר, כן הדבר ביצירה ההלכתית.

אף כאן אביא דוגמה מתחום התרבות הכללית על מנת להבהיר נקודה זו. אדם הקורא בימינו את 'Hamlet' או את 'Othello' קורא יצירות אחרות לגמרי, עם משמעויות שונות ועם רבדים אחרים לחלוטין מהמחזות שנכתבו בראשית המאה ה־17. בעקבות פרויד, מערכות היחסים שנוצרו בין שחורים ולבנים בארצות המערב, ובראשם ארה"ב, ושינויים תרבותיים למיניהם, אנו ניגשים היום לדרמות השייקספיריות הללו עם מטענים, הקשרים, תסביכים ותובנות שלא היו בהכרח לעיני הכותב. לכן, ההולך לראות את המחזה צריך לשאול עצמו האם הוא מתעניין ביצירה בשל היותה דרמה על המצב האנושי הקיומי באשר הוא, הפונה למציאות חייו ומביאה אותו לחשוב על שאלות הנצח, או האם הוא מעוניין דרך עיני המחזה להכיר את תרבותה של התקופה האליזבתית או את כישורו של מחבר בשם ויליאם שייקספיר שחי בתקופה ההיא? אם רצונו להתמודד עם השאלות הקיומיות של להיות או לא להיות – הוא יטעין אותן בכל המטענים התרבותיים שהצטברו מני אז ויצג את המחזה בלבוש בן ימינו, אך אם מטרתו היא היסטורית, יוצגו לקהל רוח התקופה ותלבושות בנות התקופה. אם הבמאי אימץ את הגישה הראשונה, משמעות העניין היא שהמחזה הפך לישות עצמאית פשוטת ולובשת צורה ואין היא עוד יצירת המחבר או קניינו אלא חלק מהמכלול התרבותי של כלל החברה.

כך הדבר אף בתלמוד תורה. ניתן גם בו לבחור בין הבנת הטקסט בהקשרו המקורי לבין מפגש עמו בתוך עולמנו. עולם המחקר בחר באפשרות הראשונה, ואילו בית המדרש דוגל בשנייה.

1

בזאת הגעתי לשאלת יכולתן של שתי הגישות לדור בכפיפה אחת. בדרך שבעולם, שתי שיטות המציגות גישות שונות לאותו נושא

⁸ בהקשר זה, עיינו Marc B. Shapiro, "The Brisker Method Reconsidered", Tradition 31, 3 (Spring 1997): pp. 78-102.

הלכה משקפים נאמנה יותר את היצירה התנאית ואת דרכי הלימוד מאשר המשנה, שהיא סיכום הדיונים והסקת המסקנות ללא השקלא וטריא הנלווה (למעט מקרים בודדים). הלמדן הישיבתי, לעומת זאת, לומד משנה וגמרא מפני שבמשך הדורות הן הפכו להיות דרך המלך של התורה שבעל פה, בהיותן אבני הבניין של המשך היצירה התורנית והנתיב דרכו התפתחה התורה. מבחינת מיקומן ומעמדם בהווה, המשנה והגמרא נמצאות במעמד הרבה יותר מרכזי מהמקורות האחרים בני זמנן. זאת מפני שהדורות עסקו בעיקר בהן, והציבו אותן – ולא את מדרשי ההלכה, במרכז העשייה התורנית. העובדה שהגמרא נבנתה על גבי המשניות ולא נוסדה על בסיס מדרשי ההלכה, מציבה את המשנה במקום מרכזי יותר מבחינת האונטולוגיה התורנית. מדרשי ההלכה תופסים מקום שולי יותר מבחינת התפתחות התורה שבעל פה, וממילא, מיקומם במערכת התורנית בהווה לעומת המשנה שונה מאשר יחסם בעבר. חוקר תלמודי יכול לבחור במחקר מדרש ההלכה כמוקד לימודו ולראות את מחקר המשנה כטפל, אך תלמיד חכם אינו יכול לבכר את מדרש ההלכה במקום המשנה. ההיגיון הפנימי של המחקר האקדמי המטפל בספרות העבר מאפשר להתמקד במה שהיה בשעתו במרכז הזירה, אך בסביבה הישיבתית, הפוגשת את הספרות בהווה, אין אפשרות לראות את מדרש ההלכה כמרכזי יותר מהגמרא.⁷ אמור מעתה, יכול להיות תלמיד חכם הבקי רק במשנה ובגמרא אך איננו שולט היטב בירושלמי או במכילתא, ויכול להיות תלמיד חכם הבקי בכלל הספרות; ברם, לא ניתן להעלות על הדעת צורבא מרבנן הבקי בספרא יותר מאשר בגמרא – מה שאין כן בעולם המחקר – וזאת בגלל ההעדפה הברורה שנתקבעה והשתרשה במשך הדורות שלאחר יצירת המקורות התנאיים. האבולוציה של הטקסט במשך הדורות יצרה אבחנה מעמדית בין המקורות הללו וקבעה אותם כזרם ראשי וכזרם משני. הפוגשם בעבר אינו צריך להכיר בכך, אך הפוגשם בהווה כפוף להתפתחות הזו.

השוני בפרספקטיבה בין המחקר ללמדנות הישיבתית משתקף גם בהבדלים נוספים בין שתי הגישות. המחקר מדגיש הדגשה מרובה את הפן הטקסטואלי – כולל בירורי גרסאות וניתוח הטקסט לרבדים שונים, מתמקד בהבחנה שבין מרכיבים בני זמן ומקום שונים ונותן את דעתו לריאליה התלמודית. מזוויתו כחוקר העבר, תנאי ההיווצרות והנוסחאות המדויקות המשקפים את הנאמר בשעתו הם קריטיים. מנגד, לעולם הישיבה, הפוגש את הטקסט בהווה דרך פילטר הדורות, הטקסט נעקר ממקומו המקורי והופך להיות אידאה אוטונומית וישות חיה המלווה את הדורות הבאים. ממילא, הצבתו במקום ובזמן המקוריים והכרת כלל ההיבטים הריאליים אפשרית אך אינה מחויבת. במידה רבה, ומבלי להיכנס במסגרת זו לניואנסים ולסקירת עמדות שונות בעולם הישיבתי, גישה יסודית זו עומדת אף בבסיס המשקל הנמוך הניתן לבדיקת גרסאות ועדי נוסח בלימוד הישיבתי.

השלכה נוספת היא שאלת כוונת המחבר. נראה שהמשמעות הגלומה בטקסט כשלעצמו, ולא כוונת המחבר, היא מוקד העניין של

⁷ חשוב להדגיש שאני מתכוון להגדרת מקומם של המקורות הללו במכלול של תורה שבעל פה ובתכנית הלימוד הישיבתית הנגזרת מכך. כמובן, אם חכם, כדוגמת הנצי"ב, כותב פירוש על המקורות הללו, ברוב סדר יומו הוא יעסוק בהם, אך, הן לדידו הן מבחינה מערכתית, אין הגמרא מאבדת את מקומה המרכזי במכלול תורה שבעל פה. העיסוק במדרש ויצירת הפירוש מרחיבים את גבולות התורה שבעל פה ומעמיקים את הקורפוס, אך אין הם מפירים את האיזון מבחינת מעמד המקורות.

