

**פירושו של הרב דוד כהן ('הנזיר')
למדרשי ההלכה והאגדה ושיטתו הפרשנית**

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת

ידידיה הכהן
המחלקה לתלמוד

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר אילן

אייר תשע"ח

רמת גן

עבודה זו נעשתה בהדרכת

פרופ' אהרן שמש

מן המחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בר אילן

תודות

חב אני רבות למורי, פרופ' אהרן שמש ז"ל, שהנחני בכתיבת העבודה. מימי הראשונים באוניברסיטה, מורי הנחה אותי, בסבלנות אין קץ, בנתיבות המחקר. זכות הייתה לי במהלך השנים האחרונות להכיר חוקר דגול של תולדות ההלכה, וגם איש אציל נפש בעל מסירות עמוקה לתלמידיו. "לעולם לא אשכח פקודיך, כי בם חייתני". מאבקו כנגד המחלה הקשה שבה חלה, היה מעורר השראה. גם בימים הקשים של מחלתו לא ויתר פרופ' שמש ז"ל, על הלימוד בחברותא ועל ההתמודדות המשותפת לפענח את פירושו של הרב הנזיר למדרש, שלתורתו נקשר עם השנים. "ותשחק ליום אחרון". כשבועיים לפני פטירתו, סיים מורי לעבור על עבודתי ומסר לי את התיקונים האחרונים. יהיו הדברים לעילוי נשמתו.

במסגרת זו ארצה גם להעלות את זכרו של בן הנזיר, מו"ר הרב שאר ישוב כהן זצ"ל, שפתח בפני את ארכיון הכתבים של אביו, השיב בסבלנות לשאלותי, עבר על פרקים מעבודתי ועודדני להשלימה. ארצה גם להודות לנכדו, הרב אבישי קראוס ולרב הראל כהן מנהל ארכיון "נזר דוד", על שהכניסוני אל הקודש פנימה ונתנו לי לעיין בכתבים ולחקור בהם.

תודתי נתונה גם למו"ר הרב זלמן מלמד שליט"א שעודד אותי במחקרי.

מכל מלמדי השכלתי. אזכיר את ראשי המחלקה שסייעו לי בעצה והדרכה: פרופ' לייב מוסקוביץ, פרופ' חיים מיליקובסקי. תודה מיוחדת לד"ר אהרון עמית שסייע לי מאוד בתקופה האחרונה.

תודה מיוחדת גם למרכזת המחלקה הקודמת הגב' רבקה דגן ולגב' שירן ברוורמן, רכזת המחלקה הנוכחית, שסייעו לי בכל הפרטים המנהליים במהלך לימודי המחלקה. לספרנים המסורים של ספריית האוניברסיטה ובית הספרים הלאומי שסייעו רבות.

במהלך לימודי זכיתי במספר מלגות מטעם האוניברסיטה שסייעו לי במהלך לימודי. לכולם התודה והברכה.

ואחרונים חביבים, ברצוני להודות לבני משפחתי: ראשית לאילה, ששלי שלה הוא. לבני ובנותיי: אריה, אורי, תהילה, הדס, יהונתן, טל פנינה וחנה שנותנים לי את הכוח בלימודי. לאמי מורתי היקרה שמסייעת ומתפללת כל העת להצלחתנו. לחמי וחמותי: יהודה ושרה כ"ץ, שהם לי כהורי. לידידי ולבני משפחה נוספים ועוד רבים התודה והברכה שתמכו בי בתפילה, בעצה ובעידוד.

רמת גן, תשע"ח

תוכן העניינים

א	תקציר
1	מבוא
2	הרב דוד כהן, "הנזיר"
11	מטרת המחקר
12	מצב המחקר על הרב הנזיר
16	שיטת המחקר
20	פרק א - המניעים לכתיבת הפירושים
20	מבוא
20	קבלת הרב הנזיר את הראי"ה קוק לרבו
25	הניסיונות להקמת "ישיבה מרכזית עולמית"
29	מטרות הישיבה לפי חזון הראי"ה
37	תוכנית הלימודים של ישיבת "מרכז הרב"
46	"תחיית רוח הנבואה" - מטרת ישיבת "מרכז הרב" לפי חזונו הרב הנזיר
58	"תלמידי הישיבה כבני הנביאים" - חזונו של הרב הנזיר
61	קריאתו של הרב הנזיר לשוב ללימוד מדרשי ההלכה
69	סיכום
71	פרק ב - פירושו של הרב הנזיר למדרש : חזון ומציאות
71	מבוא
72	חלוקת הפירושים לשתי תקופות עיקריות של כתיבה
	תקופה ראשונה של כתיבת הפירוש : תרפ"ה-תש"ז (1924-1947) "אונבל אוּלְי –
78	השיעורים העקריים"
86	תקופה שנייה של כתיבת הפירושים : תש"א-תשל"א (1939-1971) - "מועדי קודש"
87	התכנית הפרשנית ל"מועדי קודש"
89	בחירותיו הפרשניות של הרב הנזיר
91	סיכום
93	פרק ג – שיטתו הפרשנית של הרב הנזיר בפירושו למדרש
	ג. 1. "הסברות... שלהם כיוונו בעלי ההלכה והאגדה" – שיטתו הפרשנית של
93	הרב הנזיר
98	"ואנו לפי פשט דרכנו" - התמודדות עם פירושים שונים לפרק שירה
102	"כל כמה שאפשר שלא להוסיף בניסים שפיר"

104	עיסוק בטרמינים של המכילתא
106	סוגיית "יוצא דופן" - שימוש במחקרים על הרפואה בימי חז"ל
113	השוואה בין המשפט העברי לבין המשפט הרומי בפירוש
118	פירושו של הרב הנזיר לדין "הטענה"
123	שימוש במקורות היסטוריים בפירוש - סוגיית פיקוח נפש דוחה עבודת המקדש
128	סיכום

ג. 2. 1. השפעת המחקר על פירושו של הרב הנזיר למדרשי ההלכה

130	והאגדה
130	מבוא
133	יחסו של הרב הנזיר לחוקרי חכמת ישראל - צונץ, שי"ר ומהר"ץ חיות
137	"הפילוסוף האמשטרדמי" ואישים שהרב הנזיר ימנע מהזכרתם
142	היחס בין פרשנות מסורתית לבין פרשנות מחקרית בפירושו
149	סיכום

ג. 2. 2. – השפעת מתודות ודילמות מחקריות על פירושו של הרב

151	הנזיר למדרשי ההלכה והאגדה
151	מבוא
151	פירושו של הרב הנזיר בהשוואה לפירושים אחרים בני התקופה – השוואת הקדמות
152	פירושי המכילתא
157	עיסוק בסוגיות הנידונות בעולם המחקר – "י"ח דברים שגזרו בו ביום"
163	יחסו לפירושים מסורתיים הסותרים תיארוך היסטורי
163	בן שמונה אינו חי – יחסו לסתירות בין הלכה למדע
176	סיכום

ג. 2. 3. יחסו של הרב הנזיר להגהת נוסח המדרש

179	"עד כמה צריכים להזהר בהגהה" – יחסו העקרוני של הרב הנזיר להגהת הנוסח
183	"עוד דוגמא"
190	העדפת נוסח המדרש במקרה של מקבילה בתלמוד הבבלי
196	הגהות במדרש על פי הבבלי שהרב הנזיר לא מצליח ליישבן
198	העדפת נוסח המדרש על פני לשון הבבלי
200	העדפת נוסח הבבלי על נוסח המדרש
202	שינוי בפירושו למדרש בעקבות גילוי עד נוסח
207	הגהות בנוסח המדרש הנוגעות לשאלות הלכתיות
212	סיכום

ג. 3. השפעת שיקולים ערכיים על פירושו של הרב הנזיר למדרש 214

214 מבוא

ג. 3. 1. השפעת הצמחונות על פירושו של הרב הנזיר למדרש 215

215 מבוא

218 שחיטת פרה אדומה

221 שאלת ביטול הקרבנות לעתיד לבא

230 סיכום

ג. 3. 2. השפעת יחסו של הרב הנזיר למעמד האשה על פירושו

231 למדרש

231 מבוא

232 מדרשים שהם "לכאורה עלבון לנשים"

239 ירושת הבנות

244 היחס לנשים מבחינה משפטית: כשרות נשים להנהיג ולדון

247 סיכום

ג. 4. השפעת הקבלה על פירושו של הרב הנזיר למדרשי

249 ההלכה והאגדה

249 מבוא

256 השפעת הקבלה על פירושו

261 סיכום

ג. 5. השפעת ההיגיון העברי השמעי על פירושו של הרב

262 הנזיר למדרשי ההלכה והאגדה

262 מבוא

264 היגיון עברי – החזון

265 מהי שמעיות?

268 השפעת ההיגיון העברי השמעי על פירושו למדרש

273 סיכום

275 סיכום ומסקנות

קיצורים ורשימה ביבליוגרפית

279	
279	מהדורות נבחרות ופירושים על מכילתא דרשב"י
280	מהדורות נבחרות ופירושים על הספרא
280	מהדורות נבחרות ופירושים על ספרי במדבר
281	מהדורות נבחרות ופירושים על ספרי דברים
282	מהדורות נבחרות ופירושים על בראשית רבה
282	מהדורות נבחרות ופירושים על ויקרא רבה
283	כתבים נבחרים של הרא"ה קוק
283	כתבי הרב הנזיר שיצאו לאור
285	ספרים ומאמרים

נספחים

299	
299	נספח א - פירושי הרב הנזיר למדרשי ההלכה והאגדה – סקירה מפורטת
299	מדרשי הלכה
299	מכילתא דר"י
302	מכילתא דרשב"י
303	ספרא
304	ספרי במדבר
307	ספרי דברים
314	מדרשי אגדה
314	בראשית רבא
318	שמות רבה
318	ויקרא רבה
319	במדבר רבה
319	דברים רבה
320	מדרש רבה על חמש מגילות
320	תנחומא
321	פסיקתא רבתי
322	ברייתא דמלאכת המשכן
323	תרגום יונתן
324	נספח ב - מיפוי כרונולוגי של פירוש הרב הנזיר למדרשי ההלכה והאגדה
324	תקופה ראשונה של כתיבת הפירוש : תרפ"ה-תש"ז (1924-1947)
329	תקופה שנייה של כתיבת הפירוש : תש"א-תשל"א (1939-1971)
332	נספח ג – צילום כ"י "רשימת הספרים כ"י" שאותם תכנן הרב הנזיר להוציא לאור
334	נספח ד - צילומי כ"י מתוך פירושו למכילתא דר"י

תקציר

חיבור זה מהווה מחקר על פירושי של הרב דוד כהן, הרב הנזיר (תרמ"ז-תשל"ב; 1887-1972) למדרשי ההלכה והאגדה, שנמצאו בין כתבי היד הרבים שהותיר הרב בעיזבונו ושטרם נחקרו. באדיבות מכון "נזר דוד" המשמר את עיזבונו הספרותי, נחשף לעיני העושר העצום של פירושי למדרשי ההלכה והאגדה: יותר ממאה מחברות ופנקסים בני אלפי דפים (רובו המוחלט של הפירוש טרם נדפס) שבהם פירש הרב הנזיר את המכילתא דר"י, מכילתא דרשב"י, ספרא, ספרי לבמדבר וספרי לדברים, החיבורים המקובצים ב"מדרש רבא", תנחומא, פסיקתא רבתי, ברייתא דמלאכת המשכן ואף חלקים מתרגום יונתן. ככל שידיעתי משגת, מדובר באחד הפירושים המקיפים ביותר לספרות חז"ל, אם לא הגדול שבהם, אם כי לא את כל מדרשי חז"ל שבהם עסק, פירש הרב הנזיר במלואם.

הרב הנזיר הוא דמות ייחודית בנוף התורני-אינטלקטואלי של היהדות המודרנית. ילדותו ובחורותו משקפות דמות של עילוי תורני, נצר למשפחת רבנים מפורסמת, השוקד על לימוד התורה בישיבות המפורסמות של מזרח אירופה: ראדין, וולוז'ין וסלבודקה, אך אינו פוסח גם על ספרות ההשכלה שנפוצה אז. לאחר כמה שנים שבהן עסק בלימוד תורה בישיבות אלו, פנה הרב הנזיר לעולם האקדמיה. תחילה למד באקדמיה של הברון מגינצבורג בפטרבורג שברוסיה, ולאחר מכן בפקולטה לפילוסופיה באוניברסיטת פרייבורג בגרמניה ובאוניברסיטת באזל שבשוויץ. בצד לימודיו האקדמיים נהג הרב הנזיר בדרך נזירות ופרישות, כנזיר המקראי, גילה את תורת הקבלה והעמיק בה. בעיצומה של מלחמת העולם הראשונה נפגש הרב הנזיר עם הראי"ה קוק, ששהה אף הוא בשוויץ בעקבות המלחמה. המפגש המיוחד הזה, שבעקבותיו הפך הראי"ה רבו המובהק, היטה את מהלך חייו של הרב הנזיר. הוא זנח את לימודיו האקדמיים, עלה לארץ ישראל, ערך את כתבי רבו, השתתף בהקמת ישיבת מרכז הרב, כתב את תכנית הלימודים הייחודית שלה ולימד בה עד יום פטירתו. הנה כי כן, בכוחו של מחקר החושף את שיטת הלימוד ושיטתו הפרשנית של הרב הנזיר למדרשי ההלכה והאגדה לתרום רבות לחקר משנתם התלמודית של כלל רבני הציונות הדתית.

מלבד העולמות השונים שהרב הנזיר ינק מהם, בשיטתו הפרשנית למדרשי ההלכה והאגדה מתבלטת אישיותו הייחודית בהיבט נוסף: עצם עיסוקו במדרשי ההלכה והאגדה מהווה הגשמה של חזונו להשבת הנבואה לעם ישראל, ומאז עלייתו לארץ ישראל נוכחת בכתביו של הרב הנזיר שאיפתו לחידוש הנבואה. לדידו, את תחיית עם ישראל בארצו צריכה ללוות תחייה רוחנית, היא תחיית רוח הנבואה. לפי תכניתו, ההכנות לקבלת הנבואה ייערכו בישיבת מרכז הרב, ומטרתה המוצהרת של תכנית הלימודים בישיבה תהיה "תחיית רוח הנבואה". חלק מרכזי בתכנית זו יוקדש להוראת

מדרשי ההלכה בישיבה. הרב הנזיר ביכה את התרחקותה של התורה שבעל פה מן המקרא שניתן
בנבואה, והוא רואה בה חלק מצרות הגלות. לדידו, התיקון לריחוק זה בימות אתחלתא דגאולה
היא החיבור אל המקרא באמצעות לימוד מדרשי הלכה שהדרשות ההלכתיות בהם מחוברות
למקורן מהכתוב.

מניע נוסף לכתיבת פירושו למדרשי ההלכה והאגדה היה הגשמת חזונו של רבו הראי"ה קוק.
הראי"ה קוק האמין כי הרחבת מעגל הידע התורני של בן הישיבה היא ממאפייניה של "תורת ארץ
ישראל", וכי עיון בסוגיה מסוימת צריך לכלול את הרחבתה לתחומים רבים ככל האפשר, שחלק
מרכזי בהם הוא לימוד מדרשי ההלכה והאגדה. בכך ראה עצמו הראי"ה קוק כממשיך דרך בית
מדרשם של הגר"א והנצי"ב מוולוז'ין. הרב הנזיר לקח על עצמו את הוראת מדרשי ההלכה והאגדה
וחיבר פירוש המקיף תחומים רבים ככל האפשר, לרבות מתודות מדעיות, כדי להגשים את חזון רבו
ואת חזונו הוא.

אולם חזונו של הרב הנזיר על מרכזיות העיסוק במדרשי ההלכה והאגדה בישיבת מרכז הרב יצא
באופן חלקי בלבד אל הפועל, ותלמידי הישיבה למדו את מסכתות התלמוד הבבלי המקובלות
בישיבות מזרח אירופה, מסדרי נשים נזיקין. בבקשו להתאים את עצמו למצב מבלי לזנוח את
מדרשי ההלכה, הרב הנזיר לימד בשיעוריו בישיבה את הפרשיות המקבילות לנושאים הנלמדים
בסדרי לימוד התלמוד. ככל הנראה, הרב הנזיר התרכז דווקא בפירוש פרשיות מסוימות במדרשי
ההלכה ולא פירש את כל המדרשים על הסדר הן משום שהוא ביקש להציב בפני התלמידים
אלטרנטיבה ללימוד התלמודי הרגיל הקשור לפסוקי התורה שבכתב, והן מפני שרצה שהתלמידים
ייחשפו למדרשי ההלכה, ובכך ירכשו רוחב דעת בנושאים המוכרים להם מלימוד מסכתות התלמוד
הבבלי.

מהי שיטתו הפרשנית של הרב הנזיר? הרב עצמו הגדיר אותה כשיטה פשטנית שתחת לתלות
בדברי חז"ל רעיונות או דברי מוסר מודרניים, מנסה להגיע לכוונה המקורית שלה כיוונו חז"ל
בדבריהם. כדי להגיע להבנת "פשט" דברי המדרש, הרב הנזיר נעזר בעיקר במקורות מקבילים
מספרות חז"ל ובפרשנות מסורתית, אך גם בספרות עזר מחקרית רלוונטית מתחום מדעי היהדות,
מדע הרפואה, המשפט הרומי וההיסטוריה.

שימוש של הרב הנזיר במתודות המחקריות הוביל אותי לבדוק את השפעתן על פירושו למדרש.
נראה שהרב הנזיר לא ראה בחקר התלמוד של חוקרי חכמת ישראל איום על ההשקפה המסורתית,
ולפיכך הוא למד את פירושיהם של חכמי המחקר ונהג לצטט מהם, גם אם המתודולוגיות שלהם
שוונות מהמתודולוגיות המסורתיות. לדידו, אם פירושיהם מסייעים להבין את כוונת המדרש אפשר
להיעזר בהם. הנה כי כן, עיקר מטרתו של הרב הנזיר בפירושו הוא בירור דברי המדרש לגופם,

ושיטתו היא "קבל האמת ממי שאמרה". עם זאת, אי אפשר להגדיר את פירושו למדרש ואת דרכו הפרשנית כמחקרית. מנחים אותו שיקולים פרשניים והלכתיים שאינם עולים תמיד בקנה אחד עם "האמת המחקרית". הרב הנזיר משתמש במתודות המחקריות, אך בזהירות. הוא אינו חש מחויב לעולם המחקר של זמנו, וכאשר אין הוא מקבל את מסקנותיו, הוא מרשה לעצמו לחלוק עליהן. הדוגמה הבולטת לכך היא יחסו להגהות נוסח המדרש. באופן כללי אפשר לומר שהרב הנזיר אינו חסיד של הגהות. הוא נוקט זהירות רבה לפני שהוא מחליט להגיה מקום זה או אחר, ובניגוד למהדורות האקדמיות, המוכרות לו היטב, הוא אינו מגיה את מדרשי ההלכה, גם היכן שהספרות המדעית קובעת כי צריך להגיה. מצד שני, בניגוד למרבית הפרשנים המסורתיים, שדרכם הייתה להעדיף את גרסת הבבלי על פני זו של המדרש ולהגיה את המדרש על פי הבבלי, לשיטתו של הרב הנזיר יש לנסות להבין את מדרשי ההלכה כשיטה וכמסורת נפרדת, אף אם ההבדלים בין המדרש לתלמוד נוגעים בשאלות הלכתיות.

בחיבור זה בדקתי גם את השפעתם של שיקולים ערכיים כצמחונות שבה נהג, יחסו הייחודי למעמד האשה ושיטתו הפילוסופית, דהיינו ההיגיון העברי השמעי, על שיטתו הפרשנית. אף שייחדתי מקום נכבד לנהייה של הרב הנזיר אחר נושאים העולים מהמדרש הקשורים להגותו האישית הייחודית, באופן כללי הרב הנזיר לא נטה בסוגיה זו משיטתו העקרונית כפי שנזכר לעיל, שלפיה יש לפרש את דברי חז"ל כפשוטם או על פי חז"ל במקורות אחרים ולהימנע מלהגיה את הטקסט, אפילו כשנראה שיש במאמרי חז"ל שפירש סתירה להגותו. השאלות שהוא שואל הן שאלות ערכיות, ואף שהוא מתאמץ למצוא פירושים שיישבו את הקשיים הערכיים, בסופו של דבר הוא אינו נוטה מדרכו הפרשנית.

תמונה דומה עולה בבחינה של השפעת עולם הקבלה על פירושו. אף שבמהלך חייו נודע הרב הנזיר כמקובל שהגדולה בשאיפותיו המיסטיות הייתה הנבואה, אנו מוצאים בפירושו התייחסויות קבליות מעטות יחסית. בעניין זה, ייתכן שיש בשתיקתו של הנזיר ללמד אותנו על שיטתו הפרשנית; שהרי אם נשווה בדמיוננו פירוש של מקובל למדרשי ההלכה והאגדה, עולה על הדעת פירוש רצוף במובאות וברעיונות מתורת הסוד, ואילו הרב הנזיר כמעט אינו מפרש את המדרש באופן קבלי, וכוחו כמקובל לא מתבטא במעשהו הפרשני. קשה אפוא להתעלם שלפנינו כעין הפרדה בין אישיותו של הרב הנזיר כמקובל לבין הדרך שהוא נוקט בפרשו את מדרשי ההלכה והאגדה. מושאי עניינו של פירוש זה הם אפוא הטקסט, הלשון, התוכן והרעיונות שרצה הדרשן ללמד.

מבוא

בין כתבי היד הרבים שהותיר הרב דוד כהן, הרב הנזיר (תרמ"ז-תשל"ב; 1887-1972) בעיזבונו, נמצאו פירושים שכתב למדרשי ההלכה והאגדה.

באדיבות מכון "נזר דוד", המשמר את עזבונו הספרותי, התחלתי לבדוק את היקף פירושי כהנא לעבודה זו. לעיניי נחשף עושרו העצום של פירושו למדרשי ההלכה והאגדה: יותר ממאה מחברות ופנקסים בני אלפי דפים, שבהם פירש הרב הנזיר את המכילתא דר"י, מכילתא דרשב"י, ספרא, ספרי לבמדבר וספרי לדברים, החיבורים המקובצים במדרש רבא, תנחומא, פסיקתא רבתי, ברייתא דמלאכת המשכן ואף חלקים מתרגום יונתן (ראה בנספח א לעבודה). דומה שמדובר באחד הפירושים המקיפים ביותר לספרות חז"ל, אם לא הגדול שבהם, שנחשף עד כה למחקר, אם כי לא את כל מדרשי חז"ל שבהם עסק פרש הרב הנזיר במלואם.

פירושו למכילתא דר"י, פסחא א-ג, כבר נדפסו בספר הזיכרון לרב הנזיר "נזיר אחיו"¹, והוזכרו בסקירת פירושי האחרונים על המכילתא של מנחם כהנא.² פירושו של הרב הנזיר על פסחא יא נדפסו בספר הזיכרון, לתלמידו של הרב הנזיר, הרב שלום נתן רענן.³ פירושו למדרשים הבאים על פסוקי פרשת ויחי נדפסו בחוברת מועדי קודש. חלק מכתביו של הרב הנזיר נדפסו לפי נושאים כקבצים העוסקים בענייני חגים וכדומה ובהם באו חלקים מפירושו למדרש על הנושאים הנידונים בקובץ,⁴ אך רובו של הפירוש נמצא עדיין בכתב יד.

פירושו של הרב הנזיר משלבים פרשנות תורנית מסורתית עם מתודולוגיות וכלים מחקריים, והם מתייחסים לסוגיות שהעסיקו את חכמי המחקר בדורו ובדורות הקודמים. נוסף על כך, הרב הנזיר נעזר בפרשנותו בפילוסופיה ובקבלה, שהיו מהתחומים הרבים שבהם התמחה. את פירושו כתב הרב הנזיר בתקופה שבה לימד בישיבת "מרכז הרב", בשנים תרפ"ד (1924) עד סמוך לפטירתו בשנת תשל"ב (1972).

הרב הנזיר תכנן להוציא לאור פירושים אלו. בעיזבונו הספרותי מצאתי רשימה בכתב יד שכותרתה "רשימת הספרים כתבי יד" מתאריך לא ידוע,⁵ ובה סקירה של עשרה חיבורים שנראה

¹ נזיר אחיו, ב, עמ' רה-רנ.

² כהנא, המכילתות, עמ' 39-41.

³ בשמן רענן, ב, עמ' שז-שיד.

⁴ ראה לדוגמה אור הכיפורים, עמ' 27-29. לרשימת כתבי הרב הנזיר שראו אור (נכון לשנת תשל"ז) ולרשימת כתביו שעדיין לא ראו אור, ראה נזיר אחיו, ב, עמ' תז-תיד; לרשימה המעודכנת של כתביו שיצאו לאור ראה ברשימה הביבליוגרפית שבסוף העבודה. כאשר אצטט בעבודתי מפירושו של הרב הנזיר מכתבים שנדפסו, לצד ציון המקור מכ"י לפי מספור ארכיון "נזר דוד", יבוא המקור הנדפס, אולם הציטוט יהיה מכתב היד עקב אי דיוקים שלעיתים מצאתי בנדפס.

⁵ כ"י 1203. מספור כ"י בעבודתי הוא על פי קטלוגם במכון "נזר דוד". אני משער שהרשימה נערכה לפני שנת תשכ"א (1961). כי בסעיף התשיעי שלה נמנים החיבורים ההומניסטיים של הרב הנזיר: "חזון הצמחונות והשלום, כולל מגלות הצמחונות מבחינה תורנית; מלחמה ושלום; מגלת קדשים". החיבור המפורסם "חזון הצמחונות והשלום", המבסס את אידיאל הצמחונות מבחינה תורנית, הוא למעשה לקט מכתביו של רבו של הרב הנזיר, הראי"ה קוק, שנערך על ידי הרב הנזיר ויצא לאור בשנת תשכ"א;

שבכוונתו להוציא לאור. החיבור הראשון ברשימה הוא "קול הנבואה" (שיצא לאור שנתיים לפני פטירתו של הרב הנזיר, בשנת תש"ל), השני ברשימה הוא: "אובל אוֹלֵי, ביאור למכילתא וספרי", בהמשך הרשימה, בסעיף השמיני מופיעים "באורים למדרש רבא בראשית, ילמדנו, ברייתא דמלאכת המשכן, פסיקתא רבתי ועוד".⁶

כוונתו של הרב הנזיר להוציא את הפירוש כספר עולה גם מהעובדה שבתחילת פירושו למכילתא הוא הציב בראש הספר "יד יוסף", "לנשמת אדוני אבי מורי יקירי [...] הרב רבי יוסף יוזפא הכהן⁷ זצ"ל",⁸ כמנהג הזכרת נפטרים בתחילת ספרי קודש לשם הנצחתם וכדי שהלימוד בספרים יהיה לעילוי נשמתם. עובדה נוספת המעידה על כך שהרב הנזיר ראה את פירושו למדרשי ההלכה והאגדה כספר, היא בקשתו מ"מסדרי כתביו" לצרף לפירושו את נוסח המכילתא על פי דפוס ויניצאה⁹ ש"ן.¹⁰ אם כן, עניינה של העבודה המחקר המוצעת בזה היא שיטתו הפרשנית של הרב הנזיר, והיא תתמקד בפירושו לספרות חז"ל.

הרב דוד כהן, "הנזיר"

הרב דוד כהן נולד בחודש אלול תרמ"ז בעיירה משיגאלא (Maišiagalā) הסמוכה לוויילנה, לאביו, הרב יוסף יוזפא ולאמו אסנת. אף ששאר אחי אביו של הרב הנזיר, שימשו כולם בתפקידים רבניים,¹¹ הרב יוסף יוזפא היה "מלמד", ופעמים רבות נעדר מהבית לתקופות ארוכות כדי להביא

נראה אפוא שהרשימה המוזכרת לעיל נערכה לפני תאריך זה, אם כי לא כל הנושאים שכלל הרב הנזיר יצאו לאור בקובץ זה: מאמרו של הרב הנזיר "הצמחונות מבחינה תורנית", "ומגלת קדשים" שבה הוא דן בנושא הקורבנות לעתיד לבוא לפי ההשקפה הצמחונית הנ"ל, עדיין לא יצאו לאור, ו"מגלת מלחמה ושלום", שבה מבסס הרב הנזיר את שאיפתו לשלום ומאבקו ב"אמנות המלחמה", יצאה לאור לאחר מלחמת יום הכיפורים ולאחר פטירתו, בשנת תשל"ד. ככל הנראה הסיבה לכך שהרב הנזיר חרג מסדר הספרים העתידיים לצאת לאור ברשימה והקדים והוציא את "חזון הצמחונות והשלום", שהוא התשיעי ברשימה, נובעת מנסיבות ההוצאה: המאמר יצא לאור לעילוי נשמת תלמידו, נכד הראי"ה אברהם יצחק רענן-קוק, שהיה צמחוני ונספה בנסיבות טרגיות בצעירותו (טבע בים), כחלק מקובץ הזיכרון לחי ראי, ירושלים תשכ"א. נראה שבשל הנסיבות חרג הרב הנזיר מהתכנית שהציב לעצמו. החוברת "חזון הצמחונות והשלום" יצאה מאז בכמה מהדורות: נזר דוד, ירושלים תשמ"ג, ולאחרונה בשתי מהדורות מבוארות - הרב חגי לונדין, על הרמוניה, צמחונות ושלום, תל אביב תשס"ט; הנ"ל, חזון הצמחונות והשלום: יחסי האדם ובעלי החיים בימינו ובאחרית הימים, עלי תשס"ט. צילום כ"י של הרשימה מופיע בנספח השלישי לעבודתי.

⁶ כפי שאכתוב בהמשך עבודתי, הרב הנזיר הבדיל בין פירושו למדרשי ההלכה, שלהם קרא "אובל אוֹלֵי", לבין פירושו למדרשי האגדה, שאותם כינה "מועדי קודש".

⁷ אביו של הרב הנזיר, רבי יוסף יוזפא (נפטר תרפ"ה; 1925), היה בנו של הרב זכריה מנדל כ"ץ, רבה של ראדין. לכל אחד מבני משפחתו של הרב הנזיר מצד אביו היה שם המשפחה שונה: דולינסקי, כ"ץ, כהן, הכהן, וכוגן, אך כל השמות הללו הם שמות הנהוגים במשפחת כוהנים במזרח אירופה. בנו של הרב הנזיר, הרב שאר ישוב כהן, הסביר כי שינוי שם המשפחה במשפחתו היה נפוץ במזרח אירופה של אז, ומטרתו הייתה להסתיר את שם משפחתם האמיתי פן יגויסו לצבא הרוסי, חובה שהייתה מוטלת אז על כל משפחה. ראה הילה וולברשטיין, איש, עמ' 19.

⁸ כ"י 803, עמ' 4. צילום כ"י מופיע בנספח לעבודתי.

⁹ נזיר אחיו, ב, עמ' רד. אף שלמעשה דפוס ונציה איננו הדפוס הראשון של המכילתא אלא דפוס קושטא רע"ה, החשיב הרב הנזיר את מהדורת ונציה לנוסח החשוב ביותר של המכילתא, אף יותר ממהדורתם המדעית של הורביץ-רבין ולויטרכך. על תלותו של דפוס ונציה בדפוס קושטא ראה כהנא, אוצר, עמ' 38. שם גם מבאר כהנא מה החשיבות של דפוס זה בעיני מפרשים נוספים שהשתמשו בפירוש זה כיסוד לפירושים.

¹⁰ המכילתא, נדפסה בונציה ש"ה, ואילו ספרי במדבר נדפס בונציה ש"ו.

¹¹ דב כ"ץ, תנועת המוסר, ה, עמ' 131.

פרנסה לבני ביתו.¹² במשך השנים התקרב הרב יוסף לחסידות חב"ד, ועובדה זו הייתה למגינת לבם

של בני משפחת חותנו הגביר, בשל המחלוקת ששררה באותם ימים בין החסידים לליטאים.¹³

ילדותו ובחרותו של דוד כהן משקפת דמות של עילוי תורני שכבר בגיל שש נחשף לקיומם של

מדרשי ההלכה, וכך כותב ביומנו האישי:

סבתא הרבנית חנה חיה ז"ל מראדין שלחה לאמא מתנה [...] תולדות הגר"א מוילנא,¹⁴

בעברי טייטש, והייתי שוקד לקרא בהם, וכל ספורי נפלאותיו זכורים לי, וביחוד שהיה בקי,

בספרא וספרי ומכילתא, ומילדותי נרש בדעתי, שנוסף לש"ס בבלי וירושלמי, חשיבות

נודעת למדרשי הלכה, מכילתא וספרי.¹⁵

כפי שהוא מתאר, בגיל שבע כבר התחיל בלימוד התלמוד:

התחלתי בלימוד גמרא בן שבע, כשעודני בכיתת הקטנים לומדי החומש, והייתי מטה אוזן

ללימוד הגדולים בכיתה הגבוהה, ובשעת הבחינה ב"שיעורי השבוע", כשהרבי העמיד

שאלות בגמרא, והתלמידים הגדולים לא ידעו מה לענות, אמרתי אני יודע, וכשהסברתי

יפה, הרבי העלני ויושיבני בין הגדולים, ומאז נשאתי בעול התלמוד.¹⁶

¹² סקירה על מעמדם הקשה של המלמדים במזרח אירופה ראה במאמרו של מרדכי זלקין, המלמד, עמ' 31-38; וצבי שרפשטיין, החדר, עמ' 52-59. עם זאת, הרב הנזיר לא ראה באביו "מלמד" פשוט. הוא מכנה את אביו בעמוד הזיכרון שהקדיש לזכרו בפירוש המכילתא: "דק השכל ועדין הרגש, הוגה עמוקות ומבקש נאצלות, מעמיק בעבודת חב"ד", כ"י 803, עמ' 4. כאשר התעניין הרב הנזיר בחכמת הקבלה, מכל מלמדיו פנה תחילה אל אביו וכן התייעץ עמו בשאלות נוספות (ראה משנת הנזיר, עמ' יא, כא) ומצטטו בספריו (ראה לדוגמה הכוזרי המבואר, ג, עמ' פא). לתיאור מרגש של ימיו האחרונים של אביו לאחר שעלה לארץ ראה משנת הנזיר, עמ' עה-עו.

¹³ ראה נזיר אחיו, א, עמ' רלא, שם רומז נכדו של הרב יוסף יוספא, הרב שאר ישוב כהן, שבגלל קרבתו לחסידות ורצונו להפיץ את תורתה, נמנעה מסבו משרה מכובדת יותר: "דעתה של משפחת הגביר ר' שרגא בצלאל [=ההר, חותנו של ר' יוסף כהן] ה'מתנגד', לא היתה נוחה מדרכו המיוחדת של הרב ר' יוסף זצ"ל, שנטה לחסידות חב"ד, ואעפ"כ המשיך הוא בדרכו המיוחדת, עסק בתורה, בנגלה ובנסתר. כל ימיו של ר' יוסף זצ"ל ביכר להסתופף בחברת תשב"ר וצעירי הישיבות, שלימד ש"ס וספרי מוסר וחסידות. עקב כך, הרבה לגלות מביתו ומצא בדרך קשה זו את פרנסתו".

¹⁴ הקשר בין הנזיר לתורת הגר"א מתבטא גם בתיאור הבא מתקופת ילדותו, כפי שהוא כותב ביומנו: "בעברי העיר ווילנא, בדרכי הביתה, בין הזמנים, לחגים, היו רגלי מוליכות אותי לחצר בית הכנסת הגדול, לספריית שטרשון, ולקלוזי החסידי, ששם ישבו עשרה בטלנין כל היום, ועל מקום הגר"א בכותל הצפוני חרות בלוח שמו, והוד קדושתו ורוחו היה עוד שפוך על המקום בבית מדרשו. ופעם חפשוני וימצאוני בחצות הלילה מאחר לשבת שם בתלמודי" (משנת הנזיר, עמ' ד). על הקשר בין קרבתם של הראי"ה קוק והרב הנזיר לתורת הגר"א לבין תכנית הלימודים של ישיבת מרכז הרב, ראה להלן עמ' 47-51.

¹⁵ משנת הנזיר, עמ' ד. מקורם של רוב הפרטים הביוגרפיים על הנזיר הוא ביומנו האישי של הרב הנזיר, שעד כה לא פורסם במלואו. יומנו של הנזיר מורכב מפנקסים שכתב בתקופות שונות בחייו, והם שמורים בארכיון "נזר דוד". היומנים נערכו על ידי הרב הנזיר בזמן מלחמת העצמאות למגילת סתרים, פרקי זכרונות אוטוביוגרפיים (5 חלקים), נדפס בצורה חלקית בתוך: נזיר אחיו, א, עמ' רלא-שמא ולאחר מכן בקובץ משנת הנזיר. בעבודתי אפנה לעמודים מתוך הספר משנת הנזיר, וכשארצה לציין לפסקאות יומניות שעדיין ככתב יד, יבוא הציון: מגילת סתרים וציון הפרקים לפי כתב היד השלם, ארכיון נזר דוד, ירושלים. על יומנו של הרב הנזיר ראה שוורץ, הציונות, עמ' 149-151, 55-66 ושרלו, הנשגבות, עמ' 103-130. לדוגמאות נוספות ליומנים מיסטיים שנכתבו בידי גדולי ישראל ראה שוורץ, הציונות, עמ' 149 הערה 1. לביוגרפיה של הרב הנזיר עד לשנת תרפ"ב, מועד עליית הנזיר ארצה ראו ביטי, פילוסופיה, עמ' 158-25, לביוגרפיות נוספות ראה רוזנק, הרב קוק, עמ' 141-143, 253-255, ביוגרפיה מלאה של הרב הנזיר טרם נכתבה.

¹⁶ משנת הנזיר, עמ' ה-ו.

בגיל תשע נשלח דוד ללמוד אצל סבו, הרב זכריה מנדיל כ"ץ, רבה של ראדין.¹⁷ לצד סבו שהה במשך כשנה עד מותו הפתאומי של הסב כתוצאה משבץ. כפי שמתאר הרב הנזיר ביומנו, בתוקף תפקידו כרב העיירה ראדין נאלץ הרב כ"ץ להתערב במחלוקת שהתגלעה בין נפחי העיירה. סכסוך זה גרם לו לצער, והוא לקה בשבץ בשבת באמצע קריאת התורה וביום חמישי לאחר מכן נפטר. הרב הנזיר מתאר את סבו כ"סמל הזריזות וההתמדה", ומציין כי התקופה שבה למד תורה ומוסר מפיו השפיעה על כל חייו. נצטט מתוך יומנו את תיאורו המדבר בעד עצמו:

רק כשנה וחודש הייתי על יד סבא זצ"ל, והשפעתו רבה עלי כל ימי חי [...]. בליל שבת [האחרון לחייו], אחרי הסעודה, שכב סבא על הספה, ויקרבני אליו, ויבחנו אותי בלימודי, ב'שנים אוחזין', בסוגיא ד'מצא שטרי חוב, לא יחזיר' [בבא מציעא יג ע"ב], דאמרינן, מזויף, וסבא חוזר ואומר, מזויף, מזויף [...] כעבור שנים רבות, ואני בימי בחרותי, עומד על פרשת דרכי החיים, בהלכות דעות ומעשים, לקרב או לרחק, לפני סבא הרב זצ"ל מופיעים באורם כפעם בפעם לנגד עיני, ושפתיו דובבות, כבליל שבת האחרון, 'מזויף, מזויף'. והיה לי לאות מעודד, מזהיר ומורה דרך.¹⁸

הרב הנזיר מתאר ביומנו שבגיל עשר שהגיע לרמת בקיאות במסכת בבא מציעא "על המחט".¹⁹ הכוונה למנהג קדמון שנועד לבחון בקיאות מקסימלית בדפי התלמוד: הבוחנים דקרו את דף הגמרא במחט, והנבחן היה צריך להשיב באיזו מילה פגעה המחט בצדו השני של הדף. בשנים הבאות נדד דוד כהן הצעיר בישיבות שונות, עד שחזר לעיירה ראדין, שם למד בישיבתו של הרב ישראל מאיר הכהן, הידוע בכינויו ה"חפץ חיים". לאחר כמה שנים שלמד בישיבת ראדין, בהיותו בן 16 התחיל לדרוש בעיירה ראדין עם ידידיו הרב פתחיה מנקין, לימים אביו של הרב משה צבי נריה, ועם הרב יוסף שלמה כהנמן, לימים ראש ישיבת פוניבז' וממנהיגי הציבור החרדי בארץ. תקופת הדרשנות המתוארת ביומנו של הרב הנזיר הייתה ככל הנראה קצרה.²⁰ בשלב מאוחר יותר,

¹⁷ על הרב זכריה מנדיל כ"ץ ובנו הרב שלמה זלמן דולינסקי (כ"ץ), ראה כ"ץ, תנועת המוסר, ה, עמ' 107.

¹⁸ משנת הנזיר, עמ' ו-ח.

¹⁹ משנת הנזיר, עמ' ט.

²⁰ משנת הנזיר, עמ' יד-יז, הרב שאר ישוב כהן, בנו של הרב הנזיר, מספר על הנסיבות שגרמו להפסקתה, כפי ששמע מאביו: "שלושת הבחורים שהיו מהבולטים בישיבת ראדין, הוזמנו ללמד בבית הכנסת 'תפארת בחורים' בראדין כל אחד מהם בתורו בשבת אחרת. הדרשות עסקו בנושאים מתוך הפטרת השבת ועל אגדות זו"ל מתוך הספר 'עין יעקב'. הדרושים נמשכו שעות ארוכות ומשכו קהל רב מבני העיירה שמילאו את כל בית הכנסת, הזדרים והפרוודור. הבחורים לא ידעו האם ראש הישיבה ה'חפץ חיים' זצ"ל, מרוצה מהעובדה שתלמידיו הבולטים עוסקים בדרשנות במקום ללמוד בישיבה או לאו. אך ראו בעובדה שהוא לא מעיר להם על כך כעין 'הסכמה שבשתיקה'. לפני חג השבועות פרצה שרפה גדולה בראדין וכל בתיה עלו באש. לבני הישיבה לא נותר מקום ללון והם התפזרו בערים ובכפרים מסביב. הרב הנזיר ועוד כעשרה חברים הגיעו לכפר נאצי (Naca). בחג השבועות התכבד ר' דוד לדרוש בבית הכנסת, והוא דרש במשך כשלוש שעות, עד למוצאי החג בקול חוצב להבות. הקהל התרגש מהדרשה מאוד ופרץ בכבי גדול בתוך החג. שמעה של הדרשה שעשתה רושם גדול הגיע ל'חפץ חיים', והוא קרא לשלושת הדרשנים: הרב הנזיר, הרב מנקין והרב כהנמן, ואמר להם: עד כה לא הערתי לכם על הדרשות ואפילו שמחתי על-כך, אבל

בהיותו כבן עשרים, הרב הנזיר אף לימד בישיבה באופן לא רשמי והייתה לו השפעה רבה על תלמידיה, אך הוא סירב לקבל תפקיד רשמי בישיבה.²¹

לאחר לימודיו בישיבת ראדין המשיך הרב דוד כהן לישיבות וולוז'ין²² וסלובודקה, שם עסק בעיקר בלימוד התלמוד, אך גם התוודע לספרות ההשכלה²³ ואף כתב את מאמריו הראשונים היונקים מהשילוב בין עולמות אלו.²⁴

מתוך שילובם של עולמות אלו במאמריו התורניים ומתוך התיאורים ביומנו המשקפים מציאות של השתקעות בעולם התורה אך גם התוודעות לספרות ההשכלה, עולה כי הרב הנזיר לא ראה בתחילה סתירה בין עולם ההשכלה לבין שהותו ולימודיו בעולם התורה המסורתי. ההכרה בשוני בין העולמות באה רק לאחר עזיבתו את ישיבת סלובודקה. ממכתבים ששלח באותה תקופה לדודיו הרבנים ומתיאורים ביומנו, עולה התלבטות קשה בין המשך דרכו בעולם הישיבות לבין רכישת השכלה במוסדות אקדמיים.²⁵

²¹ שמעתי שאתם גורמים ליהודים לבכות בתוך החג, אם כך חזרו ללימודיכם". ראה וולברשטיין, איש, עמ' 32-33, עוד על דרכה של ישיבת ראדין ראה שמואל ביאלובלוצקי, תורה, עמ' 203-204. וכך מתאר: "[בראדין] הייתי מקהיל קהילות לומדים בישיבה, ומשמיע לפנייהם חידושי, ביחוד בסברות שני צדדי הספק ב'משה למלך', שמתחיל בלשון נסתפקת. הדברים היו נעימים ויפים, והיתה להם השפעה רבה, לעורר המחשבה והשקידה בעיון. מנהלי הישיבה האיצו בי להישאר בישיבה, וכל צרכי עליהם. ביחוד הגאון הצדיק ר' הירש זצ"ל דיבר אל לבי. אך אתי היתה כבר החלטה, לנסוע לדודי הרב בטולא" (משנת הנזיר, עמ' כ). בשל העובדה כי בית סבו של הרב הנזיר היה בשכונת לבייתו של ה"חפץ חיים", הקשר בין התלמיד לרבו היה עמוק יותר מאשר הקשר בינו לבין שאר תלמידי הישיבה. גם לאחר פטירת סבו של הרב הנזיר, הרב כ"ץ, מילא את מקומו ברבנות ראדין דודו של הרב הנזיר, הרב מרדכי סנדר הלוי קופשטיין, והקשר בין שתי הדמויות ששימשו בהנהגה הרוחנית של העיר היה הדוק. עדות לכך הוא המעשה שמתאר הרב הנזיר ביומנו, שאירע בנסיעתו ללמוד באוניברסיטת פרייבורג בגרמניה, משנכנס לקבל "ברכת הדרך" מר' ישראל מאיר הכהן. התיאור נכתב שנים רבות אחר כך, לאחר שחרור ירושלים העתיקה והכותל המערבי, ויציאתו המרשימה של הרב הנזיר אל הכותל מההסתגרות שגזר על עצמו שנים רבות. אל הכותל הגיע הרב הנזיר לפי בקשה מיוחדת של חתנו, הרב הראשי לצה"ל הרב גורן, עם ראש ישיבת "מרכז הרב", הרצי"ה קוק. מעמד זה היה בעיני הרב הנזיר התגשמות "ברכת הדרך" שקיבל שנים רבות קודם לכן מה"חפץ חיים", וכך מספר: "נכנסתי לבית מו"ר ה'חפץ חיים', והוא התחיל לדבר אתי באריכות על משפחתנו הכהנים, שמהם רבנים וגדולי תורה. וכך אמר: מתחלה, בהיותי מתפלל, ולירושלים עירך ברחמים תשוב, חשבת, זו תפלה, תפלה, תפלה, וכן בהיותי מתפלל, את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח, חשבת, זו תפלה, תפלה, תפלה. אבל עכשיו, כשאני מתפלל תפלות אלו, ולירושלים עירך ברחמים תשוב, את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח, אני חושב, הנה זה - אט, אט - הנה עכשיו, עכשיו, קרוב, קרוב. והוסיף, אם זה יהיה בימי, אינני יודע, הנני כבר זקן, אבל בימך, ודאי, ודאי. והמשיך לומר: הנה יבנה המקדש, ותהי העבודה, ותהינה שאלות להלכה, בהלכות קודשים - את מי ישאלו, את הרבנים? הם למדו שו"ע יורה דעה, חושן משפט, אורח חיים, אבל לא הלכות קודשים. ובכן עלינו הכהנים להתכונן וללמוד הלכות קודשים. והנה בט' באב תרע"ד פרצה המלחמה הגדולה, ונכבשה ארץ ישראל, והיתה הצהרת בלפור, ארץ ישראל לישראל, אתחלתא דגאולה. וביום רביעי כ"ח באייר תשכ"ז, זכינו לשחרור הר הבית, והרב הראשי לצבא הגנה לישראל, חתני הגר"ש גורן שליט"א, עמד לפני הכותל המערבי וספר תורה בידו והתפלל תפלת ש"ץ, ותקע בשופר לחרותנו, ואנחנו אמרנו שיר המעלות, בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים" (משנת הנזיר, עמ' קא-קב). על לימוד סדר קדשים בישיבת ראדין ראה משה צינביץ, ראדין, עמ' 549. על מעמד הגעת הרב הנזיר לכותל המערבי מיד לאחר שחרורו ראה שמחה רז, הרצי"ה, עמ' 333-336 וראה גם עוזי בנוימן, חומה, עמ' 20.

²² עליה ראה שטמפפר, הישיבה, עמ' 221-225.
²³ ראה משנת הנזיר, עמ' יג. הרב הנזיר מתאר ביומנו חשיפה לספרות ההשכלה הפופולרית בדורו ואינו רואה סתירה בינה לבין הלימוד הישיבתי. על תקופה זו בחיי הרב הנזיר ועל מקומם של ספרי ההשכלה שמזכיר הרב הנזיר בעולם ההשכלה המזרח אירופי דאז, ראה ביטי, פילוסופיה, עמ' 61-69; וכן הנ"ל, הפילוסוף, עמ' 62-64. על מציאות זרם ההשכלה בין תלמידי ישיבת וולוז'ין ראה שטמפפר, הישיבה, עמ' 158-165.

²⁴ ראה דב שוורץ, מעמד, עמ' 178-196, וכן: זכו שכינה ביניהם, עמ' לא-סא.
²⁵ ביומנו של הרב הנזיר מתוארים לבטי הנפש הקשים שלו ביחס לשאלה איך לשלב בין עולמות אלו. ביטי, פילוסופיה, עמ' 75-69, סבור כי מתוך עיון ביומנו של הרב הנזיר אפשר להצביע על תהליך שראשיתו ניסיון להגיע להרמוניזציה בין העולמות, אך בהמשכו מתגלה ביקורת על עולם ההשכלה. כדוגמה לראשית התהליך מציין ביטי פסקאות מעין אלו מיומנו של הרב הנזיר: "שונה מצב ההשכלה היום ממצבה בימי הביניים, ספרי חכמינו הגדולים אשר בשעתם האירו אורים גדולים, אור המדע והתורה,

אך משנחשף אל עולם המחקר וההשכלה גבר רצונו של הרב הנזיר להמשיך ולהשתלם בו, ובמעבר חד הוא פנה לאקדמיה של הברון גינצבורג שבפטרסבורג, ששאפה להביא לבירת רוסיה את בשורת ה-Wissenschaft des Judentums.²⁶ באקדמיה של הברון גינצבורג, ששמה הרשמי היה "הקורסים למדעי המזרח" התודע הרב הנזיר לראשונה באורח מהותי ומקיף למחקר התלמוד. באקדמיה של הברון מגינצבורג שהה הרב הנזיר תקופה ארוכה יחסית - כשלוש שנים. בתקופה זו הוא רכש השכלה אקדמית נרחבת מחשובי החוקרים של חכמת ישראל ברוסיה,²⁷ אך בשל העובדה שהלימודים לא אושרו על ידי הממשלה הרוסית, לא זכה הרב הנזיר להיתר שהייה בבירת רוסיה, וכשהמטרה המקומית חיפשה אחרי שוהים בלתי חוקיים, נאלץ הרב הנזיר לברוח מהאקדמיה ולהסתתר במקומות שונים בעיר. קשיים אלו והתנכלויות אנטישמיות גרמו לו לחפש

לא יחזיקו מעמד אצל הספרים הנדרשים לתבל החדשה. ואם אבה 'לדעת', עלי לפנות גם אל הספרות הכללית, ספרות העמים, יפירות של יפת, ולקחת כל חלקה טובה, לרוחתי, לישועתי [...] לפיכך המתאה לדעת, ולחקור חקר דק ועיוני, עליו לרכוש מדע חכמת והשקפות התקופה החיה, להיות יוצא ונכנס אליה. אבל לזה עלי לדעת למצער שפה אירופית אחת, כי בלעדי זה כל ספרות נעולה לפני; וגמרת בלבי עתה ללמוד שפת רוסיה על בוריה" (מגילת סתרים א, כא). בהמשך היומן תופסות את מקומן של הפסקאות המעידות על אותה הרמוניזציה, פסקאות המבקרות את רוח ההשכלה ומצביעות על הנזק שגרמה לאורתודוקסיה המסורתית. כדוגמה לכך מביא ביטי פסקאות מעין אלו: "לא ככל הגוים, בית ישראל, תעודה ומטרה אחרת יש לנו והוא 'עם זו יצרת לי תהלתי יספרו! לדעת ולהודיע גדולת ד' יתברך ורוממותו והאמונות האמיתיות, תורה חתומה נתנה לנו, אשר היא היא רוח אפינו נשמת חיינו, ובה נהגה כל היום כמאה"כ [=כמאמר הכתוב] בשבתך וגו', ולא ימוש ספר התורה הזה מפיק והגית בו יומם ולילה, וכל החכמות הנם רק כעוזרות וטבחות לה כמאמר המורה ז"ל [אגרות הרמב"ם, מהד' הרב י' שילת, ירושלים תשמ"ח, ב, עמ' תקב] [...] ועתה ראינו שערוריה נהיתה בארץ, כל מי שישים לבו אף מעט לדברים כוללים, רבים, מיד יפנו ערף לתורתנו הקדושה הענוגה והרוממה, ולבם יבוז ליקאת אם, ויטפלו דברי שקר ולעג, על כל מחזיקיה ותומכיה, ואף שבשקר הם מתפארים בדגל נס החכמה, באנשים נבערים מדעת המה, ולא חכמתם הביאם לזה כי אם רוח תאותם וסכלתים", ספר המנהל, כ"י, עמ' 15. הנזיר גם מזהה את רוח ההשכלה עם זניחת דרך התורה והמצוות, וכך הוא כותב ביומנו: "העיר ריוול [שמה של העיר טאלין בשפה הרוסית], בירת אסטוניה, המונה מדבר בשפה צונית, והשכבה העליונה, המשכילים העשירים והסוחרים, ובהם היהודים, מדברים גרמנית, ומועטים דיברו רוסית, בשפת המדינה [...] היהודים הניויתיהם פתוחות היו בשבת, ויש שהיו משכימים לתפלה בבית הכנסת ולסעודת שבת, חמים, וקוגל, ואח"כ ממהרים לעסקיהם" (מגילת סתרים א, יא). מקטעים אלו עולה כי הרב הנזיר חש במתח הקיים בין עולמות אלו, אך נראה שמבחינה רעיונית עמוקה לא ראה סתירה ביניהם וחשב שיש דרך לשלבם, לכן המשיך בלימודיו האקדמיים באוניברסיטאות. יש לציין כי ביטויים מעין אלו שראינו לעיל, המצביעים על סתירה שחז בין העולמות, שבים ומובעים ביומנו, עדות למתח בין העולמות ההולך וגובר בקרבנו.

²⁶ ביטי, פילוסופיה, עמ' 116-77; הנ"ל, הפילוסוף, עמ' 75-111 עוסק בהרחבה בתקופה זו בחייו של הרב הנזיר ובהשפעתה על הגותו. ביטי סוקר בהרחבה את הגורמים להופעת האקדמיה, את תכנית הלימודים ואת הסגל האקדמי שלה.

²⁷ מלבד הברון מגינצבורג, הרב הנזיר מונה את "המרצים באקדמיה [...] הד"ר יהודה ליב קצנלסון, (בוקי בן יגלי), לפרק אלו טרפות, לפי חכמת הרפואה, גם המידות שהתורה נדרשת בהן, ההסטוריון שמעון דובנאו [דובנוב], לתקופות שאחרי התלמוד, והרב א[ריה] קרלין, לתלמוד, לתולדות תורה שבעל פה, ועוד, ולמחשבת היהודים בפולין ורוסיה (העו"ד הנריך סלויזברג), ולנ"ד הד"ר ש. א. קמנצקי, ומר יצחק מרקון לתולדות הקראות", ומוסיף הרב הנזיר: "ואני יושב ושוקד על התלמודים והמדרשים בייחוד, לפי דרך המחקרית ההיסטורית, במורה נבוכי הזמן לרנ"ק, וידידו מהר"ץ חיות, ור' זכריה פרנקל בדרכי המשנה ומבוא הירושלמי. הנני צולל במים אדירים ומעלה חידושים, ומשמיע גם הרצאות לפני החברים" (משנת הנזיר, עמ' כג-כד).

מקום לימודים אחר.²⁸ לאחר מאמצים רבים הצליח להתקבל לפקולטה לפילוסופיה באוניברסיטת פרייבורג בגרמניה.²⁹

בהיותו נתין של רוסיה, שהייתה במצב מלחמה עם גרמניה, נאלץ הרב הנזיר לנדוד לשוויץ לאחר פרוץ מלחמת העולם הראשונה. עם הגיעו לבאזל המשיך הרב הנזיר את לימודיו האקדמיים באוניברסיטה המקומית, בלא לזנוח את הלימוד הישיבתי המסורתי. ביומנו מתאר חברותא שקבע עם רב ופרנס קהילת פרייבורג בגרמניה,³⁰ ושיעור קבוע בגמרא שלימד בקהילה היהודית בבאזל.³¹ אנו לומדים מכאן כי אישיותו המתעצבת של הרב דוד כהן ינקה הן מעולם התורה המסורתית והן מהעולם האקדמי. את שילוב העולמות הזה הרב הנזיר לא זנח במהלך כל חייו, והוא השפיע רבות על פירושיו למדרשי ההלכה והאגדה. התפיסה כי אפשר ללמוד תורה בשיטה המסורתית בצד לימוד בדרך המחקר הביקורתי בלא סתירה מהותית, משתקפת במכתב שכתב מאוחר יותר, בשנת תרע"ו (1915) לידידו הרב צבי יהודה, בן הראי"ה קוק:

אין לנו לירא מביקורת, דוקא הגדולים והצדיקים מקרבים אותה, כי תורתנו תורת אמת היא, והצביעות ההגיונית זרה לנו, אך כבר עבר הזמן, שהדת נחשבה לדבר שכנגד השכל והמדע [...]. האפולוגיטיק [=אפולוגטיקה] עקרה היא, ושנואה לנו, אלא שהדעת תחדור לכל פנות חיינו, דעת א [=אלוקים]... עד שתהיה לגורם החשוב והראשון בחיים.³²

לדעתו של הרב הנזיר דווקא את דרכם של "הגדולים והצדיקים" מאפיינת השיטה הביקורתית. הלימוד הדיאלקטי באמצעות חשיפה לדעות שונות מדיסציפלינות שונות, ושנאת האפולוגטיקה שמזוקק במילים "אין לנו לירא מהביקורת" הוא מוטיב חוזר בהגותו. עוד נמצא בכתביו: "מרגלא

²⁸ התנכלויות אנטישמיות נפוצו כלפי היהודים ברוסיה, במיוחד אלו שיצאו מחוץ ל"תחום המושב". התנכלות מעין זו מתאר הרב הנזיר: "שומעי השיעורים היו משוללי זכות הישיבה בבירת רוסיא, והיו מסתדרים בתעודת עוזר לבית מסחר, לשלושה חדשים, ועל סמך זה ממשכים יותר, וכשהיה חשש חיפושים, היו נודדים כל הלילות בחוצות העיר. פעם בליל חורף קר בשעה מאוחרת סרתי לבית התיבות, ויגש אלי השומר, שהכיר בפרצופי את מטרתי, ויגרשני באומרו: לך לירושלים, והעלבון היה צורב, ומאלף" (משנת הנזיר, עמ' כד).

²⁹ ביטי, פילוסופיה, עמ' 119, סבור כי בשל אופייה האקלקטי של האקדמיה של הברון גינצבורג, את עיקר השכלתו האקדמית רכש הרב הנזיר דווקא בשהותו באוניברסיטת פרייבורג ומאוחר יותר באוניברסיטת באזל, שבה שמע הרצאות מפי פילוסופים חשובים של אותה תקופה באירופה: היינריך ריקרט (Heinrich Rickert), מחשובי החוקרים והוגי הדעות בגרמניה, קארל יואל ועוד. משנת הנזיר, עמ' כז.

³⁰ משנת הנזיר, עמ' ל. לפי מסורת שהשתמרה בבית הרב הנזיר, קבלת משרת הוראת שיעורי הגמרא בקהילת באזל הייתה תוצאה של המפגש בין הרב הנזיר לרבו, החפץ חיים, לפני צאתו ללימודים באוניברסיטת פרייבורג. באותו מפגש ציווה החפץ חיים על הרב הנזיר להתחיל ללמוד את סדר קדשים העוסק בדיני הקרבנות כהכנה לגאולה הממשמת ובאה, ובצאתו מביתו רכש הרב הנזיר ש"ס בכרך אחד, והחל למלא את צווי רבו וללמוד סדר קדשים. כשהגיע לשוויץ כפליט נכנס לבית הכנסת בבאזל והשתתף בסיום מסכת מנחות שבסדר קדשים, ולפתע הוזמן על ידי רב הקהילה לשאת דברים הבקיאות שרכש בסדר קדשים סיעה לרב הנזיר לשאת דרשה מוצלחת, ובעקבותיה הוצעה לו משרת הוראה של שיעור גמרא קבוע בקהילה, ומשלח יד זה קיים אותו בשנות המלחמה. על מעשה זה ראה וולברשטיין, איש, עמ' 47-48; להרצאתו של הרב הנזיר בסיום מסכת מנחות ראה לשמו ושלא לשמו, עמ' 93-120.

³² דודי לצבי, מהדורת תשס"ה, עמ' יא. וראה בהרחבה את מכתב תשובתו המפורט של הרצי"ה קוק לרב הנזיר, שם עמ' טו-כו. על שיטתו המחקרית של הרב הנזיר הרחיב במאמרו שבט, ביקורת, עמ' 99-114. בהערה 106 שם, מצביע שבט על ההבדל בין גישתו של הרב הנזיר למחקר לבין גישתו של הרצי"ה למחקר, כפי ששמע מפי תלמידיהם.

בפומי: הנני אוהב להתפלל עם חסידים, וללמוד עם מתנגדים, ולחקור עם חוקרים³³. תלמידיו מספרים כי בימי זקנותו היה משתמש במשל הבא כדי להמחיש את שיטתו המשלבת אמונה עמוקה עם מחקר ביקורתי: "מספרים על בדחן, שהיה שם אצבעו בין שתי עיניו, באחת בוכה ובאחת צוחק. כמוני, באחת פונה לאמונה ובאחת - לחקירה"³⁴. התמונה המתוארת במשל זה אינה הרמונית, וכי נרמז מתח כלשהו ואף סתירה בין לימוד התורה המסורתית לבין המחקר האקדמי, ושכונותו של הרב הנזיר לנסות לגשר בין עולמות הדעת הללו. אחת ממטרותיה של עבודתי היא מענה לשאלה במה ראה הרב הנזיר את הסתירה בין עולמות אלו ואיך הוא יישב אותה.

בצד השתקעותו בלימודים אקדמיים שהכניסו אותו באוהלי הפילוסופיה וההומניסטיקה, נהג הרב הנזיר בדרך נזירות ופרישות, כנזיר המקראי, ואגב כך הפך בתורת הקבלה והעמיק בה³⁵. בעיצומה של מלחמת העולם הראשונה נפגש הנזיר עם הראי"ה קוק, ששהה גם הוא בשוויץ בעקבות המלחמה, והוא הפך לרבו המובהק³⁶.

היה זה תחילתו של קשר עמוק, ובעקבותיו זנח הרב הנזיר, זמן קצר לפני סיומה, את עבודת הדוקטור ששקד עליה, עלה לארץ ישראל בשנת תרפ"ב, השתתף בהקמת "הישיבה המרכזית", ואף כתב את תכנית הלימודים שלה³⁷.

בהקדמה להצעת תכנית הלימודים מציג הרב הנזיר את חזונו, ולפיו הישיבה שתקום תהווה אלטרנטיבה לפקולטות למדעי הרוח באקדמיה, שצפויות להתפתח "ברוח חילוני":

המכללה, מכללת הספריות במערב, היתה מתחילה כולה, דתית ואלדית³⁸ [=ואלוקית], שהלימודים החילוניים שמשו בה בסיס והכנה ללימודים האלדיים [=האלוקיים]. בתקופה החדשה האחרונה, בגבור בעמים הרוח החילוני או העולמי על הדתי האלקי, עלו הלימודים העולמיים בערכם [...] ולכח האלדי [=האלוקי] נשאר רק הכבוד לעמוד בראש, בשם, ולא בפועל, וגם הוא זקוק לשאוף מהכוחות הרוחניים האחרים (הפילוסופי, התולדה, הפילולוגיא).

³³ שוורץ, הציונות, עמ' 161.

³⁴ שם, עמ' 155.

³⁵ משנת הנזיר, עמ' כו-כט.

³⁶ המפגש מתואר במבוא לאורות הקודש, עמ' 17-18. עוד על המפגש ראה צורף, הרב קוק, עמ' 123-124; לסקירת התפתחות הקשר ראה נזיר אחיו, א, עמ' שיא-שלה; וכן ביטי, פילוסופיה, 148-158.

³⁷ על הרקע להקמת הישיבה ראה יוחאי רודיק, יצירה, עמ' 13-76; על מעורבותו הישירה של הרב הנזיר בהקמת הישיבה ראה שם, עמ' 73-74.

³⁸ הרב הנזיר היה כותב ברשימותיו את שם ה' בשינוי זה ובשינויים אחרים, כהחמרה הלכתית על עצמו בשל זהירותו מכתובת שם ה' המפורש.

בישראל אי אפשר שהלימודים הרוחניים יהיו חילוניים, הכח הרוחני והכח האלדי [=האלוקי] צריכים להיות אחד. זאת אומרת הכח האלדי [=האלוקי], הכח המשפטי והכח הרוחני במובן המיוחד (הפלוסופיא, התולדה וכו') כולם עניינם ומקורם התורה, הרשומה, הכתובה והמסורה. תעודת "הישיבה המרכזית" היא להיות מעין מכללת הכוחות הרוחניים בישראל.

אם הישיבה המרכזית תצמצם חוג לימודיה, יש לחוש כי המכללה החילונית,³⁹ שברשותה מדעי הטבע, תפתח גם כוחות רוחניים עבריים ברוח חילוני, ויהי הקרע בנשמה הישראלית. ובמלוא הלימודים הרוחניים העבריים ברום היקפם. ב"ישיבה המרכזית" ברוח אלדי [=אלוקי] יפרח רוח ישראל בתחיית קודשו.

אבל לא שיעורי הלימודים לחוד, אלא עבודת החינוך האישי עיקר. כלבני הנביאים, תיקון המידות, והעלאת החיים לתחיית רוח הנבואה.⁴⁰

בתיאור זה הרב הנזיר חוזה מאבק איתנים בין האוניברסיטה החילונית לבין מוסד הישיבה בשאלת ההנהגה הרוחנית של היישוב היהודי החדש בארץ ישראל. לדידו, אם הישיבה תזנח את תחום המדעים הכלליים, תפתח האקדמיה "החילונית" גם את תחום מדעי הרוח בצורה זרה לתורה ואגב כך תיצור קרע באומה הישראלית בתהליך תחייתה.⁴¹ בהקדמה זו לתכנית הלימודים משתקף המתח שהרב הנזיר חש בין עולם המחקר האקדמי לבין הישיבה המסורתית. לטעמו, כדי להעמיד את הישיבה בהנהגה הרוחנית של היישוב בארץ ולמנוע "בריחת מוחות" לפקולטה ללימודי הרוח באוניברסיטה, בתכנית הלימודים בישיבה חייבים להיכלל הצדדים החיוביים שבמתודות ובמחקר האקדמי. עם זאת, בצד ההכרה של הרב הנזיר ב"כוחות רוחניים" חשובים שמצויים בעולם האקדמי ובנחיצותם בלימודים בישיבה, הוא סבור כי את הבכורה הרוחנית חייבים ליטול הלימודים התורניים.

יש לציין כי תכנית זו עלתה בקנה אחד עם חזונו של הראי"ה קוק לחבר בין שני העולמות ועם שאיפתו לשילוב חכמת ישראל בתכנית הלימודים של הישיבה, והרב הנזיר נתן לה ביטוי מעשי בתכנית הלימודים המפורטת.⁴²

³⁹ הכוונה לאוניברסיטה.

⁴⁰ משנת הנזיר, עמ' מט-נ.

⁴¹ ארי יצחק שבט, ביקורת, עמ' 99-114, מצביע על העובדה שבתכנית הלימודים של ישיבת "מרכז הרב" שניסח הרב הנזיר, לימוד המחקר האקדמי צריך להיות מתוך הפעלת חוש הביקורת של התלמיד ולא מתוך קבלה מוחלטת של הדברים. לדוגמה בלימוד התנ"ך מגדיר הרב הנזיר כי הלימוד צריך להיות "בביקורת הביקורת החיצונית", וכן כי לימוד המידות שהתורה נדרשת בהן צריך להיות "לפי חכמת ההיגיון העברי המיוחד בסגולותיו, בהשוואה להיגיון הכללי" (משנת הנזיר, עמ' נ).

⁴² כותב הראי"ה קוק: "המגמה הראשית של הישיבה [...] ליסד על דרך הקדושה אמתת חכמת ישראל לכל סעיפיה, בכל הרחבתה, עד שלא יהיו עוד חכמת ההסתוריה והבקורת [...] שייכים דוקא לאותם האנשים החפצים דוקא בהירוס התורה ואמונת השי"ת

למעשה, תכניתו של הרב הנזיר לא יצאה במלואה אל הפועל, ועיקר תכנית הלימודים בישיבת "מרכז הרב" לא חרגה באופן מהותי מהקוריקולום הישיבתי המסורתי.⁴³ אולם נאמן לשיטתו, הרב הנזיר לימד בישיבת "מרכז הרב" ובמכון "הארי פישל"⁴⁴ שיעורים במדרשי ההלכה ואגדה, מידות שהתורה נדרשת בהן ופילוסופיה יהודית,⁴⁵ במשך כמעט חמישים שנה, עד סמוך למועד פטירתו בכ"ח באב תשל"ב.⁴⁶ במהלך שנים אלו ערך הרב הנזיר את כתבי רבו הראי"ה קוק בספר "אורות הקודש", כתב את הספר "קול הנבואה" וכן כתב חיבורים ופירושים שונים, שרבים מהם עוד נמצאים בכתב יד וטרם יצאו לאור.

נציין כי סקירת פרסומו וכתבי היד של הרב הנזיר מעלה שרוב כתיבתו היא פרשנית. מלבד ספרו הגדול "קול הנבואה", יומנו האישי ומאמרים בנושאים שונים שכינה "מגילות סתרים", לא כתב הרב הנזיר ספרים שאינם פירושים ליצירה תורנית קיימת. הרב הנזיר כתב פירוש "דרך אמונה" לספר אמונות ודעות לרס"ג, לספר הכוזרי, לספר קל"ח פתחי חכמה לרמח"ל ופירוש רחב לספרו של רבו הראי"ה קוק (שאותו גם ערך), "אורות הקודש" (כ"י). עבודה זו תתרום לחקר שיטתו הפרשנית של הרב הנזיר, בתחום שכמעט לא נחקר: פירושו למדרשי ההלכה והאגדה.

כ"א [=כי אם] 'ליושבים לפני ד' יהי' סחרה לאכול לשבעה ולמכסה עתיק' [ישעיהו כג, יח; בבלי, פסחים ק"ח ע"ב] בזה נרוויח את החלק היותר גדול ממה שאנו צריכים לעשות לד' בעת כזאת, לתשועת ישראל" (אגרות הראי"ה, כרך א, עמ' קמח); ראה גם שם עמ' קפח-קפט. ובאגרות הראי"ה, שם, עמ' ק"ח: "צריכים לנו ליסד במרכז הישוב החדש ישיבה גדולה, שתהיה מתנהגת בכל ארצות הכבוד והחיים היותר משוכללים, עד כמה שהיד מגעת. שם צריך שיהיה תופס החלק היותר גדול לימוד התורה שבכתב ושבעל פה בסדרים טובים, שיהיה כולל בקרבו גם את כל המובן של חכמת ישראל בדורנו גם כן. החלק הרוחני והמדעי שבתורה לכל צדדיו צריך שיהיה נלמד בזכות שוה כקביעות ההלכה והתלמוד. הסדרים החיצוניים צריכים שיהיו עשויים בטעם טוב, המוצא חן בעיני כל איש ישר ומנומס, הבנין, התלבושת, ההתהלכות עם הבריות וכו'. המדעים הכלליים צריכים לתפוס בה מקום רשמי בלשון הקודש, והכשר ולימוד של שפות זרות, מערביות ומזרחיות, ראוי שינתנו לתלמידים, חוץ מזמן הלימוד בישיבה, שלא יארך יותר משמונה שעות ליום, על ידי מורים וספרים טובים, עד שבהמשך של זמן לימוד של שש-שמונה שנים יוכלו לצאת מקרב ישיבה כזאת אנשים משוכללים, שיהיו באמת תפארת לישראל ולא"י". מקור זה מצוטט אצל כהנא, מחקר, עמ' 137. כהנא מביא כסיוע לדעתו כי יש לשלב בין הלימוד המסורתי בישיבה לבין עולם מחקר הלימוד באוניברסיטה. כהנא מסייג אמנם מעט את הדברים בהעירו שם, בעמ' 142: "איני בטוח כלל שהרב קוק היה מודע באופן מופנם לטיבו של מחקר התלמוד ותוצאותיו". בכך כוונתו לסכנות הטמונות בעולם המחקר לדעתו. למקורות נוספים המצביעים על מגמה זו בהגותו של הרב קוק ראה בהרחבה שבט, חכמת, עמ' 309-340; הנ"ל, מבחנים, עמ' 271-243. עם זאת חשוב להדגיש כי גם הראי"ה קוק ביקר קשות את המוסדות שעסקו בחקר מדעי היהדות, ראה להלן הערה 441.

⁴³ שבט, החלטתו, עמ' 174-149, מצביע על חמישה גורמים לכך, בהם הטענה שמדובר "בפועל יוצא של שתיקתו של הנזיר ושל תעניות הדיבור הרבות שלו, וכן שרוב בני הישיבה המרכזית לא הצליחו לרדת לסוף דעתו" של הנזיר, שהיה הסמן האקדמי בישיבת "מרכז הרב". שבט מוסיף כי מלבד הרב הנזיר, סגל הר"מים בישיבה כרב חרל"פ והרצי"ה לא היה בעל רקע אקדמי, ונוסף על כך הוא מצייין את חששו של הרב קוק מפני גורמים קנאים בירושלים.

⁴⁴ על מכון "הארי פישל" ראה להלן הערה 441.

⁴⁵ זלמן שז"ר, נזיר אחיו, עמ' יז, מעיד כי בשנת תרפ"ד פגש את הרב הנזיר. לפי עדותו, הרב הנזיר סיפר לו בפגישה זו שהוא שמח מאוד להעביר בישיבת "מרכז הרב" שיעור שבועי בתורת ידידיה (פילון) האלכסנדרוני בברכתו של הרב קוק, ושהשתתפו בו אברכים רבים. שיעור זה היה בוודאי חריג מאוד בישיבות הירושלמיות דאז.

⁴⁶ יש לציין כי נוסף על השיעורים הללו, ידדו של הרב הנזיר ובן הראי"ה, הרצי"ה קוק, לימד בישיבת "מרכז הרב" שיעורים קבועים במחשבת ישראל ובתנ"ך (ראה רודיק, יצירה, עמ' 157-162). גם ברויאר, הישיבה, עמ' 157-158 מזכיר את תמיכתו של הראי"ה בהוראה מעמיקה של ספרי הגות לבני הישיבות. בשיעורים אלו של הרב הנזיר והרצי"ה, חרגה תכנית ישיבת "מרכז הרב" מתכנית הלימודים המקובלת אז בישיבות, ובכך שימשה אב טיפוס לישיבות רבות ההולכות בדרכה עד ימינו. על תכנית הלימודים המסורתית המקובלת בישיבות ראה שם, עמ' 83-165. ברויאר לא מזכיר במחקרו את הוראת מדרש ההלכה או תנ"ך בישיבת "מרכז הרב".

מטרת המחקר

מטרת עבודה זאת היא לברר את המאפיינים המיוחדים של פירושי הרב הנזיר למדרשי ההלכה והאגדה.

השאלה הראשונה שתיבדק היא שאלת המניע לכתיבת הפירושים. פירושים רבים אחרים עניינם להנגיש את הטקסט הקדום והקשה לקוראים והלומדים בני הדור. האם זהו המניע של הרב הנזיר בפירושו, או שמא ברקע הדברים עומד מניע בסיסי ועקרוני יותר לפרויקט הפרשני בכלל או לחיבור פירושים לחיבורים מסוימים? עניין קשור נוסף שנצטרך לתת עליו את הדעת הוא בחירותיו של הרב את החיבורים שפירש. ועוד: כיוון שעל פי רוב, בחומר המצוי בידינו אין פירוש מקיף לכל חיבור וחיבור, נשאלת השאלה אם הרב הנזיר פשוט לא הספיק להשלים את הפרויקט, או שמא השקיע את מאמציו בפירוש חלקים מסוימים של כל חיבור ודילג על חלקים שהיו פחות חשובים לו מפני שפירושם לא שירת את מגמתו של הרב הנזיר עצמו בפרויקט הגדול הזה.

לאחר שאבדוק את המניע לכתיבת הפירוש, אגש לשאלה השנייה שעניינה תוכן הפירושים ומאפייניהם. ראשית אבדוק מהם מקורות הפירוש? כוונתי לא רק לסדר הביבליוגרפי של המקורות שעליהם מסתמך הרב הנזיר, אלא גם ארצה ליחסו למקורות באמצעות השאלות הבאות: באיזו מידה שיטתו היא פרשנות המבוססת על דברי הפרשנים שקדמו לו (הן הפירושים בעלי האופי המחקרי והן הפירושים המסורתיים) ובאיזו מידה הוא מציג אלטרנטיבות פרשניות? ובמקרים שבהם הוא מכריע לטובת פרשן זה או אחר, מהם השיקולים שגרמו לכך?

ענף נוסף שמסתעף משאלת התוכן הוא יחסו למחקר. תקופת לימודיו של הרב הנזיר וכתיבת הפירוש מתרחשים בתקופת פריחתם של מדעי היהדות. הרב הנזיר עצמו למד באוניברסיטאות, ובפירושו הוא מתכתב עם המחקר, ולפיכך אקדיש פרק מיוחד לשאלת יחסו של הרב למחקר ואבחן אותו בהיבטים שונים. תחילה אבקש לשאול מהי עמדתו של הרב הנזיר בשאלות ביקורת הטקסט, הן הביקורת הנמוכה והן הביקורת הגבוהה. שאלה זו חמורה ומעניינת במיוחד באותם המקומות בהם הפרשנות המסורתית נוקטת דרך שונה מנטייתה של המתודולוגיה המחקרית. כך למשל, הפרשנות המסורתית נוטה להגיה את נוסח מדרשי ההלכה והמקורות התנאיים השונים על פי נוסח מקבילותיהם בתלמודים, בעיקר בתלמוד הבבלי. מהלך כזה עומד בניגוד לעקרונות המחקר הפילולוגי, הדורש להעמיד את נוסח הטקסט על בסיס כתבי היד של החיבור הנידון בעצמו. האם הפרשנות המסורתית מקבלת את ערכה מצד היותה מסורתית, או שמא חיפוש הפירוש הנכון בעיניו הוא שגובר?

כשנבחן יחסו של הרב הנזיר למחקר, יש להתייחס גם אל עמדתו בסוגיות במדרשי ההלכה והאגדה הנידונות בעולם המחקר. אין כוונתי רק להשוואה בין ספרות המחקר לבין פירושו של הרב הנזיר ולהצבעה על התייחסויות דומות, התכתבות, מחלוקת או התעלמות, אלא גם לבחינה אם הרב הנזיר הפנים מתודות מחקריות, אם היה ער להיבט ההיסטורי והלשוני ולהשפעתם על מדרשי חז"ל. ענף נוסף המסתעף משאלת התוכן הוא ההבדל בין דרכי פרשנותו לספרים השונים שבתוך ספרות חז"ל. האם אפשר לראות את פירושו של הרב הנזיר כפרויקט גדול עם מאפיינים אחידים, או שמא לכל פירוש מגמה אחרת? האם בפירושו למדרשים שיש להם השלכות הלכתיות הוא נשמר יותר מפני ההשלכות ההלכתיות האפשריות של פירושו מאשר במקרים אחרים? הרב הנזיר ידוע כהוגה דעות ומקובל. לפיכך חשוב לבדוק באיזו מידה צדדים דומיננטיים אלו באישיותו ותפיסותיו התיאולוגיות מתבטאים בפירושו לספרות חז"ל. לאור עיסוקו הרב של הרב הנזיר בספרות הקבלה, אבדוק אם ישנם אפיונים קבליים בפירושו למדרשי ההלכה והאגדה. שאלה נפרדת תעסוק בהשפעת העיקרון ההגותי שניסח, "ההיגיון העברי השמעיי", על פירושו. האם אפשר לראות את עקבות "ההיגיון השמעיי" בפירושו של הנזיר למדרשי ההלכה?

מצב המחקר על הרב הנזיר

בשנים האחרונות הרב הנזיר ומשנתו זוכים למחקרים רבים, אם כי בעיקר בתחום מחשבת ישראל. זכות ראשונים בחקר משנתו של הרב הנזיר שייכת לדב שוורץ.⁴⁷ מחקריו נוספו לספרות השבחים ולפרסומים פופולריים מתוך כתבי הרב הנזיר שיצאו לאור לאחר פטירתו בידי תלמידיו. שוורץ התמקד בעיקר ביחסו של הרב הנזיר לרבו הראי"ה קוק, בעיקר לאור העובדה שהרב הנזיר ערך את הספר המשקף את הגותו הסדורה של הראי"ה, "אורות הקודש". מחקרו של שוורץ על מעורבותו של הרב הנזיר בכתבי רבו ועל עריכת מחברותיו של הרב קוק, שלאורכן היה רושם את הגיגי לבו, עוררה פולמוס ומחקרים נוספים בנושא.⁴⁸

⁴⁷ אמנם תלמידו של הרב הנזיר, חיים ליפשיץ, פרסם לפניו מאמר הערכה קצר על דמותו של הרב הנזיר באנציקלופדיה יודאיקה ראה ליפשיץ, הנזיר, עמ' 210-211, אך המאמר לא עסק בהרחבה במשנתו.
⁴⁸ שוורץ, אורות, עמ' 87-92; והנ"ל, ציונות, עמ' 198-233, מציע לראות ב"אורות הקודש" חיבור משותף לראי"ה קוק ולנזיר, ואפילו חלק מהגותו העצמית של הרב הנזיר בעצמו; וראה שם, בעמ' 201, התייחסותו לדברי בנימין איש שלום, בין, עמ' 529; על טענתו הגיב הרב שאר ישוב כהן במאמר בעיתון שכותרתו "אל תהרסו אל הקודש", הצופה י"ד שבט תש"ס; ראה גם מוניץ, חוג, עמ' 149-158, הסבור כי לראי"ה קוק הייתה תפיסת עולם והגות מסודרת, וכי תפקידו של הנזיר התבטא בעיקר בגילוייה. בעבודתו משווה מוניץ את פנקסי כתבי היד של הראי"ה קוק, שמונה קבצים, ל"אורות הקודש" ומוכיח כי קיימים שינויי עריכה קלים מכתב ידו המקורי של הראי"ה, בהם עריכה לשונית ושינויים שנועדו להגן על הראי"ה מביקורת מצד חוגי היישוב הישן.

נושא נוסף ששוורץ עסק בו במחקריו הוא עקרון "ההיגיון השמעיי", שבאמצעותו ניסה הרב הנזיר להגדיר רוח ייחודית ליצירה היהודית לדורותיה ולחשוף את תבניתה.⁴⁹ שוורץ שרטט את המאפיינים העיקריים של "ההיגיון השמעיי", שלפיהם הדרשנות ההלכתית, החזיונות הנבואיים והסודות הקבליים נובעים כולם מאותה דרך הגיונית העומדת ביסוד היצירה היהודית כולה. במאמריו המתמקדים בזיקת דרך ההיגיון השמעיי לקבלה ובהיבטים הלוגיים והמשפטיים שלה, מראה שוורץ כי הרב הנזיר סבור שדרך החשיבה האנלוגית, ההיקשית וההמשלית, המוכרת לנו מהדרשנות התלמודית ה"שמעית" כלשונו, היא המייחדת את היצירה היהודית. לעומת זאת, לדידו של הרב הנזיר, דרך המחשבה היוונית והמערבית היא דדוקטיבית, והיא מתאפיינת בהסקת מסקנות מן הכלל אל הפרט, היקש לוגי שאינו תלוי ניסיון. לשיטת הרב הנזיר, את הדרך האנלוגית ביטאו חז"ל בכללי מדרש ההלכה ובמידות שהתורה נדרשת בהם. עם זאת, כידוע ישנן מידות שהתורה נדרשת בהן המשתמשות בדרכי ההיגיון של כלל ופרט, משום שבחלק מהמידות ערכו חכמים פשרה בין שתי שיטות ההיגיון. לדעת הנזיר פשרה זו נגרמה בעקבות הכיבוש הרומי, שלא רק הביא לחורבן המרכז הדתי של עם ישראל, אלא אף איים להביא לחורבן רוחני קשה הרבה יותר, בהשלטת ההיגיון הדדוקטיבי שאחריו הלכו שבי משכילי ישראל ובהשכחת ההיגיון האנלוגי, שהלוגיקנים ההלניסטיים התייחסו אליו בחוסר אמון. הלל הזקן, שחשש מהפגמת ההיגיון ההלניסטי מחד גיסא ומהשכחת ההיגיון האנלוגי מאידך גיסא, יצר סינתזה ביניהם, שבה הטיעונים ההלכתיים הנלמדים מהכתוב מנוסחים בצורה דדוקטיבית, אך בגוף הלימוד עצמו, החשיבה האנלוגית והאינדוקטיבית היא הדומיננטית.⁵⁰ שוורץ גם בדק חלק מבתי המדרש התנאיים המרכזיים בספרות חז"ל, בהם בית מדרשו של הלל הזקן ובית מדרשו של ר' ישמעאל, ובדק אם דרכי הלימוד שלהם מייצגים, אליבא דשיטתו של הרב הנזיר, את המחשבה היהודית המקורית, או שמא פשרה עם ההיגיון ההלניסטי.⁵¹

מחקרו של שוורץ היווה בסיס למחקר נרחב נוסף שכתב יהודה ביטי. ביטי סקר וביסס את התשתית הפילוסופית והקבלית שעליה בנויה הגותו של הנזיר, והוא ניסה לעמוד על מאפיינים נוספים של ההיגיון השמעיי, בהם האקטיביות שבו, וכן ערך השוואה בין ההיגיון העברי השמעיי כפי שמציג אותו הרב הנזיר לבין שיטות פילוסופיות אחרות בעולם. ביטי עמד על נקודות דמיון בין הגותו של הרב הנזיר לבין הגותו של ארנסט קסירר, ובירר אם אכן מדובר בהיגיון עברי מקורי.⁵²

⁴⁹ שוורץ, שם, עמ' 234-272.

⁵⁰ שם עמ' 252-271.

⁵¹ שם עמ' 252-272.

⁵² ביטי, פילוסופיה ולאחרונה הנ"ל, הפילוסוף.

יהונתן גארב חקר את השפעת הקבלה על הראי"ה ותלמידיו אגב השוואת כתביהם לתפיסות פילוסופיות מודרניות כהגותם של ניטשה ופוקו, שהצביעו על יחסי הכוח הסמויים המניעים את האדם. גארב עמד על כך שהממד הלאומי והאישי ממוזגים לגמרי בתפיסת הכוח אצל הראי"ה, אולם אצל תלמידיו פוצלו ממדים אלו לשני ענפים: הרצי"ה הדגיש יותר את הממד הפוליטי-לאומי ואפשר למצוא אצלו תרגום פוליטי וצבאי מובהק של הקבלה, ואילו הנזיר מדגיש את החתירה להתעלות רוחנית של היחיד עד כדי נבואה.⁵³ מחקר נוסף של גארב על הנזיר מצביע עליו כאחד הגורמים המרכזיים להתקבלותם של כתבי רמח"ל בחוג הראי"ה, בעקבות עיסוקו הרב בהם.⁵⁴

פן נוסף שנחקר בהגותו של הרב הנזיר הוא היותו הקרוב ביותר מבין תלמידיו של הראי"ה קוק לעולם המחקרי-מדעי, כלומר ל"מדע היהדות". הגותו הייחודית של הנזיר היוותה מוקד חשוב במחקרו של אסף ידידיה על התגובות של העולם האורתודוכסי ל"מדע היהדות" המתחדש.⁵⁵ במחקרו מחלק ידידיה את פרק הזמן מאז ייסודו של "מדע היהדות" עד להקמת מדינת ישראל לכמה תקופות, ובוחר את יחס הרבנות המסורתית למדע זה בכל תקופה ותקופה. את תקופתו של הראי"ה קוק ותלמידו הרב הנזיר מכנה ידידיה "תחיית הקודש". ידידיה מצביע על העובדה שהרב קוק הטיל על הרב הנזיר את בניית תכנית הלימודים של הישיבה גם בגלל הרקע המחקרי שלו, אך גם משום שבהגותו של הרב הנזיר מוצגת עמדה הפוכה באופן קוטבי מזו של מייסדי מדע היהדות, כך שהמוסד שהוא ייצור יהיה יותר מאשר סינתזה בין הישיבה לבין האקדמיה. בעוד ראשוני החוקרים במדע היהדות שאפו להבליט את ההיבטים התרבותיים המשותפים ליהדות ולנאורות האירופית ודחקו לשוליים את כל ההיבטים הפרטיקולריים והלא-רציונליים שביהדות, הנזיר בנה את בניינו הפילוסופי-מדעי דווקא על ההיבטים הייחודיים של היהדות, במטרה להכין את התשתית האינטלקטואלית לחידוש הנבואה. לדברי ידידיה, בכך אף נבדל הרב הנזיר מחוקרים נוספים המקורבים לראי"ה קוק, שראו בעיסוקם במדע היהדות חלק מתהליך שמטרתו יצירה תורנית מגוונת ומעמיקה בקנה מידה רחב.

חוקר נוסף שהתייחס בהרחבה לפן המחקרי של הרב הנזיר הוא ארי שבט. שבט פרסם לאחרונה סדרת מאמרים בנושא השילוב בין מחקר ולימוד ישיבתי מסורתי בהגותו ובתכנית הישיבה של הראי"ה קוק, ובהם התייחסות רחבה להגותו המחקרית של הרב הנזיר.⁵⁶ שבט מוכיח כי שילובו

⁵³ גארב, קבלה, עמ' 83-85.

⁵⁴ הנ"ל, מקובל, עמ' 320-339.

⁵⁵ ידידיה, אלטרנטיבות, עמ' 241-251.

⁵⁶ שבט, תעודות, עמ' 13-24; הנ"ל, חכמת, עמ' 309-340; הנ"ל, מבחנים, עמ' 271-243; הנ"ל, ביקורת, עמ' 99-114; הנ"ל, ליברמן, עמ' 59-66; הנ"ל, החלטתו, עמ' 174-149.

של הרב הנזיר בצוות ההקמה של ישיבת מרכז הרב נועד להדגיש פן חיובי בעיניו של הרב קוק במחקר "חכמת ישראל". לרב קוק היה חשוב להדגיש גם תחום זה כחלק מתכנית הלימודים בישיבה, אולם חזונו זה לא התגשם במלואו. בפועל, העיסוק המחקרי הועתק מיישיבת מרכז הרב למכון "הרי פישל", שהוקם לשם כך על ידי הראי"ה קוק ובראשו עמד שאול ליברמן.

משה אידל בחן את ההתייחסות השונה של הנזיר וגרשם שלום לנבואה הקבלית של רבי אברהם אבולעפיה. אידל סבור שההבדל בין השיטות, שאותו מציין שלום עצמו, הוא ששלום מנסה לאפיין שיטות שונות בקבלה, ואילו הרב הנזיר ניסה למצוא נקודת כובד משותפת לא רק לקבלה כולה, אלא למסורת היהודית בכלל. מחקרו של אידל יכול לסייע בהבחנה בין המתודות המדעיות לבין שיטתו הפרשנית של הרב הנזיר. מלבד זאת, במחקרו מנסה אידל לשער מדוע השפעתו של אבולעפיה על כתביו של הנזיר מעטה כל כך חרף הזהות המפורשת שמוצא הנזיר בין ההיגיון השמעי הנבואי לבין הקבלה הנבואית של אבולעפיה. אידל סבור כי היותה של החרמת אבולעפיה חלק מהמסורת הקבלית, וכן העובדה שהנוכחות בארץ ישראל אינה תנאי הכרחי לנבואה בתורתו של אבולעפיה, מנעה מהנזיר פתיחות רבה יותר לשיטתו.⁵⁷ טענה חשובה נוספת של אידל נוגעת למורשתו של הרב הנזיר. אידל טוען שרבים מתלמידיו הדגישו את כמיהתו לנבואה, אך התעלמו מהטענה המרכזית של ספרו: ההיגיון השמעי הוא דרך לנבואה.⁵⁸

מחקר נוסף הנוגע בהגותו של הרב הנזיר ובהשפעת תורת רבו, הראי"ה קוק עליה, הוא של אוריאל ברק. המתודולוגיה שבה השתמש ברק היא להבהיר את שיטתו ההגותית של הרב, הראי"ה קוק, מתוך כתבי תלמידיו, ובהם הנזיר. לדוגמה, ברק מוכיח את השפעתו הרבה של הספר מורה נבוכים על משנתו הנבואית של הראי"ה, אף שהספר מוזכר רק מספר קטן של פעמים בכתביו, מתוך דברי הנזיר המצביע על מורה נבוכים כמקור לדברי הראי"ה בסוגיה זו.⁵⁹

יעקב קורצוויל, שחקר את שיעוריו של הרב הנזיר על אמונות ודעות של רס"ג, טען כי מטרת פירושו של הרב הנזיר לרס"ג היא להוכיח כיצד צורת המחשבה של ההיגיון השמעי מתבטאת בספרו של רס"ג.⁶⁰ קורצוויל חקר גם את תפקידו של הרב הנזיר בעריכתה ובפרשנות של כתבי הראי"ה, והוא סבור כי הרב הנזיר ערך את כתבי הראי"ה בשיטתיות המציגה מצד אחד את לימוד הפילוסופיה כתנאי הכרחי ללימוד תורה הסוד, שהרי עולם הקבלה כולל את כל הדעות, ומצד שני מתוך מטרה להנגיש את עולם הסוד לציבור, לאור תפיסת הראי"ה קוק שיש לאפשר לציבור רחב

⁵⁷ לדין על טענותיו אלו של אידל ראה ביטי, פילוסופיה, עמ' 252-255.

⁵⁸ אידל, הנזיר, עמ' 819-834.

⁵⁹ ברק, חוג, עמ' 214-209.

⁶⁰ קורצוויל, רס"ג.

להיחשף לרעיונות הקבלה. לאשר לפרשנות כתבי הראי"ה בידי הרב הנזיר, קורצוויל טען שהאסטרטגיה הפרשנית של הרב הנזיר לפרש את כתבי הראי"ה במקומות המסופקים, היא על ידי עיון בפסקאות הקודמות והמאוחרות לה בכתב היד (שמונה קבצים), וממנה להוכיח מה הייתה כוונת הראי"ה.⁶¹

צמח הלפרין חקר את משנתו הפילוסופית של הרב הנזיר: - "ההיגיון העברי השמעיי", ואת זיקתה לפילוסופיה של הרמן כהן. על ידי ההבחנה בעקרונות הפילוסופיים מתוך משנתו של כהן שאומצו על ידי הרב הנזיר, הוכיח הלפרין שהרב הנזיר ראה עצמו כממשיכו של הרמן כהן. עם זאת, הלפרין הצביע על עקרונות שהרב הנזיר שאב מרבו הראי"ה ושבאמצעותם פיתח משנה פילוסופית עצמאית, שמצד אחד רואה בעבודת ה' לקראת הגאולה את תכלית החיים, ומצד שני מכירה באמת שבפילוסופיה הכללית, המיוצגת בעיני הרב הנזיר בהגותו של הרמן כהן.⁶²

עיקרה של עבודת המאסטר שלי⁶³ עסקה בדרכו של הרב הנזיר בטיפול במתח הקיים בין מסורת לימוד התורה הקלאסית של עולם הישיבות ובין עולם המחקר הביקורתי כפי שהוא מתבטא בפירושו למכילתא. הראיתי בעבודתי כי בפירושו למכילתא, הרב הנזיר לא היסס להשתמש בכל הפירושים שעמדו לרשותו, וכי הוא נעזר גם בפרשנות המחקרית כדי לפרש את ממרות המכילתא.

שיטת המחקר

את השאלה הראשונה בפרק מטרת המחקר - שאלת המניע לכתיבת הפירושים, אבדוק בדרך הבאה: ארצה לראות מה היחס בין פירושו של הרב הנזיר לבין עבודת הוראת המדרש שלו בישיבה. ראשית אבדוק את הכרונולוגיה של פירושו, לאמור מתי כתב כל פירוש ופירוש לחיבורים בספרות חז"ל; לאחר מכן אפנה לבדיקת תכנית הלימודים של המדרש בפועל בישיבת מרכז הרב בתקופה המקבילה לכתיבת פירושו של הרב הנזיר ואנסה למצוא התאמה, מלאה או חלקית, בין כתיבת הפירוש לבין הוראת המדרש בישיבה. אם אמצא התאמה כזו, הרי שהרב הנזיר כתב פירוש לא רק לשם הוצאה לאור, אלא גם למטרת הוראה בישיבה.

אם אמצא התאמה כזו בין כתיבת הפירוש להוראתו בישיבה, אנסה לבדוק מהי מטרתו העיקרית של הרב הנזיר ומה מוקד פירושו - הוראת המדרש לתלמידים או כתיבה פרשנית. לתשובה לשאלה זו אגיע על ידי בדיקת פירושו בהיבט הבא: ממיפוי שעשיתי לפירוש המצורף כנספח לעבודה ראיתי

⁶¹ קורצוויל, הנזיר.

⁶² הלפרין, כהן.

⁶³ כהן, מחקר.

שהרב הנזיר לא פירש את כל החיבורים המדרשיים שעסק בהם. כחלק מחיפוש התשובה לשאלה הראשונה, דהיינו מטרת כתיבת הפירוש, ארצה לבחון את שיקוליו של הרב הנזיר בבחירת הקטעים שפירש: האם לא הספיק לפרש את הכל, או שמא בכוונת מכוון לא פירש קטעים מסוימים. השאלה המעניינת - האם יש פרשיות שלא הייתה לו מטרה לפרש, תסייע לבחון אם מטרתו העיקרית היא הוראה או פרשנות; שהרי אם מטרתו העיקרית של הרב הנזיר בכתיבת הפירוש היא ספרותית-פרשנית, הרי ההיגיון אומר שהוא ינסה לפרש את ספרות חז"ל כסדרה, כדי שהלומד בספר יוכל ללמוד עם הפירוש וכך להבין כמה שיותר טקסטים של חז"ל. במקרה זה, אם נמצא פרשיות שאינן מפורשות, הרי שיהיו לכך סיבות טכניות או אידיאולוגיות, וככל הנראה הרב הנזיר לא ראה בפרשיות שלא פורשו נושאים הלכתיים או מחשבתיים שחשוב לעסוק בהן. לדוגמה, אם נמצא שהרב הנזיר מדלג על כל קטעי האגדה בפירושו, הרי שמטרתו מאוד מפורשת: לפרש רק הלכה, וכן להפך אם יפרש רק קטעי אגדה; אך אם מטרתו העיקרית היא הוראה, והכתיבה הפרשנית היא רק נגזרת ממנה, הרי שהתלמידים הם במוקד והזיקה לנושאי הלימוד שנדרשים על ידי התלמידים או ההיבט האידיאולוגי-חינוכי הוא זה שיקבע מהם דברי חז"ל שירצה הרב הנזיר לפרש.

כדי להעמיד במבחן את ההיפותזה הזו אנסה למצוא קורלציה כזו בין הוראת המדרש לבין ההתרחשות הלימודית בישיבה בתחומי דעת אחרים בישיבה ואבדוק את משמעויות הזיקה הזו. אם אמצא קשר בין נושא הלימוד הישיבתי בתלמוד לבין נושא שיעוריו במדרש ההלכה, אפשר יהיה להניח שהמטרה העיקרית של כתיבת הפירוש היא ההוראה לתלמידים, ולכן נבחרו דווקא קטעים מסוימים לפירוש.

לשאלה עד כמה האידיאולוגיה שלו השפיעה על פירושו, אחפש התייחסויות אידיאולוגיות לכתיבת הפירוש בפירושים עצמם ובכתביו האחרים של הרב, ואתמקד בבחינה מדוקדקת של הקדמותיו לספרים שאותם פירש, שהרי פעמים רבות הקדמה לספר מסוים מהווה מעין מניפסט אידיאולוגי שלאורו הוא נכתב. כאמור, ישנן שתי סיבות למעשה הפרשנות של ספרות קדומה: הנגשת הפירוש לכלל הקוראים, או ביסוס אידיאולוגיה על מקורות קדומים. ברבים מהפירושים יש שילוב בין שני המניעים, אולם על פי רוב אחד מהם הוא הדומיננטי. באורה של חלוקה זו, אבדוק אפוא לאיזה סוג פרשנות משתייך פירושו של הרב הנזיר לספרות חז"ל, ואשאל האם הוא מציג בבירור אידיאולוגיה מסוימת בפירושו, ואם כן ומהי. אם לא אמצא התייחסות אידיאולוגית מפורשת, אשאל אם אפשר למצוא אידיאולוגיה זו או אחרת מבין השיטין. אם אראה העדפה מובהקת של סוג פרשנות אחד על משנהו, אוכלן ללמוד מכך על אידיאולוגיה מסוימת בפירושו.

כדי להשיב על השאלה השנייה ולהגדיר את מאפייני פירושו של הנזיר אנסה לבדוק קודם את שיטתו הפרשנית. מה היו מקורות הפירוש? אאסוף מדגם מייצג מפירושו ואבדוק באיזה מקורות

משתמש ומאיזה מקורות מתעלם אף שידוע שהכיר אותם. כל התייחסות לשיטתו הפרשנית תאסוף ותנותח. אבדוק מה יחסו לפירושים שקדמו לו. באיזה פירושים הוא משתמש ומאיזה פירושים מתעלם אף שידוע שהכיר אותם. גם שתיקת הנזיר מהתייחסות למקורות אלו יכולה ללמד על גישתו. כל התייחסות לאיכות המקורות שבהם משתמש או לפרשנות קודמת או מקבילה תאסוף ותנותח. אבדוק מה אופי פירושו, האם הוא מלקט מפירושים שקדמו לו או מסתמך על סברת עצמו. אאסוף ואנתח מדגם מייצג מפירושיו כדי להשיב על שאלה זו. אנסה להשוות ולמצוא מכנה משותף בין המקרים שבהם הוא מסתמך על פרשן אחר לבין המקרים שבהם הוא מציג אלטרנטיבות פרשניות.

כדי להשיב על הענף העוסק ביחסו למחקר, אברר תחלה מה הייתה התשתית הספרותית שממנה שאב. כוונתי בעיקר לבדיקת ספריית הפירושים המסורתיים שבהם השתמש בפירושו מחד גיסא, לספרות המחקר שעמדה לנגד עיניו בזמן כתיבת הפירוש מאידך גיסא, וליחס ביניהם. לשאלה אם הרב הנזיר מנסה ליישב בין המקורות השונים בספרות חז"ל בעיקר על פי התלמוד הבבלי, או שמא הוא מכיר בעובדה שקיימים בתי מדרש שונים שעדויות שלהם משוקעות במדרשים השונים, אבדוק האם הוא רואה בתלמוד כבסיס הפרשני הבלעדי של המקורות השונים בספרות חז"ל, או שהוא מתייחס לספרים השונים כחיבורים עצמאיים. אבדוק זאת על ידי בחירת פסקאות מפירושיו למדרשים השונים שיש להם מקבילות בתלמודים, ואנתח אותם כדי לבדוק את התהליך הפרשני שלו. תשומת לב מיוחדת תוענק למקומות שבהם הנזיר עצמו מתייחס למתודולוגיות מחקריות. מבחן נוסף למידת "דבקותו" של הרב הנזיר בכלים המדעיים תהיה רמת השיטתיות של שימושו בספרות המחקר. אנסה לבדוק במיוחד את המקומות שבהם הרב הנזיר מתעלם מעמדת המחקר המצויה בספרים שידוע לנו שהשתמש בהם.

בעבודתי אנתח קטעים אופייניים מהפירוש כדי לעמוד על השאלות שעניינו את הנזיר בפירושו, ואקדיש תשומת לב רבה להתייחסויותיו לשאלות לשוניות, היסטוריות וכדומה. כך גם אבדוק האם דרך פרשנותו מאופיינת בשימוש במתודולוגיות מדעיות כגון סקירה פרשנית על פי סדר כרונולוגי. כדי להשיב על הסעיף העוסק בשאלה הטקסטואלית, אבדוק מתוך פירושו מהו הטקסט שעליו מתבסס הרב הנזיר בפירושו, ולאחר מכן אראה אם הוא דבק בנוסח דפוס מסוים או בנוסח כתבי יד מסוימים. אשווה בין קטעי הפירוש השונים שבהם הרב מתייחס לשאלת הטקסט, ואבדוק באילו מקרים הוא נזקק להגהת הטקסט והאם הוא נעזר בכלי זה רבות, או רק כשאין ברירה אחרת.

לשאלה על מידת ההשפעה הן של "ההיגיון השמעי" הן של עיסוקו הגדול של הרב הנזיר בספרות הקבלה על פירושו למדרשי ההלכה והאגדה, ארצה לבדוק על ידי עיון בפסקאות בפירושו שבהן בולטים מוטיבים קבליים או דרך פרשנית המושפעת מהגותו, ואבחן אם במקומות אלה ניכרת

נטייה לדחוק את הטקסט לכיוון כלשהו כדי לפרשו בדרכים המושפעות מעיסוקו בקבלה או מהגותו, לעומת הפרשנות המקובלת שהוא נוקט בדרך כלל, וכן אם יש שינוי אחר בדרכי פרשנותו כפי שנאפיין אותה כאשר היא נוגעת בתחומים אלו.

פרק א - המניעים לכתיבת הפירושים

מבוא

ביום רביעי, כ"ד תשרי תרפ"ה (22.10.1924), התחיל הרב הנזיר בכתיבת פירושו למדרשי ההלכה והאגדה.⁶⁴ כאמור במבוא, מפעל פרשני זה נמשך כמעט חמישים שנה, עד סמוך לפטירתו של הרב הנזיר, והוא הקיף חיבורים רבים מספרות חז"ל. החיבור הראשון שבחר להתחיל לפרש הוא המכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דפסחא.⁶⁵

הזמן שבו בחר הרב הנזיר להתחיל בכתיבת פירושו אינו מקרי. מדובר בימים ספורים לפני תחילת "זמן חורף": תקופת הלימוד הרצופה הארוכה והאינטנסיבית ביותר בשנת הלימודים בישיבות. על כריכת מחברות הפירושים כתב את המילים "תמצית שיעור במרכז הרב". אם כן, כתיבת הפירוש הייתה חלק מן ההכנות להוראה בישיבה. השאלה הראשונה שאבדוק בפרק זה היא המניע לכתיבת הפירושים: מדוע בחר הרב הנזיר ללמוד מדרשי הלכה ולנטות מן המסורת הלימודית הקלאסית שהתרכזה בתלמוד הבבלי?⁶⁶ כדי לנסות להתחקות אחר מניעיו, אבדוק תחילה את הרצף הכרונולוגי שקדם לכתיבת הפירוש ואת הרקע האישי של הרב הנזיר ושותפותו בהקמת ישיבת "מרכז הרב", וממנו אנסה ללמוד על ההקשר התרבותי-כרונולוגי שברקע כתיבת פירושו. לאחר מכן אתור בפירושו עצמו אחר מניעים לכתיבתם.

קבלת הרב הנזיר את הראי"ה קוק לרבו

בשנת תרפ"ב (1921) עלה הרב הנזיר ארצה, ובכך עזב את העולם האקדמי שלמד בו כחמש עשרה שנה וזנח את כתיבת עבודת הדוקטורט שלו זמן קצר לפני סיומה. המניע לעזיבה הדרמטית מתואר בהרחבה ביומנו האישי, בפסקה שנכתבה בא' אלול תרע"ט (27.8.1919):

הנני נרקב פה, יום ליום ירדף, מה לי פה. היום זה ארבע שנים, שנסעתי למרן שליט"א, והנה עכשיו הוא בעיה"ק תובב"א,⁶⁷ ונפשי צמאה, לא תמצא מנוחה. הקדושה, שאליה תשתוקק, בעיניי וסיגופי הגוף, בזהירות, לא תגיע אליה.

⁶⁴ כ"י 801, עמ' 5.

⁶⁵ מחברת פירושו של הרב הנזיר למכילתא דר"י, פסחא א-ג, פורסמו בנזיר אחיו, ב, עמ' רה-רג. כ"י 801, 803.

⁶⁶ על תכנית הלימודים המסורתית בישיבות, שכללה בעיקר את לימוד התלמוד הבבלי, ראה ברויאר, הישיבה, עמ' 83-165.
⁶⁷ הכוונה למינויו של הרב קוק לרבה של ירושלים באותה שנה ועלייתו אליה, לאחר שהותו בחו"ל בגלל מלחמת העולם הראשונה. ככל הנראה עובדה זו עוררה ביתר שאת את געגועיו של התלמיד לרבו והגבירה את האמונה בצדקת דרכו של הרב ואת נכונות ההתקשרות אליו.

כי הנני טובל ושרץ בידי, החדר שאני גר בו הוא קברי, כל היום אני ירא מאיסור "יחוד", הספרים שאני מטפל בהם אבק של חול עפר ארץ העמים היבשים עליהם, הביבליותיקה שאני הולך אליה נשים שולטות שם, והרחוב כולו שחץ גאות הנשים,⁶⁸ ומה לי פה לבקש בקודש.

האם פה אמצאך, מלכי בקודש?⁶⁹

אין לי מנוס, לא אמצא מנוח, נוס מפה, אל תצפה לשם דוקטור, רוץ עלה לעיה"ק ירושלם, שם תהי תמים, והשלך על ד' יהבך, והיה אם גם שם תהי מלחמה, תנצח, ותזכה ל...⁷⁰

מהפסקה המצוטטת עולה כי לא הייתה זו החלטה של רגע. ביומנו מתאר הרב הנזיר מתח הולך ומחריף בין העולם האקדמי לבין עולמו הרוחני,⁷¹ מתח שנמשך שנים ארוכות וקדם להחלטה לעלות לארץ. בדבריו מתייחס הרב הנזיר למפגש מיוחד שיזם עם הראי"ה קוק, בעיצומה של מלחמת העולם הראשונה, בסוף שנת תרע"ה, שהיווה עבורו נקודת מפנה.

החיפוש אחרי דמות של מורה רוחני שיסייע לו לעצב את אישיותו והקשר עם דמויות כאלו שוזרת את השנים המוקדמות של חייו של הרב הנזיר, עד פגישתו עם הראי"ה קוק. למרות תדמיתו

⁶⁸ בהמשך עבודתי אעסוק ביחסו של הרב הנזיר למעמד האישה והשפעתו על פירושו למדרשי ההלכה והאגדה. ⁶⁹ ההדגשה במקור, וכן כל ההדגשות מכאן והלאה מתוך כתביו של הרב הנזיר.

⁷⁰ כך במקור: משנת הנזיר, עמ' לח.

⁷¹ להלן אביא דוגמאות מעטות מתיאוריו הרבים בכתביו. כבר כשהיה נער בגיל העשרה הוא מתאר ביומנו: "מעט מספרי 'השכלה' התחלתי לקרוא בבוריסובקא, המושבה [=מושבה יהודית סמוכה לבקשט (Baksty) מערבה מוולוז'ין]. את 'מספרי פריז', למדני לקרוא ולתרגם אחד מצעירי המושבה, שנתמשכל, ובעצמי קראתי את 'הפודה ומציל', וביחוד את 'שירת הזמיר' של בוקי בן יגלי, (ד"ר קצנלסון ז"ל, שהכרתיו אח"כ באקדמיה בפטרבורג), הוא משך את לבי, וישאני על כנפי רוח לשדות הקציר במושבות בארץ ישראל. בוואלאזין נתגלגל לידי "גן שעשועים" של א. רוזנפלד, ספרי קריאה ולימוד, וגם כתבי עת. נודע לי ממצאות זרם השכלה, גם בין אברכי הישיבה, אבל לא פגע בי ובתלמודי" (משנת הנזיר, עמ' יג), בשלב זה של חייו, הרב הנזיר לא ראה סתירה בין עולם ההשכלה לבין שהותו ולימודו בעולם התורה המסורתי. תיאורי המתח החרף מתחילים להופיע בשנים המאוחרות יותר, לאחר שעזב את עולם הישיבות כתלמיד רשמי ועבר לאקדמיה. אז מתחילים להופיע תיאורים יומניים מעין אלו: "נראה לי, שאני טובל ושרץ בידי. דרך הקדושה, האהבה והדבקות, כמו שמאריך בספר הקדוש, 'ראשית חכמה', המלא חכמת הקודש, הקדושה באופן מעשי [...]. אני יודע ומכיר כך, יונתי, ברה היא לאמה [...]. ביחוד כשאני מתענה, ומסגף עצמי בשכבי בלילה על הקרקע, לא במטה [...]. ומה אני עושה אחר כך ביום, מעיין בספרי בעלי ההיגיון לעמים, הזרים לרוח הקדושה, הרחוקים מאמת, כשאין להם מגע לקדושה, ומבקשים את הכהן בבית הקברות, מה לעשות? [...]. הנך מכיר בזה, וטובל ושרץ בידך, כיצד להיחלץ מן המצר?" (משנת הנזיר, עמ' לו-לח). סמוך לזמן זה כותב הרב הנזיר ללידו הרצי"ה קוק מכתב שבו הוא מתייחס למועמדותו לדוקטורט במילים: "רח"ל" [=רחמנא ליצלן!], וכך כותב: "כבר נמלאו לי ימי הקי בסימיסטרי הקיץ הזה ואהי קנדיטוס [=מועמד לדוקטורט] לפלסופיא, רח"ל; ר"ל, שבידי להגיש "עבודה" דיסירטטיא ולעמוד לבחינות בחרף הבע"ל [=הבא עלינו לטובה], אך עדיין לא התחלתי לכתב, ומסופקני אם יעלה בידי דבר לפי טבעי ורוחי עכשיו" (דודי לצבי, עמ' נו). לאחר עלייתו ארצה מתייחס הרב הנזיר אל עצמו כבעל תשובה, וכך הוא כותב: "כאן באה"ק [=ארץ הקודש] הנני מכין לי [...] סביבה של אור קדוש, שבה תיוון נשמתי, שהיתה שרויה הרבה בארץ העמים, והיתה טובלה במימי ספריהם ומדעיהם גם בזרמי שיריהם. עלי, בבחינת בעל תשובה, להכין לטהר ולקדש את הסביבה המקיפה לי, בלימוד תורה וחכמת אמת, וישיבה בבית המדרש אצל ס"ת הקדושים כל היום" (משנת הנזיר, עמ' סג). מעניין שהביטוי "בעל תשובה" חוזר על עצמו אצל גרשם שלום, ירושלים, עמ' 203-204, ובו הוא מתאר מפגש עם הרב הנזיר בירושלים: "מולנו אז גר הרב דוד כהן איש אציל-רוח, תלמידו המובהק של הרב קוק וידוע בכל ירושלים האשכנזית בכינוי 'הנזיר' סתם, שעסק בקבלה, אם אפשר לומר כך, בכיוון הפוך ממש לכיווני. ידעתי עליו מזמן ששינינו ישבנו בשוויץ והוא פירסם אז בגרמנית מאמר של שנים עשר עמודים שהביע בו אותו רעיון שלפיתוחו נועדו כל שלושת החלקים של ספרו קול הנבואה - ההיגיון העברי השמעי, שפירסם כעבור חמישים שנה, בסוף ימיו. כל מאמצי לרדת לסוף דעתו עלו בתוהו. אבל הצד השווה שבינינו היה שכתבי אברהם אבולעאפיה, במאה ה"ג, הטביעו רישומם עלינו. כל עוד היינו שכנים, ביקרתי אותו פעמים והבאתי לו פרישת שלום מזלמן רובשוב (שז"ר), שלמד יחד עמו בפטרבורג ובפרייבורג לפני המלחמה והיה הראשון שסיפר לי עליו ועל פנייתו לדרכי תשובה. אך להתוכח עם בעל-תשובה על דרכי חקירת הקבלה והבנתה - זוהי משימה חסרת-תקוה, ומבשרי חזיתי זאת". נראה שהשינוי בדרכו של הרב הנזיר היה מהותי עד כדי כך, שהוא נתפס בעיני הציבור המשכיל הירושלמי של אז כבעל תשובה. מכל האמור לעיל עולה כי הנימוק הטכני של אי אישור עבודת הדוקטורט שלו, שיובא להלן, היה מעין תירוץ שסייע להחלטתו של הרב הנזיר לזנוח את לימודיו האקדמיים, ולא הגורם העיקרי לכך.

המאוחרת כמתבודד, הנזיר לא היה אוטוידקט. ביומנו הוא מתאר קשרים עמוקים, שחורגים הרבה מעבר לקשר פורמלי בין מורה לתלמיד, בינו לבין רבותיו - סבו, רבה של ראדין, הרב זכריה מנדל כ"ץ,⁷² רבי ישראל מאיר מראדין, ה"חפץ חיים",⁷³ הרב משה מרדכי אפשטיין⁷⁴ ואחרים. ככל הנראה החיפוש אחר מורה רוחני לא היה מצוי רק בעולם הישיבות. ידידו הקרוב של הרב הנזיר, זלמן שז"ר (נשיאה השלישי של מדינת ישראל), מתאר התלבטות של הרב הנזיר בין הראי"ה לבין הרמן כהן.⁷⁵

הרב הנזיר נחשף להגותו של הראי"ה קוק עוד בהיותו בחור בן 17 בישיבת סלבודקה, בקריאת מאמר הראי"ה "אפיקים בנגב".⁷⁶ במאמר זה הראי"ה מסביר את טעמי המצוות בשפת דורו, לדוגמה: הטעם למצוות כיסוי הדם היא הבושה שעלינו לחוש בשחיתת בעל חיים, הטעם לאיסור בשר בחלב הוא שבשני מוצרים אלו אנו לוקחים מהבהמה משהו שלא שייך לנו - את בשרה ואת חלב ילדיה, ועוד. המאמר הרשים מאוד את הרב הנזיר אז והתאים להשקפתו דאז, שביקשה לשלב בין העולם ההומניסטי האירופי לבין דרך התורה. וכך כותב הרב הנזיר בימיו בישיבת סלבודקה: "כל הקורא את מאמרו של הגאון הצדיק החכם קוק שליט"א, אפיקים בנגב, יראה עליו, כי שיטת התרבות האירופית היא שיטת התורה, ברב אם במעט, כי אם לא בכולו".⁷⁷ לא ידוע לי אם בעקבות קריאת מאמרים אלו ניסה הרב הנזיר ליצור קשר עם הראי"ה. בכל אופן, לרב הנזיר נודע על הגעתו

⁷² משנת הנזיר, עמ' ג-ה.

⁷³ משנת הנזיר, עמ' 10-12.

⁷⁴ משנת הנזיר, עמ' יט-כ.

⁷⁵ כך אמר שז"ר בהספדו לרב הנזיר (נזיר אחיו, א, עמ' טז): "בלמדנו בשטרסבורג [זו כנראה טעות והכוונה לפרייבורג, שבה אכן למד עם שז"ר. הנזיר מעולם לא למד בשטרסבורג, י"ה] לאחר שריקרט [Heinrich Rickert, מהפילוסופים מהניאו קאנטיאנים, י"ה] לוקח להיידלברג למלא את כסאו של וינדלברנד [Wilhelm Windelband, מחבר *A History of Philosophy: With Especial Reference to the Formation and Development of Its Problems and Conceptions*, Macmillan, New York, 1901] ההיסטוריון של הפילוסופיה, אמר לי: מתלבט אני, אם לנסוע למרבורג וללמוד תורה אצל הרמן כהן או לנסוע לירושלים [ככל הנראה זוהי גם פליטת קולמוס של שז"ר, כי בתקופה זו, טרם מלחמת העולם הראשונה, הרב קוק לא היה בירושלים אלא ביפו. עוד אוסיף כי וינדלברנד מת בי"ד חשוון תרע"ו; 22.10.1915, לאחר פגישתו של הרב הנזיר עם הראי"ה, י"ה] וללמוד תורה אצל הרב קוק. רק שני אלה ישנם בדורנו לאיש שכמותי, ועלי להכריע. והוא התלבט קשות עד שעילאה גבר, והרב קוק עצמו הגיע לשווייץ". התלבטות זו מובאת גם אצל שוורץ, ציונות, עמ' 143. ביטי, פילוסופיה, עמ' 14, מפקפק במהימנותה של מסורת זו, בשל העובדה שבזיכרונות הנזיר וביומניו האישיים אין כלל אזכור של הרמן כהן, למרות ההערכה הרבה לעבודתו הפילוסופית המוזכרת פעמים רבות בספר "קול הנבואה". למרות דברי ביטי, אינני חושב שיש לפקפק בדברי שז"ר על אותה שיחת סטודנטים שקיים עם הרב הנזיר על התלבטויותיו, אולם ייתכן שהעובדה שלא העלה את השיחה הזו על הכתב בזיכרונותיו מראה שלא הייתה זו התלבטות ממשית שהותירה חותם. מטרת הרב הנזיר בכתיבת יומנו, ובעיקר השאלה אם ראה בו מסמך שבו הוא מציין את כל קורותיו או שמא הייתה בכתיבתו מטרה אחרת, היא נושא למחקר בפני עצמו. לקשר בין הגותו של הרמן כהן להגותו של הראי"ה קוק, ראה להלן הערה 89. בכל אופן, בפגישתו עם הראי"ה קוק הוכרעה לחלוטין התלבטות זו, וכחמש שנים לאחר פגישתו עם הראי"ה, בשנת תר"פ, דחה הרב הנזיר הצעה למשרת מרצה ב"בית המדרש לחכמת ישראל" של הרמן כהן (לאחר פטירתו של הרמן כהן בשנת תרע"ה, 1918) בברלין, כמובא במגילת סתרים ב, כב.

⁷⁶ פורסם תחילה בכתב העת, הפלס, תרס"ג, חוברות 10-12, עמ' 596-604, 655-663, 714-722, ותרס"ד, חוברות א-ג, עמ' 19-26, 73-80, 138-144; ולאחרונה באוצרות הראי"ה, ב, עמ' 77-130.

⁷⁷ זכו שכינה ביניהם, עמ' מג. וכך העיד ביומנו: "הייתי מחותמי הירחון הרבני הזה [=הפלס, י"ה], בו נפתרסמו המאמרים: תעודת ישראל ולאומיותו, אפיקים בנגב, של מרן זצ"ל, שמשכו את לבי. ביחוד המאמר 'אפיקים בנגב' עשה עלי רושם עז, בטעמי המצות, בשר בחלב, ושעטנו, ויהי לי ליסוד השקפת הצמחונות מבחינה תורנית בעתיד" (משנת הנזיר, עמ' יד). לימים, בשנת תשכ"א, ערך הרב הנזיר מתוך מאמר זה כמה פרקים, והוא פרסם אותם תחת השם "חזון הצמחונות והשלום מבחינה תורנית".

של הראייה לסנט גאלן (St. Gallen) שבשוויץ משני ידידיו מבאזל, חיים נפתלי שמואל שטרנבוך והרב ירחמיאל אליהו בוצקו, שהיה בבעלותם בית חרושת בסנט גאלן, והוא פנה במכתב לראייה וביקש להיפגש עמו.⁷⁸ תיאור המפגש ביניהם מעטר את פתיחת הספר "אורות הקודש", שבו ערך הנזיר את כתבי רבו:

לפני כ"ז שנה, ואני בשוויץ בבזל, עסוק בלימודי בדעות הפילוסופיות לתקופותיהן, מלא צימאון ושקיקה לאמת, ביחוד האמת הישראלית. הגיעה אלי השמועה מהרב, שנמצא אז בארץ זו מזרחה. פניתי במכתב, ובקבלי תשובה, החלטתי לנסוע אליו. אחרי טבילה במימי הרהיין, מצויד ב"שערי קדושה", מלא ספק וחכיון, עשיתי את דרכי להרב, בערב ר"ח אלול (תרע"ה). באתי אליו, מצאתיו עסוק בהלכה עם בנו, נסבה שיחה על חכמה יונית וספרותה, שלא סיפקה עוד נפש היודעה ממקורותיה הראשונים. נשארתי ללון אצלם.

על משכבי לא שכב לבי, גורל חיי היו על כפות המאזנים. והנה בקר השכם ואשמע קול צעדים הנה והנה, בברכות השחר, תפלת העקדה, בשיר וניגון עליון, משמי שמי קדם, וזכר לנו אהבת הקדמונים. ואקשיב, והנה נהפכתי והייתי לאיש אחר. אחרי התפלה, מיהרתי לבשר במכתב, כי יותר מאשר פיללתי מצאתי, מצאתי לי רב.⁷⁹

הסטודנט מבאזל שנפשו נקרעת בין העולמות מצליח למצוא דמות של מורה דרך רוחני כלבבו. לאחר כחמש שנים של קשר מכתבים עם הראייה, געגועי התלמיד גוברים⁸⁰ והוא רוצה לעלות לארץ. ידידיו מנסים להניאו ממעשה זה ומבקשים שיסיים את עבודת הדוקטורט, אולם נתקלים בסירוב. וכך הוא כותב ביומנו כשנה וחצי לאחר מכן:

הידידים רוצים לעכבני, שלא אפסיק באמצע הלימודים, עד כי אקבל התואר דוקטור. אך נקעה נפשי מזה, אין בכוחה, צמאה נפשי לאי[לוקים]⁸¹ לאל חי.⁸²

השאלה המטרידה היא מדוע לאחר התלבטות של שנים רבות כל כך, הרב הנזיר לא היה יכול לחכות כמה חודשים נוספים כדי להשלים את עבודת המחקר שלו, שכבר הוגשה והוחזרה לו לשם תיקונים?⁸³ מה היה הגורם שהכריע את הכף לבכר את העולם הישיבתי על העולם האקדמי,

⁷⁸ מכתב התשובה, שבו מזמינים אותו הראייה והרצי"ה קוק לפגישה, נדפס בדודי לצבי, עמ' א. מבוא לאורות הקודש, עמ' 17-18.

⁷⁹ "גוברים בי הגעגועים לארץ ישראל, למרן הרב" (משנת הנזיר, עמ' מ).

⁸⁰ ההשלמה בסוגריים המרובעים היא שלי כדי להקל על הקריאה. כחלק מההקפדה ההלכתית שנקט וכדי להימנע מכתבת שם אלוקות, הרב הנזיר היה לרוב כותב את שם ה' בצורות שונות כ"א", "אלדים", "א-ית" ועוד.

⁸¹ משנת הנזיר, עמ' מ.

⁸² בעבודת הדוקטורט: "Die Struktur der jüdischen Religionsphilosophie" - "תבנית הפילוסופיה הדתית היהודית", עסק הנזיר בהשוואת הפילוסופיה העתיקה לפילוסופיה היהודית. המאמר הוגש כעבודת דוקטורט למורו של הרב הנזיר באוניברסיטת באזל, פרופ' קארל יואל (עליו ראה ביטי, פילוסופיה, עמ' 121). בספר נזיר אחיו, ב, עמ' תח מסופר שעבודתו של הנזיר לא אושרה, שכן המאמר מנה 34 עמודים ולא 36 כנדרש. ככל הנראה אפשר היה לתקן זאת, אולם הרב הנזיר

ובדחיפות רבה כל כך? געגעויעו לרבו נראים סיבה דחוקה מעט למעשה כה קיצוני, שהרי במשך כחמש שנים הרב הנזיר לא פגש את רבו, אלא רק שמר עמו על קשר מכתבים. ככל הנראה, היה זה לא רק הקשר האישי בין רב נערץ לתלמיד שגרם לרב הנזיר לעלות ארצה: לקשר ביניהם ולעליית הנזיר ללא שיהוי היו משמעות מעשית - הקמת ישיבה.

זמן קצר לפני עלייתו של הנזיר לארץ הקים הראי"ה קוק את תנועתו הדתית-פוליטית "דגל ירושלים", שאחד ממוסדותיה העתידיים יהיה ישיבה. אולם הגשמת חזונו של הראי"ה נתקלה בקשיים רבים. בזמן הקמת התנועה פנה הראי"ה קוק לרב הנזיר כדי שיסייע לו בהקמת התנועה והישיבה. הרב הנזיר ראה בפנייתו זו הזדמנות לזנוח את העולם האקדמי ואת אדמת הגולה שבהם בזרות הולכת וגוברת, להגשים את חלומו, לעלות לארץ ישראל ולדבוק ברבו. וכך כותב הרב הנזיר כחודש לאחר עלייתו לארץ:

מגמותי בבואי לארץ הקודש, למרן הרב, היתה הקמת ישיבה מרכזית, בתוכנית לימודים כוללת ומקיפה, שתכליתה תחיית רוח הנבואה בישראל בארץ ישראל, בהשפעתו הסגולית של מרן הרב. בעלותי אל הרב, והצעתי לפניו **מגמת הקמת הישיבה הגדולה**, ולהתחיל בהכנות, אמר לי לערוך "תוכנית לימודים" בשביל הישיבה.⁸⁴

זו פסקה מפתיעה, משום שמשמע ממנה לכאורה כי הקמת הישיבה היא רעיון של הרב הנזיר. האם אכן הרב הנזיר הוא שיזם את הקמת ישיבת "מרכז הרב"? נשים לב גם לתגובתו של הראי"ה להצעתו של הנזיר. התגובה היא מיידית. הראי"ה מטיל על הנזיר את המשימה החשובה של כתיבת תכנית הלימודים של הישיבה, שכללה לימוד מדרשי הלכה ואגדה. כידוע, תכנית לימודים של מוסד מבטאת את ייחודו, את האידיאלים שבהם הוא דוגל ושמהם נגזרים התכנים שירכוש התלמיד בשהותו במקום. מדוע מכל תלמידיו של הראי"ה, בהם גדולי תורה שמן הסתם היו בקשר רציף ויומיומי יותר עם הראי"ה מאשר חליפת מכתבים (למשל בנו הרצי"ה והרב חרל"פ; ואף הראי"ה עצמו יכול היה להכין את תכנית הלימודים) נבחר הנזיר למשימה חשובה זו? כדי לנסות להשיב על כך אסקור את התהליכים שקדמו להקמת הישיבה ואת ייחודה בחזונו של מייסדה, הראי"ה קוק.

התנגד לכך והחליט לעלות מיד ארצה ולזנוח את השלמת העבודה. המאמר הופיע לאחר מכן בספר השנה ליהודי שווייץ (Judischer Jahrbuch Fur Die Schweiz 1919/20 - 5680, pp 88-112), בחתימת "Ben Joseph in Basel", והוא שימש כבסיס לספרו הגדול של הנזיר "קול הנבואה". מאמר דומה פורסם בידי הרב הנזיר שנתיים לפני כן באותה מסגרת: 19-20 pp. על ההבדל בין המאמרים ראה דודי לצבי, עמ' עד, קיג, וכן ביטי, פילוסופיה, עמ' 171-169. בעמודים אלה מראה ביטי את הקשר בין המאמר לבין כתיבת הספר "קול הנבואה".
⁸⁴ משנת הנזיר, עמ' מה.

הניסיונות להקמת "ישיבה מרכזית עולמית"

הרעיון של הקמת ישיבה ייחודית לא עלה לראשונה בפגישה המתוארת בין הראי"ה לתלמידו. מדובר בחזון שהיה במוחו של הראי"ה קוק שנים רבות קודם לכן.⁸⁵ הסופר אברהם שוער,⁸⁶ ידד נעוריו של הראי"ה קוק, מתאר לימוד לילי - "משמר" משותף שנערך על ידם כשלמדו בישיבתו של הרב אליעזר דון יחיא בעיירה לוצ'ין (Ludza) שבלטביה,⁸⁷ כשהיו בערך בגיל בר מצווה:

והיה הנער אברהם יצחק מתמיד גדול, וההתמדה שלו [...] הייתה התמדה הבאה מתוך יראת שמים [...] ועל כן הייתה ההתמדה שלו נפלאה מאוד. אם הייתה עוברת עליו שעה קלה בביטול תורה היה מרגיש צער אמיתי – כאב מוחשי, פיזי [...] יום אחד אמר לי: גמרתי בליבי ששנים לילות בשבוע נקבע ללילות משמר, שנים לילות בשבוע נלמד עד עלות השחר [...] זוכר אני ליל משמר אחד אופייני לתכונתו של הגאון הזה [...] השעה הייתה מאוחרת. אנחנו למדנו על הבימה. מסביב לנו הס, דממה. ב"חדר השני" ישנים זה מכבר כל הבחורים. לפנינו דולק ממעל לארון הקודש נר התמיד - ואנחנו נחנו קצת מעמלנו וישבנו וסחנו בינותינו, והוא אומר לי בקול רווי סוד: "הידעת, אפשר שרק אנחנו שנינו מקיימים עכשיו את כל העולם כולו, אפשר דן הקב"ה בשעה זו את העולם, ושוקלים עתה את עוונותיהם של בני האדם והעוונות מכריעים, ומיכאל המלאך, המליץ האחד מני אלף, הולך ולוקח את דברי התורה שלנו ומניחם על כף המאזניים של זכויות, והם, דברי התורה שלנו, מכריעים את הכף לזכות. נמצא שאנחנו זכיין לקיים את כל העולם כולו, ואנחנו - ילדים קטנים, אני אך השנה הראשונה שאני מניח תפילין ואתה אפילו בר מצווה אינך עוד" [...] ובעודני יושב שקוע בחזיונותי וקולו של אברהם הולך והולך, ואני שומע: "יבוא יום ואני אהיה גדול בתורה, גדול מאוד, ואז... והוא נוגע בי כדי להפנותני אליו, ואני רואה: פניו לוהטים, עיניו, גבותיו נדלקות, והן כגחלי אש רוחצות בחלב, ורצות הן רצוא ושוב והוא מלחש: **אעלה** לארץ ישראל, לירושלים עיר הקודש, ואייסד שם ישיבה גדולה מאוד, כעין "כרם ביבנה",

⁸⁵ על הרקע לניסיונות להקמת הישיבה ראה רודיק, יצירה, עמ' 13-76; על מעורבותו הישירה של הרב הנזיר בפרט בהקמת הישיבה ראה שם, עמ' 73-74 וראה בסתר המדרגה, עמ' לה, שם כותב בנו הרב שאר ישוב כהן, בניתוחו את הקטע היומני שהובא לעיל שבו מציע אביו לראי"ה קוק להקים את הישיבה, כי היה זה "זרוז מצד הרב הנזיר - אבא זצ"ל - לרב ליסד את הישיבה".

⁸⁶ אברהם שוער (תרכ"ט-ת"ש; 1868-1940) היה סופר לספרי מבוגרים וילדים ומורה, לפני מלחמת העולם הראשונה היגר מלטביה לניו יורק ושם לימד במשך שנים רבות בבית מדרש למורים שליד ישיבת רבי יצחק אלחנן. ⁸⁷ עליו ראה: שבתי דון יחיא (דניאל), רבי אליעזר דון יחיא, מגילת חייו [...] עם מכתב מאת רבן של ישראל, הרב אברהם יצחק הכהן קוק שליט"א, ירושלים תרצ"ב.

ונאספו אלי בחורים מכל אפסי ארץ, ואני אהיה ראש הישיבה, והישיבה של ירושלים תהיה

הגדולה מכל הישיבות שבעולם כולו ומירושלים תצא תורה.⁸⁸

החזון הזה של הראי"ה החל לקרום עור וגידים בשנת תרס"ט (1919), כששימש רב ביפו. הראי"ה קוק התגורר באותה תקופה סמוך לתלמוד תורה "שערי תורה" הוותיק ופרש עליו את חסותו. הראי"ה היה מעורב בתכנית הלימודים של המוסד, בחן את התלמידים ופנה לנדיבים שיתמכו בתלמוד תורה. חידוש מהותי שיזם הראי"ה היה פתיחת בית מלאכה קטן לארונות ברזל במתחם התלמוד תורה והכשרת התלמידים לעבודה בתעשיית המתכת.⁸⁹ בהמשך יזם הראי"ה הקמת ישיבה במקום.⁹⁰ בשנת תרס"ט נפתחה הישיבה במתחם "שערי תורה", ולמדו בה כארבעים בחורים. על הישיבה עצמה נשתמרו פרטים מעטים, וככל הנראה השפעתה הציבורית הייתה מצומצמת,⁹¹ אך את עצם הקמתה ואת וחינוך התלמידים מתאר הראי"ה קוק במילים: "משאת נפשי מימי עלומי".⁹² הישיבה לא התקיימה במשך שנים רבות. כחמש שנים לאחר הקמתה נסע הראי"ה קוק מיפו לכנסייה העולמית של "אגודת ישראל" בשוויץ. בזמן שהותו שם פרצה מלחמת העולם הראשונה, ובהיותו נתין רוסי, שהייתה במצב מלחמה עם האימפריה העות'מאנית, לא התאפשר לו לשוב לארץ. הוא נשאר אפוא בשוויץ, ובה כאמור נפגש עם הרב הנזיר. בשנת תרע"ו (1916) עבר הראי"ה

⁸⁸ נדפס לראשונה בירחון בני עקיבא "זרעים", כסלו תרצ"ו, על ידי הרב משה צבי נריה ולאחר מכן אצל הרב מימון, תולדות, עמ' כד; הסיפור מובא בשינויים אצל הרב משה צבי נריה, טל הראי"ה, עמ' כג-כו, ובמלואו שם, עמ' ר-רב.

⁸⁹ עוד לפני הקמת הישיבה, השילוב בין תורה למלאכה בתלמוד תורה "שערי תורה" ביפו היה מקור לגאווה לבית הראי"ה. במכתבו לסופר יוסף חיים ברנר (שאליו צירף את הספר "בעקבי הצאן"), שמטרתו הייתה לחשוף בפני ברנר את דמותו ופועלו של אביו כדי שיכתוב עליהם בעיתונו "המעורר", כותב הרצי"ה קוק כך: "אבי נ"י הוא מן הרבנים האדוקים, ואשר מלבד גאונותו בתורה זכה גם לשם צדיק, ועם זה הוא חוקר ופילוסוף חפשי באין שום מעצור לפניו [...] בלב קרוע ומורתח ראה ויתבונן אל שבר עמו אהוב-נפשו הקרוע לגזרים, ויכיר את מקור כל הרעות באי הידיעה איש את אחיו [...] עד שלמשל: מעבר מזה היהדות נעשתה לשם נרדף עם שנאת חיים, בטלנות ועוד [...] אבי נ"י בא לארץ ישראל לפני שלש שנים ויראה פה את מלוא נולדו של הקרע הזה, וישם את פניו לעלות על במת הקהל ולעבוד לטובת עמו בכל כוחו ממש. בעט סופרים אשר לו הוא מדפיס ומדפיס בפנים שונים לעברים שונים את רעיוניו [...] ולמרות רוב המפריעים שיש לו - ביחוד מהדור הישן - כבר הספיק לפעול הרבה לפי הערך (עד שלמשל ב"התלמוד תורה" פה ביפו שלקחה תחת חסותו, יסד כבר בית מלאכה ללמוד את הילדים מלאכת יד. היושב בארץ ורואה את המצב יודע כמה גדול הצעד)". איגרת זו פורסמה חלקית אצל הרב משה צבי נריה, בשדה הראי"ה, עמ' 298-300, ובמלואה בספרו של הרצי"ה, צמח צבי, עמ' א-ב. אגב, איגרת זו, המסתיימת בעדות הרצי"ה שהראי"ה הושפע בספרו "בעקבי הצאן" מהפילוסוף הרמן כהן, גררה דיון על מידת השפעתו על הראי"ה; בכלל ראה איש שלום, הרב קוק, עמ' 21, ושם עמ' 155 הערה 45; הנ"ל, בין, עמ' 530-531; ויוסף אביב"י, אקדמות לקבלת הראי"ה, 13. לקישור מקוון: <http://www.yeshiva.org.il/midrash/15050#100b>. למקורות נוספים למכתב זה ראה הערה 101, שם. אוסיף ואציין כי הרב הנזיר מתאר ביומנו שלמד בישיבה בקונגוטופ (שממנה סולק מוקדם יותר י"ה ברנר בגלל כתיבת דברי חולין) עם אחיו של ברנר, וכי למשמע סיפוריו על אחיו יוסף חיים הוא כותב "התעורר בי החשק להיות גם אני סופר" (משנת הנזיר, עמ' י). גם לאחר הקמת הישיבה לא ראה הראי"ה קוק סתירה בין הלימוד בישיבה לבין העבודה בבית המלאכה, וכך הוא כותב: "אינני קובע מסמרות בדבר, שיהיו חניכי הישיבה, אפילו המצוינים, דוקא רבנים. אדרבא, כל חפצי הוא, שיהיו מהם מתלמידים, במשך שנות לימודם, חלק הגון מידיעות שמושיות, ואותם שיש להם נטיה למלאכה יתלמדו איזה שעות ביום בבית-המלאכה, אשר כבר הועמד עמנו פה במוסד "שערי תורה" (אגרות הראי"ה, א, אגרת קמו, עמ' קפז).

⁹⁰ איגרות רבות מתקופת יפו של הראי"ה זו עוסקות ביוזמתו להקים ישיבה במקום; ראה לדוגמה אגרות הראי"ה, א, אגרות מד, עמ' נב-נג; שם, אגרת נב, עמ' ס; שם, אגרת נט, עמ' סה-סז.

⁹¹ להרחבה על ישיבת הרב קוק ביפו ראה מאמרו המקוון של משה נחמני, "שעריה נעולים", תעלומת ישיבת הרב קוק ביפו", אתר "אור האורות". לקישור מקוון: <http://www.orhaorot.022.co.il/BRPortal/br/P102.jsp?arc=315500>; וכן אבנרי, הרב קוק. אחד התלמידים שלמד בישיבת יפו מפי הרב קוק הוא הלל פרלמן, שמשערים כי הוא החכם המסתורי "מר שושני". עליו ראה הרוי, שושני, עמ' 465-459, ובמקורות שבהערות 1-2, 14; ומאמרה של טורנר, שושני, עמ' 467-468. אגרות הראי"ה, א, אגרת רח, עמ' רסא. שם גם מתאר הראי"ה את שלבי הקמת הישיבה ביפו.

לכהן כרב קהילת "מחזיקי הדת" בלונדון עד תום המלחמה. כך נותרה ישיבת "שערי תורה" בלא פטרונה הרוחני, וברבות הימים היא נסגרה.

גם כשהיה בלונדון לא זנח הראי"ה את רצונו להקים ישיבה, ובצד הוראה בישיבה לונדונית מקומית,⁹³ הוא שקד על הקמת תנועה פוליטית-דתית בשם "דגל ירושלים".⁹⁴ ב"מכתב גלוי" שכתב עם ייסוד תנועת "דגל ירושלים", מגדיר הראי"ה קוק את מטרת התנועה - לאגד את "שלומי אמוני ישראל" שאינם מעוניינים להצטרף להסתדרות הציונית העולמית, שחלק ממנה הייתה גם תנועת "המזרחי", לתנועה דתית שתפעל מחוץ לתנועה הציונית ותסייע בבניינה של ארץ ישראל. לפי חזונו של הרב קוק, חלק בלתי נפרד ממוסדותיה של תנועת "דגל ירושלים" יהיה ישיבה מרכזית. וכך הוא מתאר את מטרותיה של "המחלקה התרבותית" של "דגל ירושלים":

ליסד ישיבת-עולם גדולה בירושלים, בפרוגרם ממולא בזהירות, ורחב ועשיר בתוכנו, ישיבה כזאת שתהיה בתוכנה ובחזותה לתפארת בישראל, ישיבה בעלת הרבה ענפים, בתור מחלקות על כל המקצועות שבתורה, שתהיה מקפת את כל התורה כולה שבכתב ושבעל פה את ההלכה וההגדה, וכל מה שהוא נוגע לחיי התורה בישראל במלא רוחב המובן של המילה.⁹⁵

זה ציטוט חשוב, מפני שהוא חושף את קיומה של פרוגרמה לישיבה של הרב קוק עוד בטרם הציע הנזיר את הפרוגרמה שלו. החזון להקמת ישיבה בעלת מחלקות שיקיפו את כל מקצועות התורה, יתבטא מאוחר יותר בתכנית הלימודים של הנזיר לישיבה, תכנית שניסח על סמך הפרוגרמה של הראי"ה קוק.

הראי"ה קוק הוסיף ופעל להגשמת חזונו בצורה מעשית באותה תקופה. באיגרת שכתב לראשי התנועה הציונית נחום סוקולוב וחיים ויצמן ביי"ח כסלו תרע"ח, מבקש הראי"ה מהם לסייע לו

⁹³ שם לימד הראי"ה קוק תלמוד, הלכה וכוזרי, כמוזכר באיגרותיו לבנו (אגרות הראי"ה, ג, אגרות תש"ע ותשע"א, עמ' לה-לט) ובספר דודי לצבי, עמ' סז.

⁹⁴ הרקע להקמת התנועה היה כנראה הצהרת בלפור. בשהותו בלונדון סייע הרב קוק רבות בתהליכים שקדמו לפרסום ההצהרה, בעיקר במאבקיו בקרב היהדות האנגלית נגד ההתנגדות לפרסום ההצהרה, והוא הבין את חשיבותה העצומה בשלבי הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל. מטרת הקמת תנועת "דגל ירושלים" הייתה להדגיש את צביונה הדתי של המדינה העתידית. על יחסו להצהרת בלפור כשלב בתהליך הגאולה והשוואתה להצהרת כורש, ראה אגרות הראי"ה, ג, אגרת תתע"א, עמ' קנה; מאמרי הראי"ה, עמ' 250 במאמר "לזכר לורד בלפור". על סיועו של הראי"ה להצהרת בלפור, ראה אגרות הראי"ה, ג, אגרת תתלב, עמ' קו-קיא, שם מובא כרוז מהרב קוק שפורסם באנגליה שכותרתו "גילוי דעת על דבר הבגידה הלאומית". איגרת זו מובאת גם במאמרי הראי"ה, עמ' 331-332, ואגרת תתלג, עמ' קיג, שבה מבקש הרב קוק מכל מנהלי בתי הכנסת באנגליה לחתום על הצהרת תמיכה בדרישה מממשלת אנגליה להכיר בבית לאומי לעם היהודי בארץ ישראל. על הגורמים לפרסום זה ראה גם גליצנשטיין, מזכיר, עמ' לח-מג; הרב נריה, בשדה הראי"ה, עמ' 33-34; וכהן, התחלה, עמ' 46, הערה 105. על יחסו של הראי"ה לניסיונותיה של התנועה הציונית להתנתק מן הדת ואמירת מנהיגה מקס נורדאו כי הציונות "דבר אין לה עם הדת", ראה אוצרות הראי"ה, ב, עמ' 120 במאמר "אפיקים בנגב"; אגרות הראי"ה, א, אגרת יד, עמ' יג; רוזנק, הרב קוק, עמ' 26; וכהן, התרבות, עמ' 231-235. למניפסט האידיאולוגי של התנועה, שבו מבאר הרב את משמעויותיו של הביטוי "דגל ירושלים" לעומת "דגל ציון" - ככינוי לתנועה הציונית, ראה אגרות הראי"ה, ג, אגרת תתסז, עמ' קמח; מאמרי הראי"ה, עמ' 333.

⁹⁵ אגרות הראי"ה, ג, אגרת תתפח, עמ' קצו-קצז. מכתב זה נדפס כבר במהדורה הראשונה של אגרות ראי"ה, ירושלים תרפ"ג, עמ' 249, וככל הנראה היה לעיני הרב הנזיר כשניסח את תכנית הלימודים לישיבת מרכז הרב.

להגשים חזון של הקמת ישיבה באזור יבנה התנאית.⁹⁶ ייתכן שחשב כי חידוש הקמת ישיבה ביבנה על משמעותיותיה ההיסטוריות תקסום לראשי התנועה הציונית יותר מאשר הקמת ישיבה נוספת בירושלים שזוהתה עם היישוב הישן. תגובתו של סוקולוב למכתב הייתה צוננת והחזירה את האחריות אל הראי"ה: "לא עלינו מלאכת הקודש לעשות, כלי שמשמשים בו חול, אין משתמשים בו קודש, אנו אנשי חול [...] על כבוד תורתו החובה והמצוה לקדש את תנועת התחיה בדברים שבכתב ובעל-פה".⁹⁷

הרב קוק לא זנח את חזונו, ובאותה שנת תרע"ח פרסם תלמידו הרב יעקב משה חרל"פ "מכתב גלוי" - חוברת בת 16 עמודים - ובו הוא קורא להקמת ישיבה, הפעם בירושלים:

הבה נדגול בשם ד' ותורתו, וכשם שמתרכזים עתה בארצנו הק' כל חיי החול העולמיים כן נתעורר נא לחדש בתוכה וביחוד בעיר קדשנו ירושלים את כל חיי הקודש הנצחיים שתהיה היא להמרכז היותר גדול לכל זרמי חיינו הרחוקים! הבה ניסד בתוכה ישיבה גדולה ואדירה שאליה ינהרו כל למודי ד' מארבע כנפות הארץ לעלות ירושלימה לקבל שם תורת חיים מאוצר חיים.⁹⁸

ניסיון ראשון להקמת הישיבה היה בהתקבצותם של כמה תלמידי ישיבות ירושלמיות לשמוע שיעורים בהלכה ואגדה מפי הרב קוק, לאחר ששב ארצה מלונדון והתקבל להיות רבה של ירושלים בשנת תרע"ט. מאחורי התארגנות זו עמד תלמידו של הרב מתקופת יפו, הרב יצחק לוי, ששימש כרב ושוחט במושבות עקרון וגדרה, ולאחר מלחמת העולם הראשונה שב לירושלים והקים בה את "ישיבת המשתלמים והמצטיינים" שנתמכה על ידי ועד הצירים.⁹⁹ הראי"ה קוק פרש את חסותו הרוחנית על קבוצה זו. במכתב שכתב בכ"ו אדר תר"פ (1920) מתאר הרב לוי בפני הראי"ה קוק את

⁹⁶ לשון המכתב: "הכרח גדול הוא לקדש את תנועת התחיה, להודיע באופן רשמי לעם וכל ישראל את קדושת האמונה בה, ואת התגלות קץ המגולה בתחילת צמיחתו שכבר הוא בא ומאיר, כדי שינהר הגוי כולו בהמוניו לארץ ישראל בהתלהבות קודש. ולזה צריכים אנחנו הכנות מעשיות, עשויות על ידי ידועי הרבנים וציבורים חשובים של שלמי אמונים, יחד עם ראשי התעמולה הלאומית. מצד העסקנות הציוניות ראוי הוא לדעתי להחל בהכנה מעשית, הרומזת על אש הקודש של ארון התורה, וקשורה עם תחית האומה בארצה. לדעתי ראוי להסכים שתיכף כשתכנס "יבנה" ברשותנו, נשתדל לקבע שמה במקום "הכרם" ביבנה, ישיבה, לתורה, במובן רחב, שתכלול בקרבה כל חכמת ישראל, לכל מקצועותיה, לזכרו של רבן יוחנן בן זכאי, עליו השלום. אנכי יצאתי לחו"ל לשם מטרה זו לכתחילה, ועתה הגיעה שעת המעשה. הבו נשלבה ידיים לשאת ברמה את דגל התחיה בכל מחנה ישראל, ונסו יראה גם בכל קצוי תבל, גם מעל לגבול ישראל", מקור המכתב בגנון ויצמן ברחובות מובא אצל רודיק, יצירה, עמ' 74-75 והערות 60-63; לרקע למכתב זה והמכתב עצמו ראה גם כהן, התחלה, עמ' 44-51. הרעיון של הראי"ה קוק להקים ישיבה ביבנה עלה עוד בשהותו ביפו. ראה אגרות הראי"ה, ב, אגרת תצו, עמ' קלו; וראה גם אגרות הראי"ה, ג, אגרת תתפט, עמ' רא. לתיאור יוזמה נוספת של הראי"ה להקים ישיבה ביבנה בעזרת רפאל שלמה גויץ, חתנו של הנדבן זאב קלמן ויסוצקי, ראה הרב נריה, חיי הראי"ה, עמ' ריד. כנראה בתקופה שקדמה לרבנותו בירושלים הסתייג הראי"ה מהקמת ישיבה בירושלים, בשל הרצון ליצור חיבור עם בני המושבות, ודברים ברוח זו הוא כותב באגרות הראי"ה, א, עמ' קלה-קלו, ובעמ' קא-קב באגרות משנת תרס"ח. מאיגרת אחרת עולה כי ההתנגדות הצפויה מצד היישוב הישן בירושלים לישיבה ברוח חזונו של הראי"ה הייתה הגורם לרצונו להקים ישיבה דווקא במושבות: ראה אגרות הראי"ה, א, אגרת קמו, עמ' קפה-קפו.

