

תלמודו בידו

לקט מקורות על מרכזיות
לימוד הגמרא

ליקט וערך: חיים אמציה שחר

תלמודו בידו

לקט מקורות על מרכזיות לימוד הגמרא

ליקט וערך: חיים אמציה שחר



הוצאה לאור: הישיבה הגבוהה באיתמר תשע"ח

ליקט וערך: חיים אמציה שחר

עריכה לשונית: אברהם רחמים

עיצוב והבאה לדפוס: נאומבורג ודרורי בע"מ

לפרטים והערות: shaharhaim@gmail.com

לע"נ מקים הישיבה הגבוהה באיתמר ומייסדה
מורנו הרב אביחי רוניצקי ז"ל

לע"נ רע ואהוב
הרב אודי (אהוד) פוגל אשתו רות
והילדים יואב אלעד והדס ז"ל הי"ד

לע"נ הסבים והסבתות
ר' משה ואסתר שטיגליץ-אריאל ז"ל
ר' משה וחנה אבנרי ז"ל
ר' אברהם יהודה וצפירה שורץ ז"ל
ר' אשר מיטלמן ז"ל

תבדל לחיים טובים הסבתא יונה מיטלמן תחי'
תבורך בבריות גופא ונהורא מעליא זרעא חיא וקיימא די לא
יפסוק ולא יבטול מפתגמי אורייתא

הרב דוב ליאור

רב העיר
קריית ארבע היא חברון

כס"ד, ט תמוז תשע"ח

מכתב ברכה

הובא לפניי החיבור 'תלמודו בידו' מאת הרב חיים שחר על מרכזיות לימוד הגמרא, המבאר את חשיבות לימוד הגמרא, הבנויה על יסוד שקלא וטריא ולא על פסקי הלכה. המחבר מסביר את חשיבות ההוא אמינא ואת השתלשלות מהלך הסוגיה עד תומה, כדי שהתלמיד ידע ויבין כיצד מגיעים למסקנה אם תתעורר בעיה דומה.

יישר כוחו של הרב המחבר שהציג לפני התלמידים הצעירים את הדרך ילכו בה, להקיף ולהבין את דברי קדשם של חכמי התלמוד מעתיקי השמועה ממשנה רבינו.

אין ספק שספר זה יהיה כלי עזר חשוב ללומדי התורה הצעירים בהבנת דברי תורתנו הקדושה. יה"ר שהרב המחבר יזכה להפיץ מעיינותיו חוצה, לזכות את הרבים ולקרב את תורתנו לציבור הרחב.

עלה והצלח!

החותם לכבוד התורה ולומדיה,

דוב ליאור



מכתב ברכה על הספר 'תלמודו בידו' לרב חיים שחר

לכב' הרב חיים שחר שליט"א
שלו' רב לאוהבי תורתך

'תלמוד תורה כנגד כולם.' ובמקום המרכזי של הלימוד תופס התלמוד. היהדות שלנו היא תלמודית. אומנם הגדרה זו 'יהודי תלמודי' נוצלה ע"י אנטישמים מבחוץ, ולהבדיל, משכילים מבית, כדי להשמיץ אותנו. אך זאת האמת ועלינו להתגאות בה. היהדות היא אכן תלמודית. התלמוד הוא תרבותנו, הוא אמונתנו, הוא חיינו ואורך ימינו. קהילה יהודית שאין בה קביעות ללימוד תלמוד, ושאינן בה ישיבות ותלמידי חכמים העוסקים בתלמוד, סופה להתנוון. אין בכך להוריד בכי הוא זה מערכה וקדושתה של התורה שבכתב, או הקלת ראש חלילה בקיום מצוות מעשיות, ביר"ש ובמידות טובות. מצות תלמוד תורה מחייבת גם לימוד תנ"ך והיא שמחייבת גם ידיעת הלכה וקיומה למעשה. אדרבה, מי שלומד ולא קיים כאילו לא למד. כי תלמוד תורה אינו מדע תאורטי. הוא מחייב עקביות בעשייה. 'גדול תלמוד שמביא ליד מעשה'. אך את עיקר הזמן והאנרגיה אנו משקיעים בלימוד התלמוד. זו חובתו הבסיסית של כל אדם מישראל. ולכן יש להתרגל בלימוד החל מגיל צעיר.

לימודו אינו קל. הוא מחייב מאמץ אינטלקטואלי גדול. שפתו בחלקה ארמית, לא שימושית כיום. הנושאים נראים לכאורה רחוקים מהווייתנו היום-יומית. ההיגיון התלמודי עמוק. ומאידך, התרבות השליטה בדורנו קלילה ורדודה. כל אלו ועוד מקשים על המוטיבציה להשקיע מאמץ בלימוד תלמוד. יש צורך לשכנע צעירים בחשיבות לימודו.

לכן יפה עשית שכתבת חיבור המסביר את ערכו וחשיבותו של לימוד התלמוד. קיבצת מקורות שונים, של ראשונים ואחרונים, המסבירים את ערכו, חשיבותו, קדושתו ונצחיותו של התלמוד. כל אלו נועדו לקרב ולשכנע תלמיד צעיר להשקיע בו את זמנו ומרצו. ומשום שהנושא כה חשוב וכה חיוני, התלבטתי זמן רב כיצד להצטרף למשימתך הגדולה ולחזק את דבריך.

לענ"ד דבריך לבד, עם חשיבותם ונכונותם, לא יספיקו להרים את המשא הכבד. יש צורך ליצור מוטיבציה רחבה שתדרבן צעירים להשקיע את ראשם ורובם, לפחות בפרק משמעותי בחייהם, לשקוע בעולמו של התלמוד. אני רואה בדבריך התחלה חשובה ובסיס לדברים נוספים, שלך ושל אחרים, שימשכו את לב הצעירים לתלמוד תלמוד. במקביל לדבריך יש צורך להשקיע חשיבה רצינית כיצד להאהיב את התורה על לומדיה. לענ"ד

המפתח העיקרי לקירוב צעירים לתלמוד הוא - אהבת תורה. אולי זאת כוונת הגמ' בהשיבה על השאלה 'על מה אבדה הארץ?' - על שלא ברכו בתורה תחילה. כי הברכה היא 'והערב נא את דברי תורתך בפינו' ללא ערבות הלימוד אינו לימוד (ר' הקדמת האג"ט).

אומנם לשם יצירת ערבות יש צורך גם בהזדהות רעיונית ואמונית ולכך מיועד הלקט החשוב שליקטת. אולם בכך לא סגי, יש צורך שגם עצם הלימוד ייעשה מתוך ערבות, שהתלמיד ייהנה מכל קושייה ומכל תירוץ. שאלו יהיו גם שלו עצמו. גם לו קשה וגם ליבו מתיישב עם התירוץ.

לשם כך הייתי מתמצת, בעקבות דבריך, את ערכו של התלמוד בערך כך: עצם המושג 'תורה שבעל פה' הוא חלק מהותי של התורה שבכתב. א"א לקרוא מילה אחת בתורה ללא מסורת של תנועות, ולא פסוק אחד ללא מסורת של טעמים. אין להבין שום מושג בתורה בלי תורה שבע"פ. מה הן טוטפות, וכיצד בונים סוכה, ומהי מלאכה האסורה בשבת. כל אלו טעונים פרשנות, שהיא חלק מהתורה שבכתב. ובעיקר נושא היישוב. לדוגמא, איך מיישמים בימינו דיני נזיקין? מעטים בינינו החקלאים שיש להם צאן העולה על שדות הזולת. וגם אצלם אין כמעט שור הנוגף את שור רעהו. מאידך, רובנו נתקלים בשאלות אחרות לגמרי - התנגשות בין מכוניות, שיימינג ברשתות החברתיות, רכישת מוצרים באינטרנט וכו' וכו'. כיצד ניתן ליישם את ההלכה שניתנה למשה בסיני לפני אלפי שנים בטכנולוגיה המתחדשת של ימינו? המענה לשאלות אלו, ורובי רבבות רבות אחרות, לא ניתן להעלות על הכתב. כי תוך כדי כתיבה כבר מתעוררות שאלות חדשות. אפשר לכתוב רק עקרונות מתומצתים ולתת כללי פרשנות ויישוב, אך מכאן ואילך יש צורך במשא ומתן חי הפרה ורבה מדי יום ביומו. זהו בעצם התלמוד.

התלמוד, באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהם, בעיקר בניין אב וקל וחומר, שגם כל נער צעיר מבין אותם ומשתמש בהם בהווי היום יומי שלו, מיישם את עקרונות התורה שבכתב בחיי המעשה. התלמוד מעלה תמיד שאלה מעשיות, גם אם לא תמיד שימושית, שדרכה הוא מלבן את הנושא. הוא מקיש מקרה למקרה אחר ומביא ראיות ממקורות שונים. ובדרך הטבע כל דימוי מילתא למילתא מעורר דיונים ומחלוקות, האם באמת המקרה הנדון דומה למקור, או שונה. התלמוד במכוון אינו ספר של פסיקת הלכה, אלא רישום של משא ומתן חי. ים התלמוד סוער בסיעור מוחות. כל מי שלומד תלמוד נעשה שותף לאווירת בית המדרש, לדיונים ולמחלוקות, כשזה בונה וזה סותר. גם ללומד יש מה לומר, להעיר, להקשות או ליישב לפי הבנתו. הוא לא פסיבי. אומנם לבסוף עליו לברר אם כיוון לדעת אחרים, ואם לא, מדוע סברתו לא הועלתה. לימוד התלמוד הוא חי, מעניין, מושך ומפכה את החשיבה. אומנם השאלות שהתלמוד דן בהם היו רלבנטיות יותר לימיו, אך זו הדרך להמשך היישוב לדורות הבאים. כל נושא חדש העולה על הפרק בימינו מושווה לתקדים שקדם לו, וגם הוא לקודמו, עד לתלמוד עצמו. מהתלמוד ועד ימינו נמשכת שרשרת רצופה של דיונים ופסיקות. למעשה, התלמוד לא נחתם מעולם.

כל אותו סיעור מוחות שהתנהל בישיבות סורא ונהרדעא המשיך באותה חיוניות בוילנא ובוורשה, בג'רבה ובקושטא, בצנעא ובואלודז'ן, וגם כיום בכל ישיבה בארץ ובעולם. הדים חיים לדיונים אלו ניכרים בספרות השו"ת האדירה, שכמעט אין לה סוף. אין לך דבר מעניין ומושך יותר את התלמיד מאשר לימוד שבו הוא רואה כיצד דיון בתלמוד הופך לדיון מעשי בין פוסקים בדורות אחרים. וגם כאן הוא עצמו נעשה שותף פעיל לדיונים החיים והמעניינים.

זאת המשמעות של מימרת חז"ל: 'כל מה שעתיד תלמיד ותיק לחדש כבר נאמר למשה מסיני'. והכוונה היא גם לתלמיד צעיר שזה עתה החל ללמוד תלמוד. כל קושיה, כל ניסיון לתרץ, כל סברה הגיונית העולה על הדעת, אם הם עולים בקנה אחד עם מסורת הלימוד של התלמוד, הכל כלול בתורתנו הקדושה שניתנה למשה בסיני. כי תורה אחת היא – זו שבכתב וכללי פירושה ויישומה שבע"פ. עקרונותיה הנצחיים הן מן השמים אך היא ניתנה להבנה ויישום ע"י בני האדם די בכל אתר ואתר ודי בכל דור ודור (ר' הקדמת הקצות).

כאשר התלמיד אוהב תלמוד ורואה את עצמו חלק מהשתלשלות התושבע"פ מסיני ועד היום הוא גם מזדהה אתו. ואז פשוט לו לקבל את סמכותו, קדושתו ונצחיותו של התלמוד. הוא קונה אמונת חכמים וקל לו לעכל כל יתר הרעיונות החשובים שהבאת. ממילא מובן שגם למי שאין תורתו ואומנותו חייבת להיות השכלה תלמודית מינימאלית. בלעדיה הוא לא יכול לקיים הלכה בימינו. החיים הדינאמיים שלנו מזמנים כל יום שאלות חדשות. גם כדי לפנות בשאלה לפוסק על האדם הפשוט להבין שיש כאן שאלה בכלל, שהמקרה הנדון היום אינו דומה למה שהיה אתמול. ושאלת חכם חצי תשובה. וגם כאשר הוא מקבל תשובה שלמה למחרת משתנים הנתונים ועליו לשים לב ולשאל שוב, האם התשובה שקיבל אתמול רלבנטית גם היום. בלי חשיבה תלמודית אין אפשרות כלל לקיים תורה ומצוות בימינו.

זאת הדרך לענ"ד, המקבילה לדברין, שההולך בשתיהן (לכן הוא נברא עם שתי רגליים) יכול לחבר תלמידים צעירים ללימוד התלמוד ומני ומינך יתקלס עילאה. הנני מאחל לך שדברין ישפיעו על צעירינו ללמוד תלמוד ודבר ה' לא ימוש מפי צאצאינו וצאצאי צאצאינו עד עולם.

בברכת התורה

יעקב אריאל

(לשעבר הרב הראשי לר"ג)

תוכן עניינים

הקדמה

13

מבוא: מדוע התורה שבעל־פה עסוקה בשור ובבור, בתנור וכיריים, ולא במהויות

15

הרוחניות

השגת היושר | השגה בגזרת ה' | השלמת האדם | סוד פנימי בפעולות גשמיות

19

פרק א: תורה שבכתב ותורה שבעל־פה

הכרחיות תורה שבעל־פה | למה הרוב בעל־פה ודווקא בעל־פה | בעל־פה – שמירה על 'מתח רוחני' | תורה שבעל־פה – קשר מיוחד אל הקב"ה | דברים כתובים – חיצוניים לאדם | יסוד החידוש

29

פרק ב: למה נדמה שתורה שבעל־פה מתחילה בבית שני

דברי ר' שרירא גאון | דברי הרמב"ם | משניות ששנאן משה רבינו

39

פרק ג: אם תורה שבעל־פה מן השמים, כיצד יש מחלוקות

מחלוקת לכתחילה או דיעבד | שורש המחלוקות וההכרח בקיומן

47

פרק ד: כיצד נוצרה הגמרא

דברי רב שרירא | מפעלם של רבינא ורב אשי

55

פרק ה: סמכות הגמרא

שיטת הרב קוק | שיטת הדברי סופרים | שיטת החזון איש

61

פרק ו: קדושת הגמרא

רוח אלוקין קדישין | כוליות התלמוד | דקדוק בדברי התלמוד | גם בהוה אמינא

65

פרק ז: סדר לימוד תורה שבעל־פה – כמה זמן צריך להשקיע בגמרא

ישלש אדם תלמודו | שיטת הרמב"ם | הסבר בעל התניא בשיטת רמב"ם | הסבר הרב פיינשטיין בשיטת רמב"ם | תלמוד כמקצוע בתורה | הסתייגויות מחלוקת הלימוד לשלוש | שיטת רבנו תם | מקורות נוספים על היחס בין משנה לגמרא

75

פרק ח: היחס בין לימוד גמרא להלכה ובין עיון לבקיאות

הלכה או גמרא | עיון ובקיאות

79 פרק ט: גמרא – שימוש תלמידי חכמים – קשר חי לתורה

83 פרק י: תורה שבעל-פה והגמרא הן יצירה אלוקית־אנושית

פרק יא: שקלא וטריא – מדוע הגמרא כתובה באופן של משא ומתן ולא

87 מסקנות

יתרון 'מדעי' | הסברים בדרך פנימית | תחיית המתים | קישוטי כלה | זרם של חיים

93 פרק יב: מדוע כתובה הגמרא בארמית

מקור השפה הארמית | כתיבת התלמוד בארמית | שיטת המהר"ל

99 פרק יג: אגדות בתלמוד

הקושי בהבנת האגדות | היכן ניתן למצוא את הפשר לאגדות? | מדוע לא נכתבו אגדות התלמוד במסכת בפני עצמה? | האם קביעת האגדות באותו מקום היא בדרך אגב או שיש לה שייכות לאותו מקום?

103 פרק יד: רפואות בתלמוד

מדוע חז"ל הכניסו רפואות הללו לתלמוד? | בזמן הזה, שרפואות אלו אסורות בשימוש, מה סיבת הכנסתן לתלמוד?

107 אחרית דבר

הקדמה

סוגיית לימוד הגמרא בדורנו נידונה רבות. רבים העוסקים בה, חוקרים ומעיינים בה. נדמה שלפעמים מחמת חיפושנו לתשובות עמוקות או רחבות, חברתיות או רוחניות, איננו עונים על השאלה הפשוטה ששואלים רבים – למה צריך ללמוד גמרא? שאלה זו עולה כפעם בפעם. פעמים ששאלה זו עולה באופן מודע, ופעמים שהיא עולה באופן לא מודע בצורת חוסר חשק או מוטיבציה להתאמץ ולשקוד בלימוד.

בחיבור זה השתדלנו ללקט מקורות שיענו על ספקות אלו בצורה טובה ומיישבת לב, וכמובן יהיה זה בבחינת תן לחכם ויחכם ועוד, כפתח לעולם שלם של מקורות רבים שעסוקים בשאלות יסוד אלה.

את החיבור פתחנו בכמה יסודות בתורה שבעל־פה, כיון שאי־אפשר להסביר מהי גמרא ללא תמונה כללית על כל מסורת תורה שבעל־פה.

נתפלל שחיבור זה יהיה לברכה, ללמד תועים בינה, וליישב לב חושקי ותופסי התורה, ויהי נועם ה' עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו ומעשה ידינו כוננהו.

מבוא: מדוע התורה שבעל־פה עסוקה בשור ובבור, בתנור וכיריים, ולא במהויות הרוחניות

טרם עיסוקנו בשאלות היסוד של התורה שבעל־פה והתלמוד, עולה שאלה כללית על כל התורה בכלל ועל התורה שבעל־פה בפרט. הרי פשוט לכאורה שהצדדים הרוחניים שבאדם נעלים הם מאלה הגשמיים, דהיינו ודאי שהמחשבות והשאיפות של האדם הן נעלות יותר מהצדדים החושניים שלו. אם כן, היה מקום לומר שעיקר המאמץ שאותו נדרש האדם להשקיע בפיתוח עולמו הרוחני, צריך להיות מופנה לעיסוק במהויות רוחניות מופשטות, ובזה הוא היה מביא לידי ביטוי את הפוטנציאל הרוחני שלו.

התורה ברובה היא מאד מעשית. גם אם תלמוד גדול, זה רק מפני שהוא מביא לידי מעשה (קידושין מ:). כך הוא בתורה כולה: בתורה שבכתב במבארת באריכות שאלות מעשיות, וכל שכן בתורה שבעל־פה, שברובה עסוקה בפרטי פרטים של חיי תורה ומצוות.

על כך יש לשאול מדוע התורה בנויה באופן כזה שהיא מכוונת אותנו לשאלות המעשיות ולא מתמקדת רק במהויות הרוחניות?

המהר"ל בספר תפארת ישראל (פרקים יא-יג) מביא ארבע התייחסויות לשאלה זו:

השגת היושר

...והנה מן הדברים אשר הם ידועים, כי אין דבר שהוא יותר ראוי להתדבק בו יתברך רק היושר, ואשר הוא יוצא מן היושר הוא מתרחק. כי על היושר לא נקרא שם יציאה ולא שם רחוק כלל, רק שם יציאה נקרא על היוצא מן היושר, ובזה שייך יציאה ורחוק. והיושר הוא בתורה. ולפיכך על־ידי התורה הוא שקונה הקירוב וההבור בו יתברך, כי אין ליושר יציאה כלל. וכן על־ידי עשיית המצוות. מפני שהתורה היא היושר בעצמו, והיושר אין בו הריחוק, ולכך הוא קרוב אל השם יתברך. הרי ההפרש שיש בין ישראל, לאשר הוא עוסק בשאר חכמות. כי התורה היא היושר בעצמו, אשר היושר הוא קירוב וחבור אליו יתברך. ואילו שאר חכמות אין בהם היושר, שאף "שמים לא זכו בעיניו" (איוב טו, טז), ואף "במלאכיו ישים תהלה" (איוב ד, יח), שכולם מחוסרי היושר. ולפיכך ההשגה באלו הדברים, אין בהשגה הזאת היושר, כאשר ההשגה היא כנמצאים שהם מחוסרי היושר, ולכך אינם מביאים הקירוב אל השם יתברך. כי אף אם תאמר שהתורה תעייין בדברים הגשמיים, הלא בארנו דבר זה פעמים הרבה כי אין דבר זה דומה. כי אין

התורה מעיינת במהות הגשמיים עצמם. רק המעשים שיעשה האדם מה שגזר השם יתברך, וגזרות שלו יש בהם מן היושר. אבל העיון במהות הדברים יש בהם מן החסרון בודאי, שכל הנמצאים יש בהם מן החסרון (תפארת ישראל פרק יא).

המהר"ל מסביר שהעיסוק בתורה הוא עיסוק ביושר והיושר הוא קרוב אל ה' יתברך. נראה לבאר שהיושר הוא ההתייחסות הכי מדוייקת ונכונה למציאות. כשאנו עסוקים במהיות רוחניות, עם כל רוממותם ונשגבותם, איננו מפתחים באופן ישיר יחס למציאות. אף שהוא עיסוק בדברים רוחניים, הרי גם בהם יש חסרון וממילא לא נותנים את היחס המדוייק והישר למציאות. בהשגה זו – ביושר, משיג האדם את הקרבה האלוקית. ה' שוכן במקום שלם זה, ולכן כאשר האדם משיג את היושר, הוא קרוב אל ה'. הקרבה אל ה' אינה בהכרח תוצאה של עיסוק בתוכן רוחני נשגב, למרות שעיסוק כזה מרומם את האדם למעלה מהענינים הגשמיים הגסים. קרבה אל ה' באה על-ידי עיסוק בשאלה כיצד ה' מצווה אותנו להתנהג בעולם הגשמי. למרות שעיסוק זה הוא בעצם עיסוק בדבר גשמי, אין בכך עיסוק במציאות הגשמית מצד עצמה, אלא מצד היחס הנכון אליה.

הסבר זה הוא עדיין בתוך המרחב המציאותי ומכוון אותנו להידבק ביחס האלוקי לעולם, ובכך לקנות קרבת ה'.

השגה בגזרת ה'

ומעתה מה דמיון יש לדברי תורה אל הידיעה בנבראים כולם. וכי מתדמה הפעול אל אשר פעלו. כי הידיעה בכל הנבראים הוא ידיעת הנברא ההוא ומהותו, שאין בזה מדרגה של כלום, רק אם קנה הידיעה בהן לעמוד על הפועל שברא הכל. וסוף סוף הידיעה בנברא, במה שהוא נברא מן הבורא יתברך ויתעלה שמו. אבל ידיעת התורה היא הידיעה בגזרת המלך ה' צבאות עצמו. ואם כי היא תורת האדם, זהו מצד המקבל הגזרה. אבל הגזרה עצמה, גזרת השם יתברך ויתעלה שמו תיקרא, והנה זה לא נקרא הידיעה בנברא כלל. לכן אנו אומרים שאם יקנה הידיעה במהות האדם ובאבריו, ובכל אשר מגיע אל האדם, אין הידיעה של כלום, אם לא יהיה רק כדי לדעת פועל יוצר הכל. וכאשר ישיג הידיעה במשפט תנור וכיריים (סנהדרין ז:), הוא יקנה הצלחה נצחית. והפרש דבר זה ידוע לכל איש חכם משכיל. כי ידיעת האדם בעצמו אינו נחשב כל כך. והידיעה במשפטי האדם הוא הידיעה בגזרותיו יתברך, אשר אין זה מתיחס אל האדם, כי אם אל המלך ה', אשר גזר גזירה זאת כמלך הגזר מצד מלכותו, ואליו מתיחס, וזהו מעלת הידיעה במצות. לכן במה שכל השגת החכמה הוא מצורף אל החומר אשר השיג בו, ואין זה מושכל גמור, שהרי הוא נסמך אל החומר. ואף כאשר הוא משיג במלאכים, שהם נבדלים מן הגשמות, אי-אפשר שלא יהיה אף למלאכים שום צירוף אל החומר. כי מדרגה זאת – שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי – אינה כי אם אל השם יתברך,

שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי (תפארת ישראל פרק יא).

הסבר זה דומה במקצת להסבר הקודם בכך שהוא נותן עדיפות לידיעת היחס למציאות ולא למציאות בעצמה. אמנם, בהסבר זה המהר"ל מדגיש את העובדה שכשאדם עסוק במשפטי האדם הוא עסוק בגזרת ה'. גזרת ה' היא הדבר הנשגב ביותר, הקדוש ביותר והנבדל ביותר שיש במציאות שלנו, לכן בזה האדם צריך לדבוק ולרכז את המאמץ יותר מאשר דברים אחרים, שהם אולי רוחניים מצד עצמם אך הם חסרים, כל עוד הם לא עסוקים במי שברא אותם.

השלמת האדם

ולפיכך התורה, שהיא תורת האדם אשר יש לו צלם אלהים, כדוגמת המלאכים, הוא השלמת האדם, לא בזולת זה. כי אין ראוי שיושלם הגדול - בפחות. ואם יושלם האדם בידיעת המלאכים, ומכל שכן בידיעת הגלגלים, ואף בידיעת היסודות, ומה שהוא עוד יותר פחות מזה, היה זה השלמת הגדול - בפחות. ולפיכך הידיעה בתורה, שהוא השלמת האדם, שהוא היותר חשוב, והוא עיקר המציאות מצד צלמו, שהוא צלם אלהים, בדבר זה אפשר שיקנה ההצלחה, לא בדבר שאין עיקר המציאות. ולכך הגדילו חכמים על כל ידיעת התורה, לא הידיעה בנבראים זולת התורה, מאחר שאין עצם הבריאה רק האדם, וכאילו האדם הוא צורה אל הנבראים בעבור חשיבות צורתו שנברא בצלם אלהים. ולכך ראוי הוא מצד חשיבות צורתו שיהיה צורה אל הנבראים. ופירשנו כי מטעם זה לא נאמר "טוב" אצל האדם, רק אצל (בראשית א, לא) "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד", ודרשו ז"ל (בראשית רבה ח, ה) "מאד" זה אדם. ולא נאמר בפירוש "כי טוב" אצל בריאת האדם. כי האדם הוא הכל, ולכך נאמר "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד", אותיות 'אדם', לומר כי האדם הכל. והתורה היא צורה משלמת האדם שהוא הכל, עד שהתורה היא צורת השלמה אל כל העולם.

...כלל הדבר, כי מספר מצות עשה, ומספר מצות לא תעשה, הוא להשלים האדם. אשר האדם הוא כמו צורה אל העולם, ובשביל זה התורה היא השלמת כל העולם. ומפני כך התנא (אבות פרק ג משנה יד) זכר אלו שניהם ביחד; 'חביב האדם שנברא בצלם אלהים', ואמר 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם'. להורות כי האדם מצד צורת צלמו, שהוא בצלם אלהים, הוא חביב, עד שהוא צורה אל כל העולם. הפך בני אדם שממעטין מדרגת האדם. ואם לא היה דעת רז"ל לומר כי חביבות שלו על כל העולם, אף מן המלאכים, לא היה צריך לומר כי האדם חביב, דודאי חביב מן כל בעל חי. אלא שרצו בזה לומר, מצד שהוא בצלם אלהים, חביב אף מן המלאכים. ואמר כי יש כאן חבה על חבה במה שנתן להם כלי חמדה, שהתורה היא השלמת האדם (תפארת ישראל פרק יב).

בשני ההסברים הקודמים נראה שהמהר"ל הדגיש את מעלת התורה ביחס למציאות. מעלת התורה מצד הישר שבה ומצד העובדה שהיא גזרת ה' מעל כל הנבראים. בהסבר זה מדגיש המהר"ל את מעלת האדם שהוא צורת העולם, הוא נותן את התוכן והאור לכל הבריאה. ממילא ברור שהאדם לא יכול 'להסתפק' בתוכן שלא מתייחס אליו, אלא הוא זקוק דווקא לתורה שהיא זו שמשלימה את האדם, וממילא בכך התורה אינה רק תוכן החיים של האדם אלא היא ה'צורה' של כל העולם, היינו היא נותנת את המשמעות והנשמה לכל העולם, וממילא מעלתה היא הגדולה ביותר.

סוד פנימי בפעולות גשמיות

...כך קרה לתורת האדם מה שקרה אל האדם. כי האדם עומד בתחוננים, עם שיש לו נשמה שהיא חצובה מתחת כסא כבודו יתברך ממדרגה עליונה. גם זורה עליו צלם אלהים, שהיא המעלה העליונה. כך הם מצוות התורה, עם שהם דברים גשמיים, יש להם סוד פנימי שהוא עומד ברומו של עולם. ומעתה אל יתמה האדם איך יזכה האדם לעולם הבא על-ידי התורה, שהיא בדברים הקטנים והפחותים. כי השאלה הזאת גם כן כמו השאלה על האדם, איך יזכה בעל חומר לחיים הנצחיים. שהתשובה בזה, עם שהאדם הוא בעל גוף וחומר, 'אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו' (אבות פרק ד משנה כ). כי יש בו רוח אלהים נשמה קדושה, אשר הנשמה הזאת חצובה מתחת כסא הכבוד. ובשביל הנשמה הזאת זוכה האדם אל חיים הנצחיים. וכך, עם שמצוות התורה נראה שהם בדברים הפחותים, יש במצוות דברים עליונים על הכל, מגיעים עד עולם הבא. עד שמצוות התורה שמחויב האדם לפעול, הם דומים לגמרי אל האדם ונשמתו. ולפיכך כמו האדם עצמו, אשר הוא עומד בעולם הזה, ונשמתו מגיע עד עולם הבא. וכך התורה והמצוות שמחויב האדם לפעול, הם בדברים שהם בעולם הזה, ותכלית מדרגתם עומדים ברומו של עולם... שאי אפשר שיהיה בעולם החמרי הזה רק בגוף, והם המצוות הגשמיות. וכמו שברא האדם שיהיה בו הצלם האלהי הנבדל, כך זאת תורת האדם, עם שכל דבריה דברים עליונים, הם עומדים בדברים הגשמיים. וכאשר משיג בדברים הגשמיים, הלא הדברים ההם נמשכים אל הדברים שהם סודי התורה, וכאילו האדם דבק באותו שכל האלהי, כי התורה היא אחת (תפארת ישראל פרק יג).