ילד של אבא על מה אתה חולם. הרב משה ליכטנשטיין מתמנה לראשות הישיבה

לא אשתוק כי ארצי שינתה פניה. מתחילים לשיר 'יה אכסוף' בימי חמישי לפני סדר ערב

תש"ע

תשס"ט

תשס"ח

תשס"ז

תשס"ו

תשס"ה

ההבדל השני הוא הפרספקטיבה על הטקסט והמפגש עמו. במידה ידועה, קיימת זיקה מסויימת בין שני הנושאים הללו: חקר העבר יכול לנבוע ממחוייבות עמוקה לתורה ולמעמדה כדבר ה' – אך אין המחקר דורש זאת מעצם הגדרתו, ואילו המפגש בהווה נובע מראיית התורה כמצע הדיאלוג והמפגש שבין האדם למקום ועל כן הוא מניח את הזווית הדתית.

לאור זאת, יש להבין את הבעייתיות הכרוכה בהכנסת שיטות מחקר אקדמיות לבית המדרש. אין ספק שהמרכיב הראשון של תלמוד תורה, דהיינו המוטיבציה הדתית ותפיסת התורה כדבר ה', בא על סיפוקו אם מדובר ביושבי בית המדרש שיראתם קודמת לחכמתם ושאהבת התורה בליבם. אולם, המרכיב השני אינו בא על פתרונו, שהרי זווית הלימוד ומשמעות המתודות הנקוטות בה אינן תואמות את מטרות הלימוד הישיבתי.¹⁰ הלימוד הישיבתי אמור לתאם את מטרותיו, והיות ומטרתו היא המעורבות עם הטקסט מבפנים, המפגש עמו בהווה והניסיון לחדש ולהוסיף עליו, שיטה מחקרית אינה תואמת את המטרות הללו, כי היא נוצרה לצורך שונה ומתאימה להנחות יסוד אחרות.

בהקשר זה, מן הראוי לחתום ולהוסיף כי המשמעות הדתית של תלמוד תורה כדביקות בקב"ה, כפי שנוסחה על ידי ר' חיים מוולוז'ין וממשיכי דרכו, מבוססת במידה רבה על ראיית האדם כשותף ליצירה התורנית. האדם אינו לומד את תורת ה' אלא יוצר אותה. גדלותו מתבטאת בחידושי היוצרים גופי תורה, בבעלות שהקב"ה נתן לו על התורה לחדש ולהכריע בה, ובהיותו, משום כך, שותף לקב"ה במפעל התורני. אם המדען והמהנדס הם שותפים לקב"ה במעשה בראשית, אזי תלמיד החכם הוא שותף ביצירה התורנית. להשגת מטרה זו, חיונית מתודה לימודית המפגישה את הלומד עם התורה בהווה, המקנה לו סמכות לעצב את הסוגיות והדינים והמאפשרת לו לפעול כיוצר ומחדש.

¹⁰ בהקשר זה, מן הראוי להבחין בין שילוב מתודה או תובנה מחקרית מדי פעם בלימוד ישיבתי, לבין בחירה בגישה מחקרית כוללת. זוויתו של הראשון היא בעצם הרצון למפגש בהווה, אלא שהמפגש בהווה נעשה גם דרך עיני העבר. ניתן לראות בזה יתרון וניתן לראות בזה חסרון, אך באופן בסיסי, הלומד עדיין פוגש את הטקסט בהווה. לעומת זאת, הלומד מתוך גישה מחקרית בסיסית, פונה לטקסט בעבר ואינו משיג את המפגש היצירתי בהווה.

יכולות לתבוע בלבדיות ולדחות את השיטה המתחרה או להתקיים זו לצד זו בבחינת "אלו ואלו". הן מהוות שתי אלטרנטיבות להתמודד עם אותה תופעה, ויש לבחור ביניהן, אם במקרה הפרטי ואם כמדיוניות גורפת. ברם, לאור הנאמר עד כה, אין זה המצב ביחס שבין לימוד ישיבתי לאקדמי. השאלה אינה איזו גישה לגיטימית או נכונה, שהרי הן באות משתי זוויות ראייה שונות ואין להציבן זו מול זו. האחת בודקת את התפתחות הטקסט ואת משמעותו בעבר מתוך פרספקטיבה היסטורית, ואילו האחרת עסוקה ביצירה ובהתפתחות בהווה. כשם שתולדות הרפואה והעיסקו ברפואה אינם סותרים או מתחרים, כן מחקר אקדמי ולימוד ישיבתי יכולים להתקיים זה בצד זה. אין הם סותרים אלא משלימים ומציעים פרספקטיבות שונות, כי על אף שהמקורות זהים – המגמות שונות. ממילא, הלמדן הישיבתי יכול לראות את המחקר התלמודי כלגיטימי לחלוטין, אך בתנאי שהמחקר נתפס כחקר העבר ולא כתחליף ליצירה התורנית בהווה. הלמדן אינו רואה סתירה בין שני התחומים, כי הזווית המחקרית היא היסטורית, בעלת ערך ומאירת עיניים כהיסטוריה, אם היא נעשית כדבעי,⁹ אך אין היא תלמוד תורה. אסור לערבב בין היסטוריה לבין העשייה בפני עצמה. העשייה של יצירה תורנית והקיום של מצוות תלמוד תורה הם הלימוד הישיבתי ואילו חקר התלמוד הוא תולדותיו.

סיכומו של דבר, יש בעצם שני הבדלים בין לימוד ישיבתי ואקדמי: את המאמר פתחנו בהבדל הבסיסי, והוא תכלית הלימוד והמניע שלו. האם מדובר בעבודת ה' המונעת מן ההכרה שהתורה היא דבר ה', או שזוויתו היא חקר העבר והבנת התופעה ולא המפגש עמו.

⁹ מעבר לצורך להיזהר מבעלי אג'ודות וממחקר שאינו משכנע – סכנה שאינה ייחודית למדעי היהדות וקיימת בכל תחום, וכידוע יש גם למדנות גרועה ולא רק מחקר חלש – ישנה סכנה אחת מובנית הנגזרת מן התבנית שהצענו ועליה יש להזהיר. הטיפול בטקסט כמקור השייך לעבר והניסיון לשחזרו במקומו ושעתו הוא לגיטימי כהיסטוריה, אך אין זה לגיטימי כניסיון לבנות תורה שבעל פה אלטרנטיבית. לא ניתן לטעון כי היות ומשמעות הטקסט בעבר הייתה כך וכך, ובעיני החוקר משמעותו שונה ממה שהגמרא ו/או הראשונים הסיקו, יש צורך לשנות ו/או לבטל את מה שנבנה על גבי זה בהמשך התפתחות התורה שבעל פה, לא מבחינת הסמכות ההלכתית ולא מבחינת המעמד התורני. המקום אליו זרמה מסורת התורה שבעל פה במשך הדורות, גם אם ניתן היה שתגיע למקום אחר, ואפילו אם חושבים שהיא הייתה צריכה להגיע למקום אחר, הוא הקובע. האלטרנטיבות יכולות להסביר את הטקסט המקורי ולתרום להבנת התורה בהווה ככלי דידקטי, אך אין הן לגיטימיות כתחליף למקום שאליו הגיעה התורה שבעל פה במשך הדורות ושבו אנו פוגשים אותה היום.