⁹⁷ מכתבו של סוקולוב מובא אצל הרב משה צבי נריה, ליקוטי הראי"ה, א, עמ' 117; והנ"ל, מועדי הראי"ה, עמ' שצו-שצז.

⁹⁸ הרב חרל"פ, מכתב.

⁹⁹ עליו ראה מאיר שמשון גשורי, לוי, עמ' 89-90 והרב נריה, מועדי הראי"ה, עמ' רמב-רמג.

פעילותה הרוחנית של החבורה שנקראה כבר אז "חוג המרכז"¹⁰⁰ או "חכמי מרכז הרב"¹⁰¹ לא היה זה מוסד תורני חדש, אלא ריכוז כוחות תורניים של תלמידי חכמים בשנות השלושים לחייהם, שנועדה לכך שישתלמו בלימודים תורניים הלכתיים ומחשבתיים ובעקבות כך יוכלו להשפיע על החיים הציבוריים המתחדשים בארץ ועל עולם התורה, אולם הראי"ה קוק ראה בחוג זה את התשתית להקמת הישיבה, וכך כתב באלול תרפ"ב ב"קריאת הקודש" להקמת הישיבה: "בתור הכנה זעירא, לגשום הדבר הגדול הזה, יצרתי את 'המרכז', שמספר מצומצם של תלמידי חכמים, מלומדי הישיבות המצוינים, נכנסו בו".¹⁰²

מטרות הישיבה לפי חזון הראי"ה

בעולם היהודי של ראשית המאה ה-19 בארץ ובגולה היו ישיבות רבות. מדוע הראי"ה קוק השתוקק כל כך להקים ישיבה נוספת? האם היה זה להיות ראש ישיבה, או שמא ביקש להשפיע על חינוך תלמידים? נראה שחזונו של הראי"ה על מטרות הישיבה ועל תכנית הלימודים שיעד לה גדול הרבה יותר, ואף מהפכני במושגים של ימיו, וחזונו זה תרם רבות לרצונו של הרב הנזיר להצטרף לרבו בהקמת הישיבה וניכר אף בכתבת פירושו למדרשי ההלכה והאגדה.

באגרותיו מאותה תקופה קובל הראי"ה קוק על היחס המזלזל לבני הישיבות ותלמידי החכמים בדורו,¹⁰³ והוא מחפש דרך לרומם את קרן התורה. בחזונו תכנן הראי"ה תכנית לימודים מקיפה ובה תכנים רבים מהספרות התורנית לצד פיתוח יצירה תורנית שתמודד עם יצירת חכמי ההשכלה של דורו שפרסומיהם כללו התנגדות ליהדות המסורתית. אולם, חזונו של הראי"ה לא הצטמצם רק להרחבת ההשכלה התורנית של בן הישיבה כדי להיאבק ברוחות הזרות שנשבו באותה תקופה. הוא ראה בהרחבת ההשכלה התורנית חלק מחזון גדול בהרבה, יצירת שיטת לימוד חדשה שעניינה הרחבת תחומי הידע של בן הישיבה ובעקבות כך שינוי דרך הלימוד המסורתית - מפלפול לשילוב תכנים מכלל תורה שבעל פה ואף מספרי המחשבה בלימוד הנושא התלמודי או ההלכתי. שיטה זו

¹⁰⁰ המכתב מובא אצל רוזיק, יצירה, עמ' 64 ואצל הרב גריה, בשדה הראי"ה, עמ' 353. עוד על חוג זה ראה אגרות הראי"ה, ד, אגרת א'עד, עמ' פה. על הקשיים הכלכליים שבו נתקל חוג זה ראה מכתבו של הרב זלמן פינס אל הראי"ה, מובא אצל רוזיק, יצירה, עמ' 68, שדחק בו כמה פעמים להרחיב את הבסיס הכלכלי של חוג "המרכז" באמצעות נסיעה לארצות הברית. בשלהי שנת תרפ"א הוא כותב לראי"ה קוק: "נמצא אני תחת רושם שתי ידיעות. מצד אחד הידיעה כי בעזרת החכם מופת הדור פרופ' איינשטיין נאסף באמריקא לטובת האוניברסיטה בעיר הקודש סכום של 23 מליון פרנק, ומצד שני דו"ח 'המרכז' של הדרת גאונו שחבריו משתבחים בו שהוא בבחינת גרעין ביחס לרעיון הישיבה... בכיתי ושחקתי בשעה זו". בהקשר זה יש לציין את ניסיונו של הראי"ה קוק לשיתוף פעולה כלכלי ולימודי עם ישיבת רבינו יצחק אלחנן בארצות הברית המתואר אצל אופיר, שיתוף, עמ' 185-204.

¹⁰¹ "הרצאת הרב", ירושלים תרפ"א נאמרה בשנה זו בפני חברי החוג שכונו "חכמי מרכז הרב".

¹⁰² אגרות הראי"ה, ד, אגרת א'קמג, עמ' קלד, ומאמרי הראי"ה, עמ' 347.

¹⁰³ ראה לדוגמה אגרות הראי"ה, א, אגרת קיא, עמ' קלו: "הבטלנות של אברכי ירושלים אינה כי אם בטלנות חיצונית. באמת נמצאים ביניהם בעלי כשרון נעלים, ופקחים מאוד בהויות עולם, נוסף על חשיבותם בתורה וביראת שמים, אלא שההלבשה המזרחית המזרזה לבני אירופה, שבני היישוב החדש הינם מהם, היא עושה אותם מוחזקים לבטלנים".

מכנה הראי"ה: "תורת ארץ ישראל".¹⁰⁴ את שיטתו זו, הכוללת לימוד חיבורים רבים בתורה שבעל פה, גם אלו שאינם כלולים בקוריקולום הישיבתי המסורתי, גיבש הראי"ה עוד בטרם פגש את הרב הנזיר.

בשנת תרס"ז בשבת הראי"ה ביפו, שלח אליו שמואל אלכסנדרוב הצעה ליסוד בית מדרש גבוה ללימודי היהדות בירושלים, שייאבק ב"כפירה המדעית הכללית" בכך שיכשיר אנשים שיהיו "כהרמב"ם בשעתו שהיה אשכול של כל החכמות החיצוניות שבזמנו, וביחד עם זה היו נהירין ליה כל שבילי היהדות".¹⁰⁵ הראי"ה קוק בתשובה¹⁰⁶ מתנגד לדגם של "בתי המדרש לרבנים" הגרמניים: מוסדות אלה, שבהם התלמידים רכשו אמנם השכלה רחבה, גררו התנגדות בעולם הדתי בגלל טענות על ליקויים בחינוך לשמירת מצוות. במכתבו אנו מוצאים שלוש קריאות לתכנים ייחודיים שיש להתייחס אליהן: קריאה ללימוד "כל מה שנוגע לרעיון ומחשבה שבתורה, עם כל התרחבותו הגדולה, בצירוף חינוך והנהגה של בריאות הגוף והרוח", קריאה ל"צירוף השתמשות נכונה בידיעות המדעים לפי מרום הזמן", וכן קריאה לעיסוק ב"לימודי התורה הפנימיים". הפרטים המעטים הידועים לנו על תכנית הלימודים שהנהיג הראי"ה בישיבת יפו שלו שהוזכרה לעיל, שהוקמה זמן קצר לאחר כתיבת המכתב הנ"ל, עשויים לשפוך אור על אופייה של תכנית הלימודים שבחזונו של הראי"ה.

נפתח בעיסוקו בספרי המחשבה. מאיגרותיו של הראי"ה מתקופה זו וממכתבים נוספים מאותה תקופה,¹⁰⁷ נמצאו למדים כי נוסף על לימודי התלמוד המסורתיים למדו בישיבה גם ספרי מחשבה כספר הכוזרי ושמונה פרקים לרמב"ם. כך מתאר הרב י"ל מימון את פגישתו הראשונה עם הראי"ה קוק בישיבתו ביפו:

הפגישה היתה באחד מימי חודש אייר, שנת תרס"ח. ירדתי אז לחוף יפו [...] ולמחרת הלכתי בראשונה לבקר את הרב קוק שהיה אז רבה של יפו והמושבות. הוא גר בשכונת "נוה צדק", וכשבאתי לביתו, קבלני בסבר פנים יפות ולבבית, והזמין אותי להיכנס לחדר מיוחד,

¹⁰⁴ בדברים שבעל פה שמעתי כמה פעמים ממו"ר הרב זלמן ברוך מלמד, שכשהיה תלמיד צעיר בישיבת "מרכז הרב", שאל את רבו הרצי"ה קוק: מה הייתה שיטת העיון התלמודי של הראי"ה? הפנה אותו הרצי"ה לספרו של הראי"ה, משפט כהן, ירושלים תשכ"ו, עמ' קפב-רכז, העוסק ב"קדושת מקום מקדשנו בזמן הזה". מדובר בתשובה הלכתית ארוכה, מהארוכות שנכתבו בידי הראי"ה, ובה הוא הופך בשאלה האם מקום המקדש קדוש גם לאחר חורבנו. שיטת הלימוד של הראי"ה שם מקיפה עד מאוד, והיא נעזרת בספרות רבה שלא מאפיינת את דרכי הלימוד השכיחות. הראי"ה מעיין בזה אחר זה בפסוקי התנ"ך, במשניות, תלמוד בבבלי והירושלמי, בתוספתא, בראשונים ובאחרונים. לאורך התשובה הראי"ה משבץ הערות על דרכי הלימוד הנכונות לשיטתו (ראה לדוגמה עמ' קפה). עדות לכך שהראי"ה אכן ראה בתשובה זו דוגמה מייצגת לשיטת הלימוד שלו.

¹⁰⁵ אלכסנדרוב, מחקר, עמ' 17-18. על הרב אלכסנדרוב ראה גאולה בת יהודה, אלכסנדרוב, עמ' קצה-רכא.

¹⁰⁶ אגרות הראי"ה, א, אגרת מד, עמ' מד-נג.

¹⁰⁷ מבוסס על מחקרו המקוון של משה נחמני, "שעריה נעולים", תעלומת ישיבת הרב קוק ביפו", אתר "אור האורות". לקישור מקוון: <http://www.orhaorot.022.co.il/BRPortal/br/P102.jsp?arc=315500>. מעניינת העובדה שנחמני מתאר שם על פי כתבי יד המצויים בידו כי גם בכתיבת תכנית הלימודים של הישיבה ביפו התייעץ הראי"ה עם אנשי רוח בעלי השכלה כללית רחבה כסופר אז"ר, הרב שם טוב גפן ואחרים.

בו היה צריך להרצות לפני מספר תלמידים שיעור בתלמוד. השיעור היה במסכת חולין, פרק אלו טריפות, בסוגיה דגמרא על המשנה "ניקב הלב לבית חללו" (חולין מה, ב), והרב האריך לבאר סוגיה זו לרוחב ולעומק מתוך הגיון בהיר ומלוטש, ותוך דבריו הזכיר אגב אורחא גם את החקירה שנחלקו בה הפוסקים אם ניקב הלב ויש ספק אם על ידי חולי או על ידי קוץ [...] והרב ביקש בתוך דבריו לתרץ את דעת ה"פרישה" על פי דברי רבי יהודה הלוי בספרו 'הכוזרי' שכתב במאמר שני (ראה שם אות לה-מב), שהלב דוחה ממנו על הרוב את החוליים, כי כל חולי שפוגע בלב יכול לגרום לו מיתה לאלתר, ומשום כך הדגיש הרב קוק, כי כשיש ספק שניקב הלב על ידי חולי או קוץ, תולים אותו בקוץ, משום שעל הרוב דוחה את החולי... שמעתי את דבריו, וחיוך קל עבר על שפתי, כי אמנם זוהי הפעם הראשונה

שאני שומע מפי רב ליטאי שמתרץ קושיית הפוסקים בהלכה על פי 'הכוזרי'.¹⁰⁸

נוסף על כך, כפי שצוין, הראי"ה קורא ל"צירוף השתמשות נכונה בידיעות המדעים לפי מרום הזמן". הראי"ה קוק לא רק נאה דרש אלא אף קיים, והיה מלמד בעצמו היסטוריה בישיבת יפו מתוך ספר "דורות ראשונים" לרי"א הלוי "בהוספת השקפות", ואף קיווה שכשתגדל הישיבה ותתפתח, מקומו של הספר יהיה מרכזי יותר בתכנית הלימודים שלה.¹⁰⁹ במכתב נוסף שכתב הראי"ה הוא מציין שלמדו בישיבה ביפו גם שפות זרות.¹¹⁰

חידוש מהותי נוסף בדברי הראי"ה שהובאו לעיל הוא קריאתו ללימוד "לימודי התורה הפנימיים", הלוא היא תורת הקבלה. לימוד זה לא היה תופעה נפוצה בישיבות בנות זמנו, אולם למרות קריאותיו אלו לא מצאתי עדות לכך שלמדו קבלה בישיבת הראי"ה ביפו. הקריאה ללימוד תורת הסוד ולימודי מחשבה במסגרת תורנית חוזרת על עצמה גם במקומות נוספים בכתבי הראי"ה,¹¹¹ כדוגמת מכתב שכתב הראי"ה באותה תקופה, בסוף שנת תרס"ח, לחברי "בית ועד

¹⁰⁸ הרב מימון, שרי המאה, ו, עמ' 281-282. למקורות נוספים על הוראת ספרי המחשבה הללו בישיבה ביפו ראה הרצי"ה קוק, נפש הראי"ה - לשלושה באלול, א, לא, עמ' מב. על ההתנגדות שעוררו השיעורים בכוזרי בישיבת הראי"ה ביפו בקרב קנאי ירושלים ראה משה בלוי, ירושלים, עמ' נ.

¹⁰⁹ וכך כתב הראי"ה לרי"א הלוי: "ספרו הגדול, החביב עלי חייבת נשמה, נחשב אצלנו לאחד הלימודים החשובים מאד. ולפעמים אני מרצה לפניהם פרקים מתוכו, בהוספת השקפות. ואקווה בעזר ה' יתברך כשיסודר העניין יותר, שיחזיק ספרו דמר, וכל הלימודים והעיונים המתלווים אליו, מקום גדול והגון מאד" (אגרות הראי"ה, א, אגרת רעב, עמ' שח). על עצם כתיבת הספר כותב הראי"ה קוק לרי"א הלוי את הדברים המפתיעים הבאים: "ואני הנני אומר בבטחה, שכבודו יודה, שיותר הועיל הוא למצב היהדות בספריו ההיסטוריים, אע"פ שביחש של כל המחברים משוקדי תורה הלך בדרכים חדשים, ממה שהועילו לנו כמה מחברים אחרים, שנתנו לו עוד חידושים ופולפולים ע"פ הדרכים הישנים" (אגרות הראי"ה, א, אגרת קמו, עמ' קפח).

¹¹⁰ "לומדים הם השפה הצרפתית הנהוגה פה בין חשובי העמים, והגרמנית הפועלת לעדן את הרגש של בני בית המדרש מדברי ז'רגון אשכנזי. נקווה גם לקבוע שיעורים לערבית, טורקית, מתמטיקה ולימודי הטבע [...] וההתחלה המצערה היה תהיה לפלג אלוקים שישקה את כל חרב ויבש בארץ חמדה", רודיק, יצירה, עמ' 53. גם באגרות הראי"ה, א, אגרת צח, עמ' קיט, מחזק הראי"ה את חשיבות ידיעת השפות: "זה פשוט, שאם המצוינים שבחכמי תורה ויראת-שמים יהיו יודעים את השפה הערבית והתורכית, יחד עם מדרגה הגונה של השכלה, אז בהיותם ע"פ הפצם לנתיני תוגרמא יוכלו לזכות לכל המשרות היותר רמות בממלכה, ולפעול טוב הרבה על ישראל".

¹¹¹ ראה באגרות הראי"ה, א, אגרת פט, עמ' צג, ושם עמ' קיז.

לחכמים".¹¹² הייתה זו קבוצת תלמידי חכמים שהתכנסו בירושלים מתוך מטרה ללבן סוגיות תלמודיות עמוקות ולהעלות על הכתב תוצרים ספרותיים, ומאוחר יותר גם להשפיע על בני היישוב החדש, והראייה הציע להם לעסוק גם בכתבי הקבלה.

אולם האם הרצון ליצור דגם חדש של תלמידי חכמים בעלי השכלה תורנית וכללית רחבה היה הגורם הבלעדי לרצונו של הראייה קוק להרחיב בישיבותיו את תכנית הלימודים? נראה שלא. באיגרת נוספת ל"בית ועד לחכמים" שהוזכר לעיל, הראייה קוק מנסח ביסוס אידיאולוגי לקריאותיו להרחבת תכנית הלימודים של הישיבות ושל תלמידי החכמים. לפי דבריו שם, הרחבת תכנית הלימודים והאחדות בין מקצועות התורה הן ממאפייניה של "תורת ארץ ישראל":

ביסורים גדולים עומדים ת"ח וצדיקים שבחו"ל, המבקשים לאחד מקצועות נפרדים לפי [הרגיל],¹¹³ והכל מפני שאין ההארה העליונה של האחדות האלקית מאירה שמה. פה נודה, אחים, ונברך את שם כבוד ד' אלקי ישראל, אשר העמידנו בקרן אורה, הכל אפשר, ולא רק אפשר כי-אם מוכרח: כשמבקשים את הטוב העליון המוכן להדרש בציון, מוצאים הכל. [וכשמסתפקים] פה בדרכים נמוכים, שהם ראויים רק ליושבי חשכת ארץ מאפליי [ע"פ ירמיהו ב, לא], אין מוצאים אפילו את השיעור המועט.¹¹⁴

הראייה קוק חזר על רעיון זה פעמים נוספות ופיתחו. כעשר שנים מאוחר יותר, בכ' טבת תרפ"א, כתב הרב קוק את "הרצאת הרב" שנשא לפני "חוג המרכז". היה זה הגרעין הראשוני של תלמידי חכמים שתואר לעיל, שהתקבץ סביב הראייה קוק בניהולו של הרב יצחק לוי. למאמר זה הייתה חשיבות רבה בעיני הרצי"ה קוק ותלמידיו, והם עסקו בו וביארו אותו בשיעוריהם.¹¹⁵ ההרצאה נפתחת במילותיו המפורסמות של הראייה, שבהן הוא קורא את חברי המרכז: "לחיים של יצירה": הנני מציע לפניכם קוים כוללים של יצירות דרושות מאד לנו בחיי תורתנו, שהננו תופשיה, בניה ודורשיה. באו נא אל דגל המפעל, האספו נא לעבודה הדדית, נחל נא ליצור יצירות תורניות שיהיו למופת לעולם כולו ולברכה לדור דורים.

¹¹² כך כותב להם הראי"ה: "עלינו לשים לב על כל התלונה של גדולי הדורות אשר מעולם, שצעקו על העזיבה של המאור הפנימי שבתורה שממנו נדע את ד' [...] הקובלנא אמנם נחלקה לשלוש צעקות. (א) על דבר לימוד הקבלה וחכמת האמת; (ב) על דבר לימוד המוסר וחכמת המדות; (ג) על דבר לימוד ההיגיון והחכמה השכלית. בין כל אחד מהמכריזים הללו נמצא נטיות שונות, ולפעמים אחד קורא תגר על המקצוע של זולתו, ועד קרוב לימינו היתה הדרך הכבושה, שכל מי שנדבו לבו לתור בחכמה, בפנימיות התורה, ברר לו מקצוע אחד, או קבלה או מוסר או חכמה [...] אבל מה שהיה אפשר לשאת בדומיה עד כה, אי אפשר לנו עוד. היבושת הגדולה שגרמה העזיבה של אלו היסודות השלשה, גרמה לנו כל התלאה הנוראה, שאנחנו עומדים ומרעיידים עליה, באה"ק ובארצות הגולה. ואין לנו דרך, כי אם לשוב ולבסס את עמוד התורה המעשית, תורת ההלכה של תלמוד התלמודים והפוסקים וכל התלוי בהם, על הבסיס החזק של שלשת העמודים יחד, שרק בהאגדם הם משלימים זה את זה", מובא אצל הרב נריה, בשדה הראי"ה, עמ' 440-441, וכן באוצרות הראי"ה, ב, עמ' 293-294. על הוועד ראה רוזיק, יצירה, עמ' 25-28 ובהרחבה מנחם מנדל פרוש, חומות, עמ' 68-190.

¹¹³ כך במקור, מוקף בסוגריים מרובעים; והעיר עורך האיגרות הרצי"ה קוק: "חסרה כאן מלה בהעתק, ונשלם ע"פ השערה".
¹¹⁴ אגרות הראי"ה, א, אגרת צו, עמ' קיג. ברוח זו כותב הראי"ה קוק גם לרי"א הלוי, אגרות הראייה, אגרת קג, עמ' קכד. הגדרה זו כמאפיין מרכזי של תורת ארץ ישראל נמצאת גם בספרו של הראי"ה קוק, אורות התורה, פרק יג, עמ' לז-מ.
¹¹⁵ ע"פ שבט, חכמת, עמ' 314.

הראי"ה קוק קובל בהרצאתו זו על התרחקותם של פוסקי ההלכה, לדבריו (פרט לגאון מווילנה, שבהגותו לשולחן ערוך חיבר בין ההלכה לבין מקורה מחז"ל)¹¹⁶ מהקשר עם התלמודים וספרות חז"ל. לכן קורא הראי"ה לייסד שני מפעלים מרכזיים: "הלכה ברורה", שמטרתה חיבור התלמודים עם ההלכה וצירוף דברי הרמב"ם והשולחן ערוך, במקומות שבהם הוא חולק על הרמב"ם, לדפי הגמרא, כדי לחזק את הקשר בין ספרות חז"ל לבין פסיקת ההלכה; ו"באור הלכה" שהוא פירוט המחלוקות הפרשניות וההלכתיות היוצאות מתוך סוגיות הגמרא והסברות השונות של כל דעה. "הלכה ברורה" הוא מפעל מצומצם יחסית בהיקפו, כיוון שדברי הרמב"ם והשולחן ערוך הרלוונטיים צריכים להיות מודפסים על דף הגמרא, ואילו "באור הלכה" הוא מפעל גדול הרבה יותר בכמותו.

כמהשך לחזונו לחבר בין פסיקת ההלכה לספרות חז"ל, הראי"ה קוק יוזם מפעל נוסף - ההגהות של הגאון מווילנה, על ידי הבאת המקורות הרבים מספרות חז"ל שאליהם הוא מפנה, "מבבלי וירושלמי תוספתא ספרי וספרא ומכילתא עם ספרי הראשונים, עד שיעמד על הכונה של דברי הגר"א בבאוריו". הראי"ה מוסיף ומציע בהרצאתו זו חיבור שיסכם על פי ערכים אלפביתיים בצורה טובה את כל הסוגיות, מפעל שידוע כיום בשם "האנציקלופדיה התלמודית". קריאה נוספת של הראי"ה קוק היא ליצירה של ספרות מבואות "לכל ספרי התורה כולה, החל בתורה שבכתב וכלה בתורה שבעל פה", כולל מדרשי ההלכה והאגדה.

חשיבותה של הרצאה זו לענייננו היא שאפשר לראות בה ניצנים מעשיים ביישום החזון של הקמת הישיבה, שכן יותר מאשר קריאה כללית להרחבת ההשכלה התורנית של בן הישיבה, היא מכילה הצעות פרקטיות למפעלים יצירתיים תורניים בעלות מכנה משותף - "תורת ארץ ישראל". לדעת הראי"ה, שיטת לימוד זו מתאימה לדור התחייה הלאומית המנסה לאחד ולכלול כמה שיותר תחומים, בהם האגדה והקבלה, לצד ניסיון הלכתי לשוב אל ספרות חז"ל הקדומה, דהיינו לתלמוד הירושלמי, למדרשי ההלכה וכך הלאה. מכאן הדרך לתכנית לימודים מדויקת יותר לישיבת "מרכז הרב" איננה רחוקה.

הדברים הללו בדבר "תורת ארץ ישראל" מעוררים שאלה מסקרנת: מהם מקורותיו של חזון הראי"ה? האם הוא מבסס את שיטתו על דגם של דרך חינוכית, או על ישיבה שזו דרכה?

ככל הנראה אפשר להצביע על בית מדרשו של הגר"א (שהוזכר לעיל בדברי הראי"ה על מפעל פיתוח והבהרת הגהותיו) כעל המקור העיקרי לשיטתו של הראי"ה קוק.

באיגרת ייסוד ישיבת וולוז'ין מתאר תלמיד הגר"א, רבי חיים מוולוז'ין, את גדולת רבו:

¹¹⁶ בקשר שראה הראי"ה בין שיטת הלימוד שלו לשיטת הלימוד של הגאון מווילנה, נעסוק להלן.

כי הגאון נוחו עדן משנתו סדורה לו להלכה ברורה לו בכל התורה כולה בלא שום ספיקא, גמיר במקרא, במשנה, בש"ס בבלי וירושלמי ומכילתא ספרא וספרי ותוספתא, מדרשים וזוהרים וכל דברי תנאים ואמוראים הנמצאים, בכולם זכה להיות חלקו בהם והכריע בין הספיקות המתילדים בדבריהם.¹¹⁷

וברוח זו הספידו תלמידו רבי מנחם מנדל משקלוב:

ומשנתו היתה סדורה לו בפיו ובלבבו כל תלמוד בבלי וירושלמי ומכילתא וספרי ותוספתא וכל המדרשים והזוהר ורעיא מהימנא וזוהר חדש והתקונים וספר היצירה ופרקי ר"א, וכללו של דבר כל דברי התנאים והאמוראים הנמצא אתנו בנגלה ובנסתר.¹¹⁸ כמובא לעיל, הרב הנזיר עצמו מספר שכלד הרשים אותו במיוחד רוחב הדעת של הגר"א בספרות חז"ל. כך הוא כותב בזיכרונותיו מתקופת ילדותו:

סבתא הרבנית חנה חיה ז"ל מראדין שלחה לאמא מתנה [...] תולדות הגר"א מווילנא, בעברי טייטש, והייתי שוקד לקרא בהם, וכל ספורי נפלאותיו זכורים לי, וביחוד שהיה בקי, בספרא וספרי ומכילתא, ומילדותי נשרש בדעתי, שנוסף לש"ס בבלי וירושלמי, חשיבות נודעת למדרשי הלכה, מכילתא וספרי.¹¹⁹

את דרך הלימוד של הגר"א, שאינה מוגבלת לקוריקולום הישיבתי המסורתי, שאף תלמידו רבי חיים מוולוז'ין להמשיך בישיבתו, שהוקמה כמוסד שממשיך את דרכו של הגר"א.¹²⁰ עם זאת, אין בידינו פרטים על תכנית הלימודים בתקופה זו. פרטים מדויקים על תכנית הלימודים בישיבת וולוז'ין יש לנו רק מימי הרב נפתלי צבי ברלין, הנצי"ב, ששימש כראש הישיבה כשלושים שנה לאחר פטירת רבי חיים מוולוז'ין. גם הנצי"ב לא התמקד רק בתלמוד הבבלי: הוא עסק גם במדרשי התנאים, פירש את מדרשי ההלכה - מכילתא, ספרי במדבר וספרי דברים¹²¹ ואף עסק בספרות הגאונים וכתב פירוש לשאלות דרב אחאי גאון.¹²² יש לציין שהן בגר"א והן בנצי"ב פיעם רגש עמוק לארץ

¹¹⁷ שמחה אסף, מקורות, א, עמ' 709.

¹¹⁸ הקדמת רבי מנחם מנדל משקלוב, מסכת אבות עם פירוש הגר"א, שקלוב תקס"ד, ב ע"א. וכך כותבים בניו: "כי און חקר ותיקן חיבורים על הסדר: על מקרא, משנה, גמרא בבלי וירושלמי, תוספתא, מכילתא, ספרא, ספרי, סדר עולם, פרקי ר' אליעזר", יהושע רפאל סקולט, אהל אליהו, עמ' מד-מה.

¹¹⁹ משנת הנזיר, עמ' ד. עמנואל אטקס, הגאון, עמ' 72-73 מתייחס לטענות על הזיקה בין הגר"א לתנועת ההשכלה. הוא מצטט חוקרים ששמו לב לדרכו החדשנית של הגר"א בחקר ספרות ההלכה, עד כדי שכונה בידי חוקרים כא"ה וייס וגניצבורג בשם "אבי ביקורת התלמוד המודרנית". הגורם לכך היה שיטתו להגהת נוסח התלמוד במקום שנראה לו כמשובש, אם כי היא נבדלה מן המחקר הפילולוגי המודרני בכך שהוא הגיה מכוח הסברה ועל יסוד הבקאות, ולא על סמך כתבי יד. עוד מציין אטקס כי המגמה הביקורתית שאפיינה את דרכו של הגר"א באה לידי ביטוי בכך שבכמה מקומות הוא פירש את המשנה שלא בהתאם לסוגיית הגמרא, וכן לא נרתע מלחלוק על גדולי הפרשנים והפוסקים של הדורות הקודמים במקום שסבר כי טעו בהבנת סוגיות הש"ס, אם כי לדבריו (שם עמ' 79), רק מתי מעט מתלמידיו הלכו בעקבותיו בדרכו המחקרית. בהמשך העבודה אעמוד על ההבדל בין יחסו של הגר"א להגהות לבין יחסו של הרב הנזיר. על קריאתו של הגר"א "ללמוד מקרא תמיד ע"פ הפשט" ועל חוסר ההיענות בישיבות ליטא לקריאתו, ראה ברויאר, הישיבה, עמ' 121-122.

¹²⁰ ראה אסף, מקורות, א, עמ' 706-710.

¹²¹ מכילתא דרבי ישמעאל עם פירוש ברכת הנצי"ב; ספרי עמק הנצי"ב, א-ג.

¹²² שאלות דרב אחאי גאון, עם ביאור העמק שאלה, ג' כרכים, ירושלים תשל"ח.

ישראל,¹²³ וכמוהם כתלמידו של הנצי"ב - הראי"ה קוק, כל אחד בתקופתו עודד את העלייה לארץ ואת ההתיישבות בה.

הראי"ה למד זמן קצר בישיבת וולוז'ין - שנה ושלושה חודשים, עד חתונתו עם אלטע בת-שבע, בתו של הרב אליהו דוד רבינוביץ תאומים, האדר"ת, רבה של פוניבז', אז עבר לעירו של חותנו, אולם להלן אטען שהשהות בישיבה, ובייחוד היכרותו עם ראש הישיבה הנצי"ב, הטביעה חותם עמוק על הראי"ה, והוא ביקש שישיבת "מרכז הרב" תמשיך את דרכו של הנצי"ב.

שנתיים לאחר חתונתו ביקר הראי"ה בישיבת וולוז'ין ונפגש עם הנצי"ב. בפגישה סיפר לו הנצי"ב ששאל פנחס רבינוביץ (שפ"ר), הסופר ועסקן חובבי ציון, פנה אליו וביקש ממנו לכתוב על קורות חייו לכבוד יום הולדתו ה-70. לנצי"ב לא היה נוח לכתוב על עצמו, ולכן הראי"ה קוק התנדב לכתוב את המאמר.¹²⁴ זה היה מאמרו הראשון של הראי"ה קוק, והוא התפרסם בספר השנתי לתורה ולתעודה "כנסת ישראל" בעריכת שפ"ר.¹²⁵ וכך מתאר הראי"ה את שיטת הלימוד של רבו הנצי"ב, כפי שגיבש הנצי"ב בצעירותו, המנוגדת לשיטת הפלפול שמכונה בפי הראי"ה קוק "הפלפול העקום":

הגאון נצי"ב [...] שם פניו אל דעת התורה שבעל פה במקוריה הראשונים ועל פי רוח הבקרת הישרה הטבועה בלבו הכיר את אוצר החכמה והאור הגנוז בספרי שני התלמודים וירבה לשקוד על תורת כהנים, ספרי וספרא והתוספתות, אבני קדש אלה, שהיו אבני פנה לבנין התלמוד הנאדר הבנוי לתלפיות. [...] הגאון הנצי"ב בא לידי החלטה, כי רק בדעה נכונה את ראשוני המפרשים ועוד יותר את ספרי התנאים והאמוראים, כהת"כ [=כהתורת כהנים], הספרא, התוספתא והאחרון הכביד התלמוד ירושלמי, אשר אותו עזבו רוב התלמודיים בזמנו, כי רק בידיעה נכונה בהספרים האלה נוכל לפתוח לנו שערי התלמוד הבבלי ולפתור כל סתום וחתום בסוגיות השי"ס.¹²⁶

לפי הראי"ה הנצי"ב גיבש בצעירותו שיטת לימוד הכוללת עיון בתלמוד הירושלמי ובמדרשי ההלכה בסוגיות המקבילות, כי סבר שכדי להבין נכון את התלמוד יש לעיין בסוגיות המקבילות בתלמוד הירושלמי ובמדרשי ההלכה. לפי שיטה זו, יש חשיבות לרוחב דעת בספרות חז"ל, אולם התלמוד הבבלי הוא החיבור העיקרי, ומטרת כל השיטה הזו היא להבין את התלמוד טוב יותר.

¹²³ וכך כותב הראי"ה במאמר הערכה על הנצי"ב שיוזכר להלן: "גאוננו הנצי"ב שליט"א הוא המחזיק בכל כחו בהרעיון הנשגב של ישוב אה"ק [=ארץ הקודש], כמה פעמים יצא לדבר ע"ד [=על דבר] קדושת הדעה הזאת במה"ע לב"י [=במכתבי העת לבית ישראל]", מאמרי הראי"ה, עמ' 126.

¹²⁴ ע"פ אבינועם רוזנק, הרב קוק, עמ' 18.

¹²⁵ הראי"ה קוק, "ראש ישיבת 'עץ החיים'", כנסת ישראל, ב (תרמ"ח), עמ' 138-142. המאמר נדפס גם אצל הרב נריה, טל הראי"ה, עמ' רלב-רלח ובמאמרי הראי"ה, עמ' 123-126. הציונים להלן יבואו לנדפס במאמרי הראי"ה.

¹²⁶ מאמרי הראי"ה, עמ' 123-124. עוד על ההתנגדות לשיטת הפלפול אצל הגאון מווילנה ובישיבת וולוז'ין, ראה הרב משה קצנבלוגן, שו"ת הרב משה בן נחום קצנבלוגן, פרנקפורט א"מ תרי"ז, עמ' 5, מובא אצל אסף, מקורות, א, עמ' 222-223.

הראייה קוק ממשיך ומתאר את דרכו של הנצי"ב בהנהגת ישיבת וולוז'ין:

ביחוד שם לבו להרחיב ידיעת התורה והבקיאות בספרי קדמונינו. בין גאוני ארצנו הוא כמעט האחד אשר שם לבו אל ספרי התנאים הראשונים ספרא וספרי ומכילתא, המה השתות שמהם הושתתו שני התלמודים, כאמור למעלה גם התבונן על דרכי הקדמונים הגאוניים שהיו קרובים בזמן אל חתימת התלמוד כרב יהודאי גאון, רב אחא משבחה ורבינו האלפסי, הוא שם לו למטרה להפיץ אור על דבריהם ביחוד במקומות שמביאים דברי התלמוד בחלופי גרסאות או השמטות אשר בדבור אחד פושט הענין את צורתו הראשונה ומקבל צורה חדשה ורבים מהפפולים נהיו כלא היו ויפלו מאליהם. [...] הרעיון הזה רחף לפני רבינו ריש מתיבתא דעץ החיים בחבורו "העמק שאלה" על שאילתות דרב אחאי, אשר בדרכו הפשוט והישר דלה פנינים מים התלמוד בעזרת שקידתו על הספר הקדמון הזה. בשמעו כי בהביבילותיקה הקיסרית בעה"מ [=בעיר המלוכה] יש שאילתות דרב אחאי ישן נושן בכת"י לא נח ולא שקט עד אשר בא לעה"מ ובעזרת הרב החכם הגדול ד"ר הרכבי נ"י השיג את הספר לקנין עולם ויגל חדשות ונצורות בחלופי הנוסחאות שבין השאילתות בכ"י ובין הנדפס.¹²⁷

הדמיון בין תכנית הלימודים הזו של הנצי"ב לבין שיטת הלימוד של ישיבת מרכז הרב (שנראה להלן) מפליא. למקרא דברים אלה של הראי"ה כדאי לתת את הדעת גם על שלבי עריכת פירושו של הנצי"ב "העמק שאלה", על שאילתות דרב אחאי גאון. לפי דברי הראי"ה, הנצי"ב השתמש במתודות מחקריות קלאסיות של ביקורת נמוכה על נוסח השאילתות. מתודה נוספת שבה השתמש הנצי"ב היא היעזרו בספרות הגאוניים להבנת התלמוד הבבלי, מתוך הנחה שכדי להבין את התלמוד, צריך לעיין במקור הקרוב ביותר לתקופת חז"ל.¹²⁸

עם זאת יש לציין כי למרות שאיפותיו של הנצי"ב, הקוריקולום של ישיבת וולוז'ין לא היה שונה בהרבה משאר הישיבות המסורתיות, מלבד העובדה שהלומדים נדרשו ללמוד את כל מסכתות הש"ס ולא רק את המסכתות מסדרי נשים ונזיקין כמקובל בישיבות רבות באותה התקופה,¹²⁹ עיקר

¹²⁷ שם, עמ' 125.

¹²⁸ נקודה נוספת שיש לציין במאמרו של הראי"ה על הנצי"ב היא טענתו שהנצי"ב לא התנגד ללימודי חול, אלא להכללתם בין כתלי הישיבה: "הגאון הנצי"ב הוא באמת דורש השכלה נאמנה והפץ בכבודה של תורה שהרב הרועה עדר ה' יהיה איש בעל מדות תרומיות ובעל נימוס וידיעת התבל במדה נחוצה לתנאי החיים, ביחוד שידע שפת המדינה. ואם יתנגד לקביעות עתים ללימודי חול הוא מיראתו שלא יעשו התלמידים השכלתם קבע ותורתם עראי - בכל זאת עשה עתה תקנה גדולה שאלה מהתלמידים שכבר באה דעת התורה אל קרבם וגם התחוללה דעתם עליהם יקבעו עתים מזומנים ללימודי חול בתא מיוחד ועפ"י הדרכת מורים מובהקים" (שם, עמ' 126). מסר דומה שכתב הראי"ה נראה להלן בתכנית הלימודים של ישיבת "מרכז הרב": "במדעים כלליים ישתלמו התלמידים הראויים לזה, מחוץ לכתלי הישיבה".

¹²⁹ ראה תנחום פרנק, תולדות, עמ' 20, וראה שם עמ' 64 על שיטת הלימוד הפשטנית של הנצי"ב לעומת שיטת הפלפול של הרב יוסף דב סולובייצ'יק שמשכה יותר את לבם של התלמידים. עוד על שיטתו של הנצי"ב בלימוד התורה ועל הוויכוח בינו לבין הרב סולובייצ'יק ראה חנה קהת, תורה, עמ' 90-106.

עיסוקם של הלומדים היה בתלמוד הבבלי. החריגה המהותית היחידה של תכנית הלימודים בישיבת וולוז'ין הייתה בעובדה שנקבע בה שיעור יומי בתורה עם עיון בפירוש רש"י,¹³⁰ שהיווה את הבסיס לפירושו של הנצי"ב "העמק דבר" על התורה.¹³¹ פער דומה בין החזון של תכנית הלימודים לבין המציאות, נראה להלן גם בישיבת מרכז הרב.

בעקבות הקשר העמוק שהראינו לעיל בין בית מדרשו של הגר"א ובית מדרש של הנצי"ב לבין הראי"ה קוק, והדמיון המפליא בין חזונו של הגר"א ושל הנצי"ב לבין תכנית הלימודים של ישיבת "מרכז הרב", לא מן הנמנע שהראי"ה קוק ראה בישיבה מקום שבו חזונו של הגר"א והנצי"ב יתגשם סוף סוף.

תלמידו של הראי"ה קוק, הרב יעקב משה חרל"פ, כותב במפורש שחזונו של הראי"ה היה שהישיבה תמשיך את דרכו של הגר"א. הראי"ה קרא את דברי הרב חרל"פ ואישר אותם. הרב חרל"פ כתב את הדברים לרב שמעון שקאפ (תר"כ-ת"ש; 1860-1939), ראש ישיבת גרודנה. הרב שקאפ פנה אל הראי"ה לאחר פטירת הרב אברהם אהרן בורשטיין מטברג (תרכ"ז-תרפ"ו; 1867-1925), שהיה ראש ישיבת "מרכז הרב" במשך זמן קצר, בבקשה להתמנות לראש הישיבה. במכתב תשובה דחה הרב חרל"פ את בקשתו של הרב שקאפ בטענה ששיטתו הלמדנית אינה מתאימה לשיטת ישיבת "מרכז הרב". וכך כותב חרל"פ:

מרן שליט"א רוצה, וזה אדיר חפצו, שעיקר מהלך לימוד הישיבה תהיה ע"פ סדרו ודרכו של הגר"א זצוק"ל. ואם אמנם יודע ומרגיש גם נחיצות גדולה לסדר הפיתוח של דרכי ההסברות וההבנות ההגיוניות, אבל עיקר רוח הישיבה רוצה הוא שיבוסס ע"פ מהלכו וכו'. והיום הראיתי למע"כ [=למעלת כבוד] מרן שליט"א [=הראי"ה קוק] את מכתב מע"כ שליט"א, ומה שכתבתי פה זוהי תשובתו.¹³²

תכנית הלימודים של ישיבת "מרכז הרב"

שוב לרב הנזיר. גם הרב הנזיר הושפע בצעירותו רבות מדמותו של הנצי"ב, בעת ששהה אצל דודו, רב העיירה בקשט (Baksty) הסמוכה לוולוז'ין, וכך הוא כותב ביומנו בשנת תרנ"ט, בהיותו בן 12: משב רוח הישיבה הגדולה בוואלאזין, הגיע כאן, בעירה הסמוכה, והסיפורים על שקידת הנצי"ב המופלאה, וניסיונותיו לגרש שינה מעיניו, פעלו על דמיון ולב הצעיר, ולילות החורף

¹³⁰ על כך ראה ברואר, הישיבה, עמ' 122-123.

¹³¹ על פירושו של הנצי"ב לתורה ראה נסים אלקיים, העמק דבר, למחקרים נוספים על פירושו של הנצי"ב ראה שם, עמ' 10.

¹³² הרב חרל"פ, קונטרס, עמ' קג. על כל הפרשה ראה שמריה גרשוני, מרכז הרב. על שיטתו הלמדנית של הרב שקאפ ראה שי עקביא וזנר, משפטית.

הארוכים היו רובם ככולם מוקדשים ללימודי, בלי הרף, ובין אצבעותי נר דלוק, כסגולה

למנוע שינה, וביום, רגלי היחפות על כדורי שלג, גם כן למניעת תרדמה.¹³³

אולם בפועל, בזמן ששמע הרב הנזיר על שקידת הנצי"ב, הוא כבר לא היה בין החיים. הנצי"ב נפטר שש שנים קודם לכן, בשנת תרנ"ג (1893), רווי מצער בעקבות סגירתה הזמנית של הישיבה בהוראת הממשלה הרוסית. אך הסיפורים על אישיותו השפיעו על הרב הנזיר, ובגיל 12, גיל מקובל באותה התקופה ללימודים בישיבות הגבוהות באירופה, התקבל לישיבת וולוז'ין ולמד בה כשלושה חודשים.¹³⁴

על פניו, הסברה ששהותו הקצרה של הרב הנזיר בישיבת וולוז'ין היא שגרמה לו לבנות בית מדרש על טוהרת הסקרנות האינטלקטואלית והנהייה אחר כיוונים ותחומים לא צפויים, נראית לכל הפחות דחוקה. לא נמצאו עדויות לכך ששיבתו בוולוז'ין הותירה בנוזיר חותם בליימחה, ונוסף על כך, הנצי"ב לא מוזכר בכתביו של הרב הנזיר כדמות שהושפע ממנה רבות, ואילו הגותו הפרשנית מוזכרת רק פעמים ספורות בספרו הגדול "קול הנבואה".¹³⁵ עם זאת אי אפשר לדחות בצורה גורפת את ההנחה כי גם הרב הנזיר הושפע במידה מסוימת מדמויותיהם של הגר"א והנצי"ב, אולי בעיקר מדמותו של הגר"א. כמו שני ענקי רוח אלה, תחומי העניין של הרב הנזיר היו רבים ומגוונים, כפי שנלמד בהמשך: תלמוד, חכמת ישראל, פילוסופיה יהודית וקבלה הם רק חלק הנושאים שבהם עסק, וככל הנראה בדרך רבת אנפין זו ניסה לחנך את תלמידיו בהוראת מדרשי ההלכה והאגדה.

הניסיונות של הראי"ה להקמת הישיבה וחזונו של הראי"ה לגבי תכנית הלימודים היו, לפחות בחלקם, ידועים לרב הנזיר. המכתב הגלוי של הרב חרל"פ שתואר לעיל נשלח מבית הראי"ה על ידי בנו הרצי"ה אל הרב הנזיר,¹³⁶ והוא התבקש לנצל את קשריו עם עשירי באזל ועם העולם האקדמי כדי לסייע בהקמת הישיבה ובפרסומה בעולם היהודי.¹³⁷ נקרא שוב את דבריו של הרב הנזיר, שבהם הוא מכריז כי עלייתו ארצה הייתה מתוך מטרה מוצהרת לסייע בהקמת הישיבה:

מגמותי בבואי לארץ הקודש, למרן הרב, היתה הקמת ישיבה מרכזית, בתוכנית לימודים כוללת ומקיפה, שתכליתה תחיית רוח הנבואה בישראל בארץ ישראל, בהשפעתו הסגולית של מרן הרב. בעלותי אל הרב, והצעתי לפניו **מגמת הקמת הישיבה הגדולה**, ולהתחיל

בהכנות, אמר לי לערוך "תוכנית לימודים" בשביל הישיבה.¹³⁸

¹³³ משנת הנזיר, עמ' יב.

¹³⁴ שם.

¹³⁵ קול הנבואה, עמ' כד, רמז.

¹³⁶ דודי לצבי, עמ' קיז.

¹³⁷ ראה לדוגמה דודי לצבי, עמ' קכא-קכב, שם מציע הרב הנזיר לייסד קרן שתפעל למען שלוש מטרות: "א) יסוד ישיבה גדולה.

ב) מוסד ספרותי, שיו"ל ירחון מדעי ספרותי ומדיני, ספרים, וכו'. ג) הרמת החנוך בא"י".

¹³⁸ משנת הנזיר, עמ' מח.

כפי שראינו, הרב הנזיר לא הגה אמנם את רעיון הקמת הישיבה, אבל הוא הפיח בו רוח חיים. עד לשלב זה הרעיון לא קרם עור וגידים, ונראה כי תגובתו המיידית של הראי"ה קוק בהטלת המשימה של כתיבת תכנית הלימודים על הנזיר נובעת מכך שהוא האמין שהפעם זה יצליח. מה באישיותו של הרב הנזיר גרם לראי"ה לחשוב שהוא האיש הנכון בזמן ובמקום הנכון?

אם נסכם את שכתבנו לעיל, תכני הלימוד הייחודיים של הישיבה שחזה הראי"ה יהיו מדרשי הלכה ואגדה, לימודי מחשבת ישראל, קבלה, השכלה כללית ועיסוק ביצירה תורנית נוסף על ללימודי התלמוד הקלאסיים. הרב הנזיר למד במבחר הישיבות במזרח אירופה, היה בעל רקע קבלי ופילוסופי וכן צבר ניסיון חינוכי;¹³⁹ נראה אפוא שהראי"ה חשב שהרב הנזיר מצויד ברוחב הדעת המתאים לכתיבת תכנית הלימודים של ישיבתו. כמו כן, הראי"ה קוק עצמו היה טרוד בעיסוקו כרב עד מעל ראשו ולא היה לו די פנאי להקמת הישיבה, לטפל בבני הישיבה ולחנכם. גם ה"מעגל הקרוב" של הראי"ה בתקופה זו לא יכול היה לקחת על עצמו משימה זו: תלמידו הרב יעקב משה חרל"פ שימש כרב שכונת "שערי חסד" בירושלים, והרצי"ה קוק שהה באותה התקופה באירופה במסע להפצת רעיונותיה של תנועת "דגל ירושלים".

הרב הנזיר לא ביטל את זמנו, ואף שעדיין לא נשלמו התנאים הפיזיים להקמת הישיבה¹⁴⁰ (יחלפו עוד כשנה וחצי של עיכובים שונים עד שתפתח בפועל) וזמן קצר לאחר עלייתו לבית הרב הגיש לעיונו תכנית לימודים מפורטת.

תכנית הלימודים של ישיבת "מרכז הרב" שכתב הרב הנזיר מהווה חריגה ניכרת מהקוריקולום הישיבתי המסורתי.¹⁴¹ אין ספק כי למרות טענתי כי הראי"ה קוק הוא זה שהתווה את החזון העומד בבסיסה, תכנית הלימודים טבועה בחותם אישיותו הייחודית של הרב הנזיר. מופיעים בה נוסף על לימודי התלמוד הקלאסיים גם תחומים נוספים: תנ"ך, מדרש, הלכה, חסידות, קבלה, וכן דיסציפלינות נוספות שמבטאות את ההשכלה האקדמית הנרחבת שרכש הרב הנזיר: שיטת המשפט התלמודי בהשוואה למשפט הרומי, שימוש במדעי הטבע בלימודי תלמוד ותולדות הפילוסופיה

¹³⁹ לרב הנזיר היה רקע כמחנך בישיבות ובתי ספר בליטא ובשוויץ. ראה לדוגמה משנת הנזיר, עמ' כ. ¹⁴⁰ על כך מעידים הדברים הבאים שכותב הרב הנזיר ביומנו: "למרות תנאי חיי הקשים והמצומצמים בבית המדרש, באין דבר נאה המרחיב דעתו של אדם [ע"פ ברכות נו, ב] ובחוסר השראה, התאמצתי וארשום רשימת תכנית, הצעה כללית, ותכנית לימודים מפורטת, בכל מקצועות התורה" (משנת הנזיר, עמ' מח).

¹⁴¹ על תכנית הלימודים המסורתית בישיבות ראה ברויאר, הישיבה, עמ' 83-165. יצוין כי תכנית לימודים ייחודית מעין זו נמצאת גם אצל הרב משולם ראטה, לעמלים בתורה, עמ' 13-19. שם, לצד הלימוד הישיבתי המסורתי ולימוד רחב היקף של כל ספרות חז"ל וספרות הראשונים והאחרונים, מופיעים גם "ספר דברי ימי ישראל ותולדות חכמי ישראל, דברי ימי עולם ומוסדי ארץ, מחקרי ארץ השלם וגלילות הארץ, ס' ידיעות הטבע ותולדות הטבע", אך מדגיש הרב ראטה: "אלה אשר אין נודף מהם ח"ו ריח מינות והתנגדות למסורת קדומים".

הדתית העברית.¹⁴² מהו היחס בין התכנית שחיבר הרב הנזיר לבין חזונו של הרב קוק? ביומנו של הרב הנזיר מתואר שהראייה קיבל את התכנית כמעט במלואה:

הרב עיין ברשימותי עיון מתון וממושך, מתחילתה עד סופה, ובשאלו את חוות דעת הרב, ויען ויאמר, אילו הייתי אני מחבר תכנית היתה גם כן כמותה. רק בפילוסופי האשכנזית

של רמ"ד [=רבי משה דסוי - מנדלסון],¹⁴³ וביחוד רנ"ק,¹⁴⁴ פקפק.¹⁴⁵

נשים לב לביטוי של הראייה: "אילו הייתי אני מחבר תכנית היתה גם כן כמותה". להלן אביא ציטוטים מתכנית הלימודים שינהירו את יחסו של הרב הנזיר לתכנית הלימוד של ספרות חז"ל

בישיבה ולפרשנותה:¹⁴⁶

¹⁴² הרב הנזיר מדגיש בדברי המבוא לתכנית: "בישראל אי אפשר שהלימודים הרוחניים יהיו חילוניים, הכח הרוחני והכח האלדי [=האלוקי] צריכים להיות אחד". לאמור, למרות היקפה הרחב, אין בתכנית הלימודים "מקצועות חול", וכל המדעים שמובאים בה משמשים לקודש וממילא הם עצמם קודש, שהרי לשיטתו ושיטת רבו הראייה, אין מקום ל"חכמת ישראל" חילונית שאינה מיועדת להעמקת הבנת התורה שבכתב ושבע"פ, או של ביקורת על עיקרי אמונה. רעיון זה מתאים להגותו של הראייה קוק שהוזכרה לעיל, ולפיה אין פסול בהכנסת ידיעות כלליות ובמתודות מחקריות לשייבה כאשר הן משמשות לקודש. תכנית הלימודים שהציע הנזיר היתה שונה בתכלית מן המקובל בעולם הישיבות ונידונה רבות במחקר. ראה לדוגמה רודיק, יצירה, עמ' 81-84; ידידה, אלטרנטיבות, עמ' 241-245; שבת, חכמת, עמ' 317-318; הנ"ל, מבחנים, עמ' 250-248; הנ"ל, ביקורת, עמ' 105-107; אופיר, שיתוף, עמ' 195-197. רוב הדיונים התרכזו בשילובם של ספרי המחקר ו"חכמת ישראל" בתוכה. כבר נכתב רבות על יחסו החיובי של הרב לשיטת המחקר של "חכמת ישראל" כאשר הן נעשות "על דרך הקדושה" כלשונו באגרות הראייה, א, אגרת קיח, עמ' קמח; על היחס הרצוי לדעתו ל"חכמת ישראל" ביישיבה שיקים ראה גם ידידה, אלטרנטיבות, עמ' 213-238; שבת, תעודות, עמ' 13-24; הנ"ל, ליברמן, עמ' 59-66; הנ"ל, החלטות, עמ' 149-174. אצטט רק דברים המדברים בעד עצמן על יחסו העקרוני החיובי לשימוש במתודות מחקריות בלימוד התורה, מאיגרתו לתלמידו הרב ישראל פורת (תרמ"ו-תשל"ד; 1886-1974). הרב פורת נולד בירושלים, וכשעלה הרב קוק ארצה הפך לתלמידו. היה גם פעיל ציבורית ובעקבות כך הוצע לו לכהן כ"חכם באשי" למרות מוצאו האשכנזי. בתרפ"ג עבר לחו"ל וכיהן כרב בקליבלנד במשך כחמישים שנה. את בקשתו של הרב קוק לכתוב מבוא לתלמוד קיים כעבור שנים, כשהוציא את סדרת הספרים מבוא התלמוד, ברוקלין תש"ב-תש"ד, כרכים א-ז, באיגרת מובאת הדרכתו לדרך הלימודית שצריכה להיות כחלק מפרויקט שלקח הרב פורת על עצמו לחבר מבוא כללי להלכה ותורה שבעל פה, רעיון שכאמור תאם את דרכו של הראייה: "בכלל דרך העבודה צריך להיות: להשוות על כל ענין את הבבלי לעומת הירושלמי וחיפוש בכל המקורים השייכים לו, מהקדמונים: התרגומים, המסורות, תשובות הגאונים וכו', עד דברי האחרונים: בעלי ההלכה, הפוסקים, המבשרים וכו', לחקור גם על העבודה החיצונית, כשל הנכרים, הקראים, ולברר את המקום שהלכו בו לפי תומם בדרך ישרה ומקום המעדת רגליהם. ובכלל להרבות בחיפוש, בחקירה של ישוב הדעת, ולמעט בהשערות ודמיונות. וכשירחיב ד' גבולנו נוכל לשווט גם על פני כל היסוד המשפטי בכללות האנושיות, להראות עד כמה גדלה השפעת הקודש על החול, להעלותו, ונתחבר בזה עם חכמי לב יודעי ד' המבינים בספרויות עמים שונים" (אגרות הראייה, ב, אגרת תקנב, עמ' קפב). לעומת זאת, הרב קוק הסתייג מרבים מהמשכילים והמבשרים שהשתמשו במתודות המחקריות כדי לנגח את היהדות המסורתית. על הסתייגות זו ראה לדוגמה מאמר הראייה "כיצד מבקרין", מאמרי הראייה, עמ' 11-13, שם גם כותב הראייה כי הביקורת יכולה לבוא רק לאחר ידיעה מקיפה ומעלות מוסריות אצל החוקר.

¹⁴³ על משה מנדלסון ומשנתו הפילוסופית, ראה שביד, הגות, עמ' 122-146; אלטמן, מנדלסון; פינר, מנדלסון.
¹⁴⁴ על ר' נחמן קרוכמל [רנ"ק] וספרו "מורה נבוכי הזמן", ראו: שביד, הגות, עמ' 172-201; הריס, רנ"ק. בכתביו מבקר הרב קוק בחריפות את "מורה נבוכי הזמן" ואת שיטתו למעט בחשיבות המצוות המעשיות, וכך כותב: "בכל מקום שאנו מוצאים בספרות ובחיים איזה הורדה או הקטנת ערך של המצוות המעשיות ודקדוקיהם, הכל הוא נובע מתוך באר צרה נכריה של ארס המינות אשר תרה אחרי עיני אדם הזונות [...] וצדקה מאד ההכרה האמונית שידעה להזהר מהוראותיו של מורה נבוכי הזמן, שהארסיות המינית הראשית הזאת ננעצה בראשית מחשבותיו. ולא כאלה חלק יעקב, והייתם קדושים זו קדושת מצות, ישלח עורך מקודש זו קידוש מעשים שבך" (שמונה קבצים, ה, רלט), לאור דברים אלו שכותב הרב קוק מובנת הסתייגותו מהכנסתו של רנ"ק לתכנית הלימודים ביישיבת "מרכז הרב". על אודותיו ודרכו אצל גרץ ראה דברי חכמי ישראל, עמ' 230-229. ביומנו של הרב הנזיר, משנת הנזיר, עמ' מט, הוא אכן מתאר את פקפוקו של הראייה קוק בהצעתו לכלול את רנ"ק בתכנית הלימודים ביישיבה את התיאור הבא: "כשבקרני לא מזמן ר' בצלאל בזק [פעיל ציבורי דתי לאומי, תרנ"ה-תשל"ה]; [1899-1974], יוספר לי, כי היה מתלמידיו המובהקים של רי"ח קרא בוולאצלאוק [...]. שהרב לומד לפניהם בחבורה בלילי שבתות את ספרו של רנ"ק ומבאר דעותיו. נהנית מאוד, וסיפרתי לו את ספקות מרן זצ"ל ופקפוקו בזה, בתכנית לימודים ביישיבה הק", מתיאור זה עולה כי הרב הנזיר שמח לשמוע מעין "הכשר" רבני לספרו של רנ"ק, בשל הסתייגותו של הרב קוק מהכנסתו לתכנית הלימודים.

¹⁴⁵ משנת הנזיר, עמ' מה-מט. יצוין כי בתכנית המקורית לספרו הגדול "קול הנבואה" מקדיש הרב הנזיר פרק לסקירת "הוגי התקופה החדשה": רמ"ד, רנ"ק, הרמן כהן והרב קוק. על פרק זה ראה ביטי, פילוסופיה, עמ' 166-167.

¹⁴⁶ מלבד כתבי הראייה שצוינו לעיל, מהן מקורותיה של תכנית הלימודים שכתב הנזיר? יש לחלק את תכנית הלימודים לשניים: המניפסט האידיאולוגי שלה, שהובא לעיל, עמ' 22, והתכנית הספרותית של הישיבה. אפשר להצביע על ה"מכתב גלוי"

ב. מדרש התורה: המידות שהתורה נדרשת בהן, לפי חכמת ההיגיון העברי המיוחד בסגולותיו, בהשוואה להיגיון הכללי.

מבוא למדרשי ההלכה: (מכילתא, ספרא, ספרי).

ג. מבוא המשנה והתלמוד: דרכי המשנה ודיוקה, המשנה הראשונה והאחרונה, הברייתא, תוספתא. דרכי התלמוד, הבבלי והירושלמי, ההלכה והאגדה, דרכי הלימוד לראשונים ואחרונים.

ד. סדר הדורות ותולדותיהם.

ה. מבוא המדרשים: האגדיים.

ו. תלמוד. ש"ס.

א. המסכתות, לימוד כסידרן:

גמרא, פשט ודיוק, הבבלי וירושלמי, הפירושים השונים.

סברא ופלפול: טעמי האבעיות, והפלוגתות, והפירושים השונים, השוואת עניינים דומים

במקומות שונים (חלוקים), וכו'

הלכות: רי"ף ורא"ש ורמב"ם.

הלכה ברורה: עם ביאור הלכה, מיסודו של מרן שליט"א.¹⁴⁷

נשים לב שבתכנית הלימודים שכתב הרב הנזיר הוא לא מתייחס לסדר הלימוד. האם כוונתו

היא שיש ללמוד לפי הסדר כפי שהוא כתוב ברשימה, או שמא כל אחד ילמד לפי הדרך שהוא סולל

לעצמו והעיקר להקיף את מכלול הספרים הללו. כמו כן לא ברור האם היו בין חברי סגל הישיבה

שכתב הרב חרל"פ בשנת תרע"ה, הובא לעיל, עמ' 41, שאותו ראה הרב הנזיר עוד בשוויץ, המתאר מאבק איתנים על דמות הרוחנית של התחיה בין הציבור החילוני לדתי. דברי הרב חרל"פ נכתבו בכ' אב תרפ"ה, חמישה ימים בלבד לאחר הנחת אבן הפינה לאוניברסיטה העברית בירושלים בט"ו באב תרע"ח, וקשה להניח שהוא אינו מתכוון למאבק שבין האוניברסיטה לעולם הישיבה. התפיסה שמזוהה בעולם האקדמי סמכות רוחנית בעבור הצעירים החילונים באותה תקופה, ושליפכך ישיבת "מרכז הרב" שתקום צריכה להיות משקל כנגדה מובאת גם בדברי הרא"ה במכתב מתשרי תרע"ט (מובא באגרות הרא"ה, ג, אגרת תתיק, עמ' רכו). מאבק זה אולי בא לידי ביטוי בהקדמתו של הרב הנזיר לתכנית הלימודים שתובא לקמן. ככל הנראה גם הרצאת הרב, ירושלים תרפ"א, שעיקרה הובאו לעיל, הקוראת למפעל "הלכה ברורה" ו"ביאור הלכה", המוזכרים בתכנית הלימודים, שתכלול השתלשלות של כל התורה שבעל פה, ממקורותיה עד פסיקת ההלכה - אם כן גם הרצאה זו השפיעה על כתיבת התכנית. בהרצאת הרב מוזכרים גם יצירת מבואים לספרות התורה שבעל פה, מבואים המוזכרים גם הם בתכניתו של הרב הנזיר. מעניין שלמרות הדגשת היצירה והכתיבה התורנית בהרצאת הרב, שיצאה לאור בשנת תרפ"א ובוודאי הייתה לפני הרב הנזיר, הוא לא ציין נושא זה בתכנית הלימודים, נושא שהודגש רבות אצל הרא"ה קוק ואף במכתביו שנכתבו לאחר שקרא את תכנית הלימודים של הנזיר. הכללת לימוד כל מקצועות התורה וחכמת ישראל בישיבה שתקום מובא גם במכתב גלוי נוסף שבו פרש הרא"ה את מטרות "דגל ירושלים" (אגרות הראיה, אגרת תתפח, עמ' קצו-קצז). גם איגרת גלויה זו הכיר הנזיר לפי כתיבת תכנית הלימודים. יש לציין גם את הערתו של קורצווייל, הנזיר, עמ' 105-106: "מעניין שכל הספרים שהנזיר למד בכניסתו לעולם הקבלה בהדרכתו של הרב מסנדומיר לא מופיעים ברשימה המיועדת לתלמידי הישיבה המרכזית העולמית, אין בידי תשובה לפליאה זו". כוונת קורצווייל לפסקה ביומנו של הרב הנזיר המתארת את תחילת לימודי הקבלה של הרב הנזיר מפי הרב מסנדומיר: "על פי עצות קבלתי על ידי הדואר מבית מסחר ספרים קופמן בפרנקפורט ספרי התחלה ומבוא לחכמה זו, שומר אמונים לר"י אירגס, חוקר ומקובל לרמח"ל, גם שערי קדושה לרח"ו, ואחר כך גם ספר הזוהר" (משנת הנזיר, עמ' כט). כל הספרים הללו אינם מוזכרים בתכנית הלימודים של הישיבה. אציין גם את דעתו של שבט, ביקורת, עמ' 105-107, הסבור בעקבות השוואה שעשה כי חלק לא קטן מתכנית הלימודים של הישיבה מבוסס על תכנית הלימודים שלמד הנזיר בפטרבורג באקדמיה של הברון גינצבורג בשנים תר"ע-תרע"ג.

¹⁴⁷ משנת הנזיר, עמ' נ.

רבנים שמסוגלים ללמד היקף כזה של ידע, או שהרב הנזיר הניח מראש שסגל המורים בישיבה יורחב. כחצי שנה לאחר שהנזיר כתב את תכניתו, באלול תרפ"ב (1922), מפרסם הראי"ה מכתב ציבורי - "קריאת קודש", והוא שולח אותה לתפוצות ישראל במטרה לגייס תלמידים וכספים לישיבה שתקום. אביא את התייחסותו לתכנית הלימודים בישיבה:

התכנית של הלמודים, תהיה כה קצובה ואיתנה, למודי התורה, למקצועותיה: תורה שבכתב ותורה שבע"פ, המשנה, התוספתא, ואגדה. התלמודים, הבבלי והירושלמי, מדרשי ההלכה, פוסקים הראשונים וגדולי האחרונים, חכמת ישראל העיונית והמחקרית, חכמת המוסר והמדות, וכל המקצועות הנוגעים להרחבתה של תורה, והגדלת ידיעתה.¹⁴⁸ אנו רואים שכשם שהנזיר מעיד על כך, הראי"ה בסך הכל מקבל את תכניתו ומציג תכנית לימודים רחבה מאוד, וכמו הנזיר גם הראי"ה לא נכנס לפרטי סדר הלימוד. הנה עוד דוגמה לכך שהראי"ה קיבל את תכנית הלימודים של הרב הנזיר. בתוך פנקס כ"י של הראי"ה שיצא לאור לאחרונה, תחת הכותרת "תכנית הלימודים ביסוד ישיבה המרכזית העולמית" נמצאה התכנית הבאה:

מטרת הישיבה היא, לחנוך תלמידי חכמים שתהיה להם ידיעה ברורה ומקפת בכל מקצועות התורה שבכתב ושבעל פה, בהלכה ובאגדה, בחכמת ישראל העיונית והמוסרית, ושיהיו נושאי המחשבה [ה]ישראלית ומלאי רוח היהדות הטהורה, כדי שיהיו מוכשרים לשאת דגל התורה ולהשפיע על הדור, בתור רבנים, דיינים ומורי הוראות, ראשי ישיבות בדבור ובכתב, ומשפיעים רוחניים באומה בדבור ובכתב.

לתכלית זו ייכנסו בין לימודי הישיבה, לבד גפ"ת, ראשונים ופוסקים, גם כתבי הקודש, תורה נביאים וכתובים, מדות שהתורה נדרשת בהם, מדרשי התנאים, התוספתא והירושלמי, ומדרשי רבה, ותנחומא ומדרשי האגדה בכלל, ספרי גדולי המחברים של ימי הביניים, שמונה פרקים לרמב"ם, חובת הלבבות, הכוזרי, האמונות והדעות לרס"ג, המורה נבוכים ועוד.

כן נכנסים לתוך לימודי הישיבה ידיעת ארץ הקודש ותחומיה, ותולדות ישראל, וסדרי תנאים ואמוראים, לכל ענפיהם.

במדעים כלליים ישתלמו התלמידים הראויים לזה, מחוץ לכתלי הישיבה. הדרכה מיוחדת יקבלו התלמידים בלימוד ההלכה, א. לעמוד על הבדלים שבין המשנה התוספתא, הברייתות ומדרשי התנאים ושבין הבבלי והירושלמי, ב. למצא דרכי השואה

¹⁴⁸ מאמרי הראי"ה, עמ' 344-348; אגרות הראי"ה, ד, אגרת א'קמג, עמ' קלד-קלה. הרב הנזיר ראה חשיבות רבה בקריאה ציבורית זו; ראה משנת הנזיר, עמ' סט.

שבהם, ג. לדקדק בלימודי הכתוב שבש"ס להשותן לכללי המדות שהתורה נדרשת בהן, ד. להבחין בין הדינים היוצאים מלימודי הכתובים או מהלכה למשה מסיני, מתקנת חכמים, או מסברא, ה. להרגיל את התלמידים לנתח הסוגיות לפי שיטות הראשונים וגדולי

האחרונים.¹⁴⁹

ברור לנו מה גרם להתלהבותו הגדולה של הראי"ה קוק מתכניתו של הרב הנזיר. תכנית הלימודים של מרכז הרב, שנוטים לחשוב שהיא יצירה עצמית של הרב הנזיר, מתאימה לחזון "תורת ארץ ישראל" שגיבש הראי"ה קוק עוד בטרם פגש את הרב הנזיר. חזון זה הושפע מלימודיו בישיבת וולוז'ין ומרצונו שישבת מרכז הרב תמשיך את שיטתם של הגאון מוילנה והנצי"ב. הרב הנזיר עיבד את חזונו של רבו הראי"ה מתוך כתביו המוקדמים לתכנית מסודרת לשביעות רצונו של הראי"ה. כשנתיים לאחר מכן, בשנתה הראשונה של הישיבה, מפרסם הראי"ה קוק בארה"ב תכנית לימודים מפורטת של הישיבה לשם גיוס תלמידים וכספים.¹⁵⁰ גם כאן נתייחס לתכנית הלימודים של ספרות חז"ל. באופן כללי, רוחב הדעת התורני בספרות חז"ל שנכלל בתכנית הלימודים הראשונה של הישיבה שכתב הנזיר נשמר, אולם נשים לב להבדל מרכזי: בתכנית זו התלמוד תופס את המעמד הבכיר:

סדר למודנו בהישיבה המרכזית העולמית במקצוע **ההלכה** בע"ה הוא: הבבלי עם הירושלמי בהערכה בכל סוגיה וסוגיה, בבחינה יפה של העמקה, הרחבה ובקורת נאמנה ערוכה באמונת לב וטהרת רוח בהתאמה להמקורות הראשונים, כמדרשי התנאים, המכילתא, ספרא וספרי וכו' והתוספתא וכל דברי קדמונינו ההולכים ומתגלים מ"תקופת הגאונים" ושלאחריהם. וכל אלה יהיו מותאמים על ידי התעמקות בשיטות הראשונים וגדולי האחרונים בהבנה עמוקה וחודרת, להגדיל ולהרחיב, לרומם ולפאר את חכמת התלמידים וגדולת רוחם בצורה של עליה גדולה והתקרבות רבה לדרכי קדמונינו אבות התורה בישראל מעולם, זכרם לברכה. כיוצא בזה ילמדו בישיבה כללי התורה על פי ברייתא דר' ישמעאל וכל ספרי הראשונים והאחרונים, המבארים ומרחיבים את ההבנה של המדות שהתורה נדרשת בהן בדרכי הגיון וסברא ישרה. וכן **באגדה** מדותיו של ר"א בנו של ר"י הגלילי בהרחבה, דוגמאות והוראות בכל מדרשי האגדה ברוח קדושה וטהרה, של אמונה עמוקה, רחבה ואדירה והרחבת הגיון ומשאת נפש גדולה לאהבת האומה,

¹⁴⁹ פנקסי הראי"ה, ד, עמ' תצה-תצו; פורסם לראשונה אצל גוטל, ישיבה, עמ' 5-6. לתכנית לימודים נוספת משנת תרפ"ו ראה שבט, תרפ"ו, עמ' 1-5.

¹⁵⁰ התכנית נכתבה במקורה בעברית ומובאת במאמרי הראי"ה, עמ' 62-65, תחת הכותרת: "הישיבה המרכזית העולמית בירושלים". שימו לב לכותרת בתרגום לאנגלית: The Universal Yeshiva (A central Academy [!] For Higher Jewish learning at Jerusalem), by Abraham Isaac Kook, Chief Rabbi of Palestine, New York 1924

התורה והארץ ברוח ה' אשר על עם קדשו. עיון ההלכה ועמקי הסוגיות יתנו להתלמידים מזון שכלי ומבריא, והמדרשים והאגדות יוסיפו להם מזון מוסרי ואסתטי.

נשים לב: הלימוד העיקרי הוא לימוד הגמרא. כל שאר העיון בספרות חז"ל הוא "בהתאמה" ללימוד התלמוד, בדומה לחזונו של הנצי"ב שהובא לעיל, כפי שתיאר אותו הראי"ה. לימוד מדרשי ההלכה ושאר החיבורים המוזכרים כאן, משרתים את לימוד התלמוד שהוא נשאר העיקר הגדול. זה אינו דומה כלל לדברי הראי"ה בתכנית הלימודים שכתב ולדברי הנזיר שעבורם אלו מקצועות תורה העומדים בפני עצמם. מה הסיבה לשינוי זה?

שנים רבות לאחר כתיבת תכנית לימודים זו, ביי"ח אב תש"ך (1960), התבקש הרב הנזיר להרצות בפני קבוצת מפקחים בחינוך הדתי, בנושא "החינוך ותורת ארץ ישראל במשנת הרב". ראשי הפרקים להרצאה זו שנכתבו על ידי הרב הנזיר נדפסו כמאמר בכתב עת כארבע שנים לאחר פטירתו. בהרצאה זו, לאחר התייחסותו למאבקי הראי"ה קוק על צביון החינוך בארץ, הוא מתייחס לפועלו החינוכי של הראי"ה בהקמת ישיבת "מרכז הרב". הרב הנזיר מתאר בהרצאה את שותפותו בהקמת הישיבה וכתבת תכנית הלימודים שלה:

היינו מהמשתתפים בראשית יסודה של הישיבה הק'. הגשתי לו **תכנית** לימודים מסועפת בישיבה, שבראשה **תורה**, ממש, פרשת השבוע. ונביאים, והכונה היתה גם **לבקרת הבקרת** שחשבה לבטל את ההנחות המוגזמות, של הבקרת, שיסודן אנטישמיות רוחנית. עם **מדרשי הלכה**, מכילתא ספרא וספרי, ויי"ג מידות שהתורה נדרשת.

וכן ספרי המחשבה בישראל, לתולדותיהם, ובראשם **אמונות ודעות** לרס"ג, חובות הלבבות, **ספר הכוזרי** לר' יהודה הלוי, **והמורה** וכו'.

לכל זה רק שעות קצובות.

נוסף לעיקר הלימוד **בהלכה** התלמוד, בבלי וירושלמי, **בברור הלכה והלכה ברורה**, ברמב"ם, רי"ף ורא"ש, וטושי"ע, שלזה מוקדש רוב היום והלילה, בשקידה עצומה.

גם בדרך התלמוד לרב זצ"ל דרך מיוחדת, שיסודה **חיבור התלמוד וההלכה**, וכן חיבר בשנותיו האחרונות, **הלכה ברורה**, לכל הש"ס, ויצאה לאור מס' ביצה עם הלכה ברורה.

לא סברות ופולפולים וחידושים ואם גם בדרך הגיונית, עמוקה, כמו שהנהיגו בישיבות בליטא, מיסודו של הגאון ר' חיים סולובייצק ז"ל מבריסק. כי אם בדרך **הראשוניים**; **בירור ההלכה בהשוואת כל השיטות**, בסדר ישר. **המישר** את הדעת, ואת אורחות הלימוד. וזו **תורת ארץ ישראל**, שעליה נאמר, עה"כ [=על הכתוב]: "וזהב הארץ ההיא טוב" [בראשית

ב, יב], אין תורה כתורת ארץ ישראל, ואין חכמה כחכמת ארץ ישראל [בראשית רבה טו,

ד].¹⁵¹

אנו מבחינים בכמה שינויים בין הדברים המאחרים הללו של הרב הנזיר לבין תכנית הלימודים המקורית כפי שהוצגה לעיל. תוספת בולטת שניכרת בתכנית זו היא התפלגות השעות. בתכנית הלימודים המקורית לא צוינו מספר השעות שיש להקדיש לכל מקצוע, ואילו בהרצאה מצוין במפורש שללימודי התנ"ך, מדרשי ההלכה, י"ג המדות שהתורה נדרשת בהם והמחשבה "רק שעות קצובות" כלומר שעות מעטות, ואילו ללימוד התלמוד והפוסקים "מוקדש רוב היום והלילה, בשקידה עצומה". קשה להניח שזהו שינוי מקרי. האם זו באמת הייתה תכניתו המקורית של הנזיר? איך אפשר להסביר את האידיאליזציה שמציג הרב הנזיר, את הפער בין תכניתו למציאות בפועל בישיבה בשנות השישים, שלכאורה נראית סותרת חלק מתכניתו המקורית?

נראה שחזונו של הרב הנזיר ושל רבו הראי"ה לישיבה חדשנית, שהלימוד העיקרי שבה לא יהיה דווקא התלמוד, נתקל במציאות קיימת בעולם הישיבות שקשה לשנותה. איגרות שכתב הראי"ה קוק בתקופה זו בתגובה למכתבים שנשלחו אליו על ידי אישים שונים מהעולם האורדותוקסי מצביעות על חשדנות ועל חשש שעוררה תכנית הלימודים המהפכנית בעולם זה.¹⁵² ייתכן שגם תלמידי הישיבה שהגיעו לא היו בשלים לכך, וכבר זמן קצר לאחר הקמת הישיבה הבינו מייסדיה שעליהם להסכין עם המציאות הקיימת ולערוך את ההתאמות הנדרשות לעולם הישיבות. השינוי העיקרי בין תכנית הלימודים של ישיבת "מרכז הרב" לבין תכנית הלימודים בשאר הישיבות הייתה בתכנים הנוספים שהופיעו בתכנית הלימודים המקורית, שנלמדו בישיבה בשעות מעטות.¹⁵³ כפי שראינו לעיל, הרב הנזיר ציין בתכנית הלימודים שלו את הספרים לפי הסדר הכרונולוגי, אולם לא פירט את המשקל היחסי שיוקדש לכל ספר, וייתכן שהשאיר זאת להכרעת הראי"ה. בתכנית הלימודים שפרסם בתרפ"ד, הקדים הראי"ה קוק את לימודי התלמוד, ובכך הכריע הלכה למעשה בסוגיה והקצה להם את המקום המרכזי בישיבה, ואילו הרב הנזיר ביטל את דעתו בפני דעת רבו, כפי שהוא עצמו ממחיש היטב בהרצאה שנשא בשנות השישים.¹⁵⁴

¹⁵¹ הרב דוד כהן, חינוך, עמ' 96-104.

¹⁵² ראה פנקסי הראי"ה, ד, עמ' תצז-תקט.

¹⁵³ בראיון שקיימתי בחנוכה תשע"ה עם מו"ר הרב שאר ישוב כהן זצ"ל, תלמיד הישיבה בימים שלפני קום המדינה, בנושא תכנית הלימודים בישיבה, הוא ציין שהיא הייתה בסך הכל דומה לתכנית הלימודים בכלל הישיבות, וסדר הלימוד העיקרי בה היה המסכתות מסדרי נשים ונזיקין, כפי שהיה מקובל בישיבות דאז; אולם השיעורים בישיבה נסובו על תכני הלימוד הנוספים כפי שכתב הנזיר בתכניתו, ביטאו פתיחות מחשבתית שמשכה לישיבה תלמידים בעלי הלך מחשבה דומה, ולימים תלמידים אלה השפיעו על מדינת ישראל בתחומים רבים.

¹⁵⁴ ביחסו אל רבו הראי"ה נהג הרב הנזיר בביטול עצמי מוחלט כמעט. הבדלי האישיות ביניהם גרמו לרב הנזיר, מתוך מודעות עמוקה, לבטא את לבטיו בשאלה אם הוא נוהג נכון בהתבטלותו בפני רבו. הנה פסקה יומנית בנושא לדוגמה: "המתי את עצמי, את עולמי, המלא אור וצהלת ניגון עליון פנימי, את עולם מחשבותי, המחוטבות בחיטוב צח ומהוקצע כבדולח, המקוריות, עמוק עמוק, וברור ומסודר, כחטיבה שלמה עליונה, המלאה חיי שיר ורנה עליונה, זנחתי ונטשתי. והייתי לנטפל וטפל למחשבות חכמתו של רבנו שליט"א, שהן כולן כשטף פלגי מים רבים אדירים, שזוהר אור נועם שמש השיר ניגון

"תחיית רוח הנבואה" - מטרת ישיבת "מרכז הרב" לפי חזונו של הרב הנזיר

הבדל בולט נוסף בין תכנית הלימודים של הרב הנזיר לבין תכנית הלימודים שכתב הראי"ה, שמומחש הן בתכנית המתוקנת והן ובמכתבים נוספים שבהם תיאר הראי"ה את הישיבה ואת מטרותיה, הוא היחס לנבואה כמטרתה של הישיבה והשמטת ספרות הקבלה מהתכנית.

כאמור, המטרה המוצהרת שבגללה עזב הרב הנזיר את שוויץ היא הקמת הישיבה. מה קסם לרב

הנזיר כל כך בהקמת הישיבה? קריאה מעמיקה יותר ביומנו תבאר זאת. וכך הוא כותב:

מגמותי בבואי לארץ הקודש, למרן הרב, היתה הקמת ישיבה מרכזית, בתוכנית לימודים

כוללת ומקיפה, שתכליתה תחיית רוח הנבואה בישראל בארץ ישראל.¹⁵⁵

הרב הנזיר רואה בהקמת הישיבה הזדמנות להגשמת שאיפתו: תחיית רוח הנבואה בישראל. הוא מתכנן ישיבה שבה יכשיר תלמידים שהנבואה תוכל לשרות עליהם עת יחליט הקב"ה להשיב את רוח הנבואה לעם ישראל כאחד משלבי הגאולה. מנין באה לו שאיפה זו?

בד בבד עם חשיפתו של הרב הנזיר לכתבי הקבלה, בשנות מלחמת העולם הראשונה החלה להתרקם בו השאיפה להגיע למדרגת הנבואה.¹⁵⁶ כבר בשנת תרע"ה, בהיותו תושב באזל בשנות העשרים המאוחרות לחייו, כתב הרב הנזיר ביומנו: "גדלים הכסופים להתגלות א' [=אלוקים] חי", "הנני מתכוון, מחכה, מצפה, ל"גילויי", עליון",¹⁵⁷ וכדי להגיע למדרגה זו הרב הנזיר מתענה ומקדיש את עיקר זמנו ביום ובלילה ללימוד תורה.

הרב הנזיר אף מתרגם מאורעות שחווה בתקופה זו כניסים. פרשנות זו למתרחש בחייו מעודדת

אותו ומקרבת אותו לשאיפותיו:

ידידי ד"ר מרדכי כהן נעשה עורך דין, והתכוון לבחינות נוטריון. בשבת אחרי סעודה שלישית יצאנו לטייל [...] ויספר לי בדרך, כי עומד לקבל רשות נוטריון, מטעם העירייה, וישאלני, איזה חותם מיוחד להכין לו. ואחריש, כדי למנוע שיחת חול בשבת קודש, אבל בדעתי ובמחשבתי עלתה צורת החותמת, למשפט כהן. כעבור ימים אחדים ויבא וירא לי חותמת הנוטריון שלו, והנה היא כמו שעלתה במחשבתי, מבלי דבר דבר, צורת חושן משפט,

העליון לא הקציע ולא חיטב את רסיסיהן, לרסיס בדלח, אלא הכל כשטף המון מים עזים אדירים, לגבי עולמי דידי, שאינם עצם מעצמי, שהם מיוחדים לנשמה עליונה וקדושה והכמה, אבל לא משורש שלי. הלא רוצה אדם בקב שלו מט' קבין וכו' [ע"פ בבא מציעא לה, ע"א]. ואני עברתי על דעתי, פגה מקוריותי, נעתקתי ונתלשתי משרשי, והייתי ללא כלום, לתלמיד, הנני בעצמי מת" (מגילת סתרים, ג, צב).

¹⁵⁵ משנת הנזיר, עמ' מה.

¹⁵⁶ דב שוורץ, הציונות, עמ' 142, מצביע על הקשר בין חשיפתו של הרב הנזיר לכתבי הקבלה בידי הרב מנחם מנדל ניי, רבה של סנדזמיר (עליו ראה משנת הנזיר, עמ' כט, ולהלן בפרק ההשפעה הקבלית על פירושו של הרב הנזיר), לבין החלטתו לקבל על עצמו מנהגי נזירות כחלק מכמיהתו להגיע למדרגת הנבואה. הקשר בין קבלת נזירות לבין מדרגת הנבואה נמצא כבר בדברי הרמב"ם: "הנודר לה' דרך קדושה הרי זה נאה ומשובח ועל זה נאמר נזר אלהיו על ראשו קדש הוא לה', ושקלו הכתוב כנביא (שנאמר) ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריהם לנזירים" (הלכות נזירות י, יד). דברי הרמב"ם הם ע"פ ספרי זוטא נשא ו, ח, מהד' הורוביץ, ירושלים תשכ"ו, עמ' 242.

¹⁵⁷ משנת הנזיר, עמ' לב-לג.

על י"ב אבנים, ועליה שתי ידיים, של כהן מברך, ובתוכה, האותיות העבריות, חשן משפט, ואתפלא, ויהי לנס.¹⁵⁸

לאחר קבלת ההחלטה לעלות לארץ ישראל בר"ה של שנת תרפ"ב (1922), הרב הנזיר מחדד את שאיפתו ומצהיר על רצונו לזכות בנבואה. בכך הוסיף הרב הנזיר פן נוסף על שיטתו המשיחית של הרב קוק, הרואה בשיבה לארץ ישראל קירוב הגאולה. הרב הנזיר הדגיש כי חלק משיבת העם לארצו אמורה להיות מלווה גם בתחייה רוחנית, וכך כותב ביומנו:

הרוח, רוה"ק [=רוח הקודש] וגילוי דברו לעתיד לבוא, היא תכליתי האחרונה בארץ הקודש. וזה אפשר, אפשר. ולא עוד אלא שזה מוכרח, מוכרח. כי התחיה החלה, החלה. עם בזוי, שאדמתו בזוזה, קם, קם, ויחי, וחי והיה לשם כבוד בפי כל העם. ובתחיית האומה והארץ יחי, יחי. מוכרח להיות, רוח העם והארץ, רוח חי, מרנן, משורר, רוח שירי ד', רוח שירי עז וצדק, רוח מעלה ומרומם, חוצב להבות דברי קודשו, מלא חזיונות נהדרים בקודש, רוח חזיונות י-ה.¹⁵⁹

הרב הנזיר מכיר בעבודה הרוחנית הגדולה שעוד עומדת בפניו:

הנבואה זקוקה, ככל חכמה, להכנה, הכנת והשתוקקות נפש צופיה ומצפה אליה, כדרך המתנבאים הראשונים, בימי השופטים, והנביאים האחרונים. אך גם ללימודים, כתלמידי ובני הנביאים. לימודים אלו צריכים להיות בסדר, בחכמה, בידין ברגלין בחיזו וכו'.¹⁶⁰ אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר [ע"פ שבת צב ע"א].¹⁶¹

על פי המקורות שהובאו לעיל מיומנו של הרב הנזיר נראה ששאיפתו של הרב הנזיר הייתה הקרבה האינטימית בין האדם לבין אלוקיו שהיא פועל יוצא של הנבואה. וכלשונו של אנדרה נהר:

חזון הנבואה אינו בהכרח קשור עם העתיד, היסוד הרגעי שבו מהווה ערך בזכות עצמו. האמירה הכלולה בו אינה בבחינת אמירה מראש, הרגע שבו מתקיים אקט האמירה הוא גם רגע העברת המסר. החזון והדיבור שבנבואה שואפים לגילוי הנסתר, אולם היסוד שהם חושפים אינו העתיד אלא דווקא ה'מוחלט'. הנבואה עונה על הכמיהה אל הדעת, לא ידיעת העתיד אלא ידיעת האלוהים.¹⁶²

¹⁵⁸ שם, עמ' לה. כותבת רחל אליאור: "יוצריה של המיסטיקה מתאפיינים פעמים רבות בעירנות ובקשב לקולות פנימיים, לרחשי נפש עמומים ולמראות צופני סוד. הם אלה המייחסים משמעות עמוקה לחוויה הפנימית הפטורה מאילוץ התפיסה השגורה, ולתודעת אינסופיותה של הממשות הסמויה הנסתרת מעבר למציאות הנגלית" (אליאור, מיסטיקה, עמ' 24).

¹⁵⁹ משנת הנזיר, עמ' מב.

¹⁶⁰ ע"פ זוהר ח"ג קכו ע"ב וכן בהשמטות הזוהר ח"א דף רסה ע"ב.

¹⁶¹ משנת הנזיר, עמ' מג.

¹⁶² נהר, נביאים, עמ' 13. נהר נפגש עם הרב הנזיר בירושלים והתרשם ממנו עמוקות. הדים למפגש זה מופיעים במאמרו "ההגיון השמעני", נזיר אחיו, א, עמ' קלב-קלח. עוד מכתבי הוגי הדעות על הנבואה ראה דב רפל, הנבואה באספקלריה של המחשבה היהודית, ירושלים תשל"א.

עם הגיעו לארץ הפכה שאיפתו של הרב הנזיר לזכות למדרגת הנבואה למוטיב החוזר פעם אחר פעם ביומניו מתקופה זו. בארץ ישראל, לפי המסורת, אפשר לזכות לגילוי כזה.¹⁶³ כדוגמה לכך אביא את הפסקה הבאה מיומנו :

הרב מרן שליט"א מדבר כמה פעמים על האומץ, שכל מי שמציב לו מטרה לרצונו, ישיגה בע"ה. כמוהו, שירושלים היה משושו מילדותו. גם בן יהודה, שהדבור העברי בארץ-ישראל היה רצונו והשיגו. והנה אני, הדל, משוש נפשי הוא גילוי הנבואה.¹⁶⁴

הרב הנזיר נוקט פעולות מעשיות, לשיטתו, שיסייעו לו להשגת הנבואה : הוא פונה לדרך של פרישות, ההתבודדות והליכה למקומות שהנביאים פעלו בהם, וכך הוא כותב ביומנו :

הנביאים ובני הנביאים התבודדו בהרים ובגבעות, מסביב למראה פני שדות וטהר שמים, ורוח צח חרישת נושבת, מחיה הנפש ומשיב הרוח במראה קודש, מרנין ומעלה, להקשיב, לשמוע אמר דבר קודש י'. - למחסה ממטר ומקור ליל התכנסו במערות.

ספרים רבים לא היו אתם, הרי לא היו זקוקים לאוצרות ספרים, כמו ספרי הש"ס והפוסקים ונושאי כליהם. כל זה המשא של ספרים וניירות, המלעיטים את הנפש **בנייר**, והמסיחים את הדעת מן המרום והנעלה **טהר שמי ד'**, לא בזה יתגלה ותחיה **רוח הנבואה**, אלא **בתורה שבעל פה**, בלימודים בהרים וגבעות, על פני שדות קודש, למראה טוהר שמי ד', במקומות הקודש, בהתבודדות, ובהיגיון קודש, ובצפיה ותוחלת, לחסדי רוח עוז ה', השורה על עבדו, המצפה לו, מלאכו לעמו, במלאכות ה'.¹⁶⁵

בעקבות הכרה זו יוצא הרב הנזיר לכמה מסעות : לקבר שמעון הצדיק, למערות ירושלים, לענתות, למדבר יהודה, לחברון ועוד,¹⁶⁶ ובתהליך זה הוא משית על עצמו דרכי פרישות קיצוניים. הוא ניזון "רק בפת ומים"¹⁶⁷ ומתאר : "וסיגופי לזיכוך גופי מתרבים".¹⁶⁸ הרב הנזיר מתענה תכופות ואף לא שוכב על מיטה. וכך כותב :

זה חמישה ימים לא אכלתי, רק טה. ארשם ויהי מה. לא ישקוט לבי בקרבי. הכריזו עלי, שקדוש שרוי בתוך מעי, ואין לי כל צרכים, ולא כן הוא.

¹⁶³ מכילתא דר"י, פסחא א; כוזרי ב, יד.

¹⁶⁴ משנת הנזיר, עמ' מה-מט.

¹⁶⁵ שם, עמ' נב-נג.

¹⁶⁶ שם, עמ' נב-פב.

¹⁶⁷ שם, עמ' סא.

¹⁶⁸ שם, עמ' נו.

הנני מקבל עלי ברצון **סיגוף המשכב**, שזה יותר מארבע שנים **לא אפשט בגדי, ולא אדע מטה**. הספסל הקשה, המעיק למעי, חלקי. הנני מקבל עלי גם תעניות, בימים מסוימים, כמו ביום כיפור קטן ועוד.¹⁶⁹

בעקבות מנהגי פרישות קיצונית אלו, זוכה הרב הנזיר ל"גילויים" מיסטיים שמוגדרים אצלו כ"נבואה קטנה". וכך מתאר את תהליך הגילוי:

הדיבור, בפנימיות אוזן מוחי, בנשמתי, אצל כותל **דביר קודשנו**, זהו אחד משישים בנבואה [ע"פ ברכות נז ע"ב], שהנני נוהג על פיו, וסר אליו, בכל ענין גדול. הנני עומד אל פני כותל הדביר, ושואל שאלה קצרה, ושומע בקרבי, קול התשובה.

והיא אצלי **נבואה קטנה**, הבאה אחרי **הכנה**, ו**כוונה גדולה**.¹⁷⁰

הרב הנזיר מוסיף ומתאר גילויים מיסטיים שחווה בזמנים מסוימים. וכך הוא כותב על אמירת הפיוט "אלי ציון" בט' באב תרפ"ג (1923):

היום, בקומי בשיר אלי ציון, חיתה רוחי, והיה לי **חזון**.

ואני פני אל מקום מקדשנו, מכון לשבתך פעלת ה', והנה עליו בין עננים קלים מאירים בערפה פרושה פרוכת, ותמונת מגן דוד עליה, ומתוכה באותיות גדולות מאירות ברור בזהב מופז, שויתי ה' לנגדי תמיד.

לאמר, עת לחננה כי בא מועד להשיב כבוד ה' על מכון לשבתו פעל ה', ולא להתייאש, ולא לסור מלכת בדרך העולה לבית ה', לגילוי כבודו, רוחו, דברו, בתשובה אליו, מעומק לב ישראל, לחידוש ימינו כקדם.¹⁷¹

אבשלום אליצור סבור כי כאשר האדם מתקרב אל חוויית ההתגלות, אך אינו מצליח להשלימה, נוצרים בלבו געגועים אל האובייקט הנכסף, והגעגועים הללו מעודדים כוחות של יצירה ותחושות שליחות.¹⁷² ואכן, עד מהרה הרב הנזיר רוצה להפוך את שאיפתו האישית לזכות לנבואה לנחלת רבים, על ידי הקמת מוסד ישיבתי שתכליתו אינה פחותה מאשר הכשרת נביאים. לדידו, תכליתה של ישיבת "מרכז הרב" אינה רק לשמש מקום ללימוד תורה ולהתעלות רוחנית או לחיבור בין עולם הישיבה לעולם האקדמיה, אלא להוות מוסד להכשרת נביאים. וכך כותב הרב הנזיר ביומנו ימים בודדים לאחר שהראה לרבו הראי"ה קוק את תכנית הלימודים:

¹⁶⁹ שם, עמ' סז.

¹⁷⁰ שם, עמ' סז.

¹⁷¹ שם, עמ' סט-ע.

¹⁷² אליצור, התגלות, עמ' 124-126.

אחרי ימים של יבשת, ויאוש מהגיע למשוש נפשי, גילוי כבוד ה' אין[לוקי] ישראל בדבר קודשו, ואחרי צער עמוק, בצירוף געגועים עזים לאנשי משפחתי, ובייחוד לאהובה הענייה העוגנת לי עשר שנים, ושרויה בצער בימי נעוריה בשבילי.¹⁷³

הלכתי להשיב רוחי מסביב לעיר הקודש, על ההרים הקדושים מסביב לי, וחי רוחי, במר נפשי מאד. ישבתי ממול "יד אבשלום", והוצאתי תני"ך של כיס שלי, וקראתי פרשת אבשלום בשמואל ב' [טו-יט], וכל הדברים היו כמו חיים לנגד עיני. שם ב"עמק המלך" רוחי חי ונפשי התפשטה בכל המראה הנהדר המשתרע שם, בשבילי הנביאים הקדושים שדרכו שמה, ורוחי בתקוה ותוחלת וצפיה ל**נבואה** שתתגלה.

ובלבי גם צפיה על **הישיבה הגדולה**, בית המדרש, שיבנה שם, שזה ימים אחדים ערכתי "תכנית" לה, והראתי למרן הרב שליט"א, ושבה המלה האחרונה - **תחיית רוח הנבואה**.¹⁷⁴

אך אף שבמטרות הישיבה כפי שניסחן הנזיר מופיעה "תחיית רוח הנבואה" ("אבל לא שיעורי הלימודים לחוד, אלא **עבודת החינוך האישי** עיקר. כלבני הנביאים, תיקון המידות, והעלאת החיים לתחיית רוח הנבואה"¹⁷⁵), איננו מוצאים זכר למילה "נבואה" או למטרה מוצהרת זו בתכניות הישיבה שכותב הראי"ה, ובתכנית הלימודים המפורטת שלו אף בולט חסרונה של ספרות הקבלה.¹⁷⁶ השמטה זו מתמיהה במיוחד, כי לעיל ראינו שהראי"ה קוק קורא באיגרותיו המוקדמות להעמיק בחכמת הקבלה ולכלול אותה בתכנית הלימודים של תלמידי חכמים. מה הסיבה לכך?

ייתכן שהראי"ה הסכים לדעתו של הנזיר, אבל העדיף לא להכריז בפומבי שישבת "מרכז הרב" היא בעצם מכינה להכשרת נביאים. שבע מאבקים, הראי"ה קוק תיאר לעצמו מה תהיה התגובה הן מצד העולם התורני והן מצד העולם הכללי השכלתני של תחילת המאה ה-20, שממנו ביקש לקבל משאבים להקמת והחזקת הישיבה, להכרזה כי הוא מקים מכינה להכשרת נביאים בירושלים. אך נשאלת השאלה כיצד הרגיש התלמיד שרבו הנערץ לא שותף, לפחות ציבורית, לחזונו על ישיבה שאינה רק מרכז רוחני עולמי או חישוק רוחני לתנועה החילונית, אלא אבן דרך מרכזית להחזרת הנבואה לעם ישראל. כיצד התמודד הרב הנזיר עם ההתייחסות הציבורית של הראי"ה? יש לציין כי אין אנו מוצאים ביומנו ביטויי אכזבה אלה או אחרים, אך בכמה פסקאות אפשר למצוא רמזים

¹⁷³ הענינות המדוברת היא של מאורסת ולא אחרי הנישואין. הרב הנזיר נשא את רעייתו שרה לבית אטקין שנים עשרה שנה (!) לאחר אירוסיהם.

¹⁷⁴ משנת הנזיר, עמ' נב.

¹⁷⁵ שם, עמ' נ.

¹⁷⁶ חיסרון זה בולט גם באיגרות נוספות שכתב הראי"ה, ובהן מופיעה תכנית הלימודים של הישיבה - שתי איגרות שכתב בשבט תרפ"ה (איגרות הראי"ה, ד, אגרת א'רצג-א'רצד), ובמכתב ששלח הרב קוק בכ"ה תשרי תרפ"ה לרב הרצוג, רבה של דבלין דאז (מובא אצל הרב פילבר, כוכבי אור, עמ' 242-249). גם באיגרות אלו הרב קוק מתעלם מספרות הקבלה ומן הציפייה לנבואה.

להתמודדותו של הרב הנזיר עם הפער בין שאיפותיו לנבואה לעמדת רבו. וכך כותב ביומנו בכ"ד אייר תרפ"ב, כחצי שנה לאחר שהציג בפני הראי"ה את תכנית הלימודים שכתב:

כבר התחילו ההכנות לאירגון העבודה של הישיבה המרכזית, והוצאת ירחון, והכל כפי הוראותי ודחיפותי. ת"ל, שכל כוונתי לשמש לקדושת פעולות מרן שליט"א, לגדר אותן בגדרים הגיוניים ברורים, בתור, החלטות, הצעות, תכנית לימודים, וכו', ולכוון את פני הרבנים הנכבדים, עוזרי הרב, ומנהלי העניינים, למעשה. בהדרגה, אך בכיוון כלפי קודש קודשים, תחיית רוח הנבואה, משוש רוחי וחיי נשמת¹⁷⁷.

אפשר שהביטוי "בהדרגה" רומז לכך שהרב הנזיר מבין את הפער בין הצהרה פומבית על מטרת הישיבה (תחיית רוח הנבואה), אך מבחינתו זוהי המטרה העליונה של הישיבה. הנה פסקה נוספת: העיקר, ההתקרבות לדרכי גילוי הנבואה.

מרן, קדוש ישראל, **איהו מזליה חזי** [ע"פ מגילה ג, ע"א], כי זהו עיקר משוש רוחי וחיי. והוא מסייעני ומנהלני, בכיון או שלא בכיון, להתקרבות עלאה זו, שהוא תנאי הכרחי לתקופת הגאולה, גם באתחלתא שלה. ומרן הוא **נשמת התחיה**, ובראשה. ועלי לשמש לו בזו, אני הפעוט, הקטן והדל, חרפה שברה לבי.¹⁷⁸

בפסקה זו שכותב הרב הנזיר ביומנו הוא מצביע על אופי הקשר בינו לבין הראי"ה: הקשר עם הראי"ה מסייע לנזיר להתקרב אל גילוי הנבואה "בכיון או שלא בכיון", וכן מבין תלמידי הראי"ה הנזיר הוא זה שמוטל עליו למצוא את הדרכים להתקרב אל הנבואה. אפשר לפרש את הביטוי "בכיון או שלא בכיון" בלשונו: בכוונה או שלא בכוונה, כרמז לכך שהרב הנזיר לא יודע להגדיר בבירור מה דעתו של רבו הראי"ה על שאיפתו זו לנבואה. בפסקה זו ממנה עצמו הרב הנזיר, כאחד מבני החבורה שמקיפה את הרב, לקדם את תהליך השיבה לנבואה. מדבריו לא ברור אם הראי"ה קוק היה ער לתפקיד שקיבל תלמידו על עצמו.

אציין קטע יומני נוסף, שבו חורג הרב הנזיר ממנהגו ומצטט ביומנו קטע שלם מתוך כתבי ידו של רבו הראי"ה. מדובר באחד הפרקים המפורסמים שנדפסו לאחר מכן בספר של רבו הראי"ה "אורות הקודש"¹⁷⁹, בעריכת הרב הנזיר. הפרק התפרסם בעיקר משום שבאורח יוצא דופן, הנזיר השאיר שמונה נקודות בתחילתו, ללמדנו שהוא השמיט בתחילתו כמה משפטים, וכי בניגוד להשמטות או שינויים אחרים שעשה, כאן הוא הטביע את חותם השינוי בדפוס. היות שההשמטה חשובה לענייננו, שילבתי אותה בדברי הנזיר בסוגריים מרובעים:

¹⁷⁷ משנת הנזיר, עמ' נו.

¹⁷⁸ משנת הנזיר, עמ' סג.

¹⁷⁹ אורות הקודש, א, חכמת הקודש, סימן קלח, עמ' קנז-קנח.

מצאתי לשון מרן שליטי"א בכת"י, והם לי לתנחומין ולדרבן.

[ואקשיב ואשמע מתוך מעמקי נשמת,]

מתוך רגשי לבבי,

קול א-דני קורא.

ואחרד חרדה גדולה,

הככה ירדתי כי לנביא השקר אהיה,

לאמר ד' שלחני ולא נגלה אלי דבר א-דני.

ואשמע קול נשמת, הומה.¹⁸⁰

.....

ספיחי נבואות הנה צומחות,

ובני נביאים מתעוררים,

רוח הנבואה הולך ושט בארץ,

מבקש לו מפלט, דורש לו גיבורים,

מלאי עוז וקודש,

הם ידעו לכלכל דבר,

האמת לאמתה יגידו,

יספרו איך נגלה להם דבר ד',

לא ישקרו ולא יחניפו

את רוחם באמונה יוציאו,

ורוח אמונים יקר מחרוץ

ירומם עם ישראל,

וישראל יעמד על רגליו,

יחל לחוש את סגולתו מימי קדם.¹⁸¹

¹⁸⁰ ההשמטה פורסמה אצל אביעזר רביצקי, הקץ, עמ' 166. על פסקאות נוספות שהושמטו ראה רוזנק, קבצים, עמ' 161-162. קורצוויל, הנזיר, עמ' 253 מעיר שבשיעוריו באורות הקודש הביא הרב הנזיר בפני התלמידים את הפסקה במלואה. קורצוויל מתבסס על דפי הרשימות של הרב הנזיר לשיעוריו ועל סיכומיו של הרב חיים דרוקמן מהשיעורים. ההסברים שמביא קורצוויל שם ע"פ סיכומיו של הרב דרוקמן לעובדה שהרב הנזיר לא "צנזר" פסקה זו בשיעורים הם כדלהלן: א. בספר נהגו לשנות מלשון יחיד ללשון רבים, וזו פסקה שכתובה כולה בלשון יחיד. ב. הצנזורה היא לא מפני תלמידי "מרכז הרב", ששואפים ללכת בדרכו, אלא מהמון העם שעלולים לטעות בדבריו. מעניינת העובדה שאף שהדברים שהבאתי כאן הם מיומנו של הנזיר, שהוא בוודאי יומן אישי שלא נועד לפרסום מכוון על ידו (ואינו מופיע ב"רשימת הספרים וכתבי היד" שלו שנועדו לפרסום) - ושמו "מגילת סתרים" מעיד גם הוא על כך - אף על פי כן גם בו השמיט הרב הנזיר את הפסקה הראשונה. ייתכן שבתחילה חשש הרב הנזיר להוציא לאור את דברי הראי"ה אפילו ברשימה פנימית, ולאחר מכן, בשנת תשכ"ז, שבה נאמרו השיעורים, כבר פחות חשש מכך ואפילו ראה בכך שליחות כחלק מעיסוקו בתורת הנבואה.

¹⁸¹ משנת הנזיר, עמ' נז.

יש כאן דברים יוצאי דופן של הראי"ה, בתארו גילוי אלוקי, אך בתחילה במקום לשמוח ולהתרגש מאותו הגילוי, הראי"ה חושש שמא הוא "נביא שקר". בשיעוריו פירש הרב הנזיר את המילים הללו שכתב הראי"ה כספק אם הנבואה תשוב לעם ישראל:

ואחרד חרדה גדולה, הככה ירדתי, כי לנביא השקר אהיה.

תחית הקודש היא תחית הנבואה, בזה הטילו ספק, האם תהי תחית הנבואה, תחית הרוח הנבואי.

חשבו, היה, היה, היה, דבר הנבואה, ואפס, וחדל.

ובעל הרוח הנבואי מטיל ספק.¹⁸²

אולם בסופו של דבר הראי"ה קוק משתכנע שאין זו נבואת שקר אלא גילוי אלוקי אמיתי, "ספיחי נבואות" שמתחדשות עם בוא הגאולה.¹⁸³

רבים מחוקרי הראי"ה שעסקו בפסקה זו לאחר גילויה, התמודדו עם השאלה בדבר חששו של הראי"ה: מדוע הוא חרד כל כך מהגילוי האלוקי ופחד שמא הוא נביא שקר?

סמדר שרלו סבורה שהראי"ה חושש שמא החוויה שחוהה היא חוויה מיסטית של שקר והזיה,¹⁸⁴ אולם לדעתי ביטוי של הראי"ה "קול א-דני קורא" אינו תומך בקריאתה של שרלו. מלשונו ניכר שיש לו ודאות בכך ששמע את קול ה', אולי לא כנבואה ממש אלא גילוי בדרגה נמוכה יותר, "ספיחי נבואות" כהגדרתו.¹⁸⁵ נראה לי שחששו של הראי"ה הוא מפני פרשנות אישית לא נכונה של הגילוי. נבואה היא גילוי אלוקי שניתן לאדם, אך הוא יכול לפרשו בדרכים שונות. כדי להגיע למדרגת נביא אמת היודע לפרש נכונה את הגילוי האלוקי, נדרש תרגול רב, והראי"ה חשש אפוא שמא אין הוא מפרש נכונה את גילוי ובכך נעשה לנביא שקר.

שרלו מוסיפה וכותבת כי הגילוי יצר בקרבו של הראי"ה מתח בין סמכותה של המסורת המעוגנת במקורות רבים, לבין חווייתו הסובייקטיבית כיחיד.¹⁸⁶ כיוון זה מופיע גם אצל יהונתן גארב, באשר הוא רואה בפסקה זו דוגמה בולטת למשנתו האנטי-נומית של הראי"ה.¹⁸⁷ גארב מוכיח מתשובה של הראי"ה בספרו "משפט כהן", שהראי"ה ראה בנבואה אמצעי לשינויים מרחיקי לכת במסגרת

¹⁸² מובא אצל קורצוויל, הנזיר, עמ' 253.

¹⁸³ במקורות נוספים חוזה הראי"ה בוודאות את שיבת הנבואה לעתיד לבוא כחלק מתהליכי הגאולה, וכך כותב בספרו אורות זרעונים, ב, עמ' קכ: "באחרית הימים צמיחת מהלך שיבת אור הנבואה תתחיל להופיע [...] יצאו הניצוצות של התחלת אור הנבואה מנרתיקים".

¹⁸⁴ שרלו, הרב קוק, עמ' 257.

¹⁸⁵ ראה בהרחבה להלן הערה 198.

¹⁸⁶ במאמרו זרעונים, ב, שהוזכר לעיל, מבסס הראי"ה את תפיסתו ש"חכם עדיף מנביא", לאמור החכם המבטא את מסורת התורה שבעל פה עולה בחשיבותו על סערת הנבואה. על דחיית הנבואה מענייני הלכה ובשימוש ברוח הקודש ובכת קול לקביעת הלכה ראה אורבך, הלכה, עמ' 27-2. על שימוש בפרקטיקות נבואיות בפסיקת הלכה בימי הביניים ראה הקדמתו של הרב ראובן מרגליות, שו"ת מן השמים לרבי יעקב ממארוויש, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ז, עמ' ג-מא.

¹⁸⁷ גארב, נבואה, עמ' 267-277.

ההלכתית "בדרך היתר ומצווה", אולם הוא חרד שמא בשאיפה זו יהפך נביא שקר, בגלל נטיותיו לחרוג מ"הוראות שעה" ולהוביל לשינויים ארוכי טווח שנביא יכול לעשותם. גארב מחזק את דבריו בציטוט מאותה תשובה הלכתית של הראי"ה בנושא סמכות הנביא:

וגם נביא מוחזק, שתמיד בא אליו דבר ד' בנבואת אמת, צריך הוא גדרים להשמר שלא יכשל בנבואת שקר [...] ע"כ ודאי שאין חילוק בדבר בענין הגדרים בין הנביא עצמו לאחרים השומעים ממנו, שכשם שאנו השומעים חייבים לשקול את הנבואה במשקל התורה, שהוא יסוד הכל, ומקור כל קודש וכל דבר ד' לכל נביא וכל חוזה, כן צריך הנביא עצמו לשקול את נבואתו במשקל התורה.¹⁸⁸

לפי דברי גארב, חששו של הראי"ה הוא מפני פרשנות לא נכונה של הגילוי האלוקי, בעיקר בפן ההלכתי, שבעקבותיה יהפוך ל"נביא שקר".

ארצה לפרש את הפסקה בכיוון שלישי: כבר הזכרנו שהראי"ה ראה את עצמו ואת בית מדרשו כממשיך דרכו של הגאון מווילנא. בית מדרש זה הסתייג משימוש והזקקות לגילויים אלוקיים ככלי להתקדמות רוחנית. אמנם הראי"ה רצה וחזה בשובה של הנבואה, אולם הוא הסתייג מעיסוק בפרקטיקה של קירובה.

בהקדמה לספרא דצניעותא, כותב רבי חיים מוולוז'ין, תלמיד הגר"א, את הדברים הבאים על הנהגות רבו הגר"א:

שמעתי מפיו הק' שפעמים רבות השכימו לפתחו כמה מגידים מן השמים בשאלתם ובקשתם שרוצים למסור לו רזין דאורייתא בלא שום עמל, ולא הטה אזנו אליהם כלל, ואי מן המגידים הפציר בו מאד, עכ"ז [=עם כל זאת] לא הביט אל מראהו הגדול, וענה ואמר לו איני רוצה שתהיי השגתי בתורתו ית"ש ע"י שום אמצעי כלל וכלל, רק עיניי נשואות לו ית"ש מה שרוצה לגלות לי וליתן חלקי בתורתו ית"ש בעמלי אשר עמלתי בכל כחי [...]. ובדידי הוה עובדא ששלח רבינו אותי אצל אחי הקטן וגדול ממני בכל מילי דמטיב חסידא קדישא הגאון מוהר"ש זלמן זלה"ה לאמר לו בצווי משמו, שלא יקבל שום מלאך מגיד אשר יבא אצלו, כי בזמן לא כביר יבא אליו מלאך מגיד.¹⁸⁹

אנו רואים ששיטתו של הגר"א הסתייגה מגילויים, בגלל רצונו להבין את דברי התורה כתוצאה מעמל אישי של העמקה למדנית, ולא בשל מתנת שמים. ארצה לטעון שגישה מסתייגת דומה אימץ הראי"ה כלפי עצמו וכלפי תלמידיו. כששהה הראי"ה בלונדון במלחמת העולם הראשונה, תלמידו

¹⁸⁸ משפט כהן, סימן קמד, עמ' שמה.

¹⁸⁹ הקדמת רבי חיים מוולוז'ין לספרא דצניעותא עם ביאור הגר"א, ווילנא תרע"ג, עמ' 4-5.

הקרוב, הרב יעקב משה חרל"פ, חווה "גילוי מזהיר", כלשונו, בכותל המערבי. הרב חרל"פ הודיע במכתב נרגש לרבו על עצם הזכייה בגילוי, במכתבים הראשונים רק ברמז, ולאחר מכן הוא מספר לו על הגילוי לפרטיו.¹⁹⁰ הראי"ה קוק משיב לתלמידו:

עוד לא פותח הסמדר, אבל עומד הוא להפתח. ואם הרמונים לא הנצו עדנה, אבל שטפי זרמי חיים הנה באים ונוהרים להניץ נץ קדש קדשים. וזהר מכתבי קדשיו הופיעו לעיני והקשבתי בהם רב קשב, ודיוקן חביבות קדשו נגד עיני מאיר הוא בהוד תפארתו, וממעמקי הגלות ומדכאות ארץ העמים, מערפלי טומאת גושה ואוירה, הנני מתעודד לנגה ברק אור החיים המופיע מארצות החיים.¹⁹¹

יש לדעתי זהות מסוימת בין תגובת הראי"ה לרב חרל"פ לבין יחסו לגילויים ולנבואה המשתקף בפסקה שנותחה לעיל. בשניהם אנו רואים תגובה מסתייגת מעצם הופעת הגילוי ופרשנותו, בצד תפיסה שיש בכל זאת משמעות לגילויים הבוסריים הללו, המבשרים את שיבת הנבואה ממש.¹⁹² כאן המקום לציין את מחקרו של אוריאל ברק,¹⁹³ שמוכיח שמקורותיה של תורת הנבואה הגאולתית של הראי"ה היא בתורת הנבואה של הרמב"ם. הרמב"ם במורה נבוכים (ב, מה) מגדיר אדם העושה מעשה מוסרי ובעל ערך מתוך דחף פנימי כפייתי, משולל אינטרס אישי, כאדם שמפעמת בו רוח ה'. לדברי הרמב"ם זו מדרגה קדם-נבואית. ברק מראה שהראי"ה אימץ הגדרה זו, בהתייחסותו לחלוצי שיבת ציון ומעשיהם, וכאשר הראי"ה מדבר על "רוח הנבואה הולך ושט בארץ"¹⁹⁴ כוונתו לרוח הגבורה של הלוחמים למען העם והארץ, שהיא המדרגה הראשונה במדרגות הנבואה; אולם ככל הנראה, הראי"ה הסתייג מתרגולי נבואה ממש והזדקקות לגילויים.

נשוב לרב הנזיר. מדוע הוא החליט להשמיט את הרישא של דברי הראי"ה? מפני מה כה חשש? ואם החליט הנזיר להשמיט, מדוע השאיר את סימני ההשמטה כך שיעוררו את סקרנות הלומדים לגלות מה היה כתוב שם, ולא הסתירה כפי שעשה במקומות אחרים באורות הקודש? לא זו בלבד,

¹⁹⁰ הרב חרל"פ מתאר שבגילוי נאמר לו: "צריכים לכתוב להרב שהוא עתה בחו"ל אשר הנך מקושר בו נפש בנפש שירבה להתפלל בעדך, להעלותך למדרגת רוח הקודש, כמו שהוא בעצמו מתעסק לעלות, ואילו הייתם שניכם ביחד באלו הימים אז כבר הייתם מתעלים, כי התגברות החיצונים עליכם הרבה, ובפרט עליך עד שא"א לשער כלל התגברותם, ואילו הייתם ביחד היה עולה לכם לגרשם כליל, והייתם עולים למדרגה נישאה, והייתם מעלים עמכם את כל ההויה, והייתם מאושרים כל ימי חייכם וכו' וכו' וכו', ואתה ורבך צריכים לתקן את כל העולם כולו, והלואי שימצאו לכה"פ שני אנשים כאלה בעולם, וכו'" (הרב יעקב משה חרל"פ, הד הרים, אלון מורה תשנ"ז, עמ' עד-עה). שאר מכתבי הרב חרל"פ בנושא הגילוי מובאים שם עמ' ע-עה. תיאור הגילוי מובא גם אצל גארב, קבלה, עמ' 160, אך הוא רוצה להוכיח מתיאור זה ומקומות נוספים שגם הנזיר השתוקק לנבואה, שהעיסוק בנבואה היה מאמץ של חוג - חוג הראי"ה, ולא של אדם בודד.

¹⁹¹ הראי"ה קוק, אגרות הראי"ה, ג, אגרת תתעו, עמ' קסה-קסו.
¹⁹² לאחר כתיבת הפסקה שנותחה לעיל (קובץ ד, יד) כבר כותב הראי"ה: "אל מעין הנבואה הננו נקראים, צחי צמא אנחנו, אבל מעין גנים, מקור מים חיים לפנינו הוא [...] מרוחו של משיח זורמים ונושבים רוחות, והנם באים עדינו. הננו מתקוממים, מתנערים, ומבקשים חיים חדשים, חידוש ימים קדשם" (קובץ ד, כא). בפסקה זו בחר הנזיר לסיים את "ראש דבר" של ספרו "קול הנבואה". אולי יש כאן ביטוי לתהליך שהראי"ה עבר בזמן כתיבת דברים אלו ביחסו אל הנבואה, מחשש, להכרה בקרבתה ועד להשתוקקות.

¹⁹³ ברק, חוג, עמ' 189-226.

¹⁹⁴ שמונה קבצים, ב, יז; ברק שם, עמ' 210.

אלא שבהקדמתו לספר אורות הקודש הרב הנזיר מספר לנו במפורש שהשמיט חלק מדברי הרב בסימן זה:

[וסימן, י"ה] קל"ח, ספיחי נבואות הנה צומחות, ובראשו נקודות, רמז לנסתרות, שנידונו לגניזה, משום שיגובם.¹⁹⁵

הרב הנזיר לא מסתפק בפרסום זה. בראיון שערך עמו הסופר אפרים צורף על עריכת "אורות הקודש", התייחס הנזיר לעריכת פסקה זו:

צריך לדעת איך לעיין בכתבי הרב, אף בין השיטין. יש לשים לב גם לנקודות שבראשי המאמרים - הושמטו דברים, מפני חשש שמא יגלו כאן פנים שלא כהלכה.¹⁹⁶

בדברים שבעל פה שאמר הרב הנזיר בשיעוריו על אורות הקודש, הסביר את שתי הסיבות להשמטה: בכת"ק של הרב זצ"ל מופיעים בתחילת הפרק דברים מיוחדים: ראשית, הם כתובים בלשון "מדבר בעדו" (בגוף ראשון), שאותה נהגנו לשנות במהלך עריכת הספר. שנית, אלו דברים נשגבים, שאולי לא כדאי לפרסמם בהמון, אבל לתלמידי הרב, השואפים לקבל מרוחו של הרב, מותר וכדאי לדעת אותם.

הכתב במקור הוא כתב ברור וגדול, המעיד על כך שהרב היה נרעש ונרגש בשעת הכתיבה.¹⁹⁷ כלומר ההשמטה נובעת משתי סיבות: האחת - החלטה עקרונית של העורכים להשמיט פסקאות יומניות של הראי"ה קוק המובאות בכתביו,¹⁹⁸ והשניה - מחשש שמא יפרשו את דברי הראי"ה בצורה שגויה.¹⁹⁹ נמשיך בדברי הרב הנזיר המובאים בסיכומי שיעוריו:

הרב, שעל פי עדות עצמו חוזה דברים נשגבים, מדבר על שני פחדים שאוחזים בו: הפחד הראשון הוא מעצם הנבואה: "ואחרד חרדה גדולה". אולם אין צורך לפחד מהנבואה, ואין להתכחש לכך מתוך ענווה פסולה. יתכן שיחידי סגולה יזכו לנבואה. אסור לפחד ולחשוש שמא אין זו נבואה, מתוך מחשבה שלא תיתכן היום נבואה, שכן עם התחיה המדינית תבוא התחייה הרוחנית של ישראל, שהיא רוח הנבואה, וקול ה' יישמע בעולם.

¹⁹⁵ אורות הקודש, א, הקדמה, עמ' 22.

¹⁹⁶ צורף, הרב קוק, עמ' 127.

¹⁹⁷ שיעורי מורנו, עמ' 230.

¹⁹⁸ מאיר מוניץ, חוג, עמ' 74-75, מונה שלוש סיבות מדוע הוחלט לשנות או להשמיט פסקאות אישיות או כאלו הכתובות בגוף ראשון יחיד של הראי"ה: הרצון להסתיר את עולמו האישי האינטימי של הכותב, חשש שכתובה בסגנון זה עלולה להתפרש כיוהרה ורצון לשוות ל"אורות הקודש" צביון של הגות כללית ושיטתית.

¹⁹⁹ הרב יואל בן נון, חזיונות, עמ' 353-376, עוסק במאמרו בהרחבה בדברי הראי"ה בפסקה זו. תחת הכותרת "כיצד הצילה העריכה את כתבי הרב קוק", הוא מביא כדוגמה לטעות העלולה להיגרם מקריאה שגויה של כתבי הראי"ה את דעותיהם של שביד, נביאים, עמ' 196-199 ושל שרלו, הרב קוק, עמ' 244-247. השניים רואים בפסקה זו עדות לכך שהראי"ה ראה את עצמו כנביא וזכה לנבואה (אף ששביד מביא את הפסקה מאורות הקודש ללא החלק שהושמט, וכנראה לא הכירו בזמן כתיבת ספרו), ושרלו אף רואה בפסקה זו "הקדשה" - או "התמנות" - לשליחות הנבואית. לדעת הרב בן נון אין כאן שליחות של נבואה גמורה אלא מדרגה של רוח הקודש הנמוכה ממדרגת הנבואה, כמובא באורות הקודש, א, צד, עמ' רע-רעא.

פחד נוסף הוא מפני נבואת שקר, וכנגד חשש זה ממשיך הרב ואומר, שאין צורך לפחד, שהרי – "ספחי נבואות הנה צומחות, ובני נביאים מתעוררים, רוח הנבואה הולך ושט בארץ, מבקש לו מפלט, דורש לו גיבורים".

רוח הנבואה דורש גיבורי רוח, שכן דרושה גבורה כדי לעמוד כנגד כל הספקות.²⁰⁰ הרב הנזיר מציין כאן מפורשות את ההבדל בינו לבין הראי"ה ביחס לנבואה. בעוד הוא משתוקק וכמה לנבואה, רבו הראי"ה קוק חרד מהשלכותיה, אבל מכיר בכך שאין צורך לפחד ומאמין כי שיבת הנבואה תהיה עובדה קיימת כחלק משלבי הגאולה. לדעתי, הרב הנזיר נמנע מהסתרת ההשמטה של חלק מפסקה זו (בניגוד להשמטות אחרות) מפני שהיה חשוב לו ללמד בדברים שבעל פה את דעתו של הראי"ה על הנבואה, כדי להראות שבתחילה גם הראי"ה חשש מהגילוי הנבואי אולם אחר כך הוא הכיר בה כמציאות קיימת. בעריכת אורות הקודש השמיט הרב הנזיר את הפסקה הן כדי להיות נאמן לכללי העריכה והן כדי שאנשים לא יפרשו פסקה זו שלא כהלכה. בקריאה זו של הדברים מובן מדוע הרב הנזיר התרגש כל כך ממציאותה של פסקה זו בכתבי רבו, שהרי יש בה עדות לכך שגם הראי"ה חוזה התעוררותה של נבואה, אף שהוא מסתייג מהכרזה על כך ברבים כמטרה מוצהרת של הישיבה. אני מניח כי הראי"ה קוק לא התנגד למטרתו של הרב הנזיר ביסוד הישיבה כהכנה לנבואה, אלא שמסיבות מובנות, ואפשר שגם הרב הנזיר הבינו, לא רצה להצהיר על כך קבל עם ועדה.

הסבר אפשרי נוסף להבדלים בין תכנית הלימודים של הנזיר לזו של הראי"ה הוא העובדה שהראי"ה ראה בלימוד הקבלה תכנית לימודים לתלמידים מבוגרים ומיוחדים בלבד ולא תכנית לימודים כללית בישיבה.

אציין איגרת נוספת מכתבי הראי"ה (מח' תשרי תרס"ח, 1907), שעולה ממנה שלא היו חילוקי דעות מהותיים בין התלמיד לבין רבו:

כל מה שאני כותב ומעורר בדברים אינו כ"א שנקום לעזור את נשמותינו [...] ע"י מה שנקבע לימוד קבוע בכל אותם הספרים היקרים, הראשונים והאחרונים, של חלקי המוסר והיראה, הנגלים והנסתרים, ספר אחר ספר, ולהשתדל לעלות במעלות הסברא והעיון בזה [...] וע"י התרבות כבוד שמים ועז אהבת ד' באמת ואור חכמת האמת יושפע אור חיים ורוח רוממות וגבורה ורוח ענוה טהורה, המעלה ומקדשת את כל הכחות, ויחל ציץ של שפע רוח

²⁰⁰ שיעורי מורנו, עמ' 232-233.

הקודש לחול על עם די היושב על אדמת הקודש, ותורה תתגדל ותתאדר ממילא בכל מקצועותיה, ושפע כבוד ועושר וחכמה וכן יושפע ממעין העליון.²⁰¹

מאיגרת זו מובן שגם הראי"ה קוק מקשר בין הרחבת תכנית הלימודים לבין התחלת "שפע רוח הקודש". הוא אמנם אינו מדבר במפורש על נבואה, וכפי שציינו לעיל, ייתכן שכוונתו למדרגה נמוכה יותר, אבל גלוי לעין שהראי"ה קושר בין הרחבת תכנית הלימודים לבין התעוררות אלוקית להשפעת רוח הקודש על עם ישראל.

"תלמידי הישיבה כבני הנביאים" - חזונו של הרב הנזיר

גם לאחר כתיבת מכתביו הגלויים של הראי"ה בהם פורס בפני העולם היהודי את תכנית הלימודים של הישיבה כדי לאסוף תלמידים, בהם לא מוזכר הביטוי "נבואה", בתפיסת הנזיר לא השתנה מאומה. וכך הוא כותב לאחר שפורסמו בגולה קריאותיו של הראי"ה להקמת הישיבה, בכ"ה בתמוז תרפ"ג:

הגורל נפל, המימרא יצאה, והקול הקורא לא ישוב, כי אם אשר עשה מעשהו. **הישיבה**, - **הגדולה**, משאת חזון נפשנו, והמפעל הקטן אומץ לבנו, דרך בו יעבור שפע הרוח, בתחיית ישראל, מקרוב ומרחוק. מים שחקו אבנים.

הנבואה, שאינה שורה אלא על עם חכם גיבור ועשיר ועניו, גבה הקומה, וישר הגו והרוח, זך השכל, טהור לב, ונקי כפים, האוהב את אלהיו, נחלתו לעולם, ואינו מחניף לו, ומתחטא עליו, השומע קול דברו באמת וצדק. **זהו המקווה**, פרי תנובת הישיבה הרוחנית, שתלמידיה ישובו להוולד כמקדם, **כלימודים**, **בני הנביאים**. לזה צריכים להיות מכוונים פני כל המעשים, ההכנות, כי ישוב ה' אל עמו, ורוחו לבחיריו.²⁰²

מטרת הישיבה בעיניו היא להכשיר נביאים: "לזה צריכים להיות מכוונים פני כל המעשים". איך מכשירים נביאים? מאז ימי התנ"ך לא מצאנו מוסדות שזו הייתה מטרתם המוצהרת. מה הקשר בין תכנית הלימודים שכתב הנזיר לבין הרציונל שלו, ראיית "מרכז הרב" כמכינה להכשרת נביאים? נתבונן בדברים הבאים שכתב כשנתיים לאחר הקמת הישיבה, בחודש אייר תרפ"ו:

התכוון ל**נבואה**, אל תיפול ברוחך, כי שבע יפול צדיק וקם [ע"פ משלי כד, טז] [...] ומהשיעורים, והלימודים המחקריים, **אל תנח ידך** [ע"פ קהלת יא, ו]. רק שיהיו מכוונים להוכיח כח **ההגיון הנבואי**, וסגולתו, בדרך מדעי, ובסגנון יפה.

²⁰¹ אגרות הראי"ה, א, אגרת צה, עמ' קי.

²⁰² משנת הנזיר, עמ' סט.

עבוד, עבוד, והיית חי, ער, חי חי הוא יודך כמוני [ישעיהו לח, יט]. התכונן לנבואה, ונבית,

ונבאו גם החניכים מהחברים.²⁰³

כמה ימים לאחר מכן כותב הרב הנזיר:

צריך להתחיל לדבר על הנבואה לאט לאט, השכם והערב, והלבבות יפתחו, והמוחות יתעוררו. **טפה, טפה**, הדבורים יכנסו ויקוו, והיה סוף דבר, והמעיינות יבקעו, והרוחות יתעלו, והאורות יראו, והאוזניים ישמעו, **ישמעו דבר ד'.**

כשם שהנביאים הראשונים, ואחריהם הקדושים בעם דברו לעת מצוא על דבר ד', כי לא ימוש מפינו, ודבריהם חיים וקיימים נאמנים ונחמדים לעד.²⁰⁴

הרב הנזיר מצביע כאן על שני גורמים שיכולים לקרב את בוא הנבואה: עיסוק ב"היגיון הנבואי", ו"לדבר על הנבואה". ואכן, מאז הקמת הישיבה לימד הרב הנזיר מידות שהתורה נדרשת בהם כפי שמוזכר בתכנית הלימודים, כחלק מתפיסתו (שעליה נרחיב בפרק נפרד) שהבנת דרכי ההיגיון שמלווה את היצירה היהודית לדורותיה, דהיינו "ההיגיון העברי השמעי", תקרב את שיבת הנבואה. כידוע, צורת הדרשה של חז"ל במדרשים היא על פי המידות שהתורה נדרשת בהן, ואף שהישיבה בכללה, מסיבות שונות, לא אימצה חלק גדול מתכנית הלימודים שלו, הרב הנזיר ראה בדרשה של חז"ל את תמצית ההיגיון העברי.

הצבענו לעיל על תהליך ארוך שעובר הרב הנזיר במשנתו הנבואית ובתפיסתו את הדרך הרצויה אל הנבואה. תחילה, בצד הזמן שהוא מקדיש ללימוד התורה, הוא פונה לפעולות מעשיות יותר שיסייעו לו להשגת הנבואה - הפרישות, ההתבודדות וההליכה במקומות במקומות מקודשים בארץ ישראל שבהם פעלו הנביאים.²⁰⁵ בתהליך זה נוהג הרב הנזיר דרכי פרישות קיצוניים וזוכה ל"גילויים" מיסטיים שמוגדרים אצלו כ"נבואה קטנה".²⁰⁶ אולם לאחר שנים של התמדה בתהליך זה ולאחר שאין הוא מצליח להתקדם מעבר למדרגת הגילויים שחוה, אנו רואים שינוי במגמתו של הרב הנזיר ומעבר אל מדרגת הנבואה ממש. את העובדה שאין הוא מצליח להגיע לנבואה הוא מסביר בשתי דרכים: הראשונה - "הדור אינו ראוי".²⁰⁷ הנבואה אינה תלויה רק בהכנה נפשית של האדם הבודד, אלא גם בכך שהדור יהיה ראוי להתגלות אלוקית. הדרך השנייה נוגעת לדרכי השגת הנבואה. לפי הכרתו המחודשת של הנזיר, הנבואה לא תושג בדרכים מיסטיות מקובלות אלא על ידי לימוד ועיון שכלי בצד השתוקקות תמידית אל הנבואה ושיח מתמיד על אודותיה.

²⁰³ שם, עמ' עח-עט.

²⁰⁴ משנת הנזיר, עמ' עט.

²⁰⁵ שם, עמ' נב-פב.

²⁰⁶ שם, עמ' סז.

²⁰⁷ שם, עמ' פז.

מתוך עיון ביומנו של הרב הנזיר עולה כי השינוי הדרסטי אירע לאחר שבאחד ממסעותיו של הרב הנזיר במדבר יהודה הוא כמעט מצא את מותו. הרב הנזיר יצא למסע לוואדי פרת עם חתנו העתידי של הראי"ה קוק, הרב נתן רענן, ועם הרב משה גורביץ'. השלושה תעו בדרך, והמים המעטים שלקחו עמם הלכו ואזלו, ורק בזכות מפגש מקרי עם קבוצת בדואים שהראו להם את הדרך תמורת "בקשיש", הם ניצלו ממוות. לאחר מסע זה כותב הרב הנזיר ביומנו:

הנבואה לא תתגלה בדרכי הבקשה, של חיפושים ומאמצים, של בכיות ושפיכות נפש ורוח

בתפלות ותהלות במשמרות בלילה, ובהתבודדות יומם **במערות ובהרי השדה**.

כי אם בדרך **החכמה והמדע**, שזוהי הצורה, הראויה **לדור**, להשמיע בה דבר אמת לאמתו, בברור והוכחה, מתון מתון, להשמיע לאוזן, פקח קוח, ולקרוא לאסירים דרור [ע"פ ישעיהו

סא, א]. עסוק במדע ספרך, **קול הנבואה**.²⁰⁸

הרב הנזיר מגיע בדברים אלו למסקנה מרתקת: דרך הסיגוף האישי והקרבה לטבע שנקט עד כה מעיון בספרי הנביאים, לא תביא אותו לנבואה. לפי האמור בקטע זה, "הצורה הראויה לדור" לשם הגשמת הנבואה היא דרך "החכמה והמדע". אנו לומדים מכאן כי לפי תפיסתו של הרב הנזיר, הדיבור האלוקי מתגלה בכל דור ודור לפי הצורה הראויה לו, ולפיכך, דרכו החדשה להשגת הנבואה היא הדרך המחקרית-תורנית שבה התמחה ושהייתה מקובלת בעולם המשכיל המחקרי שפרח בתקופתו. לדידו, לעיסוק בדרך זו תהיה השפעה של ממש על עם ישראל, ויש בכוחה לקרב את הדור לאלוקיו - "לקרוא לאסירים דרור" - ולהביא לשיבת הנבואה המקורית. כחלק מתהליך זה יש לעסוק ב"היגיון הנבואי", וכפי שנראה לקמן, גם במדרשי הלכה. וכך כותב הרב הנזיר בחודש אייר תרפ"ז:

יש ודבר ד' מתגלה באופן של מדע וחכמה, כי ברוח בינה ישמע דבר ד', ויש באופן של מוסר

וקריאה לבחירי עם, להתקרב לבקשת קרבת אלהים ודברו.

בפתיחת שעורך הראשון, בלימוד מדרשי הלכה, וכן בלימוד ספרי המחקר, תזכיר זכרון

דברים, על רוח הנבואה.²⁰⁹

בהמשך דברינו, כשנתייחס לעשרות המבואות שכתב הנזיר למדרש, נראה עד כמה התמיד בקבלה זו שקיבל על עצמו להזכיר את הנבואה בפתיחת פירושו למדרשי ההלכה והאגדה. יצוין כי הרב

²⁰⁸ משנת הנזיר, עמ' פו.

²⁰⁹ מגילת סתרים, ד, לג.

הנזיר אינו זונח את תכניתו ללמד קבלה בישיבה, והוא מלמד שיעורים בקל"ח פתחי חכמה,²¹⁰ שערי אורה²¹¹ ובתיקוני זהר.²¹²

קריאתו של הרב הנזיר לשוב ללימוד מדרשי ההלכה

באחת הפסקאות האחרונות ביומנו, מתאר הרב הנזיר את ה"שיעורים הכלליים" שלימד בישיבת "מרכז הרב":

השיעורים העקריים שלי בישיבה, מעל הבימה, על המדות שהתורה נדרשת בהן, ומכילתא, וספרי, (ביום שלישי) בצהריים, לפני מנחה.

השיעורים במדות היו מחושבים וערוכים, לכל פרטיהם, במשפטים מדעיים, מדויקים, מוצקים, ומבוססים במדרשי הלכה ובשני התלמודים, בבלי וירושלמי, בבאורים וחיידושים יפים, שערכם לעצמם, לפי רבותינו הראשונים, וקצת גדולי האחרונים, וגם בהשואה למדע ההגיון העתיק והחדש, אך ראשיתם ואחריתם, מגמתם, ההגיון השמעי, הנבואי.

גם השיעורים במדרשי ההלכה, מכילתא וספרי, בדרך בקורת הנוסחאות והמקורות וההשואות, ובבאורים וחיידושים בדרך הסברא, ביסודות ההלכות, ותולדותם, בראשיתם הועמד ענין הנבואה, כמו הפתיחתא למכילתא, על הנבואה, מקומה, וזמנה, וחיידושה, ונועם קולה.

והכל ביגיעה עצומה, ובלשון קצרה, שמצצו לשד מוחי, לרדת לעומק הדברים, ולהתקרב לאמת לאמתה.²¹³

הרב הנזיר רואה בשיעורים במידות שהתורה נדרשת בהן ובמדרשי ההלכה את החלק הארי בשיעוריו בישיבה. קביעתו לגבי שיעורי המידות שהתורה נדרשת בהן מובנת: הרי בהוראתם ראה הרב הנזיר גורם לשיבת הנבואה, שצריכה להיות "בדרך החכמה והמדע". אולם מדוע ראה הרב הנזיר בשיעורי מדרש ההלכה "שיעורים עיקריים"? מה הקשר בינם לבין רעיון הנבואה?

כדי להשיב על שאלה זו ארצה להביא פסקה מכתב יד של הרב הנזיר שבה, באופן חריג, הוא מביע את כאבו על אי יישום תכנית הלימודים שלו בישיבת "מרכז הרב". כתב היד נכתב בעיפרון,

²¹⁰ ע"פ מגילת סתרים, ד, לח. ספר קל"ח פתחי חכמה משמש כספר מפתח לחכמת הקבלה בכלל ולקבלת האר"י בפרט. הגותו של רמח"ל השפיעה רבות על הרב הנזיר, והוא אף ראה את עצמו משורש נשמתו של רמח"ל. ראה בהרחבה קול הנבואה, עמ' רע"ח-שי"ח והקדמות ומבואות לביאורו "פתחי הפרדס" לספר קל"ח פתחי חכמה לרמח"ל.

²¹¹ ע"פ מגילת סתרים, ד, מ. שיעוריו לספר "שערי אורה" יצאו לאור כנספח לפירושו לספר קל"ח פתחי חכמה.

²¹² ע"פ מגילת סתרים, ד, לט.

²¹³ מגילת סתרים, ד, מב.

הוא קשה לקריאה וכמה מילים בו אינן ברורות. כך כתב הרב הנזיר בנר הרביעי של חנוכה תרפ"ו (1926):

הנני מפחד תמיד מַדְבָּר, פן לא יהי דברי אמת, ואם אמת פן לא יובן, ואם יובן, פן לא יובן כהוגן.²¹⁴

ארבע שנים עברו, מעריכת תכנית הישיבה העולמית על ידי, הכוללת גם לימודי חכמת ישראל המחקרית, והפנימית, וחכמת הקודש, למילוי של מבוקש הרב וציפיתנו הגדולה לתחית הקודש בדורנו. והנה נוסדה הישיבה ואנו סחור סחור הלכנו, בזהירות, בהדרגה וברמז ולא להגיד דבר מלא.

קוה קוייתי ימים רבים לגילוי עקבות דעת אור ד' **ודברו הנבואי, בישיבתנו**, והתקוה נשארה מעל והחשך כסה ארץ, בדרכים (?)²¹⁵ המרחיקים את התלמוד מהתורה והתורה מהנבואה. ונדמה לי כי אך חזון שוא חזיתי ולצפיה של (?) שלא יתקרב אלינו, בדורנו, ציפיתי. והנה צלילי אור הדעת ודבר ה' נשמעים באזני, בחברים המקשיבים, וקם רוחי ויחי, קוה, קוה והיה אור.²¹⁶

פסקה זה רצופה דברים חשובים מאוד לענייננו. ראשית, הרב הנזיר כותב שתכנית הלימודים שכתב היא ביטוי ל"מילוי של מבוקש הרב", מתוך ציפייה משותפת "לתחית הקודש בדורנו". גם המילים "ואנו סחור סחור הלכנו, בזהירות, בהדרגה וברמז ולא להגיד דבר מלא" מתאימות להשערה שהבאתי לעיל, שלפיה הראייה קוק חשש מהתגובה הציבורית והתורנית להצהרה המפורשת שמטרת הישיבה היא הכשרת נביאים. אך גם כאן שב הנזיר וקושר בין תכנית הלימודים לבין הנבואה, ועל הטענה שהלימוד בפועל שנהוג בישיבה מרחיק את התלמיד מהנבואה. מדוע הרב הנזיר רואה קשר בין הדברים? שאלה נוספת מעורר הביטוי "ונדמה לי כי אך חזון שוא חזיתי", שמופיע לפני תיאור התקווה שמעוררים בו תלמידיו. על איזה חזון מדבר הרב?

כדי להשיב על כך נצטרך לעיין במבואות שכתב הרב הנזיר לפירושו למדרש. אתייחס בהתחלה לפירוש הראשון שכתב הרב הנזיר - הפירוש למכילתא. כפי שכתב בתכנית הלימודים, כהדרכת רבו הראייה ב"הרצאת הרב", הרב הנזיר הקדים לכתובת פירושו למכילתא מחברת מבוא. אין זה המבוא היחידי שכתב למכילתא ולשאר המדרשים. הרב הנזיר כתב כמה מבואות בתקופות שונות לפני תחילת לימוד המכילתא בישיבת "מרכז הרב", חלקם בפתחת המכילתא וחלקם בתוך הפירוש, בפתחה של תקופה חדשה בלימוד או כשהתחלפה קבוצת התלמידים בישיבה. הקדמות

²¹⁴ בפתחה זו של הרב הנזיר יש הסבר גם לדרך השתיקה שבה נהג בחייו, מפני חששו המתמיד שמא יאמר דברים לא נכונים או שלא יובן עד תום.

²¹⁵ מילים לא ברורות.

²¹⁶ כ"י 19ג, תרפ"ו.

אלו אופייניות לא רק למכילתא: כמעט לכל מדרש שפירש הקדים מבוא, ואף למדרשים שכמעט לא פירש ופירושו מונה עשרות עמודים בודדים, כפירושו לשמות רבה, ויקרא רבה ובמדבר רבה או לתרגום יונתן, בכל זאת הקפיד הרב הנזיר לכתוב להם מבוא.

הרב הנזיר כתב אפוא לפירושו עשרות מבואות. למכילתא דרבי ישמעאל לבדה כתב הנזיר 13 (!) מבואות. בחלק גדול מהם יש כפילות וחזרה על רעיונות שהובאו במבואות הקודמים, אך גם רעיונות חדשים. באופן כללי, אפשר לחלק את המבואות הללו לשלושה חלקים: המניפסט האידיאולוגי שגרם לו לעסוק במדרש, מאפיינים כלליים של המדרש (שמו, עריכתו וכו') ומאפייני ההיגיון השמעי במדרש. ככל הנראה, הסיבה לכפילויות הרבות היא החלטתו של הרב הנזיר לקשר בין לימוד המדרש לבין השאיפה לשיבת הנבואה, ולהקדים בדברים, בכל פעם שהתחיל סבב לימוד חדש, על הדרך שבה אפשר לדעתו להגיע לנבואה.

מהמבוא שכתב הרב הנזיר לפירושו למכילתא דר"י, נראה שאכן, קריאתו ללימוד מדרשי ההלכה מבוססת על התגלות - "חזון", שעומדת ביסוד עיסוקו במדרשי ההלכה והאגדה. כך כותב הרב הנזיר בטרם התחיל לפרש את המכילתא דר"י ביום רביעי, כ"ד תשרי תרפ"ה (22.10.1924):

קורא לי רוח הנבואה, לוחש, הומה בקרבי בעוז, בהמולה, מושך, תוקף אותי, ויאחזני בעוזו, וירעידני, וירוממני, וישאני בכנפי רוח הקודש, התקוה והתוחלת. מתרחב הלב, מתאמצים אברי הגוף], ואומץ הנשמה מוסיף והולך ועולה, קורא קורא אלי. לגלות רוח הקודש, מקור החכמה העליונה בישראל, ולהמשיך הרוח ולהשרותו בישיבה, גלי מסכתא²¹⁷ והלכה עמו, ע"י דרך הלימוד החדש, לגלות מקורות מדרשי הלכה בתולדות מרוח הקודש, השורה על הדורש ושומע את מלולי דברי המקרא כמפי הגבורה. לאמץ הלבבות, לפוצץ ולפצוע הנשמות, להרעידן, להצית אש בלבות היקרים והנעימים, לפתוח להם אוזן שומעת, בבקר בבקר יעיר לי אוזן לשמוע כלמודים [ישעיהו נ, ד], כבני הנביאים.

כבד המשא, משא גילוי דבר ה' ורוח הדבר בי ומלתו על לשוני [שמואל ב כג, ב], חזק, ואמץ.²¹⁸

אלו דברים מיוחדים מאוד. הרב הנזיר מתאר כאן כעין גילוי נבואי הקורא לו לגלות דרך לימוד חדשה שבו תחובר תורה שבעל פה לתורה שבכתב, דרך גילוי "מקורות מדרשי ההלכה בתולדות מרוח הקודש". בחזונו של הרב, זו הדרך שתוביל לגילוי דבר ה' בישיבת "מרכז הרב". למה הוא מתכוון בכך?

²¹⁷ ע"פ בבלי, עירובין נג ע"א. הרב הנזיר מפרש ביטוי זה במשמעות של גילוי דרך לימוד חדשה.
²¹⁸ כ"י 19ג, תרפ"ה.

כדי להשיב על כך אבקש להביא דברים נוספים שכתב הרב בשנת תרפ"ו כהקדמה למסכתא דנזיקין. את הקדמתו פותח הרב הנזיר בציטוט ברייתא ממסכת שבת בשינויים, ומפרש אותה:

הנה ימים באים נאם ה' והשלכתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמע את דברי ד'. ונעו מים עד ים ומצפון עד מזרח ישוטטו לבקש את דבר ד' ולא ימצאו. עמוס ח' [יא-יב] מכאן אמרו, עתידה תורה שתשכח מישראל דבר ד' זו הלכה, דבר ד' זה הקץ, דבר ד' זו נבואה, שבת [קל"ח ע"ב]

אין תורה בלא נבואה. אובדן הנבואה גרם שכחת התורה בישראל. כשנפרדה ההלכה מספר הנבואה, ונעלמה דרך מדרש התורה.

אמרו: מאי ישוטטו לבקש את דבר ד', עתידה אישה שתיטול כיכר של תרומה ותחזור בבתי מדרשות לידע אם טמאה היא או טהורה היא ואין מבין [שבת שם בשינויים]. נקטו לדוגמא הלכה זו. שכן אמר ריב"ז עתיד דור אחר לטהר ככר, שלישי, שאין לו מקרא מן התורה. ובגילוי דרך המדרש לר"ע הביא לו מקרא מן התורה שהוא טמא. סוטה פ' כ"ז ע"א.

והננו משוטטים בדור האתחלתא דגאולה, לבקש דבר ד' זו הלכה, דבר ד' זה הקץ, דבר ד' זו נבואה. לקרב תלמוד תורה לרוח הנבואה ולהעלות תלמידי הישיבה כבני הנביאים.

תחיית רוח הנבואה, רוח הקודש בישראל זקוקה לאיחוד כל הלימודים, הנגלים כפנימיים, ובראשם מקרא דברי הנביאים, משנת ההלכה הברורה וחיבור ההלכה לספרי הנבואה.

כבתנא דבי אליהו, א"ר פ"ב: אשריכם זרעי על כל מים [ישעיהו לב, כ] כיצד, קורא אדם תורה נביאים וכתובים, משנה²¹⁹ הלכות ומדרש, וירבה בישיבה, מיד רוח הקודש בתוך מעיו ומלתו על לשונו. וא"ז פ"א: כיון שקרא אדם נביאים וכתובים²²⁰ ושנה משנה מדרש הלכות ואגדות, שנה הגמרא, שנה הפלפול, מיד רוה"ק שורה עליו, שנאמר ורוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני.²²¹

הברייתא במסכת שבת מתארת את מעמד כניסתם של רבותינו לכרם דיבנה לאחר חורבן הבית השני. המימרא שיצאה מפיהם במעמד זה הייתה "עתידה תורה שתשכח מישראל". אין ספק שהרקע לאמירתם היה המצב הרוחני הקשה בעקבות חורבן הבית והפגיעה במרכזי התורה ובלומדי התורה כתוצאה מכך. לפי הברייתא במסכת שבת, התנאים שהתכנסו לכרם דיבנה מצרים על התורה שנשתכחה מישראל ומוצאים רמז לכך בפסוק מספר עמוס. חכמים דורשים כי שלושה

²¹⁹ במהדורת איש שלום, וינה תרס"ב, עמ' 8, הגרסה: "וישנה".

²²⁰ באליהו זוטא (מהד' איש שלום), פרשה טז, הגרסה: "כיון שקרא אדם תורה נביאים וכתובים".

²²¹ כ"י 807.

דברים נשתכחו מישראל ונרמזים בביטוי "דבר ה'" שמופיע בפסוק בעמוס: "הלכה", "הקץ", "נבואה".

מדרשה זו עולה כי שכחת התורה היא פועל יוצא משכחת הנבואה. הרב רואה חיסרון בגישה המקובלת, המנתקת את לימוד תורה שבעל פה וההלכה מן הכתובים. לדידו ההתרחקות מן הכתובים, שהם הביטוי לנבואה, היא החיסרון הגדול שעליו מצביעים רבותינו שנכנסו לכרם דיבנה. התרחקות ההלכה מספר הנבואה, ובלשונו של הרב הנזיר, "נעלמה דרך מדרש התורה" והעובדה ששיטת הלימוד של התורה שבעל פה השתנתה ואינה צמודה למדרש הכתובים, כדרכו של התלמוד הירושלמי והבבלי, היא חלק משכחת התורה מישראל. אנו שמים לב שהרב הנזיר מזהה מעבר בין תורה שבעל פה המחוברת ללשון הכתוב לבין תורה שבעל פה המנותקת ממנו, ורואה בכך אחת מצרותיה של הגלות.

כאן נרצה לעמוד על השינוי בין הציטוט של הרב הנזיר לבין נוסח הברייתא בתלמוד. וזו לשון הברייתא בבבלי שבת, קלח ע"ב:

תנו רבנן: כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה אמרו: עתידה תורה שתשתכח מישראל, שנאמר הנה ימים באים באים נאם ה' אלהים והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמע את דברי ה', וכתוב ונעו מים עד ים ומצפון ועד מזרח ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו. דבר ה' - זו הלכה, דבר ה' - זה הקץ, דבר ה' - זו נבואה.

הציטוט של הרב הנזיר מהגמרא בשבת שונה מהברייתא המקורית שם. הברייתא במסכת שבת לא מתחילה בציטוט מפסוק, אלא מתיאור המעשה של כניסת רבותינו לכרם דיבנה והכרזתם: "עתידה תורה שתשתכח מישראל", ואילו הרב הנזיר הופך את לשון הברייתא בהקדמתו ופותח את ההקדמה מציטוט הפסוק בעמוס, ורק בהמשך לומד מהפסוק את האמירה: "מכאן אמרו עתידה תורה שתשתכח מישראל". על פניו אפשר לומר שיש כאן שינוי מקרי ולא מכוון, אך כיוון שהקדמתו זו של הרב הנזיר מכוונת כולה אל הקריאה לשוב אל מדרש התורה ופסוקיה, קשה לומר שזהו שינוי מקרי. לכן נראה שהרב הנזיר מיישם את דרכו שלפיה יש לחזור ולהצמיד את המדרש לכתוב, והוא עושה זאת בדרך רדיקלית - על ידי שינוי הציטוט מהברייתא, כאשר הוא פותח אותה בפסוק ורק לאחר מכן מביא את הלימוד ממנו.

