



# מקורות

בית • המדרש • הפתוח  
ללימוד משנת הרמב"ם  
ע"ר • מס' העמותה 580470052

## עמותת "מקורות" חזון העמותה

הנחלת ערכי מחשבת היהדות המקורית על פי משנת הרמב"ם, תוך קירוב הדעות למאור שבתורה, להתנהגות חברתית מתחשבת וחושבת, שמחה, תומכת, ורואה בכל אדם "חביב שנברא בצלם" ובעל בחירה חופשית, שומרת על כבוד האדם, ושמה דגש על לימוד המביא לידי מעשה כדי לקרב את הדברים אל השכל ולהתוות את תחומי התורה שבעל פה בין מנהג להלכה, מדרש ואגדה, אמונות ודעות, גזירות ותקנות, וזאת כדי לגרום לשינוי מחשבתי התנהגותי בחברה ולמנוע עיוות, טשטוש וערפול מושגים הנובעים מחוסר עיון ולימוד.

### כתב אמנה לחברי עמותת "מקורות"

חברי העמותה מחויבים לחזון ודרך הגשמתו מתוך רצון כן ואמיתי לעשות כל שביכולתם לסייע במימוש מטרות העמותה והפצת משנתה הרעיונית, תוך שמירה על כבוד הזולת והתחשבות בדעות השונות. חברי העמותה יפעלו על פי תקנון העמותה והחלטות הנהגתה, ישתתפו בפעילויות העמותה, ויפעלו כדי לגייס תומכים ומסייעים. תקנון העמותה/קוד האתיקה של העמותה, יהווה נר לרגלם של חברי העמותה, מתוך הבנה כי התנהגותם מהווה בבואה של העמותה.

## כתר לראשו של הולך בטרם עת עוזיה לדני

כתרו של עלם החן עוזיה זורח אל מול השמש, מלא הוא אש-פז, שחר גדול על שבילו.

עוזיה הלך מאתנו בשעה שפורה – ולא משיכר, פתרונו נעלם מארץ ומשחקים ואין שואל ואין תוהה מדוע? והוא רק רצה לאסוף את גרגירי הזהב שאבדו לשמש השוקעת בהר.

רגישותו הפלאית בקשה משענת במרחבים, בצללים. ארוך הסיפור מלספר, אין פה ואין דברים לבכי, ישקע היום ועוד לא נבין את סוד שתיקתו. הרי הגליל טובעים בשקט ועוזיה צועד בדממה ללא קול, מתבונן ביפי הבריאה, כל קוץ בעיניו פרח. רקיע על ראשו, טובע במראות שכה אהב.

צילו של הנער יפה החלומות על השביל מטפס אל הרכס, אל ראש השקיעה, לארוב לראשוני הכוכבים שהם גרגירי הזהב שאבדו לשמש ששקעה מעבר להר, והשעה עמדה מלכת בדרך שאבדה עד תום.

מבשר הרעה היגיע, עוזיה איננו, הוא נקרא אל ההר. הלילה נפל פתאום, כבו האורות, עמדה השעה מלכת, אב ואם מקוננים: על מה ולמה?!

את עוזיה הכרתי כששימשי כרב כפר נוער בגליל. היתה בו תמימות נדירה. מצד אחד, התרחק מחברת בני אדם ובעיקר מהמציקים, ומצד שני, התקרב אל בעלי החיים והטבע שהיו הממלכה שלו. היתה בו רגישות פלאית ועצב רב על פניו כמו אור השקיעה שבאופק, של צל רחוק. הוא ביקש משענת מהמרחבים, מהצללים.

רק המלאכים ידעו את דרכו ונראה שהוא צועד עם סולם על כתפיו שבו עלה וירד לראות את החלום המתוק שבו חי את עולמו. לעולם לא נדע איך פסע אל מותו ואני בטוח שרצה וכמה לסחוט את יפי העולם עוד ועוד ועכשיו איננו.

על דבר מותו נודע לי במקרה. נסעתי לנחם אבלים בראש העין, ותוך כדי חיפוש הכתובת, ראיתי מודעת אבל עם שמו וסוכת אבלים בסמוך, נכנסתי פנימה וראיתי את אביו ואחיו המוכר לי מבית ספר שבו לימדתי, והבנתי שמדובר בעוזיה. על פי השתלשלות האירועים כפי שספרה לי אמו מיכל שדאגה לו רבות, הבנתי שעוזיה היה בעצם קרבן של אטימות וניכור של הסביבה הכוחנית והדורסנית שלא היתה רגישה מספיק לכל מי שצעד בצידי הדרכים וכל קוץ בעיניו – פרח.

יהי זכרו ברוך.

מאיר בן אברהם עפארי.

## תוכן העניינים

- 3.....דברים אחדים.  
הרב מאיר בן אברהם עפארי
- 4.....הימים הנוראים ויום הכפורים.  
הרב רצון ערוסי
- 7.....לתולדות הלופי שתי נוסחות בספר 'משנה תורה'.  
הרב אהרן קאפח
- 13.....איש התרבות האבודה.  
הרב אליצור סגל
- 18.....קבלה, השכלה ומחלוקת עקשים ודרדעים.  
ד"ר בת-ציון עראקי קלורמן
- 24.....קראטה ע"פ פרקי אבות.  
הרב מאיר בן אברהם עפארי
- 29.....עיון בהערות הגר"י קאפח.  
אליהו נגר
- 42.....הלל ותלמידיו באספקלריה של הרמב"ם.  
מתי צברי
- 49.....התשובה הרמב"מית.  
יוסף פרחי





# מקורות

בית המדרש הפתוח  
ללימוד משנת הרמב"ם  
ע"ר · מס' העמותה 580470052

## דברים אחדים

אמרו רז"ל בתלמוד (ברכות ו ע"א): "כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה", להיות חברה לאדם. רבנו הרמב"ם מלמד אותנו ש"תכלית כל מה שבעולם ההויה וההפסד הוא איש שלם כולל החכמה והמעשה" (הפתיחה לפירוש המשנה).

בית המדרש הפתוח ללימוד משנת הרמב"ם הפועל במסגרת עמותת "מקורות", שם לו למטרה לכלול את החכמה והמעשה בכדי לקרב את הדעות ואין קרבה אלא בדעת (אגרת בוכים).

כדי שלא נחרוג ממטרתנו (דברים אחדים), ברצוני להודות לחברי וידידי הכותבים, למורי ורבי עטרת ראשי כבוד הרב רצון ערוסי רב העיר קרית אונו, חבר מועצת הרבנות הראשית ויו"ר "הליכות עם ישראל", על הרשות לסכם את הרצאתו למאמר. לעוזרו, ידידי מר יעקב ליסנר מנהל מחלקת נישואין ברבנות ק. אונו המסייע לפעילות החסד של העמותה.

למרכז זלמן שז"ר, שאיפשר לנו להדפיס את מאמרה של ד"ר בת ציון עראקי קלורמן "קנאות דתית".

למנהלת ביה"ס "אור השחר" ברמת השרון הגב' מזל אביגד ועו"ד יובל קפלינסקי מנהל התיכון הדתי ברעננה ע"ש רועי קליין הי"ד, על הזכות לעבוד במחיצתם בחינוך ילדי ישראל ל "חכמה ומעשה".

לידידי יוסי פרחי על הסיוע בעריכת המאמרים והאוזן הקשבת. לידיד נפשי אבי חמדי על הסיוע התמידי. ולמר ציון דחרוג' מדפוס "המשרד" על מאמציו בהדפסת החוברת.

בזכרי את הורי היקרים נע"ג אבי מורי איש האשכולות שהעמיד תלמידים הרבה מורי אברהם עפארי ואמי מורתי אשת החיל שעתלה בת יהודה שעתל – תדמע עיני.

תכתבו ותחתמו בספר החיים ובספר הזיכרון

ובספר מחילה, סליחה וכפרה.

מאיר בן אברהם עפארי  
יו"ר העמותה.

## הימים הנוראים ויום הכפורים

הרב רצון ערוסי

הימים הנוראים הם ימי דין לפרט, לכלל, ולכלל האנושות. בימים אלה ובמיוחד בתפילות ראש השנה, אנו מבקשים מבורא עולם שיגלה את מלכותו: "ומלכותו בכל משלה", "מקדש ישראל והזמנים". מפאת קדושת ישראל – הזמנים מתקדשים.

אין ביטוי חיובי של שמחה בימים אלה של ראש השנה. מפני היותו יום דין. אף אין הלל, וחז"ל תרצו זאת מהסיבה שהספרים פתוחים ותבל לדין ניצבת, ואיך אפשר לומר הלל במצב שכזה?

קדושת יום הזיכרון נובעת מקדושת ישראל, וראש השנה אינו קשור לשום אירוע הסטורי אלא הוא יום דין מהיות האדם – אדם. ועוד, שביום זה נברא האדם ומאורע זה מתייחס לכל האנושות. על האדם לדעת ולהכיר בעובדה שיש שופט לארץ שיעמיד אותה במשפט.

האנושות נמצאת בשקיעה ואינה משתמשת ביום הדין כדיעה שיש שופט לכל הארץ. בתלמוד (מסכת ראש השנה) שואלים: מי נכנס תחילה לדין? ומשיבים, שישראל נכנסים תחילה, מפני שישראל הם "בני מלכים", ומלכים נכנסים תחילה לדין. הגויים נידונים אחריהם, מפני שאם יכנסו הם תחילה, יהיה קטרוג וחרון אף מלפניו יתברך.

לראש השנה יש היבט לאומי מובהק "מקדש ישראל והזמנים", ואילו יום הכיפורים הוא עניין אישי שמטרתו טיהור וזיכוך.

### כי ביום הזה יכפר עליכם

אמרו חכמים: "עצמו של היום מכפר". האם יש כאן קדושה מיוחדת או סגולה שהכפרה שלנו מובטחת? ואם כן, מדוע צריך בכלל להתאמץ?

במקדש ישנו סדר עבודה, הכרוך בלפחות חמש עשרה קרבנות (תמידין, מוספין, פר של כהן גדול, שני שעירים וכו').

השעיר לעזאזל נחשב כנושא עוונות העם. היו אנשים שחיכו שישלחו את השעיר, בכדי שהחשבון יסגר בין הקב"ה לבין העם. התפרקותו לאיברים של השעיר שנדחף מראש הצוק, היתה הכפרה של עם ישראל. ואם הלבין הלשון של הזהורית (חוט אדום שנקשר בין קרני השעיר וגם בראש הצוק), אזי זהו הסימן שהעוונות נתכפרו.

ביום הכיפורים אנו קוראים בתורה בפרשת אחרי מות בתחילתה, ובמנחה – בסוף הפרשה. בתחילתה אנו קוראים בעניין השעיר ובמנחה, בעניין עריות, ומדוע?

בהפטרה שחרית אנו מפטירים בישעיה (נז-נט). כל ההפטרה עוסקת בעניינים שבין אדם לחברו. ישנן עריות שההגיון האנושי לא מבין ותופס שהן עריות, כמו למשל: איסור קרבה אל הדודה, למרות שהתורה כותבת זאת בפירוש.

"סולו סולו פנו דרך..." אלה שמתפללים בכל יום שואלים את הקב"ה: "למה צמנו ולא ראית? אותם אלה שעליהם אומר הנביא: "ואותי יום יום ידרושון". אלה המהדרים במזווה ובתפילין, אבל לא ביחסים שבין אדם לחברו. שלשה פרקים העוסקים בנושא של בין אדם לחברו. מטרת יום הכיפורים – לעשות בדק בית.

במנחה אנו מפטירים בנביא יונה, ואין אנו רואים לכאורה את הקשר עם קריאת התורה של מנחה, אך אם נתבונן נראה, שיונה נשלח לנינווה בגלל היחסים העכורים שהיו בין אדם לחברו.

בקריאה בשחרית, לא מוזכר יום הכיפורים, וכל התיאור של עבודת הכהן מתקשר בתודעתנו רק מידיעה אישית. לאחר כל התיאור המפורט של: "בזאת יבוא אהרון אל הקדש", בא הפסוק: "והיתה לכם לחוקת עולם בעשור לחודש... כי ביום הזה יכפר עליכם... שבת שבתון... ועיניתם את נפשותיכם...".

ישנן שלוש קדושות, והן: שבת, יום טוב ויום הכיפורים. ביום טוב מותר לבשל (אוכל נפש). בשבת מצווה לאכול (שלוש סעודות), ואסור לעשות מלאכה ולצום. ביום הכיפורים אין אכילה ואין מלאכה ("שבת שבתון"). הקדושות הללו, מסמלות את ייעוד האדם. יום טוב מסמל את קדושת חיי העולם הזה שבו דואג האדם לקיומו החומרי "חציו לה' וחציו לכם". וזוהי דרך החיים היהודית. השבת מסמלת את קדושת חיי העולם הבא, עולם הגמול. לא עושים מלאכה, אבל אוכלים – מקבלים שכר.

יום הכיפורים הוא תזכורת לאדם ליום המיתה. בני אהרון חיו את ה' "בכל עת". הם לא ידעו כמה משפיעות התאוות על השכל, ורצו לדעת את ה' ולהתעלם מגורם קיים שהוא גוף האדם ותשוקותיו.

הכהן הגדול נכנס פעם אחת בשנה לקודש הקדשים, ולא "בכל עת". כל עוד האדם קשור עם גופו, לא יוכל לבוא "בכל עת אל הקודש". הכהן שהוא בחיר ה', צם, טובל חמש טבילות, עשרה קידושים, פושט את בגדי הזהב ולובש בגדי לבן המסמלים את נגד החומר שהוא בגד הזהב.

יום המוות, הוא שבתון ממלאכה ושבתון מאכילה. יום הכיפורים מדבר על אחרי המוות (פרשת אחרי מות). היות והאדם לא יודע את יום מותו, צריך הוא לעשות בכל עת חשבון נפש ("בכל עת יהיו בגדיך לבנים").

לפני הסעודה המפסקת, אנו מתוודים מחשש "שמא יחנק" והרי אנשים עושים עסקים עם חוזים לשנים רבות, ומדוע אינם חוששים שמא יחנקו?

חיי האדם הם בחזקת חיים, ומדוע דוקא כאן יש חשש שנחנק? זהו שאמרנו לעיל, יום הכיפורים מבטא את המוות. במסגרת החיים ביננו לבין עצמנו, אנו בחזקת חיים ואפשר לעשות עסקים, אבל במסגרת החיים שביננו להקב"ה, אנו בחזקת: "שמא נחנק" ולכן: "בכל עת יהיו בגדיך לבנים", וזהו המסר של יום הכיפורים.

ישנם אנשים שחיים בעולם הזה בחזקת יום טוב, אבל לא בקדושת יום טוב אלא חיים חיי חול, את הרגע, את עצמם, את התאוות, וזהו אותו שעיר הנושא את העוונות ומייצג את כל שהאדם מתאוה לו. ללא אידיאלים וערכים. האדם חושב שהוא מגיע לראש הצוק, לפסגת הקריירה, אבל שוכח שיש תהום שאליה יִדְחַף בגין שקיעתו ויתפורר. כשהעם היהודי ידע את משמעות "השעיר לעזאזל", אז תלכין לשון הזהורית, ונגיע למצב של: "כי ביום הזה יכפר עליכם מכל חטאתיכם... לפני ה' תטהרו".

כשאדם בעל תפקיד מתבקש להמתין לקריאה, והוא דואג להתקשר בכל כמה דקות לשאול אם חפשו אותו, כך צריך הוא לחיות בידיעה שהוא עתיד להתייצב לפני הקב"ה עם המדים שהם המידות, ולכן אין להתפלא שאנו קוראים בהפטרה בנושאים שבין אדם לחברו שהם המידות המגונות. ההפטרה היא פועל יוצא של הקריאה בתורה. העריות הן התאוות של האדם והן השעיר לעזאזל הגורמות לתכונות מושחתות.

בקריאה של שחרית, אנו מציגים דוקא את בני אהרון ולא סתם אנשים, משום שדוקא גדולים אלה, נכשלו. הנביא בקריאת המנחה בורח ואומר לא ראיתי ולא שמעתי ואי אפשר להסתתר מה'. יוצא שכולם נמצאים "על הכוונת" ביום הכיפורים, גם הגדולים וגם המון העם.

ויהי רצון שנשוב לייעודנו "ממלכת כהנים וגוי קדוש".

# לתולדות הלופי שתי נוסחות בספר 'משנה תורה' הרב אהרן קאפח

ברשימתי 'שיבוש נוסחה מחמת ערעור עליה' המופיע בחבורי 'יריעות אהרן', ירושלים תשס"ג, עמ' 72-73, הצבעתי על כך שהרבה נוסחות בספר 'משנה תורה להרמב"ם' נשתבשו מחמת גירסות שהופיעו בספרי הראשונים, בפרט חכמי אשכנז, מתוך בקורת והצעת תיקון כזה או אחר בלשון התלמוד בכלל והרמב"ם בפרט, ובעקבות כך באו המגיהים והמדפיסים שפעמים רבות עמדו אחריהם תלמידי חכמים, אך לא מאלה האמונים על דעת הרמב"ם, כללי ההוראה בהם הוא נוקט ושביילי חשיבתו, ו'תיקנו' את הנוסחה מחמת דלא ניחא להו, וכך הולכת ומשתרבת גירסה משובשת דורות על דורות עד ימינו אנו עד שנקבעת כנוסחה נכונה שאסור לעבור עליה ולשנותה, כדוגמת נוסח ברכת המינים שהוא 'למשומדים' כפי שנקבע על ידי חכמי משנה ותלמוד, הגאונים, הרמב"ם ושאר ראשונים הנמשכים אחריו, ולא גירסת 'למלשינים' או 'למינים' שהוא 'תיקון' 'חכמי' הצנזורה במאות השנים האחרונות. וכבר הניח לנו רבנו יסוד בתשובותיו סימן קיד, והעיר הגר"י קאפח בפרושו להלכות אסורי ביאה פי"א אות לג עמ' קפט,<sup>1</sup> שמנהג או הנהגה ששימשו בפועל משך זמן מרובה, ולאחר תקופה הוכח לנו שהם טעות, יש לחזור מהם ולנהוג על פי הדין, ואין צריך התרה ואין לחוש לשינוי מנהג אבות. כעת ראיתי להביא שתי דוגמות נוספות:

## א. נוסח חתימת ברכת התורה

בפרק ז מהלכות תפלה הלכה י, בנוסח חתימת ברכה שניה של ברכות התורה, חותם רבנו: "ברוך... נותן התורה". בנוסח המופיע בנדפס: "המלמד תורה לעמו ישראל". וכבר נשאלה השאלה מה בין הנוסח הראשון (נותן התורה), שהוא הנוסח שיצא מתחת קולמוסו של הרמב"ם ונוסח כתבי היד התימניים הנמשכים אחריו דאינהו דוקאני, לבין הנוסח המופיע ברמב"ם הנדפס (המלמד תורה לעמו ישראל), שזוהי גירסתם של ספרי אשכנז שנשתרבבו לספרי הרמב"ם, ואשר רבנו כבר ידע ממנה עוד בחייו ודחאה, כדלקמן בתשובתו. מו"ר הגר"י קאפח זלה"ה בפרושו אות כט, העיר: "כ"ה (=כן הוא) נוסח הברכה בכל כ"י וכך היא חתימתה, וכ"ה בכל סדורי התפלה נוסח תימן העתיקים". דהיינו מו"ר מצביע על מקור היסוד (=הרמב"ם) ומקור המשנה (=התכאליל) הנמשך אחריו שהנוסחה הנכונה היא נותן התורה.

1 והשווה מה שכתב מו"ר בהלכות אסורי ביאה עמ' קפד בזה"ל: "נראה בכוונתו שאף אם נהגו זמן מסויים שבעה ושבעה ורצו לחזור לשטת רבנו אין צריכים התרה כיון שאין זה מנהג אלא טעות". ומינה תדון לשאר עיניינים.



כפי שאמרנו לעיל מודע היה רבנו לנוסח השני: "המלמד תורה לעמו ישראל", ובכך הוא מעמיד נוסחה מול נוסחה, מעדיף אחת על פני השניה, ומנמק. דבריו מופיעים בספר תשובותיו סימן קפב (מהדורת בלאו, מהדורה שניה ירושלים תשמ"ו). תשובה זו מופיעה בתוך מכלול פרטי ברכות ביאורן ונוסחותיהן. וכך ראינו שם:

...ברכת התורה שהיא 'הערב נא' וכו', למה חותמין אותה ב'נותן התורה', והרי אינה מענין הברכה, הואיל והיא 'העריב נא ונהיה יודעי ולומדי'. ואמרו, שיש קצת מדינות אשר חותמות 'המלמד תורה לעמו ישראל', וכך בנוסח הגמרא אשר להן.

השואל מציב שתי נקודות בדבריו. האחת, טענה ענינית דקדוקית לכאורה (אינה מענין הברכה). השניה, הצגת הנוסחה השניה תוך כדי הדגשה שאלה החותמים כך נסמכים על נוסחה המופיעה אצלם בתלמוד, אמנם נוקט לשון זהירות באמרו: "בנוסח הגמרא אשר להן". כלומר הינו מודע שישנה נוסחה אחרת והיא התואמת לנוסח שלנו, וכבר המהדיר לתשובות רבנו הע' 3, מפנה לעיין ב'דקדוקי סופרים' למסכת ברכות דף יא ב, עמ' 50. רבנו משיב:

...ושתהיה החתימה 'נותן התורה' היא כוונת הברכה, לפי שעניין (נותן התורה הוא) אשר מחייב אותנו ללומדה, וזה ענין נתינתה והוא כוונת הברכה, (ר"ל) לבקש העזרה כדי ללומדה. אבל מי שחותם ב'המלמד תורה', הוא טועה (הדגשה שלי. א"ק), לפי שהאלהים אינו מלמדנו אותה, אלא צונו ללומדה וללמדה, וזה בנוי על עיקר דתנו, והוא שעשיית המצוות (היא) בידנו, לא בהכרח<sup>2</sup> מן האלהים לעשותן או להניחן.<sup>3</sup>

הסברו של רבנו לדיוקה של נוסחתנו וטענתו כלפי הנוסחה השניה ברורה ומובנת. אין הקב"ה מלמדנו ומורנו כעת את התורה ומצוותיה אלו פירושיה, אלא נתן ולימד את פירושיה כשניתנה לנו בסיני על ידי השליח משה רבנו, כמו שכתב בהקדמתו לפרוש המשנה ומשנה תורה, עיין שם. ואילו אנו מברכים על הציווי ומודים למי שאמר והיה העולם על נתינתה, לומדים ומלמדים מבינים ומורים בכוחות עצמנו, תוך כדי בקשת רחמים להבנת התורה ויישומה הלכה למעשה בברכה רביעית שהיא 'אתה חונן', בברכה חמישית 'השיבנו אבינו לתורתך', ובאופן מיוחד ב'שומע תפלה'.

ואכן הדיון בנוסח ברכה זו נפתח כבר על ידי רבים, ואחד מהם הוא הרד"צ הופמאן<sup>4</sup> בספר תשובותיו 'מלמד להועיל' (פרנקפורט תרפ"ו), חלק א סימן א. וז"ל השאלה והתשובה:

2 מו"ר הגר"י קאפח בהביאו תשובה זו אות כט, מתרגם: 'בכפיה', ולפי תרגום המהדיר ר"י בלאו המוכן: אין האל מכריחנו לקיימן. כלומר הננו בחירים. ושפיר.

3 מו"ר מתרגם: 'או אי עשייתם', ומפנה לפרק ה תשובה הלכה א, שם מדבר רבנו על עיקרון הבחירה החופשית, וכמו שכתבתי בסוף הע' 1 לעיל. הפניה זו הובאה גם על ידי מהדיר התשובות, ר"י בלאו, הע' 10.