למה עיניהם של תרמודיים טרוטות.
הישיבה מופיעה בטלוויזיה הקוראנית

הרב יהודה עמיטל זצ"ל

תשע"ד

תשע"ג

תשע"ב

תשע"א

תש"ע

תשס"ט

'שני עובדי הבורא' בספר קדושת לוי יוסף אביב"

בוגר מחזור ב', חוקר קבלה ביד יצחק בן-צבי

בספרו קדושת לוי, פרשת לך לך, כתב ר' לוי יצחק מברדיצ'ב כדברים האלה:

ומלכי צדק מלך שלם הוציא לחם ויין והוא כהן לא-ל עליון (בראשית יד, יח). הכלל יש שני עובדי הבורא, אחד שעובד הבורא במסירות נפש, ואחד שעובד הבורא במצות ומעשים טובים. וההפרש שזה העובד את הבורא במסירות נפש, לא על ידי מצות ומעשים טובים, הוא כאין ממש, וזה העובד את ה' במצות הוא עובד על ידי דבר היש, כי המצות הם יש. ולכן זה שעובד במסירות נפש דהוא כאין אינו יכול להמשיך על עצמו שפע, כי הוא אינו כלום, רק שמדבק את עצמו להשם יתברך, וזה שעובד על ידי מצות ומעשים טובים, הוא על ידי דבר יש, לכן יכול להמשיך על עצמו שפע מהשם יתברך.

הבחין כאן ר' לוי יצחק בין שתי עבודות ובין שני עובדים לה' ית'. האחת, קיום מצוות ומעשים טובים. השנייה, מסירות נפש. העבודה הראשונה היא עבודת היש, היא מקיימת מצוות ועושה מעשים טובים, ואלו נעשים ב"ש" – בנמצאים ובנבראים שבעולמנו. לעומת זאת, העבודה השנייה היא עבודת האין, היא עבודה במסירות נפש, היא גורמת לו לאדם להיות כאין. ההבדל הגדול בין שתי העבודות מתבטא בתוצאה – רק המקיים מצוות ומעשים טובים "יכול להמשיך על עצמו שפע מהשם יתברך", אבל העובד במסירות נפש עושה עצמו כאין ועל כן "אינו יכול להמשיך על עצמו שפע".

מי הם 'שני עובדי הבורא' אלו?

לא כתב כאן ר' לוי יצחק וורט נחמד, ולא נתכוון לספר כאן על שני עובדי ה'. זו פסקה יסודית, ובה מגדיר ר' לוי יצחק מהי החסידות ומה בינה לבין הקבלה. בפסקה זו יוצא ר' לוי יצחק להבחין בין המקובלים ובין החסידים – בין העבודה הישנה שלימדו המקובלים ובין העבודה החדשה שמלמד הבעש"ט.

העבודה האחת היא עבודתם של המקובלים. בתפילות, בקיום מצוות ובמעשים טובים הם מכוונים כראוי וזוכים להמשיך את השפע מה' ית' ומהאצילות אל עולמנו ואל אשר בו.

כך כתב ר' מאיר אבן גבאי בספרו 'עבודת הקודש':

הצדיקים בעבודתם ובמעשיהם הטובים מוסיפים כח בגבורה כי ימשיכו האור והשפע מן המקור עד בית המלוכה... כי בעשיית התורה והמצות ימשיכו האור מן העדן אל הנהר, ומן הנהר אל הגן, סוד כנסת ישראל שהיא אלהים, ונותנין בה און וחיל, ואז היא מתגברת בעזרתן של ישראל, כי היא גבורה תחתונה.

(עבודת הקודש חלק ב, פרק א)

כך כתב ר' משה קורדובירו בספרו 'פרדס רמונים':

הנה בהיותו פועל הצדק והיושר ומתכוין במחשבתו הנכונה דרך המעלות ליתחד המדרגות... הנה חוייב שעל ידו יתייחדו הספירות ויתקשרו קשר אמין, ויהיה הוא בנשמתו צנור שבו יושפעו הספי' מן הראשונה עד האחרונה ע"י החבל האמין הקושר אותן... כי כאשר יעשה האדם הישר מצוה א' לפי שיעור

המצוה ושכרה כן ישיפע בה ויגדל השפעת הצנור ההוא ויתעבה ויגדל אורו והשפעתו...

עתה יובן כמה וכמה טובה כפולה מדרגת האיש החסיד בתפילתו לפי שיעור כונתו, כי אם יכוון להשפיע ממדרגה למדרגה כמדרגות הסולם, וידבק בקונו בידיעותיו בעשיית מצוותיו, תעלה ותתעלה נשמתו ממדרגה למדרגה ומסיבה לסיבה ומעלה לעלה עד ישיפע עליו שפע רב, ויהיה הוא מקום מושב ומכון להשפעה וממנו יתחלק לכל העולם... נמצא שהצדיק הוא במקום הצנור הגדול, יסוד עולם, ולכן ראוי שידבק בו השכינה, ונקרא שושבין למלכא, ואשריו ואשרי חלקו כי זכה וזיכה וכל העולם נידון לכף זכות בעבורו. ועד"ז נמצא כי בשעה שיש צדיק וחסיד בעולם כל העולם נוזן על ידו, כאמרם ז"ל כל העולם נוזן בשביל חנינא בני זכר.

לעומת זאת, פנה ר' ישראל בעל שם טוב לדרך חדשה. הוא מורה לאדם את הידיעה כי החיות האלהית נמצאת בכל, שהי' לית אתר פנוי מיניה', וגוזר ממנה את הדבקות.

כך כתב תלמידו, ר' דב בער ממזריטש, בספרו 'מגיד דבריו ליעקב':

ובאמת במה שהמחשבה של האדם מחשב שם הוא האדם עצמו, ובאמת מלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מני', וכ"מ שהוא האדם ימצא שם דביקות הבורא ית', מהמקום אשר הוא שם, כי לית אתר פנוי מני', אך הוא שם בהסתר פנים. (מגיד דבריו ליעקב, סעיף עה)

כיצד יגיע האדם לדבקות בה'? כאשר יכיר כי המציאות שלפניו איננה אלא חיות אלהית, וממנה יבקש את החיות האלהית במקורה. זו הדרך החדשה והמיוחדת שהתווה הבעש"ט, ור' דב בער ניסח אותה במלים – 'צדיקים עושים מיש אין'.