הסבר זה משלים את שלושת ההסברים הקודמים. עד כה המהר"ל לא דיבר על מעלת המצוות מצד עצמן אלא מצד העובדה שיש בהן ישר וגזרה אלוקית והן משלימות את האדם. כעת, המהר"ל מעמיק שגם המצוות עצמן הן סוד אלוקי נשגב שנמצא בתוך ציווי גשמי. ציווי אלוקי בתוך מציאות גשמית המתלבש בתוך ציווי שמדבר בלשון גשמית, אך מצד האמת אנו עסוקים בעניינים אלוקיים עליונים, ולכן הידיעה והעיסוק בהם הם הנשגבים והמשמעותיים ביותר שיש במציאות.

פרק א:

תורה שבכתב ותורה שבעל־פה

כשמשה עולה להר סיני לקבל תורה הוא מקבל שתי תורות. אחת שבכתב ואחת שבעל־פה. במסכת שבת (לא.) מסופר על גוי ששאל את שמאי כמה תורות יש לכם וענה לו שמאי – שתיים, אחת שבכתב ואחת שבעל־פה. תורה שבכתב כתובה אך שחורה על גבי אש לבנה ומשה כסופר המעתיק מספר קדמון (רמב"ן הקדמה לתורה), ואילו תורה שבעל־פה ניתנה למשה מפי הגבורה והוא לא כתבה אלא מסר אותה הלאה לעם ישראל.

במסכת עירובין (נד:) מובא: תנו רבנן, כיצד סדר משנה? משה למד מפי הגבורה, נכנס אהרן ושנה לו משה פירקו. נסתלק אהרן וישב לשמאל משה. נכנסו בניו ושנה להן משה פירקו, נסתלקו בניו, אלעזר ישב לימין משה ואיתמר לשמאל אהרן. רבי יהודה אומר: לעולם אהרן לימין משה חוזר. נכנסו זקנים ושנה להן משה פירקו, נסתלקו זקנים, נכנסו כל העם ושנה להן משה פירקו. נמצאו ביד אהרן ארבעה, ביד בניו שלשה, וביד הזקנים שנים, וביד כל העם אחד. נסתלק משה, ושנה להן אהרן פירקו. נסתלק אהרן שנו להן בניו פירקו. נסתלקו בניו, שנו להן זקנים פירקו. נמצא ביד הכל ארבעה. מכאן אמר רבי אליעזר: חייב אדם לשנות לתלמידו ארבעה פעמים. וקל וחומר, ומה אהרן שלמד מפי משה, ומשה מפי הגבורה - כך, הדיוט מפי הדיוט - על אחת כמה וכמה. ומפרש רש"י 'כיצד סדר המשנה' - כיצד למדו ישראל תורה שבעל-פה.

ברייתא יסודית זו מובאת על-ידי הרמב"ם בהקדמתו למשנה להסביר כיצד ניתנת תורה שבעל-פה. הרמב"ם שם מבאר שמשנה רבנו שומע מפי ה' את המקרא עם פירושו, ואותו הוא מוסר לאהרן ולבניו ובהמשך לכל עם ישראל.

היינו, יש כאן שתי תורות אחוזות אחת בשנייה, אחת שבכתב ואחת בעל-פה. תורה שבעל-פה ניתנת לנו מפי הגבורה בעל-פה, ותורה שבכתב ניתנת בכתב. וכן מביא בספרי (דברים וזאת הברכה פייסקא שנא) "ותורתך לישראל" - מלמד ששתי תורות ניתנו לישראל, אחת בפה ואחת בכתב. שאל אגניטוס הגמון את רבן גמליאל, אמר לו: כמה תורות ניתנו לישראל? אמר לו: שתיים - אחת בפה ואחת בכתב.

הכרחיות תורה שבעל-פה

הגמרא (שבת לא.) מספרת 'מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו: כמה תורות יש לכם? אמר לו: שתיים, תורה שבכתב ותורה שבעל-פה. אמר לו: שבכתב - אני מאמינך, ושבעל-פה - איני מאמינך. גיירני על מנת שתלמדני תורה שבכתב. גער בו והוציאו בניזיפה. בא לפני הלל - גייר אותו. ביום הראשון לימד אותו א"ב ג"ד, למחר הפך לו את הסדר תשר"ק. אמר לו: והרי אתמול לא אמרת לי כך? אמר לו: לא עלי סמכת עד כה? על תורה שבעל-פה גם סמוך עלי!'. הגוי חשב שהתורה שבכתב נתנה מפי הגבורה ואילו התורה שבעל-פה הומצאה על-ידי החכמים במשך הדורות, ולכן הוא לא רצה לקבל את התורה שבעל-פה (כך פרש רש"י שם). נראה שטענה זו מהדהדת במשך ההיסטוריה של עם ישראל מצד כל מיני כתות שבאו עליו.

תשובתו של הלל מפתיעה בפשטותה. אין שום משמעות למסמך שנמסר מדור לדור בלי שיש מסורת שמסבירה כיצד נכון לקרוא אותו. הרי את אופן הקריאה עצמה, ודאי שנסביר על בסיס הכרות או קבלה כל שהיא במשך הדורות. לכן, אומר הלל,

כשם שאתה זקוק לי לצורך הגישה למסמך, כך אתה זקוק לי לכל התורה שבעל־פה.

וכן הסביר הרב קוק את דברי הלל (עין איה שם): עיקר היסוד שעליו בונים מהרסי קודש מחללי ברית ד' בתורה שבעל־פה, הוא בנוי מצד כי טח מראות עיניהם את עוצם ההכרח של תורה שבכתב לתורה שבעל־פה. וכיון שבדעתם העניה אין החסרון מורגש, על כן לא יוכלו להכיר את גודל כח האמת שיש בקבלת תורה שבעל־פה. אבל מי שמכיר את ענין הנחיצות ואי־האפשרויות כלל שתהיה תורה שבכתב נתונה בלא תורה שבעל־פה, אז כבר יצא ממוקש הטעות, שהרי כיון שהוא מכיר טבע הדרישה וההכרחיות שיש לדברים שבעל־פה מחוברים לתורה שבכתב, אם כן הלא שגוען הוא שיסור לבו מתורה מורשה שיש לנו מאבותינו, לבדות דברים שבעל־פה מחזון לב שלא נשרשו כלל בקשר קדושת אבות. על כן הורה לו הלל את ההכרח הגדול שיש למציאות קבלת מורשת אבות ופרסום האומה והסכמתה. שהרי אפילו האותיות אינן באות לנו כי אם מצד ההסכמה והפרסום, ואם לא נכבד את הקבלה שבאומה הרי באין אמונה באותיות שהוראתן הנה כמו שהן נקראות באומה, אין אתנו יודע לקרא כל כתב ואין לנו דרך גם כן להגעת תורה שבכתב. וכיון שבהגעת תורה שבכתב גם כן הקבלה מוכרחת, אם כן על כרחנו לומר שיסוד הפרסום באומה במורשת אבות הוא יסוד מוסד בסדר האלהי איך להקים חק ומשפט. אם כן איך אפשר לצאת מגדר תורה שבעל־פה. שיסודה היא השמירה של קבלת אבותינו מה שהתנחלו באומה בפרסום והסכמה. וכיון שהטבע בעצמו מעיד על הכרח חיוב מציאות המסורה וההעדר מן הפרסום וההסכמה באומה, כבר היסוד מובן שכל הבא לבעט בתורה שבעל־פה הוא נלחם עם טבע המציאות, שאי־אפשר כלל לקשר של דורות שונים שיתאגד כי אם בעזרת המסורה המפורסמת, אם כן על כרחנו כך הוא תנאי נתינת תורה שבכתב, אם כן דעל פה גם סמוך עלי. ויסוד הדבר שהסמיכות על אבות וזקנים וכללות האומה בפרטי הדינים, הוא דבר מוכרח שאי־אפשר מבלעדיו, עד שאפילו אותם שבעטו בקבלה, הנה לא עלתה בידם כי אם לפרוק מעליהם עול הקבלה לשעה, וכיון שעברו איזה דורות כבר נתרבו להם ספיקות והוכרחו לקבלה. אם כן "עזבו מקור מים חיים", קבלה נאמנה מורשה קהלת יעקב, לחצוב להם בארות נשברים, קבלות חדשות ומזויפות, באין כח חיים בעומק נשמת האומה וקדושתה. על כן הדמיון הוא מכוון מאד, שהאותיות בין אם תקרא להן כשמות שקרא להן בראשונה או בשניה, אי־אפשר ללימוד זה בלא קבלה. והקבלה המאומתת היא שבאה בראשונה, שממנה אין ראוי לזווע לבקש חדשות ו"לתאווה יבקש נפרד". וכיון שתתברר לאדם הכרחיות הקבלה והמסורת לתורה, ישכיל ויבין שאי־אפשר כלל לחשוב אחרת כי אם שעל יסוד צירוף הקבלה עם הספר של תורה שבכתב נתן ה' יתברך תורה לישראל וימצא בצדק לבכו נאמן בתורה שבעל־פה.

הרב קוק לומד מהלל את הכרחיות התורה שבעל־פה, שבאין אמונה באותיות

וממילא בקבלה בכלל, אין לנו דרך להגיע לתורה שבכתב. עוד מוסיף הרב שיסוד התורה שבעל־פה תלוי בפרסום והסכמה באומה וכל המבעט בכך נלחם עם טבע המציאות ומי שינסה לפרוק מעליו את הקבלה, לא עלה הדבר בידו אלא לשעה. הרב קוק מכנה 'שיגיון' את המחשבה לסור ממורשת אבות ולבדות דברים מהלב.

למה הרוב בעל־פה ודווקא בעל־פה

לפי הני"ל גם מובן למה צריך שתי תורות. לא שייך לקבל תורה כתובה בלי שנדע איך לקרוא ולקבל אותה.

אך עדיין קשה. הרי רוב התורה שאנו לומדים היא תורה שבעל־פה, ואילו לפי המעשה הני"ל יכולים היינו להסתפק בכמה כללים שיבארו כיצד ללמוד תורה שבכתב ולהסתפק בזה. בפועל, כמעט כל התורה שאנו לומדים היא תורה שבעל־פה, ואם כן, נראה שישנם טעמים נוספים מדוע הקב"ה נותן תורה בעל־פה.

ראשית ניתן להסביר זאת על פי דברי הסמ"ג (ספר מצוות גדול לאוין הקדמה כללית) בהסברו הראשון מדוע התורה ניתנה בעל־פה:

ועל כי התורה רבה ועצומה מאד אשר הכתב לא יכילנה כמה שאמר דוד (תהלים קיט, צו) "לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד", וכן ישעיה אמר (ישעיה מב, כא) "ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר", לכך כתב הקדוש ברוך הוא זכרון המצות בקוצר בתורה שבכתב ופתרונם ודקדוקיהם בתורה שבעל־פה.

נראה שתירוץ זה עדיין נשאר במישור הטכני הפשוט שהתורה שבעל־פה ארוכה מני ים והכתב לא יכילנה.

בגמרא במסכת גיטין (ס:) מובא:

דרש רבי יהודה בר נחמני מתורגמניה דרבי שמעון בן לקיש, כתיב: "כתוב לך את הדברים האלה", וכתיב: "כי על פי הדברים האלה", הא כיצד? דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה, דברים שבעל־פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב.

עוד אמרו שם בגמרא: אמר רבי יוחנן: לא כרת הקדוש ברוך הוא ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל־פה, שנאמר: "כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל".

בסוגיה זו מבואר שההכרח לכך שיהיה חלק בתורה שיבוא בעל־פה אינו רק טכני. התורה אוסרת עלינו לכתוב דברים שבעל־פה, כלומר יש חיוב מהותי בכך שיהיה חלק בתורה שבא בעל־פה וצריך לשמור עליו שיישאר בעל־פה. מדוע יש צורך בשמירה על התורה שתישאר בעל־פה?

בעל־פה – שמירה על 'מתח רוחני'

כתב מהרש"א (חידושי אגדות גיטין ס.) 'נראה בזה דלא ניתן לכתוב משום דלא יסמוך האדם על הכתיבה ולא ילמוד יותר ובודאי דאי־אפשר לכתוב כל הדברים שהפה יוכל לדבר בדברי תורה ולכך בדורות הראשונים שהיה לבבם רחבה מני ים אמר לא ניתן לכתוב כדי שיחזור על תלמודו ומשנתו תמיד ויהיו סדורים לו תמיד ללמוד ולהביאו לידי עשיה אבל עתה עת שנתמעטו הלבבות ואי־אפשר לזכרם על־ידי הלימוד בעל־פה מרבו ומשתכחת ממנו בעל־פה אדרבה עת הוא להביאו לידי עשיה על־ידי שיהיו המצות סדורים לו בכתיבה אף על פי שעל־ידי זה הפרו תורתך שלא יחזור על משנתו ותלמודו תמיד כי יסמוך על הכתיבה...!'

המהרש"א, תוך כדי הסברו מדוע בזמן הזה התורה שבעל־פה ניתנה להיכתב, מסביר מדוע לא כותבים את התורה שבעל־פה. הסיבה לכך היא שכאשר התורה היא בעל־פה, האדם שומר על 'מתח רוחני' לא לשכוח. מצב זה שומר אותנו בדריכות שלא תישכח התורה, וממילא מביא אותנו לידי מעשה המצוות ולכן יש חשיבות עליונה בכך שהתורה תישאר בעל־פה.

תורה שבעל־פה – קשר מיוחד אל הקב"ה

בסמ"ג שהובא לעיל הביא טעם נוסף על־פי המדרש מדוע דווקא בעל־פה: טעם אחר בפרקי דרבי אליעזר מפני שראה הקדוש ברוך הוא שעתידין אומות העולם לכתוב עשרים וארבע ספרים שיש בספר תורה נביאים וכתובים ולהפכם לרעה ולמינות, מסר סימנין למשה בעל־פה. ולא הסכימו מן השמים לכתבן עד לאחר שעמדו אמונת אדום וישמעאל, פן יעתיקו אותם הגוים ויהפכו אותם לרעה [ולמינות] כמו שעשו בתורה שבכתב. ולעתיד לבוא ישאל הקדוש ברוך הוא מי הם בניו, ובני ישראל מביאים ספר תורה, והאומות מביאים ספר תורה, אילו אומרים שהם בניו, ואילו אומרים שהם בניו, והקב"ה שואל מי יש לו הסימנים שמסר בעל־פה ואין מי שיודע אותם כי אם ישראל, וזהו שכתוב בנביאים (הושע ה, יב) "אכתוב לו רובי תורתי כמו זר נחשבו".

וביאור דומה מצאנו בתנחומא (פרשת כי תשא סימן לד): אמר רבי יהודה בר שלום: כשאמר הקדוש ברוך הוא למשה 'כתב לך', בקש משה שתהא המשנה בכתב, ולפי שצפה הקדוש ברוך הוא שאומות העולם עתידין לתרגם את התורה ולהיות קוראין

בה יונית והם אומרים אנו ישראל... אמר להם הקדוש ברוך הוא לגויים, אתם אומרים שאתם בני, איני יודע, אלא מי שמסטורין שלי אצלו הם בני, ואיזו היא? זו המשנה שנתנה על פה והכל ממך לדרוש, א"ר יהודה בר שלום אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה מה את מבקש שתהא המשנה בכתב, ומה בין ישראל לגויים? שנאמר "אכתב לו רובי תורת" ואם כן כמו זר נחשבו, אלא תן להם מקרא בכתב ומשנה על פה, "כתב לך את הדברים", הרי מקרא כי על פי הדברים האלה הרי משנה על פה.

חז"ל בשני המקורות הללו המשילו את התורה שבעל־פה לשני דברים. סימנין ומיסטורין.

סימנין הם יחס מיוחד, כמו הסימנין שעושה יעקב לרחל כדי לזהותה. משהו מיוחד שקורה בינינו. בעובדה שהתורה בעל־פה יש משהו ייחודי, מעין 'שפה סודית' ששייכת רק לנו ולקב"ה ורק אנו מבינים אחת את השני.

מסטורין הם הסודות של הקב"ה. הוא לא רצה לגלותם בתורה שבכתב ונתנם בעל־פה שלא יגלו אותם הגויים. יש משהו סודי ומיוחד דווקא בתורה שבעל־פה. משהו כביכול אישי של הקב"ה שהוא אינו חפץ לגלות לגויים.

המדרש מסיים בפסוק בהושע "אכתוב לו רובי תורתי כמו זר נחשבו" (הושע ה, יב).

לפי המדרשים שהבאנו, כוונת דברי הנביא במילים 'כמו זר נחשבו' היא שאם יכתבו דברי התורה, עם ישראל ייחשב כזר, וכביכול הקב"ה לא יבדיל בינינו לאומות וסודותיו של הקב"ה ימסרו לזרים.

אמנם מצאנו הסבר נוסף ועמוק לזרות שנוצרת בעקבות כתיבת דברי תורה שבעל־פה.

דברים כתובים – חיצוניים לאדם

הרב קוק כותב באורות הקודש (ג, צה): כל החולשות הגופניות והרוחניות, כל המחשבות הפסולות, וכל הרעיונות המדלדלים, המטשטשים את הכשרון ואת הבהירות הנשמית, באים רק מחסרון הארה של הנשמה העצמית, חסרון הזלת טל החיים היסודי, של הרצון וההרגשה, ההכרה והתשוקה, ממהותה הפנימית. על־ידי מעשים רעים ונטיות עכורות מתחשכת אורה של הנשמה, ומעינה נכבש, והאדם סופג לו את רוחניותו מכלים אחרים, מרשמי חוץ, של עולמים, ספרים, נפשות ומעשים,

ורשמי החוץ פועלים עליו בצורה מדולדלת. אז התוכן הפראי של הגוף מתגבר, בצורה של שממון ושל הריסה והאדם הולך בלא כח לפני רודפיו, אבד אז את היסוד, הצינור המשפיע לעצמיותו ממקור החיים המיוחד לו, את הפסוק שלו, את האותיות של שמו שבתורה. ודמיון הבשר הולך ומרעיש, חובט בו בכל שוטי ברזל, והוא קבור באדמת עפר קברו החומרי, וכבול בכבלי זוהמא, עגן השכחה החשוך סובב את כל מלא קומתו, ואת שמו לא ידע. חיבוט קבר זה עם כל בהלותיו ישנו בכל עת וזמן, בין בפרטיותו של כל אחד, בין בכללות האומה. אכתוב להם רובי תורתי כמו זר נחשבו, ותהי להם חזות הכל כדבר הספר החתום. והננו כמו חללים שוכבי קבר, אשר לא זכרתם עוד, והמה מידך נגזרו. והנה תבוא הגאולה, גאולת הכלל וגאולת הפרט, הרוח הפנימי יצא ממחבואו, יעמד על בסיסו העצמי, יזכר ימים מקדם שנות עולמים. עם לבבי אשיחה ויחפש רוחי, יחפש וימצא, בנר ד' נשמת אדם יחפש, ומחשבתן של ישראל, הקודמת לכל, תאיר בראשית עז מקורה על כל אותיותיה של תורה. הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא, הנני פותח את קברותיכם עמי, והבאתי אתכם אל אדמת ישראל, ונתתי רוחי בכם וחיייתם, לשעבר תורה נתתי בכם, לעתיד חיים אני נותן לכם. נשמת ישראל, מקורה של תורה, תמצא את עצמה, ובמצאה את עצמיותה, יתנוצצו לפנייה כל אותיותיה של תורה, בתפארת זיו החיים שלהם, ויקרא בהם שם עולם, שם חדש אשר פי ה' יקבנו. מזוהר צפיית ישועת הכלל יאיר אור הפרט, שאין בו אלא מה שבכלל, והיה הנשאר בציון והנותר בירושלם קדוש יאמר לו, כל הכתוב לחיים בירושלם.

היינו כשיש חסרון בהארת הנשמה העצמית, כל תוכן שבא מבחוץ, כדוגמת דברים כתובים, פועל על האדם בצורה מדולדלת. נראה שהתורה שבעל-פה באה ממקום של הארת הנשמה העצמית, שמשם באים חיים של קודש, שעליהם נאמר 'לשעבר תורה נתתי בכם, לעתיד חיים אני נותן לכם', ותורה כזאת נמסרת דווקא בעל-פה ולא בכתיבה.²

2 לדברים הללו נראה להוסיף את דברי הרב קוק (אורות הקודש ג, נט), שגם מתייחסים לדברים הכתובים שנתפסים בחוש הראות כבניין חיצוני: העולם הפנימי צריך הוא להבנות תמיד, ולהשתכלל בלא הרף, עוד יותר מהבנין התמידי של העולם החיצוני. ברוחו של אדם, כל מה שהוא מוצע על פי יסוד החפץ הפנימי לטובה, זהו בנין פנים, וכל מה שהחפץ הפנימי עומד מרחוק, או אינו משתתף בזה, הרי הוא בנין חוץ. אפילו ההכרה המדעית איננה נחשבת לבנין פנים כי אם כשהיא משתכללת כלי-כך עד לכדי הטבעת הרצון היותר עמוק על פיה. אבל כל זמן שתהיה רק מציירת והוגה, וחפץ הלב בחייו אינו נוטל חלק במעמק החיים הציוריים הללו, הרי זה רק בנין חיצוני, שאין ההשלמה, היחידית והציבורית, נבנית בהם בנין עדי עד. התורה והיראה, התכמה והתפלה, ההכרה והעבודה, כשהם באים תמיד יחד, הגם משפרים את העולם בין מצדו הפנימי בין מצדו החיצוני. כשמשקל אחד חסר, חסר לעומתו בסדר הבנין לפי החסרון, מחסור פנימי או מחסור חיצוני. ההכרות צריכות להיות נמסרות תמיד לפי אותה המדה שיועזעו את הנטיות של הרצון

יסוד החידוש

עוד סבה פנימית מצאנו לכך שלא ניתנה כל התורה על-ידי משה. כתב רבנו הרמח"ל (אדיר במרום א' למגזר מלין דקשוט):

ותדע שאפילו כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן למשה בסיני. והיינו כי מה שהוא אמת בתורה, צריך הכל לצאת כך בסוד סיני ומשה. והנה באותו הזמן, ניתן בגילוי לישראל החלק שהיה ראוי להם. ובכל הדורות יש חלק שראוי להתגלות על-ידי התלמידי חכמים. והכל צריך להיות על-ידי משה, בסוד "זכרו תורת משה עבדי" (מלאכי ג, כב), כי הוא מתלבש בנשמות התלמידי חכמים ועל ידו מתחדש התורה, והוא סוד, הדברים שמחים כנתינתן מסיני: ואודיעך בכאן סוד גדול. כי הנה ודאי כל אחד נוטל חלקו בתורה, ונמצא שסיני אינו נשלם אלא כשכל אחד בא לעולם וגילה את חלקו. ואם כן, מי שבא לעולם ולא נשתדל בתורה לגלות חלקו, איך התורה נשלמת. אך האמת הוא, שעל זה אמרו, שמשה הוא כבד פה וכבד לשון בגלות. והענין, כי סיני

מהדממה שלהן ויעוררון לטובה. אז בונות ההכרות, יחד עם השכלול החיצון שהן משכללות את רוח האדם, גם את העולם הפנימי שלו. זהו עיקר היסוד, המונח בסדרי ההסברות, המתגלות לפני ההכרה האנושית בדברים שהם כבשונו של עולם, בין שהן באות בדרך הדרישה החיפושית, בין שהן באות על-ידי הופעות הרוח בגילוי המדע הפנימי, בין שהן באות בתכונת נבואה והתגלות אלהים, תמיד טבע הרוח הוא לבוא מעולף בצורות מגוונות בגוונים, שהם מלוים את העצמיות שבהכרה, והגוונים הם תמיד נותנים על ההכרה איזה עצמיות משלהם. והמדע טורח תמיד איך להכיר את ההכרה ביסוד הפנימי שלה, והוא הולך ונתקל בדרכו כמה פעמים עד שהוא מגיע בהמשך דורות ותקופות לידי איזה קירוב אל המקוריות שתחת הגוונים. ולמה לנו כל אלה, למה לא הובעו ולא הוכרו ההכרות התוכיות בעצמותן, אבל כשאנו באים לסכם את נקודות הבנין הפנימי, שהוא היסוד היותר עקרי בהשכלול העולמי, אז נמצא שההכרות רק אז תפעלנה על החפץ לפי המגמה הטובה שבהן, דוקא כשהן באות בתחילתן מגוונות, והגוונים הם מולידים נטיות של חפץ לטובה, בדוגמא שלמה, לפי התכונה של התמצית הטוב של המבוקש שבהכרות. וכל מה שתתחולל יותר דעתו של אדם, הפרטי והכללי, כך מתקרב הוא יותר לפנימיות ההכרות, אבל עם זה כיון שהולידו הגוונים את התנועה של התמצית הפנימית שבהכרה, שהוא נטיית החפץ הטוב, שהוא המוסר שבהכרה, הולכת הולדה זו ומתרבה, דוקא עם ההסרה של הגוונים החיצונים והעמידה על המקוריות הטהורה שבעצמות ההכרה. אבל אם היו ההכרות באות ערומות, חשופות, בתוכיותן כמו שהן, אז לא היה כל מקום להתעוררות החיים הנפשיים הפנימיים, וההכרות היו משתקפות בציורי הנפש, כמו שמשתקפות ההכרות החיצוניות של החושים באיזה אדם הנכנס לעולם שהוא כולו זר לך, שאמנם מתרשמות הן על רשת העצבים של חוש הראות, מתוות הן את התוים שלהם בלוח החיים, אבל אינם מעמיקים בו את הווייתם, אינם משתרשים בנשמה לשאת ענף ופרי, ולהתהפך לעצם מעצמיו הפנימיים של האדם, לגדל את איכותו. ואוי אוי היה לעולם כולו אם תכונת הדעת, שהיא זיו החיים, היתה עומדת בצורה כזאת, והיתה מתמדת בלא הפסק ולא יתקון כלל הקובלנא המרה של "אכתבו לו רבי תורתו כמו זר נחשבו", תחת שעל-ידי הגוונים באה התוחלת של "כי תבוא חכמה בלבך ודעת לנפשך ינעם", "כי מצאי מצא חיים ויפק רצון מד".

הוא הפה כנ"ל. והיה ראוי שיהיה פתוח ברווחה, להוציא התורה בכל חלקיה, ומפני שבאו הערב רב וגרמו סיתום לתורה, גורמים במאסם אותה, למשה שלא יכול להוציא כל מה שהיה ראוי. ובאמת אינו מוציא אלא מעט, והוא סוד, עתידה תורה שתשתכח מישראל (שבת קלח:). והנה כלל החלקים האלה נאמר בהם, הכל יהא מונח עד שיבא אליהו (כבא מציעא לז.). כי ישלים הוא בעד הכל. ואז מיד משה יפתח פיו ברווחה, ויצאו כל האורות לאכול לשבעה.

סיבה פנימית זו ודאי נשגבת ועמוקה מני ים, ולמרות אי הבנתנו בנסתרות ניתן להבין מדבריו טעם נוסף. כאשר התורה ניתנת רק באופן כתוב ואין יסוד שבעל־פה, אין חיוניות ויצירתיות. הרמח"ל מסביר שאמנם כל התורה ניתנה בימי משה, אך בגילוי ניתן רק החלק שהיה שייך לאותו הדור. במשך הדורות הולך ומתגלה החלק הנסתר על־ידי נשמותיהם של תלמידי חכמים, וכל אחד מישראל צריך לבוא לעולם ולגלות את חלקו, ואם לא נשתדל – התורה לא נשלמת. הדברים הללו מזכירים את מה שכתב הרב בפסקה שהובאה לעיל על כך שאדם חייב להיות מחובר לנשמתו, לפסוק שלו, לאותיות של שמו בתורה.

בשני המקורות האחרונים – דבריהם של הרב קוק והרמח"ל – מתחדש עניין נוסף. בשניהם מבואר שהייחודיות של תורה שבעל־פה הינה בכך שהיא נוגעת לעצמיותו של האדם ולחידוש המיוחד השלו. היינו, מלבד היתרונות הראשונים בכך שהתורה היא בעל־פה שהם יותר כלליים (מתח רוחני, מסטורין של ה' וכו') יש כאן גם יסוד עצמי יצירתי שיכול לבוא לידי ביטוי דווקא בתורה שבעל־פה. ניתן לחלק ולומר שהטעמים הראשונים לכך שהתורה בעל־פה מתייחסים לחלק שניתן במסורת מסיני, והטעמים האחרונים – לחלק היצירתי שהולך ומתחדש, וכפי שיתבאר בפרק הבא בדברי הרמב"ם בהקדמתו למשנה.

סיכום הפרק:

א. מבואר במסכת עירובין שישנו חלק מרכזי בתורה שניתן בעל־פה.

ב. הרב קוק בעין איה – הכרחי שיהיה חלק בתורה בעל־פה שיסביר כיצד ניגשים לתורה שבכתב, ושיגעון הוא לומר שאין צורך בכך.

ג. מהרש"א – ישנו יתרון משמעותי בכך שהתורה לא תהיה כתובה ואז דברי התורה יהיו סדורים לאדם ויחזור עליהם תדיר.

ד. סמ"ג בטעמו הראשון – התורה ארוכה מני ים ואי־אפשר לכתבה.