יש לעמוד על נקודה נוספת העולה מהקדמתו של הרב הנזיר לפירוש המכילתא. אי אפשר להתעלם מהקבלה בין הברייתא במסכת שבת לברייתא המפורסמת בתוספתא עדויות, א: ²²²

²²² מהדורת צוקרמנדל, עמ' 454. השוואה זו נמצאת במקורות רבים; ראה לדוגמה את דברי דוד הלבני, שבת, עמ' שעא.

משנתכנסו חכמים בכרם ביבנה אמרו עתידה שעה שיהא אדם מבקש דבר מדברי תורה ואינו מוצא, מדברי סופרים ואינו מוצא שני' לכן הנה ימים באים נאם י"י והשלחתי רעב לארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמע דברי י"י ונע' מים ועד ים ומצפון ועד מזרח ישוטטו לבקש את דבר י"י ולא ימצאו דבר י"י זו נבואה דבר י"י זה הקץ דבר י"י שלא יהיה דבר מדברי תורה דומה לחברו. אמרו נתחיל מהלל ושמאי.

חנוך אלבק מסיק מתוספתא זו כי מסכת עדויות סודרה לפני המסכתות האחרות במשנה.²²³ במסקנתו זו הוא נסמך על כך שמסכת עדויות סודרה לפי שמות החכמים מוסרי ההלכות ולא לפי נושא מסוים כמקובל בשאר המסכתות. לדעת אלבק, ההקדמה "משנתכנסו חכמים בכרם ביבנה" מתארת את החשש שמא תשתכח תורה מישראל, ולכן החליטו להתחיל בסידור ההלכות לפי שמות מוסרי השמועה ("נתחיל מהלל ושמאי"), וזהו תחילת תיקון בצורת ייסוד המשניות. צורת עריכה זו של המשנה מנותקת מהמקרא וממדרש התורה ומבוססת על קיבוץ שמועות וברייתות לפי שמות בעלי השמועה או לפי נושאים שונים. אי אפשר להתעלם מהמגמה השונה שמדגיש הרב הנזיר בהקדמתו, אף שככל הנראה מסקנתו של אלבק לא הייתה לעיניו הרב הנזיר כשכתב את הקדמתו למכילתא בשנת תרפ"ו. אליבא דפירושו של הרב הנזיר, בסידור המשניות יש התרחקות ממדרש התורה, כי היה צריך להתחיל מהמקרא, מדבר ה', מהנבואה, ולא מקיבוץ שמועות לפי שמות החכמים או הנושאים. הכינוס המרגש של עם שרידי החרב לאחר חורבן בית שני שהתחיל את "התיקון הגדול" שעשו חכמים אליבא דאלבק, הוא חלק ממחלת הגלות של ההתרחקות מדבר ה', אליבא דהקדמתו של הרב הנזיר, שאותה יש לתקן על ידי לימוד מדרשי ההלכה בדור "האתחלתא דגאולה", בישיבת "מרכז הרב".²²⁴

בהקדמותיו למכילתא הנזיר מציג מניפסט אידיאולוגי בולט: המחלה הגלותית היא ההתרחקות מן המקרא, והתרופה שלה בימות אתחלתא דגאולה היא החיבור אל המקרא. כך נצליח "לקרב תלמוד תורה לרוח הנבואה ולהעלות תלמידי הישיבה כבני הנביאים": על ידי לימוד מדרשי הלכה מתוך מטרה "לגלות מקורות מדרשי הלכה בתולדותם מרוח הקודש, השורה על הדורש ושומע את מלולי דברי המקרא כמפי הגבורה", כלומר על ידי לימוד מדרשי ההלכה והתחקות אחר האופן שבו הבין הדרשן את ההלכה מתוך דברי המקרא, נאחה את הנתק שנפער בין תורה שבעל פה לתורה שבכתב ולנבואה.

²²³ על היות מקור זה כבסיס לסדר המשנה ראה אלבק, משנה, עמ' 82-83; מבוא למסכת עדויות, בתוך: ששה סדרי משנה מהדורת אלבק-ילון, מוסד ביאליק תשי"ג, עמ' 275-277.

²²⁴ כאן המקום להזכיר את טענתו של הלבני, מדרש, כי בניגוד למשנה אשר אינה פרשנית, ספרות חז"ל של המדרש והגמרא נוקטת שיטות פרשנות שהן רובן ככולן דרכי דרש. לטענת הלבני יש מעבר מודע ממדרש למשנה ולאחר מכן ממשנה לגמרא. הוא טוען שלמעשה הפרויקט של המשנה שמטרתו תמצות של ההלכה מתהפך על ראשו בגמרא, שלמעשה מחזירה את המדרש לתוך הדיון. על תפקידם של הסופרים בעיצוב הדרשות ראה אורבך, הסופרים, עמ' 166-182.

כדוגמה לחיבור המדרש למקרא, הרב הנזיר מביא בהקדמתו את המשך דברי הברייתא שבה מתארת הגמרא ביטוי לשכחת התורה בשיטוטה של אישה וכיכר תרומה בידה, ללא תשובה לשאלתה האם היא טמאה או טהורה. הרב הנזיר סבור כי הסיבה להבאת דוגמה זו דווקא היא משום שהלכה זו מובאת במשנה במסכת סוטה (ה, א) בידי ר' יוחנן בן זכאי, יוזם ומייסד הישיבה ביבנה לאחר החורבן, כהלכה שר' יוחנן בן זכאי לא ידע את מקורה המקראי וחשש שמא תשתכח ותעוות בעקבות כך, ואילו ר' עקיבא מצא להלכה זו סמך מן התורה. מכאן לומד הרב הנזיר כי השאיפה היא לקשר כל הלכה עם מקורה המקראי, כדרכם של מדרשי ההלכה.

גם בשם פירושו של הרב הנזיר על מדרשי ההלכה: "אובל אוֹלִי", הלקוח מספר דניאל (ח, ב), יש כדי להעיד על מגמת הספר. הפסוק מצוטט במכילתא, מסכתא דפסחא, פרשה א, בהקשר של תיאור התגלות נבואית:

ועד שלא נבחרה ארץ ישראל היו כל הארצות כשרות לדברות, משנבחרה ארץ ישראל יצאו כל הארצות, עד שלא נבחרה ירושלים היתה כל ארץ ישראל כשרה למזבחות משנבחרה ירושלים יצאת ארץ ישראל [...] עד שלא נבחר בית עולמים היתה ירושלים ראויה לשכינה משנבחר בית עולמים, יצאת ירושלים [...] עד שלא נבחר אהרן היו כל ישראל כשרים לכהונה משנבחר אהרן יצאו כל ישראל [...] עד שלא נבחר דוד היו כל ישראל כשרים למלכות, משנבחר דוד יצאו כל ישראל [...] אם תאמר דן אני מן הנביאים שנדבר עמהם בחוצה לארץ, אף על פי שנדבר עמהם בחוצה לארץ, לא נדבר עמהם אלא בזכות אבות שני' כה אמר יי' קול ברמה נשמע וגו' כה אמר יי' מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה ויש תקוה לאחריתך נאם יי' וגומר [ירמיהו לא, יד-טז], ואע"פ שנדבר עמהם בחוצה לארץ ובזכות אבוי' לא נדבר עמהם אלא במקו' טהור של מים, שני' ואני הייתי על אובל אולי [דניאל ח, ב].²²⁵

במכילתא מצוין שאף שמקומה הטבעי של הנבואה הוא ארץ ישראל, ישנם אישים מיוחדים או מקומות מיוחדים שבהם יכולה לשרות הנבואה גם בחוץ לארץ. מקריאת הספר בשם "אובל אולי", עולה כי הרב הנזיר ראה בכתיבת הפירוש, בדרך כלשהי, חלק מהגשמת חזונו.

²²⁵ ד"ו עמ' ב ע"ב; מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 3. בשל דבקותו של הרב הנזיר בדפוס ונציה (דבקות שעליה נעמוד בהמשך העבודה), טקסט המדרש שאביא לאורך עבודתי יהיה מדפוס ונציה ש"ה, וסימונו יהיה ד"ו. כך גם הורה הרב הנזיר למי שיוציא את כתביו לאור, כי דפוס ונציה יהיה הבסיס לפירושו (ראה נזיר אחיו, ב, עמ' רד). לצדו אפנה למקור מהמהדורה המדעית העדכנית של החיבור. בהערות אביא את השינויים העיקריים בין עדי הנוסח ביחס לטקסט. אמנם בשנת תרפ"ה, שבה התחיל הרב הנזיר בכתיבת הפירוש על המכילתא, עדיין לא יצאו לאור מהדורתם המדעית האקלקטית של הורביץ-רבין (יצאה לאור בשנת תרצ"א) ושלושת כרכי מהדורת לוויטרבך (יצאה לאור בשנת תרצ"ד-תרצ"ה), אולם במהלך כתיבת הפירוש הגיעו מהדורות אלו לידי הנזיר והוא השתמש בהן רבות בפירושו, והוא מצטט מהן מפורשות, כפי שנראה בהמשך העבודה; אך עם זאת הוא החליט להסתמך דווקא על דפוס ונציה ש"ה, בכל פירושו על החיבורים השונים בספרות חז"ל. לסקירת הביקורות על מהדורות אקלקטיות אלו ולהתפתחות והגילויים המחקריים במכילתא המקשה על הסתמכות בלעדית על מהדורות אלו, ראה כהנא, המכילתות, עמ' 39-46; לסקירה על היחס בין דפוס קושטא רע"ה לבין דפוס ונציה ועל זיקתם ההדדית, ראה כהנא, אוצר, עמ' 37-38.

הרב הנזיר מפרש את המילים "אובל אולי" במכילתא בדרך הבאה :

מכאן לא כפירוש המיוחס לרס"ג דניאל שם : על אובל אולי, על שער הבנין ששמו אולי אלא כמו יובל כפי רש"י ון' עזרא. וכן שם באורנו למכילתא, אובל אולי, כמו יובל – שוטף, ואולי, שכן דרכנו לומר : אולי יש לומר.²²⁶

היות שהמכילתא רואה בשם "אובל אולי" "מקום טהור של מים", הרב הנזיר מעדיף את פירושו של רש"י ואבן עזרא על זה של רס"ג. הרב הנזיר לא מסתפק בדברים אלו ומוסיף בפירושו הערה אישית החושפת שני טעמים לסיבה לקריאת פירושו בשם "אובל אולי". שני טעמים אלו נראים לכאורה כסותרים זה את זה : הטעם הראשון מלמד על זרימה בכתיבה ובאמירה של הפירוש, ואולי אף רומז להשראה אלוהית בכתיבת הפירוש ; ומנגד, הטעם השני מעיד על הזהירות הרבה, המאפיינת כל כך את פירושו, שנקט הרב הנזיר בקביעת פירושים או הגהות לנוסח המדרש. הקשר בין פירושו של הרב הנזיר למדרשי ההלכה והאגדה לבין כמיהתו לשיבת הנבואה מתבטא גם בפרק אישי, בפסקה שזורה בכיסופים שצירף בסוף "פרשת הנבואה" החותמת את פתיחת המכילתא :

והנה אנו יגענו ללמוד ולהבין ולשמוע, ובמדה ששומע להשמיע, ענין הנבואה ותנאיה, ואיכות נעימותה ועדנה, בלשון חבה ותענוג לא"ס. והוספנו יגון על מכאובנו. יגעתי באנחתי ומנוחה לא מצאתי. עד כמה הננו רחוקים ממשוש חיינו. וכל הדברים אינם מכונים אלא לקרבנו אל הענין הנבואי, בדרך מדעי, ולהזכרנו מה שחסר לנו, ומה שנאבד מאתנו, ולמה שאנו עתידים לצפות לישועה, כשיבנה הנהרסות ויטע הנתושות ויתנבאו הנביאים בזכותן של ישראל.²²⁷

נשים לב כי שוב חוזר כאן המוטיב שהכל מכוון אל הנבואה ("כל הדברים אינם מכונים אלא לקרבנו אל הענין הנבואי"); צורת הלימוד שלו היא מדעית, אך המטרה המוגדרת היא אפוא להגיע אל הנבואה. לדידו, חקר מעמיק של נוסחה המקורי של המכילתא והבנת הרעיונות שהדרשן ניסה להביע בדרשתו מקרבות את הן את החוקר והן את הלומד לדברי המקרא, וממילא אל הנבואה. בהקדמה נוספת שחיבר הרב הנזיר לפני הלימוד הראשון במכילתא דר"י, בכ"ה תשרי תרפ"ה, יום לאחר כתיבת "החזון" שהובא לעיל, נכתב כך :

רוח הנבואה הוא ראשית החכמה העברית, הנגלה כפנימית, ההלכה כאגדה.

²²⁶ כ"י 803, עמ' 26-29; נזיר אחיו, ב, עמ' ריט.
²²⁷ כ"י 803, עמ' 47; נזיר אחיו, ב, עמ' רכה.

משפסקה הנבואה מישראל רוה"ק ובת קול לא פסקו. אם אין נביאים הם בני נביאים הם. ועתידה רוח הקודש והנבואה לחזור בישראל, בתחיה המדינית המשיחית, כשיהי הדור ראוי לכך, כשיקויים ובקשו את ד' אלהיהם ואת דוד מלכם.

ועל ידי התרבות כבוד שמים ועז אהבת ד' באמת ואור חכמת האמת, יושפע אור חיים, ורוח רוממות, ויחל ציץ של שפע רוח הקודש לחול על עם ד' היושב על אדמת הקודש, ותורה תתגדל ותתאדר בכל מקצועותיה, ושפע כבוד וחכמה וכן יושפע ממעין העליון, ממקור חי העולמים, כדברי מרן שליט"א, (אגרות, א).²²⁸

באחדות התורה שבכתב ושבע"פ, בחיבור המשנה למקרא, ע"י מדרש ההלכה, בבתי המדרש ובישיבות, אצור סוד תחית רוח הקודש, רוח הנבואה בישראל.

כמו שאמרו בתנדבא"ר [=בתנא דבי אליהו רבא], פ"ב, קורא אדם תורה נביאים וכתובים משנה הלכות ומדרש, וירבה בישיבה, מיד רוח הקדש בתוך מעיו ומלתו על לשונו, או כבא"ז [=כבאליהו זוטא] פ"א: כיון שקרא אדם נביאים וכתובים, שנה משנה מדרש הלכות ואגדות, שנה הגמרא שנה הפלפול, מיד רוה"ק שורה עליו, שנאמר ורוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני.

אנו רואים כאן תוספת חשובה ורבת משמעות: הנזיר לא מביא רק את תפיסתו-הוא בדבר אחדות התורה כמקרבת את הנבואה, אלא אף מצטט את שאיפתו של רבו הראי"ה להגדלת התורה "בכל מקצועותיה". אם כך, נוסף על לימוד תורה מתוך רצון להתקרב למקרא, מוצג בפנינו רצונו של הרב הנזיר להגשים את חזונו של רבו לאחדות התורה דרך לימוד כל תחומיה. מי שלומד את אחד ממקצועותיה של התורה מתוך התעלמות מחלק התחומים שלה, ממילא לימודו הוא חלקי, וכך הוא מחמיץ את אחת מהופעותיה של התורה, ורוח הקודש לא יכולה לשרות עליו. אם בני ישיבת "מרכז הרב" לא יכירו את עולם המדרש, ממילא תורתם תהיה חסרה ותמנע מהם השגת הנבואה.

סיכום

אפשר להצביע על שני מניעים עיקריים לכתובת פירושו של הרב הנזיר למדרשי ההלכה והאגדה, שלהם מכנה משותף אחד - שאיפתו של הרב הנזיר להשיב את הנבואה לעם ישראל. המניע הראשון הוא כדלהלן: מכיוון שמדרשי ההלכה והאגדה הם החיבורים של חז"ל הקרובים ביותר לפסוקי התורה שנאמרו בנבואה, הרי שהעיסוק בהם מקרב את הלומד לדרכי ההיגיון של חז"ל, את האופן

²²⁸ המהדורה הראשונה של אגרות הראי"ה, יצאה לאור על ידי בנו הרצי"ה עוד בחייו, המקור המצוטט הוא מאגרות ראי"ה, קבוצת מכתבים (תרס"ה-תר"פ), ירושלים תרפ"ג, אגרת א, עמ' 2. האגרת מובאת באגרות ראי"ה, א, אגרת צה, עמ' קי.

שבו גזרו את ההלכה מהכתובים ולנבואה. המניע השני הוא דבקותו של הרב הנזיר בדרכו של רבו ובאמונתו כי הרחבת מעגל הידע התורני של בן הישיבה היא ממאפייניה של "תורת ארץ ישראל", וכי עיון בסוגיה מסוימת צריך לכלול את הרחבתה לתחומים רבים ככל האפשר. בהרחבה זו מגיע האדם לשלמות העיון, רוכש ידיעה מקפת ולא חלקית בלבד בסוגיה וזוכה לרוח הקודש ואף לנבואה. הרב הנזיר קיבל על עצמו הן את הוראת מדרשי ההלכה והאגדה והן כתיבת פירוש המקיף תחומים רבים ככל האפשר, לרבות מתודות מדעיות, כדי להגשים את חזון רבו וחזונו.

פרק ב - פירושו של הרב הנזיר למדרש : חזון ומציאות

מבוא

עבודת הכנה הכרחית למחקר זה, הייתה בדיקת היקף פירושו של הרב הנזיר למדרש. לעיני נחשף עושרו העצום של פירושו לספרות חז"ל: למעלה ממאה מחברות ופנקסים בני אלפי דפים ובהם פירושו למדרשי ההלכה והאגדה. ככל שידיעתי משגת, מדובר בפירוש המקיף ביותר שנכתב אי פעם על ידי אדם אחד לספרות חז"ל והוא נחשף כעת למחקר.

ארצה לדון בכמה שאלות. כפי שעולה בצורה בולטת מסקירת הפירוש המצורפת כנספח א לפרק זה בסוף העבודה, פירושו של הרב הנזיר למדרשי חז"ל אינם פירוש סדור על כל החיבור שאותו בחר לפרש, אלא הרב הנזיר בורר לעצמו מה הוא מחליט לפרש.

מה היו שיקוליו בבחירת דברי חז"ל שאותם החליט לפרש? האם הרב הנזיר פשוט לא הספיק להשלים את הפרויקט? מסקירה ראשונית של הפירוש נראה שהתשובה לכך היא שלילית. אם מטרתו של הרב הנזיר הייתה לפרש את כל מדרשי ההלכה והאגדה או לפחות לפרש במלואם חיבורים מסוימים, קשה להבין מדוע ישנן נוסחאות וגרסאות שונות רבות כל כך של הפירוש במקום להתקדם בפירוש החיבור, למשל לפתיחתא דמסכתא דויהי במכילתא דר"י ישנן עשר (!) נוסחאות של פירוש שכתב הרב הנזיר בשנים השונות. דוגמה נוספת: לפרשה א, פרשת וישמע יתרו במכילתא דר"י יש לא פחות משתיים עשרה (!) נוסחאות שכתב הרב הנזיר בשנים השונות. אלו לא דוגמאות בודדות, כפי שניתן לראות בסקירה המצורפת בנספח. אם מטרתו הייתה לפרש חיבור מסוים בספרות חז"ל, האם לא עדיף להתקדם בפירוש החיבור מאשר לחזור פעמים כה רבות ולנסות לפרש פרשה מסוימת?.

כדי להבין יותר את דרך כתיבת פירושו ערכתי שתי סקירות לפירושו של הנזיר לספרות חז"ל: סקירת החיבורים והפרקים בספרות חז"ל שאותם מפרש הרב הנזיר ומיפוי כרונולוגי של התקופה של כתיבת הפירוש. המיפויים מצורפים כנספח א' וב' לפרק זה. יכולתי לעשות זאת, מכיוון שהרב הנזיר הקדים לרוב פירושו את התאריך שבו כתב אותם, ובסוף הפירוש הנזיר ציין את התאריך שבו לימד את הפירוש שכתב בישיבה, כשהוא משתמש בביטוי "הוגד בתאריך...". אז נתקלתי בשאלה מטרידה נוספת. פרשן שמעוניין לפרש חיבור מסוים בדרך כלל מתקדם כסדר החיבור. הרב הנזיר נהג אחרת והוא מדלג לעיתים על פרשות שלמות ולא מפרש אותן. לדוגמה הרב הנזיר מפרש את שתי הפרשיות הראשונות של מכילתא דר"י, מסכתא דנזיקין, ואחר כך מדלג וממשיך לפרש מפרשה י והלאה, וכלל לא מפרש את פרשיות ג-ט במסכתא דנזיקין. מה הסיבה לדילוג זה ולדילוגים נוספים?

מהמיפוי הכרונולוגי בולט גם שבכתיבתו הפרשנית, הרב הנזיר מדלג בין חיבור לחיבור ולא מתקדם בצורה רציפה. למשל בחורף תרפ"ה פירש הרב הנזיר את שלוש הפרשיות הראשונות של מסכתא דפסחא במכילתא דר"י. הרב הנזיר מפסיק לכתוב את פירושו במשך כשנה, ובשנה לאחר מכן, כאשר ממשיך לכתוב, הוא מדלג ומפרש את מכילתא דר"י, מסכתא דנזיקין, פרשיות א-ב, ורק בשנת תרפ"ז חוזר הנזיר לפרש את מסכתא דפסחא, פרשה ד. דוגמה נוספת: בפסח תרצ"ח, שלוש עשרה שנה לאחר שהתחיל הרב הנזיר לפרש את מסכתא דפסחא, הוא מסיים לפרש את פרשה יא. אולם בקיץ, במקום להמשיך בפירוש המכילתא הוא עובר לפרש את ספרי דברים. מה סיבת הדילוגים הללו? בסקירה הכרונולוגית של פירושו שמתי לב כי יש שנים שבהן שבהן הרב הנזיר פירש לא פחות מעשרה חיבורים (!) במקביל. מדוע בחר בשיטת עבודה כזו? בפרק זה אברר מדוע הרב הנזיר משקיע מאמצים בפירוש חלקים מסויימים של כל חיבור דווקא ומדוע בחר בשיטת פרשנות לא לפי סדר המדרש.

בפרק הקודם טענתי כי היו לרב הנזיר שני מניעים בחיבור פירושו למדרש: חשיפת תלמידי הישיבה למקצועות נוספים בתורה שלא נלמדו בעולם הישיבות דאז כחלק מתפיסת "תורת ארץ ישראל" של רבו הראי"ה, הדוגלת בחיבור התלמידים לספרות חז"ל ובחשיפתם לשיטות פרשנות שונות רבות ולא עיסוק בפלפול נקודתי, וכן רצונו לקרב את התלמידים לפסוקי המקרא שניתנו בנבואה ועל ידי כך לקרב את שיבת הנבואה לעם ישראל בדור התחיה. לכן כדי לנסות להבין את דרכו בכתיבת הפירוש ולנסות לענות על השאלות העומדות בבסיסו של פרק זה, אפנה למוקד היווצרות הפירוש: ישיבת "מרכז הרב", כדי לנסות להבין את הקשר בין כתיבת הפירוש לבין ההוראה השוטפת של הנזיר בישיבה.

חלוקת הפירושים לשתי תקופות עיקריות של כתיבה

הרב הנזיר מתייחס ביומנו פעמיים לפירושו למדרשי ההלכה והאגדה. נשוב אל התיאור האוטוביוגרפי של ההוראה של הרב הנזיר בישיבה. הרב כותב את הדברים הבאים, ככל הנראה בשנת ת"ש:

השעורים העקריים שלי בישיבה, מעל הבימה, על המדות שהתורה נדרשת בהן, ומכילתא, וספרי, (ביום שלישי) בצהריים, לפני מנחה.
השעורים במדות היו מחושבים וערוכים, לכל פרטיהם, במשפטים מדעיים, מדויקים, מוצקים, ומבוססים במדרשי הלכה ובשני התלמודים, בבלי וירושלמי, בבאורים וחיידושים

יפים, שערכם לעצמם, לפי רבותינו הראשונים, וקצת גדולי האחרונים, וגם **בהשואה**²²⁹ למדע ההגיון העתיק והחדש, אך ראשיתם ואחריתם, מגמתם, ההגיון השמעי, הנבואי. גם השעורים במדרשי ההלכה, מכילתא וספרי, בדרך בקורת הנוסחאות והמקורות וההשואות, ובבאורים וחדושים בדרך הסברא, ביסודות ההלכות, ותולדותם, בראשיתם הועמד ענין **הנבואה**, כמו הפתיחתא למכילתא, על הנבואה, מקומה, וזמנה, וחידושה, ונועם קולה.

והכל ביגיעה עצומה, ובלשון קצרה, שמצצו לשד מוחי, לרדת לעומק הדברים, ולהתקרב לאמת לאמתה.²³⁰

יש כאן דברים חשובים מאוד לעניינו. ראשית יש כאן עדות למקומו של לימוד והוראת המדרש בישיבת "מרכז הרב". השיעורים במדרש ניתנו לא רק לקבוצת תלמידים נבחרת בחדרי הספח אלא לכלל תלמידי הישיבה בהיכל הישיבה "מעל הבימה", פעם בשבוע, מעין "שיעור כללי". בודדות הן הישיבות שבהן נלמדו מדרשי ההלכה כשלעצמם,²³¹ בוודאי ששיעור כללי במדרש הלכה הוא תופעה נדירה יותר.

מלשונו של הנזיר אנו רואים גם את חשיבות השיעורים במדרש ההלכה בעיניו, אותם מכנה: "השיעורים העקריים שלי בישיבה". העובדה שהראי"ה קוק נתן לרב הנזיר להעביר "שיעור כללי" על פי שיטתו מעצימה את ההבנה שהראי"ה ראה עין בעין את תכנית הלימודים כמו הרב הנזיר. בנוסף, נשים לב שהרב הנזיר מחבר בין שיעוריו במידות שהתורה נדרשת בהן לבין שיעוריו במדרשי ההלכה מכילתא וספרי. הנזיר מתייחס לשניהם בפסקה אחת, וכן מזכיר בשניהם את נושא הנבואה. כמה שאלות עומדות על הפרק: מה הסיבה לחיבור בין שני הנושאים? מה היה היחס בין הוראת המדות שהתורה נדרשת בהן לבין הוראת מדרשי ההלכה?

הרב הנזיר מתאר ששיטת הלימוד וההוראה שלו במידות שהתורה נדרשת בהן ומדרשי ההלכה היא על פי פרשנים ראשונים, אחרונים ומחקר ספרות חז"ל. אולם מדגיש שפרשנות ספרות חז"ל איננה המטרה בשיעוריו אלא התחקות וניסיונות הבנת "ההגיון השמעי, הנבואי". המידות שהתורה נדרשת בהן הן השיטות הלוגיות שבאמצעותן נלמדה ההלכה המעשית מתוך הכתובים, ממילא הבנת השיטה תסייע לנו להבין את ההגיון העברי המקורי, הנבואי. כאן ניתן להצביע על הדמיון לשיעורים במדרש ההלכה. המאפיין של מדרשי ההלכה הוא לימוד ההלכה מהפסוקים בדרכי

²²⁹ ההדגשות במקור.

²³⁰ מגילת סתרים, ד, מב.

²³¹ לא מצאתי עדות ברורה לישיבה נוספת שנלמדו בה מדרשי הלכה כחלק מתכנית הלימודים שיושמה בישיבה, או ישיבה שהתקיים בה שיעור במדרש הלכה. אמנם גם בתכנית הלימודים של הרב ראטה, לעמלים בתורה, עמ' 16 לישיבתו בעיר חרסקוב מוזכרים מדרשי ההלכה, אך ספק אם תכנית לימודים זו אכן יושמה בישיבתו. על הרב משולם ראטה ראה רט, מבשר.

המידות שהתורה נדרשת בהם, לכן נראה שהנזיר ראה בלימוד מדרשי ההלכה תרגול ואימון של השימוש במידות שהתורה נדרשת בהן.

התפיסה הזו באה לידי ביטוי מפורש באחת הפסקאות שכתב הרב הנזיר, בהקדמה לספרו "קול הנבואה":

תורת ההגיון השמעי העברי, הנתון במדות שבהן התורה נדרשת, תשמש מבוא למדות מדרשי ההלכה, והישרת דרכי התלמוד, שבעמקות וחריפות למודם גדל ויגדל השכל העברי, יגדיל תורה ויאדיר, ויתחדש רוח ישראל.²³²

הנזיר רואה את לימוד המידות שהתורה נדרשת בהם כמבוא ללימוד מידות מדרשי ההלכה, ולימוד מדרשי ההלכה בפועל היא דרך להפנמת עקרונות "תורת ההגיון השמעי העברי".

נשים לב לביטוי חשוב נוסף בפסקה זו. הרב הנזיר חושב שלימוד תורת ההגיון השמעי העברי תסייע ל"הישרת דרכי התלמוד". למה כוונתו של הרב הנזיר? האם כוונתו לשיטה פדגוגית שתסייע בהפשטת הבנת הסוגיות התלמודיות הסבוכות בעקבות לימוד המידות שהתורה נדרשת בהן ובכך לסייע בהבנת יסודות הלוגיקה התלמודית?²³³ או שמא, כפי שהצעתי בפרק הקודם, יש כאן שאיפה לחזרה ללימוד הקשור לפסוקי המקרא כבמדרשי ההלכה? אעסוק בכך בהמשך, בפרק שייחוד להיגיון העברי השמעי.

בכל אופן, בולטת מאוד ההתייחסות הרצינית של הרב הנזיר לשיעורים אלו "שמצצו לשד מוחי, לרדת לעומק הדברים, ולהתקרב לאמת לאמתה". נשים לב שהרב הנזיר מזכיר כאן רק את פירושו למדרשי ההלכה ולא למדרשי האגדה.

התייחסות נוספת להוראת המדרש והפעם גם למדרשי האגדה מופיעה פעם נוספת ביומנו של הרב הנזיר, בדברים שכתב באחת משנות הת"ש תחת הכותרת: "מסבות מוצ"ש ומועדי קודש":

במוצאי שבתות ומועדים התקיימו מסבות קטנות, החברים הראשונים הקבועים, מבני הישיבה, מר שמעון בודינהיימר, מבאזל בשוויץ, ומקורבינו, מר אלי משה, ובני שאר ישוב, ועוד נוספים, מר גד [גב"ע צרפתי, י"ה], ועוד, היינו לומדים מענייני דפרשת השבוע, בחורף, בראשית רבא, ואחר כך מכילתא, וברייתא, וברייתא דמלאכת המשכן, ובקיץ, ויקרא רבא,

²³² קול הנבואה, עמ' ה.

²³³ כך הבין פסקה זו יהודה ביטי, פילוסופיה, עמ' 228-229, כך כב: "הישרת דרכי התלמוד הוא חלום של כל לומדי התלמוד עליו נדרש הפסוק 'במהשכים הושיבני כמתי עולם' (איכה ג, 1): 'זו תלמודה של בבל' (בבלי, סנהדרין, כ"ד, ע"א). דרכי המשא ומתן העקלקלות של הדיון התלמודי העמידו אתגר לבני העלייה המעטים וגרמו לרבים אחרים להסתפק בהבנה ראשונית של הדברים. מציאות זו משתקפת גם בספרות עשירה מאד העוסקת בדרכי הלימוד: אם יש צורך להסביר מחדש כיצד ללמוד את התלמוד הרי זה אומר שחברת לומדים שעיקר זמנה מוקדש לתלמוד אינה יודעת כיצד נכון ללמוד אותו! בחשיפת ובגילוי ההגיון העברי השמעי רואה הרב הנזיר תיקון למצב הכללי של הלימוד והתעוררות מחודשת לעיון בתלמוד מתוך עומק וחריפות". על פניו קשה לי לקבל את ההבנה הזאת של ביטי. אינני רואה איך הפילוסופיה המורכבת של ההגיון העברי השמעי מסייעת לפשט את "דרכי המשא ומתן העקלקלות של הדיון התלמודי". נראה שכוונת הנזיר היא אחרת.

וספרי, ולד' פרשיות ומועדים, פסיקתא רבתי, ועוד. והכל בחידושים וביאורים יפים, גם פיוט לר' יוסף טוב עלם לשבת הגדול לפי פירוש ר"ש פלייזא באור זרוע.

בליל שבועות מתאסף קהל לומדים מורחב, ללימוד ספר המצוות, בחידוש ובירור הלכות. בליל הושענה רבה בא קהל מובחר, יושבים בסוכה, ולומדים רוב הלילה, אדרא זוטא, בבאורים בעומק הסוד בבאור נגלה ומושכל. ממקור חיי החיים, ובאופן יסודי, שישמש הקדמה ומבוא ללימוד החכמה הפנימית. בחצות היה בא המנגן, מר יחיאל [וולץ, י"ה], וחבריו מאוניברסיטא, עם הצ'לו בידו, ושרים יעירוני רעיוני, של ר"י הלוי, ולא אתן שנת לעיני, חצות לילה, בגללו, בניגון הרב, והוא מנגן בצ'לו, ושאר ישוב בכנור, ואחרי זה עוד ניגוני קודש. **וגומרים בריקוד, לשנה הבאה בירושלים הפדויה.**²³⁴

הבאורים והחדושים במסבות קודש אלו נשארו רשומים בחוברות קטנות, רבות, לפי סדר הזמנים והשנים.²³⁵

אנו רואים כאן התייחסות שונה לשיעורים שלימד הרב הנזיר במוצאי שבתות ומועדים. אמנם גם הם היו שיעורים בעיקר בספרות חז"ל אך התיאור של השיעורים שונה. מול הביטוי של הרב הנזיר שראינו לעיל: "השיעורים העקריים שלי בישיבה" ודרכי פרשנות של "יגיעה עצומה [...] שמצצו לשד מוחי", אנו מוצאים כאן תיאור של "מסבות מוצ"ש" והתייחסות לדרכי הפירוש כ"חידושים וביאורים יפים". ממילא נכון יהיה לשער שההבדל שמשקף מהפסקאות היומניות של הרב הנזיר בתיאור הלימוד בין השיעורים בישיבה לבין 'מסיבות מוצאי השבת' מצביע על תוכן שונה של פרשנות של הרב הנזיר. מהשוואת השיטה הפרשנית של הרב הנזיר בשיעוריו הכלליים במדרשי ההלכה לשיטתו הפרשנית במסיבות מוצאי שבת, ניתן יהיה לזהות מגמה דרשנית יותר בפירושו שנאמרו במוצאי שבת, מול שיטת לימוד מחקרית יותר בפירושו למדרשי ההלכה שנאמרו "ביום שלישי" בישיבה.

אפשר שהשערה זו, שמדובר בשני סגנונות שונים של פרשנות מתחזקת מהתכנית שערך הרב הנזיר להוצאתם לאור של כתביו. בשל חשיבותה לעניינו אביאה במלואה:

רשימת הספרים כתבי יד

א. **קול הנבואה, הגיון השמעני העברי**,²³⁶ ספר יסודי וגדול, מתחלק לכמה חלקים: א. פתיחה כללית, נחלקת לשלשה מאמרים. ב. ההגיון השמעני הכללי, הנתון במדות שבהן התורה נדרשת, בכמה חלקים: מבוא כללי, תורת הדין, ק"ו ג"ש וב"א [=קל וחומר גזירה שוה ובנין

²³⁴ ההדגשה במקור.

²³⁵ משנת הנזיר, עמ' צז-צח.

²³⁶ ההדגשות במקור.

אב], תורת השם, שמות כלל ופרט, ועוד, דבר הלמד מענינו, וש"כ [=ושני כתובים]. ג. ההגיון השמעי הסודי. נחלק לכמה חלקים: מבוא, רוח הסוד העברי, ההגיון הסודי, בספירות השכליות, רוח בינה. ד. יסוד עולם, לשאלות פלסופיות עקריות.

ב. **אוּבַל אוֹלִי**,²³⁷ **באור למכילתא, וספרי**.

ג. **באורים לספר הכוזרי**. הכל ערוך בכתב, ומסודר, **תמצית שעורים**, שהוגדו בישיבת מרכז הרב, במשך שנים רבות.

ד. **מנגינות התקונים**, באורים לתקוני זהר, הקדמת תקוני זהר, ועוד.

ה. **נובלות מזהר**, באורים לאדרא רבא, וזוטא, ועוד.

ו. **חיי שעה**, באורים לעץ חיים, שער הכללים, ועוד.

ז. מלבד זה בכתובים, פנקסים וחוברות קטנים, בנסתר, ובנגלה, לכל הזוהר, וכל עץ חיים, בלתי מסודר.

ח. חוג לשבתות ומועדים, **מועדי קודש**, באורים למדרש רבא בראשית, ילמדנו, ברייתא דמלאכת המשכן, פסיקתא רבתי, ועוד, למכילתא, ספרא וספרי בחוברות קטנות, רשימות ממסבות מוצ"ש ומועדים, בדיבוק חברים.

ט. **חזון הצמחנות והשלום**, כולל מגלות: הצמחונות מבחינה תורנית, מלחמה ושלוש, מגלת קדשים.

י. ועוד: מגלת בקור חולים, על הרופאים והרפואה,

עוד: חוג הראי"ה, באורים ל"אורות הקודש".²³⁸

נשים לב: הנזיר רואה בחיבור המופיע בסעיף השני "אוּבַל אוֹלִי, ביאור למכילתא וספרי", חיבור נפרד מפירושו לשאר ספרות חז"ל, המופיעים בסעיף השמיני! הבדל נוסף שיש ברשימה בין "אוּבַל אוֹלִי" ל"מועדי קודש" הוא בתכנים, אם "אוּבַל אוֹלִי" עוסק במדרשי הלכה בלבד, הרי שהחלק העיקרי של פירושו "מועדי קודש" עוסק במדרשי אגדה, למרות שהרב הנזיר מזכיר גם פירוש למדרשי ההלכה.

הבדל נוסף בין תיאור שני הפירושים ברשימה זו: כשהרב הנזיר מתאר את פירושו ל"מועדי קודש" הוא אומר שהפירוש נכתב "בדיבוק חברים". אם נחזור לפסקאות היומניות שלו שהובאו לעיל נראה שב"אוּבַל אוֹלִי" הרב הנזיר מכנה את הוראת מדרשי ההלכה בישיבה כ"שיעורים", אבל כלפי "מועדי קודש" הביטוי החוזר שלו הוא "היינו לומדים". אפשר להבין מכאן שאת "אוּבַל אוֹלִי"

²³⁷ הניקוד איננו במקור.

²³⁸ כ"י 1203.

ראה הנזיר יותר כהגות אישית, ושיעוריו היו בעלי אופי הרצאתי יותר, ואילו "מסבות מוצי"י", "מועדי קודש", היה חיבור שהשתתפו בו הלומדים. כנראה שגם שימושו של הנזיר בביטוי "מסיבה" רומז על שותפות האנשים שהסבו יחד, בחיבור.

יש גם מאפיינים חיצוניים המבדילים בין שני הסגנונות של כתיבת הפירושים: התקופה הראשונה מתאפיינת בהתקדמות רציפה בפרשנות ספרות חז"ל, כמעט ללא חזרות וגרסאות נוספות כפי שנמצא לרוב בתקופה השנייה. מאפיין נוסף לתקופה הראשונה הוא כתיבה בעפרון בפנקסי טיוטה, שנשתמרו גם הם, ולאחר מכן העתקה בקולמוס למחברות מסודרות, עובדה שמצביעה על הדיוק הרב שאליו שאף הרב הנזיר בפירושו שאותו הרצה בשיעוריו הכלליים, כעדותו שהובאה לעיל. בתקופה השנייה של כתיבת הפירוש אנו לא מוצאים כמעט טיוטות. מאפיין נוסף של התקופה השנייה של כתיבת הפירוש הוא שהפירוש הוא בעיקרו על הפתיחות והפסקאות הראשונות של כל פרשה.

בעקבות הדברים הללו נראה לי נכון לחלק את הפירוש לשתי תקופות עיקריות של כתיבה. התקופה הראשונה שבה הרב הנזיר מפרש ומלמד את המדרשים מתחילה משנת תרפ"ה (1925) ונמשכת עד שנת תש"ז (1947). עיקר עבודתו הפרשנית בתקופה זו היא במדרשי הלכה. בשער מחברות השיעורים מתקופה זו מופיע הכיתוב: "תמצית שיעורים במרכז הרב".²³⁹ לקראת סוף התקופה, ככל הנראה בשנת תש"א (1941) מתחיל הרב הנזיר ללמד שיעור נוסף בספרות חז"ל, בעיקר במדרשי אגדה אך גם במדרשי הלכה במוצאי שבתות בביתו. בשנת תש"ח, בעקבות הסתגרותו של הרב הנזיר בביתו,²⁴⁰ הוא מפסיק ללמד במבנה ישיבת "מרכז הרב" ולמעשה נפסק "השיעור הכללי" שלימד במדרש הלכה בישיבה ובעקבותיו גם התקופה הראשונה של כתיבת הפירוש. משנת תש"ח ועד לימיו האחרונים התלמידים מגיעים לביתו כדי ללמוד. בתקופה זו השיעורים בספרות חז"ל הם במוצאי שבתות ומועדים בלבד והרב הנזיר מפרש את ספרות חז"ל בהקשר לפרשת השבוע או למועדים המתקרבים.

²³⁹ מעניין שגם כותרת המחברות של השיעורים במידות שהתורה נדרשת בהן היא "תמצית שיעורים במרכז הרב" ראה ביטי, פילוסופיה, עמ' 295-296. כותרת משותפת זו מראה גם היא את הזיקה שראה הנזיר בין שיעוריו במדרש ההלכה לבין שיעוריו במידות שהתורה נדרשת בהן כפי שכתב ביומנו.

²⁴⁰ משנת תש"ח עד יום פטירתו כמעט ולא יצא הרב הנזיר מביתו. הסיבה לכך לא ברורה לחלוטין וכנראה הייתה כחלק מעבודתו הרוחנית והנהגות המיוחדות שקיבל על עצמו. יש שטענו שהסיבה לכך היא בגלל צער על נפילת ירושלים העתיקה ומקום המקדש בידי הירדנים במלחמת השחרור והוכחה לכך היא יציאתו המרשימה מביתו במלחמת ששת הימים לכותל המערבי מיד לאחר שחרור העיר העתיקה, עם ידידו הרצי"ה קוק. אם כי זו לא הייתה הפעם הראשונה מאז מלחמת השחרור שבה יצא הרב הנזיר מביתו. משפחתו מספרת שלאירועים מיוחדים יצא גם לפני מלחמת ששת הימים, כדוגמת הברית של נכדו רמי גורן בתל אביב, או לנחם את חתנו הרב שלמה גורן על פטירת אביו, גם כן בתל אביב ופעמים נוספות. בכל אחת מהפעמים שיצא מביתו, עשה הרב הנזיר התרת נדרים בפני שלושה ומיד כשיכל, שב לביתו. גם לאחר מלחמת ששת הימים לא יצא הרב הנזיר מביתו פרט למקרים נדירים, וכן בכל ערב ראש חודש היה יוצא לכותל המערבי לתפילה. כששאלתי את בנו, מו"ר הרב שאר ישוב כהן אם שאל פעם את אביו, מה הסיבה שלא יצא מביתו, השיב לי: "לא הייתי בן חצוף עד כדי כך, שאשאל את אבא מה הסיבה שהוא אינו יוצא מביתו". על מנהגו של הרב הנזיר שלא לצאת מביתו ראה וולברשטיין, איש, עמ' 115-117.

למרות שישנן כשבע שנים חופפות בין שתי התקופות, שבהן לימד הרב הנזיר גם בשיעורים כלליים בישיבה וגם במוצאי שבת בביתו, אתייחס מכאן והלאה לפירושים שכתב כחלק מהשיעורים הכלליים בישיבה כ"תקופה הראשונה", ולפירושים שכתב כחלק מההכנה לשיעורים בביתו במוצאי שבת ככאלו שנכתבו ב"תקופה השנייה", בגלל מאפייניהם הדומים לשאר הפירושים שנכתבו בתקופות אלו.

תקופה ראשונה של כתיבת הפירוש: תרפ"ה-תש"ז (1924-1947) "אוֹבֵל אוֹלֵי - השיעורים העקריים"

תחילה נעסוק במאפייניה של התקופה הראשונה של כתיבת הפירוש. בתקופה זו בחר הרב הנזיר לפרש את המכילתא דר"י, ספרי במדבר וספרי דברים. היקף הקטעים מספרות חז"ל שמפרש הרב הנזיר בתקופה זו קטן משמעותית מהיקף הקטעים שמפרש בתקופה השנייה. השאלה הראשונה שעולה היא על סדר כתיבת הפירוש. במבוא לפרק כתבתי שקשה לעמוד על השיטתיות בסדר כתיבת הפירוש למדרשי חז"ל של הרב הנזיר. אדגים את דברי: בחורף תרפ"ה מפרש הרב הנזיר את שלוש הפרשיות הראשונות של מסכתא דפסחא במכילתא דר"י. הרב הנזיר מפסיק לכתוב את פירושו במשך כשנה, ובשנה לאחר מכן, כאשר ממשיך לכתוב את פירושו, הוא מדלג ומפרש את שתי הפרשיות הראשונות של מסכתא דנזיקין, ורק בשנת תרפ"ז חוזר הנזיר לפרש את פרשה ד של מסכתא דפסחא. זה לא דילוג חריג. המאפיין של כל המיפוי הכרונולוגי הוא הדילוגים הללו. דוגמה נוספת: בפסח תרצ"ח, שלוש עשרה שנה לאחר שהתחיל הרב הנזיר לפרש את מסכתא דפסחא, הוא מסיים לפרש את פרשה יא. אולם בקיץ, במקום להמשיך בפירוש המכילתא הוא עובר לפרש את הספרי לדברים. מה סיבת הדילוגים הללו?

בניסיון למצוא תשובה לשאלה זו, עברתי על כל התכנים של הפסקאות שאותן פירש הרב הנזיר במדרשי ההלכה בתקופה הראשונה ושמתי לב למכנה משותף מעניין. אתייחס בתחילה לפירושו למכילתא דר"י. התוכן המרכזי של מסכתא דפסחא במכילתא היא כמובן ענייני פסח: קרבן פסח והלכות הפסח (מלבד הפתיחתא למכילתא ופרשיות א-ב שעוסקות בענייני הנבואה וקידוש החודש), הרב הנזיר פירש את מסכתא דפסחא מתחילתה עד סוף פרשה יא. מפרשה יב והלאה עוסקת המכילתא בענייני אגדה והנזיר לא מפרש אותה.

את מסכתא דויהי, מסכתא דשירה, מסכתא דויסע, מסכתא דעמלק ותחילת מסכתא דבחדש שעיקרן דברי אגדה לא מפרש הרב הנזיר בתקופה הראשונה של פירושו. במסכתא דבחדש, מפרש הרב הנזיר את פרשה ז העוסקת בהלכות שבת.

במסכתא דנזיקין מפרש הרב הנזיר את פרשיות א-ב שהנושא שלהן הוא דיני עבד עברי, לאחר מכן מדלג ומפרש את פרשיות י-יב העוסקות בדיני שור שנגח, ולאחר מכן מדלג שוב לפרש את פרשה טו העוסקת בדיני שבועת שומר חינם. את מסכתא דכספא הרב הנזיר לא מפרש ואת מסכתא דשבתא העוסקת בהלכות שבת הרב הנזיר בוחר לפרש.

אם כן אנו רואים שהרב הנזיר מתמקד בפירוש קטעי המכילתא העוסקים בענייני הלכה ולא מפרש את החלקים האגדיים. אך עדיין ההחלטות של הרב הנזיר מה לפרש ומה לא זוקקות בירור: הרי הנזיר לא מפרש את כל ענייני ההלכה במכילתא, יש פסקאות הלכתיות רבות שמדלג עליהן ולא מפרשן, אם כן מדוע בחר דווקא לפרש פסקאות אלו?

דומה שהמשותף למרבית הפסקאות שאותן בחר הרב הנזיר לפרש, הוא שעניינן סוגיות הלכתיות הנידונות בפרקי הגמרא שנלמדים בעולם הישיבות המסורתיות.

מרדכי ברויאר במחקרו על לימוד התלמוד הבבלי בישיבות אשכנז,²⁴¹ מצביע על מגמה של צמצום במהלך הדורות בהיקף המסכתות הנלמדות בהעמקה בישיבות במהלך השנים. בישיבות בעלי התוספות למדו ופירשו את כל התלמוד הבבלי. בשנים מאוחרות יותר הצטמצמה תוכנית הלימודים והשאיפה הייתה להתמקד בשלושה סדרים: מועד, נשים ונזיקין. בדורו של רבי מאיר ב"ר גדליה (מהר"ם) מלובלין (שי"ח-שע"ו; 1558-1616) הצטמצם מחזור המסכתות שנלמדו בישיבות יותר, עד לשבע עשרה מסכתות: בבא קמא, בבא מציעא, בבא בתרא, סנהדרין, מכות, עבודה זרה, שבת, עירובין, פסחים, ביצה, סוכה, קידושין, כתובות, גיטין, יבמות, חולין נידה. בשנים מאוחרות יותר הצטמצם הלימוד העיוני עוד יותר עד שבישיבת סלבוקה נהגו ללמוד רק שמונה מסכתות: שלוש ה"בבות", כתובות, גיטין, קידושין, נדרים ויבמות. ברויאר מסביר שמגמה זו נבעה מהתגברות שיטת הפלפול בדרכי הלימוד. המורים ותלמידיהם סברו שהפוטנציאל הדיאלקטי טמון בעיקר בסוגיות שמצויות בצפיפות רבה יותר במסכתות שבסדר נזיקין ונשים מאשר בסדר מועד. עד ימינו ישנן ישיבות רבות שבהן נהוג ללמוד בלימוד עיוני רק את המסכתות שנלמדו בסלבוקה וברובן המוחלט של הישיבות, מסכתות אלו הן מסכתות הלימוד העיקריות בלימוד התלמוד העיוני. נציין שברויאר מצביע על כך שעם עליית תנועת הישיבות בליטא לפני כמאתיים שנה, במקביל לתהליך הצמצום במסכתות הנלמדות בלימוד עיוני הסתמנה מגמה של הרחבת המסכתות שנלמדו בבקיאות במטרה להגיע להיקף גדול יותר של ידע בתלמוד הבבלי.

נשוב לפירושו של הרב הנזיר. טענתי היא שהרב הנזיר בחר בתקופה הראשונה לפרש פסקאות במכילתא דר"י המקבילות לנושא הנלמד בתלמוד בישיבת "מרכז הרב". אם נשים לב לנושאים

²⁴¹ ברויאר, הישיבה, עמ' 85-96.

שהרב הנזיר בחר לפרש במכילתא, נראה שהפרשיות שאותן פירש הרב הנזיר במסכתא דפסחא עוסקת בסוגיות הנידונות במסכת פסחים, הפרשיות שאותן פירש הרב הנזיר במסכתא דבחדש ובמסכתא דשבתא נידונות במסכת שבת, סוגיות עבד עברי נידונות בפרק הראשון של מסכת קידושין הנלמד בישיבות, ונושא שבועת שומר חנם נלמד בפרק רביעי, פרק "הזהב", בבבא מציעא.

נראה שהדברים מתחדדים יותר מהעובדה שהנזיר לא פירש את הספרא בתקופה הראשונה של כתיבת פירושו אלא רק בתקופה השנייה בה פירש כסדר פרשיות השבוע, מכיוון שמסכתות סדר קדשים כמעט לא נלמדו בישיבות באותה התקופה.

כעת נבדוק האם ניתן יהיה לראות מגמה דומה גם בפירושו של הנזיר לספרי במדבר ודברים. האם גם כאן הוא מפרש רק את הפסקאות המקבילות לנושאים הנלמדים בתלמוד בישיבת "מרכז הרב"?

סקירת הפסקאות שפירש הרב הנזיר בספרי במדבר ודברים בתקופה הראשונה, מעלה שגם כאן הרב הנזיר בוחר לפרש בדילוגים רק פסקאות בודדות ולא כסדר הספרי. בספרי במדבר בחר הרב הנזיר לפרש רק את פיסקא קלב-קלג שעוסקת ב"פרשת נחלות", ככותרת שהגדיר לפירושו זה. פרשה זו מקבילה לפרק שמיני "יש נוחלין" בבבא בתרא, את פיסקא קנג, העוסקת בפרשת נדרים שמקבילה למסכת נדרים. את פרשת נדרים פירש בשנת תש"א ואת פרשת נחלות פירש בשנים תש"ב ותש"ו למרות שהן קודמות לפרשת נדרים בסדר הספרי.

ממצאים דומים עולים גם מסקירת פירושו של הנזיר לספרי דברים. בספרי דברים הנזיר מפרש רק את פיסקא רטו-רטז, העוסקת בדיני ירושת בכור והיא מקבילה לפרק שמיני, "יש נוחלין" בבא בתרא, את פיסקא רכב-רכה העוסקת בדיני השבת אבידה ופריקה וטעינה המקבילות לפרק אלו מציאות שבמסכת בבא מציעא, את פיסקא רסח העוסקת בפרשת קידושין המקבילה למסכת קידושין, ואת פיסקא רסט-רע, העוסקת בענייני גירושין המקבילה למסכת גיטין.

נשים לב שבקיץ תש"ו מחליט הרב הנזיר לפרש במקביל את ספרי במדבר, פיסקא קלב-קלג ואת ספרי דברים, פיסקא רטו-ריז. לא יכול להיות הסבר אחר לקשר בין פירוש פרשיות אלו מלבד העובדה שהן עוסקות בנושא אחד: פרשת נחלות ופרשת ירושת בכור. נושא זה הוא מהנושאים הנידונים בפרק "יש נוחלין" בבבא בתרא, בתלמוד הבבלי שאותם נהוג לתלמוד בישיבות.

כעת עלינו לבדוק האם תוכנית הלימודים בתלמוד בישיבת "מרכז הרב" בתקופה שהרב הנזיר לימד בה, הייתה זהה לתכנית הלימודים בתלמוד שהייתה מקובלת בעולם הישיבות במזרח אירופה. אם נמצא שתכנית הלימודים בתלמוד של ישיבות מזרח אירופה וישיבת "מרכז הרב" אכן דומה, זה יחזק את השערתנו שהרב הנזיר בחר לפרש דווקא את הפסקאות המקבילות לנושאים הנלמדים בתלמוד בישיבת "מרכז הרב".

אין זה ברור מאליו שיש דמיון בין תכנית הלימוד של "מרכז הרב" לבין תכנית הלימוד של ישיבות מזרח אירופה. בפרק הראשון הצגנו את תוכנית הלימודים שכתב הרב הנזיר לשיבת "מרכז הרב". בתכנית הלימודים שכתב הרב הנזיר מציין אמנם שילמדו בישיבה תלמוד בבלי, אולם הרב הנזיר לא מציין מהן המסכתות שאותן ילמדו בישיבה. יתר על כן, כפי שכתבתי המגמה של רבו הראי"ה ושל הרב הנזיר הייתה לצמצם את שיטת הלימוד הפלפולי ואילו הלימוד במסכתות המקובלות בעולם הישיבות, המסכתות מסדרי "נשים" "נזיקין", היה מבוסס על שיטת הלימוד הפלפולית. אם נמצא שהמסכתות הנלמדות בישיבת "מרכז הרב" יהיו שוות למסכתות שנלמדו בעולם הישיבות במזרח אירופה, הרי שחזונם של הראי"ה ותלמידו הנזיר בכתיבת תכנית הלימודים לא הוגשם במלואו.

אפשר לומר שדבריו של מרדכי ברויאר, משקפים את תהליך ההתחקות שלי אחרי תכנית הלימודים של ישיבת "מרכז הרב". כותב מרדכי ברויאר:

בעלי התורה ובני הישיבות, לא שמו לבם להשאיר אחריהם רשימות על מפעל חייהם. הידיעות ההיסטוריות על מוסדות החינוך, תכניו ושיטותיו באות לרוב מרמזים שבאקראי ובדרך אגב, ועל חוקר החינוך לעשות עבודת נמלים מייגעת ולהוסיף פרט אל פרט, עד שיגיע לכלל תיאור כולל והבנה מעמיקה [...] בניגוד לאוניברסטאות, לא נהגו בישיבות לרשום ולהשאיר לדורות פרטים אישיים של מוריהן ותלמידיהן.²⁴²

גם ישיבת "מרכז הרב" לא חרגה מהנוהג שהיה מקובל בישיבות דאז ובשנותיה הראשונות לא ניהלה רישום מסודר של התלמידים²⁴³ או מסכתות הלימוד שנלמדו בשנים אלו בישיבה. בפניתי לארכיון "בית הרב קוק" שמרכז את החומר ההיסטורי משנותיה הראשונות של הישיבה, הם מסרו לי פרטים מעטים מאוד, שאותם אציין בהמשך, על תכנית הלימודים בתלמוד בשנותיה הראשונות של הישיבה, בגלל חוסר התיעוד שהוזכר.²⁴⁴ לכן נאלצתי לפנות למקורות משניים, כארכיונים המרכזים עיתונות וספרות תורנית מאותה התקופה, כתבי תלמידים שלמדו אז בישיבה, המזכירים כדרך אגב את המסכתות שלמדו התלמידים, פניתי גם לצאצאיהם של תלמידי הישיבה באותה תקופה בבקשה שינברו בעזבונותיהם ויחפשו סיכומים בתלמוד מאותה תקופה. למרות כל מאמצי עדיין לא הגעתי לתמונה שלמה של תכנית הלימודים בתלמוד בישיבת "מרכז הרב" בשנותיה הראשונות. אך בכל זאת אוכל להציג תמונה כללית.

²⁴² ברויאר, הישיבה, עמ' יב.

²⁴³ כאנקדוטה בהקשר זה, סיפר לי יוחאי רוזיק, חוקר ישיבת "מרכז הרב", שלקראת אחד מאירועי היובל לשיבת "מרכז הרב", פנתה אליו מזכירות הישיבה כדי שיעביר אליה את שמות התלמידים שהגיע אליהם במחקרו, כדי שיוכלו להזמיןם לאירוע...
²⁴⁴ תכתובת דוא"ל מתאריך 16.10.2013 עם ארי שבט, חוקר "בית הרב קוק".

בשבועון "קול יעקב – כלי מבטאה של היהדות החרדית", מיום שישי ה' שבט תרפ"ד (1924) פרסם מזכיר ישיבת "מרכז הרב" דאז, הרב יצחק לוי את תכנית השיעורים של ישיבת "מרכז הרב" "לזמן תרפ"ד". הראייה קוק לימד ארבעה שיעורים: ביום שישי שיעור בפרשת השבוע, בכל יום שיעור ב"תלמוד, פרק איזהו נשך (ב"מ) עם הרי"ף והרא"ש. ירושלמי, רמב"ם טושי"ע הלכות ריבית", שלוש פעמים בשבוע הלכות שביעית (תרפ"ד הייתה שנת שמיטה), ופעמיים בשבוע לימד הראייה כוזרי. הרב חרל"פ לימד בישיבה סוגיות ממסכת בבא מציעא. הרצי"ה קוק לימד נביאים ומוסר מספרי מסילת ישרים וחובת הלבבות והנזיר לימד מידות שהתורה נדרשת בהן. אם כן, ברור שהמסכת שנלמדה בישיבה בזמן חורף תרפ"ד, בשנתה הראשונה של הישיבה הייתה מסכת בבא מציעא. אמנם בשנה זו לא כתב הרב הנזיר פירוש למדרש אולם אנו רואים שבבא מציעא כמסכת נלמדה בישיבה, וייתכן שחלק מפירושו למדרש של הרב הנזיר נכתב במקביל ללימודה בישיבה בשנה מאוחרת יותר.

הרב שלום נתן רענן, שהיה מתלמידיה הראשונים של הישיבה ומאוחר יותר חתנו של הראייה קוק, כותב לאביו בקיץ תרפ"ד: "תכנית הישיבה לפי חפצו של הרב ודאי שונה היא מתכנית ישיבות ליטא, אבל עכשיו כשבאנו והרב איננו שנסע לתועלת הישיבה לאמריקה, לומדים אנו כדרכנו מס' נדרים".²⁴⁵ דברי הרב רענן מעניינים. יש כאן עדות נוספת, הפעם מפי תלמיד על הפער, כבר מימיה הראשונים של הישיבה, בין רצונם של הראייה והרב הנזיר להעשיר את ארון הספרים המוכר לתלמידים, לבין המציאות בפועל שהוכתבה על ידי הר"מים והתלמידים, בהעדרו של הרב, ללמוד את המסכתות המוכרות יותר והמקובלות בעולם הישיבות: "לומדים אנו כדרכנו מס' נדרים", עובדה שכפי שראינו צערה מאוד את הרב הנזיר.²⁴⁶

בספר "נר אהרן" שמכנס את שיעוריו של הרב אברהם אהרן בורשטיין מטברג (תרכ"ז-תרפ"ו); 1867-1925,²⁴⁷ שהיה ראש ישיבת "מרכז הרב" בשנת תרפ"ה (1925), מובאים בעיקר שיעורים בנושאי מסכתות גיטין וקידושין.²⁴⁸

²⁴⁵ רוזנברג, קוים, עמ' יא, וראה הרב רענן, דברי שלום, עמ' עג-פה חידושי תורה על מסכת נדרים שכתב בקיץ תרפ"ד. בספר מובאות התכתבויות של הרב רענן מתקופת לימודיו בישיבה. אמנם אין בכך הוכחה ברורה על המסכת הנלמדת בישיבה, אך ניתן לראות שהמסכתות שהעסיקו את אחד מבחירי התלמידים, הן המסכתות המקובלות בישיבות מזרח אירופה. בחורף תרפ"ט בתכתב הרב רענן על נושאים המובאים במסכת כתובות, שם, עמ' נו-סא; בחודש אב תרפ"ט התכתב הרב רענן עם חמיו הראי"ה בנושאים המובאים במסכת נדרים, שם, עמ' פו-פט; בחורף תר"ץ מובאות התכתבויות על מסכתות ביצה, שם, עמ' כג-מ, ובבא קמא, שם, עמ' צג-קל.

²⁴⁶ שנתיים לאחר מכן כבר פעל הרב רענן בנושא ויזם אסיפה של תלמידי הישיבה במטרה "להתחיל בלימודי הרוח כפי רצונו של הרב", שהחלטותיה היו "להתחיל במדרשי רבא מבראשית וללמוד תנ"ך החל מיהושע", רוזנברג, קוים, עמ' יד.

²⁴⁷ הרב בורשטיין, נר אהרן, עמ' פג-קלט.

²⁴⁸ על דמותו ראה גרשוני, ראש ישיבה.

עדות נוספת לכך שהמסכתות שנלמדו בישיבה היו המסכתות המקובלות בישיבות מזרח אירופה, אנו מוצאים במכתביו של תלמיד הישיבה בשנותיה הראשונות, הרב יצחק ריף.²⁴⁹ בחורף תרפ"ז (1927) מציין שלמד מסכת יבמות במקביל לשיעורים במסכת זו שהורה הרב חרל"פ בישיבה, בחורף תרפ"ח (1928) הוא מציין שלמד פרק ראשון במסכת בבא מציעא, ובחורף תרפ"ט (1929) הוא מציין שהמסכת הנלמדת בישיבה היא בבא בתרא.²⁵⁰

מפנקסיו של הרב משה צבי נריה עולה שבחורף תרצ"ב (1932) נלמדה בישיבה מסכת בבא קמא, בקיץ תרצ"ג (1933) נלמדה בישיבה מסכת גיטין, בחורף תרצ"ד (1934) נלמדה בישיבה מסכת יבמות, ובקיץ תרצ"ד (1934) נלמדה מסכת סנהדרין.²⁵¹

מקומה המרכזי של המסכת הנלמדת בכתבי התלמידים וזוהתה למסכתות הנלמדות בישיבות מזרח אירופה מראה שכאמור בפרק הקודם, תוכנית הלימודים של "מרכז הרב" שכתבו הראי"ה והנזיר הוגשמה בפועל רק בצורה חלקית מאוד עוד בחייו של הראי"ה, ומוקד הלימוד העיקרי בישיבה היה, כבישיבות המסורתיות, לימוד התלמוד הבבלי, והמסכתות שנלמדו בישיבה היו ברובן המסכתות שנלמדו בישיבות מזרח אירופה.

כעת נפנה להוכחות מדויקות יותר המקבילות בין פירושו של הרב הנזיר לבין תוכנית הלימודים בתלמוד בישיבה.

ישנן כמה הוכחות שבזמן חורף תרצ"א, למדו בישיבת "מרכז הרב" מסכת פסחים. אמנם זו לא מסכת קלאסית שהיה מקובל ללמוד אותה בישיבות מזרח אירופה, אבל ייתכן שהראי"ה קוק ניסה לאזן בין שמירה על סדר המסכתות המקובל בישיבות באותה התקופה, כדי לא להחריג יתר על המידה את ישיבת "מרכז הרב" משאר הישיבות, לבין שילוב תוכניתו לא להתמקד רק בסוגיות שדרכן ניתן ללמד את התלמידים את חכמת הפלפול, אלא להרחיב את היקף המסכתות הנלמדות. הוכחות אלו מסבירות את העיסוק הנרחב של הנזיר במסכתא דפסחא בשנה זו.

ההוכחה העיקרית היא מראשי פרקים שכתב הראי"ה קוק בעצמו לשיעור שלימד בתחילת "זמן חורף" תרצ"א. הראי"ה קוק מציין בראשי הפרקים הללו במפורש שהן פתיחה ללימוד מסכת פסחים שתלמד ב"זמן חורף" בישיבה.²⁵² גם הרב משה צבי נריה שלמד בישיבה בשנת תרצ"א מספר ביומנו שב"זמן חורף" של שנה זו למדו מסכת פסחים.²⁵³ גם חידושו של הרב רענן מחורף תרצ"א

²⁴⁹ הרב יצחק ריף (תרס"ב-תש"ב; 1903-1941) נולד בוולוז'ין, היה נינו של הנצי"ב. למד בישיבת "כנסת ישראל" בסלבודקה, עד עליתו לארץ בתרפ"ג. היה מתלמידיה הראשונים של ישיבת "מרכז הרב". בשנת תרצ"ו נבחר לרכנות העיירה זאגר (חלק מהעיירה שכונה "זאגר ישן") בליטא. נרצח בשואה.

²⁵⁰ הרב ריף, נר יצחק, עמ' צו-צח.

²⁵¹ אוצרות הראי"ה, ו, עמ' 86-95.

²⁵² מובא אצל הרב משה צבי נריה, בשדה הראי"ה, עמ' 447-445; שם מובא שבזמן קיץ תרצ"א למדו בישיבה מסכת ביצה.

²⁵³ צילה בר-אלי, שחר אורו, עמ' 117-120. ראה שם, עמ' 262-287, תיאור הרב נריה שבחורף תרצ"ד למדו בישיבה מסכת יבמות.

עוסקים במסכת פסחים.²⁵⁴ אם נבדוק את פעילותו הפרשנית של הנזיר ב"זמן חורף" של שנת תרצ"א, נראה שרוב זמן חורף ממשיך הרב הנזיר לפרש את מסכתא דפסחא בנקודה שעצר בה בשנה שעברה: מ"ז טבת עד ט' שבט תרצ"א מפרש את פרשה ז, מט"ו שבט עד ה' ניסן תרצ"א מפרש את פרשה ח. בניגוד לשנים אחרות שבהם עסק הנזיר במסכתא דפסחא רק כחודש לפני חג הפסח, כהכנה לחג או החל מפרשת בא העוסקת בדיני פסח.

בראיון שערכתי לצורך העבודה עם בן הנזיר, מו"ר הרב שאר ישוב כהן זצ"ל, שהיה תלמיד ישיבת "מרכז הרב" החל משנת תרצ"ח (1938),²⁵⁵ אמר לי שהמסכתות שנלמדו בישיבת "מרכז הרב" היו המסכתות המקובלות בלימוד בישיבות. לפי בקשתי הרב שאר ישוב כהן נתן לי לעיין בחלק ממחברות החידושים שכתב בפיקוחו של אביו, בשנים שלמד בישיבה. בשנת תרצ"ח, בגיל עשר וחצי (!) כתב הרב שאר ישוב כהן מחברת חידושים על מסכת גיטין.²⁵⁶ אם נבדוק את הפעילות הפרשנית של הרב הנזיר בשנת תרצ"ח נמצא שמג' שבט עד כג שבט פירש את פרשה יא במסכתא דפסחא. בראש חודש אייר, בתחילת "זמן קיץ" עובר הרב הנזיר במפתיע לפרש את ספרי דברים, פסקא רסט-רע, עד לאמצע חודש תמוז. מה הסיבה שהרב הנזיר עובר מפירוש מסכתא דפסחא הנמצאת במכילתא, לפירוש שתי פסקאות בספרי? אם נתבונן בנושא שתי פסקאות אלו: פרשת גירושין, די ברור מדוע הרב הנזיר דילג, כדי להורות נושא המקביל ללימוד מסכת גיטין שנלמדה ככל הנראה ב"זמן קיץ" בישיבה.

בחורף שנת ת"ש (1940) כתב הרב שאר ישוב כהן מחברת חידושים על מסכת בבא קמא.²⁵⁷ גם כאן אם נבדוק את הפעילות הפרשנית של הרב הנזיר בשנה זו, נראה שבשנת ת"ש הרב הנזיר לא ממשיך ומפרש את מסכתא דפסחא שבה עסק או את ספרי דברים שבהם עסק אלא חוזר לפרש את

²⁵⁴ הרב רענן, דברי שלום, עמ' יד-יז; עמ' נא-גב שם.

²⁵⁵ הרב שאר ישוב כהן לא היה יכול להתקבל כתלמיד פורמאלי בישיבת "מרכז הרב" כי היה אז רק בן עשר וחצי, למרות שסיים כבר לפני גיל זה את המכינה לשיבה. וכך כותב הרב הנזיר ביומנו: "את שאר ישוב, כבן שמנה, הוצאתי מבית הספר, ונכנס למכינת מרכז הרב, לישיבה תורת ירושלים. שם לא הצליח. עלה מהר מכתה לכתה, עד שגמר, ועלה לישיבה הגדולה, מרכז הרב, כבן עשר וחצי. אמנם עיקר תלמודו היה אתי בבית, בכל בקר, כשתי שעות. היינו לומדים בעיון רב, לפי שיטות הראשונים, רמב"ן רשב"א ריטב"א ור"ן, ושיטה מקובצת, וביורור הלכה, רי"ף ורמב"ם וטו"ש". את החידושים והביאורים היה שאר ישוב כותב לפני על הספר, שקראו בשם אסיפת אליהו על מסכת יבמות, גיטין, כתובות, קידושין, בבא קמא, בבא בתרא, סנהדרין, ראש השנה ועוד. גם פירוש על הגדה של פסח, כתב, בדרך הפשט, לפי המקורות בגמרא ומכילתא וספרי. אבל שכר הלימוד והעיון יצא בהפסדו, בלי חזרה, בלי שינון בשקידה, שלטה בו השכחה, והלומד ואינו חוזר הרי הוא כוזרע ואינו קוצר, כמוילד וקובר. אזמר בכל יום זמר בכל יום (סנהדרין צט). החיבורים, אסיפת אליהו, ועוד, שמורים, נשארו בכתב יד. בישיבה הגדולה למד מפי הארי שבחבורה, העילוי המפורסם, הרב יהודה גרשוני, בחריפות רבה. ועוד אחד חזר עמו, מר זבולני שליט"א [=הכוונה לעיתונאי רנ"ז, י"ה], מגילת סתרים, ה, כב. נשים לב להדגשתו של הנזיר "לפי המקורות בגמרא ומכילתא וספרי". אגב, לאחר זמן קצר שהיה הרב שאר ישוב בישיבה, הוא נאלץ להפסיק את הלימודים הפורמליים שלו, כי משגיח הישיבה, הרב יצחק אריאלי, לא הסכים שילד מתחת לגיל בר מצווה ילמד בישיבה ולכן למד שם בצורה בלתי פורמלית ורוב מהזמן למד במכון "הרי פישל" שם הסכים ראש המכון, הרב מרדכי הלוי זק"ש ללמוד איתו, עד שבגיל ארבע עשרה שב ללמוד בישיבת "מרכז הרב". ראה האיש על העדה, עמ' 39-33.

²⁵⁶ בשער המחברת נכתב: "ספר אסיפת אליהו על מסכת גיטין, מאתי הצעיר באלפי יהודה: אליהו יוסף שאר ישוב כהן, פה עיר הקדש ירושלים ת"ו שנת תצח"ר".

²⁵⁷ בשער המחברת נכתב: "ספר אסיפת אליהו על מסכת בבא קמא, מאתי הצעיר באלפי יהודה: אליהו יוסף שאר ישוב כהן, פה עיר הקדש ירושלים ת"ו חרף ת"ש".

מסכתא דנזיקין, לאחר שמשנת תרפ"ו (1924), לא פירשה כסדרה. כמו כן הוא לא ממשיך מהמקום שהפסיק בו לפני כחמש עשרה שנה וממשיך לפרש את פרשה ג, אלא מדלג לפרשה י, ומתחילת החורף עד חודש שבט לפחות, הרב הנזיר מפרש ומלמד את פרשיות י-יב, במסכתא דנזיקין. אם נעיין בנושא פרשיות י-יב העוסקת בדיני שור שנגח את האדם, המקבילות לנושאים הנלמדים במסכת בבא קמא, נבין שכנראה למדו בישיבת "מרכז הרב" ב"זמן חורף", מסכת בבא קמא והנזיר לימד במקביל את הקטעים הרלוונטיים במדרש ההלכה.

חשוב לציין כי מעדויותיהם של התלמידים בישיבה עולה כי סגנון הלימוד בישיבה פיתח את עצמאות הלומד.²⁵⁸ הישיבה לא כפתה על התלמידים כחובה עיסוק במסכת העיקרית הנלמדת בישיבה והרבה מהתלמידים לא הקפידו על לימוד המסכת שהוגדרה כמסכת הנלמדת באותו הזמן, עד שהראי"ה נאלץ בשיעורו בקיץ תרצ"א (1931) להדגיש את ה"אחריות הלימוד בכמותה של המסכת ה"זמניית".²⁵⁹

ההסבר שכתבתי לסיבת הצמדותו של הנזיר לתכנית הלימודים העיקרית בישיבה בתלמוד הבבלי מעלה שאלות: מדוע ההצמדות לחומר הלימודים בתלמוד בישיבה הייתה חשובה לנזיר יותר מאשר הוראת מדרשי ההלכה "על הסדר"? האם הרב הנזיר ניסה להציג תכנית לימודים אלטרנטיבית במדרש ההלכה המבוססת על הסוגיות העיקריות בסדרי "נשים" ו"נזיקין" הנלמדות בישיבות בלימוד הלכתי המבוסס על מידות שהתורה נדרשת בהן, ובכך לגרום ל"הישרת דרכי התלמוד"?

על פי הדברים שכתבתי ניתן לכל הפחות להצביע על רצון של הנזיר להכיר לתלמידים ארון ספרים גדול בספרות חז"ל בנושאים שאותם למדו בישיבה, כהדרכת רבו הראי"ה אותה ראוונו בפרק א. השימוש במדרשי ההלכה הנלמד במקביל למסכת הישיבתית נתן לתלמידי הנזיר רווח נוסף והוא הכרות עם ההגיון העברי השמעי. עוד נוסף שכפי שכתבנו לעיל בסקירת תכנית הלימודים לישיבת "מרכז הרב", הרב הנזיר לא הציב מטרה של לימוד מסודר של מדרשי ההלכה בצורה שיטתית אלא רק "מבוא למדרשי ההלכה (מכילתא, ספרא, ספרי)".

מסקנתי שפירושו של הרב הנזיר עוקבים אחר תכנית הלימודים הישיבתית בתלמוד, לא סותרת את טענתי שהנזיר תכנן לכתוב פירוש מסודר על מדרשי ההלכה לצורך פרסום. כנראה שהנזיר תכנן באמת להוציא את פירושו כספר ולכן בשלוש עשרה השנים הראשונות (עד תרצ"ה) אנו רואים בסך הכל התקדמות רציפה במסכתא דפסחא. לפירושו למסכתא דפסחא הנזיר גם הכין שער מסודר

²⁵⁸ נקודה זו מודגשת באוטוביוגרפיה של חיים כהן, מבוא אישי, עמ' 96-102 בתארו את פרק לימודיו בישיבת "מרכז הרב" באותה התקופה.

²⁵⁹ מובא אצל הרב נריה, בשדה הראי"ה, עמ' 446.

ואפילו כיתוב שהחיבור הוא לעילוי נשמת אביו, מה שמעיד על רצונו להוצאה לאור של הדברים. לאחר מכן ייתכן והנזיר נשאב לעבודת ההוראה השוטפת בישיבה והתאים את פירושו לתכנית הלימודים. לכן הוא הפסיק לפרש את המכילתא כסדרה, ופירש את ספרות חז"ל כסדר הלימוד במסכתות התלמודיות בישיבה מתוך מטרה להנחיל שיטה פרשנית ולא דווקא פירוש סדור על כל ספרות חז"ל.

תקופה שניה של כתיבת הפירושים: תש"א-תשל"א (1939-1971) - "מועדי קודש"

כאמור, התקופה השנייה של כתיבת הפירוש נמשכה כשלושים שנה. בה נכתב חלק הארי של הפירוש על חיבורים רבים בספרות חז"ל: מכילתא דר"י ומכילתא דרשב"י, ספרא, ספרי במדבר וספרי דברים, רבות, תנחומא, פסיקתא רבתי, ברייתא דמלאכת המשכן ותרגום יונתן. הרב הנזיר כתב את הפירוש לקראת השיעור שלימד במוצאי שבת, שעסק בפרשת השבוע או במועד המתקרב.

כמה שאלות על הפרק: מסקירת פירושו של הנזיר עולה שבתקופה זו עיקר המאמץ הפרשני שלו הופנה בפרשיות ספר בראשית לבראשית רבא, בפרשיות ספר שמות למכילתא דר"י ולברייתא דמלאכת המשכן, בפרשיות ספר ויקרא לספרא, בפרשיות ספרי במדבר ודברים לספרי ולפני המועדים הרב הנזיר עסק בפסיקתא רבתי. באופן כללי, אפשר להבין את ההיגיון שבבחירה זו. הרב הנזיר בעל הרקע האקדמי, בחר לפרש את חיבורי חז"ל הקדומים יותר. כך גם ניתן להסביר את הסיבה שהנזיר בחר לפרש את ברייתא דמלאכת המשכן, כטענתו של מאיר איש שלום הרואה בה 'מדרש תנאי משלים' לפרשיות שאין עליהן מכילתא.²⁶⁰ אולם עדיין הסיבות שבגללן הנזיר בחר לפרש חיבורים מסוימים דורשת ביאור: מדוע בחר הרב הנזיר לפרש לפני המועדים את פסיקתא רבתי המאוחרת ולא את פסיקתא דרב כהנא? ועוד: מדוע בחר בשנים מסוימות לפרש את החיבורים הקדומים יותר כספרא, ספרי במדבר וספרי לדברים ובחלקן את החיבורים המאוחרים יותר כרבות ותנחומא?

שאלות נוספות: עיקר המאמץ הפרשני של הרב הנזיר, הוקדש לפתיחתות ולפרשיות הראשונות של כל פרשה. גם לאחר שהרב הנזיר מפרש את הפתיחתא ואת הפרשיות הראשונות, הוא לא ממשיך ומתקדם הלאה אלא כותב גרסאות רבות של פירושים לדברי חז"ל אלו. לעיתים יש מעל עשר גרסאות לאותה פיסקא במדרש. הרב הנזיר בחר בבירור בהתרכזות בפרשנות דברי חז"ל מסוימים

²⁶⁰ לאחרונה אישש כהנא, משכן, את מסקנתם של מאיר איש שלום, ברייתא דמלאכת המשכן, וינה תרס"ח, עמ' 5-7 ושל R. Kirschner, *Baraita de-Meleket ha-Mishkan: A Critical Edition with Introduction and Translation*, Cincinnati, 1992 כי הברייתא כוללת חומר אותנטי מתורתם של התנאים.

על פני התקדמות פרשנית לרוחב החיבור. מדוע בחר הרב הנזיר לדבוק בדרך פרשנות לחלקה הראשון של הפרשיות, במחיר של כל כך הרבה חזרות על הנאמר? בנוסף צריך להבין מדוע בחלק מהשנים הרב הנזיר בוחר שלא לפרש רק את הפסקאות הראשונות אלא מפרש דווקא חלקים אחרים במדרש. מה הסיבה לבחירותיו?

התכנית הפרשנית ל"מועדי קודש"

מעיון בהקדמותיו של הרב הנזיר לפירושו, לא ניתן לגלות מהי תכניתו הפרשנית למדרש. ההקדמות עוסקות בשאלות מחקריות מובהקות כתיארוכו של החיבור, עורכיו ועיסוק בהבנת שמו של החיבור. לכן כדי להבין את תוכניתו הפרשנית של הנזיר ארצה לשוב לתכנית הלימודים של הישיבה. שהזכרה לעיל בפרק א. אצטט רק את התייחסותו של הרב הנזיר לתכנית הלימוד של ספרות חז"ל בישיבה ופרשנותה:

ב. מדרש התורה: המידות שהתורה נדרשת בהן, לפי חכמת ההיגיון העברי המיוחד

בסגולותיו, בהשוואה להיגיון הכללי.

מבוא למדרשי ההלכה: (מכילתא, ספרא, ספרי).

ג. מבוא המשנה והתלמוד: דרכי המשנה ודיוקה, המשנה הראשונה והאחרונה, הברייתא, תוספתא. דרכי התלמוד, הבבלי והירושלמי, ההלכה והאגדה, דרכי הלימוד לראשונים ואחרונים.

ד. סדר הדורות ותולדותיהם.

ה. מבוא המדרשים: האגדיים.

ו. תלמוד. ש"ס.

א. המסכתות, לימוד כסידרן:

גמרא, פשט ודיוק, הבבלי וירושלמי, הפירושים השונים.

סברא ופלפול: טעמי האבעיות, והפלוגתות, והפירושים השונים, השוואת עניינים דומים

במקומות שונים (חלוקים), וכו'

הלכות: רי"ף ורא"ש ורמב"ם.

הלכה ברורה: עם ביאור הלכה, מיסודו של מרן שליט"א.²⁶¹

נשים לב לדבר מעניין. הרב הנזיר לא מגדיר בתכנית הלימודים לימוד מסודר של 'מדרשי הלכה' או 'מדרשי אגדה'. אלא כותב באות ב: "מבוא למדרשי ההלכה" וכשמתייחס למדרשי אגדה באות ה'

²⁶¹ משנת הנזיר, עמ' נ.

כותב: "מבוא המדרשים: האגדיים". אנו לא רואים בתכניתנו כוונה ללמד שיעור מסודר על הטקסט של המדרש פסקה אחר פסקה, אלא מבואות.

מה הסיבה שהרב הנזיר החליט לא ללמד את מדרשי ההלכה והאגדה 'על הסדר', כפי שלמדו בישיבה מסכתות מהתלמוד הבבלי או ספרי מחשבה?

ייתכן והרב הנזיר ינק תכנית זו מקריאתו של מורו, הראי"ה קוק: "הרצאת הרב". הרצאה זו נאמרה בכ' טבת תרפ"א (1921), ובה קרא הראי"ה לתלמידיו ליזום מפעלי יצירה תורנית. אחת מהצעותיו של הראי"ה קוק היא ליצירה של ספרות מבואים "לכל ספרי התורה כולה, החל בתורה שבכתב וכלה בתורה שבעל פה":

מבואים להתלמודים הבבלי והירושלמי, החל מבואים²⁶² קטנים לכל פרק ופרק בפני עצמו הכוללים את התכנית הכללית בהרצאת העניינים היותר אופיים של אותו פרק, בהארה של הכללה והסברה יפה על חלקיו העקרים בבאור השטות היסודיות שבו, בהזכרת התנאים והאמוראים שבו ובאור תוכן הדברים של כל אחד מהם, ואח"כ מבואים יותר רחבים על כל מסכת בפני עצמה ואח"כ מבואים כלליים לכל סדר מסדרי הש"ס, ואח"כ מבוא כללי להתלמוד הבבלי כולו וכן הדבר נוהג בהתלמוד הירושלמי לפרקיו למסכתותיו לסדריו ולכללו כולו ומבוא כללי להתלמודים בכלל. וכן הדבר מגיע להמשנה להתוספתא וליתר ספרי התנאים המכילתא ספרא וספרי. להמדרשים הרבה והתנחומא בפרוט העניינים המדוברים בהם בבאור הרוח השולט בתוכם בהסברת סגנונם בהפרטת כל השמות של חכמיהם, והבאת דעתו ומדתו של כל אחד מהם, עד שיאיר לנו אור כללי אור חדש על כל אופק התורה כולה.²⁶³

נשים לב שהראי"ה לא קורא רק לכתובת ספרות מבואית לחיבורי חז"ל אלא גם מבוא "לכל פרק ופרק". אולי קריאה זו גרמה לרב הנזיר, תלמיד הראי"ה, להתרכז בפירוש הפתיחות ותחילת הפרשה במדרש. בעיניו, פירוש הפסקאות הראשונות הוא כעין מבוא לפרשה כולה. ייתכן וגם זו הסיבה שהרב הנזיר כתב הקדמות רבות כל כך לחיבורי חז"ל השונים, אותם פירש.

מה הסיבה שהראי"ה קרא לתלמידיו ליצור ספרות מבואית? ניתן להצביע על שתי סיבות, הראשונה היא סיבה פרקטית-מעשית. כפי שכתבנו בפרק א, מצד אחד הראי"ה רצה להרחיב ככל האפשר את ארון הספרים שאליו יחשף בן הישיבה, ומצד שני ראינו במפורש שהראי"ה ראה בלימוד התלמוד הבבלי את עיקר הלימוד בישיבה. איך מגשרים על הרצון להרחיב את מאגר הספרים

²⁶² כך במקור.

²⁶³ "הרצאת הרב", ירושלים תרפ"א נאמרה בשנה זו בפני חברי החוג שכוננו "חכמי מרכז הרב".

שאותם יכיר בן הישיבה מחד ומאידיך מתרכזים בלימוד התלמוד הבבלי? ייתכן והראי"ה סבר שהפתרון לבעיה הוא הכרות מבואית עם מגוון הספרות התורנית.

אפשר להצביע על סיבה נוספת לקריאת הראי"ה לכתובת ספרות מבואית. כידוע, מבואות לספרות מקור ושיעורי מבוא היא מתודה אקדמית ידועה. הראי"ה מכיר את הספרות המבואית הקיימת לספרות חז"ל, מבקר אותה וקורא ליצירת ספרות מבואית המשלימה את הספרות הקיימת. אני לומד על כך מדברי הראי"ה בהמשך "הרצאת הרב":

אמת הדבר שכבר הלכו רבים בדורות שלפנינו באלה הדרכים של סדרי מבואים, ואנחנו יכולים להשתמש ג"כ [=גם כן] במלי מעלייתא שיש בהם, אבל עלינו להרחיב את הדברים ולהעמיק את היסודות, לא להסתפק רק בדברים צדדיים של תכונת הספר והתולדות כ"א [=כי אם] בעקר להסביר ולהציע את עצמותם של העניינים המדוברים בהם בעומק ערכם, בבהירות ובפשיטות הראוי לתלמידי חכמים שתורתם אומנתם הנחלצים לדבר את דבריהם בסדר נכון ובהסברה מובנת במטרה של קדושה להחיות את תחיתנו הלאומית בכל ערכיה ופנותיה.

הביקורת שמעלה הראי"ה על ספרות המבואים שהייתה קיימת בתקופתו היא בגלל שלדעתו עוסקת בעיקר בתכונות חיצוניות של הספר ואין בה הסבר מעמיק של הנושאים המדוברים בחיבור. לכן הוא קורא לתלמידי החכמים ליצור ספרות מבואית שגם תעמיק בחיבור עצמו.

בחירותיו הפרשניות של הרב הנזיר

כאמור, בנוסף לפרשנות הפתיחות והפסקאות במדרשי חז"ל הפותחות את הפרשה, הרב הנזיר בוחר לפרש לא כסדר המדרש אלא מדלג ומפרש נושאים מסוימים. מה היה המניע לבחירותיו הפרשניות?

לדעתי, גם כאן ניתן להצביע על קשר בין ישיבת "מרכז הרב", מוקד היווצרות הפירוש, לבין בחירותיו הפרשניות. אדגים באמצעות פירושו לספרי במדבר, פרשת נשא. את פירושו לפרשה הנזיר פותח ומפרש כמצופה את פרשה א, אולם כאן מדלג ומפרש בהרחבה את פרשה לט. הדילוג כאן הוא משמעותי מאוד, כי הרב הנזיר מחליט לדלג וכמעט לא לפרש כלל את פרשת נזיר! דווקא את פרשת נזיר הנוגעת אליו באופן אישי, היינו מצפים שיפרש בהרחבה! במקום זה מחליט לפרש את פסקאות לט-מב שעוסקות בפרשת ברכת כהנים. מה הסיבה לדילוג על נושא כל כך עקרוני לנזיר?

ארצה לשוב על טענתי בפרקים הקודמים של העבודה שיש קשר בין ישיבת "מרכז הרב" ותלמידיה, מוקד פירושו של הנזיר לבין בחירותיו הפרשניות. כמו שבתחילת הפרק כתבנו שהמניע

של הרב הנזיר בפירושו "אובל אולי" הוא הוראת נושאים הקשורים למסכת הנלמדת, כך גם נוהג הרב הנזיר ב"מועדי קודש", ומחפש את הנושאים שלדעתו הם היותר רלוונטיים לעולמם של תלמידי הישיבה, אפילו במקרים שייתכן והעדפתו האישית הייתה אחרת.

מכל הנושאים המוזכרים בספרי נשא: פרשת שילוח טמאים, פרשת מעילה, פרשת סוטה, פרשת נזיר ופרשת הנשיאים הפרשה הרלווטית ביותר לחיי התלמידים היא פרשת ברכת כהנים. לכן מובן מדוע הנזיר חוזר ומפרש פרשה זו פעמים רבות כל כך.

דוגמה נוספת היא מפירושו לספרי פרשת שלח. הנזיר כדרכו פותח בפירוש לפיסקא הראשונה בפרשה, קז, העוסקת בפרשת נסכים ואז כמעט לא מפרש את הפסקות הבאות ומדלג לפיסקא קטו. כאשר נעיין בנושא הפיסקא הרי שדילוגו מובן, כי פסקה קטו עוסקת פרשת ציצית, אותה העדיף הנזיר לפרש בגלל הרלוונטיות שבה מאשר פסקאות העוסקות בדיני הקרבנות.

כך גם נוהג הנזיר בפירושו לספרי דברים. אנו רואים שבספרי לפרשת ואתחנן הוא מפרש כדרכו מעט את הפיסקא הראשונה בפרשה, פיסקא כו, אבל אז מדלג ומפרש את פסקאות לא-לד העוסקות בקריאת שמע, כי נושא זה נוגע יותר לעולמם של תלמידיו. כך גם בפרשת עקב, בה משקיע הנזיר את מרבית המאמץ הפרשני שלו בפירוש פיסקא מא העוסקת בפרשת "והיה אם שמוע" הנאמרת בכל יום.

מניע בולט נוסף שאנו מוצאים למאמץ הפרשני של הרב הנזיר בפירושו לספרי דברים הוא המניע הלאומי. זמן כתיבת הפירוש הוא הימים טרם ולאחר הקמת המדינה. מקורות תורניים העוסקים בסוגיות לאומיות שהתחדשו לאחר שנות הגלות, כגון מעמדו ההלכתי של משטר דמוקרטי יהודי, מערכת המשפט הישראלית וההלכות הקשורות בצבא ישראל, העסיקו בתקופה זו את הציבור ואת הרבנים.²⁶⁴ סיבה זו היא המניע לעיסוק מאסיבי של הרב הנזיר בנושאים אלו בפירושו לפרשות ספרי דברים. בפרשת ראה, מדלג הרב הנזיר מתחילת הפרשה על עשרות פסקאות ומפרש בעיון את פסקאות עט-פב העוסקות בישיבת הארץ והתנאים לירושתה. מאמץ פרשני נוסף משקיע הרב הנזיר בפרשת ראה בפירושו למצוות שמיטה.

בפירושי לספרי פרשת שופטים משקיע הרב הנזיר מאמץ פרשני רב בפירושו לתחילת פרשת שופטים העוסקת בהעמדת שופטים. לאחר מכן משקיע את המאמץ הפרשני שלו בפסקאות קנו-קסב העוסקות בפרשת המלך וכך הלאה.

²⁶⁴ ראה לדוגמה: הרב יצחק איזייק הלוי הרצוג, תחוקה לישראל על פי התורה, א-ג, ירושלים תשמ"ט; הרב אליעזר יהודה וולדינברג, הלכות מדינה, א-ג, ירושלים תשי"ב-תש"ו; התורה והמדינה, במה לברורי הלכה בעניני המדינה בישראל (עריכה: הרב שאול ישראלי), א-ג, כפר הרא"ה תש"ט-תשכ"ב.

טענתי היא שבכל פעם בפירוש שאנו מוצאים דילוג ומאמץ פרשני בפסקאות מסוימות, עלינו לנסות ולמצוא את החיבור לבני הישיבה דרך נושא פירושו למדרש, מה הנושא שהנזיר חשב שידבר יותר לעולמם האישי של תלמידיו.

עם זאת, כנראה מפעלו של הנזיר לא הושלם. אי אפשר שלא לשים לב לשיטתיות שאפיינה את הנזיר בשנים הראשונות של מפעלו הפרשני, בכתבת פירושו למכילתא דר"י, מסכתא דפסחא, אותה פירש ברצף עד לפרשה יד. את השיטתיות הזו זנח הרב הנזיר בפירושו לחיבורי חז"ל האחרים, מלבד פירושו לברייתא דמלאכת המשכן שהושלם.

נראה שישנם שני הסברים לשינוי שיטתו הפרשנית של הרב הנזיר. הראשון הוא כאמור, העדפת נושאים במדרש שיהיו קשורים לעולמם של תלמידי הישיבה. העדפה זו לא איפשרה התקדמות רציפה בפירוש המדרש. הסבר נוסף הוא הזמן הרב שנדרש מהרב הנזיר לכתוב את פירושו למדרש. את מסכתא דפסחא במכילתא דר"י לבדה, פירש הנזיר, אם כי לא ברציפות, במשך קרוב לעשרים שנה. כמו כן לרב הנזיר היו עוד מפעלים פרשניים ותורניים שדרשו ממנו זמן רב, ככתבת ספרו "קול הנבואה" עריכת כתבי רבו לספר "אורות הקודש", והשיעורים השונים במחשבת ישראל ובקבלה שלימד בישיבה, אותם הכין במשך זמן רב, והוא לא יכול היה להקדיש את כל זמנו לפירושו למדרש חז"ל.

סיכום

כפי שמשמע מתוך כתביו של הרב הנזיר, חילקתי את פירושו למדרש לשתי תקופות עיקריות של כתיבה. הרב הנזיר אף כינה את שתי התקופות שבהן כתב את הפירוש בשמות שונים. בתקופה הראשונה (תרפ"ה-תש"ז; 1924-1947) כתב הרב הנזיר את פירושו למדרש "אובל אולי". בשנים אלה פירש הרב הנזיר בעיקר מדרשי הלכה: מכילתא דר"י, ספרי במדבר וספרי דברים, לרוב באופן חופף למסכתות הנלמדות בישיבה, ושיעוריו על הנושאים שפירש נאמרו בבית המדרש של ישיבת "מרכז הרב". בתקופה השנייה (תש"א-תשל"א; 1939-1971) כתב הרב הנזיר את פירושו למדרש "מועדי קודש". בשנים אלה, שבהן נכתב חלק הארי של הפירוש, פירש הרב הנזיר גם מדרשי אגדה רבים. שיעוריו בפני תלמידי הישיבה על הנושאים שפירש בתקופה זו נאמרו במוצאי שבתות בביתו, והוא הציג בהם את פירושו לפרשת השבוע או למועד המתקרב.

הטענה העיקרית שטענתי בפרק זה היא שקיים יחס הדוק בין מוקד יצירת הפירוש - ישיבת "מרכז הרב", לבין הטקסטים מחז"ל שבחר לפרש, וכי מטרתו העיקרית של הרב הנזיר בכתבת הפירוש היא ההוראה לתלמידים. טענה זו מסבירה את בחירותיו הפרשניות, כי חזונו של הרב הנזיר

על מרכזיות העיסוק במדרשי ההלכה והאגדה בישיבת מרכז הרב יצא באופן חלקי בלבד אל הפועל, ותלמידי הישיבה למדו את מסכתות התלמוד הבבלי המקובלות בישיבות מזרח אירופה מסדרי נשים ונזיקין. בבקשו להתאים את עצמו למצב בלא לזנוח את מדרשי ההלכה, הרב הנזיר לימד בשיעוריו בישיבה בתקופה הראשונה את הפרשיות המקבילות לנושאים הנלמדים בסדרי לימוד התלמוד. ככל הנראה, הרב הנזיר התרכז דווקא בפירוש פרשיות מסוימות במדרשי ההלכה ולא פירש את כל המדרשים על הסדר הן משום שהוא ביקש להציב בפני התלמידים אלטרנטיבה ללימוד התלמודי הרגיל הקשור לפסוקי התורה שבכתב והן מפני שרצה שהתלמידים ייחשפו למדרשי ההלכה, ובכך ירכשו רוחב דעת בנושאים המוכרים להם מלימוד מסכתות התלמוד הבבלי.

בתקופה השנייה, בחיבורו "מועדי קודש", בחר הרב הנזיר לעסוק בנושאים מתוך המדרש הקרובים לעולמם של התלמידים, מלבד השימוש בפרשת השבוע כדי לקדם את החיבור של התלמידים למדרש התורה ולנבואה.

מתוך טענתנו דלעיל עולה כי ברוב פירושי לחיבורים של ספרות חז"ל, מטרתו העיקרית של הרב הנזיר לא הייתה התקדמות רציפה בפירושי חז"ל, אלא תרגול של המידות שהתורה נדרשת בהן, קירוב חזון הנבואה וחשיפת תלמידי הישיבה לארון ספרים תורני רחב.

פרק ג – שיטתו הפרשנית של הרב הנזיר בפירושו למדרש

ג. 1. "הסברות... שלהם כיוונו בעלי ההלכה והאגדה" – שיטתו הפרשנית של הרב הנזיר

בקטע מיומנו משנת תרס"ד (1904), מתאר הרב הנזיר את גיבוש שיטתו הפרשנית לספרות חז"ל: בעיר המחוז הסמוכה [לראדין],²⁶⁵ היה האב"ד, הגאון ר"י ריינס זצ"ל,²⁶⁶ ובספרי הדרוש שלו, המפורסמים בשמותיהם, "אורה ושמחה",²⁶⁷ "אור שבעת הימים",²⁶⁸ "נאד של דמעות",²⁶⁹ ועוד, הייתי בקי בהם ומחבבם. בייחוד התמסרתי לספרו "אורים גדולים"²⁷⁰, המיוחד ל"דרך ההגיון" בהלכה. הייתי משגשג כללי ושורשיו, ומחדש על פיהם כמה עניינים נחמדים בדיני ממונות, בסדר נזיקין. בייחוד הרביתי לחדש חידושים נעימים בהלכה, לפי דרך ההגיון זו, בעוברי ללמוד בישיבת סלבודקא. כעבור שנים בקרתי את הרב הגאון ריינס זצ"ל בביתו בלידא, ושאלתיו, אם הרעיונות החדשים שמגלים במאמרי חז"ל באגדה היא אמת, שלהם כיוונו חכמים. ויען: אם הרעיונות נכונים, הוא העיקר. כיוצא בו שאלתי את הר"מ הגאון ר' משה מרדכי אפשטיין זצ"ל,²⁷¹ בישיבת סלבודקא, כשעליתי אליו, אם הסברות היפות כשמוצאים ומגלים בהלכות הן אמת, שלהן כיוונו חז"ל, ויען: אם הסברות נכונות, זהו העיקר. אבל הכרתי היתה, שלפי הלימוד האמיתי, הסברות והרעיונות צריכים להיות כאלה, שלהם כיוונו בעלי ההלכה והאגדה.²⁷²

²⁶⁵ כוונתו לעיר לידא שברוסיה הסמוכה לראדין, שבישיבתה למד הרב הנזיר באותה תקופה.
²⁶⁶ הרב יצחק יעקב ריינס (ת"ר-תרע"ה; 1839-1915) שימש ברבנות הערים שווינצאן ולאחר מכן לידא שברוסיה, וייסד בהם ישיבות ששילבו לימודי קודש וחול. הרב ריינס ייסד והנהיג את תנועת "המזרחי" בראשיתה.
²⁶⁷ הרב יצחק יעקב ריינס, אורה ושמחה, וילנה תרנ"ח. הספר עוסק ב"מאמרים נשגבים המפיצים אור על ענין של פורים בפרט ועל יעוד ישראל ומטרת תקותו בכלל" (מתוך השער).
²⁶⁸ הרב יצחק יעקב ריינס, אור שבעת הימים, וילנה, תרנ"ו. הספר עוסק במועדי חודש תשרי: "שבעת הימים המיוחדים [...]" ומפעולתם הרוחנית על האומה" (מתוך השער).
²⁶⁹ הרב יצחק יעקב ריינס, נאד של דמעות, וילנה, תרס"ה. הספר כולל "השקפה ושימת עין על תוצאות קורות עם ישראל בימי נדודו וגלותו [...] רוב הרעיונים ממנו נתעוררתי בשנת ה'תרמ"ז [...] ביום צום החמישי תענית תב"א [=תשעה באב]" (מתוך השער); מהדורה נוספת: "הוצאה חדשה ומתוקנת עם הוספת תולדות המחבר" ירושלים תרצ"ד.
²⁷⁰ וילנא תרמ"ז. הספר כולל "ביאורים ישרים וחקירות עמוקות בעיקרי הלכות, וכמה כללים ושורשים ולימודים [...] בים התלמוד" (מתוך השער). על שיטתו הלמדנית של הרב הנזיר ללמוד בישיבתו של הרב ריינס ראה שפירא, הרב ריינס, עמ' 199-294. על הקשר בין הרב ריינס לרב הנזיר נזיר בתקופה זו וניסיונו של הנזיר ללמוד בישיבתו של הרב ריינס, ראה ביטי, פילוסופיה, עמ' 40-41. הרב הנזיר מתאר כאן השפעה רבה של ספריו והגותו של הרב ריינס עליו בתקופת בחרותו. השפעת הרב ריינס שעסק רבות במידות שהתורה נדרשת בהם ובדרכי החשיבה התלמודית על ההגיון העברי השמעי על הנזיר טרם נחקרה.
²⁷¹ הרב משה מרדכי אפשטיין (תרכ"ו-תרצ"ד; 1866-1934), שימש כראש ישיבת "כנסת ישראל" בסלבודקא ובחרון. על ספריו ושיטתו הלמדנית ראה הרב זוין, אישים ושיטות, עמ' רנט-רעג.
²⁷² משנת הנזיר, עמ' יז.

בחרותו של הרב הנזיר מאופיינת בנדודים בין ישיבות שונות ומפגשים עם רבנים ואנשי רוח, במטרה למצוא לעצמו רב ומקום קבע. בשנת תרס"ד (1904), כשהיה הרב הנזיר כבן שבע עשרה ולמד בישיבת ה"חפץ חיים" בראדין, הוא נחשף לספרי הדרשות וההיגיון התלמודי של הרב ריינס. שיטתו של הרב ריינס כבשה את לבו והוא "הרבה לחדש" חידושים בדרכו של הרב ריינס. אולם השיטה הפרשנית שבה השתמש הרב ריינס של תליית שיטות לימוד ורעיונות הגותיים מודרניים במאמרי חז"ל, שהייתה מקובלת בתקופתו כשיטה דרשנית ולמדנית לגיטימית, הטרידה את דוד כהן הצעיר, שהסתפק בנכונותה. הנזיר נסע לבקר את הרב ריינס והציג בפניו את ספקותיו לגבי מדרש האגדה. הרב ריינס השיב שלדידו המושג "רעיון אמיתי" מתפרש במונחים אתיים-נורמטיביים, כלומר, אם לפירוש יש ערך חינוכי נכון ו"אמיתי", אזי ניתן לכנותו "רעיון אמיתי".²⁷³ התשובה לא הניחה את דעתו של הרב הנזיר והוא פנה למורו הרב אפשטיין בשאלה דומה על סברות בהלכה וקיבל תשובה דומה.²⁷⁴

הרב הנזיר המשיך לכתוב מאמרים לפי שיטתו הפרשנית של הרב ריינס, אבל הספק ביחס לשיטה הפרשנית הזו המשיך לכרסם בלבו. הד לספק זה נמצא בהקדמה למאמר שכתב הרב הנזיר בזמן לימודיו בישיבת סלבודקה ובו הוא ניסה לאפיין את הגותו של האמורא רב. היה חשוב לנזיר לכתוב בהקדמתו את הדברים הבאים:

לא אובה גם אני להאמין, כי באורי ודעותי שאי־חסם לו [=לרב] ולשיטתו הם פְּנים במלא

מובן המלה, אך בכלל אני רק מראה כי כזאת וכזאת יוכלו להביע מאמריו.²⁷⁵

הנזיר הכיר בכך שייכתן והרעיונות שהוא מייחס לרב כשהוא מפרש את מימרותיו בשיטה שבה נהג אז, אינם "פְּנים במלא מובן המלה". הספקות לגבי שיטתו הפרשנית של הרב ריינס שהטרידו את הרב הנזיר כנראה הבשילו בשלב מאוחר יותר לגיבוש שיטתו האישית, אותה הוא מזכיר ביומנו:

²⁷³ נשים לב כי בהקדמת ספרו אור לארבעה עשר, פיעטרקוב תרע"ג, ד ע"א, שיצא לאור כעשר שנים לאחר הפגישה שתוארה בידי הרב הנזיר, מגדיר הרב ריינס את שיטתו הפרשנית: "נתתי תמיד את לבי שהבאור על המאמרים שהובאו לבארם על פי הרעיונות הנ"ל יהיה באור ישר ואמתי, עד שכל מי שיראה את המקרא או את המאמר המבואר, ויתבונן אחר כך היטב על הבאור, יראה כמה שהבאור הוא אמתי, עד שהרעיון שעליו נוסד הבאור מתאים עם המבואר באין ספק, וגם הרעיונים היותר נשגבים שעלו במוחי בעת שעסקתי בבאור איזה מקרא או מאחז"ל [=מאמר חז"ל] אם רק לא הספיקו לתת על ידם באור אמתי להמקרא או להמאמר שעסקתי בו השמטתיים ולא העליתים כלל על הגליון. בשנים האחרונות יצאו כמה ספרי דרוש ויש מהם שבנוגע לרעיונים ולציורים הם ממלאים תעודתם באופן היותר נעלה אבל בנוגע לבאורים הם לקויים מאד והם רחוקים כל כך מהמקרא או מהמאמר המבואר [...] הקלת ראש כזאת בבאורי המקראות או מאחז"ל [=מאמר חז"ל] היא לדעתי מעין חלול הקודש". ברור מכאן ששיטתו הפרשנית של הרב ריינס היא שהדרשה חייבת להתאים מילולית ועניינית לדברי חז"ל ואין חשיבות גדולה לרעיון אם הוא אינו מבוסס היטב על הטקסט, אולם הרב הנזיר הגדיר את שיטתו הפרשנית בכך שמנסה להגיע לכוונה המקורית של דברי חז"ל. להלן נבדוק מה הכלים שבהם השתמש כדי ליישם את שיטתו הפרשנית.

²⁷⁴ לא ברור האם מבחינה כרונולוגית המפגש עם הרב ריינס קדם לשאלה שהציג הנזיר בפני הרב אפשטיין, ככל הנראה בזמן שלמד בישיבת סלבודקה, כיוון שביומן לא מוזכר מתי במדויק נפגש הרב הנזיר עם הרב ריינס, אלא רק שהיה זה "כעבור שנים" מהיכרותו עם ספריו.

²⁷⁵ זכו שכינה ביניהם, עמ' מד. ראה שם עמ' לא-סט למאמרים נוספים בשיטתו הלמדנית דאז.

אבל הכרתי היתה, שלפי הלימוד האמיתי, הסברות והרעיונות צריכים להיות כאלה, שלהם כיוונו בעלי ההלכה והאגדה.

מה כוונתו של הרב הנזיר? בצורה פשוטה יש כאן אנטיתזה לשיטה שמזכיר בשם הרב ריינס והרב אפשטיין, לפיהם ניתן לתלות בדברי חז"ל רעיונות, דברי מוסר או שיטות לימוד מודרניות, אלא צריך לכוון לדעתם המקורית של בעלי ההלכה והאגדה.

בשום מקום בפירושו הרב הנזיר איננו מגדיר באופן מפורש בפני הקוראים את משנתו הפרשנית. בהקדמותיו לפירוש המדרש, ששם בדרך כלל פרשנים מגדירים את שיטתם, הוא מתרכז בשאלות "מחקריות" כמו תיארוכו של החיבור, זיהוי עורכיו והבנת שמו. גם בפירושים עצמם אין כמעט התייחסות מפורשות לשיטת הפירוש ועלינו לנסות להגדיר את שיטתו הפרשנית מתוך עיון בגוף פירושו. לכן מקור זה מתוך יומנו חשוב מאוד להגדרת שיטתו הפרשנית.

העובדה שהרב הנזיר רואה את פירושו כשונה משיטתו הפרשנית של הרב ריינס יסייע לנו להגדיר יותר את שיטתו הפרשנית. חיפשתי דוגמה למקום שבו מפרשים הרב ריינס והרב הנזיר את אותם דברי חז"ל, כדי להגדיר את השוני בין פירושם ומתוכו להגדיר קווים לשיטתו הפרשנית של הרב הנזיר.

בבראשית רבה מובאת דרשת רבי שמעון בן לקיש לפסוק "והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום" [בראשית א, ב]. רבי שמעון בן לקיש דורש את הביטויים "תהו" "ובהו" "וחושך" "על פני תהום", כרומזים לארבעת המלכויות שהרעו לישראל:

ר' שמעון בן לקיש פתר קריא במלכויות. והארץ היתה תהו, זו מלכות בבל שנא' ראיתי את הארץ והנה תהו [ירמיה ד, כג], ובהו, זו מלכות מדי, ויבהילו להביא את המן [אסתר ו, יד], וחשך זו מלכות יון שהחשיכה עיניהן של ישראל בגזירותיהן שהיתה אומרת להם: כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלהי ישראל, על פני תהום, זו מלכות [הרשעה]²⁷⁶ שאין לה חקר כמו התהום מה התהום הזה אין לו חקר אף הרשעים כן, ורוח אלהים מרחפת זו רוחו של מלך המשיח, היך מה דאת אמ' ונחה עליו רוח יי' [ישעיהו יא, ב].²⁷⁷

גם את הרב ריינס וגם את הרב הנזיר העסיקה השאלה מדוע גזרה מלכות יון לכתוב דווקא על קרן השור את ביטוי הכפירה באלוקי ישראל ומדוע חכמים ראו בזה ביטוי מיוחד לרשעותה. מבאר הרב ריינס:

אין ספק כי כווננו לצייר הרעיון הזה: כי הנה השור בסוגי נזקיו מתחלק לשלשה חלקים: (א) "כוונתו להזיק", שיש היזקות כאלה הנעשים על ידי השור, שנראה וניכר כי תכלית כוונתו

²⁷⁶ בדפוס ונציה מחקה הצנזורה את המילה "הרשעה".
²⁷⁷ ד"ו ג ע"א-ג ע"ב; תיאודור-אלבק עמ' 16-17.

הוא רק להזיק, כי אין לו מזה שום הנאה ורק שרוצה להזיק כמו "נגיחה נגיפה נשיכה רביצה" כו'. ב) "הנאה להזיקו", שמכוון רק להנאתו כמו אם אוכל פירות או שמתחכך בכותל להנאתו שבעל הפירות והכותל מתנזק אבל השור אינו מכוון להזיקו רק להנאת עצמו. ג) "הזיקו מצוי", בעת שהולך ודורס פירות ברגליו שאינו נהנה מזה שום הנאה ואינו מכוון להזיק ורק שבדרך הילוכו ירמסם וידרסם. שלשה סוגי ההזיקות האלה יכולים להעשות מאת השור בהרבה אבריו, אך לאשר כפי המורגל והטבע ההזיק של כוונתו להזיק נעשה בקרן, והנאה להזיקו בשן, והזיקו מצוי ברגל, על כן מתייחסים שלשה סוגי ההזיקות אלה לקרן ושן ורגל [...] ויוצא מזה, שההזיק הנעשה מהמזיק למטרת ההזיק שמכוון רק להזיקו ולא לשום תועלת והנאה עצמית, הזיק כזה נקרא בשם "קרן", כי המליצה רשאית והיכולת בידה לכנות כל ההזיקות האלה בשם "קרן" [...] יש לחיצות ונגישות כאלה שמכריזות ואומרות כי כוונת הלוחץ והנוגש הוא רק להזיק, כי אחרי שאין לו שום הנאה מזה אם כן נראה בעליל שכל כוונתו הוא רק להזיק [...] היו עתים כאלה שהעמים הכבידו אכפם על ישראל רק בכדי להסירם מאמונתם, למען לברר להם על ידי זה כי הקב"ה הסיר השגחתו מהם, אחרי שהם נלחצים ונרמסים מכל עבר ופנה ובכל זאת אין הקב"ה תובע עלבונם, ואם כן יקחו מזה אות נאמן שהקב"ה הסיר השגחתו מהם ונתנם למאכל לכל פה [...] והרעיון הזה מציירים חז"ל במ"ר [=במדרש רבה] שמראים שהיו כמה עתות שהרעו לבני ישראל והציקום לא בדבר שהגיע להם מזה טובה רק בעניינים כאלה שיראו וידעו שמכוונים רק להכאיבם ולהדאיבם בגלל אמונתם ובכל זאת הלא אלהים אלהי ישראל אינו נוקם נקמתם מהם, ואם כן יש להם להודות שהקב"ה הסיר השגחתו מהם ואין לו עוד חפץ בישראל, כי אין להם עוד שום חלק בו. וזש"א [=וזה שאמר] "שהיו אומרים כתבו", יש לכם לכתוב ולחתום "על קרן השור", בזה שאתם רואים שינגחו אתכם "בקרן השור", לא בשן ורגל, כי כל עקרו של ההזיק הוא רק להזיק ולהציק אתכם, ואם כן מזה יש לכם לדעת ולהודיע גלוי לכל "שאין לכם חלק באלהי ישראל" כי כבר הסיר השגחתו מכם ולא יחפוץ עוד לדעת אתכם.²⁷⁸

לפי הרב ריינס, קרן השור מסמלת גזירה או פגיעה סדיסטית בישראל ללא מטרה ישירה של האומות לזכות בכספם או בהנאה אחרת, ויש לאומות בזה מטרה משנית, שמתוך הפגיעות הקשות הללו יסורו ישראל מאמונתם באלוקים. אם כן הגזירה היונית הייתה לכתוב על קרן השור דווקא, כדי

²⁷⁸ נאד של דמעות, לב ע"א-לג ע"א.

להראות לעם ישראל שפוגעים בהם "בקרן השור", כלומר בגזירות סדיסטיות, ועליהם להבין מזה שאלוקים נטשם ואין להם עוד חלק בו.

נעין כעת בפירוש הרב הנזיר לבראשית רבה:

ענין יון, אומרת, כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באי' [לוקי] ישראל.

גם ירושלמי חגיגה פ"ב ה"ב [עז ע"ד]: שהשחירו פניהן כשולי קדירה, ואמרו להן כתבו על קרן השור וכו'.

ומגילת תענית פ"ב: בכ"ז באייר איתנטלו כלילאי מיהודה וירושלים. גמ' [=גמרא], שבימי מלכות יון היו מביאין עטרות של ורד ותולין אותן על פתחי בתי ע"א [=עבודת אלילים] ועל פתחי החנויות והחצרות ושרין בשיר לע"א [=לעבודת אלילים], וכותבין על מצחו של שור ושל חמור שאין לבעליהם חלק באי' ישראל. וכשגברה יד חשמונאים בטלום.²⁷⁹

וכנראה היו מקשטין גם קרני השור בכלילא, כמו עטרת השור בביכורים [ג, ג], ועל הקרנים היו חוקקים שם ע"ז [=עבודה זרה], לכבוד חגיגהם.²⁸⁰

כדי להבין מה היה תוכן הגזרה, הרב הנזיר מחפש מקורות מקבילים בספרות חז"ל שבה מוזכרת גזירה דומה. במגילת תענית מובא תיאור מועד שבו "איתנטלו כלילאי מיהודה וירושלים". בסכוליון מתפרשת המילה "כלילא" כְּרָר, ועניינו של המועד הוא שמחה על ביטול הנחת העטרות על הפתחים כחלק מעבודת האלילים, וביטול גזירת הכתיבה על מצח השור והחמור.

גרץ²⁸¹ ובעקבותיו רבים מהחוקרים²⁸² דחו את ביאור הסכוליון למועד, ופירשו שמדובר בביטול "מס הכלילא" – מס הכתר, בעקבות נצחון החשמונאים. למרות שהרב הנזיר אינו מזכיר במפורש את דעתו של גרץ, ניתן לומר כמעט בוודאות שהכירה כי דעתו מובאת בהערה ח' במהדורת גרוסברג שבה השתמש והוא מתפלמס עמה בדחיית פירושו של גרץ למילה "כלילא". הרב הנזיר סבור שכנראה כמו המנהג היהודי המתואר במסכת ביכורים לקשט בעטרה את ראש השור ולצפות את קרניו בזהב, היה גם מנהג אלילי דומה, לקשט את ראש השור בעטרה ולכתוב על קרניו את שם האליל. אם כן, לדעת הרב הנזיר זהו פירוש המילה "כלילא", ומגילת תענית מתארת את ביטול הגזירה המוזכרת בבראשית רבה.

אם כן ההבדל בין שיטתו הפרשנית של הרב ריינס לבין שיטתו הפרשנית של הרב הנזיר ברור. הרב ריינס התמקד בפירושו במשמעותה הרעיונית של קרן השור, ומתוכה הסיק שהגזירה הייתה

²⁷⁹ הרב הנזיר השתמש במגילת תענית, מהדורת מנשה גרוסברג, לבוב תרס"ו, ט ע"א – ט ע"ב. במגילת תענית מהדורת נעם, עמ' 191.

²⁸⁰ כ"י 19,016, עמ' 5.

²⁸¹ דברי ימי ישראל, ג, עמ' 566.

²⁸² ראה מגילת תענית, מהדורת נעם, עמ' 191 הערה 2.

רמז לישראל על ההתעללות הסדיסטית בהם כדי להעבירם על דתם, ואילו הרב הנזיר רואה בגזירה זו חלק מהפולחן האלילי שהיה נהוג בתקופתם, שאותו כפו היונים על ישראל. השיטה שבאמצעותה הרב הנזיר הגיע לפירוש זה היא על ידי חיפוש מקורות נוספים בספרות חז"ל לגזירה זו ומעין בהם כדי להבין מה בדיוק הייתה גזירת היונים. מתודה זו של הבאת מקורות חוזרת על עצמה פעמים רבות בפירושו, כפי שנראה בהמשך העבודה. כך מנסה הרב הנזיר להבין את הפירושים והרעיונות "שלהם כיוונו בעלי ההלכה והאגדה".

בפרק זה ננסה לברר מהם הכלים הנוספים, שבהם השתמש הרב הנזיר כדי לפרש את דברי חז"ל לפי שיטתו.

"ואנו לפי פשט דרכנו" – התמודדות עם פירושים שונים לפרק שירה

התייחסות נדירה בפירושו של הרב הנזיר לשיטה הפרשנית שלו, מצויה בפירושו למכילתא דר"י, שירה, ב:

מה שאמרתי בליל שביעי של פסח [תש"ב], **במסיבה**.²⁸³

מכילתא דשירתא, פרשה ב', מתחילה באמצע פסוק, כי גאה גאה, והוא ע"פ המשנה בפי' כשם סוטה [ה, ד],²⁸⁴ כיצד אמרו השירה? רע"א [=רבי עקיבא אומר]: כקורא את ההלל. שישראל אמרו על כל דבר, אשירה לדי', כבהלל, הללויה,²⁸⁵ וכל"ח [=וכי לעולם חסדו]. ולפי זה עד כאן שירת ישראל, ומכאן ואילך שירת משה, וכן פירש במ"ע [=מאיר עין, לה ע"ב].

ועפ"י ביארנו, **פרק שירה**,²⁸⁶ שור אומר, אז ישיר משה ובניי את השירה הזאת ויאמרו לאמר אשירה לדי' כי גאה גאה, סוס ורוכבו רמה בים.²⁸⁷ והוא פליאה, מה ענין זה לשור? ובפירושי מבי"ט בב"א [=בבית אלהים] ובסידור ריעב"ץ לא מצאתי פירוש מתאים.

²⁸³ ההדגשה במקור וכן כל ההדגשות בכ"י.

²⁸⁴ ציון המשנה הוא ע"פ הדפוס, בכ"י קויפמן ה, ה.

²⁸⁵ ע"פ בבלי, סוכה לה ע"ב.

²⁸⁶ בעבודתו מלאכי בית אריה, פרק שירה, הוכיח כי פרק שירה הוא קדום וחובר בתקופת התנאים. לאחרונה פרסם בית אריה קובץ השלמות לעבודתו, ראה הנ"ל, שירה חדשה.

²⁸⁷ הרב הנזיר השתמש בנוסח הדפוס של פרק שירה מהדורת ונציה תכ"ד. עיון בכ"י של פרק שירה מגלה נוסחאות אחרות להמנון זה. אכן הפסוק "אז ישיר" כשירת השור מופיע במרבית כ"י: אוקספורד 495; דפוס ראשון ונציה של"ו; קיימברידג' 178/1; מינכן 222 ועוד ונבחר למהדורתו של בית אריה, פרק שירה, מהדורה, עמ' 98, וכן בפרק שירה, מהדורה מבוססת על כתבי יד, ערוכה בידי בנימין אליצור, ירושלים תשמ"ט, עמ' 21. אולם בכ"י פארמה 2785 שהא כתב היסוד של פרק שירה על פי בחירת המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון עברית ובחירת בית אריה, פרק שירה, מבוא, עמ' 72, הגרסה: "שור מה'א. [=מה הוא אומר]: לך ייי הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד [דברי הימים א כט, יא]. חמור [מה"א]. אז ישיר משה ובני וגו' [שמות טו, א]. ובכ"י וינה 144 הגרסה: "שור מהו אומ'. יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך [תהלים קכח, ב] חמור מה הוא אומ'. לך ייי הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ".

ומצאנו מקור לזה בע"ז, כ"ד: וישרנה הפרות [שמואל א ו, יב], מאי שירה אמרו? א"ר יוחנן משום ר' מאיר, אז ישיר משה ובניי וכו', הרי מפורש בגמ' כי פרות, וולדיהן השורים, שירתם אז ישיר.

ובילקוט [שמואל א, רמז קג], נוסף: נ"כ [=נאמר כאן] וגועות,²⁸⁸ וני"ל [=ונאמר להלן] כי גאה גאה.²⁸⁹

וני"ל עפ"י האמור, וכל כמה שאפשר שלא להוסיף בניסים שפיר, הפרות שרו כישראל, אשירה לה', וזה בגעיה, כדרכן, והוא מהנפלאות, אבל לא ככל תוכן דברי כל השירה, אלא אשירה לדי', וכן שור אומר, בפרק שירה.

²⁹⁰ וני"ל גם גאה גאה לשון גועה. וני"ל גם שור לשון ישיר שירה אשירה.

והוא רק בנוסחא א', ולא נמצא זה בני"א [=בנוסחאות אחרות],²⁹¹ עין פי אליהו, על פרק שירה, ושם מפרש עפ"י סוד, וכן בשיח יצחק ושער שמשון, על פרק שירה, עפ"י רמז וסוד.

ואנו לפי פשט דרכנו.²⁹²

עניינו של הרב הנזיר כאן איננו בפירוש דברי המכילתא גופם, אלא להשיב על השאלה מדוע קטע מסדר המכילתא את הדרשות לפסוק "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה' ויאמרו לאמר אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורכבו רמה ביס" (שמות טו, א) וחילק אותן לשתי פרשיות.²⁹³ הנזיר מיישב שמסכתא דשירתא ב, מתחילה באמצע פסוק, במילים "כי גאה גאה" ולא בתחילתו, על פי דרשת רבי עקיבא במשנה במסכת סוטה²⁹⁴ ששירת הים הייתה כאמירת ההלל. רבי עקיבא במשנת סוטה סובר ששירת הים נאמרה כדרך שאומרים את ההלל, ההלל כולו נאמר בקול על ידי החזן והציבור היה עונה אחרי כל משפט "הללויה".²⁹⁵ בברייתא בתלמוד הבבלי, מסכת סוטה ל ע"ב באה דעתו של ר' עקיבא באופן יותר מפורט ומפורש:

²⁸⁸ בילקוט שמעוני הגרסה "נאמר כאן הלך וגעו", כשמואל א ו, יב: וישרנה הפרות בדרך על דרך בית שמש במסלה אחת הלכו הלך וגעו ולא סרו ימין ושמואל וסרני פלשתים הלכים אחריהם עד גבול בית שמש".

²⁸⁹ דרשה זו מובאת גם בבראשית רבה נד, ד ובמהדורת תיאודור-אלבק עמ' 581, ראה שם השוואותיו למקורות נוספים בספרות חז"ל לדרשה.

²⁹⁰ מכאן ועד סוף הקטע זו תוספת מ"חנוכה ועש"ק מקץ תש"ה".

²⁹¹ בפני הרב הנזיר לא היו כתבי היד של פרק שירה שצוינו לעיל, והוא למד על כך שיש נוסחאות אחרות להמנון השור מדברי רבי אליהו ז"ל, בפירושו "פי אליהו" שמציין שהמנון השור מופיע רק "באיזה סידורים" ולא בכל הנוסחאות.

²⁹² כ"י 19,003, עמ' 122-125.

²⁹³ חלוקה זו באמצע הפסוק בין פרשה א לפרשה ב נמצאת בכל עדי הנוסח. על פי י"נ אפשטיין, מבואות, עמ' 548-549 חלוקת המסכתות והפרשיות קדומה ומופיעה בכ"י.

²⁹⁴ "בו ביום דרש ר' עקיבא: אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה' ויאמרו לאמר [המילה "לאמר" איננה בכ"י קויפמן]. שאין תלמוד לומר לאמר, ומה תלמוד לומר לאמר? [בכ"י קאופמן: ולמה נאמר לאמר] מלמד [בכ"י קאופמן: אלא] שהיו ישראל עונים משה על כל דבר ודבר כקוראין את ההלל [בכ"י קאופמן: אשירה ליי' כי גאה גאה] לכך נאמר לאמר "משנה סוטה ה, ד. רבי עקיבא מדייק מתוספת המילה "לאמר" שמשמעותה בתורה היא בדרך כלל אמירה לאחרים, ששירת הים נאמרה בדרך של אמירת הלל. המילים "אשירה ליי' כי גאה גאה" נמצאות גם בכ"י קימברידג' אך לא בכ"י פארמה, ובתלמוד הבבלי בדפוס וילנה הן מוקפות בסוגריים.

²⁹⁵ סוכה לח ע"ב. במשנה תורה הלכות חנוכה ג, יב מציין הרמב"ם כי כאמירת ההלל הקהל היו עונים אחרי החזן את המילה "הללויה" מאה עשרים ושלוש פעמים. עוד על אמירת ההלל בתקופת חז"ל ראה הנשקה, שמחה, עמ' 250-270.

ת"ר, בו ביום דרש רבי עקיבא: ²⁹⁶ בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה, וכיצד אמרו שירה? כגדול המקרא ²⁹⁷ את הלל והן עונין אחריו ראשי פרקים. משה אמר: אשירה לה', והן אומרים: אשירה לה'. משה אמר: כי גאה גאה, והן אומרים אשירה לה'. ²⁹⁸ לפי דרשת רבי עקיבא הפסוק מחולק כך: "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה', ויאמרו לאמר: 'אשירה לה'. כי גאה גאה". כלומר המילים "אשירה לה'" הן הפזמון החוזר של בני ישראל שלמדו מפי משה, אותן ענו לאחר כל מקטע בשירה, כך: משה אמר: "אשירה לה'", ובני ישראל חזרו אחריו: אשירה לה'. משה אמר: "כי גאה גאה", ובני ישראל עונים: אשירה לה'. אם כך הסיבה לקטיעת הפסוק במכילתא היא שהמילים "אשירה לה'" הן שירת בני ישראל, ולאחר מכן פרשה ב פותחת במילים "כי גאה גאה" שהן שירת משה.

נתייחס למבנה הרישא של פירושו של הנזיר. את הרב הנזיר מעסיקה שאלה על דברי המדרש. הוא לא מציג אותה ישירות אלא כהערה: "מכילתא דשירתא, פרשה ב', מתחילה באמצע פסוק, כי גאה גאה" ומצליח ליישב את הקושי על פי פירושו של ר' מאיר איש שלום שמוצא סיבה בדברי חז"ל לקטיעת הפסוק. זה קטע פרשנות קלאסי בסגנונו של הנזיר. הנזיר מציג קושי ומיישב על פי חז"ל. אנו לא יודעים איזה פירושים נוספים ראה הנזיר אם בכלל ומדוע שלל אותם, מלבד העדפתו את פירושו של איש שלום.

הסיפא של פירושו של הנזיר חשובה מאוד לעניינו מכיוון שבאופן נדיר הוא ממש מאפשר לנו להתחקות אחר התהליך הפרשני שלו.

לפי דברי חז"ל שראינו ברישא ששירת ישראל הייתה חזרה על מילות השירה "אשירה לה'", מנסה הנזיר לבאר המנון תמוה בפרק שירה:

שור אומר: אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת ליי ויאמרו לאמר אשירה ליי כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים.

שוב הרב הנזיר מציג שאלה, הפעם באופן ישיר: מה הקשר בין שירת השור לפסוק "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת ויאמרו לאמר אשירה לה' כי גאה גאה, סוס ורוכבו רמה בים"? הרב בתחילה מוצא מקור תואם בחז"ל במסכת עבודה זרה, אך לא מוצא בו תשובה לשאלה מה הקשר בין שירת הפרות לפסוק "אז ישיר". במקור זה הרב הנזיר מגלה לנו שהשלב הראשון בדרכו הפרשנית הוא עיון במפרשי הברייתא. הנזיר מזכיר חמישה פירושים שאת כולם דוחה. את השניים

²⁹⁶ בכ"י ותיקן: "דרש ר' עקיב' אז יש'יר". בכ"י מינכן: "ת"ר כשעלו ישראל אל".

²⁹⁷ בכ"י מינכן: "הקורא".

²⁹⁸ נוסח נוסף של הברייתא מופיע בשינויים בירושלמי סוטה פ"ה ה"ו כ"ע"ג, ובתוספתא סוטה (ליברמן) פ"ו, ה"ב.

הראשונים מסיבה ש"אינם מתאימים", כלומר אינם עונים לשאלה.²⁹⁹ ועוד שלושה דוחה בגלל שמבארים את הפרק בדרך הסוד.

נעיר כי בולט מאוד המאמץ שהנזיר השקיע בחיפוש אחר מפרשי פרק שירה. לא מדובר בפרשנים "על הדף" אלא בספרים נדירים שבתקופתו ודאי היה קשה להשיגם, ובכל זאת חשוב לנזיר לדעת, ככל שידו משגת, מה כתבו הקדמונים על השאלה שהציג. יש להניח שכך נהג הנזיר באופן עקבי בפירושו, וגם אם לא יציין זאת במפורש, השלב הראשון בכתבתו הפרשנית יכול סקירה של מה שנכתב על הנושא.

הפירוש הראשון על פרק שירה שדוחה הנזיר הוא פי אליהו לרבי אליהו דיץ. אביא את תחילת דבריו:

ויפלא הדבר מה ענין שירה זו לשור? ולמה אמר סוס ורוכבו רמה בים דמאי שייטא [כנראה צ"ל: שייכא] דסוס לשירת שור? ויובן ע"פ מה שמצאתי בספר שכחת לקט ערך משיח³⁰⁰ בשם תיקונים³⁰¹ וז"ל: שור וחמור אינון ממונין דעשו וישמעאל ייתון רכבין עלייהו תרין משיחין. ואיתא ביר"ג [=ילקוט ראובני גדול]³⁰² בשם כוונת האר"י בפ' בשלח סוס ורוכבו רמה בים ס"ס ונוקבא בתהומא רבא³⁰³ וידוע שס"ס הוא שרו של עשו ובפ' וישלח כתב שור הוא עשו³⁰⁴ ע"ש שהאריך ואחז"ל שר לא נאמר אלא ישיר³⁰⁵ להורות לעתיד בעת הגאולה ייאמרו שירה זאת ובזה יובן השירה לשור דוקא.³⁰⁶

לדברי רבי אליהו דיין הקשר בין שירת השור לשירת הים שבה מוזכר הסוס היא העובדה שגם השור וגם הסוס מסמלים את שרו של עשו, ובזמן הגאולה העתידה, הם ישירו את שירת הים להראות על עליונותו של הקב"ה.

²⁹⁹ רבי משה בן יוסף מטרנאני (המבי"ט) בית אלהים, ורשה תרל"ב, עמ' קסב ע"א, עוסק בזמנים המשתנים בפסוק "אז ישיר משה", ומבאר כי עלה בלבם של משה וישראל לומר שירה זו בעבר, בזמן שנושעו, והם אמרו אותה בפועל רק לאחר הישועה, אך כלל אינו מתייחס לשאלה מה הקשר בין שור לפסוק: "אז ישיר משה", רבי יעקב מעמדין, סידור בית יעקב, לעמבערג תרס"ד, עמ' כ ע"א; מהדורת ירושלים תשנ"ג, עמ' עא, מסביר על פי הכתוב במשלי "רב תבואות בכח שור" (משלי יד, ד) שהיבול שמגיע מהשדה תלוי בשור, בגלל כוחו הרב, ומהכתוב בתהילים "בא יבוא ברנה נושא אלומותיו" [תהילים קכו, ו] מוכיח הר"י מעמדין שהבאת התבואה מלווה בשירה ומכאן שהשור שר. וכך כותב ר"י מעמדין: "שור. רב תבואות בכח שור [משלי יד, ד]. לכן הוא שר בשירים [משלי כה, כ]. יבוא ברנה נושא אלומותיו [תהילים קכו, ו]. ורוכבו עולה לגדולה. כי הוא מלך בבהמות שמקלסין לו". גם כאן לא ברור הקשר בין שירת השור לבין הפסוק "אז ישיר משה". ייתכן וכוונת היעב"ץ שהקשר בין שירת השור לשירת הים הוא שבניגוד לפסוק שבו נאמר "סוס ורוכבו רמה בים", הרי שרוכבו של השור עולה לגדולה.

³⁰⁰ רבי נתן בון, שכחת לקט, ווארשא תרמ"ד, עמ' טז ע"ב; מהדורת בני ברק תש"ס, עמ' תצט.

³⁰¹ תיקוני זהר, תיקון י, דף קמז ע"ב.

³⁰² הרב אברהם ראובן הכהן סופר, ילקוט ראובני השלם, ירושלים תשנ"ה, בשלח סי' צח, עמ' עז.

³⁰³ הרב יצחק לוריא, סדר תפלה מכל השנה עם כוונות האר"י זללה"ה, לבוב תקמ"ח, עמ' נג ע"ב.

³⁰⁴ ילקוט ראובני השלם שם, וישלח סי' ז, יג, עמ' רעב-רעג.

³⁰⁵ מכילתא דר"י, שירתא, א.

³⁰⁶ רבי אליהו דיין, פי אליהו [...] על כל ששה פרקי שירה, אלטונא תצ"ה, עמ' לח ע"א.

שני פירושים נוספים בדרך הקבלה שדוחה הנזיר הם פירושיהם של האחים רבי שמעון ורבי יצחק נישטטל.³⁰⁷ רבי שמעון נישטטל מבאר שזוהי שירתו של השור בגלל שהשור נעבד בחטא העגל לכן הוא שר לה' "כי גאה גאה", כדי לומר שעבדוהו בעל כרחו ובאמת הוא מודה שה' "אדון על כל הבריות ומתגאה על כל גאים".³⁰⁸ אחיו, רבי יצחק נישטטל, מבאר שהמילה "תחרישון" הקודמת לשירת הים היא אותן אותיות של המילים "נחית שור" – ירד שור, ורומזות לשור הנמצא במרכבת השכינה שראו ישראל על הים שיורד מהמרכבה לסייע לבני ישראל במלחמתם מול פרעה.³⁰⁹

כדי להבין יותר מהי הדרך הפרשנית שהנזיר בחר לעצמו, עלינו להבין מדוע הנזיר דוחה את שלושת הפירושים? מה הפריע כל כך לנזיר בפירושים אלו? מדוע הרב הנזיר, המקובל, דוחה פירושים לדברי חז"ל המבוססים על הקבלה? הנזיר מנמק את דחיותו: "ואנו לפי פשט דרכנו". כלומר אם נשוב להגדרה ביומנו של שיטתו הפרשנית, הרי שפירושים אלו שעל דרך הסוד לא הייתה כוונתם הפשוטה של בעלי המדרש והאגדה, ולכן הרב מחפש מהו פשט הדברים.

מה תשובתו של הנזיר לשאלת הקשר בין שירת השור לפסוק "אז ישיר"? הנזיר משיב לפי דברי ר' יוחנן בתלמוד הבבלי שמוזכר במפורש ששירת השור היא "אז ישיר". הנזיר מביא גם את גרסת הילקוט שמעוני³¹⁰ שם נוסף הלימוד מנין למד רבי מאיר שהפרות אמרו שירת הים: "נאמר כאן הלך וגעו ונאמר להלך שירו לה' כי גאה גאה". כלומר המילים "כי גאה גאה" בשירת הים, הן מלשון געיה, ומוסיף הנזיר על כך שהמילה שור היא מלשון "שירה" "אשירה". כשהשור רוצה לשיר ולהודות לה', כמו במקרה של הניסים שנעשו עם ארון הברית שגרמו לפלישתים להחזירו לישראל, הוא שר "אשירה לה'".

אנו לומדים מכאן כמה עקרונות לשיטתו הפרשנית של הרב הנזיר: כמו בדוגמה הקודמת שפירש בה מה הייתה גזירת יון, דרכו הפרשנית של הנזיר היא לפרש את חז"ל על פי חז"ל והנטיה שלו היא לפרש את הטקסטים על פי העולם שלהם, כפי שהוא למד ממקבילות של הטקסט במקומות נוספים בחז"ל.

"כל כמה שאפשר שלא להוסיף בניסים שפיר"

נעיר כי מהסיפא של פירושו של הרב הנזיר עולה גם עקרון תיאולוגי, שהיה חשוב לרב להזכירו בפירושו. הרב מצטט את דברי הילקוט שמעוני:

³⁰⁷ רבי יצחק ורבי שמעון נישטטל, פרקי שירה [...] בפירושים ערבים בשם שיה יצחק ושער שמעון, ונציה תכ"ד.

³⁰⁸ שער שמעון, שם, עמ' צח ע"ב-צט ע"א.

³⁰⁹ שיה יצחק, שם, עמ' צח ע"ב-צט ע"א.

³¹⁰ לא ברור מדוע הנזיר מביא גרסה זו בשם הילקוט שמעוני, למרות שדרשה זו מובאת בבראשית רבה נד, ד ובמהדורת תיאודור-אלבק עמ' 581.

וישרנה הפרות בדרך. שהיו מהלכין בישרות, הפכו פניהם כלפי הארון ואמרו שירה. אי זו שירה אמרו? ר' מאיר אומר: שירת הים אמרו. נאמר כאן הלוך וגעו, ונאמר להלן שירו³¹¹ לה' כי גאה גאה.³¹²

הנזיר שם לב לשינוי מנוסחת התלמוד הבבלי. במסכת עבודה זרה לא נאמר שהפרות אמרו את שירת הים, אלא מצוין שאמרו רק "אז ישיר משה ובני ישראל".³¹³ שינוי נוסף הוא שבתלמוד לא מפורטת דרך הלימוד של רבי מאיר. הרב לומד משינוים אלו בילקוט שיש בנוסחה זו ניסיון למעט בניסים בשירת הפרות בהולכת ארון הברית. ובלשונו:

ובילקוט [שמואל א, רמז קג], נוסף: נ"כ [=נאמר כאן] וגועות, ונ"ל [=ונאמר להלן] כי גאה גאה.

וי"ל [=ויש לומר] עפ"י [=על פי] האמור, וכל כמה שאפשר שלא להוסיף בניסים שפיר, הפרות שרו כישראל, אשירה לה', וזה בגעיה, כדרכן, והוא מהנפלאות, אבל לא ככל תוכן דברי כל השירה, אלא אשירה לד', וכן שור אומר, בפרק שירה.

הרב הנזיר מדייק מלימודו של רבי מאיר שהפרות לא שרו בשפת האדם אלא געו, ומההשוואה לדברי רבי עקיבא בשירת הים שהביא לעיל, לומד הרב שהפרות לא געו את כל דברי השירה אלא רק את המילים "אשירה לה'", כשירתם של ישראל בשירת הים. מכאן הרב הנזיר לומד שגם שירת השור בפרק שירה, לפי גרסת הילקוט היא רק געיית המילים "אשירה לה'".

האם פירושו של הנזיר בנוסחת הילקוט מוכרח? לכאורה ההבנה הפשוטה בדברי הילקוט היא שהפרות נושאות הארון אמרו את כל שירת הים! כך לדוגמה מבין המהרש"א בפירושו חידושי אגדות, למסכת עבודה זרה, כד ע"ב:

ומאי שירה אמרו אז ישיר כו'. ע"י פרש"י. ועוד יש לפרש דבשירת אז ישיר רמז על מעשה זה שנאמר בו שמעו עמים ירגזון חיל אחז יושבי פלשת. ובמדרש ילקוט מפורש: ר"מ אומר: שירת הים אמרו. נאמר כאן הלוך וגעה, ונאמר להלן כי גאה גאה כו':

רש"י על המילה "וישרנה" בגמרא שם מפרש: "וישרנה. אז ישיר כי גאה גאה לשלוח יד בפלשתים ובדגון אלהיהם". המהרש"א מבין שדעת רש"י היא שהפרות שרו רק את הפסוק הראשון של שירת הים. לדעת רש"י הפרות שרו דווקא פסוק זה כי מוזכר בו גאות ה' על עובדי ועבודת האלילים. המהרש"א מפרש שלא כדעת רש"י שהפרות אמרו את כל שירת הים, שבה מוזכר "חיל אחז יושבי פלשת". ההוכחה שמביא המהרש"א לפירושו היא מדברי הילקוט שהפרות אמרו את כל שירת הים.

³¹¹ בשמות טו, א: "אשירה לה'".

³¹² שמואל א, רמז קג.

³¹³ כך בכל כ"י של התלמוד הבבלי.

מה הכריח את הרב הנזיר לומר שהפרות אמרו רק את המילים "אשירה לה", כמו עניית ישראל בשירת הים? אולי אמרו את השירה כולה! הרי דעתו של רבי עקיבא בבבלי סוטה ל ע"ב, שישראל אמרו רק את המילים "אשירה לה" אינה מוסכמת, ויש החולקים על דעתו וסבורים שישראל אמרו את כל השירה אחרי משה? וכן מניין לנזיר שגם בפרק שירה השור אמר רק "אשירה לה", הרי שם לא מפורש ששירתו היא כשירת הים?.

אנו לומדים מכאן עקרון תיאולוגי חשוב שמנחה את הרב הנזיר. הוא לא מחפש להוסיף ניסים ושמח על גרסת הילקוט שמצמצמת את הנס שארע בהולכת ארון הברית בספר שמואל, שהפרות געו ולא שרו כבני אדם וכן לא געו את כל השירה אלא רק את המילים "אשירה לה". אולם בגלל עקרון זה הרב הנזיר לא ישנה את שיטתו הפרשנית וינטה מה'פשט'. בהמשך העבודה נבדוק האם יהיו עקרונות תיאולוגיים שבגללם יכופף את הבנת הפשט.

עיסוק בטרמינים של המכילתא

נשוב לשיטתו הפרשנית של הרב הנזיר, לפרש את חז"ל על פי חז"ל. הנה דוגמה נוספת. נאמר במכילתא דר"י, פסחא א :

ויאמר יי אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר [שמות יב, א], שומע אני שהיה הדבר³¹⁴ לאהרן ולמשה,³¹⁵ כשהוא אומר ויהי ביום דבר יי אל משה [שמות ו, כו], למשה היה הדבר ולא לאהרן. אי"כ מה תלמוד לומר אל משה ואל אהרן? אלא מלמד שכשם שהיה משה כלל³¹⁶ לדברות, כך היה אהרן כלל לדברות, ומפני מה לא היה מדבר עמו מפני כבודו של משה.³¹⁷ הבעיה המרכזית שעמדה בפני הדרשן נובעת מהשוואה בין שני פסוקים. בשמות יב, א נאמר: "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר". ובשמות ו, כח נאמר: "ויהי ביום דבר ה' אל משה בארץ מצרים". הדרשן מנסה להבין מדוע בתחילה מוזכר שהדיבור האלוקי היה רק למשה ובפסוק השני המתאר את הדיבור האלוקי מוזכר שהדיבור היה גם לאהרן? מיישב הדרשן שהמקור המזכיר את משה ואהרן בא ללמדנו שלמרות שגם אהרן היה ראוי לדיבור אלוקי בכל זאת מפני כבודו של משה הדיבור האלוקי הוא למשה לבד. יש לציין שהדרשן לא מתייחס להבדל בין דיבור

³¹⁴ בכ"י מינכן 117 הגרסה: הדיבור. בכ"י אוקספורד 151 "הדיבר", וכן בקטע גניזה ניו יורק 47.
³¹⁵ בכ"י אוקספורד 151, מינכן 117 וקטע גניזה ניו יורק 47, הגירסה: "למשה ולאהרן" וכך הגיהו הורביץ-רבין במהדורתם, עמ' 1, את נוסח הדפוס.

³¹⁶ בכ"י אוקספורד 151 הגרסה: "כלול", אך בכ"י מינכן 117 ובקטע גניזה ניו יורק 47 הגרסה כדפוס ונציה: "כלל" ושמרו על גרסת דפוס ונציה במהדורת הורביץ-רבין, עמ' 1.
³¹⁷ ד"ו ב ע"א; מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 1.

לאמירה כי אם היה נוקט בהבדל זה היה אפשר ליישב שהאמירה היא "אל משה ואל אהרן" והדיבור הוא למשה לבדו.³¹⁸

נעיין בפסקה הראשונה של פירושו של הרב הנזיר "אובל אולי" לדברי המכילתא. הרב הנזיר פותח בציטוט דברי המכילתא:

ויאמר ד' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר, **שומע אני שהיה הדבר לאהרן ולמשה**.³¹⁹ הלשון שומע אני מיוחד למכילתא,³²⁰ כמו **יכול**,³²¹ בספרא, וענינו בכ"מ [=בכל מקום] **שמיעה** בספרא, ולא שמיעת דברים ככתבם ממש, והשמיעה בספרא היא בדדמי, אפשר, יכול, ולא מקוימת במציאות, כמו **כסבור** אני. ובל"ב מדות דראבשריה"ג [=דר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי], מדה י"ג, שני הלשונות כאחד: **השומע סבור** שהוא... ואינו... ולשמיעת דברים ככתבם ממש, נוסף בלשון: שומע אני - כמשמעו, כמו ספרי, תצא, [פיסקא] רכ"ב: כי תפגע [שמות כג, ד] אי כי תפגע שומע אני כמשמעו ת"ל כי תראה [שם ה]. (ובמס' ב"מ ל"ג [ע"א] בברייתא, כי תפגע יכול פגיעה ממש, ת"ל וכו').

מכילתא משפטים פ[רשה] ט"ו, ממשמע שנאמר אם ימצא הגנב ישלם שנים, שומע אני אם נמצא הגנב ויש לו, בעה"ב פטור. [כאן] שומע אני בהחלט, גם שם אח"כ, שומע אני אם נמצא ואין לו לשלם לא יאמר לו וכו', בהחלט, ובניחותא.³²²

הרב הנזיר עוסק בפסקה זו בטרמינים של המכילתא.³²³ הרב מפרש שישנן שלוש צורות שבהן מופיע הביטוי "שומע אני", השכיח במכילתא. כאשר נאמר "שומע אני" לבד, הכוונה בדרך כלל לא לשמיעה פיזית של לשון הפסוק, אלא העלאת השערה הנלמדת בסברה מלשון הפסוק, שתדחה לטובת פירוש נכון יותר. בדברי המכילתא שלמדנו, הדרשן קרא את הפסוק "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר" והבין ממנו בסברה שתדחה לאחר מכן, שהדיבור האלוקי נאמר למשה ולא אהרן במשותף ולכן הוא משתמש בביטוי "שומע אני".

משמעות הביטוי "שומע אני כמשמעו", שונה. כאן הכוונה היא לדקדוק ממש בלשון הפסוק בתורה ולא מסברה לוגית. גם כאן מדובר בהשערה שתדחה לאחר מכן. הנזיר מדגים את דבריו באמצעות דברי הספרי, בפרשת השבת אבדה, שם הדרשן מנסה ללמוד מהמילה "כי תפגע" שמדובר

³¹⁸ ראה בירורי המדות, א, ע"א.

³¹⁹ ההדגשות במקור.

³²⁰ וכך העיר הרב הנזיר בקול הנבואה, עמ' כה, הערה נו.

³²¹ ההדגשות במקור.

³²² כ"י 803, עמ' 9; נזיר אחיו, ב, עמ' רח. לדיון בספרות המחקר בטרמין זה ראה כהנא, מהדורות, עמ' 501-502.

³²³ בדומה לפרשנים נוספים בני תקופתו כרד"צ הופמן ובעקבותיו י"נ אפשטיין, מבואות, עמ' 521-536 שכבר עמדו על הטרמינולוגיה השונה של דבי ר' ישמעאל ושל דבי ר' עקיבא.

שרק כשהמוצא נתקל ממש באבדה הוא חייב בהשבתה, ולא כשרואה אותה. אין כאן העלאת סברה של הדרשן אלא ניסיון ללמוד הלכה מלשון הכתוב.

הנזיר שם לב לאפשרות שלישית נדירה יותר, מקרים שבהם מופיע הביטוי "שומע אני", אך אין הכוונה ללימוד בהווא אמינא, שידחה לאחר מכן כבאפשרות הראשונה שהציג, אלא כהבנה למסקנה. הדוגמה שמביא הנזיר היא ממקרה של שומר שנגנב ממנו החפץ שעליו הופקד. הדרשן לומד מהכתוב "אם ימצא הגנב ישלם שנים" (שמות כב, ו) שהשומר פטור מלשלם על החפץ שנגנב ממנו, אם נמצא הגנב ונגבה ממנו התשלום על הגניבה. כאן אין העלאת השערה מסברה או לימוד מלשון הכתוב ודחייתו, אלא הביטוי "שומע אני" מהווה כאן פתיחה ללימוד מהפסוק כמסקנת המכילתא.

כחלק מניסיונו של הרב הנזיר להתחקות אחרי ההבנה המדויקת ביותר של דברי המכילתא, הוא בודק מהי הטרמינולוגיה הייחודית למכילתא שבה משתמשים חז"ל כדי להבין במדויק את כוונתם. לשם כך הנזיר נעזר רק בדברי חז"ל עצמם מהמכילתא וממקורות אחרים במדרשי ההלכה, כדי להבין מה ההבדל בין הביטוי "שומע אני" שמופיע במשמעויות שונות ובין הביטוי "שומע אני כמשמער".³²⁴

הרב הנזיר מחפש להבין את פשט דברי חז"ל. לדעתו, נכון לפרש את חז"ל בקונטקסט שלהם כי הוא רואה את ספרות חז"ל כמסכת כללית, ולכן הוא לא יכניס פירושים שזרים לחשיבה החז"לית.

סוגיית "יוצא דופן" - שימוש במחקרים על הרפואה בימי חז"ל

מהם הכלים הנוספים שבהם השתמש הרב הנזיר כדי להגיע להבנת פשט דברי חז"ל?