איתא בגמרא גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ כו'. פירוש כי מעשה שמים וארץ היה יש מאין, וצדיקים עושים מיש אין. כי מכל הדברים שעושים, אפילו גשמיים כמו אכילה, מעלין ניצוצין הקדושות מזה המאכל למעלה, וכן מכל דבר, נמצא שעושים מיש אין.

גם כי הקב"ה ברא את העולם יש מאין והצדיקים עושים במעשיהם אין מיש, כמו הקרבנות שהבהמה היא מעשי גשמי והצדיקים מקרבין אל הקדושה ונעשה אין רוחני. (שם, סעיף רמט)

כיצד עושים מיש אין? על ידי ביטול כל הכוחות הגשמיים וכאשר האדם "ישכח מגופניותו". כך פירש ר' דב בער בספרו מגיד דבריו ליעקב את העבודה החדשה שמתווה החסידות לאדם.

בתפילה צריך לשום כל כחו בהדיבורים, וילך כך מאות לאות עד שישכח מגופניותו, יחשוב שהאותיות מצטרפין ומתחברין זה עם זה, וזהו תענוג גדול, דמה אם בגשמיית הוא תענוג גדול, מכל שכן ברוחניות, וזהו עולם היצירה. אחר כך יבא לאותיות המחשבה ולא ישמיע מה שהוא מדבר, וזהו בא לעולם הבריאה. ואחר כך הוא בא למדת אין שנתבטלו אצלו כל כוחותיו הגשמיים וזהו עולם האצילות, מדת חכמה.

את אשר קיצר ר' דב בער האריך תלמידו ר' לוי יצחק. כך כתב בספרו קדושת לוי, פרשת שמות:

ודוד היה דבוק במדת האין, וידע שכל חיותו ותנועתו הוא חלק אלהות שבו וזה חיותו... ולית אתר פנוי מיניה, והדבר שאין דבוק בו חלק אלהות אין בו חיות, כמו שאמרנו על הפסוק ראו כי אני אני הוא, כלומר שאני הוא אני, כי כל האדם ושרף וחיות ואופנים אי אפשר לומר לשום אחד מהם על עצמו אני... ובאמת על מה אומר אני, כי החיות שיש בו הוא הבורא ברוך הוא, ועל זה אינו שייך לשון אני... וכיון שהחיות שלו הוא מהבורא ברוך הוא תו לא שייך לומר אני, דכשיבטל החיות הוא כאין ואין בו כלום, ועל מה אומר אני על דבר שאינו כלום, רק הקדוש ברוך הוא יכול להגיד על עצמו אני... וזה מדת האין ממש,

בכבוד ובתפארת. הרא"ל זוכה
בפרס ישראל לספרות תורנית

מסכת עוקצין. מחזור ראשון
שמתגייס למוד"ש

תשע"ד

תשע"ד

תשע"ד

תשע"ד

תשע"ד

תשע"ד

שידוע שחיותו הוא מהבורא ברוך הוא ולית אתר פנוי מיניה, וזולת חיותו אינו כלום.

בפסקה זו כתב ר' לוי יצחק את חידושה היסודי של החסידות. אדם צריך לדעת ולהכיר כי "כל חיותו ותנועתו הוא חלק אלהות שבו וזה חיותו", ועל כן הוא צריך לבטל את עצמו. אדם צריך לבטל את כל כוחותיו הגשמיים ולהידבק באלהות, "הוא אינו כלום, רק שמדבק את עצמו להשם יתברך". עבודה זו מנוגדת לכל אשר נאמר קודם לכן. המקובלים נשאו עיניהם למרום, לאצילות, וביקשו מהאדם להמשיך את השפע ממנה אל עולמנו. לעומתם, השפילו החסידים עיניהם לקרקע, לעולמנו, וביקשו מהאדם לבטל את החומריות ולהידבק ברוחניות האלהית. המקובלים ביקשו מהאדם להמשיך את מעשה הבריאה האלוקי ולהגדיל את היש בשפע של ברכה. לעומתם, ביקשו החסידים מהאדם להחזיר את הבריאה לשורשה, להפשיטה מגשמייתה עד לאיון היש.

נשוב אל תחילת דברינו, אל דברי ר' לוי יצחק בספרו קדושת לוי, פרשת לך לך, על ההפרש בין שני עובדי הבורא. בהמשך אותה פסקה כתב ר' לוי יצחק כדברים האלה:

והנה בעובד על ידי מצות ומעשים טובים גם כן יש בהם בחינות אין, היינו מה שעושה נחת רוח לבורא זה הוא בחינת אין. אמנם מי שמושך על עצמו על ידי מצות שפע וברכה, אזי מדבק את עצמו באין וביש, כי בזה שכונתו לעשות בהם נחת רוח לבורא והוא אינו כלום מדבק את עצמו באין, ועל ידי עשיית המצות ומעשים טובים מדבק את עצמו ביש, כי המצות הם יש, ועל ידי עשיית המצות משפיע על עצמו שפע מהשם יתברך.

בשורות א/ל מוסיף ר' לוי יצחק את העבודה החדשה שמורים מורי החסידות עתה אל העבודה שהורו המקובלים מכבר. גם "בעובד על ידי מצות ומעשים טובים", כלומר בעבודת המקובלים, מוצא ר' לוי יצחק "בחינת אין". הכיצד? ר' לוי יצחק מתבונן באדם "העובד על ידי מצות ומעשים טובים" ורואה כי הוא מתכוון "לעשות בהם נחת רוח לבורא". כוונה זו מביאה לכך שהאדם מרגיש ש"הוא אינו כלום", וכך הוא "מדבק את עצמו באין". כך מעמיק ר' לוי יצחק במשמעותה של עבודת המקובלים ומוצא כי עבודת החסידים כלולה גם בה. משום כך אפשר לו לאדם להגיע אל העבודה השלמה – להיות "מדבק את עצמו באין וביש".

הערה במצוות מינוי מלך

רה"י הרב יעקב מדין

תוקף מצוות מינוי מלך

השורות הנכתבות להלן לא נועדו להיות מאמר ממצה, ועל כן לא נסקור את סוגיית מצוות מינוי מלך בדרך מסודרת, אלא רק נפתח את הדיון בה ונעיר בה הערה בודדת.

כאשר באים לעסוק במצוות מינוי מלך יש לקרוא את הפסוקים בהם המצווה מופיעה בתורה, ולדון בשתי נקודות:

א. האם אמנם מצווה היא למנות מלך, או שמא לא נאמרה הפרשה אלא כנגד תרעומתם ובקשתם של בני ישראל.¹

ב. האם ניתן למנות מלך שלא על פי נביא וסנהדרין.