ה. "כמו זר נחשבו", הסבר א': סמ"ג בטעמו השני וחז"ל במדרשים הסבירו שבכך שהתורה הינה בעל־פה אין בה התערבות גויית. כך התורה שבעל־פה משמשת כסימני היכרות לישראל דווקא, וכן יש בה 'מסטורין' של ה' שבחר למסרם דווקא לישראל.

ו. "כמו זר נחשבו", הסבר ב': הרב באורות הקודש: יש בדבר הכתוב חסרון בכך שהוא חיצוני לאדם ולא בא מתוכו.

ז. יסוד החידוש: רמח"ל – בכך שהתורה הינה דווקא בעל־פה, היא הולכת ומתחדשת בכל דור על־ידי ישראל.

פרק ב:

למה נדמה שתורה שבעל־פה מתחילה בבית שני

כאשר אנו ניגשים ללמוד משנה וגמרא, נראה לכאורה שיש פער גדול בינה לבין התורה שבכתב. התורה שבכתב נכתבת על־ידי משה מפי ה', ואילו בתורה שבעל־פה מוזכרים חכמים החל מסוף ימי הבית השני, כלומר למעלה מאלף שנה הפרש מתקופת משה ונתינת התורה ועד התקופה שחיים בה חכמי התורה שבעל־פה.

דברי ר' שרירא גאון

שאלה זו נשאלה לפני למעלה מאלף שנה על-ידי חכמי קירואן (בצפון אפריקה) ששאלו את רב שרירא גאון³. וכך כתבו חכמי קירואן לרב שרירא גאון:

ומה טעם הניחו רבותינו הראשונים רובה [של המשנה] לאחרונים, וכל שכן אם [נאמר ש]לא נכתב כלום מן המשנה עד סוף ימיו של רבי?⁴

חכמי קירואן שאלו היכן היתה כל תורה שבעל-פה? מדוע החכמים הקדמונים מימות הנביאים ובזמן בית-המקדש השני לא הזכירו אותה ואולי לא למדו אותה ורק אצל האחרונים אנו נפגשים עמה?

על כך השיב רבינו שרירא כשהוא סוקר את המסורת של תורה שבעל-פה. מומלץ מאד לראות את האגרת על הסדר. הבאנו כאן ראשי פרקים של ציטוטים מהאגרת שיענו על שאלה זו באופן בהיר ומתמצת⁵:

ד. כך רואה אני, כי ששה סדרי משנה ודאי רבינו הקדוש הסדירם, כמו שלמדו אותם, הלכה אחר הלכה, ואין להוסיף ואין לגרוע, וכן אמרו בגמרא של יבמות, בפרק הבא על יבמתו משנתנו אימתי נתקנה, בימי רבי.

3 רב שרירא ב"ר חנינא גאון (רש"ג) נולד כנראה בשנת ד"א תרס"ו (906) למשפחה של גאונים וראשי גולה. הוא מונה לדיין ולאב"ד, ובשנת ד"א תשכ"ח (968) מונה לגאון פומבדיתא. הוא השיב תשובות לכל העולם היהודי, וביניהם מפורסמת ביותר האגרת המכונה 'אגרת רב שרירא גאון', שנכתבה כתשובה לשאלת ר' יעקב ב"ר נסים, ראש חכמי קירואן (אביו של רב נסים, חברו של רבנו חננאל), כיצד נכתבו המשנה ושאר ספרי חז"ל ומה היה סדרם של דורות הסבוראים והגאונים. התשובה לשאלה הזו, המהווה ספר בפני עצמו, התבססה על מסורות בעל-פה ועל מסמכים שנשמרו בישיבות בבל, והיא מאירה את עינינו בתולדותיה של תקופה בת כחמש מאות שנה, מחתימת התלמוד ועד ימיו, תקופה שהיתה עלומה כמעט לחלוטין בלעדי אגרת זו. רב שרירא כתב גם פירושים למקרא ולתלמוד, שרובם לא הגיעו לידינו. משנת ד"א תשמ"ו (986) שימש בנו רב האי כאב"ד על יד אביו, ויחד הם השיבו תשובות לכל הגולה והרימו את קרן הישיבה בבבל, עד שהיתה בזמנם למרכז הבלתי מעורער של העולם היהודי. רב שרירא נפטר כנראה בשנת ד"א תשס"ו (1006), ובנו רב האי גאון מונה למלא את מקומו (מתוך ביוגרפיית ר' שרירא גאון בפרויקט השו"ת).

4 נוסח אגרת רש"ג על פי מהדורת ר' דוד מצגר, ירושלים תשנ"ח (1998). היא מתבססת על הדפוס הראשון (קושטא שכ"ג – 1566) שהוא הנוסח ה'ספרדי' של האגרת (בניגוד לנוסח שונה מעט, שנקרא 'צרפתי'). האגרת כתובה בארמית ויש בה ביטויים קשים, ולכן צירף המהדיר לאגרת תרגום מלא לעברית. הבאנו את התרגום בלבד על מנת שירזן בו הקורא.

5 האות שבתחלת כל פסקה היא מראה מקום באגרת. כיון שעל חלק מהפסקאות דילגנו לתועלת הקיצור, האותיות אינן עוקבות.

ושאמרתם מה טעם הניחו ראשונים רוב [המשנה] לאחרונים, לא הניחו ראשונים הרוב לאחרונים, אלא כולם דברי ראשונים למדו וטעמיהם הם שונים. שהרי הלל הזקן כשמינוהו בני בתירא נשיא עליהם, אמר להם מי גרם לכם שאהיה נשיא עליכם, עצלות שהיתה בכם, שלא שמתם שני גדולי הדור, שמעיה ואבטליון, כמו שיש בפסחים.

ה. וכך היה הדבר, שהראשונים שלא נודעו שמותיהם, אלא שמותם של נשיאים ואבות בית-דין בלבד, משום שלא היתה מחלוקת ביניהם, אלא כל טעמי התורה היו יודעים אותם ידיעה ברורה, והתלמוד גם כן היה ידוע להם ידיעה ברורה, והיות ודקדוקים במשנתם על כל דבר ודבר, שהרי שנו רבותינו בפרק יש נוחלין: שמונים תלמידים היו להלל הזקן, שלשים מהם ראויין שתשרה עליהם שכינה כמשה רבינו, ושלשים מהם ראויין שתעמוד להם השמש כיהושע, ועשרים בינונים. גדול שבכולם יונתן בן עוזיאל. קטן שבכולם רבן יוחנן בן זכאי. אמרו עליו, על רבן יוחנן בן זכאי, שלא הניח לא מקרא ולא משנה ולא תלמוד ולא הלכות [ולא הגדות] ולא דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים קלין וחמורין, גזרות שוות, תקופות וגימטריות וממשלות [=משלים] כובסין וממשלות שועלים, שיחת דקלים, שיחת שדים, שיחת מלאכי השרת, דבר גדול ודבר קטן, דבר גדול מעשה מרכבה, דבר קטן היות של אביי ורבא. להודיעך שאפילו היות של אביי ורבא לא מדעתם היו, אלא כולן היו ברורים לראשונים.

ו. וכל זמן שהיה בית-המקדש קיים, כל אחד ואחד מהגדולים היה מלמד להם לתלמידים טעמי התורה והמשנה והתלמוד במלים שהיה מחבר להם בשעתו, והיו מורים לתלמידיהם בראוי. והיתה החכמה רבה, ולא היו צריכין לטרחות אחרות, ואותה מחלוקת של סמיכה בלבד היא שהיתה ביניהם⁶. וכשבאו שמאי והלל גם כן בשלשה דברים בלבד נפלגו, כמו שאמרו אמר רב הונא בג' מקומות נחלקו שמאי והלל.

ז. וכיון שחרב בית-המקדש והלכו לביתר, וחרבה גם כן ביתר ונתפזרו החכמים לכל צד, ומחמת אותן המהומות והשמדים והשגושים שהיו באותו זמן, לא שמשו התלמידים כל צרכן, ונתרבו מחלוקות...

ט. וזמן חשוב היה, שהוא אחר שקיטתן מחורבן הבית, ובאותו זמן ישבו לאחוז הלכותיהם, שהיו כאלו אבודות בשגוש והשמד ומחלוקת בית שמאי ובית הלל. והיו חכמים רבים באותו זמן...

יד. ושמש רבי אותם החכמים, שאמר רבי 'כשהיינו למדין תורה אצל ר' שמעון בתקוע'...

טז. ובכל השנים האלו נתפרשו כל ההלכות, שהיו תלויות [ללא הכרעה] בכל [בתי] המדרשות מחמת פחד ההפסד [ה]גדול שהיה בחרבן הבית, והספקות שהיו להם באותן המהומות, וכל החלוקות שנולדו בג' דורות הללו, נפסקה הלכה בהם, ונודעו ביניהם דברי היחידיים ודברי המרובים אחר שטרחו רבותינו בהם טרחות הרבה ודייקו בהם דיוק אחר דיוק, ודקדקו הרבה [על] כל השמועות והמשניות לתקנן. ולא הוסיפו על דברי הראשונים מאנשי כנסת [ה]גדולה, אלא טרחו טרחות הרבה ודייקו דקדוקים גדולים עד שהעלו מה שהיו אומרים אותם הראשונים ומה שהיו עושים, עד שנתפשטו להם כל ספקות שהיו להם.

יז. ולא היה אחד מן הראשונים שכתב איזה דבר עד סוף ימיו של רבינו הקדוש וכן לא היו לומדים גם כן כלם בפה אחד ולשון אחד, אלא טעמיהם היו ידועים להם, וכלם דעה אחת היתה בהם ולא היה בלמודם מחלוקת, וידעו מה שהוא דברי הכל ומה שיש בו מחלוקת, ומה שהוא ליחיד ומה שהוא לרבים, ולא היו להם דברים מתוקנים ומשנה ידועה, שהכל שונין אותה בפה אחד ולשון אחד, אלא אותן הטעמים והשמועות שהיו ידועין, אף על פי שהחכמים כלן היו שוין בהם כל אחד ואחד שונה לתלמידיו באיזה חבור [ולשון] שירצה ובאיזה דרך שירצה... וכל אחד ואחד מרבותינו שנה כמו ששנה לו רבו, זה מקדים איזה דבר וזה מאחרו, זה מקצר לשונו, וזה מרחיבו...

יט. וכיון שראה רבי שיש כל כך שניים במשניות רבותינו, אף על פי שטעמיהם עולים לדבר אחד, חשש שלא יצא ויבא הפסד מאותו דבר, הואיל וראה שמתמעט הלב ושמסתתם מעין החכמה ומסתלקת התורה, כמו שאמר ר' יוחנן בעירובין (נג.): לבן של ראשונים כפתחו של אולם ושל אחרונים כפתחו של היכל. ואמרו, מי הם הראשונים, ר' עקיבא. ואחרונים, ר' אלעזר בן שמוע.

כ. והנחילוהו לרבי מן השמים שהיו לו תורה וגדולה. והיו כפופין לו מכל המקומות כל השנים, כמו שאמרו בגיטין (נט.): אמר רבה בנו של רבא, ויש אומרים ר' הלל בנו של רבי ואלס: מימות משה ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד.

ושקטו החכמים בימיו של רבי מכל שמד, משום האהבה שהיתה בין אנטונינוס ורבי, והסכים [רבי] לסדר ההלכה כדי שיהיו גורסים רבותינו כלם, פה אחד, ולשון אחד, ולא שיגרוס כל אחד ואחד לשון לעצמו, כי אותם הראשונים שקודם חרבן הבית לא נצטרכו לכך, הואיל ותורה שבעל-פה היא, ולא נאמרו טעמיה בדברים ידועים כמו תורה שבכתב, אלא ידעו ולמדו טעמיה בלבותיהם, וכל אחד ואחד מלמד אותם לתלמידיו כאדם המספר לחברו ומלמדו באיזה לשון שירצה...

כא*. ורבותינו שאחר-כך, שבימי הלל ורבן שמעון בנו, עדיין היו נושאים ונותנים ומחזיקים במחלוקת התנאים זה עם זה ולא היה אפשר להם ללמדם בפה אחד ולשון אחד.

ובימיו של רבי בנו של רשב"ג עלה הדבר בידו וסדרם וכתבם, והיו דברי המשנה כ[אלו] משה מפי הגבורה אמרן, וכאות וכמופת הם דומים, ולא מלבו חברם, אלא אותם דברים שהיו גורסים אותם ראשונים שלפניו.

כב. ואף המסכתות גם-כן היו [מופסקות ומחולקות] קודם לרבי. ממה שאמר לו רבי מאיר לרבי נתן נאמר לרשב"ג שיפתח וישנה במסכת עוקצין שאין לו.

כט. וכשראו כל העולם צורת סדור המשנה [של רבי] ואמתת הדברים ודיוק המלים, עזבו אותן המשניות שהיו שונין. ונתפשטו אלו ההלכות [המשניות] בכל ארץ ישראל, ואלו שאר ההלכות כלן נעזבו והיו כמו [ברייתות] חיצונות. ומי שמעיין [בהן] כמי שמעיין] בפירושים או בלשונות מרווחים. אבל ישראל שמכו על אלו ההלכות וקבלום ישראל כשראום באמונה, ואין איש שחולק עליהן.

ל. על דרך זו סדר רבי ששת סדרי המשנה, ולא שהניחו הראשונים הרוב [של המשנה] לאחרונים, אלא הראשונים לא היו צריכין לחבורים, ודברים שנלמדים בעל-פה, הם וכל אחד ואחד מהחכמים ידע אותם בקבלה, ולא היו צריכים לחברם ולכתב אותם. עד שחרב בית המקדש, ועמדו תלמידיהם של אותם הראשונים שלא ידעו כמותם, והיו צריכין לחבורים...

ננסה לסכם את דברי רב שרירא בכמה משפטים:

א. עיסוקם של החכמים היה בהבנת דברי הראשונים וטעמיהם.

ב. לא נודעו שמותם של הראשונים מכיון שלא היו אז מחלוקות ולא היתה סבה לציין את שמם. היינו כשהדברים נאמרים בסתם ואין חולק, אין צורך לומר מי אמרם. כאשר ישנה מחלוקת, אז יש צורך להזכיר מי אמר כל דבר.

ג. גם בדורות שלפני רבי היו משניות, אלא כל חכם היה שונה לתלמידיו את התורה שבעל-פה בלשון ובסגנון שלו, עד שבא רבי וחיבר חיבור אחיד.

ד. לאחר החורבן היה חשש מהפסד ולכן הרבה מאד הלכות נשנו ונתבררו דווקא

בתקופה זו.

ה. ריבוי הצרות והפיזור גרמו שהתלמידים לא שימשו כל צרכם ונתרבו המחלוקות.

ו. תקופת רבי היתה מיוחדת בכך שהיתה תקופה שקטה. לכן – מחד היה חשש שמתמעט לבם של החכמים ועלולים לשכוח, ומסיבה זו היה צורך לסדר תורה אחת בלשון אחד, ומאיך – היתה זו תקופה של שקט ושלוה שמאפשרת ישיבה ושיתוף של כל החכמים.

ז. סידורו של רבי גרם לכולם לעזוב את הגרסאות שלמדו מרבותיהם, וראו שהחיבור הזה הוא מיוחד כמשה מפי הגבורה.

מעתה, הכל מיושב ומובן. אכן המשניות לפעמים נראות כאילו הן שייכות לתקופת בית שני, אך ברור הוא כי שום דבר לא הומצא על-ידי חכמים והכל מקורו ושרשו מפי הגבורה.

דברי הרמב"ם

להשלמת פרטים נוספים בתמונה, נביא את דברי הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה:⁷

וכל מה שקבל ממנו (יהושע ממשה) הוא או אחד הזקנים אין בו משא ומתן ולא נפלה בו מחלוקת, ומה שלא שמעו מן הנביא ע"ה יש בסעיפיו משא ומתן, ונלמד בו הדין בדרכי העיון בשלש עשרה המדות שניתנו לו בסיני, והן י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. ומאותם הדברים שלמדו יש ענינים שלא נפלה בהם מחלוקת אלא הסכימו כולם עליהם. ומהם שנפלה בהם מחלוקת בין שתי דעות, זה דן בדיון ונתחזק אצלו וזה דן בדיון ונתחזק אצלו, לפי שדרכי ההקש הוכוחיים יקרו בתוצאותם המקרים האלה, וכשנופלת בהם המחלוקת הזו הולכים אחרי רבים כמאמר הכתוב אחרי רבים להטות.

ודע, שהנבואה לא תועיל בעיון בפירושי התורה ולמידת הדינים בי"ג מדות, אלא מה שיעשה יהושע ופינחס בעניני העיון והדין הוא מה שיעשה רבינא ורב אשי...

וכל דור היה עושה דברי קודמיו ליסוד, ומהם לומד ומחדש. והיסודות המקובלים לא היה בהם שום מחלוקת. וכך נמשך הדבר עד אנשי כנסת הגדולה, והם חגי זכריה

פירוש המשניות של הרמב"ם בתרגום הרב קאפח.

ומלאכי ודניאל וחנניה ומישאל ועזריה ועזרא הסופר ונחמיה בן חכליה ומרדכי וזרובבל בן שאלתיאל ועם אלו הנביאים תשלום מאה ועשרים זקן מן החרש והמסגר ודומיהם, וגם הם עסקו בעיון כמו שעשו קודמיהם וגזרו גזרות ותקנו תקנות, ואחרון אותה החבורה הטהורה הוא ראשון לחכמים שנזכרו במשנה, והוא שמעון הצדיק, והוא היה כהן גדול באותו הדור. וכאשר עבר הזמן אחריהם עד רבינו הקדוש ע"ה.

והיה יחיד בדורו ומיוחד בתקופתו, איש שכלל בו ה' מן המדות הטובות והחסידות מה שזכהו בעיני אנשי דורו לקרותו רבינו הקדוש, והיה שמו יהודה, והיה בתכלית החכמה ורום המעלה, כמו שאמרו מימי משה ועד רבי לא ראינו תורה וגדולה במקום אחד.

והיה בתכלית הענוה ושפלות הרוח והרחקת התאות כמו שאמרו משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא.

והיה צח לשון ובקי בשפה העברית יותר מכל אדם, עד שהיו החכמים ע"ה לומדין ביאור מלים שנסתפקו להם בלשון המקרא מפי עבדיו ומשרתיו, וזה מן המפורסמות בתלמוד.

והיה לו מהעושר וההון עד שאמרו עליו אהריריה דרבי עתיר משבור מלכא (שומר הסוסים של רבי עשיר מהמלך שבור) ולכן היטיב לחכמים ולתלמידים, וריבץ תורה בישראל, ואסף כל הקבלות והשמועות והמחלוקות שנאמרו מימות משה רבינו ועד ימיו, והוא בעצמו היה מן המקבלים, שהוא קבל משמעון אביו, מגמליאל אביו, משמעון אביו, מגמליאל אביו, מהלל אביו, משמעיה ואבטליון רבותיו, מיהודה בן טבאי ושמעון בן שטח, מיהושע בן פרחיה ונתאי הארכלי, מיוסי בן יעזר ויוסי בן יוחנן, מאנטגנוס איש סוכו, משמעון הצדיק, שקבל מעזרא, לפי שהוא היה משיירי כנסת הגדולה, ועזרא מברוך בן נריה רבו, וברוך בן נריה מירמיה, וכך קבל ירמיה בלי ספק מן הנביאים שקדמוהו, נביא מפי נביא עד הזקנים שקבלו מיהושע, ממשה.

וכאשר אסף כל הסברות והשמועות החל בחבור המשנה הכוללת ביאור כל המצות הכתובות בתורה, מהם קבלות מקובלות ממשה ע"ה, ומהם למידיות שלמדום על פי הדין ואין בהן מחלוקת, ומהם למידיות שנפלה בהם מחלוקת בין שני הדנים, וקבעם כפי מחלוקתם פלוני אומר כך ופלוני אומר כך, ואפילו יחיד החולק על רבים קבע דברי היחיד ודברי הרבים. ועשה כן לכמה ענינים מועילים מאד נזכרו במשנה עדיות...

וראה שלא להזכיר משמות המקבלים אלא היותר קרובים אליו, משמעון הצדיק והלאה. ועשה דבריו בה כלומר במשנה דברים קצרים הכוללים ענינים רבים, והיתה

ברורה אצלו מרוב חדות שכלו ורוחב בינתו, אבל מי שלמטה ממנו הנה היא קשה עליו, לפי שהכמים הראשונים לא היו מחברים אלא בשביל עצמם. לפיכך ראה אחד מתלמידיו והוא ר' חייא לחבר ספר ללכת בו בעקבות רבו, לבאר בו מה שאינו ברור בדברי הרב, והיא התוספתא. ונתכוון בה לבאר המשנה ולהוסיף ענינים שאמנם אפשר ללמד מן המשנה אבל אחרי יגיעה, וחדשם כדי ללמדינו איך ללמוד ולחדש מן המשנה. וכך עשה גם ר' אושעיא. וגם רב חבר ברייתא והיא ספרא וספרי. ורבים זולתם כמו שאומרים כי אתא ר' פלוני אתא ואיתי מתניתא בידיה, אבל אין בכל הבריות הללו כמתק לשון המשנה ולא כסדר עניניה וקיצור לשונה, ולפיכך נעשית היא העיקר כלומר המשנה, וכל אותם החבורים טפלים לה, והיא החשובה בעיני הכלל, ובהשוואה לאותם החבורים ראוה בנות ויאשרוה מלכות ופלגשים ויהללוה. וכל מי שעמד אחריו ואחרי אותה החבורה הנכבדה לא היתה מטרתו אלא להבין דברי המשנה, ולא חדלו דור אחר דור מלעיין בה ולפרשה, כל חכם לפי ידיעתו והבנתו, ונחלקו במשך השנים בפירוש מקצת הלכות שבה.

גם בהקדמה שכתב הרמב"ם לספרו היד החזקה, הוא מתייחס לאופן מסירת תורה שבעל-פה:

רבינו הקדוש חיבר המשנה. ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש לא חיברו חבור שמלמדין אותו ברבים בתורה שבעל-פה, אלא בכל דור ודור ראש בית-דין או נביא שהיה באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו והוא מלמד על פה ברבים. וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כחו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע. ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים שלא למדום מפי השמועה אלא במדה משלש עשרה מדות והסכימו עליהם בית-דין הגדול. וכן היה הדבר תמיד עד רבינו הקדוש והוא קיבץ כל השמועות וכל הדינים וכל הביאורים והפירושים ששמעו ממשה רבינו ושלמדו בית-דין שבכל דור ודור בכל התורה כולה וחיבר מהכל ספר המשנה. ושננו לחכמים ברבים ונגלה לכל ישראל וכתבוהו כולם. ורבצו בכל מקום. כדי שלא תשתכח תורה שבעל-פה מישראל. ולמה עשה רבינו הקדוש כך ולא הניח הדבר כמות שהיה. לפי שראוה שותלמידים מתמעטין והולכין והצרות מתחדשות ובאות ומלכות רומי פושטת בעולם ומתגברת. וישראל מתגלגלין והולכין לקצוות. חיבר חיבור אחד להיות ביד כולם כדי שילמדוהו במהרה ולא ישכח. וישב כל ימיו הוא ובית דינו ולמדו המשנה ברבים.

לסיכום דברי הרמב"ם:

א. ישנם יסודות מקובלים שבהם אין מחלוקת. המחלוקת והדיונים הם בפרטי העניינים שנלמדים בסברא או במדות שהתורה נדרשת בהם, וביחס לאלה השימוש בסברא אפשרי אצל יהושע ופינחס כמו אצל רבינא ורב אשי.

ב. כל דור היה עושה את דברי הדור הקודם ליסוד, ועל גבי זה היה מחדש או מתקן וכיוצא בזה.

ג. התורה נמסרת מחכם לחכם, ממשה עד רבי – רבנו הקדוש. לרבי היו תכונות שאיפשרו לו לחבר כזה חיבור: מנהיגות, חכמה, עושר, מידות טובות ודקדוק בלשון.

ד. רבי אסף את כל המימרות שהיו עד אז, וקבצם במשנה. על היסודות אין מחלוקת בדרך כלל, אלא בעיקר בפרטים (לדוגמה, אין מחלוקת על כך ש'פרי עץ הדר' הוא אתרוג ולא מין אחר).

ה. רבי ראה לנכון להזכיר במשנה את החכמים שהיו בימיו ולא קודם. בכך עונה הרמב"ם גם על השאלה ששאלנו בראש הפרק.

ו. הדור שבא אחרי רבי, העריך את המשנה ולא בא להוסיף עליה אלא לבארה.

ז. סידור המשנה היה מתומצת ולרבי הוא הספיק, אך ר' חייא ור' אושעיא הוסיפו ברייתא ותוספתא שיוסיפו ביאור.

ח. בהקדמה ליד החזקה, מבאר הרמב"ם שהסיבה לכך שרבי כתב את המשנה היא כי חשש מהתמעטות התלמידים וריבוי הגזרות, וחשש שתשתכח תורה שבעל־פה ולכן חיבר את המשנה.

בדברי הרמב"ם מבואר שיש בתורה שבעל־פה שני חלקים. חלק שהוא כולו מסורת וחלק שהולך ומתחדש. זהו עקרון יסודי בהבנת סדר השתלשלות תורה שבעל־פה. מחד - יש בה יסוד שמימי שנאמר למשה מסיני כפי שמבואר בגמרא בעירובין. ומאידך - חלק שהולך ומתחדש, דור דור ודורשין⁸.

נמצינו למדים מכל המובא לעיל, כי אמנם תורה שבעל־פה נכתבת לאחר החורבן, ומוזכרים בה חכמים של תקופה זו, אך אל נחשוב כי מדובר בהמצאה של הרבנים שבאותו דור אלא שורש הכל בקבלה ממשה רבנו. על חלק מן הדברים אין מחלוקת כלל ועל חלקם יש, אך היסודות כולם באים בקבלה מן הראשונים. המשנה שנערכה עלידי רבנו הקדוש נתקבלה על כל החכמים ומעלותיה רבות והיא יחד עם הברייתות, התוספתות ומדרשי ההלכה מהווים את התשתית לכל התורה שבעל־פה.

8 להרחבה בנושא זה עיין בספרו של הרב שמואל אריאל 'נטע בתוכנו' חלק א שעוסק ביחס בין שני חלקי תורה שבעל־פה אלה בעיקר בפרקים א-ג.

משניות ששנאן משה רבינו

ר' ישראל ליכשיץ בכירושו 'תפארת ישראל' על המשנה (מכות ג, ג) כתב:

כל משנה שאין בה מחלוקת, כך היתה מסורה בלשונה וכהווייתה ממשה רבינו עליו השלום. ומהאי טעמא (מטעם זה) אמרינן פרק איזה מקומן בכל יום מדאין שם שום חולק, כך נמסרה לנו בלשונה ממשה רבינו עליו השלום מפי הגבורה, אם כן מהאי טעמא נראה לי דשפיר נקט התם והכא קלעים (מובן למה נקט שם וכאן את הביטוי 'קלעים'), משום דבימי משה רבינו עליו השלום רק קלעים היו. כך נראה לפי עניות דעתי.

מחדש בעל 'תפארת ישראל', שכל משנה ששנויה ללא מחלוקת נמסרה כך ממה רבנו, ולכן המנהג הוא לקרוא בכל יום בתפילת שחרית את פרק איזהו מקומן של זבחים, שאין בו מחלוקת. פרק זה כך נמסר למשה מסיני ולכן מופיעה בו המילה 'קלעים', שהיתה שייכת רק בתקופת המשכן שסביבו היו הקלעים ולא בתקופת בית מקדש, אשר לו היתה חומה ולא קלעים. הרי לנו דוגמא שגם בתורה שבעל־פה שלפינו ניתן לכגוש את הדברים שמה עצמו שמע מפי הגבורה? אמנם ברמב"ם שהובא לעיל בהקדמה למשנה, ציין שישנם דברים שנלמדו בשלוש עשרה מידות והתחדשו במשך הדורות ולא נפלה בהם מחלוקת, ומשמע שגם אם מצאנו משנה שאין בה מחלוקת אפשר שנתחדשה יותר מאוחר, על כל פנים דברי התפארת ישראל הם בבחינת מראה מקום לעובדה שודאי שתורה שבעל־פה יסודה ורשה בהר סיני.

פרק ג:

אם תורה שבעל־פה מן השמים, כיצד יש מחלוקות

דיון זה על מקומה של המחלוקת חשוב מאד להזדהות שלנו עם דברי תורה. כאשר אנו לומדים תורה שבכתב שאין בה מחלוקות, ניכר שהתוכן הוא אלוקי, אפשר כביכול 'לגעת בשמים'. לעומת זאת, כאשר לומדים תורה שבעל־פה, שאחוז מאד משמעותי בה שנוי במחלוקת, עלולה להיווצר הרגשה כאילו אנו עסוקים במחשבות של אנשים שונים ביחס לתורה, ועלול הלומד חלילה להרגיש 'אם כן למה זה אנוכי'. למה להשקיע ולהתאמץ להבין את דברי חז"ל, אם יש בהם מדה רבה של התערבות אנושית.

הזכרנו לעיל את דברי רב שרירא שהסביר שהמחלוקות התגברו כשלא שימשו התלמידים כל צרכן מחמת הגזרות והשמדים. גם הרמב"ם חילק בין היסודות, שבהם לא היתה מחלוקת, ובין הדברים שנלמדים בסברא או במידות שהתורה נדרשת בהם, ששם יש מחלוקות. להלן נוסיף מקורות בעניין זה וננסה להבין את המקור והסבה למחלוקות.