נתבונן בפירושו לסוגיה נוספת. נאמר בספרא תזריע, פרשה א, ד :

³²⁴ נעיר כי בספרו קול הנבואה (עמ' כה), הנזיר מנסה לבסס את הגותו "ההגיון העברי השמעי", מלשון חז"ל, "שומע אני" וכך כותב: "ההגיון העברי שמעי הוא, ולא עיוני. המחשבה העברית הוא דבור פנימי, **דברים שבלב**, שהבינה שומעת ושופטת במ. בלשון המקרא, במקום חשבת, אני חושב, יאמר: אמרתי אל לבי, אדבר בלבי. בלשון המשנה, ובמדרשי הלכה, **משמע**, או משמעות-מובן: **משמע שנאמר** - ממובן הנאמר, **שומע אני** - מבין אני. כשהתלמוד הבבלי, רוצה להביא ראיה או להקשות קושיא, אומר שמע מינה, תא שמע, אם לא סבירא ליה, אומר, לא שמיע לי". אין סתירה בין דברי הנזיר בפירושו למכילתא ובין דבריו כאן. הפירוש של המילה 'שומע' בלשון חז"ל הוא 'חושב' וזה מתאים למה שכתב בפירוש למכילתא. השאלה שהעסיקה את הרב הנזיר היא מדוע חז"ל בחרו במילה 'שומע' כדי להביע 'מחשבה'. שיטתו של הנזיר היא שהחשיבה היהודית לא מבוססת על הראיה האינטואיטיבית, אלא על השמיעה וההבנה הפנימית. את הגותו הוא מבסס בין השאר על השימוש בביטוי "שומע אני" במכילתא. כפי שהנזיר הגדיר בעצמו, שיטתו הפרשנית היא פשטנית, לנסות להבין מה "כיוונו בעלי ההלכה והאגדה" ולא להשתמש בשיטות לימוד או רעיונות חינוכיים ומוסריים מאוחרים ולנסות לטעון שזו הייתה כוונת חז"ל. ייתכן וחלק מדבקות הנזיר בפרשנות המבוססת על חז"ל היא עד כדי כך שאפילו בפירושו למכילתא כאן, מתעלם משיטת ההגיון העברי השמעי, למרות שעולמות אלו היו חלק בלתי נפרד מהגותו. הכלי העיקרי שבו נעזר כדי להבין את כוונת חז"ל, הוא דברי חז"ל במקורות אחרים ופרשנים פשטניים שמנסים להבין את דברי חז"ל על פי דברי המכילתא כשלעצמם או מסתייעים בדברי חז"ל במקורות אחרים.

וילדה [ויקרא יב, ב] עד שתצא³²⁵ ממקום הוולד פרט ליוצא דופן. רבי שמעון אומר: יוצא דופן הרי הוא כילוד וחייבים עליו קרבן ובלבד שהוא פטור מחמש סלעים של בן.³²⁶ בספרא מובאת מחלוקת בין תנא קמא לרבי שמעון בשאלת טומאת יולדת וחובת קרבן יולדת במקרה של יוצא דופן. לסתמא דספרא לומדים מהמילה "וילדה" בתורה, שאשה שהוציאו את עובריה דרך דופן רחמה ולא ילדה בדרך רגילה, אינה טמאה בטומאת יולדת ולא צריכה להביא קרבן במלאת ימי טהרה. לדעת רבי שמעון אין הבדל בינה לבין יולדת רגילה.

בראש חודש אייר תשי"ב, פירש הרב הנזיר את דברי הספרא:

וילדה [ויקרא יב, ב] עד שתצא ממקום הולד, פרט ליוצא דופן, רש"א [=רבי שמעון אומר]: יוצא דופן ה"ה [=הרי הוא] כילוד, ובלבד שפטור מה' סלעים.

כריתות פ"א, ז, ובתוס' שם [ד"ה יוצא דופן]: פי' ע"י סם³²⁷ פתחו לכרסה ויצא הולד, ור"י לוי פי' דרך בית הרעי, ואין נראה.³²⁸ וכן רש"י נדה מ [ע"א], ריש פ"ה יוצא דופן [ד"ה יוצא דופן]: ע"י סם נפתחו מעיה והוציאו את העובר ונתרפאה.

וכמפורסם, יוצא דופן הוא הנקרא קייזר-שנט,³²⁹ על שם יוליוס קיסר, שהוציאוהו³³⁰ מרחם אמו ע"י חתוך בשרה, וי"א [=ויש אומרים] שהיא היתה מתה (לפי פליניוס),³³¹ וכן ביוסיפון פמ"ב,³³² וכן בתוד"ה כל נשיאיה, ע"ז י [ע"ב] פרט לקטיעה, ואור"י [=ואומר ר"י] דנשיא הוא הישיש שמפורש בס' יוסיפון,³³³ שמתה אמו בלדתה, ונבקעה בטנה ומצאוהו חי, ונקרא קיסר בל"ר [=בלשון רומי] והוא לשון כרות בעברית ועל שמו נקראו כל המלכים שלאחריו קיסר.

(אולי, קטיעה – כמו קיסר, כבגמ' שם: קרו לך, מלכותא קטיעה, כמו מלכות קיסרית).

³²⁵ כך בכ"י וטיקן 66 ולונדון ובכ"י ניו יורק; אוקספורד; פארמה; ותיקן 31: "עד שתלד".

³²⁶ מהדרות וייס, עמ' נז ע"ב.

³²⁷ ההדגשה במקור.

³²⁸ עד כאן לשון התוספות.

³²⁹ גרמנית: Kaiserschnitt – חתך הקיסר.

³³⁰ כך במקור.

³³¹ Pliny the Elder, The Natural History. Translated by J. Bostock and H.T. Riley. London, Taylor and Francis 1855, 7:7

³³² כן בספר יוסיפון מהדורת ורשה תר"ך שהייתה לפני הרב הנזיר, ובספר יוסיפון מהדורת פלוסר, ירושלים מרכז שז"ר:

תשל"ט, פרק לח, עמ' 166.

³³³ לשונו המלאה של ר"י המובא בתוספות שם: "ואור"י דנשיא הוא הישיש שמפורש בספר יוסיפון, שנשבעו רומיים שלא

להמליך עליהם עוד מלך בשביל אחד שלקח אשה אחת בחזקה, אלא שהיו ממנים ישיש אחד ולו שלש מאות יועצים, ולסוף

כמה שנים מלך עליהם אחד בחזקה שמתה אמו בלדתה ונבקעת בטנה ומצאוהו חי ומלך עליהם ונקרא קיסר בלשון רומי והוא

לשון כרות בעברית ועל שמו נקראו כל המלכים שלאחריו קיסר".

אבל מוסכם, שאמו חיה נשארה (עין פרויס, ביבלישתלמודיש מדיצין³³⁴ – [עמ' 490]³³⁵ וכן יוצא דופן, ואמו חיה, וצריכה להביא קרבן, במשנה כריתות שם [ז ע"ב], וכאן בת"כ, לר"ש [=בתורת כהנים, לרבי שמעון].

ולחכמים, אינה טמאה לידה, ואינה מביאה קרבן, וכן הלכה, בפיה"מ לר"מ [=בפירוש המשניות לרמב"ם, כריתות ז, ה].

וני"מ בזה"ז [=ונפקא מינה בזמן הזה] לזמן ברית מילה, שבת קלה. כל שאמו טמאה לידה נימול לשמנה, וכל שאין אמו טמאה לידה אין נימול לשמנה, ושם, פלוגתא אם מחללין עליו את השבת, אבל לשמנה ודאי מהלינין, וכן הלכה, יורה דעה רסב, ג. ואין מחללין עליו את השבת, הגר"א שם [אות ז], ורא"ש פרי"א [=פרק רבי אליעזר, סימן ו].

ונדה ר"פ [=ריש פרק] יוצא דופן מ [ע"א], פירש"י [=פירש רש"י]: על ידי סם³³⁶ נפתחו מעיה ונתרפאת.³³⁷

ובפיה"מ לר"מ [=ובפירוש המשניות לרמב"ם] שם [ה, א]: **שישוסע** חלצי האשה, אם תקשה עליה לידה,³³⁸ משמע **ניתוח**. ו[בפירוש המשניות לרמב"ם] לבכורות סוף פ"ב [ג, ט]: שיקרע כסל הבהמה ויוצא הולד, ועושים זה ג"כ [=גם כן] באשה מקשה [ל]לדת **והגיעה לשערי מות**.³³⁹ וי"ל בכ"ז [=ויש לומר בכל זאת] נשארה בחיים. ובפיה"מ לר"מ [=ובפירוש המשניות לרמב"ם] בכורות פ"ח, [מ"ב]: יוצא דופן והבא אחריו, נקרע דופנה ויצא א' מהן ואח"כ יצא השני **ומתה**. אבל מה שאומרים המגידים (המספרים, לא פרדיגר,³⁴⁰ דרשנים, כתרגום פרויס)³⁴¹ שהאשה חיה אחר שקורעים דפנה ומתעברת ויולדת, איני יודע לו טעם, והוא ענין זר מאד.

³³⁴ הרב הנזיר השתמש במהדורה הגרמנית של ספרו של יצחק (יוליוס) פרויס Julius Preuss, *Biblisch-talmudische Medizin, Beiträge zur Geschichte der Heilkunde und der Kultur überhaupt*, Berlin 1920, לאחרונה תורגם ספרו של פרויס, רפואה, לעברית. ההפניות למהדורה הגרמנית מופיעות בגוף פירושו של הרב הנזיר, בהערות נפנה לרוב למקורן במהדורה העברית.

³³⁵ פרויס, רפואה, עמ' 630. פרויס מציין כמקור לכך מאמרים של פולדה ואוסיאנדר: Fulda, L.: Beytrag zur Geschichte des Kaiserschnitts mit besonderer Beziehung auf die Schrift des Herrn Mansfeld . . . E.V. Siebolds Journalf. Geburtshülfe etc. Bd. VI, 1. Stück. 1826, 2:135; Osiander, B.: Handbuch des Entbindungskunst. 2:279, notes

³³⁶ ההדגשה במקור.
³³⁷ כנראה הרב הנזיר חוזר כאן על דברי רש"י שהובאו קודם, כדי שהקורא יבין שכאן הוא חוזר לבאר איך התבצע בזמנם הניתוח הקיסרי.

³³⁸ עד כאן לשון הרמב"ם.
³³⁹ עד כאן לשון הרמב"ם. ובמשנה עם פירוש הרמב"ם בתרגום הרב קאפה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ז, עמ' קנח תרגם: "ועושים כן גם באשה אם הקשתה ללדת ונשקפה לה סכנה" (ההדגשה שלי, י"ה).

³⁴⁰ בגרמנית – Prediger. הרב הנזיר תרגם את הביטוי של הרמב"ם שהמדובר הוא במספרי אגדות, ואילו פרויס תרגם: דרשנים ובעקבותיו פרויס, רפואה, עמ' 637 תרגם מילה זו כמתייחסת לחכמים במשנה, ובלשונו: "הרמב"ם נבוך בנושא זה. הוא רואה כמופרך את דיונם של **חכמים במשנה** (ההדגשה שלי, י"ה) בעניין "יוצא דופן" שסבורים שאחרי שפתחו לאשה את רחמה בניתוח היא תחלים ותלד אחר כך בלידה רגילה".

³⁴¹ עמ' 496 במהדורה הגרמנית.

אבל בימינו הם מעשים בכל יום, חתך הקיסר, ונולד חי, והאם חיה, ומתעברת ויולדת.
והאריך לבאר כל זה פרויס, ביבליש תלמודיש מדיצן, שני פרקים, על חתך הקיסר, ועל יוצא

דופן 498-490.³⁴²

הרב בפירושו לספרא מנסה להבין בתחלה על פי הראשונים איך נעשה הניתוח הקיסרי, האם נעשה על ידי סם - חומצה כלשהיא, או 'דרך רעי' והיכן בדיוק מתבצע החיתוך. לאחר מכן הרב הנזיר פונה לברר מדוע ניתוח "יוצא דופן" מכונה "ניתוח קיסרי".

שלב נוסף בפירוש הרב הנזיר הוא התמודדות עם הסתירה בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות בשאלת חיי היולדת לאחר הניתוח הקיסרי. בפירושו לכריתות הרמב"ם פוסק כחכמים שהאשה אינה טמאה לידה ואינה צריכה להביא קרבן לאחר לידה בניתוח קיסרי, ונראה שמכיר באפשרות שהאשה תשרוד ניתוח קיסרי, וכן בפירושו לנדה מתייחס ללידת יוצא דופן כניתוח ולא מעיר שהאשה אינה שורדת אותו, ואילו במסכת בכורות ח, ב קובע הרמב"ם שהאשה לא יכולה לשרוד ניתוח כזה.

הסתירות בדברי הרמב"ם ובין דברי הרמב"ם לדברי חז"ל על מציאות של יוצא דופן העסיקו רבים מהפרשנים. לפי דברי הרמב"ם שיולדת לא יכולה לשרוד ניתוח קיסרי, לא ברור איך שייך הדיון של חז"ל על דין טומאה וטהרה והקרבת קרבן ב"יוצא דופן". לכן מפרשים שלפי הרמב"ם המוות לא מידי אלא היולדת יכולה להאריך ימים עד שתטהר ותביא קרבן.³⁴³

הרב הנזיר מנסה ליישב את דברי הרמב"ם שלמרות הביטוי "והגיעה לשערי מות", נשאת היולדת בחיים. אנו רואים מכאן שהרב הנזיר מנסה ככל יכולתו לפרש את הרמב"ם שהאשה שורדת את הניתוח, כאמור כדי להתאימם לדברי חז"ל, אולם הוא לא מצליח ליישב כך את פירושו של הרמב"ם בבכורות ח, ב שקובע מפורשות כי האשה לא יכולה לשרוד ניתוח כזה.

³⁴² כ"י 19,017, עמ' 116-118.

³⁴³ כך פירשו רבי בצלאל רנשבורג, חכמת בצלאל פתחי נדה, ירושלים: מוסד הרב קוק תשי"ז, עמ' תלא וכן הרב ברוך אפשטיין, תורה תמימה, ויקרא יב, ב הערה ד, וכן פרויס, רפואה, עמ' 638. לעומתם רבי יהונתן אייבשיץ, כרתי ופולתי, ירושלים תשע"א, סימן קצד, ד, עמ' רא מבאר שאם חותכים לאשה את הרחם אינה יכולה לחיות, אבל אם מוציאים את רחמה יכולה לחיות, אבל לא ללדת, ותמיהתו של הרמב"ם על המגידים, היא על האפשרות שתחיה אם קורעים את בטנה, ועל האפשרות שתלד אם מוציאים את רחמה, אבל במקרה שמוציאים את רחמה יכולה לשרוד ושייך בה הלכות טומאה וטהרה. דיון דומה נערך בראשונים על דברי רבי נתן ברבי יחיאל מרומי, ספר הערוך, בסיליאה שנ"ט, עמ' מו ע"א, שכתב בערך "לפן": "אם היתה אשה מעוברת ומתה [ההדגשה שלי, י"ה] והולד חי קורעין אותה בבטנה ויוצא", נשאל על כך רבי שמעון בן צמח דוראן, שו"ת התשב"ץ, א, ירושלים: מכון ירושלים תשנ"ח, שאלה קי, עמ' רמח-רמט ומבאר שכוונת הערוך היא שהאשה קרובה למוות אך לא מתה ממש, ואשה יכולה לשרוד ניתוח קיסרי. בנו, רבי שלמה ברבי שמעון, שו"ת הרשב"ש, ירושלים: מכון ירושלים תשנ"ח, סימן שיב, עמ' רנד-רנה נשאל איך על פי הערוך שייכים דיני טומאה וטהרה באשה מתה? והשיב שתזוזה וטומאת אבן מסמא, כלומר אם הניחו מת על אבן גדולה ובגלל כובדה של האבן תוספת משקלו של המת לא גורמת לתזוזה והכבדה של האבן על הכלים שתחתיה, הכלים אינם נטמאים בטומאתו, אבל אם נמצאת על האבן יולדת וזבה, הכלים נטמאים. אך מדובר רק כאשר היולדת ילדה בדרך רגילה, אבל אם התינוק נולד בניתוח קיסרי ואמו מתה, היולדת אינה מטמאת באבן מסמא. ראה המהר"ץ חיות בהערותיו על מסכת חולין לח ע"ב שרואה בפירושו של הרשב"ש לערוך פירוש דחוק. הגר"ש ליברמן, תקונים והוספות לבית הבחירה למאירי, נדה, ירושלים תשל"ל, עמ' 330, סבור שהייתה שיטת קדמונים שסברה שביוצא דופן אין הולד והאם קיימים כאחד, אלא אם הולד חי האם מתה, אבל אם הולד מת האם יכולה לחיות, והערוך כותב שהאם מתה ואז הולד חי, ובמאירי נדה ריש פרק ה, שמור החלק השני שאם האם חיה הולד מת.

הרב הנזיר נתקל בפירושו בקושי להבין את הריאליה של דברי חז"ל. במקרה שלנו מהו "יוצא דופן". מה הכלים שבהם משתמש כדי להבין את דברי המדרש? כאמור, קורות חייו של הרב כוללים לימודים במוסדות אקדמאים שהשתייכו לתנועת חכמת ישראל. וכך מתאר הרב הנזיר את לימודיו באקדמיה של הברון גינצבורג בפטרבורג בשנים תרס"ט-תרע"ב (1899-1912):

המרצים באקדמיה היו, הד"ר יהודה ליב קצנלסון, (בוקי בן יגלי)³⁴⁴ לפרק אלו טרפות,³⁴⁵ לפי חכמת הרפואה, גם המידות שהתורה נדרשת בהן, ההסטוריון שמעון דובנאו,³⁴⁶ לתקופות שאחרי התלמוד, והרב א. קרלין, לתלמוד, לתולדות תורה שבעל פה, ועוד, לערבית, ולמשפט היהודים בפולין ורוסיה (העו"ד הנריך סליוזברג),³⁴⁷ ולנ"ך הד"ר ש. א. קמנצקי,³⁴⁸ ומר יצחק מרקון³⁴⁹ לתולדות הקראות. ואני יושב ושוקד על התלמודים והמדרשים בייחוד, לפי דרך המחקרית ההיסטורית, במורה נבוכי הזמן לרנ"ק, וידידו מהר"ץ חיות, ור' זכריה פרנקל בדרכי המשנה ומבוא הירושלמי. הנני צולל במים אדירים ומעלה חידושים, ומשמיע גם הרצאות לפני החברים ה"שומעים" (על "שבות", ועוד).³⁵⁰

אנו רואים שבתקופת לימודיו של הרב הנזיר באקדמיה של הברון, הוא קנה מתודות מחקריות שדרשו הבנת המציאות הריאלית שעליה דיברו חז"ל. כפי שאנו רואים בפירושו למדרש, הרב הנזיר קנה יחס חיובי למחקר כדרך לפרש את חז"ל. הוא פונה לפרוסי כדי להבין את הידע המדעי של חז"ל, ובאמצעותו להסביר את המקורות, ובדוגמה שלפנינו את הביטוי "יוצא דופן". אולם נדמה לי שיש בפירוש של הרב הנזיר כאן יותר מניסיון לברר את המציאות הריאלית בה עוסקים חז"ל. אם הנזיר רוצה לפתור שאלות של ראליה מדוע פירושו לא סדור והוא בוחר לפרש דווקא את הניתוח הקיסרי?³⁵¹ יותר מכך: בהתייחסותו של הנזיר ל"יוצא דופן" אין שום חידוש של ממש, אלא הרב מביא לידיעת הקורא את הידיעות שלו מתוך פרוסי.

³⁴⁴ יהודה לייב קצנלסון (תר"ז-תרע"ז; 1846-1917) שימש כרופא באימפריה הרוסית והיה מסופרי תקופת ההשכלה. הרב הנזיר מעיד שכבר בגיל 12, קרא את ספרו של קצנלסון שירת הזמיר, ורשה תרנ"ה, משנת הנזיר, עמ' יג.

³⁴⁵ פרק ג' במסכת חולין העוסק בפציעות ההופכות את הבהמה ל"טרפה".

³⁴⁶ שמעון דובנאו (תר"כ-תש"ב; 1860-1941), סופר והיסטוריון יהודי מפורסם ברוסיה, מחבר דברי ימי עולם, "אא כרכים, תל אביב תרפ"ג-תרצ"ט. נרצח בשואה.

³⁴⁷ עו"ד היינריך סליוזברג, עורך דין ופעיל ציבורי למען יהודי רוסיה, על פעילותו הציבורית יחד עם הברון גינצבורג ראה גסנשמיט, רוסיה.

³⁴⁸ אברהם שלום קמנצקי (תרל"ד-תש"ג; 1874-1943), חוקר תנ"ך והספרות החיצונית, בתקופת מלחמת העולם השנייה שימש כמפקח על בתי הספר היהודיים בגטו לודז'. נרצח בשואה.

³⁴⁹ יצחק דוב מרקון (תרל"ה-תש"ט; 1875-1949), חוקר וסופר קראות. יחד עם הברון דוד גינצבורג הוציא לאור את הספר "זכרון לאברהם אליהו (הרכבי)", פטרבורג תרס"ט.

³⁵⁰ משנת הנזיר, עמ' כג.

³⁵¹ אדגים מהמשך דברי הספרא תזריע, פרשה א, מהדורת וייס, שם נאמר: "יכול המפלת כמין דגים וחגבים ושקצים ורמשים תהא טמאה תלמוד לומר זכר מה זה מיוחד שיש בו מצורת האדם, יצאו אילו שאין בהם צורת האדם. יכול המפלת בריית

העניין הוא שהרב לא היה מוטרד והיה מעוניין בשאלה ההיסטורית של הריאליה הרפואית בתקופת התלמוד, אלא הבנת דברי הרמב"ם שאשה אינה יכולה לשרוד ניתוח קיסרי. אם אשה לא יכולה לשרוד אחרי ניתוח שכזה, איך ניתן להסביר את ההלכה שדנה בשאלה האם אשה שילדה בניתוח קיסרי חייבת בקרבן או לא. כדי ליישב את המקורות ובמקרה זה את דברי הרמב"ם, והוא משתמש לצורך כך בידע המדעי. הרב בודק את המציאות הריאלית בתקופת חז"ל, מביא את פירושו של פרויס ובוחר בו כפירוש שמתאר נכון את המציאות בימי חז"ל, שאשה הייתה יכולה לשרוד את הניתוח הקיסרי, על פני פירושים אחרים.³⁵²

החשיבות של הגישה של הרב הנזיר, מתבררת תוך כדי השוואתו לפירושו של רב אחר בן תקופתו, הרב אברהם ישעיהו קרליץ, ה"חזון איש" (תרל"ט-תשי"ג; 1878-1953) לאותה סוגיה.³⁵³ ההקשר של דבריו של ה"חזון איש" בסוגיה זו היא וכוח תיאורטי שמביא ה"חזון איש" בין הדורות הראשונים, לבין הדורות האחרונים בשאלה מי חכם ממי. ה"חזון איש" קובע שהדורות הראשונים עדיפים על האחרונים. לדעתו חכמת האחרונים היא יותר בהמצאות מעשיות שכולן נובעות מהגילויים היסודיים של הראשונים. אך למרות חולשתם היחסית של הדורות הראשונים בהמצאות המעשיות, ה"חזון איש" מעיר שגם אצל הראשונים אנו מוצאים הישגים גבוהים בחכמת הרפואה, ביניהם הניתוח הקיסרי. וכך כותב:

ומן המפורסמות בגמ' הנתוח של הוצאת הולד דרך דופן ולרפא האם רפואה שלימה שתחזור ותתעבר ותלד, והר"מ בפה"מ [=והרמב"ם בפירוש המשניות] פ"ח [מ"ב] דבכורות

ראש שאינו חתוכה בריית הגוף שאינו חתוך ושיש לו שני גבין ושני שדראות הואיל ויש בהם מצורת האדם יהא טמאה ת"ל וטמאה שבעת ימים, ובשמיני ימול מה זה מיוחד שהוא ראוי לבריית נשמה, יצאו אילו שאין ראויים לבריית נשמה, וטמאה, היא טמאה ואין הולד טמא, הלא דין הוא ומה אם שהולד גרם לה טומאה הרי היא טמאה הולד שגרם לטומאה אינו דין שיהא טמא, שעיר המשתלח ויכיה שגרם לטומאה והרי הוא טהור, לא אם אמרת בשעיר המשתלח שאין לו טומאה, תאמר בולד שיש לו טומאה הואיל ויש לו טומאה יהא טמא ת"ל היא היא טמאה ואין הולד טמא". בדברי הספרא מובאים מספר סוגים של הפלות שיש מקום לברר את המציאות הריאלית שאותה מתאר הספרא, אולם הרב הנזיר לא מנסה להסביר את המציאות הריאלית המתוארת שם בפירושו, אלא בפירושו לדברי חז"ל אלו מתייחס לקל וחומר המובא בספרא של דברי הספרא העוסק בשאלת טומאתו של הולד. בהמשך העבודה נתייחס לפירושו לספרא הנ"ל.

³⁵² כנראה לכן הרב הנזיר לא מסייע בפריס כדי להסביר איך התבצע הניתוח, אלא מסתפק בהבאת פירושי הראשונים איך נעשה הניתוח, למרות שגם נושא זה נידון אצל פרויס, ראה במקור הגרמני עמ' 496; פרויס, רפואה, עמ' 637 וזו הסיבה שהרב הנזיר מביא את סיפורה של אורליה אמו של קיסר ומעדיף את שיטתו של פרויס על שיטת הפרשנים המסורתיים, כאשר עוסק בשאלה האם אמו של יוליוס קיסר מתה בעת לידתו או לאו, ולמרות שהפרשנים המסורתיים כיוספון ותוספות טוענים שאמו של יוליוס קיסר מתה לפני לידתו, הרב הנזיר מעדיף דווקא את דבריו של פרויס שאמו של קיסר נשארה בחיים. שוב, כחלק משיטתו שאשה בתקופת חז"ל הייתה יכולה לשרוד ניתוח קיסרי.

³⁵³ למרות שהיו בני אותה תקופה לא ידוע לנו על קשר אישי בין הרב הנזיר ל"חזון איש". מו"ר הרב שאר ישוב כהן זצ"ל סיפר לי על מספר מפגשים שקיים עם ה"חזון איש" בתקופת לימודיו בישיבת לומז'ה בפתח תקווה, שבכל אחד מהם הביע ה"חזון איש" את הערכתו לראי"ה קוק. המפגש האחרון ביניהם היה בשנת תשי"ג (1953) חודשים ספורים לפני פטירת ה"חזון איש" בט"ו חשוון תשי"ד (1953), כאשר הרב שאר-ישוב הגיע להזמין את ה"חזון איש" לחתונתו. כששאל ה"חזון איש" על כלתו והבין שמוצאה מארה"ב, חשש, כי כוונתם היא להקים את ביתם בחו"ל. לכן שאל: האם אדם גדול כאביך מסכים לירידתך מהארץ?, אך הרב שאר-ישוב הבהיר לו, שהכלה עלתה ארצה ולא תסכים לרדת אפילו אילו רצה. ראה האיש על העדה, עמ' 47. על יחסו של ה"חזון איש" לראי"ה קוק ראה בראון, חזון איש, עמ' 220-227. לפי דבריו של בראון יחסו של ה"חזון איש" לראי"ה קוק הפך למסטייג יותר במהלך השנים שבהם שהה ה"חזון איש" בארץ, עם זאת בכל חייו העריכו כאדם גדול בתורה.

כתב: אבל מה שאומרים המגידיים שהאשה חיה אחר שקורעים דופנה ומתעברת ויולדת איני יודע לו טעם והוא ענין זר מאד, אבל לשון הגמרא בכורות מ"ז ב' שני לנחלה לא ראשית אונו בעינן, משמע דלא איירי בתאמים דהא אמרו נדה כ"ז א' טפה אחת היא ומתחלקת לשנים, וא"כ תרויהו ראשית אונו, אבל י"ל [=יש לומר] דבעינן ולד נולד של ראשית אונו,³⁵⁴ אבל כבר נתפתח בזמננו הנתוח של הדופן והאם מתרפאה וחוזרת ומתעברת ויולדת, ואין מן הנמנע שהיו רופאים הבקיאיים ומאומנים בנתוח זה בזמן המשנה.³⁵⁵

ארצה להתמקד בהשוואה בין התייחסותו של הרב הנזיר לדברי הרמב"ם לבין התייחסותו של ה"חזון איש" לדברי הרמב"ם בפירוש המשניות בבכורות:

הרב הנזיר	ה"חזון איש"
ובפיה"מ לר"מ [=ובפירוש המשניות לרמב"ם] בכורות פ"ח, [מ"ב:] יוצא דופן והבא אחריו, נקרע דופנה ויצא א' מהן ואח"כ יצא השני ומתה. אבל מה שאומרים המגידיים (המספרים), לא פרדיגר, דרשנים, כתרגום פרויס) שהאשה חיה אחר שקורעים דפנה ומתעברת ויולדת, איני יודע לו טעם, והוא ענין זר מאד.	והר"מ בפה"מ [=והרמב"ם בפירוש המשניות] פ"ח [מ"ב] דבכורות כתב: אבל מה שאומרים המגידיים שהאשה חיה אחר שקורעים דופנה ומתעברת ויולדת איני יודע לו טעם והוא ענין זר מאד, אבל לשון הגמרא בכורות מ"ז ב' שני לנחלה לא ראשית אונו בעינן, משמע דלא איירי בתאמים דהא אמרו נדה כ"ז א' טפה אחת היא ומתחלקת לשנים, וא"כ תרויהו ראשית אונו, אבל י"ל [=יש לומר] דבעינן ולד נולד של ראשית אונו, אבל כבר נתפתח בזמננו הנתוח של הדופן והאם מתרפאה וחוזרת ומתעברת ויולדת, ואין מן הנמנע שהיו רופאים הבקיאיים ומאומנים בנתוח זה בזמן המשנה.
אבל בימינו הם מעשים בכל יום, חתך הקיסר, ונולד חי, והאם חיה, ומתעברת ויולדת.	

³⁵⁴ למרות שה"חזון איש" הבין מפשט הסוגיות העוסקות ב"יוצא דופן" שאשה יכולה לשרוד ניתוח כזה, הוא מחפש הוכחה מפורשת מהתלמוד כדי לדחות את דברי הרמב"ם שקובע שאשה לא יכולה לשרוד ניתוח כזה. ה"חזון איש" מנסה להוכיח מהמשנה בבכורות ה, ב שקובעת ש"יוצא דופן והבא אחריו, שניהן אינן בכור לא לנחלה ולא לכהן". בבבלי, בכורות מז ע"ב כתוב שהסיבה לכך שהשני לא נחשב כבכור לנחלה היא מפני שלא נחשב "ראשית אונו". מכאן מנסה להוכיח ה"חזון איש" שמדובר בלידה שניה לאחר עיבור שני מהניתוח הקיסרי ולא בלידת תאומים, כי לפי הגמרא בנדה, לידת תאומים נוצרת מחלוקת זרע האב, וממילא נחשב התאום כ"ראשית אונו", ולכן ברור שמדובר בהריון נוסף. ה"חזון איש" דוחה ניסיון הוכחה זה מכח סברה שאולי הגמרא לנחלה ולד נולד בלידה רגילה של ראשית אונו, וממילא מכיוון שמדובר בלידה באמצעות ניתוח קיסרי לא מייחסים כלל לעובדה שמדובר ב"ראשית אונו" וייתכן שהגמרא מדברת על לידת תאומים בנייתוח קיסרי, כי ברגע שמדובר על ניתוח קיסרי, נושא "ראשית אונו" כלל לא רלוונטי, ואין הוכחה מכאן שהגמרא עוסקת בשני הריונות נפרדים.

³⁵⁵ הרב קרליץ, אמונה ובטחון, פרק ה, ג, עמ' סה.

שני האישים, הרב הנזיר וה"חזון איש" מתמודדים עם השאלה האם יולדת הייתה יכולה לשרוד ניתוח קיסרי בימי חז"ל, בעקבות דברי הרמב"ם ששולל מציאות כזו. שניהם מנסים להוכיח דבר דומה כדי להסביר הלכות רבות: יולדת יכולה לשרוד ניתוח קיסרי. אולם הטיעונים של הרב הנזיר מבוססים על שיטות הראשונים בשאלה וספרות המחקר. ה"חזון איש" כלל לא מתייחס לספרות המחקר, אלא מנסה להוכיח מן התלמוד את התשובה לשאלה ומשלא מצליח קובע שהעובדה שבימינו היולדת שורדת לאחר ניתוח קיסרי, מוכיחה שגם בתקופת המשנה הייתה אפשרות כזו.³⁵⁶ מדוע הרב הנזיר נזקק לכלים המדעיים? מדוע לא כ"חזון איש", מסתפק בניסיונות הוכחה מן התלמוד? הרב הנזיר רואה במחקר כלי לגיטימי שאותו ניתן להביא כהסבר לפשט המדרש. ייתכן שרבנים אחרים כ"חזון איש", לא הכירו או לא ראו במחקר כלי לגיטימי כמוהו. המחלוקת העקרונית בין הרב הנזיר לבין החזון איש היא ככל הנראה האם המקורות צריכים להיות מיושבים מתוך עצמם, או שמא לגיטימי להביא אינפורמציה, ידע מבחוץ כדי לפרש באמצעותם את דברי חז"ל. הרב הנזיר מבין שהמציאות של אשה שמחלימה מניתוח קיסרי בימינו, אינה הוכחה שכך היה בימי חז"ל או הרמב"ם. ואילו לדעת ה"חזון איש", העובדה שבימינו האם מתרפאת מהניתוח וחוזרת ויולדת, מספיקה כדי לדחות את דעתו של הרמב"ם, שהרי לא ייתכן לדעתו שישנם חידושים רפואיים בימינו שלא היו בזמן חז"ל. ייתכן והוכחתו של ה"חזון איש" מהרפואה של ימיו לרפואת חז"ל לא תהיה פרשנות לגיטימית לדברי חז"ל אליבא דרב הנזיר.

לסיכום, אנו רואים שדרך לגיטימית בעיני הרב הנזיר, להבין את פשט דברי חכמים היא השימוש במחקר כדי להוכיח שחז"ל הכירו בפסיקותיהם ההלכתיות את המציאות הרפואית של ימיהם ודבריהם מתאימים לאותה מציאות.

השוואה בין המשפט העברי לבין המשפט הרומי בפירוש

כלי נוסף שבו השתמש הרב הנזיר כשיטה להבנת פשט דברי חז"ל היא השוואה למשפט רומי. הרב הנזיר מתאר ביומנו את תקופת לימודיו באוניברסיטת פרייבורג, בשנת תרע"ג (1913):

הנני שומע תורת המשפט הרומי, האינסטיטוציות של הקודקס ליוסטיניאן,³⁵⁷ ומחשבותי

נתונות למשפט התלמודי, והנני יושב ושומע ורושם השואות בין המשפט הרומי והמשפט

³⁵⁶ על יחסו של החזון איש למדע המודרני ראה בראון, חזון איש, עמ' 602-651. בראון, שם עמ' 608, מוכיח שם שה"חזון איש" גילה רגישות רבה לכל ערעור על ידיעת הטבע של חז"ל, וגם אם יש סתירה בין מימרות של חז"ל לבין ממצאי המדע המודרני אין לדחות את דברי חז"ל והעושה כן כופר בדברי חז"ל ו"קטנותו גרמה לו". גם כאן, בדברי ה"חזון איש" לגבי ניתוח קיסרי, אנו רואים שלתפיסתו העובדה שיש כיום רופאים מומחים היודעים לבצע ניתוח קיסרי מוכיחה שגם פעם הייתה אפשרות כזו, בניגוד לדברי הרמב"ם, וה"חזון איש" לא לוקח בחשבון שהייתה התקדמות רפואית שלא הייתה בעבר.

³⁵⁷ הקיסר הביזנטי יוסטיניאנוס הראשון (483-565) נודע בתהליך הקודפיקציה שערך למשפט הרומי. צוות משפטנים שגייס ליקט את החומר המשפטי הרומי שהצטבר למעלה מחמש מאות שנה לשלושה קבצי חקיקה גדולים המכונים קודקס ונוכרים

התלמודי, והרשימות מרובות. ויש שמתגלים חידושים נאים ומפתיעים. ביחוד זכורני, כששמעתי על "הפעולות השואפות לשבט", (לנקמה, ועונש) ³⁵⁸ Acciones שאינן עוברות בירושה, לבנים, הופץ לי אור על ההלכה לרמב"ם [הלכות עדות כ, ב], בעדים זוממין, הרגו אין נהרגין, לקו לוקין, שהוא כהפעולות השואפות לשבט, שאינן אלא לתובע, כאשר זמם לאחיו, הנמצא, ולא כאשר נהרג, אך אם לקה הרי עודנו חי, ולוקין. ולא יכולתי לעזור ולהתאפק, ואודיע באור וחדוש זה במכתב גלוי לדודי הרב בטולא ז"ל. ³⁵⁹ הוספתי להעמיק בספרים רבים, על שטת המשפט הרומי, וביחוד של סביני, ³⁶⁰ שבראשו על כללי האינטרפריטציה של ספרי החקים, ומצאתי בהם השואה ודמיון לכללי המדרש התלמודי, ברבוי ומיעוט הלשוניות, והמדות שהתורה נדרשת בהן. ³⁶¹

אנו רואים שבזמן ששהה באוניברסיטת פרייבורג ולמד משפט רומי, מחשבותיו של הרב הנזיר "נתונות למשפט התלמודי", והוא משווה בין דינים במשפט הרומי לבין דינים במשפט התלמודי. הרב הנזיר מביא ביומנו אחד מהחידושים הללו הקשור לדין עדים זוממים. התורה גוזרת את דינים של העדים הזוממים שנתפסו בשקר במילים: "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" (דברים יט, יט), כלומר העד הזומם סופג את העונש שיעד לנאשם שהעיד כנגדו. אולם מדייקים חז"ל שרק אם הנידון עדיין בחיים, הורגים את העד, ולא אם הנידון כבר נהרג (בבלי, מכות ה ע"ב). הרמב"ם בהלכות עדות (כ, ב) מבדיל בין מקרה שבוצע גזר דין מוות בגלל עדות העדים הזוממים שכאמור הדין הוא שלא הורגים אותם, לבין מקרה שבוצע גזר דין של מלקות שהדין הוא שהעדים הזוממים לוקים.

חילוק זה של הרמב"ם בין מקרה של מלקות לבין מקרה של מוות לא מופיע בתלמוד, ופרשני הרמב"ם מתחבטים בשאלה מהו מקורו ומה ההיגיון שבו. שהרי אם קביעת חז"ל היא שבית הדין מקיימים את דין העדים הזוממים רק במקרה שעדיין לא בוצע גזר הדין בפועל, מדוע במקרה שבו הנידון לקה, לוקים העדים הזוממים לאחר שנחשף שקרם?

בתוכנית הלימודים שלמד הרב הנזיר באוניברסיטה. מפעלו של יוסטיניאנוס השפיע רבות על התפתחות המשפט באירופה. קובץ האינסטיטוציות המוזכר בדברי הרב הנזיר הוא אחד מקבצי החקיקה הללו המיועד למשפטנים מתחילים.

³⁵⁸ מילים לא ברורות.
³⁵⁹ רבי אברהם הכהן וייסבורד (תרכ"ז-תרצ"ו; 1867-1935), רבה של טולא, אחי אביו של הרב הנזיר. מוזכר רבות ביומנו כדמות שהרב הנזיר התייעץ עמה רבות בהתלבטיותיו בין עולם הישיבה המסורתית לבין העולם האקדמי, לאחר ששילב באישיותו דמות תורנית הדבקה בערכים המסורתיים ועם זאת פתחה להשכלה כללית. ראה לדוגמה משנת הנזיר, עמ' כב.

³⁶⁰ פרידריך קרל סביני (Friedrich Carl von Savigny, 1779-1861). מחוקרי הפילוסופיה של המשפט באוניברסיטת מארבורג. בחיבורו: 'Das System des heutigen römischen Recht', חקר את העקרונות הפילוסופיים שמאחורי החוקים וניסה ללמוד דרכם על התפתחות חברות שונות, ביניהם החברה הרומית. הוא ניסה לעמוד על העקרונות הפילוסופיים שמאחורי החוקים ולדעתו, יש לאתר את חוק ההתפתחות הטבעית של חברה כלשהי רק תוך כדי התאמתה אל "רוח העם" של החברה הנדונה. רוח זה מתגלה בצורתו הברורה ביותר בחוק הקדומות של החברה.

³⁶¹ מובא אצל ביטי, פילוסופיה, עמ' 123, מתוך מגילת סתרים א, מה.

ה"כסף משנה"³⁶² מציע שני טעמים להבדל בדין בין מיתה למלקות לאחר ביצוע גזר הדין: הטעם הראשון נובע מחומרת חטא הריגת אדם חף מפשע בעקבות עדותם שהוזמה. אם העדים הוזמו לפני ביצוע גזר דין מוות, המיתה שנגזרת על העדים הזוממים מכפרת על חטאם, שרצו להרוג אדם מישראל, אך אם כבר בוצע גזר הדין גדול עוונם מנשוא ולא יכולים לזכות במיתה שתכפר על חטאם. אולם כאשר הוזמו לאחר שהנידון לקה בגלל עדותם השקרית, עוון העדים לא חמור כמו במקרה של רצח שבוצע בגלל עדותם וזכאים למלקות ככפרה על חטאם. הטעם השני שמביא ה"כסף משנה" הפוך מהטעם הראשון. ה"כסף משנה" מבאר שהקב"ה נמצא בבית הדין ומנחה ולא ייתכן שנתן לדיינים לטעות בטעות כל כך חמורה שיחייבו מיתה אדם זכאי, ולכן כנראה אותו אדם היה חייב מיתה מסיבה אחרת, והעדים לא גרמו מיתה לאדם זכאי. אולם במקרה של מלקות ייתכן שהדיינים יטעו, ולכן עדי השקר צריכים ללקות.

רבים ממפרשי הרמב"ם³⁶³ מבארים את החילוק שבדבריו בדרך אחרת, לפי דבריהם המלקות שלוקים העדים לאחר שלקה הנידון, הם לא חלק מהלכות עדים זוממים, אלא בגלל שבעדותם השקרית העדים עברו על איסור "לא תענה ברעך עד שקר" (שמות כ, יג), אבל אין לחייב מיתה בגלל איסור לאו.

רבי חיים הלוי סולוביצ'יק מבריסק סבור שכיוון שהתברר שהמלקות שחייבו אותם בית הדין היו בטעות, ממילא לא נחשב שבוצע כאן גזר דין בגלל עדותם וניתן לחייב את העדים במלקות. ודבר זה שייך רק במלקות ולא במיתה, כי במלקות ישנה הלכה מיוחדת שהם צריכים להיות בפני בית דין, ומכיוון שגזר הדין ניתן בטעות, לא נחשב שהיה על פי דין, ולא בוצע גזר דין על פי עדותם.³⁶⁴ נשים לב. הרב הנזיר לא בוחר באחד מהפירושים הללו שאותם הכיר, כפי שנראה להלן, אלא דווקא שובה את ליבו ההשוואה למשפט הרומי. לפי הטעם שמציע הנזיר, פעולת הענישה של בית הדין היא תוצאה של תביעה של הניזק שאינה עוברת בירושה, ואם נהרג הניזק, ממילא אין מי שיתבע את העדים שגרמו למוות, מה שאין כן במקרה של מלקות שבו הנידון שהוכה בגלל עדות שקר יכול לדרוש שהעדים שגרמו לו את הנזק הגופני יענשו.

הרב הנזיר לא קובע כאן שהמשפט הרומי השפיע על הדין העברי, או להיפך, אלא סבור שניתן לפרש את המשפט העברי על פי המשפט הרומי.

³⁶² מהדורת פרנקל, ירושלים תשנ"ט, הלכות עדות כ, ב. טעמו השני של ה"כסף משנה" מובא על ידי הרמב"ן דברים יט, יט כסיבה לעיקר הדין בעדים זוממים שמבצעים את גזר הדין רק במקרה שהוזמו לפני ביצוע גזר הדין, כי לא יכול להיות שבוצע בבית הדין גזר דין מוות שקרי.

³⁶³ רשימה חלקית: הרב אריב לייב בן אשר (ה'שאגת אריה') מיץ, גבורת ארי, מסכת מכות, ירושלים תשל"ג, מכות ה ע"ב, ד ע"א; הרב יעקב יהושע פלק, פני יהושע, מסכת מכות, ורשה תרכ"א, מכות ה ע"ב, קלוז ע"א; הרב יוסף באבד, מנחת חינוך, ירושלים: מכון ירושלים תשנ"א, חלק ג, מצוה תקכד, עמ' שב-שג; רבי מאיר ליבוש, מלבי"ם על התורה, דברים יט, יט.

³⁶⁴ רבי חיים סולוביצ'יק, חידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם, ירושלים תשנ"ז, קיא ע"א-ע"ב.

האם הרב הנזיר המשיך בשיטת לימוד זאת גם כשעלה ארצה להסתופף תחת כנפי הראי"ה קוק, או שהייתה זו אפיזודה אקדמית חולפת?

מעיון בתכנית הלימודים של ישיבת "מרכז הרב", עולה תשובה ברורה לשאלה זו. בחלק של תכנית הלימודים המוקדש ללימוד פסיקת ההלכה, מציע הרב הנזיר:

ז. פוסקים.

שיטת המשפט התלמודי, בהשוואה למשפט הרומי.

משפט החובות, משפט הנכרים, משפט המשפחה.³⁶⁵

בית דין: דין תורה ומשפט שלום.

התקנות.³⁶⁶

כלומר גם שהרב הנזיר עולה לארץ הוא עדיין רואה בהשוואה למשפט הרומי שיטת לימוד לגיטימית, וכאמור, כחלק מכל תכני הלימודים, הוא אף מקבל את הסכמת רבו הראי"ה קוק לשלבה בתכנית הלימודים של ישיבת "מרכז הרב".

נניח כעת לשאלה המסקרנת איך הרב הנזיר תכנן שילמדו בישיבה משפט רומי, האם תכנן הבאת מרצים לשם כך מהאקדמיה לדוגמה מהאוניברסיטה העברית שהוקמה אז, או שחשב שהוא בעצמו ילמד שיעורים אלה, ונתייחס לסיבה מדוע הרב הנזיר בחר כשיטה להבין את ספרות חז"ל דווקא באמצעות המשפט הרומי. לדעתו השיטות המשפטיות שחז"ל היו חשופים להם היו השיטות הרומיות.³⁶⁷ כפי שכתב ביומנו בציטוט שהובא לעיל:

הוספתי להעמיק בספרים רבים, על שטת המשפט הרומי, וביחוד של סביני, שבראשו על כללי האינטרפריטציה של ספרי החקים, ומצאתי בהם השואה ודמיון לכללי המדרש התלמודי, ברבוי ומיעוט הלשונות, והמדות שהתורה נדרשת בהן.

הרב הנזיר מוצא דמיון בין כללי המדרש התלמודי לבין המשפט הרומי, ולכן הוא קובע שניתן לפרש את חז"ל לפי המשפט הרומי. למה מתכוון הרב הנזיר?

³⁶⁵ ההדגשות במקור.

³⁶⁶ משנת הנזיר, עמ' נא.

³⁶⁷ ההשוואה בין משפט חז"ל למשפט הרומי הייתה נפוצה בעולם המחקר בימיו של הרב הנזיר, שעסק אז רבות בדיאלוג בין חז"ל לעולם היוני-רומי, וכנראה השפיעה על רצונו שתלמידי ישיבת "מרכז הרב" יעסקו בהשוואות כאלה כחלק מלימוד בתלמוד. בשנים האחרונות חוקרים רבים עוסקים בהשוואה בין שיטת המשפט התלמודית לבין שיטת המשפט הפרסית-ססאנית, ראש המדברים על ההשפעה הפרסית על התלמוד הוא יעקב אלמן ראה לדוגמה אלמן, פרס וראה גם מחקרי תלמידי ג'פרי רובינשטיין, תרבות ושי סקונדה, אירן. לא מן הנמנע לשער שאם הרב הנזיר היה חשוף לשיטת השוואה זו שהולכת ומתגבשת בימים אלו, היה רואה בה חלק מהבנת התלמוד. אציין כי הרב הנזיר אינו מתייחס להשוואה לשיטות משפטיות של החוקים המסופוטמיים כחוקי חמורבי או חוקי אשנונה, שהיו ידועים בזמנו. בשיטות ההשוואה בין המקרא לחוקים המסופוטמיים כחוקי חמורבי או חוקי אשנונה, משתמשים כידוע חוקרי ביקורת המקרא שהרב הנזיר התנגד לשיטתם בחריפות, וייתכן שלכן לא רצה כלל לעסוק בשיטות אלו, מה גם ששיטות משפט אלו קדומות למשפט חז"ל, וייתכן שגם מסיבה זו הרב הנזיר לא חשב שניתן להשוות בין שיטת אלו לבין משפט חז"ל.

בקובץ "הדר דוד" שיצא לאור בשנת תשמ"ב (1982), ערך תלמידו של הרב הנזיר, הרב יוסף טולדאנו, פתיחות וסיימם שכתב הרב הנזיר למסכתות התלמוד הבבלי, שאותם לימד. וכך פתח הרב הנזיר את שיעוריו למסכת מכות בתלמוד הבבלי:

"כאשר זמם - ולא כאשר עשה" [ע"פ מכות ה ע"ב] והנה מפורסם הרמב"ם ה' עדות [כ, ב], נהרג אין נהרגין אבל לוקה. ובהשגת הראב"ד [שם], שבוש הוא זה, ובכסף משנה [שם], לפי **טעם הדבר**,³⁶⁸ למה כאשר זמם ולא כאשר עשה, משום דלא סגי בהכי, כמו נותן כל זרעו למולך שהוא פטור, מזרעו ולא כל זרעו [סנהדרין סד ע"ב]. וטעם אחר, שאילו לא היה חייב מיתה לא היה הקב"ה מניח להסכים משפט מות.

ועוד טעמים, לפי עקדת יצחק,³⁶⁹ ואור ה',³⁷⁰ ומעשי ה',³⁷¹ משום כבוד בית דין וזילותא דבי דינא.

וכן לחוקרים האחרונים.

ועוד סברות ר' חיים זצ"ל,³⁷² שאם לקה לא עפ"י דין אין זה אלא חבטה ולא מלקות; שמיץ בלע"ז [...]³⁷³

יסודי הלכה זו ["כאשר זמם – ולא כאשר עשה"] מהכתוב: "כאשר זמם לעשות לאחיו" [דברים יט, יט] והרי אחיו קיים [מכות ה ע"ב], לא רק מהלשון, כאשר זמם, ולא כאשר עשה, שאין עונשין מן הדין, אלא גם מהלשון, **לעשות לאחיו**, והרי אחיו קיים. ואם נהרג הרי אין אחיו קיים אבל אם לקה - הרי אחיו קיים, ולוקין.

וזו סברת הרמב"ם, ואמרנו, בהשוואה למשפט הרומי, "**טענה**, השואפת לנקם אינה עוברת ליורשים". טענות השואפות לנקמה, לפיצוי לכופר, שאינן בירושה אלא הטענה מיוחדת בחיי הטוען, הנפגע.

ובזה מתאר החוק, כאשר זמם לעשות לאחיו, והרי אחיו קיים, שהוא הנפגע, ולא הפיצוי שהוא בזוממים לעשות לו רע. אבל אם נהרג, הרי בטל יסוד הדין, ונהרג אין נהרגין, מה שא"כ לקה, לוקין שהרי אחיו קיים.

וכן משמע ברדב"ז, לרמב"ם [שם].³⁷⁴

³⁶⁸ ההדגשה במקור.

³⁶⁹ רבי יצחק עראמה, עקידת יצחק, ונציה של"ג, פרשת שופטים, שער צ"ו, רנד ע"א.

³⁷⁰ רבי חסדאי קרשקש, אור ה', ירושלים תש"ן, מאמר ב, כלל ו, פרק ב, עמ' רנו.

³⁷¹ רבי אליעזר אשכנזי, מעשי ה', וורשא תרצ"ג, פרשת שופטים, פג ע"ב.

³⁷² רבי חיים סולוביצ'יק, חידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם, ירושלים תשנ"ז, קיא ע"א-ע"ב.

³⁷³ הרב הנזיר עוסק בשורות הבאות עליהן דילגתי במקור הכלל "אין עונשין מן הדין", שאינו קשור ישירות לנושא שלנו.

³⁷⁴ הדר דוד, עמ' פ-פב. הרב הנזיר מביא פעם נוספת דוגמה זו בפירושו (כ"י 4045) לספרו של רבו הרא"ה קוק, אורות הקודש, כרך א, עמ' עג, שם מונה הרא"ה את חמשת דרכי הלימוד וביניהם "עיון". בפירושו לדברי רבו, הרב הנזיר מדגים שיטות עיון שונות, ביניהם שיטת עיון באמצעות המשפט הרומי. הרב הנזיר מדגים שיטה זו באמצעות יישובו את ההבדל בין שני הדינים של עדים זוממים ברמב"ם, כביימונו ובפתיחה למסכת מכות.

מפירושו זה שנכתב שנים רבות לאחר לימודיו באוניברסיטת פרייבורג, ניתן להבין מדוע הרב הנזיר ראה צורך בשילוב המשפט הרומי כשיטת לימוד ספרות חז"ל. הטעמים שכתבו הפרשנים הראשונים והאחרונים להבדל בין עונש המלקות לעונש המיתה בעדים הזוממים שנתגלתה עדותם השקרית לאחר שבוצע גזר הדין, לא התייחסו ל"יסודי הלכה זו" שהיא המילים "והרי אחיו קיים" ורק בגלל ההשוואה למשפט הרומי הרב הנזיר מגלה שבעצם הפתרון תלוי בדברי חז"ל אלו. המשפט הרומי גרם לרב הנזיר להבין שמילים אלו אינן תיאור מצב, אלא הסיבה מדוע מקיימים בעדים הזוממים גזר דין מוות שרצו שיבוצע לנידון רק אם עדיין לא בוצע גזר הדין, מכיוון שהאדם קיים והוא תובע את ענישת העדים. הרב הנזיר היה סבור שהדמיון בין שיטות הלימוד של תורה שבעל פה לבין שיטת המשפט הרומי, מאפשרת את הלימוד מהמשפט הרומי להבנת דברי חז"ל.

אין זה מקור יחיד שבו משלב הרב הנזיר את ההשוואה למשפט הרומי. במקומות שונים בכתביו העוסקים בדיני ממונות ובמשפט עברי, חוזרת מתודה זו.³⁷⁵ להלן נראה כיצד שילב מתודה זו בפירושו למדרשי ההלכה והאגדה.

פירושו של הרב הנזיר לדין "הטענה"

בפירושו למדרשי ההלכה באה לידי ביטוי מתודת ההשוואה למשפט הרומי פעמים רבות, בעיקר בפירושו למכילתא דר"י, מסכתא דנזיקין, העוסקת ברובה בדיני ממונות. אדגים מתודה זו בפירוש הרב הנזיר לדין "הטענה". במכילתא דר"י, נזיקין, טו, באה דרשת הפסוק "וכי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור" (שמות כב, ו) :

כסף או כלים, מה כסף שדרכו להמנות, אף כלים שדרכן להמנות, מכאן אמרו כל טענה שאינה במדה במשקל³⁷⁶ ובמנין אינו טענה. רבי נתן אומר כסף להביא כסף מעשר, כלים, להביא כלים, אין לי אלא כסף וכלים, שאר כל דבר מנין, תלמו לומי לשמור, להביא כל דבר שצריך שמירה.³⁷⁷

המכילתא עוסקת בדיני שומרים. אדם שנתן לשומר חנם כסף או כלים לשמור וטען השומר שאבדו לו, מחויב השומר בשבועה שלא פשע בשמירתם אם ירצה להיפטר מתשלום. במכילתא מובאת דעתו של תנא קמא הלומד מהפסוק "כסף או כלים" כי תנאי לחיוב שבועת השומרים הוא שיהיה ניתן למנות את הכסף או הכלים. אם לא ניתן למנות את הכסף או הכלים, כדוגמת מצב שבו טוען התובע :

³⁷⁵ ראה לדוגמה זכו שכינה ביניהם, עמ' ע לגבי תוקף הקניין המשפטי של "הדברים הנקנים באמירה": ההתחייבויות המשפטיות ההדדיות בין הורי החתן והכלה שהם חלק ממעשה השידוכין, ונזיר אחיו, ב, עמ' רא, לגבי הזכויות המשפטיות בדיני ירושה.

³⁷⁶ בכ"י מינכן: במשך.

³⁷⁷ ד"ר לג ע"א; מהדורת הורביץ-רבין עמ' 298-299.

"בית מלא מסרתי לך, וכיס מלא מסרתי לך, והלה [הנתבע] אומר: איני יודע, אלא מה שהנחת אתה נוטל – פטור [הנתבע משבועה]" (שבועות פ"ו מ"ו), כיוון שלא הייתה טענה על מידה או משקל מסוים.

רבי נתן לומד מן הפסוק כי הטענה יכולה להיות גם על כסף מעשר, כלים או כל חפץ שצריך שמירה. מפרשי המכילתא מסבירים שלימודו של רבי נתן "כסף – להביא כסף מעשר", בא כדי לשלול את ההבנה שכסף מעשר שני דינו כהקדש שלא חלים עליו דיני שומרים, מכיוון שהבעלים יכולים לאכול את פירות המעשר בירושלים, נחשב כרכושם וחלים עליו דיני שומרים.³⁷⁸

דברי רבי נתן: "כלים להבא כלים" טעונים בירור. במה רבי נתן חולק על תנא קמא? ועוד, הרי בדרך כלל דרשה היא לימוד מסוים שלא היה ידוע לנו מפשט הפסוק, כדעתו של תנא קמא הלומד מפסוק זה כי תנאי לתביעה משפטית היא שיהיה ניתן למנות את הכסף או הכלים והתביעה המשפטית תהיה מוגדרת בסכום כספי מסוים. אולם מה מחדש רבי נתן באמירה "כלים, להביא כלים"?

רבי אברהם גומבינר, בפירושו זית רענן לילקוט שמעוני,³⁷⁹ מסביר שרבי נתן חולק על תנא קמא וסובר שלא ניתן ללמוד מהמילה "כלים" שהטענה תהיה על כלים שדרכן להימנות, מכיוון שהמילה "כלים" נצרכת לגוף הדין של מסירת כלים לשמירה. אפשרות שניה להסביר את דברי רבי נתן היא שרבי נתן כולל בחיוב שבועה גם כלי הקדש שחייב באחריותם.³⁸⁰

זה ינחמנו על המכילתא, (עמ' נז ע"ב), מביא גם הוא שתי אפשרויות לפרש את דברי רבי נתן. האחת: שרבי נתן לומד מהמילה "כלים" שצריכים להיות כלים חשובים כמו כסף החשוב, אך על כלים כלשהם אין צורך להישבע, אפשרות שנייה הפוכה מהראשונה היא, שכמו שבפיקדון כסף צריך להישבע אפילו על סכום כסף קטן, כך צריך להישבע אפילו על כלי קטן. כפירוש השני של ה"זה ינחמנו" מבארים רבים מפרשני המכילתא את דעת רבי נתן,³⁸¹ עד שבאיפת צדק (ס ע"ב) והגר"א הגיהו את דברי רבי נתן במכילתא: "כלים, להביא כלים כל שהוא".³⁸² בפירוש הרב הנזיר בהמשך, נראה שפירוש זה מבוסס על דברי הבבלי במסכת שבועות.

³⁷⁸ הרב אברהם גומבינר, זית רענן על הילקוט שמעוני, רמז שמו, דעסויא תס"ד, עמ' טז ע"ב; זה ינחמנו, עמ' נז ע"ב; מלבי"ם שמות כב, ו.

³⁷⁹ זית רענן שם.

³⁸⁰ לדעת רבי שמעון במשנה שבועות פ"ו מ"ה למרות שלא חלים דיני שומרים על ממון הקדש, שנאמר: "כי יתן איש אל רעהו – למעט הקדש (בבלי, שבועות מג ע"א), אדם חייב שבועה במקרה שחייב באחריות הקדש, לדוגמה אם הבעלים אומרים "הרי עלי קרבן" והפרישו בהמה ואבדה, חייבים באחריותה, בניגוד למקרה שהפרישו בהמה ואמרו: "הרי זו קרבן" שלא חייבים באחריותה, כי לדעת רבי שמעון "דבר הגורם לממון – כממון דמי", כלומר מאחר ואם יאבד הקדש, יצטרך לשלם עליו, נחשב כממון וחלים עליו דיני שומרים.

³⁸¹ שבות יהודה על המכילתא, קיד ע"ב; בירורי המידות ס ע"ב; מלבי"ם שמות כב, ו.

³⁸² ברכת הנציב, עמ' רמג.

כך מפרש הרב הנזיר את דברי המכילתא :

ר' נתן אומר, כסף להביא כסף מעשר, כלים, להביא כלים.

בהגהות הגר"א : להביא כלים כל שהוא.

כבר"פ [=כבריש פרק] שבועת הדיינין, הטענה שתי כסף [שבועות לח ע"ב], ובירושלמי שם [פ"ו ה"א ; לו ע"ד], הטענה, בשי"א [=בית שמאי אומרים] מעה כסף ובה"א [=ובית הלל אומרים] שתי מעין. ושם גמ' [בבבלי לט ע"ב] דכתיב כסף או כלים לשמור, מה כלים שנים אף כסף שנים. ושם מ : א"ר ענן א' [=אמר] שמואל טענו שתי מחטין והודה לו בא' [=באחת] מהן חייב, לפיכך יצאו כלים למה שהן, פי' [רש"י, ד"ה למה שהן] דלא בעינן שוין שתי כסף, ועיין לט : תוד"ה מה כלים שנים.

ובירושלמי שם, הטענה, בשי"א [=בית שמאי אומרים] מעה כסף, ומה מקיימין דבי"ש [=דבית שמאי] או כלים, כהדא דתני ר' נתן או כלים להביא כלי חרס, שמואל א' [=אמר] טענו שני מחטין והודה לו בא' [=באחת] מהן חייב, אתיא כבי"ש, ברם כבי"ה דילפי כסף מכלים, מה כסף שתי מעין אף כלים שתי מעין.

ובירושלמי ריש קדושין [פ"א ה"א ; נח ע"ג] רנ"א [=רבי נתן אומר] להביא כלים הרבה והגיה בירושלמי לפנינו כבשבועות³⁸³ ועיין ז"י [=זה ינחמנו, נו ע"ב] ובמ"ס [=מדות סופרים, צז ע"א] : להגיה בשבועות כלים הרבה כלומר שנים, וכן פי' במכילתין, ולא כן במ"ע [=מאיר עין, צא ע"א].

ויש לומר הפלוגתא כך, בדרך הסברא. יש שלושה ערכין, כסף ושוה כסף, והדבר בעצמו. לת"ק במכילתין, כבמשנתנו, הטענה א"א [=אינה אלא] בכסף, ושוה כסף, ומקיש כלים לכסף, דבר שבמניין, שהוא יוצא בכסף. משא"כ [=מה שאין כן] לר' נתן, כשמואל, הטענה בדבר בעצמו, בכלים. וזה שאומר, כלים למה שהן, שערכן בעצמן, ולא במחירן ששוין כסף, ככסף כדבר שבמניין, שהוא היוצא בכסף.

וכן גם דורש [רבי נתן] : כסף להביא מעשר שני. אע"ג דרעהו ולא של הקדש ומעשי"ש [=ומעשר שני] ממון גבוה הוא קמ"ל. ועיין מלבי"ם [שמות כב, ו] אמנם י"ל [=יש לומר] כי עומק הדבר כך הוא ללמדנו שגם כסף אין ערכו אלא בתמורתו ככסף מעשי"ש [=מעשר שני] שחייבין להוציאו בפרי וגידולי קרקע. נמצאנו למדים שתי הדרשות כא' [=כאחת].

³⁸³ הרב הנזיר השתמש בתלמוד ירושלמי דפוס ראם, ווילנא תרפ"ב. בדפוס זה (ג ע"ב) הוגה נוסח הירושלמי ע"פ גרסה המפרשים: פני משה וקרובן העדה, שהגיהו "כלי חרס" במקום: "כלים הרבה". לפי דבריו כאן הרב הנזיר למד על הגרסה המקורית של הירושלמי מדברי זה ינחמנו, שהיא "לרבות כלים הרבה", כבכ"י ליידין, מהדורת האקדמיה, ירושלים תשס"א, עמ' 1139. כמו כן הייתה ברשותו של הרב הנזיר מהדורת צילום של התלמוד הירושלמי דפוס ונציה רפ"ג (צילום: ברלין תרפ"ה) וייתכן שגם ממנו למד על גרסה זו.

והנה במכילתין לא נזכר דין הטענה שתי כסף, ובדוחק י"ל [=יש לומר] שכלל בדבר שבמנין שאינו פחות משנים. ור' נתן כב"ש דא"צ [=דאין צריך] שתיים.

דין הטענה. לר' נתן, כלב"ש [=כלבית שמאי] הטענה היא (כטענה החוקית העתיקה, בדיניהם במשפט הרומי) תביעת הדבר בעצמו, כמו שנים אוחזין בטלית, ז"א [=זה אומר] כולה שלי ז"א [=זה אומר] כולה שלי, או ז"א [=זה אומר] חציה שלי ולת"ק, כלב"ה [=כלבית הלל], הטענה היא (כטענה הפורמלית החדשה במשפט הרומי) א"א [=אינו אלא] תביעת סכום כסף.

וי"ל לת"ק הטענה בכסף, קאי בעיקר אדם כסף תלוה, משא"כ לר' נתן, בכלים לעצמן, קאי בעיקר בפי' שומרין.

להסביר ענין גדרי הטענה, משל למה הדבר דומה, במשפט הרומי דין הטענה actio ב' מינים, הטענה החוקית העתיקה (legis actio) היא בדבר המובא בבית דין, זה אוחז בו ואומר שלי הוא, וזה אוחז ואומר שלי הוא. כבריש מסכת ב"מ שעניינה הלכות טוען ונטען, במציאה, בפקדון, בקנין, בשומרין, ולכן פתח, שנים אוחזין בטלית ז"א כולה שלי ז"א כולה שלי, ובוה מתורצת הקושיא למה לא פתח בפי' אלו מציאות, שכן פתח בעיקר עניינה בטענה, ובצורתה המיוחדת. ואח"כ נתחדשה הטענה הפורמלית (בכתב), שאינה אלא בסכום ממון מסוים, וכן כל טענה שאינה במדה ובמשקל ובמנין אינה טענה, ככסף או הנמכר בכסף.³⁸⁴

הרב הנזיר בוחר לפתוח את פירושו ליישוב הקושי בדברי ר' נתן: "כלים, להביא כלים", בהבאת הגהת הגר"א שמגיה את דברי רבי נתן ל"להביא כלים כל שהוא". הרב הנזיר מבחין שמטרת הגהת הגר"א היא להתאים את דברי רבי נתן לדברי שמואל שאין צורך בשווי כספי מינימלי כדי לחייב את השומר שבועה, אלא מספיק אם מדובר בכלים כל שהם. הרב הנזיר גם בודק את הנוסחים השונים של ברייתא זו המובאים בספרות חז"ל, ושם לב שבירושלמי בשבועות [פ"ו ה"א; לו ע"ד] הנוסח הוא: "כלים להביא כלי חרס". ובירושלמי קידושין [פ"א ה"א; נח ע"ג] הנוסח הוא: "להביא כלים הרבה".³⁸⁵

אולם כדרכו, הרב הנזיר לא פותר את הקושי בהגהת נוסח המכילתא על פי אחת הגרסאות האלו אלא מיישב את הגרסה הקיימת: "כלים להביא כלים", בהיעזרו במשפט הרומי לביסוס טענתו. זו מתודה שחוזרת על עצמה פעמים רבות לאורך פירושו של הרב הנזיר. למרות הקשר בין בית מדרשו של הגר"א לשיבת "מרכז הרב" שהוכח לעיל, הרב הנזיר לרוב לא מקבל את הגהותיו של הגר"א

³⁸⁴ כ"י 809, עמ' 14-17.

³⁸⁵ כאמור לעיל, הרב הנזיר מבחין בהבדל בין נוסח הדפוס שלפניו לבין הנוסח המצוי בעדי הנוסח.

על המדרש. לדעת הרב הנזיר הגר"א מנסה להתאים על ידי הגהותיו את המדרש למסורת התלמוד הבבלי, ואילו הרב הנזיר סבר שיש להבין את החיבורים השונים בספרות חז"ל לגופם.

לכן הרב הנזיר מבאר שישנם שלושה סוגי ערכים שבאים לידי ביטוי בתביעה: כסף, שווה כסף או גוף החפץ. לדעת תנא קמא הטענה של הבעלים מהשומר יכולה להיות רק על סכום כסף מסוים או על שווי כספי של החפץ שהופקד ביד השומר. לדוגמה, אדם שהפקיד מעיל אצל חברו, יכול לתבוע את חברו על שוויו הכספי של המעיל, אך לא על המעיל בעצמו. מפני חשיבותו הדומיננטית של הכסף והעובדה שלדעת תנא קמא אין ערכו של החפץ אלא בערך כספי וכל חפץ אנו ממירים לשווי כספי ואת השווי הזה תובע הבעלים וממילא אם אין לכלי שווי כספי, לא ניתן לתובעו. רבי נתן לעומתו סבור שהטענה יכולה להיות הכלי עצמו, אפילו אם אין לו ערך כספי כי לכלי יש ערך עצמי. לפי עקרון זה מסביר הרב הנזיר גם את דרשת רבי נתן "כסף, להביא כסף מעשר". לדברי הרב הנזיר, דרשה זו של רבי נתן באה להוכיח את הדרשה השנייה: "כלים, להביא כלים". הרי מטרת כספי מעשר שני, הוא לקנות פירות בירושלים, מכאן עולה שלכל סכום כסף יש גם שווי בחפץ ו"הכסף אין ערכו אלא בתמורתו", ולא ברור שהכסף הוא הדומיננטי ולא החפץ, ובכך חולק רבי נתן על תפיסתו של תנא קמא שהכסף הוא הדומיננטי ולא החפץ.

כדי להבהיר חילוק מורכב זה בין דעת תנא קמא לדעת רבי נתן נזקק הרב הנזיר לסיוע מהמשפט הרומי. הרב הנזיר מצביע על שינוי בפורמליסטיקה של המשפט הרומי. הטענה העתיקה במשפט הרומי הייתה הבאת החפץ עצמו בידי התובע והנתבע בטענה לבעלות עליו, סוג טענה זו מתאימה לדעתו של רבי נתן. אולם בשלב מאוחר יותר התחדשה במשפט הרומי 'הטענה הפורמאלית', כלומר תביעה בכתב שבה הנתבע נדרש לשלם את השווי הכספי של החפץ שעליו נתבע, טענה המתאימה לדעתו של תנא קמא.

שוב אנו רואים שגם בפירושו למדרש הרב הנזיר נעזר במשפט הרומי כדי להבין את דברי חז"ל. השוואה בין החוק העברי המובא בספרות חז"ל לבין דרכי המשפט שהיו נפוצות בארץ ישראל בתקופה זו היא מתודה אקדמית מובהקת שקשה למצוא כמותה בפרשנות המסורתית. היכרותו של הרב הנזיר עם המשפט הרומי מאפשרת לו שימוש ייחודי במתודה זו, ובעזרתה מנסה להבין את פשט דברי המדרש.

בשתי הסוגיות שהבאנו לדוגמה: החילוק בעונשם של עדים זוממים ודין הטענה, הרב הנזיר אינו טוען שהמשפט הרומי השפיע על המשפט העברי, אלא משתמש בו להבנת דברי חז"ל.

שימוש במקורות היסטוריים בפירוש - סוגיית פיקוח נפש דוחה עבודת

המקדש

כלי נוסף שבו השתמש הרב הנזיר בפירושו למדרשי ההלכה והאגדה כדי להבין את פשט דברי המדרש, הם מקורות היסטוריים בני התקופה ומחקרים היסטוריים.

המקרים השונים הנדחים מפני פיקוח נפש והסיטואציות השונות שבהן צריך למסור את הנפש, הן סוגיות שבהם עסקו רבות חכמי ישראל במהלך הדורות. שאלות אלו העסיקו במידה לא מבוטלת גם את חוקרי חכמת ישראל. במחקריהם על תקופת חז"ל בדקו החוקרים את ההיסטוריה של ההלכה לגבי השאלות השונות הנובעות מהמצבים הקשים שיוצרים סתירה בין שמירה על התורה לבין הערך של השמירה על הנפש. כגון: שמירה על קדושת השבת בזמן מצב מלחמה ברומאים,³⁸⁶ שמירה על קדושת השבת למול איומי שודדים בזמן שגרה,³⁸⁷ שאלות של מסירות נפש למול שמירה על קדושת החיים³⁸⁸ ועוד. אחת השאלות הנוגעת למצב זה היא שאלת 'פיקוח נפש דוחה עבודת המקדש'.

במכילתא דר"י, נזיקין, ד, נדרש הפסוק: "וכי יזיד איש על רעהו להורגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות" (שמות כא, יד), כי גם במקרה שבו רוצח הוא כהן שעוסק בעבודת המקדש, הוא נלקח מעל המזבח להריגה, למרות שעל ידי כך מתבטלת עבודת המקדש:

מעם מזבחי וגומי [שמות כא, יד] מגיד שמבטלים העבודה מידו ויוצא ליהרג.³⁸⁹ מעם מזבחי תקחנו [שם], בא הכתוב ללמדך על רציחה שתדחה את העבודה. שהיה בדין ומה אם שבת שעבודה דוחתה, אין רציחה דוחתה, עבודה שהיא דוחה את השבת אינו דין שלא תהא

³⁸⁶ ראה אברהם גייגר, המקרא, עמ' 138; כהנא, מבוא, עמ' פז; אלון, מחקרים, ב, עמ' 152, הע' 24. ה'ר, מלחמה, עוסק בהרחבה בשאלת המלחמה בשבת בימי הבית השני ובתקופת חז"ל והגאונים ומסכם כי לעומת המנהגים השונים שרווחו בעם בתקופת הבית השני, הרי ש"במשך כל תקופת המשנה והתלמוד שוררת הן בהלכה והן באגדה אחדות-דעות גמורה, שמלחמה בשבת מותרת; ואין לנו כל עדות, שנמנעו ממלחמה בשבת". סמוך לפרסום מאמרו של הרב התפרסם ויכוח בין הרב שלמה גורן לבין הרב מ"צ נריה ביחס להיתר מלחמה בשבת. הרב גורן, לחימה, טען שבזמן החשמונאים בתחילה לא היו נלחמים בשבת משום שלדעתם מלחמה אינה דוחה שבת, ואחר כך באו בית דין של חשמונאים והתירו זאת. הרב נריה, מלחמות שבת, עמ' סט, תקף בחריפות את דעת הרב גורן, בלי הזכרת שמו: "לצערנו, אף אמוני תורה מסויימים נתלבטו ונתחבטו בהבלם ובחבטם של אלו [החוקרים] וכיון שקבלו 'תורה' מפי אחרים מבלי לבחון ומבלי לחקור, סופם שנוקשו ונלכדו ונתעלמה מהם הלכה בבואם לברר סוגית מלחמה בשבת לאור המקורות". וראה עוד בנושא במאמרו של קנאל, השבת. ראה גם דברי מורי אהרן שמש, פיקוח, המתחקה אחר תולדותיה של ההלכה שפיקוח נפש דוחה את השבת והשוואתה למגילות קומראן וטוען שראשיתה במסורת אבות. בשאלת מחלוקת הפרושים והכת בענין פיקוח נפש, ראה שיפמן, כת, עמ' 129-134

³⁸⁷ משה דוד ה'ר, מלחמה, עמ' 342-343 מחלק בין שאלה של פיקוח נפש בזמן מלחמה, שאלה שלדעתו לא הייתה מוטלת בספק בתקופת חז"ל, וכי ההלכה הרווחת בזמנם הייתה שיש לחלל שבת במקרה מעין זה, לבין סוג ההלכות הנוגעות למתקפה של גייס. לדבריו סוג איום זה מוזכר בספרות חז"ל מתקופת יבנה והלאה, בגלל חילות שבטים מדבריים שהיו פושטים על תחומי הישוב בא"י או בבבל, או חילות רומי שבארץ-ישראל, שהיו משבשים את התנועה בדרכים. אך אין הכוונה לשעת מלחמה ו'פולמוס', ואין אלו גיסות שבאים לדכא מרידות או מעשים אסורים אחרים של התושבים אלא כדי להשיג טובות הנאה חומריות. אמנם מצב זה עלול להגיע עד כדי שפיכות דמים, ולכן יש דיון בדברי חז"ל האם יש להתיר חילול שבת במקרה זה, אך אין ספק לדבריו, שההלכה הרווחת אז הייתה שיש לחלל שבת במקרה של מלחמה.

³⁸⁸ על התעוררות שאלות מסירות הנפש בתקופת מרד בר-כוכבא ועל שתי עמדות בהם נקטו חכמים של מסירות נפש מחד וקידוש החיים מאידך, ראה אהרן אופנהיימר, "קדושת החיים וחירוף הנפש בעקבות מרד בר-כוכבא", קדושת החיים וחירוף הנפש (עריכה: ישעיהו גפני ואביעזר רביצקי), ירושלים: מרכז שז"ר, תשנ"ג, עמ' 85-97.

³⁸⁹ בכ"י מינכן: להרוג. וכנוסח דפוס ונציה גם בכ"י אוקספורד וותיקן.

רציחה דוחתה, ת"ל מעם מזבחי תקחנו למות, בא הכתוב ללמד על רציחה שתדחה את העבוד'. אינו דוחה את השבת, שהיה בדין³⁹⁰ ומה אם עבודה שהיא דוחה את השבת, הרי רציחה דוחתה, שבת שעבודה דוחתה דין הוא שתהא רציחה דוחתה, לא אם אמרת בעבודה שקבורת מת³⁹¹ מצוה דוחתה לפיכך רציחה דוחתה, תאמר בשבת שאין קבורת מת מצוה דוחתה לפיכך לא³⁹² תהא רציחה דוחתה.

אמי' תלמיד אחד מתלמידי ר' ישמעאל הרי הוא אומר לא תבערו אש וגוי' [שמות לה, ג], שריפה היתה בכלל ויצאת ללמד, מה שריפה מיוחדת שהיא אחת ממיתות ב"ד איני דוחה את השבת, אף כל שאר מיתות ב"ד לא ידחו את השבת, ותהא קבורת מת מצוה דוחה את השבת והדין נותן ומה אם עבודה שהיא דוחה שבת³⁹³ קבורת מצוה דוחתה שבת שעבודה דוחתה דין הוא שתהא קבורת מצוה דוחתה, לא אם אמרת בעבודה שרציחה דוחתה לפיכך קבורת מצוה דוחתה, תאמר בשבת שאין רציחה דוחתה לפיכך לא³⁹⁴ תהא קבורת מצוה דוחתה, לכך נאמי' לא תלין נבלתו על העץ וגוי' [דברים כא, כג] בו ביום שנהרג בו ביום יקבר. רציחה דוחה את העבודה ואין פקוח נפש דוחה את העבודה, שהיה בדין ומה אם שבת שאין רציחה דוחתה פקוח נפש דוחתה,³⁹⁵ עבודה שרציחה דוחתה אינו דין שיהא פקוח נפש דוחה את העבודה.

ר' שמעון בן מנסיא אומר ויהא פקוח נפש דוחה את השבת והדין נותן אם רציחה דוחה את העבודה שהיא דוחה את השבת.³⁹⁶

הפסקה האחרונה פותחת בקביעה: "רציחה דוחה את העבודה ואין פיקוח נפש דוחה את העבודה". דברי המכילתא הללו מנוגדים לכאורה להלכה הידועה שאין דבר העומד בפני פקוח נפש, פרט לשלוש העבירות המפורסמות: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים (בבלי, סנהדרין עד ע"א), כי הרי כאן אנו מגלים שגם "אין פיקוח נפש דוחה את העבודה". אך בסיפא של הדרשה אנו מוצאים לשון אחרת "שיהא פקוח נפש דוחה את העבודה" המתאימה להלכה המקובלת. כך אנו רואים בכ"י אוקספורד: "עבודה שרציחה דוחה איני? דין שיהא פיקוח נפש דוחה את העבודה ת"ל מעם מזבחי תקחי למות בא

³⁹⁰ הורביץ-רבין במהדורתם, במקום המילים: "אינו דוחה את השבת, שהיה בדין" בחרו את גרסת הילקוט (משפטים, רמז שכו): "ותהא רציחה דוחה את השבת מק"ו ומה אם עבודה [...] בשאר עדי הנוסח הנוסח כדפוס ונציה.

³⁹¹ בכ"י אוקספורד, מינכן ווטיקן חסרה המילה "מת", וכן בפעם הנוספת שמופיע הביטוי "מת מצוה" במשפט זה וכן בהמשך הטקסט חסרה המילה "מת", בכל עדי הנוסח.

³⁹² בכ"י אוקספורד חסרה המילה "לא" והגרסה: "לפיכך תהא דוחתה" גם בכ"י מינכן ווטיקן חסרה המילה "לא" והגרסה: "לפיכך תהא רציחה דוחתה".

³⁹³ בכ"י מינכן הגרסה: "שהיא דוחה את קבורת מצוה" וחסרה המילה "שבת", ובדומה לנוסח דפוס ונציה, הגרסה בשאר עדי הנוסח: כ"י אוקספורד, וטיקן וקטע גניזה 20.

³⁹⁴ בכ"י אוקספורד, מינכן ווטיקן וקטע גניזה 20 חסרה המילה "לא" והגרסה: "לפיכך תהא".

³⁹⁵ בכ"י אוקספורד, מינכן ווטיקן: "דוחה את השבת". להלן נדון בשינויים נוספים בין דפוס ונציה לשאר עדי הנוסח.

³⁹⁶ ד"ר כט ע"ב; הורביץ-רבין, עמ' 263-264.

הכתי' ללמד על עבדת **שיהא** [ההדגשה שלי] פיקוח נפש דוחה את העבדה", ובכ"י וטיקן: "עבודה שרציחה אינו דין שיהא פיקוח נפש דוחה את העבודה תלי' לוי מעם מזבחי תי' [=תקחנו] ל' [=למות] בא הכתי' ללמד על עבודה שיהא פיקוח נפש דוחה את העבודה", ובדומה לכך בקטע גניזה 20. יש לציין כי במהדורת הורביץ-רבין ביכרו המהדירים את נוסח הילקוט (שמות, רמז שכו): "תלמוד לומר מעם מזבחי ללמדך על העבודה **שאיין** [ההדגשה שלי] פקו"נ דוחה העבודה", על פני הכתוב בכל עדי הנוסח, אם כי הכניסו הוספה זו בסוגריים. לפי נוסח זה אין סתירה בין הרישא לסיפא ולפי הגהה זו הדרשן במכילתא סבור כי פיקוח נפש אינו דוחה את עבודת המקדש.

בסתירה זו שבין הרישא לסיפא של הדרשה הנמצאת בעדי הנוסח צריך לדון לגופו של עניין. כמה שאלות על הפרק: האם בסיפא של כל עדי הנוסח יש כבר הגהה שעניינה לפתור את הסתירה בין המכילתא להלכה המקובלת? או שמא יש חסרון בכתבי היד וצריך לשחזר עוד מהלך אחד של הדרשה הדוחה את ההוא אמינא? אמנם הנוסחה היחידה שלפיה גם בתחילת המכילתא וגם בסופה מובאת ההלכה שעבודה דוחה פיקוח נפש היא גרסת הילקוט, אך דווקא היא מן הסתם הגהה שעניינה לפתור את הסתירה.

מפרשי המכילתא המסורתיים והחוקרים עסקו כולם בשאלה זו. רבים "הגיהו כאן כדי שתסכים המכיל' אל ההלכה דאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש" (מהד' הורביץ-רבין, עמ' 264, הערה 9), כפי שנראה להלן בדברי הרב הנזיר, חלקם הוסיפו מהלך נוסף הדוחה את ההוא אמינא של המכילתא.³⁹⁷ רבי מאיר איש שלום³⁹⁸ סבור שנשתמרה בדברי המכילתא הללו הלכה קדומה ודחוויה. הגר"ש ליברמן קובע: "ובמכילתא משפטים [...] נשתמרה דעה זרה שאין פקוח נפש דוחה את העבודה" (תוספתא כפשוטה, שבת, עמ' 262).

נושא זה עומד גם במוקד פירושו של הרב הנזיר לדברי המכילתא. וכך כותב הרב הנזיר:

במכילתא משפטים שם,³⁹⁹ רציחה דוחה את העבודה ואין פיקוח נפש דוחה את העבודה, שהיה בדין וכו'. ותמוה ומגיהים, וכן פקו"נ [=פיקוח נפש] דוחה העבודה, ודין הוא וכו', מ"ס [=מדות סופרים, פז ע"א] וכן הגר"א [צה ע"ב] ומלבי"ם [מכילתא שם] וז"י [=זה ינחמנו, נב ע"א]. אך בילקוט [רמז שכו] גם הסיום תלמוד לומר מעם מזבחי ללמדך על העבודה שאין פקו"נ דוחה העבודה, וכן בהוצאת הורביץ [עמ' 264] ולוטרבך, ובז"ר [=ובזית רענן, שם] תמה

³⁹⁷ הרב אברהם גומינר, זית רענן על הילקוט שמעוני, רמז שכו, דעסויא תס"ד, עמ' יד ע"א-יד ע"ב.

³⁹⁸ מאיר עין, עמ' פ ע"ב.

³⁹⁹ פירוש זה של הרב הנזיר מובא במקורו על דברי המכילתא דר"י, שבתא, א (מהד' הורביץ-רבין, עמ' 340-341). הקשר לדברי המכילתא שם הוא הדיון במכילתא שם מהו המקור בתורה להיתר חילול שבת במקרה של פיקוח נפש. למרות שהדיון שם לא נוגע ישירות לדברי המכילתא במסכתא דנזיקין, הרב הנזיר מקשר בין דעת רבי עקיבא במכילתא שם הסובר שהמקור לכך שפיקוח נפש דוחה שבת הוא מהעובדה שהריגת רוצח דוחה את העבודה: "רבי עקיבא אומר אם דוחה רציחה את העבודה שהיא דוחה שבת קל וחומר לפיקוח נפש שדוחה השבת" לבין המכילתא דר"י, נזיקין, ד שציטטנו לעיל.

ומגיה. ובמכילתא הוצאת קושטא הסיום כבילקוט, אך בחיוב ללמדך על העבודה, שיהא פק"נ דוחה את העבודה.

וי"מ [=ויש מפרשים] אין פקו"נ [=פיקוח נפש] דוחה העבודה היינו להחיות בספק יש ממש בדבריו, והפך מיומא שם, מה"מ [מרכבת המשנה, עמ' ק"ז ע"ב] ושבוי"י [=שבות יהודה, צו ע"ב] וז"ר [=זית רענן שם].

ובמ"ע [=מאיר עין, עמ' פ ע"ב] כפשוטו, כביוספון ס"ה פל"ט, כשבאו פומפיוס וחיילותיו לבהמ"ק לא בטלו כהנים עבודתם ועמדו על נפשם.⁴⁰⁰ וכן במלחמות היהודים ליוסיפוס, ספר א פ"ז, ביום שנכבש הר הבית לא הפסיקו הכהנים את קורבנות היום אף כי נהרגו לפני המזבח. (ושם, פומפוס שמר מועדי השבתות, כי רק לשמור על נפשותיהם הם נלחמים ביום השבת). ושם, בעוד הם זורקים דם הקרבן נשחטו על זבחיהם, כי עבודת א' קדמה בעיניהם להצלת נפשם. וזה היה ביי"ז בתמוז, ובוטל התמיד, תענית כ"ח: וי"ל לפי האמור, דאיירי בפקו"נ במלחמה, שאין דוחה עבודה, ודוחה שבת.

ואין פקו"נ דוחה עבודה, כמו בבוא פומפוס להיכל בימי הורקנוס ואריסטובולוס, י"ל משום כל זמן שעוסקים בעבודה אין נמסרין בידם, כמו שא"ל זקן אחד כשצרו, הורקנוס מבחוץ ואריסטובולוס מבפנים סוף סוטה [מ"ט ע"ב], ובי"ק פ"ב:

לפי זה י"ל חילוק בין עבודה לשבת, בפקו"נ במלחמה, שדוחה שבת, ואין דוחה עבודה, בהבדל מפקו"נ של יחיד, משום טעם דכל זמן שעוסקים בעבודה אין נמסרין בידם. והגמ' ביומא לפי תוספתא שבת פט"ז [הלכה טז], סתם לא בשם ר"ע, וה"ד ק"ו [=והרי דברים קל וחומר] ומה עבודה דוחה את השבת **ספק נפשות** דוחה אותה, שבת שעבודה דוחה אותה דין הוא שיהא ספק נפשות דוחה אותה.⁴⁰¹

כדרכו, בתחילה הרב הנזיר סוקר את התייחסותם של הפרשנים השונים לקושי בדברי המכילתא. הוא מביא בתחילת דבריו פירושים המגיהים את נוסח המכילתא כפירושו של הגר"א, או פירושים המיישבים את הסתירה בנוסח המכילתא בכך ששיטת המכילתא שונה משיטת התלמוד, ועבודת בית המקדש נידחת בגלל ספק הצלת חיים של נידון למוות, כבמקרה של עדות של כהן שיייתכן ותקבל וייתכן ותדחה.

אך מכל הפרשנים נראה שהרב הנזיר נוטה לקבל את הגהתם של הורביץ-רבין ורבי מאיר איש שלום שמפרשים שאכן עבודה דוחה פיקוח נפש, ובכך לא תהיה סתירה פנימית בין הרישא לסיפא

⁴⁰⁰ עד כאן דברי ר' מאיר איש שלום. מכאן והלאה דברי הרב הנזיר.
⁴⁰¹ כ"י 806 עמ' כח.

של המכילתא. הרב הנזיר מיישב את הקושי בין ההלכה הידועה לנו לבין דברי המכילתא בעזרת מקורות מיוספוס התומכים בשיטתו של רבי מאיר איש שלום, ודברי חז"ל שעבודת המקדש מגינה מפני האויב.

יש לציין כי הקושי על הגרסה שבה בחר הרב הנזיר היא לא רק מבחינה טקסטואלית, אלא גם מבחינה פרשנית. לכאורה הפסוק "מעם מזבחי", מלמדנו שעבודת המקדש נדחית במצבים מסוימים, ומתאים יותר הביטוי "שיהא פיקוח נפש דוחה את העבודה" מאשר "שאיין פיקוח נפש דוחה את העבודה". אך בכל זאת הרב הנזיר מסכים עקרונית לפירושו של רבי מאיר איש שלום מאריך ומביא הוכחות דווקא לשיטתו שאין פיקוח נפש דוחה עבודה.

אולם הרב הנזיר לא מקבל את שיטתו של רבי מאיר איש שלום, אלא רק את ההגהה. רבי מאיר איש שלום אינו מבחין בין מצב של פיקוח נפש של יחיד למצב מלחמה, ולפי פירושו בשני המקרים לדעת המכילתא אין עבודה נדחית מפני פיקוח נפש. הרב הנזיר לעומתו רק מקבל את ההגהה שלו אבל מסביר אחרת, שהמכילתא אינה מדברת אלא בפיקוח נפש של מלחמה, אבל בפיקוח נפש של יחיד, הכל מודים שדוחה את השבת. הוכחה נוספת של רבי מאיר איש שלום לדברי המכילתא שאין פיקוח נפש דוחה את העבודה, מלבד ההוכחה מכניסת פומפיוס וחילותיו לבית המקדש היא מהמשנה ברכות ריש פ"ה, בה מוזכר שחסידי הראשונים היו שוהין וכו' כדי שיכוונו לבם בתפילה עד שאם יהיה נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, והרי זה פיקוח נפש? אלא שתפילה הייתה נחשבת בעיניהם כעבודה הדוחה פיקוח נפש. מצב זה של פיקוח נפש בתפילה הוא כמובן פיקוח נפש של יחיד ואיש שלום אינו מבחין בין מצב מלחמה לבין מצב זה. אולי לפי הנחה זו של איש שלום, מדובר באמת ב"הלכה עתיקה ודחוייה" שלפיה אפילו פיקוח נפש של יחיד לא דוחה עבודה.

לשיטתו של הרב הנזיר לעומת זאת, המצב שונה. עבודה דוחה פיקוח נפש רק במצב של מלחמה. על-פי דברי חז"ל, שכל זמן שעוסקים בעבודה לא נמסרים בידי האויב. ממילא יש כאן שיקול של פיקוח נפש של כל הצבא הנלחם, ולדעתו דווקא בזמן מלחמה, העיסוק בעבודה מסייע להצלחת המלחמה אולם לא כן המצב בפיקוח נפש של יחיד. בכך הנזיר 'מרכז' את הסתירה לכאורה בין המכילתא להלכה המקובלת ומיישב אותה בדרך של 'אוקימתא': כלומר, בדרך כלל בפיקוח נפש של יחידים – פיקוח נפש דוחה גם את העבודה, והמכילתא אינה דנה אלא ב'מלחמה'!. כלומר בסופו של דבר הרב הנזיר נמנע מלהסכים לעמדתם של ר"מ איש שלום ומאוחר יותר ליברמן, שיש כאן 'דעה זרה' ואלבא דפירושו של הרב הנזיר אין כאן "הלכה עתיקה ודחוייה"! אלא דברי המכילתא יכולים להתיישב אף לפי ההלכה המקובלת.

נשים לב. סיום הברייתא שאותה מצטט הרב הנזיר מהילקוט: "תלמוד לומר מעם מזבחי לתלמוד על העבודה שאין פקו"נ דוחה העבודה", אינה מתאימה לאף אחד מעדי הנוסח עליהם למד הרב

הנזיר ממהדורת הורביץ-רבין וגם אינה מופיעה בנוסח דפוס ונציה,⁴⁰² אם כי יש לציין כי הרב הנזיר רק מעדיף את פירושים של מאיר איש שלום והורביץ-רבין ולא מגיה ממש את נוסח המכילתא. כפי שנראה בהמשך עבודתנו, במערכת השיקולים הפרשניים של הרב הנזיר הוא בתחילה מעדיף כמה שיותר להגן על הטקסט של מהדורת ונציה ולא להגיהו אלא לנסות ליישבו. אך אם הוא אינו מוצא דרך לעשות זאת הוא מגיה את נוסח המכילתא לפי גרסה המופיעה באחד המדרשים.

נשים לב גם לשימוש של הרב הנזיר בספרות היסטורית מקבילה לספרות התלמודית. תחילה לניסיון לדיוק בספרות ההיסטורית: ר' מאיר איש שלום מביא כהוכחה לשיטתו מספר "יוסיפון העברי", שהיה חיבור ימי-בינימי המבוסס על יוסף בן מתתיהו וכתוב עברית. אולם הרב הנזיר לא מסתפק בכך ומעיין במקור: ספרו של יוסף בן מתתיהו, מלחמות היהודים כדי לדייק במעשה המסופר.

לסיכום, אנו רואים שכלי נוסף שהרב הנזיר משתמש בו כדי להגיע ל"פשט" דברי חז"ל, הם המקורות ההיסטוריים המלמדים על כך שבזמן המקדש היהודים העדיפו להמשיך לעסוק בעבודת הקרבנות על פני הצלת הנפש. לדעתו זה ההסבר הטוב ביותר לסתירה בין הדעה המקובלת בספרות חז"ל שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש ובין עמדת המכילתא כאן שפיקוח נפש אינו דוחה את העבודה.

סיכום

בפרק זה בדקנו את שיטתו הפרשנית של הרב הנזיר בפירושו למדרשי ההלכה והאגדה. הרב הנזיר הגדיר את שיטתו הפרשנית כשיטה שמנסה להגיע לכוונה המקורית "שלהם כיוונו בעלי ההלכה והאגדה" בדבריהם ולא לתלות בדברי חז"ל רעיונות או דברי מוסר מודרניים. כדי להגיע להבנת "פשט" דברי המדרש, הרב הנזיר משתמש במקורות נוספים מספרות חז"ל, כלומר מבקש לפרש את חז"ל על פי חז"ל ולהישאר נטוע בעולם המושגים שלהם.

כחלק מניסיונו להתחקות אחרי ההבנה המדויקת ביותר של דברי חז"ל, הוא מוסיף ובודק את הטרמינולוגיה הייחודית לחיבורים השונים בספרות חז"ל.

ממילא גם הפירושים לחיבורי חז"ל שהרב הנזיר נעזר בהם בפירושו הוא, תכליתם להבין את פשט דברי חז"ל בקונטקסט שלהם. הרב הנזיר רואה את ספרות חז"ל כמקשה אחת, ולכן הוא נמנע מהסתמכות על פירושים שזרים לחשיבה החז"לית.

⁴⁰² בהמשך העבודה, בפרק שעוסק ביחסו של הרב הנזיר להגהת הנוסח, נביא שבעיני הרב הנזיר הייתה חשיבות רבה לכתבי היד של מדרשי חז"ל, אף כנגד נוסח דפוס ונציה.

כדי להבין את דברי חז"ל, ראינו שהרב הנזיר גם משתמש בספרות מחקר בת תקופתו שבדקה את המציאות הרפואית בימי המשנה והתלמוד, כדי לפרש את דברי חז"ל לשם הבנת המושג ניתוח קיסרי. הרב נעזר גם בהשוואה בין החוק העברי המובא בספרות חז"ל לבין דרכי המשפט שהיו נפוצות בארץ ישראל בתקופה זו - מתודה אקדמית מובהקת שקשה למצוא כמותה בפרשנות המסורתית. השכלתו של הרב הנזיר במשפט הרומי מאפשרת לו שימוש ייחודי במתודה זו. כלי נוסף שהרב הנזיר משתמש בו כדי להגיע ל"פשט" דברי חז"ל הוא המקורות ההיסטוריים, וכך הוא פירש על פיהם את יחסם של חכמים לשאלה האם פיקוח נפש דוחה את עבודת הקרבנות.

ג. 2. השפעת המחקר על פירושיו של הרב הנזיר למדרשי ההלכה

והאגדה

מבוא

נהוג להבחין בין שני סוגים של ביקורת היסטורית בהם משתמשים חוקרי מדעי היהדות: הביקורת הגבוהה והביקורת הנמוכה. ה'ביקורת הגבוהה', או 'ביקורת המקורות', עניינה לברר את מקורות המסורת ותולדותיו של הטקסט ביחס למקבילותיו, התהוותו, יצירתו, גיבושו לכלל חיבור כולל, ניסוחו וסגנונו, ולבסוף עריכתו לנוסח סופי. ה'ביקורת נמוכה' או 'ביקורת הנוסח', לעומת זאת, דנה בנוסח הספר לאחר שנעשה לספר, ובוחנת את דרכי מסירתו, העתקתו או העתקותיו, התפשטותו וגלגולי נוסחאותיו בתקופת כתבי היד ואף בתקופות הראשונות של הדפוס.

יעקב שפיגל, הוכיח כי מתודולוגיות של ביקורת הנוסח, היו בשימוש מסוים כבר בימי חז"ל, המשיכה בימי הביניים, והעסיקה רבות את גדולי הדורות בעת החדשה, אולם היחס אליה לא היה אחיד: חלק מגדולי התורה המובהקים חייבו את ביקורת הנוסח ואחרים שללו אותה.⁴⁰³ הביקורת הגבוהה הייתה אתגר גדול יותר, מאשר בקורת נוסח הטקסט כי לעיתים היא קוראת תיגר על המסורת ההלכתית והפרשנית.⁴⁰⁴

לשאלה העקרונית על היחס של הרבנים למתודולוגיות הללו, יש להוסיף את העובדה שראשי 'מדע היהדות' לא הסתפקו בביקורת העניינית. כתיבתם לוותה במגמה אנטי רבנית והלכתית מוצהרת,⁴⁰⁵ וברתימת הכלים המחקריים לשם רפורמיזציה ושינויים בהלכה המסורתית.⁴⁰⁶

היחס ההדדי בין תנועת 'חכמת ישראל' לבין הרבנות המסורתית, נחקר בעבודתו של אסף ידידיה.⁴⁰⁷ בעבודתו מזהה ידידיה חמש תגובות שונות של אישים מן האורתודוקסיה המסורתית למדע היהדות. סוג תגובה אחד הוא יצירת ספרות השגות אורתודוכסית שכוונה כנגד ראשוני המשכילים. תגובה שנייה הייתה הקמת בית המדרש לרבנים בברלין בשנת 1873. תגובה שלישית הייתה הקמת בית מדרש בשנת 1901, בראשו עמד ר' יצחק אייזיק הלוי. ידידיה רואה בבית מדרשו של ר' יצחק אייזיק הלוי, 'בית מדרש מתגונן', בשל כתיבתו האפולוגטית כנגד חוקרי חכמת ישראל.

⁴⁰³ שפיגל, עמודים, עמ' 27-38.

⁴⁰⁴ הבלין, נוסח.

⁴⁰⁵ ראה לדוגמה כץ, וולטר; ידידיה, אלטרנטיבות, עמ' 16-18.

⁴⁰⁶ נציין את חילוקי דעות בין החוקרים לגבי המניעים לייסודה של חכמת ישראל, ידועה דעתו של גרשום שלום, הרהורים, כי מגמתם של מייסדי חכמת ישראל לא הייתה בנייה תרבותית של האומה היהודית, אלא הבאת העבר היהודי לקבורה מכובדת. לעומתו, סבורים אחרים, כיצחק שורש ודוד סורקין כי ראשוני 'מדע היהדות', שאפו להנציחה על ידי חידוש פני היהדות, ראה ידידיה, אלטרנטיבות, עמ' 10-11. על הקשר בין המחקר המדעי לשינויים ששאפו ראשוני 'חכמת ישראל', כליאופלד צונץ, יצחק מרדכי יוסט, אברהם גייגר ואחרים ליצור בדת, ראה שם עמ' 18-22. על הרפורמה בקרב יהודי גרמניה ראה מאיר, מסורת, עמ' 114.

⁴⁰⁷ ידידיה, אלטרנטיבות.

התגובה הרביעית והחמישית לפי ידידיה הייתה הקמת 'מדע יהדות' אורתודוקסי לאומי, סביב הרעיונות הלאומיים שהתגבשו בתקופות אלו, ויסוד תנועה תרבותית לאומית שתהווה משקל נגד לתנועה התרבותית החילונית. איש הרוח הבולט בתנועות אלו היה הרב קוק. ידידיה סבור כי הרב הנזיר כתלמיד הראי"ה ניסה לרתום את 'מדע היהדות' לא רק לחזון 'תחיית הקודש' של רבו, אלא גם להבנת הייחודיות היהודית, המתבלטת לדעתו בתכונת הנבואה ובהיגיון העברי השמעי.⁴⁰⁸

האישיות שנודעה במיוחד ביחסה השלילי ל"חכמת ישראל", היה ה'חזון איש'. יש שסברו כי הנימוק המרכזי להתנגדותו של ה'חזון איש' נבע מהחשש כי תיקון הנוסח יוביל ל"תיקון ההלכה", שנפסקה בעקבותיו. לעומת-זאת בנימין בראון סבור כי החשש שביטא החזון איש חורג מסכנת השינוי בהלכה המעשית, והוא נוגע לעצם הנכונות לבקר את הטקסט, שנוסחו התגבש במסורת חכמי ישראל.⁴⁰⁹

בפרק זה נבחון את התייחסותו של הנזיר לשאלה זו, ואת השפעותו של עולם המחקר על פירושו למדרשי ההלכה והאגדה.

מתוך כתביו של הרב הנזיר ועדות תלמידיו אנו לומדים כי שיעוריו של הרב הנזיר היו שילוב נדיר בין עולם המחקר לעולם הישיבתי המסורתי. על אופי שיעורים אלו מעיד הרב הנזיר בתיאורו ביומנו את השיעורים הראשונים שלימד בישיבה:

זכיתי להתחלת יצירת ישיבת המרכז, בקצת סדרים, ולימודים רוחניים קבועים, וגם אותי צירפו למגידי השיעורים. ואני עני וגוע מנוער [=תהלים פח, טז] הנני צריך לכפול התאמצותי לעלות, ולא להיכשל בדרך ה', שלא להיכבד בקלון הכבוד, שלא יגבה לבי בגסות. **ולא להסתפק בדרך המדעי**,⁴¹⁰ שהוא אמנם ניתן להורות וללמד, אבל בפנימיות תלהט אש שלהבת צמאון שקיקתי.⁴¹¹

אנו רואים מפורשות כי הרב הנזיר ראה את הדרך המדעית אותה הכיר, כחלק בלתי נפרד מדרך לימוד השיעור, אם כי מדגיש שאינו מסתפק בדרך זו בלבד אלא מוסיף גם נופך משלו, על פי הגותו. מעדות תלמידיו עולה כי השילוב בין לימוד מחקרי לבין לימוד ישיבתי מקובל היה הדרך שבה הרב הנזיר לימד בפועל בישיבה. הסופר יצחק אריגור מתאר את המאפיינים האקדמיים של שיעורי הרב הנזיר:

⁴⁰⁸ התייחסות נוספת לדמות שייחכן והושפעה מהנטייה הביקורתית של האווירה שהשרתה תנועת ההשכלה, ניתן לראות בעבודתו של שוע אנגלמן, רש"ש, עמ' 132-133 על דמותו של רבי שמואל שטראסון. בין הרבנים שאותם מונה ידידיה, אלטרנטיבות, שהשתמשו בפירות מחקר חכמת ישראל ואף היו חוקרים דגולים בפני עצמם: הרב עזריאל הילדיסהיימר, הרד"צ הופמן, הרב יחיאל יעקב ויינברג.

⁴⁰⁹ לדעות השונות בסוגיה זו ראה בראון, חזון איש, עמ' 384-396.

⁴¹⁰ ההדגשה אינה במקור.

⁴¹¹ משנת הנזיר, עמ' עג.

אופן לימודו טבעי. מעמיק בחקירת נוסחאות וגרסאות והשוואות שונות בין מקורות עתיקים וחדשים, תוספתות וכיוצא באלה. מלמד מכילתא וספרי (נדפסו מהערותיו ב"תרביץ").⁴¹² עניינים בוטניים הוא מבאר על פי ידיעות הטבע [...] הוא עוסק בשלש עשרה מדות. מרצה עליהן בישיבת 'מרכז הרב' [...] הוא מבאר את היסודות הפילוסופיים בהשוואה בין הפילוסופיה היהודית להיונית.⁴¹³

גם תלמידו פרופ' אשר-אנדרה נהר מעיר כי מתודה אקדמית של השוואה בין מהדורות הדפוס השונות, הייתה חלק משיעוריו של הרב הנזיר. בתיאורו את שיעוריו של הרב הנזיר בספר הזוהר שבו היה משתתף בין השאר גם נשיא המדינה דאז, זלמן שז"ר, כותב נהר:

הנשיא חובק בזרועו בחיבה את ספר "הזוהר" בו למד, וכמוהו עושה שומר ראשו, אלא שבידי הלה - מהדורה אחרת של "הזוהר", שכן [...] הרב [הנזיר] ותלמידיו נהנים לעיין בבת-אחת במהדורות השונות ביותר, עמוסות הפרושים והנדירות ביותר, של הספר הנלמד, והכרכים המגוונים האלה מוטלים להם על השולחן כסל פרחים ופירות.⁴¹⁴

ומוסיף שם פרופ' נהר מילות הערכה לספרו "קול הנבואה" שבו: "נפגשים בתיאוריה אחת לייבניץ ורמח"ל, הגל והמהר"ל, שופנהאואר והרב קוק".⁴¹⁵

כותב דב שוורץ, מחוקרי משנתו הפילוסופית של הרב הנזיר, על הרב גונית שמצא בכתביו של הרב הנזיר:

מחד גיסא – הרב הנזיר הוא אישיות מדעית, המעורה ברזי המחקר האקדמי ובשיטתיותו. שיטתו המחשבתית סובבת סביב מחקר לוגי, ומחקר שכזה מעיד על אישיות שקולה, אקדמית וקרת רוח. כל חיבוריו מלווים בהערות שוליים קפדניות, גם במקום שאין העניין זוקק. כל מושג ומושג שעסק בו נתלבן שוב ושוב מבחינת הרקע ההיסטורי והפילוסופי שלו. כתביו של הנזיר מעידים על היות מחברם אינטלקטואל שיטתי, מגובש ושקול. מאידך גיסא – הנזיר היה בעל אישיות סוערת ביותר, שכל ימיה שאפה לתכלית אחת: לזכות לנבואה [...] מחד גיסא – הרב הנזיר, כהוגה אורתודוכסי, ראה עצמו כחוליה רציפה בתולדות המחשבה היהודית הרבנית המסורתית. תעיד על כך העובדה שהוא היה בן בית בישיבות המקובלים בירושלים. הוא לא ראה את עצמו כחוקר ביקורתי כלל ועיקר, אלא

⁴¹² הרב דוד כהן, "ל"ו מידות – אגרות ר"ש בן עלי – הר"ש אסף", תרביץ ב (תרצ"א), עמ' 241; הנ"ל, "קל וחומר לאבן-מוסא", בתוך: תרביץ, ג (תרצ"ב), עמ' 215-216.

⁴¹³ הרשימה התפרסם לראשונה ב"נתיבה", ניסן תרצ"ד, ובשנית בנזיר אחיו, א, עמ' צב. למרות אי דיוקים ביוגרפיים מסוימים שבה, ככינוי של הרב הנזיר אצל אריגור: "הד"ר לפילוסופיה", אפשר למצוא ברשימה זו עדות נאמנת לסגנון לימוד שיעוריו.

⁴¹⁴ נזיר אחיו, א, עמ' צב.

⁴¹⁵ שם, עמ' קלו.

כממשיך את מסורת הדורות ברוח ישראל סבא. מאידך גיסא – הנזיר קיבל חינוך אקדמי קפדני, והיה בשלב מתקדם בסולם התארים האקדמי. במחקריו הוא מודע לכל השיטות הביקורתיות והמחקריות המודרניות בתקופתו, ולעיתים הן מתמזגות ביצירתו ובניתוחיו.⁴¹⁶

נוסיף לפרק זה את תיאורו של תלמידו, הרב צפניה דרורי, המעיד גם הוא על אותה אווירה מיוחדת של חיבור בין עולם האקדמי לעולם הישיבה המסורתי בשיעוריו של הרב הנזיר, שקסמה כל כך לתלמידי ישיבת "מרכז הרב":

בן הישיבה איננו פוגש את העולם החיצון. יש כאלה שפורשים מהישיבה והולכים ללמוד בחוץ, מרצון לרכוש השכלה כללית. אבל אנחנו בני ישיבה שבתוך הישיבה, שכל כולנו שקועים בתורה, בהוויות אביי ורבא ובענייני מוסר ומחשבה, באנו לשם, אל הבית הזה, ושם היינו פוגשים, יושבים ומקשיבים אתנו, בלשנים ודקדקנים, פילוסופים גדולים מן האוניברסיטה, הוגים מבחוץ. וכולנו היינו מתיישבים יחד, ללמוד יחד. והלימוד אז, חוץ מערכו הפנימי, היה לו גם ערך של פגישת עולמות [...] כל יפירתו של יפת הוכנסה באופן טבעי באהלי שם. החוץ השתלב עם התורה והקדושה, לא כנדחה, אלא כמכובד. לא כנערץ, אלא במקומו הנכון לו.⁴¹⁷

יחסו של הרב הנזיר לחוקרי חכמת ישראל - צונץ, שי"ר ומהר"ץ חיות

כפי שכתבתי לעיל, חלק ממקורות היניקה של הרב הנזיר בצעירותו היה עולם המחקר של חוקרי 'חכמת ישראל'. עם זאת לאחר פגישתו עם הרב קוק והקשר הממושך ביניהם, פרש הרב הנזיר מעולם האקדמיה ושקע בעולם הישיבתי המסורתי, כשהוא משמש כר"מ בישיבת "מרכז הרב". בפרק זה ארצה לבחון את יחסו של הרב הנזיר לחוקרי חכמת ישראל בתקופה שבה שימש כר"מ בישיבת "מרכז הרב" וכתב את פירושו למדרשי הלכה והאגדה. מתי הוא מצטט את חוקרי חכמת ישראל, מתי מתעלם מהם ומתי מתעמת איתם? ברור כי בבחינת יחסו של הרב הנזיר לחוקרים נושאי הדגל של חכמת ישראל, יש בכדי ללמד על יחסו הכללי לעולם המחקר בתקופה זו.

על יחסו העקרוני של הרב הנזיר לחוקרי חכמת ישראל ניתן ללמוד מהקדמותיו של הרב הנזיר לפירושו למדרשי ההלכה והאגדה. כאמור, כהקדמה לפירושו, כתב הרב הנזיר מספר פרקי מבוא. הקדמות אלו נכתבו בתקופות שונות, ככל הנראה לפני סדרות של שיעורים במדרשי ההלכה והאגדה

⁴¹⁶ שוורץ, הציונות, עמ' 152-153.

⁴¹⁷ נזיר אחיו, א, עמ' קיח.

שלימד הרב הנזיר במחזוריות של מספר שנים ונאמרו בפני קהל שומעים מגוון: תלמידי ישיבה, אנשי אקדמיה וסטודנטים וגם 'בעלי בתים'. מטבע הדברים ההקדמות שונות זו מזו בעובדה שהותאמו לאופי השומעים וגם שונות זו מזו בחידושים שחידש הרב הנזיר בשנים שחלפו בין כתיבת ההקדמות, אך עיקרן דומה והרעיונות המרכזיים שבהן חוזרים על עצמם.

ארצה להתעכב על מחברת הקדמתו השנייה של הנזיר, הנוגעת לענייננו. הקדמה זו נאמרה כ"הרצאה לפני תלמידי האוניברסיטא חברי **יבנה** במוצש"ק וישלח, ט"ו כסלו תשי"ח".⁴¹⁸ ייתכן שהיה זה שיעור מבוא למדרש או מבוא לסדרת שיעורים במדרש שנאמרו בפני תלמידי האוניברסיטה העברית, חברי "יבנה": ברית הסטודנטים הדתיים באוניברסיטה העברית. הקדמה זו חשובה לנו במיוחד מפני שהרכב התלמידים ככל הנראה גרם לרב הנזיר להתאים את אופי ההקדמה לתלמידים והובאה בו התייחסות מפורשת ליחס לחוקרי 'חכמת ישראל'. התייחסות מעין זו איננו מוצאים בשאר ההקדמות.

בתחילת ההקדמה הרב הנזיר סוקר את מדרשי ההלכה והאגדה המוכרים לנו ודרכי דרשותיהם, ולאחר מכן כותב הרב הנזיר פרק שכותרתו "**חוקרי המדרשות** של האגדה", ובו סוקר את ראשית מחקר המדרש. נשים לב לחידוש שבעצם ההתייחסות לנושא מחקר המדרש בחיבור פרשני על המדרש. בדרך כלל הפרשנות המסורתית בת התקופה נוטה להתעלם מעולם המחקר או מפני חוסר הכרות עם עולם מחקר חכמת ישראל, או התעלמות מכוונת מעולם חוקרי חכמת ישראל. בכך שהרב הנזיר מזכיר בהקדמתו שמות אלו, יש אמירה ברורה שמכיר בעולם זה ותהיה לו התייחסות בחיבורו.

וכך כותב הרב הנזיר בהקדמתו:

הראשון בזמן ובמעלה היה ריט"ל צונץ, בס' **הדרשות** שלו, בו בזמן היה **הרב שי"ר**, גדול החוקרים והמבקרים, בתולדות הגאונים, וגם במדרשים ביחוד בס' ערכי מלין, ע' אפטרטא, ועוד. ועוד בו בזמן היה **מהר"ץ חיות**, בס' הקטן בכמות, וגדול באיכות, ס' אגרת בקרת.⁴¹⁹ הוא [המהר"ץ] מזכיר את ריט"ל צונץ בשם החכם הנזכר, דף טז ידידי החכם הגדול, דף טו, ואינו מזכיר שמו במפורש, מראה מפני חמת החסידים, שהיו בקהלתו. וכבר שלחו ואמרו לו, מי הם הללו שמימיהם אנו שותים ושמותם אין אנו מזכירים (הוריות, סוף).⁴²⁰

⁴¹⁸ כ"י 802, עמ' 1 ההדגשות במקור.

⁴¹⁹ מהדורת זולקווא תר"א. ובספר אגרת בקרת, מהדורת פרסבורג, תרי"ד, שהו"ל ר' יעקב ברילל, כבר מזכיר שמו של צונץ בהערותיו שם עמ' יז ע"א.

⁴²⁰ כ"י 802, עמ' 5 ההדגשות במקור.

הרב הנזיר מונה שלושה אישים שלשיתו הם חוקרי המדרש הראשונים: צונץ, שי"ר ומהר"ץ חיות. ארצה להתייחס לאישיותם של החוקרים. החוקר השלישי שאותו מונה הרב הנזיר: המהר"ץ חיות, מקובל כחכם מסורתי, גדול בתורה. אמנם המהר"ץ השתמש בשיטות מדעיות, וספג על-כך ביקורת רבה בסביבתו החסידית, אך המהר"ץ נחשב בתקופתו ואף לאחר-מכן כשייך לאורתודוקסיה הרבנית.⁴²¹ הרב הנזיר מזכיר את מחקרו החשוב ספר אגרת בקרת העוסק בתיארוכם של מדרשי חז"ל. נשים לב כי הרב הנזיר לא מסתפק באזכור שמו של המהר"ץ ובתיאור פירותיו המחקריים אלא מזכיר גם את הביקורת שספג על כך שלא הזכיר את שמו של צונץ, אם כי המהר"ץ התייחס אליו בכינוי "החכם הגדול".

החוקר השני שמזכיר הרב הנזיר הוא הרב שלמה יהודה רפפורט, הידוע בכינוי שי"ר. בוויכוחים שניהלו חוקרי "חכמת ישראל" מול הרבנים האורתודוקסים המסורתיים, שי"ר הגן בחריפות על הניסיונות לקעקע את המסורת, והוא כותב: "ואם פעם ידמה כרוב שכלי לעוף על ולהמריא במרום נגד רוכבים במרכבת המשנה והתלמוד, אקצץ את כנפיו ואשיבהו מטה".⁴²² אמנם בספריו מביע שי"ר דעות שלא כולם התקבלו בקרב היהדות המסורתית.⁴²³

מעמדו של יום טוב ליפמן, או בשמו הגרמני: ליאפולד צונץ שונה. צונץ היה שייך במוצהר לתנועה הרפורמית. אמנם יש להבדיל בין התנועה הרפורמית אליה היה שייך צונץ שראתה את עצמה כמחויבת במידת מה להלכה, לבין התנועה הרפורמית בגלגולה הנוכחי, וכן יש לציין כי צונץ עצמו הסתייג לעיתים מדרכה של התנועה הרפורמית בתקופתו ומשינויים מרחיקי לכת בהלכה שיזמה התנועה, בעיקר בשל הערכתו לתלמוד.⁴²⁴ התנגדותו לאורתודוקסיה כוונה בעיקר כנגד המעמד הרבני ועיקר השינויים הרפורמים שבהם תמך שאותם מבסס בספרו "הדרשות בישראל", הם שינויים בסדרי בית הכנסת. השינוי המפורסם שאותו מציע הוא בדרשה הרבנית שבה צריך להיות לדבריו שינוי פרי התפתחות היסטורית, בשילוב עם שינוי שהוא לדבריו בגדר החזרת המנהג הישן למקומו, ודחיית המנהג הנוכחי מפניו. לשיטתו, הדרשה הרפורמית היא השבת עטרה ליושנה של

⁴²¹ ביוגרפיה של המהר"ץ חיות ראה הרשקוביץ, חיות. לתגובתו הדתית של המהר"ץ לסוגיות השונות שהעלתה תנועת הרפורמה וההשכלה ראה חמיאל, הדרך ועבודתה של הוטנר-דוד, מהר"ץ.

⁴²² שי"ר, אגרות שי"ר, פרעמישל תרמ"ה, עמ' 13-15.

⁴²³ כטענתו שהחלק השני של ספר ישעיהו מפרק מ והלאה הוא ספר בפני עצמו ואינו משל ישעיהו בן אמוץ, סקירה על פעילותו בקרב משכילי גליצה ויחס האורתודוקסיה המקומית אליהם ראה ידידיה, עמ' 22-26 לביוגרפיה כללית של שי"ר ראה שמעון ברנפלד, תולדות שי"ר, ברלין תרנ"ט.

⁴²⁴ לדוגמה במסה ששמה "תפילין", שהייתה במקורה דרשה לבר מצווה, מדגיש צונץ את ערך שמירת המצוות המעשיות וחולק על המתנגדים לערך השמירה עליהם וכך כותב: "מי יכול לערוב לנו, כי היהדות עתידה להתקיים, אם תיעשה רק למושג מופשט? [...] מצוות היהדות נשתלבו בין בסבל ובין בתקוותיו של העם עד כי לא רק שמקשרות אותו אל הדת, אלא שנעשו למקור חייו", ראה ווכסמן, צונץ. לביוגרפיה כללית ראה גלאצר, צונץ. לסקירה על יחסו ויחס חוקרים בני דורו ליהדות האורתודוקסית המסורתית ראה ידידיה, אלטרנטיבות, עמ' 8-22.

הדרשה התלמודית הקדומה.⁴²⁵ אך כאמור לא מדובר בשינויים הלכתיים קיצוניים. לכן בשל גדלותו המחקרית, מצוטט צונץ אצל גדולי ישראל, שהיו קרובים למחקר, כדוגמת המהר"ץ חיות, אולם כאמור בדברי הרב הנזיר מחשש הקנאים לא הזכיר המהר"ץ את צונץ בשמו.

דרך זו של אי הזכרת שמם של דמויות שיש בדעותיהם משום כפירה, שונות מההשקפה המקובלת, או שונות בהשקפתם מהשקפתו של הכותב ידועה, כדי לא לתת לגיטימציה לדמות בידי מחבר הספר.⁴²⁶ לעיתים לא מזכיר הפרשן דמות מסוימת מחשש שמא יזוהה עמה ויפגע משום כך, וכך מסביר הנזיר את אי הזכרתו של צונץ בידי המהר"ץ חיות, שהרי המהר"ץ מזכירו בתואר כבוד למחקריו: "ידידי החכם הנזכר". דרכו של הרב הנזיר שונה. לא רק שהנזיר בעצמו מזכיר את שמו של צונץ, אלא הוא אף מצטט את הטענה כנגד אי הזכרתו של צונץ בידי המהר"ץ לאחר שהזכיר את דעותיו: "וכבר שלחו ואמרו לו, מי הם הללו שמימיהם אנו שותים ושמותם אין אנו מזכירים". הרב הנזיר לא נוהג כך אלא מזכירו בשמו ורואה בו "הראשון בזמן ובמעלה" בין חוקרי 'חכמת ישראל'. נראה שהרב סבור שגם אם איננו מסכים עם דרכו של חכם כלשהוא, עליו לצטט את דבריו, אם ראויים לציטוט בבחינת: "שמע האמת ממי שאמרה".

האם לא ידע הנזיר על השתכיותו של צונץ לתנועה הרפורמית? ידע גם ידע. בפרק הבא בהקדמתו מתייחס הנזיר מפורשות לקשר בין חוקרי המדרש לרפורמה, ואף סבור כי תכלית מחקרו של צונץ הייתה ביצוע שינויים מעשיים ביהדות האורתודוקסית. וכך כותב בפרק הבא של הקדמתו, תחת הכותרת: "**ריפורמא וחקר הדרשות**":

הראש וראשון, ריט"ל ד"ר צונץ, בספרו, ששמו המלא הוא, דרשות העבודה הא-ית⁴²⁷ בישראל [...] כונתו ותכליתו היתה מעשית, עם הנהגת התקונים החדשים ה**ריפורמא**, שינוי צורה, בבתי הכנסת, שבהם תפסה מקום מרכזי, הדרשה [...] ספרו במפורש עוסק גם בדרשה בתקופה הרבנית, והפרק האחרון פכ"ד, **ההוה, בפרט**, המקומות שהנהיגו את הדרשה בלשון הגרמנית בעבודת התפילה (?)⁴²⁸ – ומסיים, תיקון עבודת הא' בבית הכנסת ניתן להעמידו על שלש פעולות, **הנהגת החדש, שינוי הקיים והחזרת המנהג הנכון ליושנו, של הדרשות הקבועות בעבודת הא'**. ובכן לבסס ולנמק מנהג חדש זה הביא להוכיח, שמקדם עוד בימים קדומים, היה מנהג הדרשה, בבית הכנסת ולשם זה עסק הרבה בשקידה

⁴²⁵ צונץ, הדרשות, עמ' 218-221.

⁴²⁶ דוגמה להתייחסות לרב שיש מדרכו הסתייגות ראה בראון, חזון איש, עמ' 225, שם מתאר בראון כי עם הצטננות היחס בין ה'חזון איש' לראי"ה קוק, במהלך פולמוס השמיטה, למרות שסימנים רבים מספרי חזון איש על שביעית מכוונים נגד פסיקתו של הראי"ה בספרו שבת הארץ, אף לא באחד מהם מוזכר הרב קוק בשמו או בשם ספרו, בניגוד לדרכו של החזון איש בפולמוסים אחרים.

⁴²⁷ כאמור, כחלק מההקפדה ההלכתית שבה נקט וכדי להימנע מכתיבת שם אלוקות, הרב הנזיר היה כותב את שם ה' בצורות שונות כ"אלדים", "א-ית" ועוד.

⁴²⁸ מילה לא ברורה.

עצומה ובבקיאות מפליאה בחקר כל המדרשות, בספרו זה, הקובע ברכה לעצמו, **לדורות**,

בחקר המדרשות.⁴²⁹

אנו שמים לב לגישתו הכללית של הנזיר, להבדיל בין אישיותו של הכותב לבין הרעיונות שמובאים בספרו, אותם בודק בצורה אובייקטיבית ומכנה אותם כקובעים "ברכה לדורות".

"הפילוסוף האמשטרדמי" ואישים שהרב הנזיר ימנע מהזכרתם

למרות אזכור חוקרי חכמת ישראל בהקדמתו ובפירושו של הרב הנזיר על מדרשי ההלכה והאגדה, אין אנו יכולים להסיק מכאן כי הרב הנזיר יזכיר בכתביו כל אישיות שמכתביה למד וחקר. כפי שנראה בהמשך הפרק אישיות שהרב הנזיר ראה בהם איום על ההשקפה המסורתית, הוא מתעמת עמה ללא הזכרת שמה. וייתכן שאם הרב הנזיר היה רואה באישיותו של צונץ איום שכזה, לא היה מזכירו למרות שלמד ממחקריו.

אבסס את טענתי. כחלק מתיאורו של איש טירת צבי, אפרים יעיר, את האווירה המיוחדת שהייתה בשיעוריו של הרב הנזיר, שם לב יעיר לעובדה הבאה:

הוא מצטט או מזכיר הוגי דעות מכל הדורות שאין הוא רוצה לפרש בשמם או משום שהוצאו מכלל ישראל כשפינוזא או משום שהיו כופרים כמו דרוין. את דרוין אין הוא פורש בשמו, אך הוא מתאר מחשבותיו על התפתחות הטבע, התפתחות המדע, התפתחות האדם.⁴³⁰

ואכן בהמשך הקדמתו של הרב הנזיר לפירוש המדרש שניתנה לפני תלמידי האוניברסיטה העברית, מתייחס הרב הנזיר בחריפות להגותם של הפילוסופים המשנים מהתפיסה המסורתית המקובלת. הרב הנזיר מעמת בין תפיסתם לבין ההיגיון העברי המקורי, לשיטתו ההיגיון העברי השמעי, עליו ארחיב בהמשך בפרק מיוחד. וכך כותב הרב הנזיר:

כל התעיות, והטעיות, הזרות, בתורה וכו', במוחות משכילי הדור החדש, הכל בא מפני שנתנכרו, תחת שעבוד עול מלכיות הגלות, גם תחת עול תרבותו, והסתגלו להגיון העיוני שלהם [...] ההגיון העיוני הוא הגורם גם לעיקר השלילי בשטתו, הכל אלהות של הפלוסוף היהודי, שאין רצוננו לידות אבן אחר הנופל, כי אם לגלות מקור הטעות הראשית, והיא **ההסתכלות השכלית המוחלטה**, אידיאה אדיקוואטא, האידיאה המכוונת, הצפויה בעין

⁴²⁹ כ"י 802, עמ' 6.

⁴³⁰ נזיר אחיו, א, עמ' קכג.

השכלית, לא הגשמית, אבל סוף סוף זו הסתכלות, שכלית מוחלטה שכל מה שאינו ניתן לצפייה, אינו קיים בשבילה, הכל בעולם הצפוי בהסתכלות שכלית ולא מעל לו.⁴³¹

בפסקה זו הרב הנזיר מתעמת עם שיטתו הפילוסופית המפורסמת של שפינוזה: האידאה אדקוויטית (מכוונת) ומבקרה. אנו שמים לב כי הרב הנזיר נמנע מלהזכיר את שפינוזה בשמו לאות הסתייגות ומכנהו "הפילוסוף היהודי", למרות שמזכיר את שיטתו הפילוסופית. ביקורת רחבה יותר על שיטתו זו ודעותו האחרות של שפינוזה נמצאת בספרו הגדול של הרב הנזיר "קול הנבואה". בספר מקדיש הרב הנזיר שלושה פרקים לתיאור שיטתו של שפינוזה ולביקורת עליה. הרב הנזיר לא מזכיר את שמו ומכנהו בשם "הפילוסוף האמשטרדמי" ורק בהערה מזכירו בשמו.⁴³² וכך הוא כותב:

הפלוסוף האמשטרדמי, סטה בדרכו בהפריזו בעיקר הראשי בשיטתו, הכל - אלהית, פנתאיות, מוחלטה, מבלי שיהיה הוא, ב"ה, נבדל, לעילא מהכל. וזו הגשמה. וכבר קדמו לו בזה מקדמוני הפלוסופיא היונית העיונית העתקה. ומכאן ארבעה מראות נגעים:

א. חסרון הבריאה - החידוש. אין התהוות. הכל יש לעולם.

ב. כפירה בנסים.

ג. הגבלת הבחירה, דטרמיניזם. שלילת חרות הרצון.

ד. שלילת מעלות החסד והחמלה.

ביחוד חסר בשיטתו עיקר החיות העולמית, הבוראה והמחדשת, בתנועה, המעלה על ההגשמה ההסתכלותית, ביחוד עליון. [...]

ראשית השיטה השלילית, של הפלוסוף האמשטרדמי, מוצאה היא ההסתכלות השכלית המוחלטת, או המראה השכלי המוחלט, אידיאה אדיקוואטא, האידיאה המכוונת, הצפויה

⁴³¹ כ"י 802, עמ' טו-יט.

⁴³² הרב הנזיר סוקר בהערה שם את הביוגרפיה של ברוך שפינוזה, באזכור שמו ומציין: "ברוך שפינוזא [...] למד בתלמוד תורה עץ חיים, מפי ר' יצחק אבהב, ר' מנשה בן ישראל, ור' שאול הלוי מורטירא. היה שוקד בספרי מחקר, מורה נבוכים, ואור ה' לר' חסדאי קרקש, ועוד. גם עיין בספרי קבלה. למד רומית מפי הרופא ענדן ועוד שפות זרות, וספרי חכמת הטבע ופלוסופיא. אמו מתה עליו בהיותו בן שש. אביו, מיכאל, סוחר, מפרנסי הקהלה הספרדית, שכוונתו היתה לגדלו לרב בישראל, מת בשנת תט"ו. כשעברו ימי אביו, התחיל להתרחק מבית הכנסת, עבר עבירות בפרהסיא, והעיז בפני רבותיו, והוחרם, ו' אב תט"ז. חי בצמצום, התפרנס מלטישת זכוכית. נפגש עם לייבניץ בהאג. גר בבית צייר ולמד ציירות. הציעו לו קתדרא לפלוסופיא בהיידלברג בשנת 1673, וסירב. מת משחפת תח"ז, 1677. נקבר בבית קברות נוצרי. איברוויג-היינצי [...]. ספרו, מסכת האולוגית-מדינות, Tractatus Theologico-Politicus, שנדפס בחייו, בשנת 1670, בעלום שם מחברו, הוא ראשית בקרת המקרא עד היום. בו משפטים קשים נגד עמו, בחירת ישראל מכל העמים, שגם להם היו נביאים (פ"ג), הורדת ערך נביאי ישראל, והעלת ערך הנצרות. והיסוד כי התורה הנתונה למשה אינה אלא להיות משפט המדינה העברית, וזה רק בהיותה מדינתם, ולא כשנחרבה. [...] אף על פי כן, בניגוד לכלל הספר, לפעמים מביע אמונתו, מתת-הכרתו, מתוך עומק הנפש היהודית שלו, כי ברית-המילה תקיים אותם לעד, וכי עוד תקום מלכות ישראל, ועוד יבחר ה' בם מחדש", קול הנבואה, עמ' קטז, הערה קכה. הרב הנזיר מתפלמס בהרחבה בהערות שם עם שפינוזה, עם מקורות מתוך ספרות המחקר העדכנית לתקופתו העוסקת בשפינוזה לדוגמה: הרמן יחזקאל כהן, כתבים על היהדות (תרגום מגרמנית: צבי וויסלבסקי), ירושלים תרצ"ה; יעקב קלצקין, ברוך שפינוזא, חייו, ספרו ושיטתו, תל-אביב תשי"ד. מאריכות דברים זו נראה כי שיטתו של שפינוזה העסיקה את הרב הנזיר מאוד לאחר שראה בה מנוגדת בצורה חזיתית לשיטתו ההגיון העברי השמעי. יש לציין כי ישנם מקורות שבהם הרב הנזיר מזכיר את שפינוזה בשמו, ראה לדוגמה נזיר אחיו, ב, עמ' שיז, וביטי, פילוסופיה, עמ' 124 המצטט מתוך מגילת סתרים, א, לט.

בהסתכלות שכלית מוחלטת, שאין למעלה הימנה. ההסתכלות החושנית, והתחברות ציורי המראות, ההסתכלות האידיאלית השוללת את המציאות, וההסתכלות האידיאלית המסתורית, וההסתכלות השכלית המוחלטת, הכוללת הכל, שאין נבדל לעילא הימנה, לא הרי זו כהרי זו. אלה הפריזו בערך ההסתכלות האידיאלית, ואלה הפריזו בערך ההסתכלות החושנית. הצד השווה שבהם הפריזה בערך ההסתכלות. אלה ואלה הם יסוד ושורש המרי.⁴³³

אנו רואים שלמרות שהרב הנזיר מתייחס ומתפלמס באריכות עם שיטתו הפילוסופית של שפינוזה, הוא נמנע מלהזכירו בשמו.

חוקרי משנתו של הרב הנזיר מונים שיטות נוספות של חכמי ישראל שלא נזכרות או רק מובלעות בתורתו של הרב הנזיר, למרות שהוא הכירן היטב, ככל הנראה בגלל שהרב הנזיר ראה בהן איום מסוים. דוגמה לכך יש באי הזכרתם של מיסטיקנים ומשיחי שקר בכתביו של הרב הנזיר. דוגמה בולטת לכך היא יחסו של הרב הנזיר לשיטתו הקבלית של ר' אברהם אבולעפיה: הקבלה הנבואית. ביומנו של הרב הנזיר נמצא תיאור אוטוביוגרפי מיוחד של פגישתו של הרב הנזיר עם כתבי ר' אברהם אבולעפיה:

נתודעתי על ידי חוקר נסתרות אחד, (פרופ' [גרשום] שלום, שבקרני עם הרא"ם⁴³⁴ בביתנו בשבת) לכתבי יד של ר' אברהם אבולעפיה ז"ל ותלמידיו, ובקחתי אותם בידי, והיו לי למעורר עז תקיף ואיתן, ורוחי הומה ומתקדש ומטהר, ועולה אל על, במצאי את הגיוני ודרכי בינתי בהגיון השמעי הנבואי, בקבלה הנבואית, (של ר' אברהם אבולעפיה), ובשירי

⁴³³ קול הנבואה, עמ' קיז-קיט. יש לציין כי איש שלום, בין, עמ' 532, זיהה ויכוח בין שיטתו של הרב הנזיר לבין שיטתו של הרא"ה קוק ביחס לשפינוזה. איש שלום מצטט מיומנו של הרב הנזיר שבו כותב: "האחדות העליונה, הכל לשם יחוד, המחשבה העליונה מתאחדת באורה של התפשטות המעשים במקום. יחוד ממש במקום, באור של שירה וגיל, הלב המתפלל והמיחד. לפי זה הכל טוב, אין רע, אין שניות, אלא אחד. יש כאן עובדא של אחדות, נתונה למחשבה, יש כאן ערך של גיל ושמחה, של טוב, של מוסר אחד. והנה זו לכאורה כשטת ספינוצא, שלדידה המחשבה וההתפשטות אחד, ותכליתו האיתקא, כשם ספרו, שהוא ענין אחדות המחשבה והמקום, שהוא הטוב והרע, שבאמת אינם אלא אופנים, (בטלים), וחיותם הטוב. וזו כשטת הרב, שכמה פעמים הביע נטית דעתו לשיטת ספינוצא [...] והנה למרות קדשו של מרן הרב החסידותו וענותותו נעשית לו טבע שני, אחרי רוב פרישותו ימים ושנים, ולמרות עומק ורוחב חכמתו של הרב ודרכיו האיתנים, נראה לי שכאן טעות ראשית [...] בשטתו הפילוסופית. כי הספינוציות, אחרי הטהרה ואחרי כל זיכוכיה, גם אם נודה ברוממותה, ובצדדים רבים מאמתותה (עד כמה הנני יורד לעומק דעת הדבר) סוף סוף לא זו הדרך, ולא זו העיר, מגילת סתרים ג, כ. כוונתו של הרב הנזיר לפסקה כדוגמת: "ההשקפה המונוטאיסטית, הנוטה להסברה הפנטאיסטית, כשהיא מזדככת מסיגיה, המובלטת בחלקים רבים ממנה בהחלק התבוני של החסידות החדשה, שאין שם דבר מבלעדי האלהות", אורות הקודש, ב, עמ' שצט. הרב שג"ר, מוהר"ן, ב, עמ' 220 הערה 25 שם לב שבכתב ידו של הרא"ה, שמונה קבצים, א, צו, עמ' כז, במקום: "ההסברה הפנטאיסטית", כתוב "ההסברה השפינוצית". תודתי נתונה לד"ר עוזי פוקס על ההפנייה להערותו של הרב שג"ר. אמנם לאישיותו של שפינוזה התנגד הרב קוק חריפות והוא כותב: "בעת החדשה בשורש שרשה פגשה כל המהומה האלילית, את חלק מנחשלי עמנו, עד שמצאה מקום ע"י שפינוזה [...] יד ד' היתה על ראשי העדה האמשטרדמית אז להוציא מהכלל את מי שחשב להשכיח את האידיאליות של הקריאה בשם ד' [...] לולא המרחיקים הללו אז הלא היה איש כזה נחשב בין חכמי ישראל, ספריו היו נחשבים כספרי חקירה אלהית נאמנים וראויים לבא בקהל, ואין לשער את כח הנפץ שהיה צפון בהם, למעמד הרוחני והלאומי של ישראל, ובאיזה צורה איומה היה יוצא כשהיה גם העז העברי נוסף אליו", אדר היקר, עמ' קלג-קלה.

⁴³⁴ רבי אליעזר מאיר ליפשיץ (תר"ם-תש"ו; 1879-1946). מראשי תנועת המזרחי בארץ ישראל, היה ממייסדי ומעצבי החינוך הדתי בישראל ומנהלו הראשון של בית המדרש למורים "מזרחי", לימים מכללת ליפשיץ.

זמרה ורנה בניגוני נועם תהלים, בשפיכת הלב בעתות בלילה, בשעות טוהר עליון, כשכולי גופי רועד וכואב בכלות הכחות, רוחי עולה, ונשמתי חיה, עד כדי דפיקת הרוח בלב, ובנימי כנור שיר נועם הבינה, קול דודי דופק, ונהפכתי והייתי לאיש חדש, כל היום אל דמי לי, להתאמץ ולהתחזק שוב, לצפות לחסד הגילוי העליון האלהי, בזמירות בלילה.⁴³⁵

מהתיאור המיוחד עולה לכאורה השפעה משמעותית של ר' אברהם אבולעפיה על הרב הנזיר וכי הרב הנזיר מצא בר' אברהם אבולעפיה מורה דרך: "נהפכתי והייתי לאיש חדש". היינו מצפים לאחר קריאת פרקי יומן אלו כי שיטתו של ר' אברהם אבולעפיה תתפוס מקום מרכזי בהגותו וספריו של הרב הנזיר. אך כבר משה אידל תהה מדוע יש התייחסות כה מועטת בכתביו של הרב הנזיר לדברי ר' אברהם אבולעפיה.⁴³⁶ וכך משיב אידל: "הנזיר ידע היטב ואף הדפיס בספרו כמה מדברי הביקורת החריפים של מקובלים על אבולעפיה. החרמתו נשארה חלק מן המסורת הקבלית".⁴³⁷ כוונתו של אידל היא לחרם שהטיל הרשב"א על ר' אברהם אבולעפיה ומצוטט במלואו בספר "קול הנבואה": "אותו אברהם ששם שמו נביא ומשיח בשסיליא, ופתה בכזביו כמה מבני ישראל, ולולי שסגרתו הפתח בפניו כמעט שהתחיל והיה מכלה ברוב דבריו הדמיוניים והכוזבים".⁴³⁸

בעקבות דברי אידל כותב יהודה ביטי:

הרב הנזיר התרחק מתפיסה אישית של המשיח ונהג לדבר על "תקופה משיחית". בספרו 'קול הנבואה' אין מקום למיסטיקאנים שנתגלו כמשיחי שקר ושמותיהם של דוד הראובני, נתן העזתי, שבתאי צבי, יוסף פרנק ואחרים לא מוזכרים כלל, ולו בדיון תיאורטי על משיחיות שקר. בלשון אחרת, עבור הרב הנזיר יש קבלה 'לגיטימית' ואחרת, שהיא פסולה ובהעדר הזכרתה, כאילו שאיננה. לגיטימיות זו כוללת מחוייבות למסגרת ההלכה [...]. וכנראה, הימנעות מהיבטים משיחיים אישיים.⁴³⁹

למרות שהרב הנזיר מזכיר את ר' אברהם אבולעפיה בשמו, אנו רואים התעלמות מכוונת משיטתו. למעשה ראינו כאן שתי דרכים של הסתייגות בכתביו של הרב הנזיר: יש דרך של הסתייגות חריפה מאישים שהרב הנזיר דן בעמדותיהם אלא שאין הוא מזכיר את שמם (בעיקר שפינוזה) וישנה דרך נוספת של הסתייגות קלה שהמאפיין שלה היא אי התייחסות מעמיקה לדעותיה, כיחסו לרבי אברהם אבולעפיה.

⁴³⁵ משנת הנזיר, עמ' עה.

⁴³⁶ שיטתו "הקבלה הנבואית" נסקרת ונידונת רק בשני עמודים בספר קול הנבואה, עמ' קנה-קנט.

⁴³⁷ אידל, הנזיר, עמ' 830. עוד על ר' אברהם אבולעפיה ומשיחיותו ראה הנ"ל, אבולעפיה.

⁴³⁸ קול הנבואה, עמ' קנט, הערה סב. יצוין כי סיבה נוספת ומכרעת שמציין אידל להסתייגותו של הרב הנזיר מתורתו של ר' אברהם אבולעפיה היא בעובדה שיטתו אינה כוללת את הנוכחות בארץ ישראל כתנאי הכרחי לנבואה.

⁴³⁹ ביטי, פילוסופיה, עמ' 254.

כלומר, בתשובה לשאלה שבה עסקנו: האם ראה הנזיר בשיטות המחקר השונות מהשיטה הישיבתית המסורתית – איום, נוכל להשיב כי דווקא מפני שהוא אינו דן בעמדותיהם של הוגים שדבריהם נראו לו מאיימים ואסורים, אפשר ללמוד מן העובדה שהוא מזכיר את עמדותיהם ואת מחקריהם של אנשי חכמת ישראל כי למרות שהסתייג מדעותיהם של כמה מהם – המתודולוגיה עצמה נראתה לו "כשרה" ולא מאיימת.

חשוב לציין כי לא כל עיסוק במדעי היהדות היה "כשר" בעיני הרב הנזיר. לעיל הזכרנו את ההרצאה שנשא הרב הנזיר בי"ח אב תש"ך (1960), בפני קבוצת מפקחים בחינוך הדתי, ובה תיאר את שותפותו בהקמת ישיבת "מרכז הרב" וכתיבת תכנית הלימודים של, וכך כותב הרב הנזיר שם: היינו מהמשתתפים בראשית יסודה של הישיבה הק'. הגשתי לו **תכנית** לימודים מסועפת בישיבה, שבראשה **תורה**, ממש, פרשת השבוע. ונביאים, והכונה היתה גם **לבקרת הבקרת** שחשובה לבטל את ההנחות המוגזמות, של הבקרת, שיסודן אנטישמיות רוחנית.⁴⁴⁰

אם כן אנו רואים שהרב הנזיר התנגד בחריפות לשיטת הלימוד של ביקורת המקרא, שגם היא משתמשת בכלים ביקורתיים. אם כן מה ההבדל בין "ביקורת המקרא" לבין שיטות הלימוד הביקורתיות מבית מדרשם של חוקרי "חכמת ישראל", שרבים מהם לא נמנו על היהדות האורטודוקסית, בהן השתמש הרב הנזיר?

נראה שהתשובה לשאלה זו פשוטה – ביקורת המקרא מערערת על יסוד האמונה של תורה מן השמים. במחקר התלמוד ראה הרב הנזיר כלי לגיטימי ללימוד התלמוד. בכך היה שותף לדעתו רבו, הראי"ה קוק שכתב:

אותה החלקה שקורין לה בימינו חכמת ישראל, או מדע היהדות, שהן עומדות במחיצה מחולקת מן עצמותה של תורה רק בזמן שעוסקיהם מפנים לבם רק למטרות חילוניות. אבל בזמן שהעוסקים בהם מכוונים את לבם לשם התורה, לשם שמים, הרי כל אלה המקצעות הכלולים באלה השמות של 'חכמת ישראל' או 'מדע היהדות' הן הן גופי תורה.⁴⁴¹

⁴⁴⁰ הרב דוד כהן, חינוך.

⁴⁴¹ הראי"ה קוק, "המכון", קבצים מכתב יד קדשו, א, עמ' רכו. את הדברים כתב הרב קוק לקראת הקמת מכון "הארי פישל". בישיבת "מרכז הרב" הרב קוק כמעט ולא שילב בפועל את לימודי חכמת ישראל ושיטות המחקר. הוא הקים לשם כך את מכון "הארי פישל" לדרישת התלמוד בשנת תרצ"ג שמטרתו לעסוק ב'חכמת ישראל' וליצור ספרות מחקרית 'על טהרת הקודש'. הרב קורא שם ללימוד "מרחב התורה", כולל חכמת ישראל, מדע היהדות, בבלי וירושלמי, תוספתא, ספרא וספרי ומכילתא, המדרשים כולם, מחקר, המידות שהתורה נדרשת בהן לכל הסתעפויותיהן, תולדות ישראל, ידיעת ארץ ישראל, "לשון הקודש והגיונה, דקדוקה, וכל הופעותיה מראש מקדם ועד הזמן האחרון" ועיון ב"היגיון התלמודים ובארחות הבינה שלהם על פי הדרכים השונים אשר נתגלו מימי קדם עד הדורות האחרונים, עם כל משמני לשדם וקויהם". השוו לזיכרונותיו של הנדיב היהודי המפורסם, הארי פישל, שתרם את מבנה המכון וייסד קרן שממנה משולמות מלגות לחוקרים עד ימינו. בזיכרונותיו *Fischel, Harry, Continuation of My Biography (autobiographical), "Forty Years of Struggle for a Principle" 1928–1941 (per title page); a/k/a Continuation of Biography of Harry Fischel, 1941. pp. 13-15*, כותב הארי פישל כי לפי הרעיון המקורי, הלימודים במכון היו אמורים להיחשב לשם הענקת תואר שני ושלישי. עוד מעידה על מטרותיו המוצהרות של המכון העובדה שבראשו עמד, עוד בחיי הרב קוק ובטרם עבר לסמינר הרבנים בניו יורק, פרופ' שאול ליברמן, ששימש אז כחברותא של הרב קוק. על קשריו של רש"ל עם הראי"ה קוק ראה

למרות שהשתמש במתודות מחקריות, הרב הנזיר לא ראה את עצמו כחלק מהאקדמיה. לדידו הוא פרש ממנה ועבר לבית המדרש, אך הוא לא ראה פסול בשילוב מתודות מחקריות ופירושים של חוקרי "חכמת ישראל" בהוראתו ובכתיבתו הפרשנית.⁴⁴²

היחס בין פרשנות מסורתית לבין פרשנות מחקרית בפירושים

עד כה הראיתי כי הרב הנזיר איננו חושש להזכיר את חוקרי "חכמת ישראל", ננסה לראות בפרק זה מה היה יחסו של הרב הנזיר לפרשנות המחקרית כאשר היא שונה מהפרשנות המסורתית. האם הרב הנזיר מתעלם מהפרשנות המחקרית או מזכיר אותה רק ברמז? האם הוא מתייחס אליה רק מ'כלי שני' או מצטט אותה בפירוש. ובעיקר: במקומות שבהם הרב הנזיר מתייחס לספרות המחקר, כיצד הוא מתמודד עם שאלות של מחויבות למסורת הפרשנית מול קריאות מחודשות בטקסט הנובעות משימוש בכלים מדעיים, והעומדות לפעמים בסתירה לפירושים המסורתיים. האם הפרשנות המסורתית מקבלת ערך מצד היותה כזאת, או שחיפוש הפירוש הנכון בעיניו הוא שגובר? נאמר במכילתא דר"י, פסחא, א:

ריאיון עם הרמ"צ נריה, לקוטי הראי"ה, עמ' 337–339. עוד על הקמת מכון "הארי פישל", ראה שבט, מבחנים, עמ' 271–243 ובספרו של חתנו של פישל, Goldstein, Herbert S., *Forty Years of Struggle for a Principle* (1928). עם זאת במקומות אחרים מותח הרב קוק ביקורת על המתודות של "חכמת ישראל" אותה מכנה "השאלה מפילוסופי אשכנז [...] שהתוכן והפנימיות של כל הממחשבות הללו הנם רק חקוים והעתקות פשוטות משל אחרים", ומוסיף שם: "להחיות באמת את ישראל בא"י [=בארץ ישראל] ומהם כלפי חוץ, אי אפשר כ"א ע"י [=כי אם על ידי] קביעות ישיבה גדולה שאינה קובעת לה מטבע חדשה של חכמת ישראל, שצורתה נטבעה במעמקי הגולה ועומק חשכת מצרים – אשכנז ועוד, – הישיבה הזאת תעסוק בחכמת ישראל, לא על הדרך שצלמה לה אותה אירופה, כ"א ע"פ [=כי אם על פי] אותו הדרך המתגלה מאז בישראל ע"י אותם גדולי עולם שעמדו לנו [...] מימות עולם אברהם ומשה ועד הדור האחרון", פנקסי הראי"ה, ד, עמ' תפז-תפח. אם כן אנו רואים שהראי"ה קוק ראה במתודות המחקריות "גופי תורה" שיש מקום לעסוק בהם במכון "הארי פישל", אך לא בישיבת "מרכז הרב" שתפקידה בעיניו היה שונה. ייתכן שגם בגלל הסתייגות זו של הראי"ה מהוראה בשיטות המדעיות בישיבה כותב הרב הנזיר: "זכיתי להתחלת יצירת ישיבת המרכז [...] וגם אותי צירפו למגידי השיעורים. ואני עני וגוע מנוער [תהלים פח, טז] הנני צריך לכפול התאמצותי לעלות, ולא להיכשל בדרך ה', שלא להיכבד בקלון הכבוד, שלא יגבה לבי בגסות. **ולא להסתפק בדרך המדעי** [ההדגשה שלי, י"ה]. שהוא אמנם ניתן להורות וללמד, אבל בפנימיות תלהט אש שלהבת צמאון שקיקתי", משנת הנזיר, עמ' עג. למרות שנראה שהרב הנזיר הגדיר לעצמו שאינו מסתפק בדרך המדעית כדי לתת ביטוי להתלהבות הפנימית שלו מהעיסוק בדברי תורה, ייתכן וגם הסתייגותו של הראי"ה קוק משיטה זו עומדת ברקע הדברים.