שתי הנקודות ארוכה מארץ מדתן ואין לנו המקום להעמיק בהן. ברצוננו להעלות את דברי החזון איש הנסובים סביב הנקודה השנייה, ולהעיר עליהם. החזון איש טוען, שאין למחנה צבאי היוצא כיום למלחמה דיני מחנה לעניין הצורך ביתד כדי לכסות את הצואה ולעניין ארבעה דברים שפטרנו במחנה:²

ואפשר שד' דברים שפטרנו במחנה אינו אלא במלחמת כל ישראל, מלחמת מצווה או רשות על פי מלך וסנהדרין... אבל שפיר יש לומר, דאין דין מחנה אלא במלחמת כל ישראל על פי מלך ושופט שבדור, או על פי סנהדרין במלחמת רשות (חזו"א או"ח עירובין ליקוטין סי' קי"ד)

על אף דברי החזון איש, עדיין ייתכן שנותרה לנו מצוות מלך בימינו ממקור אחר – "דינא דמלכותא דינא".

שמואל קבע כלל העוסק בעצם חוקיותו של מלך בשר ודם (בשלב זה עדיין מבלי להתייחס לפרשת מינוי מלך ישראל, האם מצווה היא):

¹ הגמרא דנה בכך במסכת סנהדרין כ:.

² "ארבעה דברים פטרו במחנה: מביאין עצים מכל מקום ופטורים מרחיצת ידים ומדמאי ומלערב" (משנה עירובין א, י').

אמר רבה... אישתעי לי עוקבן בר נחמיה ריש גלותא משמיה דשמואל דינא דמלכותא דינא (בבא בתרא נה.)

כללו של שמואל מגדיר את הבסיס ליכולתו של המלך לחוקק חוקים המחייבים כל פרט לקיימם, ובעיקר בדיני תשלום המיסים המוטלים עליו. בראשונים נאמרו מספר שיטות בביאור דינו של שמואל, ואנו נביא כאן את העיקריות שבהן (לא את כולן!) על פי הבנתנו.

המלך בדיני בני נח

הגמרא במסכת גיטין דנה לגבי כשרותם של שטרות שונים הנעשים על ידי עובדי כוכבים:

כל השטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים, אע"פ שחותמיהן עובדי כוכבים כשרין, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים (ט.ו.)

מתוך דבריו של רש"י על גמרא זו, ניתן לראות כי הוא מבין ש'דינא דמלכותא' היא מצווה הנכללת בתוך מצוות בני נח:

כשרין – דינא דמלכותא דינא ואף על פי שהנתן והמקבל ישראלים הם.

חוץ מגיטי נשים – דלאו בני כריתות ניהו הואיל ולא שייכי בתורת גיטין וקידושין אבל על הדינין נצטוו בני נח (רש"י שם)

נבאר מעט את דבריו להבנתנו. על פי פשטי המקראות, מקורה של מצוות 'דינים' שנצטוו בה בני נח היא מן הפסוק:³

שופך דם האדם באדם דמו יישפך כי בצלם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם

(בראשית ט, ו)

על פי הפסוק, ישנה מצווה על 'האדם' להעניש את הרוצח ולשפוך את דמו. אך יש לשאול: מיהו המעניש בעל הסמכות?

למרות שפרטי הדין של מצוות דינים (של בני נח) לא נכתבו בתורה, הדעת נותנת שישנם תנאים שבהם צריך המעניש לעמוד כדי להיות בעל סמכות. נראה שאין מדובר כאן על כל אדם ללא דין וללא משפט, אלא על שופט, החוקר את המקרה ומסיק את המסקנה על פי כללי דין כלשהם. השופט חייב להיות ממונה, כדי שיקבל סמכות לגזור דין. הוא יכול להיות ממונה מטעם העם, או מטעם נציגו של

³ בגמרא בסנהדרין נו: הובאו סימוכין נוספים למצווה זו.

הרב אהרון ליבטנשטיין זצ"ל

תשע"ה

תשע"ה

תשע"ה

תשע"ה

תשע"ה

תשע"ה

העם, המלך. לשון אחרת, ללא מלך לא יהיה ניתן למנות שופטים, לא יהיה משפט ולא יהיה חוק.⁴

הראשונים נחלקו מה נכלל בתוך מצוות הדינים של בני נח. הרמב"ם בהלכות מלכים (ט', יד) כלל במצווה זו רק את קיומה מערכת משפטית. לעומתו, הרמב"ן בפירושו על התורה (בראשית ל"ד, יג) דרש מבני נח גם לחוקק חוקים על פי ההיגיון והשכל הישר. הר"ן בדרשותיו (דרשה י"א) הלך בדרך זו של הרמב"ן, וחייב חקיקת חוק בידי המלך או בני המדינה כדי שחיי החברה לא יהיו הפקר בידי כל דאלים גבר.

ייתכן שמחלוקתם של הרמב"ם והרמב"ן מקורה במחלוקת אמוראים.⁵ במסכת סנהדרין חולקים רבי יוחנן ורבי יצחק במקור מצוות דינים:

אמר רבי יוחנן... ויצו אלו הדינים וכן הוא אומר 'כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו... כי אתא רבי יצחק תני איפכא ויצו זו עבודה זרה אלהים זו דינין בשלמא אלהים זו דינין דכתיב 'נקרב בעל הבית אל האלהים' (נו):

רבי יצחק מביא בתור הוכחה לשיטתו פסוק העוסק בדיני ממונות של ישראל. אם כל מצוות דינים של בני נח מבוססת על פסוק מדיני ממונות של ישראל, כנראה בני נח נצטוו לדון על פי דין התורה. ממילא, מסתברת דעתו של הרמב"ם, שאין צורך בהוספה של חוקים נוספים, אלא די בצו לייסד מערכת משפט הדנה את הפושעים. לעומתו, רבי יוחנן מבסס את שיטתו על פסוק העוסק בבן נח – אברהם אבינו. פסוק זה מושך במיוחד לכיוון דעתו של הרמב"ן המחייב את בני נח לחוקק חוקים המתקנים את החברה:

כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט (בראשית י"ח, ט)

המלך בדיני ישראל

לכל הדעות שהבאנו לעיל, קיימת חובה על בני נח למנות שליט ומכוחו שופט. הדעת נותנת, שכיוון שבני נח נצטוו על כך, לא יגרע דין ישראל מדינם, ואף הם יהיו חייבים להעמיד עליהם מלך ושופטים. על הנחה זו ניתן להשיג שתי השגרות.