4 רבו, סלובקיה תר"ד – 1843, ברלין, תשרי תרפ"ב – 1921.

בהגהות מיימוני<sup>5</sup> ה[לכות] תפלה פ"ז ה"י (אות מ. א"ק), כתב על נוסח ברכת התורה בברכה שנייה<sup>6</sup> שסיומה נותן התורה, וזה לשונו: אבל רש"י פירש שחותם המלמד תורה לעמו ישראל. והנה אם נחפש בש"ס לא נמצא שפי[רש] רש"י בשום מקום שברכה שנייה של ברכת התורה מסיימת המלמד תורה לעמו ישראל, ואי ההג"מ (=ההגהות מימוניות) אברכה ראשונה קאי, הרי גם הרמב"ם כתב נוסח המלמד תורה לעמו ישראל. ומאי 'אבל' דכ[תב] ההג"מ.

**תשובה:** דברי ההג"מ מבוארין אם נעיין ברמב"ם דפוס ווינצ'א משנת ש"י (=1550). דשם איתא ברמב"ם גם בברכה ראשונה הסיום נותן התורה. ועל זה כתב ההג"מ אבל רש"י פירש שחותם המלמד וכו'. והמדפיסים המאוחרים שראו בסידורים שברכה ראשונה מסיימת המלמד תורה לעמו ישראל, הגיהו גם ברמב"ם כן<sup>7</sup> (הדגשה שלי. א"ק). וכיון שדברי הג"מ אינם מובנים אלא אסיום נותן התורה, ע"כ (=על כן) הציגו הציון על הברכה השנייה שמסיימת נותן התורה. וראיה ברורה שעיקר הנוסחא ברמב"ם הוא גם בברכה ראשונה נותן התורה ולא המלמד תורה לעמו ישראל, יש להביא מתשובות הרמב"ם הנדפסים בספר פאר הדור, תשובה ק', דשם כתב הרמב"ם דהסיום המלמד תורה לעמו ישראל אינו נכון, כי הש"י (=השם יתברך) אינו מלמד תורה, אלא הבדילנו מן העמים ונתן לנו תורתו, וקיום המצות צריך להיות מצדנו כי יש לנו הבחירה לקיים רצון

5 ר' מאיר הכהן. מחכמי אשכנז במאה הי"ג, תלמיד מהר"ם מרוטנבורג. על מהותו של החיבור, ראה מה שצינתי במאמרי 'תפילין במנחת התעניות – הטעם המסתבר', בתוך: 'מסורה ליוסף' (יוסף פרחי, עורך), ג, נתניה תשס"ד, עמ' 74 הע' 4.

6 לדידהו ברכה שניה ולדידן ברכה שלישית, עיין תוס' ברכות יא ב, ד"ה שכבר, וכמו שהעיר מו"ר אות כח, ושיטת הראב"י אב"ד נראה באופן ברור כשיטתנו. ראה ספר תשובותיו מהדורת מו"ר, הוצאת 'מגן', ירושלים תשכ"ב, סימן ג הע' 23. וכך גם המאירי, מהדורת ר"ש דיקמן, ירושלים תשכ"ה עמ' 25.

7 הוא אשר אמרנו, פעמים הרבה עשו בספרי הרמב"ם ככתוך שלהם, ודוגמא נוספת שיש להצביע עליה אע"פ שישנן כאלה למכביר, ראה מחלוקת מהר"ד משרקי ומהרי"ץ בנוסח ברכה אחרונה של שבע ברכות, אם לומר 'בערי' או 'מערי'. ושניהם נסמכים על לשון רבנו בהלכות אישות פרק י הלכה ג. מהר"י משרקי\* מחזיק בטעות בגירסת 'בערי', שהיא גירסת הדפוסים, ראה שו"ת 'רביד הזהב' (מהדורת י.ל. נחום, תל אביב תשט"ז), סימן לב, ואילו מהרי"ץ בפרוש 'עץ חיים' על התכלאל, חלק א (ירושלים תרנ"ד, דפוס צלום, שם תשכ"ב), דף קפג א, ד"ה ישמע, מביא און לו מסדורי תימן והרמב"ם שהגירסא 'מערי'. לאמור, שניהם נסמכים על אותו מקור וכל אחד רותמו לגירסתו. מהר"י משרקי עיין בנוסח הדפוס שהוא המשובש, ומהרי"ץ נסמך על נוסח כתבי היד שהוא הנכון. וביהדות תימן גרסו כולם 'מערי'. כל זה כאמור גרמו לנו כל הצער המדפיסים בשבשבו הנוסחה הנכונה, כדי להתאים למנהגם ונוסחתם.

\* לחלוקת וזיהוי תשובות רביד הזהב מה הן של האב מהר"ד משרקי, ומה הן של הבן מהר"י משרקי, ראה הרב איתמר חיים כהן, 'זיהוי התשובות והחידושים שבספר 'רביד הזהב', אור ישראל, בני ברק, סיון תשמ"ו, עמ' מח – מט, המציין על פי כתב יד שהגיע לידו, שמסימן כה ואילך, הן של הבן. ראה נוספת שתשובה זו משל הבן היא, במה שכתב: "...ונותנים טעם לדבריהם שמרוב השמחה ישמע הקול עד למרחוק", והוא הוא הטעם שמביא מהרי"ץ בפירושו. אמנם בזמנו כבר שאלתי בכתב למו"ר הגר"י קאפח על הנוסחה הנכונה בדברי רבנו (קודם פרסום מהדורתו) ועל המחלוקת בין מהרי"ץ למהר"י משרקי, עם נמוקו הלשוני של מהרי"ץ, והשיבני על הנוסחה הנכונה שהיא 'מערי'. אמנם דחה את נמוקו וטעמו של מהרי"ץ וטען שהוא דחוק ואין צורך לכך.

הבורא. גם הרא"ש והטור ותר"י<sup>8</sup> מביאים הדיעה דיש לסיים גם ברכה הראשונה נותן התורה. ומ"מ הלכה הוא דמסיימין המלמד תורה לעמו ישראל.<sup>9</sup> עינין שו"ת הגאונים מן הגניזה ח"א 126 וח"ב 116.<sup>10</sup>

הראנו לדעת שהרד"צ הופמאן לא סמך על הנוסח המופיע לפנינו בספרים הנדפסים, משום שגם הוא ידע בחוש בקורות על אותם ידים שחלו בספרי הרמב"ם המדויקים ונסמך על שני מקורות. האחד, דפוס וויניציא משנת ש"י – 1550, שהוא אחד הדפוסים הראשונים, אם כי יש לפנינו גם את דפוס רומי ר"מ – 1480, דפוס ר"מ בן שאלתיאל, ספרד או פורטוגל, קודם רנ"ב – 1492 או רנ"ז – 1497 וקושטא רס"ט – 1509,<sup>11</sup> שקדמו לו, שבו מופיעה הנוסחה הנכונה. השני, תשובת הרמב"ם במהדורת 'פאר הדור' סימן ק שפלטה מאימת 'המתקנים', כנראה מחמת שלא שתו לבם לה, או שלא ייחסו לספר זה חשיבות יתירה כמו למשנה תורה.

אף מהרי"ץ<sup>12</sup> האריך הרבה בפרוש 'עץ חיים' על התכלאל חלק א, דף יא א – ב, בצינו למחלוקת הנוסחות בין הפוסקים ומעמיד על נכון את נוסחתנו שהיא 'נותן התורה', עיין שם באורך.

### ב. עד מתי מבדילין

ישנו דיון בתלמוד (פסחים קו א), במי ששכח להבדיל במוצאי שבת, עד מתי יכול להבדיל, ולמסקנה: "אמר רבי זירא עד רביעי בשבת". על כן פסק הרמב"ם: "ואם לא הבדיל בלילה מבדיל למחר, ומבדיל והולך עד סוף יום רביעי". (שבת כט, ד).

זוהי גירסת כתב יד תימן, וכך גם העתיק הרנ"א רבינוביץ במהדורתו (זמנים, כרך א, ירושלים תשנ"ד) עם פרוש 'יד פשוטה'. אולם מה שמציין הרב יד פשוטה בהערתו (עמ' תתכח), לנוסח כתבי יד תימן בתלמוד אותו הביא מו"ר הגר"י קאפח זלה"ה בפרושו אות י המיישב את הנוסחה ברמב"ם, ושזהו הנוסח שהיה לפני רבנו בתלמוד, ונשאר יד פשוטה ב"וצ"ע", לא ידעתי מדוע הינו חושש לסמוך על דבר הפשוט.<sup>13</sup> אלא מאי, בנוסח הפנים הביא את הנוסחה הנכונה כפי שהיא מופיעה בכתבי היד, ובפרושו ציין

8 ותלמידי רבנו יונה. ועיין רבנו יונה על למסכת ברכות (דף ו ב מדפי הרי"ף), ד"ה מאי מברך, שמביא שלוש נוסחות, ואחת מהן היא התואמת לנו.

9 זה כותב הרד"צ הופמאן כתואם לשיטתו ומנהגו.

10 בהפנותו לעיין בתשובות גאונים אלה, ראה גם בלאו במהדורתו, הע' 8 למקורות שצויינו שם, ולא עת פנאי לעיין בכל אלה ולברוק מקורותיהם ועוד חזון למועד.

11 יש לציין שגם בדפוסים העתיקים בני מאות השנים נפלו שבועים ונעשו 'תקונים'.

12 צנעא תע"ה – 1715 לערך, שם, כח ניסן תקס"ה – 1805.

13 יתכן שתמיהתו מובנת, כי לא נמצא דבר ב'דקדוקי סופרים' על הדף. אולם בעבר כבר העיר הגר"י קאפח על נוסחה זו בתלמוד, בהקדמתו לספרו של פרופ' מאיר חבצלת 'הרמב"ם והגאונים', ירושלים – ניו-יורק תשכ"ז, עמ' 12.

לגירסות שאר ראשונים אך לא הרמב"ם, והמתבונן נכוחה בפרוש מו"ר, יראה כיצד הדברים מובנים בשופי. אם כן מה אירע כאן?

הגר"י קאפח בהקדמתו למהדורתו על ספר משנה תורה (כרך א, ירושלם תשמ"ד, עמ' יא), כתב דברי בקורת קשים וחריפים על מהדורות שקדמוהו שנהגו בשיטת 'קולי וקולי חומרי וחומרי'<sup>14</sup> בצורת הצגת נוסחותיו הנכונות של רבנו בחינת והייתי בעיניו כמתעתע, ואל מהדורת פרנקל אליה כנראה רמז בין היתר, כתב:

בארבעים השנים האחרונות היו מדפיסים אשר פזלו לעבר כתבי היד והכריזו שהם מציינים נוסחי כתבי היד, אך על הרוב (הדגשה שלי. א"ק) אין דבריהם אלא קשוט ואשפחה למהדורתם, ומה שציינו מהם לא היה אלא מה שרצו (הדגשה שלי. א"ק) וכלאחר יד [וכבר ידוע דכלאחר יד אינו מביא לידי חיוב] ועם זאת, לא נמנעו מלשלוח יד ולשנות הנוסח כפי שעלה על לבם, או כפי שמצאו באחד המפרשים "צ"ל", וכפי שהעירוני על חלק מהם במקומם.

ואכן, אם נתבונן בגירסה המופיעה במהדורה זו (זמנים, ירושלים תשל"ה), נראה: "עד סוף יום שלישי". ואילו את הנוסחה הנכונה כפי שהיא מופיעה בכתבי היד, דחקו למדור 'שנויי נוסחאות' על הדף, אף שדאגו לציין:

"בכמה (!) כת"י ודפו"י (=ודפוסים ישנים. א"ק) עד סוף יום רביעי". ובמדור 'ילקוט שנויי נוסחאות' (עמ' תש"ן): "בכמה"י (מלבד ר') בגי'ת (=בגליוני תימן. כוונתם להערות ותיקוני נוסח הבאים מבתי מדרשם של מו"ר הישיש מהר"י קאפח ומהר"י אביץ". א"ק) ודפו"י (מלבד של"ד<sup>15</sup>) עד סוף יום רביעי...".

אתמהה. את הנוסח המשובש עשו עיקר, ואת הנוסח הנכון הוציאו מחוץ למחנה, ואין ספק שרצו לשמר את גירסתם כפי שהיא מופיעה בטור ובשלחן ערוך, אורח חיים, סימן רצט סעיף ו. שם כתב הטור: והתוספות כתבו שמבדיל עד סוף יום שלישי, ואילו בשו"ע: "שכח ולא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל עד סוף יום שלישי". וראה בית יוסף ד"ה שכח, שעמד על הנוסחה הנכונה בלשון הרמב"ם ומתקשה בה, ובפרושו כסף משנה העמיד את הגירסה עד סוף יום שלישי, וכל זה כדי להשוות המדות עם מה שנשא ונתן בבית יוסף והסכים כלשון הטור בשלחן ערוך, ועיין עוד 'בית חדש' שנכנס לפרצה דחוקה ומעוות את הגירסה הנכונה ברמב"ם.

ובזמנו, (חודש שבט תשמ"ו), שאלתי לאחד מן העוסקים בבירור הנוסחות ובעריכת משנה תורה להרמב"ם מהדורת פרנקל לסגנון עבודתם, וכיצד רואים הם להעדיף נוסחה על פני חברתה, והשיבני, שרק אם ישנו שינוי בדין הם מעלים בנוסח הפנים את הגירסה המדוייקת. וכשהצבעתי על הדוגמה בה אנו עוסקים, ענה כמי שמפסג ועולה מפסג ויורד בין הכרמים למיעל פילא בקופא דמחטא: "ממילא יש לך כמה ס"מ

14 עיין ערוכין ו ב.

15 כוונתם לדפוס ויניציא של"ד – 1574.

מנוסח הפנים למקום ציון שינויי הנוסחאות". כך הבנתי שתשובה דמגוגית זו מצביעה על עבד המשרת וממלא רצון אדונו (פרנקל), או אם תרצה אמור העורכים – העוכרים הסובבים אותו, כפי שאמרנו לעיל, כדי להתאים את נוסח הרמב"ם וממילא את שיטתו לדרכם של פוסקים אחרים, ובפרט הטור בעקבותיהם והשו"ע במסילתו, ובכך הרכיבו מרכבה על רוכב.

לשאלת היסוד, מה היא הנוסחה הנכונה שיצאה מתחת קולמוסו של הרמב"ם בחבורו משנה תורה הנחשבת משנה אחרונה, או אם תרצה אמור 'מהדורה בתרא', יש לברר הדבר היטב, אך לא תמיד המסקנה מדוייקת.<sup>16</sup> אחד העוסקים הראשונים בחקירת כתב ידו של הרמב"ם ובמהדורותיו, או ליתר דיוק תקוניו במשך ימי חייו, היה הרב דוד סלימאן ששון בחבורו 'מחקר מקיף על כתב ידו של הרמב"ם', ירושלים תש"ן.

נסיים לעת עתה באחת מהערותיו של הגר"י קאפח:

ותימה גדול על אדם גדול כהלח"מ שמתפתל ומתלבט לקיים גירסא של איזה פרשן שלא דק. כי הגאונים לא נהגו למחוק גירסות מן הספר ולהציב גירסות מלבם כדרך שנהגו האחרונים (וגם הראשונים. א"ק), אלא בדקו על המקורות העתיקים, וכמ"ש רבנו בפט"ו מלוה ולוה, וכל דבריו כאן היה אפשר בלעדיהם.<sup>17</sup>

16 על ההגדרה 'מהדורה בתרא' אצל הרמב"ם, עיין מאמרי 'מאפיין ייחודי בפסיקתו של הגר"י קאפח (עיונים ראשונים)', מסורה ליוסף (יוסף פרחי, עורך), א-ב, נתניה תשס"ז, עמ' 87 – 96, ובפרט עמ' 93 – 96.

17 הלכות שבת פרק יב הלכה ח, אות יז, עמ' רסא טור א.

## איש התרבות האבודה\*

הרב אליצור סגל

בעת תקופת הפריחה של התרבות הערבית, התקיימה גם התרבות הערבית-יהודית. תקופתה של תרבות זו מתחילה עם הולדתו של רב סעדיה בן יוסף אלפיומי, שנולד בשנת ד'תרמ"ב (בערך סוף המאה ה-9 למנין הנוצרים) בעיר פיוס שבמצרים העליונה, למד ולימד במספר מרכזים תורניים ולבסוף הפך להיות ראש ישיבת מתא מחסיא הלוא היא סורא שבבל. תואר שהמחזיקים בו נקראו "ראש ישיבת גאון יעקב" או "גאון" סתם. הוא מוכר יותר בראשי התיבות – רס"ג.

התרבות היהודית-ערבית הגיע לשיאה שלוש מאות שנה אחר רס"ג ברבנו משה בן מימון הספרדי, המכונה הרמב"ם, שנולד בשנת ד'תתצ"ח (המאה ה-12) בספרד ולאחר נדודים רבים התישבה משפחתו במצרים. הוא נתמנה לנגיד על יהודי מצרים ומכאן ואילך היו צאצאיו מנהיגיה ודובריה של התרבות היהודית-ערבית.

הרמב"ם כתב בערבית את פירושו המשנה, ספר המצוות, את 'דלא לה' אחר איריין – מורה הנבוכים, וכן תשובות רבות. בסוף ימיו הביע הרמב"ם בתשובות שונות את צערו על שימוש בלשון הערבית. את ספרו ההלכתי המרכזי – "משנה תורה" הוא כתב בעברית. אולם, בניו וממשיכי דרכו המשיכו להשתמש בלשון הערבית כלשון עיקרית לכתביהם.

התרבות היהודית-ערבית נעלמת בהבזק אור אחרון מאה וחמישים שנה אחרי הרמב"ם עם ר' דוד הנגיד השני, דור שישי לרמב"ם, שחי בדמשק בסביבות שנת ה'ק"ע. (המאה ה-15). בניו נשבו על ידי המונגולים שכבשו אז את דמשק, הוגלו מזרחה ומאז נעלמו עקבותיהם.

מאפייניה של התרבות הערבית-יהודית הם עיסוק בפילוסופיה ובמדעים, תוך זיקה הדוקה למה שנעשה בסביבה בענין זה; רציונאליות מוחלטת, והתנגדות לכל מה שנתפס בעיניהם כאמונות טפלות; עיסוק נמרץ במדעים שעמדו בחזית הטכנולוגיה של אז: אסטרונומיה (תוך התנגדות מוחלטת לאסטרוולוגיה הנתפסת כשרלטניות מסוכנת), רפואה, אדריכלות, מתמטיקה ודקדוק.

### שקיעתה של תרבות

הסיבות להיעלמותה של התרבות היהודית הערבית הן פנימיות וחיצוניות. הסיבה החיצונית הפשוטה היא שקיעתה של התרבות הערבית בכללה עד שהשפה

\* מאמר זה פורסם לראשונה במוסף השבת של 'מקור ראשון', כ"ט בתמוז תשס"ח.

הערבית חדלה להיות שער לספרות מדעית ופילוסופית מתקדמת. אולם הסיבות המהותיות יותר הן פנימיות:

ראשית, השפה הערבית הייתה מכשול בפני התפשטות תרבות זו לכלל עם ישראל. בסוף ימיו של הרמב"ם החלו מתרגמים שונים בפרובנס שבדרום צרפת, ובספרד שהפכה בינתיים לנוצרית, לתרגם את כתביו של הרמב"ם מערבית לעברית ומתוך כך הגיעו גם לתרגומן של יצירות מופת נוספות כגון: 'הנבחר באמונות ובדעות' של רס"ג, 'הכוזרי' של ר' יהודה הלוי ו'תורת חובות הלכות' של רבנו בחיי אבן פקודה. השפה הערבית-יהודית, בניגוד לשפה שמית אחרת, הארמית, לא הצליחה להפוך לנכס כללי של עם ישראל. אלמלא התרגומים הללו, ולולא כתב הרמב"ם את ספרו ההלכתי 'משנה תורה' בעברית, היתה כל התרבות הערבית-יהודית צוללת לתהום הנשיה וספק אם היתה משפיעה במשהו על עם ישראל בכללותו.

הסיבה השניה היא עמוקה יותר: הפילוסופיה הרציונאלית הוכתה בידי המיסטיקה (תורת הקבלה). פרובנס, דרום צרפת, היתה שדה הויכוחים העיקרי בין המיימוניסטים ליריביהם. כתוצאה מכך, בדור שלאחר הרמב"ם נתגלתה תורה חדשה: תורה מיסטית – תורת הקבלה. תורה זו כבשה תוך זמן קצר את העולם היהודי, תוך שהיא נעזרת בעובדה ששפת הקבלה היא הארמית, השפה המשותפת לכל לומדי התורה, ואילו שפתם של הרציונאליים היתה ערבית, שפה המגבילה אותם רק לחוג תרבותי מוגבל בעם ישראל. התרבות הערבית-יהודית נדחקה לפינה צדדית ולבסוף כמעט אבדה מן העולם.

עם זאת, גחליה העמומות עדיין המשיכו ללחוש בדרום הרחוק, בארץ תימן. שם, אישיותו של הרמב"ם ספגה הערצה שאין דומה לה ולצידו דמותו של רס"ג. שם המשיכו עדיין שרידי השיטה להתקיים.

לפני כמאה שנה, קם גדול בישראל אשר הלהיב את שרידי הגחלים לאש חדשה: היה זה "הישיש" – מארי יחיא ב"ר סלימאן אלקאפח יחיה לעולם. הוא מכונה 'הישיש' כי נפטר בשנת תרצ"ג (1933 למנין הנוצרים), בגיל שמונים ושתיים. בחברה שבה אורך החיים הממוצע היה חמישים, אדם בן שישים כבר נחשב לישיש. הכינוי 'יחיה לעולם' הוא משחק מילים על משקל שמו, יחיא, והוא תחליף לכינוי שליט"א (שיזכה לאורך ימים טובים ארוכים), אבל המשיכו להשתמש בו גם לאחר מותו משום שתורתו חיה לעולם.

מארי יחיא החיה את התרבות הערבית-יהודית תוך שהוא שם במרכז עולמו את תורת הרמב"ם לכל ענפיו בספריו ההלכתיים הפילוסופיים וגם הרפואיים. ואגב כך גם את יתר יצירות המופת של התרבות הערבית-יהודית ובעיקר ספרי רס"ג. אסכולה זו נקראה "דרדעים" מצורך המילים "דור דעה".

מענין שבערך באותה תקופה, קמה בליטא אסכולה שגם היא שמה את הרמב"ם במרכז לימודה. זוהי האסכולה של ר' חיים הלוי סולובייצ'יק מבריסק. עם זאת אין דמיון בין צורת הלימוד הבריסקאית לבין זו הדרדעית הצנענית.

הלמדנות הבריסקאית התמקדה בספרו ההלכתי של הרמב"ם, 'משנה תורה' שנכתב בעברית. מדרך הטבע לא היתה להם גישה לכתביו הערביים במקורם, לכל היותר לתרגומים שלהם. נוסף לכך, אסכולות רבות בגישה הבריסקאית מתנגדות בחריפות לפילוסופיה שלו – לחלק הרעיוני של כתביו. כמובן, לא היתה להם גישה לכלל התרבות הערבית-יהודית. זאת ועוד: הבריסקאיות היא בעיקרה משחק אינטלקטואלי ללומדים; היא אינה מעצבת את חיי היום-יום. ביום-יום נוהגים לפי הגהות הרמ"א בשולחן ערוך.