⁴⁴² מהמעשה הבא המובא מפי ד"ר זאב בן שחר, אף עולה שדעתו של הרב הנזיר לא הייתה נוחה מהשילוב שבין לימודים בישיבה ללימודים אקדמאיים, וכך מתאר בן שחר את קורותיו בישיבת "מרכז הרב": "לאחר כשלוש שנות לימוד בישיבה החלטנו אני וחברי יונה בן-ששון ללמוד אחרי הצהריים באוניברסיטה בהר הצופים. סדר היום שלנו התחלק חצי חצי, לפני הצהריים למדנו בישיבה, אך בשעות אחר הצהריים היינו נעלמים מהישיבה כשפנינו לאוניברסיטה שבהר הצופים. לא עברו ימים רבים ודבר למודנו באוניברסיטה נודע לתלמידי הישיבה ולמנהליה, דבר שהיה למורת רוחם. באחד מאותם הימים פנה אלי ר' דוד ושאלני מה אני לומד באוניברסיטה, ואני בזחיחות הדעת השיבתי - 'הכל'. כוונתי הייתה למקצועות הרבים, הן התיכונים והן האוניברסיטאיים. תמה ר' דוד: "ה-כ-ל?!" נימת קולו הייתה עבורי סתירת לחי מצלצלת שהייתי ראוי לה. בשיעור הכללי שמסר לאחר מכן ראש הישיבה הרב חרל"פ, הוא הביע את מורת רוחו מלימודינו באוניברסיטה, ואנו הבנו שאי אפשר ללמוד גם בישיבה וגם באוניברסיטה, צריך לבחור. הרב חרל"פ גם כתב מכתב לאביו של יונה בן-ששון שלא יתכן לעזוב כל יום את הישיבה אחר הצהריים לטובת לימודים באוניברסיטה. החלטנו איפה לעזוב את הישיבה". ראה חרל"פ, שירת ה"ם, עמ' 371 מובא גם אצל וולברשטיין, איש, עמ' 152.

וַיֹּאמֶר ה' אֵל מֹשֶׁה וְאֵל אֶהְרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר [שְׁמוֹת יב, א], שׁוּמַע אֲנִי שֶׁהִיא הַדְּבָר⁴⁴³ לַאֲהֲרֹן וּלְמֹשֶׁה,⁴⁴⁴ כִּשְׁהוּא אֹמֵר וַיְהִי בְיוֹם דְּבַר ה' אֵל מֹשֶׁה [שְׁמוֹת ו, כו], לְמֹשֶׁה הִיא הַדְּבָר וְלֹא לַאֲהֲרֹן. אִי־כִּי מֵהַ תְּלַמּוּד לֹמַר אֵל מֹשֶׁה וְאֵל אֶהְרֹן, אֲלֵא מְלַמֵּד שְׁכַשְׁם שֶׁהִיא מֹשֶׁה כֻּלְּ⁴⁴⁵ לְדַבְרוֹת, כֹּךְ הִיא אֶהְרֹן כֻּלְּ לְדַבְרוֹת, וּמִפְנֵי מֵהַ לֹא הִיא מְדַבֵּר עִמּוֹ מִפְנֵי כְבוֹדוֹ שֶׁל מֹשֶׁה, נִמְצָא מִמַּעַט אֶהְרֹן מְכַל הַדְּבָרוֹת שְׁבַתוֹרָה חוּץ מִשְׁלֵשָׁה מְקוֹמוֹת מִפְנֵי שֶׁאֵפְשֶׁר.⁴⁴⁶

הַבְּעִיָּה הַמְּרֻכְזִית שֶׁעֲמַדָּה בְּפָנֵי הַדְּרָשָׁן נֹבַעַת מֵהַשְׁוֵאָה בֵּין שְׁנֵי פְסוּקִים. בְּשְׁמוֹת יב, א נֹאמַר: "וַיֹּאמֶר ה' אֵל מֹשֶׁה וְאֵל אֶהְרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר". וּבְשְׁמוֹת ו, כו נֹאמַר: "וַיְהִי בְיוֹם דְּבַר ה' אֵל מֹשֶׁה בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם". הַדְּרָשָׁן מְנַסֵּה לְמַצּוֹא חֻקְתִּיּוֹת בְּדִיבּוֹר הָאֱלוּקִי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וְשׁוֹאֵל: מִדּוּעַ בְּתַחֲלִילָה מְזוּכָר שֶׁהַדִּיבּוֹר הָאֱלוּקִי הִיא רַק לְמֹשֶׁה וּבְפְסוּק הַשְּׁנִי הַמְּתַאֵר אֶת הַדִּיבּוֹר הָאֱלוּקִי מְזוּכָר שֶׁהַדִּיבּוֹר הִיא גַם לַאֲהֲרֹן?⁴⁴⁷ מֵיִישֵׁב הַדְּרָשָׁן שֶׁהַמְּקוֹר הַמְּזַכֵּיר אֶת מֹשֶׁה וְאֶהְרֹן בֹּא לְלַמְּדֵנוּ שֶׁלְּמִרְוֹת שֶׁגַם אֶהְרֹן הִיא רְאוּי לְדִיבּוֹר אֱלוּקִי בְּכֹל זֹאת מִפְנֵי כְבוֹדוֹ שֶׁל מֹשֶׁה הַדִּיבּוֹר הָאֱלוּקִי הוּא לְמֹשֶׁה לְבַד. עִם זֹאת מְזַכֵּיר הַדְּרָשָׁן שִׁישְׁנָם שְׁלוֹשָׁה מְקוֹמוֹת שֶׁבָּהֶם מְזוּכָר מְפֹרְשׁוֹת שֶׁהַדִּיבּוֹר הִיא לַאֲהֲרֹן בְּגַלְל

אִילוּצִים שׁוֹנִים.⁴⁴⁸

⁴⁴³ בכ"י מינכן הגרסה: הדיבור. בכ"י אוקספורד "הדיבור", וכן בקטע גניזה ניו יורק 47 כל מפרשי המכילתא מבינים כי המילה 'הדבר' במשפט 'שהיה הדבר לאהרן ולמשה' עניינה דיבור נבואי. את הצורה המיוחדת הזו מפרשים חלקם על פי הפסוק בירמיהו (ה, יג) "והנביאים יהיו לרוח וְהַדְּבָר אֵין בָּהֶם", והכוונה לדיבור נבואי. (כך מפרש במהדורת הורביץ-רבין, עמ' 1 ע"פ מדות סופרים, א ע"א, וכן במאיר עין א ע"א) מפרשים אחרים פותרים את הלשון המוזרה בהגהה וגורסים בלשון המכילתא במקום המילה "הדבר" - "הדיבור". (זה ינחמנו, א ע"א; ברורי המדות, א ע"א; ויש מקור להגהת המופיעה גם בכ"י מינכן וכן בילקוט שמעוני, רמז קעט ורמז קפז; פסיקתא זוטרתא, שמות יב, א; ומדרש שכל טוב; שמות יב, א. אבל במהדורת הורביץ-רבין קיימו את נוסח דפוס קושטא וונציה וגרסו "הדבר"). הרב הנזיר בפירושו דבק בנוסח המכילתא וכשיטתו העקיבית שעליה נעמוד בהרחבה בהמשך העבודה, נמנע מהגהת הטקסט ומפרש את הביטוי בדרך הבאה: שהיה הדבר, לשון מקרא: והדבר אין בהם [ירמיה ה, יג] ובילקוט [רמז קעט; שם קפז] ותנחומא [בא, סימן ה]: הדבור וכן מגיהים בז"נ [=זה ינחמנו, א ע"א] ובה"מ [וברורי המדות, א ע"א], וכן במכילתא עם פ' שבות יהודה [א ע"א]. אמנם הדבר משמעו פעולת הדבר מופשט מתוכן הדבור כי הגילוי הנבואי שהיה למשה נבדל מתוכן הנבואה שהיה גם לאהרן. (כ"י 803, עמ' 11).

נשים לב לרגישותו הרבה של הרב הנזיר לשאלת הגרסה שהעסיקה אותו רבות, וכן למתודולוגיה של השוואת נוסחאות המכילתא המופיעות בדפוסים השונים. בשאלת יחסו של הרב הנזיר להגהות בנוסח המכילתא, אני דן בפרק ג להלן. הרב הנזיר מבאר כי המכילתא משתמשת דווקא במילה דבר ולא דיבור לתאר גילוי נבואי, כדי לציין את העובדה שהגילוי הנבואי לא היה שווה למשה ולאהרן. לדברי הרב הנזיר יש בין משה לאהרן "דבר" משותף, אך ה"דיבור" שונה בין משה לבין אהרן. ⁴⁴⁴ בכ"י אוקספורד, מינכן וקטע גניזה ניו יורק 47, הגירסה: "למשה ולאהרן" וככל עדי הנוסח הגיהו הורביץ-רבין במהדורתם, עמ' 1, את נוסח הדפוס. כותב הרב הנזיר בפירושו: צ"ל למשה ולאהרן ככתוב, וכן הוא בפסיקתא זוטרתא [שמות יב, א] וי"ל שהקדימו מפני חידושו, או להקיש אהרן למשה - לדברות (בסברא, עיין לעיל ד"ה שומע אני) (כ"י 803, עמ' 11). למרות הקושי בגרסת הדפוס "לאהרן ולמשה", מנסה הרב הנזיר בכל זאת לקיים את הגרסה בשתי דרכים: א. הקדמת אהרן למשה נובעת מהסיבה שהחידוש העיקרי במכילתא קשור לנבואתו של אהרן. ב. ההיקש הוא בין אהרן למשה ששניהם זכו לשמיעת הקול הנבואי.

⁴⁴⁵ בכ"י אוקספורד הגרסה: "כלול", אך בכ"י מינכן ובקטע גניזה ניו יורק 47 הגרסה כדפוס ויציה: "כלל" ושמרו על גרסת דפוס ונציה במהדורת הורביץ-רבין, עמ' 1. בהמשך אנתח את פירושו של הרב הנזיר לשאלת הגרסה הזו.

⁴⁴⁶ ד"ו ב ע"א; מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 1. בכ"י אוקספורד: "שאיפשר". בכ"י מינכן: "שאי אפשר" וכך הגיהו הורביץ-רבין במהדורתם, עמ' 1. בהמשך אבאר בהערה את דרך פרשנותו של הרב הנזיר, מהם שלושת המקומות שאליהם התכוון הדרשן.

⁴⁴⁷ הרב הנזיר בהסברו לשאלת הדרשן (כ"י 803, עמ' 11) מפנה לדברי הרמב"ן (שמות ו, כה, ע"פ מהדורת הרב שעוועל): "כי בעבור שאמר הוא אהרן ומשה אשר אמר ה' להם הוציאו את בני ישראל מארץ מצרים [שם כו], היה נראה שהדבור לשניהם בשוה, ועתה פירש שהיה הדבור למשה והמצוה לשניהם שיוציאום". יש לציין שהדרשן לא מתייחס להבדל בין דיבור לאמירה כי אם היה נוקט בהבדל זה היה אפשר ליישב שהאמירה היא "אל משה ואל אהרן" והדיבור הוא למשה לבדו.

⁴⁴⁸ פרשני המכילתא נחלקו בשאלה מהם שלושת המקורות שאליהם מתכוון הדרשן במכילתא, שבהם היה הדיבור לאהרן. לפירושים השונים ודיון בהם ראה הערה 6 במהדורתם של הורביץ-רבין, עמ' 1, משם נראה כי רוב הפרשנים סבורים

כעת נפנה לפירושו של הרב הנזיר לפסקה. פירושו הכולל של הרב הנזיר לפסקה זו בלבד כולל ששה עמודי כתב יד, מפני קוצר היריעה לא אוכל להביא את כל פירושו על פסקה זו בשלמותו. עיקר ענייני כאן בפירושו של הרב הנזיר למילים "כלל לדברות". הביטוי "כלל לדברות" קשה ולא מובן, עובדה שגרמה למפרשים רבים להגיה את לשון המכילתא למילה: "כלול" שמשמעותה ביטוי של שלמות כמו המילה 'כליל',⁴⁴⁹ או "כלי" שפירושה כלי להכלת הדיבור האלוקי.⁴⁵⁰ ואכן בכ"י אוקספורד (וכן במדרש תנחומא, שכל טוב [שמות יב, א] וילקוט שמעוני) הגרסה היא: "כלול".

הרב הנזיר היה מודע לנוסחים האחרים של המכילתא ולהגהות המפרשים, וכך כותב בפירושו: בילקוט [שמות, רמז קעט]⁴⁵¹ ותנחומא [פי' בא, סימן ה] כלול לדברות. וכן מגיחים המפרשים,⁴⁵² ופי' ראוי להם⁴⁵³ וכן במאיר עין [עמ' א] מגיה בפנים כלול, ובהערותו, אולי צ"ל כליל ביו"ד שפירושו מתוקן וראוי, והמלבי"ם [שמות יב, א] מקיים הגרסא כלל, שענינו כללי ולא פרטי.⁴⁵⁴

ונראה לי, כלל כמו עיקר, כדלקמן פי"ח⁴⁵⁵ בהגדה, ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר. והיה כלל, עיקר, ואב, שוה לדברות, שהאבות שוים זל"ז [=זה לזה], בהבדל מהפרט שהוא תולדה, במדרגה נמוכה מהאב.

ולפרש"י [שמות יב, א], כלל, שכללו עם משה בדבור. וכן בבה"מ [=ברורי המדות, עמ' א ע"א] שאהרן היה כלול עם משה לענינים הנדברים.⁴⁵⁶ ובז"י [=זה ינחמנו, עמ' א ע"א] בשם הראב"ד: שהיה אהרן נכנס עם משה באוהל באלו י"ג דברות.

שהכוונה למקומות שבהם היה ציווי אלוקי מיוחד לאהרן לבדו. דרכו של הרב הנזיר שונה והוא כותב: "נבואתו של משה, שהיא נבואת התורה, בהבדל מנבואת כל הנביאים, כמו שבירר במו"נ [=במורה נבוכים] ח"ב פל"ה, ויסודי התורה פ"ז, ה"ו [...] ולפי זה יש לומר – חוץ מג' מקומות, היינו: ויצום [שמות ו, יג], מופת [שם ז, ט], חפניכם [שם ט, ח], בפ' וארא, שהיו לפני מצוה ראשונה שבתורה". (כ"י 803, עמ' 12) הרב הנזיר מסביר כי שלושת המקומות שבהם דיבר ה' אל אהרן קשורים לתחילת דברי המכילתא שבהם הדרשן מבדיל בין נבואתו של משה לנבואת אהרן. לפי פירושו של הרב הנזיר שלושת המקומות הללו הם מקומות שבהם ישנו דיבור משותף עם משה ובו הקב"ה פונה גם אל אהרן וההבדל בין מקורות אלו לשאר הנבואות היא העובדה שהשלושה היו לפני המצווה הראשונה שבתורה. מהציווי האלוקי על המצווה הראשונה שבתורה יש הבדל משמעותי בין נבואת משה לנבואת אהרן.

⁴⁴⁹ מעין "ועשית את מעיל האפוד כליל תכלת" (שמות כח, לא), ראה מילון אבן שושן בערך 'כליל'.

⁴⁵⁰ לפירוט דעות הפרשנים ראה בהמשך, בפירושו הרב הנזיר.

⁴⁵¹ ע"פ מהדורת צילום של הילקוט עם זית רענן, ירושלים תש"ך, נח ע"ב; ובמהדורת ירושלים: מוסד הרב קוק תשל"ז, עמ' 79: רמז קפ.

⁴⁵² עץ יוסף על התנחומא; מרכבת המשנה, עמ' ה ע"א; מדות טובות, עמ' לה.

⁴⁵³ כך פירש את הביטוי "כלול לדברות" בזית רענן על הילקוט.

⁴⁵⁴ וכן גם בפירושו ברכת הנצי"ב, עמ' א, שככל הנראה לא היה לעיני הנזיר, מקיים גרסה זו.

⁴⁵⁵ ד"ר עמ' ט ע"ב; מהד' הורביץ-רבין, עמ' 73.

⁴⁵⁶ אך גרסתו במכילתא היא "כלול", וכן גירסת זה ינחמנו.

ויש מגיה כלי לדברות (לוטרבך בשם ר' ישראל לוי)⁴⁵⁷ וכן הורביץ, אמנם נמצא, כלי לדברות, ביתרו [מסכתא עמלק] פ"ב: היה אתם לעם מול הא[לוקים] [שמות] י"ח, י"ט, היה להם ככלי מלא דברות.⁴⁵⁸

אנו מבחינים כבר כי דרכו של הרב הנזיר למעט בהגהת המכילתא. הוא מנסה לקיים את גירסת המכילתא "כלל לדברות", למרות הגהת מרבית המפרשים, ומיישב את הקושי הלשוני שבלשון זו. אולם הרב הנזיר לא מסתפק רק בהבאת הגהתם של פרשנים מסורתיים אלא גם מביא פרשנות מחקרית, כמהדורת לוטרבך והורביץ שמגיהים ע"פ החוקר ר' ישראל לוי, בצורה שונה משאר המפרשים המסורתיים וגורסים "כלי". אמנם גם את הגהתם אין הרב הנזיר מקבל, אולם אנו מבחינים בשתי עובדות חשובות: הרב הנזיר לא מתעלם מהגהתם, אלא מציינה תוך הבאת שמות החוקרים, כפי שקודם הביא את שמות המפרשים המסורתיים. עובדה נוספת היא שהרב הנזיר אף מביא סיוע להגהתם מהמשך דברי המכילתא ולא דוחה את הגהתם על הסף, אלא בהבאת הסיוע כאילו אומר שיש מקום להגהה זו. אמנם בסדר המפרשים שמביא הוא מביא את הגהתם לאחר שהביא את הגהת הפרשנים המסורתיים, אך ניתן לתלות סדר מקורות זה בסדר הכרונולוגי של הפרשנים. אנו רואים שבתפיסתו הפרשנית של הרב הנזיר אין עדיפות לפרשנות המסורתית על הפרשנות המחקרית והוא דן בשאלת הגרסה לגופו של עניין.

הנה עוד דוגמא: נאמר במכילתא, פסחא ג:

דברו אל כל עדת בני ישראל [שמות יב, ג]⁴⁵⁹ רבי ישמעאל אומר וכי שניהם מדברי' היו והלא כבר נאמר ואתה תדבר אל בני ישראל לאמר,⁴⁶⁰ ומה ת"ל דברו אלא כשהיה משה מדבר⁴⁶¹ היה אהרן מרכין אזנו לשמוע באימה ומעלה עליו הכתוב כאלו שומע⁴⁶² מפי הקב"ה.⁴⁶³ רבי ישמעאל מתקשה בהסבר לשון הרבים בכתוב: "דברו", ממנו עולה שגם אהרן דבר אל בני ישראל, הרי רק משה נצטווה בכך? ומשיב: "אלא כשהיה משה מדבר היה אהרן מרכין אזנו לשמוע באימה ומעלה עליו הכתוב כאלו שומע מפי הקב"ה". תשובת ר' ישמעאל לשאלה לא מובנת: איך הטענה שאהרן היה מרכין אזנו לשמוע ומעלה עליו הכתוב כאלו שומע מפי הקב"ה, מסבירה את הכתוב ממנו עולה שגם אהרן דבר אל בני ישראל למרות שהציווי האלוקי היה שרק משה ידבר?

⁴⁵⁷ Lewy, Ein Wort über die "Mechilta des r. Simon", Breslau, 1899, 38a

⁴⁵⁸ ד"ר כג ע"א; מהד' הורביץ-רבין, עמ' 197. פירוש הנזיר מתוך כ"י 803, עמ' 11; נזיר אחיו, ב, עמ' רט.

⁴⁵⁹ בכ"י אוקספורד, מינכן ובקטע גניזה קיימברידג' 50 הגירסה: "אל כל עדת ישראל". לקמן נדון בשאלת הגרסה.

⁴⁶⁰ בכ"י מינכן ובקטע גניזה קיימברידג' 50: "ואתה דבר" וכן הגיהו במהדורת הורביץ-רבין. ובכ"י אוקספורד כנוסח דפוס ונציה: "ואתה תדבר". לקמן ידון הרב הנזיר בשאלת הפסוק המצוטט.

⁴⁶¹ בכ"י אוקספורד ומינכן: "כיון שהיה משה מדבר".

⁴⁶² בכ"י אוקספורד: "שומעין", בכ"י מינכן: "שומעים".

⁴⁶³ ד"ר ג ע"א; מהד' הורביץ-רבין, עמ' 9.

הפרשנים מתקשים בשאלה זו ומיישבים אותה בעיקר על ידי הגהת נוסח המכילתא כך שהרישא תתאים לסיפא של דברי המכילתא.⁴⁶⁴ בהמשך נראה את פרשנותו של הרב הנזיר לשאלה.

נקודה נוספת אליה יש לשים לב בדברי המכילתא קשורה לציטוט הפסוק המובא בה. בנוסח המסורה כתוב "דברו אל כל עדת ישראל" ולא 'דברו אל כל עדת בני ישראל' כבציטוט שבמכילתא. ואכן מפרשי המכילתא המסורתיים מגיחים את המכילתא לפי נוסח המסורה. אמנם בכתבי היד ובעדי הנוסח הדברים לא ברורים כל כך. בכ"י אוקספורד, מינכן ובקטע גניזה קיימבריג' 50 הגרסה: "אל כל עדת ישראל" ובעקבות לשון המקרא וכתבי יד אלו, הגיה גם הורביץ במהדורתו ומחק את המילה "בני". אולם בדפוס ונציה וקושטא הגרסה היא "בני ישראל". יש לציין כי גם במדרשים אחרים המביאים דרשה זו מופיעה הגרסה "בני ישראל". כך במכילתא דרשב"י יב, ג;⁴⁶⁵ וכן בילקוט שמעוני שמות רמז קצא,⁴⁶⁶ וספר והזהיר הגרסה היא "בני ישראל".

אכן לכאורה לא רק מצד הפרשנות המסורתית, יש להניח שהנוסח המקורי הוא באמת כנוסח המקרא: 'עדת ישראל', כהכרעת הורביץ. וייתכן שהביטוי "בני ישראל" נשתבש בדפוס או בכ"י שהווה את הבסיס לדפוס, בגלל שהביטוי 'עדת בני ישראל' שגור היה בפיו של המעתיק. אבל פירושו של הרב הנזיר אחר, וכך הוא כותב:

דברו אל כל עדת בני ישראל לאמר, צ"ל עדת ישראל,⁴⁶⁷ ואולי הוא מהמקומות שיש מחלוקת המסורת בנוסחאות, שכן גם בתרגומים ובמכילתא דרשב"י (יב, ג) בני" = בני ישראל], כהערת ר"ד הופמן⁴⁶⁸ שם,⁴⁶⁹ שמביא שו"ת הריב"ש [סימן] רפ"ד,⁴⁷⁰ ע"ד מחלוקת מדינחאי ומערבאי, והרע"א שבת נ"ה ע"ב (וכן תרומה כ"ה כ"ב, בס"ת של רש"י [ואת] בויו). או שלא דיקו בלשון הכתוב כמו שהאריך ביד מלאכי, רפ"ג, וכן לקמן, ואתה תדבר אל בני".

⁴⁶⁴ ראה מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 9 הערה 9 שם מביאים המהדירים גרסאות שונות שנמצאות במדרשים אחרים המביאים דרשה זו והם מסכמים את דבריהם: "ואפשר דיש לצרף שתי הנוסחאות ולגרוס כאן כשהיה משה מדבר וכו' ומעלה עליו הכתוב וכו' כאלו שניהם מדברים וכשהיה הקב"ה מדבר היה מרכין וכו' ומעלה עליו הכתוב כאלו שומע מפי הקב"ה".

⁴⁶⁵ מהדורת אפשטיין מלמד, עמ' 9.

⁴⁶⁶ במהדורת צילום של הילקוט עם זית רענן, ירושלים תש"ך, סב ע"א נמחק המילה "בני"; ראה מהדורת ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ז, עמ' 125.

⁴⁶⁷ כך במכילתא עם פירוש הר אפרים, ז ע"א; ברכת הנצי"ב, עמ' ז.

⁴⁶⁸ מהדורת הופמן, עמ' 8, מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 9.

⁴⁶⁹ וכן במאיר עין, עמ' ג ע"ב.

⁴⁷⁰ במהדורת הופמן נכתב בטעות "סימן רפ"ב". לשון הריב"ש: "מה שהוקשה לך בהיא דע"ז [כ"ט ע"ב] דא"ל ר' ישמעאל לר' עקיבא [לפניו: ר' יהושע וראה הערה במהדורת הריב"ש שם] אחי היאך אתה קורא כי טובים דודין וכו' איך אפשר בחכם גדול כר"ע שישתבש בקריאת פסוק שהתינוקות יודעין אותו [...] תשובה [...] אפשר שהיה מחלוקת בזאת המילה בספריהם, כמו שיש היום בהרבה מלות בין מערבאי למדינחאי, ובין בן אשר ובין בן נפתלי [...] והיה ספק לחכמים והוצרכו ללכת אחר הרוב", רבי יצחק בר ששת, שו"ת ריב"ש, ירושלים: מכון ירושלים, תשנ"ג, עמ' שעד.

ר' ישמעאל א' [=אומר], וכי שניהם מדברים היו, והלא כבר נאמר ואתה תדבר אל בני ישראל לאמר, כתוב זה אין בכל המקרא, וצ"ל אתה תדבר, וארא ז, [ב] כבפרש"י [שמות יב, ג] ורא"ם [שם]. והוא [הרא"ם] מקשה דלמא הוא רק לפרעה, ולישראל שניהם מדברים? ומביא נוסחא אחרת שדוחה [אותה]: והכ"נ [=והלא כבר נאמר] ואתה דבר אל בני"י, תשא ל"א, [יג], וכן במפרשים⁴⁷¹ ומלבי"ם [שמות יב, ג], שמביאים המכילתא שם [שבתא א]: ואתה דבר לא ע"י מלאך ולא ע"י שליח. והלשון והלא כבר [שמשמעו לעיל] אינו מדויק. ולשתי הנוסחאות, התשובה, אלא כשהיה משה מדבר היה אהרן מרכין אזנו לשמוע באימה, ומעלה עליו הכתוב כאלו שומע מפי קב"ה. לכאורה, אינה כענין, שהול"ל, מעה"כ [שהוה ליה למימר, מעלה עליו הכתוב] כאלו מדבר. ונראה, כנוסחא הראשונה, ששואל, וכי שניהם מדברים היו, נקראו מדברים, הלא אהרן אינו אלא מליץ, מתרגמן, שכך נאמר, שם, אתה תדבר את כל אשר אצוך, ואהרן אחיך יהיה נביאך, ות"א [=ותרגם אונקלוס שמות ז, א] מתורגמן. ומשיב אלא וכו' ומע"ה [=ומעלה עליו הכתוב] כאלו שומע מפי הקב"ה ולא רק מתורגמן מפי משה, אלא מדבר מפי הקב"ה. וכעין זה בג"א [=בגור אריה שמות יב, ג], דא"ל [=דאין לומר] דהך דברו ר"ל משה ידבר פ"א [=פעם אחת] ואהרן ימליצנו באזני העם, דזה לא נקרא דברו דמשמע שניהם שוים בדבור. ולהבין עומק הדבר י"ל משל, למה הדבר דומה, למה שקורין כונגיניאליות, דו-גאוניות, שהשומע את הגאון נעשה שני לו לגאוניות, כאלו שומע מדעתו ומדבר מעצמו.⁴⁷²

נתייחס לשאלות שהעלינו לפי סדר התייחסותו של הרב הנזיר. ראשית הוא עוסק בשאלת גרסת הפסוק. אמנם הרב הנזיר מגיה את המכילתא כנוסח המסורה, אך נותן מקום להערתו של רד"צ הופמן כי ייתכן ואין צורך להגיה את לשון המכילתא בגלל עדי הנוסח הרבים שמשמשים בה ומכיוון שייתכן וגרסא זו הייתה נתונה במחלוקת גרסאות בין ספרי התורה הקדומים. אמנם מחלוקת זו הוכרעה כפי שאנו רואים בספרי התורה שלנו, אך אין צורך להגיה את ספרי המכילתא כי אין זו שגיאה. יש להעיר כי כל הערותיו של הופמן על שינויים בלשון המקרא שקרו עם השנים מלשון התורה כפי שאנו מכירים, הם על שינויים קלים בלבד. ידועה גישתו של הרד"צ הופמן שנאבק כל חייו עם מבקרי המקרא שטענו כי המקרא או חלקים ממנו אינם מן השמים.⁴⁷³ אפשרות

⁴⁷¹ מרכבת המשנה, עמ' ח ע"ב; מדות טובות, עמ' פה; ובמהדורת הורביץ-רבין, עמ' 9 הערה 7: "אין ספק כי הכוונה לפרש' כי תשא לא יב [צ"ל: יג] וכמו שדורש שם ממכילתא ממלת אתה לא ע"י מלאך ולא ע"י שליח כן ממעט כאן אהרן מדבור". וכן ציינו למקור זה בגוף הטקסט.

⁴⁷² כ"י 803, עמ' 85-83; נזיר אחיו, ב, עמ' רלט.

⁴⁷³ את שיטתו זו מבאר רד"צ הופמן בהרחבה בהקדמותיו לספר ויקרא, מהדורת ירושלים: מוסד הרב קוק תשל"ד, עמ' א-יד; לביוגרפיה חלקית שלו ועוד על שיטתו של רד"צ הופמן ראה מבואותיהם של ר' יוסף וולגמוטה ור' קלמן כהנא, לפירושו לספר דברים, תל אביב תש"ך, עמ' א-טז.

נוספת שמביא הרב הנזיר כסיבה לשינוי היא בעקבות דברי היד מלאכי שפעמים התנאים אינם נזהרים לצטט את הפסוקים במדויק.

מכל מקום מפירוש זה אנו מוצאים דוגמה נוספת ממנה ניתן למצוא תשובה לשאלתנו על יחסו של הנזיר לפירושים בהם יש שימוש בכלים מדעיים. אנו רואים שלמרות שהרב הנזיר הגיה את דברי המכילתא כפסוקי התורה הנמצאים לפנינו כפי המסורה המוכרת, בכל זאת הביא את דעתו של הרד"צ הופמן כאפשרית. גם כאן אנו רואים שהרב הנזיר נותן משקל שווה לפרשנות מחקרית כשעומדת למול פרשנות מסורתית, ואף כשמציע את האפשרות שלמדרש היה נוסח מקרא אחר מן הנוסח המסורתי.

גם בפירוש פסקה מורכבת זו, הרב הנזיר שומר על ההליך הפרשני הקבוע שלו. לאחר שהרב הנזיר מבחין בקושי ומיידע את הקורא בו, הוא פונה אל מפרשי המכילתא ומפרשים נוספים המבחינים בקושי זה. הוא איננו מביא את כל הפירושים האפשריים למכילתא המובאים אצל הפרשנים המסורתיים ופרשנים מחקריים שאותם בוודאי ראה,⁴⁷⁴ אלא מתייחס לפרשנות שנראית בעיניו כהולמת את לשון המכילתא. בדרך כלל, כפי שראינו עד כה בעבודתנו וכפי שנראה בהמשך העבודה, הוא אינו מגיה את לשון המכילתא בקלות כדי להסיר את הקושי בדרך זו או משתמש בתירוץ שאינו נראה לו כהולם את כוונת המכילתא כדי לקיים את הנוסח, אלא מנסה ליישב את הנוסח בצורה המתקבלת על הדעת מבלי להגיהו. אך נשים לב כי הקושי בדרשת המכילתא "מכריח" את הרב הנזיר להשתמש בהגהה ולגרוס במכילתא "אתה תדבר", שהוא תחילת הפסוק: "אתה תדבר את כל אשר אצוך" במקום נוסח הדפוס: "ואתה תדבר אל בני ישראל לאמר". הסיבה להגהה זו פשוטה: אם לא יגיה בדרך זו, אי אפשר יהיה להבין את המילים "והלא כבר נאמר" והגהת המכילתא בדרך זו שיש לה תימוכין בדברי רש"י והרא"ם עדיפה על פני ההגהה לפי הפסוק בפרשת כי תשא שמשאירה את נוסח המכילתא קשה ובלשונו בהתייחסו לפרשנים המגיהים את המכילתא ע"פ הפסוק בפרשת כי תשא: "והלשון והלא כבר אינו מדויק".

במקרה שלפנינו הרב הנזיר מבאר את הביטוי במכילתא: "וכי שניהם **מדברים**", לא כפעולת הדיבור אלא לשם עצם המבטא תפקיד מרכזי: "מדבר" בניגוד למליץ, מתורגמן, שהוא משני לו. הרב הנזיר נעזר לביסוס פירושו בהקשר שבו נאמר הפסוק "אתה תדבר את כל אשר אצוך" (שמות ז, ב). בפסוק הקודם לו נאמר: "ראה נתתיך אלהים לפרעה ואהרן אחיך יהיה נביאך" (שם א), הביטוי "נביא" בפסוק הוא במובן של שליח, מליץ, כתרגום אונקלוס: "מתורגמן". וביתר ביאור

⁴⁷⁴ אביא כמה דוגמאות לפירושים שמצוטטים רבות בפירושו של הרב הנזיר על המכילתא, אך הרב הנזיר מתעלם מניסיונם ליישב את הקושי על המכילתא. בברורי המדות, ד' ע"א מציע להגיה: "והלא כבר נאמר ויקרא משה לכל זקני ישראל ויאמר אליהם משכו וקחו לכם צאן" [שמות יב, כא]; וכן הרב הנזיר לא מביא את פרשנותם של זה ינחמנו ג ע"א; מדות סופרים ד ע"א שדנים בדברי הרא"ם שהובאו בדבריו ומיישבים את קושיותו.

כותב שד"ל: "זה וזה דרך משל, לא משה אלהים ממש ולא אהרן נביא ממש, אלא בהיות משה מגיד דבריו לפרעה ע"י אהרן הרי הענין דומה לדיבור האל ע"י נביא".⁴⁷⁵ נשים לב שהרב הנזיר מנסה להימנע מפירושים שאינם מסתדרים עם פשט דברי המכילתא ומעדיף את דרך הפרשנות הזו שלדעתו מגיחה את המכילתא בצורה המצומצמת ביותר הקרובה לפשט דברי המכילתא. ממילא לפי דרכו מיושבת הקושיה על המכילתא. שאלת רבי ישמעאל היא איך נחשב אהרן כ"מדבר", הרי רק משה הוא "מדבר" ואהרן רק בתפקיד המתורגמן. ותשובתו: בכך שאהרן שומע באימה את דברי משה הרי הוא נחשב כשומע מפי הקב"ה ומתעלה לדרגת "מדבר".

סיכום

בפרק זה בחנתי את יחסו של הרב הנזיר לחוקרי 'חכמת ישראל', האם הוא מצטט אותם, מתעלם מהם או מתעמת איתם. מהבדיקה שערכתי עולה כי ככל הנראה הרב הנזיר לא ראה בחקר התלמוד של חוקרי חכמת ישראל איום על ההשקפה המסורתית ולכן לא נמנע מלהזכירם בשמם. יש להדגיש לבל יתקבל רושם מוטעה: עיקר הפרשנות המצוטטת בפירושו של הרב הנזיר הוא פרשנות מסורתית, אך אנו רואים בגלוי כי הנזיר למד, הכיר וציטט את פירושיהם של חכמי המחקר, גם אם המתודולוגיות שלהם שונה מהמתודולוגיות המסורתיות. לדידו אם פירושיהם מסייעים להבין את כוונת המדרש ניתן להיעזר בהם, שזה עיקר מטרתו של הרב הנזיר בפירושו: בירור דברי המדרש לגופם.

ככל הנראה שיטתו של הרב הנזיר הייתה לחלק בין מפיצי דעות בעייתיות בתחום מחשבת ישראל שבמקרים שבהם ראה איום בדעותיהם על ההשקפה המסורתית היה מסתייג מהם והיה מזכיר את דעותיהם ושמם ברמז בלבד או באזכור מינימאלי. אמנם לגבי חוקרי התלמוד נהג הרב הנזיר בצורה שונה וסבר כי רעיונותיהם המחקריים קובעים ברכה לעצמם. ואכן במהלך העבודה אראה כי הרב הנזיר לא נמנע מלצטט רבים מחוקרי 'חכמת ישראל' שמחקריהם נוגעים לפירושו.

בפרק זה גם בדקנו מה היה יחסו של הרב הנזיר לפרשנות המחקרית כאשר היא שונה מהפרשנות המסורתית. מתוך בדיקת פירושו של הנזיר בשתי דוגמאות בפירושו שבהם אנו רואים התייחסות לפירושים ההולכים בדרך המחקר, אנו רואים שבדרך כלל בשאלות הטקסטואליות, אין הרב הנזיר מבכר את הפירושים המסורתיים על פני הפירושים שהולכים בדרך המחקר, ושיטתו היא "קבל האמת ממי שאמרה". התייחסנו לשתי דוגמאות: האחת, מחקרו של ישראל לוי שעומד בפירושו של

⁴⁷⁵ הרב שמואל דוד לוצאטו, פירוש שד"ל על חמשה חומשי תורה, ירושלים תשכ"ו, עמ' 237.

הרב הנזיר בשורה אחת עם הפרשנות המסורתית ואף נראה שבמקרה זה הרב הנזיר מעדיף את פירושו. דוגמה נוספת קיצונית אף יותר, מעידה על יחסו להגהות מחקריות בנוסח המדרש שאף מעידות על מסורת אחרת בכתב המקרא. ראינו שהרב הנזיר מקיים את הערתו של הרד"צ הופמן על המכילתא דרשב"י שמציע כאפשרות יישוב לקושי הטקסטואלי במכילתא, שהייתה מסורת אחרת בכתב המקרא. להלן יבואו דוגמאות נוספות הממחישות את העובדה שזו הייתה שיטתו של הרב הנזיר במשך כל זמן כתיבת פירושו.

ג. 2.2 – השפעת מתודות ודילמות מחקריות על פירושו של הרב הנזיר למדרשי ההלכה והאגדה

מבוא

בפרק הקודם ראינו שהרב הנזיר משתמש בפירושו למדרשי ההלכה והאגדה בספרות המחקר, היא חלק מ'ארון הספרים' שלו, והוא אף מתחשב במידה מסוימת בפרשנות זו. אבקש לבחון בפרק זה עד כמה הרב הנזיר מתייחס בפירושו לריאליה ולמתודולוגיות מחקריות, כדוגמת: התייחסויות לשאלות תיארוך ועריכת המדרשים, השוואה בין דברי חז"ל לספרות חיצונית בת אותה תקופה, התייחסויות היסטוריות וכדומה. ארצה לבדוק גם היכן פירושו ממוקמים בהשוואה לפירושים האחרים על מדרשי חז"ל שנכתבו בתקופה זו. האם מדובר בפירוש מסורתי? פירוש מחקרי? או פירוש המשלב בין העולמות?

רבנים וחוקרים רבים כבר עסקו בשאלת ההבדל בין הלימוד המסורתי ישיבתי ללימוד המחקרי אקדמי והאפשרות לאיחוד ביניהם.⁴⁷⁶ מנחם כהנא,⁴⁷⁷ הוא עורך השוואה בין שתי המתודות הנוגעת לתחומים שונים.⁴⁷⁸ לדבריו במרכזו של הלימוד הישיבתי עומדת התפיסה כי הספרות התלמודית שנכתבה בעבר היא בעלת משמעות להווה ולעתיד, זאת לעומת הלימוד האוניברסיטאי הבודק את משמעות הספרות התלמודית למקומה ולזמן יצירתה, ללא אינטרס אקטואלי. הבדל נוסף שמונה כהנא בין הישיבה לבין האקדמיה הוא הבדל תודעתי: בישיבה ההסתכלות היא על התלמוד מלמטה למעלה מתוך הערצה, לעומת האקדמיה שבה הסתכלות על התלמוד היא הסתכלות ביקורתית. כהנא גם מציין כי במרכז הלימוד הישיבתי עומדת הכרעת ההלכה לעומת הלימוד המחקרי שבמרכזו עומד המחקר הבנוי על מתודה פילולוגית היסטורית המורכבת מקביעת הנוסח, הבנת הלשון והבנת ההקשר. עוד מכנה כהנא את שיטת הלימוד הישיבתי כהרמוניסטית, המבליטה את אחדותם הבסיסית של המקורות לעומת המתודה האקדמית המדגישה את הפרדת המקורות, חושפת מחלוקות ומבליטה את התפתחות ההלכה והמחשבה היהודית. נקודה נוספת שמציין כהנא היא כי בלימוד הישיבתי מתלווה נימה של ודאות ושל מעוף מחשבתי יצירתי, לעומת הלימוד האקדמי שבו ללימוד מתלווה נימה של ספקנות, תהיות והצעת אלטרנטיבות. כהנא לא זונח גם את ההשוואה בין הקוריקולום הישיבתי לאקדמי וכותב כי בניגוד לישיבה שבה תחום הלימוד הוא

⁴⁷⁶ ראה לדוגמה פרידלנדר, ישיבה.

⁴⁷⁷ כהנא, מחקר.

⁴⁷⁸ ראה שוורץ, הוראה, חלק ג, פרק ד. שם מונה שוורץ תשעה הבדלים בין הלימוד הישיבתי לאקדמי. שוורץ גם סוקר את הטענות השונות שהועלו בידי רבנים, מחנכים וחוקרים על היתרונות והחסרונות בשילוב עולם המחקר האקדמי עם הלימוד הישיבתי, במספר פולמוסים שהתעוררו בנושא סביב הניסיון להתמודדות עם קשיים בהוראת התלמוד בתיכונים ובישיבות.

בעיקר תלמוד בבלי ופרשנותו, באקדמיה נוסף לתלמוד הבבלי עוסקים גם במשנה ובתוספתא, בירושלמי, במדרש ובספרות הגאונים.

אציין כי ניתוחו של כהנא בא לאפיין בקווים כללים מתודות מחקריות ומתודות מסורתיות, אולם בוודאי שישנם פירושים מסורתיים רבים שבהם ניתן למצוא מאפיינים מחקרניים אך אינם מוגדרים כמחקריים במובהק.

במאמרו מתייחס כהנא לשאלה האם שילוב בין המתודות הישיבתיות למתודות האקדמיות הוא אפשרי? כהנא מתייחס לקשיים שנגרמים על ידי חדירת המתודות האקדמיות לאנשי הקהילה הדתית. לדבריו המחקר מתקשה לקבל את סמכותה של ההלכה,⁴⁷⁹ ולכן קשה לאמץ את מסקנות המחקר במסגרת הישיבתית. מצד שני לדעתו החיסרון בסגנון הלימוד הישיבתי הישן הוא בכך, שהוא עלול להוביל לסגירות ולצרות אופק, כאשר יצירה דתית מקורית מחייבת מפגש בין תרבויות ומחשבה רחבת היקף. חזונו של כהנא הוא שילוב בין סגנון לימוד ישיבתי לבין סגנון לימוד מחקרי כעיון דיאלקטי, מבפנים ומבחוץ לסירוגין שיסייע ללומד להבין הבנה מלאה יותר את גופי נושאייה של תורה. חזון זה מבסס כהנא במידה רבה על הגותו של הרב קוק.⁴⁸⁰ כבר ראינו שהרב הנזיר נעזר בפירושו בספרות המחקר, ובפרק זה נבחן את מידת שימושו במתודות מחקריות. מרחפת בחלל האוויר השאלה: האם חזון זה מתגשם בפירושו של הרב הנזיר למדרש?

בפרק זה אבקש גם לבחון כיצד הרב הנזיר יתחייס לסתירה בין פירושים מסורתיים לבין הספרות המחקרית. מה יקרה כאשר הרב הנזיר יתמודד עם מצב שבו המחקר יעמוד בסתירה לדברי חז"ל?

פירושו של הרב הנזיר בהשוואה לפירושים אחרים בני התקופה – השוואת הקדמות פירושי המכילתא

ארצה לנתח את כתיבת פרק המבוא לפירוש המכילתא על ידי הרב הנזיר, כדי לנסות לאפיין את פירושו בהשוואה לפירושים אחרים בני התקופה. כתיבת מבוא לספר או לפירוש איננה פעולה טכנית גרידא, אלא מלמדת רבות על אופי הפירוש. המבוא הוא מעין 'מניפסט' של המחבר והצהרת כוונות מהם הסוגיות שיעניינו אותו בפירוש הספר ומהן השאלות שבהן יעסוק בספר. יתר על כן, יש

⁴⁷⁹ ראה לדוגמה את דברי י"ג אפשטיין במכתב לנשיא האוניברסיטה העברית משנת תרפ"ו: "ובאשר לאיחוד הישיבה והאוניברסיטה - לא נראית לי אפשרות לכך. האוניברסיטה לא תרשה לעולם הגבלת חופשה ודרך החקירה. והישיבה - אם לא תרצה לאבד את עצמה לדעת, לא תרשה חופש חקירה במקצועות התלמוד והתנ"ך. השפעת האוניברסיטה על הישיבה גדולה כבר מאוד והיא תמשיך ותגדל", מתוך: אפשטיין מיכל, ביוגרפיה של פרופ' יעקב נחום אפשטיין, עבודת גמר בכתה י"ב, סעד תשמ"ד, עמ' 85.

⁴⁸⁰ לחזונו של הרב קוק לשילוב הלימוד המדעי והמסורתי ראה בהרחבה לעיל, הערה 139. כהנא גם רואה בשילוב בין שני הסגנונות כעשוי לקרב בין חלקי העם, על בסיס לימוד משותף של הספרות היהודית לדורותיה.

צורת כתיבה מקובלת, כמעט מחייבת, כהקדמה לספר שעומד בקריטריונים מחקריים או ספר שנכתב בידי אדם בעל אוריינטציה מחקרית, ויש צורת כתיבת מבוא לא מחייבת בספרות מסורתית. מבוא מחקרי חייב לכלול בראש ובראשונה התייחסות לנושאים שנידונו במחקר הקשורים לנושא הספר. מחקר המדרש עסק במשך כמאה וחמישים השנים האחרונות בזיהוי כותבי ועורכי החיבורים השונים, תיארוך כתיבתם, זיהוי פסקאות בספרות חז"ל שאותן צריך לשייך לבית מדרשו של רשב"י ועוד, וממילא כל ספר מחקרי העוסק במדרשים צריך לכלול התייחסות לסוגיות אלו ולדיונים המרכזיים שנערכו במחקר בנוגע אליהם עד תקופתו.⁴⁸¹

מאידך כפי שנראה בהמשך, אין כללים ברורים למבוא לספר מסורתי. המבוא לספר יכול לעסוק גם כמעט רק ב"תודה לבורא עולם" ולמוציאים לאור, תוך התייחסות מינימאלית לדרך הפירוש ולפירושים שקדמו לו. יש לציין כי לא מן הנמנע כי גם פירוש מסורתי יעסוק בשאלות זיהוי, וכאן נצטרך לבדוק מהן המתודות שבהן משתמש ומהי הספרות שממנה יונק כדי להגדירו כפירוש מסורתי או מחקרי.

אביא תחילה מספר דוגמאות למבואות לפירושים המרכזיים למכילתא המקובלים כמסורתיים. רבי משה ב"ר שמעון מפרנקפורט בפירושו "זה ינחמנו" למכילתא, אמשטרדם תע"ב, מייחד את הקדמתו למניעיו לחיבור הפירוש: ביאור דברי המכילתא הסתומים והגהת המכילתא מטעויות, רבי משה ממשיך בהקדמתו בהסבר כללי על דרכי הפירוש בו הולך בדרכי הראשונים שקדמו לו כרש"י ותוספות ועוד, וכן מטרתו ביישוב תמיהות במכילתא וביאור על דרכי הגהת המכילתא.

גם ר' דוד משה אברהם מראהאטין, בפירושו "מרכבת המשנה", לעמבערג תרנ"ה, מייחד את דברי ההקדמה שלו לתיאור שירי של השתלשלות תורה שבע"פ, ותיאור מטרתו בחיבורו "ליישר המסילה מסילת הברייתא". הוא מתאר כי המניע חיבור הפירוש היה:

לא להתגדר [...] נדר נדרתי בעת צרתי [...] הייתי ממשש כעיור בצהרים וירדתי אל עמק הרופאים [...] ובכל זאת תרופה לא מצאתי [...] ואז הרימותי ידי בתפלה לאל פוקח עורים ואני מדבר בתפלה השיבה לי ששון ישעך ורוח נדיבה תסמכני לי תשוב פתח עניים ואז אאזור חלציי לחבר [...] ביאור גדול למכילתא דר' ישמעאל. ואם בין לילה הי' ראיתי יתרון

האור מן החושך.⁴⁸²

הקדמה קצרה מעין זו שבה בעיקר הודאה לבורא עולם ולבני משפחתו מצאנו אצל הפרשן בן דורו של הרב הנזיר, הרב אפרים זאב גרבוז (תרס"ג-תשי"ט; 1903-1959), בפירושו קו המדה והר אפרים,

⁴⁸¹ ראה לדוגמה מבואו של מנחם כהנא לספרו "המכילתות לפרשת עמלק", דוגמאות לדרכם של פירושים העומדים בקריטריונים מחקרניים אביא בהמשך הפרק.

⁴⁸² מרכבת המשנה, עמ' ה' ע"א.

ירושלים תשי"ד. אם כי הרב גרבוז מציין ש"הרבה יגעתו בעיון רב להעמיד הגירסא ולבארה", מדובר בפירוש בעל מאפיינים מסורתיים.

אם נשווה לפרק המבוא לפירושו של ר' אייזק הירש ווייס, "מדת סופרים", המשלב מתודות מחקריות, נשים לב שהוא מתחיל בזיהוי תקופת כתיבת המכילתא, המבוסס על מחקריו ההיסטוריים של רנ"ק, זכריה פרנקל וחוקרים נוספים. ווייס גם מנסה לאפיין את שיטתם של הלל ושמאי, ובית מדרשם של ר"ע ור' ישמעאל ומתפלמס עם חוקרים כגרץ.

גם בהקדמתו של עמיתו להוראה בבית המדרש של אהרן ילניק, רבי מאיר איש שלום,⁴⁸³ לפירושו "מאיר עין", אנו רואים דברי הקדמה שמעידים על המתודות המחקריות שבהם השתמש. בהקדמתו מצהיר איש שלום כי הוא מכיר במסורות שונות שמקורן מבתי מדרש שונים ובפירושו אינו מגיה "מברייתא לברייתא או מן הגמרות לברייתות [...] שכבר היו לחז"ל ג"כ כת"י שונים ונוסחאות שונות", בנוסף עורך איש שלום סקירה מקיפה על כל מהדורות המכילתא שקדמו להוצאתו. פרק מבוא נוסף ייחד איש שלום להעתקת סקירתו של צונץ על המכילתא העוסק בתארוך המכילתא ובפירוש השם מכילתא, ומרחיב בהקדמתו בביאור סוגיות אלו. כמו כן מתייחס איש שלום לייחוסה של המכילתא לר' ישמעאל, ולשאלת המצאה של מכילתא דרשב"י. בוודאי שסוג הקדמה זה בולט בפרקי המבוא של הרד"צ הופמן למהדורת המכילתא דרשב"י שלו ובה מפרט מהן המקורות ההיסטוריים לקיומה של מכילתא כזו ועל דרכי זיהוייה.⁴⁸⁴

כעת נתבונן בהקדמתו של הרב הנזיר לפירוש המכילתא וננסה לראות איזה שאלות מעסיקות אותו בכתיבת ההקדמה. מפני קיצורה היחסי של ההקדמה אביא אותה כמעט במלואה כדי שנוכל לבדוק איזה נושאים עניינו את הרב הנזיר בכתיבת ההקדמה:

הנבואה היא ראשית תורת ישראל וחכמתו. וכך מדרשי התורה, של הלכה, כמכילתא, נפתחים בפתחתא, שענינה דבר הנבואה, אישיה, מקומה, דרכה, שליחותה, ובזכות מי (בשביל מי) באה. כיוצא בזה הפתיחתא בריש ספרא, ת"כ, פ"א. ומכאן שמכילתין התחלתה כמו שהיא לפנינו, מהחדש הזה לכם [שמות יב, ב] כמדרש הלכה, הפותח במצוה ראשונה, שבה נצטוו ישראל. אם כי בהלכות גדולות, סוף,⁴⁸⁵ נקראה מכילתא דואלה שמות, ובסדר

⁴⁸³ מהדורתם המדעית של הורביץ-רבין הינה כמעט ללא דברי הקדמה, ואת המשפטים הבודדים שכתב הקדיש רבין לסקירת עבודתו המשותפת עם הורביץ וסקירת מהדורות המכילתא שהופיעו עד כה ובהם השתמשו.

⁴⁸⁴ יש להעיר כי שאלת ייחוסה של המכילתא לר' ישמעאל, הטרודה גם פרשנים מסורתיים כר' יהודה נג'אר בהקדמתו לפירוש המכילתא "שבות יהודה", החוקר בשאלה וסובר כי ר' ישמעאל היה מחברה הראשון של המכילתא אך הוסיפו עליה בדורות מאוחרים, אולם הרב יהודה נג'אר אינו עוסק בשאלות מחקריות מובהקות נוספות בהקדמתו. פרשן נוסף שעסק בשאלות אלו בהקדמתו הוא הרב יצחק אליהו לנדא, ברורי המדות ומצוי המדות, וילנא תר"ד.

⁴⁸⁵ דפוס ראשון ויניציא ש"ח, קמג ע"ב.

תו"א [=תנאים ואמוראים],⁴⁸⁶ בשם הגדולים לחיד"א : מכילתא שהיא ספר ואלה שמות מן החדש הזה לכם. וכן בשכל טוב, בא, [מהדורת בובר, עמ' 68 : ירויחו דורשי פ[רשת]...] וישכילו, וסמוך לה פרשת ראש מכילתא (והיא פ[רשת] החדש, שם).

מכילתין מיוחסת לר' ישמעאל. כבמבוא התלמוד לר"ש הנגיד, וכן במפתח התלמוד לרב נסים, שבת ק"ו, ורשב"א ריש ב"ק, ג. במכילתא דר' ישמעאל ופי' הרב"ד, וכן בתנחומא, פ' בא, ממכילתא דר' ישמעאל. ודבי ר' ישמעאל היא ודאי, שבכ"מ בתלמוד תנא דבי ר"י ונמצא במכילתין, כמו, תנא דבי ר' ישמעאל אלמלא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהם שבשמים כל חדש דיים, סנהדרין מ"ב. והוא סתם מכילתין, בא פ"א.

ומובאים בה לרוב שמות התנאים מבבל, שלא נזכרו במשנה וספרא, ר' יאשיה ור' יונתן שהם מתלמידי ר' ישמעאל, מנחות נ"ז : והובאו דבריהם (גם ר' יצחק מבבל) בסוף הפרשות, או בראשן. וי"ל שהם ממסדרי המכילתא [...]⁴⁸⁷

מכילתא לא נזכרה בש"ס. וסנהדרין פ"ו. סתם ספרא ר"י[הוודה] סתם ספרי ר"ש וכולהו אליבא דר"ע, ולא נזכרה מכילתא. ומתמצים דנקיט רק אליבא דר"ע, ומכילתין היא דר' ישמעאל, בשבות יהודה, הקדמה שנית, בסנהדרין דף פ"ו. דאר"י סתם ספרי ר"ש, לימא סתם מכילתא דר' ישמעאל, הא לאו כלום, משום דבעי למימר, וכלהו אליבא דר"ע. אך גם קידושין, מ"ט : אמר תנא אנא, עד דתני הילכתא ספרא וספרי ותוספתא. וכן שבועות, מ"א : אנא, ר"נ, ורב ששת, דתניא הלכתא וספרא וספרי ולית, מכילתא ולא נזכר אליבא דר"ע. וי"ל כי מכילתא כלולה בשם ספרי, או שאר ספרי דבי רב, כרשב"ם ב"ב קכ"ד : [ד"ה בשאר ספרי דבי רב] וכן בחגיגה ג. תרי אילמי וברכות מ"ז : וכן בסדר תו"א [=תנאים ואמוראים]⁴⁸⁸ נ"א, בס' יוחסין השלם הוצ' פיליפובסקי ח"ג [עמ' 253] : וספרי שהם חומש אלה שמות וחומש הפקודים וחומש משנה תורה. וכן בסדר מקבלי התורה ולומדיה במחזור ויטרי, [מהדורת מקיצי נרדמים, ברלין תרנ"א, עמ' תצ"ב ועוד.

השם מכילתא, בערוך, לרבנו נסים, פי' מגילתא וי"ל שהיא מגילתא מספרי, כמגילתות – מכילתות בספרא. ופי"א [=ופירוש אחר] מכילתא מדה. שהמדרשות נקראו מדות. לרמב"ם בהקדמת מ"ת [=משנה תורה] : ר' ישמעאל פירש מואלה שמות עד סוף התורה והוא הנקרא מכילתא, וכן ר"ע חיבר מכילתא. וכן בספר המצות בכ"מ למד ממכילתא לשאר חומשי התורה.

⁴⁸⁶ מהדורת כהנא, פרנקפורט תרצ"ה, עמ' 17.

⁴⁸⁷ הרב הנזיר מאריך במבוא להוכיח את שיטתו ר' יאשיה ור' יונתן הם ממסדרי המכילתא.

⁴⁸⁸ מהדורת כהנא, פרנקפורט תרצ"ה, עמ' 17.

ויש מכילתא אחריתא דרשב"י, שמביאה הרמב"ן בפי"ה"ת [=בפירוש התורה, שמות יד, יט ועוד], ומתחילה משמות, ומשה היה רועה וכו' [שמות ג, א], והיא מבית מדרש ר"ע. עיין מכילתא לרמא"ש [=ר' מאיר איש שלום, מבוא, פרק ט]. ומבוא למדרשי הלכה לר"ד הופמן. ובמבוא התלמוד לר"ש הנגיד: מכילתא דר' ישמעאל, ואותיות דר"ע, אולי צ"ל ואותה דר"ע, עיין גנזי שכטר, ב, [עמ"ל] קמ"ט, ושם א', [עמ"ל] ס"ז – ע'. ובשערי ציון להר"י לטאש, [מהדורת בובר, עמ' 25]: ור' ישמעאל חבר ביאור אלה שמות עד סוף התורה, והוא הנקרא מכילתא, וכן ר"ע חבר חבור מכילתא, בס' ואלה שמות מפ' החדש הזה, עד סוף הסדרים. מכילתא דרשב"י נקראת גם **מכילתא דסניא**, משום שפותחת בפרשת הסנה, הנבואה הראשונה למשה, בפירוש ר' הלל לברייתא ד"יג מדות, ריש תורת כהנים ובכ"מ, פרופ' ר"נ אפשטיין, מכילתא דסניא, תרביץ, שנה ג, ספר ד.

וי"ל שמשם הובאו דברים אחרים במכילתין ותנא דבר"י בדבי ר"ש, וסימנך משכוח גברי לגברא, יומא נ"ט. כמו שיבואר, בכ"מ. מכילתא חלוקה למסכתות ופרשיות, ט' מסכתות ופ"ב פרשיות, בסוף ד"ו [=דפוס ויניציא], ואולי גם להלכות, כספרא, כמוכח מתנחומא ד' ויניציאה.⁴⁸⁹

במבוא זה אנו רואים שילוב של העולמות הנכללים בהגותו של הרב הנזיר. השאלות שמעניינות אותו במבוא למכילתא הם שאלות מחקריות קלאסיות: השאלה האם קיימת מכילתא לפרשיות שמות-וארא, שאלת ייחוס המכילתא ועריכת המכילתא, התייחסות למכילתא דרשב"י ולא זו בלבד אלא שהרב הנזיר מרבה בציטוט ספרות המחקר העדכנית לתקופתו.

אך נשים לב להבדל מרכזי בין מבוא לפירוש מחקרי לבין המבוא לפירוש של הרב הנזיר. הרב הנזיר לא מסתמך רק על מקורות המחקר בניסיון להשיב על השאלות שמטרידות אותו אלא פונה להגותו העצמית. אדגים את דברי: הרב הנזיר פותח את המבוא בדיון בשאלה האם הייתה מכילתא לתחילת ספר שמות. כדי להשיב על שאלה זו הוא לא משתמש רק בהוכחות פילולוגיות או בספרות תורנית ביבליוגרפית המתייחסת לשאלה זו, אלא הוא מניח שפתיחת המכילתא בפרשת בא בנושא הנבואה, מעידה על כך שזו תחילת המכילתא. הסיבה לכך לדעתו היא העובדה ש"הנבואה היא ראשית תורת ישראל וחכמתו. וכך מדרשי התורה, של הלכה, כמכילתא, נפתחים בפתיחתה, שעניינה דבר הנבואה, אישיה, מקומה, דרכה, שליחותה, ובזכות מי (בשביל מי) באה". הרב הנזיר מסתפק בהוכחה לטענתו בעובדה שגם הספרא פותח בנושא הנבואה. מובן שהפתיחה בנושא

⁴⁸⁹ כ"י 803, עמ' 4-6.

הנבואה אינה הוכחה שעומדת במבחן הביקורת המחקרית כהוכחה לעובדה שלא קיים מדרש על פרשת שמות וארא.

לסיכום, מבחינת השאלות שמטרידות את הרב הנזיר במבואו, פירושו יכול להשתלב בסוגה של פירושים מחקריים למכילתא. אולם למרות היכרותו עם ספרות המחקר והמתודות המחקריות, נראה שהרב הנזיר לא רואה בפירושו פירוש מחקרי קלאסי למכילתא והוא ספוג בהגותו העצמית, שאינה כפופה למתודות המחקריות.

עיסוקו בסוגיות הנידונות בעולם המחקר – "י"ח דברים שגזרו בו ביום"

את הרב הנזיר העסיקו סוגיות שעניינו את עולם המחקר בתקופתו. המכילתא דר"י, בחדש, ז, דורשת את הפסוק "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ, ז). כחלק מדרשות אלו מובאת דעת ר' אלעזר בן חנניה בן חזקיה שלומד מפסוק זה שיש להתכונן לשבת כבר מיום ראשון:

אלעזר בן חנניה בן חזקיה בן חנניה⁴⁹⁰ בן גרון אומר זכור את יום השבת לקדשו, תהא זוכרו

מאחד בשבת שאם יתמנה לך מנה⁴⁹¹ יפה תהא מתקנו לשם שבת.⁴⁹²

בדרך כלל לפני שהרב הנזיר מפרש את דברי המדרש הוא מצטט את לשון המדרש שעליה מוסב פירושו. בפירוש על דרשת ר' אלעזר בן חזקיה במכילתא, מוחק הרב הנזיר את שתי המילים: "בן חנניה" המופיעות בפעם השנייה לאחר המילים: "בן חזקיה" על ידי הקפתן בסוגריים. לאחר מכן מנמק הרב הנזיר בהרחבה הגהה זו:

אלעזר בן חנניה בן חזקיה (בן חנניה) בן גרון אומר, זכור את יום השבת לקדשו תהא זוכרו מאחד בשבת, שאם יתמנה לך מנה⁴⁹³ יפה תהא מתקנו לשם שבת. מוחקים בן חנני השני, ולית בפ"י הרמב"ן [שמות כ, ז], ובילקוט [שמות, רמז רצה], ובהוצאת לוטרבך.

והוא דבית שמאי. ביצה ט"ז. בש"א [=בית שמאי אומרים] מחד שביך לשבתך, ובה"א [=ובית הלל אומרים] ברוך ד' יום יום. ושם, שמאי הזקן כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת, מצא בהמה נאה, אמר זו לשבת. וכי, אבל הלל הזקן מדה אחרת הייתה לו, שכל מעשיו לשם שמים, שנא' ברוך ד' יום יום. והלכה כב"ה, בפ"י הרמב"ן [שמות כ, ז], שמביא מכילתא אחרת שמאי הזקן א', זכירה עד שלא תבא, שמירה משתבא, ומעשה בשמאי הזקן שלא היה זכרון שבת זו מפיו, לקח חפץ טוב, א' זה לשבת, כלי חדש א' זה לשבת, אבל הלל הזקן

⁴⁹⁰ כך בדפוס ונציה אבל בכ"י אוקספורד, מינכן, וטיקן לא גורסים "בן חנניה" בפעם שנייה, אולם במהדורת הורביץ-רבין, עמ' 229: "בן חנניה" פעם שנייה, כמו בדפוס ונציה.

⁴⁹¹ בכ"י אוקספורד, מינכן, וטיקן: "חפץ יפה".

⁴⁹² ד"ר עמ' כו ע"א, מהדורת הורביץ-רבין עמ' 229.

⁴⁹³ ההדגשה במקור, וכן ההדגשות בהמשך הפירוש גם הן במקור.

מדה אחרת הייתה לו שהיה אומר כל מעשיך יהיו לשם שמים. והוא במכילתא דרשב"י [שמות כ, ח], ממדרש הגדול [שמות כ, ח], וכן בפסיקתא רבתי יי הדברות, פכ"ג. ושם בשם ר' שמלאי, עיי"ש בז"א [=זרע אפרים]⁴⁹⁴ ויש גורסים א"ר שמאי (העמק שאלה) [...]⁴⁹⁵ ליתר בירור שהדברים דב"ש.

חנניה זה הוא, המובא במס' שבת פ"א במשנה, (מ"ס [=מדות סופרים]) ושם י"ג: ואלו מן ההלכות שנאמרו בעליית חנניה בן חזקיה בן גרון, שעלו לבקרו, נמנו ורבו ב"ש על ב"ה, וי"ח דברים גזרו בו ביום. ושם ת"ר מי כתב מגילת תענית, אמרו חנניה בן חזקיה וסיעתו וזכור לטוב שאלמלא הוא, נגזו ס' יחזקאל, העלו ג' מאות גרבי שמן, שמן טהור שגזרו על שמן והיה יקר,⁴⁹⁶ וישב בעליה ודרשן. וחנניה היה מב"ש, כאלעזר בנו במכילתא.

ויש מחוקרי תולדות ישראל רוצים להגיה במשנה בעליית אלעזר בן חנניה וכו', וכן בברייתא, אלעזר ב"ח ב"ח [=בן חנניה בן חזקיה] וסיעתו. כבסוף מגילת תענית, סיעתו של רבי אליעזר ב"ח ב"ח ב"ג [=בן חנניה בן חזקיה בן גורון]⁴⁹⁷ כתבו מג"ת [=מגילת תענית], ומובא בסדר הדורות ע' חנניה.⁴⁹⁸ וכן בסדר החכמים לנויבויאר,⁴⁹⁹ מגילת תענית, סיעתו של ר' אליעזר בן חנניה, ובכת"י א"י של חנניה. עיין מונה"ז [=מורה נבוכי הזמן] לרנ"ק שער י"א, חקר אבות סימן ג.⁵⁰⁰

ואומרים כי זה אלעזר ראש הקנאים, בסוף ימי הבית השני, וב"ש [=ובית שמאי] היתה ידם עמהם, וגזרו י"ח דבר, וכן הלכות שנחלקו, רובן משום הרחקת נוכרים.

עיין דברי ימי ישראל לגרץ, שפ"ר, חלק שני [עמ' 89-93].⁵⁰¹ תולדות ישראל לר"ז יעבץ, חלק ה', פ"ז, [עמ' 149, 156-7]. ועוד ראה, שאלמלא הוא נגזו ס' יחזקאל וישב בעליה ודרשן, וספרי תצא, סוף [פיסקא רצ"ד] ר' אלעזר בן חנניה בן חזקיה בן גרון א' [=אומר] איפה לפר איפה לאיל איפה לכבש, יחזקאל מ"ו [י"א] וכי מדתן אחת וכו'. הרי אלעזר שדרשן. אך

⁴⁹⁴ מהדורת ורשה תרנ"ג, עמ' ק ע"ב שם מיישב זרע אפרים את הגרסה "ר' שמלאי", וסבור שאמוראים נוספים כר' שמלאי מסכימים עם דעת שמאי הזקן ולכן לדידו אין להגיה את נוסח הפסיקתא. לשיטתו אף בית הלל מסכימים עם שמאי הזקן בדיון זה: "שזה מדת כל אדם שאין בכחם להתנהג במדת הלל להיות כל מעשיהם לש"ש יתנהגו כמדת שמאי".

⁴⁹⁵ דילגתי כאן על כמה שורות מדברי הרב הנזיר שמרחיב כאן בנושא ההכנה לבית שבת וההבדל הרעיוני בין בית שמאי לבין בית הלל המתבטא במחלוקת זו, שאינם קשורים ישירות לנושא הפרק.

⁴⁹⁶ משפט זה הוא פירוש של הנזיר לדברי הגמרא, מדוע העלו לו דווקא גרבי שמן. הגזרה על שמן של הגויים מופיעה שם בבבלי, שבת יז ע"ב.

⁴⁹⁷ במגילת תענית, מהדורת ליכטינשטיין, סינסינטי תרצ"ב, הגרסה: "איש גורון".

⁴⁹⁸ מהדורת ירושלים תשס"ג, ח"ב, עמ' קפז.

⁴⁹⁹ חלק ב, אוקספורד תרנ"ג, עמ' 23.

⁵⁰⁰ מהדורת ברלין תרפ"ד, סימן יא, עמ' קסב, שם מנסה רנ"ק ליישב את זמנו של חנניה בן חזקיה עם זמן חיתום ספרי המקרא, ועם תקופתם של הלל ושמאי שעלו לבקרו בעליה. רנ"ק מתייחס גם לשינוי הגרסאות בין הברייתא במסכת שבת למגילת תענית בנושא מי כתב מגילת תענית וסבור, כנזיר, שגרסת הברייתא בשבת "חנניה" היא העיקרית.

⁵⁰¹ במהדורת תל אביב: מעריב, תשט"ו, עמ' 209.

מנחות מ"ה [ע"ב] תוסי' ד"ה וכי, מספרי דא"ר חנניא ב"ח ב"ג ובספרי דבי רב] לרד"פ [לר' דוד פרדו, עמ' קעט] מגיה בספרי ר' חנניה ב"ח ב"ג.

ראהו"ו [=ר' אייזיק הירש וויס] בדודו"ד [=בדור דור ודורשיו], ח"א, [עמ' 187, בהערה משיג על זה, ועל הראיה מסוף הלכות גדולות (דפוס ווין) והם כתבו מג"ת [=מגילת תענית] בעלית (אלעזר בן) חנניה, שזה מוקף, ואינו מבה"ג.⁵⁰² אך בהלכות גדולות דפוס ראשון ויניציא [ש"ח] (דף קמא:), לית אלעזר, אלא זקני ב"ש וזקני ב"ה, כתבו מגילת בית חשמוני והם כתבו מגילת תענית בעליית חנניה ב"ח [=בן חזקיה] ב"ג [=בן גרון].⁵⁰³

ועיין דברי ימי היהודים לגרץ, העתקת אברהם הכהן קאפלאן, ווין תרל"ה, ספר ג', בסוף, נוספות י"א [עמ' 74-84]. כל הדברים במלואם, ובהוצ' שפר, רק תמצית הדברים בקיצור. בזה החזיקו גם בעלי ההגנה נגד המלעיגים על תקנות חז"ל. רי"מ [=ר' יחיאל מיכל] פינס, ילדי רוחי, ח"א 85-94 (ושם פ"י תנא ר' יהושע אוניא (חבורה) תלמידי ב"ש, ולא כן, אלא שם התנא ר' יהושע אוניא (ערלה פ"א ה"ב, פסחים פ"ג ה"א). עיין סדר הדורות, ע' [=ערך] יהושע אוניא).⁵⁰⁴

ובירושלמי שם [שבת פ"א ה"ד, ג ע"ג ע"ד], תנא ר' יהושע, אוניא, תלמידי ב"ש עמדו מלמטה והורגין בתלמידי ב"ה משמע שהיה במצב מלחמה.⁵⁰⁵ אבל אין הכרח לזה ולהגיה.⁵⁰⁶ וי"ל כאב כבן מב"ש.⁵⁰⁷

בהמשך העבודה נעסוק ביחסו של הרב הנזיר להגהת הנוסח, אולם כבר ראינו שהרב הנזיר מגיה רק אם יש לו סיבה טובה מאוד לכך. אולם בפירושו למכילתא כאן אנו רואים שהרב הנזיר מוחק בתחילה את המילים "בן חנניה". בהגהה זו מסתמך הנזיר על גרסת הרמב"ן, הילקוט וכך גורס גם לוטרבך שמהדורות עמדה לעיני הרב הנזיר. מעיין בעדי הנוסח ככ"י אוקספורד, מינכן, ווטיקן עולה שגם בהם לא נאמר "בן חנניה". נציין כי במהדורת הורביץ-רבין, עמ' 229 הנוסח הוא: "בן חנניה" פעם שנייה, כמו בדפוס ונציה ולא מוחקים מילים אלו.

⁵⁰² עד כאן דברי ר' אייזיק הירש וויס. מכאן והלאה הערת הנזיר על דבריו.

⁵⁰³ וכן הגיהו במהדורת מכון ירושלים תשנ"ד.

⁵⁰⁴ מהדורת ירושלים תשס"ג, ח"ב, עמ' רמב, שמביא את המקורות בהם הוזכר התנא ר' יהושע אוניא. עיין אהרן היימן, תולדות תנאים ואמוראים, לונדון תר"ע, ח"ב, עמ' 620 שמעיר כי תנא זה נזכר רק בברייתות.

⁵⁰⁵ על אירוע זה ומקורות שעסקו בו ראה בן שלום, בית שמאי, עמ' 262, שם קובע בן שלום כי "אין לפקפק בעצם המסורת שעברה מדור לדור על התנגשות הדמים הקשה בין תלמידי שמאי ותלמידי הלל".

⁵⁰⁶ להגיה "אלעזר בן חנניה".

⁵⁰⁷ כ"י 806, עמ' ו-ז.

הרב הנזיר מוסיף ומנמק בפירושו כי מחיקת המילים "בן חנניה" היא לפי נוסח הדפוס בבבלי, שבת, יג ע"ב: "חנניה בן חזקיה בן גרון",⁵⁰⁸ ללא פעם שניה "בן חנניה", בנוסף הרב הנזיר גם מסתמך על המקורות שהבאנו לעיל: גרסת הרמב"ן, הילקוט ולטרבך. בפירושו עומד הרב הנזיר בהרחבה על הסיבה לכך שהוא מגיה לפי גרסת הגמרא בשבת: מפני שלדעתו על פי מקורות נוספים, הלכה זו מתאימה לבית מדרשם של בית שמאי, לומר לנו שאלעזר בן חנניה שדרש את הפסוק: "זכור את יום השבת לקדשו": "תהא זוכרו מאחד בשבת", הוא אותו אלעזר בן חנניה המוזכר בגמרא בשבת כתנא מבית מדרשו של בית שמאי, להוכחה זו מייחד חלק נכבד בפירושו. נראה שלמרות שהרב הנזיר בדרך כלל דבק בנוסח המדרש, במקרה זה הוא חשב ש'בן חנניה' השני הוא אשגרה מן הראשון ולכן יש למחוק אותו. וכך גם נראה כי לא מצאנו את השם הזה בשום מקום. אכן, באמת נדיר מאוד שמוצאים ייחוס כל כך ארוך של ארבעה דורות ולכן מסתבר כאמור שזו אשגרה מן החנניה הראשון.⁵⁰⁹

אך הדיון המרכזי של הרב הנזיר הוא אינו בשאלה אם גורסים 'בן חנניה' בדברי המכילתא או לא. החלק המעניין, הוא עצם העיסוק של הנזיר בשאלת זהותו של אלעזר זה, והסכמתו עם החוקרים הסבורים שהוא ראש הקנאים שהיה קשור לבית שמאי. מנקודה זו ניתן ללמוד רבות על תחומי העניין של הרב הנזיר, יחסו למחקר ולסוגיות שהעסיקו את עולם המחקר. אמנם לגבי הדיון שהעלו החוקרים לגבי המשנה בשבת, האם מדובר באלעזר בן חנניה או בחנניה עצמו, הרב הנזיר מעדיף שלא להגיה, ואף על פי שבמשנה ושאר המקורות מדובר בחנניה כי: 'כאב כבן'.

הרי בתקופה שבה כתב הנזיר את פירושו התנהל ויכוח בעולם המחקר האם יש קו מחבר בין השקפותיהם הלאומיות ופסיקתם ההלכתית של בית שמאי ובית הלל. ככל הנראה ויכוח זה הושפע מההתעוררות הלאומית שהייתה בעולם היהודי בתקופתם של חוקרים אלו והוויכוח הנוקב שהיה סביב התמיכה בתנועה הציונית או בתנועות לאומיות יהודיות אחרות, או ההתנגדות אליה.

גרף העלה את ההשערה שיי"ח הדברים המוזכרים במשנה, נגזרו על דעת בית שמאי. לדעתו מטרת הגזירה הייתה להבדיל בין ישראל לגויים, כחלק ממאורעות הדמים שקדמו למרד הגדול ברומאים. לשיטתו ברייתת י"ח דבר, מתארת מאבק בין 'מפלגת השלום' היא דעת בית הלל לבין 'מפלגת המלחמה' היא בית שמאי, ששיאה הוא התיאור הדרמטי של מאבק דמים בין בית שמאי לבין בית הלל כמתואר בירושלמי שהובא בדברי הרב הנזיר לעיל. כדי לבסס את שיטתו הגיה גרף את נוסח

⁵⁰⁸ בכ"י של המשנה שבת א, ז קאופמן, פארמה, וקטע גניזה קיימברידג' הגרסה: "חנינה בן חזקיה בן גרון". בכ"י של הבבלי יש שינוי. בכ"י קיימברידג' "חנניה בן חזקיה בן גרון"; בכ"י מינכן 95 הגירסה: "חנניה בן גר[י]ון" ללא "בן חזקיה", בכ"י ותיקן 127: "חנני בן חזקיה בן גוריון".

⁵⁰⁹ יתר על כן, נראה כי הרב הנזיר לא נזקק להגהה זו כדי לזהות אותו עם האיש או בנו של האיש, שבעלייתו גזרו את י"ח דבר. הלא גם אם גורסים חנניה בפעם השנייה עדיין יכול להיות ואפילו מסתבר שבמקום אחד כתבו גם את שם הסבא רבה ובמקום אחר לא, ואין להוכיח מכאן שאין מדובר באותו אדם.

התלמוד "חנניה בן חזקיה בן גרון", והוסיף את המילים "אלעזר בן", ומכאן מסקנתו שהכוונה לאלעזר בן חנניה הכהן מנהיג המרד ברומאים.

דעתו של גרץ עוררה פולמוס ער בין החוקרים.⁵¹⁰ ישראל בן שלום טען כי מהמקורות התלמודיים עולה כי י"ח דברים אלו נגזרו תוך כדי התנגדותם של בית הלל,⁵¹¹ ובזה הוא מאשר את הנחתו של גרץ,⁵¹² אם כי בן שלום לא מכריח לגרוס "ר' אלעזר בן חנניה" במקום "חנניה בן חזקיה".⁵¹³ כך גם סבור הרב הנזיר.

נשים לב. כמו בסוגיות שראינו לעיל כפקוח נפש דוחה עבודה, שבה הסוגיה במדרשי חז"ל לא הייתה קשורה באופן ישיר לנושא שבו דן הרב הנזיר בפירושו, וכמו הנושא של ניתוח קיסרי, גם כאן, הסוגיה במכילתא כלל לא עוסקת בסוגיית י"ח דברים שגזרו בו ביום. ממילא אין כאן קושי מהותי שבגללו צריך להכניס את שיטות המחקר השונות בסוגיה, אלא יש כאן שאלה מה הגרסה הנכונה של שם התנא. ובכל זאת מאריך הנזיר במחלוקת מחקרית שאין כל קשר ישיר בינה לבין פירוש המכילתא ומביע בה את דעתו. פרשן בעל אוריינטציה מסורתית שניגש לפרש סוגיה מסוימת, בדרך כלל לא יתייחס לסוגיות מחקריות הנוגעות אליה ובעצם התייחסותו של הרב הנזיר לנושאים המחקריים הללו אנו לומדים על העולמות שמשקפים בפירושו.⁵¹⁴ ואכן זהו הפרשן היחידי על המכילתא שמזכיר מחלוקת מחקרית זו בהקשר לגרסת שם התנא, בין אם נתייחס לפרשנים מחקריים ובין אם לפרשנים מסורתיים.⁵¹⁵ מההתאמצות הזו להזכיר את המחלוקת, אנו רואים שהיה חשוב לנזיר להזכיר בפירושו שאלות היסטוריות שנידונו במחקר בתקופתו ולהביע את דעתו

⁵¹⁰ בנוסף לדעתו של וייס שהובא לעיל בפירוש הנזיר כחולק על גרץ, מונה ישראל בן שלום, בית שמאי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 253 גם את שירר במאמרו E. Schurer, *The History of the Jewish People in the Age Jesus Christ* (175B.C.-135A.D.), revised and edited by G. Vermes & F. Millar, Edinburgh 1973, כרך ג, עמ' 580 והלאה, ולרנר V. Lerner, 'Die 18 Bestimmungen', MAG, IX (1882), PP. 115 ff. שמתעלמים לחלוטין או מסתייגים ממסקנתו של גרץ.

⁵¹¹ בן שלום, בית שמאי, עמ' 252-272. בן שלום הולך בכך בדרכו של זאב יעבץ המוזכר בפירוש הנזיר כתומך בהשערת גרץ, ובדרכו של מורו יהושע אפרון בספרו J. Efron, *Studies on the Hasmonean Period*, Leiden-New-York-Kobenhavn-Koln 1987 p. 104, 296, 299 וראה מקורות נוספים בדברי בן שלום, שם, עמ' 253, הערה 8. להרחבה בנושא תוך ציון מחקרים עדכניים, ובכלל הרחבה בנושא כותבה של מגילת תענית ראה מגילת תענית, מהדורת נועם, עמ' 29-31.

⁵¹² לדברי בן שלום עיקר הגזרות שבברייתת "י"ח דבר" הן להרחקה מהנכרים ואילו שאר הגזרות הם "סברות אמוראיות הסותרות אלו את אלו", והברייתא של רבי שמעון בר יוחאי שעוסקת כולה בגזרות להרחקת הנכרים המובאת בירושלמי שבת שם, היא "היחידה ששמרה על המסורת ההיסטורית ועל תוכנה האותנטי של גזירת י"ח הדברים", מכאן מסיק בן שלום כי: "ברייתת י"ח דבר, מתארת מאבק בין 'מפלגת השלום' היא דעת בית הלל לבין 'מפלגת המלחמה' היא בית שמאי".⁵¹³ בן שלום, בית שמאי, עמ' 264.

⁵¹⁴ אמנם לעיתים ישנן סוגיות בעלי פן מחקרי מובהק כפירושי מילים לועזיות או מאורע מסוים שיש צורך לקבוע את תאריכו שאם הפרשן מחליט לעסוק בסוגיות אלו, הוא עומד בפני כעין דרישה לגעת בסוגיות מחקריות. במקרים אלו יש מהפרשנים המסורתיים שיתעלמו מפרשנות חכמת ישראל לסוגיה ויסתמכו רק על הפרשנות המסורתית לדיונים אלו. אך נמצא גם פרשנות מסורתית בתקופות שלאחר התפשטות מחקר חכמת ישראל, המתייחסת לדעת המחקר בסוגיות אלו מכלי ראשון תוך ציטוט שם החוקר, או התייחסות מכלי שני מתוך מובאה מספר מסורתי היסטורי או מחקרי שמחברו ציטט מספרות המחקר.

⁵¹⁵ אף וייס עצמו בפירושו למכילתא "מדות סופרים", עמ' 77, לא מתייחס לסוגיה זו ולא מגיה את נוסח המכילתא, אלא מסתפק באמירה: "הוא חנניה המובא בשבת פ"א במשנה וברייתא זו דב"ש היא כמבואר בביצה". גם עמיתו להוראה בבית המדרש בוינה, ר' מאיר איש שלום לא מתייחס לסוגיה זו ולא מגיה את נוסח המכילתא בפירושו "מאיר עין", עמ' סט.

בהם, שבמקרה זה מתבטאת בדחיית פרשנותו של גרץ ואף לעניין בהם את תלמידי ישיבת 'מרכז הרב' ששמעו את שיעוריו. יש לציין כי אף במהדורות פרשנות מסורתיות בת זמננו על מסכת שבת עצמה, כפירוש שוטנשטיין ואף פירושו של הרב שטיינזלץ, אין אזכור של מחלוקת זו או ויכוח מחקרי זה, אך אצל הרב הנזיר מוזכרת מחלוקת זו אף בדרך כל כך עקיפה.

נשים לב שהרב הנזיר מקדים למובאה של דברי רבי יחיאל מיכל פינס את ההגדרה: "בזה החזיקו גם בעלי ההגנה נגד המלעיגים על תקנות חז"ל". האם כוונתו של הרב הנזיר בביטוי "המלעיגים על תקנות חז"ל" לגרץ?

בנושא תקנות בית שמאי כותב גרץ:

יען כי כל העמים האלה: הרומיים, היוונים, הסורים וגם האלכסנדרונים, עמדו לימין מלכות רומי, האמינו הקנאים הקיצונים, כי להם הצדקה לחשוב את כל הנכרים לשונאיהם בנפש וחובתם היא להלחם בהם עד כלותם. על כן עשו תלמידי בית שמאי לחק, לבלתי התחבר עם הנכרים לשום דבר ולהעמיד חיץ מבדיל ביניהם ובין היהודים. הם אסרו על היהודים ללמוד את שפת הנכרים, לקבל מהם כל מתנות למקדש, ושלא לקנות מהם יין, שמן, לחם ושאר מיני מאכלים. החקים האלה נודעו בשם גזרת "שמונה עשרה דברים". בימים

הסוערים האלה התלכדו יחד חמרי הדת עם קנאות מדינית.⁵¹⁶

האם בדברי גרץ הללו שתקנת שמונה עשרה דברים נגזרה מסיבות פוליטיות ראה הרב הנזיר 'לעג על תקנות חז"ל'? האם רגישות זו של הנושא גרמה לרב הנזיר לעסוק בו כדי להכריע שלמרות דברי גרץ שבהם הוא רואה 'לעג על תקנות חז"ל' יש רגליים לדבר שאכן מדובר באלעזר בן חנניה, ראש קנאי דור החורבן, וגם "בעלי ההגנה נגד המלעיגים על תקנות חז"ל" סבורים כך? אין בידי תשובה ברורה לשאלה זו, אבל העובדה שכפי שראינו, שהרב הנזיר עוסק רבות בסוגיות שהיו בפולמוס בין היהדות האורתודוקסית לבין המחקר גורמת לחשוב שאלו היו חלק ממניעיו גם בפירושו זה.

מפירושו של הרב הנזיר אנו גם לומדים על היקף ידיעותיו בספרות המחקר. הוא אינו מעתיק את הדיון המחקרי "מכלי שני", אלא דורש ללמוד את דברי גרץ במקורם ולא להסתפק בתמצות הדברים בהוצאת שפ"ר הפופולרית יותר: "ועיין דברי ימי היהודים לגרץ, העתקת אברהם הכהן קאפלאן, ווין תרל"ה, ספר ג', בסוף, נוספות י"א [עמ' 74-84]. כל הדברים במלואם, ובהוצ' שפר, רק תמצית הדברים בקיצור". הערה זו מעידה על רוחב דעת מחקרי.

⁵¹⁶ במהדורת תל אביב: מעריב תשט"ו, עמ' 209.

יחסו לפירושים מסורתיים הסותרים תיארוך היסטורי

נקודה מעניינת נוספת עולה מתוך ההערה המסיימת את פירושו הרחב של הרב הנזיר לברייתת י"ח דברים. מהערה זו ניתן ללמוד על יחסו של הרב הנזיר לסתירה בין פירושים מסורתיים לבין הספרות ההיסטורית כאשר הדבר נוגע בשאלות היסטוריות שלדעתו המסקנה ההיסטורית היא חד-משמעית וסותרת את הפירוש המסורתי.

הרב הנזיר מסיים את פירושו לברייתת י"ח דברים שגזרו בו ביום בהערה הבאה:

למאירי, שבת שם, ההלכות שנאמרו בעלות חנניה בן חזקיה בן גרון היה בו ביום שהעמידו ר' אלעזר בן עזריה לנשיא, והעבירו את רבן גמליאל, והסכימו לצאת שם, למען⁵¹⁷ לתקן הרבה דברים. וזה לא ייתכן, כשנמצאנו למדים שהמאורע בו ביום היה בזמן הבית, בסוף ימי הבית.⁵¹⁸ וכן בדורות הראשונים, ח"א כרך ג', [עמ' רצ"ב]: המעמד ההוא אשר היה בעיקר לחזק גזירות ישנות, היה כפי מה שיוצא מדברים מפורשים בגמ', קרוב לסוף ימי הבית, עיין שם.⁵¹⁹

אנו לומדים מדחייתו את פירושו של המאירי, כי כאשר פירוש מסורתי סותר את העולה מהמחקר ההיסטורי המקובל בצורה חדה, הרב הנזיר דוחה את הפרשנות המסורתית ומקבל את הפירוש המחקרי לשאלה. עוד נשים לב כי הרב הנזיר מעמת את דברי המאירי עם ספר מחקרי, למרות שהעובדה שר' חנניה בן חזקיה בן גרון היה בתקופת הבית השני מופיעה גם בספרים מסורתיים כדוגמת ספר יוחסין⁵²⁰ ועוד. אנו לומדים מכאן כי הייתה חשיבות בעיני הרב הנזיר לדיוק המחקרי של התיארוך ההיסטורי למאורעות המוזכרים בגמרא גם למול הפרשנות המסורתית.

בן שמונה אינו חי – יחסו לסתירות בין הלכה למדע

עד כה הראתי כי הרב הנזיר משתמש בפירושו בפירות עולם המחקר ובמתודות מחקריות, כאשר הוא ניגש לפרש את דברי המדרש. ראינו כי יחסו הכללי הוא להבדיל בין אישיות החוקרים לבין תורתם שממנה ניתן ללמוד. מה יקרה כאשר הרב הנזיר יתמודד עם מצב שבו המחקר יעמוד בסתירה לדברי חז"ל? – זאת נראה בסוגיה הבאה.

נאמר בספרא תזריע א, ו:

⁵¹⁷ במהדורת יצחק שמשון לנגה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 55, הגרסה: "למנין", וכן במהדורת זכרון יעקב תשל"ז, עמ' קמד.

⁵¹⁸ וכן העיר בהוצאת לנגה שם.

⁵¹⁹ כ"י 806, עמ' יא.

⁵²⁰ מהדורת פיליפובסקי, לונדון תרי"ז, עמ' 19.

אין לי אלא בני תשעה. בן שמנה בן שבעה בן ששה בן חמשה מנין? תלמוד לומר: וילדה זכר⁵²¹ [ויקרא יב, ב] כל שתלד. או וילדה אין לי אלא הוולד, מנין המפלת סנדל או שיליא ושפיר מרוקם והיוצא מחותך? תלמוד לומר: כי תזריע וילדה [שם] כל זרע שתלד.⁵²²

הספרא עוסק בדיני טומאת יולדת וקובע שבכל מקרה של לידה, אפילו בלידת פג או אפילו במקרה של הפלה, האשה טמאה בטומאת יולדת וחייבת בקרבן.⁵²³

בראש חודש אייר תשי"ב (1952), פירש הרב הנזיר את דברי הספרא:

אין לי אלא בני תשעה, בן שמנה בן שבעה בן ששה בן חמשה מנין.

נדחקו בפירוש בן שבעה,⁵²⁴ הרי דינו בכל מקום כבן תשעה, עין מפרשים בעזרת כהנים [כרך ג, עמי ב ע"ב].⁵²⁵

אבל מכאן ראייה שאין הבדל בין בן שמנה ובן שבעה, לחזקת חיים, כדברי הרופאים,⁵²⁶ (הד"ר ליבוביץ).⁵²⁷ ועין התלמוד וחכמת הרפואה, [ע"מ]. קיד, ⁵²⁸ שהלכה זו, של נולד בן ז' בן קיימא, בן ח' אינו בן קיימא, נוסדה על דברי היפוקרט,⁵²⁹ אע"פ שהסברא להיפך.⁵³⁰

⁵²¹ בכ"י ותיקן 66; ניו יורק; לונדון; אוקספורד; פרמה; ותיקן 31 ליתא "זכר"

⁵²² מהדרות וייס, עמ' נח ע"א.

⁵²³ בהמשך הספרא שם הסתמא דספרא מוכיח שרק במקרה של הפלה שיש בה משהו מצורת האדם, האשה טמאה בטומאת לידה.

⁵²⁴ ההדגשה במקור.

⁵²⁵ שם מחקו את המילים "בן ז'" בתורת כהנים, מכח הקושיה.

⁵²⁶ הרפואה המודרנית לא מבינה את קביעת חז"ל שסיכויי ההישרדות של עובר בן שבעה חודשים עולים על אלו של עובר בן שמונה חודשים, ראה לדוגמה אידלמן, ברית, עמ' 232 הערה 4: "המושגים על נולד בן ו' או 'כנגד בן ח' אינם מובנים מבחינת הרפואה המודרנית והנקודה הבלתי ברורה היא: מדוע תינוק שנולד בשמיני - חודש לפני הזמן, הוא בעיית מבחינת כושרו להתקיים, וילד שנולד חודשיים לפני הזמן פחות בעיית. ענין זה לא מובן לי".

⁵²⁷ ככל הנראה הכוונה לפרופ' יהושע (אוטו) ליבוביץ (תרנ"ה-תשנ"ג; 1895-1993). שהכיר את הרב הנזיר בזמן ששהו במאסר כנתינים רוסיים שלמדו באוניברסיטת גרמניה במלחמת העולם הראשונה (הרב הנזיר בפרייבורג, וליבוביץ בהיידלברג, ראה מגילת סתרים א, נא). לאחר עליית הנאצים לשלטון בגרמניה עלה ארצה, השתקע בירושלים והתפרסם במחקריו על ההיסטוריה של הרפואה במקורות השונים וביניהם במקורות היהדות. ליבוביץ השתתף בשיעוריו של הרב הנזיר למדרשי ההלכה והאגדה ובשיעורים נוספים שלו (ע"פ מגילת סתרים ה, כו). על ליבוביץ קוטק, ליבוביץ. לפי עדות מו"ר הרב שאר ישוב כהן, ליבוביץ היה רופאו האישי של הרב הנזיר שטיפל בו בתקופת מחלתו לפי שיטתו הייחודית שאין לרפואה להתערב בצורה אקטיבית במחלות הגוף, אלא עיקרו של תהליך הריפוי צריך להיות נפשי והוא ישפיע על החולי הגופני. על שיטתו הייחודית ראה כהן, רופא. ראה גם נזיר אחיו, א, עמ' קט, לתיאור מפי מזכירו, הרב אברהם יצחק רוזנבוים, המעיד על התנגדותו להתערבות הרופאים במחלתו.

⁵²⁸ כאמור לעיל, יהודה לייב קצנלסון - "בוקי בן יגלי" (תר"ז-תרע"ז; 1846-1917) היה מורו של הרב הנזיר באקדמיה של הברון גינצבורג.

⁵²⁹ ראה רייס, שמונה, במאמר שמתחקה אחר מקורה של קביעה זו שלדבריהם רווחה בכל העולם העתיק ואף בימינו רווחת בקרב חוגים מסוימים. הכותבים סבורים שאכן כלל זה מקורו ככל הנראה ביון העתיקה על פי מקורות מהקובץ ההיפוקרטי שבהם מובאת מסקנה זו. לדבריהם נשים שטענו בתקיפות שעובר בן שבעה יכול לשרוד, לעומת עובר בן שמונה שסיכוייו פחותים, גרמו למוסכמה הזו אצל רופאי יון, בגלל תפיסתם ש"עדיף שלא להכחיש דברי נשים אודות הלידה". המאמר פורסם במקורו ב: 1988, 271-273, pp 271-273, Grensemann H: Hippocrates, De Septimestri Partu, Corpus Medicorum Graecorum. Vol 1, Part 2, Section 1. Berlin, Akademie, 1968, p 61.

⁵³⁰ כ"י 19,017, עמ' 120. בהמשך פירושו שם הרב הנזיר כדרכו, עוסק בריאליה של דברי הספרא "המפלת סנדל" וכך כותב: "בגמ' [נדה כה ע"ב]: סנדל דומה לדג של ים. רשבג"א: [=רבן שמעון בן גמליאל אומר:] לשון שור הגדול. ולא פליגי, אלא כן הוא שם דג של ים, סאלה (סוליא), הנקרא ביונית בוסגלזאס, לשון שור (קאהוט [חלק שיש, ערך סנדל, עמ' פג], ופרויס [רפואה, עמ' 627]) והוא צורתו דחוסה, ומפורסם ומצוי בימינו". שוב אנו רואים שכאשר הרב הנזיר נזקק להבין את דברי המדרש הוא פונה לספרות המחקר, כגון לספרו של פרויס, כדי להבין את הביטוי "מפלת סנדל". האם ניתן להצביע על חוקיות מסוימת בהתייחסויותיו של הרב הנזיר לריאליה? מדוע את הביטוי "המפלת סנדל" הוא מחליט לפרש ואילו את

בפירושו של הרב הנזיר להלכה זו בספרא, הוא עוסק בנושא של סתירה בין דברי הרופאים והמדע המודרני, למסורת חז"ל המובאת בכמה מקומות,⁵³¹ ולפיה עובר בן שמונה חודשים אינו בר קיימא. ד"ר יהושע ליבוביץ, שנכח בשיעור על הספרא העיר כי העובדה שהסתמא דספרא לא מחלק בין עובר שבין שמונה ועובר שבין שבעה חודשים, מצביעה על מסורת נוספת אצל חז"ל ולפיה אין הבדל מהותי בין עובר שבין שמונה ועובר שבין שבעה חודשים. נראה שלאחר השיעור הרב הנזיר כתב הערה זו בשם אומרה, והוסיף מראה מקום מדברי מורו י"ל קצנלסון, לפיה בהלכה זו נגררו חכמי היהודים אחר היפוקרטס.

למרות שהערותו של ליבוביץ אינה נוגעת ישירות לשאלת טומאת היולדת בהולדת פג שבה עוסק הספרא, שהרי הספרא עוסק בשאלה האם יולדת שילדה פג צריכה להביא קרבן וטמאה בטומאת יולדת ולא בשאלת הישרדותו של פג בן שמונה חודשים, הרב הנזיר משלב בפירושו את ההערה ומוסיף עליה מראה מקום.

כאמור, לאחר שפרש לביתו בתקופת מלחמת העצמאות והפסיק ללמד במבנה ישיבת "מרכז הרב", הרב הנזיר היה מלמד את שיעוריו למדרשי ההלכה כסדר פרשת השבוע, כלומר בכל שבוע היה הרב הנזיר עוסק בכמה פסקאות בספרא המתאימות לפרשת השבוע ומפרשם. בשנה לאחר מכן, הרב הנזיר כבר הפך הערה זו למוקד פירושו לפרשה זו בספרא. וכך כתב במוצאי שבת קודש, פרשת תזריע מצורע, שנת תשי"ג (1953):

לענין בן ח' אינו חי

יבמות פ [ע"א], ושבת קלה [ע"א], שהרופאים בזמננו אומרים לא כן, ובן ז' כל שכן בן ח' חי. והבאנו לזה סמך מת"כ [=תורת כהנים] תזריע פ"א [=פרשה א], וילדה זכר [ויקרא יב, ב], אין לי אלא בן תשעה, בן שמונה, בן שבעה, בן ששה מנין ת"ל [=תלמוד לומר] וילדה. ולכאורה איך מדמה בן שבעה שחי, לבן שמונה שאינו חי? משמע שהם דומים כולם זה לזה, וגם בן שמונה חי, או גם בן שבעה אולי אינו חי, ספק. הנה מצאנו בבראשית רבה פרשה יד וגם בירושלמי יבמות, שגם בן ח' חי, בתנאים ידועים.

המקרים האחרים בפרשה זו בספרא, כפי שכתבתי לעיל, כגון "המפלת כמין דגים וחגבים ושקצים ורמשים: או "המפלת בריית ראש שאינו התוכה בריית הגוף שאינו חתוך ושיש לו שני גבין ושני שדראות", הרב הנזיר מחליט שלא לפרש, למרות שגם להם יש התייחסות בספרו של פרויס? (רפואה, עמ' 622-627) אין לי תשובה ברורה לשאלה זו, ואולי הרב הנזיר נגרר להסביר את הריאליה של דברים מסוימים אף שלא התכוון להם מראש בגלל שאלות תלמידים.⁵³¹ לדוגמה הקזת דמו של בן שמונה חודשי אינה אסורה בשבת, כי זה נחשב כ"מחתך בשר" (שבת קלו ע"א) וכן אין היתר לדחות את השבת לשם הארכת חייו (תוספתא שבת טז, ד) מקורות נוספים יפורטו להלן בדברי הרב הנזיר וראה גם במאמרו של הרב הלפרין, שמונה, עמ' 92.

בראשית רבה פרשה יד, [ב: וייצר [בראשית ב, ז], שתי יצירות, יצירה לשבעה, ויצירה לתשעה. רב הונא אמר: נוצר לשבעה ונולד לחי' או לטי' חי, נוצר לתשעה ונולד לחי' אינו חי, קי"ו [=קל וחומר] לזי.⁵³²

הרי תלוי ביצירה, אם נוצר לשבעה גם בן חי' כבן טי' חי, ואם נוצר לתשעה, בן חי' אינו חי, וגם בן זי' אינו חי.

וזה לפי הנוסחא בב"ר [=בבראשית רבה] שלנו, אמנם בהוצאת תאודור,⁵³³ לא כן. רב הונא אמר: נוצר לשבעה נולד לשבעה לתשעה חי, לשמונה אינו חי, נוצר לתשעה ונולד לשבעה אינו חי, קי"ו [=קל וחומר] לשמונה.⁵³⁴

ובירושלמי יבמות פ"ד, [ה"ב] [דף] ה [ע"ד: נוצר לזי' ונולד לחי' חי, כש"כ [=כל שכן] לטי', נוצר לטי' ונולד לחי' אינו חי, נוצר לטי' ונולד לזי', איתא חמי אם לשמונה אינו חי, לא כל שכן לשבעה.

הרי לפי הירושלמי בן חי' עדיף מבן זי', ותלוי בנוצר לטי' או לזי', וזה מתקרב לדעת הרופאים. והנה הכלל, בן חי' אינו חי, הוא לפי הרופאים היוונים העתיקים, כפי שהעיר מורי ד"ר רי"ל קצנלסון בספרו התלמוד וחכמת הרפואה, [עמ'] קיד, לפי היפוקרטוס, ויש מייחסים זה לגלינוס.

אם כן בכלל זה הסכימו דעת חז"ל, לדעת חכמי אוה"ע [=אומות העולם] הרופאים היוונים. ועפ"י [=ועל פי זה] מבואר שם בירושלמי, ובראשית רבה פרשה יד, [ב: בעון קומי רבי אבהו, מנין שהנוצר לשבעה חי, ובירושלמי [יבמות שם], מנין לבן זי' שהוא חי, אמר לון: מדידכון אנא יהיב לכון, ובראשית רבה: מדדכון אנא ממטי לכון, זוטא אבטא, זוטא אבטא, ובק"ע [=ובקרובן עדה ד"ה זוטא] שם פירוש אחד: אבטיח קטן, וזה מבדח.

⁵³² לפי המדרש יש ילדים שכבר בעת יצירתם נגזר עליהם להיוולד בן ז' או ט'. לדעת רב הונא יכול להיות מצב שהילד ייוצר כדי להיוולד בחודש מסוים, אך בפועל יוולד בחודש אחר, ואז אם נוצר לשבעה יהיה למרות שנולד בחודש השמיני. הרב הנזיר לומד מדעת רב הונא שהייתה דעה בחז"ל שילד שנולד בחודש השמיני יכול להיות, בתנאים מסוימים.

⁵³³ ד"ה "וייצר שתי יצירות", עמ' 127.

⁵³⁴ ההדגשות בפירוש הן של הרב הנזיר. לפי הנוסחה בהוצאת תיאודור אין בדברי רב הונא אפשרות שילד שנולד בגיל שמונה חודשים יחיה, כי הנוצר לשבעה, רק אם יוולד בשבעה או בתשעה יחיה, אך לא אם יוולד לשמונה.

והנכון כבערוך, ⁵³⁵ ובהוצ' [את] תאודור, ⁵³⁶ זיטא איפטא, אטא אכטו, שבע επτὰ, האות ז',
 ζήτα ⁵³⁷ ז.א. [=זאת אומרת] לשון נופל על לשון, זואון בלשון יוני חי, איטא - אות ח',
 שמונה, אכטו, יטא- הולך, יוצא מן החי. ⁵³⁸

והנה דיבר אליהם בלשון חכמה, ביונית, אמנם יש לומר שהכוונה הייתה לומר לחכמי יון,
משלכם הוא, כלומר עיקר **ההלכה**, שבן שמונה אינו חי, איטא איכטו, הוא משלכם, **מתורת**
הרופאים שלכם, היפוקרטוס וגלינוס, אלא שרמו להם גם בלשון הא"ב, וזה, **דבר נאה**
ומתקבל.

והנה ההלכה בן שמונה אינו חי, ואין מחללים עליו השבת, **אינה קבועה**, ואין נוהגים כן
 כמפורש בתוספות ד"ה בן שמונה, שבת קלה. דעכשיו מותר לטלטל כל תינוקות שאין אנו
 בקיאים, וכולם כמו ספק בן ח', ספק בן ט', וזה מתקרב לדעת הרופאים בזמננו.
 ולפי הרא"ש שבת שם [יט, ה] תלוי בזה אם גמרו שער וצפרניו, וצ"ב [=וצריך ביאור].
 טעם בן ח' אינו חי ביפה תאר ב"ר [=בראשית רבה] פרשה יד, [ב, ד"ה נוצר] בשם הטבעיים
 בסבת מות הילד בן ח', שהוא לחולשתו, כיון שלא נמלט בז', ואם נתעורר לצאת בז' ולא
 יצא נחלש, וסבת ההתהפכות, וכו', לפי אבן סינא.
 ועוד לפי האיציטגנינים, ז' חדשים לז' כוכבי לכת, ובשמיני חוזר לראשון שבתאי, המחליש,
 שהוראתו רע, אבל בטי שולט עליו צדק. ⁵³⁹

פירושו של הרב הנזיר לדברי הספרא חשובים מאוד לענייננו. אנו רואים בהם בבירור את השלבים
 בהתפתחות פירושו של הרב הנזיר לספרא. הפירוש הראשון לפסקה זו שנכתב בשנת תשי"ב, הוא
 למעשה ככל הנראה הערה של אחד ממשותפי השיעור. הערה זו מושכת את ליבו של הרב הנזיר

⁵³⁵ רבינו נתן מרומי, הערוך, ירושלים תשל"ו, ערך זיטא, עמ' קיח. וראה ערוך השלם, הוצאת חנוך יהודה קאהוט, חלק ב, ערך
 זיטא, עמ' רפב.
⁵³⁶ בראשית רבה שם, ד"ה "וייצר שתי יצירות", עמ' 127 וראה הערה 3 שם.
⁵³⁷ הרב הנזיר ידע שפות רבות, ביניהם יוונית, לטינית, רוסית, גרמנית, צרפתית ונהג לקרוא ספרות מתורגמת במקורה הלועזי,
 ראה וולברשטיין, איש, עמ' 42. בפירושו למדרש הוא מתחקה פעמים רבות אחר מקורן של מילים לועזיות בלשון חז"ל.
⁵³⁸ ליברמן, יוונית, עמ' 17 סבור שאמירתו של ר' אבהו היא חלק מוויכוח שניהל עם נוצרים על האגדה "שכל הנביאים לא נולדו
 אלא לשבעה חודשים" של הריון (מדרש הגדול לשמות ב, ב מהדורת מרגליות עמ' כד), והנוצרים קנתרוהו בפקוקם בעצם
 האפשרות שוולדות כאלה נשארים בחיים. לדברי ליברמן: "תיאודור בהערותיו לבראשית רבה שם וכן כל המילונים שלנו,
 לא הבינו כראוי ולא פירשו כהוגן את תשובת ר' אבהו", ליברמן סבור שהפירוש הנכון של הביטוי הוא: "הנולדים לשבעה
צפויים יותר לחיים מן הנולדים לשמונה" (ההדגשה שלי, י"ה). ראה ליברמן שם, עמ' 208 הערה 240 שמציין שיש הסבורים
 שמקור האמרה שבן שמונה לא חי הוא במסורת הנוצרית, ומביא מספרו הפולמוסי של רבי שמעון בן צמח דוראן, שמש ומגן,
 ברלין תרמ"א, עמ' 5 שדוחה סברה זו ומוכיח שמקורה קדום לנצרות: "והם אומרים כי מה שהנולד לח' חדשים אינו ילד של
 קיימא הוא מפני שישו הנצרי נולד לח' חדשים וגזר על כל הנולדים לח' חדשים שלא יתקיימו [...] ואם תשאל להם: קודם
 ישו היו מתקיימים הנולדים לט' חדשים או לא, לא ימצאו מענה. וכבר נתחברו ספרים קודם לידת ישו ונמצא בהם זה הענין,
 כי הנולד לח' אינו מתקיים כנולדים לז' ולט', מהם ספרינו האמתיים ומהם ספרי היוונים".
 דניאל שפרבר, יוונית, עמ' 628, לומד מדברי ר' אבהו אלו המראים על יכולת לינגוויסטית מבוססת, על שליטתו הגבוהה
 של ר' אבהו בשפה היוונית. תודתי נתונה לד"ר אהרן עמית על ההפנייה לדברי שפרבר.
⁵³⁹ כ"י 19,018, עמ' 153-158.

ומיד לאחר השיעור הוא משלבה בפירושו ומוסיף לה, ייתכן באופן אינטואיטיבי, את דבריו של י"ל קצנלסון, שאותם אולי זוכר מימיו באקדמיה של הברון גינצבורג, כארבעים שנה לפני אמירת השיעור בביתו בירושלים.

אינני יודע אם הרב הנזיר עסק עוד באותה שנה בנושא זה, אולם כאשר הוא מכין את שיעורו לספרא כעבור שנה, כבר לא מדובר בהערת אגב, אלא הרב הנזיר בפירושו מרחיב ומבסס את הרעיון שמובא בדברי קצנלסון, לפיהם עמדתם 'המדעית' של חז"ל הייתה כמקובל בעולם המדעי באותו הזמן, עמדה הידוע לנו מהיפוקרטס. בפירושו הרב הנזיר מביא מקורות מדברי חז"ל המראים על מסורת נוספת בחז"ל לפיה בן שמונה חודשים יכול לשרוד, ואפילו מפרש את דברי הירושלמי ובראשית רבה: "מדידכון אנא יהיב לכון" שרבי אבהו הכיר בהשפעה היונית על חז"ל בתחום זה. מה משך את הרב הנזיר כל כך בנושא זה? מדוע לא הסתפק בהערה שכתב בשנת תשי"ב אלא לקראת השיעור הבא בספרא בחר להרחיב ולעסוק בנושא זה? כדי להשיב על שאלות אלו, נרצה לחזור לצעירותו של הרב הנזיר, ונטען שגם כאן, כמו בסוגיית הניתוח הקיסרי וסוגיות נוספות שהעסיקו את עולם המחקר בתקופתו, את הרב הנזיר הטרידה שאלת התאמת דברי חז"ל למדע הרפואה ויישוב סתירה אפשרית ביניהם.

לאורך ההיסטוריה, לידת פג הסתיימה ברוב גדול של המקרים במוות. בסוף המאה ה-19, התחילו להגיע לבתי החולים האינקובטורים הראשונים.⁵⁴⁰ המצאת האינקובטור העלתה משמעותית את אחוזי ההישרדות של פגים, ביניהם גם פגים בני שמונה חודשים. בירחון "הפלס" משנת תרס"ב, שהרב הנזיר מעיד על עצמו: "הייתי מחותמי הירחון הרבני הזה",⁵⁴¹ פורסם המאמר הבא, תחת הכותרת "משפטי ה' אמת":

חדשה נכבדה צמחה בשדה חכמת הרפואה בימינו אלה, והיא: לחזק ולהבריא ילדים שלא שלמו ימי הריונם ונולדו קודם זמנם, ע"י תנור מוכני - והוא תבת זכוכית אשר מים רותחים מחממים אותה חום תמידי כדי 32 מעלות וארבות בה להוציא את האויר המקולקל ולהביא אויר חדש העובר דרך מוך לזככו ולטהרו. - והיה כי יובא אל תוכו ילד חלש הנאכל חצי בשרו בצאתו מרחם אמו ויתמהמה בו כשני חדשים, יחליף כח, יחזק גוו וחייה יחיה. לשמע החדשה הזאת התעורר הרב עורך "הפלס" שליט"א,⁵⁴² בהיותו בחורף תר"ס בבאזעל פן

⁵⁴⁰ אם כי היו ניסיונות לבניית אינקובטורים עוד קודם לכן, הרופא המיילד הצרפתי סטפן אטיין טרניר (Étienne Stéphane Tarnier; 1828-1897) היה זה שהפיץ את האינקובטורים הראשונים שאותם ייצר בהשראת מדגרת אפרוחים, בסוף המאה ה-19. הכנסת האינקובטורים לבתי החולים גרמו לירידה של עשרות אחוזים בתמותת פגים, כבר בסוף המאה ה-19, במקומות שאליהם הוכנסו המכשירים.

⁵⁴¹ משנת הנזיר, עמ' יד.

⁵⁴² הרב אליהו עקיבא רבינוביץ' (תרכ"א-תרע"ז; 1861-1917), היה רב בפולטובה שבאוקראינה, ערך כמה כתבי עת, ביניהם "הפלס". ממייסדי "אגודת ישראל".

יבאו הנרגנים בטרוניא עם חז"ל, שדנו את הנולד לח' חדשים לנפל ואינו בר קימא ויבקש מאת הרה"ג האבד"ק באזעל, לשלוח לו את כל פרשת התנור שהוא וגם חות דעת הרופאים בענין הזה.⁵⁴³

ירחון "הפלס" אינו המקור היחידי מאותה התקופה שמראה שאת היהדות האורתודוקסית הטרידה באותם ימים ההתייחסות ההלכתית והרעיונית לתינוק בן שמונה חודשים לאחר המצאת האינקובטור. התייחסו גם לשאלה זו ולהיבטיה מגדולי הרבנים של אותו הדור: הרב מאיר אריק⁵⁴⁴ והרב יוסף רוזין המכונה "הרוגצ'ובר",⁵⁴⁵ ולכן ככל הנראה הירחון האורתודוקסי "הפלס", נפנה לבירור מעמיק של השאלה. נשים לב, עורך "הפלס" פונה לבירור אל הרב אשר מיכאל (ארתור) כהן, מבזל שהיה רב הקהילה שבה שהה הרב הנזיר כעשר שנים, מתקופת מלחמת העולם הראשונה עד עלייתו לארץ. בנו של הרב, מרדכי, היה חברו הטוב של הרב הנזיר.

הרב אשר מיכאל כהן שלח מכתב לשני רופאים מבאזל, שקבעו חד משמעית כי ככל שהעובר נמצא במעי אמו יותר זמן, כך גדלים סיכויי לחיות. ובלשונו של ד"ר דוד שפירא מדווינסק: "לא ראיתי ולא שמעתי שכן ז' הוא בר קימא יותר מבן ח"י",⁵⁴⁶ ומפרט הד"ר וורמסר בירחון "הפלס" שם:

לדעת היפאקראט, ילד שנולד בחדש השמיני להריון אינו בן קיימא, כי לא יוכל נשא היגיעות הרבות הבאות זו אחר זו. כי הנה בחדש השביעי (זמן הקבוע ללידה) יגע לריק לעזוב מעי אמו ותיכף בחדש השמיני שב שנית ליגיעותיו - כי יצא הילד מבטן אמו בזמן הזה יעזבנו כחו ויחלש ויגוע. טוב איפא לילד כי יבא לעולם ביגיעתו הראשונה בחדש השביעי ולא יכלה

⁵⁴³ יעקב צבי יאנובסקי, "משפטי ה' אמת", הפלס תרס"ב, עמ' 210-215.

⁵⁴⁴ הרב מאיר אריק (תרס"ו-תרפ"ו; 1855-1926) מגדולי רבני גליציה, כותב בספרו שו"ת אמרי יושר, חלק א, מונקאטש תרע"ג, סימן קעז, עמ' צב ע"א-ע"ב: "ע"ד [=על דבר] שאלתו בהא דא"ח [=דאורח חיים] סי' ש"ל דבהפילה נפל שלא גמרו שערו וצפרניו אין מחללין שבת עליו, דעכשיו שנתחדש המכונה דפאריז ועוד עיירות גדולות שאף נפל גמור שלא גמרו שערו וצפרניו מחממין [כך במקור, י"ה] אותו שם, מה יהי' עתה לענין שבת". ומסקנתו: "הנה לענין חלול שבת בודאי שכשנולד נפל אין מחללין עליו את השבת כי גם חז"ל ידעו שאפשר ע"צ [=על צד] הרחוק שאיזה נפל יחי' כדמוכח ביבמות [פ ע"ב] פ' דבן שמנה כשגמרו סימניו כשחי כ' שנים יצא מכלל נפל ועכ"ז [=ועם כל זה] אין מחללין עליו את השבת דמילתא דלא שכיחא הוא כלל כמ"ש תוס' שם ד"ה והתניא בסוה"ד [=בסוף הדיבור]. וא"כ [=ואם כן] אף שאתמחי רפואה בכמה ילדים אולי הוא ע"צ [=על צד] המיעוט הגמור ואף גם זאת לא איתמחי רפואה עד שנדע שהיוצאים מהמכונה חיו יותר מ' שנים". בדבריו של הרב אריק דנו הרב יצחק יעקב וייס, שו"ת מנחת יצחק, חלק ד, ירושלים תשנ"ד, עמ' רסג, והרב גדליה פלדר, יסודי ישורון, חלק ד, ניו יורק תשי"ח, עמ' רלה.

⁵⁴⁵ הרב יוסף רוזין, המכונה "הרוגצ'ובר" (תרי"ח-תרצ"ו; 1858-1936), רבה של דווינסק. במאמרו של ינובסקי מה"פלס" שהובא לעיל, מובאת שיחה על שאלה זו שערך ד"ר דוד שפירא עם הרב יוסף רוזין, ובה שאל אותו על דעת חז"ל שכן שמונה אינו חי לאור ההתפתחות המדעית. בתשובתו הרוגצ'ובר "ברר לי בארוכה את שיטתו" המבוססת על דברי חז"ל: "וייצר" [בראשית ב, ז] שני יצירת יצירה לאדם ויצירה לחוה, יצירה לשבעה, ויצירה לתשעה" [בראשית רבה יד, ב]. מבאר הרוגצ'ובר שישנן לדעת חז"ל שני סוגי עוברים: כאלו שאמורים להיוולד בחודש השביעי, ואם נשארו בבטן אמן ונולדו בחודש השמיני הם אמורים לשרוד, אך עוברים שאמורים להיוולד בחודש התשיעי אינם יכולים לשרוד אם נולדו בחודש השמיני, ומכיוון שאין אנו בקיאים מי מבין אלו שנולדו בחודש השמיני אינם יכולים לשרוד, ומי מבין אלו שיכולים לשרוד, עלינו לחיות את כולם אבל חז"ל שהיו בקיאים בכך יכלו להכריע.

⁵⁴⁶ יאנובסקי שם, עמ' 211.

כחותיו ביגעו לריק. אבל מויריצוי⁵⁴⁷ חולק על דעת היפוקראט אשר בחדש השביעי ייגע הילד לצאת מבטן אמו, ואומר הלאה: "ואנכי לא אוכל להסכים לזה, כי ילדים בני ז' המה בני קיימא יותר מבני ח', ואדרבה בעיני ראיתי ונוכחתי אשר יותר שישתהו במעי אמם קרוב לזמן הקבוע ללידה והוא החדש התשיעי יגדל כחם (מהדורא תנינא 1675, עמודי 194/5)⁵⁴⁸ ומי יודע אם שאב היפאקראט את דעתו ממקור ספרי ישראל או להפך.⁵⁴⁹ איך שיהי - דעת מויריצוי היא הנכונה.⁵⁵⁰

אנו רואים שנושא זה של שאלת התאמת דברי חז"ל למדע הרפואה העסיק את העולם המדעי והתורני בצעירותו של הרב הנזיר וככל הנראה הרב הנזיר נחשף בצעירותו לשאלה זו. כפי שאמרנו לעיל, הרב הנזיר לא עוסק בכל מובאה של ריאליה תלמודית. אולם כאן נתקל בבעיה: דברי חז"ל סותרים את הידע המדעי הידוע לנו כיום. נושא זה מהווה קושיה על דברי חז"ל ולכן הוא מטריד את הרב הנזיר, ולמרות שאינו מהווה פרשנות ישירה על דברי הספרא הרב הנזיר רואה צורך להתייחס לסוגיה זו.

נתייחס לגוף פירושו של הרב הנזיר. התמודדותו של הרב הנזיר עם שאלת הישרדותו של בן שמונה חודשים בימינו לעומת מסורת חז"ל שבן שמונה אינו בר קיימא היא ייחודית. התייחסותם של מרבית הרבנים לסוגיה זו מחולקת לשתיים: הלכתית והגותית. ההלכה המקובלת מאז המצאת האינקובטור, היא לחלל שבת למען הצלת פג אפילו אם הוא בן שמונה חודשים.⁵⁵¹ אולם איך התמודדו הרבנים עם השאלה ההגותית, איך חז"ל קבעו שבן שמונה חודשים אינו בר קיימא?

אביא שתי דעות של רבנים בני דורו של הרב הנזיר. כותב הרב אברהם ישעיהו קרליץ, ה"חזון איש":

ובימים הראשונים היה מיעוט המצוי שנגמרו לז' [ועי' יבמות ל"ז א' נשי דידן לשבעה ילדן]. ומשמע דהיתה משפחתם ילדן בקביעות לשבעה, ושמעתי דזה קיים גם עכשיו] ורובן לתשעה, אבל לא היו נגמרין לשמונה ולפיכך אמרו האי בן שבעה הוא ואשתהי.⁵⁵² וכמדומה

⁵⁴⁷ פרנסואה מריצוי (François Mauriceau; 1709-1637) היה רופא מיילד צרפתי.
⁵⁴⁸ François Mauriceau, Les Maladies des Femmes Grosses et accouchées. Avec la bonne et véritable Méthode de les bien aider en leurs accouchemens naturels, & les moyens de remédier à tous ceux qui sont contre-nature, & aux indispositions des enfans nouveau-nés... Paris Henault, d'Houry, de Ninville, Coignard 1675.

⁵⁴⁹ ההדגשה שלי, י"ה.

⁵⁵⁰ יאנובסקי שם, עמ' 211.

⁵⁵¹ הרב יהושע ישעיה נויברט, שמירת שבת כהלכתה, חלק א, ירושלים תשל"ט, עמ' תצא וראה המקורות בהערה כד שם.
⁵⁵² כלומר המקרה של תינוק שנולד בן שמונה חודשים כאשר שערו וציפורניו מוכנות, זהו מצב של תינוק שאמור להיוולד בן שבעה חודשים אלא ששהה יותר זמן בבטן אמו ולכן הוא בר קיימא.

דעכשיו נשתנה הטבע וכפי בחינת הרופאים אפשר שהוסיפו השתלמותם אחר ז' ונגמרו

לח' 553.

לדעת ה"חזון איש" אכן בעבר עובר בן שמונה חודשים לא היה בר קיימא ואם היה עובר ששרד כשהוא בן שמונה חודשים, כנראה הוא היה בן שבעה ששהה זמן נוסף בבטן אמו. אולם כיום השתנה טבע העוברים, ויכול להיות שהעובר יהיה מוכן כבר בחודש השמיני ויהיה בר קיימא. נשים לב, כבדיון על הניתוח הקיסרי, שאליו התייחסו שני האישים – הרב הנזיר וה"חזון איש", ה"חזון איש" אינו מפקפק במומחיות המדעית של חז"ל, אלא קובע שהטבע השתנה מימיהם.⁵⁵⁴

דעה נוספת היא של הרב יצחק יעקב וייס והרב שמואל הלוי ואזנר, שאומרים שאמנם בימי חז"ל לא היה סיכוי לנפל בן שמונה חודשים לשרוד ולכן חז"ל אמרו שנחשב כאבן, אך המצאת האינקובטור שינתה את המציאות הרפואית⁵⁵⁵ וכיום האינקובטור משלים את פעולת הרחם בחודש התשיעי.⁵⁵⁶

אמנם לעיל הבאתי מירחון "הפלס" חוקרים ורופאים שהעלו את ההשערה שחכמים הושפעו מהיפוקרטס, אולם אנו רואים כאן שבעולם הרבני גישתו של הרב הנזיר ומאמציו לקבוע שעמדתם 'המדעית' של חז"ל הייתה כמקובל בעולם המדעי באותו הזמן, עמדה הידוע לנו מהיפוקרטס, היא ייחודית. מדוע בחר הרב הנזיר בכיוון פרשני זה? מדוע לא קבע כ"חזון איש" שהטבעים השתנו, או שבימינו האינקובטור משלים את פעולת הרחם או כרוגוצ'ובר שדעתו הובאה לעיל⁵⁵⁷ שאיננו בקיאים כיום מי עובר בן שמונה ומי עובר בן שבעה שנשתהה? מדוע הרב הנזיר הכריע כחוקר י"ל קצנלסון בשאלה זו?

כפי שראינו לעיל בפרק זה, הרב הנזיר הציב בפירושו כנר לרגליו את שמיעת האמת ממי שאמרה. אמנם הוא איננו מסביר בפירושו מדוע הוא בחר ללכת בשיטת קצנלסון ולא בשיטות אחרות, אך ייתכן שחש שלא בנוח עם תירוצים כגון השתנות הטבעים או תירוצים אחרים שניתן להקשות עליהם קושיות רבות, כגון אם האינקובטור משלים את פעולת הרחם בחודש התשיעי, מדוע אם כן קבעו חז"ל שתינוק בן שבעה חודשים הוא בר קיימא?.

⁵⁵³ הרב אברהם ישעיהו קרליץ, חזון איש, יורה דעה, בני ברק תשל"ג, סימן קנה, ד, עמ' קפה.

⁵⁵⁴ על יחסו של החזון איש למדע המודרני ראה בראון, חזון איש, עמ' 602-651. בראון, שם עמ' 608, מוכיח שם שה"חזון איש" גילה רגישות רבה לכל ערעור על ידיעת הטבע של חז"ל, וגם אם יש סתירה בין מימרות של חז"ל לבין ממצאי המדע המודרני אין לדחות את דברי חז"ל והעושה כן כופר בדברי חז"ל ו"קטנותו גרמה לו". על נושא השתנות הטבעים בהלכה ועל דעתו של ה"חזון איש" בסוגיה זו ראה גוטל, השתנות הטבעים, פרק ט, עמ' עז-פ.

⁵⁵⁵ הרב שמואל הלוי ואזנר, שו"ת שבט הלוי, חלק ג, סימן קמא: "וכי אפשר או מותר להעלים עין מאמת זה שכבר יצאו אלפי ילדים כאלה מכלי אינקובטור והם חיים וגדלים אתנו, ואין זה מכחיש כלל להוראת הש"ס ופוסקים דאסור אפילו לטלטל דודאי כיון דבימיהם לא הי' תקוה לזה ונדון מעיקרא לאבדן ה"ה כאבן ואסור לפקח עליו ואפ"ל לטלטל, משא"כ בזמנינו דיש תקוה גדולה ושכיחא להביאו לתחי' גם לפי יסודות הש"ס מותר וחייב לפקח עליו ומותר לטלטלו".

⁵⁵⁶ הרב יצחק יעקב וייס, שו"ת מנחת יצחק, חלק ד, ירושלים תשנ"ד, עמ' רסג ובדבריו שם שולל הרב וייס את הטענה שהשתנו הטבעים.

⁵⁵⁷ הערה 59.

עם זאת אנו רואים שהרב הנזיר מתאמץ לקבוע שהיו חכמים שחלקו על מוסכמה זו וסברו שבן שמונה הוא בר קיימא. הרב הנזיר מחליט לפרש את דברי ר' אבהו בבראשית רבה "מדידכון אנא ממטי לכון", כרמו להשפעה היונית על הלכה זו שחכמים היו מודעים לה. מדוע הרב הנזיר לא קובע פשוט שבכך הושפעו חז"ל מהעולם ההלניסטי, אלא מתאמץ לקבוע שהיו חכמים שלא הושפעו מהעולם היוני וסברו שבן שמונה הוא בר קיימא?

ככל הנראה הרב הנזיר "נקרע" כאן בין שני קטבים. מצד אחד ניצב עולם המחקר השולל את המציאות שיש סיכוי לבן שבעה חודשים לשרוד יותר מבן שמונה חודשים, וקובע שחכמים הושפעו מדברי היפוקרטס. החוקר שבו גם מתקשה להכריע ללא הוכחה מוחלטת שהטבע השתנה מימי חז"ל, מצד שני הוא חש באיום על שיטתו "ההיגיון השמעי הנבואי" שההיגיון העברי שמלווה את חכמים בכל הדורות הוא נבואי ומקורו אלוקי, אם יקבע שחכמים שגו בדבריהם או מושפעים לחלוטין מהחכמה היונית, ולכן הוא סבור שיש כאן השפעה מודעת של החכמה היונית על דברי חכמים וכדבריו "הסכימו דעת חז"ל, לדעת חכמי אוה"ע [=אומות העולם] הרופאים היוונים", אולם עם זאת היו מחכמים שדחו השפעה זו.

הרעיון שהחכמה היהודית מושפעת מהחכמות הלא יהודיות המקיפות אותה אך בצורה מוגבלת, חוזר על עצמו בתורתו של הרב הנזיר, וכך כותב בפרק הראשון בספרו הגדול, קול הנבואה:

הפלוסופיא הדתית היהודית הושפעה מהפלוסופיא הכללית ומשפיעה עליה. כדברי אבי תולדות הפלוסופיא הדתית היהודית, רנ"ק:⁵⁵⁸ עקר גדול ונכבד שהוא צריך ויפה לנו, כי נרבה לדרוש ולחקור על הדעות והמוסרים שעלו בקרב אומתנו באורך הזמנים, על ידי הקורות שעברו עלינו, והחבורים וההצטרפות בהם, שנתחברו עם זולתנו יותר מכל אומה ולשון, הגם רק בשעור מוגבל ולא יותר. איך נתפעלנו ונשתנינו על ידי הדעות והמוסרים ההמה, ואיך פעלנו בהם בזולתנו מדור לדור. ואפילו אותן שהיו רחוקים ונתקרבו אלינו במקצת, וקבלו מדרכינו, כמו היונים בזמן האפלטונים האחרונים, פלוטינוס ופרוקלוס. וכן אותן שהיו קרובים לנו ונתרחקו.⁵⁵⁹

מקור חשוב נוסף מובא בקובץ המכונה "קול הנבואה ב'". שם מסביר הרב הנזיר את תהליך גיבושם של שבע המידות שהתורה נדרשת בהן שדרש הלל לפני זקני בתירא:⁵⁶⁰

⁵⁵⁸ על ר' נחמן קרוכמל [רנ"ק], ספרו "מורה נבוכי הזמן" ויחסו של הראי"ה קוק אליהם ראה לעיל, הערה 141.
⁵⁵⁹ ר' נחמן קרוכמל, מורה נבוכי הזמן, ורשה תרנ"ד, שער יב, עמ' 153. דברי רנ"ק מובאים אצל הרב הנזיר בקול הנבואה, עמ' יב. עיון בדברי רנ"ק מסביר מדוע הרב הנזיר לא ציטט את הדוגמאות שהביא על אותם "שהיו קרובים לנו ונתרחקו", בניגוד לאזכורו את האפלטונים "שהיו רחוקים ונתקרבו". רנ"ק מזכיר שם את "בעלי הברית המחודשת, או דברי ברוך הפילוסוף, והכתות שאחריו". כפי שצינתי לעיל עמ' 151-156, הרב הנזיר השתדל שלא להזכיר את שפינוזה בשמו, ובמקום שהיה מוכרח היה מכנהו "הפילוסוף האמשרדמי".
⁵⁶⁰ ברייתא דרבי ישמעאל בריש ספרא, פרק א.

הגדול שבדור הוא היודע להיזקק לשטף רוח הדור, כשהוא מוליכו ומשביחו ומעלהו מגילוי קדושת חי העולמים.

כן עשה הלל, בזמן שבית המקדש עמד להיחרב, וקרבה גלות ישראל, ורוח הקודש והנבואה ירדו, תחת עול ממשלת רומא ורוח הגיונה ההילני על גופן של ישראל ונשמתם.

הפרושים, בקדושת טהרתם ופרישותם מטומאת העמים ודרכי מחשבתם, הם היו גדולי המחשבה העברית המקורית, השמית השמעית, הנבואית, הנבדלת מההגיון העיוני הילני, כשהיא טהורה מהציור העיוני הנראה, ונשמעת בשם, בקול ודיבור, כבשמות הקודש, כבמדרש לשונות התורה, הנשמע במצב רוח מרומם, כמפי הנבואה. אבל רוב הציבור לא יכול לעמוד בה. הדור היה זקוק לשלום עם העמים ודרכי מחשבתם, שגברה בכל הארץ, כלאלכסנדרונים, והיה צריך לרדת לעומק המחשבה ההילנית, להעלותה ולקדשה, בחסידות עליונה.

הלל, אוהב שלום ורודף שלום, במעשה ובתלמוד, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה, הוא שעבד העבודה הגדולה, ההגיונית, לפשר ולהשלים בין שני ההגיונות, ההגיון השמי השמעי, העברי המקורי, וההגיון העיוני הציורי, היווני, כשהעלם כללם במדות שבהן התורה נדרשת.⁵⁶¹

כלומר לפי תפיסתו של הרב הנזיר, לעיתים ישנו צורך שחכמים ישלבו בין ההיגיון העברי השמעי לבין חכמת יון. במקרה של הלל הזקן לדעת הנזיר הסיבה לפשרה זו נגרמה בעקבות הכיבוש הרומי שלא רק הביא לחורבן המרכז הדתי של עם-ישראל, אלא גם איים להביא לחורבן רוחני קשה הרבה יותר, בהשלטת ההיגיון היווני אחריו הלכו שבי משכילי ישראל, והשכחת ההיגיון העברי אליו התייחסו הלוגיקנים ההלניסטיים בחוסר אמון. הלל הזקן שחש מהפנמת ההגיון ההלניסטי מחד, ומהשכחת ההיגיון העברי מאידך, יצר סינתזה ביניהם.⁵⁶²

אנו רואים שתפיסתו העקרונית של הרב הנזיר היא שישנם אילוצים שבעקבותיהם החליטו חכמים, לעיתים במודע, לקבל השפעה יונית.

הפירוש לספרא שכתב הרב הנזיר בשנת תשי"ג לסוגיית "בן שמונה אינו חי", לא הייתה התייחסותו האחרונה של הרב הנזיר לנושא. שנתיים לאחר מכן, במוצאי שבת תזריע מצורע תשט"ו (1955), הוסיף הרב הנזיר בפירושו לספרא את הדברים הבאים :

לענין בן שמונה אינו חי

⁵⁶¹ שוורץ, היסודות, עמ' 48.

⁵⁶² ראה הנ"ל, הציונות, עמ' 252-271.

המדרש בב"ר [=בבראשית רבה] פי"ד [=פרשה יד, ב: וייצר [בראשית ב, ז] שתי יצירות, א' לשבעה וא' לתשעה וכו', מובא גם בב"ר [=בבראשית רבה] פי"כ [=פרשה כ, ו, ו] ושם: נוצר לשבעה ונולד לח',⁵⁶³ או לט', חי, נוצר לט' ונולד לח' אינו חי, ק"ו [=קל וחומר] לז', ולפי זה אין הבדל בין נולד לח' וט'.

משא"כ [=מה שאין כן] לפי הסוגיא שבת פרי"א [=פרק רבי אליעזר, קלה ע"א], בן חי אין מחללין עליו את השבת.

הלשון [בבראשית רבה יד, ב:], שאלו לר' אבהו: מנין לנולד בן ז' שהוא חי, א"ל [=אמר להון]: מדידכון אנא ממטי לכון זיטא איפטא, איטא איכטא, שהוא ביונית, האות ז' הנקראת זיטא, משמע חיים, והיא השביעית בא"ב, ז"א [=זאת אומרת] ז' לחיים(?),⁵⁶⁴ אוכטא, השמינית, איטא, חי, אינו חי, הולך למות.

זה הלשון מובא גם בב"ר בב"ר [=בבראשית רבה] פי"כ [=פרשה כ, ו, ו] ובמדבר רבה, פרשה ד, אות ג מבן חדש ומעלה [במדבר ג, מ], כל הסוגיא: תנינן תמן, בן חי אין מחללין וכו', – [בפרי"א [=בפרק רבי אליעזר] בשבת], ואח"כ [=ואחר כך], שאלו לר' אבהו, וכו'.

וכן בתנחומא, שם, [במדבר] אות יח: ילמדנו רבנו, תינוק שנולד לששה חדשים מהו, ומגיהים,⁵⁶⁵ שנולד לח', ושם בהוצאת רש"י [=רבי שלמה בובר], אות כא, שנולד לשמנה, ועין רשומות משנת תשי"ג.

ובתנחומא הוצאת רש"י [=רבי שלמה בובר] שם, בהערות,⁵⁶⁶ באותה לשון בל"י [=בלשון יוני] זיטא איפטא, איטא אוכטו, מגיה, תיטא אוכטא, שם האות ח' תיטא, שהיו רג[יל]ים לסמכה לחיבי מיתה, בל"י [=בלשון יוני] θανατος תפאואטאס – מות, אך רש"י [=רבי שלמה בובר] מקיים גם הגירסא, איטא, אות חית.⁵⁶⁷

הרב הנזיר ממשיך בעיסוקו בסוגיה והפעם בוחן את הגרסה הנמצאת במדרש תנחומא. מוקד פירושו הוא התרגום ליונית של הביטוי "זיטא איפטא, איטא אוכטו".

גם בשנה הבאה, תשט"ז (1956) ממשיך הרב הנזיר לעסוק בסוגיה. הפעם בוחן את דברי פילון בסוגיה, ומוצא בדבריו הוכחה נוספת לפירושו שההלכה שבן שמונה אינו חי, נקבעה בהשפעה יונית:

מוצש"ק תזו"מ [=מוצאי שבת קודש תזריע ומצורע] תשט"ז

⁵⁶³ ההדגשות במקור.

⁵⁶⁴ מילה לא ברורה, הקריאה לפי השערה.

⁵⁶⁵ עץ יוסף שם ד"ה תינוק.

⁵⁶⁶ הערה *קע.

⁵⁶⁷ כ"י 19,023, עמ' 122-123.

סיפרא, פי'רשת] תזריע [א, ו]: אלי"א [=אין לי אלא] בני תשעה, בן שמנה⁵⁶⁸ בן שבעה בן ששה בן חמשה מנין.

לענין בן שמנה אינו חי, גם פילון במלאכת העולם פרק מא, סי' 124,⁵⁶⁹ חכם הטבע היפוקרטס אומר: בשבעה ימים נגמרה התחזקות הזרע ויצירת העובר. גם הפרי ברחם האם נגמר בשלמותו בשבעה חדשים, והוא פרדוכסלי, בני השבעה ירחים הם מוכשרים לחיות אך בני השמנה חדשים כרגיל אינם בני קימא.

וכן בספר מרמזי התורה, פי"ד [=פרק ד], במעלת מספר השבעה, מי לא יודע כי בני שבעה חדשים הם מוכשרים לחיות, אבל כאשר הם בני שמנה חדשים, הם בני מות.

אם כן זה היה מפורסם בימי חז"ל, כי בן שמנה אינו חי ובן שבעה חי.⁵⁷⁰ אך בב"ר פי"ד [=בבראשית רבה פרשה יד, ב], ופי"כ [=פרשה כ, ו], ותנחומא, במדבר, [יח], ובמדבר רבה פרשה ד, [ג], וירושלמי, יבמות, פרק ד, [ה"ב] הגבלות בזה, אם נוצר לתשעה, או נוצר לשבעה, עיין רשימות קודמות.

את הב"ר [=בראשית רבה] מביא גם רב ניסים גאון, לשבת קלה. [ד"ה בן ח':] בבראשית דר' אושעיא [יד, ב]: וייצר [בראשית ב, ז] ב' יצירות, נוצר לט' ונוצר לז' חי, לח' אינו חי. ולפנינו, נוצר לט' ונולד לז' אינו חי, קל וחומר לשמנה.

ובירושלמי, יבמות פי"ד ה"ב: נוצר לז' ונולד לשמנה חי, כל שכן לתשעה, נוצר לתשעה ונולד [לשמנה] לשבעה, איתא חמי, אם לשמנה אינו חי, לא כל שכן לשבעה. וזה מתקרב לדעת הרופאים בימינו.

עין, פרויס, המידיצינא במקרא ובתלמוד, הלידה, פט"ו [=פרק טו], ע. 45b-7 שם מביא דעת היפוקרטס וגלינוס, כי בן שמנה אינו חי, ומביא גם המדרש בב"ר וכו' ובירושלמי שם, זוטא איפטא וכו'.⁵⁷¹

נשים לב. כאשר הרב הנזיר רוצה לקבל תמונה נוספת על ההשפעה על חז"ל בנושא סיכויי ההישרדות של תינוק בן שמונה חודשים, לאחר שהרב הנזיר בודק בתלמוד ובמדרשי חז"ל הוא פונה לפילון.

⁵⁶⁸ ההדגשה במקור.

⁵⁶⁹ כתיב פילון האלכסנדרוני, תרגום ד"ר יצחק מן, ירושלים תרצ"א, על בריאת העולם, עמ' 51; מהדורת סוזן דניאל-נטף, מוסד ביאליק תשנ"א, כרך ב, עמ' 47.

⁵⁷⁰ הרב הנזיר מזכיר מקורות אלו בפילון בגיליון הש"ס שלו על שבת קלה ע"א על המילים "בן שמונה הרי הוא כאבן", יחד עם הירושלמי ביבמות, בראשית רבה ותנחומא במדבר שהובאו לעיל. גיליון הש"ס של הרב הנזיר, הודפס בספר הזיכרון עליו, נזיר אחיו, ב, עמ' לג. דברים דומים כותב הרב הנזיר בשנת תשכ"ג (1963) פירושו למסכת שבת (כ"י) קלה ע"א על המילים "בן שמונה הרי הוא כאבן": "הרופאים בזמננו לא סבירא להו כך, אלא בן ז' וכשר בן ח' חי. אך גם פילון במלאכת העולם, ועוד, מביא, שבן ח' אינו חי. וכן במדרשים, וכן הוא לדעת רופא יון העתיק היפוקרטס, מובא בספר התלמוד וחכמת הרפואה לד"ר קצנלסון ז"ל, עמ' קיד". (כ"י 19,032ב', עמ' 30)

⁵⁷¹ כ"י 19,025, עמ' 83-85.

הרב הנזיר רואה בפילון מקור לגיטימי, מביאו בפירושו ומוכיח ממנו לנושא שאותו הוא חוקר,⁵⁷² אם כי הוא לא רואה בו חלק מחז"ל.

הנקודה העיקרית שהרב הנזיר מביא מפילון היא העובדה שהמחשבה הרווחת בימי חז"ל הייתה ש"בני השמנה חדשים כרגיל אינם בני קימא", או "מי לא יודע כי בני שבעה חדשים הם מוכשרים לחיות, אבל כאשר הם בני שמנה חדשים, הם בני מות",⁵⁷³ אם כי הרב הנזיר מדגיש שהיו גם דעות אחרות.

עוד נשים לב שבפירושו זה הרב הנזיר גם מתייחס לפרשנות התלמוד, במקרה זה לדבריו של רב ניסים גאון, ולא רק לספרות חז"ל.

את התוספת האחרונה של הרב הנזיר לפירושו, הוא כתב שנתיים לאחר מכן, בשנת תשי"ח (1958). עניינה מקור נוסף מפילון שבו טוען כי רק תינוקות בני שבעה חודשים יכולים לשרוד:

י אייר תשי"ח

לפי תזריע, בן זי חי, בן ח' מת (עין רשומות קודמות)

פילון, אלגוריות,⁵⁷⁴ פ"ד [=פרק ד], דף 45, מי לא יודע, כי בני שבע מוכשרים לחיות, ואלה

שנשארו בבטן אמם שמנה חדשים, עומדים למות".⁵⁷⁵

אנו רואים שסוגיה זו העסיקה מאוד את הרב הנזיר ובכל שנה חזר לנושא ומצא עוד מקורות העוסקים ב'בן ח' אינו חי'.

סיכום

בפרק זה בחנתי את שימושן של מתודות מחקריות בפירושו של הרב הנזיר. בגלל הרקע האקדמי שלו, אין בעצם שילובן בפירושו משום הפתעה כלשהי, אך מעניינת העובדה שגם שנים רבות לאחר שעזב את מוסדות הלימוד האקדמיים ודבק ברבו הראי"ה קוק ובדרך הקבלה, הוא ממשיך לדבוק בדרך זו כשיטת לימוד, ובכך הוא מהווה תופעה ייחודית בין תלמידיו של הראי"ה קוק ובין המקובלים.

⁵⁷² וכך כותב הרב הנזיר בספרו קול הנבואה, עמ' טו: "כל הפילוסופים בישראל היו שומרי תורה ומצות, ומדקדקים בקיומן, מימות אריסטובולוס, ופילון הכהן, העולה לירושלים, להקריב קרבן במקדש, עד לאחרונים". בספר הזכרון לרב הנזיר, נזיר אחיו, ב, עמ' שכא-תד נדפס מאמר בן למעלה משמונים (!) עמודים של הרב הנזיר ובו עוסק בפילוסופיה של פילון.

⁵⁷³ ההדגשות אינם במקור.

⁵⁷⁴ ההדגשות במקור.

⁵⁷⁵ מחלקה 19 פנקס 29 עמ' 79

הראיתי ששאלות תיארוך המכילתא ועריכתה העסיקו אותו, וכן השאלה אם קיימת מכילתא לפרשיות שמות-וארא, שאלת ייחוס המכילתא והתייחסות למכילתא דרשב"י. לא זו בלבד, הרב הנזיר מרבה בציטוט ספרות המחקר העדכנית לתקופתו.

את הרב הנזיר העסיקה הריאליה של הסוגיות שדן בהן, והוא מנסה בשתי הסוגיות שבחנו - י"ח דברים שגרו בו ביום ותינוק בן שמונה חודשים, להבין את המציאות ההיסטורית והרפואית שעמה התמודדו חז"ל.

הרב הנזיר היה מעורה מאוד בשאלות שהעסיקו את עולם המחקר בתקופתו. הייתה חשובה לו ההתייחסות לסוגיות המחקריות שנידונו אז בקרב חוקרי חכמת ישראל, כבסוגיית י"ח דברים שגזרו בו ביום, והוא מתייחס לנושאים הנחקרים גם כשהקשר הענייני לסוגיה הנידונה במדרש רופף.

נוסף על כך הראיתי בפרק זה כי כאשר פירוש מסורתי מתארך היסטורית מאורע מסוים שלא עולה בקנה אחד עם העובדות ההיסטוריות שנחשפו בספרות המחקר, הרב הנזיר לא חושש לצדד במסקנה המחקרית. לא פעם, המחקר המודרני עומד לכאורה בסתירה לדברי ומסורת חז"ל, כבסוגיית תינוק בן שמונה חודשים, ובפירושו הרב הנזיר מנסה ליישב מתח שקיים ביניהם. שיטתו הייחודית של הרב הנזיר במקרה שהוא מוצא סתירה בין המציאות הריאלית לדברי חז"ל (כפי שעלה בסוגיית בן שמונה אינו חי) היא להתייחס לממצאים המדעיים בכובד ראש, אך מצד שני למצוא דרך להגן על חז"ל ועל ההיגיון העברי השמעי, ולטעון שבמקרים כאלו של טעות יש השפעה חיצונית על חז"ל.

רווח נוסף מסוגיית בן שמונה אינו חי, הוא שהרב הנזיר מאפשר לנו להתחקות אחרי ההליך הפרשני שלו. פירושו לסוגיה התגבש במשך שש שנים. בשנה הראשונה היה זה ציטוט והשלמה של הערת ביניים שנאמרה על ידי אחד התלמידים בשיעור, ופירושו הלך ונבנה לבנה על לבנה כמעט בכל שנה כהכנה לשיעור, כך שבכל שנה הוא הרחיב את היריעה של המקורות התורניים שהוא התייחס אליהם: בתחילה העמיד את דברי המחקר לעומת ספרות חז"ל הקדומה בתלמודים ובבראשית רבה, לאחר מכן התייחס גם לתנחומא, ולבסוף סקר גם את יחסו של פילון לסוגיה.

הרב הנזיר השתמש אפוא בפירושו למדרש במתודות שאנו מגדירים כאקדמיות, ומצאנו שחלק מהשאלות שהעסיקו אותו הן אכן מחקריות מובהקות. עם זאת, ראינו שאי אפשר להגדיר את פירושו ואת דרכו כמחקרית לחלוטין, שכן הנחו אותו שיקולים פרשניים והלכתיים שאינם עולים תמיד בקנה אחד עם "האמת המחקרית". הרב הנזיר השתמש במתודות המחקריות, אך בזהירות: הוא לא חש כפוף לעולם המחקר, וכאשר מסקנותיו לא התיישבו עם הבנתו ועם תפיסת עולמו הוא הרשה לעצמו לחלוק עליהן.

את הפרק הבא נקדיש ליחסו למתודה מחקרית מובהקת : שאלת ההגהות.

ג. 2. 3. יחסו של הרב הנזיר להגהת נוסח המדרש

”עד כמה צריכים להזהר בהגהה” – יחסו העקרוני של הרב הנזיר להגהת הנוסח

נאמר בספרי דברים, פיסקא שד :

אתם נצבים היום כולכם [דברים כט, ט].⁵⁷⁶ ויאמר יי אל משה הן קרבו ימיד למות [שם לא, יא]. רבי שמעון בן יוחי אומר : ברוך דיין האמת⁵⁷⁷ שאין עוולה ומשוא פנים לפניו וכן הוא אומר : אל תאמינו ברע ואל תבטחו באלוף [מיכה ז, ה] כי כל אח עקוב יעקב [ירמיהו ט, ג].⁵⁷⁸

משיב משה לפני הקב"ה : רבונו של עולם הואיל ואני נפטר ביבסיס⁵⁷⁹ גדול מן העולם הראיני אדם נאמן שיעמוד על ישראל שיוצא⁵⁸⁰ ידיהם לשלום, וכן הוא אומר : אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם [במדבר כז, יז] ואומ' : ויאמ' יי אל משה קח לך את יהושע בן נון [שם יח, ו] ואומר : אחות לנו קטנה ושדים אין לה [שיר השירים ח, ח], ארבע מלכיות מושלות בהם בישראל, ואין בהם נבון ואין בהם חכם. בימי אחאב מלך ישראל ובימי יהושפט מלך יהודה היו ישראל נפוצים על ההרים כצאן אשר אין להם רועה.⁵⁸¹ סליק פיסקא.⁵⁸²

הספרי מתאר דו שיח בין הקב"ה למשה בנוגע למינוי מנהיג לאחר פטירתו של משה. סמוך לתיאור זה מובא ציטוט הפסוק : "אחות לנו קטנה ושדים אין לה" [שיר השירים ח, ח]. לאחר מכן אומרים חז"ל : ארבע מלכיות מושלות בהם בישראל, ואין בהם נבון ואין בהם חכם."

⁵⁷⁶ בכ"י רומי 32; מדרש חכמים; מדרש הגדול; ילקוט שמעוני; לונדון 341; אוקספורד 151; לא מובא הפסוק מדברים, וע"פ כ"י אלו מחק במהדורת פינקלשטיין את ציטוט הפסוק.

⁵⁷⁷ בכ"י מדרש חכמים; מדרש הגדול; ותיקן 32 נוסף: אדון המעשים, ובכ"י ברלין 328: אדון כל המעשים, ועל פיהם הוסיף פינקלשטיין במהדורתו: אדון כל המעשים.

⁵⁷⁸ הפסוק מירמיהו לא נמצא בחלק מכ"י ולכן לא הביאו פינקלשטיין במהדורתו. הפסוק נמצא בכ"י אוקספורד 151; ילקוט שמעוני ובכ"י לונדון 341.

⁵⁷⁹ כך גרס גם בכ"י לונדון 341; ואילו בכ"י ותיקן 32 ובילקוט כ"י אוקספורד 2637: בנסיס וכך הכריע פינקלשטיין במהדורתו; בכ"י אוקספורד 151: כינסיס; ובילקוט שמעוני דפוס ראשון גרס: בנסיון גדול, וכלקוט הכריע ר' מאיר איש שלום במהדורתו, עמ' קכט ע"ב. לקמן נתייחס לפירושו של הרב הנזיר לביטוי זה.

⁵⁸⁰ בכ"י ברלין 328; כ"י מדרש חכמים; כ"י ותיקן 32; אוקספורד 151; לונדון 341: "שאצא" וכך הכריע פינקלשטיין במהדורתו.

⁵⁸¹ במהדורת פינקלשטיין הוסיף כאן ע"פ כ"י ברלין 328 וכ"י מדרש חכמים, את הפסוק: "ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה".

⁵⁸² ד"ו ש"ה נג עב-נד ע"א; ובמהדורת פינקלשטיין עמ' 323. העיר פינקלשטיין, שם הערה 9: "בדפוס וויניציא נוספו כאן המלים "סליק פיסקא" ועל ידי זה נבוכו המבארים, ואין כאן סיום הדברים, אלא התנא הולך ומספר מה שענה לו הקב"ה".