הראשונה, מלשון הרמב"ם לגבי מחלוקת התנאים בשאלה מתי נאמר איסור גיד הנשה – האם בסיני או כבר בימי יעקב בעת שנאבק עם המלאך:

והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נוהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני צווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך לנביאים שקדמוהו, דוגמא לכך, אין אנו אוכלים אבר מן החי לא מפני שה' אסר על בני נח אבר מן החי, אלא מפני שמשא אסר עלינו אבר מן החי במה שנצטווה בסניי שיאסר אבר מן החי אסור. וכן אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום, וכן גיד הנשה אין אנו נמשכים בו אחרי אסור יעקב אבינו אלא צווי משה רבינו, הלא תראה אמרם שש מאות ושלוש עשרה מצות נאמרו לו למשה בסניי, וכל אלה מכלל המצות (פירוש המשנה חולין פ"ו מ')

מדבריו עולה,⁶ שחייבוננו הוא רק מתוקף תורת משה שקיבלנו מסיני, ולא מן המצוות שקדמו לכך, כולל אלו שנאמרו לבני נח. ניתן גם לפרש את דבריו באופן אחר, שישנן מצוות שרק פרטיהן נאמרו מסיני, ואילו עיקר הצייווי עליהן נאמר עוד קודם לכן. אנו נוקטים בדרך זו, מכיוון שלא מסתבר שאין לנו ציווי על המילה מתוקף מה

שנאמר לאברהם, וכיוצא בו ממה שנאמר לנח. האחרונים כבר דנו באריכות בדבריו, ואף הם ביארו כפי שכתבנו.⁷

ההשגה השנייה היא, שיש מקום לומר שמצוות מינוי מלך מן הסיבה שציינו אינה שייכת בישראל, משום שיש להם דינים שהתורה חוקקה להם, והם אינם צריכים לחוקק לעצמם. לישראל יש מצוות מינוי שופטים על פי דרך התורה, ואין הם צריכים למצוות בני נח כדי להתחייב בכך.

על כך יש להביא את דברי הר"ן בדרשותיו, הסובר בצורה נחרצת שאין די בדין תורה כדי לתקן את החברה. הצורך בהתראה ועידים ומגבלות אחרות, מונעות מדין התורה ומחוקי הצדק הטהורים שלה מלכסות על כל צדי הקלקול בחברה. על כן, גם לנו יש צורך במלך ובמשפטו (וממילא גם בשופטים מטעמו), כמו בחברת הגויים. לטעמו, זוהי הסיבה העיקרית למצוות מינוי מלך גם בישראל. גישה זו בערה בקרבו של הר"ן, ועל כן הוא פורש את שיטתו באריכות רבה בלשונו הזהב:

אבל בעיני פשט הכתוב כך הוא. ידוע הוא כי המין האנושי צריך לשופט שישפט בין פרטיו, שאם לא כן איש את רעהו חיים בלעו, ויהיה העולם נשחת. וכל אומה צריכה לזה ישוב מדיני, עד שאמר החכם שכת הלסטם הסכימו ביניהם היושר. וישראל צריכה זה כיתר האומות. ומלבד זה צריכה אליהם עוד לסיבה אחרת, והוא להעמיד חוקי התורה על תלם, ולהעניש חייבי מלקות וחייבי מיתות בית דין העוברים על חוקי התורה, עם היות שאין באותה עבירה הפסד ישוב מדיני כלל. ואין ספק כי בכל אחד מהצדדים יודמנו שני ענינים, האחד יחייב להעניש איזה איש כפי משפט אמת, והשני שאין ראוי להענישו כפי משפט צודק אמת, אבל יחייב להענישו כפי תיקון סדר מדיני וכפי צורך השעה... ומפני שהסידור המדיני לא ישלם בזה לבדו, השלים האיל תיקונו במצות המלך...

ונבאר עוד כשנניח צד אחד מהצדדים, הרי שנינו בפרק היו בודקין תנו רבנן מכירים אתם אותו כו' התריתם בו קיבל התראה התיר עצמו למיתה המית בתוך כדי דיבור וכו'. ואין ספק כי כל זה ראוי מצד משפט צדק, כי למה יומת איש, אם לא שידע שהכניס עצמו בדבר שיש בו חיוב מיתה ועבר עליו, ולזה יצטרך שקיבל עליו התראה, וכל יתר הדברים השנויים באותה ברייתא, והו משפט צדק אמיתי בעצמו הנמסר לדינים. אבל אם לא יענש העובר כי אם על זה הדרך, יפסד הסידור המדיני לגמרי, שיתרבו שופכי דמים ולא יגורו מן העונש, ולכן צוה השם יתברך לצורך ישובו של עולם במינוי המלך, כמו שכתוב בפרשה זו כי תבא אל הארץ וגו' שום תשים עליך מלך וגו', שהיא מצוה שנצטוונו בה למנות עלינו מלך, כמו שבא בקבלת רבותינו ז"ל, והמלך יכול לדון שלא בהתראה כפי מה שיראה שהוא צריך לקיבוץ המדיני...

נמצא שמינוי המלך שוה בישראל וביתר אומות שצריכים לסידור מדיני, ומינוי השופטים מיוחד וצריך יותר בישראל, וכמו שהזכיר עוד ואמר ושפטו את העם משפט צדק, כלומר שמינוי השופטים ויכלתם, הוא שישפטו העם במשפטים צודקים אמיתיים בעצמם...

למרות דבריו הנפלאים של הר"ן, נראה שגישה אחרת לחלוטין עולה מדרכו של רבי אליעזר ממיץ בעל ה'ראים':

ורבינו אליעזר בר שמואל זצ"ל ממיץ כתב בפ' ארבעה נדרים... ובמלכי ישראל לא אמר דינה דינא כדאמרין בסנהדרין לא נאמרה פרשת המלך בשמואל אלא ליראם ולבהלם. אבל המלך אסור בכל מה שאסור בפרשה אפי' למד מלך מותר בו היינו דוקא באמור בפרשה (או"ז ג' בבא קמא תמ"ז)

⁷ נציין בעניין זה שתי מובאות מעניינות העוסקות בחיובו כיהודים במצוות בני נח: 'מנחת חינוך' (מצווה ב', המילה) טוען שגם אם נאמר שהסומא פטור מכל המצוות וגם מצוות לא תעשה, הוא חייב במצוות בני נח, משום שבהן לא נאמר פטור סומא (ותודה לרב שמואל שמעוני שהפנה אותי אליו ולמקורות נוספים).

בעל הצנפת פנח' (א', א-ד) פסק, שאדם מישראל שלקח אישה ללא קידושי תורה, בנישואין אזרחיים וכד', דינה כאשתו לעניין איסור 'ודבק באשתו ולא באשת חברו' שנאמר גם לבני נח, וכדי שתוכל להינשא יש להתירה בדרך כלשהי. כך פסק גם בית הדין העליון של הרבנות (פסקים מקוונים סימן ה' על ידי הרבנים אברהם שרמן, שלמה דיכובסקי ושלמה בן שמעון) והוא קבע גם מהי דרך התרתה, ואכמ"ל.

כלומר, על פי ה'ראים', אין מלך לישראל אלא מכוח פרשת מלך בתורה, ולא מדיני מלכות גויים.