לעומת זאת, בדרדעיות, הרמב"ם הוא מעצב עיקרי של חיי היום-יום של כל אדם, לאו דוקא הלומד. מדובר בתחיה כוללת של התרבות הערבית-יהודית לכל ענפיה ובהקשרה המקורי.

### בין בריסק לדרדעים

אחד ממשיכי בית בריסק הוא הגאון ר' יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק מבוסטון. בדמותו התגלם, מלבד למדנות ברמב"ם, גם ידע מדעי פילוסופי.

אני מביא פה שתי פסקאות המיצגות בצורה חותכת את ההבדל בין הדרדעיות הצנענית לבין הלומדות הבריסקאית.

הפסקה הראשונה היא מדבריו של הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק מבוסטון במסתו: מה דורך מדוד, הדנה בדרך לימודו של סבו הגאון ר' חיים הלוי סולובייצ'יק מבריסק. היא נדפסה במספר ספרים שלו, ואני העתקתי את הדברים מתוך ספרו "בסוד היחיד והיחד" עמוד 227.

השניה, היא דברים שאני כתבתי בפתיחה למאמרי "הלכה וראליה" ב'ספר הזיכרון לרב יוסף בן דוד קאפח' בהוצאת אוניברסיטת בר אילן. כשכתבתי את הדברים, לא ידעתי כלל על דברי הגרי"ד סולובייצ'יק, הסבו את תשומת ליבי אליהם, זמן רב לאחר כתיבתם. כמובן שאינני ראוי לעמוד מול הגרי"ד, אבל לא מכוח עצמי אני בא אלא מכוחה של השיטה – האסכולה הדרדעית.

ואלו דברי הגרי"ד סולובייצ'יק (ויושם לב ללשונו המיוחדת ולמונחים הלועזיים המלווים אותה).

מה שנעשה למשל במסכת כלים, המופיעה למשקיף השטחי כגדושת רהיטי בית וכלי המטבח: טבלא ונר, כיסא ושולחן, מיחם וחבית, תנור וכירה וכו', כאילו לא בא אלא לתאר את כלי המשק הביתי של בני ארץ ישראל בתקופת המשנה – אי אפשר לשער. ר' חיים גילה את המאור שבמסכת זו, הפשיטה מלבושה המעשי, והכניס את המושג – במקום העובדה, את היחס ההגיוני – במקום הקשר המציאותי, תכנים אידיאליים – במקום חפצים ממשיים. כולה ניתקה מן המציאות המוחשית ונדחקה אל עולם רוחני מחשבתי הנוצר על ידי החשיבה ההלכית הצרופה.



כשם שהכניס אינטרפרטציה חדשה למקצועות אלה, כך חיקר ואיזן ופירש על פי מידתו, מידת הקונצפטואליזציה, את כל עניני התורה – דיני מחיצות שבת, סוכה, אוהל המת, וכלאים, הלכות יבום וחליצה, קידושין וגרושין, טוען ונטען, חובל ומזיק, וכן כל כיוצא בהן. כל מקום שנתן את עינו בו וכל עניין שנגע בו נהפך לתוכן הלכי, אידיאה שכלית ועצם מופשט. דם הקדשים וקטורת יום הכיפורים, כותלי הסוכה, ונר חנוכה, הבאת שליש ומירוח, קצירת העומר והבאתו, כזית חלב נבלה וטרפה, שטרי קניין ושעבוד, מלך וכהן גדול, בגדי כהונה ועולת ראייה, נתלשו מעולם העובדתיות היום יומית, מן החושניות, ונשתלו בעולם אידיאלי שבו התבונה ההלכית הטהורה שולטת שלטון בלי מיצרים, ובו נתפשים ענינים אלה לארכיטקטורה רעיונית-הגיונית מרהיבת עין וצודה נפשות. ההלכה נהפכה למיתודה דידוקטיבית שלמה, שחרג ודחף לה, המסתערת על חפצים ממשיים מצרפת אותם מן המוחשיות ויוצרת בהם מערכת מחשבתית נעלה, בהקבלה להנחותיה ולמושכלותיה הראשוניים, המעורים בפעולת פוסטולויזציה שנמסרה לנו מדור דור עד משה רבינו שקיבל תורה מסיני.

ואלו הדברים שאני כתבתי בפתיחה למאמרי 'הלכה וראליה' לזכרו של מארי יוסף

קאפח:

כיון שגלו ישראל ממקומן אין לך ביטול תורה גדול מזה (בבלי חגיגה ה ע"ב). ולא לימוד התורה ואהבת התורה וההתמדה בלימודה בטלו, אלא ההקשר המציאותי שלה. ההבנה של תנאי החיים, ידיעת הצמחים, הכרת המקומות, ראיית בעלי החיים, כל זה הלך ונשתכח. מעברם של מוקדי התורה למזרח אירופה ששם תנאי החיים והאקלים והשפות המדוברות בקרב הגויים אינם דומים כלל ועיקר למצב בארץ ישראל, הביאו לשבירת מסורת התורה. לפיכך עברו במזרח אירופה לניתוח מופשט של העקרונות ההלכתיים שמאחורי הסוגיות תוך ניתוק הולך וגובר מהמציאות הריאלית שלהם. תהליך זה התחזק בגלל שיטת אורח החיים הנקוטה שם שעיקרה ניתוק בין עמלי תורה לבין עמלי פרנסה. היינו העסוקים בתורה אינם עסוקים בענייני העולם והעסוקים בפרנסתם הרי הם לכל היותר בגדר קובעי עיתם לתורה במקרה הטוב.

משחזרו ישראל למקומם נשארה הזרות במקומה. מבחינות מסוימות אפילו גברה. כבר שמעתי מאברך אחד שאינו מבדיל בין כבש לעז. ובודאי שמי שאינו יודע מה הוא כבש ומה הוא עז, אין לצפות ממנו שידע מה הוא ארבה המדבר ומה הוא צלבגב מרוקאי. מבחינות רבות השבר עוד התגבר כיון שעיסוקה של האקדמיה בשאלות אלו תוך ניתוק ממסורת התורה, גרם שבעולם הישיבות התחילו להתרחק בכלל לא רק מהראליה הנחקרת באוניברסיטה אלא אפילו מהראליה הפשוטה.

לא כן חלקו של עבד ד' מורי יוסף קאפח, אשר אצלו ידיעת המציאות לעמקה ולרחבה וידיעת התורה לכל מרחביה וענפיה התמזגו לשלמות אחת.

אבל, מרחפת השאלה המהותית – מהי המשכיות אמת של הרמב"ם? האם לימוד ערבית תוך חזרה למקורות או להיפך: לימוד אנגלית תוך התקדמות בחזית המדע של

היום? ועוד שיקול משמעותי – הרי אנו בארצינו במזרח, ועתידינו להיות חלק אורגאני מהמרחב הזה ולא במערב.

ועל כן, דרכו של מי עדיפה לעתידנו – דרכה של תימן או דרכה של ארה"ב?

יהיו שורות קצרות אלו זכרון לשריד אחרון של התרבות היהודית-ערבית במלוא תפארתה – מארי יוסף ב"ר דאוד הרב, ב"ר יחיא הדיין, ב"ר סלימאן אלקאפח יחיה לעולם. חבר מועצת הרבנות הראשית, וחבר בית הדין הגדול. חתן פרס ישראל (גם אישתו קיבלה את פרס ישראל כמה שנים אחריו. זהו מקרה בודד בתולדות הפרס הזה עד היום ששני בני זוג זכו בו), פרס ביאליק, פרס הרב קוק ועד עשרות פרסים שונים ומשונים מכל הסוגים. ד"ר לשם כבוד של אוניברסיטת בר-אילן, ועוד כל מיני אוניברסיטאות שונות ומשונות. אשר תרגם את פרושי רס"ג לתורה, פרושי רס"ג לתהלים, משלי, איוב, חמש מגילות ודניאל, את פרוש 'ספר יצירה' לרס"ג, ואת 'הנבחר באמונות ודעות' שלו. את פרוש המשנה לרמב"ם, את ספר המצות לרמב"ם, את מורה הנבוכים, ביאור מלאכת (מילות) ההגיון, ואגרות הרמב"ם. הוציא מחדש את כל המשנה תורה על פי כתבי יד תימניים עם באור ארוך. וכן כתב תרגם וההדיר עוד עשרות רבות של ספרים נוספים.

ועל משקל דברי הספדן הקדום אף אנחנו נקונן ולנו נאה לקונן :

ארץ תימן הרה וילדה

ארץ צבי גידלה שעשועיה

אוי נא לה אמרה התורה

כי אבדה כלי חמדתה.

## קבלה, השכלה ומחלוקת עקשים ודרדעים

ד"ר בת-ציון עראקי קלורמן

בשנים תרע"ג-תרע"ד (1912-1913-1914) פרץ בצנעא בירת תימן ויכוח על לימוד הקבלה, הידוע בשם "מחלוקת עקשים ודרדעים". הוויכוח בעד לימוד הקבלה (העקשים) ונגדו (הדרדעים) פילג את יהודי העיר לשתי קבוצות יריבות, התפשט למקומות יישוב אחרים במרכז תימן והשפיע על יוצאי תימן בארץ ישראל. הוא העסיק גם את רבני ירושלים והם שלחו לצנעא מכתבי חרמות. בעת הזאת שלטו בצנעא ובמרכז תימן התורכים העות'מאנים שכבשו אזורים אלה בשנת 1872, אולם חוזה דעאן משנת 1911 בין העות'מאנים לאמאם יחיא – בן למנהיגות המסורתית של תימן, ששלט באזורים הצפוניים של תימן – הרחיב את סמכויות האמאם באזורי השליטה העות'מאנית, והפקיד בידיו את העניינים המשפטיים של הציבור היהודי. לפיכך, ליהודים היה שיח ושיג הן עם השלטונות העות'מאנים והן עם האמאם יחיא. במשך כעשרים שנה העות'מאנים, האמאם, ושופטים מוסלמים, דנו בעניינים שהשתלשלו מהמחלוקת והוכרחו להתעמק ביסודות הדת היהודית, בדיניה ובמנהגיה, ולעייין בכתבי הקודש וביניהם בספר הזוהר.

### נוסח תימן "הנכון" ורעיונות ההשכלה

הויכוח על הקבלה קשור ברעיונות ההשכלה שחדרו לתימן יחד עם רעיונות מודרניים אחרים בסוף המאה התשע עשרה. רעיונות אלה מצאו קרקע פוריה בקרב זרמים קיימים בקהילה היהודית שבקשו לדבוק במסורת היהודית התימנית "הנכונה", הנקייה מהשפעות מאוחרות. זרמים אלה ביקשו להחזיר לחיי הקהילה את המנהגים הדתיים שהיו נהוגים בתימן לפני חדירת הקבלה, ושהיו מבוססים ברובם על מסורת הרמב"ם.

בתימן ידועים נוסח התפילה ה"בלדי" (המקומי) ונוסח התפילה ה"שאמי" (נוסח ספרד). הנוסח הבלדי מבוסס על "סדר תפילות כל השנה" של רמב"ם במשנה תורה, שהתקבל בתימן במאה השתים עשרה, וכולל גם מנהגי תפילה קדומים של יהודי תימן. קבלה היתה בתימן, אשר הודגשה במעגל "דור דעה", שנוסח הרמב"ם מקורו בתימן:

מסורת בידינו מאבותינו, מדורות עולם, שנוסח התפילה, שקבע הרמב"ם בספרו משנה תורה, קיבל אותו מיהודי תימן בהיווכחו שהוא טהור ונקי מתיקוני הגאונים ושכלוליהם ואין בו לא משיפורי חכמי ספרד, ולא מהגהות חכמי אשכנז.<sup>1</sup>

\* מאמר זה הוא נוסח מקוצר של המאמר: בת-ציון עראקי קלורמן, "השכלה, יהדות ואסלאם והויכוח על הקבלה בתימן – הבטים חברתיים ותרבותיים", בתוך: מאיר ליטבק ואורה לימור (עורכים), קנאות דתית, הוצאת מרכז זלמן שזר: ירושלים תשס"ח, עמ' 133 – 180.

במחצית השנייה של המאה השש עשרה החלו לחדור לתימן ספרים וסידורי תפילה מודפסים בנוסח ספרד וכן גם ספרי הקבלה, ובראשית המאה השבע עשרה הגיע גם ה"שולחן ערוך" של ר' יוסף קארו. תהליך זה גרם להכנסת קטעי תפילה מנוסח ספרד לנוסח הבלדי, וכן תיקונים בנוסח הקבלה ופיוטים של האר"י. מנהגי תפילה מארץ ישראל על פי השולחן ערוך ומנהגים דתיים אחרים חדרו גם הם ודחקו את מנהגי תימן הקדומים. לנוכח חדירתם המואצת של סידורי הדפוס הלך והתערער מעמדו של נוסח תימן הקדום עד כי במאה השמונה עשרה התבסס נוסח ספרד, השאמי, ונעשה נוסח התפילה המקובל על ידי רבים, בדרום תימן, במרכז ובצנעא.<sup>2</sup> המפגש עם רעיונות ההשכלה עודד שאיפות קיימות לחזור לנוסח תימן "המקורי" ולהיפרד מיסודות קבליים.<sup>3</sup>

בחקר יהדות תימן, אי אפשר לדבר על תנועת השכלה כפי שאנו מכירים אותה מאירופה, ואפילו לא מארצות הים התיכון. תנועת ההשכלה באירופה של סוף המאה השמונה עשרה והמאה התשע עשרה היתה תוצאה של האמנציפציה והמאבק לשוויון זכויות אזרחי בחברה הסובבת, ולאחר מאבק זה קמה תנועת ההשכלה ששאפה להתבוללות – בתרבות, בחברה ובחיים הפוליטיים של הסביבה. הרקע הזה לא היה קיים בתימן, מקום שאי אפשר היה להעלות בו על הדעת, בעיני מוסלמים ויהודים כאחד, שוויון זכויות אזרחי לכל תושבי המדינה.

בכל זאת חדרו לתימן כמה רעיונות של תנועת ההשכלה האירופאית, שהשאירו את רישומן על חיי הקהילה היהודית. תהליך זה מעניין במיוחד הואיל ותימן ויהודיה לא באו במגע ישיר עם כוחות כיבוש של מדינות אירופאיות ולא היו נתונים לקולוניאליזם כלכלי ותרבותי כמו הרבה מארצות האסלאם.

בידודה היחסי של תימן פקע בשנת 1872 עם הכיבוש העות'מאני (העות'מאנים נסוגו בשנת 1918, עם תום מלחמת העולם הראשונה, אז חזר המשטר האמאמי בהנהגת האמאם יחיא). לאחר הכיבוש נעשתה תימן פרובינציה עות'מאנית (וילאית), חלק מאימפריה גדולה, שהובאו אליה אמצעים טכנולוגיים חדשים: הוקמה רשת טלגרף, נוסד שירות דואר מחוץ לארץ, פותחו הדרכים ועוד. כל אלה הקלו על הגעתם של מכתבים, עתונים וספרים בעברית, שנשלחו לתימן בעיקר דרך ארץ ישראל ומצרים, ולזרימתם של רעיונות. החל משנת 1872 גדל מספר היהודים שיצאו למסעות, בין

1 ראו י' קאפח, "קשריה של יהדות תימן עם מרכזי היהדות", יהדות תימן – פרקי מחקר ועיון, בעריכת י' ישעיהו וי' טובי, ירושלים תשל"ו, עמ' מד', מצוטט אצל י' גלוסקא, התפילה במסורת תימן-בחינות לשוניות, עדה ולשון, כ (תשנ"ה), עמ' 6.

2 על התגבשות נוסחי התפילה של יהודי תימן ראו בהרחבה גלוסקא (שם), עמ' 3-11. על חדירת הקבלה לתימן ראו למשל ד' בר מעוז, "השתרשות הקבלה בתימן", תימן, ז (תשס"א), עמ' 85-112. על הוויכוחים בתימן בעניין נוסח התפילה הנכון והמנהגים הנכונים ראו י' עדן, "פולמוס הקבלה בצנעא-הרקע הרוחני והחברתי לפולמוס הקבלה בשנים תרע"ב-תש"ד", עבודת גמר, טורו קולג', ירושלים תשנ"ח, עמ' 25-38.

3 על רבני תימן שאחזו בדרכי הראשונים, בלימוד התלמוד ורמב"ם, ראו ש' קורח, אגרת בוכים, בית שמש תשכ"ג, עמ' כו-כ.

בענייני מסחרם ובין כשלוחי קהילת צנעא להשתדל למענה במרכזים יהודים בארץ ישראל, אלכסנדריה, אסטנבול ועוד. נוסף לכך, עם העות'מאנים הגיעו לתימן סוחרים רבים, בהם יהודים, שסיפקו את צרכי הצבא וניצלו את האפשרויות העסקיות החדשות. אלה גם כן שימשו צינור להעברת ידיעות על הנעשה מחוץ לתימן וחוליה מקשרת בין יהודי תימן ומקומות אחרים בעולם היהודי.

אחד מן הסוחרים האלה, היה דוד בן שמואל הלוי קראסו שהגיע מאסטנבול לתימן בשנת 1874 ושהה בה כשש שנים. קראסו, יליד סלוניקי, התחנך על ערכי תנועת ההשכלה והאמין שיש לפעול כדי להיטיב את מצבם המשפטי והחברתי של יהודי תימן, הוא קישר אותם עם הארגונים היהודיים, חברת "כל ישראל חברים" (כי"ח) בפאריס, ו"אגודת אחים" באסטנבול בלדינו. הקהילה היהודית התמידה בקשריה בעיקר עם כי"ח, ובמהלך התקופה העות'מאנית התעניינו ראשי כי"ח בגורלם של יהודי תימן ואף שלחו להם לעתים מזומנות סיוע כספי. באחד ממכתבי התודה שכתבו בשנת 1889 ראשי קהילת צנעא לכי"ח על התרומה ששלחו להם, הם הביעו את משאלתם לפתוח בית ספר מודרני בצנעא.

לאחר משא ומתן שנמשך שנים אחדות, הגיע לתימן בשנת 1910 יום טוב צמח כדי לקדם את הקמת בית הספר. ההכנות למפעל זה נתקלו בקשיים ארגוניים מצד כי"ח (לא נמצא מנהל מתאים שיסכים לנסוע לתימן), אולם כשאלה נפתרו פרצה מלחמת העולם הראשונה, ומכיוון שהעות'מאנים היו במלחמה עם צרפת הקשרים בין יהודי תימן וחברת כי"ח פסקו. לאחר המלחמה לא חודשו תכניות כי"ח לפעול בשדה החינוך. בכל אופן, קשריהם של יהודים מתימן עם כי"ח הפגישו אותם עם כמה מרעיונות ההשכלה שהיו מסד לפעילותה.

רעיונות ההשכלה נודעו בתימן במיוחד באמצעות המגעים עם שני יהודים חניכי ההשכלה האירופית, יוסף הלוי ואדוארד גלזר, שהגיעו לתימן במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, והתיידדו עם קבוצה של צעירים מצנעא. בשנת 1867 נשלח הלוי על ידי חברת כי"ח לאתיופיה לחקור שם את היהודים ולאחר שובו נשלח לתימן בשנת 1869 על ידי האקדמיה הצרפתית הספרותית ועל ידי כי"ח כדי לאסוף כתובות עתיקות של ממלכת שבא הקדומה (שבירתה מאריב), ולחקור את מצב היהודים בתימן. במסעו זה הסתייע הלוי בחיים חבשוש (1839-1899) איש צנעא,<sup>4</sup> שליווה אותו, שימש לו מורה דרך ואף חיפש והעתיק עבורו כתובות שבאיות.<sup>5</sup>

4 ראו ע' קרח, סערת תימן, ירושלים תשי"ד, עמ' נא.

5 כבר גויטיין הבחין שאישיותו של הלוי והשקפת עולמו השפיעו רבות על חבשוש ואנשים אחרים בצנעא: "הבוז לקבלה המעשית ולאמונות טפלות, ביטול האמון באגדות ובמעשי נסים, השקפות אירופאיות על שאלות חברתיות ואנושיות כלליות נעשו מאז נסיעתו של יוסף הלוי לקניין רוחני של חיים חבשוש ושל חוג חבריו" – ראו הקדמתו לספרו של חיים חבשוש, מסעות חבשוש, מהד' ש"ד גויטיין, ירושלים תשמ"ג, עמ' לא. וראו י' טובי, "יוסף הלוי וחקר יהודי תימן", פעמים, 100 (תשס"ד), עמ' 23-71.

אדוארד גלזר היה יהודי אוסטרי, גאוגרף ובלשן, שחקר את תימן. לראשונה הגיע לתימן בשנת 1882 ותר אותה עד שנת 1884, חזר שנית בשנת 1885 ובשלישית בין 1892 ל-1894. גלזר ערך בתימן תצפיות מטאורולוגיות ואסטרונומיות, וחקירות לשוניות והתמחה בשפה הערבית ובלהגיה השונים בתימן. כמו כן הכין דו"חות גאוגרפיים, אסף כתובות שבאיות ושרידיים ארכאולוגיים. בשנת 1907 יצא לתימן ברביעית בשליחות הסלטאן העות'מאני עבד אלחמיד השני כדי להציע תכנית של רפורמה לתימן, שנשחקה ממרידות שבטי הצפון בהנהגת האמאם יחיא. לאחר ביקורו הגיש גלזר לסלטאן דין וחשבון, מפה של תימן ורשימת המלצות (שבסופו של דבר לא יושמו). ר' יחיא קאפח פגש בגלזר עוד בביקורו הראשון והיה ער לפעילותו המדעית וכך כתב:

ואחתום המכתב במה ששמעתי מפי החכם קלאזד אשר בא לפה שנים ושלושה פעמים והקיף את רוב ארץ תימן, ונסע אל שבא (מארב) מקום ממשלת שבא לחקור את כל הנעשה בתימן מקדם קדמתה, מלכיה ושריה, ואמונתם איך היתה, ושמות אליהם אשר עבדו אותם. והוא הגיד לנו, אני, וחי סעיד אל ערוסי, וחיים חבשוש, כי נמצא זכרון היהודים בתימן במכתב שעל האבנים והלוחות הכתובים בכתב חמיר.<sup>6</sup>

צנעא היתה הבסיס שהלוי וגלזר יצאו ממנו למסעותיהם. בצנעא הם קשרו קשרי ידידות עם כמה מיהודי העיר, במיוחד שם חיים חבשוש, סעיד ערוסי (שהתעניין באסטרונומיה) ור' יחיא קאפח – שלשתם חברי הזרם שתמך בחזרה לנוסח תימן המקורי. חבשוש העריץ את הלוי, שעליו הוא אומר: "מורי ורבי, רב החשיבות, רם המעלה שהאיר שכלי, ועוררני מתרדמתי, ולמדני חכמתי, והסיר מסך צללי מחשבתי, החכם הנכבד, התייר יוסף הלוי הצרפתי". ועל גלזר הוא אומר: "רעי המכובד, המפואר בחכמתו ובמידותיו הרצויות ארון התיירים, הצייר. המהנדס, התוכן גלזר האוסטרי".<sup>7</sup>

אחד מרעיונות ההשכלה שהביא עמו הלוי לתימן היה התנגדות נחרצת לספרות הקבלה. הקבלה התפתחה במאה השלוש עשרה בדרום צרפת ובספרד והחיבור העיקרי שלה הוא ספר הזוהר. הקבלה ביקשה להבין מהו המבנה של האלוהים עצמו. היא הניחה שיש היבט אחד של האלוהים שאי אפשר להכירו או להבינו, והוא נקרא בלשונה: "אין סוף", והוא גורם לשורה של האצלות הנקראות עשר הספירות (לפעמים מכונות "פרצופים"), שנבדלות זו מזו ולעיתים פועלות האחת בניגוד לאחרת. המקובלים התרכזו בעיקר בתחום הספירות, שבהן מתגלה ומתממש כוחו של האלוהים. בכך יש משום עיסוק במבנה האלוהות ממש, בכוחות המרכיבים את האלוהים,

6 ראו י' קאפח, "אגרת הרב יחיא קאפח על נבכי תימן (ז' שבט תרפ"ו), מתימן לציון, (י' ישעיהו וש' גריידי, עורכים), תל אביב תרצ"ח, עמ' 152, כן מצוטט אצל א' צדוק. ר' יחיא קאפח ז"ל - תקופתו ומפעלו", שבות תימן, עמ' 169.