מחלוקת לכתחילה או דיעבד

במסכת סנהדרין (פ:ח): מובאת ברייתא:

תניא, אמר רבי יוסי: מתחילה לא היו מרבין מחלוקת בישראל, אלא בית-דין של שבעים ואחד יושבין בלשכת הגזית, ושני בתי דינים של עשרים ושלשה, אחד יושב על פתח הר הבית ואחד יושב על פתח העזרה, ושאר בתי דינים של עשרים ושלשה יושבין בכל עיירות ישראל. הוצרך הדבר לשאול - שואלין מבית-דין שבעירן, אם שמעו - אמרו להן, ואם לאו - באין לזה שסמוך לעירן. אם שמעו - אמרו להם, ואם לאו - באין לזה שעל פתח הר הבית. אם שמעו - אמרו להם, ואם לאו - באין לזה שעל פתח העזרה. ואומר: כך דרשתי וכך דרשו חבירי, כך למדתי וכך למדו חבירי. אם שמעו - אמרו להם, ואם לאו - אלו ואלו באין ללשכת הגזית, ששם יושבין מתמיד של שחר עד תמיד של בין הערבים. ובשבתות ובימים טובים יושבין בחיל. נשאלה שאלה בפניהם, אם שמעו - אמרו להם, ואם לאו - עומדין למנין. רבו המטמאים - טמאו, רבו המטהרין - טהרו. משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שימשו כל צרכן - רבו מחלוקת בישראל, ונעשית תורה כשתי תורות.

במסכת סוטה (מ:ז): מובאת ברייתא דומה: משרבו זחוחי הלב רבו מחלוקת בישראל. משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שימשו כל צורכן - רבו מחלוקת בישראל, ונעשית תורה כשתי תורות. משתי ברייתות אלה נראה שמחלוקת היא בדיעבד, ולכתחילה עדיף שלא תהיה מציאות של מחלוקת.

הרמב"ם בהקדמה למשנה מבאר ברייתא זו:

אבל סברת מי שחשב שגם הדינים שיש בהם מחלוקת קבלה ממשה, ונפלה בהם מחלוקת מחמת טעות בקבלה או שכחה, ושהאחד צודק בקבלתו והשני טעה בקבלתו, או ששכח, או שלא שמע מרבו כל מה שצריך לשמוע, ומביא ראיה לכך מה שאמרו משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שימשו כל צרכן רבתה מחלוקת בישראל ונעשית תורה כשתי תורות, הנה זה, חי ה', דבר מגונה ומוזר מאד, והוא דבר בלתי נכון ולא מתאים לכללים, וחושד באנשים שמהם קבלנו את התורה, וכל זה בטל. והביא אותם לידי השקפה נפסדת זו מיעוט ידיעת דברי חכמים הנמצאים בתלמוד, לפי שמצאו שהפירוש מקובל ממשה וזה נכון לפי הכללים שהקדמנו, אבל הם לא הבדילו בין

אבל אמרם משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן רבתה מחלוקת בישראל, ענין דבר זה ברור מאד, כי שני אנשים שהם שווים בהבנה ובעיון ובידיעת הכללים שלמדים מהם לא תהיה ביניהם מחלוקת במה שלומדים באחת המדות בשום פנים, ואם תהיה תהיה מועטת, כמו שלא מצאנו מחלוקת בין שמאי והלל אלא בהלכות אחדות, לפי שדרכי למודם בכל מה שהיו לומדים אותו באחת המדות היו קרובים זה לזה, וגם הכללים הנכונים שהיו אצל זה היו אצל השני. וכאשר נתמעט למוד תלמידיהם ונחלשו אצלם דרכי הדין בהשוואה לשמאי והלל רבותיהם נפלה מחלוקת ביניהם בשעת המשא ומתן בהרבה ענינים, לפי שכל אחד מהם דן לפי כח שכלו ולפי הכללים הידועים לו. ואין להאשימם בכך, כי לא נוכל אנחנו להכריח שני בני אדם המתוכחים שיתוכחו לפי [רמת] שכלם של יהושע ופינחס, וגם אין אנחנו רשאים לפקפק במה שנחלקו בו מפני שאינם כשמאי והלל או למעלה מהם, כי לא חייב אותנו בכך ה' יתעלה. אלא חייב אותנו לשמוע מן החכמים חכמי איזה דור שיהיה, כמו שאמר או אל השופט אשר יהיה בימים ההם ודרשת. ועל אופן זה נפלה מחלוקת, לא שטעו בקבלתם וקבלת האחד אמת והשני בטלה. וכמה ברורים דברים אלה למי שמתבונן בהם, וכמה גדול היסוד הזה בתורה...

לפי הסבר הרמב"ם המחלוקת היא בדיעבד והיא נוצרה בעקבות הפער בין רמת שכלם של האחרונים לזו של הראשונים, 'לא נוכל להכריח שני בני אדם... שיתוכחו לפי רמת שכלם של יהושע ופינחס'. הרמב"ם שולל את הטענה שאחד מהחכמים אינו צודק. היינו, גם אם המחלוקת היא מציאות בדיעבד בגלל ירידת הדורות, וזו הכוונה בביטוי 'שלא שימשו כל צרכן', בכל זאת אין לטעון כי אחד צודק בקבלתו ואחד טועה, אלא הכוונה היא שיש ירידת הדורות וריבוי מחלוקות נובע מההבדלים בכח שכלם של החכמים המאוחרים. אמנם למרות הבדלים הללו בין הראשונים לאחרונים הקב"ה 'חייב אותנו לשמוע מן החכמים חכמי איזה דור שיהיה'.

גם באגרת רב שרירא שהובאה בפרק הקודם משמע שהמחלוקת היא מצב של דיעבד: 'וכיון שחרב בית המקדש והלכו לביתר, וחרבה גם כן ביתר ונתפזרו החכמים לכל צד, ומחמת אותן המהומות והשמדים והשגושים שהיו באותו זמן, לא שמשו התלמידים כל צרכן, ונתרבו מחלוקות'.

אמנם, הרמב"ם ביד החזקה (ממרים א, ד), כאשר הוא מביא את הברייתא בסנהדרין (רבו מחלוקות בישראל ונעשית תורה כשתי תורות), מביא הוא אותה בשינוי משמעותי:

כשהיה בית־דין הגדול קיים לא היתה מחלוקת בישראל, אלא כל דין שנוגד בו ספק לאחד מישראל שואל לבית־דין שבעירו. אם ידעו, אמרו לו. אם לאו, הרי השואל עם אותו בית־דין או עם שלוחיו עולין לירושלים ושואלין לבית־דין שבהר הבית. אם ידעו, אמרו לו. אם לאו - הכל באין לבית־דין שעל פתח העזרה. אם ידעו, אמרו להן, ואם לאו - הכל באין ללשכת הגזית לבית־דין הגדול ושואלין. אם היה הדבר שנוגד בו הספק לכל, ידוע אצל בית־דין הגדול בין מפי הקבלה בין מפי המדה שדנו בה - אומרים מיד, אם לא היה הדבר ברור אצל בית־דין הגדול, דנין בו בשעתן ונושאים ונותנים בדבר עד שיסכימו כולן, או יעמדו למנין וילכו אחר הרוב ויאמרו לכל השואלים כך הלכה והולכין להן. משבטל בית־דין הגדול רבתה מחלוקת בישראל, זה מטמא ונותן טעם לדבריו וזה מטהר ונותן טעם לדבריו, זה אוסר וזה מתיר.

בהלכה זו לא הזכיר הרמב"ם את תלמידי שמאי והלל שלא שימשו כל צרכן, כפי שהוזכר בבבלייתא בגמרא, אלא כתב שריבוי המחלוקת בישראל נבע מביטול בית־דין הגדול, כלומר מכך שלא ניתן היה להכריע את המחלוקת על־ידי בית־דין. לפי הלכה זו המחלוקת יכולה להיות לכתחילה, ובלבד שתהיה יכולת הכרעה.

אכן, גם בגמרא מצאנו סיוע לכך שהמחלוקת הינה מצב של לכתחילה. להלן שני מקורות שמהם עולה שהמחלוקת הינה לכתחילה. במסכת חגיגה (ג:) מובאת דרשת ר' אלעזר בן עזריה:

בעלי אספות - אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין. שמא יאמר אדם: היאך אני למד תורה מעתה? תלמוד לומר: כולם נתנו מרעה אחד - אל אחד נתנו, פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב "וידבר אלהים את כל הדברים האלה".

עוד מבואר במסכת עירובין (יג:)

אמר רבי אבא אמר שמואל: שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי אלהים חיים הן, והלכה כבית הלל. וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלהים חיים, מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן - מפני שנוחין ועלובין היו, ושונין דבריהן ודברי בית שמאי. ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן.

משתי מובאות אלה משמע שהמחלוקת היא מציאות של לכתחילה - 'אלה מטמאין

ואלה מטהרין' ו'כולם נתנו מרועה אחד', 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'. נראה מסוגיות אלה שהמחלוקת אינה מציאות בדיעבד אלא מצב טבעי ומבורך של שוני וגיוון בין הדעות.¹⁰

שורש המחלוקות וההכרח בקיומן

הריטב"א בעירובין (שם) מסביר כיצד ניתן להבין את המושג אלו ואלו דברי אלוקים חיים:

שאלו רבני צרפת ז"ל היאך אפשר שיהו שניהם דברי אלהים חיים וזה אוסר וזה מתיר? ותירצו כי כשעלה משה למרום לקבל תורה הראו לו על כל דבר ודבר מ"ט פנים לאיסור ומ"ט פנים להיתר, ושאל להקב"ה על זה, ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור ויהיה הכרעה כמותם, ונכון הוא לפי הדרש ובדרך האמת יש טעם וסוד בדבר.

לפי דבריו, כבר מזמן מתן תורה יש אפשרויות רבות להבנת התורה, וכל אחת מהן היא מפי הגבורה, אלא שלחכמים שבכל דור יש סמכות להכריע וההלכה תהיה הלכה כדבריהם. הריטב"א מסיים את דבריו בכך שיש טעם וסוד בדבר. יש מקום לומר שהריטב"א התכוון לפירושו של ר' עזריאל" בפירושו לאגדות, על דברי הגמרא במסכת חגיגה (ג): אמרו חז"ל שבעים פנים לתורה והפנים משתנים זה מזה לטמא ולטהור לאיסור והיתר, ואם חבר אחד (אומר): יכול אני לטהר את השרץ במ"ט פנים וכל זה כי בדיבור אחד היה שנאמר: קול גדול ולא יסף' היו בו כל הפנים המשתנים והמתהפכים לטמא וטהור לאיסור והיתר לפסול וכשר, כי לא יתכן להאמין שיהיה הקול ההוא חסר כלום, ולכך בקול ההוא היו הדברים מתהפכים לכל צד, את זה לעומת זה. וכל אחד ואחד מן החכמים העתידיים לעמוד בכל דור ודור קבל את שלו, ולא הנביאים בלבד קבלו מהר סיני אלא אף כל החכמים העומדים בכל דור ודור כל אחד ואחד קבל את שלו שנאמר 'את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם, וזהו שאמר 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' ואמר 'כולם אחד א-ל אחד נתנם'.

לפי ביאור זה (למיעוט הבנתנו בנסתרות), המחלוקת אינה רק אפשרית אלא היא לכאורה הכרחית, מכיוון ש'לא יתכן להאמין שיהיה הקול ההוא חסר כלום', לכן כל הגוונים שייכים בו וכל החכמים שיעמדו בכל דור יגלו את חלקם. דברים אלה מזכירים במידת מה את דברי רמח"ל שהובאו בסוף פרק א' ונזכרים בקצרה: 'הנהנה

10 סיוע לכך מצאנו גם בירושלמי בסנהדרין (פרק ד): אמר רבי ינאי, אילו ניתנה התורה חתוכה (מוכרעת ללא יכולת לחלוק), לא היתה לרגל עמידה.

11 רבו של הרמב"ן, מקדמוני המקובלים

באותו הזמן, ניתן בגילוי לישראל החלק שהיה ראוי להם. ובכל הדורות יש חלק שראוי להתגלות על-ידי התלמידי חכמים...

ברכת המחלוקת

ונסיים בדברי הרב קוק בעולת ראייה על דברי ר' אלעזר בשם ר' חנינא שאומרים בסוף 'אין כאלוקינו':

אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא, תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר 'וכל בניך למודי ד' ורב שלום בניך', אל תקרי בניך אלא בוניך.

(ברכות סד.). יש טועים שחושבים, שהשלום העולמי לא יבנה כי-אם ע"י צביון אחד בדיעות ותכונות, ואם כן כשרואים תלמידי חכמים חוקרים בחכמה ודעת תורה, וע"י המחקר מתרבים הצדדים והשיטות, חושבים שבזה הם גורמים למחלוקת והפך השלום. ובאמת אינו כן, כי השלום האמתי אי-אפשר שיבוא לעולם כי-אם דוקא ע"י הערך של רבוי השלום. הרבוי של השלום הוא, שיתראו כל הצדדים וכל השיטות, ויתבררו איך כולם יש להם מקום, כל אחד לפי ערכו, מקומו וענינו. ואדרבא גם העניינים הנראים כמיותרים או כסותרים, יראו כשמתגלה אמיתת החכמה לכל צדדיה, שרק ע"י קיבוץ כל החלקים וכל הפרטים, וכל הדעות הנראות שונות, וכל המקצעות החלוקים, דוקא על ידם יראה אור האמת והצדק, ודעת ד' יראתו ואהבתו, ואור תורת אמת. על-כן תלמידי חכמים מרבים שלום, כי במה שהם מרחיבים ומבארים ומילדים דברי חכמה חדשים, בפנים מפנים שונים, שיש בהם ריבוי וחילוק עניינים, בזה הם מרבים שלום, שנאמר וכל בניך למודי ד'. כי כולם יכירו שכולם גם ההפכים בדרכיהם ושיטותיהם כפי הנראה, המה כולם למודי ד', ובכל אחת מהנה יש צד שתתגלה על ידו ידיעת ד' ואור אמתו. ורב שלום בניך, לא אמר גדול שלום בניך, שהיה מורה על ציור גוף אחד גדול, שאז היו הדברים מתאימים לאותו הרעיון המדומה, שהשלום הוא צריך דווקא לדברים אחדים ושיווי רעיונות, שזה באמת מגרע כח החכמה והרחבת הדעת, כי אור הדעת צריך לצאת לכל צדדיו, לכל הפנים של אורה שיש בו, אבל הריבוי הוא רב שלום בניך, אל תקרי בניך, אלא בוניך, כי הבנין יבנה מחלקים שונים, והאמת של אור העולם תבנה מצדדים שונים ומשיטות שונות, שאלו ואלו דברי אלהים חיים, מדרכי עבודה והדרכה וחנוך שונים, שכל אחד תופס מקומו וערכו. ואין לאבד כל כשרון ושלמות כי אם להרחיבו ולמצא לו מקום, ואם תראה סתירה ממושג למושג, בזה תבנה החכמה ביתה, וצריך לעיין בדברים איך למצא את החוק הפנימי שבמושגים, שבזה יתישרו הדברים ולא יהיו סותרים זה את זה, וריבוי הדעות שבא ע"י השתנות הנפשות והחינוכים דווקא הוא המעשיר את החכמה והגורם הרחבתה, שלסוף

יובנו כל הדברים כראוי ויוכר שאי־אפשר היה לבנין השלום שיבנה כי אם ע"י כל אותן ההשפעות הנראות כמנצחות זו את זו. יהי שלום בחילך. החיל, מקום החיל או הכחות העובדים, הם מתברכים בברכת שלום. ומהו שלום, לא שיהיו כולם כח שוה, כי דוקא ע"י רבוי הכחות והתנגדותם תמצא פעולת החיים, אלא שערך ההבדל וההתנגדות נערך בערך מתאים, שכולם מובילים למטרה אחת, על כן נמצא שלווה בארמנותיך, במקום הדרוש שקט ושלווה, במרכז התכלית. למען אחי ורעי, שלכולם יהי מקום לעבודה, עבודת שכל ועבודת נטיה ורגש, אדברה נא שלום בך, המצב של ההתאחדות הבא מקיבוץ כחות ודעות נפזרות, למען בית ד' אלהינו, התכלית הנרצית, הנקודה שכולם עובדים בעבורה, אבקשה טוב לך, הטוב הנאסף מתוך כלי השלום, שהוא מחזיק הברכה, ד' עוז לעמו יתן, יתן להם חיים מלאים ענין, שהוא העז, וכשהחיים מלאים ענין מלאים הם צדדים רבים, ונבנים מהרכבות של כחות רבים, על כן זאת היא ברכת השלום האמתית הבאה מהעז. ד' יברך את עמו בשלום. וברכת השלום, הבאה עם העז, היא השלום של התאחדות כל ההפכים אבל צריך שימצאו הפכים, כדי שיהי' מי שיעבוד ומה שיתאחד, ואז הברכה ניכרת, על־ידי הכח של אלו ואלו דברי אלהים חיים. ועל כן שלום הוא שמו של הקב"ה, שהוא בעל הכחות כולם, הכל יוכל וכוללם יחד, יהי שמו הגדול מבורך מן העולם עד העולם.

מדברי הרב עולה שלא די בכך שהמחלוקת אינה סותרת את השלום, אלא המחלוקת היא הכרחית והיא בונה את השלום – מרבים שלום בעולם. רק על־ידי ריבוי הדעות יש ריבוי שלום. השלום הוא שלמות, שלמות הדעת והחכמה, שנבנים רק על־ידי ריבוי הדעות והגוונים. אמנם, הם צריכים להיות נערכים באופן מתאים ואז גם יש שלווה בארמנותייך, אך אין זו שלווה של אדישות או חוסר חיים אלא הכל בא מתוך עוז ומתוך תעצומות של כוחות חיים.

סיכום הפרק:

א. מהברייתא בסנהדרין (פח:) משמע שהמחלוקת היא מצב של דיעבד, מפני שלא שימשו התלמידים כל צרכן.

ב. גם מביאוריהם של רב שרירא ושל הרמב"ם בהקדמה למשנה משמע שהן בדיעבד.

ג. מדברי הרמב"ם בהלכות ממרים משמע שהחסרון אינו במחלוקת אלא בחוסר יכולת ההכרעה.

ד. יש שני מקורות בגמרא שמצאנו שמחלוקת הינה לכתחילה – רועה אחד נתנם, אלו ואלו דברי אלוקים חיים.

ה. הריטב"א – שורש המחלוקת הוא כבר מפי הגבורה

ו. רבי עזריאל מקדמוני המקובלים מסביר שהמחלוקת הינה הכרחית

ז. הרב קוק מבאר שמחלוקת עצמה נצרכת מוסיפה דעת וחכמה ובונה ומרבה את השלום.

פרק ד:

כיצד נוצרה הגמרא

עד כה עסקנו בשרשי התורה שבעל־פה. כיצד ניתנה, כיצד נוצרה המשנה ולמה מובאים בה חכמים רק החל מתקופת בית שני. ביחס לגמרא יש לשאול את אותה שאלה. אם התורה מן השמים, מדוע נראה שכל הסוגיות נאמרו על־ידי אמוראים שבאים אחר תקופת התנאים. כבר בפרק ב' הבאנו את דברי הרמב"ם שאמר שיהושע ופינחס כרבינא ורב אשי בענייני העיון, ואם כן מדוע הגמרא כתובה על־ידי אמוראים?

דברי רב שרירא

גם לשאלה זו התייחס רב שרירא באגרת שהובאה בפרק שלישי ביחס לסידור המשנה, וכאן נביא חלק מדבריו ביחס לשאלה כיצד נוצר התלמוד¹²:

נא. ותלמוד גם כן ששאלתם עליו, אפילו ראשוני ראשונים היה להם תלמוד, שהרי אמרנו שיש להם הלכות [משניות ותלמוד] שהיו גורסין אותן... ואף על פי שלא היו כלם גורסין בפה אחד ולשון אחד, אבל הטעמים ידועים הם, שהם שוין וכלם [ענין] אחד, וכל אחד ואחד שונה לתלמידי חבורים משונים זה מזה. כל אחד ואחד כמו שלמדהו רבו, והלכותיהם וטעמיהן שוין, אף על פי שבגרסתם הם מחולקים זה מזה.

נב. והיו עיקרים שלהם, קלין וחמורין וגמטריות ופנים של מדרשות, ומהם שלש עשרה מדות שהיה ר' ישמעאל דורש, ומהם דברים אחרים, כגון סרוס מקרא ויתור מקרא, ורביין ומעוטין, ודורשין סמוכין והקש...

כשהיו אומרים הראשונים הלכותיהם, כל אחד ואחד כמו שגרס אותן דברים, היה תלמוד שלהם לגלות טעמי תורה, וכמו שאמרו בעירובין (ג:), אמר רבי אבהו אמר ר' יוחנן, תלמיד אחד היה לו לרבי מאיר וסומכוס שמו, שהיה אומר על כל דבר ודבר של טומאה ארבעים ושמונה טעמי טומאה, ועל כל דבר ודבר של טהרה ארבעים ושמונה טעמי טהרה. וכן יש להם גם כן פנים אחרים לתלמוד שלהם, להראות חדושים וענפים ותולדות, היאך דיניהם והיאך הם אופני דמויהם והיאך אפשר להחזיר ענף לעיקר שלהם.

נג. ומנין לנו שהיה להם התלמוד. שהרי על רבן יוחנן בן זכאי אמרו (סוכה כת.), שאף המשא ומתן של אביי ורבא היה לומד. ושנינו (אבות ד, ג), רבי יהודה אומר, הוי זהיר בתלמוד, ששגגת תלמוד עולה זדון, ושנו רבותינו במציעא (לג:): העוסק [רק] במקרא - מדה שאינה מדה, [רק] במשנה - מדה שמקבלין עליה שכר, [אבל] בתלמוד - אין לך מדה גדולה מזו...

נה. ותלמוד הוא חכמת [החכמים] הראשונים, שהיו מסבירין בו טעמי המשנה, ששנו רבותינו [בברייתא] שם (לג.), רבו שאמרו, לא רבו שלמדו משנה ולא רבו שלמדו מקרא, אלא רבו שלמדו תלמוד. ויש ששנו רבו שלמדו חכמה, ושניהם טעם אחד הם, דרבו שאמרו, לא רבו שלמדו מקרא ולא רבו שלמדו משנה, אלא רבו שלמדו תלמוד, דברי ר' יהודה. ר' מאיר אומר, כל שרוב חכמתו ממנו. ר' יוסי אומר, אפילו לא האיר עיניו אלא במשנה אחת זהו רבו...

¹² כמובן שמומלץ לראות את הדברים במלואם בפרק 'כיצד סודר התלמוד'

נו. ולא היה להם לאותן [החכמים] הראשונים עד שנפטר רבי חבור כתוב {שוב הברדל בין הצרפתי לספרדי}, והיו לומדין אותו על פה, אלא מעין פירושים כתבו להם, כפירושים שמפרשים אנו עכשיו לתלמידים שלנו, שכלם לומדים אותן, וזה כתוב באופן אחד וזה כתוב באופן אחר. כך היו מפרשין משנתן, והיו קורין להם לפירושיהם תלמוד. והיה לבם רחב ולא היו צריכים אלא לעיקרים.

נו. אך כשנסתיימה המשנה ומת רבי נתמעט לבם [בתלמודם] והוצרכו ללקט תלמודם ולגרסו, והוסיפו בו כמה דרכים אחרים, והתקינו בו אותם ראשוני ראשונים... והתקינו בו גם כן מה שלא היו צריכין לו אותן ראשונים, כגון פירוש דברים עמוקין, שאותן ראשונים שהיה לבם רחב, לא היו צריכין לפרשן. אבל כשנתמעטה אחריהם החכמה, כפי ששנינו בסוף סוטה, משמת ר' אליעזר נגנו ספר תורה, משמת ר' יהושע בטלה עצה ומחשבה, משמת ר' עקיבא בטלו זרועי תורה ונסתמו מעיינות החכמה. וכן היה גם בימיו של רבי.

סו. וכך היה בזמן רבותינו [החכמים] הראשונים, כמו שמפרשים אנו עכשיו פירושים שלנו, [כך] כל אחד ואחד מן [הרבנים] הגדולים היה מפרש כפי מה שנראה לו, ומלמד לכל אחד מתלמידיו לפי מה שצריך, ולפי מה שיכול כל אחד מהם. יש שאומרין להם ראשי דברים ועיקרים והשאר הוא מבין מדעתו. ויש מהם שצריכים לפרש ולהרחיב ולדמות להם דמויים. וכבר אמרנו שעד שנפטר רבי, למודם של כל התלמידים היה שכל אחד ואחד למד לפני רבו. וקודם שנסדרה המשנה, כל אחד ואחד תלמודו לפי משנתו היה. ואחר שנסדרה כל ימיו של רבי היה מפרש להם לכל אחד ואחד את המשנה ולמדם טעמי ההלכה שלו, ואחר שמת רבי היו צריכים לאסוף וללמד בפה אחד ולשון אחד.

עג. ובא דור אחר ונתמעט הלב, ואותן הדברים שהיו פשוטים להם לראשונים ופרשו לתלמידיהם, והיו כמו אותן הפרושים שאין כל העולם צריכים ללמוד אותם ולקבעם בגמרא. היו עכשיו באותו הדור מסופקים ונצרכים לקבעם בגמרא ובתלמוד, ואמרום להם בישיבה וקבעום בגמרא ולמדום רבותינו בגמרא...

ובכל דור ודור מתמעט הלב, כפי שאמר ר' יוחנן בעירוין (נג.), ואנו לבנו נקב כמחט סדקית. אמר אביי, ואנו [קשים] לגמרא כיתד בקיר. ואמר רבא, ואנו [קשים] לסברא כאצבע בדונג. ואמר רב אשי, ואנו [נוחים] לשכחה כאצבע בברז. ובמדה שנתמעט הלב ונולדו ספקות, אותן פירושי הראשונים שלא היו קבועין בימיהם היו נקבעים עכשיו ונלמדים, ומעשים שעשו אותן רבותינו הראשונים נשנים עכשיו בגמרא.

עה. בדברים אלו נתוסף התלמוד דור אחר דור, שכל דור ודור היו קובעים בו בתלמוד דברים של ספקות שנתחדשו להם ומעשים ושאלות שהיו נשאלות מהם...

עו. ודייקו גם כן דיוקים וקושיות שמוסיפין ומחדשין הרבנים האחרונים, ולא שלא היו יודעין זאת הרבנים הראשונים, אלא שהניחו לדור שיבא אחריהם להתגדר בהם, ולא נצרך העולם להם בימיהם, כמו שאמרו רבותינו, העיד ר' יהושע בן זרון בן חמיו של ר' מאיר לפני רבי על ר' מאיר שאכל עלה ירק בבית שאן, והתיר רבי את בית שאן כולה על ידו. חברו עליו אחיו ובית אביו, אמרו לו, מקום שאבותיך ואבות אבותיך נהגו בו איסור, אתה תנהוג בו היתר. דרש להם מקרא זה: "וכתת נחש הנחושת אשר עשה משה, כי עד הימים ההם היו [בני] ישראל מקטרים לו ויקרא לו נחשתן" - אפשר בא אסא ולא ביערו, בא יהושפט ולא ביערו, והלא כל עבודה זרה שבעולם אסא ויהושפט ביערום, אלא מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו. אף אני גם כן מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו...

עז. זאת היא התשובה למה שאמרתם, מה טעם הניחו [חכמים] ראשונים הרוב [של המשנה] לאחרונים, שהרי מצאתם דבר מופלא שאמרוהו [חכמים] אחרונים, [לפי] שראשונים הניחו להם להתגדר בהם, ולהרבות גם כן בדברים אלו שנתוסף מהם התלמוד דור אחר דור...

עה. ולפי דרך זו נתוספה הוראה דור אחר דור עד רבינא, ואחר רבינא נפסקה, כמו שראה שמואל ירחינאה בספרו של אדם הראשון, שהיה כתוב בו אשי ואבינא סוף הוראה.

ננסה לסכם דבריו:

א. גם לחכמים הקדמונים היה תלמוד ומצאנו שהם אמרו על לימוד תלמוד: 'אין לך מדה גדולה מזו', ואמרו שעיקר הקבלה של תלמיד מרבו הוא בתלמוד.

ב. עניינו של התלמוד הוא טעמי ההלכות ומידות שהתורה נדרשת בהם ותוספת ענפים ותולדות.

ג. לפני סידור המשנה בידי רבי, כל חכם היה שונה כלשונו והיה מפרש כדרכו וזה היה התלמוד. מאז סידור המשנה כולם מבארים את דברי המשנה. וכן עד רבי לא היה צריך לסדר וללקט את התלמוד כי היה לבם רחב, ואילו אחר מיתת רבי מלקטים את כל הדינים והפירושים.

ד. רב שרירא מונה שתי סיבות להתווספות הדיונים בתלמוד:

1. מה שהיה פשוט לראשונים, היה מסופק לאחרונים.

2. הראשונים הניחו לאחרונים מקום להתגדר – כלומר לחדש חידושים משלהם, ועל דרך זה נמשכה הוראה אחר הוראה עד שנפסקה בתקופת רבינא.

מכעלם של רבינא ורב אשי

בסוף דבריו מזכיר רב שרירא את דברי הגמרא במסכת בבא מציעא (פה:). הגמרא מספרת על שמואל ירחינאה שהוה קא מצטער רבי למסמכיה, ולא הוה מסתייעא מילתא (היה מצטער רבי בנסיונותיו לסמוך את שמואל). אמר ליה (שמואל לרבי): לא לצטער מר, לדידי חזי לי סיפרא דאדם הראשון (אל יצטער אדוני, ראיתי את ספרו של אדם הראשון), וכתיב ביה: שמואל ירחינאה חכים - יתקרי, ורבי - לא יתקרי (חכם ייקרא, רבי לא ייקרא), ואסו דרבי על ידו תהא (ורפואתו של רבי תהיה על ידו). עוד כתוב בספרו של אדם הראשון: רבי ורבי נתן סוף משנה, רב אשי ורבינא סוף הוראה. ופרש שם רש"י: סוף הוראה - סוף כל האמוראין, עד ימיהם לא היתה גמרא על הסדר אלא כשהיתה שאלה נשאלת בטעם המשנה בבית המדרש, או שאלה על מעשה המאורע בדין ממון או איסור והיתר - כל אחד ואחד אומר טעמו, ורב אשי ורבינא סידרו שמועות אמוראין שלפניהם, וקבעו על סדר המסכתות כל אחד ואחד אצל המשנה הראויה והשנויה לה, והקשו קושיות שיש להשיב ופירוקים שראוים לתרץ הם והאמוראים שעמם, וקבעו הכל בגמרא, כגון: איתיביה מיתיבי ורמינהי איבעיא להו, והתרוצים שעליהן, מה ששיירו אותן שלפניהן, ואותן שאמרו לפניהם הקושיות והתירוצין שעליהם לא קבעום בגמרא על סדר המסכתות והמשנה שסידר רבי, ובאו רב אשי ורבינא וקבעום.