כל דברי הר"ן ותומכיו הם דווקא לשיטת רש"י, שדינא דמלכותא מבוסס על דיני בני נח. המסקנה העולה משיטתם, היא שדינא דמלכותא הוא דין דאורייתא, ושוב, גם בלא שנגענו במצוות מינוי מלך שבפרשת המלך. זוהי גם דעתו של ה'אבני מילואים':

אלא דבעיקר דברי הב"ש (סק"ג). מדובר בקדשה ממה שגול מגוי, שחייבת להשיב רק משום חילול השם ולא מדינא, אך חייבת בכך מחמת דינא דמלכותא – י"מ) שכתב ובוה"ז מחמת דינא דמלכותא צריכה להחזיר מכל מקום מדאורייתא קנתה החפץ, הוא תמוה דנראה דהא דאמרו דינא דמלכותא דינא לאו מדבריהם הוא אלא מן התורה דינא דמלכותא דינא ודוק בתקנת חכמים הוא דכתבו קצת פוסקים דלא מהני לדאורייתא אבל דינא דמלכותא דינא מן התורה הוי דינא וצ"ע.

ונראה משום שכתב הרמ"א בס' רנ"ט סעיף ז' חייב להחזיר מכה דינא דמלכותא או הפקר ב"ד הפקר ע"ש ומשום הפקר ב"ד אינו אלא מדרבנן לדעת

הרמ"א במעמ"ש דהוי קידושין דרבנן, אבל משום טעמא דינא דמלכותא דינא נראה דהיא דאמרינן דד"ד ה"ל מן התורה. (אבני מילואים כ"ח סק"ב)

מדבריו של ה'אבני מילואים', נראה ש'בית שמואל' חולק עליו, וסובר ש'דינא דמלכותא' הוא דין מדרבנן. כדעתו של 'בית שמואל' מצינו גם בבעלי התוספות, הסוברים שכל הדין מבוסס על הכלל 'הפקר בית דין הפקר' ותו לא:

תשובת ר"ת: ... כללו של דבר, אין דינא דכל מלך ומלך העומד ומשנה דינא. אלא דינא דמלכותא בדברים שהנהיגו קדמוניהם. דהפקיעו חכמים ממון במנהג המלכות כדרך שהפקיעו מפני תקנת השבים ומפני תיקון העולם ומפני דרכי שלום. (שו"ת בעלי התוספות י"ב)

כאמור, קיימות עוד שיטות בראשונים למקור סמכותו של מלך בשר ודם שלא מכוח פרשת מינוי מלך בתורה, אך קצרה יריעתנו במסגרת מצומצמת זו של דף קשר.

בית גידולו של משה

מייקל אייזנברג

בוגר מחזור כ"ב, שותף בקרון הון סיכון אלף.

מחבר הספרים: "בן ברך – עינים בסוגיות תלמוד ירושלמי מסכת ברכות" ו"ככה יעשה היהודי" על מגילת אסתר.

ה' אומר למשה ולאהרן:

כי ידבר אלכם פרעה לאמר תנו לכם מופת ואמרתי אל אהרן קח את מטף והשלף לפני פרעה והי לתנין: (שמות ז, ט-ט)

הקב"ה אומר שכאשר פרעה יבקש ממשה ואהרן "תנו לי מופת", על אהרן לקחת את המטה ולהפכו לתנין. נשאלת השאלה, מדוע את האות הראשון היה צריך לעשות דווקא אהרן ולא משה?

אם נתבונן במבנה הפסוקים של האות הראשון, נשים לב לעובדה מעניינת:

וַיֹּאמֶר יְקֹוֹק אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרֹן... וְאָמַרְתָּ אֶל אֶהֱרֹן קַח אֶת מִטְפֵּי הַשֵּׁלֶף לִפְנֵי פְרַעֲה וְהִי לְתַנִּין... וַיַּעֲשׂוּ כֵן כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְקֹוֹק וַיִּשְׁלַף אֶהֱרֹן אֶת מִטְהוֹ לִפְנֵי פְרַעֲה וְלִפְנֵי עֲבָדָיו וְהִי לְתַנִּין... וַיַּעֲשׂוּ גַם הֵם חֲרָטְמֵי מִצְרַיִם בְּלִהְטֵיהֶם בָּן... וַיִּחַזַּק לֵב פְרַעֲה וְלֹא שָׁמַע אֲלֵהֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְקֹוֹק: (שמות ז, ח-ט)

ה' פונה למשה ולאהרן, אהרן מבצע לעיני פרעה ועבדיו, החרטומים מגיבים והקב"ה מחזק את לב פרעה. מבנה הפסוקים הזה מזכיר מאוד את מבנה הפסוקים של המכות.¹

ידועים הם דברי המדרש בשמות רבה, שאהרן היה צריך להכות את היאור במקום משה כיוון שהיאור הגן על משה בצעירותו.² נראה לי

שאותה הסיבה שמנעה ממשה את עשיית את האות הראשון, היא הסיבה שמונעת ממנו את ביצוע האותות האחרים.

בהפטרת הפרשה ביחזקאל נאמר:

פְּרַעֲה מִלְּפָנֵי מִצְרַיִם הַתְּנִינִים הַגְּדוֹלִים הִרְבֵּן בְּתוֹךְ יִאֲרִי אֲשֶׁר אָמַר לִי יִאֲרִי וְאֲנִי עֲשִׂיתִנִּי: (יחזקאל כט, ג)

הקב"ה מכנה את פרעה "התנינים הגדולים".³ לפיכך, תיאור בליעת התנינים הגדולים ע"י התנין של מטה אהרן מתפרש כבליעת פרעה. האות הראשון, אם כן, מהווה סמל מקדים לכל המכות שבהן ייחלש ויידרדר כוחו של פרעה.

מסיבה זו משה לא היה יכול לעשות את אות התנין: פרעה הגן על משה בעבר בדיוק כפי שהיאור והחול הגנו עליו. משה גדל בבית פרעה בזמן שכל אחיו סובלים ואף נהרגים בגזירות פרעה. יוצא מכאן שמשה לא היה יכול לבצע מכה או אפילו אות סמלי, הגובלים בכפיות טובה.

בית גידולו של אדם וכן כל תחנות חייו, הם מה שהופכים את האדם למה שהוא ולמי שהוא. האדם כולו – תכונותיו, אישיותו ונשמתו – הוא פרי החוויות האלו, לטוב ולמוטב. אמנם, לפעמים ההשפעות מבית ומחוץ אינן חוויות מבית מדרשם של אביו ורבא או של צדיקים גדולים. יתרה מזאת, גם אם מדובר בהשפעות של התנינים הגדול "אשר אמר לי יארי ואני עשיתני" (יחזקאל כ"ט, ג), אלה השפעות שיש בהן כדי לבנות אותנו ואת אישיותנו.

הייתי מרחיק לכת ואומר שצריך לראות את האתגרים האלו ואת ההשפעות האלו בעין טובה. איננו יודעים מה מתכנן לנו הקב"ה בכל תחנה ובכל חוויה בחיינו. במבט לאחור, עלינו לא לכפות רגעים קשים והשפעות מפוקפקות, ואולי אפילו ללמוד למזג אותם לתוך אישיותנו כדי לגדול ביראת שמים. על אחת כמה וכמה עלינו להודות ולמזג לתוך אישיותנו חוויות והוויות מבית גידול כמו ישיבת הר עציון, ראשי הישיבה והר"מים.