7 ראו חבשוש עמ' כז-כח. אדוארד גלזר הפציר בחיים חבשוש להעלות את קורות מסעו עם הלוי על הכתב, וכך נותר בידנו החיבור "מסעות חבשוש".

בהרמוניה שבהם אך גם בחוסר ההרמוניה שלהם. על פי תפיסת המקובלים, ה"אין סוף" והספירות הנצלות ממנו הם אחד.<sup>8</sup>

בקבלה מצויות ספקולציות שדומות לרעיון "השילוש" שבנצרות, ובימי הביניים האשימו מתנגדי הקבלה את המקובלים בנטיות נוצריות.<sup>9</sup>

תורת הקבלה הגיעה לתימן במאה השש עשרה, וקנתה לה חסידים רבים, ובסוף המאה התשע עשרה היתה לחלק בלתי נפרד מתלמודם של רבים מיהודי תימן. לאחר ביקורו של הלוי אימצה קבוצה קטנה מבני צנעא, שהתרכזה סביב ר' יחיא קאפח, חבשוש וערוסי, את יחסו השלילי החד משמעי אל הקבלה. ר' יחיא קאפח סיפר על הרושם שעשו דברי הביקורת של יוסף הלוי על לומדי הקבלה בצנעא:

ויספוק על ירך ויאמר: ברוך דיין האמת, עזבו דברי אלוהים חיים ועוסקים בספרים אלה! אנו כשמעינו את דבריו, נרתענו לאחורינו ונשתוממו על זה ונתביישנו. הוסיף לאמר, איך לא ידעו ולא יבינו מה הם לומדים, והמשיך בדברי זלזול בחכמת הקבלה.<sup>10</sup>

הרב יוסף קאפח, נכדו של הרב יחיא קאפח, מחזק את גירסת סבו שהלוי תרם תרומה נכבדה לאופי ההתנגדות החדשה לקבלה ולמחלוקת שקמה בעקבותיה:

הצורה שבה נהג הלוי... הביאו מהפכה גמורה בנפש השלישיה, [=קאפח, חבשוש וערוסי] כל אחד לפי דרכו. אפשר לאמר שכל אותה מחלוקת שהיתה בתימן באה בסיבתו של הלוי.<sup>11</sup>

הלוי השפיע גם על היחס לקבלה המעשית כלומר, לשימוש בצירופי אותיות ושמות קבליים כדי להשיג מטרות טיפוליות ואחרות. חיים חבשוש היה ידוע במומחיותו בתחום הקבלה המעשית, אולם המפגש עם הלוי טלטל אותו ואת חבריו והראה להם את חוסר התוחלת בעיסוק במעשים לא רציונליים כאלה. וכך כתב חבשוש:

- 8 על תורת הספירות בקבלת ימי הביניים והזוהר ראו: ג' שלום, שבתאי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, א, תל אביב 1974, עמ' 12-13, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים 1976, עמ' 37-40. על תפיסות שונות של הספירות ראו מ' אידל, קבלה-היבטים חדשים, ירושלים ותל אביב תשנ"ג, עמ' 151-171.
- 9 על עיקרי האמונה הנוצרית והשתקפותם בקבלה, בכלל זה באחדות השילוש, ראו: י' תשבי, משנת הזוהר, א, ירושלים תשל"א, עמ' 47-52. י' ליבס, "המשיח של הזוהר-לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי", הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 130-131 הע' 182; עמ' 146-148 הע' 224. הנ"ל, "השפעות נוצריות על ספר הזוהר", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב, א (תשמ"ג), עמ' 43-74. ע' פונקשטיין, "על כמה פירושים תיאולוגיים למשמעות השואה". הנ"ל, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל אביב 1991, עמ' 258-259.
- 10 את הדברים האלה רשם ר' יוסף קאפח על פי "לשון זקני ז"ל". ראו: י' קאפח, "קורות ישראל בתימן לרבי חיים חבשוש", ספונות, 2 (תשי"ח), עמ' רפא הע' 219. מ' צדוק "הקבלה ומתנגדיה", יהודי תימן-תולדותיהם וארחות חייהם, תל אביב תשכ"ז, עמ' 124.
- 11 קאפח (שם), עמ' רפא הע' 219.

אני הצעיר, כשמעי את גודל מעלת חכמתו [=של הלווי], בקשתי לשמוע מפיו דבר מה מעסקי, בעניני השמות וצירופיהן וצירופי צירופיהן כאשר כבר למדתי גם בספרי המשורר כמהר"ר סאלם אלשבזי ובנו הר' שמעון. את עוונתי לא כסיתי אודה על פשעי לאדוני. ואת אשר לא שיערתי בנפשי ראו עיני ושמעו אזני: הוא הטבילני במקוה ישע ההשכלה ואת שכלי רחצתי מחלאת השדים השוכנים בקרבי. ואת משרתי הרעים עושי רצוני על ידי ההשבעות נתתים במתנה גמורה לאחרים היותר הגונים וטובים ממני להיות להם לרצון. ומאז נקשרתי בעבותות אהבתו עד להפלא, ובמה יתרצה עבד אל אדוניו אם לא כמשלים חפצו?<sup>12</sup>

ר' יחיא קאפח, חיים חבשוש, סעיד ערוסי, וחבריהם, קראו בחיבורים של משכילים יהודים מחוץ לארץ, וכנראה גם בספרות מסלמית בת הזמן, ושאפו להפיץ ולהשליט את דעתם המשכילית על קהילת צנעא. סביב גרעין זה התפתח מחנה "דור דעה", שהדליק את אש המריבה והפילוג – "מחלוקת עקשים ודרדעים" – בקהילת יהודי צנעא.



## קראטה ע"פ פרקי אבות

הרב מאיר בן אברהם עפארי

הקראטה היא בראש ובראשונה – תפישה תרבותית.

רוב המכונים העוסקים כיום בתורות הלחימה השונות מאמנים באווירה המדגישה את הצד הפיסי והמסחרי והסיבה לכך – אין תפישה תרבותית.

לכל תורת לחימה ישנו בסיס מוסרי ופילוסופי שאותם חייב העוסק בתורת הלחימה להפנים ואת הידע, הטכניקה והמיומנות, רוכשים רק ב"בית המדרש" הנקרא "דוֹז'ו" (dojo) כפי שעל הלומד תורה שתכליתה מעשה, לשבת בבית המדרש עם מלמד הבקי כדי להימנע מסילופים ועיוות של התורה.

לבית המדרש והדוֹז'ו – תפקיד זהה. בראשון לומדים ומעיינים, משווים מקורות (שורש המילה מדרש הוא ד.ר.ש. שפירושו לחקור ולחפש). בשני – לומדים את הדרך, את הטכניקה. זהו גם הפירוש המילולי של דוֹז'ו – מקום הדרך.

בחלק האחרון של המאמר נתמקד בדרכי ההוראה של השיטה "קראטה ע"פ פרקי אבות" משום שבראש ובראשונה יש להבין את התפישה המחשבתית של תורת לחימה זו.

השיטה "קראטה ע"פ פרקי אבות", מושתתת על התנסות פעילה המקנה בראש ובראשונה משמעת עצמית גבוהה ואחריות אישית. המודעות העצמית גוברת כאשר אדם לומד להכיר את עצמו, את העצמה ואת המגבלה של הכוח. מטרת השיטה – להקנות כלים ומיומנויות שבעזרתם ניתן ללמד כיצד להגיע לאיזון עצמי והכרה בכבוד הבריות, לכבוש את היצר ולא לאצור כעסים ותסכולים המביאים לידי אלימות וכך מנצחים כל קרב או קונפליקט, ללא אלימות.

הרמב"ם מלמד אותנו שבריאות הגוף היא תנאי הכרחי בשלמותו המוסרית והשכלית של האדם. כדי להיות בריא בגוף יש לשמור ולדאוג גם לשיווי משקל נפשי שהיא בעצם היגיינה רוחנית. לדעת הרמב"ם, הסיבה המרכזית לרוב החולאים היא משום שהאדם אינו נוהג ע"פ הכללים הנחוצים לשמירת בריאותו ונמשך אחר הגרגרות באכילה ובשתייה ובתשמיש ועוסק בהם בהפרזה או לא במינון מתאים. "ויהיה זה סיבה לכל התחלואים והפגעים הגופניים והנפשיים" (מורה הנבוכים ג יב).

כושר גופני הינו אחד המרכיבים המרכזיים בתורות הלחימה ללא קשר לשיטה ולסגנון. אמנם ישנן העדפות בשימת דגשים על מערכת תרגילים כזו או אחרת, אבל בכל השיטות, יש משקל רב לכושר הגופני וכל אימון חייב להתחיל בתרגילי כושר וגמישות.

למשמעת יש משקל חשוב ומרכזי. ללא משמעת – אין ריכוז. כשאין ריכוז – אין תפישה תרבותית. אחד המרכיבים של המשמעת היא הנשימה התופסת מקום נכבד בכל תורות הלחימה.

קיימת השפעת גומלין בין המצב האמוציונאלי של האדם לבין פעולת הנשימה שלו. שלמות האדם מבוססת על מספר מרכיבים בקראטה ע"פ פרקי אבות בפרט ובתורת הלחימה בכלל כאשר שתיים מהם מרכזיות בעיצוב נפש האדם:

❖ שלמות המידות.

❖ מעלות שכליות.

לא תיתכן שלמות מידות ללא תיקון הגוף (תזונה נכונה, פעילות גופנית וכו'...) וללא למידה המביאה למעלה שכלית שתוצאותיה שלום – שלימות. השילוב של לימוד עם תיקון הגוף גורמים לאדם שלווה ואיזון פנימי היוצרים אדם רגוע, שלם, שמח ומאיר פנים המקריין לסביבתו.

כאמור לעיל, שיווי משקל נפשי הינו אחד הגורמים לגוף בריא. הרמב"ם רופא הנפש, מלמד אותנו שבריאות הנפש חשובה, משום שלא יתכן גוף בריא בנפש חולה ונפש חולה בגוף בריא. הרמב"ם מחשיב את הרפואה המונעת, ואת האדם המגן על בריאותו מתוך ידיעה שהגנה זו מאפשרת לו לעסוק בחכמות ולהגנה מפני "צרות העולם" (כך הוא מכנה את המאורעות היום יומיים), המשפיעות על מצב רוחו של האדם המתרגש מכל אירוע ואירוע (ומספיק להציץ בעיתון היומי בכדי להבין את כוונתו).

לעולם לא יאכל אדם אלא כשהוא רעב, ולא ישתה אלא כשהוא צמא ואל ישהה נקביו אפילו רגע אחד... ועוד כלל אחר אמרו בבריאות הגוף. כל זמן שאדם מתעמל ויגע הרבה ואינו שבע ומעיו רפין אין חולי בא עליו וכוחו מתחזק ואפילו אכל מאכלות הרעים. וכל מי שהוא יושב לבטח ואינו מתעמל או מי שמשעה נקביו או מי שמעיו קשין אפילו אכל מאכלות טובים ושמר עצמו על פי הרפואה, כל ימיו יהיו מכאובים וכוחו תשש ואכילה גסה לגוף כל אדם כמו סם המוות והיא עיקר לכל החולאים. (הלכות דעות ד ב)

אחת ההמלצות של הרמב"ם היא לצאת אל הטבע, אל המרחב ולהתבונן ביפי הבריאה או להאזין למוסיקה, להסתכל בציורים ובדברים הנאים, וכיוצא באלו הדברים המרחיבים את הנפש. וכפי מסקנתו: "כל חולה – ליבו צר, כל בריא – רחב נפש".

מכל האמור לעיל יש להסיק שהרגלי התזונה הגרועים וצורת חייו הלא מאוזנת של האדם, הורסים את בריאותו ונוטלים את שמחת החיים שטבע בנו בורא עולם. רוב בני האדם מעדיפים לקחת תרופות ולבקר בקופות החולים השונות "המושלמות" וה"מאוחדות" בחלוקת התרופות והרעלים, במקום לשנות את הרגליהם הרעים ולאמץ הרגלי חיים בריאים ומאוזנים. הרפואה הקונבנציונאלית לא מסוגלת לתת טיפול אלא עד שהיא מזהה ומגלה את שם המחלה. ועד שזה קורה, מגיע החולה למצב שקשה או בלתי

אפשרי לטפל במחלה אלא רק על ידי תרופות המחריבות את הגוף. לעיתים, התרופות מרגיעות או מקלות באופן זמני אבל את "המחיר" – משלם המטופל.

השיעורים בשיטת "קראטה ע"פ פרקי אבות" בנויים ממספר שלבים:

א. לפגוש את עצמנו. האם אנו חשופים מדי? מוגנים? מחוספסים? רגישים? אדם "חשוף" הינו אדם שאין לו סייגים ולכן גם אין לו ערכים. הכל מותר ואין התחשבות. התוצאה – חספוס וגסות.

אדם "מוגן" הוא ההיפך מן האדם ה"חשוף". ההבדל בין אדם חשוף לבין אדם מוגן הוא רק בהופעת התגובה. מי שרגיש, לא יוכל לראות דבר מבלי ליצור כלפיו מעורבות כלשהי והחשוף – רגישותו נשחקת והתנהגותו נוקשה וחסרת התחשבות.

ב. איזהו חכם? המוכן ללמוד עוד מכל אדם.

איזהו גיבור? לא זה המנצח בקרב את האחרים, אלא זה המנצח את עצמו בכך שהוא מתאפק ומוותר.

איזהו עשיר? המסתפק במה שיש לו ולא חומד את של זולתו.

איזהו מכובד? לא זה שמכבדים אותו, אלא זה המכבד את האחר, את השונה.

ג. הערכה עצמית. מהי הערכה עצמית? בטחון ביכולת שלנו לחשוב ולהתבונן. להתמודד עם האתגרים הבסיסיים של החיים ודרישותיהם. תחושה שאנו שווים משהו. רמת ההערכה העצמית שלנו משפיעה על המעשים שלנו, והמעשים משפיעים על רמת ההערכה העצמית שלנו, על העושר הפנימי שלנו. כשרמת ההערכה העצמית שלנו גבוהה, אנו יוצרים קשר פורה ומטפח עם הזולת. מערכת היחסים הגרועה ביותר היא בין אנשים שדעתם על עצמם היא שלילית, וכשמאחדים שני תהומות – לא צומח הר.

ד. הימנעות מהתנהגות אנטי חברתית והטמעת תרבות של כבוד. התחשבות בזולת, "מה ששנוא עליך אל תעשה לחברך". לא להידחף, לא לקלל, לוותר וכו'.

ה. טיפוח תכונת האמיצות. אומץ לב הוא נשק שבאמצעותו אנו מתגברים על כל ניגוד. אם נראה את החיים כהר תלול, אזי אומץ הלב הוא הכוח הממריץ אותנו לטפס גבוה יותר על המדרון התלול, עד שנגיע לפסגה שהיא המטרה והיעד. בחינת "אין דבר העומד נגד הרצון". אומץ הלב הוא מתנה אלוהית המאפשרת לנו להתגבר על הפחד. להביט בחיוך אל הסכנה, ולנתץ את כל המכשולים שבדרכנו, לדלג ולהתגבר על כל קושי. אומץ לב הוא יסוד מהותי לא רק בהצלחה חומרית, אלא גם לשם צמיחה מוסרית ורוחנית. צריך אומץ לב כדי לציית לעקרונות שאדם חושב לנכונים וצודקים, בזמן שהעולם סביבו אדיש

כלפיהם. נדרש אומץ לב כדי שאדם יעמוד על שלו, יגן על עקרונותיו ויפייץ אותם בקרב זולתו נוכח לעג, זלזול ואיבה. נדרש אומץ לב בכדי לחיות בצורה הגונה וצודקת בתוך שחיתות, לומר את האמת באווירה או בסביבה של רמייה ושקר; והכי חשוב! לנצור אהבה בים של שנאה.

לאומץ שני פנים: 1. הרס 2. בנין. אנו בוחרים לבנות, לעזור, לשאוף לטוב ולנעלה.

1. מנוחת נפש – התחברות אל הטבע. ניתן למצוא רוגע בליבו של כל חלק בטבע. בשדה, בנהר, בגבעה, בעמק, בהר, ביער ובכל הבריאה. שלוה אלוהית זו שוכנת גם בליבו של האדם שבחר לו את דרך החיים הזו. כדי שמנוחת הנפש תהיה טבעית לאדם עליו לבטא ברצונו את התכונה הזו בכל נתיב והיבט של חייו בכך שישמור על קור רוח, ישאף לריאותיו את האוויר בקצב אחיד. אדם שלו מרומם, סוחף את האחרים ויוצר סביבה ואווירה של מנוחת נפש.

2. חיים תקינים הם תנאי מוקדם למנוחת הנפש. חיים תקינים פירושו – משמעת עצמית, שגרה ואיפוק. על האדם לאכול את מזונו כפי שהמליץ הרמב"ם. עליו להימנע מהפרזה מכל סוג שהוא, עליו ללמוד לשלוט בתשוקותיו ולעולם לא להשתעבד להם. לעולם לא יאכל רק בכדי לגרום הנאה לחוש הטעם, כיוון שחוש זה תובעני ורעבתני, וכל מי שאינו מרסנו – מכביד על מערכת העיכול. המתכון למעגל חיים נכון הוא: הנאה מאופקת, לא אוכלים בעמידה, בהליכה, תוך כדי שיחה וכו'.

להימנע מהפרזה, לישון בשעה קבועה. האדם הוא חלק מן היקום, והיקום מבוסס על שגרה קבועה. בספר תהילים נאמר: "שמש ידע מבואו". גם הכוכבים, החיות והעופות: "תזרח השמש יאספון ואל מעונותם ירצון". אם אלה שאין בהם רוח חיים (כוכבים, שמש) יודעים זאת – אדם על אחת כמה וכמה. האדם הוא היצור היחיד שסירב לקשור עצמו לשעות הטבעיות של המנוחה ויצר לעצמו שעשועים ותענוגות מרגשים ממינים שונים, שישמרו על ערותו עד שעה מאוחרת מאוד (עיר/אדם ללא הפסקה) ובכך מנע מעצמו שעות רבות של מנוחה חיונית. מתוך כך, בחר האדם בבילתי טבעי במקום לבחור בטבעי, והבלבול תפס את מקומו של הסדר הטבעי האלוהי. מה הפלא שבני האדם מסתובבים עצבניים וחסרי סבלנות וסובלנות?!

השילוב המנצח – קראטה והקדמתו של הרמב"ם למסכת אבות, הנקראת: "שמונה פרקים", יצרו את "קראטה ע"פ פרקי אבות". הקדמת הרמב"ם למסכת אבות נועדה לתקן את מידותיו של האדם, והיא בעצם מתכון לרפואת הנפש. כפי שכבר כתבנו לעיל, לא תתכן שלמות גופנית ללא שלמות המידות, וכאן משתלבת תורת הלחימה עם תורת המוסר – זוהי התפישה התרבותית בה פתחנו.

כמובן שבשיטה שלנו יש דגש רב על הכושר הגופני, הנשימה והתזונה ושאר הנושאים שכתבנו, אך דגש מיוחד אנו נותנים ללמידה שבסיסה – הקדמת הרמב"ם

למסכת אבות. אין המטרה להכאיב. עצם הידיעה והכרת מגבלות הכוח האנושי – היא העצמה.

את מאמרי זה כתבתי בעקבות לימוד בן שנים רבות. את הידע, הטכניקה והרעיונות צרפתי וכתבתי מכל מלמדי, והם רבים, כך שתורתי ומשנתי היא של מורי ואני רק משתדל ליישם את הדרך. אציין, שהשיטה פועלת גם בבתי ספר שמנהליהם בעלי ראש פתוח לחזון ואתגר, ואינם חוששים שהתלמידים יתפתו אלימות. להיפך, התלמידים קונים משמעת עצמית גבוהה ואחריות אישית, כלים ומיומנויות שבעזרתם ניתן ללמוד להגיע לאיזון עצמי והכרה בכבוד הזולת, כבישת היצר, קבלת החלטות נכונות, וכך הם מנצחים כל קרב ללא אלימות. שילוב זה הוא המתכון המבריא את הנפש ופותח את דלתותיה לחזון ואתגר.

אציין שבשיטה זו אין חגורות. העבודה על המידות היא הכתר לו זוכה המתמיד. והמטרה שבלמוד – להקרין על הסביבה ולחתור לשלמות שהיא הבסיס לשלום.

הקראטה שפירושה: "היד הריקה", היא בעלת משמעות עמוקה.

כמו שהמראה משקפת את כל הניצב מולה וכמו שהעמק השקט מוליך את הקולות החרשיים ביותר, כך חייב תלמיד הקראטה להריק מתוכו את האנוכיות והזדון במגמה ובמאמץ להגיב כיאות על כל מה שהוא עשוי להיתקל בו. (פונאקושי גיצ'ין, מייסד שיטת השוטוקן).

## עיון בהערות הגר"י קאפח

אליהו נגר

במלאכת ההדרה הכבירה שיצאה מתחת ידו של הר"י קאפח, תשומת הלב מוסבת למאות ואף אלפי הערות והארות הנלוות למפעל אדיר זה. ההערות וההארות מקפלות עולם עשיר ומגוון. מהן קצרות מאד; שתיים שלוש מלים, ולעיתים הרחבה מסויימת. לעתים הן הפנייה למקור הפסוק או האמרה של המחבר, ולעיתים הערה על תרגומים קודמים.

במאמר קצר זה, אבקש להאיר נקודות העולות מתוך שתי תשובות של הר"י קאפח, ומתוך שתי הערות בפירושו למשנה תורה להרמב"ם. בקריאה ראשונה, נדמה כי יש בהם באור קצר ותו לא, אך בהבחנה מדוקדקת, פותח לנו הר"י קאפח צהר להבנת משמעות עמוקה הרבה יותר מכפי שזה נראה בעיון ראשון וכפי שהפרט לקמן:

### א. ביטוי שם ה'

באחת מהשאלות הרבות שהופנו אליו, נשאל הר"י קאפח בענין ההיתר לומר שם אלהים ולא אלוקים.<sup>1</sup>

על כך העלה השואל, האם היתר זה אינו נוגד את פסיקת הרמב"ם בהלכות שבועות בו פסק הרמב"ם שאסור להזכיר את שם ה' סתם.

הר"י קאפח השיב, שלעניין אמירת שם אלהים אין כל בעיה, וההקפדה מלהזכיר היא רק לגבי שם יוד הא ואו הא, שאותו קוראים באדנות.

באשר לדברי הרמב"ם בהלכות שבועות, השיב הר"י קאפח שהדין האמור שם אינו מתייחס לעניין ביטוי והזכרה, אלא לענין של איסור מחיקת השם. הר"י קאפח לא הסתפק בכך והוסיף: "ואף מצוה לאמרן כמו שהן" (ההדגשה במקור), ובתוך כך הוסיף להטעים ולהדגיש את העניין באופן נמרץ כדלהלן:

כי הסירוס הזה בקו"ף לדעתי ולמשמע אזני, גנאי הדבר ומכוער מאוד, גם כלפי הדיוט כ"ש כלפי שמים.