הרמב"ם בהקדמה לפירושו למשנה כתב:

וכל מי שעמד אחריו ואחרי אותה החבורה הנכבדה (רבי וחכמי המשנה), לא היתה מטרתו אלא להבין דברי המשנה, ולא חדלו דור אחר דור מלעיין בה ולפרשה, כל חכם לפי ידיעתו והבנתו, ונחלקו במשך השנים בפירוש מקצת הלכות שבה. ולא היה דור שלא עיין בה וחדש ממנה חדושים ולמד ממנה למודים, עד שהגיע הזמן לרבינא ורב אשי שהם סוף חכמי תלמוד. ונתייחד רב אשי לחברם, וראה לעשות בדברי כל מי שהיה אחר רבינא ורבינא כמו שעשה רבינא הקדוש בדברי כל מי שהיה אחר אשי משה, אסף כל שמועות בעלי השמועות, ודברי עיון של המעיינים, ופירושי המפרשים, וברר הקבלות ואספם. וכללה ידיעתו את הכל במה שחננו ה' מאורך הרוח ואהבת הלמוד, וחבר התלמוד, וקבע מטרתו בו ארבעה דברים.

האחד, ביאור המשנה וכל הפירושים השונים שנאמרו על לשונות המשנה שאין להם הכרע, וטענת כל מפרש על חבירו, ובירור הטענה הצודקת, וזו היא המטרה העיקרית במטרותיו.

והשני, פסק הלכה כדברי אחד החולקים שנחלקו במשנה, או בפירושה, או במה שנלמד ממנה, או במה שדמוהו לדברי המשנה.

והשלישי, והחדשים שחדשו מן המשנה חכמי כל דור, וביאור הכללים והראיות שלמדו מהם, והסמיכם לדברי התנאים שדברו במשנה, עד שנקבע מדבריהם מה שנקבע, והגזירות, והתקנות, שנעשו מאחר רבינו הקדוש עד זמנו.

והרביעי, דרשות המתאימות לענין כל פרק שיודמן שראוי בו הדרש. והענין הרביעי הזה כלומר הדרש שהובא התלמוד, אין לחשוב שהוא קל חשיבות, או שתועלתו מעטה, כי הוא לתכלית גדולה מאד, במה שהוא כולל מן הרמזים העמוקים והענינים הנפלאים, לפי שאם יעויין עיון מעמיק באותם הדרשות. יובן מהם מהטוב המוחלט מה שאין למעלה ממנו, ויתגלו מהם מן הענינים האלקיים וענינים אמתיים ככל אשר הסתירו אנשי המדע וככל אשר כלו בו הפילוסופים דורותיהם, וכשתביט בהם בפשטם תמצא בהם נגד המושכל מה שאין למעלה ממנו. ועשו כך לענינים נפלאים, האחד לעורר הבנת הלומדים, וגם לשוע עיני הכסילים אשר לא יוארו לבותיהם לעולם, ולו תוצע לפנייהם האמת היו סוטים מעליה כפי חסרון טבעם, שעל כיוצא בהם אמרו אין מגלין להם סוד, לפי שאין שכלם שלם עד כדי לקבל האמת על בוריה. והחכמים ע"ה היו מסתירים זה מזה סתרי תורה...

וכאשר גמר רב אשי חבור התלמוד כמו שהוא, הנה יופי סדרו וגודל תועלתו מעידים עליו די רוח אלקין קדישין ביה...

וכך עשו חכמי ארץ ישראל, כלומר מה שעשה רב אשי, וחברו התלמוד בירושלמי, ומחברו הוא ר' יוחנן. ונמצא מהירושלמי חמשה סדרים שלמים, אבל סדר טהרות לא נמצא עליו תלמוד כלל לא בבלי ולא ירושלמי אלא מסכת נדה בלבד כמו שאמרנו. אבל אפשר לאדם לפרש אותו הסדר אחרי קושי גדול ויגיעה רבה ולהיעזר בתוספת והבריתות. ולקוט ההלכות שהובאו ממנו בכל התלמוד, והוצאת כללי המסכתות ועניניהם מאותם ההלכות, כמו שתראה בפירושו לאותו סדר אם ירצה השם.

וכאשר מתו כל החכמים ע"ה שהאחרונים מהם רבינא ורב אשי וכבר נשלם התלמוד, הרי כל מי שעמד אחריו אין מטרתו אלא הבנת דבריהם שחברו בלבד, עליו אין

להוסיף וממנו אין לגרוע, ולפיכך חברו הגאונים הפירושים המרובים.

הרמב"ם מבאר שרב אשי ביחס לתלמוד הוא כמו רבי ביחס למשנה. היינו, רבי ליקט את כל המימרות והדינים שהיו עד זמנו, וכן עשה רב אשי – אסף את כל המימרות והטעמים שנאמרו עד תקופתו וקיבצם לחיבור אחד.

ארבע מטרות לחיבור:

א. ביאור המשנה

ב. פסק ההלכה

ג. חידושים שנתחדשו וביאור הסברות

ד. דרשות ודברי אגדה

הרמב"ם מדגיש שאחר תקופת רב אשי נשלם התלמוד וכל מי שבא אחריו לא יכול

להוסיף או לגרוע אלא להבין את דבריו

סיכום הפרק

הבאנו את דברי רב שרירא ביחס לאותה שאלה שהיתה לנו על המשנה: מדוע מי שמחבר את התלמוד הם חכמים מימי האמוראים, ולא ניכר שדבריו הם דברי משה רבנו מפי הגבורה. רב שרירא מתרץ שאין שום דבר שהוא חדש, אלא הכל מבוסס על חכמת הראשונים שגם להם היה תלמוד. מטרת התלמוד הן ביאור המשנה וטעמיה, פסיקת הלכה, דיונים חדשים שלא נדונו והוספת דברי אגדה. התלמוד נחתם על-ידי רבינא ורב אשי וכל מי שבא אחריהם בא לבאר את התלמוד ולא להוסיף או לגרוע.

פרק ה:

סמכות הגמרא

בפרק הקודם סיימנו בכך שהתלמוד שנחתם על־ידי רבינא ורב אשי מחייב את כל מי שבא אחריהם, והבאים אחר־כך אינם באים להוסיף או לגרוע אלא לבאר דבריו. על כך יש להקשות, הרי התלמוד הוא טעמי המשנה וכן דיונים חדשים שהתעוררו, ואם כן מדוע התלמוד נחתם ואי־אפשר להוסיף, הרי בכל דור ודור יש דיונים חדשים ושאלות שלא נמצאות בתלמוד. מדוע לא נשאיר את התלמוד פתוח, וכל דור ודור יוסיף עוד דיונים לתלמוד. על מנת להתייחס לשאלה זו צריך להבין מהי סמכות התלמוד. על מה היא מבוססת ומדוע אנו מחויבים ליצירה הזו כפי שהיא ואין להוסיף ולגרוע עליה.

הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה מדגיש מחויבות זו ונביא את דבריו:

נמצא רבינא ורב אשי וחבריהם, סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל-פה. ושגזרו גזירות והתקינו התקנות והנהיגו מנהגות ופשטה גזירתם ותקנתם ומנהגותם בכל ישראל בכל מקומות מושבותם. ואחר בית-דין של רב אשי שחבר התלמוד וגמרו בימי בנו נתפזרו ישראל בכל הארצות פיזור יתר והגיעו לקצוות ואיים הרחוקים ורבתה קטטה בעולם ונשתבשו הדרכים בגייסות ונתמעט תלמוד תורה ולא נכנסו ישראל לתלמוד בשיבותיהם אלפים ורבבות כמו שהיו מקודם אלא מתקבצים יחידים השרידים אשר ה' קורא בכל עיר ועיר ובכל מדינה ומדינה ועוסקין בתורה ומבינים בחיבורי החכמים כולם ויודעים מהם דרך המשפט היאך הוא. וכל בית-דין שעמד אחר הגמרא בכל מדינה ומדינה וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינות רבות לא פשטו מעשיו בכל ישראל מפני רחוק מושבותיהם ושבוש הדרכים. והיות בית-דין של אותה המדינה יחידים ובית-דין הגדול של שבעים ואחד בטל מכמה שנים קודם חיבור הגמרא. לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג כמנהג מדינה האחרת. ואין אומרים לבית-דין זה לגזור גזירה שגזרה בית-דין אחר במדינתו. וכן אם למד אחד מהגאונים שדרך המשפט כך הוא ונתבאר לבית-דין אחר שעמד אחריו שאין זה דרך המשפט הכתוב בגמרא, אין שומעין לראשון אלא למי שהדעת נוטה לדבריו בין ראשון בין אחרון:

ודברים הללו בדינים גזירות ותקנות ומנהגות שנתחדשו אחר חיבור הגמרא. אבל כל הדברים שבתלמוד הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם. הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל. ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובם והם ששמעו הקבלה בעקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבינו עליו השלום.

מבאר הרמב"ם שרבינא ורב אשי מהווים סוף תקופה משמעותית בעם ישראל. הדבר בא לידי ביטוי גם במציאות הפיזית של עם ישראל, שלאחר מכן סובל מפיזור גדול יותר, וכמובן במציאות הרוחנית, שאין תלמוד תורה באלפים ורבבות כמו שהיה בימי האמוראים. הרמב"ם מחלק בין התלמוד, שפשט בכל ישראל, ובין בתי דינים שקמו אחרי כן, שגזרותיהם מחייבות את מדינתם אך לא את כולם, כיון שלא נתפשטו בכלל ישראל. לכן מסיק הרמב"ם שלעומת גזרות שנתחברו אחרי הגמרא שאינן מחייבות את כולם, הדברים שמבוארים בגמרא מחייבים את כלל ישראל ללכת אחריהם.

הרמב"ם לא מבאר את טעם החילוק אלא רק מציין אותו ומדגיש את החובה להישמע

שיטת הרב קוק

הרב קוק מדגיש עקרון זה בספרו אדר היקר (עמ' לט):

רבים חשבו שעיקר יסוד הקיום לתורה שבעל-פה הוא רק מה שמקובל באומה מגדולתם של חז"ל וקדושתם, על כן על פי שאיפה ידועה, התחילו להעזיז פנים לבקר בבקרת, כמובן חצופה ומלאה נטיות קיצוניות, את ראשי הדורות אבות העולם ההם, בחשבם שבוזה יהיה נקלש כוח החיוב של היסוד המעשי. ואלה לא ידעו שערכם הגדול של חז"ל ורוממות מעלתם האלהית הוא דבר אמת לעצמו, והוא יכול גם לתן תבלין, להנעים ולשפר את הנטייה ללכת בדרכיהם, אבל היסוד הקיים עדי עד, הוא רק קבלה האומה לדורותיה בדרכי חייה, והננו רואים, למשל, שחרם דרבינו גרשום מאור הגולה במקום שנתפשט הוא חזק ואמיץ בלב האומה כשאר אשורי תורה, אע"פ שלא היה לא תנא, ולא אמורא, אלא מפני שנתחברה לו הסכמת האומה על כל פנים במשך הדורות, וכל המוציא את עצמו מן הכלל, כפר בעיקר¹³. ובודאי אין קיום המעשי של תורה שבכתב מחויב פחות, מצד יסודו הלאומי, מתורה שבע"פ ודברי סופרים, שעליהם נאמר 'לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל-פה'¹⁴, שיסודה הוא החשיבות האלהית הנמצא באומה זו, היחידה ונפלאה בזה מכל העמים, ונכלל בזה ג"כ הצד שבעל-פה שיש בכתב, דהיינו קבלת האומה בכללה ויתרונה האלהי הבולט מכל תולדתה ומפעולתה לעין כל. וזה סותם פה כל כופר ומהרס, אפילו אותם המתגדרים בתעתועים של בקרת כתבי הקודש ביותר נמהרים.

בדברים אלו הרב מחדד את העיקרון שמה שמחייב אותנו לקיים את התורה שבעל-פה ולהתחייב לכל הדברים שמבוארים בתורה שבעל-פה הוא קבלת האומה את תורה שבעל-פה. קדושתם של חז"ל אינה הסיבה למחויבות שלנו לתורה שבעל-פה אלא מהווה תבלין לחזק את האוחזים בדברי חז"ל. הסיבה השורשית היא קבלת האומה את חז"ל וגזרותיהם.

דברים הללו מתבארים בדברי הכסף משנה בהלכות ממרים (ב, א). הכסף משנה מקשה על הרמב"ם בהלכה שם, שכתב שיש לבית-דין יכולת לחלוק על בית-דין בדור שלפניו, מדוע אמוראים אינם חולקים על תנאים:

ואם תאמר אם כן אמאי לא פליגי אמוראי אתנאי, דהא בכל דוכתא מקשינן (הרי בכל מקום מקשים אנו) לאמורא ממתניתין או מבריייתא... ואפשר לומר שמיום חתימת

13 מכילתא פרשת בא, הגדה של פסח.

14 גיטין ס:

המשנה קיימו וקבלו שדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים וכן עשו גם בחתימת הגמ' שמיום שנחתמה לא ניתן רשות לשום אדם לחלוק עליה.

נראה לומר שהכסף משנה הבין שקבלה זו של דורות האחרונים, מתייחסת לקבלת האומה שעליה דיבר הרב קוק שהיא זו שמחייבת את האמוראים לא לחלוק על תנאים.

שיטת הדברי סופרים

ר' אלחנן וסרמן בספרו דברי סופרים (סימן ב) התייחס לדברי הכסף משנה: וצריך עיון להבין קבלה זו מה טיבה ובמה כחה יפה שלא יהיה אפשר לחלוק גם על הקבלה הזאת בעצמה כמו שהיה אפשר לחלוק על התלמוד בלא קבלה זו אבל לפי הנ"ל קושית הכסף משנה לא קשיא דחתימת המשנה היה גם כן בקיבוץ כל חכמי ישראל או רובן אשר להן הכח של בית־דין הגדול ואסור לשום אדם לחלוק עליהן בלתי אם יש גם להחולקין כח של בית־דין הגדול ואפשר שבשעת חתימת התלמוד היה להן כח לחלוק גם על המשניות כמו בכל בית־דין גדול שיכול לחלוק על בית־דין גדול שקדם לו אפילו אם הוא קטן מהראשון בחכמה ובמנין אבל בין חתימת המשנה לחתימת הגמרא בין הזמנים האלו לא נמצא קיבוץ כל חכמי ישראל ביחד ולא היה להן כח של בית דין הגדול וממילא אי־אפשר להן לחלוק על המשניות שנשנו בהסכמת רוב חכמי ישראל.

מחדש ר' אלחנן עקרון הלכתי. לקבלת החכמים יש כח של בית הדין הגדול. לכן החכמים שקמו לאחר המשנה אינם חולקים על המשנה והחכמים שקמו לאחר חתימת התלמוד אינם חולקים על התלמוד. זאת, מפני ששני חיבורים אלו נחתמו בקיבוץ כל חכמי ישראל ולכן אי־אפשר לחלוק עליהם. לפי זה הסיבה לכך שאנו מחויבים לדברי הגמרא היא שבעצם יש כאן החלטה כמו של בית־הדין הגדול והיא המחייבת אותנו לדורות. לשיטתו, אכן אם ביום מן הימים יתקבצו כל חכמי ישראל שוב, יוכלו לקבל החלטות שונות מן הגמרא.

אמנם בזה שיטת הרב קוק שונה משיטת ר' אלחנן. לשיטת הרב קוק גם אם יתקבצו חכמי ישראל כמו בזמן הגמרא, היכולת שלהם לחלוק תהיה מותנית בהסכמה של כלל ישראל שהוא בסוף מחולל את המחויבות. לעומת זאת לדעת ר' אלחנן זה תלוי בהסכמת החכמים. מאידך, אם יקום בית־דין שישגזר שתתקבל בכלל ישראל, לשיטת הרב קוק גזרה זו תחייב את כולם, ולשיטת ר' אלחנן אם לא תהיה הסכמת חכמים על כך – לא יחול חיוב זה על כולם.

שיטת החזון איש

החזון איש (קובץ עניינים הערות החזון איש עמוד קצד) חולק על ר' אלחנן ונראה מדבריו שהוא מצדד בסברה שהרב קוק דחה.

ביחס לדברי ר' אלחנן שאם יתקבצו כל חכמי ישראל יוכלו לחלוק על הגמרא, כתב החזון איש 'והדברים אסורים לשומען' ולאחר שהביא ראיות נגד ר' אלחנן כתב:

אבל האמת בזה שדור שאחר המשנה ראו את מיעוט הלבבות נגד בעלי המשנה וידעו לבטח שהאמת לעולם עם הראשונים, ואחרי שידעו אמתת הדבר שאי־אפשר שישגיגו הם האמת מה שלא השיג אחד מן התנאים, לא היו רשאים לחלוק והיו רק שונים את כל דברי התנאים שקדמום... וכל הסכמותיהם היה בהשגחת הבורא ית' ובהופעת רוח הקודש וכבר הסכים הקב"ה על ידו... עד זמן רבי לא נתגלה הכל אבל בסוף משנה כבר נתגלה כל מה שראוי להתגלות ולא יתגלה דבר מיוחד אלא נרמז הכל באחד מדברי התנאים וכן נתגלה המשנה מדור ראשון של אמוראים עד דור האחרון ועלינו חלקנו רק במה שנזכר בדברי האמוראים..."

עולה מדברי החזון איש שיש כאן השגחה מיוחדת של אופן הגילוי של תורה שבעל־פה שצריכה להתגלות על־ידי התנאים והאמוראים ומה שנשאר לנו לגלות בדורות שאחר־כך הוא רק בתוך דברי האמוראים.

אף שנראה שדברי החזון איש אינם יכולים להתיישב עם דברי הרב קוק, ניתן ליישב ולומר כי הסכמת האומה היא הקובעת כדברי הרב קוק, אלא שהסכמה זו תלויה בסיעתא דשמיא מיוחדת וברוח הקודש שיש באותו דור על חכמי ישראל.

סיכום הפרק:

א. הרמב"ם בהקדמה ליד החזקה כותב שאחר תקופת רבינא ורב אשי יש תקופת ירידה ופיזור בעם ישראל, וכל בית-דין שקם לאחר מכן – אין גזרתו מחייבת את כל עם ישראל אלא רק את הכפופים אליו, לעומת דברי התלמוד שמחייבים את כלל ישראל משום שבאותה תקופה עדיין היתה סמכות מרכזית אחת שכל עם ישראל קיבל אותה, לכן כל מי שקם אחרי חתימת התלמוד בא לבאר אותו ואינו יכול להוסיף עליו.

ב. הרב קוק כותב שהסיבה לכך שדברי התלמוד מחייבים את כלל ישראל היא קבלת האומה את הדברים. חכמתם של חז"ל יכולה להוות תבלין לחיזוק דבריהם אך לא זו הסיבה המחייבת לקבלם.

ג. ר' אלחנן וסרמן מסביר שהסיבה לכך שדברי הגמרא מחייבים ואי-אפשר לחלוק עליהם היא שכיון שהדברים נחתמו בהסכמת כל חכמי ישראל יש לדברים תוקף של החלטת בית הדין הגדול שמחייבת את כלל ישראל.

ד. החזון איש חולק על ר' אלחנן ומסביר שלאמוראים היתה סיעתא דשמיא והשגחה מיוחדת שהיתה דוקא בדורות ההם בחכמתם הרבה ולכן כל מי שבא אחריהם לא מוסיף אלא מבאר ומחדש בתוך דברי התלמוד.

פרק ו:

קדושת הגמרא

בפרק זה נביא בע"ה מספר מקורות שמתייחסים לקדושת התלמוד. מובן שמדובר בטיפה מן הים, אך פטור בלא כלום אי־אפשר.

רוח אלוקין קדישין

נתחיל בציטוט מדברי הרמב"ם שהבאנו לעיל בהקדמתו למשנה:
 וכאשר גמר רב אשי חבור התלמוד כמו שהוא, הנה יופי סדרו וגודל תועלתו מעידים
 עליו די רוח אלקין קדישין ביה.

הרמב"ם משבח את סדרו ותועלתו של התלמוד ומצטט מפסוק בספר דניאל (ד, ה) שם נבוכדנצר מבקש מדניאל שיפתור לו את חלומו כיון שיש לו רוח אלקין קדישין. מדברים אלה עולה שאין כאן רק החלטה אנושית של סיום התקופה ואיסוף של כל המימרות שהיו עד כה. לא מדובר רק בעבודה ביביליוגרפית אלא יצירה חיה, מסודרת, יפה ומועילה, שרק סיוע אלוקי יכול להביא לידי גמר יצירה שכזו.

כוליות התלמוד

הנצי"ב בהקדמתו לספר העמק שאלה, הנקראת קדמת העמק, שהיא חיבור נפלא בכפי עצמו שסוקר את אופן השתלשלות תורה שבעל-פה, כאשר מגיע לפרק של חתימת התלמוד כותב:

וכשנסתם תלמוד בבלי עשו אותו לפלטרין גדול ונורא,

אשל מלא כל טוב זה התורה,

וכל שהפה שואל והדעת מבקש הוא יורה,

וכל השוגה בשקידתו יחכם מהרה,

למצוא דעת תבונות והלכה ברורה,

אם משפוני טמוני הפלפול אשר דרכם בזה נסתרה,

אם בדיוק לשון וסוגיה דעלמא אחוז בדעת ישרה

וזה תלוי לפי כחם של משיבי מלחמתה שצרה.

הנצי"ב מדמה את התלמוד ל'פלטרין גדול ונורא', כלומר להיכל גדול ונפלא שיש בו כל טוב, ואליו אתה נכנס ויכול למצוא כל מה שתבקש לפי דרך לימודך – אם בפלפול ואם בדקדוק, בכך הוא מדגיש את הגמרא כיצירה מושלמת וכוללת.

דקדוק בדברי התלמוד

כתב החזון איש (מובא בספר ארחות איש עמ' 45):

התלמוד, כל מאמר ומאמר שכתוכו הוא ענין עיוני דק, עמוק מאד מפליא כל לב מבין,
 לא יושג בהשקפה קלה, רק אחר רוב העיון וההשתדלות.

בכך מוסיף החזון איש שלא רק שיש הכל בגמרא, אלא אין שום דבר שאפשר לקרוא 'ולהמשיך', כל פיסקה בגמרא כוללת בתוכה משמעויות נוספות, ולכן כל לימוד גמרא צריך להיות מתוך מאמץ עמל ומחשבה.

גם בהוה אמינא

במסכת עירובין (יג): מובאת ברייתא:

תלמיד ותיק היה ביבנה שהיה מטהר את השרץ במאה וחמשים טעמים. אמר רבינא: אני אדון ואטהרנו; ומה נחש שממית ומרבה טומאה - טהור, שרץ שאין ממית ומרבה טומאה לא כל שכך? (הגמרא מסיקה: ולא היא, מעשה קוץ בעלמא קעביד. כלומר שהנחש אינו ממית אלא עושה מעשה קוץ ולכן אינו נחשב מרבה טומאה). הגמרא מביאה סיפור על תלמיד זה מתוך תיאור על שבחם של החידוד והסברא בלימוד תורה. אמנם מדוע רבינא טורח להסביר את ההוה אמינא והיא נכנסת לתוך התלמוד הבבלי?

על כך כתב ר' צדוק הכהן מלובלין (תקנת השבין טו, צא):

ומכל מקום נסדרו דברי רבינא בתלמוד וידוע דאפילו הסלקא דעתך דגמרא וההוה אמינא הנדחה היא אמת גם כן, מצד דדבר שאינו - לא נזכר בתלמוד שהוא תורת אמת, ודבר שאינו אמת אינו תורה ואין להזכירו בדברי תורה... והכי נמי (וכך גם) בתלמוד שהיא תורה שבעל-פה ודאי אין להזכיר דבר שאינו אמת אף שדחאוהו, ועל כרחק דמה שאמרו לא היא, היינו דודאי כיון דהתורה טמאתו על כן יש טעם לדחות כל המאה וחמשים טעמי ההיתר שלו, אבל לעתיד כשיבוער רוח הטומאה מהארץ ישארו טעמי הטהרה שלו לבדם.

ר' צדוק מבאר שדברי רבינא הובאו בתלמוד מכיון שיש בהם אמת נצחית כיון שאם היינו עסוקים בהוה אמינא שאין לה מקום, היא לא היתה נכנסת לתלמוד. הסיבה לכך שהיא נכנסת לתלמוד היא מכיון שבשורשה הפנימי יש בה אמת נצחית שלעתיד לבוא כשהעולם ישתייך למדרגה גבוהה ממדרגתו היום, יובן היכן מקומה של סברא 14.

עולה מהדברים עד כמה אין בסוגיות התלמוד 'שלב ביניים' שהביאוהו סתם בלי סיבה, אלא כל דבר יש לו מטרה ובכל סברא שמובאת בגמרא יש אמת, אפילו הסברא שנראית המופרכת ביותר יש בה אמת, גם אם זו אמת פנימית עתידית שלמעלה מתפיסתנו כעת.

דוגמא נוספת מדברי ר' יוסף אירגאס¹⁵ בספר שומר אמונים הקדמון, שם כתב (הקדמה שניה): ובכלל האמונה הוא להאמין בכל דברי רבותינו ז"ל, ואף על פי שיראה באיזה דבר מדבריהם שהוא רחוק וחוץ מן הטבע, יש לנו לתלות החסרון בדעתנו ולא בהם, כי כל דבריהם היו ברוח נבואי שהיתה בקרבם, ולכן כל המלעיג

והוא נותן דוגמא:

ודע שאפילו בדברים שנאמרו בגמרא שנראין דברי מותר ושלא בדקדוק - אין הדבר כן, אלא יש בהם פנימיות ורמז עצום. כגון הא דאיתא (שמובא) בבבא קמא (לט:): תנו רבנן, שור חרש שוטה וקטן שנגחו - ר' יעקב משלם חצי נזק. ופריך (והקשתה הגמרא) ר' יעקב מאי עבידתיה (ר' יעקב מה עשה שהוא צריך לשלם), אלא אימא (אמור) ר' יעקב אומר משלם חצי נזק עד כאן לשונו. ומי שלא ידע הסוד שרמזו באמרם ר' יעקב משלם יתמה ודאי ויאמר דקארי לה מאי קארי לה (המקשן, מה עלה בדעתו להקשות כן), הלא התירוץ פשוט, כי איך יעלה על בדעת להבין דר' יעקב משלם חצי נזק. אבל האמת שכווננו להעירנו על סוד נסתר, ואין כאן מקום לדברים הללו. כלל העולה כי כל דברי רז"ל הם אמיתיים ומצודקים באין נפתל ואין עקש ולא יבין אותם בעצם אלא מי שמילא כרסו מהקדמות חכמי האמת זלה"ה.

לפי דברים אלה מילותיו של הרמב"ם על כך שהתלמוד רוח אלוקין קדישין ביה מקבלות משמעות ביתר שאת. כפי שנבואה היא חזון אלוקי, גם הדברים שנסדרו בגמרא הם מלאים ברוח אלוקי. כאן אנו גם מתחברים לדברי החזון איש בפרק הקודם על מעלתם של בעלי הגמרא שעובדה זו מקנה לה סמכות וקדושה בכל מימרא ומימרא אפילו מה שנראה כשולי ביותר.

פרק ז:

סדר לימוד תורה שבעל־פה – כמה זמן צריך להשקיע בגמרא

מצאנו הדרכות בחז"ל בכמה מקומות לגבי אופן הלימוד. נראה שצריך להדגיש שאופן לימוד התורה אינו שאלה ערכית 'מחוץ' לתורה אלא זו שאלה שהתורה עצמה מתייחסת אליה, כלומר זה דיון שנעשה בתוך בית המדרש, מתוך הדרכת חז"ל. השתדלנו ללקט כמה סוגיות בנידון.

ישלש אדם תלמודו

מובא במסכת קידושין (ל.):

אמר רב ספרא משום ר' יהושע בן חנניא, מאי דכתיב: ושננתם לבניך? אל תקרי ושננתם אלא ושלשתם, לעולם ישלש אדם שנותיו, שליש במקרא, שליש במשנה, שליש בתלמוד. הגמרא שם מסבירה שאדם לא יודע כמה יחיה, ולכן הכוונה במונח 'לשלש' היא לא בשנים אלא בימים...

ומפרש רש"י 'תלמוד - סברות וטעמי סתימתיהן של משניות ולתרצם כמה שסותרות זו את זו'. ביתר ביאור מצאנו זאת ברש"י במסכת ברכות (מז:): 'הוא הגמרא התלויה בסברא, שהיו נותנים לדברי משנה טעם והיו מתאספים יחד ועוסקים בכך, והיא דוגמת הגמרא שסדרו האמוראים¹⁶. מדבריו אלה עולה שהסביר שיש בגמרא שני עניינים: טעמי המשניות וישוב הסתירות ביניהן.