ככל שידי מגעת לא ראיתי שהרב הנזיר הסתייע במהדורתו של פינקלשטיין בפירושו לספרי דברים, למרות שכשיטתו לא היסט ליהנות מפירות המחקר המדעי, וכן בפירושו לחיבורים אחרים מספרות חז"ל הסתייע במהדורות מדעיות כגון מכילתא הורבין-רבין, וספרי הורבין. אם כן מדוע הרב הנזיר בפירושו לספרי אינו מסתייע במהדורת פינקלשטיין? ייתכן והסיבה לכך היא נדירותה של המהדורה הראשונה שיצאה בברלין שנת ת"ש, לאחר פרוץ מלחמת העולם השנייה ורוב עותקיה הושמדו. אך קשה להאמין שזו הסיבה היחידה, הרי בספרייתו של הרב הנזיר היו ספרים נדירים מראשית ימי הדפוס, וקשה להאמין שלרב הנזיר לא הייתה דרך להשיג עותק ממהדורת פינקלשטיין. ייתכן והעובדה שפינקלשטיין נתן חירות לעצמו להגיה את נוסח הספרי דברים פעמים רבות לפי שיקול דעתו, שיטה שהתחרט עליה מאוחר יותר כפי שכתב בהקדמתו למהדורה השנייה ניו יורק תשכ"ט, גרמה לרב הנזיר שלא להסתייע כלל במהדורתו שהרי כפי שנכתב בהמשך הפרק הרב התנגד בחריפות להגהת טקסט הספרי, ואולי לכן גם החליט לוותר על הערותיו הפרשניות והגרסאות שמביא פינקלשטיין במהדורתו.

לשון המדרש קשה. מה הקשר בין הפסוק "אחות לנו קטנה" לדברי חז"ל העוסקים בימי אחאב מלך ישראל ויהושפט מלך יהודה?⁵⁸³ שאלה נוספת: מה כוונת הביטוי "שהיו ישראל נפוצים על ההרים כצאן אשר אין להם רועה", האם לא היו מונהגים בידי אחאב ויהושפט? הרב הנזיר פירש את הספרי הזה בשתיים עשרה (!) מהדורות שונות. הרב נהג ללמד בכל מוצאי שבת ממדרשי ההלכה על פרשת השבוע ואת פירושו כתב כהכנה וכסיכום לשיעורים הללו. העובדה שלימד בכל מוצאי שבת של פרשת וילך, במשך שנים עשרה שנה לפחות את דברי הספרי הללו, מצביעה על כך שראה בהם חשיבות רבה, או שמאוד התלבט בפירוש הפסקה. אביא את אחת ממהדורות הפירוש שנכתבה בשנה לא ידועה, והיא חשובה מאוד לנושא פרקנו. מפרש הרב הנזיר את דברי הספרי:

ספרי, וילך [פיסקא שד],

עד כמה צריכים להיזהר בהגהה וביחוד שלא להוציא מתוך הספר שום לשון קדום כ"א
[=כי אם] לסוגרו במקיפים,⁵⁸⁴

הרי דוגמאות אחדות מספרי פרשה זו:

ארבע מלכויות מושלות בהם בישראל, ואין בהם נבון, ואין בהם חכם,

מפרשים ד' מלכויות – ד' גלויות, כי זה רגיל בלשון, וכן בסד"ר [=ספרי דבי רב] לר"ד
[=לרבי דוד] פרדו,⁵⁸⁵ ובז"א [=זרע אברהם].⁵⁸⁶ אבל יש מפרשים ד' דגלים, ד' נשיאים, עין מאיר עין,⁵⁸⁷ וקרוב לענין, שמדבר על ד' מלכויות יהודה ואפרים,⁵⁸⁸ וצריך ברור.

⁵⁸³ כדברי זרע אברהם, עמ' פד ע"ב: "ואומר אחות לנו קטנה כו' הנה זה הפסוק אין לו חבור כלל לא למעלה ולא למטה".
⁵⁸⁴ על יחסם של הראשונים והאחרונים לשאלת ההגהות, התומכים והמתנגדים, לפני ואחרי המצאת הדפוס, ראה שפיגל, עמודים.
⁵⁸⁵ עמ' רב: "כבר היה רואה ברוח נבואתו שאפילו בעודן על אדמתן יבא זמן שיהיו כצאן אשר אין להם רועה כמו שכתוב בזמן אחאב כו' [מלכים א כב, יז], וכל שכן בזמן הגלות של ארבע מלכויות".
⁵⁸⁶ עמ' פד ע"ב. הרב הנזיר השתמש בטופס של הספרי עם פירוש "זרע אברהם" שהיה שייך לרבי שמואל שטראסון מוילנא (תקנ"ד-תרל"ב; 1872-1793). הגהותיו של הרש"ש שהיו על הטופס שהיה בידי הרב הנזיר נדפסו על ידי צבי הרכבי, מצאצאי הרש"ש בסוף ספרי עם פירוש זרע אברהם ולקט פירושים, ירושלים תשמ"ו, עמ' כט-ל.
⁵⁸⁷ עמ' קכט ע"ב: "אעפ"י שיש להם ארבע מלכויות דהיינו ד' נשיאים הדגלים אעפ"כ הם כצאן אשר אין להם רועה לפי שאין בהם חכם ונבון וקרי להו מלכויות כמו שמצינו בספרי במדבר פי' מ"ז שהוא קורא לנחשון מלך".
⁵⁸⁸ לקמן יפרש הרב הנזיר שמדובר בארבעת מלכי ישראל: ירבעם, בעשא, אחאב ויהוא. ככל הנראה הרב מונה דווקא אותם כי כל אחד מהם הקים בית מלוכה, או שהיה המלך המרכזי בבית המלוכה של משפחתו.

והנה בספרי עם הגהות הגר"א [עמ' צט ע"ב] וכן על פיו מלבי"ם [עמ' רכה ע"א] (כי המלבי"ם
כבר נפטר⁵⁸⁹ בחומשים ולא הוא הוציא)⁵⁹⁰ הכניסו בפנים ד' גלויות, ולגמרי השמיטו ד'
מלכויות,⁵⁹¹ ואין זכר לזה, והוא אבוד לדעת.⁵⁹²

את הדוגמאות הבאות שמביא הרב הנזיר מפסקה זו להוכיח עד כמה חמורה ההגהה, אביא בהמשך
הפרק. מבנה הפסקה חריג מאוד. הרב הנזיר לא מפרש כאן את הספרי וילך על הסדר, אלא מתחיל
מהמקום שמעניין אותו, מההגהה. זו פסקה חשובה להבנת משנתו הפרשנית, כי הרב הנזיר למעשה
עוצר את פירושו ורוצה לומר כאן משהו עקרוני. הרב הופך את פירושו לפסקה זו בספרי וילך
למניפסט נגד הגהת נוסח המדרש. יתר על כן, כל שיעוריו לספרי לפרשת וילך ולא רק פירושו המובא
לעיל, מוקדשים להבאת דוגמאות מתוך הספרי וילך עד כמה ההגהה היא שלילית ומזיקה.⁵⁹³
הרב מביא כאן דוגמאות מספרי וילך לסכנה שבהגהת הספרים ולגישתו השלילית להגהות כאלה.
הרב מבקר את מדפיסי המלבי"ם ששינו על פי הגר"א את המילים "ד' מלכויות" לביטוי "ד' גלויות"
הנפוץ, ובכך גרמו ל"אבוד לדעת" של הפירוש הנכון לדעת הרב. נשים לב שבדוגמה הראשונה נראה
שהרב איננו מתנגד להגהות אלא רק שלא יגיהו בלי להודיע על כך לקורא, ולכן במקום למחוק יש
לשים את המילים המוגות בסוגרים.

נענין בפירושו של הרב הנזיר לביטוי "ד' מלכויות" בספרי. הרב דחה את פירושי רבי דוד פרדו,
הגר"א ומאיר עין, ולדעתו כוונת הספרי בביטוי "ד' מלכויות" הוא: "קרוב לענין, שמדבר על ד'
מלכויות יהודה ואפרים".

למה מתכוון הרב הנזיר? מהן אותן ארבע "מלכויות יהודה ואפרים"?

⁵⁸⁹ ההדגשה במקור וכן כל ההדגשות להלן.
⁵⁹⁰ בדברים, כב, עמ' קנה ע"א, נכתבה הערת המדפיסים: "מכאן עד סדר נצבים לא מצאנו באמתחת כתבי יד הגאון המחבר
ז"ל... אמנם אנחנו קבצנו ובארנו על פי דרכו אשר הלך בו המחבר בבאורו התורה והמצוה עד כה". ובדברים לא, יד, עמ'
רכה ע"א נדפסה ההערה הבאה: מתחלת פרשת נצבים עד כאן, התורה אור הוא מכתבי יד הגאון ז"ל והתורה והמצוה נתלקט
עפ"י דרכו, ומכאן ועד סוף שירת האזינו התורה והמצוה הוא מכתבי יד הגאון ז"ל והתורה אור מהמלקט". ראה על כל נושא
השינויים בכתבי המלבי"ם לאחר מותו זכריש, מלבי"ם. לדבריו מחבר התוספת הוא הרב יוסף הלוי יעבץ.
⁵⁹¹ הגר"א מגיה פיסקא זו בספרי, על פי ספרי במדבר, פיסקא קלט ושיר השירים רבה א, ז, ב וגורס: "...וכן הוא אומר: אשר
יצא לפניו ואשר יבא לפניו ואשר יוציאם ואשר יביאם, ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה [במדבר כו, יז],
ועליו הוא מפורש בקבלה: הגידה לי את שאהבה נפשי, שלמה אהיה כעוטיה [שיר השירים א, ז]. מה השיבו הקב"ה? אם לא
תדעי לך היפה בנשים [שם ח], מעולה שבנביאים. צאי לך בעקבי הצאן [שם], מה שאני עושה עמהם בעקב. ד' גלויות משלו
בישראל, ולא היה בהם לא רועה ולא נביא ולא חכם, וכן נאמר בימי אחאב: ראיתי את בני ישראל נפוצים על ההרים כצאן
אשר אין להם רועה". הגר"א מתמודד עם הקשיים במדרש על ידי הגהתו על פי דברי חז"ל במקומות אחרים, שבתשובה
לשאלת משה הראה לו הקב"ה את כל מנהיגי ישראל לאורך הדורות. לפי הגהת הגר"א כאן בספרי דברים הקב"ה מראה
למשה שבימי גלות ארבעת המלכויות לא יהיו מנהיגים בעם ישראל, כמו שלא היו מנהיגים בימי אחאב.
⁵⁹² כ"י מחלקה 8, "פתקים".

⁵⁹³ דומה שמשיטתו של הרב הנזיר ביחס לכתבי יד המובאת כאן, ניתן להשליך על נושא נוסף. לפני למעלה מעשרים שנה
התעורר פולמוס על מידת מעורבותו של הרב הנזיר בעריכת כתבי רבו הראי"ה קוק. ראה לעיל הערה 45, דב שוורץ,
מראשוני חוקרי הרב הנזיר, הציע לראות ב"אורות הקודש" חיבור משותף לראי"ה קוק ולנזיר, ואפילו חלק מהגותו העצמית
של הרב הנזיר, ראה שוורץ, אורות, עמ' 87-92, הנ"ל, הציונות, עמ' 198-233. אמנם פירושו של הרב הנזיר כאן מתייחס
ליחס להגהות בספרות חז"ל, וכנראה גם לכל ספרות קדומה, אך ניתן להסיק ממנה על מידת זהירותו בהגהת ובשינוי כתבי
יד, שבדוא"ב באה לידי ביטוי גם בעבודתו כעורך כתבי רבו הראי"ה קוק.

במוצאי שבת קודש, נצבים וילך תשט"ז, פירש הרב יותר את דבריו:

- ארבע מלכיות מושלות בהם בישראל, ואין בהם נבון וחכם.

בעל מאיר עין בלבל פה, הגר"א מגיה: ארבע גלויות, ולא מובן קשר הדברים, ואנו קיימנו גירסתנו, ופירשנו בארבע מלכיות ישראל: ירבעם, בעשא, אחאב, יהו.

- ואין חכם ואין נבון, בימי אחאב היו ישראל נפוצים,

ואמרנו, שזה הפירוד. כלל פירוד יהודה וישראל לשתי מלכויות, היה נעוץ בזה שמשם הקים את יהושע, משבט אפרים, בן יוסף.

ומשה ראה זאת מראש, ובקש שה' יפקד איש הרוח לכל בשר, שיאחד את כולם.⁵⁹⁴

הרב הנזיר מפרש את הביטוי "ארבע מלכויות מושלות בהם בישראל" כתיאור לארבע מלכים ממלכי ישראל לאחר הפילוג בין ממלכות יהודה וישראל, שכל אחד מהם הקים בית מלוכה, או שהיה המלך המרכזי בבית המלוכה של משפחתו.

פירושו של הרב הנזיר אינו עולה יפה עם פשט דברי הספרי. כמה שאלות על פירוש הרב: אם הרב מפרש את כל המדרש כמצביע על ליקוי בהנהגה בימי "ארבע המלכויות", מדוע המדרש משתמש דווקא בביטוי "ואין חכם ואין נבון" ולא 'מנהיג' או 'מושל'! שאלה נוספת: הרי מהביטוי "ארבע מלכויות מושלות בהם בישראל" משמע שמדובר במלכויות ושלטון חיצוני על ישראל, כפירוש הגר"א, ולא בארבעה ממלכי ישראל?

מכאן אנו למדים על שיטתו הפרשנית של הרב הנזיר. כל הפירושים אינם נקיים מבעיות, אך הרב מחליט לפרש דווקא בדרך זו כי שיקול קריטי בעיניו הוא "הרווח" של "קיימנו גירסתנו", כלומר לקיים את לשון המדרש "ארבע מלכויות" ולא להגיה ל"ארבע גלויות".

אך עדיין לא ברור מדוע הרב לא מפרש את הביטוי "מלכויות", שמדבר בשלטון חיצוני על ישראל, כרבי דוד פרדו לדוגמה שמבאר שהכוונה לארבע מלכויות חיצוניות, ואז גם אינו צריך להגיה את נוסח הספרי?

אלא מכך שהרב מפרש את הביטוי "ד' מלכויות" שהמדובר במלכויות ישראל, הוא מרויח את "קשר הדברים" - הקשר בין דרשה זו לבין הנושא שבו עוסק הספרי והוא מינויו של יהושע כמנהיג העם לאחר פטירת משה. הרב הנזיר מפרש את הדרשה הזו כדאגה שהתעוררה בלבו של משה בעקבות מינוי יהושע שהוא משבט אפרים למנהיג, שעם ישראל יתפלג לשתי מלכויות: יהודה וישראל וביקש מהקב"ה שיהושע ינהיג את כל העם. כך מובן הקשר למימרא האחרונה בספרי שגם

⁵⁹⁴ כ"י 19,026, עמ' 41-42.

היא מדברת על הפירוד, שלמרות שהיו ליהודה וישראל מנהיגים: אחאב ויהושפט, בכל זאת היו נפוצים, כלומר מפורדים.

העולה מן הדברים שהנקודות החשובות לרב הנזיר בשיטתו הפרשנית הן לא להגיה את נוסח המדרש, ושיהיה קשר בין המימרות במדרש, והרב יבחר בפירוש שיתאים לעקרונות אלו, אפילו אם יישארו על פירושו קושיות נקודתיות מפשט הדברים.

”עוד דוגמא”

נמשיך בפירושו של הרב הנזיר לספרי וילך, פיסקא שד:

עכשיו עוד דוגמא,

אמר מר, שיהו דורשים בו, מעשה בריב"ז וכו' [פיסקא שה].

והנה לשון אמר מר, אינו רגיל בספרי ומוחקין אותו.⁵⁹⁵ אמנם **אין צריך** למוחקו, כי כל **המעשה בריב"ז אינו ענין לכאן**, כ"א [=כי אם] למדרש הכתוב צאי לך בעקבי הצאן, **והכניסוהו לכאן מן הגמרא** כתובות סו.

והלשון, מן המדפיס או **הסופר** אמר מר, ר"ל [=רצונו לומר], שם בגמרא אמר מר, שיהו דורשים בו.

הסופר, המעתיק **אומר**, **שיהו דורשים בו**, ר"ל [=רצונו לומר] הכנסתיו מן הגמרא לכאן, **בשביל הדרשנים**, שיהו דורשים **בדרשותיהם** בבית המדרש, גם מעשה זה. וזה נאה, ואם נוציא לשון זה, נחשוב שהוא מגוף הספרי והיה קשה כי אינו מגוף הספרי, ואינו שייך לכאן.

ובעל ז"א [=זרע אברהם, עמ' פה ע"א] הכניס, שיהו [הרועים] דורשים, כי חשב שזה מגוף הספרי, ואינו, כאמור.⁵⁹⁶

הדוגמה השנייה שהביא הרב הנזיר מתייחסת לדברי ספרי דברים הבאים:

ויאמר יי אל משה קח לך את יהושע בן נון גברתן כמותך [במדבר כז יח]. קח לך, אין לך אלא לקיחה. לפי שאין חבר נקנה אלא בקשי קשין. מכאן אמרו: יקנה אדם חבר לעצמו להיות קונה קורא עמו ושונה עמו ואוכל עמו ושותה עמו וגולה לו סתריו, וכן הוא אומ': והחוט המשולש לא במהרה ינתק [קהלת ד, יב]. משיבו רוח הקודש למשה: תן לו מתורגמן ליהושע והוא שואל ודורש ומורה בהוריות⁵⁹⁷ בחייד, כשתיפטר לא יהו ישראל אומרים לו:

⁵⁹⁵ הגר"א, צט ע"ב; הגהות רבי סולימאן אוהנה, עמ' טז; ספרי דבי רב, כרך ד, עמ' רד.

⁵⁹⁶ כ"י מחלקה 8, "פתקים".

⁵⁹⁷ הפסיק שהוספתי אחרי המילה "בחייד", נמצא בד"ו אחרי המילה "בהוריות", ככל הנראה בטעות.

בחיי רבך לא הייתה מדב' ועכשיו אתה מדבר. ויש או' [=אומרים]: שהעמידו מן הארץ והושיבו בין ברכיו והיה משה וישראל מגביהים ראשם לשמוע קול דבריו של יהושע. ומהו אומר? ברוך יי' אשר נתן תורה לישראל על ידי משה רבינו כך דבריו של יהושע. רבי נתן אומר: משה היה מתעצב בלבו שלא עמד אחד מבניו. אמר לו המקום: והלא בני אחיך אהרן כאלו הן בניך, ואף מי שאני מעמיד על ישראל ילך ויעמוד על פתחו של אלעזר, משל למה הדבר דומה: למלך בשר ודם שהיה לו בן ראוי למלכות⁵⁹⁸ נטל המלכו' ממנו ונתנו ביד אוהבו.⁵⁹⁹ אמר לו: אע"פ שנתתי לך גדולה לך ועמוד על פתחו של בני. כך אמ' הקב"ה ליהושע: לך ועמוד על פיתחו של בני אלעזר, ולפני אלעזר הכהן יעמוד [במדבר כז, כא]. באותה שעה נתגבר כוחו של משה והיה מחזק את יהושע לעיני כל ישר' [=ישראל], שנאמ': ויקרא משה ליהושע ויאמר אליו לעיני כל ישראל חזק ואמץ [דברים לא, ז]. הנה עם שאני מוסרם לך עדיין גדיים, ועדיין תינוקות הם, אל תקפיד עליהם על מה שהם עושים, שאף ריבונם לא הקפיד עליהם על מה שעשו, שני' [=שנאמר:] כי נער ישראל ואוהבהו [הושע יא, א]. רבי נחמיה אומ': אין לי רשות הא יש לי אכניסם בתוך אהלי רועים. אמר מר שיהיו דורשים בו. מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שהיה רוכב על גבי החמור והיו תלמידיו מהלכים אחריו וראה ריבה אחת מלקטת שעורים מתחת רגלי בהמתם של ערביים. כיון שראתה את רבן יוחנן בן זכאי נתעטפה בשערה ועמדה לפניו ואמרה לו: רבי פרנסיני. אמר לה: בת מי את? אמרה לו: בתו של נקדימון בן גוריון אני, ולא זכור אתה כשחתמת בכתובתיי. אמר להם רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו: אני חתמתי על כתובתה של זו והייתי קורא בה אלף אלפים דינרי זהב של בית חמיה ושל בית ריבה, זו לא היו נכנסים להר הבית להשתחוות עד שהיו פורסים להם כלי מילת תחת רגליהם ונכנסים ומשתחווים וחוזרים לבתיהם בשמחה, וכל ימי בקשתי מקרא זה ומצאתיו: אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדיותיך על משכנו' הרועים [שיר השירים א, ח], אל תיקרי גדיותיך כי אם גויותיך, שכל זמן שישראל עושים רצונו של מקום אין כל אומה ולשון שולטת בהם, וכשאינן עושים רצונו של מקום מוסרם ביד אומה שפלה, ולא ביד אומה שפלה כי אם תחת רגלי בהמתן.⁶⁰⁰

לאחר שהספרי דברים מפרט את תהליך מינויו של יהושע למנהיג במקומו של משה ולפני המעשה ברבן יוחנן בן זכאי, בא משפט תמוה:

⁵⁹⁸ בכ"י ברלין 328 ובכ"י מדרש חכמים: "ולא היה ראוי למלכות", וכך הכריע פינגלשטיין במהדורתו. ובכ"י אוקספורד 151 ובילקוט שמעוני: "שלא היה לו בן".

⁵⁹⁹ בכ"י ברלין 328; כ"י מדרש חכמים; כ"י ותיקן 32; כ"י אוקספורד 151; ילקוט שמעוני; כ"י לונדון 341: "בן אוהבו".

⁶⁰⁰ ד"ו ש"ה נד ע"א; ובמהדורת פינגלשטיין עמ' 325-323.

רבי נחמיה אומ': אין לי רשות הא יש לי אכניסם בתוך אהלי רועים. אמר מר שיהיו דורשים

בו.⁶⁰¹

בעדי הנוסח נמצאו נוסחאות שונות למשפט זה. בכ"י ברלין הגרסה:

רבי נחמיה אומ': אין לי (אלא)⁶⁰² רשות הא יש לי רשות אכניסם בצד אהלי רועים שהיו

יושבין בו, בצד אחר שיהו דורשין בו.

בכ"י אוקספורד הגרסה:

רבי נחמן אומ': אין לי רשות האם יש לי רשות אכניסם בצד אהלי רעים בצד א' מר שיהיו

דורשין בו.

בכ"י וטיקן הגרסה:

ר' נחמיה אומ': אין לי רשות האם יש לי רשות אכניסם בצד אוהלי רועים בצד אחד שהיו

דורשין בו.

בגלל שינויים אלו סבר פינקלשטיין (עמ' 325) שהברייתא נשנתה בשני סגנונות: "בצד אהלי רעים

שיהו יושבים בו", ו"בצד אחר שיהו דורשים בו", ובכ"י ברלין התחברו שני נוסחאות אלו.

פינקלשטיין עצמו ביכר את הנוסחה הראשונה לדעתו ובמהדורתו כתב: "רבי נחמיה אומר: אין לי

רשות הא יש לי רשות אכניסם בצד אהלי רועים שיהו יושבין בו".

פרשני הספרי התחבטו בפירוש דברי רבי נחמיה ובקשר שלהם לתיאור מינוי יהושע למנהיג.

הגר"א הגיה את דברי הספרי ובמקום דברי רבי נחמיה, הוסיף אחרי הפסוק: כי נער ישראל

ואוהבהו [הושע יא, א], את המילים:

שנאמר: ורעי את גדיותך על משכנת הרועים [שיר השירים א, ח], שתכניסם בתוך אהלי

רועים. ד"א [=דבר אחר] בעקבי הצאן שנדרסין בעקב. ורעי את גדיותך. מעשה ברבן יוחנן

בן זכאי...⁶⁰³

לפי גרסת הגר"א בדברי הספרי יש הדרכה ליהושע להתייחס לעם ישראל בסלחנות, כיוון שהם עדיין

גדיים שיש להכניסם בתוך אהלי רועים. לאחר מכן הספרי דורש את המילים "בעקבי הצאן" ו"ורעי

את גדיותך" על פגיעותם של בני ישראל כאשר אינם עושים רצונו של מקום, כמעשה ברבן יוחנן בן

זכאי ובתו של נקדימון בן גוריון.

רבי דוד פרדו מסביר שדברי רבי נחמיה "אין לי רשות, הא יש לי אכניסם בתוך אהלי רועים" הם

דברי משה שאומר ליהושע שהסיבה שאינו יכול להכניס את ישראל לארץ ישראל שאותה מכנה

⁶⁰¹ כן בכ"י לונדון בשינויים קטנים: " רבי נחמיה אומ': אין לי רשות הא אם יש לי רשות אכניסם בצד אהלי רועים. אמ' מר שיהיו דורשין בו".

⁶⁰² המילה "אלא" נמחקה על ידי הסופר.

⁶⁰³ עמ' צט ע"ב.

"אהלי רועים",⁶⁰⁴ היא ש"אין לי רשות" לאחר שנגזר עליו למות במדבר. את המילים "אמר מר", מסביר רבי דוד פרדו על פי הגהת רבי סולימאן אוחנה שמוחקת אותם ובמקומם גורסת: "דבר אחר: שהיו דורשים בו", כלומר דברי רבי נחמיה הם דרשה אחת למילים "ורעי את גדיותיך על משכנות הרועים", ומעשה ברבן יוחנן בן זכאי ובת של נקדימון בן גוריון הוא חלק מדרשה נוספת.⁶⁰⁵ רבי אברהם ליכטשטיין מפרש גם הוא את דברי רבי נחמיה כהתנצלותו של משה שאינו יכול להכניס את עם ישראל לארץ ישראל. את המילים "אמר מר שיהיו דורשים בו", מגיה הרב ליכטשטיין ומוסיף את המילה "אמר מר שיהיו הרועים דורשים בו", ומבאר שמה רבינו הוא אחד הרועים המנויים במסכת סוכה נב ע"ב, שאם היה נכנס לארץ היה דורש שלום וטובתם של ישראל, כחלק משאר הרועים הנזכרים במסכת סוכה. במצב הזה משה לא היה נותן שעם ישראל יסורו מלשמוע בקול ה' ושישלטו ובהם הגויים כמעשה ברבן יוחנן בן זכאי ובתו של נקדימון בן גוריון.⁶⁰⁶ כל הפירושים שהבאנו שהיו לעיניו של הרב הנזיר, מגיחים בדרך כזו או אחרת את דברי הספרי הקשים להבנה. הרב הנזיר כאמור מתנגד בחריפות לשיטה של הגהת דברי חז"ל כדי לפרשם, וכמובן מתנגד להגהת המילים "אמר מר". הרב הנזיר סבור שביטוי ייחודי זה בספרי רומז לכך שהוכנסו לגוף הספרי דברים מתוך התלמוד הבבלי בידי המדפיס או הסופר, בשביל שהדרשנים "יהיו דורשים בו".⁶⁰⁷ לדברי הרב, הגהת הביטוי "אמר מר", מהספרי תגרום לכך שנחשוב שמקור הסיפור על רבן יוחנן בן זכאי הוא מהספרי ותטשטש את העובדה שמקורו מהתלמוד.

בפירוש של הרב הנזיר שהובא לעיל אין פירוש לקושי בדברי רבי נחמיה, אלא רק הסבר דברי הספרי: "אמר מר שיהיו דורשים בו". במהדורה נוספת של פירושו לספרי זה שנכתבה בשנת תשט"ז נמצא פירוש נוסף לביטוי "אמר מר" וגם פירוש לדברי רבי נחמיה. גם את פירושו זה פותח הרב הנזיר בביקורת חריפה על מגיחי נוסחת הספרי:

מוצש"ק נצו"י [=מוצאי שבת קודש, נצבים וילך] כ"ה אלול תשט"ז

ספרי, וילך

המגיחים שיבשו והגיהו, הקדימו את המאוחר, ואחרו את המוקדם.

גם בעל מאיר עין, וקודם לו הגר"א.

ואנו צריכים ללמוד את הנוסחה המקורית, כמו בדפוס ויניציא.

⁶⁰⁴ במקום "בתוך אהלי רועים", מביא רבי דוד פרדו את הגהת רבי סולימאן אוחנה, עמ' טז: "בצד אהלי רועים", והכוונה לירושלים הסמוכה לחברון ששם האבות גנוזים. גם רבי אברהם גומבינר, זית רענן על הילקוט, דעסווא תס"ד, עמ' סד ע"ב מפרש את המילים "אהלי רועים" ככינוי לארץ ישראל.

⁶⁰⁵ כרך ד, עמ' רד.

⁶⁰⁶ עמ' פד ע"ב-פה ע"א.

⁶⁰⁷ באחת ממהדורות הפירוש (כ"י 20,011 עמ' 115) הרב הנזיר מעלה כהשערה, שיייתכן ודרשו את פסוק שיר השירים דווקא בספרי וילך, כי מדובר על פטירת משה ואולי היה מנהג קדום בשעת פטירת צדיקים לשיר שיר השירים, כמנהג מקובלים. ראה משנת הנזיר, עמ' צו, שהרב הנזיר מזכיר שנהג כך בשעת פטירת רבו הראי"ה קוק.

כבר רשמנו, כי זו כמו פסיקתא, שהיו דורשין בפירקא, ופותחת, כמו בשאלתות, בברכה:
ברוך שמיה דקב"ה. וכאן שמדבר בפטירתו של משה, פתח, ברוך דיין האמת.
וכן לקמן, אמר מר, הוא כמו בשאלתות, "אימור", כמו פ' [=פרשת] ברכה, [שאלתא] ק"ע:
ברוך שמיה דקב"ה, אימור, כך תנו חכימיא במתניתא דילנא.
וענין המלה אימור, כמו: אמור. החכם הדורש פונה לאמורא: אמור, שיאמר לצבור.
ויש פירושים אחרים, ויש מוחקין: אמר מר, ומגיהים: דבר אחר,⁶⁰⁸ ולא כן, בלשון, אימור,
וכן דעת פרופ' ר' י"נ אפשטיין ז"ל.⁶⁰⁹ [...] ⁶¹⁰
- ר' נחמיה אומר: אין לי רשות, הא יש לי רשות, אכניסם בתוך אהלי רועים. אמר מר,
שיהו דורשים בו.

כבר רשמנו, שזו פתיחת החכם הדורש, פתח ואמר, אין לי רשות לאמר, זה בפירקא, אבל
אם היה לי רשות, הייתי מכניס ענין זה בתוך אהלי רועים – בבית המדרש. ואח"כ [=ואחר
כך] אמר לאמורא, למתורגמן, אמר – מר, אימור, אמור.⁶¹¹
כאן אנו רואים הסבר נוסף של הרב הנזיר מדוע הוכנס הביטוי "אמר מר" לספרי. מסיבה כלשהיא
הדרשן אינו יכול לדרוש בפירקא דרשה זו. ישעיהו גפני במחקרו על הדרשה בציבור - "הפירקא",
כותב שאחד היסודות המובהקים של הפירקא הוא הזהירות של חכמים מלדרוש הלכות שאינן
מבוררות כדי הצורך בציבור, או הוראה מסוכנת שיכולה להכשיל את הציבור ומביא כמה דוגמאות
מהתלמוד שחכמים ננזפו כשביקשו לדרוש בפירקא דרשות כאלו.⁶¹²
לפי פירושו של הרב הנזיר לדברי רבי נחמיה, היו כאן דברים מסוימים שנאסר על החכם לדרוש
אותו בפירקא, ולכן איננו מכניסו בתוך "אהלי רועים" שהוא כינוי ל"בית המדרש". לאחר מכן פונה
החכם לאמורא ואומר לו: אמור, שיהיו דורשים בו, את מעשה ברבן יוחנן בן זכאי ובתו של נקדימון
בן גוריון שאותו ניתן לדרוש.
נשים לב שיש הבדל גדול בין שני הפירושים של הרב הנזיר. לפי הפירוש הראשון הביטוי "אמר
מר" מציין "השתלה" של דברים מתוך הבבלי לתוך הספרי, ולפי הפירוש השני הביטוי "אמר מר"
הוא חלק מהספרי.

⁶⁰⁸ הגהות הגר"א ורבי סולימאן אוחנה שהובאו לעיל.

⁶⁰⁹ מחקרו של אפשטיין פורסם לראשונה בתוך: Epstein, J. N, Notes on Post-Talmudic-Aramaic Lexicography: sheeltot, JQR n.s. XII (1922), 299-390. ככל הנראה הרב הנזיר למד על דעת אפשטיין בנושא מתוך מחקרו של בנימין מנשה לוי, לחקר שאלתות רב אחאי גאון, חיפה תרפ"ט, עמ' 4, שמצטט את מאמרו זה של אפשטיין. מחקר זה של לוי מוזכר כמה פעמים בכתבי הרב הנזיר. המאמר המתורגם של אפשטיין הופיע בליקוט מאמרו: י"נ אפשטיין, מחקרים, א, עמ' 92.

⁶¹⁰ דילגתי כאן על מספר פירושים למילים אחרות בספרי שאינם שייכים לענייננו.

⁶¹¹ כ"י 19,026, עמ' 39-45.

⁶¹² גפני, הפירקא.

מה הרב הנזיר עשה כאן? בשני הפירושים של הרב הנזיר למילים "אמר מר", הרב הנזיר מבקר למעשה את הגהת הספרי. הוא למעשה אומר: ישנם שני פירושים שהיה אפשר באמצעותם לפרש את דברי הספרי, ואין צורך בהגהה. כך הוא גם ביקר קודם את הגהת הביטוי "ד' מלכויות". לפי הפירוש הראשון לביטוי "אמר מר" הביקורת על הגהת הנוסח אף יותר חזקה. הרב הנזיר מוכן אפילו לטעון כי הוכנסו דברים מהבבלי לתוך הספרי, ובלבד שלא להגיה את המילים "אמר מר".

ביקורת חריפה כזו כפי שראינו לעיל, נדירה בפירושו ומעלה את השאלה מה הסיבה שדווקא את פירושו לספרי על פרשת וילך, מייחד הרב הנזיר לביקורת זו? ייתכן והרב הנזיר הרגיש כי בדברי הספרי וילך חלו ידיים במיוחד והמגיהים "הגדישו את הסאה", ולכן פותח דווקא את פירושו לספרי וילך בדברים אלו.

האם זו שיטתו הפרשנית הכללית על מדרשי ההלכה והאגדה של הרב הנזיר והוא יסרב להגיה בכל מקרה את הטקסט, גם במקרה של טעות ברורה בנוסח המדרש?

נעסוק בהמשך הפרק בשאלה זו מתוך מקורות נוספים מפירושו לספרות חז"ל. אך ארצה להביא פירוש נוסף של הרב הנזיר על הספרי שלמדנו הנוגע לשאלה זו. הספרי מביא את דברי משה לקב"ה לאחר שהקב"ה אומר לו שמותו קרב:

משיב משה לפני הקב"ה: רבונו של עולם הואיל ואני נפטר ביבסיס⁶¹³ גדול מן העולם הראיני אדם נאמן שיעמוד על ישראל שיוצא⁶¹⁴ ידיהם לשלום.

מפרש הרב הנזיר את דברי משה: "הואיל ואני נפטר ביבסיס גדול מן העולם" בדרך הבאה:

- הואיל ואני נפטר **ביבסיס**.

זו ודאי ט"ס [=טעות סופר], ומגיהים, **בנסיון**, כבילקוט [שמעוני, דברים רמז תתקמא].
ז"א [=זרע אברהם, עמ' פד ע"ב], ומ"ע [=ומאיר עין, עמ' קכט ע"ב].

אמנם מתקבלת נוסחת ההגהה, בז"א [=זרע אברהם], **בְּנִסִּיס**, כבמס' תמורה, טז [ע"א],
לְבַלְתִּי עֶצְבִּי⁶¹⁵ [דברי הימים א ד, י], ואם לאו הריני הולך לְנִסִּיס, וני"א [=ונוסח אחר]⁶¹⁶
בנסיס, לְשֶׁאוֹל⁶¹⁷ ופרש"י, הריני מת בעצבוני, כדמתרגמינן, בראשית לד [ז], ויתעצבו

⁶¹³ כך גרס גם בכ"י לונדון 341; ואילו בכ"י ותיקן 32 ובילקוט כ"י אוקספורד 2637: בנסיס וכך הכריע פינקלשטיין במהדורתו; בכ"י אוקספורד 151: כינסיס; ובילקוט שמעוני דפוס ראשון גרס: בנסיון גדול, וכילקוט הכריע ר' מאיר איש שלום במהדורתו, עמ' קכט ע"ב. לקמן נתייחס לפירושו של הרב הנזיר לביטוי זה.

⁶¹⁴ בכ"י ברלין 328; כ"י מדרש חכמים; כ"י ותיקן 32; אוקספורד 151; לונדון 341: "שאצא" וכך הכריע פינקלשטיין במהדורתו.

⁶¹⁵ הניקוד אינו מכ"י.

⁶¹⁶ הגהת הב"ח אות ו.

⁶¹⁷ הניקוד אינו מכ"י.

ואיתניסיסו, וכן ת"א [=תרגום אונקלוס] שם. וכן בסד"ר [=בספרי דבי רב, כרך ד, עמ' רב]

לפי הגהות חכם ספרדי, והוא ר' סלומון.⁶¹⁸

וכן ת"י [=תרגום יונתן], מלכים א כ, [מג], סר וזעף, נְסִיס ודָּי, ועוד שם כא, ד [סר וזעף,

בתרגום יונתן] כנ"ל. וכן שמואל א, כ, [ג], פן יעצב, [תרגום יונתן]: דלמא יתנְסִיס, ועוד

בכ"מ [=בכמה מקומות]. ועיין ערוך השלם, ע. [ערך] נסיס^{619, 620}.

הרב הנזיר קובע כאן שיש טעות סופר בדברי הספרי ובמקום המילה "ביבסיס" יש להגיה "בנסיס"

שפירושה צער ועצב. לפי הגהת הרב הנזיר, משה מבקש מהקב"ה לדעת את זהות מנהיגם הבא של

ישראל, בגלל שלצערו, אמר לו הקב"ה שהוא ימות במדבר.

אם כן אנו רואים שבמקרה של המילה "ביבסיס", הרב הנזיר קובע שמדובר בטעות סופר, ומבכר

את נוסחת ההגהה "בנסיס", זאת למרות שבאותה פרשה ראינו ביקורת חריפה על הגהת נוסח

הספרי!

אולם יש להבדיל בין הגהה זו לבין ההתנגדות העקרונית של הרב הנזיר להגהה. המילה

"ביבסיס" איננה מילה עברית, אין לה שום משמעות כרגע ולכן קרוב לוודאי שהיא השתבשה במהלך

ההעתקות השונות בטעות סופר וצריך לדעת מה היא ואיך היא השתבשה. גם במקרה זה ככל הנראה

הרב הנזיר לא יסכים להגיה בגוף הטקסט של הספרי אלא בהערה או בהקפת המילה בסוגריים.

הרב הנזיר לא טוען שלא היו טעויות סופרים במהלך הדורות שגרמו לכך שמילים היו משתבשות

בקלות, במיוחד מילים לועזיות, אבל אין להגיה משפטים הכתובים בעברית אם לא מבינים אותם.

בפירושו הרב הנזיר למעשה אומר: אם אינך מבין את דברי חז"ל, תתאמץ עד שתבין ואין להשתמש

בכלי ההגהה.

עתה עלינו לברר נקודה נוספת. בפני הרב הנזיר עמדו שתי אפשרויות להגהה. האפשרות

הראשונה היא במקום המילה "ביבסיס" לגרוס "בנסיון" כבילקוט שמעוני וכהכרעת הגר"א, ה"זרע

אברהם" ור' מאיר איש שלום, ופירוש המשפט הוא ככל הנראה שמה מציין שהוא נפטר בגלל

ניסיון מי מריבה שבו נכשל כמנהיג, ולכן רוצה לדעת מי יהיה מנהיגם הבא של ישראל.⁶²¹ אך הרב

⁶¹⁸ רבי סולימאן אוחנה (נפטר בשע"ח 1618 (משוער)), נולד במרוקו עלה לארץ ישראל והתיישב בצפת. התחבר לגורי האר"י. עליו ראה ואנונו, אוחנה. הגהותיו נדפסו בסוף הספרי, וילנה תרכ"ו ללא שם כותבם, וכן בן מחבר "זרע אברהם" הכניס מהגהותיו בשם כ"י קדמון לחכם ירושלמי לא נודע שמו, ובספרי עם פירוש זרע אברהם ולקט פירושים, ירושלים תשמ"ו, הודפסו הגהותיו בסוף הספרי, עמ' טז.

⁶¹⁹ רבינו נתן מרומי, ספר ערוך השלם, מהדורת חנוך קאהוט, חלק ה, וינה תרמ"ט, עמ' שנד. שם מבאר קאהוט כי מקורה של המילה היא בלשון סורית כינוי לחולה, והושאלה לכינוי למרת רוח.

⁶²⁰ כ"י 19,031, עמ' 114. נכתב במוצאי שבת נצבים וילך תשי"ט.

⁶²¹ כך כותב ב"זרע אברהם", ושם גם מבאר את הקשר לבקשת משה לבחירת יהושע: "בשביל נסיון של מי מריבה, שלא יכולתי לעמוד בנסיון, הראיני אדם נאמן שיהי יכול לעמוד בנסיון".

הנזיר דווקא מבכר את האפשרות השנייה שהיא "בנסיס", כרבי דוד פרדו ורבי סולימאן אוחנה, וכך גם הכריע פינלשטיין במהדורתו. מדוע הרב הנזיר בוחר להעדיף אפשרות זו? נראה ששני גורמים השפיעו על הכרעתו. ייתכן שלדעתו הביטוי "בנסיס" שמשמעותו עצב, קרוב יותר לפשט דברי הספרי, מאשר הזכרת נסיון, שכלל לא נידון כאן. גורם נוסף הוא שאם ההנחה של הרב שמדובר בטעות סופר, הרי שיותר הגיוני שהאות נ' במילה "בנסיס" התחלפה באותיות י"ב במילה "ביבסיס" מאשר להחליף את כל המילה "ביבסיס" במילה "נסיון". נראה שמשתי סיבות אלו הכריע הרב הנזיר כאפשרות השנייה.

ראינו עד כה מספר פירושים של הרב הנזיר לפיסקא שד שמכנה משותף ביניהם הוא ביקורת על הגהת נוסח הספרי במקרה של קושי ענייני. אולם אנו רואים שהרב הנזיר לא נמנע בכל מקרה מהגהת הטקסט ובמקרה שהוא בטוח שמדובר בטעות סופר, יגיה גם הוא אך לא מחמת קושי ענייני.

העדפת נוסח המדרש במקרה של מקבילה בתלמוד הבבלי

ראינו את התייחסותו העקרונית של הרב הנזיר לשאלת הגהת הנוסח. כדי לבדוק עד כמה שאלת ביקורת הנוסח מעסיקה את הרב, בחרתי את פירושו לשתי פרשיות שאותן פירש הרב הנזיר וכבר נדפסו. לקחתי את פרשה א' ופרשה יא' של מסכתא דפסחא במכילתא דרבי ישמעאל, אותן פירש הרב הנזיר ובדקתי אותן. ציינתי את המקומות בהם מתייחס הנזיר לשאלות נוסח לגרסאות ולהגהות. בבדיקה נתקבלו הממצאים הבאים:

אחד עשר מתוך ארבעים קטעי הפירוש לפרשה א' ושבעה מתוך עשרים קטעי הפירוש לפרשה יא', עניינם שאלות של נוסח. כלומר, בין רבע לשליש מקטעי הפירוש עוסקים בשאלות נוסח, עובדה המעידה על חשיבות הנושא בעיניו של הנזיר.

כעת ננסה לאפיין את שיטתו במקרה של מקבילות בין דברי המדרש לתלמוד. האם הרב נוטה להגיה את מדרשי ההלכה והאגדה על פי מקבילותיהם בתלמוד הבבלי כמקובל בפרשנות המסורתית,⁶²² או שמנסה להעמיד את נוסח הטקסט על בסיס כתבי היד של החיבור הנידון בעצמו? במסכתא דפסחא, פרשה ג המכילתא דורשת את הפסוק: "ואם ימעט הבית מהלית מְשָׁה" (שמות יב, ד) ולומדת כי למרות שמותר לחבורת אנשים שלקחה כבר שה לקרבן פסח לחזור בהם ולקחת כבש אחר, אין הם יכולים להשאיר את הכבש ללא בעלים, אלא הם חייבים לבצע שינוי בעלות על השוה, לחבורה אחרת.⁶²³

⁶²² על ייחסם של מפרשי ספרות חז"ל להגהות המדרשים, ראה שפיגל, עמודים, עמ' 284-292.
⁶²³ פירשתי את הביטוי "ובלבד שלא יניח את הפסח כמות שהוא", לפי דברי רש"י פסחים צט ע"א ד"ה כמות שהוא שכמוהו הסבירו רוב פרשני המכילתא כזה ינחמנו, עמ' ד ע"א; בירורי המדות, עמ' ד ע"ב ועוד.

לשון המכילתא :

ואם ימעט הבית מהיות משה בא הכתוב ללמדך שלעולם נמנין על הפסח ומושכין ידיהם ממנו עד שישחט בלבד שלא יניח⁶²⁴ את הפסח כמות שהוא,⁶²⁵ ר' יהודה או' בלבד שלא יהא שם א' מחבורה הראשונה שלא לעשות עיקר טפלה וטפלה עיקר⁶²⁶.⁶²⁷

דעת ר' יהודה מופיעה גם בבבלי פסחים צט ע"א בשינויים :

ואם ימעט הבית מהיות משה - מלמד שמתמעטין והולכין ובלבד שיהא אחד מבני חבורה קיים, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר : ובלבד שלא יניחו את הפסח כמות שהוא. יש הבדל מהותי בין הגרסא במכילתא : "שלא יהא שם א' מהחבורה הראשונה" שמשמעותה כי האפשרות לשנות את החבורה היא רק במקרה שבו כל בני החבורה משנים את בחירתם, לבין הנוסח בברייתא בתלמוד : 'ובלבד שיהא אחד מבני החבורה קיים' שממנו עולה שלדעת רבי יהודה רק בתנאי שאחד מבני החבורה הראשונה נשאר, ניתן לשנות את בחירתם של בני החבורה.

סתירה זו בין המכילתא לתלמוד גרמה למפרשים⁶²⁸ להגיה את המכילתא כנוסח התלמוד, וכך גם הגיהו הורביץ-רבין במהדורתם.⁶²⁹

בחינת כתבי היד של המכילתא מעלה שהם נחלקו בגרסה. בכ"י מינכן ובקטע גניזה אוקספורד 25 הגרסה היא "בלבד שלא יהא שם אחד מחבורה ראשונה", כנוסח הדפוס, ולעומת זאת כ"י אוקספורד וקטע כריכה מודנה 23 גורסים כמו בברייתא שבבבלי : "ר' יהודה או' בלבד שיהא שם אחד מחבורה ראשונה".

המסורת 'ובלבד שיהא שם' מתועדת גם בתוספתא פסחא ז, ז (מהדורת ליברמן, עמ' 178) שם נאמר : "ובלבד שנשתייר אחד מחבורה ראשונה"⁶³⁰ ובירושלמי פסחים פ"ח, ה"ד (לו, ע"א), שם הגרסה : "בלבד שיהא שם אחד מבני חבורה הראשונה ואחד מבני החבורה השנייה דברי ר' יודה". ר"ש ליברמן בתוספתא כפשוטה (ח"ב, עמ' 567 ; ח"ד עמ' 605), טוען לאור כמה דוגמאות מן התוספתא והמכילתא כי פירוש הביטוי "ובלבד שלא", הוא "ובלבד ש", ואין הבדל בין הגרסאות.⁶³¹ ומוסיף : "וסובר ר' יהודה שאין כל המנויין הראשונים יכולים להסתלק, כדי שלא יעשו השניים

⁶²⁴ בכ"י אוקספורד ומינכן הגירסה: "בלבד שיניח".

⁶²⁵ בכ"י אוקספורד ומינכן הגירסה: "כל שהוא".

⁶²⁶ בכ"י מינכן הגרסה: "טפילה עקר ועקר טפילה".

⁶²⁷ ד"ו עמ' ג ע"א; מהד' הורביץ-רבין, עמ' 11.

⁶²⁸ כך הגיה ע"פ הבבלי בפירוש זה ינחמנו, עמ' ד ע"א; הגר"א, עמ' ה ע"ב; ברורי המדות, עמ' ד ע"ב; מאיר עין, עמ' ד. במדות סופרים, עמ' ה אמנם קיים את גרסת המכילתא, אך התאימה לנוסח הבבלי, וכך כותב: "ובלבד שלא יהא כמו חוץ, חוץ באם לא יהא שם אחד מהחבורה הראשונה שאז אין נמנין".

⁶²⁹ במהדורת הורביץ-רבין מבארים המגיהים כי שינו לנוסח: "שיהא שם אחד", בגלל גרסת הילקוט (פרשת בא, רמז קצב) ומדרש שכל טוב (שמות יב, ד).

⁶³⁰ אך בכת"י לונדון הגרסה: "ר' יהודה אומר בלבד שלא יהא שם אחד מחבורה הראשונה".

⁶³¹ והקדימו במדות סופרים, עמ' ה.

שנמנו אח"כ עיקר". מכאן כי לפי דברי הגר"ש ליברמן אין מחלוקת להלכה בין גרסת הבבלי למכילתא.

הרב הנזיר סבור כי נוסח הדפוס של המכילתא משמר מסורת שונה מזו של הבבלי. וכך הוא כותב:

בלבד שיהא שם אחד מבני חבורה הראשונה, שלא לעשות עיקר טפלה וטפלה עיקר, שכך כולם מגיחים, עפ"י הגמרא פסחים צ"ט [ע"א], אבל בספרים הישנים כולם⁶³² הגירסא, בלבד **שלא** יהא שם אחד מבני החבורה הא'.

ונראה, שאולי כונת המכילתא כך היא, **כגירסא הישנה**, והוא, שאם מושכין את ידיהם בני החבורה הא' צריך שלא ישאר אחד מהם, שלא **ייעשה טפילה** לחבורה העיקרית האחרת, וכן רגיל הלשון גבי אשה, עושין אותה טפילה לאחרים, וכן משמע קצת בפסיקתא זוטרת, כאן, וז"ל: ובלבד שלא יהא שם אחד מן החבורה הראשונה לעשות טפילה עיקר ועיקר טפילה.⁶³³

הרב הנזיר מכיר בכך שכל המפרשים הגיהו על-פי גרסת התלמוד, ובכל זאת בגלל שב"ספרים הישנים" שהיו בידו הגרסה הייתה "שלא יהא שם א'", הוא מקיים את הגרסה המופיעה במכילתא. נשים לב שהרב הנזיר מודע לחשיבות השימוש במהדורות הראשונות של המכילתא כמקורות לבחינת הנוסח הנכון של המדרש. לכן הוא סבור שיש כאן מסורת שונה בדברי רבי יהודה מאשר זו של הגמרא ולפיה אין להשאיר אחד מבני החבורה הראשונה כדי לא לעשותה טפילה לשאר החבורה שנמנית על כבש אחר.

יש להדגיש כי חשיבותה של הדוגמה הזו היא בכך שיש כאן הבדלי נוסח הנוגעים ממש לענייני הלכה: השאלה היא מה העמדה ההלכתית של רבי יהודה. ולמרות זאת, ובניגוד לכל המפרשים הרב הנזיר מחזיק בנוסח הדפוס של המכילתא. יתר על כן, הרב הנזיר היה יכול שלא להעיר את שינוי הנוסח בבבלי ופשוט לא להגיה את המכילתא, אך הרב מביא את הגרסה הסותרת בבבלי ואת המפרשים הסוברים שיש להגיה את נוסח המדרש על פיה, לומר לנו: אני מודע לשיטת המגיה את ספרות חז"ל על פי הבבלי, ושיטתי היא אחרת: להחזיק בגרסת המדרש שלה יש חשיבות בפני עצמה. אנו רואים שכאשר יש לרב הנזיר הסבר לנוסח המכילתא הוא מעדיף אותו על פי נוסח הבבלי. וכאן עלינו לשאול: מה היה קורה אם לא היה לרב הסבר לנוסח הזה האם אז היה מקבל את ההגהה?

⁶³² בנוסף למהדורת ונציה ש"ה, הייתה בידי הרב הנזיר המהדורה הליטוגרפית של המכילתא דפוס קושטנטינא רע"ה, שי"ל בברלין תרפ"ה, וגם שם, עמ' ב ע"ב, מובא הנוסח כד"ו. במהדורת הורביץ-רבין העיר כי בנוסף לנוסח הדפוס, כגרסא זו נמצא גם בכ"י מינכן 117, וכך גם מובא בפסיקתא זוטרתא (שמות יב, ד).

⁶³³ כ"י 803, עמ' 121; נזיר אחיו, ב, עמ' רמח. ההדגשות במקור.

במילים אחרות: האם דחיית ההגהה וקבלת הנוסח שבספרים הישנים תלוי בכך שיש הסבר לנוסח הישן? האם ומתי הרב כן יסכים להגיה את נוסח המכילתא?

דוגמה נוספת להגהה הטקסט על-פי הבבלי שנעשתה בידי הפרשנים ואותה דוחה הרב הנזיר, היא מדברי המכילתא העוסקים בלקיחת אגודת האזוב, להזאת הדם על המשקוף, בפרשת פסח מצרים. המכילתא, פסחא, יא, לומדת מהפסוק "ולקחתם אגודת אזוב" (שמות יב, כב), כי גם במקומות נוספים בתורה שבהם מופיע הפועל 'לקח' יש לבצע את הלקיחה בצורה של אגודה. זו לשון המכילתא:

ולקחתם לכם אגודת אזוב מכאן אתה למד כל לקיחות שבתורה שאינן אלא אגודות.⁶³⁴
הואיל ונאמרו כל הלקיחות⁶³⁵ שבתורה סתם ופרט לך הכתוב באחת מהן שאינה אלא אגודת אזוב⁶³⁶ פורט אני כל לקיחות שבתורה שאינם אלא⁶³⁷ אגודות.⁶³⁸
הלשון "שאינה אלא אגודת אזוב" קשה. כי סיוס הברייתא "שאינם אלא אגודות", שבה נלמד שכל לקיחות שבתורה הם דווקא בדרך של אגודות לא מתאימה לפתיחתה: "ופרט לך הכתוב באחת מהן שאינה אלא אגודת אזוב". ואכן מגיהים רבים מהמפרשים: "שאינה אלא אגודה" ומוחקים את המילה "אזוב".⁶³⁹

ההגהה מבוססת גם על דברי הבבלי סוכה, יא ע"ב:

תניא: לולב, בין אגוד בין שאינו אגוד כשר. רבי יהודה אומר: אגוד כשר, שאינו אגוד - פסול. מאי טעמא דרבי יהודה? יליף לקיחה לקיחה מאגודת אזוב, כתיב התם: ולקחתם אגודת אזוב, וכתיב הכא: ולקחתם לכם ביום הראשון, מה להלן באגודה - אף כאן נמי באגודה. ורבנן: לקיחה מלקיחה לא ילפינן.

טעמו של רבי יהודה המחייב אגידה בלולב הוא כי לומד גזירה שווה "לקיחה לקיחה" מלקיחת אגודת אזוב בקרבן פסח מצרים, לציווי על לקיחת לולב לשם קיום מצוות נטילת לולב, ששתי הלקיחות צריכות להיות על-ידי אגודה. ממילא יש להגיה במכילתא ולמחוק את המילה "אזוב", שהרי אנו לומדים מלקיחה זו, לכל לקיחות בתורה שצריכות להיות אגודה, ולא "אגודת אזוב". מהתבוננות בכתבי היד עולה כי להגהה המפרשים יש תימוכין גם בעדי הנוסח. כך בכ"י מינכן הנוסח: "ופרט הכת' באחת מהן שאינן אלא אגודת אזוב".

⁶³⁴ בכ"י אוקספורד, מינכן וקטע גניזה קיימבריג' 26 חסר "שאינן אלא אגודות", וכמו עדי הנוסח הללו הגיהו הורביץ-רבין במהדורתם עמ' 37.

⁶³⁵ בכ"י אוקספורד חסר כל הקטע הבא מ"כל הלקיחות" עד למילה "אני".

⁶³⁶ בכל כ"י לא גורסים את המילה "אזוב".

⁶³⁷ בכ"י מינכן וקטע גניזה קיימבריג' 26 הגירסה "אגודת". אך בכ"י אוקספורד הגירסה "אגודות" כנוסח הדפוס.

⁶³⁸ ד"ר עמ' ה ע"ב; מהד' הורביץ-רבין, עמ' 37.

⁶³⁹ וכן הגיה במדות טובות, עמ' שג; מרכבת המשנה, עמ' כא ע"ב; ברכת הנצי"ב, עמ' מב.

אגודת", וכן בקטע גניזה קיימברגי 26: "ופרט הכתוב באחת מהן שאינן אלא אגודת פורט אני כל הלקיחות שבתורה שאינן אלא אגודת".⁶⁴⁰

אך למרות שלהגהה זו יש תימוכין בעדי הנוסח נשים לב לדבר מעניין: בכל כתבי היד כתובה לשון הרבים אגודות בלי 'ו': "אגודת".⁶⁴¹ לצורת כתיבה זו ניתן להתייחס בשתי דרכים הפוכות המחזקות כל אחד מהגרסאות: הצורה 'אגודת' בקלות הופכת בשגרת לשון הסופר להיות 'אגודת אזוב', טענה שמחזקת את דרכם של המגיהים. מאידך ניתן לומר שלשון היחיד: 'אגודת', מעוררת את החשד שהיה לפני המעתיק 'אגודת אזוב' ובדיוק בגלל הבעייתיות בלשון זו שהזכרתי לעיל הוא השמיט את המילה 'אזוב' ובכך ניתן לחזק את הנוסחה שהשתמרה בנוסח הדפוס.

בשולי הדברים נעיר כי השינוי בנוסח עצמו באמת לא כל כך בעייתי, כי גם אם כתוב: 'ופרט לך הכתוב באחת מהן שאינה אלא אגודת אזוב' אין קושי להסביר שהנוסח המקורי הוא באמת 'אגודת' ועיקר הלימוד הוא שיש חובת 'איגוד' בכל הלקיחות, ואילו הלשון 'אגודת אזוב' פשוט נובעת מציטוט הפסוק. לפי הצעה זו אין כל כך בעיה גם אם גורסים את המילה 'אזוב' וכוונת המכילתא באמת היא כמו בברייתא בתלמוד.

הרב הנזיר מקיים את גרסת הדפוס "אגודת אזוב" מסיבה אחרת. הוא מתייחס בפירושו למהדורתם המדעית של הורביץ ורבין שהעדיפו את הנוסחאות האחרות שלא גורסות את המילה "אזוב" ולא סבור כמותם. וכך הוא כותב בפירושו:⁶⁴²

מגיהים שאינה אלא אגודה, כבילקוט [פרשת בא, רמז ר], וכן מכילתא הוצ' הורביץ. ופי' כל לקיחות כגון פרה מצורע ולולב. ז"ר [=זית רענן] ובה"מ [=בירורי המדות].⁶⁴³ והוא כר' יהודה, דלחכמים לולב א"צ אגד, דלית להו לקיחה לקיחה, סוכה י"א [ע"ב] ול"ג [ע"א].

⁶⁴⁰ נשים לב כי בכ"י אוקספורד, יש השמטה מפני הדומות. זה נוסח כ"י אוקספורד: "ולקחתם אגודת אזוב. מיכן את דן כל הלקיחות שבתורה. הואיל ונאמרו כל הלקיחות שבתורה שאינן אלא אגודות". ככל הנראה הסופר דיגל בטעות ממילה אחת לשניה כשהן מילים זהות. ובמקרה הזה 'כל לקיחות' עד 'כל הלקיחות': 'ולקחתם אגודת אזוב, מיכן את דן כל הלקיחות שבתורה. הואיל ונאמרו כל [לקיחות שבתורה סתם ופרט הכתוב באחת מהן שאינן אלא אגודת אף פורט אני כל] הלקיחות שבתורה שאינן אלא אגודות. השמטה זו הושלמה גם במפעל המילון ההיסטורי המקוון של האקדמיה ללשון עברית, על ידי המתקין מכ"י מינכן.

⁶⁴¹ והראיה שזו לשון רבים היא מפני שבכ"י אוקספורד כתוב בסוף הדרשה 'אגודות'.

⁶⁴² את כל פירושו פותח הרב הנזיר בציטוט הקטע מדפוס ונציה, עליו מוסב הפירוש, בדרך כלל לא הבאתי קטע זה מפני שציטטתי אותו קודם לכן במובאה מדויקת מתוך ד"ו. אולם נשים-לב כי הקטע שהובא לעיל מד"ו פותח בציטוט הפסוק: "ולקחתם לכם אגודת אזוב", ואילו בפסוק בספר שמות, מופיע רק "ולקחתם אגודת אזוב". אכן, המילה לכם נמחקת ברבות מהמהדורות ובכללן מהדורת הורביץ-רבין, ואף הנזיר מחקה כאשר ציטט מדפוס ונציה. נראה שסבר כי במקרה זה ודאי שמדובר בטעות שיש להגיה, שהמעתיק נמשך אחרי הביטוי "ולקחתם לכם" (ויקרא כג, מב) בפרשת נטילת ארבעת המינים, ואין צורך להעיר על-כך.

⁶⁴³ על הילקוט שמעוני, עמ' יו ע"א; ובירורי המדות, עמ' י ע"ב.

ומפורש במכילתא דרשב"י כאן,⁶⁴⁴ ר' יהודה אי נ"כ [=נאמר כאן] לקיחה ונאמר לקיחה בפרה בלולב ובמצורע, מה כאן אגודה אף להלן אגודה וחכ"א זה אם אין אגוד פסול, הלו אעפ"י שאין אגוד כשר.⁶⁴⁵

וי"ל במכילתין כל לקיחות **שבאזוב**, כסתם משנה פרה פ"א [מ"ט] מצות אזוב ג' קלחין ובהם ג' גבעולים ואוגד, ופ"י הר"מ שם, מספרי פ' פרה [במדבר, פיסקא קכט], נ"כ [=נאמר כאן] לקיחה וני"ל לקיחה בפסח. ומדויק הלשון שא"א אגודת אזוב, וא"צ למחוק אזוב כהגר"א [עמ' כב ע"א] ומ"ס [=ומדות סופרים, עמ' 15] ומ"ע [=ומאיר עין, עמ' יא ע"ב].⁶⁴⁶ הרב הנזיר מעיר כי כהגהת מפרשי המכילתא הנוסחה גם בגמרא סוכה שהבאנו קודם, וגם במכילתא דרשב"י. אולם הרב הנזיר לא סבור שיש להגיה את המכילתא על-פי מפרשים אלו המתבססים על הגמרא. לפי הרב הנזיר בדברי המכילתא יש לימוד שונה והוא שאגודת האזוב בשריפת הפרה צריכה להראות כמו אגודת האזוב שבפסח מצרים, כלומר היא צריכה להיות מורכבת מג' קלחים וג' גבעולים ואוגד.⁶⁴⁷

נעיר כי לגופו של עניין פירושו של הנזיר קצת קשה. הרי נראה שהנושא של המכילתא הוא חובת 'איגוד' בכל הלקיחות, כי המילה החוזרת על עצמה היא "אגודות" ואילו הצירוף "אגודת אזוב" שממנו לומד הרב הנזיר שהלימוד העיקרי איך צריכות להיראות אגודות האזוב ולא חובת האגד, מופיע רק פעם אחת! ולכן מסקרנת אותנו השאלה: מדוע באמת נמנע כאן הנזיר מהגהה? אנו רואים כאן שוב דבקות של הרב הנזיר בנוסח הדפוס והתנגדות להגהתו, אפילו שהגהות אלו נובעות מ"אמת מדעית".

⁶⁴⁴ לפני הרב הנזיר הייתה מצויה מהדורת הופמן, עמ' 20, ובמהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 25.
⁶⁴⁵ כלומר אם האזוב אינו אגוד הוא פסול, אך לולב – "הלז", אף שאינו אגוד כשר, כי חכמים לא לומדים לקיחה לקיחה מאזוב.
⁶⁴⁶ כ"י 805, עמ' 101; בשמן רענן, ב, עמ' שי.

⁶⁴⁷ נוסף כי בפירושו, הרב הנזיר מוסיף ומבאר כי יש כאן הבדל עקרוני יותר בין נוסח הגמרא לבין גרסת המכילתא. ההבדל בא לידי ביטוי בשני סוגי לימודים שונים, האחד אופיני למכילתא דרבי ישמעאל והשני אופיני למכילתא דרשב"י: והוא כמדת תנדבר"י הואיל ונאמר בתורה סתם ופרט הכתוב בא' מהם, כמפורסם בש"ס, קדושין ל"ז [ע"ב], ומצויה במכילתא לקמן משפטים פ"ו פ"ה פ"ה ופ"ט, ובריש ספרי ועוד, בלשון היה ר' ישמעאל אומר, ולא נמצאה בספרא, שהוא אליבא דר"ע. וסתם מכילתין תנא דבי ר' ישמעאל. ואין זו גזירה שוה כסוכה י"א [ע"ב] תוד"ה לקיחה לקיחה ו[דף] י"ג [ע"א] תוד"ה מצות אזוב, ועיין שבות יהודה [ט"ז ע"א]. וג"ש במכילתא דרשב"י אליבא דר"ע.

לפי דברי הרב הנזיר דרך הלימוד: הואיל ונאמר בתורה סתם ופרט הכתוב באחד מהם, ממנו לומדים למקור אחר או למספר מקורות, אופיינית לדבי רבי ישמעאל, ומופיעה בספרות חז"ל כלימוד מבית מדרשו. דרך לימוד זו שונה מגזירה שוה שעיקרה ההיקש ממילה מסוימת למילה אחרת. כך מסביר הרב הנזיר בספרו קול הנבואה, עמ' פה, את מידת הגזירה שוה, מתוך המדות שהתורה נדרשת בהן: "גזרה שוה היא השוואה שמית, מלולית, מופנה, פנויה מצירור עיוני". בספרו שם מבאר גם את הקשר בין מידה זו להגות ההגיון השמעי שלו. כלומר הרב הנזיר מצביע כאן על נקודה מהותית, של שימוש במידה האופיינית למכילתא מבית מדרשו של רבי ישמעאל, לעומת הגזירה שוה בה משתמש רבי יהודה, המובאת בגמרא, אולם אין בקביעה זו קשר מוכרח לשאלת הגרסה שבה עסק.

הגהות במדרש על פי הבבלי שהרב הנזיר לא מצליח ליישבן

מכל הדוגמאות שהבאתי מתחילת הפרק, אפשר לראות שהרב הנזיר מתאמץ מאוד שלא להגיה את נוסח הדפוס שעמד לפניו. חשיבות נוסח הדפוס בעיני הרב הנזיר עולה גם מדוגמאות של מקרים שבהם המפרשים הקלאסיים והמהדורות המדעיות מגיחים את המדרש, על-פי נוסח הבבלי, ואין לרב הנזיר יישוב טוב לגרסת הדפוס. במקרים אלו אנו מבחינים כי הנזיר לא ממהר להגיה, אך מאידך גם לא דוחה את ההגהה, אלא רק מציינה. אביא שתי דוגמאות למקרים כאלו.

אחת הדוגמאות היא מפירושו למכילתא דר"י, פסחא, ב, שם דנה המכילתא במצבים בהם מעברים חכמים את השנה :

ראשון הוא [שמות יב, ב] למה נאמר לפי שהוא אומי שמור את חדש האביב [דברים טז, א] וגומי שמור את הפסח לאביב ואביב לפסח, שיבא אביב בזמנו, הא כיצד עבר את אדר שיבא אביב בזמנו, הרי שעברו את אדר ולא בא אביב בזמנו,⁶⁴⁸ שומעני שיעברו ר"ח⁶⁴⁹ ניסן, היה ר"ש⁶⁵⁰ אומי הא אם אמרת כן נמצאת אתה עושה ניסן ב' ואמרה תורה ראשון הוא לכם, ר' נתן⁶⁵¹ אומר שמור את חדש האביב, חדש הסמוך לאביב אתה מעבר ואי זה זה הוי אומי זה אדר. אבל לא שמענו מכמה מעבר, כשהוא אומי שמור את חדש, חדש אתה מעבר [...]⁶⁵² או⁶⁵³ אפילו כי חל⁶⁵⁴ אביב ובא תלמוד לומר ושמרת את החקה הזאת במועדה [שמות יג, י], במועדה אתה מוסיף, ואי אתה גורע.⁶⁵⁵

הדיון במכילתא מסתיים בשאלה : האם במצב שבו מקדים האביב להגיע – "כי חל אביב ובא", נגרע את חודש אדר ונעשהו ניסן, כדי שפסח יצא בזמן האביב, כדי לקיים את דברי חכמים על הפסוק : "שמור את חודש האביב ועשית פסח" (דברים טז, א), ומשיב הדרשן : "במועדה אתה מוסיף, ואי אתה גורע". המילים "כי חל אביב ובא" מעוררות קושי. מה היה חסר אילו היה כתוב 'כי בא אביב?', מה פירוש המילה "חל"?

מפרש הרב הנזיר :

⁶⁴⁸ בכ"י אוקספורד חסר "את אדר בזמנו ולא בא אביב".
⁶⁴⁹ בכ"י אוקספורד: "את ניסן". בכ"י מינכן: "יעברו ניסן".
⁶⁵⁰ בכ"י אוקספורד ומינכן: "ר' ישמעאל".
⁶⁵¹ במהדורת הורביץ הגיה: ר' יונתן. על פי כל כתבי היד.
⁶⁵² דילגתי כאן על שקלא וטריא בתוך דברי המכילתא כמה ימים הוא עיבור השנה והחודש, שאינה נוגעת לעניינו.
⁶⁵³ בכ"י מינכן: "אומ".
⁶⁵⁴ בכ"י אוקספורד: "אפי' חל", בכ"י מינכן: "בו חיל".
⁶⁵⁵ ד"ו עמ' ב ע"ב-ג ע"א, מהדורת הורביץ-רבין עמ' 8-9.

בשבות יהודה [ג ע"ב], גריס: ביחל אביב, כתנן: פגה בוחל וצמל, התאנים משיבחילו [מעשרות א, ב], והוא לשון מבושל קצת, נדה מז [ע"א]. וכן בפ"י הראב"ד לת"כ [=לתורת כהנים], אמור פ"ט,⁶⁵⁶ מביא ממכילתא הלשון: יכול אם **בחל** אביב ובא.⁶⁵⁷

הרב הנזיר מביא את הגהת שבות יהודה: "ביחל אביב", המבוססת על לשון המשנה במעשרות: "התאנים משיבחילו", ובמסכת נדה: "משל משלו חכמים באשה: פגה, בוחל, וצמל". פירוש המילה "בחל" היא הבשלה מועטת וכוונת ההגהה שיש באוויר כבר הרגשה של התחלת תקופת האביב, קודם זמנו. בפירושו הנזיר רק מציין הגהות אלו ולא כותב האם הוא מקבל אותן או לא.

יש לציין כי יש להגהה זו יסוד גם בכתבי היד. אמנם נוסח הדפוס דומה לכתב-יד אוקספורד וגם שם נאמר "אפי' חל אביב ובא", אך בכ"י מינכן הנוסחה: "אפי' בו חל אביב ובא", בדומה להגהת שבות יהודה והראב"ד.⁶⁵⁸

דוגמה נוספת למקרה שבו הנזיר לא מצליח ליישב את גרסת המכילתא, אך לא מגיחה היא בפירושו לפסחא, פרשה יא. שם דורשת המכילתא את הפסוק "ושחטו הפסח" (שמות יב, כא),⁶⁵⁹ כי מצווה לשחוט את הפסח לשמו, ואם לא שחטו לשם קרבן פסח, נפסל הקרבן. לאחר ציון דין זה המכילתא מצטטת את המשנה בתחילת מסכת זבחים, בלשון "מכאן אמרו":⁶⁶⁰

מכאן אמרו כל הזבחים שלא נזבחו לשמן⁶⁶¹ כשרין אלא שלא עלו לשום חובה לבעלים⁶⁶² חוץ מן הפסח ומן החטאת.⁶⁶³

הציטוט מהמשנה שונה מהנוסח המוכר מהמשנה בתחילת מסכת זבחים: "כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן", ולמרות זאת, במרבית הדפוסים לא הוגה הנוסח.⁶⁶⁴ ייתכן והסיבה לכך היא שמפרשי המכילתא לא ראו משמעות בשינוי הנוסח ולא הגיחו אותו.

הרב הנזיר מבחין בשינוי, ומעיר עליו:

⁶⁵⁶ ויין תרכ"ב, עמ' צט ע"ב.
⁶⁵⁷ כ"י 803, עמ' 77; נזיר אחיו, ב, עמ' רלז.
⁶⁵⁸ והעירו המהדירים במהדורת הורביץ-רבין: "כי חל – צ"ל ביחל כאשר הוא במדרש תנאום [צ"ל תנאים] ראה טז, א ועיין ש"י [=שבות יהודה] ור"ל אם בא אביב קודם זמנו". אך הם לא הגיחו כן בגוף נוסח המכילתא. ביקורת על הסתמכותם של הורביץ-רבין ולויטערבאך על מהדורת המכילתא של ר' יהודה נג'אר "שבות יהודה", כעד-נוסח עצמאי, למרות שר' יהודה נג'אר הסתמך רק על דפוס ונציה בתוספת שלושה פירושים, ראה כהנא, אוצר, עמ' 38.
⁶⁵⁹ במכילתא ד"ו מובא הפסוק בלשון: "ושחטו את הפסח", ובמהדורת הורביץ ובפירושים רבים נמחקה המילה "את", כמובא בפסוק בתורה, וכן הגיח הרב הנזיר בפירושו, 805, עמ' 99.
⁶⁶⁰ ראה אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 736, על צורת ההפניה במכילתא בלשון "מכאן אמרו". על לשון זו במכילתא דרשב"י ראה מכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין-מלמד, ירושלים תש"ו, עמ' כז-כט.
⁶⁶¹ כ"י אוקספורד ומינכן: "שנזבחו שלא לשמן".
⁶⁶² כ"י אוקספורד ומינכן: "עלו לבעלים לשם".
⁶⁶³ ד"ו עמ' ח ע"ב, מהדורת הורביץ-רבין עמ' 36.
⁶⁶⁴ מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 36; ברכת הנצי"ב, עמ' מב; מרכבת המשנה, עמ' כא ע"ב; והעיר על השינוי במאיר עין עמ' יא ע"ב, אך לא הגיחה. ובמדות טובות, עמ' רצח, הגיחה כמשנה.

נוסחא משונה, ובריש זבחים [ב ע"ב]: כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן, אלמא סתמא כלשמן דמי. ובילקוט [שמות, רמז רח] הגיר' כבגמרא, וכן במכילתא עם שבו"י [טז ע"א] וכן בכת"י אכספורד ובמינכן, במכילתא הוצ' הורביץ.⁶⁶⁵

הרב הנזיר לא מציין שיש להגיה את נוסחת המכילתא על-פי דברי הגמרא, אך לא דוחה את ההגהה כדרכו. ייתכן שהמשקל המשמעותי שנותן להגהה זו היא בשל העובדה שמבוססת על כתבי-יד, אותם מכיר מכלי שני, כציטוט ממהדורת הורביץ-רבין. להלן אראה את החשיבות הרבה שמייחס הרב הנזיר לכתבי היד של המדרש.

העדפת נוסח המדרש על פני לשון הבבלי

בפירושו של הרב הנזיר אנו מוצאים תופעה ייחודית אף יותר. לא רק שהוא אינו מגיה את נוסח המדרש ע"פ הבבלי כדרכם של פרשנים מסורתיים רבים, אלא כאשר הוא מבחין בגרסה נכונה בדברי המדרש, ולדעתו הגרסה בבבלי שגויה, הוא מעדיף את לשון המדרש על לשון הבבלי עצמו. כך ניתן לראות בדוגמה הבאה.

נאמר במכילתא דר"י, פסחא, ג:

במכסת נפשות. אין מכסת אלא מנין, שישחטנו למנוייו ואם שחטו שלא למנוייו עבר על מצוה. שומע אני שיהא כשר. תלמוד לומר איש לפי אכלו תכוסו. שנה עליו הכתוב לפסול. ד"א [=דבר אחר] במכסת נפשות למה נא' [=נאמר] לפי שני [=שנאמר] איש, אין לי אלא איש, אשה טומטום אנדרוגינוס מנין, תלמוד לומי' במכסת נפשות ריבה משמע מביא את אלו ומביא את החולה ואת הקטן שאינן יכולין לאכול כזית, תלמוד לומר איש לפי אכלו, יצאו החולה והקטן שאינן יכולין לאכול כזית שאינן שוחטין עליהן. תכוסו על השה, ר' יאשיה או' לשון סורסי⁶⁶⁶ הוא זה כאדם שאומ' לחבירו כוס לי טלה זה.⁶⁶⁷

במכילתא מובאים שני לימודים מהפסוק "במכסת נפשות איש לפי אכלו" (שמות יב, ד). ללישנא קמא לומדים מפסוק זה שמותר לשחוט את קרבן פסח רק למנוייו ואם שחט את קרבן פסח כדי שיאכלו ממנו שאנשים שלא נמנו עליו פסול. ללישנא בתרא לומדים מפסוק זה שמותר לשחוט את קרבן פסח רק עבור אנשים שיכולים לאכול ממנו בפועל. רבי יאשיה מסביר את המילה "תכוסו על

⁶⁶⁵ כ"י 805, עמ' 99; בשמן רענן, ב, עמ' שי.

⁶⁶⁶ בכ"י אוקספורד: "פרסי", בכ"י מינכן: "פריסי".

⁶⁶⁷ ד"ר עמ' ג ע"א, מהדורת הורביץ-רבין עמ' 12.

השה" שבהמשך הפסוק ואומר כי פירוש המילה תכוסו היא תשחטו ב"סורסית", דהיינו ארמית, שהייתה קרויה ביונית 'לשון הסורים'.⁶⁶⁸

הרב הנזיר מפרש את דברי רבי יאשיה :

גירסא נכונה היא. ולא כפסחים ס"א [ע"א]: רבי, שהיה אומר לשון סורסי למה [סוטה מט ע"ב].⁶⁶⁹ אלא ר' יאשיה, מבבל,⁶⁷⁰ אחד מתלמידי ר' ישמעאל,⁶⁷¹ בא לפרש סתם מכילתין כר' ישמעאל, שבשחיטה הוא פסול שלא למנוין, ללישנא קמא, ובבלי פסחים ס"א [ע"א], או שלא לאוכלין, לדבר אחר, וכירושלמי, שם, פ"ה, ה"ג [לב ע"א], מנין שהוא צריך לשחטו לאוכלין, ר' יוחנן בשם ר' ישמעאל איש לפי אכלו תכוסו, א"ר יאשיה לשון סורסי הוא זה.⁶⁷² הרב הנזיר מביא את גרסת הבבלי שבעל המימרא הוא "רבי" ולא "רבי יאשיה" כבמכילתא, ומעדיף את גרסת המכילתא על פני גרסת הבבלי! הסיבה שהרב הנזיר מעדיף את גרסת המכילתא היא העובדה שרבי יאשיה הוא תלמידו של רבי ישמעאל, וכנראה הוא זה שמסביר את דברי רבו שהשחיטה – "תכוסו", צריכה להיות בכוונה רק למנויו או ללישנא בתרא לאוכליו. בנוסף לכך, הרי בבבלי סוטה מט ע"ב מובאת ביקורת של רבי על השימוש בלשון סורסי: "והאמר רבי: בא"י לשון סורסי למה? אלא אי לשון הקודש אי לשון יונית!", וקשה לדעת הרב הנזיר שדווקא רבי ישתמש בלשון סורסי כסיוע ללימוד. סיוע נוסף להעדפת גרסת המכילתא "רבי יאשיה" מוצא הרב הנזיר בדברי הירושלמי שם גם מופיעה הגירסא "רבי יאשיה".

יש לציין כי מבחינה טקסטואלית גרסת הבבלי "רבי" אינה מוטלת בספק ובכ"י של הבבלי: ניו-יורק, וטיקן 125, וטיקן 134, מופיע הנוסח: "רבי".⁶⁷³

האם ניתן להבין מכאן שהרב רוצה להגיה את הבבלי על פי המכילתא? אינני בטוח בכך. דרכו של הרב הנזיר היא להחשיב את המכילתא כטקסט בפני עצמו שלעיתים ייתכן ומשמר גרסה מדויקת יותר מזו של הבבלי.

⁶⁶⁸ ביונית: σούρος. ע"פ גלאנצר, סורסי, וראה שם בהרחבה על פירושי הראשונים למילה זו וראה במילון של Liddell-Scott Jones, Greek-English Lexicon, עמ' 1732. על התנגדותו של רבי יהודה הנשיא לשימוש בשפת הארמית בארץ, ולהעדפתו את השפה העברית ראה אופנהיימר, רבי, עמ' 176-172.

⁶⁶⁹ בבבלי פסחים סא ע"א מובאת אותה מימרא כבמכילתא, בשם רבי: "רבי אומר: לשון סורסי הוא. כאדם שאומר לחבירו כוס לי טלה זה". בבבלי סוטה מט ע"ב נאמר: "והאמר רבי: בא"י לשון סורסי למה? אלא אי לשון הקודש אי לשון יונית!", מכאן לומד הרב הנזיר שקשה להניח שרבי שמבקר את השימוש בלשון סורסי, ישתמש בה.

⁶⁷⁰ ראה אהרן היימן, תולדות תנאים ואמוראים, לונדון תר"ע, ח"ב, עמ' 130 שמוזכר באגרת רש"ג שר' יאשיה היה מבבל.

⁶⁷¹ לשיטתו של הרב הנזיר ר' יאשיה הוא אחד מעורכי המכילתא. ראה לעיל עמ' 169.

⁶⁷² כ"י 803, עמ' 119; נזיר אחיו, ב, עמ' רמט.

⁶⁷³ גם במקורות מהם הביא דקדוקי סופרים לרנ"ג רבינוביץ, עמ' לז (שנת תרל"ט-תרמ"א) מופיע רק הנוסח "רבי".

העדפת נוסח הבבלי על נוסח המדרש

עם זאת, אנו מוצאים פעמים נדירות שבהן מעדיף הרב הנזיר את נוסח הבבלי על פני נוסח המדרש. המכילתא דר"י, שבתא, א, מביאה שש תשובות לשאלה 'מנין לפיקוח נפש שדוחה את השבת':

כבר היה רבי ישמעאל ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא מהלכין בדרך, ולוי הסדר⁶⁷⁴ ורבי ישמעאל בנו של רבי אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך אחריהם ונשאלה שאלה זו בפניהם, מנין לפיקוח נפש⁶⁷⁵ שדוחה את השבת;

נענה רבי ישמעאל ואמר: אם במחתרת ימצא הגנב [שמות כב, א], ומה זה הוא ספק שבא לגנוב ספק שבא להרוג, והרי דברים קל וחומר ומה שפיכות דמים שמטמא את הארץ ומסלקת את השכינה הרי היא דוחה שבת, קל וחומר לפיקוח נפש שדוחה את השבת;

נענה רבי אלעזר בן עזריה ואמר: מה מילה שאינה אלא אחד מאיבריו של אדם דוחה שבת קל וחומר לשאר כל גופו אמרו לו ממקום שבת מה להלך בודאי אף כאן בודאי;

רבי עקיבא אומר: אם דוחה רציחה את העבודה שהיא דוחה שבת קל וחומר לפיקוח נפש שדוחה השבת;

רבי יוסי הגלילי אומר: כשם שהוא אומר אך את שבתותי תשמורו [שם לא, יג], אך חלק, ויש שבתות שאתה דוחה ויש שבתות שאתה שובת;

רבי שמעון בן מנסיא אומר: הרי הוא אומר ושמרתם את השבת כי קדש היא לכם [שם יד] לכם שבת מסורה ואי אתם מסורין לשבת;

רבי נתן אומר: ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורותם [שם טז], חלל שבת אחת כדי שתשמור שבתות הרבה.⁶⁷⁶

הרב הנזיר משווה בין הברייתא הזו במכילתא לבין ברייתא דומה בבבלי, יומא פה ע"ב. בין הברייתא ביומא לבין המכילתא יש שינויים רבים: גם לשוניים וגם הבדלים ממשיים באמרות חכמים, אחד השינויים גורם לרב הנזיר להעדיף את נוסח הבבלי על פני המכילתא:

כל הברייתא כלשונה יומא פ"ה [ע"א] בשינויים. ושם ר"ע קודם לראב"ע וסמוך לר"י ונכון, שכן שניהם למדים ממשפטים ומרציחה. ובילקוט משפטים [רמז] שכי"ז, ר"י ור"ע

⁶⁷⁴ בכ"י מינכן 117, וטיקן 299 ופטרבורג 239: "הסדר", אך בכ"י אוקספורד 24 כבדפוס ונציה.
⁶⁷⁵ בכ"י פטרבורג: "מנין לקיום נפש", וראה דברי מורי אהרן שמש, פיקוח, עמ' 481-482, הערה 5 הדין בשאלה מה היה הנוסח המקורי של המכילתא: "פיקוח נפש" או "קיום נפש", ומפרש ש"קיום נפש" הוא תיאור כללי, ו"פיקוח נפש" הוא מונח הלכתי שעניינו הצלת נפש את במקום ספק.
⁶⁷⁶ ד"ו עמ' לו ע"ב, מהדורת הורביץ-רבין עמ' 340-341.

וראבי"ע ור' יוסי הגלילי וכן בד"ס [=דקדוקי סופרים, עמ' נח] יומא שם, ושם ורי"ש בנו של

ריה"ג מהלכין. 677

נוסח הברייתא כמו שהיא בבבלי (שבה סדר הדוברים שונה) אינו מתועד באף לא אחד מכתבי היד של המכילתא שהרב הנזיר מודע להם. ובכל זאת הרב הנזיר מעדיף את נוסח הבבלי והילקוט שמעוני. לאור הממצאים שהבאתי למעלה, ולפיהם הרב הנזיר נמנע בדרך כלל מלהגיה את המדרש לאור מקבילותיו, מתמיהה העובדה שדווקא כאן הרב הנזיר לא מוכן לקבל כאן את האפשרות שהמכילתא משמרת מסורת אחרת משל התלמוד הבבלי, ומעדיף את נוסח התלמוד.

ייתכן לומר, כפי שפירטנו לעיל, כי הרב הנזיר רואה בקשר בין המדרש לפסוקי המקרא שניתנו בנבואה, את החשיבות העיקרית של מדרשי ההלכה. אולי לכן מעדיף הרב הנזיר את נוסח המכילתא לפי הגמרא במקרה זה, מכיוון שלפי גרסת הגמרא צמודים זה לזה דברי שני התנאים שלומדים הלכה מאותם מקורות מקראיים. אולם מכל מקום בגלל נדירותה של דוגמה זו אי אפשר להסיק שהנזיר נוטה להגיה את נוסח מדרשי ההלכה והמקורות התנאיים השונים על-פי נוסח מקבילותיהם בתלמודים ובעיקר בתלמוד הבבלי, אלא במקרים חריגים בלבד, וברוב המקרים שבהם מעמת הנזיר את גרסת המכילתא עם זו של הגמרא הנזיר משמר את גרסת המכילתא ואף לעיתים מגיה את גרסת הגמרא.

מכאן עולה נקודה חשובה. נראה שהמפתח להבין את דברי הרב הנזיר הם דבריו עצמו: "ונכון, שכן שניהם למדים ממשפטים ומרציחה". אם נתמקד במשפט הזה הרב הנזיר מגלה משהו חשוב על מה שהוא חושב על האופי של מדרשי ההלכה בכלל: זה פירוש לתורה. ולכן הסדר מתבקש שיהיה סדר הפסוקים. לפי זה, התפיסה שלו כנראה הייתה שר' ישמעאל ור' עקיבא צריכים להיות הראשונים מפני שהם מתייחסים לפסוקים שבספר שמות, ורק אחר כך הוסיף בעל המכילתא עוד דעות אחרות, שכפי הנראה הרב הנזיר הבין שעורך המכילתא אסף ממקומות אחרים. יחד עם זאת צריך לשים לב שהנזיר לא אומר במפורש שצריך להגיה את המכילתא על פי הגמרא אלא רק אומר:

⁶⁷⁷ כ"י 806, עמ' כז. מורי פרופ' אהרן שמש העיר כי ריבוי התשובות בברייתא לשאלה בעצמו מלמד על חומרת השאלה שבה עסקו החכמים, כי ריבוי תשובות שכזה היא תופעה אופיינית לטיפול של הספרות התנאית בעניינים שעמדו במרכז המחלוקת בינם לבין המסורות של ההלכה הכהנית-צדוקית-כתתית. דוגמאות לכך הביא מריבוי הדרשות בנוגע לשאלת פירושו של הבטוי 'ממחרת השבת' מועד הנפת העומר שהיה נתון במחלוקת בין הפרושים לצדוקים. בספרא (אמור, פרשה יד פרק יב) מובאים לא פחות מארבע דרשות זו אחר זו שעניין להוכיח שאין 'ממחרת השבת' אלא 'ממחרת יום טוב' ולא ממחרת שבת בראשית כשיטתם של הצדוקים (בייתוסים). אמנם ככל הנראה הלכה זו הייתה מקובלת לחלוטין אצל חז"ל. וכן יש לשים לב כי שלוש הדרשות הראשונות מפייהם של החכמים שהיו מעורבים במעשה המוזכר בראש הדרשה: ר' ישמעאל, ר' אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא שהיו מהלכים בדרך. זו של ר' ישמעאל ושל ר' אלעזר בן עזריה בפירוש מוצגות במדרש שנאמרו באותו האירוע ובתגובה לשאלה שנשאלה בפניהם: 'נענה ר' ישמעאל ואמר', 'נענה ר' אלעזר בן עזריה ואמר'. דברי רבי עקיבא מוצגים בלשון 'רבי עקיבא אומר' ולפיכך לא ברור האם גם הם נאמרו באותה ההזדמנות או שמא עורך המכילתא הוסיף אותם כאן, כפי שככל הנראה צירף לסיפור היסודי גם את דרשותיהם של רבי יוסי הגלילי, רבי שמעון בן מנסיא ורבי נתן. ראה אהרן שמש, פיקוח, עמ' 484.

יונכו'. יתכן שצריך לפרש את הקביעה הזו שהוא מבין את ההיגיון של הסדר בברייתא בתלמוד, אבל לאו דווקא שהוא חושב שבגלל ההסכמה הזו, באמת מותר וצריך להגיה את המכילתא.

שינוי בפירושו למדרש בעקבות גילוי עד נוסח

הרב הנזיר כתב את פירושו למדרש במשך שנים רבות. כפי שראינו לעיל, לחלק מפירושו לדברי חז"ל יש כמה מהדורות. בין המהדורות ישנן שינויים רבים, עקב דברים שהתחדשו לרב הנזיר בין כתיבת המהדורות. נעיין בהבדל בין שתי מהדורות הנוגע לענייננו.

נאמר בספרא תזריע, פרשה א, ח :

וטמאה, היא טמאה ואין הוולד טמא, הלא דין הוא ומה אם שהולד גרם לה טמאה הרי היא טמאה, הוולד שגרם לטמאה אינו דין שיהא טמא, שעיר המשתלח יוכיח שגרם לטמאה והרי הוא טהור, לא אם אמרת בשעיר המשתלח שאין לו טמאה, תאמר בולד שיש לו טמאה הואיל ויש לו טמאה יהא טמא, תלמוד לומר היא היא טמאה ואין הולד

טמא.⁶⁷⁸

הספרא עוסק בנושא טומאת יולדת לאחר הלידה. מכך שנאמר בפסוק: "אשה כי תזריע וילדה זכר וְטִמְאָה שבעת ימים" (ויקרא יב, ב) ולא נאמר 'וטמאו', לומד התנא בספרא שרק האם טמאה ולא התינוק. התנא מסביר שהלימוד מהמילה "וטמאה" נצרך כיון שהיה אפשר ללמוד מקל וחומר שהולד טמא, שהרי הוא הגורם לטמאה, ואי אפשר להוכיח משעיר המשתלח שגורם טמאה למשלח, אך הוא עצמו אינו טמא, כיוון ששעיר המשתלח הוא בהמה שאינה טמאה בחייה, אבל תינוק אפילו מגיל יום אחד יכול לטמא בזיבה ובנגעים.⁶⁷⁹

במוצאי שבת קודש תזריע תשי"ב (1952), פירש הרב הנזיר את דברי הספרא :

ומה אם שהולד גרם לה טמאה הרי היא טמאה, הולד שגרם לטמאה אינו דין שיהא טמא.

[ספרא תזריע, פרשה א, ח]

זה לשון ק"ו [=קל וחומר] במלואה, ומה אם⁶⁸⁰ – בקודם, אינו דין, בנמשך, כבהיקש תנאי,

תחלתו אם כמו שבררנו בספרנו על המדות, שהנ"ב [=שהתורה נדרשת בהם], וביחוד כן

הלשון הק"ו בכ"מ [=בכל מקום] במשנה ובסיפרא.⁶⁸¹

⁶⁷⁸ ד"ו עמ' כט ע"ב. מהדורת וייס עמ' נח ע"א.

⁶⁷⁹ הסברתי את דברי הספרא על פי מפרשיו: הר"ש משאנץ, הראב"ד, רבינו הלל, עזרת כהנים, ליקוטי הלכות.

⁶⁸⁰ ההדגשה במקור.

⁶⁸¹ "הק"ו, בתבניתו, הוא דין-היקש תנאי, הבנוי משני חלקים, קודם, ונמשך. הקודם, הקל, נקרא עיקרא דדינא, ובראשו מלת התנאי אם, והנמשך, החמור, סוף דינא, באופן השאלה, בתמיה. נוסח הק"ו, הקבוע במשנה ובסיפרא, הוא, מה, אם - אינו דין", קול הנבואה, עמ' צ.

והנה חברנו ה' גד⁶⁸² קרא אָם בצירי, אָם שהולד גרם לה. והשתקתיו, לקרא, אָם, כלשון הקי"ו בכ"מ [=הקל וחומר בכל מקום].

והנה בספרא עם פי' [ירוש] עזרת כהנים [חלק ד, עמי ד ע"ב], ומה אָם שהולד וכו', מנוקד בצירה, ובפירושו, ומה אָם, דהיינו היולדת אמו של ולד.

אמנם כאן יש מקום לטעות, אבל זו טעות במח"כ [=במחילת כבודם], והנכון כאשר אמרנו.⁶⁸³

הרב הנזיר בשיעוריו היה מבקש מאחד התלמידים לקרוא את לשון המדרש. התלמיד היה קורא וכאשר הרב הנזיר היה רוצה לפרש משהו בדברי המדרש, היה עוצר את שטף קריאת התלמיד ומפרש.⁶⁸⁴ כאן הרב הנזיר מתאר אירוע שהתרחש במהלך השיעור, כאשר גב"ע צרפתי קרא בלשון הספרא: "ומה אָם שהולד גרם לה טומאה", והרב תיקן אותו שיקרא "אָם" כלשון המקובלת של ההיקש התנאי. הרב הנזיר בפירושו דוחה מאותה סיבה גם קריאה דומה של הרב נפתלי הרץ רפפורט, בספרו "עזרת כהנים".

נעניין במהדורה נוספת של פירושו של הרב הנזיר, שכתב שבע שנים לאחר מכן:

מוצש"ק [=מוצאי שבת קודש] תזריע, ד' ניסן תשי"ט

והלא דין הוא, ומה אָם שהולד גרם לה טומאה הרי היא טמאה, הולד שגרם טומאה אינו דין שיהא טמא [ספרא תזריע, פרשה א, ח].

אמרנו ורשמנו במק"א [=במקום אחר], שזה לשון הקי"ו, כהיקש תנאי, בקודם, באה מלת התנאי, אָם, ומה אָם, כמו שם [ספרא תזריע], ה', ומה אָם ביוצא חי.

⁶⁸² ככל הנראה הכוונה לגד בן-עמי צרפתי (תרע"ז-תשס"ו; 1916-2005), בלשון וחוקר עברית, לימים חתן פרס ישראל על מחקריו בחקר הבלשנות, למד בישיבת "מרכז הרב" והשתתף בשיעוריו של הרב הנזיר במקביל ללימודי תלמוד ולשון עברית באוניברסיטה העברית. השתתפותו בשיעורי הרב הנזיר מוזכרת גם במשנת הנזיר, עמ' צז-צח.

⁶⁸³ כ"י 19,017, עמ' 121.

⁶⁸⁴ כך אמר לי תלמידו של הרב הנזיר, אהרון גליק, איש בית אל, שלמד בשיעורי המדרש של הרב. בראיון שקיימתי איתו לאחרונה הוא תאר בסדר השיעור היה כזה: אחד התלמידים הוותיקים היה קורא את דברי המדרש, לפעמים סימנים שלמים ברצף בלי שהרב הנזיר היה מפרש משהו, וכשהיה לרב הנזיר רעיון או פירוש על דברי המדרש, הוא היה עוצר את המקריא ומפרש את הפסקה הרלוונטית. ככל הנראה הרב הנזיר למד שיטה דידקטית זו באקדמיה של הברון גינצבורג בה למד בצעירותו. זאת למדתי מדברי הנשיא זלמן שז"ר, בקיץ תש"ל (1970), במסיבה שנערכה במשכן נשיא המדינה לכבוד הופעת הספר "קול הנבואה": "רבנו הברון דוד גינצבורג ז"ל, שהיה הרב של שנינו וראש בית-מדרשו בפטרבורג, שעכשיו מלאו בדיוק ששים שנה להסתלקותו. הוא זכה, שגדול תלמידיו, יכול להנחיל לנו עתה, ספר יקר ונשגב כאשר הוא לפנינו. כאשר עיינתי בספר והגעתי לפרקים מסויימים בו, אי-אפשר היה, שלא להזכיר, שאנו למדנו את אותם הפרקים יחד. כשהגעתי ל-"אור ה'" של ר' חסדאי קרשקש והגעתי ל-"מלחמות ה'" של הרלב"ג, אינני יכול שלא להזכיר באותם הימים, שהיינו יושבים ליד השולחן והספרים הללו היו פתוחים לפנינו; שנה תמימה למדנו את "אור ה'" וכב' הרב מרן המחבר, היה מתחבב ע"י כך, שהרב היה נותן לו לקרוא את הפרקים הללו", שבחי קול הנבואה, עמ' ז. ובהספדו של הנשיא שז"ר על הרב הנזיר: "לי זכורות השנים הבלתי נשכחות על סף התבגרותנו, כשישבנו יחד ליד שולחנו של רבו הקודם, הברון דוד גינצבורג ז"ל, בפטרבורג, בשנת תרס"ה-תרע"א, ורבו היה מזמן לזמן מכבד גם אותנו להיות בין מגידי פרקי 'אור ה'" לר' חסדאי קרשקש ו'מלחמות ה'" לרלב"ג שהברון היה ממעריציהם, והוא אז לא רק למד אלא פירש ובמידה מסויימת 'תיקן' גם אותם", נזיר אחיו, א, עמ' טו.

ובסי' [=ובספר] עזרת כהנים, פי תזריע, ניקד, ומה אָם, בצירי, ורשמנו, שזה לא נכון. אלא צריך להיות בחיריק, אָם.

ברם דברים שאמרתי הנני חוזר בהם, וזו טעות.

שכן בתורת כהנים, ע"פ [=על פי] כת"י רומי מנוקד, הוצאת הר"א פינקלשטיין, 685 ע"י רמ"א: 686. הלא דין הוא, **מה היא** שהולד גרם לה טומאה. ז"א [=זאת אומרת] **היא** – האָם.

עיינין רשומות משנת תשי"ב. 687

מאז כתיבת המהדורה הראשונה של פירושו לספרא נחשף הרב הנזיר לכתב יד רומי שהוציא פינקלשטיין בשנת תשי"ז, שם הגרסה במקום המילה "אָם" - "היא". בגלל כתב יד זה מבין הרב הנזיר שהכוונה המקורית של התנא הייתה לקרוא "אָם" ולא "אָם".

אנו לומדים מכאן על המשקל שייחס הרב הנזיר לכתבי יד. מכח כתב היד הזה חוזר בו הרב הנזיר מפירושו המבוסס על לשון הקל וחומר בדרך כלל במשנה ובספרא ומתקן את פירושו כדי שיתאים לכתב היד שאליו נחשף.

זאת ועוד, הרב הנזיר מזכיר בפירושו לשנת תשי"ב שקראנו לעיל את הבירור שעשה בספרו "קול הנבואה", בלשון קל וחומר. דא עקא, שהספר קול הנבואה, יצא לאור רק בשנת תש"ל (1970) וככל הנראה כוונתו של הרב הנזיר כאן לכתב היד של הספר. בספר המודפס קובע הרב הנזיר כי "נוסח הק"ו, הקבוע במשנה ובסיפרא, הוא, מה, אָם - אינו דין" (עמ' צ). בהערה שם הוא מבסס את קביעתו זו על מספר מקורות בספרא ובמשנה, ולאחר הבאת המקורות הללו כותב:

אך ת"כ [=תורת כהנים], ריש פי תזריע, ח', וטמאה, היא טמאה ואין הוולד טמא, הלא דין הוא, ומה אָם שהולד גרם לה טומאה הרי היא טמאה, הולד שגרם לטומאה אינו דין שיהא טמא. המלה, אָם, אינה מלת התנאי, אלא נקראת בצירי, אָם. ובת"כ [=תורת כהנים] עם פי עזרת כהנים, פי תזריע, מנוקד, ומה אָם. ובסיפרא מצילום כת"י רומי, הו"ל פרופ' פינקלשטיין, ניו-יורק, עמ' רמב, מה היא שהילד גרם לה, במקום, ומה אָם.

לאור האמור לעיל, ניתן לקבוע בוודאות שהערה זו היא מאוחרת משאר הפרק בקול הנבואה העוסק במידת קול וחומר, והרב הנזיר הוסיף אותה לאחר סיום כתיבת הפרק מכוח חשיפתו לכתב יד רומי. גילוי כתב היד השפיע לא רק על שינוי הפירוש שלו, אלא גם על תפיסתו של הרב הנזיר לגבי לשון

685 ניו יורק תשי"ז. הכוונה לכ"י ותיקן 66 וכן הנוסח בכ"י פארמה. ובכ"י ניו יורק, לונדון, אוקספורד ותיקן 31: "מה אָם היא שהולד גרם לה טומאה".

686 צ"ל: רמב.

687 כ"י 19,031 עמ' 7. בשנת תש"ך (1960) הוסיף הרב הנזיר במחברת פירושו לשנת תשי"ב, כ"י 19,017 עמ' 122, הערה על פירושו המוקדם, בעקבות כתב היד שנחשף אליו בשנת תשי"ט: "מוצש"ק תז"מ [=מוצאי שבת קודש, תזריע מצורע] תש"ך. לענין ומה אָם שהולד, שר' גד קרא: אָם, וכן ניקד במפורש ב' [על] עזרת כהנים, אָם. ודחינו זה, משום שכן נוסח לשון ק"ו [=קל וחומר], מה אָם. אבך מצאתי בצילום כתב יד סיפרא, הוצ' [את] פרופ' פינקלשטיין, עמ' רמב: הלא דין הוא, מה היא שהוולד גרם לה טומאה, ובמקום זה, בדפוסים: מה אָם שהולד גרם לה טומאה. הרי אָם במקום היא, האָם".

קל וחומר, כאשר רואה בלשון הספרא חריגה מכללי הקל וחומר התנאיים הרגילים, ועל פיה תיקן את כתב היד של ספרו לפני שיצא בדפוס.

הנה דוגמה נוספת להשפעה אפשרית של כתבי היד על פירושו של הרב הנזיר. נאמר בספרי במדבר, פסקא קכג:

אשר אין בה מום [במדבר יט, ב], למה נאמ'ר? הא עד שלא נאמ'ר] יש לי בדין מה מוקדשים שאין מלאכה פוסלת בהם, מום פוסל בהם, פרה שמלאכה פוסלת בה אינו דין שיהא מום פוסל בה. לא אם אמרת במוקדשים שעשייתן בטהרה לפיכך מום פוסל בהם, תאמר בפרה שעשייתה בטומאה לפיכך לא יהיה מום פוסל בה, הרי פסח יוכיח, שעשייתו בטומאה ומום פוסל בו והוא יוכיח לפרה אף על פי שעשייתו בטומאה שיהא מום פוסל בה. לא אם אמרת בפסח שיש לו זמן קבוע, לפיכך מום פוסל בו, תאמר בפרה שאין לה זמן קבוע לפיכך לא יהיה מום פוסל בה, תלמוד לומר אשר אין בה מום. איסי בן עקביא אומר: אשר אין בה מום למה נאמר? הא עד שלא יאמר יש לי בדין, ומה מוקדשים שאין נפסלים בשחור ולבן מום פוסל בהם, פרה שנפסלת בשחור ובלבן אינו דין שיהיה מום פוסל בה, אם זכיתו מן הדין, מה תלמוד לומר אשר אין בה מום שהיה בדין לעגלה ערופה שתיפסל במומים, ומה מוקדשים שאין מלאכה פוסלת בהם מום פוסל בהם, עגלה שמלאכה פוסלת בה אינו דין שיהיה מום פוסל בה תלמוד לומר אשר אין בה מום, בה אין מום, הא אם יש מום בעגל הרי זו כשרה. ורבי יהודה בן בתירה אומר: ומה חטאת העוף שמקריביה טהורים אין מום פוסל בה, פרה שמקריביה טמאים אינו דין שיהיה מום פוסל בה, תלמוד לומר אשר אין בה מום, בה אין מום הא אם יש בעובדיה הרי זו כשרה. אמר רבי יאשיה: נמתי לפני רבי יהודה בן בתירה: כיצד המום בעובדיה, והראני בין שתי אצבעותיו יוצא לו שני זנבות.⁶⁸⁸

בספרי במדבר שלפנינו מובאת דרשתו בת חמשת השלבים של תנא קמא המסבירה מדוע היה הכרחי לכתוב את המילים "אשר אין בה מום", משום שאין אפשרות ללמוד זאת בקל וחומר. איסי בן יהודה חולק על תנא קמא וסבור שהמילים "אשר אין בה מום" באות להוציא מהלימוד בקל וחומר ממוקדשים לעגלה ערופה. רבי יהודה בן בתירה חולק על תנא קמא ועל איסי בן יהודה וסבור שהמילים "אשר אין בה מום" באות להוציא מלימוד קל וחומר מחטאת העוף שמום אינו פוסל בפרה.

⁶⁸⁸ ד"ו עמ' כ ע"ב; מהדורת הורביץ עמ' 152; מהדורת כהנא עמ' 386-387.

נתמקד בפירושו של הרב הנזיר לסיפא של דרשתו של רבי יהודה בן בתירה, למילים: "בה אין

מום הא אם יש בעובדיה הרי זו כשרה":⁶⁸⁹

מוצאי שבת חקת תשי"ב-תשכ"א-תשכ"ד

ספרי, פ' פרה

אשר אין בה מום, הא אם יש בעובדיה, הרי זו כשרה.

ארבעה פירושים והגהות שונות:

א) כפשוטו, כהן בעל מום כשר לפרה, כיון שאינה עולה למזבח. אבל תמהים בז"א [=בזרע

אברהם, עמ' נה ע"א], הרי חטאת קרייה רחמנא.⁶⁹⁰

ב) ויש מגיחים, אם יש מום בעבורה,⁶⁹¹ אם היתה מעוברת. רבנו הלל [עמ' פ ע"א], וסד"ר

לרד"פ [=ספרי דבי רב לרבי דוד פרדו, עמ' קפב],⁶⁹² דס"ל כר"א [=דסבירא ליה כרבי

אליעזר], פרת חטאת המעוברת כשרה [פרה ב, א].

ג) ויש מגיחים, באבריה, ז"ר וז"א [=זית רענן⁶⁹³ וזרע אברהם, שם], כגון ות"ר אבר שתי

זנבות.⁶⁹⁴ והוא כבסיפא שם: א"ר יאשיה: נמתי לפני ר"י בן בתירה, כיצד המום

בעובדיה, נ"א [=נוסח אחר]: באבריה, והביאני בין שתי אצבעותיו שתי זנבות.

ד) וי"ל שצ"ל בעובדיה, והיינו מומים שעברו, לפי ספרי זוטא, הוצי' את] רח"ש [=רבי חיים

שאול] הורביץ [עמ' 125], אשר אין בה מום, לרבות שהיה בה מום וחיה, ומקומו ניכר

הרי זה מום.

אבל אם אין מקומו ניכר, הרי זו כשרה.

וכן הראה לו בין שתי אצבעותיו שתי זנבות, שניכר – ואם אינן ניכרים, כשרה, וכן

הגהת הגר"א [עמ' לו ע"א],⁶⁹⁵ ומלבי"ם [עמ' קמז ע"א]: אם העביר כשרה.

⁶⁸⁹ הרב הנזיר כדרכו ביכר את גרסת דפוס ונציה ש"ו: "בעובדיה", אולם כהנא במהדורתו גרס: בעובדיה, ע"פ כ"י אוקספורד 151 וכן בכ"י ברלין-טיבינגן 33.

⁶⁹⁰ שאסור לכהן בעל מום לעבוד בה, "ומה"ט [=ומהאי טעמא] פסל בה שחטה שלא לשמה בפ"ג [=בפרק ג. צ"ל: ד, א] דפרה, ושלא רחוק ידים ורגלים ומחוסר בגדי[ם] והכל מטעם דחטאת קרייה[ה] רחמנא וא"כ ה"ה לבע"מ [=ואם כן הוא הדין לבעל מום] שפסול בה מדין זה", זרע אברהם, שם, ומכח קושיה זו מגיה "באבריה". ראה לקמן בפירושו הרב הנזיר.

⁶⁹¹ נראה שצ"ל: בעוברה וכן גרסת רבינו הלל ורבי דוד פרדו.

⁶⁹² וכן מפרש כהנא במהדורתו, עמ' 987, ומוסיף שם: "בהקשר לכך שונה הספרי: 'אמר רבי יאשיה: נמתי לפני רבי יהודה בן בתירה: כיצד המום בעובדיה. הראני בין שתי אצבעותיו יוצא לו שני זנבות'. וצריך עיון אם ר' יהודה בן בתירה ענה לשאלתו של ר' יאשיה, כיצד אפשר לדעת על מום בעוברה של פרה בעזרת הדגמה שבה פתח את פתח רחמה של הפרה והראה בין שתי אצבעותיו, שבהן הרחיב את פתח הרחם, עובר בעל שתי זנבות. או שמא ר' יהודה בן בתירה הדגים באצבעותיו מום שראה בעובר".

⁶⁹³ רבינו שמעון הדרשן, ילקוט שמעוני... ונוסף על זה ביאור זית רענן, וילנא תרכ"ד, חקת רמז תשס, עמ' רנז ע"א.

⁶⁹⁴ "כגון שהוא יתר אבר, כגון בין שתי אצבעותיו יוצא התיכת בשר, או כמין שני זנבות", זית רענן שם.

⁶⁹⁵ גרסת הגר"א: "אשר אין בה מום, כשהמום בה, הא אם העביר כשרה. אר"י נומתי לפני ר' יהודה בן בתירה: איזו מום שהעביר שהיא כשרה? והראני בין שתי אצבעותיו יוצא או שיש לו שתי זנבות".

ה) והגהה חדשה בעמק הנצי"ב [ב, עמ' קמא]. הא אם יש מום **בשערה**, כיצד המום

בשערה, והראני נימא בין שתי אצבעותיו.

ופי', ס"ד [=סלקא דעתך] כיון דתמימה קאי על השער, כמו דדריש תמימה באדמות,

ה"נ [=הכי נמי] בעינן תמימות ולא לקויות, שנפרד עובי השערה לשנים. קמ"ל בה ולא

בשערה. אבל במוקדשין לא משתעי קרא בשער כלל.

וכל ארבעה – חמשה פירושים וההגהות דחוק. וה' יאיר עיננו בתורתו, בגילוי כתבי יד

נכונים.⁶⁹⁶

הרב הנזיר מביא חמישה פירושים והגהות למשפט הקשה בדברי הספרי. אך חושב שכל ההגהות

והפירושים דחוקים ואינם מסבירים בצורה המניחה את הדעת את דברי הספרי. תקוותו היא

שיתגלו כתבי יד והם יגלו את הגרסה והפירוש הנכון לדברי הספרי.

אנו רואים את החשיבות העצומה שהרב הנזיר נתן לכתבי היד, שבהם טמון הפירוש הנכון של

דברי חז"ל. המשתמע מדבריו אלו של הרב הנזיר שאם היה מוצא כתב יד "נכון" של הספרי, שבו

היה מוצא פירוש שאינו דחוק, או כתב יד שהיה תומך באחת הפרשנויות שהובאו לעיל, הוא היה

חושב שהגרסה שלו נכונה יותר מנוסח הדפוס.

הגהות בנוסח המדרש הנוגעות לשאלות הלכתיות

מקרה בוחן ליחסו של הרב הנזיר לפרשנות המעדיפה את נוסח המדרש, לעומת הפרשנות

המסורתית המגיהה את נוסח המכילתא על-פי התלמוד, תהיה במקומות בהם להבדלי הנוסח יש

משמעות הלכתית בהלכות הנוהגות בימינו.

כדי לבדוק את יחסו של הרב הנזיר לכך, נעיין בפירושו על המכילתא, מסכתא דבחדש, פרשה ז.

המכילתא בפרשה זו דורשת את הפסוק: "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ, ז), כי יש לציין את

ייחודו של יום השבת בקידוש על היין בלילה וביום:

לקדשו, לקדשו בברכה, מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו. אין לי אלא קדושה ליום,

קדושה ללילה מנין, ת"ל ושמתם את השבת [שמות לא, ד].⁶⁹⁷

דברי המכילתא קשים, ונראה שהמכילתא סותרת את עצמה. המכילתא פותחת בלימוד: "מכאן

אמרו מקדשין על היין בכניסתו", כלומר בלילה, אך המילים הבאות הן: "אין לי אלא קדושה ליום,

קדושה ללילה מנין", כביכול הלימוד הקודם עסק בעניינו של יום.

⁶⁹⁶ כ"י מחלקה 8.

⁶⁹⁷ ד"ר עמ' כו ע"א, מהדורת הורביץ-רבין עמ' 229.

עוד נשים לב כי מהסיפא של המכילתא עולה כי הקידוש העיקרי הוא קידוש היום, ולא קידוש הלילה. דבר זה מנוגד לדברי הבבלי, מסכת פסחים (קו ע"א), ממנה עולה כי קידוש הלילה הוא העיקרי, כפי שנראה בהמשך.

בקושיות אלו, דנו כל מפרשי המכילתא, ואף רבים מחכמי ישראל, ראשונים ואחרונים, שעסקו בנושא זה כחלק מהלכות קידוש שבהם דנו. את דעתם נראה בציטוטים בתוך פירוש הנזיר על המכילתא.⁶⁹⁸ הרב הנזיר בפירושו מביא שלושה תירוצים לקושיות אלו בהם יעסוק דיונינו. בתחילת פירושו מבאר הנזיר כי הלשון "מכאן אמרו", שבדרך-כלל היא ציטוט מדויק ממשנה או ברייתא, מהווים סיכום כללי לכמה סוגיות במסכת פסחים:

מכאן אמרו, לשון זה לא נמצא מפורש, אלא איתמר מכללא,⁶⁹⁹ במשנה וברייתא פ' ערבי פסחים, ק"ב [ע"א] וק"ד [ע"א], וק"ו [ע"א]: תנו רבנן, זכור לקדשו זוכרהו על היין, וכו', ולא מכאן אמרו.⁷⁰⁰ ושם: לקדשו בלילה מנין, אדרבה, עיקר קדושת בלילה, דכי קדיש תחלת יומא בעי לקידושי, אלא ביום מנין וכו', וכן מתרץ המכילתא רמב"ן [שמות כ, ז].

וי"מ מכלתין כפשוטה, לא כגמ', ומשום דכתיב יום, משמע ולא לילה, וכן לקמן [סוף פרשה ז], אזרהה ועונש על הלילה מנין, מ"ע [=מאיר עין, סט ע"ב]. וכן בהעמק שאלה, לשאלות פרשת יתרו,⁷⁰¹ אל"א [=אין לי אלא] ביום בלילה מנין ת"ל את יום, עיין לקמן.

וי"מ קדושה ללילה מנין היינו הבדלה, כבפרש"י נזיר ד [ע"א], אל"א [=אין לי אלא] בכניסתו ביציאתו מנין ת"ל וכו', [ז"י [=זה ינחמנו, עמ' מד ע"ב], שבוי"י [=שבות יהודה, עמ' עז ע"ב] ומ"ס [=ומדות סופרים, עמ' עז ע"א]] וי"ל דדרוש ושמרתם, כמו שמור מלאחריו, לעיל וסמ"ג, עשין כ"ט, ואני אומר, זכור וזכרת, א' בכניסתו וא' ביציאתו, הוא וזכרת שבפ' שמור, שאמרו במדרש, שנאמר על יציאות שבת ועיין לקמן.

וכן בס' המכריע, [סימן] ע"א,⁷⁰² מצאתי שכתב אחד,⁷⁰³ והרי מושבע ועומד מהר סיני, דכתיב זכור על היין בכניסתו, ביציאתו מנין ת"ל את יום, וזו הגמרא מצאתי גם בשאלות דרב אחאי, פ' כי תבא, (ולית לפנינו),⁷⁰⁴ ומוסיף ולא יתכן לקיים גירסא זו, דהבדלה תקנת חכמים, ואינה מן התורה.

⁶⁹⁸ ראה סיכום דבריהם בהערה במהדורת הורביץ-רבין עמ' 229.

⁶⁹⁹ הרב הנזיר מצביע על כך שבבבלי לא נמצא מונח הדיון "מכאן אמרו", למרות שדרך הלימוד במכילתא ובברייתא שווה.

⁷⁰⁰ כלומר המילים "מכאן אמרו: מקדשין על היין בכניסתו" מהמכילתא, לא נמצאות בבבלי.

⁷⁰¹ מהדורת ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ו, שאילתא נד, עמ' שנ.

⁷⁰² מהדורת מונקטש תר"ס, עמ' נ ע"ב; ירושלים: מכון כתב-יד וספר תשנ"ח, עמ' תנ.

⁷⁰³ כוונתו לדברי המפרש על מסכת נזיר המובא לעיל.

⁷⁰⁴ אך לפנינו הוא בשאלות פרשת ברכה, מהדורת ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ו, שאילתא קסו, עמ' רפא. ובהעמק שאלה לנצי"ב שם ציין לדברי הר"י מיטראני.

אבל י"ל מכאן לקידוש והבדלה דאורייתא, כרמב"ם ה' שבת פכ"ט, [א] מ"ע מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שני זכור את יום השבת לקדשו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה, והה"מ [=והרב המגיד] שם דיש חולקין,⁷⁰⁵ עיין שו"ע או"ח רצ"ח.⁷⁰⁶ ונ"מ לנשים להבדלה.

וכן רלב"ג, יתרו,⁷⁰⁷ זכור אי"ה [=את יום השבת] לקדשו, וזאת הזכירה בדבור, והיא בכניסתו וביציאתו, בכניסתו קראוה קידוש, וביציאתו הבדלה.

ולפ"ז נמצאנו למדים, דעיקר הקידוש בלילה, וקידושא רבה ביום אינו דאורייתא, כרמב"ם שם והשגת הראב"ד והה"מ, ושו"ע רפ"ט במג"א [=במגן אברהם].⁷⁰⁸

פירושו של הרב הנזיר מבוסס על השוואה בין דברי המכילתא דר"י לדברי הבבלי פסחים קו ע"א. לשון הבבלי:

תנו רבנן זכור את יום השבת לקדשו - זוכרהו על היין. אין לי אלא ביום, בלילה מנין - תלמוד לומר זכור את יום השבת לקדשו. בלילה מניין? - אדרבה, עיקר קדושא בלילה הוא קדיש, דכי קדיש - תחלת יומא בעי לקידושי! ותו: בלילה מנין - תלמוד לומר זכור את יום - תנא מיהדר אלילה וקא נסיב ליה קרא דיממא! - הכי קאמר: זכור את יום השבת לקדשו - זוכרהו על היין בכניסתו. אין לי אלא בלילה, ביום מנין - תלמוד לומר זכור את יום השבת. הסתמא דגמרא מקשה על דברי התנא בברייתא המובאת בבבלי, מדוע לומד מהפסוק "זכור את יום השבת לקדשו" את חובת קידוש היום, הרי הקידוש העיקרי הוא קידוש הלילה, ושאלה נוספת: איך התנא בסיפא של הברייתא, לומד מהפסוק "זכור את יום השבת לקדשו" את חובת קידוש הלילה, הרי בפסוק נאמר: "זכור את יום" ולא מוזכר הלילה! בגלל קושיות אלו מגיה הסתמא דגמרא את הברייתא. לפי ההגהה לומד התנא מהפסוק "זכור את יום השבת לקדשו" את חובת קידוש הלילה, ומהמילה "יום" את קידוש היום.

הרב הנזיר מצביע על הסתירה בדברי המכילתא שאותה הזכרנו, מהלימוד: "לקדשו, לקדשו בברכה, מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו", לסיפא: "אין לי אלא קדושה ליום, קדושה ללילה מנין", כביכול הלימוד הקודם עסק בעניינו של יום ולא בלילה. התירוץ הראשון שמביא הרב הנזיר לשאלה זו, הוא תירוץ של הרמב"ן המגיה את המכילתא כתלמוד הבבלי. ובלשון הרמב"ן (שמות כ, ז): "וכן הברייתא שבמכילתא נתרץ בה אין לי אלא בלילה שהוא עיקר הקדוש, ליום מנין וכו"'

⁷⁰⁵ במגיד משנה מביא כאחד המקורות לדברי הרמב"ם את דברי המכילתא.

⁷⁰⁶ נראה שצריך להגיה: רצו, ח. ולגבי פסיקת הלכה בשאלה זו ראה משנה ברורה שם, ושמירת שבת כהלכתה, ירושלים תשמ"ט, כרך-ב, פרק נח, יד-יח, עמ' רכה-רכח.

⁷⁰⁷ שמות כ, ז וראה הגרסה במהדורת מעלה אדומים תש"ס, עמ' 326.

⁷⁰⁸ כ"י 806, עמ' יב.

וכדברי הרמב"ן הגרסה גם בספר והזהיר (כת, ב) ובמדרש תנאים (דף כא). ניתן לראות בתירוץ זה תירוץ קלאסי המגיה את המכילתא על פי הבבלי, ובכך מיישב את הסתירה הפנימית העולה מדברי המכילתא, וגם מיישב את השוני בין דברי המכילתא לגמרא, בכך שאכן הקידוש העיקרי הוא קידוש הלילה, כדברי הגמרא.

הפרשנים מקשים על תירוץ זה של הרמב"ן, כמה קושיות שהרי דבריו אינם מתיישבים עם הפסוק המסיים את דברי המכילתא "ושמרתם את השבת", שעניינו בוודאי להדגיש שיש חובה לשמור את כל השבת וגם הלילה ולא רק את היום כמו בפסוק 'זכור את יום השבת'. ומנסים ליישב את דברי המכילתא בדרכים נוספות. הרב הנזיר מביא את תירוץ כתירוץ שני, על דברי המכילתא. בתירוץ זה מסבירים הפרשנים את דברי המכילתא כפשוטם, שאכן לשיטת המכילתא הקידוש העיקרי הוא קידוש היום, לא כדברי הגמרא במסכת פסחים. לפי תירוץ זה, בגלל שהפסוק מזכיר רק את "יום השבת", צריך לימוד מיוחד שגם בלילה יש לקדש.⁷⁰⁹

הרב הנזיר מביא תירוץ שלישי של חלק מהראשונים, לפיו פירוש המילה "קדושה ללילה", הוא הבדלה. מכל התירוצים הרב הנזיר מתמקד ומאריך לבאר ולהביא הוכחות דווקא לתירוץ זה. עובדה זו מראה שתירוץ זה היה מקובל יותר על דעתו של הרב הנזיר.⁷¹⁰

הרב הנזיר אף מגן על תירוץ זה מפני קושיות הראשונים ודחיית התירוץ בידי ספר המכריע, לר' ישעיה מיטראני. הרי"ד דן בשאלה האם חובת היין בקידוש היא מדברי תורה, או מדברי חכמים, שהרי לקביעה לפיה יין ההבדלה הוא חיוב מהתורה יש השלכה הלכתית האם אדם שמקבל על עצמו נזירות יהיה מחויב לשתות את יין הקידוש וההבדלה, שהרי אם חיוב שתיית היין הוא מהתורה הרי קבלת נזירותו דוחה דברי תורה, ובמקרים אלו נזירותו לא חלה ע"פ הכלל: "מושבע ועומד מהר סיני" (נזיר ד ע"א ועוד רבות), לפיו אין הנזירות חלה במקרה שבו האדם מקבל על עצמו איסור שמחויב בו מדין התורה.⁷¹¹

כדי להבהיר את הדברים שלא מובאים במילואם בדברי הרב הנזיר אצטט את דברי הבבלי במסכת נזיר (ד ע"א). חכמים דנים בשאלה אם אדם הטיל על עצמו נזירות באופן חלקי ואסר על

⁷⁰⁹ ר' מאיר איש שלום מציין כי דוגמת לימוד כזה המקדים את היום ללילה, מצאנו במקורות נוספים במכילתא. כן גם ראינו לעיל בפירושו של הרב הנזיר לסוגיית פיקוח נפש דוחה עבודה, שם עמדנו על כך שהוא מרחיב דווקא בתירוץ האחרון שמביא. נראה שיש ביסוס נוסף לכך מכאן. אעיר בהקשר לכך כי הרב הנזיר הכיר מתודות מדעיות וכידוע מתודה מדעית מרכזית היא התייחסות לפירושים שאותם מביא החוקר לפי הסדר הכרונולוגי. העובדה שהרב הנזיר נוטה מן הסדר המקובל ומביא פירוש על פי דברי הראשונים לאחר שמזכיר את תירוץ של ר' מאיר איש שלום, מראה שהוא נוטה לפירוש זה על אף שמבחינת הסדר הכרונולוגי, צריך להיות מוקדם לפירושו של ר' מאיר איש שלום.

⁷¹¹ לסיכום שיטות הראשונים בשאלה ראה בהערות ספר המכריע מהדורת כתב-יד וספר תשנ"ח, עמ' תנ; ובהערות על התלמוד, מסכת נזיר ד ע"א, מהדורת שוטנשטיין תש"ס.

עצמו רק חלק מדיני הנזירות. האם נחשב מעשה זה כאילו הטיל על עצמו נזירות כללית או שלא.⁷¹²
ואלו דברי הגמרא:

ר"ש אומר: אינו חייב עד שידור מכולם, ורבנן אמרי: אפילו לא נזר אלא בחד מנהון הוי נזיר. מ"ט דר"ש? אמר קרא: מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג [במדבר ו, ד]. ורבנן מ"ט? אמר קרא: מייין ושכר יזיר [שם]. ור' שמעון נמי הכתיב: מיין ושכר יזיר! ההוא מיבעי ליה: לאסור יין מצוה כיון הרשות. מאי היא? קדושתא ואבדלתא, הרי מושבע ועומד עליו מהר סיני! אלא כי הא דאמר רבא: שבועה שאשתה, וחזר ואמר הריני נזיר, אתיא נזירות חיילא על שבועה.

לכאורה משמע מלשון הגמרא: "קדושתא ואבדלתא, הרי מושבע ועומד עליו מהר סיני" ומכך שהגמרא אינה דוחה הנחה זו, כי שתיית יין קידוש והבדלה הוא חיוב מהתורה.⁷¹³

אך דרך הפרשנות הקוראת את דברי הגמרא הללו כפשוטם ולפיהם חיוב שתיית יין בקידוש והבדלה הוא חיוב מהתורה, אינה מוסכמת על כל הראשונים.⁷¹⁴

רבנו תם בתוספות בנזיר, ד ע"א ד"ה מאי היא, סבור כי כוונת הגמרא היא ללשון שאלה כמו "וכי מושבע ועומד מהר סיני?", למה צריך פסוק מיותר לאסור יין מצווה, וכי מושבע ועומד על כך מהר סיני?⁷¹⁵ ר' ישעיה מטראני, בספר המכריע סימן עא,⁷¹⁶ המובא בדברי הרב הנזיר נוקט גם הוא בשיטתו של רבנו תם.

מכוח שיטה זו הר"י מיטראני מניח כי הבדלה היא מתקנת חכמים, ומכוח זה דוחה את הגירסא אותה מביא המפרש על מסכת נזיר, כי הבדלה היא מן התורה.

הרב הנזיר מערער על הנחת יסוד זו, מקיים את גרסת המכילתא וסבור כי ניתן ללמוד מדברי המכילתא הללו כי שיטת המכילתא היא שחיוב הבדלה הוא מן התורה.⁷¹⁷

אנו רואים כי לתירוצו זה של הרב הנזיר ישנה השלכה הלכתית, לסוגיה הנמצאת במחלוקת בין הראשונים והאחרונים. ההשלכה ההלכתית יכולה להיות גם לגבי עצמו, לנושא היתר שתיית יין לנזיר בקידוש והבדלה, והשלכה נוספת של פירוש זה היא חיוב נשים בהבדלה. לגבי חיוב נשים

⁷¹² אציין כי בשל העובדה שהמדובר בהלכות נזיר, יש לדיון ההלכתי שעוסק בו הרב הנזיר גם השלכה פרטית הנוגעת לו אישית.

⁷¹³ אציין כי גרסת דפוס ווילנה כפי שציטטתי, מופיעה גם בכתב יד מינכן ואינה שנויה במחלוקת גרסאות.

⁷¹⁴ אמנם ישנה שיטת ראשונים כזו הפוסקת במפורש בעקבות הבנה זו בגמרא, כי שתיית יין בקידוש והבדלה היא מהתורה וכי נזיר מותר לשתות יין קידוש והבדלה. לשיטת הראשונים הסבורים כן ראה אנציקלופדיה תלמודית, כרך ח, ערך הבדלה, ירושלים תשי"ז, עמ' סז, הערה 17, בין הראשונים שגמנים שם כסבורים כן: המפרש על מסכת נזיר, ר"י קרא ועוד. אמנם מציינים שם כי רוב הראשונים סבורים כי יין הבדלה הוא דרבנן.

⁷¹⁵ לדוחק בפירושו מתייחס רבנו תם בספר הישר, מהדורת שלזינגר ירושלים תשי"ט, חלק החידושים סימן סב. רבנו תם כותב שם כי הסיבה ללשון זו היא ש"לשון נזיר חלוק", כלומר שונה משאר לשונות מסכתות הש"ס.

⁷¹⁶ מהדורת ירושלים: מכון כתב-יד וספר תשנ"ח, עמ' תמג-תנה.

⁷¹⁷ ככל הנראה הדיון של הרב הנזיר הוא על שיטת המכילתא לגבי השאלה על עצם חיוב הבדלה מהתורה או מדברי חכמים ולא נראה שחושב כי שיטת המכילתא היא שאף שתיית יין בהבדלה הוא חיוב מהתורה. יצוין כי לפי עדות בנו הרב שאר ישוב כהן, הרב הנזיר לא היה שותף יין בקידוש והבדלה.

בהבדלה מצאנו שני ספקות בדברי הראשונים. גם אם נאמר שחיוב מצוות ההבדלה הוא מהתורה, לדעת ה'ארחות חיים'⁷¹⁸ בשם הר"ש נשים פטורות מהבדלה כי זוהי מצווה המנותקת מחיוב שבת המוטל גם על הנשים, וממילא זו מצוות עשה שהזמן גרמה, ולכן פטורות מהבדלה. אמנם מרבית הראשונים סבורים כי נשים חייבות בהבדלה. אולם גם לפי דעה זו, ישנם ראשונים רבים הסבורים שהבדלה היא תקנת חכמים, כדעת הר"י מיטראני שאותה ראינו לפני-כן, וייתכן שלא תיקנו אותה לנשים.

אך אנו רואים ששיטתו של הנזיר היא כי לפי הדרך הפרשנית שאין להגיה את נוסח המכילתא, חיוב הבדלה הוא מן התורה, ולכן יש כאן סיוע לדעה זו לפיה נשים יהיו חייבות בהבדלה כבקידוש. לדוגמה זו יש חשיבות גדולה כי עולה ממנה כי לא רק שהנזיר דבק בנוסח המכילתא לעומת נוסח התלמוד במקום שבו ישנו הבדל בגרסא בין גרסת התלמוד לגרסת המדרש, אלא אף במקום שבו ישנה משמעות הלכתית לדבקות בגרסת המדרש, לא מקבל הרב הנזיר את ההגהה על פי לשון התלמוד אלא מקיים את גרסת המדרש, אם כי אנו רואים שהרב הנזיר מכריע כך בהסתמך על חלק ניכר מהראשונים, ולא רק על פי דעתו.

סיכום

באופן כללי אפשר לומר שהרב הנזיר אינו חסיד של הגהות. הוא נוקט זהירות רבה לפני שהוא מחליט להגיה קטע זה או אחר, ובניגוד למהדורות האקדמיות, המוכרות לו היטב, הוא אינו מגיה את מדרשי ההלכה, גם היכן שהספרות המדעית קובעת כי צריך להגיה. בתחילת הפרק הבאנו כמה פירושים של הרב הנזיר לספרי דברים, פיסקא שד שהמכנה המשותף בין כולם הוא ביקורת על הגהת נוסח הספרי. הביקורת החריפה ביותר של הרב היא על מדפיסי פירוש המלבי"ם לספרי, ששינו קטעים ממש בגוף הטקסט של הספרי והכניסו בו את הגהת המלבי"ם, שהוא כלשונו "אבוד לדעת".

בהמשך הפרק הבאנו דוגמאות מתוך פירושו של הרב הנזיר למדרשי ההלכה, דוגמאות שבהן ה עם ההבדל בין נוסח המדרש לנוסחן של ברייתות מקבילות בתלמוד הבבלי. לא הבאנו את כל המקרים הללו משום שהדברים חוזרים על עצמם, והסתפקנו בדוגמאות שמאפשרות לעמוד בצורה ברורה על דרך פרשנותו הייחודית.

⁷¹⁸ לר' אהרן הכהן מלונגיל, מהדורת פירנצי תק"י, הלכות הבדלה, סימן יח, עמ' סח ע"ב, ומובא בבית יוסף הלכות שבת, סוף סימן רצו, מהדורת מכון ירושלים תשנ"ג, עמ' ריב.

על פי הדוגמאות שהבאנו, אפשר לומר כי לרוב הרב הנזיר דבק בדפוס ונציה ולא משנה את נוסחו, בניגוד להגהת מרבית הפרשנים המסורתיים, שדרכם הייתה להעדיף את גרסת הבבלי על פני זו של המדרש ולהגיה את המדרש על פי הבבלי. לשיטתו אין להגיה את מדרשי ההלכה על פי הבבלי, ותחת זאת יש לנסות להבינם כשיטה ומסורת נפרדת, גם אם ההבדלים בין המדרש לתלמוד נוגעים בשאלות הלכתיות. בכך נוקט הרב הנזיר מתודה מחקרית קלאסית. הראינו כי הרב הנזיר אינו סתם דבק בשיטתיות ובאדיקות בגרסת המדרש, אלא מביא את הגרסה הסותרת בבבלי ואת המפרשים הסוברים שיש להגיה את נוסח המדרש על פיה, כמו אומר "הנני ער לשיטת המגיה את ספרות חז"ל על פי הבבלי, ושיטתי היא אחרת: להחזיק בגרסת המדרש, שלה חשיבות בפני עצמה".

אף שהרב הנזיר נוקט מתודה מחקרית זו, הוא התנגד לשיטה המקובלת בעולם המחקר של זמנו, להגיה את נוסח המדרש מסברה ולהצביע על גרסה נכונה שעל ידה ייושבו כל הקושיות. עם זאת, גילוי עד נוסח שנראה בעיניו "נכון" יהיה בשבילו גורם מכריע להעדיף את גרסת עד הנוסח, אולם הוא לא יגיה בפירוש את נוסח המדרש.

ג. 3. השפעת שיקולים ערכיים על פירושו של הרב הנזיר למדרש

מבוא

מן הראוי שאזהרתו של משה הלברטל, תקדים כל עיסוק בהתמודדותו של הרב הנזיר עם שאלות ערכיות העולות מהמדרש :

ההנחה שעומד שיקול ערכי מאחורי הכרעה פרשנית מסוימת היא הנחה שבשלב הניתוח הטקסטואלי יש להיזהר בה. הניסיון לחדור לעולמו של הפרשן על מנת לבחון את מניעיו עלול להסתיים פעמים רבות בהשלכה של עולמו של הקורא על הטקסט שהוא קורא.⁷¹⁹ העיקרון שלפיו פוסע הלברטל הוא שכדי להצביע על שיקול ערכי של הפרשן יש להראות שהפרשן מעלה את השיקול מפורשות. אם מדובר בהשערה, יש לציין מפורשות ששיקול ערכי הוא המסביר בדרך הטובה ביותר את ההכרעות הפרשניות שלפנינו.

דוגמה מפורשת להבהרת החלוקה בין שיקולים מוסריים וערכיים לבין אמצעים פילולוגיים מביא הלברטל מהספרא, מצורע ט, יב :

והדוה בנידתה. זקנים הראשונים היו אומרים תהיה בנידתה לא תכחול ולא תפקוס עד שתבא במים. עד שבא רבי עקיבא ולמד נכנס הדבר לידי איבה והוא מבקש לגרשה, הא מה אני מקיים והדוה בנדתה תהא בנדתה עד שתבוא במים.

זקנים הראשונים פרשו את הביטוי "בנידתה" כנידוי והרחקה ומשום כך אסרו על הנידה להתקשט. רבי עקיבא חולק על זקנים הראשונים ומתיר לנידה להתקשט. רבי עקיבא מפרש את הפסוק "והדוה בנידתה" שהאשה נחשבת כנידה למרות שפסקה זיבת דמה, עד שתטבול. השיקול המפורש שבגללו חולק רבי עקיבא על זקנים הראשונים, אינו בגלל ראיות אחרות שמביא או שימוש שונה במידות שהתורה נדרשת בהן, אלא טיעון ערכי מובהק של שלמות המשפחה : "נכנס הדבר לידי איבה והוא מבקש לגרשה". אך רבי עקיבא אינו חורג מכללי הפרשנות, אלא נוקט בדרך פרשנות לגיטימית המונעת משיקולים ערכיים ובאמצעותם מחדש הלכה.⁷²⁰

בפרק זה נעסוק בשתי שאלות ערכיות שאיתן התמודד הרב הנזיר בפירושו, הנובעות מהגותו האישית הייחודית לתקופתו : הצמחונות ויחסו למעמד האישה ונבדוק האם וכיצד השפיעו על דרכו הפרשנית.

⁷¹⁹ הלברטל, מהפכות, עמ' 10.
⁷²⁰ שם, עמ' 16-17.

ג. 3. 1. השפעת הצמחונות על פירושיו של הרב הנזיר למדרש

מבוא

ככל הנראה, הרב הנזיר נחשף לראשונה להגות הבוחנת את השקפת היהדות על הצמחונות, בקריאת מאמריו של מי שהיה רבו בשלב מאוחר יותר, הראי"ה קוק, כבר בשנת תרס"ד (1904) כשהיה בן 17. הראי"ה, שהיה אז רבה של בויסק (Bauska) שבלטביה,⁷²¹ עסק בתקופה זו בכתיבה בנושאי הגות שהטרידו את היהדות המסורתית כמו היחס לתיאוריית האבולוציה של דרווין, היחס להגותו של שפינוזה, כמו גם בקריאה לעיסוק וכתיבת ספרי מחשבת ישראל כפתרון לנטישת האמונה. את הגותו מאותה התקופה ריכז הראי"ה קוק בספר 'לנבוכי הדור' שיצא לאור רק בשנים האחרונות מכתב יד.⁷²² בתקופה זו פרסם הראי"ה גם את המאמר 'אפיקים בנגב'.⁷²³ ב'לנבוכי הדור' וב'אפיקים בנגב' בחר הראי"ה לקרב את המצוות לעולמם של צעירי הדור על ידי הסברת טעמי המצוות, לדוגמה: הטעם למצוות כיסוי הדם היא הבושה שעלינו לחוש בשחיטת בעל חיים, הטעם לאיסור בשר בחלב הוא שבשני מוצרים אלו אנו לוקחים מהבהמה משהו שלא שייך לנו: בשרה וחלב ילדיה ועוד. בנוסף הראי"ה טען בשני החיבורים, כי אכילת הבשר בימינו איננה אידיאלית וכי עם התפתחות המוסר בעולם, האדם ימנע מלאכול בשר ומכל ניצול בעלי החיים לצרכיו.⁷²⁴

להערכת הראי"ה קוק פנה בהגות זו לצעירים היהודים ברוסיה שנמשכו באותה תקופה אחרי אידיאליים רוסיים של התנועה הטולסטויאנית, שהוקמה ברוח הפציפיזם והצמחונות של

⁷²¹ בהקדמת המבאר של ספרו של הראי"ה קוק, חזון הצמחונות והשלום – יחסי האדם ובעלי החיים בימינו ובאחרית הימים... מבואר על ידי חגי לונדין, מהדורת חיפה תשס"ט, עמ' 19, נכתב כי המאמר נכתב על ידי הראי"ה כשהיה רבה של יפו והמושבות, אך ככל הנראה זו טעות והמאמר נכתב בבויסק.

⁷²² המהדיר הרב שחר רחמני, סבור שהספר "לנבוכי הדור" נכתב מעט אחרי פרסום המאמר "אפיקים בנגב", ובספר אף משווה בין פסקאות מקבילות בשני החיבורים, שם עמ' 269-279. לאחרונה פורסם פנקס הביכורים של הראי"ה קוק, מציאות קטן, שנכתב בידי הראי"ה בשנים תרמ"ט-תר"ן (1889-1890) וכבר בו נמצאת הסתייגות מאכילת בשר, אם כי לא מטעמים הומניים אלא בגלל שאכילת הבשר מגבירה את כוחו של היצר הרע: "עם הארץ אסור לאכול בשר (ע"פ בבלי, פסחים מט ע"ב) כי הבשר מחזק כח היצה"ר [=היצר הרע]. אמנם לפעמים טוב הוא שיתחזק כדי שתהיה העבודה בכח גדול, על כן אין ראוי להחליש החומר, אבל כל זה אם יש לו תורה שהוא תבלין ליצה"ר [=ליצר הרע]".

⁷²³ פורסם תחילה בכתב העת, הפלס, תרס"ג, חוברות 10-12, עמ' 604-596, 663-655, 722-714, ותרס"ד, חוברות א-ג, עמ' 19-26, 73-80, 138-144; ולאחרונה בתוך: אוצרות הראי"ה, ב, עמ' 77-130.

⁷²⁴ הראי"ה קוק עצמו לא היה צמחוני ראה הרב נחמני, חי ראי, עמ' 125, שמביא עדויות שהראי"ה התנזר מאכילת בשר בימות החול מטעמים מוסריים, אך בשבתות אכל בשר משיקולים ציבוריים. עם זאת, עודד הראי"ה תלמיד שפנה אליו ובישר לו על החלטתו לנהוג בצמחונות. באופן כללי, הראי"ה קוק לא ראה בעין יפה את פעולתם של חברות צער בעלי חיים וראה בהן תנועות שליליות הנוגעות בשנאת הבריות ובאנטישמיות, וכך הוא כותב לבנו הרצי"ה, לאחר שבנו כתב לו שהחליט לאכול בשר רק בשבת: "תדקדק יפה אם לא תגרום מניעת אכילת בשר חלילה שום רפיון כל דהו בהתפתחות האומץ הגופני והנפשי, ושלא ללכת שבו אחרי הדולגים על ההרים של תנועת צער בעלי חיים, שרובם כמדומה יש במעמקי רוחם טינא גנוזה של שנאת הבריות, ודי לנו ההוכחה של תפיסת המקום אשר לתנועה זו במחנה האפל של שונאי ישראל המעמיקים ברשתם", אגרות הראי"ה, ג, אגרת תתב, עמ' פב לדברים דומים ראה אוצרות הראי"ה, ב, עמ' 235. לריכוז דברי הראי"ה בנושא ראה הרב משה נחמני שם. על נטיותיהם האנטישמיות של תנועות צער בעלי חיים במאה ה-19 ראה לוי, אתיקה, עמ' 54-55.

טולסטוי,⁷²⁵ כאשר טענתו העיקרית היא שאין סתירה בין האידיאלים של היהדות לבין האידיאל הצמחוני.

המאמר 'אפיקים בנגב' הרשים מאוד את הנער דוד כהן שהיה אז כבן 17, ולמד בישיבת סלבודקה. וכך כתב ביומנו לאחר שנים רבות:

הייתי מחותמי הירחון הרבני הזה [=הפלס, י"ה], בו נתפרסמו המאמרים: תעודת ישראל ולאומיותו, אפיקים בנגב, של מרן זצ"ל, שמשכו את לבי. ביחוד המאמר "אפיקים בנגב" עשה עלי רושם עז, בטעמי המצות, בשר בחלב, ושעטנז, ויהי לי ליסוד השקפת הצמחונות מבחינה תורנית בעתיד.⁷²⁶

הרב הנזיר נחשף בתקופת לימודיו בישיבת 'סלבודקה' גם להשכלה כללית, וחיפש כל הזמן את הדרכים לשלב בינה לבין המסורת היהודית. ככל הנראה הקולות ההומניסטיים של התנועה הטולסטויאנית שהדהדו גם בהיכלי ישיבות מזרח אירופה של ראשית המאה ה-20, נשמעו גם אצלו והוא חיפש התייחסות תורנית לשאלות אלו. כעדותו לעיל, דבריו של הראי"ה קוק השפיעו עליו מאוד והיו היסוד להשקפתו הצמחונית.

עדות נוספת על השפעת המאמר "אפיקים בנגב" על הרב הנזיר, ניתן למצוא בהערה שכתב הרב הנזיר בסוף מאמר שכתב העוסק ביחס היהדות לאהבה וליופי:

כל הקורא את מאמרו של הגאון הצדיק החכם קוק שליט"א, אפיקים בנגב, יראה עליו, כי שיטת התרבות האירופית היא שיטת התורה, ברב אם במעט, כי אם לא בכולו.⁷²⁷

תארי הכבוד שמכונה בהם הראי"ה, החריגים בכתיבתו של הרב הנזיר מראים את ההערכה הרבה שזכה לה בעיניו בעקבות קריאת המאמר, למרות שהם עדיין לא נפגשו. ייתכן אף שכתבת המאמר העוסק ביחס היהדות לאהבה וליופי בידי הרב הנזיר, הושפעה מכתבת הראי"ה. שני האישים, הרב

⁷²⁵ הסופר הרוסי, לב טולסטוי (1828-1910; תקפ"ה-תרע"א), נודע בתפיסת העולם הפציפיסטית שלו ובקריאתו להתנגדות אזרחית לא אלימה. בשנת 1885 הוא נעשה גם צמחוני ועורר אחריו גל של צמחונות בתרבות הרוסית. טולסטוי ראה בצמחונות נדבך אחד באורח-חיים מוסרי, שבמרכזו התגברות על תאוות, בהנחה שאדם המסור לתאוותיו יעשה הכל לסיפוקו, על חשבון כל ערך אחר. הוא הדגיש שהמזון הצמחי טוב יותר לבריאות ממזון מן החי וצידד בצום כשיטה מוסרית-בריאותית. על השפעת התנועה הטולסטויאנית הצמחונית על צעירי היהודים ברוסיה ראה לדוגמה סיפורו של גנסין, סעודה מפסקת, שנכתב בשנת 1905 המתאר את הקונפליקט של הצעירים בני דורו בין העולם היהודי "הישן", לבין התרבות הרוסית שאליה נחשפו. מרכז הסיפור הוא החלטת הבת גיטל, תלמידת גימנסיה רוסיית, להפסיק לאכול בשר כחלק מקרבתה לאידיאלים הרוסיים בני דורה, בניגוד לדעתו של אביה האלמן, רבי נוח.

⁷²⁶ משנת הנזיר, עמ' יד. ראה ביטי, פילוסופיה, עמ' 259, הערה 562, שכותב שהמניע הראשוני למנהגי הצמחונות שבהם נהג הרב הנזיר היה כלכלי, כפי שנראה בהמשך הפרק, וסביבו גובשה אידיאולוגיה צמחונית. אולם מפסקה זו בדברי הרב הנזיר נראה בבירור שכבר כנער בין 17, הרב הנזיר התחיל לפתח את הגותו הצמחונית. לתגובה נוספת על מאמרו של הראי"ה 'אפיקים בנגב' ראה ידיד הראי"ה, הרב אלכסנדרוב, מחקר, עמ' 11-14. במאמר משווה הרב אלכסנדרוב בין הגותו המוסרית של הראי"ה להגותו של אחד העם על השונה והשווה ביניהם, ומבקר את העובדה שהראי"ה השתמש באכסניית "הפלס" המשותף ל"יהדות המאובנת והיבשה".

⁷²⁷ זכו שכינה ביניהם, עמ' מג.

ותלמידו לעתיד, ניסו להתמודד עם השפעות התנועות הלאומיות והפילוסופיות החדשות על היהדות, ולא ראו סתירה מהותית בין רעיונות בתרבות האירופאית לתורה.

רק כעשר שנים לאחר מכן, בשנת תרע"ג (1913) הרב הנזיר התחיל לנהוג צמחונות בפועל. ביומנו הוא מתאר שהפיכתו לצמחוני הייתה כתוצאה מאילוץ כלכלי ובגלל בעיות כשרות, בתקופת נדודיו מרוסיה לגרמניה, כשהוא חסר כל, במטרה להתקבל ללימודים באוניברסיטת פרייבורג:

שלחתי מברק לדודי הרב בלוגא, ⁷²⁸ בבקשת עזר. בינתיים התאכסנתי ברחוב הגרינדירים, ⁷²⁹ בבית שעליו שלט עבה, כל דכפין ייתי וייכול, אך "סדר" ו"כדורים" ⁷³⁰ לא היה לי שם, הייתי סועד בצמצום, בעד פרוטות, בצמחוני, שאין שם שאלת כשרות, ומאז הייתי צמחוני לכל

ימי חיי. ⁷³¹

הצמחונות הפכה למנהג משפחתי אצל הרב הנזיר וגם בני ביתו נהגו בצמחונות. ⁷³² כחמישים שנה לאחר שהתחיל לנהוג בצמחונות, וכשישים שנים לאחר שפורסמו לראשונה, ערך הרב הנזיר את כתבי רבו העוסקים בצמחונות מתוך מאמרי הראי"ה 'אפיקים בנגב' ו'טללי אורות', ⁷³³ ומסרם לתלמידו אדם נח בראון, ⁷³⁴ שהקריא אותם בכנס "צמחוניים דתיים". לאחר מכן הוציא לאור הרב הנזיר את המאמרים תחת השם 'חזון הצמחונות והשלום', בספר זיכרון לעילוי נשמת נכד הראי"ה, אברהם יצחק רענן-קוק, שהיה צמחוני ונספה בנסיבות טרגיות בצעירותו (טבע בים).

⁷²⁸ הרב חנוך אטקין (תרס"ג-תרצ"ח; 1863-1937) היה רבה של לוגה ולאחר מכן רב בלנינגרד, חותנו לעתיד של הרב הנזיר. ⁷²⁹ באנגלית: Grenadier רחוב שנקרא על שם כינוי ליחידה צבאית שחימושה היה רימוני יד. יחידות כאלו שירתו ברוב צבאות באירופה במאה ה-17.

⁷³⁰ ככל הנראה כוונת הרב הנזיר למאכל הכופתאות (באידיש: קניידעלך) שצורתו כדור, מאכל מסורתי לחג הפסח בעיקר אצל יוצאי עדות אשכנז.

⁷³¹ ההדגשה במקור. משנת הנזיר, עמ' כו.

⁷³² בראיון שערכתי עם בנו הרב שאר ישוב כהן, הוא סיפר שבאחת מפגישותיו עם הרבי מלובביץ' הקשה הרבי מחב"ד על מנהג הצמחונות ואמר לו: "עליך, שאתה נוהג בצמחונות – אין לי קושיה, כי מעשה-אבותיך בידך, אבל על אביך הגדול, שהוא מקובל אני מתפלא: כיצד הוא משחרר את עצמו מהחובה של העלאת הניצוצות [ממשנת האר"י, וכוונתו לומר, שאחת מדרכי עבודת ה' היא העלאת ניצוצות הקדושה, השקועים בכל דבר בעולם וגם בבעלי החיים, י"ה] באכילת הבשר?". מספר הרב שאר-ישוב כהן: "ברגע הראשון נדהמתי, מה עונים לאדם גדול כזה, המקשה קושיה על אבי ומורי הגדול?, אך מיד התעשתתי, ובסיעתא דשמיא, הבריק רעיון במוחי: שאלתי את הרבי, האם יש לכבודו ספר 'שדי-חמד'? הרבי מיד ענה: 'בוודאי, אנהנו הוצאנו את הספר לאור'. ניגש לארון ופתח את הספר. הספר נפתח מיד במקום שבו דן בספר בנושא הרחקה מאכילת בשר. שם מתאר ה'שדי-חמד' את אחד מתלמידי-החכמים, 'שזה כמה שנים נהג בעצמו פרישות שלא לאכול בשר כלל, וחלילה ללגלג עליו, ואשרי חלקו'. קרא הרבי מלובביץ' את הדברים וקיבל אותם – כתשובה על שאלתו על אבי ומורי. הוא חייך ואמר: 'נצחוני, בני', וסגר את הספר". ראה הרב חיים חזקיהו מדיני, 'מערכת אכילה', שדי חמד, ד, ברוקלין תש"ט, עמ' תרצ"א.