ואני בטוח שלא שאלת להזכירו לבטלה אלא שאזוניך כבר מלאים מן הכינוי המשובש אלקים צבקות, ולכך אינך חש את הזרות ואת הכיעור שבדבר. וזה דומה למה שעשו הפילוסופים בהשגחת ה' על העולם השפל, כמ"ש הרמב"ם במו"נ.

1 נוסח השאלה והתשובה הובא אצל הרב אברהם חמאמי, לקט מתשובות מו"ר הרב יוסף בן דוד קאפח זצ"ל, בתוך: ספר זכרון לרב יוסף בן דוד קאפח (ז. עמר וח. סרי עורכים), עמ' 33-34.

תוספת ההדגשה של הר"י קאפח מעמידה אותנו על כמה מאפיינים. הר"י קאפח מבחין כי בנפשו של השואל אוחזת תחושה אמיתית וכנה כי ההיתר לומר אלהים מעורר בו חשש להזכרת שם ה' לבטלה. יחד עם זאת הוא ער גם למה שהיה ראוי להיות באמת. לפיכך הר"י קאפח מצביע על שורש העניין כי יסוד התחושה הזו אינה מחמת הדין ובדיקת המקורות ויסודות ההלכה, אלא היא תולדה של השפעה חברתית וסביבתית בה מורגלים אנו לשמוע את שמות ה' באופן כזה, ומטבע ההרגל להכהות את החושים והוא המצב שבעניין דנן. לפיכך מה שהיה אמור להיות טבעי ומובן מאליו נתפס כדבר זר וחדשני ואף כאסור. נקודת מבט זו הבוחנת את העניין מצד ההשפעה הסביבתית שורשים לה במשנת הרמב"ם. ואנו פוגשים זאת בכמה מקומות.

את עצם ההשפעה החברתית והסביבתית אנו פוגשים כבר בהלכות דעות (ו א): "דרך בריתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר ריעיו וחבריו, ונוהג במנהג אנשי מדינתו".

לעצם טיבה של ההשפעה בפועל, נציין לדברי הרמב"ם בהקשרים שונים כמפורט לקמן:

במורה הנבוכים, מצביע הרמב"ם על גורמי המחלוקת בענייני מחשבה, או בכלל; ועל הדברים המטים את מחשבת האדם מהאמת. הוא מונה שלוש סיבות בשם אלכסנדר אלאפרודיסי, ומוסיף גורם רביעי והוא: ההרגל והחינוך. השפעת ההרגל מתוארת באופן הבא:

לפי שיש לאדם בטבעו אהבה להרגלו ונטיה כלפיו... כך יארע לאדם בהשקפות אשר הורגל להם ונתחנך בהם שהוא מחבבן ומגן עליהם ומתרחק מזולתן וגם גורם זה מעוור מהשגת האמת ויטה כלפי הרגליו" (מו"נ א לה).

במקום אחר, התייחס הרמב"ם להרגל כמעצב את תחושת הזרות כלפי מה שהיה ברור מאליו. הדברים אמורים בעניין ביאורי מושגים ומונחים שהרמב"ם פירש על בסיס הפילוסופיה, ובתוך כך היה ער לעובדה כי ישנם הרבה מסתייגים מהפילוסופיה, הואיל ורואים בה כנטע זר בזמורת ישראל, כאשר אליבא דהרמב"ם היא נשמתה של היהדות.

הרמב"ם הטעים כי תחושת הזרות מהפילוסופיה מקורה בטעות הנובעת מכח ההרגל שהיכה שורשים. ובלשונו:

וכאשר גדלנו עם הרגל השקפות הסכלים באו הדברים האלה הפילוסופיים כאילו הם זרים לתורתנו כזרותם מהשקפות הסכלים ואין הדבר כן. (מו"נ ב יא).

המעין היטב בתשובת הר"י קאפח יעמוד בנקל על כך כי הר"י קאפח נקט בתשובתו במטבעות לשון השאובות מתוך דברי הרמב"ם הנ"ל.

נקודה נוספת שמן הראוי לעמוד עליה, היא מה שציין הר"י בחתימת תשובתו וכתב: "וזה דומה למה שעשו הפילוסופים בהשגחת ה' על העולם השפל, כמ"ש הרמב"ם במו"נ".

לכאורה אין שייכות וקשר בין עניין ההשגחה לעניין הנדון, והדברים שונים ונפרדים ולא קרב זה אל זה. מכיון שהר"י קאפח לא ציין לאיזה פרק מכוונים דבריו, נראה להציע כי כוונתו לדברי הרמב"ם בחלק ג פרק טז. שם עמד הרמב"ם על הטעמים שהביאו הפילוסופים על מנת לשלול מה' את ידיעת הפרטים, ומכח כך לשלול גם את ההשגחה בבני אדם.<sup>2</sup> לפי המבואר שם, הפילוסופים שללו את הידיעה וההשגחה מה', מתוך זהירות מלייחס לה' עשיית רע ועוול בעולם. נמצא כי שלילה זו נובעת מתוך כוונה טובה להימנע מלייחס לה' פעולה שלילית של עשיית רע, ואינה נובעת מכח כוונה כפירה. הרמב"ם היכה על קודקוד טענתם, והצביע על הזרות העולה ממסקנתם.

מצד אחד, חפצם ורצונם להימנע מלייחס לה' עוול, אך בה בעת לא נתנו דעתם לכך כי בשלילת הידיעה מה' הם מייחסים לה' סיכלות וחוסר ידיעה, והרי זה חמור יותר, ודומה ענינם לאותו משל שהביא הרמב"ם בחלק הראשון פרק עו, כמי שבורח מהרמץ אל האש.

לאור המוטעם בדברי הרמב"ם נקל לעמוד על עומק כוונת הגר"י קאפח בתשובתו לשואל. ונמצאנו למדים, כי כוונת הגר"י קאפח לציין, שאותם אשר בחרו בכינוי אלוקים, צבקות, אדושם, ושאר הכינויים על כל חילופי חילופיהם, לא עשו זאת חלילה מתוך כוונה לפגום בשם ה' – אדרבא, כוונה טובה וטהורה היתה להם, והיא נבעה מהחשש להוציא שם ה' לבטלה, אך למעשה לא נתנו דעתם שכינויים וביטויים אלו פוגמים בשם ה', וממה שיגורו – בא להם.

לאור המוסבר, מתחוויר היטב הקשר ההדוק בין עניין ההשגחה לעניין הנדון שציין הגר"י קאפח, הנאמן בכל בית הרמב"ם.

### הסידורים: "שיח ירושלים" ו"שיבת ציון"

בתוך מפעל ההדרה הכביר שהוציא הר"י קאפח לאור עולם, יש מקום לתת את הדעת לעניין הוצאת הסידורים בעריכתו, שהתחיל בסידור "שיבת ציון" ואשר קיבל צורה חדשה בסידור "שיח ירושלים". לא כאן המקום להיכנס להבחנות ולהבדלים בין שני הסידורים.

במסגרת זו אבקש למקד את תשומת הלב לתשובתו של הר"י קאפח. אדם האמון על משנת הרמב"ם, ואשר יש לו עניין בהתחקות אחרי מנהג תימן הקדום, חש אי נחת לנוכח התוספות השונות שסופחו לסידור, שאינן משקפות אל נכון את נוסח הרמב"ם ומסורת תימן העתיקה מקדם קדמתה. בהקדמות למהדורות הסידורים, עמד הר"י קאפח

2 הדברים אמורים כאן באופן כללי מבלי להיכנס לכל ההיבטים של תורת ההשגחה במשנת הרמב"ם.



על עניין התוספות השונות, ועל נקודת המיצוע שנבחרה בין הרצוי למצוי. יחד עם זאת, במהדורות נוספות שהודפסו, ניכר רצון להרחבה יתירה עד שהיחוד והמאפיין של הסידור אינו ניכר כל צרכו. המתפלל מוצא עצמו שהוא אחוז בסידור שאין הבדל בינו לבין יתר הסידורים של שאר העדות, על כל ההשפעות השונות שנקלטו במרוצת הדורות. למותר לציין, שתוספות אלו יוצרים פער עמוק בין עיקרה ויסודה של התפילה כפי שזו מופיעה בנוסח הרמב"ם ובמנהגי תימן העתיקים, לבין זו הבאה לביטוי הלכה למעשה. נמצא שיסודות השאובים מהעולם הרמב"מי, פושטים צורה ולובשים צורה אחרת בדיוקן ובדפוס שאינו תורם לקליטת העניין המבוקש. מה שהיה בבחינת אמצעי ובדיעבד, הפך עד מהרה להיות לכתחילה כתכלית ועיקר.

אמנם ניתן ליישב את הניגוד הזה בהתאם לטעמים שעמד עליהם הר"י קאפח בהקדמותיו לסידורים, אולם ראוי לתת את הדעת לגבי עניינים הלכתיים שלא תמיד משקפים אל נכון את העניין כפי שאמור להיות. כאן כבר קשה להיבנות מההנמקות והטעמים המופיעים בהקדמותיו של הר"י קאפח לסידורים, אך לעניין זה נמצא מענה מעניין בתשובה של הר"י קאפח. עיקר השאלה נסובה על ברכת ה'מלוואח' שבו נמצאה הוראה מנוגדת בין העקרונות העולים מהסבר הר"י קאפח בפירושו להרמב"ם, לבין זו המופיעה בסידור "שיח ירושלם". על כך השיב הר"י קאפח כי הבדל זה מתיישב לאור ההבחנה המופיעה במורה הנבוכים, בין השגחה פרטית לכללית. ובלשונו:

ומה שנכתב בסידור שיח ירושלם, אני מניח שלמדת מורה, ויש השגחה פרטית ויש השגחה כללית. הרבה דברים בסידור זה שנעשו שלא בהשגחה פרטית וזה לא באשמתי והדברים יתוקנו להבא.<sup>3</sup>

להלן נסקור בראשי פרקים את ענין ההשגחה הפרטית והכללית ברמב"ם ומתוך כך נבקש לעמוד על כוונת הגר"י קאפח.

בפרקי ההשגחה (מו"נ ג יז-יח), הרמב"ם עורך הבחנה בין השגחה הנשפעת כפי השכל לבין השגחה מינית (= כללית). אליבא דהרמב"ם, ההשגחה הכללית באה לביטוי בעצם המנגנון הקיים בטבע של שימור המין של עולם הצומח, עולם החי, ועולם האדם במתכונת הטבעית כפי שנבראו בששת ימי בראשית. לעומת זאת, ההשגחה הפרטית, חלה רק על מין האדם, וגם כאן ההשגחה היא בהתאם לשפע השיכלי ולהשגחה העיונית של האדם. בהתאם לכך, ההשגחה שונה מאדם לאדם, והיא שופעת על יחידים מבני אדם, בהתאם להכרתם והשגתם. אופייה של ההשגחה משקפת את עומק הכרתו של האדם בתהליך השגת הבורא. במצב זה, ההכרה היא נחלתו הפרטית של האדם השלם והיא לו לבדו ואין לאחרים עמו. בהתאם לכך, יש להבין כי פעולת ההשגחה אינה בפריצת חוקי הטבע והפיכת הסדר הטבעי כדי להושיע את האדם מצרות ומנזקים שבמנהגו של עולם, אלא עיקרה ויסודה היא, בתמורות פנימיות המתחוללות בהכרתו

3 תשובה זו מופיעה בספרו של הרב אביעד אשואל ברכת משה, עמ' קמה. תודתי נתונה לרב יחיאל עטרי שהסב את תשומת ליבי לכך, ועל הבהרות נוספות שתרמו לבחינת העניין.

של האדם השלם לנוכח פגעים ואסונות. הווה אומר: ההשגחה הפרטית היא מצב בו האדם לא מסיח דעתו מהשגת הבורא ומהשגת השלמות, גם כאשר חלים פגעים ואסונות. ביטוי מעניין לעניין זה, נמצא גם באופן בו הר"י קאפח מסביר את המושג: "מיתת נשיקה". הנחה רווחת, כי מיתת נשיקה הוא מצב בו האדם משיב נשמתו, ללא כאב ויסורים, לן בלילה – ובבקר אינו בנמצא. הר"י קאפח, בהתאם להבנת הרמב"ם בפרקי ההשגחה, מטעים כי לא כך הם פני הדברים. מיתת נשיקה היא מצב בו האדם נפטר כאשר מחשבתו דבוקה בה' גם כאשר יסורים קשים פוקדים אותו. אם כן הנשיקה שבמיתה, אינה מתייחסת למצב של הסבל שהוא חל בחומר האדם, אלא למצב התודעתי בו מחשבתו של האדם קשורה בידיעת צור העולם. גם כאשר חולאים ויסורים פוקדים אותו, כאשר רוחו ומחשבתו דבוקה באדון העולמים על אף ולמרות היסורים.<sup>4</sup>

הרחבנו מעט בעניין ההשגחה, על מנת לחשוף את הפער שבין ההשגחה הכללית לבין ההשגחה הפרטית, וכן כדי לעמוד על כך שההשגחה הפרטית היא על האדם כפרט ואינה יכולה לחול על ציבור או על שני אנשים יחדיו. על רקע האמור, נקל להבין את הפער הקיים בין ההשגחה הכללית לבין הפרטית.

נסכם ונאמר, ההשגחה הכללית כשמה כן היא, מרחפת על פני כל היקום. בעוד ההשגחה הפרטית, זורחת ומאירה ליחידים אשר עמלים ללא לאות להוציא שיכלם מהכח אל הפועל, שהיא התכלית שבעבורה נאמר על האדם שהוא נברא "בצלם אלהים",<sup>5</sup> וכלשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (ד יד):

נפש כל בשר, היא צורתו שנתן לו האל. והדעת היתרה המצויה בנפשו של אדם, היא צורת האדם השלם בדעתו. ועל צורה זו נאמר בתורה: "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו".

על רקע זה נקל להבין, כי כוונת הר"י קאפח שהרבה דברים בסידור אינם בהתאם לדעתו הפרטית, אלא בהתאם למגמה כללית של מנהגים הרווחים בעם, ולא כפי שהיה ראוי. לשון אחר: כפי המצוי ולא לפי הרצוי. על יסוד זה בזהירות רבה אבקש להעלות השערה, כי גם בהסכמתו להוספות השונות, יש מקום להציב גבולות וגדרים בעניין. לא נראה כי דעתו של הר"י קאפח תהיה נוחה משיבוצם של הוספות בתוך מארג התפילה, באופן שהופך את הסידור להיות מאסף למנהגי העדות. יתכן ולטעמו של הר"י קאפח היה ראוי להסתפק רק בציון אותם תוספות שונות שיש נוהגים לאומרם, כפי שניתן להתרשם מהערותיו בסידור "שיח ירושלם" בעניין קריאת שמע על המיטה, אך לא בקביעתם בגוף הסידור. שכן התחשבות רבתית במתפלל שאינו חפץ בנוסח הרמב"ם, מקפח בעליל את המבקש להתפלל ככל האפשר בהתאם לנוסח הרמב"ם. מתפלל זה מוצא עצמו נאלץ לדפדף ולדלג מפעם לפעם על אותם הוספות, ונמצא שהסידור הופך עבורו למסע דילוגים ועילעולים. ומבחינה זו במה יודע איפה ההבדל בין סידור זה ליתר הסידורים? ובפרט שהדבר הזה מעבה את הסידור באופן שאינו נוח לאחיזה ולנשיאה.

4 ראה מו"נ ג, סוף פרק נא. וכן הקדמת הר"י קאפח ל'התאג' בכתר ישראל, ירושלים התשנ"ג (ללא עימוד).

5 ראה מו"נ א א.

נמכל מקום, אולי מוטב להביאם בסוף הסידור כנספח, על מנת להתחשב בנמען שאליו יועד הסידור בראשית המחשבה, כלומר להקל על המתפלל החפץ בנוסח הקרוב ככל האפשר לנוסח תימן הקדום]. הגם כי תשובתו של הר"י קאפח נסובה על עניין הילכתי מסויים, ולכאורה אין מקום לעניין הזה כאן, אך לכשנדקדק כי עניין זה עשוי להיכלל בתוך העניין מתוך דיוק בלשון הר"י קאפח שנקט בלשון רחבה וכתב: "הרבה דברים", משמע לא רק העניין ההילכתי עליו נשאל אלא גם דברים אחרים נוספים, וסביר להניח שלשון זה כולל עניינים נוספים שהם מעבר לעניין ההלכתי.

הערת הבהרה: כדי לסלק אי הבנות, חשוב להדגיש, כי הדברים לא נכתבו כדי לדון בעצם עריכת הסידור וההיבטים השונים שנילוו למלאכת ההדרה. ואין להתעלם מדברי ההערכה של הגר"י קאפח אודות עורכי הסידור ועל האימון שהוא רוחש להם. ולכן על מנת לעמוד כלפי מי מכוונים דבריו של הר"י קאפח הדברים טעונים בירור וליבון, ויהיה זה עוול להסיק מסקנות ללא בדיקה יסודית ומקיפה יותר. ההידרשות לעניין הזה נעשתה רק כדי לדון במשמעות של הביטויים העולים בהערותיו של הגר"י קאפח, זאת על מנת להתחקות אחרי כוונתו ומטרתו. ובהקשר דנן עיקר העניין נסוב לעניין השימוש בלשון של ההשגחה כללית והשגחה פרטית, למען הסר ספק, חשוב להוסיף ולהדגיש: כי בסופו של עניין הן סידור "שיבת ציון" והן "שיח ירושלם" הם הסידורים הטובים והמשובחים ממה שמצוי היום בסידורים של בני תימן. ודברים אלו אינם בגדר שבח בעלמא, אלא אמת לאמיתה הגלויה למי שבוחן את הדברים ביושר לב. צא וראה כי בכל יתר הסידורים המבקשים לשקף את נוסח תימן האמיתי אין כל התייחסות למהותם וטיבם של ההוספות הרבות, ואין ציון שההוספות הללו, אינן מצויות בנוסח הרמב"ם ובתכאליל הקדמונים. ויתירה מכך יש שהוסיפו דברים שלא היו מצויים כלל בתכאליל כגון ציור המנורה במזמור למנצח, תוספות של כוונות בשמות ה' ועוד. לעומת זאת בסידור "שיבת ציון" ו" שיח ירושלם", בצד התוספות השונות, יש ציונים והערות המעוררים את תשומת לב המתפלל לכך שאלו הן הוספות מאוחרות, ואינן ברמב"ם ואינם בתכאליל העתיקים. לנוכח עובדה זו ניתן לומר שאותה השגחה כללית, אינה מונעת את ההשגחה הפרטית למי שחפץ לגלות אותה בתוככי הסידור.

## ב. חובת האשה בהדלקת הנר

חובת הדלקת נר שבת אינה רק על האישה כפי שרווח בתפיסה העממית, אלא אף על הגבר: "ואחד אנשים ואחד נשים חייבים להיות בבתיהם נר דלוק בשבת" (הלכות שבת, ה א). אך האישה מצווה על כך יותר. הטעם הרווח להסביר מדוע מצווה זו חלה על האישה יותר מעל האיש, מנומק בהתאם לדברי מדרש בראשית רבה המובא בפירושו רש"י על מסכת שבת (לב ע"א), הקושר את העניין לחטא אדם הראשון, וכך לשונו שם:

ונשים נצטוו על כך, כדאמרין בבראשית רבה: היא איבדה חלתו של עולם – שעל ידה נטרד אדם הראשון שנתרם כחלה וככתה נרו של עולם ושפכה דמו".<sup>6</sup>

הסבר זה מעורר מספר קשיים:

מצוות הדלקת נרות אינה דאורייתא אלא דרבנן. ואם יש עניין לתיקון מעשיה של חוה על העולם וחיייו של אדם, מדוע לא ניתנה מצווה זו ע"י משה? מה גם, מתעורר קושי לנוכח הכלל לפיו: אין למדים ממה שהיה קודם למתן תורה.<sup>7</sup>

הרמב"ם פתר את הבעיה במתק לשונו כאשר ניסח זאת באופן הבא (הל' שבת ה ג):  
 "ונשים מצוות על דבר זה, יותר מן האנשים, לפי שהן מצויות בבתים, והן העוסקות במלאכת הבית".

הנימוק הניתן ע"י הרמב"ם אינו שוזר וקושר את העניין לחטא קדמון הנסרך ונפתל בעבר הרחוק, אלא נותן טעם מציאותי הקשור להווה כאן ועכשיו. התעלמות הרמב"ם מההנמקה המופיעה במדרש, נובעת בשל המשמעות המיוחדת בה הרמב"ם תופס את פרשת גן עדן.

אליבא דהרמב"ם סיפור גן עדן אינו כפשוטו, ואין הוא מופיע בתורה על מנת לתאר את שהיה בעבר, אלא את מה שקורה בכל עת ובכל זמן בעולמו של האדם. במאבק הנצחי בין המושכלות למפורסמות. על עניין זה כיוון הר"י קאפח בצינונו על אתר את הדברים הבאים:

ורבנו הביא רק הטעם המציאותי... והתעלם מכל לשון המדרש. בהתאם לשיטתו שכל אותו התיאור של אדם וחוה והנחש בבראשית ב, הוא מונחים אלגוריים. וכמ"ש במורה נבוכים ח"ב פרק ל, ולא חוה הטבעית היא שגרמה מיתה לאדם ע"ש.

לצורך הבהרת כוונת הר"י קאפח נפרט מעט.

בפרשת בראשית פרק א, אנו קוראים על בריאת האדם זכר ונקבה. ובפרק ב אנו קוראים על סיפור פרשת גן עדן; על האשה, אדם, הנחש, וכל סיפור החטא. פרק א מתייחס לחוה ואדם במובן האנושי כדמויות ממשיות. אדם זה הגבר, חוה זו האישה. לעומת זאת, בפרק ב, אדם, חוה, הנחש ועץ הדעת הינם שמות המורים על מונחים המתפרשים על דרך המשל (=אליגורי). ובמשמעות זו, הנחש אינו מעולם הזיאלוגיה, העץ אינו מעולם הבוטניקה, ובהתאם לכך גם חוה אינה חוה הטבעית, אלא כמשל לחומר (לגוף), והאדם משל לכח השכלי. אם כן, פרשת גן עדן מתארת מאבק פנימי המתחולל בין כוחותיו של האדם בינו לבין עצמו. לפיכך דייק הר"י קאפח וציין

6 סקירה מקיפה על הטעמים השונים בהדלקת נר שבת ובכל מנהגי השבת בכלל, מופיעה בספרו החשוב של משה חלמיש, הנהגות קבליות בשבת, ירושלים תשס"ו, עמ' 161-176.

7 ראה למשל פיהמ"ש להרמב"ם על מסכת חולין פ"ז ה"ו.

לבראשית ב, כדי להבחין בין חוה הטבעית האמורה בפרק א לבין חוה האליגורית האמורה בפרק ב.

יסוד ביאור זה נשען על מפרשי הרמב"ם. להלן אביא את לשון הרמב"ם שלטעמי אליו התכוון הר"י קאפח, ואסמין לכך את דברי המפרשים החושפים את הרמוז וטמון בדברי הרמב"ם.