עוד נראה לומר שרש"י בא להסביר כיצד ר' יהושע בן חנניא שהוא תנא מדבר על תלמוד. על כך אומר רש"י שאין הכוונה לתלמוד בבלי שנכתב אחרי ימי ר' יהושע, אלא הכוונה היא לצורת לימוד של המשנה שהיתה קיימת מאז ומעולם.

שיטת הרמב"ם

סוגיה זו הביאה הרמב"ם להלכה בהלכות תלמוד תורה (פרק א). בהלכה יא כתב: וחייב לשלש את זמן למידתו, שליש בתורה שבכתב, ושלש בתורה שבעל-פה, ושלש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המדות והיאך יוציא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפיו השמועה, וענין זה הוא הנקרא גמרא. וממשיך בהלכה יב:

כיצד, היה בעל אומנות והיה עוסק במלאכתו שלש שעות ביום ובתורה תשע, אותן התשע קורא בשלש מהן בתורה שבכתב ובשלש בתורה שבעל-פה ובשלש אחרות מתבונן בדעתו להבין דבר מדבר, ודברי קבלה בכלל תורה שבכתב הן ופירושו בכלל תורה שבעל-פה, והעניינים הנקראים פרדס בכלל הגמרא הן, כמה דברים אמורים, בתחלת תלמודו של אדם אבל כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל-פה, יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי השמועה כדי שלא ישכח דבר מדברי דיני תורה, ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד

16 רש"י שם מבאר את דברי הגמרא שדנה מיהו עם הארץ ומביאה את שיטת 'אחרים' שאומרים: 'אפילו קרא ושנה ולא שמש תלמידי חכמים, הרי זה עם הארץ'. רש"י הנוסף שהבאנו כאן הוא פירוש של דברי הגמרא ולא שמש תלמידי חכמים. נראה שרש"י הבין שהכוונה לגמרא, מהדמיון שיש בין שתי הסוגיות – 'קרא ושנה' היינו מקרא ומשנה, וממילא שימוש תלמידי חכמים הכוונה לגמרא. בע"ה יבואר עוד בפרק ט.

מהרמב"ם עולים מספר חידושים:

א. רב ספרא אמר 'שליש במשנה'. הרמב"ם מבין שכוונתו היא שליש ב'תורה שבעל-פה' (בהקדמת הרמב"ם ליד החזקה הסביר שתורה שבעל-פה הוא פירוש תורה שבכתב).

ב. המושג תלמוד אצל הרמב"ם לא התכרש כרש"י, שהכוונה לטעמי המשניות, אלא הוא ביאר את המושג גמרא כהעמקה וחקירה שכלית – 'בין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן...'

ג. מהרמב"ם ניתן ללמוד בדרך אגב על סדר גודל של השקעה בתלמוד תורה ביום. אדם בעל אומנות עוסק שלוש שעות במלאכתו, ותשע שעות עוסק בתורה (!).

ד. דברי קבלה¹⁷ כלולים במקרא. פרדס כלול בתלמוד¹⁸.

ה. אחרי שאדם גדל בחכמה אין הוא צריך לשלש, אלא בעתים מזומנים יעסוק במקרא ובתורה שבעל-פה, ויפנה את רוב ימיו לגמרא. מנין ידע הרמב"ם שאחרי שאדם מגדיל בחכמה יפנה כל ימיו לגמרא. על כך כתב הכסף משנה: 'זה דבר פשוט דלגמרא צריך זמן רב מה שאין צריך להמקרא ולמשנה' ומסיים הכסף משנה 'ואהא סומכין העולם שאין משלשין', נראה שהעולם לא נהגו לשלש בזמנו של הכסף משנה והוא מצא לכך מקור בסיפא של דברי הרמב"ם.

הסבר בעל התניא בשיטת רמב"ם

כתב האדמו"ר הזקן מחב"ד בשולחן ערוך הרב (יורה דעה הלכות תלמוד תורה קונטרס אחרון פרק ב):

הנה הרמב"ם שהעתיק לשונו בשולחן ערוך, עשה עיקר התלמוד להבין דבר מתוך דבר ולדמות דבר לדבר, כמו שכתב ובשלש אחרים מתבונן בדעתו להבין דבר מדבר. ועוד כלל בכלל התלמוד לידע מקור ההלכות במדות שהתורה נדרשת בהן. ולא סבירא ליה כפירוש רש"י שעשה עיקר התלמוד לידע טעמי ההלכות התלויים בסברא שהיו נותנים טעם לדברי המשנה כו'... ואזיל (והולך) הרמב"ם לשיטתו שחיבר ספרו משנה תורה בלי נתינת טעמים להלכות כלל, ועשאו להורות מתוכו לבדו כמו שכתב בהקדמתו

17 כוונת הרמב"ם לדברי הנביאים.

18 בביאור המושג פרדס לשיטת רמב"ם עיין בהלכות יסודי התורה ד, יג.

שם שלא יצטרך אדם לחיבור אחר בעולם כו'¹⁹... והא (מה שאמרה הגמרא) דהמורין הלכה מתוך משנתם הם מבלי עולם, סבירא ליה לרמב"ם כאידך טעמא (כטעם השני) בפירוש רש"י שם דיש משניות הרבה דיחידאה היא ולית הילכתא (שהן כדעת יחיד ואין הלכה כמותן), והיינו במשניות דוקא מה שאין כן חיבורו שחיברו מתוך מסקנת התלמוד...'

הסבר דבריו: האדמו"ר הזקן מסביר שלשיטת הרמב"ם אין צורך ללמוד גמרא כדי לצאת ידי חובת לימוד תלמוד אלא אפשר ללמוד את פסקי הרמב"ם. כך הסביר האדמו"ר הזקן שאדם יכול לשלש את תלמודו שליש במקרא שליש לקרוא את פסקי הרמב"ם ושלש 'להבין דבר מתוך דבר ולדמות דבר לדבר' שזה התלמוד. מה שאמרו חז"ל שאסור להורות מתוך המשנה הוא לא מפני שהאדם אינו יודע מה הטעם של המשנה אלא מפני שאם הוא יפסוק כמו המשנה עלול להיות מצב שיפסוק לפי משנה שלא נפסקה להלכה, ולכן הפסק יהיה פסק טעות. אמנם, טעות זו יכולה לקרות רק למי פוסק הלכה מתוך המשנה אבל לגבי מי שפוסק הלכה מתוך הרמב"ם אין חשש כזה, שהרי פסקי הרמב"ם הם להלכה ולא כדעת יחיד, כמו שעלול לקרות במשנה.

הסבר הרב פיינשטיין בשיטת רמב"ם

אמנם הרב פיינשטיין הסביר אחרת את שיטת רמב"ם. כך כתב בשו"ת אגרות משה

19 בהקדמתו ליד החזקה כותב הרמב"ם: 'בזמן הזה תקפו הצרות יתירות ודחקה השעה את הכל

ואבדה חכמת חכמינו ובינת נבוינו נסתר... ולכן כתב הרמב"ם את חיבורו 'כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזירות שנעשו מימות משה רבינו ועד חבור הגמרא וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהם שחיברו אחר הגמרא. לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה. לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחרי-כך קורא בזה...'

הראב"ד שם חלק על רמב"ם וכתב: 'אמר אברהם סבר לתקן ולא תיקן כי הוא עזב דרך כל המחברים אשר היו לפניו כי הם הביאו ראיה לדבריהם וכתבו הדברים בשם אומרים'. גם הרא"ש (שו"ת כלל לא סימן ט) כתב: 'וכן טועים כל המורים הוראות מתוך דברי הרמב"ם ז"ל ואינן בקיין בגמרא לידע מהיכן הוציא דבריו טועין להתיר האסור ולאסור את המותר. כי לא עשה כשאר המחברים שהביאו ראיות לדבריהם והראו על המקומות היכן דבריהם בגמרא ומתוך זה יכול לעמוד על העיקר ועל האמת. אבל הוא כתב ספרו כמתנבא מפי הגבורה בלא טעם ובלא ראיה וכל הקורא בו סבור שמבין בו ואינו כן שאם אינו בקי בגמרא אין מבין דבר לאשורו ולאמתו ויכשל בדין ובהוראה. לכך לא יסמוך אדם על קריאתו בספרו לדון ולהורות אם לא שימצא ראיה בגמרא.'

(אורח חיים חלק ד סימן לט):

ולפי מה שבארתי דבריו שכך הא מוכרח בדבריו אי־אפשר לפרש כוונתו בהקדמתו שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואח"כ קורא בזה ויודע ממנו תורה שבע"פ כולה ואין צריך לקרות ספר אחר ביניהם שהוא כפשוטו, דהא (שהרי) חבור הטור והשו"ע אינו אלא פסקי הלכות שהוא רק ענין למוד דמשנה כדכתב למעלה מזה שחבור זה מקבץ לתורה שבע"פ כולה עם התקנות והמנהגות והגזירות שנעשו מימות משה רבינו ועד חבור הגמרא וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חבוריהם שחיברו אחר הגמרא, אבל חלק תורה שבעל־פה השני שהוא להבין ולהשכיל אחרית דבר מראשיתו ולהוציא דבר מדבר שהוא ענין למוד הגמרא ליכא (אין) בזה, ואף שאנו אין למדין מעצמנו כ"ג מדות שהתורה נדרשת חוץ מק"ו ובנין אב, מכל מקום צריכין אנו ללמוד עצם הבנת הדברים שאיכא (שיש) הרבה חלוקים בין הפירושים בחכמי צרפת ואשכנז ובין חכמי ספרד ואף בין חכמי צרפת ואשכנז עצמן כמה חלוקים בין חכמי צרפת ואשכנז עצמן כמה חלוקים בין חכמי צרפת ואשכנז עצמן כמה חלוקים שודאי ידע מזה הרמב"ם, אלא בהכרח שכוונתו הוא רק לענין הלמוד דהלכות פסוקות שהוא המשנה אינו צריך לאחר לפי מה שהוא סובר לדינא ולהסומכין עליו, אבל לספרי הגמרא הבבלי והירושלמי וכל המפרשים שעליהו (שעליהם) שהוא חלק תושבע"פ השני שללמוד זה ליכא (אין) שיעור, ודאי צריכין לעולם אף לאחר שנכתבו גם ספרי פסקי הלכות דהטור והשו"ע עם דברי הרמב"א, והרמב"ם עצמו הא כתב פירוש על משניות שיש אצלינו וגם חיבר פירוש על גמ' בתלתא סדרי מועד נשים וזניקין וגם על חולין כמפורש בהקדמתו לפירוש המשנה שלא נמצא בעולם, משום דלדברי הגמרא והמפרשים שעליהו (שעליהם) שהוא חלק תושבע"פ השני הוא למוד הכרחי שאין לו שיעור. וכבר אמרתי שמה שאיתא בברייתא בסוטה דף כ"ב התנאים מבלי עולם שפירש רבינא שהוא אלו שמורין הלכה מתוך משנתן... ופרש רש"י שמבלין עולם בהוראות טעות דכיון שאין יודעין טעמי המשנה פעמים גורמין שמדמין לה דבר שאינו דומה... אין זה רק על המשניות ממש אלא גם על כל ספרי הלכות פסוקות כהרמב"ם והשו"ע שגם כן אין כותבין ברוב דבריהם טעם, ואין להורות ולדון אלא דוקא בלמוד המפרשים שעליהו הט"ז והש"ך והמגן אברהם ובית שמואל וחלקת מחוקק שביארו הטעמים, וגם במפרשים שאחריהם ולעייין בעצמו כפי הדעת שחנן לו ה' יתברך.

מסביר הרב פיינשטיין שברור שהרמב"ם לא התכוון שאדם יוצא ידי חובת לימוד תלמוד בקריאת היד החזקה, אלא כוונתו היא שהאדם יוצא ידי חובת החלק הראשון של תורה שבעל־פה שהוא הלכות פסוקות. אבל לגבי החלק השני של תורה שבעל־פה, שהוא טעמי המשניות ודימוי דבר לדבר וכו', לחלק זה היד החזקה אינו נותן מענה. הרב פיינשטיין מוכיח זאת מהסוגיה בסוטה שאומרת שאסור לפסוק הלכה מתוך המשנה, משמע שצריך ללמוד תלמוד. בזה הוא חולק על האדמו"ר הזקן,

שהבין ברמב"ם שבאמת אין צריך ללמוד גמרא אלא מספיק ללמוד רמב"ם בלבד.

אמנם האדמו"ר הזקן עצמו לא פוסק כרמב"ם ובמפורש פוסק בשולחן ערוך שלו (יורה דעה הלכות תלמוד תורה פרק ב) ששליש במשנה 'הן הלכות פסוקות בלי טעמים שבכל המשניות וברייתות ומימרות האמוראים שהן פירוש התרי"ג מצות שבתורה בכל תנאיהם ודקדוקיהם ודקדוקי סופרים ובזמן הזה גם הלכות פסוקות של פסקי הגאונים הפוסקים כמו הטור והשלחן ערוך והגהותיו בכלל משנה יחשבו ושליש בתלמוד המבאר טעמי ההלכות שבמשניות וברייתות ומימרות האמוראים ובזמן הזה גם בספרי הפוסקים הראשונים המבארים טעמי ההלכות פסוקות שפסקו הטור ושלחן ערוך כמו הרא"ש ובית יוסף. כי אם אינו יודע טעמי ההלכות אינו מבין גופי ההלכות לאשורן על בוריי ונקרא בור, ולכן יש אוסרין להורות אפילו לעצמו מתוך הלכות פסוקות בלי טעמים שלמד, ולפיכך אינו רשאי להתאחר מללמוד הטעמים עד שיגמור ללמוד כל ההלכות פסוקות, כי לא אמרו ליגמר והדר ליסבר אלא לסבור סברות בעומק עיון טעמי ההלכות ולהבין דבר מתוך דבר ולדמות דבר לדבר להקשות ולתרץ עד שיגיע וירד לעמק הלכה, שזה אין לו לעשות בתחלת למודו אלא לאחר שיגמור ללמוד כל ההלכות פסוקות בטעמיהן בדרך קצרה בלי עיון רב ופלפול להקשות ולתרץ, אבל בלימוד זה לידע הטעמים בדרך קצרה מהתלמוד והפוסקים בלי עיון רב ופלפול - חייב הוא לעסוק בכל יום ויום שליש זמן לימודו'.

בפסק זה רואים שלהלכה הוא לא פסק כפי הבנתו ברמב"ם, שמספיק ללמוד הלכות שנפסקו להלכה, אלא אדרבה עיקר הלימוד של התלמוד הוא טעמי המשניות, ובזה הוא חייב לעסוק כבר מראשית תלמודו כדי שידע את הטעמים בדרך קצרה.

תלמוד כמקצוע בתורה

כפי שהזכרנו לעיל בהסבר רש"י למושג תלמוד, יש לתת את הדעת לכך שכאשר הגמרא אומרת שלישי בתלמוד היא לא מתכוונת שאדם ילמד שלישי מזמנו בתלמוד בבלי או ירושלמי. עיקר כוונת הגמרא היא שהתורה מתחלקת לשלושה מקצועות: מקרא, הלכות פסוקות וטעמים וסברות. היינו שבין לרמב"ם ובין לרש"י, הכוונה היא למקצוע התלמוד, שהוא עיון בטעמים ובסברות של הדינים והוא מקצוע בפני עצמו בתורה. לחידוד העניין: יכול אדם ללמוד חלקים בתלמוד הבבלי שאינם עסוקים בטעמים והוא יקרא אותם באופן של קריאת הלכות פסוקות ולא יצא חובת לימוד תלמוד, ולעומתו יכול אדם ללמוד משנה או הלכות פסוקות אך ללמוד את הטעמים והסברות, והוא יוצא בזה ידי חובת תלמוד. שלישי בתלמוד הוא לא מה לומדים אלא איך לומדים. לדוגמה, ספרי הלכה רבים בימינו (כגון שמירת שבת כהלכתה, ילקוט יוסף ועוד) ערוכים כרשימת הלכות, ובהערות השוליים מובאים מקורות הדברים.

אדם שילמד את החלק העליון בלבד, יצא ידי חובת לימוד משנה, וכשיקרא את החלק התחתון – יצא ידי חובת תלמוד.

הסתיוגויות מחלוקת הלימוד לשלוש

הבית יוסף (יורה דעה סימן רמו) בבדק הבית הביא את הרמ"ה שכתב 'דלא אמרו זה אלא לדורות הראשונים שהיה לבם פתוח ודי להם למשנה ולתלמוד שני שלישי ימיהם אבל לדין למקרא בגירסא דינקותא והלואי יספיקו שאר ימותינו למשנה ותלמוד'. לפי זה הדין של חלוקת הלימוד לשלושה שלישים פחות שייכת בדורות שלנו, ולכן מובן למה אנו משקיעים הרבה יותר בלימוד משנה וגמרא מאשר מקרא, וסומכים על גרסא דינקותא בלימוד מקרא.

שיטת רבנו תם

הרמ"א (יורה דעה רמו, ד) הביא את דברי רבנו תם להלכה 'שבתלמוד בבלי שהוא כלול במקרא, במשנה וגמרא, אדם יוצא ידי חובתו בשביל הכל'. לשיטת רבנו תם, החובה לשלש אינה בזמן הלימוד, אלא שעל האדם לגעת בכל החלקים השונים של התורה, ובכך שאדם לומד תלמוד בבלי הוא נוגע בכל חלקי התורה.

לשיטת רבנו תם עיקר עיסוקנו צריך להיות בתלמוד הבבלי ובכך אנו יוצאים ידי חובת כל הלימודים. אמנם השולחן ערוך פסק כמו הרמב"ם ולא הביא את דברי רבנו תם. נראה שגם האדמו"ר הזקן, שהבין בדעת הרמב"ם שמספיק ללמוד רמב"ם בלבד, הבין שאין הלכה כן ומלבד פסקי הרמב"ם חייב ללמוד תלמוד.

מקורות נוספים על היחס בין משנה לגמרא

שני מקורות נוספים בחז"ל מתייחסים לזמן לימוד משנה וגמרא.

המשנה במסכת אבות (ה, כא):

הוא היה אומר בן חמש שנים למקרא, בן עשר למשנה, בן שלש עשרה למצות, בן חמש עשרה לתלמוד, בן שמונה עשרה לחופה, בן עשרים לרדוף, בן שלשים לכת, בן ארבעים לכינה, בן חמשים לעצה, בן ששים לזקנה, בן שבעים לשיבה, בן שמונים לגבורה, בן תשעים לשות, בן מאה כאילו מת ועבר ובטל מן העולם.

ממשנה זו עולה שאדם לא משלש את כל ימיו בלימוד מקרא משנה וגמרא, אלא חלוקה זו מתייחסת לתקופות שונות בחיי האדם.

מקור נוסף מתבאר במסכת בבא מציעא (לג.):

תנו רבנן: העוסקין במקרא - מדה ואינה מדה, במשנה - מדה ונוטלין עליה שכר, בתלמוד - אין לך מדה גדולה מזו, ולעולם הוי רץ למשנה יותר מן התלמוד. הא גופא קשיא (הברייתא עצמה קשה, מצד אחד) אמרת: בתלמוד אין לך מדה גדולה מזו, והדר (וחזרת) אמרת: ולעולם הוי רץ למשנה יותר מן התלמוד! - אמר רבי יוחנן: בימי רבי נשנית משנה זו, שבקו כולא עלמא מתניתין ואזלו בתר תלמודא (עזבו כל העולם את המשנה והלכו אחר התלמוד). הדר דרש להו (חזר ודרש להם): ולעולם הוי רץ למשנה יותר מן התלמוד.

הברייתא מדרגת את שבח הלימודים. מקרא הוא חשוב, אך משנה חשובה ממנו והתלמוד חשוב מכולם. מאידך מצאנו שהברייתא אמרה הוי רץ למשנה יותר מן התלמוד. מתרצת הגמרא שבימי רבי שנו שאין לך מדה גדולה מן התלמוד, ומכיון שכך נוצרו טעויות בזכירת המשנה, ולכן חזרו ואמרו הוי רץ למשנה יותר מן התלמוד.

מסוגיה זו עולות שתי אמירות. אחת שמחזקת את התלמוד באופן משמעותי - אין לך מדה גדולה מזו. מאידך - הוי רץ למשנה. כיצד ניתן ליישב בין הסוגיה בקידושין, שדיברה על הצורך לשלש את תלמודו, ובין שני המקורות שכאן?

כתב המהרש"א (חידושי אגדות בבא מציעא דף לג.):

העוסקין במקרא מדה וכו'. מלת מדה הונח שיתנהג בה האדם במדה זו והוא מבואר על פי מה שכתב הרמב"ם בפרק א' מהלכות תלמוד תורה אהא דאמרינן שישלש אדם לימודו בתורה ומשנה ותלמוד. במה דברים אמורים, בתחילת לימודו של אדם, אבל כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך לו ללמוד תורה שבכתב כו', יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב כו' ויפנה כל ימיו לתלמוד לפי רוחב לבו וישוב דעתו, עד כאן לשון רמב"ם, ולזה אמר דמקרא מדה ואינה מדה, שאינה נוהגת במדה רק זמן מועט משנות האדם דהיינו עד י' למשנה, ואמר להוסיף במשנה שהיא מדה נוהגת יותר זמן ארוך בגדלות האדם אבל לא בתלמוד, ועל כן אמר במשנה שנוטלין עליה שכר, לפי שעיקר לימוד המקרא בקטנות עד י' שאין לקטן שכר לימוד כגדול המצווה בה, מה שאין כן במשנה שהיא בגדלות עד ט"ו שנים לתלמוד, ואמר בתלמוד שאין לך מדה גדולה מזו שהיא נוהגת כל ימי חיי האדם, וכמו שכתב הרמב"ם וכן שנינו באבות אמר בתחלה בן ה' למקרא בן י' למשנה עד בן ט"ו לתלמוד... ועל פי הדברים האלה אמר הא גופא קשיא, אמרת בתלמוד אין לך מדה גדולה מזו שנוהגת כל ימי חיי האדם ואמרת ולעולם הוי רץ למשנה יותר מן התלמוד, ומשני בימי רבי נשנית משנה זו דהתלמוד אין לך מדה גדולה מזו והוי סוברים דמדה זו הנוהגת אף בנערות ושבקו כולי עלמא כו', דהיינו אף הנערים שלא הגיעו עדיין לט"ו שנים ולרוחב לב לתלמוד כמ"ש הרמב"ם שבקו המשניות ואזלו ללמוד בתחלה תלמוד. הדר דרש להו הוי רץ למשנה כו' הלימוד של

הקטנים שהוא במרוצה... וכן הוא גם לימוד הנערות שהוא יותר במרוצה מלימוד הזקנה דבקטנות ונערות נראה במהרה ובזמן מועט שבח הקטן והנער והצלחתו בלימודו, גם הלימוד בעצמו הוא אז במרוצה שאין צריך למקרא ולמשניות ישוב דעת כ"כ כמו שכתב הרמב"ם, ועל כן אמר הוי רץ למשנה דכל זמן לימוד הריצה דהיינו בנערות יהיה במשנה ולא בתלמוד שעדיין לא הגיע אז למעלה זו שצריך בה ישוב דעת ודו"ק.

המהרש"א מיישב את שלושת המקורות ומלמדנו עיקרון רוחני חינוכי.

את הסוגיה בבבא מציעא הוא מסביר לפי הרמב"ם, שסייג את החובה לשלש לימודו, שזה רק בתחילת לימודו של אדם. היינו – העוסקין במקרא – מדה ואינה מדה, כלומר הנהגת האדם במקרא היא מועטת – מגיל חמש עד עשר. במשנה כבר נוהגת יותר זמן שהרי היא מגיל עשר עד חמש-עשרה שהוא זמן שאדם יותר גדול, וממילא הוא נוהג יותר במשנה. בתלמוד אין לך מדה גדולה מזו, כלומר זמן עסקו של אדם בתלמוד הוא הרב ביותר, מגיל חמש עשרה לכל ימי חייו כמו שכתב הרמב"ם שכשיגדיל בחכמה יפנה כל ימיו לגמרא. על זה הקשתה הגמרא, שמצאנו ברייתא שמשבחת את לימוד המשנה על פני לימוד הגמרא. על כך מתרצת הגמרא שבימי רבי נשנית משנה זו. מסביר המהרש"א שבימי רבי חשבו שמנהג זה של לימוד התלמוד נוהג גם בימי הנערות והקטנות שהוא זמן של לימוד במרוצה ולכן אמר להם רבי 'הוי רץ למשנה' כלומר שכל זמן שאדם בגיל הנערות ויכול ללמוד במרוצה בלי יישוב הדעת, צריך ללמוד משנה. מדברי המהרש"א עולה גם הדרכה חינוכית וגם יישוב שלושת המקורות.

אכן, החובה לשלש תלמודו בעצם מתבארת במשנה באבות שאומרת שאדם מתחיל במקרא ואחר-כך במשנה וממשיך בתלמוד. היינו – המשנה באבות היא דרך ליישם את החובה לשלש. לפי זה גם מתבאר מדוע הגמרא מחשיבה את התלמוד ש'אין לך מדה גדולה ממנו', משום שבו אדם יהיה עסוק עד סוף חייו כפי שפסק הרמב"ם אחרי שאדם גדל בחכמה. אמנם, המהרש"א מחבר עקרון זה לאופי הנפשי של האדם. בילדות ובנערות אדם יכול ללמוד במרוצה ולכן ילמד מקרא ומשנה, בגיל הבגרות אדם לומד ביישוב הדעת ולכן ילמד תלמוד.

הדברים הללו אמורים בעיקר מפני שבזמננו לפעמים ישנה מציאות של בחור שבא לישיבה בלי שלמד בילדותו תנ"ך ומשנה בהיקף משמעותי. אין זה אומר שכעת הוא צריך לשלש לימודו, שהרי הוא כבר בוגר ובנוי ללימוד ביישוב הדעת, ולכן אין ממנו תביעה שילמד במרוצה בניגוד לטבע נפשו.²⁰

סיכום הפרק:

א. הבאנו את דברי הגמרא על החובה לשלש תלמודו, ואת פירוש רש"י ששליש בתלמוד מתייחס לטעמי המשניות.

ב. הבאנו את שיטת הרמב"ם, והערנו שיש מחלוקת בין בעל התניא, שהבין שאדם יכול לצאת ידי חובת לימודו בלימוד מקרא ורמב"ם, ובין הרב פיינשטיין, שהבין שגם לשיטת הרמב"ם צריך גם ללמוד גמרא, ובלמוד הרמב"ם יוצא ידי חובה רק בשליש של המשנה ולא בשליש של התלמוד.

ג. למרות הסבר האדמו"ר הזקן בדעת הרמב"ם, הוא עצמו פוסק בשולחן ערוך שלו שאדם חייב ללמוד גמרא וטעמי המשניות, ולא כפי שהבין את דברי הרמב"ם.

ד. כוונת הגמרא באומרה 'שליש בתלמוד' היא לעיסוק במקצוע בתורה שנקרא תלמוד, כלומר אופן לימוד התורה, ולא חומר הלימוד – תלמוד בבלי או ירושלמי.

ה. הבית יוסף הביא את רבנו ירוחם והרמ"ה שמסתייגים מהחובה לשלש.

ו. הרמ"א פוסק כר"ת, שבתלמוד בבלי הכל בלול ונחשב שמשלש תלמודו.

ז. שני מקורות נוספים בחז"ל שעולה מהם שאדם לא משלש את זמנו במקרא משנה וגמרא.

ח. יישוב המהרש"א את כל המקורות ותלייתו את הכל בסגנון הנפשי של אותו גיל.

רשאי לעסוק כל ימיו בתלמוד. מכל מקום קשה לומר שאדם לא ילמד בהתאמה לטבע נפשו, ומכל מקום מדברי הרמב"ם אנו למדים שגם אם אדם לא מסוגל להשקיע שלישי מזמנו במקרא ומשנה, לכל הפחות הוא צריך להתאמץ לרכוש בהם בקיאות.

פרק ח:

היחס בין לימוד גמרא להלכה ובין עיון לבקיאות

הלכה או גמרא

בפרק הקודם למדנו שלימוד תורה שבעל־פה מתחלק לשני חלקים: משנה ותלמוד. היינו – הלכות פסוקות וביאוריהן והמקורות והנימוקים שיש בהן. בשולחן ערוך פסק כרמב"ם, שצריך לשלש את לימודו ואחר שיגדיל בחכמה יפנה כל ימיו לתלמוד. אמנם מה יעשה אדם שלא הגדיל בחכמה?

כתב הש"ך (יורה דעה סימן רמו סק"ה):

כתב הדרישה, יש בעלי בתים נוהגים ללמוד בכל יום גמרא רש"י ותוספות ולא שאר פוסקים ומביאים ראייה מהא דאמרינן סוף נדה, תנא דבי אליהו כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא. אבל לי נראה שיש ללמוד ספרי הפוסקים דיני התורה כמו הרי"ף ומרדכי והרא"ש ודומיהן דזהו שורש ועיקר לתורתנו ואינם יוצאים כלל בלימוד גמרא רש"י ותוספות דהא דתנא דבי אליהו כבר כתב רש"י שם השונה הלכות, פירוש – הלכות פסוקות, ומה שכתב ר"ת כאן ש"ס בבלי בלול כו' קאי (מוסב) על מה שכתוב לפני זה אלימוד ט' שעות ביום דכיון שיש לו פנאי גדול ילמוד בש"ס אבל הנך בעלי בתים שאינם לומדים רק ג' או ד' שעות לא ילמדו בש"ס לחוד כנ"ל ע"כ.