⁷³³ מאמר נוסף העוסק בטעמי המצוות שפרסם הראי"ה קוק, 'טללי אורות – השקפה על טעמי המצוות', התחכמוני בטאון אגודת הסטודנטים בשוויץ (עריכה: בנימין מנשה לוי, משה זיידל), חוברת א, ברן תר"ע. המאמר פורסם בשלמותו במאמרי הראי"ה, עמ' 18-28.

⁷³⁴ עליו ראה ספר אדם-נח – דברי תורה, הגות, מחקר והערכה, זכרון לר' אדם-נח ד"ר בראון ז"ל (עריכה: חיים ליפשיץ, הרב שאר ישוב כהן), ירושלים תש"ל.

מאמר זה, שלרבים היה מפגש ראשון עם משנתו הצמחונית של הראי"ה קוק ועם הגות יהודית בנושא הצמחונית בכלל, גרם להתעניינות ציבורית ותורנית רבה בנושא. המאמר יצא לאור כחוברת נפרדת במספר מהדורות,⁷³⁵ ונכתב בעקבותיו רבות.⁷³⁶

הרב הנזיר עצמו כתב חיבור העוסק ביחס היהדות לצמחונית ושמו: "מגלת הצמחונית מבחינה תורנית", שעודנו גנוז בכתב יד.

בפרק זה אבדוק את השפעת הצמחונית על פירושו למדרש.

שחיטת פרה אדומה

נאמר בספרי במדבר, פיסקא קכג:

ושחט אותה [במדבר יט, ג], בא הכתוב ולימד על הפרה שתהא מלאכה פוסלת בשחיטתה. ושחט אותה, מגיד שאם נתנבלה בשחיטתה פסולה. ושחט אותה, מיכן אמרו אין עושים שתי פרות כאחת. ושחט אותה לפניו, שיהיה אחר⁷³⁷ שוחט ואלעזר רואה.⁷³⁸

ספרי במדבר דורש הלכות שונות מהפסוק "ושחט אותה לפניו" העוסק בשחיטת פרה אדומה. הרב הנזיר מפרש את הסיפא של דברי הספרי:

מוצש"ק צו, פ' פרה תשי"ט

ספרי חקת [פיסקא קכג]: ושחט אותה לפניו [במדבר יט, ג], אחר שוחט ואלעזר רואה.

כפשוטו, ששחיטה כשרה בזר, וכן פירש"י [במדבר שם]: זר שוחט ואלעזר רואה.

ובמס' יומא מב [ע"א]: רב ושמואל: רב א' [מר]: פרה פסולה, ושמואל א' [מר]: כשרה.⁷³⁹

[ושם] מג: תני תנא קמיה דר' יוחנן: כל השחיתות כשרות בזר, חוץ משל פרה. א"ל [=אמר ליה] ר' יוחנן: פוק תני לברא! לא מצינו שחיטה בזר פסולה.

והנה רמב"ם, ריש ה' פסולי המוקדשין פ"א ה"ב: אף פרה אדומה ששחט הזר כשירה שאין לך שחיטה פסולה בזר. ובכס"מ [=ובכסף משנה] שם: פסק רבנו כר' יוחנן, ועוד דשמואל ור"י [=ורבי יוחנן] תרי לגבי רב.⁷⁴⁰

וי"ל דסמך על סתם ספרי: אחר שוחט.

⁷³⁵ רשימה חלקית: חזון הצמחונית והשלום, ירושלים תשכ"א; חזון הצמחונית והשלום, ירושלים: "נזר דוד", תשמ"ג; חזון הצמחונית והשלום – יחסי האדם ובעלי החיים בימינו ובאחרית הימים... מבואר על ידי חגי לונדין, מהדורת חיפה תשס"ט.

⁷³⁶ ראה לדוגמה: הראי"ה קוק, הצמחונית (עריכה: הרב שלמה אבינר), ירושלים תשס"ט; הרב חגי לונדין על הרמוניה, צמחונית ושלום, קווים לדמותו של העולם העתידי, על פי מאמריו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק "חזון הצמחונית והשלום", חיפה תשס"ט; הרב נחמני, חי ראי.

⁷³⁷ בדפוס ונציה ש"ה הגירסה: "אחד".

⁷³⁸ מהדורת הורביץ, עמ' 153; מהדורת כהנא, עמ' מ.

⁷³⁹ בגמרא שם רב ושמואל דנים בשאלה האם שחיטת פרה אדומה כשרה בזר.

⁷⁴⁰ עד כאן דברי הכסף משנה.

והנה בסד"ר [=בספרי דבי רב] לר' דוד פרדו, פ' חקת, ד"ה ושחט, דף קכ"ו ע"א: ⁷⁴¹ ודע דהך מתניתא דקאמר שחיטתה בזר, לא קי"ל הכי אלא כרב דסבר התם ביומא [מב ע"א] דשחיטתה נמי בעי כהן, ושם תניא כוותיה וכ"פ [=וכן פסק] הרמב"ם [הלכות פרה אדומה] בפ"ד דין י"ז, דכל מעשיה מתחילה ועד סוף אינה אלא על ידי כהן. וזה תמוה, דאישתמיטתיה לשון הרמב"ם מפורש, בראש ה' פסולי המוקדשין, שם מפורש: אף פרה אדומה ששחט הזר כשרה, שאין לך שחיטה פסולה בזר. גם במס' יומא מב., מצייין בעין משפט, אות ד, על דא"ר זירא: שחיטת פרה בזר פסולה, מיי [=מיימוני] פ"א מה' פרה הי"א ופ"ד הי"ז, וזה כרד"פ [=כר' דוד פרדו] בסד"פ [=בספרי דבי רב], אבל כאמור, זה בכל המעשים, חוץ משחיטה. ⁷⁴² ובאהלי יהודה, ספרי שם, דף מב ע"ב: אחד שוחט, ביומא מ"ג [ע"א], פליגי בה רב ושמואל וכו' והרמב"ם רפ"א [=ריש פרק א, ב] דפסולי המוקדשין פ' [סק] כר"י ושמואל, דקי"ל כר"י לגבי רב ושמואל ותני' כוותיהו הכא ⁷⁴³ וע"ש בכ"מ [=בכסף משנה], והסמ"ג עשין רל"ב פ' [ירש] כרב ע"ש.

הצד המוסרי שבהלכה. יפה לפי הרמב"ם, כי מעשה השחיטה אינה יפה לכהן גדול. וכמו שכותב מרן הרב זצ"ל, באגרות ראי"ה, כר"ך א, סי' קעח, ע' רל, ⁷⁴⁴ על המנהג אצל חכמי מערב, מרוקו, כי החכם, שהוא השוי"ב [=שוחט ובודק] לפי המובן שלנו, בודק את הסכין, ומוסר אותו לטבח (הקצב), וגם בודק את הריאה, אבל לא שוחט – וכשנתקבל לשוי"ב ספרדי בת"א [=בתל אביב], לא רצה לשחוט, כי זו לא עבודת החכם, אלא של הקצב. ומרן ז"ל מוסיף: והאמת אגיד, שאצלי מוצא חן סדר כזה, וזהו נוטה יותר לרוח ישראל סבא, תלמיד חכם, איש רוחני, ועם זה קבוע יהיה לעסוק בזביחת בעלי חיים ונטילת נשמתם, אין זה מסכים עם רגשי הלב הצלולים. ראויה מלאכה זאת להעשות ע"י אנשים שלא הגיעו עדיין להמדה של התעדנות ההרגשה. והמלומדים, בעלי המוסר, הדעה והדת, הם ראויים להיות פקידים על שמירת התכונה, שלא תהיה ההמתה של בע"ח ברברית, ושיכנס בכל הענין הזה של אכילת הבשר אור אצילי, שיוכל בעתו להבריק את העולם. וזה אצור באמת בהלכות שחיטה וטריפות, כאשר ידוע לנו.

⁷⁴¹ מהדורת שלוניקי תקנ"ט, ובמהדורת ירושלים תש"ן, עמ' קפו
⁷⁴² גם בהערותיו על דפי הש"ס שלו, נדפסו בנויר אחיו ב, עמ' נב, העיר הרב הנזיר על דברי העין משפט שבהלכות פסולי המוקדשין א, ב פסק הרמב"ם ששחיטה בזר כשרה. הרב הנזיר הביא בהערה זו גם את פסק המאירי יומא שם ד"ה שחיטה, שפסק שבדיעבד זר כשר לשחיטת פרה אדומה.
⁷⁴³ ההדגשה במקור וכן ההדגשות בהמשך.
⁷⁴⁴ מהדורת ירושלים תשכ"ב.

ובנו הרצ"י שליט"א, מוסיף בהערה, עיין אפיקים בנגב, ב"הפלס", תרס"ג.⁷⁴⁵

במוקד פירושו של הרב הנזיר לספרי במדבר נמצאת פסיקתו של הרמב"ם בשאלת כשרות שחיטת פרה אדומה על ידי זר, לאחר שבגמרא אין הכרעה ברורה במחלוקת האמוראים בשאלה. הרב הנזיר מצביע על סתירה ביד החזקה לרמב"ם בין הלכות פסולי המוקדשין פ"א, ה"ב שם מתיר הרמב"ם את שחיטת הפרה האדומה בזר⁷⁴⁶ לבין הלכות פרה אדומה פ"ד, הי"ז שם קובע הרמב"ם: "כל מעשה הפרה מתחלה ועד סוף אינו אלא ביום ובזכרי כהונה",⁷⁴⁷ ומיישב שכוונת שהרמב"ם בדבריו האחרונים לכל המעשים חוץ משחיטה. לפי פירושו של הרב הנזיר הרמב"ם מכריע כרב יוחנן ושמואל ולא כרב⁷⁴⁸ בגלל דברי הספרי במדבר אותו קורא הרב הנזיר ליטרלית, שפירוש המילים "אחר שוחט" הוא ששחיטה כשרה בזר.

נשים לב: הרב הנזיר קובע ש"פשט" דברי הספרי במדבר הוא ששחיטה כשרה בזר. האם זהו אכן "פשט" דברי הספרי במדבר? אולי הכוונה "אחר שוחט" הוא לכהן אחר שאינו כהן גדול או סגן? וכך נאמר במדרש הגדול:

ושחט. יכול אלעזר עצמו היה שוחט? ת"ל ושחט אותה לפניו אחר היה שוחט לא אלעזר.

ואם שחטה זר פסולה.⁷⁴⁹

מקור הדרשה הוא בספרי זוטא,⁷⁵⁰ ואם כי המילים "ואם שחטה זר פסולה", הם הוספת בעל מדרש הגדול,⁷⁵¹ הרי שבעל מדרש הגדול פירש את המילה "אחר" ככהן אחר, ולא זר. גם י"נ אפשטיין למד את הספרי בדרך דומה לבעל מדרש הגדול ולא כרב הנזיר, והוא קובע שדברי שמואל בתלמוד "שיהא זר שוחט ואלעזר רואה", אינם מתאימים "לא עם הספרי [...] ולא עם ס"ז [=ספרי זוטא], ולקוחות כנראה מן 'דבי ר"ע'!"⁷⁵² האם אפשר לטעון שהרב הנזיר העדיף את הקריאה הליטרלית במדרש לפיה זר כשר לשחיטת הפרה האדומה, על פני הקריאה לפיה כהן הדיוט בלבד כשר לשחיטת הפרה, בגלל הגותו הצמחונית שאותה הביא בסיפא של פירושו?

אין לי הוכחה ברורה לכך. מכל מקום, הרב הנזיר לא מתייחס לאפשרות של פרשנות אחרת בדברי הספרי, ולכן לא ניתן לקבוע האם הכרעה פרשנית זו בספרי, הושפעה מהגותו הצמחונית, שעדיף שישחט אדם שאינו בעל מעלה רוחנית ככהן.

⁷⁴⁵ כ"י 19,033.

⁷⁴⁶ דפוס קושטא רס"ט, עמ' כז ע"א.

⁷⁴⁷ דפוס קושטא רס"ט, עמ' טו ע"א.

⁷⁴⁸ לבירור שיטת רב ולהשוואה לדברי הירושלמי בסוגיה ראה אפשטיין, מבוא, עמ' 209-210.

⁷⁴⁹ מהדורת רבינוביץ, עמ' שלד.

⁷⁵⁰ מהדורת הורביץ, עמ' 302.

⁷⁵¹ כהערת הורביץ שם, וכן במדרש הגדול מהדורת רבינוביץ שם.

⁷⁵² אפשטיין, מבואות, עמ' 613-614. דברים דומים כותב אפשטיין, מבוא, עמ' 210 ומביא הוכחה גם מתוספתא פרה (צוקרמנדל) פ"ד ה"ו "שריפת פרה והזאותיה בכהן גדול ושאר כל מעשיה בכהן הדיוט".

הרב הנזיר לא מסתפק בהכרעה הלכתית בסתירה בדברי הרמב"ם אלא מוסיף להם טעם הגותי. לא ברור מדוע הרב הנזיר כותב בפירוש בפתיחה לדברי ההגות שאותם למד מדברי הרמב"ם: "הצד המוסרי שבהלכה. יפה לפי הרמב"ם, כי מעשה השחיטה אינה יפה לכהן גדול".⁷⁵³ האם המילה "כהן גדול" נכתבה בטעות? הרי גם לחולקים על הרמב"ם ובוודאי שלרמב"ם עצמו אין חיוב שהכהן הגדול ישחט?⁷⁵⁴ לא נראה שהמילה "גדול" נכתבה בטעות, שהרי ההקבלה שעושה הרב הנזיר בין "איש רוחני" בדברי הראי"ה קוק לדברי הרמב"ם היא מן הסתם לכהן הגדול. אולי אפשר להסביר את הביטוי "הכהן הגדול" בדברי הרב הנזיר שבסתמא הכהן הגדול הוא זה שישחט את הפרה האדומה, והעובדה ששחיטה כשרה בזר מאפשרת לו לתת לכהן הדיוט או לזר את מלאכת השחיטה. בכל אופן, אנו מוצאים כאן, שלא כדרכו, הרב הנזיר מוסיף לפירושו ההלכתי למדרש דברי הגות: "הצד המוסרי בהלכה", כדי להסביר את ההלכה שזר כשר לשחיתת פרה אדומה לפי הגותו הצמחונית. תוספת דברי ההגות היא דוגמה להשפעת שיטתו הצמחונית של הרב הנזיר על פירושו למדרש, אם כי גם כאן אנו רואים שהרב הנזיר בוחר בפשוטו של מדרש לפי תפיסתו כדי לפרש את דברי המדרש, ואין מכאן הוכחה שהגותו משפיעה על שיטתו הפרשנית הפשטנית.

שאלת ביטול הקרבנות לעתיד לבא

נאמר בויקרא רבה, פרשה ט, ז:

ר' פינחס ור' לוי ור' יוחנן בשי' [ס] ר' מנחם דגליא: לעתיד לבוא כל הקורבנות בטילין קרבן תודה אינו בטל, כל התפילות בטילות הודאה אינה בטילה. הה"ד [=הדא הוא דכתיב] קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את יי' צבאות כי טוב וגוי' [ירמיה לג, יא], זו הודאה. מביאים תודה בית יי' [שם], זה קרבן תודה. וכן דוד א': עלי אלהים נדריך [תהלים נו, יג], אשלים תודה לך אין כתי' כאן, אלא אשלים תודות לך [שם], ההודאה וקרבן תודה.⁷⁵⁵

באחד מפנקסי כ"י של הרב הנזיר נמצאו הקטעים הללו, כתובים אחד אחרי השני, בהם מפרש הרב את דברי חז"ל הללו. לפי התאריכים שרשם הרב הנזיר בתחילת כל אחד מהפירושים, עולה

⁷⁵³ ההדגשות במקור.

⁷⁵⁴ אם כי יש המפרשים שגם כהן הדיוט נחשב כזר ופסול לשחיטת הפרה, וכך מפרש הריטב"א יומא מב ע"א ד"ה "ואחת": "ואחת פסולה בזר. פי' לא סוף דבר זר ממש אלא כל שזר אצלה ואפילו כהן הדיוט, דהא אלעזר וחקה או אהרן וחקה כתיב בה אליבא דרב [או אליבא דשמואל], והכי אמרינן בפרק ארבעה אחין (יבמות ל"ג ב') זר ששימש בשבת יש כאן משום זרות ואוקימנא בשחיטת פרו של אהרן וכמאן דאמר שחיטתו בזר פסולה ומאי זר למי שזר אצלה".

⁷⁵⁵ מהדורת מרגליות, עמ' קפה-קפו. למקבילות מדרש זה ולביאורו ראה שם, הערה 6. מדרש זה בשינויים קלים מופיע פעם נוספת בויקרא רבה כז, יב מהדורת מרגליות, עמ' תרמו.

שהקטעים נכתבו בשתי תקופות: בט"ז אייר תשכ"ח (1968) ובד-ו חשוון תשל"א (1970). זהו הפירוש האחרון שכתב הרב הנזיר למדרשי ההלכה והאגדה, כשנה וחצי לפני פטירתו. באופן יוצא דופן לקטעים אלו נתן הרב הנזיר כותרת: "על ביטול הקרבנות, לעתיד לבוא". בדרך כלל הרב הנזיר לא נתן כותרת לפירושו, אלא הקדים את דברי המדרש ואחר כך פירשם. הכותרת שנתן הרב הנזיר מעלה את השאלה, האם מדובר כחלק אינטגרלי מהפירוש או שמא בקטע שנכתב בהקשר הכללי של עיסוק הרב הנזיר בשאלת הקרבת הקרבנות לעתיד לבוא, שנביא בהמשך. בכל אופן נראה איך מפרש את דברי חז"ל בויקרא רבה, הדורשים שלעתיד לבוא כל הקרבנות יתבטלו חוץ מקרבן תודה: בי"ה ו' חשוון תשל"א

על ביטול הקרבנות, לעתיד לבוא.

במדרש ויקרא רבה,⁷⁵⁶ פ"ט [ז: ז] לעתיד לבוא כל הקרבנות בטלים, וקרבת תודה אינו בטל. ועין סי' [פר] לשם שבו ואחלמה, [עמ"ס] ס.⁷⁵⁷ שם מבואר סוד הדברים.

אור לט"ז אייר תשכ"ח

על **ביטול** הקרבנות לעתיד לבוא, בס' [פר] לשם שבו ואחלמה, סי' הדעי"ת [=דרושי עולם התורה], דף נ"ט [ע"א], סימן י"א: מה שאמרו, כל הקרבנות בטלות לעתיד לבוא, חוץ מן התודה.

ג' טעמי הקרבנות, ב' טעמים תיקוני ימות המשיח, והטעם ג', שיוכלל הכל באצילות. וזהו ענין כל הקרבנות בטלות לעתיד לבוא, כי לא יהי שום טומאה, ורוח הטומאה אעביר מן הארץ, הרי יתבטלו כל הקרבנות שעל חטא.

והוא מאריך שם באריכות רבה ופרטים, על שני לעתיד לבוא, התחיה הראשונה והאחרונה. ולפי זה יש להסביר דברי הפוסק הגדול חתני הגר"ש גורן שליט"א שלא יקריבו נסכים ומנחות עד ביאת **המשיח**, כי אז יתגלה **סוד** הקרבנות לפי התקופות כבס' לשם שבו ואחלמה.

בי"ה ד' חשוון תשל"א

בס' דעת קדושים⁷⁵⁸ מאריך בפרטי הלכות מנחות ונסכים, בזמן הזה, לאיסורא, לפי רמב"ם ה' איסורי מזבח פ"ה [ה"ט] לא מן הטבל ולא מן המדומע ולא מן החדש לפני הבאת העומר, ועוד.

⁷⁵⁶ ההדגשה במקור.

⁷⁵⁷ הרב שלמה בן חיים חייקיל (אלישוב), לשם שבו ואחלמה, פיעטרקוב תרע"ב, דרושי עולם התורה, חלק ב, עמ' נט ע"א. כנראה ישנה טעות בציון העמוד כאן אצל הרב הנזיר, שתוקנה בציון המקור בפעם הבאה.

⁷⁵⁸ הרב רפאל הכהן, ספר דעת קדושים, כולל דרושים תוכחת חיים וחידושי הלכה בעניני קדשים, בני ברק תש"ן, עמ' צא. הרב רפאל-זיסקינד הכהן מהמבורג (תפ"ג-תקס"ד; 1722-1803), היה מתלמידי הגר"א ותלמיד של דודו, הרב אריה לייב מחבר הספר "שאת אריה" ורבן של קהילות אה"ו (אלטונה, המבורג, ואנדסבק). הרב הנזיר היה מצאצאיו, על כך ראה נזיר אחיו, א, עמ' רכז.

בי"ה ו' חשון תשל"א

לענין מנחות ונסכים יש לצרף מאמרם ז"ל [ל] ויקרא רבא פרשה ט' סי' ז': כל הקרבנות עתידים ליבטל, וי"ל שבמקום הקרבנות יקריבו מנחות ונסכים, ובזה יקויים, וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים, וכו'.⁷⁵⁹

שלא כדרכו, הרב הנזיר משתמש כאן באופן חריג בפירושו בספרות הקבלה כדי להסביר את דברי המדרש מדוע יתבטלו הקרבנות לעתיד לבוא. כוונתי לפירושו של הרב שלמה אלישוב בספרו הקבלי "לשם שבו ואחלמה". הרב אלישוב מסביר כי יש שלושה טעמים להקרבת הקרבן. נקרא בלשונו את הטעם הראשון:

כל חטא הוא בא ע"י נפש הבהמית שבאדם, וכן ע"י נפש המרכבת שבדומם ונפש הצומחת שבצומח שכל זה הוא כלול בגוף האדם. כי האדם הוא עולם קטן שכלול מכל הכחות כולם, ובפרט ע"י הנאתו מהם ואכילתו אותם, ומעכירותם וזוהמתם שהוא מהטומאה והרע המעורב בכל דבר, הנה מזה בא כל החטאים כולם ונעשה ע"י פגם בנפש האדם עצמו, והרי נפגמו כל חלקי הדצ"ח [=הדומם, צומח, חי, מדבר] שבהאדם. ולכן צריך כל קרבן וידוי דברים שבזה נתקן נפש המדברת שבו שהוא נפשו עצמו, ושאר חלקי הדצ"ח [=הדומם, צומח, מדבר] הנה קרבן בהמה הוא כליל מכולם, כי המלח הוא הדומם ועצי המערכה הוא הצומח ונפש הבהמית הרי הוא הבהמה, וכן גם בקרבן מנחה הנה אמרו רז"ל מנחות ק"ד ב' לכך כתיב בה נפש כי משום שהוא עני הוא חשוב לפני הקב"ה כאלו הקריב נפשו לפניו. והנה ע"י שפיכת נפשו לפני ה' וע"י אש המזבח השורף את הקרבן, הנה נשרף וכלה עכירת וזוהמת הדצ"ח [=הדומם, צומח, חי] הנעשה ע"י החטא [...] ⁷⁶⁰ כי כל קנין כספו של האדם הם שייכים לשורש נפשו והם אשר גרמו לו את החטא כנז' [=כנזכר] ולכן כאשר מקריב אותם על המזבח ואש המזבח שורף אותם, נטהר נפשו מהם.⁷⁶¹

הרב אלישוב מסביר שהחטא גורם לפגם בנפשו של האדם ובכל חלקי הבריאה הכלולים באדם שהוא "עולם קטן". רכישת בהמת הקרבן, אמירת הוידוי עליה ושריפת הקרבן, גורמים לתיקון הפגם שנעשה באדם על ידי החטא. הרב אלישוב מתייחס גם לנקודה נוספת שעליה נרחיב בהמשך: איך הקרבת המנחה נחשבת לתיקון לנפש הבהמית של האדם, שהרי אין פעולה של תיקון הנפש על ידי שחיטה כמו בקרבן בהמה ומסביר על פי הבבלי במנחות שהמאמץ הנדרש מהעני להבאת המנחה גורם לכך שנחשב כאילו הקריב את נפשו הבהמית ותיקן את הפגם שבה.

⁷⁵⁹ כ"י 21,008, עמ' 18-24.

⁷⁶⁰ בגלל אריכות דברי הרב אלישוב דילגתי על חלקים מהם, וכן בציטוטים הבאים.

⁷⁶¹ לשם שבו ואחלמה שם.

הרב אלישוב מוסיף עוד שני טעמים להקרבת הקרבנות :

עוד יש בענין הקרבנות טעם שני יותר גבוה [...] כי כל המציאות דהנפש הבהמית וכן הדומם וצומח [...] הנה הוא ע"י שנפרדו העולמות ב"י"ע [=בריאה, יצירה, עשייה] מהאצילות ע"י חטא הראשון [...] ונתרחקו ממקורן ונעשו לדינין קשים ונתחשכו ונתעבו ולכן כאשר מקריב אותם לה', הנה מתבסמים הדינין ונשרף וכלה עביותם ע"י האש המזבח⁷⁶² ועולים ומתקרבים למעלה [...] הטעם הג' הוא עוד יותר גבוה ונעלה, והוא לתקן את המלכות עצמה [...] ועולה ונכללת באצילות.⁷⁶³

הרב אלישוב מסביר שהטעם השני להקרבת הקרבנות הוא שחטא אדם הראשון גרם לירידה כללית של העולמות ולהיווצרות הרע והחומריות בעולם. שריפת הקרבן היא למעשה שריפת החומריות שבבהמה, והיא מקרבת את העולמות לתיקונם.

הטעם השלישי מבוסס על היפרדות ספירת המלכות מעולם האצילות שמהותו ביטול מוחלט לקב"ה. כדי לברוא עולם נפרד מהאלוקות הייתה צריכה ספירת המלכות לרדת ממקומה לעולמות התחתונים, שלב שנקרא "הנסירה", וכך מתאפשר קיום עולם נפרד מהאלוקות. לעתיד לבוא יהיה תיקון לאותה נסירה, וספירת המלכות תוכלל חזרה באצילות. הרב אלישוב מבאר שכל הקרבת קרבן בהמה מקרבת את ספירת המלכות לאצילות.

הרב אלישוב מבדיל בין שני התיקונים הראשונים שאותם מגדיר "תיקוני ימות המשיח", שקשורים בדרך כזו או אחרת לחטא ולכן בימות המשיח שעדיין יהיה רע בעולם יהיה צורך בקרבנות הבאים לתיקון החטא, אך בתקופה השלישית "לעתיד לבא", בתקופה שבה יבוער הרע מהעולם, לא יהיה צורך בקרבנות הבאים לתיקון החטא שמבאים בגלל שתי הסיבות הראשונות, אלא רק בקרבן תודה.

אך למרות המקרה החרוג שבו הרב הנזיר משתמש בפירושו בספרות הקבלה, נראה שגם בפירוש זה הרב הנזיר נאמן לשיטתו הפרשנית לפרש את דברי חז"ל כפשוטם. שהרי מאחורי השפה הקבלית מסתתר הסבר עקרוני פשטני: הרי מטרת הקרבנות הם תיקון החטא, ואם לעתיד לבא לא יהיו חטאים, ממילא לא יצטרכו קרבנות הבאים על חטא. בדרך פרשנית זו נקטו רוב הפרשנים המסורתיים למדרש,⁷⁶⁴ אביא כדוגמה את פירוש יפה תאר:

⁷⁶² כך במקור.

⁷⁶³ לשם שבו ואחלמה שם.

⁷⁶⁴ פירוש קדום, עמ' 142; עץ יוסף, אמרי יושר, אשד הנחלים, וכן מרדכי מרגליות במהדורתו עמ' קפה-קפו, הערה 7.

שכלם באים על חטא זולת השלמי' כדלעיל, להכי לעתיד שיבוקש עון ישראל ואיננו, לא יקריבו קרבנות אלו, רק תודה ודומה לה מקרבנות שלמים, שאינן באים אלא להודאה ולכבוד.⁷⁶⁵

פירוש זה של ה"יפה תאר" היה לנגד עיניו של הרב הנזיר, שכן הוא מצטט פירוש זה בדיוק בפירושו לאמונות ודעות.⁷⁶⁶ אם כן מתעוררת השאלה: כפי שאראה בהמשך עבודתי, בדרך כלל הרב הנזיר לא משתמש בפירושים מעולם הקבלה בפירושו למדרש, אם כן, מדוע נזקק כאן הרב הנזיר להשתמש בפירושו הקבלי של בעל ה"לשם"? מדוע לא הביא את אחד ממפרשי המדרש הפשטנים שהזכרנו?

כדי להשיב על כך אביא מפירושו של הרב הנזיר לאמונות ודעות.⁷⁶⁷ רבינו סעדיה גאון מתאר שחלק מהגאולה העתידה תכלול גם את בניין בית המקדש. בפירושו שם מצביע הרב הנזיר על העובדה שבתיאור בניית המקדש באמונות ודעות אין אזכור להקרבת הקרבנות. בנוסף הרב הנזיר מזכיר את המדרש בויקרא רבה, מנסה לפרש אותו לפי פירושו של ה"יפה תאר" ודוחה את פירושו. וכך כותב:

לעתיד לבוא יבנה המקדש, ויקריבו מנחה לה'. כמו שנבא מלאכי ג, ג: והיו לה' מגישי מנחה⁷⁶⁸ בצדקה. ושם יד: וערבה לה' מנחת יהודה וירושלם, כימי עולם וכשנים קדמוניות. ורד"ק שם ג: מגישי מנחה בצדקה, מה שאין כן בבני הדור הזה, כמו שאמר למעלה, שהיו מקריבים בהמות בעלי מום.⁷⁶⁹ אבל לעתיד לבא לא יביאו בהמות, וממילא לא בעלי מום, כי יגישו מנחה. וערבה לה' מנחת יהודה וירושלם.

בכלל הנחמות והבשורות, במאמר הגאולה לרס"ג [אמונות ודעות, מאמר ח], ואחריו בתשובת הישועה לרב האי גאון⁷⁷⁰ שהם תשעה או עשרה שמנוים בסוף מאמר הפדות והפרקן⁷⁷¹ נפקד מקום הקרבנות: אז יחדש הבורא בנין מקדשו. אז יראה אור השכינה זורח על בית המקדש. אז תחול הנבואה בתוך עמנו. [והודיענו] כי העם יבחרו בעבודה ולא במרי, כמפורש, דברים ל, ו, ומל ה' אלהיך את לבבך. יחזקאל לו, כו, ונתתי לכם לב חדש. ולא נזכר שתתחדש עבודת הקרבנות.

⁷⁶⁵ עמ' לד ע"ב.

⁷⁶⁶ דרך אמונה, ד, עמ' קסד.

⁷⁶⁷ דרך אמונה, שם.

⁷⁶⁸ ההדגשה וכן שאר ההדגשות במקור.

⁷⁶⁹ הכוונה לדורו של מלאכי שמחה בעם: "וכי תגישון עור לזבוח אין רע, וכי תגישו פסח וחולה אין רע" (מלאכי א, ח). ושם יג: "והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה".

⁷⁷⁰ אליעזר אשכנזי, טעם זקנים – קבוץ חבורים וכתובים ושירים בעניני החכמה והאמונה והמדע, פרנקפורט תרט"ו, עמ' נט ע"א-סא ע"א.

⁷⁷¹ רבינו סעדיה גאון, ספר הפדות והפרקן, אלטונא תקכ"ט, עמ' ה ע"ב.

אמנם הגאולה האחרונה לעתיד לבא, תהיה אחרי מלחמת גוג ומגוג, ולא תהיינה עוד מלחמות, וכתתו חרבותם לאתים, לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה (ישעיה ב, ד) לא יהיה שפך דם האדם באדם. ואז, אולי, גם לא יהיה שפך דם הבהמה באדם, כמו לאדם הראשון.⁷⁷² ואז, אולי, גם העבודה במקדש, נשלמה פרים שפתנו, וערבה לה' מנחת יהודה וירושלם, מנחה, ולא זבח.

במדרש [ויקרא רבה פרשה ט, ז]: רבי פנחס ור' לוי ור' יוחנן, בשם ר' מנחם דגליא, **לעתיד לבוא כל הקרבנות בטליו**, וקרבן תודה אינו בטל. הה"ד [=הדא הוא דכתיב], ירמיה לג, יא, קול ששון וקול שמחה, קול חתן וקול כלה, קול אומרים הודו את ה' צבאות כי לעולם חסדו, מביאים תודה בית ה' - זה קרבן תודה.

אבל ירמיה יז, כו: מביאים **עולה וזבח** ומנחה ולבונה ומביאים תודה בית ה'. כורך עולה וזבח עם תודה.

ועוד במדרש [תהילים נו, ד]: א"ר פנחס בשם ר' לוי ור' יוחנן, בשם ר' מנחם גלילאה, כל הקרבנות בטלות לעתיד לבא, והתודה אינה בטלה לעולם. והוא שכתוב, נחמיה יב, מ, ותעמדה שתי התודות בבית האלהים. וכן [מדרש] תהלים ק [ד], מזמור לתודה בואו שערו בתודה, כנ"ל. וקרבן תודה אינו בטל שני שם נ, יג, אשלם תודות לך. וכה"א [=וכן הוא אומר] ירמיה לג, יא, קול ששון וגוי מביאים תודה בית ה'.

והנה למפרשים, ביפה תאר [על ויקרא רבה שם], ועוד, זה [ביטול הקרבנות, י"ה] בקרבנות יחיד, כמו חטאת וכו', שלא יחטאו, אבל קרבנות הצבור, תמידים ומוספים, אינם בטלים. וכן אברבנאל, בס' ישועות משיחו [עיון רביעי, סוף פ"א]: שהביא המפקר⁷⁷³ רָאִיָה ע"ז, שתורה בטל לע"ל [=לעתיד לבא], ממה שאמרו בויק"ר [=ויקרא רבה ט, ז], לעתיד כל הקרבנות בטלים, ונסתייע ממה שאמר הנביא, ישעיה א, יא: למה לי רוב זבחיכם. אבל כבר השיבוהו, שאין הכונה שיבטל דבר ממצוות התורה, אלא שאז יבטל יצר הרע, לב האבן, מבשרם, וע"כ יתבטלו רובי הקרבנות, הבאים על חטא.

אבל הלשון: **כל הקרבנות בטלים**, משמע **כולם**.

ודברים רבה [ה, ג]: עשה צדקה ומשפט נבחר לה' מְזַבַּח (משלי כא, ג). **הקרבנות אין נוהגין אלא בעולם הזה**, והצדקה והדינין נוהגין בין בעוה"ז בין בעוה"ב. וצ"ל [=וצריך לומר], שעוה"ב, היינו עוה"ב בעוה"ז, אחרי ימות המשיח לעתיד לבא, ולא בעולם הנשמות.

⁷⁷² שנאסר עליו לאכול בשר, ראה בבלי, סנהדרין נט ע"ב.

⁷⁷³ הכוונה ליהודי מומר שעמו מתפלמס דון יצחק אברבנאל לאורך הספר "ישועות משיחו".

וכן בסי' שערי אורה לר"י גיקטיליא : מה ראה ה' יתברך לצוות בתורה לשחוט בע"ח לאכילת אדם, ואיה רחמיו? ואח"כ שם, סוד השחיטה, ומה שאמרו ז"ל, ע"ה [=עם הארץ] אסור לאכול בשר [פסחים מט ע"ב]. ועוד : עקרים גדולים בטעמי הקרבנות בצפון, סוד הדין. – אבל לעתיד לבוא, **שהקרבנות עתידין לבטל**, נעקרת מדת הפורענות מצד צפון, כן יבטלו הקרבנות שהיו נשחטין בצפון. ואין צורך להשחט קרבן בצפון על חטא, שלא יחטאו עוד. והבן זה מאד.⁷⁷⁴

לפי זה גם תמידין ומוספים, קדשי קדשים שחיטתן בצפון [זבחים פ"ה מ"א], ובטלין. רק תודה, ושלמים, קדשים קלים, שחיטתן בכל מקום [שם מ"ו-מ"ז], ואינם בטלים.⁷⁷⁵ אם כן אנו רואים גם כאן בהבאת הפירוש הקבלי של בעל ה'ילשם', שהרב הנזיר נאמן לשיטתו הפרשנית. פירושיהם של ה"יפה תאר" והאברבנאל לא מתאימים לפשט דברי המדרש כי לא מבארים שכל הקרבנות יתבטלו חוץ מקרבן תודה, אלא רק הקרבנות הבאים על חטא ממש. והרב הנזיר דוחה את פירושים וכותב שם שהוא מעדיף את פירושו של רבי יוסף ג'יקטיליא, בספר שערי אורה, שכותב שכל הקרבנות ששחיטתן בצפון, המסמל דין ופורענות, יתבטלו ולא רק הקרבנות שבאים על חטא, ויישארו רק קדשים קלים : תודה ושלמים.

הסבר דומה אני מציע גם בפירושו לויקרא רבה. הרב הנזיר נזקק לפירושו של בעל ה'ילשם' בגלל שגם הוא מפרש שכל הקרבנות הקרבים בצפון יתבטלו ולא רק הקרבנות הבאים על חטא, פרט לקרבנות תודה, מה שמתאים לפשט דברי המדרש. הרב הנזיר נוטה כאן מדרכו הרגילה ומוכן להביא פירושים קבליים כי מאוד חשוב לקרוא את זה קריאה דיקנית שלא יהיה קרבנות לעתיד לבוא. אם כן מדוע לא הביא הרב הנזיר גם בפירושו לויקרא רבה שאותו כתב בשלהי חייו, את פירושו של ה'שערי אורה', והעדיף לצטט את בעל ה'ילשם'?

כדי להשיב על כך ארצה לברר נקודה נוספת בפירושו של הרב הנזיר לויקרא רבה, והיא עיסוקו הרחב בנושא המנחות והנסכים. הרב הנזיר מנסה ליישב באמצעות המנחות והנסכים קושיה על דברי חז"ל מהפסוק "וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות" [מלאכי ג, ד], ממנו משתמע שיהיו קרבנות לעתיד לבוא. הרב הנזיר משיב שהמנחות יבואו במקום הקרבנות, וכך גם הקרבנות יתבטלו וגם "וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים". אבל מפירושו של הרב הנזיר נראה שיש כאן יותר מאשר יישוב קושיה מקומית על המדרש. הרב הנזיר גם דן בשאלה האם ניתן

⁷⁷⁴ אופיבך תע"ה, שער ו, עמ' עה ע"א- עט ע"א.

⁷⁷⁵ דרך אמונה, שם, עמ' קסב-קסד.

להקריב מנחות בימינו וממתי ניתן יהיה להקריבן, נושאים שלא מופיעים כלל בדברי המדרש. מה הסיבה לעיסוק רחב זה בנושא המנחות?

כרבים אחרים בדורות האחרונים, עסק גם הרב הנזיר בשאלת חידוש העבודה בבית המקדש. אולם אם העיסוק אצל רבים היה בשאלות הלכתיות "טכניות" כדוגמת הקרבת קרבנות בימינו כאשר אין בית מקדש ולא ידוע בוודאות מקום המזבח, או כשאין כהנים מיוחסים וטהורים,⁷⁷⁶ או בדיון בדברי הרמב"ם במורה נבוכים הסובר כי טעמם של הקרבנות היא בהתמודדות עם חטא העבודה זרה,⁷⁷⁷ הרב הנזיר מתמודד עם קושי רעיוני עמוק בעיניו בשאלת הקרבנות וכתב חיבור שאותו הקדיש לבירור שאלת הקרבת הקרבנות בימינו.⁷⁷⁸ רובו של החיבור נמצא עדיין בכתב יד וחלקים ממנו נדפסו לאחרונה. וכך הוא כותב בחיבורו בשנת תשכ"ח (1968):

כל רוחי מתקומם לזביחת זבחים ולהזאת דם.⁷⁷⁹ הן אנו מנוזרים מבשר בהמות ועופות, אני בערך ששים שנה,⁷⁸⁰ ובני ביתנו כל ימי חייהם, וכיצד תהי עבודת הקודש והמקדש בזביחת בעלי חיים, והזאת דם?

אמנם זה רוח טהור כמו רוח הקודש, המתקומם נגד זה. אבל זאת חקת התורה, חוקה חקתית, גזרת התורה, ואין לנו רשות להרהר אחריה [יומא סז ע"ב].

אמנם כבר קדמו חכמינו ז"ל ואמרו בגלוי: **עתידיים כל הקרבנות שיתבטלו**, חוץ מתודה [ויקרא רבה ט, ז, שם כז, יב, תנחומא צו יד], וכן בשערי אורה [שער ו], ואולי מתקרב ובא העתיד לבוא. ומשום זה **מן השמים** המניעות והמכשולים, לעכב **שלא תתחדש עבודת הקודש והמקדש בזבחים**. כמו קרבן פסח.⁷⁸¹

אמנם יכולה להתחדש העבודה במקדש, בהקרבת המנחות, כמו, **מנחת העומר**. ולכן אומרים, אחרי הספירה, הרחמן הוא יחזיר לנו **עבודת המקדש במהרה**, והיינו עבודת הקרבת **מנחת העומר**.⁷⁸²

⁷⁷⁶ לסיכום הדיונים ההלכתיים בנושא ראה הרב שפירא, הר הקודש, עמ' קלח-קפד.

⁷⁷⁷ ראה לדוגמה הרב משה אודס, בלבבי משכן אבנה, ירושלים תש"ע, עמ' 47-56.

⁷⁷⁸ הרב הנזיר מזכיר בספרו קול הנבואה, עמ' רנה, סוף הערה שלא שבכוונתו להוציא חיבור "מגלת סתרים" על הנושא.

⁷⁷⁹ ההדגשה במקור וכן כל ההדגשות בהמשך הפסקה.

⁷⁸⁰ המאמר העוסק בהקרבת הקרבנות לעתיד לבוא נכתב החל משנת תש"ה ועד לשנת תשכ"ח. הקטע המצוטט נכתב בשנת תשכ"ח.

⁷⁸¹ כנראה כוונתו לעובדה שלא נעשו פעולות מעשיות לחידוש הקרבת הקרבנות לאחר מלחמת ששת הימים.

⁷⁸² כ"י 318. ראה רעיון זה לגבי אמירת "הרחמן הוא יחזיר עבודת המקדש למקומה" דווקא אחרי ספירת העומר, גם בספר של הרב הנזיר קול הנבואה, עמ' רנה, סוף הערה שלח.

חלקים מהמגילה וביניהם פסקה זו הודפסו לאחרונה בתוך דרך אמונה, ד, עמ' קסה, הערה 234. וראה שם בהערה מקור נוסף מכתביו שאותו כתב הרב הנזיר כעשר שנים קודם, במוצאי יום הכיפורים תשי"ח (1957), בו מתחרט הרב הנזיר על שיטתו לפיה לא יקריבו קרבנות בשר בבית המקדש השלישי: "בליל יום הקדוש, שהנני ער, ועוסק במסכת יומא, בסדר העבודה, כמנהגי, באשמורת, בנגינות, והנה נפל עלי פחד וחרדה מרוממות קדושת העבודה במקדש, והענין האלהי הנשגב, הכלול בה, שהיה מאחד את ישראל וארצו הקדושה במקור העליון, האלהי, ואתיפח בכבי ממושך, בלי להפסיק.

ואחשוב, ואבין, שאין לקצץ בעבודת הקרבנות לעתיד לבוא, כמו שהותחל על ידי להכתב במגילת קדשים, על יסוד דברי המורה [נבוכים ג, לב], ומאמרי חז"ל. איזה סוד עמוק, כח עליון, נשגב, קדוש, היה, בעבודת הקרבנות במקדש. וכל ארצו,

הרב הנזיר הוטרד מנושא הקרבת הקורבנות בבית המקדש לעתיד לבוא שסותרת את שיטתו הצמחונית, והוא מציע להקריב מנחות ונסכים מן הצומח במקום קרבנות מן החי.

דברים דומים כותב רבו הראי"ה קוק, בפירושו לפסוק "וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות" [מלאכי ג, ד]:

בעלי החיים, הקרבים למזבח, חל בהם עצמם התקון ע"י התעלותם להיות זבח לד', שכיון שאין בהם דעת אינם מגיעים להתעלות זו כי-אם במעשה הנעשה בהם בהעלות לד' דמם וחלבם, שהם עיקר מכון הנפש. משא"כ האדם, אשר בלבו המבין ישכיל את מעשה הקרבן ויתקרב אל ד' בדעתו. אבל לעתיד לבא שפע הדעת יתפשט ויחדר אפילו בבעלי-החיים, "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ד'" [ישעיהו יא, ט], וההקרבה

שתהיה אז של מנחה, מהצומח, תערב לד' כימי עולם וכשנים קדמוניות.⁷⁸³

לכן נראה שהרב הנזיר עוסק בהרחבה בנושא המנחות בפירושו זה כי הוא רואה את הפירוש על המדרש כחלק מביסוס האלטרנטיבה האפשרית לקרבנות לשיטתו. אולי גם לכן הרב הנזיר מעדיף את פירושו של בעל ה'לשם' למדרש ויקרא רבה על פני פירושו של רבי יוסף ג'יקטיליא, בגלל שבעל ה'לשם' מזכיר בדבריו אפשרות של אלטרנטיבה עתידית להקרבת קרבנות בהמה. כאמור, מדברי הלשם' עולה שגם מנחה יכולה לעשות את אותו תיקון שעושה הבהמה וזה מתאים לשיטתו של הרב הנזיר שבמקום קרבנות בהמה ניתן להקריב מנחות.

ומדינתו של ישראל היה קשור ודבוק ומאוחד במקדש, וחורבן המקדש, הוא חורבן כל מדינת ישראל, ובשיבת ציון, ישוב יבנה המקדש". עם זאת גם בתקופות מאוחרות יותר, כמובא בפרק זה המשיך הרב הנזיר בכתיבה לפיה בבית המקדש העתידי יוקרבו מנחות מן הצומח.

⁷⁸³ הראי"ה קוק, עולת ראיה, א, עמ' רצב. רעיון דומה כתב הראי"ה גם במאמרו "אפיקים בנגב": "בהגיע תור האנושות לצעדים היותר רמים, בהרפא כליל המחץ של הנפילה המוסרית, שגרמה את הצורך של שימת איבה בין הגזעים, במקום שהיתה ראויה להתכונן דרך סלולה, של יחש אהבה ואחוה, בין האדם לכל החי [...] ימלא האדם אמן וחיל, ער לאין צורך לשימוש אכילת בשר מצד העמדת חזקת גופו. ותכונת המוסר תתרום כ"כ עד כדי הערת הצד החיובי של משפט הבע"ח ביחשו של האדם אליהם. על העת ההיא שהיא ראש פסגת הגעת הקולתורה הטהורה, אמרו חז"ל דברם הגדול, שהוא גדול ומפליא: "כל הקרבנות בטלין לעתיד לבוא" (תנחומא אמור יט) והכתוב אומר על קץ החזון "וערבה לד' מנחת יהודה וירושלים" (מלאכי ג, ד) הבליט מנחה מן הצמחים, במקום הקרבנות", מובא באוצרות הראי"ה, ב, עמ' 103. הדברים לא נלקטו בידי הרב הנזיר לתוך "חזון הצמחונות והשלום". דברים דומים כותב הראי"ה, קבצים מכתב יד קדשו, א, סימן ח, עמ' טו. גישה מסתייגת יותר משינוי בעבודת הקרבנות ניתן לראות בדברי הראי"ה, אגרות הראי"ה, ד, עמ' כד, באגרת לרב חיים הירשנזון: "ובעניין הקרבנות, גם כן יותר נכון להאמין שהכל ישוב על מכונו, ונקיים בעזרת ה' כשתבא הישועה, ונבואה ורוה"ק [=ורוח הקודש] ישובו לישראל, כל האמור ביעודה כמאמרה. ולא נתפעל ביותר מהרעיונות של התרבות האירופית, כי דבר ה' אשר עמנו, הוא עתיד לרומם את יסודי התרבות כולם למדרגה יותר עליונה ממה שיוכל כל שיקול דעת אנושי לעשות. ואין ראוי לנו לחשוב שבקרבנות מונח רק הרעיון הגס של העבודה המגושמה, אלא שיש בהם טבעיות קדושה פנימית, שאי אפשר שתתגלה ביפעתה כי אם בהגלות אור ה' על עמו, ותחיה מקודשת תשוב לישראל – ואותה יכירו גם כן העמים כולם. אבל מסכים אני עם כת"ר [=כבוד תורתו], שא"א [=שאי אפשר] לנו לגשת למעשה הקרבנות בלא הופעה של רוח"ק [=רוח הקודש] גלויה בישראל". על הרב חיים הירשנזון ראה מורגנשטרן, הירשנזון.

סיכום

אין התייחסויות רבות בפירושו של הרב הנזיר למדרש לצמחונות, אך במקום שבו הוא יכול למצוא קשר בין דברי המדרש לצמחונות, הוא נמשך לעסוק בנושא זה. כך, בפירוש על שחיטת הפרה האדומה הרב הנזיר מביא ביטוי בפירושו לצמחונות בכך שמסביר את טעם ההלכה, מדוע אחר שוחט ולא הכהן הגדול. לא מצאתי הוכחה ברורה שבסוגיית שחיטת הפרה האדומה נטה הרב הנזיר משיטתו העקרונית שלפיה יש לפרש את דברי חז"ל כפשוטם או להבינם על פי חז"ל במקורות אחרים ולהימנע מלהגיה את הטקסט כדי שדברי הספרי במדבר יתאימו להגותו.

בפירושו לויקרא רבה, אנו רואים שהרב הנזיר נוטה במידה מסוימת מדרכו הפרשנית ומפרש את דברי המדרש באופן חריג על פי הקבלה, אך הוא עושה זאת רק מכיוון שהפירוש הקבלי משרת במקרה הזה את הפשט.

ג. 3. 2. השפעת יחסו של הרב הנזיר למעמד האשה על פירושו למדרש

מבוא

דב שוורץ, היה הראשון שהתייחס לשיטתו של הרב הנזיר בסוגיית מעמד האשה ביהדות.⁷⁸⁴ שוורץ התבסס במאמרו בעיקר על חיבור מוקדם, מימי בחרותו של הנזיר, הנקרא "הקובץ". את החיבור כתב הרב הנזיר בלומדו בישיבות ראדין, וולוז'ין וסלבדקה, בשנת תרס"ה (1905), בהיותו כבן שמונה עשרה.

לדידו של שוורץ חשיבות החיבור הזה של הרב הנזיר נובעת משתי נקודות: העובדה שהרב הנזיר מכיר בהשפעה התרבותית של העולם הכללי על עיצוב מעמד האשה ביהדות, ומן הקריאה הגלויה של הרב הנזיר לביטול אפליית האשה. בלשונו של הנזיר:

היסטוריה ארוכה של הבדלי חיי האשה מן האיש חתמה את טבעתה על אנטומיות⁷⁸⁵ ותכונות שניהם; גם בהישוות חיהם עתה, ההבדל ישאר. אבל היסטוריה ארוכה חדשה, שתשווה חיי האשה לחיי האיש, תבטל את ההבדל הראשון, ותסיר את טבעת ההיסטוריה הראשונה.⁷⁸⁶

עם זאת, שוורץ מביא מקורות מכתבי הרב הנזיר מתקופה מאוחרת יותר, משנת תר"פ (1920) המציירים לדידו תמונה דמונולוגית של האשה. הפסקה שמביא שוורץ:

המלאכים הקדושים הנם ודאי דמיונים, הנדמים לחוזים, כשם שלצד אחר [=סטרא אחרא], רוחין ושדין, לילית, נעמה, אגרת בת מחלת,⁷⁸⁷ הנן ציורים ותמונות, העולות בלילה בחלום, תמונות נשים נעימות המחלות את הגוף ומושבו... רחמנא לישזבן.⁷⁸⁸

פסקה נוספת שמביא שוורץ: "גם הצורות המגונות, הנשים, הנני בורח מפניהם כמפני גחלי אש".⁷⁸⁹ את הגישה האמביוולנטית למעמד האשה בכתביו של הרב הנזיר, מסביר שוורץ בעובדה שהנהגות הפרישות הקיצוניות של הרב הנזיר גרמה לזניחת הגישה הפתוחה למעמד האשה. כותב שוורץ:

⁷⁸⁴ שוורץ, מעמד. החיבור כולו נדפס בספר זכו שכינה ביניהם, עמ' לא-נז, שבו לוקטו דברים מכתבי הרב הנזיר בנושאי אהבה, יופי ונישואין, וראה בהקדמה שם, עמ' 18-22, התייחסות להגותו בנושא מעמד האשה.

⁷⁸⁵ בחיבור כותב הרב הנזיר שההבדל האנטומי בין האיש לאשה הוא תוצאה של הבדל בין תפקידיהם במשך דורות. בלשונו: "מדוע שונה אנטומית האשה מאנטומית האיש? הביאולוגיה תענונו כי הובילה חיים אחרים מאשר הוביל האיש: כל אורגן [=איבר, organ] בעבדו עבודתו יתמשך ויתחזק; האיש לחם מלחמות, צד ציד ולא ישב במקום אחד בבית, ולכן מוסקוליו [=שריריו, muscle] רחבים וחזקים. האיש, בבקשו אמצעים ותחבולות לחיים, עבד גם עבודה מוחית, ולכן מוחו רחב וגדול; להפך – האשה", שוורץ, שם, עמ' 196.

⁷⁸⁶ שוורץ, שם, עמ' 196.

⁷⁸⁷ שם של שד המופיע מספר פעמים בספרות חז"ל, ראה לדוגמה בבלי, פסחים ק"ב ע"ב. עליה ראה שלום, שדים, עמ' 101-97.

⁷⁸⁸ שם עמ' 183, מובא גם אצל הנ"ל, החידושים, עמ' 214.

⁷⁸⁹ שם, עמ' 218.

ככל שידי מגעת בהכרת כתבי הרב הנזיר, הנדפסים והמצויים בכתבי-יד, לא המשיך הרב הנזיר לעסוק באופן מעמיק בשאלת מעמד האשה [...] לימים הנהיג הרב הנזיר עצמו בנתיבות פרישות וסגפנות קיצונית. הגישה הפתוחה למעמד האשה הלכה ונטשטשה, וכדרכם של נזירים ופרושים אף הנזיר צייר בחזיונותיו ובהגיגיו תמונה דמונולוגית של האשה [...] מכאן ברור שהגישה המובעת ב'קובץ' [השם שנתן הרב הנזיר למחברת המוקדמת משנת תרס"ה, י"ה] איננה מאפיינת את דמותו המגובשת של הרב הנזיר.⁷⁹⁰

סקירת פירושו של הרב הנזיר למדרש מעלה ששאלת מעמד האשה ביהדות המשיכה להטריד את הרב הנזיר עד לשנותיו האחרונות. בפרק זה אביא מקורות מפירושו של הרב הנזיר למדרשי ההלכה והאגדה, שככל הנראה לא היו לעיני שוורץ, בהם מתייחס הרב הנזיר לנושא מעמד האשה, אציג את עמדתו הערכית בפירושו ואבדוק את השפעתה על שיטתו הפרשנית.

מדרשים שהם "לכאורה עלבון לנשים"

נאמר בבראשית רבה, פרשה סג, ז: ⁷⁹¹

ויאמר ה' לה [בראשית כה, כג],⁷⁹² ר' יהודה בר ר' סימון ור' יוחנן בשם ר"א בר ר' שמעון: מעולם לא נזקק הקדוש ברוך הוא להשיח עם אשה אלא עם אותה הצדקת, ואף היא ע"י עלה. ר' אבא בר כהנא אמר:⁷⁹³ כמה כרכורים כרכר בשביל להשיח עמה,⁷⁹⁴ שנאמר: ויאמר לא כי צחקת [בראשית יח, טו].⁷⁹⁵ והכתוב: "ותקרא שם ה' הדובר אליה" [שם טז, יג]? ר' לוי בשם ר' אבא [חמא] בר חנינא אמר: על ידי מלאך.⁷⁹⁶ ר' אלעזר אמר: על ידי שם בן נח.⁷⁹⁷

מקורו של המדרש הוא בפסוק "ויאמר לא כי צחקת" (בראשית יח, טו), שנאמר לאחר ששרה הכחישה שצחקה כששמעה את בשורת הולדת יצחק. חז"ל דורשים שהמילים "לא כי צחקת",

⁷⁹⁰ הנ"ל, מעמד, עמ' 183-184.

⁷⁹¹ במהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 684. טקסט המקור של המדרש מצוטט מנוסח דפוס וילנה ולא מהמהדורה המדעית של תיאודור-אלבק, בגלל שהרב הנזיר השתמש במהדורת וילנה תרמ"ה שהייתה בספרייתו, לכתובת פירושו לבראשית רבה.

⁷⁹² כך הנוסח גם בדפוס ונציה ש"ה, כ"י ותיקן ובכ"י תימני בלונדון. בכ"י לונדון נוספו המילים: "שני גוים וגו'" וכך הנוסח במהדורת תיאודור-אלבק.

⁷⁹³ בכ"י לונדון אין את המילה "אמר", ומובא שר' אבא בר כהנא הביא את השמועה "בשם ר' בירי".

⁷⁹⁴ בכ"י לונדון, אוקספורד ומינכן: "עם שרה" וככ"י אלו הכריע במהדורת תיאודור-אלבק.

⁷⁹⁵ ראה ירושלמי סוטה פ"ז, ה"א; כא ע"ב: "אמר רבי בירי: כמה כירכורי כירכורים, הקדוש ברוך הוא מתאוה לשמוע שיחתי של צדקניות, ויאמר לא כי צחקת" [בראשית יח, טו].

⁷⁹⁶ בבראשית טז, ז-יב מובא ארבע פעמים שהדו-שיח של הגר היה עם מלאך, על כך ראה בראשית רבה מה, ט"ז, מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 455, מחלוקת חכמים, האם היו אלו ארבעה או חמישה מלאכים שונים.

⁷⁹⁷ במהדורת תיאודור-אלבק הגיה את נוסח הכ"י, ע"פ כ"י ותיקן, שדעת ר' אלעזר "על ידי שם" נאמרה כתירוץ לשאלה איך דיבר ה' עם רבקה ולא עם הגר: "[והכת' ויאמר ל"י לה ר' לוי בשם ר' חמא בר' חנינא על ידי מלאך] ר' לעזר בשם ר' יוסי בן זמרא (אמר) על ידי שם".

נאמרו על ידי הקב"ה. מכאן למד רב יהודה בן רב סימון שהקב"ה מעולם לא דיבר באופן ישיר עם אשה, פרט לשרה, וגם דיבור זה היה "על ידי עילה", כלומר בגלל סיבה מסוימת, מחוסר ברירה, בגלל שרצה להכחיש את טענתה בוויכוח עם אברהם.

נחלקו הפרשנים בביאור דברי רב אבא בר כהנא. רוב הפרשנים סוברים שרב אבא בר כהנא חולק על רב יהודה בן רב סימון וסבור שהקב"ה דווקא מתאוה לדבר עם צדקניות.⁷⁹⁸ לדעה זו פירוש הביטוי "כמה כרכורים כרכר בשביל להשיח עמה" הוא שהקב"ה גרם לוויכוח בין אברהם לבין שרה כדי שיצטרך להתערב בו ויוכל לדבר עם שרה.⁷⁹⁹ יש המפרשים כי רב אבא בר כהנא מוסיף על דברי רב יהודה בן רב סימון, ומפרשים את הביטוי "כמה כרכורים כרכר בשביל להשיח עמה" שהקב"ה לא הוכיח את שרה ישירות, אלא אמר לאברהם ששרה צחקה, ורק כאשר התעורר ויכוח ביניהם, 'נאלץ' הקב"ה להתערב.⁸⁰⁰

המדרש הובא בבראשית רבה פרשה סג, ז על הפסוק: "ויאמר ה' לה שני גוים בבטנד", שנאמר כתשובה לדרישת רבקה את ה'. נעיין בפירושו של הרב הנזיר למדרש זה, שנכתב במוצאי שבת פרשת תולדות, תשי"ט (1958):⁸⁰¹

ר' יהודה בר רבי סימון, ור' יוחנן בשם רבי אלעזר ב"ר שמעון, מעולם לא נזקק הקב"ה להשיח עם אשה, אלא עם אותה הצדקת, ואף היא ע"י עילה.

מדרש זה, שנשנה ד' פעמים בב"ר,⁸⁰² לכאורה, הוא עלבון לנשים. ולכאורה זו סתירה, למאמר, במס' מגילה [יד, ע"א] ובסדר עולם [פרק כא]: מ"ח נביאים וז' נביאות⁸⁰³ היו לישראל. וגם לקמן, פס"ז [ט], ויוגד לרבקה [בראשית כז, מב], מי הגיד לה? בשם ר' יצחק: **אמהות נביאות היו**, ורבקה היתה מן האמהות.

ולכאורה, י"ל כמו בפ"י רזו"ו⁸⁰⁴ שלא דבר עמהן על צרכי עצמן.⁸⁰⁵ ויש לדייק כך, מהלשון, לא נזקק להשיח, משמע שיחה פרטית, על עניני עצמן.

אבל בירושלמי סוטה, ריש פרק ז, [כא ע"ב] רבי יוחנן בשם ר' לעזר בי ר' שמעון: לא מצינו⁸⁰⁶ שדיבר המקום עם אשה, אלא עם שרה בלבד. והא כתיב: אל האשה אמר, הרבה ארבה

⁷⁹⁸ המחלוקת בין האמוראים מובאת גם בדברי הירושלמי סוטה פ"ז ה"א; כא ע"ב ושם הנוסחה: "אמר רבי בירי כמה כירכורי כירכורים. הקדוש ברוך הוא מתאוה לשמוע שיחתן של צדקניות".

⁷⁹⁹ כך בפירוש המיוחס לרש"י בראשית רבה כ, ו; עץ יוסף שם; באור מהרי"פ שם.

⁸⁰⁰ יפה תאר בראשית רבה כ, יב.

⁸⁰¹ כ"י 19,030, עמ' 65-66.

⁸⁰² בנוסף למקור עליו נכתב הפירוש, נשנה המדרש גם בבראשית רבה כ, ו בקללת ה' לאשה לאחר חטא אדם הראשון, בפרשה מת, כ בהתערבותו של הקב"ה כנגד הכחשת שרה שצחקה על בשורת הולדת יצחק, ובפרשה מה, י לאחר הגילוי האלוקי להגר.

⁸⁰³ ההדגשה במקור וכן כל ההדגשות לקמן.

⁸⁰⁴ בבראשית רבה כ, ו ד"ה להשיח.

⁸⁰⁵ "ונראה להם בשביל ישראל", שם.

⁸⁰⁶ בכ"י לידן המקורי: "שלא דיבר הכת' עם אשה" והוגה בכ"י: "לא מצינו שדיבר המקום עם אשה".

[בראשית ג, טז]? א"ר יעקב דכפר חנין: ע"י התורגמן.⁸⁰⁷ והא כתיב: ויאמר ה' לה, שני גוים

בבטןך [שם כה, כג]? א"ר בא בר כהנא: הדיבור נפלה לה.⁸⁰⁸

שתי שאלות מטרידות את הרב הנזיר בפירושו למדרש זה. הראשונה היא אידיאית: מן המדרש עולה לכאורה עלבון לנשים. נשים לב לנקודה החשובה הזו. השאלה היא לא באמת שאלה פרשנית אלא שאלה ערכית. הוי אומר: שהרב הנזיר מוצא לנכון להתייחס לשאלות שאינן דווקא פרשניות. השאלה השנייה, היא סתירה בין דברי המדרש למקורות בחז"ל שמשמע מהן שהיו נשים נביאות, כלומר ה' דיבר עם נשים.

הרב הנזיר מיישב את השאלה השנייה על פי פירוש הרב זאב וולף⁸⁰⁹ שדווקא שיחה פרטית הקב"ה לא שוחח עם אשה פרט לשרה, אולם נבואה לעם ישראל הקב"ה מסר גם לנשים. הרב הנזיר מנסה להוכיח את דברי מהרז"ו מהמילה "להשיח" שאותה אפשר להבין לדעתו במשמעות של שיחה פרטית, אולם דוחה את ההוכחה, מהירושלמי שבו מופיע אותו רעיון, שהקב"ה לא דיבר עם אשה, בלשון דיבור ולא שיחה.

ראשית, כאמור בפרקים הקודמים, ניתן גם כאן לראות שהרב הנזיר מנסה לפרש את חז"ל על פי חז"ל. במקרה שלנו, הוא דוחה את פירושו של הרב וולף, בגלל שהיא אינה מתיישבת עם נוסחת הירושלמי, שהרי לשיטתו של הרב הנזיר יש לפרש את חז"ל על פי חז"ל, וכאן אין הוכחה מדברי חז"ל לפירושו של הרב וולף.

נחזור לשאלה הראשונה שמטרידה את הרב הנזיר. הרב הנזיר הוא הפרשן היחידי מפרשני המדרש שמעסיקה אותו העובדה שלכאורה ממדרש זה משמע עלבון לנשים. יש בשאלה זו ביטוי לשיטתו העקרונית, שלא השתנתה גם בזקנותו, בשנת תשי"ט (1958), שהנשים ביהדות שוות במעמדן לגברים, והעובדה שהוא רואה בחז"ל מימרה שאפשר להבין ממנה "עלבון לנשים" מפליאה אותו. עם זאת הרב הנזיר נאמן לשיטתו הפרשנית, לפרש את דברי חז"ל רק על פי חז"ל, והוא רחוק מאפולוגטיקה ומניסיון לפרש את דברי חז"ל כך שיתאימו לשיטתו ביחס למעמד האשה ונראה שהוא נשאר ב"צריך עיון" על שאלה זו.

הנה מקור נוסף. סמוך לפסח תשכ"ה (1965) לימד הרב הנזיר שיעור ל"תלמידות המכללה לבנות"⁸¹⁰ ומוריהן הרבנים". כדרכו, את עיקרי הדברים שלימד בשיעורו הרב הנזיר כתב לעצמו. כתב היד יצא לאור שלושים שנה לאחר מכן, בשנת תשנ"ה (1995) בירחון ישיבת בית אל.⁸¹¹ הרב הנזיר

⁸⁰⁷ מפרש הירושלמי פני משה ד"ה ע"י התורגמן, מבאר שהכוונה למלאך.

⁸⁰⁸ מפרשי הירושלמי נחלקו האם גם כאן הפירוש שנאמר לה על ידי מלאך או שהנבואה הייתה בעבור רבקה אבל לא נאמרה לה ישירות ראה פני משה וקרנן העדה ד"ה הדיבור נפלה.

⁸⁰⁹ הרב זאב וולף איינהורן (?-תרכ"ב (1862-)), חי ופעל בגרודנה ובווילנה שם הדפיס את פירושו "מהרז"ו" למדרש רבה.

⁸¹⁰ כנראה הכוונה לבנות מכללת ירושלים, שנוסדה שנה לפני כן, בשנת תשכ"ד (1964).

⁸¹¹ הרב דוד כהן, בדיקת חמץ.

לא בחר לדרוש לפני בנות המכללה בנושאים קלים להבנה כ"שיעורים לנשים" המקובלים אצל רבנים, אלא, כדרכו של הנזיר, מדובר בשיעור הלכתי למדני מעמיק, על בדיקת חמץ והגדה של פסח.⁸¹²

בבבלי, מסכת פסחים (ד ע"ב) נאמר: "הכל נאמנים על ביעור חמץ, אפילו נשים אפילו עבדים אפילו קטנים". מבררת הגמרא שם שהסיבה שנשים, עבדים וקטנים נאמנים במקרה זה היא משום שבדיקת חמץ מדרבנן: "כיון דבדיקת חמץ מדרבנן הוא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה - הימנוהו רבנן בדרבנן" (שם ע"ב).

דבר זה הביא את התוספות שם (ד"ה הימנוהו רבנן) וראשונים נוספים לברר מדוע הגמרא צריכה להוכיח שבדיקת חמץ מדרבנן כדי להאמין לנשים, הרי ישנם גם איסורי דאורייתא שבהם אנו סומכים על הנשים כהפרשת חלה, מעשרות ועוד. דברי התוספות:

אף על גב דכל דבר שהוא בידם מהימנין להו לנשים ועבדים ואפילו מדאורייתא דמעשים בכל יום שאנו מאמינים לאשה ועבד על השחיטה ועל הניקור ובפי המדיר (כתובות עב. ושם) גבי מאכילתו שאינו מעושר משמע שסומך עליה לענין חלה ומעשר, מכל מקום גבי בדיקת חמץ אף על גב דבידם מ"מ אי הוי מדאורייתא לא מהימנין להו משום דאיכא טירחא יתירתא וצריך דקדוק גדול כדמוכח בירושלמי שמפרש מפני שנשים עצלניות הן.

בשיעור לבנות המכללה התייחס הרב הנזיר למובאת התוספות מהירושלמי, שרק בגלל שבדיקת חמץ דרבנן, אנו מאמינים לנשים, כי בגלל עצלותן לא היינו מאמינים להן אם זה היה מדאורייתא: שם [פסחים ד ע"ב] בתוד"ה, הימנוהו רבנן בדרבנן: אע"ג דכל דבר שהוא בידם⁸¹³ מהימנין להו לנשים, מ"מ אי הוה מדאורייתא לא מהימנין להו, משום דאיכא טירחא יתרא, כמוכח מירושלמי. - שמפרש, מפני שנשים עצלניות הן. וכן רא"ש שם [סימן ג]: בירושלמי [פסחים פ"א ה"א; כז ע"ב] פליגי, איכא מ"ד לא תתני נשים, לפי שהן עצלניות, והן בודקות כלשהו.

⁸¹² מעניין להביא כאן את עדותו של הרב חיים דרוקמן שנכח בשיעוריו של הרב הנזיר, בה השתתפה רעייתו, הרבנית שרה כהן: "כשהתחלתי ללמוד בישיבה באתי לביתו של מורי ורבי זצ"ל, הרב הנזיר. את שיעוריו היה רבנו נוהג לתת בביתו. הוא יושב ומתחיל בשיעור והרבנית משתתפת בשיעור, ולא רק שהיא משתתפת בשיעור, היא יושבת לצידו של הרב מימינו של הרב, כשהרב מגיש לה את הספר בפתיחת השיעור. זה היה המפגש הראשון שלי איתה ואני מוכרח לומר שעבורי בתורת בן ישיבה, בפעם הראשונה, זה לא היה דבר רגיל. זה לא היה מחזה של יום יום. אני מוכרח לומר שהלמוד לא היה קל, למדנו דברים קשים, למדנו אז את ספר האמונות והדעות לרב סעדיה גאון, וכפי שרבנו היה נוהג ללמד את הדברים, בהעמקה ובבירור, לא היה פשוט. הרבנית היתה משתתפת בשיעורים, לומדת בעיון, בריכוז. ראיתי גם את היחס המיוחד של הרב אליה, בצורת הגשת הספר. לאחר מכן נוכחתי ביחס הזה במשך השנים, כשהייתי בבית. כאן, התקיים אז לעניינו הפסוק: "איה שרה... הנה באהל" [בראשית יח, ט], פה ראיתי את שרה באהל התורה. באהל התורה, כשישבה ולמדה תורה. לאחר מכן התברר לי במשך השנים שהיא דואגת, ודואגת מאד, ללימוד תורה של נשים. אני יודע על החוג שהיה מתקיים בשכונת הבוכרים, ציבור גדול של נשים שהיתה דואגת לו במסירות נפש מידי שבת בשבתו, ואברכי הישיבה היו נענים לה והיו באים שם ללמד", הרב דרוקמן, אהל שרה, עמ' 111-112.

⁸¹³ ההדגשות במקור.

וזה קשה, וגם אולי, עלבון הוא לנשים, שעובדות כ"כ הרבה ערב פסח, ונאמר עליהן, עצלניות הן.

אמנם, פירוש מיוחד יש כאן להמאירי, אדרבא, נאמר לשבת. וז"ל הירושלמי, פסחים: הכל נאמנין על ביעור חמץ, אפילו נשים, אפילו עבדים. ר' ירמיה בשם ר' זעירא, לית כאן אפילו נשים. נשים עצמן הן נאמנות, מפני שהן עצילות, והן בודקות כל שהוא כל שהוא. ויש שם פירושים שונים, בק"ע [=בקרבת העדה, ד"ה מפני שהן], ובפני משה [ד"ה לית כאן], מגיה, נשים עצמן אין נאמנות.

ולא כן, ומפורש, המאירי [פסחים ד ע"א], אין צריך לשנות, אפילו, נשים, כי הן ודאי נאמנות, כי הן הן שעושות היותר מן המובחר, שהן עושות מלאכתן מתון מתון, ובודקות יפה יפה כל שהוא, כל שהו, היינו לאט לאט, ויפה יפה, בכל כחן.

כל שהוא, משמע פחות משיעור, קטן ביותר, ומשמע גם, יותר משיעור, הגדול ביותר. וז"ל [=וזה לשון] המאירי: עיקר הפירוש, לית כאן נשים, כלומר לא הוצרכנו להכשיר בדיקתן, מטעם זה, שמתוך שהן עצלניות בודקות כל שהו, ר"ל עושות מלאכתן במתון, ואינן טרודות בעסקים אחרים, ובודקות כל שהו, ר"ל [=רצונו לומר] בכל כחן יפה יפה. על דרך מה שאמרו, גם כן, למה לאור הנר, מפני שהנר בודק כל שהוא, (והוא בירושלמי שם לעיל). ויש מפרשים אותו בהפך, ואין דבריהם כלום.

ד"ר שמואל בר' יצחק א', מפני שהנר בודק כל שהוא, ופ"י בק"ע [=קרבת העדה ד"ה כדעתיה], שם, כל שהו, שבדק יפה יפה.⁸¹⁴

נשים לב, כבפירוש לבראשית רבה, השאלה הראשונה ששואל הרב הנזיר היא שאלה ערכית, עצם הביטוי שאפשר להבין ממנו "עלבון לנשים". במוקד פירושו של הנזיר נמצאת מחלוקת הראשונים בהבנת דברי ר' ירמיה בירושלמי פסחים (פ"א ה"א; כז ע"ב):

הכל נאמנין על ביעור חמץ אפי' נשים אפי' עבדים. ר' ירמיה בשם ר' זעירא לית כאן אפי' נשים. נשים עצמן הן נאמנות מפני שהן עצילות והן בודקות כל שהוא כל שהוא.⁸¹⁵

בירושלמי מובאת אותה ברייתא כבבלי: "הכל נאמנין על ביעור חמץ אפי' נשים אפי' עבדים", אך ר' ירמיה לא גורס בברייתא את המילים "אפי' נשים", ואומר: "נשים עצמן הן נאמנות מפני שהן עצילות והן בודקות כל שהוא כל שהוא". דברי ר' ירמיה קשים להבנה. אם ר' ירמיה סבור לא כסתמא דברייתא, שנשים אינן נאמנות בביעור חמץ בגלל עצלותן, מדוע משתמש בלשון "נשים עצמן הן נאמנות"? ואם סבור שנשים נאמנות בביעור חמץ, מדוע לא גורס את המילים "אפי' נשים"

⁸¹⁴ הרב דוד כהן, בדיקת חמץ, עמ' 14-15.
⁸¹⁵ וכן בכ"י ליידין.

בברייתא שכותבת שהן נאמנות, וכן מדוע מכנה אותן "עצילות" אם הן נאמנות? הסתירה הזו בדברי הירושלמי, הטרידה רבים במהלך הדורות.⁸¹⁶

רוב הראשונים: התוספות,⁸¹⁷ הרא"ש,⁸¹⁸ הר"ן,⁸¹⁹ הרשב"א,⁸²⁰ מהר"ם חלואה,⁸²¹ הבינו את הירושלמי, שהביטוי "עצילות" מתאר תכונה שלילית של הנשים ולכן מובאת כאן דעה שמפקפקת בנאמנותם של נשים בביעור חמץ. חלק מהראשונים אינם מתייחסים לקושי בגרסה ומצטטים רק את הביטוי "נשים עצלניות הן" כהוכחה לאי נאמנותם⁸²² וחלק מתמודדים עם הקושי בלשונו של ר' ירמיה על ידי הבאת גרסה אחרת.⁸²³

אולם הנזיר מבכר דווקא את פירושו של המאירי⁸²⁴ שהביטוי "עצילות" לא מעיד על בדיקה שטחית, אלא להיפך, על שיטת בדיקה מעמיקה. הרב הנזיר כדרכו מחפש הוכחה מדברי חז"ל לפירוש המאירי, ומוצא אותה מלשון חז"ל בירושלמי בדברי ר' שמואל בר יצחק שיש לבדוק חמץ בנר "מפני שהנר בודק כל שהוא" כלומר כל שהוא לא מעיד על בדיקה שטחית, אלא להיפך על בדיקה מעמיקה.⁸²⁵

לייב מוסקוביץ,⁸²⁶ סבור שפילולוגית מוכח שלא בדברי המאירי. מוסקוביץ מוכיח את טענתו מדברי ר' אמי המובאים גם הם במסכת פסחים בתלמוד הירושלמי [פ"ב ה"ז; כט ע"ג]:

⁸¹⁶ ראה גרוסמן, חסידות, עמ' 328-331.

⁸¹⁷ פסחים שם ד"ה הימנוהו.

⁸¹⁸ פסחים פרק א, סימן ג.

⁸¹⁹ פסחים א ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה ואמרי; חולין א ע"א בדפי הרי"ף ד"ה וכולן.

⁸²⁰ חולין י, ב ד"ה עד אחד; תורת הבית, שער ראשון, ירושלים: מוסד הרב קוק תש"ע, עמ' מט-נ.

⁸²¹ פסחים ד ע"ב.

⁸²² כתוספות.

⁸²³ לשון הרא"ש: "ובירושלמי פליג איכא מ"ד לא תתני נשים לפי שהן עצלניות והן בודקות כל שהוא", גרסה דומה מביא הרשב"א והמהר"ם חלואה, פסחים ד ע"ב. אם כן, התוספות, הרא"ש, הרשב"א והמהר"ם חלואה גרסו בדברי הירושלמי אחרת בגלל הקושי. ראה מהרש"ק בספרו תפארת שמואל על הרא"ש פסחים, אות ב, שמשער בתחילה שהרא"ש גרס בירושלמי: "לית כאן אפי' נשים, נשים עצמן אינן נאמנות", כגרסת הפני משה על הירושלמי שהובא לעיל בדברי הרב הנזיר, אולם למסקנת דבריו סבור התפארת שמואל שגרסת הרא"ש היא כגרסת הר"ן.

הר"ן מיישב את הקושי בגרסת הירושלמי שיש כאן שתי דעות, ר' ירמיה סבור שנשים נאמנות, ויש דעה נוספת שנשים אינן נאמנות. התפארת שמואל שהובא לעיל מבאר בדעתו של הר"ן שהדעה הראשונה חולקת על הסתמא דברייתא וסבורה שלא רק שנשים נאמנות לומר שהבית בודק אלא שגם נאמנות לבדוק בעצמן, ויש דעה נוספת שחולקת וסוברת שנשים עצלניות ואינן נאמנות על הבדיקה.

⁸²⁴ ראה רבנו מנחם המאירי, בית הבחירה על מסכת פסחים, ירושלים: מכון התלמוד הישראלי תשכ"ו, עמ' יד, הערה 156, שם מציין המהדיר את רבינו מנחם, הראב"ה והרדב"ז שמשמע מדבריהם שמפרשים את הירושלמי כמאירי, וראה גם אוצר פסקי הראשונים על הלכות פסח (עורך: גבריאל צינר), ברוקלין תשמ"ה, עמ' קצט.

⁸²⁵ גם הגר"ש ליברמן, הירושלמי כפשוטו, מהדורת ירושלים תשס"ח, עמ' 374-375 סבור שהפירוש של המאירי ושל חכמים אחרים שפירשו כמותו הוא פשט הדברים. אציין שפירוש מעניין לדברי הירושלמי שכל הנראה לא היה לעיני הרב הנזיר, מובא בספר הברית, ויכוחי רד"ק עם הנצרות, מהדורת אפרים תלמג', ירושלים תשל"ד, עמ' 66-67: "דהכי פירושא: משום שהנשים עצלניות הן חוששות, שמא יחשדום לא יבדקו יפה, ובודקות יותר אפילו בכל שהן". פירושו של הרד"ק הוסף על גליון הירושלמי כפשוטו של הגר"ש ליברמן, ומובא בנספח להירושלמי כפשוטו, מהדורת תשס"ח, עמ' 563.

⁸²⁶ מוסקוביץ, נשים. מוסקוביץ טוען שם שהגרסה המקורית היא גרסתם של הראשונים החולקים על המאירי, ואילו בגרסה שלפנינו המאומתת ע"י כ"י ליידן, חלו ידיים. ראה הגר"ש ליברמן, הירושלמי המפורש שם, עמ' 375: "אבל ברור שגם לפניהם [הראשונים שלא סוברים כמאירי, י"ה] לא היתה גירסא אחרת ממה שהיא לפנינו, אלא הם פירשו באופן אחר".

אין לשין מצה ברותחין מפני שהן חולטין ולא בפושרין מפני שהן מחמיצין אבל לשין אותן בצונן. והא תנין כל המנחות נילושות בפושרין ומשמרן שלא יחמיצו?⁸²⁷ רי⁸²⁸ אמי בשם רשב"ל: תמן הדבר מסור לכהנים והכהנים זריזין הן והכא הדבור⁸²⁹ מסור לנשים והנשים עצילות הן.

רבי אמי קובע שההבדל בדין בין מנחות שאותן ניתן ללוש בפושרים ולא חוששים שיחמיצו את העיסה לבין מצה שאותה ניתן ללוש רק בצוננים, נובע מאופי מי שהדבר מסור לו. הכהנים זריזים ולכן אין חשש שהעיסה תחמיץ אף אם ילושו בפושרים ואילו הנשים עצלות ולכן מותר להן ללוש רק בצונן. מוסקוביץ' סבור שהמילה "עצלות" בסוגיה זו יכולה להתפרש רק כעצלות ממש, ולא קפדנות.

האם הרב הנזיר לא הכיר את דברי הירושלמי הללו? או שהכיר ובכל אופן החליט מסיבות ערכיות להעדיף את פירוש המאירי? קשה להניח שהרב הנזיר לא הכיר את דברי הירושלמי הללו, אך ייתכן שלא עשה את הקישור הפילולוגי בין המילה "עצלות" בפרק א בפסחים לפרק ב, זאת למרות שכפי שראינו לעיל בהשוואת הביטוי "כל שהוא", הרב הנזיר משתמש בשיטת פרשנות פילולוגית.⁸³⁰ זאת ועוד, לאור שיטתו הפרשנית של הרב הנזיר שביררתי בפרקים הקודמים שעיקרה להתרחק ככל האפשר מהגהת הטקסט, נראה שהרב הנזיר מבכר את פירושו של המאירי על פני פירושם של רוב הראשונים, בגלל שפירושו מתאים בצורה הטובה ביותר לגרסת הירושלמי מבחינה טקסטואלית, ולפירושו אין צורך להגיה את דברי הירושלמי, וייתכן שלדעתו תהיה דרך נוספת לפרש את הביטוי "עצלות" בדברי הירושלמי בפרק ב.

לבנות "מכללת ירושלים" שנכחו בשיעור הוא בחר להציג פירוש זה כדי להוכיח את שיטתו הכללית שנשים שוות לגברים בעיני חז"ל. אולם הוא לא נוטה משיטתו הפרשנית שבבראשית רבה לומדת את דברי חז"ל כפשוטם אפילו שיש בכך "עלבון לנשים", ובירושלמי פסחים מתרצת את דבריהם על פי פשט דברי חז"ל כדי שלא יהיה כאן "עלבון לנשים".

עיון במקור נוסף יבהיר לנו מהי שיטתו העקרונית על יחסם של חז"ל לנשים. גם הוא נכתב כהכנה לשיעור "לפני בנות אולפנא בכפר פינס", שנאמר בכ"ז טבת תשכ"ז. השיעור עוסק בנושא חיוב נשים במצוות עשה שהזמן גרמן:

⁸²⁷ לשון המשנה: "כל המנחות באות מצה חוץ מחמץ שבתודה ושתי הלחם שהן באות חמץ [...] כל המנחות נלושות בפושרין ומשמרן שלא יחמיצו ואם החמיצו שיריה עובר בלא תעשה שנאמר (ויקרא ב') כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ וחייבים על לישתה ועל עריכתה ועל אפייתה" מנחות ה, א-ב.

⁸²⁸ בכ"י ליידין: "א"ר אמי בשם ר' שמעון בן לקיש".

⁸²⁹ בכ"י ליידין: "הדבר".

⁸³⁰ גם ליברמן, ירושלמי כפשוטו, עמ' 411, לא השווה בין הביטויים. מוסקוביץ' מציין שם ששיטת ההשוואה הפילולוגית ככלל, לא הייתה מקובלת בספרות הרבנית ובמיוחד בפרשנות הירושלמי, שמטבע הדברים עסקו בו פחות במהלך הדורות.

נשים ערכן רב בישראל. בזכות נשים צדקניות נגאלו ממצרים, על ידי יהודית - בחנוכה, על ידי אסתר - בפורים, ומ"ח נביאים וז' נביאות עמדו לישראל.

ואם לפעמים נראה שנמעט ערכן, הרי טעם מיוחד לכך.

נקח לדוגמא, ה' [=הלכות] **נחלות**,⁸³¹ הבן יורש, ואין הבת יורשת. אבל טעם מיוחד בדבר. יסוד הירושה הוא **המשמוש**, ריש פי יש נוחלין, תוד"ה ואחין [בבא בתרא קח ע"א], נחלה ממשמשת והולכת עד ראובן, דף קטו [ע"ב], כי ארץ ישראל נחלקה לשבטים, ושם: גמירי דלא כלה שבטא. ואם תירש הבת ותנשא לבעל משבט אחר, הרי תהיה העברת הנחלה משבט לשבט. וזה מכוון בלשון[ן]: "ואם אין לו בן **והעברתם** את נחלתו לבתו" [במדבר כז, ח],⁸³²

זו **העברה** משבט לשבט.⁸³³

הרב הנזיר מציג כאן את שיטתו העקרונית לפיה ערכן של הנשים גדול בעיני חז"ל, ויש סיבה מקומית בכל פעם שנמצא מאמרי חז"ל שנראה מהם פגיעה בכבודן של נשים.⁸³⁴

הדוגמה שבה הרב הנזיר משתמש כאן היא ההלכה שהבן יורש ולא הבת, מה שנראה כהפליית רעה, אך הסיבה שהבן יורש ולא הבת היא כדי שהנחלה לא תעבור משבט לשבט. בנושא "משמוש נחלה", ארחיב להלן.

ירושת הבנות

כבר כתבתי שהרב הנזיר לא פרש את כל מדרשי ההלכה והאגדה, אלא רק את דברי חז"ל שהיה לו מניע מסוים לפרשם. הפסקאות היחידות שהרב הנזיר מפרש בספרי על פרשת פנחס הן פסיקתא קלב-קלד, העוסקות בדיני נחלה. חלק גדול מהמאמץ הפרשני שלו, השקיע הרב הנזיר, בביאור פרשת בנות צלופחד בספרי במדבר. הרב הנזיר אף כתב מספר גרסאות לפירוש פיסקא זו בספרי. אעיר שכתב היד של פירושו לפיסקא זו במצב גרוע מאוד, יש בו קרעים ומילים מטושטשות שאותן ציינתי בסימן שאלה.

⁸³¹ ההדגשות במקור וכן ההדגשות בכל הקטע.

⁸³² לשון הפסוק: "איש כי ימות **ובן אין לו** והעברתם את נחלתו לבתו".

⁸³³ כ"י מחלקה 313, עמ' ה.

⁸³⁴ יש לציין שהשיטה שמדגישה את השוויון העקרוני בין נשים לגברים ביהדות, והעיסוק בביאור מאמרי חז"ל שלכאורה נראה מהם זלזול באשה וביאורם, מקובלת בבית המדרש של ישיבת "מרכז הרב". ראה לדוגמה הרצי"ה, האשה; הנ"ל, שיהות, ד, עמ' 413-416, שם מפרט הרצי"ה קוק את תפיסתו העקרונית של השוויון בין האיש לאשה ביהדות, ומבאר לשיטתו מאמרי חז"ל שנראה מהם זלזול לכאורה באשה.

עוד על יחסו של הרב הנזיר למעמד האשה ראה הרב דוד כהן, הצעת חק. מאמר זה נכתב על ידי הרב הנזיר בשנת תש"י, כתגובה לחוק זכויות האשה שחוקק בשנת תשי"א ובשנת תשי"י התפרסמו טיוטות שלו. במאמרו הרב הנזיר מתנגד למשפטים בחוק הסותרים את חוקי התורה, אך מחזק את המשפט הפותח את הצעת החוק: "האשה כאיש כשרה לכל פעולה משפטית". מקורות תורניים העוסקים בסוגיות לאומיות שהתחדשו לאחר שנות הגלות, כגון מעמדו ההלכתי של משטר דמוקרטי יהודי, מערכת המשפט הישראלית וההלכות הקשורות בצבא ישראל, העסיקו בתקופה זו את הציבור ואת הרבנים, ומאמרו של הרב הנזיר הוא חלק מסוגה זו. ראה לעיל הערה 261.

נאמר בספרי במדבר, פיסקא קלג :

ותקרבנה בנות צלפחד [במדבר כז, א], כיון ששמעו בנות צלפחד שהארץ מתחלקת לשבטים⁸³⁵ ולא לנקיבות נתקבצו כולן זו על זו ליטול עיצה. אמרו: לא כרחמי בשר ודם רחמי המקום, בשר ודם רחמיו על הזכרים יותר מן הנקבות, אבל מי שאמר והיה העולם אינו כן אלא על הזכרים ועל הנקבות, רחמיו על הכל, שנאמר: ⁸³⁶טוב יי' לכל ורחמיו על כל מעשיו [תהלים קמה, ט].⁸³⁷

הגרסה הראשונה של פירושו של הרב הנזיר לספרי נכתבה בשנה תרפ"ו :

ותקרבנה בנות צלפחד [במדבר כז, א], נתקבצו כולן זו על זו ליטול עצה. בלשון דורנו, נתקבצו הבנות כקיבוץ אגודת נשים לשינוי זכויות, לדרוש משפטן. אמרו לא כרחמי ב"ו [=בשר ודם] רחמי המקום, רחמיו על הכל על הזכרים ועל הנקבות, שנא' [=שנאמר] טוב ד' לכל ורחמיו על כל מעשיו [תהלים קמה, ט]. אעפ"י שהנחלת[ות?] ⁸³⁸היו (!?)⁸³⁹ ועל פי ד', היו בטוחות בצדקתן, שאי אפשר שכך הן דרכי של הקב"ה.⁸⁴⁰

מבין השיטין אפשר להבחין בגישה חיובית עקרונית של הרב הנזיר לתנועת שיוון זכויות הנשים, והשוואה בינה לבין קיבוץ של בנות צלפחד, אותן רואים חז"ל בספרי באור חיובי.⁸⁴¹ נעייך בגרסה נוספת של פירושו, שנכתבה בשנת תש"ב :

ותקרבנה בנות צלפחד [במדבר כז, א], כיון ששמעו שהארץ מתחלקת לשבטים ולא לנקבות⁸⁴² נתקבצו כולן זו על זו ליטול עצה, אמרו ב"ו [=בשר ודם] רחמיו על הזכרים יותר מן הנקבות, אבל מי שאמר והיה העולם א"כ [=אינו כן] רחמיו על הז' [=זכרים] ועל הנ' [=הנקבות], רחמיו על הכל שנא' [=שנאמר] טוב ד' לכל [תהלים קמה, ט]. וכן בתרגום יונתן.⁸⁴³

דריש ותקרבנה, שנתקרבו זל"ז [=זו לזו] ונתקבצו לעצה להגנת משפט הנשים.

⁸³⁵ בכ"י לונדון 341 במקום "לשבטים" כתוב: "לזכרים", ובכ"י ברלין-טיבינגן "לשבטים לזכרים".
⁸³⁶ בכ"י ותיקן 32: "שנ' נתן להם לכל בשר וג' [תהלים קלו, כה] נתן לבהמה לחמה [תהלים קמז, ט] ואו' טוב יי' לכל".
⁸³⁷ ד"ו עמ' כג ע"ב. במהדורת הורביץ, עמ' 176; מהדורת כהנא, עמ' 443.
⁸³⁸ מילה לא ברורה.
⁸³⁹ מילה לא ברורה.
⁸⁴⁰ כ"י 19ג, פנקס מכילתא וספרי תרפ"ו.
⁸⁴¹ גם רבו של הרב הנזיר, הראי"ה קוק, מתייחס באופן חיובי עקרוני לתנועת זכויות הנשים שנפוצו אז בעולם, והוא סבור שתנועה זו פרצה בגלל "מעמדן האומלל של הנשים ההמוניות אצל העמים האלה", מאמרי הראי"ה, עמ' 189-194. עם זאת התנגד הראי"ה להשתתפותן של נשים בבחירות למוסדות הלאומיים דאז, על כך ראה אלון, מעמד, עמ' 56-59.
⁸⁴² מילה לא ברורה.
⁸⁴³ שמפרש גם הוא שמטרת כינוס בנות צלפחד היה לזכות ברחמי שמים: "וּרְחִיצוּ בְּרַחְמֵי מַאֲרֵי עֲלְמָא".

או י"ל [=יש לומר], ותקרבנה, ולא נאמר למי, ואח"כ ותעמדה, אלא קרבו למקום, שרמיו על הכל. ודריש ותקרבנה – ויקרב משפטן לפני ד' [במדבר כז, ה].⁸⁴⁴

הרב הנזיר מבאר בשתי דרכים את דרשת הספרי למילה "ותקרבנה": הראשונה: התקרבות אחת לשנייה לשם התייעצות, איך להגן על זכותן, והשנייה: קרבה לפני ה'.
נמשך בדברי הספרי שם, ובפירושו של הרב הנזיר לספרי:

ויקרב משה את משפטן לפני יי' [במדבר כז, ה], א"ר חדקא:⁸⁴⁵ שמעון השיקמוני היה לי חבר מתלמידי ר' עקיבא, ואמר: יודע היה משה שהבנות נוחלות,⁸⁴⁶ על מה נחלקו אם ירשו כראוי⁸⁴⁷ כבמוחזק ואם לאו. ראויה היתה פרשת נחלות שתאמר על ידי משה אלא שזכו בנות צלפחד שנאמרה על ידן, לכך מגלגלים זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב.⁸⁴⁸

פרש הרב הנזיר בכ"ה אייר תש"ב:

אמר ר' חידקא: שמעון השקמוני, היה לי חבר מתלמידי ר"ע [=רבי עקיבא], ואמר: יודע היה שהבנות נוחלות, על מה נחלקו אם ירשו בראוי כבמוחזק, וראויה היתה פ' [=פרשת] נחלות שתיאמר ע"י משה, אלא שזכו, מגלגלין זכות על ידי זכאי.

כך סמיכות שני הדברים, גם בפ' מקושש, [פיסקא] קי"ד,⁸⁴⁹ ובפ' פסח שני, [פיסקא] ס"ז.⁸⁵⁰ מסמיכות הדברים משמע שיוצאים זמ"ז [=זה מזה] וכיצד, ולמה נחלקו בראוי כבמוחזק, ובגמ' [בבא בתרא] קיט [ע"א], היא גופא מסתפקא ליה, אי איי [=ארץ ישראל] מוחזקת.

⁸⁴⁴ כ"י לא ממוספר בתוך מחלקה 8.

⁸⁴⁵ בכ"י ותיקן 32: "הידקא"

⁸⁴⁶ נוסחת הילקוט שמעוני פנחס, רמז תשעג: "יורשות".

⁸⁴⁷ בכ"י ותיקן 32: "בראוי".

⁸⁴⁸ מהדורת ונציה עמ' כג ע"ב; מהדורת הורביץ עמ' 177; מהדורת כהנא, עמ' 447.

⁸⁴⁹ "אמר ר' חידקא: שמעון השקמוני היה לי חבר מתלמידי ר' עקיבא, ואמר: יודע היה משה שמקושש במיתה אבל לא היה יודע באיזו מיתה יומת. ראויה היתה פרשת מקושש שתכתב [על ידי משה] אלא שנתחייב מקושש שתיכתב על ידיו לכך מגלגלים זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב", ספרי במדבר, פיסקא קיד, מהדורת הורביץ, עמ' 123.

⁸⁵⁰ נראה שיש כאן ט"ס והכוונה לפיסקא סח: "עמדו ואשמעה [במדבר ט, ח], כאדם שאומר אשמע דבר מפי רבי. אשרי ילוד אשה שכך היה מובטח שכ"ז [=שכל זמן] שהיה רוצה היה מדבר עמו. אמר ר' חידקא: שמעון השקמוני היה לי חבר מתלמידי ר' עקיבא, ואמר: יודע היה משה שאין טמא אוכל את הפסח על מה נחלקו אם יורק הדם עליהם אם לאו. ראויה היתה פרשת טמאים שתאמר על ידי משה אלא שזכו אלו שתיאמר על ידיהם לכך שמגלגלים זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב", מהדורת הורביץ, עמ' 63. מנחם כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, חלק ד: פירוש פרשות שלח-מסעי, ירושלים: מאגנס תשע"א, עמ' 1133 שם לב שדרשת שמעון השקמוני אצלנו, בספרי פנחס, פיסקא קלג, היא היחידה שפותחת בד"ה, וכן שבברייתא בבבלי בבא בתרא קיט ע"א, הוצגו שתיים מדרשותיו של ר' חידקא בשם שמעון השקמוני על בנות צלפחד והמקושש בזו אחר זו, ומשער ששלושת דרשותיו של ר' חידקא בשם שמעון השקמוני נלקחו ממקור משותף מעין זה ועורך הספרי הציב כל אחת במקומה.

אמנם י"ל כד, שזה תלוי אם ליוצאי מצרים או לבאי הארץ.⁸⁵¹ אם ליי"מ [=ליוצאי מצרים] הרי זו מוחזקת ועומדת, ואם לבאי הארץ אי"א [=אינו אלא] ראוי, והתשובה שא"י מוחזקת היא, שליוצאי מצרים נח[לקה]⁸⁵² כסתם משנתנו [בבא בתרא קטז ע"ב]. והנה עומק הענין הוא, כאמור יסוד המשמוש, שנחלה משמשת והולכת ו[עולה?] עד לראובן, כבריש י"נ [=יש נוחלין], תוספ[ו]ת הא[חנין]. ולפי זה הבן ממלא מקום הא[ב] משא"כ הבת. לפי עיבור הדין הוא שתהא הבת [יורשת?; ירושלמי בבא בתרא פ"ח ה"א; ט"ז ע"א] וזאת הבינו הצדקניות וחכמניות, ועל ידן, ע"י בנות דוקא, שהודו במ[?] ונתגלגלה זכות ע"י זכאי. והוא דב[?]

הערה:

וי"ל כי ר' חדקא לא היה מתלמידי ר"ע [=רבי עקיבא], כדמוכח קצת שבת קי"ח [ע"א],⁸⁵³ ואולי היה דבי ר"י [=רבי ישמעאל]. והיו דעות בביה"מ [=בבית המדרש] ביסוד הירושה. ואמר: ודאי שהבנות יורשות, כמו שתקנו בנדוניה ובפרנסה. אבל הספק הוא ביסוד הירושה, אם בן קם תחת אביו, ובנות לא, אינן יורשות בראוי כבמוחזק, או יורשות, משום שא"י מוחזקת היא. העול במשפט הבנות תוקן, בהלכה: אם הנכסים מועטין, הבנות יזונו, והבנים מחזרין על הפתחים, בריש פ' מי שמת [בבא בתרא קלט ע"ב], הבנות יזונו והבנים ישאלו על הפתחים, אדמון אומר: בשביל שאני זכר הפסדתי. ובמשנה שאחריה [קמ ע"ב]: אם תלד אשתי זכר יטול מנה, נקבה מאתים.⁸⁵⁴ ובן מ' [=מנה] למימרא דבת עדיפא ליה מבן, לענין ירושה בן עדיף, לענין הרווחה בת עדיפא [שם קמא ע"א].

⁸⁵¹ הספרי מבאר שמשנה ידע שבנות יורשות, אבל לא ידע האם במקרה הזה הן זכאיות לירושה כי חלקם בארץ ישראל נחשב כ"ראוי", כלומר לא היו ביד אביהן לפני מיתתו אלא היה עתיד לבוא אליו לאחר מיתתו. מבאר הרב הנזיר שהתלבטותו של משה תלויה במחלוקת האם ליוצאי מצרים או לבאי הארץ נחלקה ארץ ישראל (בבא בתרא קיז ע"א), והוכרע שליוצאי מצרים נחלקה הארץ ולכן אביהן של בנות צלפחד "מוחזק" בנחלתו בארץ.

⁸⁵² מילה קטועה בכ"י.
⁸⁵³ בברייתא המובאת בבבלי שם קיז ע"ב נחלקו תנאים בשאלה כמה סעודות חייב אדם לאכול בשבת, לדעת תנא קמא שלוש ולדעת רבי חדקא ארבע. הסתמא דגמרא מוכיח שם שדעתו של רבי יוסי שהיה תלמידו של רבי עקיבא, היא שאדם חייב לאכול שלוש סעודות בשבת, וחולק על רבי חדקא.

⁸⁵⁴ הרשב"ם שם ד"ה האומר מביא שני פירושים למשנה זו, הראשון שמדובר בשכיב מרע שהייתה אשתו מעוברת, והשני שמדובר באדם בריא שהתחייב על ידי מעשה קניין עם אדם אחר שיזכה עבור העובר.

ובעישור נכסים וכן רשב"ם קי., ד"ה והבנים את האב: ומיהו בנות נוטלות עישור נכסים,⁸⁵⁵ כתקנת חכמים, במס' כתובות סח. וכן פותח ר"ס גאון בס' הירושות.⁸⁵⁶ ואח"כ בפולין ואשכנז ואיטליא נהגו בשטר חצי זכר,⁸⁵⁷ בהשפעת (?) הם בארצות הנוצרים, (?) הספרדים (?) ישמעאל. במרדכי, פי יש נוחלין [רמז תקצט], ובשו"ת מהר"ם פדווא, נ"א,⁸⁵⁸ ורמ"א, ג, ומהר"ם לובלין, ד, ה,⁸⁵⁹ ושו"ע חו"מ [=ושולחן ערוך חושן משפט] רפ"א [ז, ושו"ע אה"ע [=ושולחן ערוך אבן העזר] ק"ח [ג, בהגהת הרמ"א, נחלת שבעה כ"א].⁸⁶⁰

אמנם יסוד הדין הוא, כלל משפט הירושה, שהיורש במקום המוריש, והבן במקום האב, ככתוב: במקום אבותיך יהיו בניך [תהלים מה, יז],⁸⁶¹ משא"כ בת.

והנה הרבו לדרוש בשבח בנות וי"ל [=ויש לומר] כלפי המינים הטוענים על מיעוט זכויות הבנות [בירושה?] והאומרים תירש הבת עם הבן, בירושלמי [בבא בתרא פ"ח ה"א; טז ע"א]: חכמי העכו"ם אומרים, בן ובת שוין כאחת, דאינון דרשי, ובן אין לו [במדבר כז, ח], הא אם יש לו שניהם שוים, והצדוקים אומרים, בת הבן והבת שוין, מק"ו.

לפילון, התורות הפרטיות, ספר ב' [1]25, הבן יורש ולא הבת, אך אם הבת בלתי נשואה, ושאין לה נדוניה, חולקת בשוה.⁸⁶²

בירושלמי, שם, חכמי עכו"ם, בד' ויניציא, חכמי גוים] והם הנוצרים, ודאי דאינון דרשי, עיין שבת קטז:⁸⁶³ ובמשפט היוני אין הבת יורשת, אמנם במשפט (?).

ללמד שה(?) בירושתן הוא לא מפני מיעוט ערך הנשים, (?) שהרי עיקר פרשת נחלות נאמרה ע"י זכאיות, חכמ[ניות] ויפה כח נשים מאנשים, ומשפט הירושה זכות היא, ונתגלגלה זכות ע"י זכאי.⁸⁶⁴

לשיטתו של הרב הנזיר הדין העקרוני: "עיבור הדין", הוא שוויון בין הבן לבת. אך הירושה עוברת לבן בגלל "משמוש נחלה", הגובר על השוויון הבסיסי העקרוני בין בת לבן וגורם לדחייתה מירושת האב. כוונת הביטוי "משמוש" נחלה הוא בדיקת הדורות הקודמים לפני חלוקת הירושה, ופירושו

⁸⁵⁵ לפי תקנה זו זכאית לקבל הבת מעזבון אביה, חלק עשירי מנכסיו, פרט למזונותיה. על נושא ירושת הבת ראה בהרחבה אלון, מעמד, עמ' 255-296, את תקנת עישור הנכסים מכנה אלון: "תחילת הדרך בירושת הבת".

⁸⁵⁶ רבנו סעדיה גאון, ספר הירושות... הוציאם לאור וביארם בהעתקות והערות עבריות יואל הכהן מיללער, פריס תרנ"ז, עמ' 11.

⁸⁵⁷ שטר שנותן אדם לבתו בזמן נישואיה, המקנה לה חצי מהירושה שזכאי לה בן זכר.

⁸⁵⁸ ספר שאלות ותשובות מהר"ם מינץ ומהר"ם פדוואה, קרקוב תרמ"ב, עמ' פח ע"א.

⁸⁵⁹ רבי מאיר בן גדליה, שו"ת מהר"ם לובלין, ורשה תרמ"א, עמ' ב ע"א-ג ע"א.

⁸⁶⁰ רבינו שמואל הלוי סג"ל, נחלת שבעה השלם, חלק א, בני ברק: אוצר הפוסקים תשס"ז, עמ' תנו, שם נמצא נוסח שטר חצי זכר.

⁸⁶¹ לשון הפסוק: "תחת אבותיך יהיו בניך".

⁸⁶² Philo with an English trans. by F.H. Colson and G.H. Whitaker. London: Heinemann, 1937, Vol 7, pp 381 ובמהדורת פילון האלכסנדרוני, כתבים ג (עריכה: סוזן דניאל-נטף), ירושלים: מוסד ביאליק תש"ס, עמ' 46-47.

⁸⁶³ שם מסופר על שופט בימיו של רבן גמליאל ששפט לפי חוקי הגויים, וחילק את הירושה בשווה בין רבן גמליאל לאחותו.

⁸⁶⁴ כ"י, מחלקה 8.

הוא שאדם נחשב כיוֹרֵש אפילו כשהוא מת. לדוגמה: בן שמת בחיי אביו ויש לו בנים שהם נכדי האב. לאחר מכן הסב מת ורוצים לחלק את ירושתו, אנו מחשיבים כאילו הבן חי והנכדים יורשים מכוחו וקודמים לאחרים לפי סדר הקדימות של הבן. לכן הנכדים בני הבן יורשים לפני הבת, והם נחשבים כבן לכל דיני קדימות הירושה.⁸⁶⁵

בספרו "קול הנבואה",⁸⁶⁶ מציג הרב הנזיר את היסודות הקבליים לדין "משמוש נחלה": לפי מדרש חז"ל, שם האבות עובר לבנים, ז. א. [זאת אומרת] תכונותיו ורוחו של האב עוברים לבנו. וכמו שאומר ר' זרחיהו בעל המאור: שהרי ביעקב אנו רואים את יצחק כאלו הוא קיים. הרב הנזיר מוסיף בהערה שם:

בבא בתרא, המאור הגדול, ריש פ' יש נוחלין: לפיכך יעקב קודם לאברהם בנכסי יצחק, שהרי (כבפנים).⁸⁶⁷ וזה מיסוד תורת הירושה, נחלה ממשמשת והולכת עד ראובן. בבא בתרא דף קטו [ע"ב], ותוספתא שם, ריש פ"ז. וזה יסוד המשמוש בירושה. תוספות ריש פרק יש נוחלין דף קח [ע"א], ד"ה ואחין.

כלומר הדין של "משמוש נחלה" נובע מהקשר בין אב ובנו בכל הדורות. יש קשר רוחני עמוק בין האב לבן ולכן ירושתו קודמת לירושת הבת, אולם ברמה העקרונית יש שוויון בין דין הבן לדין הבת. נקודה חשובה נוספת בדברי הרב הנזיר היא שהוא רואה בתקנות שתיקנו חכמים במהלך הדורות כ"שטר חצי זכר" ועוד, כניסיון פיצוי על העוול שנעשה לבנות בלקיחת זכות הירושה בשווה מהן.

היחס לנשים מבחינה משפטית: כשרות נשים להנהיג ולדון

הנה דוגמה נוספת לעיסוקו של הרב הנזיר בשאלת מעמד האשה בפירושו למדרש. הספרי דברים, פיסקא יג, דורש את הפסוק: "הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וידועים לשבטיכם" (דברים א, יג), העוסק בקריטריונים שקבע משה למינוי שופטי ישראל:

אנשים, וכי עלתה על דעתנו נשים? מה תלמוד לומר אנשים בחתיכה ובפסיפס,⁸⁶⁸ אנשים ותיקים וכשרים.⁸⁶⁹

⁸⁶⁵ על משמוש נחלה ראה בהרחבה אנציקלופדיה תלמודית, כרך כה, עמ' קנ-קעב.
⁸⁶⁶ קול הנבואה, החכמה הפנימית, עמ' רלו. הרב הנזיר חוזר על רעיון זה ומרחיב אותו במכתב לרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, מובא בנזיר אחיו, ב, עמ' קצז-רב.
⁸⁶⁷ לשון בעת המאור: "לפיכך יעקב קודם לאברהם בנכסי יצחק שהרי ביעקב אנו רואים את יצחק כאילו הוא קיים", בבא בתרא, נב ע"א בדפי הרי"ף.
⁸⁶⁸ פינגלשטיין מבאר שהכוונה לכינוי לתלמיד חכם "המצויין ומחותר" מכל צד בחכמה ובציוור כאבן של פסיפס". ראה הערה 10 במהדורתו, שבה מעדיף את נוסח מדרש הגדול על נוסחאות אחרות וראה שם פירושים נוספים שמוצעים לביטוי זה.
⁸⁶⁹ ספרי דברים, מהדורת פינגלשטיין, עמ' 21.

מפרש הרב הנזיר פסקה זו, במוצאי שבת פרשת דברים, תשי"ז :

הבו לכם אנשים, וכי עלתה על דעתנו נשים?

אפילו לא סלקא דעתין, שנשים כשרות לדון.

והנה מפורסמת הקושיא, מדבורה שופטת ישראל. ב"ק ט"ו [ע"א], תוד"ה אשר תשים :
אשה פסולה לדון דתנן, מס' נדה מט [ע"ב] כל הכשר לדון כשר להעיד, ואשה פסולה להעיד.
בר"פ [=בריש פרק] שבועת העדות [שבועות ל ע"א]. ומדבורה אין להביא ראיה דשמא היו
מקבלין⁸⁷⁰ אותה עליהם משום שכינה.

לפי זה **בקבלה** גם אשה כשרה לדון.

וכן שבועות סוף פ"ג [כט ע"ב], תוד"ה שבועת העדות : לא בנשים, א"כ אשה פסולה לדון,
והיא שפטה את ישראל [שופטים ד, ד], א"ל [=איכא למימר] שהיתה מלמדת להם הדינים,
א"נ [=אי נמי] לפי שהיתה נביאה היו **מקבלין** אותה עליהם. וכן בירושלמי [שבועות פ"ד
ה"א ; לה ע"ב] מעתה שאין האשה מעידה אינה דנה.

וביבמות מ"ה : תוד"ה מי : שהיתה מלמדת להן שידונו, אי נמי **על פי הדיבור** שאני.

והוא בירושלמי שם, שבועות, ריש פ"ד שבועת העדות [לה ע"ב] : ועמדו שני האנשים [דברים
יט, יז], ולא נשים, הרי למדנו, שאין האשה דנה, מעתה אין האשה מעידה, וכן בירושלמי,
סנהדרין פ"ג [ה"ט ; כא ע"ג].

ובשו"ע חו"מ [=ובשולחן ערוך חושן משפט], סימן ז', ד' : אשה פסולה לדון. ובסמ"ע [=ספר
מאירת עינים], סק"ו : ילפינן מעדות, ודלא כע"ש [=כעיר שושן], (לבוש), שכתב טעם זר.⁸⁷¹
ולשון הטור : אשה פסולה לדון, ודבורה לא היתה דנה, אלא מלמדת שופטי ישראל. וב"י
שם, מתוסי' יבמות מה [ע"ב ד"ה מל], א"נ [=אי נמי] **על פי הדיבור שאני**.

ובברכי יוסף, ח"מ [=חושן משפט], ז, [ס"ק יא] שלא הו"ל להזכיר תוסי' ב"ק טו [ע"א ד"ה
אשר], דשם תירצו, דלעולם אשה כשרה לדון ומתני' דכל הכשר לדון, באיש איירי כקושית
דמשק אליעזר, והדין עמו.

וברכי יוסף שם, מביא מחידושי הרשב"א, שבועות רפ"ד, דלא שופטת ממש, אלא **מנהגת**,
כשופטים ששפטו את ישראל. ואע"ג דא"י [=דאמרינן] בספרי [פיסקא קנז]⁸⁷² מלך ולא מלכה,
לא מינו אותה, אלא היו נוהגים בה כדין מלכה.

⁸⁷⁰ ההדגשות במקור וכן בכל הקטע.

⁸⁷¹ רבי מרדכי יפה, לבוש עיר שושן, ירושלים תשס"ד, חושן משפט ז, ה, עמ' ח לומד איסור נשים לדון משני טעמים: מהפסוק:
"ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה', לפני הכהנים והשופטים אשר יהיו בימים ההם" (דברים יט, יז) וכן מייתור
המילה "וישארו שני אנשים במחנה" (במדבר יא, כו) בפרשת שבעים הזקנים שמינה משה לדון את ישראל, ולומד "אנשים"
למיעוטי נשים.

⁸⁷² לקמן אביא את פירוש הרב הנזיר שם.

והנה ראה זה חדש. בספר **החנוך**, [מצוה] פ"ג, ועם מנחת חינוך, [מצוה] ע"ז: כל זה שאמרנו נשים שאין דנות, הוא לדעת קצת מפרשים, וכדעת הירושלמי [שבועות פ"ד ה"א, סנהדרין פ"ג ה"ט], שכן שם מפורש, אבל לדעת קצת מהמפרשים, **כשרות הן לדון**, ואמרו, כי מקרא מלא הוא, שנאמר: והיא שופטת [שופטים ד, ד]. ומה שאמרו בסנהדרין [לד ע"ב]: כל מי שאינו כשר להעיד, אינו כשר לדון, ונשים ודאי אין כשרות להעיד, אפשר שיאמרו לפי דעתן⁸⁷³ זה לפי שאין למדין מן הכללות [עירובין כז ע"א].

אבל מסיים: והנראה (כצ"ל) מן הדברים ומן הסברא שאינם⁸⁷⁴ בתורת דין, וכדאיתא בירושלמי, וכדמשמע לפי גמרין דרך פשיטות. ומובא בברכי יוסף שם. והנה מספרי, כאן, דחיה אלימתא: וכי עלתה על דעתנו נשים. אפילו לא ס"ד [=סלקא דעתין].

אמנם גם בעדות נשים יש כשרות, לפי התקנה, כמובא בחו"מ, ה' עדות, ל"ה [יד] בהגהת הרמ"א: י"א דתקנת קדמונים הוא דבמקום שאין אנשים רגילים, נשים נאמנות.⁸⁷⁵ למרות שראינו כבר שהרב הנזיר בחר שלא לפרש כל פסקה במדרש, שוב אנו רואים שאת הרב הנזיר מעסיקות שאלות ערכיות הקשורות לנושא מעמד האשה בחז"ל.

הרב הנזיר שם לב שיש במדרש ביטוי לא שכיח. לרוב כשהספרי רוצה ללמוד משהו מיייתור בפסוק, הוא פשוט שואל: "מה תלמוד לומר", ואילו הספרי כאן מקדים את השאלה "וכי עלתה על דעתנו נשים?". הרב הנזיר מביא שיטות ראשונים שלפיהן נשים יהיו כשרות לדון, מה שלכאורה מחזק את שיטתו העקרונית שקיים שוויון בין האיש לאשה, אך דוחה אותן מכח משפט זה בספרי. שוב נשים לב, אפילו שייתכן ואפשר ללמוד מהפירוש שלרב הנזיר יש קושי ערכי עם דברי הספרי, הוא אינו נוטה משיטתו להיצמד לפשט דברי המדרש.

הרב הנזיר חותם את פירושו למדרש במובאה מהגהות הרמ"א שנשים יכולות במקרים מסוימים גם להעיד מכח תקנה וייתכן שאינן נחשבות ב"מי שאינו כשר להעיד, אינו כשר לדון".

דוגמה נוספת לרגישותו של הרב הנזיר לעיסוק בנושא מעמד הנשים, עולה גם מהעובדה שפירש גם את דברי ספרי דברים, פיסקא קנז, הדורש את הפסוק: "שום תשים עליך מלך" (דברים יז, טו):

שום תשים, מת, מנה אחר תחתיו. מלך, ולא מלכה.⁸⁷⁶

פירש הרב הנזיר במוצאי שבת קודש שופטים, אור לגי אלול תשי"ט:

מלך, ולא מלכה

⁸⁷³ כך במקור.

⁸⁷⁴ כך במקור.

⁸⁷⁵ כ"י 19,028, עמ' 23-27.

⁸⁷⁶ מהדורת פינקלשטיין, עמ' 208.

כבר הקשו: הרי דבורה, וזו קושית התוספות בסנהדרין,⁸⁷⁷ עיין שם. ובמנחת חנוך [מצוה תצז]: זה רק לכתחילה, אבל בירושה, אפשר גם הבת יורשת המלוכה.⁸⁷⁸

ויש מפרשים ומחלקים בין מלכה ופרנסה, ופולגתא בזה בנוסחאות.⁸⁷⁹

סיכום

בחנתי את יחסו של הרב הנזיר לשאלות ערכיות שעולות מתוך דברי המדרש בשני נושאים ייחודיים בהגותו, בייחוד בתקופתו: הצמחונות ומעמד האשה.

המסקנה החד משמעית שעולה מעיון בפירושיו בשתי סוגיות אלו היא כי הרב הנזיר עוסק בפירושיו לא רק בשאלות פרשניות ופילולוגיות, אלא גם בשאלות ערכיות. עובדה זו אינה מפתיעה לאור טענתי שמוקד היווצרות הפירוש היה ישיבת "מרכז הרב", והרב הנזיר בחר את החלקים שיפרש במדרש משיקולים הנוגעים להוראה שלו בישיבה. מפרק זה עולה כי הרב הנזיר בחר להקנות לתלמידים גם את הממד הערכי, כחלק מהוראת המדרש.

מהמקורות הרבים בפירושיו שבהם הוא מתייחס למעמד האשה אצל חז"ל, נראה שנושא זה העסיק את הרב הנזיר מבחרותו ועד שנותיו האחרונות. עמדתו העקרונית כפי שהיא באה לידי ביטוי בפירושיו למדרשי ההלכה והאגדה גורסת שוויון בין הנשים לגברים, ומנקודת מוצא זו הוא מתמודד עם מדרשי הלכה ואגדה שנראים כסותרים את שיטתו. כיצד עמדותיו המוסריות של הנזיר מתיישבות עם האסטרטגיות הפרשניות שלו?

למרות עמדתו הבסיסית שלפיה חז"ל משווים בין נשים לגברים, הרב הנזיר לא נוטה בסוגיה זו משיטתו העקרונית שלפיה יש לפרש את דברי חז"ל כפשוטם, על פי חז"ל במקורות אחרים או להגיה את הטקסט, אפילו כשנראה שיש במאמרים הללו "עלבון לכאורה" לנשים. השאלות שהוא שואל הן שאלות ערכיות, והוא מתאמץ למצוא פירושים שיישבו את הקשיים הערכיים, אך בסופו של דבר הוא אינו נוטה מדרכו הפרשנית.

בדברי המבוא לפרק זה הבאתי מקורות המצביעים לכאורה על גישה דמונולוגית כלפי נשים. ככל הנראה, הסיבה לכך שיש מקורות בכתביו המראים ריחוק מנשים, נובעות ממנהגי הצניעות

⁸⁷⁷ זו כנראה טעות סופר וצ"ל: בבא קמא טו ע"א ד"ה אשר תשים, שהובא בדבריו לעיל.
⁸⁷⁸ רבי יוסף באבד, מנחת חינוך, ירושלים: מכון ירושלים תשנ"א, חלק ג, עמ' רעא. כדעת המנחת חינוך שאשה יכולה לרשת את המלוכה סבורים גם רבי יחזקאל לנדא, שו"ת נודע ביהודה, מהדורא קמא, מהדורת וילנה, חושן משפט שו"ת א, עמ' ב ע"א; רבי משה סופר, שו"ת חתם סופר, ירושלים תש"ל, אורח חיים, שו"ת יב, עמ' טו וראה ח"ז ריינס, מלך, הסבור ש"מלך ולא מלכה" זו הלכה מאוחרת לחורבן, אך בסוף זמן הבית סברו הפרושים שגם אשה ראויה למלכות.
⁸⁷⁹ כ"י 19,028, עמ' 23-27.

המופלגות שגזר הרב הנזיר על עצמו כחלק מפרישותו. יש אפוא להבחין בין התרחקותו של הנזיר מנשים לבין יחסו למעמדן השוויוני בפני עצמו. בנושא זה לא השתנתה שיטתו מאז בחרותו.

ג. 4. השפעת הקבלה על פירושו של הרב הנזיר למדרשי ההלכה

והאגדה

מבוא

בשנות העשרים המאוחרות לחייו, בגיל 27, החל הרב הנזיר ללמוד קבלה. הרב נחשף ללימוד הקבלה בתקופת מלחמת העולם הראשונה. בתקופה זו שהה הרב הנזיר במעצר בעיירה בד-נויהיים הסמוכה לפרנקפורט על נהר מיין (בגרמנית: Frankfurt am Main) בגרמניה, שהייתה במקור עיירת נופש. הסיבה למעצרו היה החשש של שלטונות גרמניה שהייתה אז במצב מלחמה עם רוסיה, משהותם של נתינים רוסיים בצורה חופשית בגרמניה ורצונם למנוע מהם פעולות ריגול למען מולדתם. אמנם המאסר גרם לרב הנזיר להפסיק את לימודי הפילוסופיה באוניברסיטת פרייבורג, אך תנאי המעצר היו יחסית נוחים בעקבות התערבותם של הקהילות היהודיות המקומיות, ופרט לחירותם שהוגבלה בזה שהיו צריכים לחתום בכל יום בתחנת המשטרה המקומית, יכלו הרבנים, תלמידי החכמים והסטודנטים שבין העצורים, לעסוק בלימוד תורה ומחקר כרצונם. מגורים ומזון סופקו להם על ידי קהילת פרנקפורט. הרב הנזיר שהה במעצר זה קרוב לשנה, עד שחברו לספסל הלימודים באקדמיה של הברון מגינצבורג, זלמן רובשוב (לימים: שז"ר, נשיאה השלישי של מדינת ישראל), הצליח להשיג עבורו אשרת כניסה לשוויץ הניטרלית.

אחד מאותם עצירים היה הרב מנחם מנדל ניי, רבה ואב"ד של קהילת סנדומיר (Sandomierz, בין לובלין לקרקוב) אישיות עלומה שהידועות עליו מעטות.⁸⁸⁰ ככל הנראה הוא התבלט בין העצירים בזכות גדלותו בתורה ושליטתו בשפה העברית, באידיש ובגרמנית עובדה שגרמה לו להפוך למתורגמן של היהודים העצורים בפני השלטונות הגרמניים.⁸⁸¹ הרב הנזיר נקשר לרב מסנדומיר

⁸⁸⁰ מנהל מכון "נזר דוד", לחקר כתביו ומשנתו של הרב הנזיר, הרב הראל כהן, איתר באוסטרליה את בן נינו של הרב מסנדומיר. בהקדמה לביאור "פתחי הפרדס" לרב הנזיר לספר "קל"ח פתחי חכמה", עמ' 19, הוא מוסיף את הפרטים הבאים על הרב מסנדומיר: "נולד בשנת ה'תרט"ו בעיירה טומשופ לובלסקי, אף היא במחוז לובלין, כבן למשפחת חסידי קוצק אמידה. במרוצת חייו התקרב ביותר לחסידות גור. כילד כבר נחשב ל'עילוי' ולמד עם הרב ר' יעקב ליינר בן האדמור מאיזביצא וכן עם בנו ר' גרשון העניך ליינר האדמור מראדזין. לפי מסורת המשפחה, מאוחר יותר אף למד כימיה באוניברסיטה באיטליה. בשנת ה'תרנ"ג החל הרב נאיי לכהן כרב בדוביינקה (Dubienka) שבאזור לובלין. שנה לאחר מכן בא לסנדומיר צ'וזמיר, וכמעט עד החורבן בשואה כיהן שם כרב וראב"ד, למעט בשנות מלחמת העולם הראשונה כאמור, בה נכבשה העיירה סנדומיר בידי הרוסים תחת שלטון הקיסרות האוסטרית הונגרית, אז נאלצו היהודים לברוח, וכך הגיע הרב נאיי לגרמניה. כמי שהשפה הפולנית הייתה שגורה על לשונו, היה מוזמן הרב נאיי לעיתים קרובות לייצג את הקהילה היהודית ואמונתה בפני שרים, רוזנים וכמרים. בבאד-נויהיים התיידד גם עם רב קהילת פרנקפורט ר' שלמה זלמן ברויאר זצ"ל. בספר "פנקס הקהילות, לובלין-קייילצה", עמ' 129, 366, מסופר שנספה בשואה, אומנם נינו מר שטרומ הנ"ל מבהיר כי טעות היא זו ולמעשה נפטר בשנת ה'תרצ"ז, כשנתיים לפני המבול או לכל המאוחר בשנת ה'תרצ"ט".

⁸⁸¹ ע"פ משנת הנזיר, עמ' כז-כט. ככל הנראה השכלתו האקדמית של הרב ניי, שאותה רכש לפי מסורת המשפחה באוניברסיטה באיטליה, סייעה לרב מסנדומיר לייצג את היהודים לפני השלטונות ואולי אף הייתה גורם נוסף להתקרבותו של הרב הנזיר אליו.

ולמד ממנו את תורת הקבלה מהספרים ספר הזוהר,⁸⁸² שערי קדושה,⁸⁸³ שומר אמונים,⁸⁸⁴ קל"ח פתחי חכמה ו'חוקר ומקובל'.⁸⁸⁵ פרט לחודשים אלו שבהם שהה הרב הנזיר במעצר, לא נמשך הקשר עם הרב מסנדומיר,⁸⁸⁶ אך עד שנותיו המאוחרות, ראה הרב הנזיר ברב מסנדומיר את מורו הראשון בחכמת הקבלה, וכך כותב הרב הנזיר בספרו הגדול "קול הנבואה", כשהוא מתאר את השפעתה של קבלת הרמח"ל על שיטתו הפילוסופית של הראי"ה קוק:

וגם אנכי הקטן קבלתי הראשונה בחכמה הפנימית היתה מספרי רמח"ל, ספר קל"ח פתחי חכמה, וספר חוקר ומקובל, על ידי מורי הראשון בחכמת הקבלה רב גאון וחסיד מעיירה סנדומיר בוואהלין, שנפגשתי אתו בבאד-נויהם אשר בגרמניה בשעת פריצת המלחמה העולמית הראשונה בשנת תרע"ח. אז באו כל הרבנים מרוסיה למקום מרפא אשר בבאד-נויהם, והממשלה הגרמנית ריכזה אותם, את כל נתיני רוסיה וגם אני הייתי עמהם. ולבסוף זכינו לראות את האור הגדול של הראי"ה ותחית הקודש, מראשית זריחתו בארץ הקודש, ובעז"ה נתפשט האור ע"י תנועת תחית הקודש עד שהאיר פני כל המזרח בירושלים השלמה ועד חברון.⁸⁸⁷

ככל הנראה היוזמה לעסוק בלימוד ספרות הקבלה, בשהות המשותפת בבד-נויהם לא הייתה של הרב מסנדומיר, ששימש כאב בית דין בעירו והיה ידוע בעיקר בגדלותו בחכמת הנגלה, אלא הרב הנזיר היה זה שדחף לכך. עובדה זו עולה ממשפט שכותב הרב הנזיר אל הוריו מכ"ו באדר תרע"ה (1915):

⁸⁸² רשימת הספרים היא ע"פ משנת הנזיר, עמ' כט. הערה מעניינת שכותב הרב הנזיר שם על לימודו בספר הזוהר, פותחת לנו צוהר לשיטת לימוד הקבלה הייחודית שלו: "קבלתי על ידי הדואר מבית מסחר ספרים קופמן בפרנקפורט [...] ספר הזוהר, שהייתי בו בעומק רב, על פי דרך הסברה פילוסופית, ביחוד הגיונית". (ההדגשה שלי, י"ה) על שיטת לימוד הקבלה הייחודית של הרב הנזיר נעיר בהמשך.

⁸⁸³ ספר שערי קדושה "לישר האדם לעבודת בוראו" הוא ספר עם דגש מוסרי המורה דרך לאדם כיצד להגיע לדביקות, מבית-מדרשו של רבי חיים ויטאל (ש"ג-ש"פ), תלמידו של האר"י. הספר זכה לתפוצה רבה ונדפס עשרות פעמים.

⁸⁸⁴ ספר שומר אמונים לרב יוסף אירגס (שמ"ח-ת"ץ) מבוסס על כתבי האר"י והוא "שומר וכולל עיקרי האמונה... מורה באצבע ובאותות ובמופתים אמיתות חכמת הקבלה וסודותיה... כאשר קיימו וקבלו עליהם המקובלים הנאמנים" (מתוך השער, אמסטרדם תצ"ו), יצא לאור מחדש על פי כתב יד מחברו, ירושלים: מכון אהבת שלום, תש"ע.

⁸⁸⁵ הספרים קל"ח פתחי חכמה ו'חוקר ומקובל', חוברו ע"י הרמח"ל. ספר קל"ח פתחי חכמה משמש כספר מפתח לחכמת הקבלה בכלל ולקבלת האר"י בפרט. בספרו 'חוקר ומקובל' (מהדורה ראשונה: שקלוב תקמ"ה) עוסק רמח"ל ביהסוס בין הפילוסופיה לבין הקבלה דרך וויכוח, בין "חוקר" לבין "מקובל". ראו הנסל, רמח"ל. הגותו של רמח"ל השפיעה רבות על הרב הנזיר והוא אף ראה את עצמו משורש נשמתו של רמח"ל. ראה בהרחבה קול הנביאה, עמ' רע"ח-שי"ח והקדמות ומבואות לביאורו "פתחי הפרדס" לספר קל"ח פתחי חכמה לרמח"ל.

⁸⁸⁶ בהקדמה הנ"ל לפירוש הרב הנזיר לספר "קל"ח פתחי חכמה", מתאר הרב הראל כהן חלופת מכתבים ביניהם משנת תרע"ו, אך ככל הנראה הקשר ביניהם לא נמשך.

⁸⁸⁷ קול הנבואה, עמ' שיז, הערה תפ.

יש כאן אוצר בלום של תלמידי-חכמים, רבנים ובעלי-בתים יקרים, כולם חסידים, וביניהם רב זקן אחד, גדול בנגלה ובנסתר האבד"ק סנדומיר. והנה פתח לי פתח כחודו של מחט

בחכמת האמת. אמנם לא יגלה לי כמעט כלום.⁸⁸⁸

הסתייגותו של הרב מסנדומיר מלימוד הקבלה לסטודנט, בוגר הישיבה הצעיר מובנת. במהלך הדורות וגם בדורו של הרב הנזיר בדרך כלל תורת הקבלה לא הופצה להמון, בעיקר הקפידו על כך בעולם הליטאי אליו השתייך הרב מסנדומיר וזו הייתה גם תפיסתם של ראשי הישיבות שמשתייכות לעולם שבו למד הרב הנזיר. ללימוד הקבלה הוצבו גם תנאים מחמירים: נדרשה ללימוד הדרכה אישית מפי רב לתלמיד והייתה התנגדות ללימוד חכמת הקבלה מספרים בלבד; לפני לימוד חכמת הקבלה היה מוטל על התלמיד להגיע לרמה גבוהה בתורת הנגלה 'למלא את כרסו בש"ס ובפוסקים', ומקובלים מסוימים דרשו אף שהמשתלם בחכמת הקבלה יהיה גם בעל משפחה.⁸⁸⁹ לכן למרות התרשמותו של הרב מסנדומיר מהסטודנט בוגר הישיבה הרווק, מובנת הסתייגותו מלהורות אותו את תורת הנסתר והסתפקותו ברמזי תורה זו בלבד וגם זה ככל הנראה בעקבות בקשתו של האחרון. אך השאלה המטרידה היא מה הגורם שהביא את הרב הנזיר לרצות ללמוד קבלה? האם היה זה רק דחף רגעי, מתוך רצון לרכוש ידע בתחום נוסף ביהדות, או שמא מאחורי רצונו של הרב הנזיר ללמוד קבלה מסתתר מניע אחר? לשאלה זו כמעט שלא נדרשו החוקרים אך היא עולה מאליה. עד כה הצבנו בעבודתנו ובמחקר פירושו של הרב הנזיר, דמות של גדול בתורה ובמחקר, בן לישיבות הליטאיות ולמוסדות המפוארים של מחקר 'חכמת ישראל', שמצליח לשלב בין הדרכים הללו בהגותו. האם בישיבות הליטאיות שבהם למד מספר שנים לפני המפגש עם הרב מסנדומיר, או בעולם האקדמי שבו למד באותה תקופה מחקר תלמודי ופילוסופיה היה לימוד הקבלה פופולארי ולכן הרב הנזיר רצה להשתלם בלימוד זה? לגבי שתי השאלות התשובה היא שלילית בלשון המעטה. העמדה השלטת בחכמת ישראל בסוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20, בתקופה שבה הרב הנזיר התעניין בספרות זו, הייתה העמדה הרציונאליסטית. עמדה זו ראתה בכתבים הקבליים "אסופות מיסטיות חסרי הגיון", המנותקות מ"היהדות הנורמטיבית".⁸⁹⁰ גם בעולם הישיבות הליטאיות לא הייתה ספרות הקבלה חלק מתכנית הלימודים.⁸⁹¹ וכך קובע מרדכי ברויאר בסקירתו את תכנית הלימודים ב"אלף שנים של ישיבות":

⁸⁸⁸ ההדגשה שלי, י"ה. המכתב מובא במשנת הנזיר, עמ' כט, ובהקדמת הרב הראל כהן לפירוש הרב הנזיר לקל"ח פתחי חכמה, עמ' 18.

⁸⁸⁹ על הפצת ספרי קבלה בפולין וליטא ראה תשבי, קבלה.

⁸⁹⁰ ראה תשבי, הזוהר. דוגמה לכך נמצאת בביטויים חריפים של ההיסטוריון צבי גרץ על ספר הזוהר, והאשמת הלומדים בו והנוהגים אחריו בגרימת נחשלות תרבותית בעם ישראל. ראה צבי גרץ, דברי ימי ישראל, ה, ציון יב, מהד' שפ"ר, ורשה תרנ"ז, עמ' 382-395.

⁸⁹¹ על תכנית הלימודים המסורתית המקובלת בישיבות ראה בהרחבה ברויאר, הישיבה, עמ' 83-165.

חכמת הקבלה לא הייתה מעולם, פרט למקרים חולפים, חלק מתכנית הלימודים הסדירה בישיבות התלמידים. יחידי סגולה, ראשי ישיבות ותלמידים ותיקים, עסקו בקבלה ביחידות, ולכל היותר בחברות אינטימיות [...] ולא עוד, אלא שבמשך הזמן השתרשה בחוגים של לומדי ההלכה הדעה שקיים איסור על לימוד הקבלה בטרם הגיע הלומד לגיל ארבעים [...] גדולי החכמים, גם אלה שחייבו עקרונית את לימוד ספרי הקבלה, לא נתנו דריסת רגל ללימוד זה בישיבותיהם.⁸⁹²

אם כן חוזרת שאלתנו: מה מביא את הסטודנט לפילוסופיה מאוניברסיטת פרייבורג, בוגר ישיבות ראדין, וולוז'ין וסלבדוקה לפנות אל תורת הקבלה ולהעמיק בה? יתכן והתשובה לכך טמונה בקטע יומן גנוז שכתב הרב הנזיר, בזמן שהותו באוניברסיטת פרייבורג בחודשים שלפני פרוץ מלחמת העולם הראשונה:

פעם בשעת תפלת מנחה בשבת, בביהכנ"ס, ב"סידור" פתוח לפני, וארא, זמירות האר"יזל, בני היכלא דכסיפין, ונפשי נמשכה אחרי הדברים, לכסופא דכל כסופין, ואדפדף, וארא עוד, אזמר בשבחין, למיעל גופתחין,⁸⁹³ ונפשי ערגה, נכספה, לסוד, לרזין. בבואי לספריה, ואחפש בלכסיקון פלסופי, קבלה, והבאור קצר, ושולח לעיין בספרו של פרנק, הקבלה,⁸⁹⁴ בקשתיו ואקראהו, ועוד ספרים לועזיים, הפלסופיא של הזהר לדוד יואל,⁸⁹⁵ ועוד, ואפנה בזה במכתב לאבא ז"ל וישלח לי ספרי חב"ד.⁸⁹⁶

בקטע היומן מתוארת הכרות מקרית של הרב הנזיר בבית הכנסת עם זמירות האר"י המבוססות על ספרות הקבלה. הכרות זו היא מן הסתם הכרות מחודשת כי זמירות אלו מוכרות בבתים יהודיים רבים ובודאי גם היו מוכרות גם קודם לכן לרב הנזיר. אך בפסקה אוטוביוגרפית זו מתאר הרב הנזיר כי הכרות וקריאה מחודשת בזמירות אלו, גורמה לו לרצות להיחשף ולהעמיק באותם רזים. ושוב עולה השאלה: מדוע משתוקק הרב הנזיר להגיע ללימוד רזים אלה, רצון הנראה לכאורה כסותר את העמקתו בלימודי הפילוסופיה באותה תקופה באוניברסיטת פרייבורג?

⁸⁹² ברויאר, הישיבה, עמ' 160. על השתלשלות איסור לימוד הקבלה לפני גיל ארבעים ראה אידל, ארבעים. מתוך פיוט לסעודה שלישית המיוחס לאר"י. ראה "זמירות לסעודת-שבת שיסד האר"י הקדוש" ניקודן, תרגמן וצירף מבוא והערות: יהודה ליבס, בתוך: מולד-סדרה חדשה, ד (תשל"ב), עמ' 540-555.

⁸⁹⁴ ספרו של אדולף פרנק על הקבלה יצא בצרפתית בשנת 1843 (*La Kabbale, ou Philosophie Religieuse des Hébreux, Paris*), תורגם לגרמנית בידי אהרון ילינק, בשנת תר"ד 1844 (*Die Kabbala, oder Religionsphilosophie der Hebräer, Leipzig*) ומאוחר יותר גם בעברית (הקבלה או הפילוסופיה הדתית של היהודים, וילנה תרס"ט).

⁸⁹⁵ כוונתו לספרו של דוד יואל, דודו של קרל יואל, מורו של הרב הנזיר לפילוסופיה, שיצא כתגובה לספרו של פרנק, לאחר שספרו תורגם לגרמנית בידי אהרון ילינק, בשנת תר"ד: D.H. Joël, *Die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältniss zur allgemeinen jüdischen Theologie: zugleich eine kritische Beleuchtung der Franck'schen "Kabbala"*, Leipzig, 1849.

⁸⁹⁶ ביטי, פילוסופיה, עמ' 140-142, ע"פ מגילת סתרים א, לח.

מדברי הרב הנזיר עולה שהוא רצה לזכות בחוויה רוחנית כתוצאה מלימוד הקבלה שאולי לא הצליח להגיע אליה בלימודיו האקדמיים, למרות הצפיות שתלה בהם: "נפשי ערגה, נכספה, לסוד, לרזין", בעקבות התעוררות נפשית מסוימת שלה זכה בעקבות קריאת זמירות האר"י, למרות שאינו יודע בדיוק מהי קבלה. נציין כי בעקבות קטע זה שהובא לעיל וקטעים אוטוביוגרפיים נוספים סבור גם ביטי כי החיפוש אחר החוויה הדתית היא המניע שבעקבותיו פונה הרב הנזיר ללימוד הקבלה. בכל אופן כדי להרוות את צימאונו, הרב הנזיר פונה בהתחלה לספרות האקדמית בספריית האוניברסיטה, שם נתקל בספרו של אדולף פרנק. משה אידל עומד על העובדה כי ספרו של פרנק יוצא דופן במחקר הקבלה בגלל יחסו החיובי אליה, בתקופה בה שולטים התבונה והפוזיטיביזם באקדמיה והיחס לספרות הקבלה הוא שלילי. לשיטת פרנק לספרות הקבלה השפעה וחשיבות עצומה על המחשבה היהודית.⁸⁹⁷ הספר עורר תגובות רבות, בהן גם ספרו של יואל המוזכר לעיל. למרות זאת, הרב הנזיר לא מוצא סיפוק בספרות האקדמית המועטת הקיימת בספריית האוניברסיטה ופונה לאביו שיסייע לו.

נשים לב: הרב הנזיר לא פונה לרבני קהילת פרייבורג בגרמניה עמם היה בקשר, לא למוריו לפילוסופיה באקדמיה, ולא לדודיו ששימשו כולם ברבנות והיו גדולי תורה ומוסר, אלא דווקא לאביו שהיה מלמד תינוקות בעיירות ליטא. נראה כי בעולם הישיבות הליטאיות או בעולם ההשכלה האקדמי ובעולם הרבנות הגרמני שהושפע ממנו, לא מצא הרב הנזיר תשובה לכמיהתו. הרצון ללימוד תורת הנסתר מביא אותו לפנייה לעולם שבו היה לימוד תורת הנסתר מקובל בתקופה זו: תנועת החסידות, ולאביו שנטה לתנועה זו.⁸⁹⁸

במכתבו לאביו מנסה הרב הנזיר למצוא תשובה איך להגיע ללימוד משמעותי של תורת הקבלה. נראה שהסיבה לפנייה לאביו טמונה בקטע מפרקי יומן שכתב הרב הנזיר בתקופת ילדותו:

אבא, בעל רגש דק ועדין, והוגה דעות עמוקות, התקרב לחסידות זו [=חב"ד], ביחוד חיבב את קונטרס ההתפעלות להרב האמצעי, והיה עובד עבודת הקודש, זו תפלה, לפי דרכו, בהתפעלות השכל, ודמעות גיל מתגלגלות מעיניו. אחרי שנים, כשנפגשתי עם אבא, בשובו

⁸⁹⁷ לדברי משה אידל, קבלה, עמ' 8, ספר זה "תרם להכרת הקבלה באירופה המודרנית יותר מכל ספר אחר בטרם עבודתו המחקרית של גרשום שלום". לדבריו, במקום לראות בקבלה תופעה משנית ביהדות, או תקלה בדרכה, כדברי המשכילים, פרנק רואה בקבלה את אחד התחומים החשובים בה. לדבריו, אם התלמוד עוסק בשמירה על ההלכה ועל מעשה המצווה, בחרה הקבלה את תחום החקירה ואת העיסוק במטאפיזיקה וביסודות האמונה. בכותרת המשנה לספרו "הפילוסופיה הדתית של היהודים" יש אם כן אמירה מכוונת של המחבר המצביעה על יחסו החיובי לחכמת הקבלה בכלל ולספרותה בפרט. ע"פ אדולף פרנק, הקבלה או הפילוסופיה הדתית של היהודים, וילנה תרס"ט, עמ' 201.

⁸⁹⁸ עד ימינו מחולקים הליטאים והחסידים לשני מגזרים נפרדים, אף כי היום ההפרדה אינה כה דיכוטומית, בשנים המוקדמות יותר היו מחלוקות קיצוניות יותר. זכורני כשהייתי ילד היה סבי ר' משה בטיסט ז"ל, שהיה חסיד של הרב קלונימוס קלמיש מפיאסצנה הי"ד, נוהג לשאול את בני משפחתי שלמדו בישיבות הליטאיות: האם נהוג עדיין אצלכם לקיים ויכוחים עם בני הישיבות החסידיות, והיה מספר כי בימי ילדותו בישיבת "דעת משה" החסידית, בתחילת המאה ה-20 היו נוהגים בני הישיבה לצאת לויכוחים על דרך והשקפה מחשבתית, עם בני הישיבות הליטאיות. בהערה 9 לעיל, הבאתי מדברי הרב שאר ישוב כהן המתאר שסבו אף שילם מחיר אישי בשל דבקותו בחסידות חב"ד.

הביתה, בין הזמנים, אמר, שהביא לי מתנה טובה, והוציא משק טלית ותפילין שלו את "קונטרס ההתפעלות" ויגש לי, ואני לא הבינתי אז ערך המתנה. וכעבור שנים רבות, בהיותי במכללה גרמנית, ונמשך לבי אחרי חכמת הקבלה, פניתי לאבא במכתב בשאלות בענייני הספירות, הכוחות, והבחינות, וישלח לי על ידי הדואר את ה"תניא", וקונטרס ההתפעלות.⁸⁹⁹

שאיפה זו להעמקה בכתבי הקבלה משיבה את הרב הנזיר אל בית אבא, ואל החוויה המרוממת שהצליח אביו להגיע בתפילתו, בעקבות עיסוקו בספרות החסידות היונקת מהספרות הקבלית. כאשר הרב הנזיר רוצה לזכות גם הוא בחוויה, ככל הנראה בעקבות קריאת זמירות האר"י בשבת קודש, פונה הוא אל אביו. אל חוויה זו לא הצליח הרב הנזיר להגיע בלימודי הפילוסופיה באוניברסיטה וככל הנראה, כהנחתו של דב שוורץ,⁹⁰⁰ העמקה זו בתורה הנסתר, היא שדחפה את הרב הנזיר לנסות לשאוף להגיע לחוויה העוצמתית יותר של הנבואה.

ככל הנראה תורת הקבלה והרצון להעמיק בה, ממשיך להעסיק את הרב הנזיר בחודשים הבאים לאחר שקיבל מאביו את ספר התניא וקונטרס ההתפעלות. ככל הנראה רצון זה גם עמד ברקע של פגישת הרב הנזיר עם הרב מסנדומיר, והוא מבקש ממנו לפתוח בפניו את שעריה של חכמה זו. הרב מסנדומיר נעתר לבקשתו והרב הנזיר מוצא לעצמו מורה ללימוד חכמת הקבלה. התיאור של החוויה בעקבות לימוד הקבלה המתחיל בתיאורו החוויתי של אביו של הרב הנזיר המתפלל "בהתפעלות השכל, ודמעות גיל מתגלגלות מעיניו", מתוך קישורו עם ספרות הקבלה, חוזר על עצמו מספר פעמים בפרקיו האוטוביוגרפיים של הרב הנזיר. אך הפעם הרב הנזיר הוא שזוכה לחוויה זו בעקבות לימוד תורת הקבלה. דוגמה, אחת מיני רבות⁹⁰¹ מיומנו לחוויה של הרב הנזיר בעקבות לימוד ספרות הקבלה, הוא קטע מיומנו בשנת תרפ"ה, שהובא לעיל. בקטע זה המצוטט שם בהרחבה מתאר הרב הנזיר כי לימוד כתבי ר' אברהם אבולעפיה "היו לי למעורר עז תקיף ואיתן, ורוחי הומה ומתקדש ומטהר, ועולה אל על, במצאי את הגיוני ודרכי בינתי בהגיון השמעי הנבואי, בקבלה הנבואית, (של ר' אברהם אבולעפיה), ובשירי זמרה ורנה בניגוני נועם תהלים, בשפיכת הלב בעתות בלילה, בשעות

⁸⁹⁹ משנת הנזיר, עמ' יא. קונטרס ההתפעלות עוסק בדרכי ההתפעלות במוח, לב ובמחשבה על פי דרך חב"ד, ומסביר את עיקרי עבודת האלוהים החבדי"ת. על פי הקונטרס, "התפעלות" מושגת על ידי התבוננות בהנהגת ה' את העולם. על ספר זה וייחודו בתורת חב"ד ראה אליאור, קונטרס. לעיונו של הרב הנזיר בקונטרס ההתפעלות לפי דרך ההגיון השמעי ראה קול הנבואה, עמ' כו. על השפעתה של חסידות חב"ד על ההגות הציונית דתית דרך הגותו של הרב הנזיר ראה שוורץ, חב"ד, עמ' 365-359.

⁹⁰⁰ דב שוורץ, הציונות, עמ' 142 קושר בין חשיפתו של הרב הנזיר לכתבי הקבלה בידי הרב מנחם מנדל ניי, לבין החלטתו לנהוג במנהגי נזירות שהייתה כבר חלק מכמיהתו של הרב הנזיר להגיע למדרגת הנבואה.

⁹⁰¹ ראה גם משנת הנזיר, עמ' לב; שם עמ' סה ועוד.

טוהר עליון, כשכולי גופי רועד וכואב בכלות הכחות, רוחי עולה, ונשמתי חיה, עד כדי דפיקת הרוח בלב, ובנימי כנור שיר נועם הבינה, קול דודי דופק, ונהפכתי והייתי לאיש חדש".⁹⁰² גם לאחר שנפרד הרב הנזיר מהרב מסנדומיר, משקבל אשרת כניסה לשוויץ והתחיל ללמוד באוניברסיטת באזל, הוא לא הפסיק את לימודי הקבלה. גם נראה שקרבתו של הרב הנזיר לראי"ה קוק נבעה בין השאר מהיקף ידיעותיו הגדול של הראי"ה בתורת הקבלה. בהמשך הפרק נבדוק גם את השפעת קבלת הרב קוק על פירושו של הרב הנזיר למדרש.

הרב הנזיר עולה לארץ, ממשיך בלימוד עצמי ובמשך השנים הולך ומעמיק בספרות זו, עד שהיה מוכר בעולם היהודי כמקובל. מתוך תיאורו של זלמן שז"ר המתאר את המפגש המחודש ביניהם לאחר שנות פרידה רבות, אנו לומדים על תדמיתו של הרב הנזיר בקרב חכמי ירושלים:

באתי [...] לידידי ד"ר יהודה קאופמן – אבן שמואל (שליט"א) ז"ל, ואצלו בבית נודע לי [...] שהוא מספר, כי בתוך ירושלים יש יהודי, שאמר כזאת וכזאת בענייני הנבואה. ידידנו פרופ' גרשום שלום, שהיה בשעת מעשה אמר: "אני חשבתי שתמו המקובלים, והנה בתוך ירושלים מתהלך מקובל חי ויוצר דברי קבלה בימינו, מקובל חי". ובשם המקובל החי הזה, סיפר לי רבי בנימין ז"ל בביתו של יהודה קאופמן – אבן שמואל (יבלח"א) ז"ל דבר תורה על עצם המושג הנבואה. אינני רוצה להלאות אתכם; אבל מתוך מה שאמר לי על דברי-הנבואה, מתוך אמירה זאת הבינותי, שהמדובר הוא ברבי דוד הכהן.⁹⁰³

בנוסף היה הרב הנזיר מלמד שיעור קבוע לבני ישיבת "מרכז הרב" ולתלמידי מכון "הארי פישל" בספרו הקבלי של הרמח"ל קל"ח פתחי חכמה, וכן שיעור קבוע בזהר. חלק הארי של פירושו וכתביו הקבליים כביאורים לתיקוני זהר, ביאורים לאדרא רבה ואדרא זוטא ועוד, גנוזים בכתבי יד.⁹⁰⁴ כמו בפירושו למדרש גם כתיבתו הקבלית של הרב הנזיר משלבת את העולמות השונים בהגותו. וכך מנתח אלחנן שילה בהקדמתו לספר קל"ח פתחי חכמה,⁹⁰⁵ עם פירוש "פתחי הפרדס", לרב הנזיר, את כתיבתו הקבלית הייחודית של הרב הנזיר:

בכתביו של הרב הנזיר התמזגו היתרונות שבלימוד הישיבתי עם היתרונות שיש במחקר האקדמי. לימוד, יגיעה והיכרות עם פרטים, הן בתחום התלמוד והן בתחום הקבלה, מאפיינים את עולם הישיבות וישיבות המקובלים, ונעדרים מהלימוד האקדמי של

⁹⁰² משנת הנזיר, עמ' עה.
⁹⁰³ שבחי קול הנבואה, עמ' ט-י.
⁹⁰⁴ נזיר אחיו, ב, עמ' תיד.
⁹⁰⁵ עמ' 35.