וממה שתצטרך ותדעהו ותתעורר עליו, היות הנחש לא קרב לאדם ולא דיבר עימו. ואומנם היתה השתדלותו וקרבתו לחוה. ובאמצעות חוה ניזוק האדם והמיתו הנחש. והשנאה השלימה אומנם היא קיימת בין הנחש וחוה, ובין זרעו וזרעה.<sup>8</sup>

**המפרש שם טוב מפרש את דברי הרמב"ם הללו באופן הבא:**

כי בעבור שהנחש הוא כח המדמה ישיא (=יפתה) את חוה שהיא אם כל חי, והיא הנפש המרגשת, לא ימשך השכל העיוני להשיג את המושכלות, ולא יעלה מעלה, אבל (=אלא) ירד מטה מטה ויאבד. וכבר התבאר כי הפסד האדם נמשך אחר החומר.<sup>9</sup>

לאור האמור, עולה בבירור מדוע הרמב"ם התעלם מפשט המדרש בקביעתו את חובת הדלקת הנר. עם זאת בהחלט ניתן לומר שהרמב"ם מפרש את דברי המדרש גם באופן אליגורי, ובאופן זה המדרש כלל לא התכוון להדלקת הנר בשבת, אלא להדלקת נר שהוא משל להגשמת השכל בפועל והשגת השכל הנקנה, שהוא האמור לאדם בעולם הבא שהוא כיום שבת, בו אין מלאכה חומרית אלא מנוחת הנפש.<sup>10</sup>

זאת ועוד: העדפת הרמב"ם את הטעם המציאותי, אחוזה וקשורה באופן בו הוא תופס את עבודת המצוות. מטרת המצוות הם להבאת השלמות לאדם עצמו כאן ועכשיו. וטעם התולה את הדלקת הנר בעבר הרחוק, מרוקן כליל את מהותה של המצוה. כלום האדם צריך לשאת על עצמו את חטאי זולתו?

קיום המצוות איננו מחמת מה שהיה, אלא מחמת מה שנכון וצריך שיהיה לאדם עצמו להשגת שלמותו. נימוק זה לא הביאו כאן הר"י קאפח, אבל ההד שלו עולה מדבריו במקום אחר.

**בהלכות תעניות (ה א) עומד הרמב"ם על חובת ארבעת התעניות בזה הלשון:**

יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם, מפני הצרות שאירעו בהן, כדי לעורר הלבבות, ולפתוח דרכי התשובה. ויהיה זה זיכרון למעשינו הרעים, ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו

8 הבאתי מתרגומו של ר' שמואל אבן תיבון, הואיל ודברי המפרש שיובא להלן מושתת על תרגום זה.

9 ברוח זו ובכיוון זה מפרשים גם יתר המפרשים אפודי, קרקש, נרבוני, אברבנאל, ועוד גדולים וטובים שהתייחסו לדברים הללו ברוח זו בכתבים שונים, כגון ר' יעקב אנטולי בספרו "מלמד התלמידים", ר' ניסים ממרסי בספרו "מעשה נסים". ועוד.

10 פירוש "נר" כמתייחס לשכל, מבוסס על יסוד דברי המפרשים בפתיחה למורה, במשל של הדלקת הנר וכפתילה באיטר לחיפוש המרגלית שנפלה בבית אפל.

עתה, עד שגרם להם ולנו אותן הצרות. שבזכרון דברים אלו, נשוב להיטיב, שנאמר: "והתוודו את עוונם ואת עוון אבותם".

יושם אל לב, הרמב"ם לא מסתפק בציון העובדה שחובת התעניות הינה מכח זה שהצרות אירעו בעבר, אלא נותן הנמקה לגבי ההשפעה על האדם בהווה. שזה "מפני דרכי תשובה". ומוסיף ומטעים: "זיכרון למעשינו הרעים הדומים למעשה אבותינו". כלומר, הזיכרון של העבר חייב להיות קשור ושזור עם המשמעות הדתית הרלבנטית בהווה לגבי האדם עצמו.

וכך פירש הר"י קאפח על אתר:

דברי רבנו ברורים שאין אנו מתענים בוכים על העבר, כי העבר אין אלא על ההווה על מעלינו פשעינו ומרדינו. ונמצא כי צומות הללו לא בלבד שהן דבר הנדור, לא בלבד שנוסף על כך שהן דברי קבלה (=דברי נביאים. א.נ.) אלא אף לתא דאורייתא יש בהם, והיא מצות התשובה ובסיכומה מצות הוידוי.

הד נוסף לעיקרון זה לפיו המצוות הן לכונן את האדם למען עצמו ושלמותו, מוצאים אנו בהערתו של הר"י קאפח לעניין הכנת דרשות לבר מצוה, על כך העיר כדלהלן:

ידאגו לכך שהדרשה יהיה בה ענין הקרוב להבנת הילד וענין הראוי להשמיעו לקהל המוזמנים. ואל תהי הדרשה רמזים וגימטריות או ציטוט דרשות [מסכת] ברכות כפשוטן, שאינן מוסיפים מאומה לנער ולשומעים. כגון: "תפילין דמארי עלמה מה כתיב בהו" וכיוצא.<sup>11</sup>

אם כן חובת ההסבר והכוונת המשמעות לצורך שלמותו של האדם היא הציר עליו סובבת ההטעמה במשנת הרמב"ם, ומכאן נגזרת התייחסותו של הרמב"ם בקביעת גדרי ההלכה וטעמיה. נמצאנו למדים, כי התאמת דברי הר"י קאפח אלו לאלו, העלתה לפנינו שתי הנמקות לעניין הטעם אותו כתב הרמב"ם בעניין חובת הדלק נר של שבת. האחד בעניין הפרשני והזיקה הרעיונית והמחשבתית, והשני לגבי שיוך המצוות לאדם בעת החיוב החל עליו.

אוסף ואצין, כי יש עוד מקום לדייק בדברי הרמב"ם במה שכתב: "והן העוסקות במלאכת הבית". לכאורה, מה הצורך להוסיף זאת? די בטעם הראשון שהן מצויות בבית. אולם נראה, כי תוספת זו מבקשת להטעים את הכיוון של הפרשנות המציאותית, שכן הדלקת הנר היא לצורך הבית, שיהיה אור ממשי בשבת כדי שיוכלו לאכל ולשתות. ואם כן, הואיל ומציאות האור הוא לצורך הבית, הרי זה חלק מההתעסקות במלאכת הבית. אם כן הטעם שהאשה מצווה יותר על הדלקת נר של שבת, אינה מחמת איזה חטא

11 חובת החינוך בהנחת תפילין וחגיגות בר-מצוה, כתבים א (יוסף טובי, עורך), עמ' 46.

קדמון הרובץ על כתפה שאותו היא אמורה לתקן, אלא טעם מציאותי לחלוטין הנובע מתוך מסגרת מציאותית מסויימת.

### ג. פן ישלח ידו

בהלכות תשובה (ה א) הרמב"ם קובע את עיקרון הבחירה ומציין בזה הלשון:

רשות כל אדם נתונה לו: אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק, הרשות בידו; ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע, הרשות בידו. הוא שכתוב בתורה "הן האדם היה כאחד ממנו, לדעת, טוב ורע", כלומר הן מין זה של אדם היה אחד בעולם, ואין לו מין שני דומה לו בזה העניין, שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ, ואין לו מי שיעכב על ידו מלעשות הטוב או הרע. וכיון שכן הוא, "פן ישלח ידו".

בהלכה זו יש לשים לב לכך שהרמב"ם מסביר את הכתוב באופן השונה בצורת קריאתו בטעמי המקרא. ההיגד: "כאחד מְּמֵנו" יש בהם טעם מעמיד. ולפי צורת קריאה זו, מילת ממנו מוסבת כלפי ה'. כלומר ה' מכריז שהאדם כאחד מאיתנו כלומר מצבא מרום השמים.<sup>12</sup> הבנה ברוח זו צורמת באוזנו של השוקד בכל עוז להרחיק את ההגשמה וספיחיה מה'. לפיכך הרמב"ם מבקש לקרא את הפסוק באופן אחר לפיה, תיבת "ממנו" אינה מוסבת כלפי ה' אלא כלפי האדם. בהתאם לכך, יש לקרא את הכתוב באופן הבא: "הן האדם היה כאחד", ומילת "כאחד" באה לאפיין את יחודו של מין האדם. הווה אומר מילת 'כאחד' אינה באה בהוראה של כמו, אלא כאחד בהוראה של משהו מיוחד. ובמה ניכר יחודו של מין האדם? על כך בא המשך הכתוב ומציין כי יחודו הוא בכך ש: ממנו, כלומר מהאדם עצמו, לדעת טוב ורע. יכולת זו הגלומה באדם, היא עניין הבחירה. דרך קריאה זו אימץ הרמב"ם על בסיס תרגום אונקלוס שתרגם: "מיניה למידע בין טב לביש". ראוי להסב את תשומת הלב לסיפא של דברי הרמב"ם, המציין את הכתוב: "פן ישלח ידו". לכאורה מתעורר קושי מסוים. הכתוב "פן ישלח ידו", מופיע בפרשת בראשית בסמוך לגירוש האדם מגן עדן, ופסוק זה נאמר בהמשך לקללה של בזיעת אפך תאכל לחם. לפי פשט הכתוב, עולה כי פן ישלח ידו, הוא נימוק לפיו ה' מנע מהאדם את האפשרות לאכל מעץ החיים, על מנת שלא יחיה לנצח. לפי גישה מסוימת, כתוב זה מציין את גזירת המיתה שנקנסה על האדם שלא יחיה לנצח כפי שהיה אמור להיות בעיקר כוונת הבריאה. ואם כן, שיבוץ הכתוב פן ישלח ידו בעניין הבחירה אינו מחוור וברור. הר"י קאפח העיר על אתר בזה הלשון: "להבנת גזירה זו עיין מורה נבוכים א ב, אבל אמרו".

נציין את המובאה אליה מפנה הר"י קאפח ומתוך כך נעמוד על כוונתו וכוונת הרמב"ם.

12 על דרך האמור כי עצמת ממנו מאוד. (בראשית כו טז). כי רב ועצום ממנו (שמות א ט).

אבל אמרו על אדם: משנה פניו ותשלחהו, הרי ביאורו ופירושו כאשר שינה פנייתו – גורש, כי 'פנים', שם נגזר מן 'פנה', לפי שהאדם בפניו הוא פונה לדבר הרצוי לו. אמר: כי כאשר שינה פנייתו, ופנה כלפי הדבר אשר כבר קדם אליו הצווי שלא יפנה אליו, גורש מגן עדן. וזה הוא העונש שהוא כנגד החטא, מידה כנגד מידה. לפי שהותר לו לאכול מן הערב ולהתענג בנחת ובשלחה, וכאשר נעשה תאוותו, והלך אחרי תענוגותיו ודמיונותיו כפי שאמרנו, ואכל ממה שהוזהר שלא לאוכלו – נמנע מהכל, ונתחייב לאכול הגרוע שבמאכלים, אשר לא היו לו מקודם מזון, ודווקא אחרי יגיעה ועמל. כמו שאמר וקוץ ודרדר תצמיח לך וכו' בזעת אפך...

כאמור לעיל, פרשת גן עדן מתפרשת אצל הרמב"ם באופן אליגורי, ואם כן גם תוצאות החטא יש לפרשם בכיוון זה. בקטע הנ"ל, הרמב"ם עוסק בתוצאות של חטא אדם הראשון שבפרשת גן עדן. הוא מציין כתוב הנאמר באיוב, המתיחס לפרשת גן עדן. שם נאמר: "תתקפהו לנצח ויהלך משנה פניו ותשלחהו" (איוב יד כ). הרמב"ם מפרש כתוב זה כמגלם בתוכו את החטא והגירוש מגן עדן. החטא הוא בשינוי הפניה של האדם. כלומר האדם הִטָּה מחשבתו כלפי מה שנאסר עליו, כלומר נטה מהמושכלות ושקע במפורסמות. התוצאה של הטיית המחשבה הוא הגירוש מגן עדן.

הרמב"ם מדגיש כי העונש נוהג על העיקרון של מידה כנגד מידה. לאור ההסבר שהחטא הוא בהפניית המחשבה, הרי שגם הגירוש מגן עדן מוסבר על דרך זו, ואם כן זהו גירוש מגן העיון השיכלי. כך מתקיים העיקרון של מידה כנגד מידה. בה בעת שהאדם ניתק עצמו מהמושכלות, הרי בה בעת הוא גדע את החיבור עם המושכלות, וכולו בעולם המורגש, וזהו הגירוש.

עתה עובר הרמב"ם להצביע על הזיקה והקשר שיש בין החטא לבין עונשו. יושם אל לב כי הציווי היה לא לאכול. אם כן טעימה ונגיעה לא נאסרה עליו. ומהי הטעימה ומהי האכילה? הטעימה היא להינות מהדבר במידה הרצויה, לשם הסיפוק ההכרחי והדרוש לקיום. והאכילה פירושה השקיעה וההתמכרות לעצם התאוות ולשם התאוות. זוהי כוונת הרמב"ם במה שציין שהותר לאדם לאכול מן העֶרֶב, אבל כאשר הלך אחרי דמיונותיו – נמנע מהכל. כלומר נמנעה ממנו האפשרות לשוב ולעסוק במושכלות, הואיל וראשו ורובו היה שקוע בעולם הדמיון והחומר, מצב זה הקים מחיצה עבה החוצצת בעד ההשגות.<sup>13</sup> בלקסיקון של הרמב"ם, זהו מעמד, של בעל חי בדמות אדם. (מו"נ ג ט, וכן פרק ה' משמונה פרקים). נקודת המוצא לגישה זו נובעת מהתפיסה לפיה, האדם הוא אדם, רק מחמת השגת המושכלות שהיא הצלם שבו. בהתנתקות מהעיסוק בהגשמת היעוד השיכלי, ומנגד השקיעה וההתרכוזות רק בחומר, נגדעת באיבה אפשרות המימוש האנושית.

על רקע זה, הפסוק: "פן ישלח ידו", אינו קללה, אלא הוא תיאור של האפשרות והיכולת הנטועה באדם. כלומר, הדבר הקובע את מעמד האדם אם להימצא בגן העיון

<sup>13</sup> לטיבם של המסכים המבדילים ראה שמונה פרקים פרק ז. וכן מו"נ ג, ט.



(=בחצר המלך) או מחוצה לו, נובע מכח ההכרעה הרצונית של האדם. ואם כן הגזרה שציין הר"י קאפח, היא: לבריאת ה' את האדם במתכונת של בחירה, בה האדם חורף את גורלו במעשיו ובמחשבותיו. לשון אחר: האדם גוזר על עצמו אם להימצא בצילו של עץ החיים, או מחוצה לו – בדרך הפונה לחצר המלך, או פניה אל מחוץ לעיר, על פי משל הארמון במורה הנבוכים ג נא.<sup>14</sup>

עתה נשוב לדברי הרמב"ם בהלכה. יושם אל לב, הכתוב מתייחס לשני מצבים: האחד, ממנו לדעת טוב ורע, והשני, פן ישלח ידו ואכל מעץ החיים. גם זאת צריך להבין על רקע האמור במורה הנבוכים.

לגבי המושג: "עץ הדעת טוב ורע" – במורה הנבוכים ח"א פ"ב, הרמב"ם מציין כי יש שני צמדי מושגים. יש "טוב ורע" ויש מערכת מושגים של "אמת ושקר". טוב ורע מתייחס למפורסמות, כלומר לדברים התלויים בעולם הנימוס והחברה, וטיבם שהם יחסיים וחלים בהם שינויים במערכות חברתיות ותרבויות שונות. מושגי האמת והשקר אינם משתנים, אלא נצחיים. לאור האמור, כוונת הכתוב שלאדם יכולת לדעת גם את העניינים הקשורים למפורסמות טוב ורע, אך יש לו גם אפשרות לשקוע בעולם של הדברים הנצחיים: "ולקח מעץ החיים", התוצאה של הלקיחה מעץ החיים היא: "ואכל וחי לעולם". כלומר אם יאכל, ישקע בזה תמיד, ואז, "וחי לעולם", וכאן נכנסים למישור של השכל הנקנה הקשור למושג עולם הבא אצל הרמב"ם. והלקיחה מעץ החיים מופיעה בלשון 'פן' הואיל וזה יעוד שלא קל להשיגו. והמובן של "פן ישלח ידו", אינה מניעה, אלא אפשרות: אולי ישלח ידו, ואז יאכל גם מעץ החיים, ויזכה לחיי נצח בהשגת השכל הנקנה. וגם כאן הרמב"ם מפרש זאת בהתאם לתרגום אונקלוס שתרגם "פן ישלח": "דילמא יושיט ידיה". וכך גם מפרש ר' יצחק אברבנאל בפירושו למורה הנבוכים ח"א פ"ב (דף יח ע"א).

המורם מכל האמור, גזרה זו נתונה ביד האדם. ומתוך מה שהביא רמב"ם, אנו למדים כי הפסוק הזה אינו נאמר על האדם הראשון, אלא על מין האדם באופן כללי. ואין המדובר על המיתה הפיסית אלא למיתה במובן של חיי הרוח.

מן הראוי להביא את המשך דברי הרמב"ם בפרק הנ"ל וזה לשונו: "ואמר, מבאר לזו הפרשה<sup>15</sup> "אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו". ישתבח בעל הרצון אשר לא תושג תכליתו וחכמתו". על כך כתב הר"י קאפח, וביאר: "אדם אשר העדיף שלא ללין להישאר בתדירות ביקרו, שהוא שיכלו – הרי הוא כבהמה. והשוה דברי רבנו לקמן ח"ג

14 גם במשל הארמון נוקט הרמב"ם בלשון פניה וגם שם יש התייחסות לבחירה.

15 המפרשים דייקו כאן בלשון הרמב"ם, שכתב ואמר מבאר לזו הפרשה. והרי הפסוק שהביא הרמב"ם הוא מספר תהלים, וכתוב זה נאמר על האדם בכלל. ובכל זאת הרמב"ם מציין שזה נאמר על הפרשה של סיפור גן עדן, אם כן זה מלמד שהרמב"ם מבקש לרמוז לקורא המבין כי פרשת גן עדן מתייחסת לאדם בכלל ולא לאדם וחוה שהיו בראשית הבריאה. להרחבה בנושא זה, ראה: שרה קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, ירושלים תשמ"ז; הנ"ל, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, ירושלים תשמ"ח.

יח, ובפרקי הקדמתו לאבות פרק ה". לפי ההפניות של הר"י קאפח, מסתבר כי מילת "בהמה", נגזרת מלשון הרמב"ם באותם מקומות אליהם היפנה, אך משמעותם שם, כי בהיות האדם במצב זה, אזי הוא מופקר למקרים ולכלל המאורעות הבאות בסיבת ההזנחה והניתוק מהמושכלות (ג יח). וכן במצב זה הוא מכח בחירתו מנשל עצמו מהגשמת היעוד כאדם במובנו האמיתי (=הקדמה לאבות פרק ה).

הרמב"ם חותם את הפרק בביטוי מעניין: "ישתבח בעל הרצון אשר לא תושג תכליתו וחכמתו".

**בעל הרצון מתייחס ליכולת הבחירה והרצון שנתן ה' לאדם.** פירוש זה נשזר היטב לדברי הרמב"ם בהלכות תשובה, שם התייחס הרמב"ם לאפשרות של הטלת ספק בעיקרון הבחירה, לנוכח הטענה לפיה קבלת עיקרון זה של הבחירה, מכיל בתוכו שלילה של התערבות ה'. לכך יש השלכה רבה על תורת ההשגחה, תורת הנס, ועוד. שכן אם לאדם יש בחירה, כיצד זה עשוי להתיישב עם העיקרון שהכל ביכולת ה' וחפצו ורצונו? על כך משיב הרמב"ם, שהכל ברצון ה' ויכולתו, וזהו רצונו של ה', שלאדם יהיה רצון, מבלי שה' יתערב ברצונו, פרט לאפשרות על דרך המניעה כפי שזו באה לביטוי בעניין פרעה מלך מצרים. וגם בעניין פרעה, יש מקום להבינו לא כתולדה של התערבות אקטיבית, אלא כביטוי למצב בו האדם מתמכר לעניין מסויים עד שההתנתקות מהדבר היא כדבר הנמנע. ובכך באה לביטוי שלילת אפשרות הבחירה. בעניין דבר המיוחס לפעולת ה', ההסבר נעוץ ביסוד העיקרון של השמטת האמצעים כפי שבא לביטוי במורה הנבוכים חלק ב פרק מח.

# הלל ותלמידיו באספקלריה של הרמב"ם

מתי צברי

## הקדמה

נושא הנבואה הוא נושא מרתק, והעסיק הוגים ופרשנים רבים כבואם להסביר את מהות הנבואה.

בין ההוגים השונים, קיימת תמימות דעים לכך כי הנבואה היא שפע היורד אל האדם. אולם נקודת המחלוקת היא בדרכי ההגעה וההשגה לנבואה. ריה"ל מתנה את הנבואה שהיא חלה אך ורק ביהודי, ורק בארץ ישראל, ולדעתו הנבואה תלויה ברצון הבורא ואת אשר יבחר ה' יזכה לנבואה. לעומת זאת, הרמב"ם קובע גדרים לעניין הנבואה. התנאים הם: שלימות המידות והשגת המעלות ההגיוניות.

בצד זה אין אצל הרמב"ם עניין להתנות את הנבואה לאדם היהודי או לארץ ישראל. לשון הרמב"ם: "מיסוד הדת שהאל מנבא את בני האדם" (הל' יסוה"ת ז א). בכך שנקט בני האדם, ולא אדם מישראל, משתמע בפירוש כי אין משמעות לעניין המוצא והגזע. הנבואה הינה פעילות אינטנסיבית הנובעת מן האדם עצמו בהתאם לרמת השקעתו בהשגות אלוהיות, עד להגעתו להכרת ה'. כמו כן, הפעילות השכלית בתכנים העיוניים חייבת להיות תמידית וללא הפרעות, ובתוך כך הוא מגיע לדרגת נבואה. הנבואה, הינה דרגת עיון שהאדם משיג בהתאם לדרגות השונות בנבואה, ולא בהכרח ביצוע שליחות. מכאן שהנביא אינו בהכרח מפורסם, אלא הוא היחיד שהצליח למצות את שלמות האדם.

יעודו של האדם הוא להגיע לשלמות. שלמות זו צריכה להיות במישור המוסרי – שלמות המידות, ובמישור האינטלקטואלי – השלמות השכלית, כאשר גולת כותרתה היא ידיעת ה'. מטבע הדברים, על מנת להגיע להשגות הללו ולמצות אותם בשלמות, נדרש מן האדם להתייחד ולהתבודד ברכישת המעלות. בהגיע אדם לשלמות, יוכל להשפיע גם על זולתו.

כאן מתעוררת שאלה גדולה: האם על האדם השלם להתבודד במגדלי העיון הפרטיים שלו, או שמא מוטלת עליו משימה נוספת, לרדת אל ההמון ולנסות להעלותם למעלת השלמות? בעולם הפילוסופי, התחבטות זו מוכרת כמשל המערה של אפלטון. בעולם היהודי, ביטוי להתלבטות זו מופיעה באופן בו פירש הרמב"ם את עניין סולם יעקב, שמלאכי אלהים עולים ויורדים בו.

במאמר זה נבקש להראות, כי ההד למתיחות זו עולה גם בדברי התלמוד. כאן נציג את שלשת התנאים: הלל הזקן, רבן יוחנן בן זכאי, ויונתן בן עוזיאל, כמייצגים דגם של האדם ההולך בדרך להשגת השלמות, כפי שרואה אותה הרמב"ם. דרכם מוצגת בכך,

שהם עולים ויורדים בסולם, ולא נשארים בפסיגתו. זהו הדגם המבופר על ידי הרמב"ם, שאף הוא הולך בדרכו.