מבאר הש"ך שגם ר"ת, שסובר שאדם יוצא ידי חובתו בלימוד ש"ס בבלי כי הוא בלול ממקרא משנה ותלמוד, דיבר רק על אנשים שלומדים תשע שעות ביום שבהם ישקיעו בלימוד גמרא וכמובן לא יניחו ידיהם מלימוד הלכה, אבל אנשים בעלי בתים שאין להם פנאי ללימוד גמרא והלכה לא ילמדו גמרא בלבד, אלא הם חייבים ללמוד הלכות פסוקות. כך פסק גם הרב עובדיה יוסף זצ"ל בשו"ת יחזה דעת (חלק ו סימן נב) לגבי אדם שיש לו זמן קצר ללמוד ושואל מה להעדיף גמרא או הלכה:

ולכן אם באותה שעה שלומד דף היומי, יש במקום אחר לימוד בהלכה מפי מורה הבקי בהוראה, יש להעדיף לימוד הלכה על לימוד דף היומי, שהוא בבחינת מעלין בקודש, כדי שיביין וישכיל לדעת דיני האסור והמותר להלכה ולמעשה, כדי שלא יכשל ח"ו באיסור חילול שבת או באיסור ברכה לבטלה וכיוצא בזה. וכבר שנינו שגנת תלמוד עולה זדון. וירא שמים יוצא ידי שניהם, שאם אפשר לו ילמוד גם דף היומי, וגם לימוד הלכה מפי חכם מורה הוראה. ומשכיל על דבר ימצא טוב. ולפי דרכנו למדנו שרשאי גם כן להפסיק מלימוד דף היומי אף ללא התרת נדרים, וילמד בקביעות הלכה למעשה.

בש"ך כתב שלא ילמד בש"ס לחוד, משמע שלא יניח לימודו מהש"ס, היינו מי שלומד הרבה שעות ביום ודאי ילמד. הרב עובדיה מוסיף שאם יש לו שעה פנויה ילמד הלכה, ומכל מקום ירא שמים צריך לצאת ידי שניהם וללמוד גם הלכה וגם גמרא.

עיון ובקיאות

הזכרנו בפרק הקודם את לימוד המשנה או הלכות פסוקות כדברי האחרונים שלעולם יקדים ללימוד התלמוד. מגיל עשר אדם מתחיל לעסוק במשנה וגם אחרי כן צריך לשלש תלמודו לפחות עד שמגדיל בחכמה. אמנם גם בתלמוד עצמו אדם יכול ללמוד באופן של לימוד מהיר של טעמי ההלכות ולהבין הדברים באופן יותר בסיסי ואחרי

כן להתעמק בסברות, וכדברי הרמב"ם להשכיל דבר מראשיתו ולדמות דבר לדבר.

להלן שני מקורות בחז"ל שהדגישו את הצורך בלימוד בקיאות שיקדים ללימוד העיון. הגמרא בברכות (סג): אומרת:

"הסכת ושמע ישראל" - הס ואחר-כך כתת, כדרבא דאמר רבא לעולם ילמוד אדם תורה ואחר-כך יהגה.

ומבאר הרב קוק בעין איה:

העיונים בכל דבר צריכים להיות נולדים לא רק מתוצאות ההשקפה השכלית בדבר הפרטי לבדו שבו הוא נושא ונותן. כי אם צריכים שיהיו תוצאה של הרחבה וידיעה מקפת אל כל הענינים המתייחסים לו. על כן אין תקוה לתוצאות טובות של חידושי עיונים, כי אם כשקדמה הידיעה הכוללת בכל העניין וכל הדברים השייכים לו. והנה הדבר מגיע ביחוד על דבר התנגדות לדיעות ובקורת, שרק אז תהיה מועלת להגדיל תורה ולהאדירה להרבות חכמה ולפארה, רק כשתצא על פי ידיעה שלמה ומקפת והעמקה מסודרת בכל הענין, כראוי למומחה ובקי. על כן צריך שיהיה האדם מתרגל לסבול לשמע הרבה, להוסיף ידיעה, מבלי הוסיף בזה עדיין דעתו והשקפותיו, אשר אם גם יתנגדו לאיזה פרטים וסעיפים אל יצא לריב מהר - הס! שתוק והאזן ורד לסוף דעת העניינים וחקור בכל חלקיהם, ואז כשתעלה בידך הידיעה השלמה כבר הנך מגיבורי כח למלחמתה של תורה. כתת, שבור את אשר יראה לך לסתור ולהרס, אבל אל תהי מהיר להרס ולבקר ואתה אינך עדיין בקי גדול ומומחה בענינים אלו, כי מזה תצאנה תקלות רבות עיוניות ומוסריות. והעד על זה כי הלא גם בכלל בסדרי הלימודים גם כן הידיעה המקפת וכוללת צריכה להיות קודמת לעיונים מחודשים, ילמוד אדם תורה ואחר-כך יהגה. ומה נאמר עוד ביחס הכתיבה והריסה, על-ידי זיין והתנגדות והביקורת שראויה לצאת רק אחרי הידיעה העמוקה והברורה, הנקנית רק בסבל רב ועמל גדול. ואם תמלא את התנאי הזה, ודאי תביא גם כתיבתך ברכה לעולם וכך היא דרכה של תורה, זה בונה וזה סותר ובלבד שיהיה כדאי והגון לכך.

הרב קוק לומד מדברי רבא שתוצאות טובות מהלימוד על-ידי עימות עם סוגיות סותרות באופן אמיתי ורציני, תבואנה רק אחרי שיקנה ידיעה שלמה ומקיפה בכל העניין כמו מומחה ובקי. לכן אדם צריך להתרגל ללימוד בלי להתווכח ולחפש פירוט, אלא לסבול לשמוע הרבה מבלי להוסיף עדיין את דעתו והשקפתו. אחרי שקנה ידיעה הגונה יוכל להוסיף עיונים מחודשים, ובזה התורה אינה שונה מכל הלימודים שכדי לקנות לימוד רציני צריך להקדים ידיעה מקפת.

מקור נוסף מובא במסכת שבת (סג):

אמר רב כהנא, כד הוינא בר תמני סרי שנין, והוה גמירנא ליה לכולי תלמודא, ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מדי פשוטו עד השתא (כשהייתי בן שמונה עשרה ידעתי את כל התלמוד ולא ידעתי שאין מקרא יוצא מדי פשוטו עד עכשיו). מאי קמ"ל (מה בא רב כהנא להשמיענו), דליגמר איניש והדר ליסבר (ילמד אדם ואחרי־כך יסבור). גם מדברים אלו של רב כהנא רואים שהוא משתבח בכך שידע את כל התלמוד בהיותו צעיר למרות שעדיין לא ידע את כללי הלימוד והעיון, כגון "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" – זה האופן ההגון ללימוד תורה. עקרון זה שצריך 'למגמר' ורק אחרי־כך 'למסבר' מבאר הרב קוק בעין איה:

...רק אחר העושר הסכומי במדה כללית (כלומר אחר שידע את 'כולי תלמודא') ראויה היא ההפריה הרוחנית לבא, למסבר אחר המגמר, אז תבא ברכת החידוש גם היא בכל מעדניה, בכל בריאותה ובהירותה, שהסימן היותר יפה שלה הוא במה שידע המחדש, הרוחף בשמי שמים של הרעיונות היותר רוחניים ומפריים, שהבסיס הפשטי, שהיא ההבנה היותר פשוטה וברורה, הוא היסוד שעליו נבנה הכל. כל מה שהוא עליון ונשגב, הוא מובן יפה וברור כשהפשט הוא ברור, כשהדיעות הראשונות הן מושכלות בכל פשטיותן הבריאה. אמנם עליה גדולה היא לאדם ההבנה של יקרת הפשט והכרתו החודרת, איך כל מה שהוא יותר רוחני מהפשטיות, הכל הוא צומח יפה כשהפשטיות היא מתבררת יפה, כשהמדרגה היותר נמוכה, שהיא הקרקע הרוחנית, אינה נשמטת מתחת מעמד הרגלים. על זה צריך העמקה גדולה, להבין את כל העניינים הרוחניים והעליונים, לא רק כמו שהם עומדים כל אחד בפני עצמו, כי אם גם כמו שהם קשורים זה בזה מתחילת צמיחתם עד הפרחתם היותר עליונה, ורק אז יוכר איך שעלידי הברור של המדרגה התחתונה הפשטית הכל מתקשר בקשר מלא חיים, באגד של אמת וקיום. ובראשית תלמודו של אדם לא יוכל לבא לידי מידה זו, על כן לא יוכל להשיג את ההוד והזוהר שבפשטיות, ואת השפע הגדול של חיים שהוא משפיע בכל השדרות העליונות של ההבנה, על כן לגמר איניש והדר ליסבר, והסברא שבאחרית תחכימהו לדעת מה רעננה ויפה היא הגמירה הפשוטה, עד שתביאהו לידי ההכרה העליונה שאין מקרא יוצא מידי פשוטו'.

בפסקה הקודמת הרב הדגיש את ההכרח של האדם להקדים ידיעה מקיפה כדי שיכול על גביה להקשות קושיות ולחדש חידושים. בפסקה זו מוסיף הרב שחלק מהותי מעניין הקדמת הלימוד המקיף הוא בכך שהוא לימוד שיותר נצמד לפשט. הצורך בזה הוא שכדי שאחרי שאדם יהיה 'רוחף בשמי שמים' בחידושים, יראה ויבחין שהכל בעצם נמצא בעומק הפשט. אמנם, מידה זו אי־אפשר לקנותה בתחילת דרכו של אדם, ולכן צריך 'למגמר' כלומר לגרוס את הדברים עם הבנה בסיסית, ואחרי שיגדל בחכמה יוכל להבחין ב'יקרת הפשט' וכמה הכל בעצם נמצא בשורש הדברים.

פרק ט:

**גמרא – שימוש תלמידי חכמים –
קשר חי לתורה**

הברייתא במסכת ברכות (מז:): שואלת איזהו עם הארץ. כמה דעות מובאות שם ולבסוף הדעה האחרונה היא של 'אחרים' האומרים: אפילו קרא ושנה ולא שמש תלמידי חכמים הרי זה עם הארץ. במובן הפשוט היינו מפרשים שהכוונה היא שלא שימש תלמידי חכמים על-ידי עזרה במעשים²¹. אך רש"י שם מכרש ששימוש תלמידי חכמים 'הוא הגמרא התלויה בסברא, שהיו נותנים לדברי משנה טעם והיו מתאספים יחד ועוסקים בכך, והיא דוגמת הגמרא שסדרו האמוראים'. גם במסכת סוטה ר' יהושע אומר שרשע ערום הרי זה מבלה עולם ופירש עולא שרשע זה היינו שלא שימש תלמידי חכמים וגם שם פירש רש"י 'ללמוד סברת הגמרא בטעמי המשנה מה הם רשע הוא שאין תורתו על בורייה ואין ללמוד הימנו שע"י הטעמים יש חילוק באיסור והיתר ובדיני ממונות לזכות ולחייב ובטהרות לטמא ולטהר'.

רש"י מחבר בין המושג שימוש חכמים ולימוד גמרא. אמנם, דברי רש"י לכאורה מובנים לפני שהתלמוד נכתב ואז היה הכרחי לקבל את הנימוקים והטעמים מן החכם, אבל אחרי שהכל כבר כתוב, ובוודאי בדורות האחרונים שהכל נמצא בספרים, מדוע עדיין נכון לקרוא לגמרא שימוש חכמים?

הרב משה פיינשטיין כותב בשו"ת אגרות משה (יורה דעה חלק ד סימן לב) 'במקומות הרבה קרא ללימוד הגמרא שימוש תלמידי חכמים... וכבר אמרתי כמה פעמים שאף בזמנינו שכבר נכתב כל הש"ס וגם פסקי הגאונים ברי"ף ורמב"ם ורא"ש וטור ושולחן ערוך עם כל המפרשים שעליהו, איכא גם לנו תורה שבעל-פה שלא נכתב עדיין, ואי אפשר לידע התורה על בורייה בלא שימוש תלמידי חכמים. שלכן נקרא גמרא שימוש תלמידי חכמים, משום שצריך להבין דברים הכתובים איך לקולטם במוחו, שלזה צריך רב שיסביר ההלכה לפי סוגיית הגמרא בפה ממש, וגם חברים שיתחדדו בזה שישמעו איך מבינים כל אחד לאחר שנקלט במוחו הדברים ששמעו, וגם מה שהבינו בעצמם לפי ערך ההבנה שלמדו מרובם גם בעניינים אחרים שלמדו גם כל הענין בעצמם'.

וזהו עיקר הגדול בלימוד התורה, שזה שייך להתחדש כל ימיו, אף בימי זקנה ושיבה ולהתגדל בכל יום יותר מכפי שהיה אתמול שנעשה לעצמו תרוייהו (שניהם) רב ותלמיד. ולבחינת לימוד זה אם עלה יפה אצלו, הוא שיתייגע כל אחד להתעמק יותר ויותר לפי הדרך שכבר קלטה מוחו משמיעת השיעורים אף שהיו בעניינים אחרים. ולמצוא דברים הצריכים ביאור, וגם קושיות באיזה סוגיא, ולתרצם ולהסבירם לחבריו בעל-פה ולפעמים גם לכותבם, שמזה יבחנו שנתגדלו, ויראו להתגדל עוד יותר ויותר עד למדרגת גברא רבא'.

²¹ כפי שחז"ל עצמם למדו שגדול שימושה מלימודה מאלישע אשר יצק מים על-ידי אליהו (ברכות

הרב פיינשטיין מחדש שגמרא אינה רק תוכן לימודי שמהווה רשימת ידיעות, אלא המהות של מסירת התורה היא 'איך לקולטם במוחו', היינו אין כאן רק עיסוק בשאלת ה'מה' אלא בשאלת ה'איך', ולצורך כך חובה שיהיה רצף חי של לימוד מפי רב, ואחר-כך יוכל האדם ליישם את אופן הלימוד בסוגיות נוספות שלא למדן מפי רבו, ובזה 'שייך להתחדש כל ימיו'.

נראה להוסיף על דבריו שגם בתלמוד שלנו יש הרבה מאד עיסוק לא רק בשאלה מה למדנו ומה הדין אלא בעיקר כיצד למדנו ואיך הגענו להכרעה זו. היינו, סגנון הלימוד התלמודי הוא עצמו מחנך 'איך לקולטם במוחו' ולא רק עצם הידיעה. לכן, גם אם כמובן יש צורך ללמוד מרב, מהגמרא עצמה כבר לומדים ומתחנכים לשאלה איך ללמוד ולא רק למסקנות.

פרק י:

**תורה שבעל־פה והגמרא הן יצירה
אלוקית־אנושית**

בהקדמת ספר קצות החושן כתב דברים נפלאים על כך שתורה שבעל-פה ניתנה לחכמים ולהכרעת השכל האנושי. ונצטט חלק מהם:

ובמדרש בראשית רבה אמר ר' סימן בשעה שרצה הקדוש ברוך הוא לברוא את האדם נעשו מלאכי השרת כתות כתות, מהם אומרים יברא ומהם אומרים לא יברא, שנאמר "חסד ואמת נפגשו". חסד אומר יברא, שכולו מלא חסדים, ואמת אומר לא יברא - שכולו מלא שקרים... מה עשה הקדוש ברוך הוא? נטל אמת והשליכה ארצה שנאמר "ותשלך אמת ארצה". אמרו לפניו, רבונו של עולם אתה מבזה תכשיט שלך? אמר הקדוש ברוך הוא, רצוני שתעלה אמת מן הארץ.

והיינו משום דידוע דשכל האדם ילאה להשיג האמת בהיות בארץ שורשו וליזה אמרו אתה מבזה תכשיט שלך כיון שעיקר הבריאה עבור התורה והאדם בשכלו האנושי מהנמנע להשיג האמת האמיתי וכאשר יתנהגו העולמות כולם מעלמא ועד עלמא על פי תורת האדם ולא יהיה על פי האמת, הרי אתה מבזה תכשיט שלך שחותמך אמת, ועל זה השיב הקדוש ברוך הוא זהו רצוני שתעלה אמת מן הארץ והאמת יהיה כפי הסכמת החכמים בשכל האנושי ולשכון כבוד בארצינו...

וזו היא ברכת התורה אשר נתן לנו תורת אמת שיהיה האמת אתנו וחיי עולם נטע בתוכינו. לפי מה שהקשה בר"ן שם כיון שיש לכל מצוה כח להחיות חיי עולם ובעבירה להמית מיתת עולם, אם כן אם הרופאים יסכימו על הסם המזיק שהוא טוב ומועיל וכי מפני זה לא יעשה הסם שלו ויזיק אם בטבעו להזיק?

ועיין שם שכתב כי בסגולת כח המצוה הזאת אשר אנחנו שומעים לדברי החכמים יש בה כח להחיות גם אם אין מכוונין האמת ועיין שם לשון הר"ן, וזה שאנו מברכין 'שנתן לנו תורת אמת' שיהיה האמת אתנו, ושמא תאמר אם אינו אמת יזיק חס וחלילה, לזה אנו מברכין 'וחיי עולם נטע בתוכינו' ומתוכינו יערה וירבה חיי עולם וכבר אמרו בגמרא לא כרת הקדוש ברוך הוא ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבעל-פה שנאמר על פי הדברים האלה כרתי אתך ואת ישראל והוא כריתת ברית והאהבה הנפלאה שנתן לנו תורה שבעל-פה במתנה גמורה וממדבר מתנה כפי הכרעת החכמים ואמרו בש"ס תורה רובה בעל-פה ומיעוט בכתב שנאמר אכתוב להם רובי תורתי כמו זר נחשבו והיינו דאם היה הכל בכתב מיד ה' עלינו השכיל אנחנו כמו זר נחשבו כי מה לשכל האנושי להבין בתורת ה' אבל בתורה שבעל-פה משלנו הוא...

הסבר דב"ו:

המלאכים טוענים כלפי ה' איך אתה מבזה את התכשיט שלך, את האמת שלך, ושם אותה בארץ?

משיב להם הקב"ה: זה רצוני, שהאמת תצמח מהארץ, כלומר שתהיה תולדה של השכל האנושי של לומדי התורה.

על כך מביא הקצות את קושיית הר"ן ואת תירוצו: אם איסורי התורה הם מזיקים כמו סם שמזיק, מה תועיל הסכמת חכמים, האם תשתנה המציאות על-ידי החכמים באופן שהסם פתאום לא יזיק?

ומתרץ בשם הר"ן, שעל-ידי השמיעה לחכמים אנו מקבלים חיים. ממשיך ומבאר הקצות שכיון שהקב"ה נתן לנו את התורה שבעל-פה ב'מתנה גמורה', מתוך פנימיותנו יוצאים חיים חדשים, ולכן אנו מברכים וחיי עולם נטע בתוכנו כלומר חיי העולם נטועים בנו, וממילא גם אם אותו 'סם' אמור להזיק, חיי העולם שנטועים בנו נותנים לנו חיים וכוחות חדשים.

כפי שהוזכר בסוף פרק ב' ישנם שני חלקים לתורה בעל-פה. חלק המסורת וחלק היצירה המתחדש. בדברים אלה של הקצות מתחדד עד כמה היסוד היצירי משמעותי וניתן לומר 'תורה שבעל-פה משלנו היא'.

פרק יא:

שקלא וטריא – מדוע הגמרא כתובה באופן של משא ומתן ולא מסקנות

על תשובה לשאלה זו כבר רמזנו בפרק הקודם, שם מתחוויר יותר שהתלמוד אינו עוסק רק בשאלה מה הדין אלא כיצד הגענו למסקנה הלכתית ומה היתה דרך החשיבה שהובילה למסקנה זו. דבר זה הוא בגדר שימוש חכמים, שכל מי שאינו עוסק בו נקרא עם הארץ או רשע ערום. עוד יש לומר בטעם זה שאדם שלומד באופן זה לומד לברר היטב כל שלב בסוגיה ומבין שאין לקבל שום הנחה ללא התבוננות ובירור. מעבר לכך שפעמים רבות הראשונים מדייקים וגוזרים דברים להלכה משלב של הוה אמינא בגמרא, יש כאן חינוך לבירור מעמיק שלא משאיר שום הנחה ללא ראייה חזקה ואמיתית.

אמנם, ישנם יתרונות נוספים באופן לימוד של משא ומתן.

יתרון 'מדעי'

בספרו 'החסידות' (עמ' 31), מתאר ר' אהרן מרכוס²² את יתרון המשא ומתן התלמודי: 'הפסיכולוגים שבדורות הקודמים טעו בהשקפתם כאילו החומר שבמוח ומשקלו הם תנאי מוקדם לרמה רוחנית. חקירות מדויקות הוכיחו שלא כן הוא. פתולי המוח הם המשפיעים על המרץ רוחני. מהלך המחשבה של התלמוד מותאם באופן נפלא לאותם פיתולי מוח... לפי אותה שיטה נוהג המלמד העובר במהירות בזק מהנחה נגדית אל הנחה נגדית ומבער את עצלות המחשבה לחלוטין'.

זאת אולי הסיבה לכך ששגריר דרום קוריאנה, אמר בריאיון: 'ניסינו להבין מה הסוד של העם היהודי, כיצד הם מצליחים יותר מעמים אחרים להגיע לכאלה הישגים מרשימים? איך זה שיהודים הם כל כך גאוניים? המסקנה שהגענו אליה היא שאחד מהסודות שלכם זה לימוד התלמוד' (פורסם באתר חדרי חרדים "ט אדר ב' תשע"א ובאתרים נוספים).

הסברים בדרך פנימית:

תחיית המתים

הרב ישראל אליהו וינטרויב זצ"ל²³ בספר בסוד ישרים (תשמ"ו-תשנ"ה עמ' נה) מבאר את מה שכתוב במסכת סנהדרין (כד). 'במחשכים הושיבני כמתי עולם' אמר ר' ירמיה זו תלמודה של בבל': 'חס וחלילה לפרש דבריהם בגנות תלמוד זה. וכמעט מינות היא²⁴. אמנם קיבלנו בזה (בשם ר' שמחה בונם מפשיסחא וכן כתב הנצי"ב ז"ל) דכמתי עולם פירוש כתחית המתים של מתי עולם. ופירושו דצורת תלמוד זו נבנית דוקא מסגנון דבונה וסותר ואחר-כך בונה בחזרה, דזהו פלפולה דתלמוד בבלי. והגם דחלק הסותר בשעתו נראה כחורבן המסקנה, מכל מקום באמת אינו כן רק שלב להגיע על ידו למסקנה היותר עמוקה ובהירה. זהו מהלך תחית המתים דכל ענין המיתה הוא כדי לאפשר עתה התחדשות החיות אחר-כך אשר היא נעלה באין ערך כלפי חיות הנפש בגוף כהיום... בתלמוד הבבלי נמצא סוד תחית המתים בהילוכי התורה'.

על פי ביאורו מובן גם מבחינה לימודית שכשיש משא ומתן, המסקנה יותר איתנה

22 מגדולי חוקרי תנועת החסידות, נפטר לפני כמה שנה. היה חסיד קרוב של ר' שלמה מרדומסק בעל ה'תפארת שלמה'

23 מקובל והוגה דעות. נפטר תש"ע.

24 אמנם עיין בריטב"א יומא (נז.) וביד רמ"ה סנהדרין (כד.) ששמע בהם אחרת.

ומוצקה. ומעבר לכך, יש כאן סוד פנימי שנמצא בתוך הלך הרוח של התלמוד, הלך רוח אשר מואר ממדרגת תחיית המתים.

קישוטי כלה

ר' יצחק דמן עכו, שהיה מגדולי המקובלים בדורו של הרמב"ן (ויש אומרים שהיה תלמיד חבר שלו) הביא קושיא זו בספרו מאירת עינים (פרשת וישלח):
רב אשי ורבינא אשר כתבו התלמוד שהיא תורה שבעל-פה למען לא ישכח מישראל, מה ראו לכתבן על דרך משא ומתן, וכי כזה נתן למשה רבינו עליו השלום בסיני אמר ר' פלוני בקושיא ותירוץ, או לא היו יודעים לפסוק ההלכה מתוך מחלוקת החכמים... כיון שבלי ספק היה בידם כח וחכמה לחבר חיבור של פסקי הלכות פשוט בלי קושיא ובלי הזכרת בעל הדברים ולא עשו כן אבל כתבו התלמוד בקושיות ובתירוצים?

הרי רבינא ורב אשי יכלו לחבר ספר כמו שחיבר הרי"ף עם מסקנות הסוגיות ובחרו שלא לעשות כן. והוא ממשיך ומסביר:

וראה כמה גדולה מעלת העוסק בתלמוד כל ימיו לשם שמים שהוא מקשט הכלה כלולה מכל הברכות מרוב משאו ומתנו בקושיות ותירוצים והמרבה בהם הרי זה משובח, כי בכך מוסיף קישוט רצונו לומר לתקן התכשיטין וברדתו מתוך רוב משאו ומתנו בקושיא ותירוץ אל סוף דעת כוונת ההלכה עד שידענה על בוריה הרי זה קישט הכלה בתכלית הראוי. ומשל בזה הסוד הוא לכלה היושבת פנימה ומקשטין אותה בני אדם רבים וכולם מסתכלים במעשה קישוטיה זה אומר מדעתיה כי תכשיט זה היה ראוי... וזה אומר יראה לי כן הוא וזה אומר ההפך וזה אומר ככה וזה אומר ככה עד שמתוך משאם ומתנם בדרך הקישוטים תהיה הכלה הזאת מקושטת בתכלית הנוי בלי שום דופי וכל רואיה ישמחו וישישו בגודל הדר יופיה. כך הוא דרך התלמוד שרוב המשא ומתן בו לשם שמים ירבה אור ושמחה בעליונים ויכריח כל ההפך...

ר' יצחק דמן עכו מסביר שכל קושיא ומשא ומתן שיש בסוגיה מפאר ומקשט את התורה. התורה עצמה מתרחבת ומתעצמת. אין כאן איזה שלב ביניים שצריך לעבור אלא הסתכלות פנימית שנותנת ערך אלוקי נצחי גם לשלבים בסוגיה, מפני שלכל בירור וקושיא או משא ומתן כל שהוא יש מטרה מצד עצמה – קישוט הכלה. למיעוט הבנתנו נראה להסביר שכל משא ומתן בתלמוד הוא השתקפות של אור ה' דרך הנפשות שעוסקות בכך וממילא כל דבר כזה מוסיף ומחדש צבע וגוון מיוחד ומהווה יצירה חדשה ותכשיט חדש שמפאר את התורה בעצמה, הופך אותה ליותר צבעונית ומגוונת, יותר חיה ויותר יפה וממילא משמחת כל רואיה, כך דרך התלמוד מרבה אור ושמחה בעליונים.

זרם של חיים

הרב צבי יהודה קוק בשיחותיו (תלמוד תורה ב' עמ' 87 בעריכת הרב שלמה אבינר) אומר:

הגמרא אינה ספר רגיל, היא ספר חי, מלא חיוניות. אדם אחד העוסק במדע הספרות טען: מדוע מייגעים כוחות צעירים לשבת על הגמרא שהיא לבירינט, מבוך? לכאורה זה נכון, הגמרא נראית בלתי מסודרת, לעומת משנה תורה להרמב"ם שהוא מסודר. אלא שהגמרא היא המשך זרם חיים של ויכוחים ורעש הלכה ואגדה. האם זרם חיים יכול להיות שקט? גם בתוכנו אין שקט, אלא פעילות בלתי פוסקת במוח בלב ובמירוץ הדם. כך גם הגמרא היא לבירינט של זרם חיים השופע על רבנו ותלמידיהם, זרם של אמונה, זרם של חקר המשפט והצדק. ככל שאתה מתקשר ונאחז בזרם החיים הזה, ככל שאתה מתמלא בחיוניות של תורה שבעל-פה, יותר אתה משתכלל ומבריא ביהדותך.

המפגש שלנו עם דברי התלמוד הוא מפגש עם בית-המדרש של העם היהודי לדורותיו. המוח והלב של האומה מפעמים בו ולנו יש את הזכות להאזין ולהתבסם, ואף להיות שותפים ליצירה. כך נכון לראות וללמוד דיון בגמרא. אנו נפגשים עם לב ומוח פועלים במלוא העוצמה על מנת לברר את האמת שצריכה לצאת לאור.

כשאתה לומד גמרא הלכה או אגדה כשאתה שוקד בתורה המתדבק בסוגית הגמרא, כשאתה מתעמק בשכלך, כפי מדת התפתחותך האינטלקטואלית השכלית והמוסרית, כשאתה זוכה להשתכלל יותר ויותר בהבנתך - אתה נפגש עם דבר ה' שנמשך בתורה שבעל-פה.

סיכום הפרק:

הבאנו חמישה הסברים לכתיבת הגמרא באופן של שקלא וטריא:

א. כמו שימוש חכמים שמלמד אותך לא רק מה לחשוב אלא בעיקר איך לחשוב.

ב. מיצוי היכולת השכלית באופן הטוב ביותר.

ג. ביסוס המסקנות ומהלך עמוק של תחיית המתים שיקומו במדרגה חדשה מאשר היו בחייהם הקודמים.

ד. קישוט והרחבת היצירה האלוקית בכל בירור וקושיא.

ה. הגמרא אינה מסמך של מסקנות או חוקים אלא ספר שבו נפגשים עם זרם החיים של בירור דבר ה' בבית היוצר של עם ישראל.

פרק יב:

מדוע כתובה הגמרא בארמית

האם התלמוד נכתב ארמית מפני שזו השפה שדיברו בה בבבל שם נוצרה הגמרא? אם הגמרא היתה נכתבת היום, האם היא היתה נכתבת באנגלית בתור שפה בינלאומית? או באידיש או לאדינו?

אם כן, האם יש עניין לתרגם את הגמרא לשפה המדוברת, כפי שעשו, ולדלג על הקושי שיש בלימוד השפה?

מקור השפה הארמית

לצורך העניין, חשוב ללמוד על מקורה של השפה הארמית. חיבור זה אינו מתיימר להקיף את הנושא אלא בבחינת תן לחכם ויחכם עוד.