³ או, לחילופין, כך פרעה מכנה את עצמו.

¹ כך, לדוגמה, עולה בהשוואה לפסוקים על מכת דם: "ויאמר יקוק אל משה אמר אל אהרן קח מטף ונטה ידך... ויעשו כן משה ואהרן... ויהם במטה ויד את המים אשר ביאר לעיני פרעה ולעיני עבדיו וההפכו כל המים אשר ביאר לדם... ויעשו כן חרטמי מצרים בלטיהם ויחזק לב פרעה ולא שמע אליהם כאשר דבר יקוק" (שמות ז, יט-כה).
² ראה רש"י על פסוק י"ט. דברים דומים נאמרים לגבי מכת כינים (ח, יב ברש"י ובבראשית רבה).

לומדים חשבון בהרצוג. חוגגים חמישים לשיבה

תשע"ז

תשע"ז

תשע"ז

תשע"ז

תשע"ז

תשע"ז



על דעת הקהל

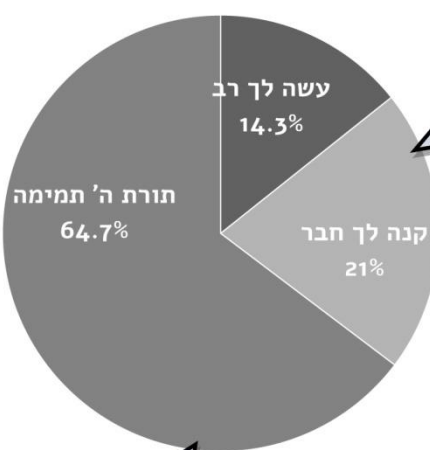
ב"ה זכינו לתשובות רבות לסקר ואף למספר נכבד של תגובות מפורטות. אנו מודים לכולם על ההשתתפות ומקווים להיענות דומה גם בסקרים הבאים.
להלן תוצאות הסקר ותגובות נבחרות:

"מעיקרא, 'מעגל החברים' זו תשובה לא הוגנת, שהרי אנחנו מגיעים לישיבה כדי ללמוד תורה, והיא תופסת את הנתח המשמעותי מהזמן שלנו ומהאנרגיות שלנו. אני בוחר באפשרות זו בלב שקט יותר כשאני חושב על "קנה לך חברה" (ולא, לא חברה אלא חברה). אני מגיע לישיבת הרעציון ומוצא בה קהילה, יחידה אורגנית שצופה פני חזון משותף. בקהילה זו יש אנשים שלמדו יותר זמן (להלן "עשה לך רב"), ויש מושאי עיסוק (להלן "תורת ה' תמימה משיבת נפש"), אבל את האנרגיות (ה'קניין', וכאן הוא המשמעותו כמו שלמדנו בקידושין, ור' צדוק בצדקת הצדיק פו, וכו') מקדישים בבניית הקהילה שלנו, האנשים שאיתם אנחנו יכולים לדבר ושעמם יש לנו שיח חופשי ומשותף. התורה היא היעד האידיאלי, והוא המעגל המשמעותי מבחינת החזון, אבל מבחינת החוזק והיעגון והרווחה הנפשית ("אהבה, נחמה, תבונה ורגישות") – החברה היא המעגל המשמעותי שלאורו אדם בוחר את התקדמותו האישית. אשרי החברה שעושה לה רב ומשיבה את נפשה בתורה, אבל היחיד שזכה לזה – עדיין יחפש חברותא כחברי איוב."

"בקשר עם רבנים אתה גם מקבל תורה וגם מקבל קשרים חבריים סביב התורה. גם חברים, גם תורה וגם רבנים – שלוש ציפורים במכה אחת!"

"תורה לאוריה דור!"

מהו המעגל המשמעותי ביותר בהתקדמותך האישית בישיבה?



"ברור ששלושתם הכרחיים, וכמו כן ברור שהתורה היא העיקר."

"התורה היא המטרה, הרבנים הם האמצעים השכליים והחברים הם האמצעים הרגשיים."

אבישי שפירא
"בישיבה למדתי לשאול שאלות. לא לקבל את תוספות כמובן מאילו אפילו שהגמרא חולקת עליו גלויות במקום אחר, כי מי אני שאשאל שאלות על התוספות (גוועלד!!!), אלא לדעת לשאול את השאלות הנכונות בצורה הראויה ולמצוא תשובות."

יהונתן שפיגלמן
"האדם הוא יצור חברתי, כידוע. יש שדורשים זאת לגנאי (וחלקם אפילו נוהגים כך למעשה), אבל רבים אחרים, ואני ביניהם, רואים בכך יתרון גדול. כי באמת אין כמו חבר טוב. הוא מבין אותך, תומך, שמח בשמחתך ומשתתף בכאביך, והוא בעצם גורם לך להרגיש שיש לך מקום בעולם.
ולוא דמסתייגה הייתי אומר שבמובן מסוים, גם התורה היא בבחינת חבר. אבל בעצם רש"י (שבת לא.) כבר אומר את זה במפורש: "דעלך סני לחברך לא תעביד - ריעך וריע אביך אל תעזוב (משלי כז), זה הקב"ה. אל תעבור על דבריו שהרי עליך שנאו שיעבור חברך על דברך". עם אינסוף הסתייגויות וכביכולים, אבל עדיין – התורה היא משמעותית עבורנו, היא בנפשנו, כמו חבר טוב ("

"זו לא דמות הרב שהשפיעה עליי, גם לא אמירה של חבר או מפגש אתו, ולא פסקה חשובה ברב סולוביצ'יק או חקירה בכתובות. הישיבה משפיעה עליי בגלל כל ההוויה שלה – ההימצאות במסגרת תורנית שהמרכז בה הוא עבודת ה', כוללת את כל מה שקורה בתוך המסגרת. אי אפשר, מבחינתי, 'לבודד' את המרכיבים.
ההשפעה של השהות בישיבה עליי (וגם הקושי בה, לפעמים) היא דווקא בגלל הטביעה (הקרויה לטוטאלית – למשך X זמן – בתוך 'בועה' ייחודית. בגלל הקיום היומיומי של המון מעגלים (אינטלקטואליים, רגשיים, חברתיים, אישיים) בתוך שפה עצמאית."

"לדעתי בישיבה קיים דבר שאין אותו מחוץ לכתליה והוא האפשרות להיפגש עם אדם בצורה עמוקה דרך ספר וטקסטים תורניים ולא דרך ענייני דיומא. דבר זה בעצם אומר, שלתורה שנלמדת בישיבה יחד עם חברים יש רובד עמוק יותר וניתן לחקור אותה יותר. בישיבה יש גם רבנים, שכאשר מפתחים איתם קשר שלא מבוסס רק על 'לימוד' אלא נהיה במובן מסוים קשר חברי, ניתן לקבל מהם הרבה יותר."