כנגדם, מוצגים תלמידי הלל כמייצגים את הדגם של ההולך בדרך השלמות כפי שרואה אותה ר' שמואל אבן תיבון, שחלק על רבו בעניין זה. בדגם שלו, על האדם ההולך בדרך השלמות, להתנתק מכל ענייני העולם ולהיות ספון לחלוטין בעומק ההשגה כמשיג אמיתות. כלומר, להשאר במרומי הסולם ולא לרדת ממנו.<sup>1</sup>

## תלמידי הלל הזקן

מובא בתלמוד, מסכת סוכה כח ע"א:

תנו רבנן, שמונים תלמידים היו לו להלל הזקן. שלושים מהן ראויים שתשרה עליהן שכינה פמשה רבינו, ושלושים מהן ראויים שתעמוד להם חמה כיהושוע בן נון, עשרים בינוניים. גדול שבכולן יונתן בן עוזיאל, קטן שבכולן רבן יוחנן בן זכאי... אמרו עליו על יונתן בן עוזיאל בשעה שיושב ועוסק בתורה, כל עוף שפרח עליו מייד נשרף.

רבות דובר על יונתן בן עוזיאל. נרצה הפעם להפנות את הזרקור לתלמידי הלל הזקן. מקריאת מאמר זה עולות מספר שאלות.

1. גדולתו של מי מתוארת או רמוזה כאן. הלל הזקן, יונתן בן עוזיאל, ריב"ז או שאר התלמידים האנוניים?
2. מכל תלמידי הלל אנו מכירים רק שניים. היכן כל שאר התלמידים, שבעים ושמונה במספר?
3. מדוע לא מוזכרת פעולתם, כפי שמוזכרים יונתן בן עוזיאל ורבן יוחנן בן זכאי?
4. כיצד יתכן שתלמידים בעלי שיעור קומה כמתואר במאמר, לא הותירו טביעת אצבע כלשהי בהלכה, במדרש, או באגדה?
5. מה עלה בגורלם, ומדוע בעל המאמר לא מציין זאת?
6. מה עניין יש בהזכרת פירוט יתר על פעלם של ריב"ז ויונתן בן עוזיאל, שהרי שניהם היו בינוניים?

להלן ננסה לפתור התעלומה דרך התחקות אחר הדמויות המוזכרות במאמר.

1 שני דגמים אלו, מופיעים בהרחבה אצל: אביעזר רביצקי, 'הגות ומנהיגות במשנת הרמב"ם', בתוך: עיונים מימוניים, ירושלים ותל אביב תשס"ו, עמ' 11-39. וייעודו הפוליטי של הפילוסוף: שמואל אבן תבון לעומת הרמב"ם, שם, עמ' 40-58. בהזדמנות זו, אודה לידידי המלומד צורבא דרבנן מר אלי נגר יצ"ו, על הגהותיו בדבר הכותרת והערותיו מאירות העיניים בגוף המאמר.

חשוב להזכיר, כי חותמי התלמוד לא אפשרו במה עם מקרופון פתוח לכל דורשי אגדה, אלא ערכו מיון קפדני במאמרים ובאגדות והכניסו רק מי שלדעתם ראוי לציין, מתוך שראו שיש במאמר או באגדה כדי למסור מוסר או דיעה או סוד שניתן ללמוד ממנו.

## הלל הזקן

כידוע, הלל הזקן עלה מבבל ולמד בבית מדרשם של שמעיה ואבטליון. מאוחר יותר נתמנה על ידי בני בתירה לשמש כנשיא הסנהדרין, לאחר שעמדו על בקיאותו וחכמתו בתורה, וקיבלו את הנהגתו. ידועה גם מסירות נפשו ללמוד תורה, כפי שמובא באגדה המפורסמת על ביקורו ביום שלג כבד בבית המדרש של שמעיה ואבטליון, שעה שמצאוהו על גג בית המדרש כשהוא קופא מקור. זאת משום ששומר בית המדרש סירב להכניסו ללא תשלום (יומא לה ע"א). משעה שנתמנה הלל לנשיא, עסק לא רק בהנהגה רוחנית, הלכתית, דתית, אלא גם בהנהגת צרכיה החומריים של הקהילה, תיקון המידות, יחסים בין אדם לחבירו. (די אם נזכיר את תקנת הפרוזבול שהיא תיקון חברתי גדול, דבר המלמד על המצב הכלכלי הכללי והחברתי בחיי הקהילה באותה תקופה, כמובא במשנה שביעית א ד).

כתוצאה מכך, לא תמיד עסקה תודעתו של הלל בתכנים עיוניים, אלא נאלץ רבות לטלטל תודעתו מן התחום העיוני הטהור אל התחום החמרי הגס וחוזר חלילה, מתוקף היותו נשיא.

לסיכום ניתן לומר, שעל הלל הזקן היתה מוטלת גם האחריות להנהגת הציבור ולעסוק בענייניהם, פעוטים ככל שיהיו וגדולים ככל שיהיו. מתוך כך תודעתו לא היתה נתונה תמיד לעיון מחשבתי, הגותי וכיו"ב. עליו גם נאמר בסוטה מח ע"ב, כשהלכו אחרי מטתו אמרו – הי חסיד הי ענו תלמידו של עזרא הסופר. (שאף הוא עסק בתקנות הציבור והסדר החברתי לאחר הגלות).

## רבן יוחנן בן זכאי

כידוע, ריב"ז חי בתקופה שלפני ואחרי חורבן בית שני. הוא הוצא, ע"פ בקשתו, מירושלים שהייתה תחת מצור בתוך מיטה, בהעמידו פני מת, ונישא על ידי תלמידיו ליבנה. כשהגיע לפני טיטוס (אספסיאנוס?) והתוודע אליו, זכה להערכה רבה מצידו, ואף הציע לו להביע משאלה. ריב"ז, בין שאר הדברים, ביקש גם את יבנה וחכמיה. (גיטין נו ע"א-ב) הוא הבין, מתוך המצב הקשה הקיים בירושלים, שחורבן בית המקדש יביא בהכרח לחורבן המרכז הרוחני והתורני בישראל. משום כך, הבין כי עליו לעשות מעשה שימנע חורבן זה, לכן הכשיר את הקרקע לבניית מרכז רוחני תורני חדש ביבנה. (יש לזכור שריב"ז לא היה נשיא).

לסיכום, ריב"ז עסק בבניית המרכז החדש, ייצובו וגיבושו ביבנה על מנת שלא תשתכח תורה מישראל. לצורך עיסוק במפעל זה, היה עליו לכוון דעתו להנהגת מרכז זה, עם כל הכרוך בכך, וכן להנהגת הציבור שהיה במשבר עמוק לאחר חורבן הבית. לפיכך, לא הייתה נתונה תודעתו לעיסוק עיוני עמוק ומתמיד, אלא אף היא נטלטה מרובד עיוני לרובד חומרי. אף הוא כשהלך לעולמו, אמרו לפני מיטתו, הי חסיד הי עניו מתלמידי הלל הזקן.

### יונתן בן עוזיאל

במסכת מגילה מסופר, כי יונתן בן עוזיאל תרגם את ספרי הנביאים, על מנת שיהיו מובנים לציבור הרחב, שלא היה בקי בכתבי הנביאים ובשפה המליצית המאפיינת אותם. יונתן בן עוזיאל, עושה פעולה לרווחת הציבור, יש במעשהו דאגה לצרכי הציבור. הפעולה היא אמנם עיונית ומעשית כאחד, אך היא מכוונת למען הציבור.

הוא אף ביקש להמשיך ולתרגם את ספרי הכתובים אך אז – נזדעזעה הארץ – ודעתם של חכמים לא הייתה נוחה מגילוי סודות התורה ברוחו של יונתן בן עוזיאל, לפיכך התנגדו למעשה זה.

יונתן בן עוזיאל לא נשא אישה, ולכן לא ניתן לו התואר – רבי. יש לראות בפרישתו מן האשה את פרישתו מן החומר. הוא הוגדר במאמר לעיל "גדול שבכולן" בקטגוריית הבינוניים, כלומר היה קרוב בדרגתו הרוחנית לכל אותם שבעים ושמונה תלמידים שעליהם אין לנו כל מושג. אפשר גם לראות, שאין שום מאמר או הלכה בשמו של יונתן בן עוזיאל. (מלבד מאמר בדבר נשיאת אישה).

מלבד תרגומו של יונתן בן עוזיאל, ניכר שהיה מנותק מענייני העולם הזה, והיה עסוק כל כולו בעיון ולימוד. התיאור המעניין בדבר – "כל עוף שפרח עליו מיד נשרף", בא אולי לבטא שבתודעתו עברו מחשבות הבל, אך הייתה לו שליטה מלאה במחשבות אלו ולבטל אותם ולא לשקוע בהן, דבר המבטא שליטה בפעילות תודעתו.<sup>2</sup>

רבנו חננאל מוסיף בעניין זה: "כל עוף שפורח עליו באוויר בשעה שעוסק בתורה מייד נשרף – כלומר זיו השכינה היה במושבו".

### תלמידי הלל הנותרים

שאר תלמידי הלל אינם נזכרים, משום שלא היה עניין שיזכירו אותם. הם היו נטולי אינטרסים אישיים וציבוריים, וכלל לא עניין אותן כיצד יזכרו בהיסטוריה, אם בכלל. הם היו ספונים וטמונים בעומק עמקותו של העיון ההגותי התורני הרוחני, ומנותקים ניתוק

2 על ביאור אגדה זו, ראה: אברהם חמאמי, ביאור "כל עוף שפורח עליו, מיד נשרף", בתוך: מסורה ליוסף, ה, (יוסף פרחי, עורך), עמ' 219-226.

מוחלט מענייני העולם. הם עלו בדרגות הנבואה מבלי שאף אחד ידע. כי כך דרכו של הנביא, שאין הוא מתפרסם. (על כך חרה לו ליהושוע בדבר אלדד ומידד).

התיאור המדויק במאמר – "שלושים מהן ראויין שתשרה עליהן שכינה כמשה רבנו, שלושים מהן ראויין שתעמוד להן חמה כיהושוע בן נון", אינו סתמי, אלא בא לרמז לענ"ד כי אותם תלמידים היו בדרגת נבואה גבוהה או בתהליך עלייה בדרגות הנבואה. ההסתייגות היחידה היא – במילה: "ראויים". היו ראויים, אך בפועל לא שרתה עליהם שכינה, ולא עמדה להם חמה, שכן בעל המאמר חייב להיצמד לפסוק: "ולא קם כמשה נביא בישראל".

בנוסף לכך, הרמב"ם בפרק שביעי משמונה פרקים, מציין את המונעים להגעה לשלמות. שם הוא דן במחיצות ומציין, כי פחיתות המעלות השכליות ופחיתות מעלות המידות, הן המבדילות בין האדם לבין ה' וכה דבריו:

...וכל המגרעות הללו הם המסכים המבדילים בין האדם לבין ה' יתעלה... ודע שכל נביא אינו מתנבא אלא אחר שנקנו לו כל המעלות ההגיוניות ורוב המעלות המידותיות והחמורות שבהן.<sup>3</sup>

מתוך הבנת ענייני המחיצה, הקפידו חז"ל בלשונם: ראויים, ולכן מדובר בדימוי ולא בהשוואה.

וכה דברי הרמב"ם בסוף הפרק השביעי באזהרתו:

ולפי שידעו חכמים עליהם השלום כי שני מיני מגרעות אלו... ההגיוניות והמידותיות הם המסכים המבדילים בין האדם לבין ה' ובהם נבדלים מעלות הנביאים אמרו על אחדים מהם לפי מה שראו מחמתם ומידותיהם ראויים הם שתשרה עליהם שכינה כמשה רבנו, ולא יעלם ממך עניין הדמיון לפי שהם דמו אותם לו, לא שהשוו אותם לו חלילה לה'.

לשון זו שחז"ל מבטאים: "ראויים הם", לא באה לבטא את ההגעה למעלה זו, אלא את הפוטנציאל העצום שהיה גלום בהם, שיש בכוחו להביאם לנבואה, אך לא את הגעתם לנבואה, מתוך הבנתם את המונעים להשגת השלמות שאף תלמידי הלל לא נצלו מהם.

אשר להלל, ריב"ז, ויונתן בן עוזיאל, דן הרמב"ם בחלק א' פרק לד' במורה הנבוכים בסיבות המונעות הגעה לשלמות. בין שאר הדברים שציינו לעיל, הוא מזכיר את הטיפול והטרדה בענייני העולם כמונעים את ההגעה לשלמות, היא הסיבה החמישית. קטגוריה זו של מניעת השלמות, מכניסה את הלל, ריב"ז ויונתן בן עוזיאל תחת כנפיה, שהרי, כפי שראינו לעיל, שלושתם עסקו בענייני ציבור מכורח הנסיבות השונות של כל אחד מהם, וכה דברי המורה:

3 כל הציטטים להלן מספרי הרמב"ם במהדורותיו של הרב יוסף קאפח זצ"ל.

והסיבה החמישית, ההתעסקות בצרכי הגוף שהיא השלמות הראשונית, ובפרט אם נוספה לכך ההתעסקות בנישואין ובבנים, וכל שכן אם נוסף לכך דרישה למותרות במאכלים שהם נעשים תכונה מושרשת בהתאם לנוהג ולהרגלים הרעים, עד שאפילו האדם השלם כפי שהזכרנו, אם רבו התעסקויותיו בדברים אלו ההכרחיים, וכל שכן בשאינם הכרחיים, ונתחזקה תשוקתו להם, יחלשו בו התשוקות העיוניות וידעכו...

ההתעסקות בצרכי הגוף, שמציין כאן הרמב"ם כוונתו לתיקון הנהגת המדינה ותיקנות מצבי כל אנשיה כפי היכולת. וכה דבריו בחלק ג' פרק כז במורה נבוכים :

אבל תקינות הגוף, הרי יהיה בתקינות מצב עסקיהם זה עם זה. ועניין זה, יהיה שלם בשני דברים, האחד סילוק העושק מבניהם, והוא שלא יהיה כל אחד מבני אדם רשאי לעשות כחפצו ועד היכן שתגיע יכלתו, אלא יכפף למה שיש בו תועלת הכלל. והשני להקנות לכל אחד מבני אדם מידות מועילות בחברות, כדי שיהיו ענייני המדינה תקינים .

בסוף הפרק, דן הרמב"ם בתורת האמת, המקנה את שתי השלמויות כך שתיקון מצבי בני האדם, הוא לתכלית השגת השלמות האחרונה :

...תורת משה באה להועילנו שתי השלמויות גם יחד, כלומר תקון מצבי בני אדם זה עם זה... כדי שיתאפשר קיום אנשי המדינה... כדי שישגי כל אחד מהם את שלמותו הראשונה, ותיקון הדעות, ומתן השקפות נכונות שבהן תושג השלמות האחרונה, וכבר דברה תורה בפירוש על שתי שלמויות אלה, והודיעה לנו כי תכלית כל התורה הזו היא השגת שתי השלמויות הללו, אמר יתעלה: "ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה' אלהינו לטוב לנו כל הימים לחיותינו כהיום הזה".

הדברים עולים בקנה אחד בדברים שאמרנו לעיל אודות מפעליהם בצרכי המדינה והקהל של הלל הזקן, רבן יוחנן בן זכאי, ויונתן בן עוזיאל.

ניתן, אם כן, להביט על הדברים בשני מישורים. האחד כמייצג את סברת הרמב"ם, בכך שבעל המאמר הסתייג מדרכם של תלמידי הלל, ולפיכך לא התחקה אחר מעשיהם, על מנת שלא לפרסמם, כמי שמייצגים דרך שאינה מומלצת. מאידך, להבליט את פעילותם של שלשת התנאים, כמייצגים דרך אידיאלית בשאיפה לשלמות.

המישור השני, כמייצג את סברתו של ר' שמואל אבן תיבון, המבטאת את פגיעותם של שלשת התנאים מהעיסוק בתיקון מצבי האדם וענייניו, בדרכם כמשיגי האמיתות, ואילו תלמידי הלל מייצגים את האידיאל להשגת השלמות, ומשום כך אינם עסוקים בענייני תיקון המדינה וענייניה, כי אין זה כיוון תודעתם – ולכן אינם מתפרסמים, כפי שנביאים רבים בהסטוריה של הנבואה אינם מפורסמים. (דוגמת הנביאים שהחביא עובדיה).



הנה כי כן, כדרכם של חז"ל באגדותיהם, לשקע יסודות אמוניים בדת האמת, מתגלה לעיננו, אופן הבנת מהות הנבואה באומה הקדושה. ("קדושה" במובן של ייעוד ולא "קדושה" מן המוכן).

## התשובה הרמב"מית

יוסף פרחי

יצירתו המונומנטלית של הרמב"ם, "משנה תורה", רוויה בפניני פילוסופיה רבים. כאיש הלכה ומדע, משלב הרמב"ם בקודקס ההלכתי שלו, דברים רבים מתחומים שונים ומגוונים, ולא דן רק ב"דיני עשיית הסוכה והלולב ודין ארבעה שומרים".<sup>1</sup>

דוגמא אחת מובהקת לכך היא דיוניו בהלכות תשובה. שם לא מסתפק הרמב"ם בקביעת מסמרות בנושא התשובה, אלא מלמדנו פרק פילוסופי חשוב בענייני שכר ועונש, בחירה חופשית, עולם הבא, אהבת ה' ועבודתו, ועוד.

את חשיבות התשובה הגדיר הרמב"ם במורה הנבוכים:

ופשוט הוא כי גם התשובה... מן ההשקפות אשר לא תהא סדירה מציאות אישי התורתיים<sup>2</sup> כי אם בסבירתה, לפי שאי אפשר לאדם, שלא יחטא ויטעה, אם שטעותו בהחשיבו השקפה או מידה שאינן חשובים באמת, או בהתגברות תאוה או כעס. ואם יהיה האדם בדעה שאין מרפא לשבר זה לעולם, יתמיד בתעייתו, ושמא גם יוסיף במריו אם לא תהיה לו עצה. אבל עם הסכרא בתשובה – יחזור למוטב, וישוב למצב מתוקן ביותר, וליותר שלם ממה שהיה קודם שיחטא. ולפיכך רבו המעשים המחזקים את ההשקפה הנכונה הזו המועילה מאוד, כלומר: הוידויין, והקורבנות על השגגות, וכן גם על זדון מקצת העברות, והתעניות. והציווי הכללי לשוב מכל חטא היא ההתנתקות ממנו.<sup>3</sup>

לולא היה האדם יכול לשוב בתשובה, ולתקן את מעשיו הרעים, קיום האדם בפרט, והחברה בכלל, היה מוטל בספק – אליבא דהרמב"ם.

מפאת חשיבות השקפה זו, כפי שבאה לידי ביטוי לעיל, אבקש לדון ברשימה זו, בקצירת האומר, בהלכה אחת, ידועה מאד, אשר יהודי תימן נוהגים לקרותה קודם תקיעות שופר בראש השנה.

אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב – רמז יש בו.  
 כלומר;  
 עורו עורו ישנים משנתכם,  
 והקיצו נרדמים מתרדמתכם,  
 וחפשו במעשיכם,

1 ראה רמב"ם, פתיחה למורה הנבוכים, מהדורת ר"י קאפח (תרגום עברי בלבד), עמ' י.

2 כלומר כל אחד מאנשי התורה, או במילים אחרות כל יהודי. הערת הר"י קאפח על אתר. וראה מו"נ ג כד, מהדורת מ' שורץ, תל אביב תשס"ג, הערה 3.

3 מו"נ ג לו.

וחזרו בתשובה,  
 וזכרו בוראכם.  
 אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן  
 ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל.  
 הביטו לנפשותיכם,  
 והטיבו דרכיכם  
 ומעלליכם.  
 ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה  
 ומחשבתו אשר לא טובה.<sup>4</sup>

דרך הצגה זו של ההלכה, כשהיא מפוסקת באופן זה, יש בה כדי לחדד את דברי הרמב"ם, ולהביא את הקורא לשימת לב לכל מילה ומשפט.

### רמז יש בו

בתלמוד (ר"ה טז ע"א) מובא: "אמר ר' יצחק, למה תוקעין בראש השנה? למה תוקעין – רחמנא אמר תקעו". ברוח דברים אלה, כתב הרמב"ם בהלכות הראויות: "הלכות שופר וסוכה ולולב", שם פרט את מצוות שמיעת קול שופר: "מצוות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה".

בהלכות תשובה, הרמב"ם כותב ומבחין: "אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב", וכוונתו, כפי שהלומד עתיד להתוודע אליהן בהלכות בהן יופיעו פירוטי החיובים השונים בזמני התקיעות, סוגי התקיעות וכיו"ב; "רמז יש בו". בכך מגרה הרמב"ם את הלומד של "משנה תורה" לא להסתפק בדבריו שם, אלא להמשיך ולתור אחר פירוש ומשמעות עמוקה יותר.

במו"נ ח"ג פמ"ג, כתב הרמב"ם:

וכן ראש השנה יום אחד, כי הוא יום תשובה והערה (תְּנִיבִיָּה) לבני אדם מתרדמתם (גְּפֻלְתָּהֶם), ולפיכך תוקעין בו בשופר כמו שבארנו במשנה תורה.

הרמב"ם משתמש כאן במילה הערבית "תנביה" שכוונתה התעוררות במובן של שם פעולה, ולא רק שם עצם. ואם כן, מצוי במילה זו אלמנט של התעוררות עצמית לתשובה.

לאחר מכן, משתמש הרמב"ם במילה "גְּפֻלְתָּהֶם". הר"י קאפח בתרגומו עשה פרפראזה לדברי הרמב"ם במשנה תורה ("והקיצו נרדמים מתרדמתכם") ולכן תרגם "מתרדמתם". פירושה המילולי של מילה זו בא לידי ביטוי בתרגומו של מ' שורץ,

שכתב: "והערת האנשים מהיסח הדעת שלהם", ובכך התחדדו הדברים היטב,<sup>5</sup> כפי שנבאר בהמשך.

תפקיד השופר ("זכרון תרועה" [ויקרא כג כד]) לעורר את תודעתו של האדם, שישנה את מעשיו ומדותיו. באמצעות קול השופר, יצליח האדם להתעורר משגרת חייו, ולשפר דרכיו.

### מהות התשובה

נראה כי בימינו, קריאת הלכה זו, והסתפקות בה, תיראה שונה מן המקובל בדברי רבים מן הדרשנים המחזירים בתשובה.

שהרי, ייתכן וכאשר קוראים את דברי הרמב"ם: "וזכרו בוראיכם" – רבים מדמים לעצמם את הקב"ה ושבטו בידו. אך הנה זה פלא, בניגוד לחינוכם, אין הם מוצאים את הרמב"ם "מאיים" באזהרות שונות ובעונשים שיביא עליהם, כתוצאה מן המעשים הרעים שעשו.

הנה כי כן, הרמב"ם הוא לא הדרשן הדתי ה"מצוי", המבקש להפחיד תמיד מעונש העבירות, יתר על כן, הוא אינו כותב כלל על אותם "העונשים" כפי שהם באים לידי ביטוי באגדות חז"ל אם מפרשים אותן כפשוטן.<sup>6</sup>

5 שלמה פינס בתרגומו למו"נ, תרגם: "the attention of the people is called to their negligence". תודתי לפרופ' שמואל הרוי, שסייע בידי להבחין בין התרגומים השונים למלה "גפלתהם". בין היתר ציין לתרגומים של המורה באנגלית, צרפתית, ואיטלקית, והציע בפני את האפשרויות: "רשלנות", "עצלנות" ו"אדישות". בנדרון דידן, ציין כי "רשלנות" היא התרגום המוצלח ביותר. להשלמות נוספות בעניין זה, ראה הערותיו של הר"י קאפח: פיהמ"ש, שבת ז ב, הערה 15; שם, יט א, הערה 2; מו"נ ב י, הערה 44. במקור האחרון אגב, מתרגם שורץ: "ויתעורר מתרדמת ההתעלמות".