בחז"ל מצאנו שהארמית היא שפה קדומה מאד. שנינו במסכת סנהדרין (לח:): 'אמר רב יהודה אמר רב: אדם הראשון, בלשון ארמי סיפר'. וכן מובא בילקוט שמעוני (ירמיהו רמז רפו ומובא גם בבראשית רבה): אמר רבי שמואל בר נחמני, אל תהי לשון ארמית קלה בעיניך שמצינו כתוב בתורה בנביאים ובכתובים שהקב"ה חולק לו כבוד, בתורה יגר שהדותא²⁵, בנביאים כדנה תאמרון להום²⁶, בכתובים וידברו הכשדים למלך ארמית²⁷. ובבית יוסף (אורח חיים סי' רפה) בסוגיית חיוב שניים מקרא ואחד תרגום, הביא בשם הגאונים ש'התרגום זכה מפני שניתן בסיני'. ובמקומות נוספים מצאנו שאף לשון התורה מחובר לארמית, עיין דוגמאות בהערה²⁸. מאידך אומרים חז"ל במסכת סוטה (לג.) לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמית, דאמר רבי יוחנן: כל השואל צרכיו בלשון ארמי - אין מלאכי השרת נזקקין לו, לפי שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי, נראה שהוא מצב של דיעבד.

בשו"ת הרמ"א (קכו-קל) מובאת מחלוקת שנחלק הרמ"א עם מהר"י מינץ. הרמ"א סובר שהארמית עצמה היא מסיני ממש ואילו מהר"י מינץ סובר שהארמית היא עברית משובשת²⁹.

הרב מנשה הקטן בשו"ת משנה הלכות (יג, קמז) כתב שגם הסוברים שהיא עברית משובשת, מכיון שכתובת תורה שבעל-פה היתה רק בגלל עת לעשות לה' שחששו שתישכח, די לנו שתהיה בארמית שהיא עצמה קרובה לעברית.

כתיבת התלמוד בארמית

כתב הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה:

כל אלו הגאונים שעמדו בארץ ישראל ובארץ שנער ובספרד ובצרפת למדו דרך הגמרא והוציאו לאור תעלומותיו וביארו עניניו, לפי שדרך עמוקה דרכו עד למאור.

25 בראשית לא, מז: ויקראלו לבן יגר שהדותא ויעקב קרא לו גלעד.

26 ירמיהו י, יא: כדנה תאמרון להום אלהיא דיי-שמאי וארקא לא עבדו יאבדו מארקא.

27 דניאל ב, ד: וידברו הכשדים למלך ארמית מלכא לעלמין חיי.

28 כגון פירוש רש"י בראשית לב, כא; רמב"ן על התורה בראשית לט, כ. מסכת חגיגה דף יג: למה נקרא שמם כרובים.

29 גם בכוזרי ב, סח הסביר כך ומומלץ לראות בשו"ת משנה הלכות יג, קמז בהרחבה, משם גם ליקטנו מקורות רבים.

ועוד שהוא בלשון ארמי מעורב עם לשונות אחרות לפי שאותה הלשון היתה ברורה לכל אנשי שנער בעת שחוכרה הגמרא. אבל בשאר מקומות וכן בשנער בימי הגאונים אין אדם מכיר אותה הלשון עד שמלמדים אותו.

נראה לומר על פי האמור לעיל, שהסיבה לכך שהגמרא נכתבה בארמית היא כי זו היתה הלשון שהיתה ברורה להם. אמנם, אין מקום להשוות ארמית לשאר שפות מכיון שאין מדובר בשפה לועזית שנלקחה מאומות העולם שהרי כפי שהזכרנו לעיל, גם אדם הראשון דבר ארמית. היינו, השפה הזו הינה שפה קדומה ש'חלק לה הכתוב כבוד'. לכן נראה שארמית הינה שפה שיש לה ערך בפני עצמו יותר משפות לועזיות שדיברו בהן בעם ישראל במשך שנות ההיסטוריה.

שיטת המהר"ל

המהר"ל מביא הסבר מחודש לייחודיותה וקדושתה של השפה הארמית. גם הוא נדרש לשאלה זו מדוע נכתבה הגמרא ארמית. בפירושו על מסכת אבות (דרך חיים ה, כג) הוא כותב:

ומה שאומרים כי לכך נתקן (התלמוד) בלשון ארמי מפני שהיו בכבל שזה לשונם, זה אינו, כי תלמוד ירושלמי הוא בלשון ארמי גם כן ולא היה לשונם בארץ ישראל לשון תרגום. ואין דבר זה שיהיו המשניות שהם אף לנערים בלשון הקודש והתלמוד שהוא לחכמים בלשון תרגום...

היינו, אין לומר שהתלמוד הוא בארמית בגלל שזו היתה לשונם, שהרי גם הירושלמי כתוב בארמית על אף שהלשון המדוברת בארץ ישראל הייתה עברית ולא ארמית³⁰. וכן מוכח מכך שהמשניות שמיועדות גם לנערים (בן עשר למשנה) הן בעברית, ואילו התלמוד, שעוסקים בו החכמים, הוא בלשון תרגום שהוא לשון העם. מכאן הוא מוכיח שלא זו הסיבה שהתלמוד בארמית.

פירושו של המהר"ל שם נסוב על דברי המשנה 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה'. תוך כדי הוא גם מבאר מדוע צריך אדם להשלים את פרשיותיו שניים מקרא ואחד תרגום (ברכות נ.ח), וכך הוא כותב:

כי יש לתורה שתי בחינות, כי התורה היא נתנה לעולם הזה ומצד שנתנה התורה לעולם הזה היא בלשון הקודש והעולם הזה נברא בלשון הקודש, אבל מצד שהתורה היא מעולם העליון היא בלשון תרגום כמו שיתבאר מפני מדריגת התורה שהיא מעולם העליון צריך שיקרא כל פסוק שלשה פעמים (כלומר שנים מקרא ואחד תרגום) כנגד

30 אף שבמציאות נראה שדיברו ארמית, ניתן לומר שלא מדובר בארמית של התלמוד הבבלי אלא בניב ייחודי היותר קרוב לעברית.

עולם התחתון וכנגד עולם האמצעי וכנגד עולם העליון, והשלישי כנגד עולם העליון. ומפני זה המאמר הפוך בה והפוך בה דכולא בה בלשון ארמי, כי לכך כולה בה מפני שהתורה היא מעולם העליון לכך כולה בה... ודווקא התלמוד אבל המשניות הם בלשון הקודש, וזה מפני כי התלמוד הוא לברר משפטי התורה ולבאר איך כולה נמצא בתורה, ודבר זה מפני כי התורה היא מעולם העליון ולכך הכל הוא בתורה והתלמוד היא מעלת התורה בפרט ולכך היא בלשון ארמי.

ובאולי ישאל אדם שאין סברא שיהיה התרגום כנגד עולם העליון והוא אינו נחשב ללשון, הלא דבר זה אינו קשיא כי זהו הגורם - כי העולם הזה נברא בלשון הקודש ולכך לשון הקודש מורה על עולם הזה, ואלו התרגום אינו לעולם הזה ולפיכך הוא בלשון התרגום שאינו שייך אל העולם הזה. ומפני זה עצמו אין המלאכים מבינים לשון ארמי שאין הלשון הזה הוא מכלל סדר עולם הזה ודברים אלו דברים גדולים הם וברורים הם...

וכדאי להוסיף את דבריו בחידושי אגדות (סוטה דף לג.) שם כתב:
שאיין לשון ארמי בכלל ע' לשונות, אף על גב שהוא לשון בודאי, אינו בכלל ע' לשון שברא ה' יתברך. ומה שלשון ארמי אינו בכלל ע' לשון, מפני שאמרו במסכת סוכה (נב.) כי על כשדיים נאמר זה העם לא היה ואמרין שהקב"ה מתחרט עליהו ולכך אין לשון שלהם שהוא ארמי בכלל ע' לשון... אבל אין אל לשון ארמי שייך אל ע' לשון שהם בעולם אשר המלאכים שהם שבעים שרים ממונים על שבעים אומות, ולכך המלאכים אין להם שייכות אל לשון ארמי, וכבר בארנו דבר זה בכמה מקומות ובמסכת אבות (פרק ה.).

מומלץ לראות את הדברים במלואם בפנים (וכן בנתיב העבודה פרק יג.). נראה שהמהר"ל מבין שהתלמוד נכתב בארמית לכתחילה ולא בדיעבד. הוא מסביר שהארמית שייכת ל'עולם העליון' ולשון הקודש לעולם הזה. הארמית אינה לשון שמשתמשים בה בעולם³, והיא אינה אחת משבעים לשון. לפי זה הוא מסביר שהתורה צריכה להתגלות דווקא באופן כזה, שהתלמוד אינו מצומצם לעולם הזה אלא יש לו שייכות גם לעולם העליון. ולכן לפי מדרגתו הוא צריך להיות בארמית. ואולי יש מקום להסביר שהעברית הינה שפה שאחזזה ברוח הלאומית של ישראל וביחס לזה התלמוד הוא אמנם לב האומה, אבל כיון שהתלמוד שייך למדרגה כוללת ('דכולא בה'), סוג של מסקנה של כל התורה, לכן מדרגתו שייכת לכל העולם ולכן אינה 'נצבעת' דווקא בגוון לאומי אלא שייכת למציאות גדולה וכוללת. אם נסביר כך

31 אף שכידוע דיברו בבבל ארמית ועד היום יש מקומות שזו השפה, אולי כוונתו לכך שהארמית התלמודית היא ייחודית וכפי שכתב הרמב"ם הנ"ל שהיא מעורבת בשאר לשונות.

מובן למה כתיבת התלמוד בארמית היא לכתחילה, מכיון שלמדרגת התלמוד שהוא במדרגה ששייכת לכלל התורה מעבר לעולם שלנו, צריך שפה שאין לה שייכות למלאכים אלא שפה שהיא כביכול ניטראלית ואינה מצומצמת או ממוקדת אלא יותר 'שקופה'.

כעת נחזור לשאלה בה פתחנו את הפרק. ארמית אינה סתם עוד שפה שבמשך ההיסטוריה דברו בה, אלא היא שייכת ומחוברת לתורה מאז בריאת העולם. לשון ארמית היא או לשון קודש ממש או קרובה ללשון הקודש, ולכן דווקא היא שייכת לתלמוד. להסברו של המהר"ל לא זו בלבד שהשפה הארמית אינה דיִעבד אלא היא השפה היחידה ששייכת למדרגת התלמוד, לעולם העליון. רק הארמית, שאינה שייכת לעולם הזה ואינה שייכת לאחת מן האומות, יכולה להיות שפת התלמוד.

פרק יג:

אגדות בתלמוד

דיון זה של אגדות בתלמוד נידון במקומות רבים. להלן מקורות מרכזיים בדיון זה.

הקושי בהבנת האגדות

הרמב"ם בהקדמה למשנה, כאשר הוא מגיע להסביר את חלק הדרש שבתלמוד, הוא מאריך לבאר את עניינו. ונצטט הדברים בחלקם:

הדרש שהובא התלמוד, אין לחשוב שהוא קל חשיבות, או שתועלתו מעטה, כי הוא לתכלית גדולה מאד, במה שהוא כולל מן הרמזים העמוקים והענינים הנפלאים, לפי שאם יעויין עיון מעמיק באותם הדרשות יובן מהם מהטוב המוחלט מה שאין למעלה ממנו, ויתגלו מהם מן הענינים האלוקיים ועניינים אמתיים ככל אשר הסתירו אנשי המדע וככל אשר כלו בו הפילוסופים דורותיהם, וכשתביט בהם בפשוטם תמצא בהם נגד המושכל מה שאין למעלה ממנו. ועשו כך לעניינים נפלאים, האחד לעורר הבנת הלומדים, וגם לשוע עיני הכסילים אשר לא יוארו לבותיהם לעולם, ולו תוצע לפניהם האמת היו סוטים מעליה כפי חסרון טבעם, שעל כיוצא בהם אמרו אין מגלין להם סוד, לפי שאין שכלם שלם עד כדי לקבל האמת על בוריה... כי עניינים אלה אינם ממה שאפשר ללמד, ואינם נדרשים ברבים, אלא רומזים עליהם בספרים רמזים נסתרים, ואם הסיר ה' המסך מעל לב מי שרצוי לפניו אחרי שהכשיר עצמו בלמודים יבין מהם לפי כח שכלו. ואין לאדם לעשות עם הלמוד וההשתדלות בעסק התורה אלא לכוון את לבו לה' ויתפלל לפניו ויתחנן שיחנהו דעת ויעזרהו ויגלה לו הסודות הכמוסים בכתבי הקודש, כמו שמצאנו דוד ע"ה עשה כן והוא אמרו גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך... ולכן ראוי לאדם שאם נזדמן לו מדבריהם דבר שהוא נגד המושכל לפי דעתו שלא ייחס החסרון לאותם הדברים אלא ייחס החסרון לשכלו. וכשיראה משל ממשליהם שפשוטו רחוק מאד מבינתו ראוי לו להצטער מאד על כך שלא הבין הענין, עד שנעשו אצלו כל הדברים האמתיים בתכלית הריחוק... לפי שהם עליהם השלום על אף שהיו שוקדים על הלמודים וטובי שכל ומוכשרים ונתחברו לאנשים גדולים ופירשו מתאות העולם וכל אשר בו, היו מיחסים חסרון לעצמם בהשואה לקודמיהם, והוא אמרם לבן של ראשונים כפתחו של אולם ושל אחרונים אפילו כמהט סדקית אינו. כל שכן אנחנו שעם אבדן המדע והחכמה מאתנו... נתייחדו בכל אחד ממנו ארבעה דברים, חולשת שכל, והתגברות התאוות, והעצלות מללמוד, והחריצות לרדיפת עניני העולם הזה, ארבעת שפטי הרעים, והיאך לא ניחס החסרון לעצמינו בהשואה אליהם...

מבואר ברמב"ם שהדרשות והאגדות בדברי חז"ל מסתירות עניינים ורמזים עמוקים ונפלאים, וגם אם הן נראות נגד המושכל אדם צריך לתלות את החסרון בו ולהתפלל לה' שיחוננהו דעת להבין הדברים לעומקם.

רבנו משה חיים לוצאטו, הרמח"ל, ב'מאמר על ההגדות', כותב שכשם שהיה לחכמים חשש לשכחת התורה ובגלל זה כתבו את התורה שבעל-פה, 'ראוי היה לחוש גם כן על חלק סתרי התורה ועקרי האלוקות (שמא ישתכחו), אך אין התיקון שמצאו לחלק

המצוות ראוי לחלק הסודות. וזה, כי באורי המצוות והדינים אין הזק כלל אם יכתבו בספר בביאור גלוי לכל קורא. אך חלק הסודות אין ראוי שימסר כך לפני כל הרוצה ליטול את השם - לא מצד יקר המושכלות ולא מצד עומקם... ואם יפגעו במ סכלים גסים אף בלתי מלומדים בעיונים יוצאי העניינים אמיתיים היקרים לשבושים ודעות רעות. על כן גמרו... לכתוב אותם למען לא יאבדו מן הדורות האחרונים אך בדרכים נעלמים ומיני חידות שלא יוכל לעמוד עליהם אלא מי שמסרו לו המפתחות, דהיינו הכללים שבהם יובנו הרמזים ופורשו החידות ההם.

כתיבת האגדה היא מצב של דיעבד, שנוצר בעקבות חשש שמא ישתכחו. חלק זה של כתיבת הסודות נדרש להיות יותר נסתר, מחמת פגיעה של אנשים שאינם מלומדים שיוציאו דעות רעות מהסודות הללו. לכן מחד חז"ל כתבו אותם אך מאידך עשו זאת בצורה נעלמת ורק מי שנמסרו לו ה'מפתחות' יוכל לעמוד עליהם.

היכן ניתן למצוא את הפשר לאגדות?

המהר"ל בבאר הגולה בבאר החמישי מרבה להתמודד עם טענות נגד אגדות חז"ל. בתחילת הבאר הוא כותב:

ותחילה נאמר שהיה להם לתת לב שנמצא בדבריהם איזה עניינים שיראה לאדם רחוק מן הדעת וסתומים הם במקומם וסודם נגלה מבואר במקום אחר כמו במדרש ספר הזוהר ובמדרש הבהיר לרבי נחוניא בן הקנה ושאר ספרי חכמה אשר הם גנוזים וכמוסים באוצרות חכמים והנה הם מגלים סתרי תורה שרמזו חכמים...

מבאר מהר"ל שאם תרצה למצוא את פשרם של האגדות, תוכל למצוא אותם בספרי פנימיות התורה.³²

מדוע לא נכתבו אגדות התלמוד במסכת בפני עצמה?

להסבר הרמח"ל שהובא לעיל יש מקום לומר שלא רצו לעשות חיבור שעובר על איסור הכתיבה באופן מובהק ולכן הבליעו את האגדות שסכנת הטעות שבהם כל-כך גדולה בתוך דברי התלמוד. אמנם מצאנו הסבר נוסף של רבנו דוד בן זמרא, בשו"ת הרדב"ז (ד, רלב אלף ג):

לא ניתנה אגדה ליכתב עד זמנו של רבינא ורב אשי וכתבוהו משום עת לעשות לה' וכו' כשאר תורה שבעל-פה. ולא כתבוהו ספר באנפי נפשיה (בפני עצמו) אלא מאמרים מפוזרים בגמרא, כדי שמי שאין יודע סוד המאמר יסתפק בסיפור האגדה וינחש שכלו

32 אמנם, רבים המבארים את דברי האגדה לאו דווקא בדרך פנימיות כמהרש"א וכמפרשים המובאים בעין יעקב. אולי כוונת מהר"ל שיש מדרגות בהסברת האגדות, ואף שלפעמים בדרך הפשט אין להם פשר, מכל מקום בדרך הרמז הדרש והסוד יש להם פשר, וביאורם על דרך הסוד ימצא בספרי הסוד.

מעט מפלפול הגמרא. ומי שיבין סוד המאמר, על-ידי כך יזכור הסוד אשר בו ויתבונן עליו.

היינו יש כאן תועלת באופן כתיבת התלמוד, שעל-ידי האגדות גם אם הבנתן היא פשוטנית, יש לה ערך והיא מספיק חשובה על מנת שאדם ינוח על ידה מלימוד הלכות ופלפול.

האם קביעת האגדות באותו מקום היא בדרך אגב או שיש לה שייכות לאותו מקום?

על כך כתב ר' מרדכי יוסף מאיז'ביצה ב'מי השילוח' (ח"ב ליקוטים עמ' רפג):
וקבלתי דכל המאמרים בגמרא, אף על פי שכפי הפשט נראה דנמשכו אגב גררא (בדרך אגב), מכל מקום על האמת יש להם שייכות גמור להמקום שנקבעו שם, ושם הוא עיקר מקומם הראוי.

דוגמא לדבר מצאנו אצל תלמידו של בעל 'מי השילוח', ר' צדוק הכהן מלובלין (מאמר קדושת השבת ג' עמוד 12):

וידוע כי חז"ל קבעו כל דבר בתלמוד במקום הראוי ולא על צד ההזדמן. ולפי שהחורבן כגירושין וכמו שנאמר (ירמיה ג, א) "הן ישלח איש את אשתו" וגו', וכמו שאמרו ז"ל (בראשית רבה יט, ט) דנידונו בגירושין, על כן מקומו בגיטין... הפרק הפרטי שנקבע בו סיפורים אלו אינו בפרק המדבר בגיטין וגירושין רק בפרק הניזקין, כי החורבן אינו אלא ניזקין. וכמו שאמרו (בבא קמא ס:) על פסוק (שמות כב, ה) "כי תצא אש", דהקב"ה המבעיר הבערה בציון ועתיד לשלם היזקן כמשפט התורה...

מסביר ר' צדוק שהסיבה לכך שאגדות החורבן נקבעו במסכת גיטין ובפרק הניזקין היא שיש בחורבן דמיון לגירושין ולניזקין ולכן קבעו אגדות אלו דווקא במסכת גיטין, אך בתוך המסכת הוא הוכנס בפרק ששייך למשפטים של דיני ממונות.³³

נראה שניתן להסביר דברים אלה לפי מה שהובא בפרק י' בדברי הרב צבי יהודה שהתלמוד הינו זרם של חיוניות של בית-המדרש. לפי דבריו מובן שאין דברים שבאים בדרך אגב בצורה סתמית, אלא הכל מחובר כמו יצירה חיה, ובכל דבר יש תועלת, לכל מאמר ומחשבה יש הסבר מדוע דווקא מופיעה כאן ולא במקום אחר.

³³ דוגמא נוספת מביא ר' צדוק בספר ישראל קדושים אות ו' ד"ה ונקבעו (עמ' 47 בהוצאה הישנה)

פרק יד:

רפואות בתלמוד

בכמה מקומות בתלמוד מצאנו שחז"ל הביאו רפואות שונות לחולאים שונים (ראה למשל גטין סח: שבת קח. עבודה זרה כז. ועוד).

כבר בתקופת הגאונים כתבו שאין לסמוך על רפואות אלו (אוצר הגאונים גטין סח:): צריכין אנן למימר לכוון דרבנן לאו אסותא אינון, ומילין בעלמא דחזונין בזמניהון, וכחד חד קצירא אמרונין ולא דבר מצוה אינון הלכך לא תסמכו על אילין אסותא...³⁴.

גם בתוס' (מועד קטן יא. ד"ה כוורא) כתבו: ושמא נשתנו כמו הרפואות שבש"ס שאינן טובות בזמן הזה.

בשו"ת חוות יאיר הסביר:

אי אפשר להשתמש ברפואות שזכרו רז"ל הן מצד העדר ידיעת פירוש המלות הם שמות העשבים דזכרו רז"ל, הן מצד העדר ידיעת כמותן ותשמישן הן מצד דנשתנו הדורות והטבעיים כמו שכתבו התוספות והפוסקים בכמה דוכתא (בכמה מקומות)...

במהרי"ל (ליקוטים בסוף הספר) כתב שכל הלחשים והרפואות שיש בתלמוד אסור לנסות אותם... וכי לא יעלו בידם ילעגו וילגלגו על דברי חכמים, ובים של שלמה (חולין פ"ח סי"ב) הוסיף וכתב שמטיבה זו יש חרם הקדמונים שלא לסמוך על רפואות התלמוד.

מדוע חז"ל הכניסו רפואות הללו לתלמוד?

כתב המהרש"א (גיטין סח: ד"ה לדמא):

יש לשאול בכל הני (אלה) רפואות... אמאי כתבוהו רבינא ורב אשי בתלמוד, הא אמרינן בפרק קמא דברכות "והטוב בעיניך עשיתי" - שגנו חזקיהו ספר הרפואות כדי שיבקשו רחמים ושכחוהו חכמים על זאת?

המהרש"א מקשה קושיא כפולה. מדוע כתבו בתלמוד הרפואות, ויתרה מזו הרי חז"ל בעצמם מצדדים בגניזת ספר רפואות, ומתוך:

ויש ליישב דודאי ניתן רשות לרפאות ולידע רפואות כל חלאים אלא שאין ראוי לגלות כולם לכל אדם משום אינשי דלא מעלי (אנשים לא ראויים) שלא יבטחו בה' אלא ברפואתם, והשתא מהאי טעמא (ועכשיו מזה הטעם) שהותר להם לכתוב התלמוד גופיה דהא (שהרי) דברים שבעל פה אסור לכותבן, אבל משום שנתרבה השכחה בדורות האחרונים הותר להם לכתוב משום "עת לעשות לה"..." מהאי טעמא (מזה

34 תרגום: צריכים אנו לומר לכם שחכמים לא רופאים הם, וסתם דברים שראו בזמנם, וכאחד החולים אמרום ולא דברי מצוה הם. ולכן לא תסמכו על הרפואות הללו.

הטעם) הותרו להם לכתוב הרפואות ולגלותן לרבים, כיון שאי-אפשר לזכרם בעל-פה וכן ישתכחו מכל אדם ומתוך זה תראה שאין התלמוד חסר מכל החכמות כי לכל חולי תמצא בו רפואה שלימה ואמתית למבינים לשונם ואל יאמר המלעיג על חכמי התלמוד שהיו חסרים מחכמת הרפואה.

המהרש"א מסביר שמאותה סיבה של חשש שמא ישתכחו שבגללה התירו לכתוב את התלמוד, התירו לכתוב גם את הרפואות. לפי זה הוא מבאר גם שהסיבה לכך שהכניסו רפואות אלו לתלמוד היא שתדע שחכמי התלמוד לא היו חסרים מחכמת הרפואה.

בזמן הזה, שרפואות אלו אסורות בשימוש, מה סיבת הכנסתן לתלמוד?

רבי יוסף רוזין, הרוגצ'ובר כתב (שו"ת צפנת פענח ח"א סי"ד):
והנה רפואות הנזכרים בגמרא זה גדר חלק מן תורה שבעל פה המסור לנו בקבלה ובאמת זה גדר ספר רפואות אשר מבואר... שגנזו חזקיהו... ומאד יש להאריך בגדר רפואות כמו במומי בכור וקדשים.

לפי זה חז"ל הכניסו את הרפואות לתלמוד בגלל שהן חלק מהתורה שבעל-פה. אמנם אנו לא יודעים כיצד ליישם רפואות אלה והן אינן מעשיות כלל, אך מכל מקום נדע להעריך את גדולת חז"ל, כפי שכתב המהרש"א שמתוך התורה 'לא היו חסרים מחכמת הרפואה'.³⁵

הרב קוק בשמונה קבצים (א, תתק) כותב:

...הרינו צריכים לדעת כמעט את כל המדעים כדי לברר יפה את התורה, ומתי הוצאו אלה מן התורה, אין לנו בירור. עסק הרפואה כלול הוא בתורה, שהרי באגדות הש"ס הכניסו אותם... במשלי הננו מוצאים את השבח של החכמה. בדרך כלל יוכל היות, שקלקולים מוסריים של חכמים אחדים גרמו להגדלת הרעיון של ההבדל שבין התורה והחכמה. בכלל, מביאים כל המדעים להכרה האלהית ולאהבת אלהים, אם כן הם כלולים בציווי של "שמע" "ואהבת"... וכל חכמה באמת אור ד' היא..

35 אמנם באוצר הגאונים שהובא לעיל (וכן ברמב"ם במורה נבוכים חלק ג סוף פרק יד ובמאמר על ההגדות של ר' אברהם בן הרמב"ם) משמע שחז"ל הביאו את הרפואות שהיו בזמנם. יש מקום לומר שיש כאן מחלוקת אך ניתן לומר שלחז"ל היתה מטרה פנימית בהכנסת דברי רפואה לתלמוד שהרי מן הסתם ידעו שהרפואות עשויות להשתנות ובכל זאת החליטו להכניסם. ועיין מאמרו של הרב מרדכי הלפרין (אסיא עא-עב שבט תשס"ג) בענין.

היינו מצד האמת החכמה אינה מובדלת מחכמת התורה, ואם כן מבואר מדוע בתוך התלמוד, שחותם את כל הדיונים והעניינים שנידונים בבית המדרש, צריכה להיות כלולה חכמת הרפואה כפי שחז"ל מביאים אותה, שהיא חלק ממסורת תורה שבעל-פה כפי שכתב הרוגאצ'ובר.³⁶

36 דברים אלה פותחים דיון כללי עד כמה דיונים מציאותיים שמשקים להלכה מוגדרים כדברי תורה ואין כאן המקום לפתוח דיון זה. כאן אנו עסוקים ברפואות שחז"ל בחרו להכניס לתלמוד דבר שבנדאי מעיד שיש להן משמעות נצחית כפי שמבואר לאורך המאמר

אחרית דבר

בגשתנו ללמוד משנה וגמרא אנו נתקלים בפער בינם לבין תורה שבכתב. בתורה שבכתב הקשר והזיקה למעמד הר סיני הוא מובהק וברור. בקריאה בתורה שבכתב מורגש הקשר לנתינת התורה על ידי משה מפי ה'. במשנה וגמרא עלולה להיווצר תחושה כאילו התחלתם היתה על ידי החכמים בתקופת בית שני ולאחריו.

בחיבור זה הוסבר שלמרות שהמשנה והתלמוד אמנם נסדרים בתקופה מאוחרת למעמד הר סיני אך מקורם ושורשם מהר סיני והם נמסרים מדור לדור, דור דור ודורשיו שעסוקים במסירת התורה מחד, ומאיך יוצרים ומחדשים בה.

המשנה נסדרת בסוף תקופת התנאים והתלמוד בסוף תקופת האמוראים, אך שורש הכל מפי הגבורה, אפילו במקומות שנפלה בהם מחלוקת.

תלמוד הינו מקצוע בתורה ואדם מחויב לעסוק בו בכל יום.

התלמוד הבבלי הוא ספר שמסכם את הלימוד התלמודי עד חתימתו בימי רבינא ורב אשי. לתלמוד קדושה מיוחדת ומסקנותיו מחייבות את הבאים אחריו.

אופן כתיבת התלמוד והמשא ומתן שמאפייין אותו, מעבר למעלתם העצמית יש בהם מעלות של שימוש חכמים ויצירה אלוקית-אנושית.

השפה הארמית ואף האגדות והרפואות המובאות בו כולם מדוקדקים וקדושתם מיוחדת.

'תלמוד תורה כנגד כולם' ובמקום המרכזי של הלימוד תופס התלמוד. היהדות שלנו היא תלמודית..

התלמוד הוא תרבותנו, הוא אמונתנו, הוא חיינו ואורך ימינו. קהילה יהודית שאין בה קביעות ללימוד תלמוד, ושאין בה ישיבות ותלמידי חכמים העוסקים בתלמוד, סופה להתנוון... את עיקר הזמן והאנרגיה אנו משקיעים בלימוד התלמוד. זו חובתנו הבסיסית של כל אדם מישראל. ולכן יש להתרגל בלימודו החל מגיל צעיר' (מתוך דברי הרב יעקב אריאל בהקדמתו לספר)



הוצאה לאור ישיבה גבוהה איתמר