6 ראה למשל בבלי שבת קנב ע"ב, גטין, נו ע"א, ועוד רבים. ועיין בהערותו של הר"י קאפח (הלכות תשובה, פ"ג אות ב) "בשתי הלכות הללו לא השמיענו רבנו סוגי העונש...", ושם הערה ד בתשובה להשגת הראב"ד. בפרק ח, עוסק הרמב"ם בעיקרון הגמול של העולם הבא. הרמב"ם מבהיר כי מושג העולם הבא חל רק על מהות הצורה השכלית של האדם. כלומר הישארות הנפש (=השכל הנקמה). מכאן עולה, שהעולם הבא מנוטרל כליל מכל מושגי החומר ונספחיו, ואין שם לא גוף ולא דמות הגוף לא ממינו ולא ממקרו. הרמב"ם דוחה בנימה חריפה יחוס משמעות גשמית למהות הגמול בעולם, ורואה בכך פרי השפעה שלילית: "כמו שמדמין אלו הערביים הטפשים האוילים ושטופים בזמה" (הלכה ט). לאור הבחנה זו בדבר טיבו של העולם הבא, נדונה גם מהות העונש שהוא הכרת. פירושו כריתת הנפש מאותם חיי נצח. על מנת להמחיש את חומרת העניין הרמב"ם בוחר להשתמש בניסוחים שיבליטו את המימד ההרתעתי באיבוד חיי הנצח. משום כך הוא מציין כי זוהי "הנקמה שאין נקמה גדולה ממנה" (הלכה ח) ועוד ביטויים, שהרמב"ם עצמו כבר הבהיר בראש הלכות יסודי התורה שהם משל ומליצה ושלא ניתן חלילה לתאר בהם את ה' במתכונת זו. לאור הדגשת הרמב"ם שהשכר הוא העולם הבא, ומהותו של העולם הבא ניקה מכל שביבי גשמיות, מתחייבת מאליה השאלה, מדוע יעודי התורה כולם מופיעים על המישור החומרי בלבד? על עניין זה עומד הרמב"ם בפרק ט. הגמול והשכר הבאים בתורה לידי ביטוי, מתייחסים רק לעניינים גשמיים: "אם תשמעון גיע לכם, ואם לא תשמעון יקרה אתכם" (הלכה ב), רעב ושועב, מלחמה ושלוה. הרמב"ם מציין, כי

הרמב"ם טוען כי תפקיד השופר (מלבד היותו מצוה – "גזירת הכתוב") הוא "לעורר", ואת מי? "אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושוגים<sup>7</sup> כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל". אדם יכול להיות ערני לחלוטין, הוא חי את חייו, אוכל ושותה, אך כמובן שאין מדובר כאן בשינה פיזית, אלא בתרדמה מחשבתית. אדם זה נמצא בהיסח דעת מתמיד שאין סכנה אינטלקטואלית גדולה ממצב זה.

הרמב"ם מסביר שעל האדם לחפש בין האמת ובין השקר, בין הנכון ובין הטעות, ולא להישאר במצב "סטטי" (בימינו: "זורם"). עליו תמיד לחשוב, להתעורר, להרהר. אם יש ברצונו לעשות דבר מה, עליו לחשוב קודם, בחינת סוף מעשה במחשבה תחילה.

לא זו אף זו, הרמב"ם מחדד, כי גם אם ימצא אדם שיאמר כי אין הוא רדום, וחיפש במעשיו – ולא מצא דבר הדרוש תיקון, ואם מצא, הרי שכבר שב בתשובה מהם; עליו עדיין לשוב ולבדוק, לעצור את מהלך חייו, לעשות חושבים האם באמת כך הוא. הרמב"ם מעודד אותו לחשוב בינו ובין עצמו האם פעולותיו בהתאם לרצונו? האם מחשבותיו כבר התנוונו בהתאם לחברה בה הוא חי, וכעת היא הקובעת לו את סגנון חייו? האם במקום לנצל את חייו, לנטוע בהם משמעות ראויה, הוא שוגה בהבלי הזמן

התיחסות התורה רק ליעודים גשמיים אינה באה כציון של שכר המצוות, שהרי "שכר מצוות בהאי עלמא ליכא" (בבלי, קידושין ל"ט ע"ב). אלא הם מופיעים בתורה כאמצעי המעניק את האפשרות לקיום המצוות והעיסוק במושכלות. אם כן, יעודי התורה מתייחסים ליצירת התנאים הבסיסיים לאדם על מנת שיתאפשר לו לעסוק בתורה ובחכמה ובמצוות. הרציונל העומד ביסוד זה הוא כך. הואיל והאדם אינו יכול לפעול מתוך רעב, חולי או בזמן מלחמה, ההבטחה היא, שאותם מעיקים המפריעים וחוצצים בעד השגת השלימות, יוסרו מהאדם. העיקרון שיש לנקוט בנדון הוא: "מצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה" (אבות ד' ב) על כל נספחיה. חשוב להדגיש: במורה הנבוכים, עומד הרמב"ם על טיב היעודים וההפחדות, ומציין כי התורה בחרה לבטא את המימד ההרתעתי בדרכים אלו מתוך תגובת נגד לדרכים ולאופנים בהם נקטו עובדי האלילים כדי להשריש את הזיותיהם ועבודת הכוכבים שלהם. נקודה זו מבוארת היטב במקום אליו מפנה הר"י קאפח – מו"נ ג' לו (שם פ"ט אות א), לשם הבנת דרכה של תורה.

חשוב להוסיף כי עצם מושג העונש אצל הרמב"ם, נגזר מטיבו ואופיו של החטא. עונש הפך בא על האדם הואיל ולבש חיי גשמיות, אזי הוא מופשט מעולם המושכל ונגדע ממנו. במושג העולם הבא, השכר הוא תולדה של המושכלות, ולכן הינו מופשט מחומר. יסוד זה נעוץ בתפיסתו לפיה העונש, "אימננטי בחטא עצמו ומושקע בו" (א' רביצקי, על דעת המקום, ירושלים תשנ"א, עמ' 83), אם כן אין כאן התערבות אקטיבית של האל בזמן החטא או לאחריו. על רקע האמור נקל להתחבר אל שורשם של הדברים אותם מבאר הרמב"ם בפרק העשירי החותם את הלכות תשובה, שם מסביר הרמב"ם את ההבדלים בין עבודת ה' לשמה, לעבודה שאינה לשמה, ובתוך כך ניתן למצוא כי הלכות ח-ט בפרק זה, מקבילות באופן מופלא לאמור בפרקים ח-ט שקדמו לו.

תודתי לידידי הרב צפניה ערוסי ומר אליהו נגר, על ההארות למאמר זה, ובפרט להערה זו. עיין בהערת הר"י קאפח להלכות תשובה פ"ט אות יג: "כל שגייה האמורה בלשון רבנו בפרקים הללו, ענינה שימת לב מרובה, עד כדי התעלמות מכל דבר אחר, וכל מעיני מחשבת האדם שקועים באותו דבר...". וראה שם פ"י ה"י: "דבר ברור וידוע שאין אהבת הקדוש ברוך הוא נקשרת בלבו של אדם, עד שישגה בה תמיד כראוי, ויעזוב כל שבעולם חוץ ממנה...". וכן הלכות אסורי ביאה כב: "פנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה, ובחכמה הוא אומר אילת אהבים ויעלת חן דדיה ירווך בכל עת באהבתה תשגה תמיד".

אשר לא יועיל ולא יציל? כאן ישים האדם לנגדו את דברי הרמב"ם "וזכרו בוראכם". לא הזכירה המוזכרת לעיל, שאינה מביאה לאהבת ה' אלא ליראתו במשמעות הרדודה ביותר. כי אם לזכירה המביאה לידי אהבה, זכירה המביאה לידי התחברות לאל, משום היותו אמת, כאמור: "וה' אלהים אמת (ירמיה י') – הוא לבדו האמת, ואין לאחר אמת כאמתו".<sup>8</sup>

וכאן על האדם לזכור, כי הוא נברא בצלם אלהים, ועליו לנצל "צלם" זה, ולממשו. שהרי אם לא יעשה כן, הריהו כבהמה הרועה באחו.<sup>9</sup>

זאת יוכל האדם לעשות אם ינצל זמנו ללימוד. כדי להשכיל ולהשיג מציאות ה' שהיא היא התכלית – עליו לנצל את שכלו, ולשאוף תמיד להגיע לדרגה של "קיום הנפש בקיום מושכלה, והיותה היא והוא דבר אחד",<sup>10</sup> וכן להידמות בדרכיו של האל, כפי שפסק הרמב"ם בהלכות דעות:

ומצווין אנו ללכת בדרכיו... והם הדרכים הטובים והישרים, שנאמר "והלכת, בדרכיו" (דברים כח ט). כך לימדו בפירוש מצוה זו: מה הוא נקרא חנון, אף אתה היה חנון; מה הוא נקרא רחום, אף אתה היה רחום; מה הוא נקרא קדוש, אף אתה היה קדוש. ועל דרך זו קראו הנביאים לאל בכל אותן הכינויין, אך אפיים ורב חסד צדיק וישר תמים גיבור וחזק וכיוצא בהן להודיע שאלו דרכים טובים וישרים הם, וחייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהידמות כפי כוחו.

הרמב"ם מודע לקושי הרב שיש בכך, ולכן ממשיך:

וכיצד ירגיל אדם עצמו בדעות אלו עד שייקבעו בו? יעשה וישנה וישלש במעשים שעושה על פי הדעות האמצעיות, ויחזור בהן תמיד, עד שיהיו מעשיהן קלים עליו ולא יהיה בהם טורח, ויקבעו הדעות בנפשו.

למדנו אם כן, שיעור מאלף בחינוך. שיטות המתבססות רק על הפחדה ואיום, אולי יביאו לשינוי אצל האדם בטווח הקצר. לשם מתן ביטוי ארוך טווח, ולהשגת תשובה באופן מלא כפי שיטת הרמב"ם, יש לנהוג בדרך של קירוב דעות, עידוד לביקורת עצמית וחשיבה בכל רגע ורגע. האדם המדריך, יוכל לעשות זאת על ידי הקרנה של דמות מופתית, על ידי דוגמא אישית, וזאת כדי שכאשר יראה זאת אדם שאינו אמון על דרך הרמב"ם ושיטתו, ירצה ללמודה בכל לבבו ובכל נפשו. כך הופכים דברי תורה ממעמסה לאתגר. אמנם, אין ספק כי פעולה זו היא קשה מאד, אך על האדם להפנים כי כדי להגיע

8 הלכות יסודי התורה, א ד.

9 ראה הקדמת הרמב"ם לפרק עשירי דסנהדרין (חלק) עמ' קלז, עמ' קמ. וראה גם מו"נ א ז: "וכבר ידעת שכל מי שלא הושגה לו הצורה הזו אשר בארנו ענינה, שאינו אדם, אלא בעל חי בצורת אדם ותבניתו". וראה פיהמ"ש בבא קמא ד ג.

10 וראה גם הלכות יסודי התורה ד טו, והלכות מזוזה ו יד.

אל דרך האמת, אין קיצורי דרך.<sup>11</sup> זוהי השאיפה להגיע לרמה גבוהה של עבודת ה', ולפום צערא אגרא. לא במובן של שכר פשוט וגשמי, אלא בעצם היות האדם עובד ה'.<sup>12</sup>

כאשר ירצה מרצונו החופשי לבחור בדרך זו, לאחר מחשבה מעמיקה, יוכל לעבוד ה' מתוך שמחה, ולא מתוך פחדים ולחצים שהם פועל יוצא מהתרגשות חיצונית בלבד.

## הוידוי

כבר באר מו"ר הר"י קאפח, כי התשובה היא מעין "הכנה והכשרת האדם לקראת הוידוי".<sup>13</sup> הוידוי, מהווה את החוליה האחרונה בשרשרת תהליך התשובה, ומשלים אותה. ביום הכפורים, אומרים בכל תפילה נפילת פנים<sup>14</sup> ווידוי. נוסח הוידוי הובא על ידי הרמב"ם בסדר התפילה שבסוף ספר אהבה. וניתן דעתנו למטרת הוידוי.

בתהליך הוידוי, מפרטים: חטאנו... אשמנו, בגדנו וכו'. ביטויים אלה ושכמותם, דורשים הסבר. האם נוסח זה, שבו חוזרים שוב ושוב על הוידויים הללו תואם את רוחו ושיטתו של הרמב"ם?<sup>15</sup>

העמקה ועיון, יביאונו להבין כי אין הרמב"ם דורש אמירת הוידוי כעוף המצפץ, אלא ובעיקר שימת לב מיוחדת לכל מילה ומילה הנאמרת בו.<sup>16</sup> וידויים אלו נועדו

11 כן ראה מו"נ א לר: "וכל אדם... אם תעירוהו כמו שמעירים את הישן, ותאמר לו האם אינך משתוקק עתה לדעת את השמים הללו... ומה הם המלאכים, והיאך נברא העולם... ומה היא הנפש... הוא יאמר לך כן בלי ספק, וישתוקק לידיעת הדברים הללו... אלא שהוא ירצה לשכך את תשוקתו זו, והשגת ידיעת כל אלה במלה אחת או בשתי מלים שתאמר לו, אבל אם תחייבהו להתבטל מעסקיו שבוע ימים כדי שיבין כל זה – לא יאות לכך...". וראה הערה 22 של הר"י קאפח: "ומפאת בטלנות זו של בני אדם, כאשר רואים אדם גדול, אינם מיחסים את חכמתו וידיעותיו לעמל רב ושקידה, ונדוד שינה, וותור על תענוגות... אלא מיחסים את הדבר לאיזה פלא".

12 לעניין מצות "הוכח תוכיח את עמיתך", ראה דברי הרמב"ם בספר המצוות עשין רה, לאוין שג; בהלכות דעות ו ח-יז; הלכות תשובה ד א-ב; הלכות תעניות ד ב.

13 התשובה במשנתו של הרמב"ם, כתבים ב, יוסף טובי (עורך), ירושלים תשמ"ט, עמ' 607; הלכות תשובה, אות א.

14 הלכות תפלה וברכת כהנים ה טז: "וביום הכיפורים בלבד, נופלין על פניהם בכל תפילה ותפילה, מפני שהוא יום תחינה ובקשה ותענית".

15 וראה מה שכתב ר' חיים חזקיה מדיני בספרו "שדי חמד", מערכת וו, אות ב, עמ' 390, אודות הנהגים לומר וידוי בכל יום.

16 ראה הלכות תשובה ב ג: "וצריך להתודות בשפתיו, ולומר ענינות אלו שגמר בלבו". ובהמשך המשיל הרמב"ם בעקבות חז"ל (בבלי תענית טז ע"א) את מי שלא "גמר בלבו" לעזוב את חטאו, ל"טובל ושרץ בידו". ושם אות ה, באר הר"י קאפח מדוע ננקט המשל הזה, שהרי די היה אם יאמרו כי המתודה בצורה כזו דומה לטובל במקוה חסרה, או במקוה פסולה. "אלא דרצו להשמיענו שוידוי ללא תשובה על כל ארבעת גדריה, לא רק שאינו מצוה ולא חצי מצוה – אלא אף עברה. שרץ בידו. טומאה חדשה. עושה עין שלמעלה כאלו אינה רואה מסתרי לבו ומצפוניו". כן עיין דברי רס"ג באמור"ד מאמר ה עמ' קפא-קפג, שמכנה אדם כזה בכלל הגדרת 'כופר': "אבל הכופר... הוא נקרא בשם דתי, ויתכן שהוא מתפלל ומתחנן, ואין לבו שלם

לפתוח את שערי ליבו של האומר אותם. ובעת אמירת הוידוי, יחשב האדם בדעתו: אולי שגה כאן ("דיברנו דופי"), אולי כאן ("העוינו"), ואולי ייזכר במעשה מסוים ("זדנו"). רק אם יאמר את הוידוי בדרך זו – יוכל האדם להיות מודע להתנהגותו, לתת את הדעת על מעשיו, ולעשות תשובה אמיתית – לנקות נפשו, לזכך נפשו ולהתרומם מעל בהמיותו.

לא זו אף זו, עליו לנצל את הוידוי, לא כדי לומר סליחה שלא שמע בקול ה', או סליחה על הפגיעה בכבוד ה'. לא יעלה על הדעת שהאדם צריך למסור אינפורמציה לאל על חטאיו ומעלליו, כי הוידוי לא לאלהים הוא, כי אם לאדם. מטרת הוידוי היא סליחה על הפגיעה במהות צלם אלהים שבאדם,<sup>17</sup> על כך שבגלל חטאו, גרם לפגם עמוק בנפשו.

### עבירות שאין בהם מעשה

אם יאמר האדם כי די בכך שהוא שב בתשובה ממעשיו הרעים, הרי שהרמב"ם אורב לו פן ידמה כן במחשבתו, וז"ל:

ואל תאמר שאין התשובה אלא מעבירות שיש בהן מעשה, כגון זנות וגזל וגניבה. כשם שצריך אדם לשוב מאלו, כך הוא צריך לחפש בדעות רעות שיש לו, ולשוב מהן: מן הכעס, ומן האיבה, ומן הקנאה, ומן התחרות, ומן ההתל, ומרדיפת הממון והכבוד, ומרדיפת המאכלות, וכיוצא בהן – מן הכול צריך לחזור בתשובה. ואלו העוונות, קשים מאותן שיש בהן מעשה, שבזמן שאדם נשקע באלו, קשה הוא לפרוש. וכן הוא אומר "יעזוב רשע דרכו, ואיש און מחשבותיו" (ישעיהו נה ז).<sup>18</sup>

הראינו לדעת, כי הרמב"ם איש האמת והדעה, מזכיר לנו בהתאם לשיטתו המחשבתית, כי אותו אדם המעוניין בהשגת ה' וידיעתו, לא יוכל לעשות זאת ללא שלמות המידות. אף אם יבקש את החכמה, תאוותיו ודעותיו הרעות יחצצו בעד השגה זו. וכפי שכתב בהקדמתו למסכת אבות, המכונה "שמונה פרקים":

שהמעלות – מהם הגיוניות, ומהם מידותיות. וכן המגרעות – מהם מגרעות בהגיון כגון: הסכלות, והפתיות, וקושי ההבנה. ומהם מדותיות כגון: התאותנות, והגאווה, והרגזנות,

ולא מאמין, והרי הוא משקר ומרמה בדבריו ובאמונתו... ודוק בהערות הר"י קאפח מס' 20-21. וראה גם דברי הר"י קאפח בסוף סדור "שיח ירושלם" ליום הכפורים (מהדורה שלישית, תשנ"ט).

17 לפירוש "צלם", עיין הלכות יסודי התורה ד יד, ומו"נ א א. וראה גם פיהמ"ש חגיגה, ב א: "כל שלא חס על כבוד קונו, הכוונה בזה מי שלא חס על שכלו, כי השכל הוא כבוד ה'". ומו"נ ג ח.

18 הלכות תשובה ז ג.



והחרון, והעזות, ואהבת הממון, ודומיהם הם רבים מאד... וכל המגרעות הללו, הם המסכים המבדילים בין האדם לבין ה' יתעלה...<sup>19</sup>

אדם העושה תשובה אמיתית, יוצר בעצם בריה חדשה, הוא כבר לגמרי אינו אותו אדם שפשע וסרר, אלא הוא כעת שלם במידותיו ומעשיו, בעל תודעה שונה לחלוטין ומנוגדת לקודמתה.<sup>20</sup>

אמירה חשובה ויפה, נאמרה על ידי הרמב"ם, כפי שהביאה בשמו בנו, ר' אברהם והיא מעין סיכום לאמור כאן:

אמרו עליו [=על הרמב"ם] כי אחד משומרי הדת אמר בליל כיפור: על איזה עוון אחזור בתשובה. ואמר אבא זצ"ל בשמעו זאת: "מסכן שכמותו! לו ידע את אשר עליו לדעת, היה חוזר בתשובה על שחושב הוא כי אין לו עוון לחזור עליו בתשובה".<sup>21</sup>

זהו עולם הדעת הרמב"מי, השוזר כחוט השני את ההלכה והפילוסופיה, והוא זה שיכול להביא לעבודת ה' לשמה, אם יחתור האדם להשיגו.

- 19 משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, (תרגום עברי בלבד) מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ה (הדפסה שמינית), מסכת אבות עמ' רנט. וראה מו"נ א לד: "כבר נתבאר ואף הוכח, כי המעלות המדותיות הם מצעים למעלות ההגיוניות, ולא יתכן שיושגו הגיוניות אמיתיות כלומר מושכלות שלמות כי אם לאדם בעל מדות מוכשרות מאד". וראה גם מו"נ ב לו, ואגרות הרמב"ם בתרגום הר"י קאפח, מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ד (הדפסה שלישיית) עמ' קנ-קנב.
- 20 ראה הלכות תשובה, ב ה. ולכל הנושא ראה י' ליבוביץ', שיחות על פרקי טעמי המצוות, ירושלים תשס"ג, עמ' 292-296.
- 21 המספיק לעובדי ה', ירושלים תשכ"ה, עמ' סח.

## יעמדו על הברכה התורמים והמסייעים

משפחת שכני היקרים יהודה ועליזה נגבי ומשפחתו מהרצליה על תרומתם  
זיכרון לאב והסב ר' סעדיה ב"ר דוד נגבי נע"ג, ממיסדי ומקימי בית הכנסת "נווה  
שלום" שבנוה עמל – הרצליה. איש ישר דרך שפעל רבות למען הקמת וחיזוק בית  
הכנסת באמונה במשך שנים רבות כגזבר וחבר ועד.  
נאסף לבית עולמו בז' כסלו התשס"ז. ת.ג.צ.ב.ה.



למשפ' שלמה חמדי-הלוי מאלקנה,  
לרפואת אמם וזיכרון לאביהם איש החסד ר' אהרון בר' שמואל חמדי הלוי נע"ג  
ממיסדי ומקימי בית כנסת רמב"ם שברמת עמידר.



לזוג היקר חיים ואפרת מורד שזכיתי לערוך את חופתם.  
יהי רצון שיזכו להקים בית נאמן ושמח בישראל.



לר' שלום גדסי הי"ו מהרצליה שתרים לרפואת אשתו יהודית. אל נא רפא נא לה.



לעדי ולימור למשפ' חריס הכהן שזכיתי לערוך את חופתם.  
ה' יבנה ביתם בשמחה בריאות ואהבה.



לרון ופני למש' צחי שזכיתי לערוך את חופתם בביתי.  
ה' יבנה ביתם בשמחה בריאות ואהבה.



לידיד נפשי ציון עוזרי הי"ו ממנהטן הקרובה/רחוקה  
על תמיכתו ועזרתו בכל הקשור לעמותת "מקורות".  
זיכרון לאביו ואמו ישרי הדרך, הצנועים והאהובים  
ר' חיים בן שלום עוזרי ונדרה בת עמרם אשת החיל למשפ' ג'רפי ת.ג.צ.ב.ה.



לחברים היקרים המסייעים בכל עת, עמי ולימור נהרי ומשפחתו, יוסי וטניה עפרוני  
ומשפחתו, עו"ד יוסי צדוק ומשפחתו, עו"ד יהונתן כריף ומשפחתו, לירון קרני  
ומשפחתו, ימלא ה' כל משאלות ליבם לטובה ולברכה.



ליוסי ויעל פרחי על עריכת המאמרים, העצות המחכימות והרצון הטוב.  
ה' ימלא כל משאלות ליבם לטובה ולברכה.