הקבלה⁹⁰⁶ לעומת זאת בחינת הדברים הנלמדים לאור השתלשלותם ההסטורית מאפיינים את הלימוד האקדמי וחסרים בלימוד הישיבתי המסורתי. בכתביו הקבליים של הרב הנזיר הסקירה ההסטורית – מחקרית באה לידי ביטוי בנוגע לפרטיה של תורת הקבלה. העמל והיגיעה באים לידי ביטוי במאות המובאות מקבלת האר"י המובאים בספר זה על ידי צירוף המקורות השונים יחדיו (כתבי ר' חיים ויטל, עמק המלך, משנת חסידים, ושערי גן עדן) מתקבלת התמונה הכללית בנוגע לסוגיה הנידונה.

לסיכום, נראה אפוא שהתיאור האוטוביוגרפי היבש מספרו של הרב הנזיר "קול הנבואה", אותו הבאנו לעיל, המתאר את ראשית לימוד הקבלה מהרב מסנדומיר, טומן בחובו הרבה יותר. אין כאן מפגש מקרי עם תורת הקבלה, מתוך סערת מלחמת העולם הראשונה, אלא הרבה מעבר לכך. הרב הנזיר העסוק משחר נעוריו בשאיפה להגיע אל החוויה המשמעותית בעבודת האלוקים, נתקל בזמירות האר"י המבוססות על ספרות הקבלה והם גורמות לו לרצון להעמיק בתורה זו. מפגשו עם הרב מסנדומיר פותח לו פתח לספרות הקבלה, בה מוצא הרב הנזיר מורה דרך להגיע לחוויית קרבת האלוקים. מכאן והלאה הופכת להיות הקבלה מרכזית יותר ויותר בהגותו, במהלך חייו מעמיק הרב הנזיר בלימוד הקבלה, הוא נודע כמקובל ואף חלק מרכזי משיעוריו וכתביו, עוסק בקבלה. בפרק זה אבחן את מידת השפעת חכמת הקבלה על פירושיו למדרשי ההלכה והאגדה.

השפעת הקבלה על פירושיו

עוד לפני שאתייחס לדוגמאות השונות בנושא זה, אציין באופן כללי כי ההתייחסויות לקבלה בפירושו של הרב הנזיר אינן רבות כפי שהיינו מצפים ממקובל. בפרק זה נביא דוגמאות למרכזיות שבהן ונדון בטיבן.

נאמר במכילתא דר"י, בחדש, ז :

'על כן ברך יי את יום השבת ויקדשהו' - ברכו במן וקדשו במן, דברי רבי ישמעאל. רבי

עקיבא אומר : ברכו במן וקדשו בברכה. רבי יצחק אומר : ברכו במן וקדשו במקושש.⁹⁰⁷

דעתו של ר' יצחק תמוהה. הרי לכאורה המקושש פגע בקדושת השבת פגיעה שאין כמוה, בכך שהיה

האדם הראשון מאז מתן תורה שחילל שבת בפרהסיא, ומדוע רבי יצחק דורש שהקב"ה קידש את

⁹⁰⁶ שילה שם, מונה את חסרונותיה של השיטה האקדמית בכך שאין דרישה מהסטודנט שילמד ספרי קבלה ויכיר אותה לפרטיה, וכי צורת הלימוד האוניברסיטאית לדבריו, איננה עמלה בלימוד פרטי הקבלה. לדעתו עובדה זו משפיעה גם על צורת הלימוד של חלק מחוקרי הקבלה עצמם. "השערת יא", שרק מיעוט קטן מקרב חוקרי הקבלה, למד את ספר עץ חיים, ספר היסוד של קבלת האר"י, על הסדר, ורובם מלמדים את קבלת האר"י לאור קריאת מחקרים מכלי שני והיכרות עם קטעים נבחרים מתוך הספר עצמו", כותב שילה.

⁹⁰⁷ ד"ר עמ' כו ע"ב, מהדורת הורביץ-רבין עמ' 231.

השבת במקושש? מכוח קושיה זו מגיחים חלק מהמפרשים את נוסח המכילתא. וכך מפרש הרב הנזיר קטע זה במכילתא:

ר"א [=רבי יצחק אומר] וקדשו במקושש, לית בפס"ר [=פסיקתא רבתי] שם.⁹⁰⁸ והגר"א [עמ' מח ע"א] ומלב"ים [שמות כ, י] מגיחים כאן במלאכה (שהיה ר"ת במ', וטעו לפתור). ובספר והזהיר: וקדשו בקדושתו.⁹⁰⁹ אך בכל הדפוי וכת"י: **במקושש** וכן בהוצ' הורביץ ולוטרבך. ופי' שנסקל על חלול שבת ונתקדשה בו, שמקדושתה מחלליה מות יומת [שמות לא, יד]. והוא כמו ונקדש בכבודי [שם כט, מג], שמקושש לש"ש [=לשם שמים] נתכוון, תרגום יונתן, שלח ט"ו (ל"ב) וב"ב קי"ט: תוס' ד"ה אפילו, ממדרש, ושבו"י [=ושבות יהודה, דף ע"ח ע"ב] ומרכבת המשנה [דף צ"א ע"ב].

וי"ל כי הרוג נקרא קדוש, שמיתתו כפרתו ומקדשתו, וביחוד הרוג על קידוש השם. ומקושש הרוג ב"ד [=בית דין], לשם שמים, קדוש. ונתקדשה שבת בקדושתו. יוכפ"ק ער"ח ניסן תשי"ז,⁹¹⁰ ועיין זהר, ח"ב, היכלות פקודי [דף] רמ"ו [ע"ב], היכלא תנינא, עצם השמים, ביה נשמתין דאינון קטולי בית דין, או אינון קטולי שאר עמין.⁹¹¹

אנו רואים בפירושו של הרב הנזיר כי כדרכו, הוא מנסה לקיים את נוסח דפוס ראשון של המכילתא. הוא נסמך על שתי המהדורות המדעיות שמבוססות על כתבי היד שהיו מוכרים להם: הורביץ ולוטרבך שהכריעו כגירסה: "וקדשו במקושש". הכרעתם מבוססת על כתבי היד שהיו מוכרים להם וגם בכתבי יד שנחשפו מאז מופיעה גרסה זו, כך בכת"י מינכן ווטיקן, ובשינוי בכ"י אוקספורד: "ברכו במן במקושש". בכ"י אוקספורד נשמטה כפי הנראה המילה 'ברכו במן' {וקדשו} במקושש. אכן, חלק מהפרשנות המסורתית שאינה מבוססת על כתבי היד לא גורסת: "וקדשו במקושש", אך הרב הנזיר מקיים את הגרסה של דפוס ראשון.

לאחר שהרב הנזיר קובע את נוסח המכילתא על פי כתבי היד. הוא פונה לבסס את גרסת הדפוס על פי פירוש שעולה מן התוספות ומן המקורות הקבליים. הרב הנזיר מתבסס על רעיון המובא אצל כמה פרשנים לפיו עבירתו של המקושש הייתה "עבירה לשמה" והמקושש רצה לגרום למיתתו, כיוון שילמדו מכך ישראל לשמור את השבת. וכך מובא בתוספות במסכת בבא בתרא (ק"ט ע"ב ד"ה אפילו):

⁹⁰⁸ מהדורת ר' מאיר איש שלום, עמ' ק"ז ע"ב.

⁹⁰⁹ ליפציג תרל"ג, דף כט ע"ב.

⁹¹⁰ תאריך זה מסמל כי המקורות שהרב הנזיר מביא לרעיון זה נכתבו בזמן מאוחר לכתובת הפירוש עצמו.

⁹¹¹ כ"י 806, עמ' כ.

דאמר במדרש⁹¹² לשם שמים נתכוין שהיו אומרים ישראל כיון שנגזר עליהן שלא ליכנס לארץ ממעשה מרגלים שוב אין מחויבין במצות עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים. ממילא מותו של המקושש היה לשם קיום קדושת השבת, ובכך מקוימת לשון המכילתא: "וקדשו במקושש". אך הרב הנזיר לא מסתפק בפרשנות זו המקיימת את לשון המכילתא אלא פונה אל הקבלה כדי לחזק את גרסת הדפוס. את דבריו מבסס הרב הנזיר על דברי הזוהר על ההיכלות. ההיכל המתואר בדברי הרב הנזיר הוא היכל "עצם השמים", הגבוה מההיכל הראשון "לבנת הספיר". אל ההיכל הראשון זכאית להיכנס נשמה הזכאית לכך, ולפי ביאור בעל הסולם, הכוונה שלא חטאה בעולם הזה.⁹¹³ ההיכל השני: "עצם השמים", הגבוה ממנו הוא היכל שאליו יכולות להיכנס שני סוגי נשמות: נשמות הרוגי שאר העמים, ונשמות של הרוגי בית דין. הזוהר מבאר כי הסיבה שנשמות אלו למרות חטאם, יכולות להיכנס אל היכל "עצם השמים", היא מפני שאנשים אלו הומתו ביד בית דין, ומיתתם היא כפרתם על עוונותיהם, והיא שמעלה אותם לדרגה הגבוהה שבה נמצאת נשמתם.⁹¹⁴ אמנם הרב הנזיר לא נזקק לדברי הזוהר כדי לקיים את נוסח הדפוס כי לכאורה הגרסה יכולה להיות מבוססת על דברי התוספות, אבל הרב הנזיר רואה צורך להוסיף את דברי הזוהר המתזקקים את גרסת הדפוס ונותנות לה רובד פרשני נוסף. בכך ניתן להצביע על השפעה מסוימת אם כי לא גדולה של הגותו הקבלית של הרב הנזיר על פירושו למדרש.

דוגמה נוספת שבה אנו רואים השפעה קבלית מסוימת, על פירושו של הרב הנזיר מובאת בהמשך דברי המכילתא דר"י, בחדש, ז:

רבי שמעון בן יוחאי אומר ברכו במן וקדשו במאורות, רבי שמעון בן יהודה איש כפר עכו אומר משום רבי שמעון, ברכו במן וקדשו במאור פניו של אדם הראשון, על כן ברך יי את יום השבת ויקדשהו.⁹¹⁵

מעיון בכתבי היד עולה כי המילה "הראשון" מסופקת: היא אמנם מופיעה בכ"י מינכן, ווטיקן ובדפוס ונציה, אך חסרה בכ"י אוקספורד ובספר והזהיר.⁹¹⁶ הורביץ-רבין במהדורתם לא גרסו את המילה "הראשון", תוך שהם מעדיפים את גרסת ספר והזהיר ו"שאר גרסאות" על פני הגירסה "מאור פניו של אדם הראשון". אמנם בהערה שם כתבו המהדירים שמבחינה פרשנית לא מחויב שיש הבדל וייתכן שגם אם נגרוס "אדם", הכוונה למאור פניו של אדם הראשון.

⁹¹² בספרות חז"ל לא נמצא מקורו של מדרש זה. ראה הרב מנחם כשר, תורה שלמה, פרשת שלח, כרך לט, עמ' ריא, הערה קצו.

⁹¹³ חלק ה, פרשת פקודי, עמ' קנד.

⁹¹⁴ ע"פ ביאור הסולם שם, עמ' קסג.

⁹¹⁵ ד"ר עמ' כו ע"ב, מהדורת הורביץ-רבין עמ' 231.

⁹¹⁶ ליפציג תרל"ג, דף ל ע"א.

הרב הנזיר בפירושו מתייחס לסוגיית הגרסה. כדרכו הוא מבכר את נוסח דפוס ונציה, כנגד שאר הגרסאות, אך את הנימוק לכך מבסס על ספרות הקבלה:

יש מגיהים ומוחקים הראשון, כבילקוט [שמות, רמז רצו], וב"ר פיי"א [ב], קדשו באור פניו של אדם, לא דומה אור פניו של אדם כל ימות השבת כמו שהוא דומה בשבת.⁹¹⁷ משום הנשמה היתרה שתאיר פניו של אדם בשבת (ז"י [=זה ינחמנו, עמ' מה ע"א] ושבו"י [=שבות יהודה, עמ' ע"ח ע"ב] ומ"ס [=מדות סופרים, עמ' עז ע"א] וא"צ [=ואיפת צדק, עמ' מ"ח ע"א] ומלב"ים [שמות כ, יא]).

אך בפס"ר [=בפסיקתא רבתי] שם פכ"ג,⁹¹⁸ ברכו במאור פניו של אדם ואשתו, מלמד שלא ניטל זיו אדם ממנו עד מוצאי שבת, וכרבנן במוצאי שבת נטל כבודו וטרדו מג"ע [=מגן עדן]. וכן גם בב"ר שם, אתיא כרבנן, לן כבודו עמו וניטל ממנו במוצ"ש. אמנם אין צריך להגיה, והענין אחד.

אור פניו של אדם בשבת הוא מאור פניו של אדם הראשון, הוא סוד זיהרא עלאה דאדם הראשון, כתנות אור, בסתרי תורה. לפי המבואר באורות הקודש למרן הרב זצ"ל, המדרגה העליונה, על אספקלריא המאירה, שמצדה הגופניות נשארה קצת במעמדה, ומצד זיהרא עלאה דאדה"ר מתעלה כל הגופניות כולה. עיין אורות הקודש ח"א, [עמ' רפ"א,⁹¹⁹ זיהרא עלאה, ו"מקורות". בסוף הס' [=הספר].

וכן בקידוש ברכה, על הכוס, ועונג שבת, מתעלה גם הגופניות, ונשמה יתרה מאירה באור פניו של אדם, מזיהרא עלאה דאדם הראשון.⁹²⁰

הרב הנזיר לא מסתפק בעובדה שבדפוס ונציה מופיעה הגרסה "אדם הראשון" אלא פונה לספרות הקבלה ולמשנתו של רבו, הראי"ה קוק, כדי ליישב את הסתירה בין הנוסחאות.

יש לציין כי שתי הגרסאות מראש מתקבלות על הדעת, אך הרב הנזיר הולך בעקבות רבו הראי"ה שמזכיר בספר אורות הקודש שנערך על ידו, כחלק מהמדרגות שהאדם יכול להתעלות בהם, את מדרגת "זיהרא עלאה דאדם הראשון", הגבוהה ממדרגת "אספקלריא המאירה" וכך כותב הראי"ה קוק בספרו אורות הקודש, שם:

ההתעלות של אספקלריא המאירה היא מגלה את האורות העליונים בצורה בהירה כזו, עד שכל הציורים העולמיים שבכל הערכים התחתונים הם מזהירים בכל מילואם. ואינם

⁹¹⁷ עד כאן לשון מדרש בראשית רבה.

⁹¹⁸ מהדורת ר' מאיר איש שלום, עמ' קיז ע"ב.

⁹¹⁹ נמצא באורות הקודש א, רע"ט. הרב הנזיר כתב את פירושו כאשר הספר אורות הקודש עוד לא הודפס, וככל הנראה היה בשלבי הגהה סופיים.

⁹²⁰ כ"י 806, עמ' כא.

מתטשטשים כלל, ומזה באה המדה הנפשית, שאין החושים והכחות הגופניים מתעלפים על ידי הופעת האורה הנבואית העליונה הזאת. ומכל מקום יש הבדל בין אותה האורה ובין מדת זיהרא עילאה דאדם הראשון בזה, שמצד אספקלריא המאירה הגופניות נשארה קצת במעמדה, וממחציתו ולמטה נקרא איש, נאמר גבי משה. ומתוך כך פירש מן האשה. ומצד זיהרא עילאה דאדם הראשון מתעלה כל הגופניות כולה.

הראייה קוק מביא בפסקה זו רעיון שמקורו בקבלת האר"י.⁹²¹ לפי רעיון זה גם בהתעלות הרוחנית של "אספקלריה המאירה", שלפי דברי חז"ל זו הייתה מדרגת הנבואה של משה רבנו (בבלי, יבמות מט ע"ב), יש חסרון מסוים. החיסרון הוא שלמרות המדרגה הגבוהה שהגיע אליה הנביא, עדיין כאשר הנביא נזקק לצרכיו הגופניים יורד ממדרגתו זו. רעיון זה מבאר מדוע פירש משה מן האשה. לפי רעיון זה כאשר האדם מגיע למדרגת "זיהרא עילאה דאדם הראשון", גם גופניותו מתעלה והוא אינו יורד ממדרגתו הגבוהה על ידי שימוש בצרכיו הגופניים. רעיון זה בקבלת האר"י מבוסס על דברי הזוהר המבאר את הפסוק, המתאר את השפעת חטא אדם הראשון על האדם "וידעו כי ערומים הם" (בראשית ג, ז), מבאר הזוהר: "דאבדו זיהרא עלאה דהוה חפי עלייהו ואסתלק מנייהו ואשתארו ערומים מניה" (חלק א, דף לו ע"ב). אותו 'זוהר עליון' מתואר בקבלת האר"י כאפשרות לזכך את גופניות האדם. יש לציין כי רעיון זה מתאים לתפיסתו המחשבתית של הרב קוק, שחלק מרכזי ממנה עוסק ביכולתו של האדם לקדש את חיי העולם הזה הלאומיים, והפריטיים ואף את החיים הגופניים.

בפירושו של הרב הנזיר הנוגע לגרסה הנכונה במכילתא, אנו מוצאים שימוש בספרות הקבלה כביסוס לפירושו. לשיטתו פירוש המכילתא הוא שהאדם מגיע למעין מדרגה כזו בשבת קודש. לפי רעיון זה מוצא הרב הנזיר כי הגרסה במכילתא: "של אדם הראשון", היא הגרסה הנכונה. אנו רואים בדוגמה זו כי למרות ההסתפקות בכתבי היד, והכרעת הורביץ לגרוס: "מאור פניו של אדם", מעדיף הרב הנזיר את הגרסה "אדם הראשון" בעקבות השפעת קבלת האר"י וקבלת הרב קוק על הגותו. הרב הנזיר אומר כאן שעל פי ההסבר הקבלי אין הבדל אמיתי בין 'אדם' ל'אדם הראשון'. מעניין שזה תירוץ הפוך משל הורביץ. בשעה שהאחרון מציע שגם 'אדם' הכוונה היא לאדם הראשון, הנזיר מציע שגם 'אדם הראשון' הוא למעשה כל אדם.

⁹²¹ למקורות שיטה זו ראה אורות הקודש, ב, עמ' תקצו.

סיכום

כותרתו של אחד המחקרים הראשוניים שעסק במשנתו ההגותית של הרב דוד כהן, הרב הנזיר, הייתה "דמותו וקווי-אישיותו של מיסטיקן יהודי בדורנו".⁹²² כמו חיבורים רבים אחרים שהתפרסמו לאחר פטירתו, מאמר זה עסק בצדדים המיסטיים שבאישיותו ובכתביו של הרב הנזיר. הגורם לעיסוק בנושאים הללו הוא העובדה שבמהלך חייו נודע הרב הנזיר כמקובל שהגדולה בשאיפותיו המיסטיות הייתה הנבואה.

אולם בניגוד לקו מחקרי זה, הבדיקה שעשיתי בפרק זה מעלה כי אמנם בפירושו של הרב הנזיר למדרשי ההלכה והאגדה אנו מוצאים מובאות קבליות, וכי חכמת הקבלה אף משפיעה במידה מסוימת על דרך פרשנותו, אך באופן כללי ההתייחסויות הקבליות מעטות. ייתכן שלענייננו זה, שתיקתו של הנזיר מלמדת אותנו על שיטתו הפרשנית. במבוא לפרק זה עמדנו על עיסוקו הרב של הנזיר בספרות הקבלה. והנה, אם ננסה לדמיין פירוש למדרשי ההלכה והאגדה שנכתב בידי "מקובל", מן הסתם יעלה על דעתנו פירוש רצוף במובאות ורעיונות מתורת הסוד, ואילו כאן אנו רואים שהרב הנזיר כמעט שאינו מפרש את המדרש באופן קבלי. כוחו כמקובל לא בא אפוא לידי ביטוי פרשני כפי שהוא מתבטא לדוגמה בפירושו לספר קל"ח פתחי חכמה. אי אפשר להתעלם מן העובדה שיש כאן כעין הפרדה בין אישיותו של הרב הנזיר כמקובל לבין הדרך שבה הוא מבכר לפרש את מדרשי ההלכה והאגדה. פירוש זה מתעניין בעיקר בטקסט - בלשונו, בתוכנו וברעיונות שהדרשן רצה ללמד, וכמעט שלא בתורת הסוד. הפרדה מעין זו מתבלטת גם בפירושו לאמונות ודעות ולספר הכוזרי: גם שם המובאות הקבליות אינן רבות, ונראה שעיקר דרכו של הרב הנזיר בפרשנותו היא לדון בטקסט שהוא מפרש לגופו, ולא דווקא במשמעויותיו הקבליות.⁹²³

⁹²² שוורץ, דמותו.

⁹²³ אגב, גם עיון בעיזבונו הספרותי מגלה תמונה שונה לחלוטין מתדמיתו כמקובל. כידוע, הרב הנזיר היה כותב פורה: עד כה יצאו לאור עשרות ספרים מתורתו, רובם לאחר פטירתו, וכתבי יד רבים במגוון רחב ממקצועות התורה עדיין ממתינים להוצאה לאור. והנה, הצד הקבלי תופס בכתביו מקום הרבה פחות מרכזי מן הצפוי - כעשרה אחוזים בלבד מעיזבונו הספרותי. דברים ברוח זו שמעתי מפי בן הרב הנזיר, מו"ר הרב שאר ישוב כהן, שנהג לומר: "רואים את אבא כמקובל, אך האמת שרק עם עלות השחר היה עוסק בתורת הנסתר, ואילו עיקר עיסוקו ביום ב'נגלה"

ג. 5. השפעת ההיגיון העברי השמעי על פירושו של הרב הנזיר למדרשי

ההלכה והאגדה

מבוא

כפי שראינו בפרקי העבודה השונים, לרב הנזיר תחומי ענין מגוונים בהלכה ובמחשבה היהודית. אך בעיניו, מפעל חייו וחידושו המרכזי הוא שיטתו הפילוסופית - "ההגיון העברי השמעי". וכך מתאר הרב הנזיר בקטע אישי שהיה אמור להיות חלק מהקדמתו לחיבורו המתוכנן "קול הנבואה"⁹²⁴, את מרכזיותה של הגותו זו בחייו:

ההגיון השמעי העברי הוא עבודת חיי. יסודו הכללי וכן ההגיון הסודי⁹²⁵ עוֹבֵד בחו"ל, בבזל, בהיותי כולי עסוק בחקרי למודי ההגיון והפלוסופיא. מאז בואי לארץ ישראל, בראשית תרפ"ב, עוֹבֵד ביחוד הגיון המידות שהוא מהצד המדרשי, בע"פ, בשיעורים בישיבת 'מרכז הרב', ובכתב, ביותר מעשרים שנה, בכמה מהדורות.⁹²⁶

נשים לב. הרב מחלק את התפתחות שיטתו הפילוסופית לשניים: את היסודות הפילוסופיים והקבליים הנזיר הגה בחו"ל, ואת הגיון המידות שהתורה נדרשת בהן "שהוא מהצד המדרשי", קנה בארץ. לפי דברים אלו, עיסוקו במדרשי חז"ל קשור מאוד לשיטתו הפילוסופית ויש לנו ציפייה למצוא את עקבותיה בפירושו למדרשי ההלכה והאגדה.

לביאור שיטה זו ולביסוסה הקדיש הרב הנזיר את ספרו הגדול: "קול הנבואה". גם בשאר כתביו מתייחס הרב הנזיר רבות לשיטה זו ומנסה לבסס אותה על ספרות חז"ל וספרות גדולי הדורות. משמעותו של הביטוי "ההגיון השמעי" הוא כי אפיונו של ההגיון העברי איננו באינטואיציה אותה מזהה הרב הנזיר עם חוש הראייה, אלא דווקא בהעמקה, בהיסק החדש והלא ידוע מתוך הנתון אותה מזהה הרב הנזיר עם חוש השמיעה.

גם בתיאור חוויותיו האישיות תופס נושא השמיעה מקום מרכזי. כך לדוגמה קושר הרב הנזיר ביומנו בין אירוע זיכרון ילדות הקשור לשמיעת קול לבין הגותו. האירוע התרחש כאשר נסע בהיותו ילד בן שש שנים, יחד עם אביו לעיר ווילנה הסמוכה לעיירת הולדתו מיישיגאלא (Maišiagala). הקטע הנ"ל הוא מהקטעים הראשונים שבו בחר הרב הנזיר לפתוח את זכרונות חייו:

⁹²⁴ בפועל, הספר קול הנבואה, ירושלים תש"ל, יצא לאור רק שנתיים לפני פטירתו של הרב הנזיר. ביטי, פילוסופיה, עמ' 194-169, שעסק בהרחבה בעבודת הדוקטור שלו במחקר הספר ושלבי עריכתו, מונה שלושה שלבים עיקריים בעריכת הספר, שהם ככל הנראה שלושה שלבים מרכזיים בחייו שבהם עסק בהגותו, ההגיון העברי השמעי: השלב הראשון בתקופת לימודיו באוניברסיטת באזל בשנת תרע"ז, שלב העריכה הראשונית בשנת תש"י, והוצאת הספר בשנת תש"ל. לאחר עיון בחומר הרב שהיה התשתית לעריכת הספר, לעומת הספר המודפס, קובע ביטי כי "רב החומר שנשאר בכתב-יד על החומר שיצא לאור", שם, עמ' 191.

⁹²⁵ כינויו של הרב הנזיר לדרכים שבה בא ההגיון העברי השמעי לידי ביטוי בקבלה, תורת הסוד.

⁹²⁶ מובא אצל ביטי, פילוסופיה, עמ' 177.

אבא ז"ל לקחני אל העיר הסמוכה, ווילנא. המסע היה בלילה, מוצש"ק, בשירת בעלי עגלות טעונות תוצרת העיירה והכפר, וחביות וכלים ריקים לקבלת סחורות מהעיר. לאט לאט עשינו את הדרך, בספורי מעשיות והגיגי לב. בהגיענו קרוב לעיר, בין ההרים מסביב לה, עם עלות השחר, והנה קול שריקת מכונת הרכבת הגיע לאזני, והקול דק ורם, ממושך וארוך, מלא געגועים, נאלם, רחוק רחוק לאין סוף. ויהי לי לזכרון לכל הימים, עת אשמע קול הצפירה של הרכבת, אותו קול, מלא געגועים עזים בוקע באזני עד היום, ויהי לי ליסוד יצירת ההגיון העברי השמעי.⁹²⁷

הקול שמשך את לבו של הרב דוד כהן עוד בילדותו, התגבש במהלך השנים לשיטה פילוסופית שבמרכזה עומד הקול וחוש השמיעה. הגות זו ביסס הרב הנזיר עם השנים, בלימודיו בישיבות הליטאיות,⁹²⁸ ולאחר שעבר ללמוד באוניברסיטת באזל, בחר את ההגיון העברי לנושא עבודת הדוקטורט שלו. כך כותב ביומנו בשנת תרע"ו (1916):

מחשבתי נתונה בעיקר להגיון, המערבי הכללי, העתיק והחדש, לכל זרמיו ואסכולותיו, וביחוד להגיון העברי השמעי הנבואי. התחלתי לעבוד עבודה מדעית בזה, הנני הוגה בה יומם ולילה, בעלותי על משכבי ובקומי, הוגה חושב ומהרהר בניסוח משפטים ומאמרים, ברורים, מוצקים, ומעלה על הכתב, בזיקוק אחרי זיקוק, וצירוף אחרי צירוף. העבודה קשה, ומיגעת, ואיני יכול להפטר ממנה.⁹²⁹

כאמור, גם לאחר עלייתו לארץ, עסק הרב הנזיר רבות בפיתוח ההגיון העברי השמעי שלו, וייחד חלק משיעוריו בישיבה לנושאים הנוגעים בהגותו כעיסוק ב"מידות שהתורה נדרשת בהם",⁹³⁰ וכך כותב הרב ביומנו, בשנת תרפ"ב:

ההגיון השמעי, או השמיעי, חידוש חידושי לעצמי ובשרי, מהגיון לב חכמה ובינה, שנתגלה לי באוזני הפנימי, שלא שאילתיו מאיש, ולא מצאתיו אצל רב, הנני רואה, שהוא הדרך האמתית, והיחידי לי להגיע בו לדעת עליון. צריכים להתפשט מכל ציורי מראה וראות תחתונה ועליונה, הבינה מתנערת ונעשית טהורה, ושומעת אז עניני החכמה העליונה שהיא תנועה עליונה, כמו בטישה, ואז הנך יודע, שומע, דעת עליון. בלעדי זאת אין כל דרך אחרת,

⁹²⁷ משנת הנזיר, עמ' ג-ד.

⁹²⁸ ראה לדוגמה משנת הנזיר, עמ' יט, שם מתאר הרב הנזיר את ראשית התפתחות ההגיון השמעי מתוך לימודיו בישיבת סלבודקה.

⁹²⁹ מגילת סתרים א, סד. ראה ביטי, פילוסופיה, עמ' 169. להתייחסות נוספת לעיסוקו בהגיון העברי השמעי בתקופה זו ראה משנת הנזיר, עמ' לב.

⁹³⁰ משנת הנזיר, עמ' נט. לימוד מעמיק במידות שהתורה נדרשת בהם גם הובא בידי הרב הנזיר בתכנית הלימודים בישיבת "מרכז הרב", ראה משנת הנזיר, עמ' נ. למחקר המידות שהתורה נדרשת בהם בדורנו, יחד כותב העת בעריכת עלי מרצבך ומשה קופל, הגיון, מחקרים בדרכי חשיבה של חז"ל, א-ה, תשמ"ט-תשס"א.

לפני⁹³¹ לכל הפחות, להגיע לדעת אמת, צדק עליון, וטוב נועם אלוהי. זקוק אני לעבד על דעת עצמי, כי שיטתי זו היא יחידית, ובנויה על הגיון ארוך, שהגיתי בלבי, כחמש שנים, בררתיו וערכתיו בכללים, בכתב, על-פי ספרי קודש שלנו, וספרי הפילוסופיה, החדשה והעתיקה, שלהם.⁹³²

הגיון עברי - החזון

מהו "ההגיון העברי השמעי"? בפתח הספר קול הנבואה (עמ' ג), כותב הרב הנזיר:

ההגיון העברי שמעי הוא, לא עיוני. אקוסטי, לא אינטואיטיבי – הסתכלותי. כלל גדול זה, הקובע תכונת החכמה העברית, והנותן מפתח לרוח הסוד העברי, ניתן לידע להודיע ולהודע במקצוע מדעי חדש, מדויק: תלמוד ההגיון השמעי העברי.

שתי נקודות מרכזיות עולות ממשפט מפתח זה העומד בייסוד הפילוסופיה של הרב הנזיר. כשמה של שיטתו: "ההגיון העברי השמעי", אנו מבחינים בשני מרכיבים לשיטה זו: עבריות ושמעיות. הרב הנזיר מנסה להגדיר באמצעות שיטה מסוימת זו, רוח ייחודית ליצירה היהודית לדורותיה, ולחשוף את תבניתה. על רעיון זה חוזר הרב הנזיר וכותב ביומנו: "צריך להוכיח, לעצמי, ולבני הדור המודירני, שיש הגיון עברי מיוחד, הנבדל מההגיון המערבי [...] זוהי תכלית כל עמלי, ובלותי שעותי החשובות בספרי ההגיון לעמים".⁹³³ לפי שיטה זו הדרשנות ההלכתית, החזיונות הנבואיים והסודות הקבליים, נובעים כולם מאותה דרך הגיונית העומדת בייסוד היצירה היהודית כולה. רעיון זה חוזר על עצמו גם במשפט בספר קול הנבואה, עמ' יא: "החכמה העברית נקנית בדרך מיוחדת לה".

ההתחקות אחרי רוח היצירה היהודית מובילה את הרב הנזיר לשתי דרכים: מחד לעיסוק מעמיק בספרי פילוסופיה של חכמי אומות העולם כדי למצוא בהם מכנה משותף המנוגד למחשבה היהודית המקורית, ומאידך לעיסוק מעמיק במידות שהתורה נדרשת בהם, מתוך ניסיון להתחקות על עקבותיו של הגיון יהודי מקורי. עיסוק זה במידות שהתורה נדרשת בהם שלווה את הרב הנזיר בבואו לארץ, מוביל אותו לויכוח מעניין עם המלומד היהודי וינאי הישיש אדולף שוורץ,⁹³⁴ שעסק גם הוא באותה תקופה במחקר המידות שהתורה נדרשת בהם,⁹³⁵ וכך מתאר הרב הנזיר:

⁹³¹ הניקוד אינו במקור.

⁹³² משנת הנזיר, עמ' נט.

⁹³³ ביטי, פילוסופיה, עמ' 161, מגילת סתרים ב, ט.

⁹³⁴ אדולף או בשמו העברי אריה שוורץ, שימש כרקטור בית המדרש לרבנים בוינה וראו עליו זיכר, שווארץ, וכן סקירתו של ויכסמן, שווארץ.

⁹³⁵ ראה לדוגמה: A. Schwarz, *Der Hermeneutische Analogie*, Vienna 1897 (תורגם בידי י"ל לנדא, הגזרה השוה, קראקא תרנ"ה); A. Schwarz, *Der Hermeneutische Syllogismus*, Vienna 1901 (תורגם בידי מ' ברקוביץ, מידת הקל וחומר, קראקא תרס"ה); A. Schwarz, *Der Hermeneutische Induktion*, Vienna 1909 (על מידת בניין אב); ;

בנוחי על הכרמל, הביא לי אחד מקרובינו מבית הד"ר רב"מ [=רבי בנימין מנשה] לוי, ספר של ד"ר [אדולף] שוורץ על 'דבר הלמד מעניינו' שלא ידעתי ממנו, ומצאתי שם מכוון לדעתי. גם נזכר שם ספרו על מידות כלל ופרט. ערכתי מכתב לד"ר ר"א שוורץ הישיש בוינה, בו הודעתיו שיש לי רוב ספריו על המידות [...] קריתי ושניתי בהם, הרבה למדתי מהם, והרבה מצאתי שכונתי לדעתו, אם כי בעיקר אני לשיטתי ע"א [=על אודות] ההגיון העברי השמעני, אקוסטי, הנבדל מההגיון היוני המערבי העיוני ההסתכלותי [...] ובקשתיו לשלוח לי שני ספריו החסרים לי על דהמ"ע [=דבר הלמד מעניינו] וכלל ופרט. כעבור זמן קצר קבלתי ע"י הדואר את שני הספרים ומכתב קצר, כתוב, לכבוד היושב בשבת תחכמוני וכו', בצירוף לאזהרה, הגיון לאומי, מנעו בניכם מהגיון לאומי.⁹³⁶

אזהרתו של אדולף שוורץ לרב הנזיר שלא יעסוק ב"הגיון לאומי": רוח יצירה האופיינית לעם היהודי ומייחדת אותו בכך משאר האומות, אופיינית לאינטלקטואלים הוינאיים בתקופה שקדמה למלחמת העולם השנייה. יצירותיהם הרוחניות התמזגו בתרבות המקומית והם העדיפו את העיסוק בתרבות האוניברסאלית על פני עיסוק ברוח הלאומית.⁹³⁷ מיותר לציין כי הרב הנזיר לא שעה לאזהרתו והמשיך בעבודתו. וכך מסכם דב שוורץ את המאפיין העברי בשיטתו הפילוסופית של הרב הנזיר:

בדברים אלו אנו מוצאים התפתחות מקורית ברעיון המשיחי בדורנו, שלפיה התחדשות עם ישראל כרוכה בהתמסרות לדרך הגיון מיוחדת [...] בדרך זו, הרב הנזיר קישר את עיוניו הספקולאטיביים והפילוסופיים על היהדות עם דרכו המעשית לפי עקרונות גישתו הדתית-משיחית. התחדשות הזיקה לארץ, ועוד יותר מכך תקומתה של מדינת ישראל, חשפו את עוצמת התפיסה המשיחית של הנזיר, והוא עיגן תפיסה זו בדעותיו המקורות על אופיה של היצירה היהודית. דומה שהרב הנזיר התווה קווי יסוד לתכנית קרדינאלית, והחשש מתגנב ומאיים: שמא זהו מפעל הגדול מן החיים עצמם.⁹³⁸

מהי שמעיות?

מהי אותה "שמעיות", המיוחדת להגיון העברי לפי שיטתו של הרב הנזיר? בהקדמתו לספר "קול הנבואה" כותב הרב הנזיר:

A. Schwarz, *Der Hermeneutische Antinomie*, Vienna 1913 (על מידת שני כתובים המכחישים זה את זה) ועוד אחרים.

⁹³⁶ מצוטט אצל שוורץ, הציונות, עמ' 241-240; ביטי, פילוסופיה, עמ' 163.

⁹³⁷ ביטוי הולם לרוח זו נמצא בספרו האוטוביוגרפי של סטפן צוויג, העולם, עמ' 19-29.

⁹³⁸ שוורץ, הגיון, עמ' 24-23.

ההגיון השמעני העברי, הוא שיטה חדשה, עיקרית. אמנם כללה הוא משפט אחד, אבל כלל

זה הוא עיקר שממנו צומחים ענפים רבים. (עמ' 10)

את ה"כלל" אליו מתכוון הרב הנזיר, הבאנו לעיל: "ההגיון העברי שמעני הוא, לא עיוני. אקוסטי, לא אינטואיטיבי – הסתכלותי". משמעותו כי אפיונו של ההגיון העברי איננו באינטואיציה אותה מזהה הרב הנזיר עם חוש הראייה, אלא דווקא בהעמקה, בהיסק החדש והלא ידוע מתוך הנתון. ובלשונו של הרב הנזיר: "החכמה העברית נקנית בדרך מיוחדת לה [...] השונה מדרכי הספרויות החדשות. היא זקוקה משום כך לקורא פועל, חכם ומבין מדעתו".⁹³⁹ "העברי לעולם אינו רואה את הדבר כשהוא, העצם האחרון, המוחלט, אלא מה שנגלה נראה לו מעבר למה שלעילא הימנו, הרמוז בו, דמיון אליו".⁹⁴⁰

רעיון זה מפרט הרב הנזיר בהרחבה:

המשל הקדמוני משמעו מאמר קצר, סתום ובודד. הרעיון אינו מובע בו כולו במלואו, אלא נאמר בחצי דבר, הנוגע בו, מעורר את המבין לשמעו מדעות ומלבנו. הוא אינו מוצג בקשור העניינים השייכים אליו, בתור הקדמה או תולדה הגיונית, אלא נאמר כשהוא בפני עצמו, ערום מן הפלפול, המשלב את העניינים זה בזה. זוהי תבניתה של החכמה העברית, שאינה מוצגת בסדר של שיטה בדרך דידוקטיבי, מן הכלל אל הפרטים, או אינדוקטיבי, מן הפרטים אל הכלל, כסוגיא שלמה במקום אחד, אלא אמורה בראשי פרקים, המפוזרים פה ושם. אין מוקדם ומאוחר בתורה. אין סדר למשנה. דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר. גם עניינה מכוסים ונרמזים במשלים. וזהו מה שהוא מוזר בעיני חניכי המדע המערבי, שמהותו כלולה בסדר ושיטתיות, ורואים בדרך זו תבנית אי מדעית, הראויה לעמים הקדמונים בראשית ימי התפתחותם [...] אמנם כן הוא בעיני בעלי ההגיון היוני העיוני ההסתכלותי. אבל לא כן לחכמי קדם, השומעים דבר מוסר החכמה העליונה [...]. דרך משלית זו מיוחדת לחכמת ישראל בכל תקופותיה, לפלוסופיא היהודית העתיקה והחדשה, לאלכסנדרונים, לספרדים, למקובלים, ולהוגי דעות אלקיות חדשים.⁹⁴¹

יוצא מכאן כי הרב הנזיר סבור שדרך החשיבה האנלוגית, ההיקשית וההמשלית, המוכרת לנו מהדרשנות התלמודית, "שמעית" כפי שמכנה אותה הנזיר, היא המייחדת את היצירה היהודית. לעומת-זאת, לדידו, דרך המחשבה היוונית והמערבית, היא דדוקטיבית, ומתאפיינת בהסקת מסקנות מן הכלל אל הפרט. לדברי הרב הנזיר יש להגיון זה קשר עמוק עם נושא הנבואה, שהרי

⁹³⁹ קול הנבואה, עמ' יא.

⁹⁴⁰ שם, עמ' מח.

⁹⁴¹ שם, עמ' יח-כ.

דרכה של הנבואה היא התגלות במשלים וחידות.⁹⁴² ולכן אף הוא בחר בשם: "קול הנבואה" לספרו שבו נפרשת שיטתו.

דב שוורץ בדק את מחקרו של הרב הנזיר על המידות השונות שהתורה נדרשת בהן. שוורץ טען כי הרב הנזיר סבור שההיגיון העברי השמעי מתבטא בעיקר בארבע תקופות וסוגי יצירה מרכזיות ביצירה היהודית לדורותיה: תקופת הנבואה; תקופת "ההלכה": מדרשי הלכה והעיסוק במידות שהתורה נדרשת בהם; העיסוק בתורת הסוד; ותקופת חידוש הנבואה. לדברי שוורץ התקופה שבה ההיגיון העברי הייחודי מתועד ומנוסח היטב הוא במדרשי ההלכה והמידות שהתורה נדרשת בהם.⁹⁴³ הרב הנזיר השתמש בלימוד המידות שהתורה נדרשת בהן כבסיס להגות ההיגיון העברי השמעי שלו, כי ניתוח דרכי הלימוד של המידות הללו מאפיין את ההיגיון העברי. לדברי שוורץ, לשיטת הרב הנזיר, את הדרך האנלוגית ביטאו חז"ל בכללי מדרש ההלכה ובמידות שהתורה נדרשת בהם. עם-זאת, כידוע ישנן מידות שהתורה נדרשת בהן המשתמשות בדרכי ההיגיון של כלל ופרט, זאת משום שבחלק מהמידות ערכו חכמים פשרה בין שתי שיטות ההיגיון. לדעת הרב הנזיר הסיבה לפשרה זו נגרמה בעקבות הכיבוש הרומי שלא רק הביא לחורבן המרכז הדתי של עם-ישראל, אלא גם איים להביא לחורבן רוחני קשה הרבה יותר, בהשלטת ההיגיון הדדוקטיבי אחריו הלכו שבי משכילי ישראל, והשכחת ההיגיון האנלוגי אליו התייחסו הלוגיקנים ההלניסטיים בחוסר אמון. הלל הזקן שחש מהפנמת ההיגיון ההלניסטי מחד, ומהשכחת ההיגיון האנלוגי מאידך, יצר סינתזה ביניהם, לפיה ניסוח הטיעונים ההלכתיים הנלמדים מהכתוב, הינם בצורה דדוקטיבית אך בגוף הלימוד עצמו החשיבה האנלוגית והאינדוקטיבית היא הדומיננטית. שוורץ גם בדק חלק מבתי המדרש התנאיים המרכזיים בספרות חז"ל, כבית מדרשו של הלל הזקן ובית מדרשו של ר' ישמעאל ובדק האם דרכי הלימוד שלהם מייצגים, אליבא דשיטתו של הרב הנזיר, את המחשבה היהודית המקורית או פשרה עם ההיגיון ההלניסטי.⁹⁴⁴

בשל מרכזיות העיסוק במידות שהתורה נדרשת בהן בשיטתו הפילוסופית של הרב הנזיר כחלק מביסוס שיטתו, מעניין לבדוק את השפעתה על פירושו למדרשי ההלכה והאגדה, בהם נדרשים הכתובים על פי המידות שהתורה נדרשת בהן.

⁹⁴² קול הנבואה, עמ' כא, עמ' לד ועוד. את דבריו מבסס הרב הנזיר בין השאר על דברי הרמב"ם הלכות יסודי התורה, ז, ג כי דרכה של הנבואה היא שמודיעים לנביא במראה הנבואה דרך משל, ומיד יחקק בלבו פתרון המשל. קול הנבואה עמ' מח.

⁹⁴³ מבוא לכוזרי המבואר, עמ' 34-36, ע"פ קול הנבואה עמ' ה.

⁹⁴⁴ ראה שוורץ, הציונות, עמ' 252-272.

השפעת ההיגיון העברי השמעי על פירושו למדרש

באופן כללי, בדומה למסקנתי בפרק העוסק בהשפעת ההקבלה על פירושו של הרב הנזיר, במפתיע, ולמרות הצפייה להשפעה משתעותית, גם ההתייחסויות להיגיון השמעי מעטות.

אביא מקורות שבהם בכל אופן מזכיר הרב את הגותו. המכילתא דר"י, פסחא, א, מביאה מחלוקת בין התנאים בפירוש המילה "וידבר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים **לאמר**, החדש הזה לכם ראש חודשים" [שמות יב, א-ב]. לשון המכילתא:

לאמר צא ואמור אליהם מיד, דברי רבי ישמעאל שנאמי ויצא ודבר [שמות לד, לד].
רבי אליעזר אומר צא ואמור אליהם והשיבני דבר שנאמר וישב משה את דברי העם אל יי,
[שמות יט, ח] ואומר האיש לבוש הבדים אשר קסת הסופר⁹⁴⁵ במתניו וגוי [יחזקאל ט, יא]
ואומ' התשלח ברקים וילכו, ויאמרו לך הננו [איוב לח, לה], שלוחי הקב"ה לא כשלוחי בשר
ודם ששלוחי ב"ו צריכין לחזור אצל שולחיהם אבל לפניך אינו כן אלא התשלח ברקים וילכו
וישובו לא נאמר כן אלא וילכו, ויאמרו בכל מקום שהן מהלכין נמצאים לפניך, ואומרי
עשינו שליחותך, לקיים מה שנאמר הלא את השמים ואת הארץ אני מלא [ירמיה כג, כד]
[...]⁹⁴⁶

שמעון בן עזאי⁹⁴⁷ אומר לאמר, בקו שאתה שומע בו, בו למד.
רבי עקיבא אומר לאמר צא ואמור להם שבזכותם הוא מדבר עמי שכל ל"ח שנה שהיה כועס
על ישראל לא היה מדבר עמו שנאמר ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות ויאמי⁹⁴⁸ יי
אלי לאמר, [דברים ב, טז-יז].

אמר רבי שמעון בן עזאי איני כמשיב על דברי רבי אלא כמוסיף על דבריו.⁹⁴⁹
דברי ר' שמעון בן עזאי: "בקו שאתה שומע בו, בו למד",⁹⁵⁰ קשים להבנה. בכ"י אוקספורד הגרסה
היא 'בקל' (אף כי המילה כתובה בצורה לא ברורה), ובכ"י מינכן הגרסה היא "בקו". בנוסחאות
הדפוסים גורסים 'בקול'. ככל הנראה הם קראו את המילה "בקו" כקיצור של המילה 'בקול'. הגרסה
'בקול' נמצאת גם בילקוט שמעוני, במלבי"ם וכן במהדורתם של הורביץ-רבין.⁹⁵¹

⁹⁴⁵ בפסוק ביהזקאל לא מופיעה המילה "הסופר", אלא רק בפסוק ב, לשון הפסוק: "ואיש אחד בתוכם לבוש בדים וקסת הסופר במתניו".

⁹⁴⁶ דילגתי על דברי רבי יאשיה במדרש שאינם נוגעים לענייננו.

⁹⁴⁷ בכ"י מינכן: "בן שטח"

⁹⁴⁸ בפסוק נאמר: "וידבר".

⁹⁴⁹ ד"ו עמ' ב ע"ב; מהד' הורביץ-רבין, עמ' 4-5.

⁹⁵⁰ הפיסוק במקור בדפוס ונציה.

⁹⁵¹ מראי מקומות של הדפוסים ומפרשים שגורסים כן, יובאו בהמשך בפירושו של הרב הנזיר לפסקה זו.

הפרשנים רואים במשפט זה הסבר לצורה שבה משה צריך ללמד את בני ישראל, את דברי הקב"ה באותה דרך שבו למד אותם מפי הקב"ה. הלימוד מתייחס גם לצורה הווקאלית שצריך לומר להם, באותו קול ששומע מפי הקב"ה,⁹⁵² וגם לצורת הדברים שאמירתו של משה לבני ישראל וציוויו את המצווה הראשונה של פרשת החודש צריכים להיות בנחת, וכך כותב בזית רענן: "בקול שאתה שומע, פ"י בנחת להסביר להם פנים".⁹⁵³ אולם ביטוי זה "בקו שאתה שומע", נראה בעיני הרב הנזיר כסותר את הגותו. וכך מפרש הרב הנזיר ברייתא זו:

בקו כמו במדה, במדה שאתה שומע בו למד. אמנם, **מדה**⁹⁵⁴ בלשון חכמים, בהבדל מלשון המקרא, משמעה מדת התוך, כמדת המשקל ולא מדת השטח והא[ו]ר, כקנה המדה. כשם מכילתא, שם הנרדף למדה, שהוא תרגום משורה, מדת הלח. וכן א' רבי כשהלכתי למצות מדותי אצל ראב"ש [=ר' אלעזר בן שמוע, בבלי, מנחות יח ע"א], כמצוי המדות וברורי המדות של יין, ביצה פ"ג, [כט ע"א], וכן אמר ר"ש שנו מדותי שהן תרומות מתרומות מדותיו של ר"ע, גיטין [סז ע"א]. כעין תרומה מתרומה, תרומת מעשר, ממדת הלח והיבש, וכן סוטה, פ"א [ח ע"א], במדה שאדם מודד מודדין לו שנאמר בסאסאה, אין לי אלא סאה, מנין לרבות תרקב וחצי תרקב רובע, תומן ועוכלא, ופרש"י משקלות קטנים הם. ושם, דף ה [ע"א] אמר רב ת"ח צריך שיהא בו שמינית שבשמינית, שהוא אחד מס"ד. **הקורטוב** שהוא המדה הכי קטנה שחייבת בתרומה, להוליכה לכהן כבמס' תרומות [יא, ח], בתי"ט [=בתוספות יום טוב] שם. והוא כלל גדול להגיון השמי השמעי, שמדתן אינה מדת השטח והא[ו]ר, כקנה המדה, הנתון לראות, כלהגיון היוני, אלא מדת התוך, **כמדת המשקל**, בשקול הדעת, כשם המדה הראשונה קל וח[ו]מר, נושא קל וחומר בעצמו, נושא חומר הקל והכבד ושוקלם, כמדה"כ [=כמדת הכתוב] איה שוקל [ישעיהו לג, ח].

והנה יוצא מן הכלל כאן במקום החשוב להגיון השמעי, הנבואי: בקו שאתה שומע, במדה – בקו, שהיא מדת האורך והשטח. אמנם בילקוט [שמות, רמז קפז] הגירסא **בקול** שאתה שומע וכן מגיהים בא"א [=באות אמת, עמ' ד ע"א] והגר"א וכן במכילתא מלבי"ם [שמות יב, א] וכן בהוצ' לוטרבך והורביץ, ובשב"י [=שבות יהודה, עמ' ב ע"א] פ"י בקו, במדת הקול. וענינו כמכילתא, בחדש, פ"ד, בנעימה שהיה משה שומע בו היה משמיע את ישראל,

⁹⁵² מדות טובות, עמ' נג.

⁹⁵³ הרב אברהם גומינר, זית רענן על הילקוט שמעוני, רמז קפז, דעסויא תס"ד, עמ' ו ע"ב.

⁹⁵⁴ ההדגשות במקור.

לכ"נ [=לכן נאמר] משה ידבר והא' יעננו בקול. ושם הוא בשם ר"ע, בעל ההגיון השמי

השמעי.⁹⁵⁵

לשיטתו של הרב הנזיר המידה המתאימה להגיון השמעי והנפוצה בדרך כלל אצל חז"ל היא מידת המשקל, הקשורה להגיון השמעי בכך שאינה נראית מבחינה חיצונית אלא צריך לפענח מה מידת המשקל. הרב הנזיר עומד על כך שדווקא בפרשה הראשונה של המכילתא העוסקת בנבואה, ובלשונו: "במקום החשוב להגיון השמעי", משתמשת המכילתא במידת הקו: מידת האורך שהיא מידה חזותית ולא במידת המשקל, המיוחדת להגיון השמעי.

בעקבות כך הרב הנזיר מציע לקבל את ההגהה "בקול" שתתאים להגותו. להגהה זו יש תימוכין בעדי נוסח, במהדורות המדעיות שמגיהים כך ואצל פרשנים מסורתיים. הרב הנזיר גם מדגיש שיש אפשרות פרשנית – לפי השבות יהודה, שאינה מגיחה את נוסח המכילתא, אולם מבארת את נוסח המכילתא "בקו": "במדת הקול", לפי הגותו וכך אין צורך להגיה. אנו רואים שלמרות שגרסה זו מאתגרת את שיטתו הפילוסופית, אם כי לא בצורה חריפה, הרב הנזיר אינו ממחר להגיה את לשון המכילתא וכדי שנוסח זה לא יסתור את הגותו הרב הנזיר מציע אפשרות ליישב את הקושי הרעיוני. נשים לב שבסופו של דבר הנזיר לא מסביר מדוע המכילתא משתמשת כאן במידת 'קו' רק קובע, אולי בצער, שיש כאן יוצא מן הכלל. זה מגביר עוד יותר את התמונה של הדבקות שלו בנוסח. אך מצד שני נבחין כי במקרה כזה שבו הגהת הנוסח מתאימה לשיטתו ההגותית, הרב הנזיר לא מסתייג כל כך מהגהת נוסח המכילתא אלא נותן מקום לשיטה שמגיה את הנוסח.

אביא דוגמה נוספת להשפעת ההגיון השמעי על פירוש הרב הנזיר למכילתא, מדין עבד נרצע. התורה מצווה על אדונו של עבד עברי המעוניין להמשיך את תקופת העבדות לאחר שסיים את עבודת שש השנים, לרצוע את אוזנו של העבד במרצע. המכילתא דר"י, נזיקין, ב, דנה בשאלה באיזה כלי יכול האדון לרצוע את אוזן עבדו:

במרצע בכל דבר והתורה אמר' ורצע אדונו את אוזנו במרצע [שמות כא, ו] ואמרה⁹⁵⁶ בכל

דבר, רבי⁹⁵⁷ אומר במין מתכת בלבד.⁹⁵⁸

לשון המכילתא זוקקת ביאור. מה הכוונה: "והתורה אמר' ורצע אדונו את אוזנו במרצע ואמרה בכל דבר", היכן התורה אמרה שניתן לרצוע את אוזן העבד "בכל דבר"? ואכן בכל עדי הנוסח הגרסה שונה מגרסת דפוס ונציה. בכ"י אוקספורד הגרסה: "והתורה אמרה ורצע אדונו את אוזנו במרצע

⁹⁵⁵ כ"י 803, עמ' 39-41; נזיר אחיו, ב, עמ' רכג-רכד.

⁹⁵⁶ בכ"י אוקספורד, מינכן ווטיקן: "והלכה אמרה".

⁹⁵⁷ בכ"י אוקספורד "ר' מאיר או".

⁹⁵⁸ ד"ר עמ' כה ע"ב; מהד' הורביץ-רביץ, עמ' 253.

והלכה ואמרה בכל דבר", בדומה לכך בכ"י מינכן ווטיקן: "והלכה אמרה בכל דבר". בעקבות עדי הנוסח הללו גורסים הורביץ-רבין במהדורתם את המילים "והלכה אמרה בכל דבר" מתוך הנחה שהמילה "והלכה" הושמטה בטעות סופר. נציין כי הגרסה "והלכה אמרה" מופיעה גם בירושלמי קידושין [נט ע"ד] ובילקוט שמעוני [משפטים, רמז שיז] שיובאו להלן בדברי הרב הנזיר. בעקבות גרסת הירושלמי הגיה הגר"א, עמ' נג ע"א בלשון המכילתא את כל הברייתא כבירושלמי: "היה ר' ישמעאל אומר בגי' מקומו' הלכ' עוקרת המקרא" וכו'.⁹⁵⁹

מפרש הרב הנזיר את דברי המכילתא:

מגיהים כבילקוט [משפטים, רמז שיז]: התורה אמרה במרצע **והלכה** אמרה בכל דבר, ע"פ הירושלמי קדושין פ"א ה"ב [נט ע"ד]: תני ר' ישמעאל בשלושה מקומות **הלכה עוקפת** למקרא, ובמקום אחד למדרש, וכו', התורה אמרה במרצע והלכה אמרה אפילו בסוף בקוף ובזכוכית, כמובא סוטה ט"ז [ע"א] בפרש"י [ד"ה עוקבת].

והנה הלשון עוקבת מקרא פרש"י, [סוטה] שם: עוקרת. ובערוך ל"א [=לשון אחר]: עוקמת,⁹⁶⁰ ובכת"י מובא במאיר עין לספרי, ראה, קכב, [עמ' צט ע"ב], א"ד [=איכא דאמרי] עוקמת, דמעקמת המקרא ודורשהו בדרך אחרת, וא"ד [=ואית דאמרי] עוקפת, דהיינו מסבבת המקרא ודורשהו בדרך אחרת. ובפסדז"ו [=ובפסיקתא זוטרתא], משפטים [כא, ו], הלכה קובעת למקרא.

וי"ל כי עומק הדבר כך. בשלושה מקומות שהלכה עוקבת מקרא הוא דורש בדרך אחרת, כשנוטה מדרך המדות, המיוחד לר' ישמעאל, ביחוד מדות כלל ופרט. כמקום אחד למדרש שהוא כופו"כ [=כלל ופרט וכלל], בירושלמי [קדושין] שם. התורה אמרה במרצע והלכה בכל דבר, ורבי שאומר במין מתכת בלבד, בגמרא, קדושין כ"א [ע"ב], דריש כלל ופרטי, ור' ישמעאל לא דריש. התורה אמרה בעפר והלכה בכל דבר שמגדל צמחים, בחולין פ"ח [ע"ב], הקשו ע"ז אימא כו"פ [=כלל ופרט] אין בכלל אלא מה שבפרט, וא"ר מרי דהוה כלל הצריך לפרט, ואין דנין אותו בכלל ופרט, וגם התורה אמרה בספר והלכה בכל דבר תלוש, בגיטין כ"א [ע"ב], ריהג"א [=ר' יוסי הגלגלי אומר] שאין כותבין על דבר שיש בו רוח חיים ואוכלים, דדריש כלל ופרט וכלל, כבמרצע, לתוד"ה ת"ל [=לתוספות ד"ה תלמוד לומר] שם, ור' ישמעאל לא דריש.

⁹⁵⁹ ראה זה ינחמנו, נ ע"א שם ניסה בכל אופן ליישב את גרסת המכילתא.

⁹⁶⁰ מהדורת ונציה רצ"א, ערך עקב, עמ' קסט ע"ב.

מה שחשוב לתורת מדות כלל ופרט, מיסודו של ר' ישמעאל. כי מדות כלל ופרט יסודן בהגיון המין והאיש, כדוגמא, הבהמה כלל, המין, הבקר והצאן פרט, האישים, וכלל ופרט וכלל בנוי כמין עליון, סוג, שבו נכללים שני מינים תחתונים, ככלל הכללות, כדוגמא, פרי מפרי וגדולי קרקע, הנכללים בולד ולדות הארץ. לפיכך כלל שאינו מלא אין דורשים אותו בכו"פ [=בכלל ופרט], משום שאינו בגדר מסוים כמין, וכן כלל הצריך לפרט אין דורשין בכו"פ [=בכלל ופרט], משום שאינו כמין ואיש, אלא כאיש ומקריו, כתאר השם או תאר הפעל. מה שמתפרש לכל עומקו בברייתא די"ג מדות דר"י [=דרבי ישמעאל]. עיין מדות ההגיון השמעי העברי, ח"ב השמות כלל ופרט.

והנה אנו למדין זה משלשה מקומות שהלכה עוקבת למקרא. במרצע לא דריש כללי ופרטי כרבי משום דהוה כלל שאינו מלא, כר"ד פרדו בסד"ר [=בספרי דבי רב, שאלוניקי תקס"ד], ראה [רכח ע"א], ובעפר הוה כלל הצריך לפרט, בחולין, לעיל, וכן בספר, לא דריש ר' ישמעאל כופו"כ [=כלל ופרט וכלל], משום דהוה כלל שאינו מלא, כבמרצע.

נמצא שבשלשה המקומות ההלכה מגלה עקבות המקרא לעומק דרכי המדרש, לפי"ז [=לפי זה] יש לקיים גירסתנו במכילתא, התורה אמרה במרצע ואמרה בכל דבר.⁹⁶¹

חקר המידות שהתורה נדרשת בהן שנוסחו בידי רבי ישמעאל העסיק מאוד את הרב הנזיר לביסוס ההיגיון השמעי שלו.⁹⁶² לדבריו אחת המידות המרכזיות שאפיינו את ר' ישמעאל היא מידת כלל ופרט. וכך כותב בספרו קול הנבואה, עמ' צה:

כלל ופרט, שהיא מדה אחת, בשבע מדות שדרש הלל הזקן, נסתעפה לשמנה מדות כלל ופרט, בברייתא די"ג מדות דר' ישמעאל. מהן ד' מדות השם הכללי והפרטי, וד' מדות הדין הכללי והפרטי. ואלו הן ד' מדות השם הכללי והפרטי: כלל ופרט. פרט וכלל. כלל ופרט וכלל. אי אתה דן אלא כעין הפרט. כלל שהוא צריך לפרט ופרט שהוא צריך לכלל.

ממילא הרב הנזיר שם לב שבכל שלושת המקומות המצוינים בירושלמי קידושין פ"א ה"ב [נט ע"ד]: "בשלושה מקומות הלכה עוקפת למקרא", נוטה לכאורה ר' ישמעאל משיטתו המקובלת הדורשת כלל ופרט. הרב הנזיר מבאר בספרו כי מידת כלל ופרט כעין הפרט חייבת להיות מדויקת, ולפי כללי כלל ופרט כעין הפרט אליהם מתייחס בהרחבה ר' ישמעאל במידותיו, צריך לרצוע את העבד בכלי מתכת בלבד, שהרי מהפרט: מרצע, לכאורה ניתן ללמוד כלל שהוא רציעה בכלי מתכת בלבד, כשיטת רבי. כי כפי שמדגיש הרב הנזיר בספרו קול הנבואה [שם]: "כלל ופרט אין בכלל אלא מה

⁹⁶¹ כ"י 807, עמ' 76-82.

⁹⁶² ראה בהרחבה שוורץ, הציונות, עמ' 266-272.

שבפרט, - הדומה לפרט מכל הצדדים", ובגלל שמרצע הוא כלי מתכתי, ניתן ללמוד שמותר לרצוע רק בכלי מתכתי ולא בכל דבר, ואילו במקרה זה רבי ישמעאל נוטה ממידתו. וכן בשאר הדוגמאות ההלכה המקובלת נוטה מהדינים המדויקים של כלל ופרט כעין הפרט.

ומדוע לא דרש רבי ישמעאל במקרים אלו כלל ופרט כעין הפרט כרבי, אלא מרבה את כל הכלים שניתן לרצוע בהם? כאן בא לידי פן נוסף במידת פרט וכלל. כאשר כאן הדגש הוא יותר על הכלל. הרב הנזיר מדגיש כי כלל הוא מין בפני עצמו: "מין עליון" שחייב לכלול "שני מינים שונים המאוחדים בכלל מין עליון",⁹⁶³ ואם יש פגם בפרט שממנו נלמד, כמו במקרה של מין מתכת שהוא שם תואר למרצע, הכלל הזה נקרא כלל שאינו מלא. ומכיוון שבמקרה זה אין לנו כלל מלא לא דורש כאן רבי ישמעאל כלל ופרט, אך לשיטת הלימוד של רבי לא מפריעה עובדה זו שהכלל אינו מלא וכן דורש זאת.

לפי פירוש זה מקיים הרב הנזיר את גרסת דפוס ונציה, כי במילה "במרצע" הכתובה בתורה, טמונה כבר ההלכה לשיטתו של רבי ישמעאל שניתן לרצוע בכל דבר, שהרי במקרה זה אי אפשר ללמוד כלל ופרט לשיטתו. ממילא מתקיימת הגרסה: "התורה אמרה במרצע ואמרה בכל דבר", כי בכך שהתורה אמרה "במרצע" ממילא אמרה "בכל דבר". אנו רואים מכאן דוגמה נוספת לכך שהרב הנזיר משתמש בהגותו כדי ליישב קושיות על גרסת המכילתא. אמנם הוא איננו מגיה בעקבות שיטת ההיגיון השמעי, אך בהחלט משתמש בשיטה זו בפירושו.⁹⁶⁴

סיכום

לאור המקום המרכזי שתופסת בעולמו של הרב הנזיר שיטתו הפילוסופית "ההיגיון העברי השמעי", היה מקום לצפות ששיטתו זו תאוזכר ותתבטא בצורה בולטת בהרבה בפירושו למדרשי ההלכה והאגדה. ציפייה זו נבנית מתוך כך שחלק מרכזי משיטתו מבוסס על העיון במידות שהתורה נדרשת בהן, שאלו דרכי מדרש הכתוב. עיסוקו המרכזי בהבנת הטקסט, לשונו, תוכנו והרעיונות שהדרשן ללמד והנוכחות הדלילה של הגותו האישית בפירושו מלמדים יותר מכל על דבקו בשיטתו הפרשנית לפרש את פשט דברי המדרש לגופם. לאחר שהבין את פשט דברי המדרש, יכול הרב הנזיר להשתמש במסקנותיו לביסוס שיטתו הפילוסופית, אך פירושו למדרש חייבים להיות חפים מהשפעות אחרות שאינן מסייעות להבנת הפשט.

⁹⁶³ קול הנבואה, עמ' צט, הערה עב.

⁹⁶⁴ כאן המקום לציין כי בפירושו כאן לא מתייחס הרב למהדורות המדעיות של הורביץ-רבין ושל לוטרבך כפי שמצאנו אותו עושה בשאר המקומות. מהתבוננות בתאריכי העברת השיעורים הרשומים במחברות הפירוש עולה כי השיעורים על מסכתא דנזיקין ניתנו בשנת תרפ"ו, כחמש שנים לפני הדפסת המהדורה המדעית הראשונה של הורביץ-רבין (תרצ"א) ואפשר שבמקרה זה הוא לא הכיר את ספרות המחקר המבוססת על כתבי היד.

אין ספק שעיסוקו של הרב הנזיר במדרשי ההלכה והאגדה סייע מאוד לגיבוש שיטתו הפילוסופית, ואף ייתכן שאפשר למנות את רצונו להעמיק בנושא המידות שהתורה נדרשת בהן כמניע נוסף לעיסוקו במדרשי ההלכה והאגדה, ועל כן אנו מוצאים בכל זאת עדויות בודדות לשיטתו הפילוסופית בפירושו למדרש. מניע זה מצטרף למניעים הנוספים שהזכרנו לעיסוק במדרש: הגשמת חזון "תורת ארץ ישראל" של רבו הראי"ה קוק, המבוסס על בית מדרש שעוסק בחיבורים רבים ככל האפשר מספרות חז"ל, וכן חזונו של הרב הנזיר עצמו לעיסוק בדברי המדרש המתברים בין התורה שבעל פה לבין דבר ה', המקרא שניתן בנבואה ודרכי דרשתו, ובכך לקרב את תחיית רוח הנבואה.

סיכום ומסקנות

מטרת עבודתי הייתה לברר את המאפיינים המיוחדים של פירושי הרב הנזיר לחיבורים השונים של ספרות חז"ל.

תחילה בדקתי את שאלת המניע לכתיבת הפירושים. מתוך עיון בהקדמותיו של הרב הנזיר לחיבורים השונים שפירש מספרות חז"ל, מבדיקת הפרקים מיומנו שנכתבו בזמן כתיבת פירושו ומבחינת היחס בין פירושו של הרב הנזיר לבין עבודת הוראת המדרש שלו בישיבה, עולים שני מניעים מרכזיים:

עצם עיסוקו במדרשי ההלכה והאגדה מהווה הגשמה של חזונו להשבת הנבואה לעם ישראל. מאז עלייתו לארץ ישראל מתבלטת בכתביו של הרב הנזיר שאיפתו לחידוש הנבואה. לדידו, את תחיית עם ישראל בארצו צריכה ללוות תחייה רוחנית, היא תחיית רוח הנבואה. ההכנות לקבלת הנבואה ייערכו לפי תכניתו של הרב הנזיר בישיבת "מרכז הרב", ומטרתה המוצהרת של תכנית הלימודים בה תהיה אפוא "תחיית רוח הנבואה". חלק מרכזי מתכנית זו הוא הוראת מדרשי ההלכה בישיבה. הרב הנזיר ביכה את התרחקותה של התורה שבעל פה מן המקרא שניתן בנבואה, והוא רואה בה חלק מצרות הגלות. לדידו, התיקון לריחוק זה בימות אתחלתא דגאולה נעוץ בחיבור מחדש אל המקרא. חיבור זה יעשה על ידי לימוד מדרשי הלכה שבהם הדרשות ההלכתיות מחוברות למקורן מהכתוב, ולימוד כזה יקרב את תחיית רוח הנבואה.

מניע נוסף לכתיבת פירושו למדרשי ההלכה והאגדה היה הגשמת חזונו של רבו הראי"ה קוק. הראי"ה האמין כי הרחבת מעגל הידע התורני של בן הישיבה היא ממאפייניה של "תורת ארץ ישראל", וכי עיון בסוגיה מסוימת צריך לכלול את הרחבתה לתחומים רבים ככל האפשר. חלק מרכזי מתחומים אלו הוא לימוד מדרשי ההלכה והאגדה. בכך ראה עצמו הראי"ה קוק ממשיך דרך בית מדרשם של הגר"א והנצי"ב מוולוז'ין. כדי להגשים את חזון רבו ואת חזונו הוא, הרב הנזיר קיבל על עצמו להורות את מדרשי ההלכה והאגדה ולחבר פירוש המקיף תחומים רבים ככל האפשר. כבר מסקירה ראשונה של פירושו, נוכחתי בכך שהרב הנזיר לא פירש את החיבורים השונים של ספרות חז"ל שבהם עסק במלואם. לפיכך, בדקתי מה היו שיקוליו בבחירת הקטעים שפירש: האם לא היה סיפק בידו לפרש את הכל, או שמא לא פירש קטעים מסוימים בכוונת מכוון.

היות שכבר ביססתי את הקשר בין כתיבת פירושו של הרב הנזיר לחיבורים השונים של ספרות חז"ל לבין ההוראה שלו בישיבת "מרכז הרב", בדקתי את תכנית הלימודים ואת ההתרחשות הלימודית בישיבה המקבילה לכרונולוגיה של פירושו. טענתי היא שאת עיקר המאמץ הפרשני שלו בחר הרב הנזיר להשקיע בפסקאות במכילתא דר"י, בספרי במדבר ובספרי דברים המקבילות לנושא

הנלמד באותו זמן בתלמוד בישיבה. כך לדוגמה, הפרשיות שפירש הרב הנזיר במסכתא דפסחא עוסקת בסוגיות הנידונות במסכת פסחים שנלמדה בישיבה, הפרשיות שפירש במסכתא דבחדש ובמסכתא דשבתא נידונות במסכת שבת, סוגיות עבד עברי נידונות בפרק הראשון של מסכת קידושין הנלמד בישיבות, ונושא שבועת שומר חנם נלמד בפרק רביעי, פרק "הזהב", בבבא מציעא. בספרי במדבר בחר הרב הנזיר לפרש את פיסקא קלב-קלג שעוסקת ב"פרשת נחלות", ככותרת שהגדיר לפירושו זה. פרשה זו מקבילה לפרק שמיני "יש נוהלין" בבבא בתרא, וכן הלאה.

הסיבה לעיסוק דווקא בחלקים אלו של מדרשי ההלכה נעוצה בכך שחזונו של הרב הנזיר בכתבת תכנית הלימודים של "מרכז הרב", שכללה עיסוק במדרשי ההלכה והאגדה, לא התגשם, ותלמידי הישיבה למדו בעיקר את מסכתות התלמוד הבבלי המקובלות בישיבות מזרח אירופה, מסדרי נשים ונזיקין. כדי לשרבב בכל זאת את מדרשי ההלכה אל לימודי הישיבה, הרב הנזיר התאים את עצמו למצב, ובשיעוריו על מדרשי ההלכה לימד את הפרשיות המקבילות לנושאים הנלמדים בסדרי לימוד התלמוד בישיבה. ככל הנראה, הרב הנזיר רצה להציב בפני התלמידים הרגילים בלימוד התלמוד אלטרנטיבה בלימוד הקשור לפסוקי התורה שבכתב, בנושאים שהם מכירים מלימוד מסכתות התלמוד הבבלי, ולפיכך הוא התרכז דווקא בפירוש פרשיות מסוימות במדרשי ההלכה.

מן הקשר שמצאתי בין נושא הלימוד הישיבתי בתלמוד לבין נושא שיעוריו במדרש ההלכה ומהעובדה שבחר דווקא קטעים מסוימים לפירושו, עולה שהמטרה העיקרית של כתיבת הפירוש הייתה ההוראה בישיבה. אכן, בד בבד עם ההוראה בישיבה וקבלת משוב מהתלמידים על פירושו, הרב הנזיר רצה להוציא את כתביו לאור כדרך נוספת להפצת פירושו למדרש בתפוצה רחבה יותר מן המסגרת הישיבתית המצומצמת.

לאחר שבדקתי את המניע לכתיבת הפירושים, פניתי לשאלת תוכן הפירושים ומאפייניהם, לאמור, השאלה מהי שיטתו הפרשנית של הרב הנזיר ומהם מקורות הפירושים. אין הכוונה בכך לסדר הביבליוגרפי בלבד של המקורות שעליהם הסתמך, אלא גם לשאלה באיזו מידה שיטתו היא פרשנות המבוססת על דברי הפרשנים שקדמו לו - הן הפירושים בעלי האופי המחקרי והן הפירושים המסורתיים - ובאיזה מידה הוא מציג אלטרנטיבות פרשניות. זאת ועוד, במקרים שהכריע לטובת פרשן זה או אחר, בדקתי מהם השיקולים שגרמו לכך. הראיתי שהרב עצמו הגדיר את שיטתו הפרשנית כשיטה שמנסה להגיע לכוונה המקורית של חז"ל בדבריהם ונמנעת מלתלות בדברי חז"ל רעיונות או דברי מוסר מודרניים. כדי להגיע להבנת "פשט" דברי המדרש, השתמש הרב הנזיר בעיקר במקורות מקבילים מספרות חז"ל, בפרשנות מסורתית אך גם בספרות עזר מחקרית רלוונטית מתחום מדעי היהדות, מדע הרפואה, המשפט הרומי וההיסטוריה.

השימוש של הרב הנזיר בפירות המחקר הוביל אותי לבדוק את השפעת הפרשנות המחקרית והמתודות המחקריות על פירושו למדרש. לימודיו של הרב הנזיר וכתובת פירושו התרחשו בעצם תקופת פריחתם של מדעי היהדות. הרב הנזיר עצמו למד אצל גדולי תנועת חכמת ישראל, אך לאחר שפגש את הראי"ה קוק הוא זנח את לימודיו האקדמיים ונדע כמקובל. בחנתי את עמדתו של הרב הנזיר בשאלות ביקורת הטקסט, והראיתי כי בניגוד לנטייה של חלק מהפרשנות המסורתית להגיה את נוסח מדרשי ההלכה והמקורות התנאיים השונים על פי נוסח מקבילותיהם בתלמודים, ובעיקר בתלמוד הבבלי, הרב הנזיר דרש להעמיד את נוסח הטקסט על בסיס עדי הנוסח של החיבור הנידון בעצמו. הרב הנזיר היה ער לסוגיות במדרשי ההלכה והאגדה הנידונות בעולם המחקר, והוא התכתב עם עולם זה. בקביעתי זו לא הסתמכתי רק על השוואה בין ספרות המחקר לבין פירושו של הרב הנזיר ומציאת התייחסויות דומות, התכתבות, מחלוקת או התעלמות; יתרה מכך, הראיתי שהרב הנזיר הפנים מתודות מחקריות והיה ער להיבט ההיסטורי והלשוני ולהשפעתם על מדרשי חז"ל.

הראיתי בחיבור זה כי בניגוד ליחסו למבקרי המקרא או לפילוסופים מסוימים שבהשקפת עולמם ראה איום על ההשקפה המסורתית, ככל הנראה הרב הנזיר לא חשש מחקר התלמוד של חוקרי חכמת ישראל, ולכן הוא למד, הכיר וציטט את פירושיהם של חכמי המחקר, גם אם המתודולוגיות שלהם שונות מהמתודולוגיות המסורתיות. לדידו, אם פירושיהם מסייעים להבין את כוונת המדרש אפשר להיעזר בהם, והלוא זוהי מטרתו העיקרית של הרב הנזיר בפירושו: בירור דברי המדרש לגופם, ושיטתו היא "קבל האמת ממי שאמרה".

עם זאת, אי אפשר להגדיר את פירושו למדרש ואת דרכו הפרשנית כמחקרית. מנחים אותו שיקולים פרשניים והלכתיים שאינם עולים תמיד בקנה אחד עם "האמת המחקרית". הרב הנזיר משתמש במתודות המחקריות, אך בזהירות: הוא לא חש כפוף לעולם המחקר של זמנו, וכאשר אינו הוא מקבל את מסקנותיו, הוא מרשה לעצמו לחלוק עליהן.

הדוגמה הבולטת לכך היא יחסו להגהת נוסח המדרש. באופן כללי אפשר לומר שהרב הנזיר אינו "מתלהב" מהגהות. הוא נוקט זהירות רבה לפני שהוא מחליט להגיה מקום זה או אחר, ובניגוד למהדורות האקדמית של זמנו (שאותן הכיר וציטט) שהגיהו פעמים רבות את עדי הנוסח, הרב הנזיר לא מגיה את מדרשי ההלכה אף במקום שמהספרות המדעית עולה כי צריך להגיה. הרב הנזיר גם אינו מהסס לטפל בדילמות שבהן המחקר המודרני עומד לכאורה בסתירה לדברי חז"ל ולמסורתם, ובפירושו הוא מנסה ליישב מתח שקיים בין הדיסציפלינות הללו.

ניסיתי לבחון אם יש הבדלים עקרוניים בין פירושו של הרב הנזיר לחיבורים השונים בספרות חז"ל, ובדיקה זו העלתה שככל הנראה שיטתו הפרשנית עקבית.

הרב הנזיר ידוע בעיקר כהוגה דעות וכמקובל, ולפיכך בדקתי באיזו מידה הצדדים הדומיננטיים הללו באישיותו ותפיסותיו התיאולוגיות באים לידי ביטוי בפירושו לספרות חז"ל. בחיבור זה בדקתי גם את השפעתם של שיקולים ערכיים כצמחונות שבה נהג או יחסו הייחודי למעמד האשה, וכן את השפעת שיטתו הפילוסופית - ההיגיון העברי השמעי, על שיטתו הפרשנית. הראיתי שאף שמישכתו של הרב הנזיר לעסוק בנושאים העולים מהמדרש הקשורים להגותו האישית הייחודית ניכרת ובולטת, באופן כללי הוא לא נטה בסוגיה זו משיטתו העקרונית, שלפיה יש לפרש את דברי חז"ל כפשוטם או על פי מקורות אחרים מספרות חז"ל, וכן הקפיד על נטייתו שלא להגיה את הטקסט, אפילו כשנראה שיש במאמרי חז"ל שפירש סתירה להגותו. השאלות שהוא שואל הן שאלות ערכיות, והוא מתאמץ למצוא פירושים שיישבו את הקשיים הערכיים, אך בסופו של דבר הוא אינו נוטה מדרכו הפרשנית.

גם לגבי השפעת עולם הקבלה על פירושו, עולה תמונה דומה. למרות שבמהלך חייו נודע הרב הנזיר כמקובל, שהגדולה בשאיפותיו המיסטיות הייתה הנבואה, אנו מוצאים בפירושו התייחסויות קבליות מעטות יחסית. ייתכן שלענייננו זה, שתיקתו של הנזיר מלמדת אותנו על שיטתו הפרשנית. במבוא לפרק זה עמדנו על עיסוקו הרב של הנזיר בספרות הקבלה. והנה, אם ננסה לדמיין פירוש למדרשי ההלכה והאגדה שנכתב בידי "מקובל", מן הסתם יעלה על דעתנו פירוש רצוף במובאות ורעיונות מתורת הסוד, ואילו כאן אנו רואים שהרב הנזיר כמעט שאינו מפרש את המדרש באופן קבלי. כוחו כמקובל לא בא אפוא לידי ביטוי פרשני, ואי אפשר אפוא להתעלם מן העובדה שיש כאן כעין הפרדה בין אישיותו של הרב הנזיר כמקובל לבין הדרך שבה הוא מבכר לפרש את מדרשי ההלכה והאגדה. פירוש זה מתעניין בעיקר בטקסט - בלשונו, בתוכנו וברעיונות שהדרשן רצה ללמד, וכמעט שלא בתורת הסוד, כי עיקר דרכו של הרב הנזיר בפרשנותו היא לדון בטקסט שהוא מפרש ולנסות להבינו לגופו.

קיצורים ורשימה ביבליוגרפית

מהדורות נבחרות של מכילתא דרבי ישמעאל ומכילתא דרשב"י⁹⁶⁵

קושטא רע"ה (ד"צ ירושלים תשל"א)

ויניציאה ש"ה (ד"צ ברלין תרפ"ה; ירושלים תשל"ה בפורמט גדול ובפורמט מוקטן)

מכילתא דר' שמעון בן יוחאי, מהדורת דוד צבי הופמן, פרנקפורט תרס"ה

מכילתא דר' ישמעאל, מהדורת חיים שאול הורוויץ, נערכה והושלמה בידי ישראל אברהם רבין,

פרנקפורט תרצ"א

מכילתא דר' ישמעאל, מהדורת ר' יעקב בצלאל הכהן לויטרבך, ג' כרכים, פילדלפיה תרצ"ד-תרצ"ה

מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי, עפ"י כתבי יד מן הגניזה וממדרש הגדול עם מבוא, חלופי גרסאות

והערות, מהדורת אפשטיין-מלמד, ירושלים: ישיבת שערי רחמים ובית הלל, תשט"ו (ד"צ

ירושלים תשל"ט)

פירושים על מכילתא דרבי ישמעאל

אות אמת	בנבשת, הרב מאיר, אות אמת, שאלוניקי שכ"ה
באר אברהם	וינברג, הרב אברהם מסלונים, באר אברהם, וארשה תרפ"ז-תרפ"ח
ברורי המדות	לנדא, הרב יצחק אליהו, ברורי המדות ומצוי המדות, ווילנה תר"ה
ברית יצחק	בונאן, הרב יצחק, קונטרס ברית יצחק, אהל ישרים, ליוורנו תר"ו
ברכת הנצי"ב	ברלין, הרב נפתלי צבי, מכילתא דרבי ישמעאל עם הגהות וביאורי הגר"א... ועם... ברכת הנצי"ב, ירושלים תש"ל
הגר"א	מכילתא... עם ביאור ברורי המידות... עם הגהות איפת צדק [מיוחסות לגר"א], וילנא תר"ה
הר אפרים	גרבוז, הרב אפרים זאב, הר אפרים, ירושלים תשי"ד
זה ינחמנו	הרב משה בר' שמעון מפרנקפורט, זה ינחמנו, אמשטרדם תע"ב
מאיר עין	איש שלום, ר' מאיר, מכילתא דרבי ישמעאל, עם תוספות מאיר עין, ווינא תר"ל
מדות טובות	ביטראן, הרב רפאל, מדות טובות, ירושלים: יד הרב נסים, תשמ"ט
מדות סופרים	וייס, ר' אייזק הירש, מדות סופרים, ווין תרכ"ה
מ"י החסד	פאלאג'י, ר' חיים, מ"י החסד, איזמיר תרל"ה
מלבי"ם	וייזר, רבי מאיר לייבוש בן יחיאל מיכל, ספר שמות... עם... פירוש... התורה והמצווה, וארשה תרל"ז
מרכבת המשנה	טרויש, הרב משה דוד אברהם, מכילתא עם ביאור מרכבת המשנה, לעממבערגר תרנ"ה
רבנו אליעזר נחום	רבנו אליעזר נחום, פירוש המכילתא, ירושלים: יד הרב נסים, תש"ס
שבות יהודה	נג'אר, הרב יהודה, שבות יהודה, ליוורנו תקס"א

⁹⁶⁵. להלן יובאו מהדורות ופירושים נבחרים לחיבורים העיקריים מספרות חז"ל שבהן עסקתי בעבודתי.

מהדורות נבחרות של הספרא

תורת כהנים, ספרא עם פירוש ר' אברהם בן דוד, קושטנטינא (רפ"ג?).
ספרא, הוצאת דניאל בומבירגי, ויניציאה ש"ה (ד"צ ברלין תרפ"ה; ירושלים תשל"ה)
ספרא דבי רב... עם פירוש... אברהם בן דוד... והחונה תחתיו מאמר מסורת התלמוד... הכינו...
אייזיק הירש וייס, ויין תרכ"ב
ספרא דבי רב... מתוקן על פי כתבי יד ומבואר על ידי ר' מאיר איש שלום, וינה תרס"ח
תורת כהנים על פי כתב יד רומי מנוקד [אססמאני 66] י"ל ע"י אליעזר אריה (לואי) פינקלשטיין, ניו
יורק תשי"ז
ספרא דבי רב... ע"פ כת"י רומי... בצירוף מסורת הספרא ופירושים מאת אליעזר אריה פינקלשטיין,
ה' כרכים, ניו יורק: בית המדרש לרבנים שבאמריקה, תשמ"ג-תשנ"ב
ספרא דבי רב... בצירוף מקורות וביאורים... מאת אברהם שושנה, ג' כרכים, ירושלים: מכון אופק,
תשנ"א-תשנ"ו

פירושים על הספרא

איש שלום	וינה תרס"ח (ראה לעיל: מהדורות)
דרך הקודש	רבינו וידאל הצרפתי, דרך הקודש, הוסיאטין תרס"ח
הגר"א	ספרא דבי רב... ועל שוליו הגהות ובאורי הגר"א מכת"י, ירושלים תשי"ט
החפץ חיים	הכהן, הרב ישראל מאיר מראדין, ספרא... עם פירוש חדש, ורשה תרפ"ח
מלב"ים	וייזר, רבי מאיר לייבוש בן יחיאל מיכל, ספרא דבי רב... עם פירוש התורה והמצווה, באקארעשט תר"ך
עזרת כהנים	מסורת התלמוד ויין תרכ"ב (ראה לעיל: מהדורות) רפפורט, רבי נפתלי הרץ, תורת כהנים עם פירוש... עזרת כהנים, ד' כרכים: כרך א: וילנא תר"ה, כרך ב: זיטאמיר תרכ"ו, כרך ג: פשעמישל תרס"א, כרך ד: פשעמישל תרס"ו
קרבן אהרן	אבן חיים, הרב אהרן, קרבן אהרן, ויניציאה שס"ט
ראב"ד	ויין תרכ"ב (ראה לעיל: מהדורות)
רבנו הלל	הלל בן אליקים, ספרא... עם פירוש... רבינו הלל... יוצא לאור... על ידי הרב שכנא קולידצקי, ב' כרכים, ירושלים תשכ"א
ר"ש משאנץ	רבינו שמשון משאנץ (מיוחס אליו), ספרא... עם פירוש... ר"ש משאנץ, ורשה תרכ"ו

מהדורות נבחרות של ספרי במדבר

זה ספר ספרי, ויניציאה ש"ו
ספרי דבי רב: ספרי על ספר במדבר וספרי זוטא... עם חילופי גרסאות והערות מאת חיים שאול
הורביץ, לייפציג תרע"ז
כהנא, מנחם יצחק, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, ד' כרכים, ירושלים: מאגנס תשע"א-תשע"ה

פירושים על ספרי במדבר

אהלי יהודה	נגא'ר, רבי יהודה, אהלי יהודה : פרשתי... עלי באר מדרש ספרי... ספר במדבר וספר דברים, ליוורנו תקפ"ג
הגר"א	ספרי במדבר דברים, עם הגהות הגר"א, וילנה תרכ"ו
זרע אברהם	ליכטשטיין, רבי אברהם יקותיאל זלמן, ספרי עם פירוש זרע אברהם, דיהרנפורט תקע"א
מאיר עין	איש שלום, ר' מאיר, ספרי דבי רב עם תוספות מאיר עין, וינא תרכ"ד
מלבי"ם	רבי מאיר ליבוש בן יחיאל מיכל [=מלבי"ם], חמשה חומשי תורה... עם... פירוש... התורה והמצוה, ורשה תרמ"א
ספרי אפרים	גרבוז, הרב אפרים זאב, ספרי זוטא על ספר במדבר... עם פירוש ספרי אפרים, ירושלים תש"ז
ספרי דבי רב	פרדו, רבי דוד, ספרי דבי רב, ד' כרכים, ירושלים תש"ן
עמק הנצי"ב	ברלין, הרב נפתלי צבי, ספרי עם ביאור עמק הנצי"ב, ב' כרכים, ירושלים תשי"ט-תש"ך
רבינו הלל	רבינו הלל ב"ר אליקים מארץ יון, ספרי... עם פירוש רבינו הלל, ירושלים תשמ"ג

מהדורות נבחרות של ספרי דברים

ספרי דברים, ונציה ש"ה
 ספרי על ספר דברים, עם חילופי גרסאות והערות מאת אליעזר אריה פינלשטיין, ברלין ת"ש

פירושים על ספרי דברים

אהלי יהודה	נגא'ר, רבי יהודה, אהלי יהודה : פרשתי... עלי באר מדרש ספרי... ספר במדבר וספר דברים, ליוורנו תקפ"ג
אות אמת	בנבנישתי, הרב מאיר, אות אמת, סלוניקי שכ"ה
הגר"א	ספרי במדבר דברים, עם הגהות הגר"א, וילנה תרכ"ו
הגהות ר' סולימאן אוחנא	הגהות וביאורים לרבי סולימאן אוחנא, בסוף ספרי עם פירוש זרע אברהם ולקט פירושים, ירושלים תשמ"ו
זרע אברהם	ליכטשטיין, רבי אברהם יקותיאל זלמן, ספרי עם פירוש זרע אברהם, דיהרנפורט תקע"א
מאיר עין	איש שלום, רבי מאיר, ספרי דבי רב עם תוספות מאיר עין, וינא תרכ"ד
מלבי"ם	וייזר, רבי מאיר ליבוש בן יחיאל מיכל, חמשה חומשי תורה... עם... פירוש... התורה והמצוה, ורשה תרמ"א
ספרי דבי רב	פרדו, רבי דוד, ספרי דבי רב, ד' כרכים, ירושלים תש"ן
עמק הנצי"ב	ברלין, הרב נפתלי צבי, ספרי עם ביאור עמק הנצי"ב, כרך ג, ירושלים תשכ"א
רבינו הלל	רבינו הלל ב"ר אליקים מארץ יון, ספרי... עם פירוש רבינו הלל, ירושלים תשמ"ג

מהדורות נבחרות של בראשית רבה

מדרש רבה, קושטא רע"ב

מדרש רבה, ונציה ש"ה

מדרש בראשית רבא... ופירוש מנחת יהודה מאת יהודה תיאודור וחנוך אלבק, ג' כרכים, ברלין

תרע"ב-תרצ"ו

מדרש רבה, מפורש פירוש מדעי חדש... מאת משה אריה מירקין, יא כרכים, תל אביב תשי"ז-

תשכ"ח

מדרש רבה, מפורש בידי אפשטיין, אלימלך הלוי, ח' כרכים, תל אביב תשט"ז-תשכ"ג

מדרש רבה המבואר, יז כרכים, ירושלים: מכון המדרש המבואר, תשמ"ג-תשנ"ט

מדרש רבה עם כל המפרשים, ו' כרכים, ירושלים: וגשל תשס"א

פירושים על בראשית רבה

יפה תאר יפה, הרב שמואל בן יצחק, יפה תאר, ז' כרכים, פיורדא תנ"ב

מהרי"פ ירושלים תשס"א (ראה לעיל: מהדורות)

עץ יוסף ירושלים תשס"א (ראה לעיל: מהדורות)

רז"ו ירושלים תשס"א (ראה לעיל: מהדורות)

מהדורות נבחרות של ויקרא רבה

מדרש רבה, קושטא רע"ב

מדרש רבה, ונציה ש"ה

מדרש ויקרא רבה... עם חילופי נוסחאות, הערות וביאורים, מאת מרדכי מרגליות, ג' כרכים,

ירושלים תשי"ד-תשי"ח

מדרש רבה, מפורש פירוש מדעי חדש... מאת משה אריה מירקין, יא כרכים, תל אביב תשי"ז-

תשכ"ח

מדרש רבה, מפורש בידי אפשטיין, אלימלך הלוי, ח' כרכים, תל אביב תשט"ז-תשכ"ג

מדרש רבה המבואר, יז כרכים, ירושלים: מכון המדרש המבואר, תשמ"ג-תשנ"ט

מדרש רבה עם כל המפרשים, ו' כרכים, ירושלים: וגשל תשס"א

פירושים על ויקרא רבה

אמרי יושר ירושלים תשס"א (ראה לעיל: מהדורות)

אשד הנחלים ירושלים תשס"א (ראה לעיל: מהדורות)

יפה תאר יפה, הרב שמואל בן יצחק, יפה תאר, ז' כרכים, פיורדא תנ"ב

עץ יוסף ירושלים תשס"א (ראה לעיל: מהדורות)

פירוש קדום פירוש קדום למדרש רבה (עריכה: מ"ב לרנר), ירושלים: מקיצי נרדמים, תשנ"ה

כתבים נבחרים של הראי"ה קוק

אגרות הראי"ה	אגרות הראיה (עורך: הרצי"ה קוק), ג' כרכים, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה;
אדר היקר	אדר היקר, ירושלים תשכ"ז
אוצרות הראי"ה	אוצרות הראי"ה (עורך: הרב משה יחיאל צוריאל), ז' כרכים, ראשון לציון תשס"ב
אורות	אורות (עורך: הרצי"ה קוק), ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ה
אורות האמונה	אורות האמונה (עורך: הרב משה גורביץ), ירושלים תשנ"ח
אורות הקודש	אורות הקודש (עורך: הרב דוד כהן), ד' כרכים, ירושלים: מוסד הרב קוק, תרצ"ח-תש"ן
אורות התורה	אורות התורה (עורך: הרצי"ה קוק), ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה
חזון הצמחונות	"חזון הצמחונות והשלום מבחינה תורנית, אורות מהמאמרים: אפיקים בנגב וטללי-אורות להרב רבי אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל... המלקט והמעריך דוד כהן", לחי ראי, נר-נשמת יניק וחכים אברהם יצחק רענן-קוק ז"ל, ירושלים תשכ"א, עמ' רא-רנד.
לנבוכי הדור	לנבוכי הדור (עריכה: שחר רחמני), תל אביב: ידיעות אחרונות, תשע"ה
מאמרי הראי"ה	מאמרי הראי"ה (עורך: הרב אלישע אבינר), ירושלים תשמ"ד
מציאות קטן	מציאות קטן (עורך: הראל כהן), בית אל תשע"ח
משפט כהן	שו"ת משפט כהן (עורך: הרצי"ה קוק), ירושלים תרצ"ז
עולת ראייה	עולת ראייה, ב' כרכים (עורך: הרצי"ה קוק), ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ג
ערפילי טהר	ערפילי טהר, ירושלים: מכון הרצי"ה, תשמ"ג
פנקסי הראי"ה	פנקסי הראי"ה, ד' כרכים, ירושלים: המכון על שם הרצי"ה קוק, תשס"ח-תשע"ח
קבצים מכתב יד קדשו	קבצים מכתב יד קדשו, ג' כרכים, ירושלים: המכון להוצאת גנוזי הראי"ה, תשס"ו-תשע"ח
שמונה קבצים	שמונה קבצים, ב' כרכים (עורך: הרב יצחק שילת), רמת גן תשנ"ט

כתבי הרב הנזיר שיצאו לאור

אדם במשנה	"אדם במשנה", "מזכרת" קובץ תורני... לזכר... הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל (עורכים: הרב שלמה יוסף זיון וזרח ורהפטיג), ירושלים תשכ"ב, עמ' 534-544
אור הגנוז	אור הגנוז: שביבי אורות חנוכה (עורך: הרב יוסף טולדנו), ירושלים תשל"ג
אור הכיפורים	ילקוט מספר אור הכיפורים... על התשובה ועבודת יום הכפורים (עורך: הרב יוסף טולדנו), ירושלים: נזר דוד, תש"ן
אור הנצח	אור הנצח, שביבי אורות פורים ופרשיות שקלים וזכור, (עורך: הרב יוסף טולדנו), ירושלים תשל"ג
אשרי תמימי דרך	בתוך: "נר ליחזקאל" לנשמת יחזקאל עזרא בצלאל הי"ד, ירושלים תשל"ב, עמ' 95-106
בדיקת חמץ	הרב דוד כהן, "בדיקת חמץ והגדה של פסח", מאבני המקום, ט (תשנ"ה), עמ' 28-

- בשמן רענן "מזכרונות הרב הנזיר – מסע התבודדות במדבר יהודה", בשמן רענן – ספר זכרון
למורנו ורבנו רבי שלום נתן רענן קוק זצ"ל (עורך: ב"צ שפירא), א, ירושלים תש"ן,
עמ' ס-סז
- בשמן רענן, ב "ביאורים למכילתא פרשת בא", בשמן רענן – ספר זכרון למורנו ורבנו רבי שלום
נתן רענן קוק זצ"ל (עורך: ב"צ שפירא), ב, ירושלים תשנ"א, עמ' שז-שיד
- ברכת החמה דברי הלכה, הגות ומחקר על חשבון התקופות וברכת החמה (עורך: ידידיה הכהן),
ירושלים: נזר דוד, תשס"ט
- דודי לצבי דודי לצבי, מכתבים ואגרות שהחלפו ביניהם מרן נזיר אלוקים הרב דוד כהן זצ"ל
ומרן הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל (עורך: הראל כהן), ירושלים: נזר דוד,
תשס"ה
- דרך אמונה ספר האמונות והדעות לרבנו סעדיה גאון עם דרך אמונה פירושי מרן הרב הנזיר
הקדוש, רבנו דוד כהן, (עורך: הרב עזריאל אריאל), ד' כרכים, ירושלים: נזר דוד,
תשע"ב-תשע"ד
- הכוזרי המבואר ספר הכוזרי לרבנו יהודה הלוי עם תמצית שעורים שכתב והרצה מתוכה מרן נזיר
אלוקים רבנו דוד כהן (עורכים: דוב שוורץ והראל כהן), ג' כרכים, ירושלים: נזר
דוד, תשס"ב
- הפלוסופיה הדתית "הפלוסופיה הדתית היהודית", נזיר אחיו, ב, עמ' שיג-שכ
- הפלוסופיה היהודית "הפלוסופיה היהודית האלכסנדרונית", נזיר אחיו, ב, עמ' שכא-תד
- הפילוסופיה של הדת היהודית Ben Joseph in Basel, "Die judische Religionsphilosophie", *Judischer Jahrbuch für die Schweiz* (1917/18–
5678), pp. 19-20
- הצעת חק "להצעות חק שיווי זכויות האשה", מאבני המקום, ח (תשנ"ד), עמ' 36-37
- התנוצצות התנוצצות אורו של משיח (עורך: הרב יוסף טולדנו), ירושלים תשכ"ח
- זכרונות על הברון דוד גינצבורג, העבר, ו (תשי"ח), עמ' 86-87.
- זכו שכינה ביניהם זכו שכינה ביניהם (עורכים: הראל כהן וידידיה הכהן), ירושלים: נזר דוד
תשס"ו
- חינוך "החינוך ותורת ארץ ישראל במשנת מרן הראי"ה קוק" (עורך: הרב יוסף טולדנו),
מורשה, י (תשל"ו), עמ' 95-104
- ט"ו בשבט שביבי אורות ט"ו בשבט, ירושלים תשל"ג
- יסוד הכללות "יסוד הכללות", קובץ הראי"ה, ירושלים תשכ"ו, עמ' י-יט
- ל"ו מידות – אגרות ר"ש בן עלי – הר"ש אסף, תרביץ, ב (תרצ"א), עמ' 241
- לשמו ושלא לשמו "לשמו ושלא לשמו", מעלין בקודש, יד (תשס"ז), עמ' 93-120
- מבוא לפילוסופיה "מבוא לפילוסופיה הדתית היהודית", נזיר אחיו ב, עמ' רפט-שיא
- מבוא לאורות הקודש "מבוא לאורות הקודש", אורות הקודש, ירושלים תשמ"ה, עמ' 17-24.
- מבנה הפילוסופיה של הדת היהודית Ben Joseph in Basel, "Die Struktur der judischen Religionsphilosophie", *Judischer Jahrbuch für die Schweiz* (1919/20–
5680), pp. 88-112
- מגילת מלחמה ושלום מגילת מלחמה ושלום (עורך: הרב יוסף טולדנו), ירושלים תשל"ד

מועדי קודש	מועדי קודש – באורים למדרש בראשית רבא, ברייתא דמלאכת המשכן, פסיקתא רבתי, סיפרא ועוד מדרשים על פרשת ויחי, ירושלים: נזר דוד, תשמ"ד
משנת הנזיר	משנת הנזיר (עורכים: הראל כהן וידידיה הכהן), ירושלים: נזר דוד, תשס"ה
נזיר אחיו	הרב שאר-ישוב כהן ואחי' (עורכים), נזיר אחיו, ג' כרכים, ירושלים תשל"ח
עיונים באדרא רבה	"עיונים באדרא רבה", נזיר אחיו ב, עמ' רנג-רפה
קול הנבואה	קול הנבואה – ההגיון העברי השמעי, ירושלים תש"ל; הדפסה שנייה עם הוספת קובץ מאמרים 'שבחי קול הנבואה', ירושלים תשל"ט; הדפסה נוספת עם מאמר 'רוח בינה', ירושלים תשס"ב
קול צופיך	קול צופיך - אגרות וקטעי יומן (ערוך: הרב יוסף טולדנו), ירושלים תשל"ג
קל וחומר	"קל וחומר לאבן-מוסא", תרביץ, ג (תרצ"ב), עמ' 215-216
קל"ח פתחי חכמה	קל"ח פתחי חכמה לרמח"ל עם ביאור פתחי הפרדס [...] ומצורפים לו ביאורים לשער ראשון מספר שערי אורה לרבנו יוסף גייקטיליא, ירושלים: נזר דוד, תשס"ט
שבחי קול הנבואה	שבחי הספר קול הנבואה... דברים שנאמרו בבית נשיא מדינת ישראל, ירושלים תש"ל
שיעורי מורנו	שיעורי מורנו הרב ר' דוד כהן ('הנזיר') זצ"ל בספר 'אורות הקודש' (ערוך: אהרן מונדשיין), ירושלים תשע"א
תורת הדעת	"תורת הדעת והמדע", ספר אדם-נח – ספר זכרון לר' אדם-נח ד"ר בראון ז"ל (ערוך: צבי קפלן), ירושלים תש"ל, עמ' צה-קכו

ספרים ומאמרים

אבנרי, הרב קוק אבנרי, יוסף, "הרב קוק ופעילותו החינוכית בתקופת יפו (תרס"ד-תרע"ד)", ניב המדרשיה, יח-יט (תשמ"ה-מ"ו), עמ' 179-197	
אודס, בלבבי	אודס, הרב משה, בלבבי משכן אבנה, ירושלים תש"ע
אופיר, שיתוף	אופיר, הרב נתן, "הצעת שיתוף הפעולה בין ישיבות מרכז הרב ור' יצחק אלחנן", טללי אורות, טו (תשס"ט), עמ' 185-204.
אופנהיימר, מרד אופנהיימר, אהרן, "קדושת החיים וחירוף הנפש בעקבות מרד בר-כוכבא", קדושת החיים וחירוף הנפש (עריכה: ישעיהו גפני ואביעזר רביצקי), ירושלים: מרכז שז"ר, תשנ"ג, עמ' 85-97	
אופנהיימר, רבי הנ"ל, רבי יהודה הנשיא, ירושלים: מרכז שז"ר, תשס"ז	
אטקס, הגאון	אטקס, עמנואל, יחיד בדורו, הגאון מווילנה – דמות ודימוי, ירושלים: מרכז שזר, תשנ"ח
אידל, אבולעפיה אידל, משה, "אברהם אבולעפיה והאפיפיור", פרקים בקבלה נבואית, ירושלים: מאגנס, תש"ן, עמ' 51-74	
אידל, ארבעים	הנ"ל, "לתולדות האיסור ללמוד קבלה לפני גיל ארבעים", (1980) AJS Review 5, עמ' א-כ

אידל, הנזיר הנ"ל, "אברהם אבולעפיה, גרשום שלום ור' דוד כהן ('הנזיר') על הנבואה", דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד (בעריכת יהודע עמיר), ב, ירושלים: ון ליה, תשס"ה, עמ' 819–834

אידל, קבלה, *Idel, Moshe, Kabbalah, New Perspectives*, New Haven and London: Yale University Press, 1988

אידלמן, ברית אידלמן, ארתור, "ההשלכות של התפתחויות חדשות ברפואה על ברית מילה", ספר אסיא, ד (תשמ"ג), עמ' 229–235

אורבך, הלכה אורבך, אפרים אלימלך, "הלכה ונבואה", תרביץ, יח (תש"ז), עמ' 2–27
אורבך, הסופרים הנ"ל, "הדרשה כיסוד ההלכה ובעית הסופרים", תרביץ, כז (תשי"ט), עמ' 166–182
איש שלום, בין איש שלום, בנימין, "בין הרב קוק לשפינוזה וגיתה - יסודות מודרניים ומסורתניים בהגותו של הרב קוק", קולות רבים – ספר הזיכרון לרבקה שץ-אופנהיימר (עריכה: רחל אליאור ויוסף דן), ב, ירושלים תשנ"ו, עמ' 525–556

איש שלום, הרב קוק הנ"ל, הרב קוק – בין רציונליזם למיסטיקה, תל-אביב: עם עובד, תש"ן
אלבק, מבוא אלבק, חנוך, מבוא לתלמודים, תל אביב: דביר, תשכ"ט
אלבק, משנה הנ"ל, מבוא למשנה, תל אביב: דביר, תשי"ט
אלון, מעמד אלון, מנחם, מעמד האישה, תל אביב: הילל בן חיים, תשס"ה
אלון, מחקרים גדליה אלון, מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, ב' כרכים, ירושלים: הקיבוץ המאוחד, תשי"ז-תשי"ח

אלטמן, מנדלסון, *Altman, Alexander, Moses Mendelssohn - A Biographical Study*, London: Routledge and Keegan Paul, 1973

אליאור, מיסטיקה אליאור, רחל, "פניה השונות של החירות – עיונים במיסטיקה היהודית", אלפיים, 15 (תשנ"ח), עמ' 9–119

אליאור, קונטרס הנ"ל, "קונטרס ההתפעלות לר' דוב בער שניאורסון", קרית ספר נד, ב (תשל"ט), עמ' 384–391

אליאס, המכילתא ליאורה אליאס בר-לבב, "המכילתא דרבי ישמעאל על-פי עותק מעולה מן הגניזה", עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ"ז.

אליאס, רשב"י הנ"ל, מכילתא דרשב"י פרשת נזיקין: נוסח, מונחים, מקורות, עריכה, ירושלים: מאגנס, תשע"ג

אליאס, תשלום הנ"ל, "תשלום מכילתא: דרשות חדשות וגרסאות ייחודיות של המכילתא דרבי ישמעאל", מחקרים בתלמוד ובמדרש – ספר זכרון לתרצה ליפשיץ, ירושלים תשס"ה, עמ' 29–57

אליצור, התגלות אליצור, אבשלום, "מבשרי אחזה אלוה – התבוננויות פסיכודינמיות בחווית ההתגלות ובאמונה הדתית", שיחות, יד, 2 (2000), עמ' 122–134; טו, 2 (2000), עמ' 133–142

אלכסנדרוב, מחקר אלכסנדרוב, הרב שמואל, מכתבי מחקר וביקורת, וילנה תרס"ז
אלמן, פרס Elman, Yaakov, "Middle Persian Culture and Babylonian Sages: Accommodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic

Legal Tradition," *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, ed. C. E. Fonrobert and M. S. Jaffee, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 165-197

אלקיים, העמק דבר אלקיים, נסים, "העמק דבר" לנצי"ב מדות וכלים בפרשנות הפשט, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"א
אנגלמן, רש"ש אנגלמן, שוע, הרב שמואל שטרשוין (הרש"ש) והגהותיו לתלמוד הבבלי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט
אסף, מקורות אסף, שמחה, מקורות לתולדות החינוך בישראל (עריכה: שמואל גליק), ו' כרכים, ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשס"א-תשס"ט
אפרתי, מבנה אפרתי, יאיר, מבנה פרשנות ועריכה במכילתא דר' ישמעאל מסכתא ד'ויהי בשלח', עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ד
אפשטיין, מבוא אפשטיין, יעקב נחום הלוי, מבוא לנוסח המשנה: נוסח המשנה וגלגוליו למימי האמוראים הראשונים ועד דפוס ר' יו"ט ליפמן הלר (בעל תוי"ט), ירושלים: מאגנס, תש"ס

אפשטיין, מבואות הנ"ל, מבואות לספרות התנאים: משנה תוספתא ומדרשי-הלכה (עורך: עזרא ציון מלמד), ירושלים ותל אביב: מאגנס ודביר, תשי"ז
אפשטיין, מחקרים הנ"ל, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ב' כרכים, ירושלים: מאגנס, תשמ"ד

אפשטיין, מכילתא הנ"ל, "מכילתא וספרי בספרי הרמב"ם", תרביץ, ה (תרצ"ה), עמ' 180-99

ארנברג, פרשיות ארנברג, אריאל, פרשיות כבוד הורים במדרשי ההלכה מהדורה מדעית ופירוש, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ז

בויארין, אינטרטקסטואליות Boyarin, Daniel, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington: Indiana University Press, 1994
מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא, ירושלים תשע"א.
בויארין, האור הנ"ל, "מן האור הגנוז, לנוסח המקורי של המכילתא דרבי ישמעאל", סידרא, ב (תשמ"ו), עמ' 5-13.

בויארין, הרהורים הנ"ל, "הרהורים על הרמנויטיקה מדרשית: פרשת המן והשליו במכילתא", עיוני מקרא ופרשנות, ג (תשנ"ג), עמ' 41-52

בויארין, מדרשים Boyarin, Daniel "On the Status of the Tannaitic Midrashim", *JAOS* 112 (1992), pp. 463-465

בורגנסקי, מכילתא בורגנסקי, אברהם חיים, מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי – עיונים במקורות ובדרכי העריכה, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ז

בורשטיין, נר אהרן בורשטיין, הרב אברהם אהרן, נר אהרן, ירושלים תשמ"ה
ביאלובלוצקי, תורה ביאלובלוצקי, שמואל, "מרכזי התורה בליטא", יהדות ליטא, ג, תל-אביב: עם הספר, תש"ך, עמ' 185-205.

ביטי, הפילוסוף ביטי, יהודה, הפילוסוף המקובל – עיונים בספר קול הנבואה, בני ברק: הילל בן חיים, תשע"ז

ביטי, פילוסופיה הנ"ל, בין פילוסופיה לקבלה בהגותו של הרב דוד כהן (תרמ"ז-תשל"ב): עיון בספר "קול הנבואה", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, תשס"ח

בית אריה, פרק שירה בית אריה, מלאכי, פרק שירה: מבואות ומהדורה ביקורתית, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשכ"ז

בית אריה, שירה חדשה הנ"ל, קונטרס שירה חדשה, מבחר השלמות לעבודת הדוקטור "פרק שירה: מבואות ומהדורה ביקורתית, ירושלים תשכ"ז/1966", ירושלים תשע"ג

בלוי, ירושלים בלוי, משה, על חומותיך ירושלים, ירושלים תש"ו

בן נון, חזיונות בן נון, הרב יואל, "מאת ה' מתוך הנשמה: השראת רוח הקודש על פי הראי"ה קוק – חזיונות מקוריים ועריכתם", בדרכי שלום: עיונים בהגות היהודית, מוגשים לשלום רוזנברג (עורך: בנימין איש שלום), ירושלים: בית מורשה, תשס"ז, עמ' 353-376

בן שלום, בית שמאי בן שלום, ישראל, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשנ"ד

בנימין, חומה בנימין, עוזי, עיר ללא חומה, תל אביב: שוקן, תשל"ג

ברויאר, הישיבה ברויאר, מרדכי, אוהלי תורה – הישיבה תבניתה ותולדותיה, ירושלים: מרכז שזר, תשס"ד

בראון, חזון איש בראון, בנימין, החזון איש – הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית, ירושלים: מאגנס, תשע"א

ברק, חוג ברק, אוריאל, חוג הראי"ה: פרספקטיבות חדשות, הראי"ה קוק ותלמידיו המובהקים בראי המתודולוגיה המשולבת, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ט

בר-אלי, שחר אורו בר-אלי, צלה, שחר אורו: הרב משה צבי נריה: פרקי ראשית, ירושלים תשס"ב

בת יהודה, אלכסנדרוב בת יהודה, גאולה, "רבי שמואל אלכסנדרוב", סיני, ק' (תשמ"ז), עמ' קצה-רכא

גארב, נבואה יהונתן גארב, "נבואה הלכה ואנטינומיזם על פי "שמונה קבצים" לראי"ה קוק", שפע טל - עיונים במחשבת ישראל ובתרבות יהודית מוגשים לברכה זק (עורכים: זאב גריס ואח'), באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, תשס"ד, עמ' 267-277

גארב, קבלה גארב, יהונתן, "יחידי הסגלות יהיו לעדרים" – עיונים בקבלת המאה העשרים, ירושלים: מכון הרטמן, תשס"ה

גארב, רמח"ל הנ"ל, מקובל בלב הסערה: ר' משה חיים לוצאטו, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשע"ד, עמ' 320-339

גוטל, השתנות הטבעים גוטל, נריה, השתנות הטבעים בהלכה, ירושלים תשנ"ה

גוטל, ישיבה הנ"ל, "במדעים כלליים ישתלמו התלמידים הראויים לזה, מחוץ לכתלי הישיבה", אורשת, ד (תשע"ג), עמ' 1-6

גוטמן, הלכה גוטמן, אלכסנדר, "אספקטים אחדים בהלכות העיוניות שבספרות התנאים", דברי
 הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, ירושלים: האיגוד העולמי למדעי
 היהדות, עמ' 67-79

גולדברג, מכילתא גולדברג, אברהם, "הדרשות הכפולות במכילתא דמילואים", סיני, פט
 (תשמ"א), עמ' קטו-קיח

גורן, הרואה גורן, הרב שלמה, "הרואה והנביא – שתי דרכים לנבואה", שבחי קול הנבואה,
 ירושלים תש"ל, עמ' כג-כד

גורן, לחימה הנ"ל, "הלחימה בשבת לאור המקורות", סיני, ספר יובל (תשי"ח), עמ' קמט-קפט
 גייגר, המקרא אברהם גייגר, המקרא ותרגומו בזיקתם להתפתחותה הפנימית של היהדות,
 (תרגום: יצחק לייב ברוך), ירושלים תש"ט

גינצבורג, המכילתא גינצבורג, לוי, "על היחס שבין המשנה והמכילתא", קובץ מדעי לזכר משה
 שור, ניו-יורק תש"ה, עמ' 57-95

גלאנצר, סורסי גלאנצר, אברהם מאיר, "עוד על 'לשון סורסי'", המעיין, מט, ב (טבת תשס"ט), עמ'
 94

גלאצר, צונץ גלאצר, נחום, יום טוב ליפמן צונץ: האיש חייו ויצירתו, ירושלים: מאגנס, תשמ"ח
 גליצנשטיין, מזכיר גליצנשטיין, שמעון, מזכיר הרב, ירושלים תשל"ג

גנסין, סעודה מפסקת גנסין, אורי ניסן, "סעודה מפסקת", כל כתבי אורי ניסן גנסין (עורכים): דן
 מירון וישראל זמורה), ב' כרכים, תל אביב: ספרית פועלים, תשמ"ב, עמ' 122-129

גסנשמידט, רוסייה גסנשמידט, כריסטוף, "התנועה הליברלית היהודית ברוסיה", תולדות
 יהודי רוסיה (עריכה: איליה לוריא), ב, ירושלים: זלמן שזר, תשע"ב, עמ' 240-252

גפני, הפירקא גפני, ישעיהו, "על דרשות בציבור בבבל התלמודית: הפירקא", כנסת עזרא: ספרות
 וחיים בבית הכנסת, אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר (עריכה: שולמית
 אליצור, משה דוד הר, אביגדור שנאן, גרשון שקד) ירושלים: יד יצחק בן צבי,
 תשנ"ה, עמ' 121-129

גרוסמן, חסידות גרוסמן, אברהם, חסידות ומורדות – נשים יהודיות באירופה בימי הביניים,
 ירושלים: זלמן שזר, תשס"ג

גרינהוט, מכילתא גרינהוט, אלעזר הלוי, "בעל הילקוט שמעוני והמכילתא דרשב"י", ספר
 היובל לכבוד נחום סוקולוב, ורשה תרס"ד, עמ' 232-240

גרץ, דברי חכמי ישראל גרץ, צבי, דברי חכמי ישראל, תל אביב תשי"ט

גרץ, דברי ימי ישראל הנ"ל, דברי ימי ישראל (תרגום: שפ"ר), ג' כרכים, ורשה תרמ"ח

גרשוני, מרכז הרב גרשוני, שמריה, "יעד אשר אמצא מקום במשכנות לאביר יעקב": רבי
 שמעון שקופ זצ"ל וכהונת ראש ישיבת "מרכז הרב" – מסורות ועובדות, המעיין נא,
 (תש"ע), עמ' 79-96

גרשוני, ראש ישיבה הנ"ל, "ראש ישיבת "מרכז הרב" הנעלם", המעיין טבת נא, ב (תשע"א),
 עמ' 96-104

גשורי, לוי גשורי, מאיר שמשון, "לוי, יצחק יחיאל", אנציקלופדיה של הציונות הדתית, ג,
 ירושלים תשכ"ה, עמ' 89-90

דניאל, בשיפולי דניאל (דון-יחיאל), שבת, "בשיפולי גלימתו", נזיר אחיו, א, ירושלים תשל"ח, עמ'
 פב-צ

- דניאל, הישיבה הנ"ל, "הישיבה המרכזית העולמית", נתיבה, כ"ח כסלו תרצ"ב, עמ' 125-126
 דרוקמן, אהל שרה דרוקמן, הרב חיים, "אהל שרה", יונתי בחגוי הסלע, ירושלים תשמ"ז,
 עמ' 111-116
- הבלין, נוסח שלמה זלמן הבלין, "היחס לשאלות נוסח' בספרי חז"ל", בית הועד (תשס"ג), עמ'
 13-29
- הוטנר-דוד, מהר"ץ Hutner David, Bruria The Dual Role of Rabbi Zvi Hirsch
 Chajes :Traditionalist and Maskil, Columbia University, Ph.d., 1971
 הכהן, האיש הכהן, ידידיה, האיש על העדה, חיפה: מכללת שאנן, תשע"ג
 הכהן, מחקר הנ"ל, פירוש "אוּבַל אוּלִי" על המכילתא דרבי ישמעאל לרב דוד כהן, הרב "הנזיר"
 (תרמ"ז-תשל"ב), עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן,
 תשע"ב
- הכהן, רופא הנ"ל, "מחויבות הרופא למטופליו במשנת הרב הנזיר", בתוך "חסד ואמת נפגשו"
 - פרקי עיון ביחסים שבין הרופא למטופליו (עורך: שוע אנגלמן), ירושלים תשס"ז,
 עמ' 175-195
- הלבני, מדרש Weiss Halivni, David, *Midrash, Mishnah and Gemara: The Jewish
 Predilection for Justified Law*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1986
- הלבני, פרשנות Weiss Halivni, David, *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning
 in Rabbinic Exegesis*, New York: Oxford University Press, 1991
- הלבני, שבת מקורות ומסורות, באורים בתלמוד, מסכת שבת, ניו יורק תשמ"ב
 הברטל, מהפכות הברטל, משה, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים: מאגנס, תשנ"ט
 הלפרין, שמונה הלפרין, הרב מרדכי, "הגדרה הלכתית ואבחנה רפואית – מבוא לסוגיית "בן
 שמונה", אסיא מה-מו (טבת תשמ"ט), עמ' 92-96
- הלפרין, כהן הלפרין, צמח, הרב הנזיר כממשיכו של הרמן יחזקאל כהן, עבודה לשם קבלת
 תואר דוקטור, רמתן גן: אוניברסיטת בר אילן, תשע"ה
- הנסל, רמח"ל הנסל, זיואל, "חקירה וקבלה במשנת רמח"ל", דעת, 40 (תשנ"ח), עמ' 99-108
 הנשקה, גישת הנשקה, דוד, "על גישת חז"ל לסתירות במקרא", סידרא, י (תשנ"ד), עמ' 39-55
 הנשקה, לאופיו הנ"ל, "לאופיו של מדרש ההלכה התנאי: שתי סוגיות", תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ'
 417-438
- הנשקה, לתולדות הנ"ל, "לתולדות פרשנותן של פרשיות מעשר: בין מגילת המקדש לחז"ל",
 תרביץ, עב (תשס"ג), עמ' 85-111
- הנשקה, מניין הנ"ל, "מניין לעירובי תבשילין מן התורה? לאופיו של מדרש ההלכה הקדום",
 סידרא, ו (תש"ן), עמ' 25-30
- הנשקה, משנה הנ"ל, משנה ראשונה בתלמודם של תנאים אחרונים, רמת-גן: אוניברסיטת בר
 אילן, תשנ"ז
- הנשקה, שמחה הנ"ל, שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, ירושלים: מאגנס, תשס"ז
 הר, מכילתא הר, משה דוד, "מכילתא", האנציקלופדיה העברית, כג, עמ' 428-430
- הר, מלחמה הנ"ל, "לבעית הלכות מלחמה בשבת בימי הבית השני ובתקופת המשנה
 והתלמוד", תרביץ, ל (תשכ"א), עמ' 242-256, 341-356

הרוי, שושני הרוי, זאב, "שושני על נבואת משה רבנו", בדרכי שלום: עיונים בהגות היהודית, מוגשים לשלום רוזנברג (עורך: בנימין איש שלום), ירושלים: בית מורשה, תשס"ז, עמ' 459-465

הריס, רנ"ק Harris, Jay M., *Nachman Krochmal: Guiding the Perplexed of the Modern Age*, New York: New York University Press, 1991

הרצי"ה, האשה הרצי"ה קוק, "כוחה של האשה בסדר המין האנושי היהודי", האשה וחינוכה – אסופת מאמרים בהלכה ובמחשבה (עריכה: בן ציון רוזנפלד), כפר סבא תש"ע, עמ' 60-55

הרצי"ה, נפש הראי"ה הנ"ל, נפש הראי"ה - שלושה באלול, ירושלים תשס"ג
הרצי"ה, צמח צבי הנ"ל, צמח צבי – אגרות (עורכים: דוד לנדאו ואח'), ירושלים תשנ"א
הרצי"ה שיחות הנ"ל, שיחות הרב צבי יהודה (עריכה: הרב שלמה אבינר), ה' כרכים, ירושלים תשנ"ג-תשס"ה

הרשקוביץ, חיות הרשקוביץ, מאיר, מהר"ץ חיות, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"א
ואנונו, אוחנה שמעון ואנונו, "רבי סולימן אוחנה", אנציקלופדיה ארזי הלבנון – אנציקלופדיה לתולדות גאוני וחכמי יהדות ספרד והמזרח, ג, ירושלים תשס"ו, עמ' 1771-1773
ווזנר, משפטית ווזנר, שי עקביא, חשיבה משפטית בישיבות ליטא – עיונית במשנתו של הרב שמעון שקופ, ירושלים: מאגנס, תשע"ז

ווכסמן, צונץ ווכסמן, מאיר, "צונץ, יום טוב ליפמן", חכמת ישראל באירופה (עורך: שמעון פדרבוש), ירושלים: ראובן מס, תשכ"ה, עמ' 268-279
ווכסמן, שווארץ ווכסמן, מאיר, "פרופ' אריה שווארץ", חכמת ישראל במערב אירופה (עורך: שמעון פדרבוש), תל-אביב תשי"ט, עמ' 482-490

וולברשטיין, איש הילה וולברשטיין, איש כי יפלא, ירושלים: נזר דוד, תשע"ז
זוין, אישים ושיטות זוין, הרב שלמה יוסף, אישים ושיטות, ירושלים: קול מבשר, תשס"ז
זיכר, שווארץ זיכר, ב"ז 'אריה שווארץ', ספר הזיכרון לבית המדרש לרבנים בווינה, ירושלים: ראובן מס, תש"ו, עמ' 17-25

זכריש, מלבי"ם זכריש, אברהם ישעיהו, "זיופי ועיוותי מדפיסים בספרי המלבי"ם", ישורון, כה, (אלול תשע"א), עמ' תשלג-תשלד

זלקין, המלמד זלקין, מרדכי, "המורה המשכיל וה'מלמד': בין אידיאולוגיה לכורח כלכלי", דברי הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות, ב-2, ירושלים תשנ"ד, עמ' 31-38
חיון, חקר חיון, אריה, בית שמאי ובית הלל - חקר משנתם ההלכתית והרעיונית, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, תשס"ד

חמיאל, הדרך חמיאל, אפרים, החיים בשני עולמות - "הדרך הממוצעת" תגובות דתיות למודרנה בהגות של מהר"ץ חיות, ש"ר הירש ושד"ל, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשס"ו

חרל"פ, שירת הי"ם חרל"פ, יאיר, שירת הי"ם – שירת חייו של איש ירושלים הרב יעקב משה חרל"פ, בית אל תשע"ב

חרל"פ, מכתב חרל"פ, הרב יעקב משה, מכתב גלוי, ירושלים תרע"ח

חרל"פ, קונטרס הנ"ל, "קונטרס מגנזי מרום, קובץ מכתבים, אגרות ותעודות מגדולי ישראל זצ"ל למרן הגאון רבי יעקב משה חרל"פ זצ"ל", זבד טוב – מוקדש לכבוד מורנו הגאון רבי זבולון חרל"פ שליט"א, ניו יורק תשס"ח, עמ' צז-קי

טורנר, שושני טורנר, מאשה, "ערב אחד עם מר שושני: מעשה שהיה", בדרכי שלום: עיונים בהגות היהודית, מוגשים לשלום רוזנברג (עורך: בנימין איש שלום), ירושלים: בית מורשה, תשס"ז, עמ' 467-468

ידידיה, אלטרנטיבות ידידיה, אסף, אלטרנטיבות אורתודוקסיות לימדע היהדות – האורתודוקסיה ומחקר מדעי היהדות 1873-1938, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, רמת-גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ז

יהודה, המכילתות יהודה, צבי אריה, המכילתות על עבד עברי, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, ניו יורק: ישיבה אוניברסיטה, תשל"ד

יונגסטר, מדרשי יונגסטר, יהודה, מדרשי הלכה לפרשת סוטה: עיונים בעריכה ופרשנות, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ה

כהן, התחלה כהן, הראל, "התחלת המעשה" הצעת מרן הראי"ה קוק להקים ישיבה ביבנה בעקבות הצהרת בלפור - מחשבות ראשונות על ייסוד ישיבה מרכזית בארץ-ישראל", מאבני המקום - ירחון ישיבת בית אל, יג (תשס"א), עמ' 44-51

כהן, התרבות הנ"ל, "רקע למאמר 'התרבות הישראלית' של הרצי"ה", מאבני המקום - ירחון ישיבת בית אל, יא (תש"ס), עמ' 231-239

כהן, מבוא אישי כהן, חיים, מבוא אישי, אור יהודה תשס"ה

כהנא, מבוא כהנא, אברהם, "מבוא לספרי מקבים", הספרים החיצונים, ב, תל אביב תרצ"ב, עמ' עב-צד

כהנא, אוצר כהנא, מנחם יצחק, אוצר כתבי יד של מדרשי ההלכה, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשנ"ה

כהנא, ביטראן הנ"ל, "פירוש ר' רפאל ביטראן למכילתא מסכתא דפסחא", מדות טובות, ירושלים: יד הרב ניסים, תשמ"ט, עמ' כז-לב

כהנא, דף הנ"ל, "דף נוסף ממכילתא דרשב"י", עלי ספר, טו, (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 8-17

כהנא, המכילתות הנ"ל, המכילתות לפרשת עמלק: לראשוניותה של המסורת במכילתא דרבי ישמעאל בהשוואה למקבילתה במכילתא דרבי שמעון בן יוחי, ירושלים: מאגנס, תשנ"ט

כהנא, מדרשים Kahana, Menahem, "The Tannaitic Midrashim", *The Cambridge Genizah Collections: Their Contents and Significance*, ed. S. C. Reif, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 59-73;

כהנא, מהדורות הנ"ל, "מהדורות המכילתא דר' ישמעאל לשמות בראי קטעי הגניזה", תרביץ, נה (תשמ"ו), עמ' 489-524

כהנא, מחקר הנ"ל, "מחקר התלמוד באוניברסיטה והלימוד המסורתי בישיבה", בחבלי מסורת ותמורה: אסופת מאמרים לזכרו של אריה לנג (עורך: מנחם כהנא), רחובות: כיוונים, תש"ן, עמ' 113-142

כהנא, משכן הנ"ל, "עיונים ראשוניים בברייתא דמלאכת המשכן - נוסח, עריכה וההדרה", מלאכת מחשבת – קובץ מאמרים בנושאי עריכה והתפתחות של הספרות

- התלמודית (עריכה: אהרן עמית ואהרן שמש), רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשע"א, עמ' 55-67
- כ"ץ, תנועת המוסר כ"ץ, דב, תנועת המוסר, ה' כרכים, ירושלים תשנ"ו
כך, וולטר כך, יעקב, "היהדות והיהודים בעיני וולטר", מולד, סדרה חדשה, ה (תשל"ד), עמ' 614-625
- לאוטרבך, ביאורי לאוטרבך, יעקב, "מביאורי המכילתא", ספר יוסף קלוזנר, תל אביב תרצ"ז, עמ' 181-188
- לוי, אתיקה לוי, זאב ונדב, אתיקה, רגשות ובעלי חיים - על מעמד המוסרי של בעל חיים, תל אביב: פועלים, תשס"ב
- לוי, מכילתא Lewy, Israel, "Ein Wort uber die Mekilta des Rabbi Simon", *Jahresbericht... des Judischtheologische Breslau Seminar Franeksher Stiftung*, 35 (1889).
- לוי, מחקרים לוי, חיים יצחק, מחקרים במכילתא ובמשנה פסחים ובבא קמא, תל אביב תשל"ב
ליברמן, הירושלמי ליברמן, שאול, הירושלמי כפשוטו: פירוש מיוסד על כתבי יד של הירושלמי וספרי רבותינו הראשונים ומדרשים בכתבי יד ודפוסים עתיקים, ירושלים: דרום, תרצ"ה
- ליברמן, יוונית הנ"ל, יוונית ויוונית בארץ-ישראל: מחקרים באורחות-חיים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ג.
- ליברמן, מכילתא הנ"ל, "מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת י"ב לויטערבאך", קרית ספר, יב (תרצ"ה), עמ' 54-65
- ליברמן, פיסקא הנ"ל, "פיסקא חדשה במכילתא ופירושה", סיני, עה (תשל"ד), עמ' א-ג.
- ליברמן, תוספתא הנ"ל, תוספתא כפשוטה: באור ארוך לתוספתא, ח' כרכים, ניו יורק וירושלים: בית המדרש לרבנים שבאמריקה, תשנ"ג-תשנ"ו
- ליפשיץ, הנזיר Lifshitz, H., "Cohen, David", *Encyclopedia Judaica* Vol. 17 (supplement), cols. 210-211.
- מאיר, מסורת מאיר, מיכאל, בין מסורת לקדמה, ירושלים: מרכז שז"ר, תש"ן
מוניץ, חוג מוניץ, מאיר, חוג הראייה ועריכת כתביו של הרב קוק, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט
- מוסקוביץ, נשים Moscovitz, Lieb, "Women are (Not) Trustworthy'-Toward the Resolution of a Talmudic Crux," *Louis H. Feldman Jubilee Volume*, ed. Joshua Schwartz, Bezalel Bar-Kochva, and Shaye J. D. Cohen, Leiden: Brill, 2007, pp. 127-140
- מורגנשטרן, הירשנזון מורגנשטרן, אריה, "משפחת הירשנזון ובשורת ההשכלה והמודרנה בירושלים", קתדרה, 108 (תשס"ג), עמ' 105-130
- מיליקובסקי, סדר מיליקובסקי, חיים, "על קביעת מקוריות בין מקבילות בספרות חז"ל: סדר עולם ומכילתא דרשב"י על שעבוד בני ישראל במצרים", ספר היובל לכבוד פרופ' גילת, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ה, עמ' 221-225

- מימון, שרי המאה מימון, הרב יהודה לייב, שרי המאה, ו' כרכים, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"א
- מימון, תולדות הנ"ל, "תולדות הרב", אזכרה – לנשמת הגאון הצדיק הרב רבי אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תרצ"ז-ח, א, עמ' ז-קסז
- מלמד, בקורת מלמד, עזרא ציון, "בקורת על מכילתא דרבי ישמעאל, הורביץ-רבין", תרביץ, ו (תרצ"ה), עמ' 112-123
- מלמד, מכילתא הנ"ל, "מכילתא דפוס קושטא ודפוס ויניציא", תרביץ, ו (תרצ"ה), עמ' 498-509
- מלמד, עיונים הנ"ל, עיונים בספרות התלמוד, ירושלים: מאגנס, תשמ"ו
- מלמד, פרקי הנ"ל, פרקי מבוא לספרות התלמוד, ירושלים: ישיבת שערי רחמים, תשל"ג
- נהר, נביאים נהר, אנדרה, נבואות ונביאים – מהות הנבואה, ירושלים: מאגנס, תשנ"ט
- נחמני, חי ראי נחמני, הרב משה, חי ראי, ירושלים: אור האורות, תשע"ה
- נויזנר, יהדות נויזנר, יעקב, יהדות: עדותה של המשנה, תל-אביב: ספריית פועלים, תשמ"ז
- Neusner, Jacob, *The Canonical History of Ideas*, Atlanta: Scholars Press, 1990
- נריה, בשדה הראי"ה נריה, הרב משה צבי, בשדה הראי"ה, כפר הרואה תשמ"ז
- נריה, חיי הראי"ה הנ"ל, חיי הראי"ה, תל אביב תשמ"ג
- נריה, טל הראי"ה הנ"ל, טל הראי"ה, כפר הרואה תשמ"ה
- נריה, ליקוטי הראי"ה הנ"ל, ליקוטי הראי"ה, ב' כרכים, כפר הרואה תשנ"א
- נריה, מועדי הראי"ה הנ"ל, מועדי הראי"ה, תל אביב תשמ"א
- נריה, מלחמות הנ"ל, מלחמות שבת – לביאור סוגית מלחמה בשבת במקורות ההלכה, ירושלים תשי"ט
- נריה, שיחות נריה, הרב משה צבי, שיחות הראי"ה, תל-אביב תשלי"ט
- סקולט, אהל אליהו סקולט, יהושע רפאל, אהל אליהו - אוצר של תורה ויראה מבית מדרשו של רבינו הגדול והקדוש [...] רבי אליהו מווילנא, ירושלים תשס"ג
- Secunda, Shai, *The Iranian Talmud: Reading the Bavli in Its Sasanian Context*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014
- פויכטונגר, היבטים פויכטונגר, דוד מאיר, היבטים פוליטיים במדרש "ספרי" לספר דברים – מודל שלושת הכתרים כגישה הרמנויטית, עבודת גמר לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, תש"ס
- פיינר, מנדלסון פיינר, שמואל, משה מנדלסון, ירושלים: מרכז שז"ר, תשס"ה
- פילבר, כוכבי אור פילבר, הרב יעקב, כוכבי אור: עיונים במשנת רבינו אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים: המכון לחקר משנת הראי"ה, תשנ"ג
- Finkelstein, Louis, "The Sources of the Tannaitic Midrashim", *JQR* מקורות, 31 (1941-1940), pp. 238-239
- פינקלשטיין, קטעים הנ"ל, "קטעים ממכילתא דרשב"י", מחקרים לזכרון עמרם קאהוט, ניו יורק תרצ"ו, עמ' קב-קס
- פרוש, חומות פרוש, מנחם מנדל, בתוך החומות, ירושלים תש"ח

- פרויס, רפואה פרויס, יצחק (יוליוס), הרפואה במקרא ובתלמוד (תרגום: אורי וירצבורגר),
ירושלים: מאגנס, תשע"ג
- פרידלנדר, ישיבה פרידלנדר, יהודה, "בין 'ישיבה' ל'אקדמיה' (צורר הרהורים)", סגולה
לאריאלה (תש"ן), עמ' 225-233
- פרנק, תולדות פרנק, תנחום, תולדות בית ה' בוואלז'ין, ירושלים תשס"א
- פרנקל, דרכי פרנקל, יונה, דרכי האגדה והמדרש, א-ב, גבעתיים תשנ"א
- צוויג, העולם צוויג, סטפן, העולם של אתמול, תל אביב: זמורה ביתן, תשמ"ב
- צונץ, הדרשות צונץ, יום טוב ליפמן, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, ירושלים:
מוסד ביאליק, תש"ז
- צורף, הרב קוק צורף, אפרים, חיי הרב קוק, ירושלים תש"ז
- צינוביץ, ראדין צינוביץ, משה, "ציון לשערים המצוינים - ישיבת ראדין", שנה בשנה (תשכ"ג), עמ'
545-565
- צרפתי, קטע צרפתי, גב"ע, "קטע מתוך מכילתא דרבי שמעון", לשוננו, כז-כח (תשכ"ג-ד), עמ'
176
- צרפתי, שלבים הנ"ל, "שלבם בניתוח אוצר המילים של המכילתא בעזרת המיכון", דברי
הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, כרך 2, ירושלים תשכ"ט, עמ' 433-434
- קהת, תורה קהת, חנה, משהפכה התורה לתלמוד תורה, תמורות באידיאה של תלמוד תורה
בעידן המודרני, ירושלים: כרמל, תשע"ו
- קוטק, ליבוביץ קוטק, שמואל, "עם פטירתו של פרופ' יהושע ליבוביץ (1895-1993)", הרפואה, 125,
12 (1993), עמ' 491
- קוטשר, גניזה קוטשר, יחזקאל, קטעי גניזה למכילתא דרבי ישמעאל – אבות טקסטים", לשוננו,
לב (תשכ"ח) 103-116.
- קוסובסקי, אוצר קוסובסקי, בנימין, אוצר השמות של מכילתא דרבי ישמעאל, ירושלים
תשכ"ה
- קוסובסקי, המכילתא הנ"ל, אוצר לשון התנאים – ספר המתאימות (קורקונדנציה למכילתא
דרבי ישמעאל) (על-פי מכילתא דר' ישמעאל ברלין תרפ"ה דפוס וניציאה ש"ה), ד'
כרכים, ירושלים תשכ"ה-תשכ"ו
- קורצוויל, הנזיר קורצוויל, יעקב, הרב דוד כהן 'הנזיר', כעורך וכפרשן של כתבי הראי"ה, חיבור
לשם קבלת תואר דוקטור, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, תשע"ג
- קורצוויל, רס"ג יעקב קורצוויל, שיעורי הרב הנזיר על אמונות ודעות לרב סעדיה גאון, חיבור לשם
קבלת תואר מוסמך, באר שבע: אוניברסיטת באר שבע, תשס"ח
- קנאל, השבת קנאל, ברוך, "השבת בספרות תקופת בית שני", מחניים, פה (תשכ"ד), עמ' 86-93
- קצנלסון, התלמוד קצנלסון, יהודה לייב, התלמוד וחכמת הרפואה, ברלין תרפ"ח
- קרליץ, אמונה ובטחון קרליץ, הרב אברהם ישעיהו, אמונה ובטחון, בני ברק תשנ"ז
- ראטה, לעמלים בתורה ראטה, הרב משולם, לעמלים בתורה, ירושלים [חש"ד]
- רביב, מכילתא רביב, רבקה, פרשנות ביאורית ופרשנות מדרשית במדרשי אגדה במכילתא דרבי
ישמעאל, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן תש"ס
- רביב, פרשנות הנ"ל, פרשנות המקרא במדרשי אגדה במכילתא דרבי ישמעאל, עבודה לשם קבלת
תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן: רמת-גן תשנ"ח

רובינשטיין, תרבות Rubenstein, Jeffrey L., *The Culture of the Babylonian*

Talmud, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2003

- רביצקי, הקץ רביצקי, אביעזר, הקץ המגולה ומדינת היהודים : משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, תל אביב : עם עובד, תשנ"ג
- רודיק, יצירה רודיק, יוחאי, חיים של יצירה, ירושלים תשנ"ח
- רוזנברג, קוים רוזנברג, הרב חיים צבי, "קוים מתולדותיו", בשמן רענן – ספר זכרון למורנו ורבנו רבי שלום נתן רענן קוק זצ"ל (עורך : הרב בן ציון שפירא), כרך א, ירושלים תש"ן, עמ' ג-לד
- רוזנק, הרב קוק רוזנק, אבינועם, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים : מרכז שז"ר, תשס"ז
- רוזנק, קבצים הני"ל, "מי מפחד מקבצים גנוזים של הרב קוק", תרביץ, סט (תש"ס), עמ' 257-291
- רוזנק, ציונות הני"ל, "ציונות דתית בין הרב קוק לתלמידיו : מהצהרת בלפור ועד להתנתקות", מפנה 57 (תשס"ח), עמ' 36-42
- רז, הרצי"ה רז, שמחה ואחר, משמיע ישועה, אור עציון תש"ע
- רט, מבשר רט, אבי, מבשר ואומר : מתולדותיו, מעשיו ומכתביו של הגאון הרב משלם ראטה זצ"ל, גבעת שמואל תשס"ו
- ריינס, מלך ריינס, חיים זאב, "מלך ולא מלכה", סיני, סז (תש"ל), עמ' שכז-שכח
- רייס, שמונה רייס, רוזמרי, אש, אבנר, "בן שמונה – מקורות קלאסיים לאמונה עממית", אסיא, מה-מו (תשמ"ט), עמ' 117-112
- ריף, נר יצחק ריף, הרב יצחק, נר יצחק – חידושי תורה וברורי הלכה ממשנתו של הרב [...] יצחק-זונדל ריף הי"ד (עורך : הרב משה צבי נריה), תל אביב תשי"ז
- רענן, דברי שלום רענן, הרב שלום נתן, "דברי שלום – דברי הלכה ממו"ר רבי שלום נתן רענן זצ"ל", בשמן רענן – ספר זכרון למורנו ורבנו רבי שלום נתן רענן קוק זצ"ל (עורך : הרב בן ציון שפירא), כרך ב, ירושלים תשנ"א, עמ' ג-קס
- רפל, הנבואה רפל, דב, הנבואה באספקלריה של המחשבה היהודית, ירושלים תשל"א
- שבט, ביקורת שבט, הרב ארי, "אין לנו לירא מביקורת" – הלימוד המדעי של הרב 'הנזיר' ויחסו של הרב קוק", צוהר, לא (טבת תשס"ח), עמ' 99-114
- שבט, החלטתו הני"ל, "החלטתו של הרב קוק לצמצם את חזונו ללימוד מחקר-מדעי בישיבת מרכז הרב", טללי אורות, טו (תשס"ט), עמ' 149-174
- שבט, חכמת הני"ל, "חכמת ישראל בקדושתה" חזונו של הרב קוק ללימוד ביקורתי מדעי אמיתי", טללי אורות, יג (תשס"ז), עמ' 309-340
- שבט, ליברמן הני"ל, "קשריו של הרב קוק עם הפרופ' הרב שאול ליברמן כדגם ליחסו למחקר תורני ביקורתי", צוהר, לה (טבת תשס"ט), עמ' 59-66
- שבט, מבחנים הני"ל, "מבחנים מעשיים המבטאים את אהדת הרב קוק ללימוד תורה ביקורתי-מדעי", טללי אורות, יד (תשס"ח), עמ' 271-243
- שבט, תעודות הני"ל, "תעודות חדשות בענין גישת הרב קוק להקמת האוניברסיטה העברית", המעין, מז, ד (תשס"ז), עמ' 13-24
- שבט, תרפ"ו הני"ל וגוטל, נריה, "תכנית הלימודים בישיבת מרכז הרב לשנה"ל תרפ"ו", אורשת, א (תש"ע), עמ' 1-5
- שביד, הגות שביד, אליעזר, תולדות ההגות היהודית בעת החדשה, ירושלים : כתר, תשל"ז

- שביד, נביאים הנ"ל, נביאים לעמם ולאנושות: נבואה ונביאים בהגות היהודית של המאה העשרים, ירושלים: מאגנס, תשנ"ט
- שג"ר, מוהר"ן רוזנברג, הרב שמעון גרשום, שיעורים על ליקוטי מוהר"ן (עריכה: נתנאל לדרברג), ב' כרכים, אלון שבות תשע"ג-תשע"ה
- שוורץ, אורות שוורץ, דב, "אורות הקודש-חיבור משותף?", סיני, קז (תשנ"א), עמ' 69-82
- שוורץ, אמונה הנ"ל, אמונה על פרשת דרכים, תל-אביב: עם עובד, תשנ"ו
- שוורץ, ארץ הנ"ל, "ארץ והיסטוריה במשנתו של הרב הנזיר", ממלכת כהנים וגוי קדוש, ירושלים תשמ"ט, עמ' 117-125
- שוורץ, דמותו הנ"ל, "דמותו וקווי-אישיותו של מיסטיקן יהודי בדורנו (על יומנו המיסטי של הרב הנזיר)", תרביץ, סא (תשנ"ב), עמ' 127-158
- שוורץ, הגיון הנ"ל, "היתכן הגיון עברי מיוחד כהגיון לאומי? - קטעים חדשים על תורת ההגיון משל הרב הנזיר", דעת, 27 (תשנ"א), עמ' 87-109
- שוורץ, היסודות הנ"ל, "היסודות הלוגיים של הדרשנות ההלכתית: גישתו של 'הרב הנזיר'", ספר הגיון (עריכה: משה קופל ועלי מרצבך), אלון-מורה: צמת, תשנ"ה, עמ' 23-63
- שוורץ, החידושים הנ"ל, "החידושים הרעיוניים שבזכרונות הרב הנזיר", יונתי בחגוי הסלע (עריכה: שמואל מרקוביץ), ירושלים תשמ"ז, עמ' 197-222
- שוורץ, המתח הנ"ל, "המתח בין המוסר המתון למוסר הסגפני בפילוסופיה היהודית בימי הביניים", יהדות: בין דת למוסר (עורכים: אבי שגיא ודני סטטמן), תל אביב: הילל בן חיים, תשנ"ד, עמ' 185-208
- שוורץ, הציונות הנ"ל, הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות, תל-אביב: עם עובד, תשנ"ט
- שוורץ, חב"ד הנ"ל, מחשבת חב"ד מראשית עד אחרית, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשע"א
- שוורץ, מעמד הנ"ל, "הרב הנזיר על מעמד האשה", טללי אורות, ה (תשנ"ד), עמ' 178-196
- שוורץ, עברי הנ"ל, "הגיון עברי יחודי על פי משנת הרב הנזיר", הגיון, ב (תשנ"ג), עמ' 9-28
- שוורץ, עריכת הנ"ל, "עריכה מול יצירה", דעת, 24 (תש"ן), עמ' 87-92
- שוורץ, הוראה יהודה שוורץ, הוראת תורה שבעל פה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשס"ב
- שזר, במעלות שזר, זלמן, "במעלות 'קול הנבואה'", שבחי קול הנבואה, ירושלים תש"ל, עמ' ז-יב
- שזר, נזר הנ"ל, "נזר הנזיר", נזיר אחיו, א, ירושלים תשל"ח, עמ' טו-כב
- שטמפפר, הישיבה שטמפפר, שאול, הישיבה הליטאית בהתהוותה, ירושלים: מרכז שז"ר, תשנ"ה
- שיפמן, כת שיפמן, יהודה, הלכה הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים: מרכז שז"ר, תשנ"ג
- שלום, הרהורים שלום, גרשום, "מתוך הרהורים על חכמת ישראל", לוח הארץ (תש"ה), עמ' 112-94
- שלום, ירושלים הנ"ל, מברלין לירושלים, תל-אביב: עם עובד, תשמ"ב
- שלום, שדים הנ"ל, שדים, רוחות ונשמות - מחקרים בדמונולוגיה (עריכה: אסתר ליבס), ירושלים: בן צבי, תשס"ד

- שמאע, מכילתא שמאע, אברהם, מכילתא דעריות – מבוא נוסח והערות פירוש, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תש"ס
- שמש, עונשים שמש, אהרן, עונשים וחטאים: מן המקרא לספרות חז"ל, ירושלים: מאגנס, תשס"ג
- שמש, פיקוח הנ"ל, "פיקוח נפש ודברים אחרים שדוחים את השבת", תרביץ פ, ד (תשע"ב), עמ' 505-481
- שפיגל, עמודים שפיגל, יעקב, עמודים בתולדות הספר העברי: הגהות ומגיהים, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ו
- שפירא, הר הקודש שפירא, משה נחום, הר הקודש, ירושלים תשל"א
- שפירא, הרב ריינס שפירא, יוסף, הגות, הלכה וציונות - על עולמו הרוחני של הרב יצחק יעקב ריינס, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ב
- שפרבר, יוונית Sperber, Daniel, "Rabbinic knowledge of Greek", *The Literature of the Sages*, II (2006), pp. 627-640
- שרלו, הנשגבות שרלו, סמדר, "הנשגבות מבקשות למו מילים" – יומנים אישיים של מיסטיקנים יהודים במאה העשרים, דעת, 63 (תשס"ח), עמ' 130-103.
- שרלו, הרב קוק הנ"ל, צדיק יסוד עולם – השליחות הסודית והחוויה המיסטית של הרב קוק, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ד
- שרפשטיין, החדר שרפשטיין, צבי, החדר בחיי עמנו, ניו-יורק תש"ג
- תא-שמע, קידוש תא-שמע, ישראל מ', "קידוש של ליל שבת בבית הכנסת ונוסח המכילתא", אסופות, א (תשמ"ז), עמ' שלג-שמא.
- תשבי, הזוהר תשבי, ישעיהו, "חקר הזוהר בתקופת ההשכלה", משנת הזוהר, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ב, עמ' 63-57
- תשבי, קבלה הנ"ל, "דרכי הפצתם של כתבי קבלה לרמח"ל בפולין ובליטא", קרית ספר, מה (תש"ל), עמ' 154-127

נספחים

נספח א - פירושי הרב הנזיר למדרשי ההלכה והאגדה – סקירה מפורטת

- באותיות מודגשות מופיעה השנה העיקרית שבה נכתב הפירוש, ובאותיות רגילות שנים שבהן נוספו הערות.
- בסוגריים מרובעים מצוינים המחלקות, מספור המחברות וציון העמודים לפי מספור המחלקות והמחברות בארכיון "נזר דוד" בירושלים, המשמר את כתבי הרב הנזיר.

מדרשי הלכה

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא ופרשה	שנת מהדורות פירוש הרב הנזיר למדרש
מבוא למכילתא ולמסכתא דפסחא	תשרי-חשון תרפ"ה [801; עמ' 1-41; תשרי-חשון תרפ"ה [19ג; 41 עמודים ללא מספור; פנקס טיוטה]; אדר תרפ"ח והערות ממוצאי שבת בא תשי"ח, תשכ"ב, תשכ"ג [803; עמ' 1-7]; אדר תרפ"ח [803; עמ' 125]; ⁹⁶⁶ [19,010ב; עמ' 1-7]; ? [19ג].
בא מסכתא דפסחא, פתיחתא	חשון-כסלו תרפ"ה והערות ממוצאי שבת בא תשי"ט, תשי"א-תשי"ב, תשי"ד, תשט"ו, תשי"ז-תשי"ט, תשכ"א, תשכ"ג, תשכ"ז [803; עמ' 47-9; חשון-כסלו תרפ"ה [19ג; 45 עמודים ללא מספור; פנקס טיוטה]; חשון תרפ"ח [19,009ב; עמ' 1-7]; מוצאי שבת בא תשי"ג [19,018; עמ' 89-90].
פרשה א	כסלו-טבת תרפ"ה והערות ממוצאי שבת בא והחודש תשי"ג, תשי"א-תשי"ב, תשי"ד, תשט"ו, תשי"ז-תשי"ח, תשי"ך, תשכ"א, תשכ"ה, [803; עמ' 68-48]; כסלו-טבת תרפ"ה [19,001; עמ' 29-45; פנקס טיוטה]; מוצאי שבת החודש תש"ח [19,008; עמ' 83-88]; מוצאי שבת החודש תשי"א [19,015; עמ' 19-20]; ? [19ג; עמוד ללא מספור].
פרשה ב	תרפ"ה והערות ממוצאי שבת בא תשי"א, תשי"ג, תשכ"ב [803; עמ' 81-69]; תרפ"ה [19,001; עמ' 74-46; פנקס טיוטה].
פרשה ג	אדר-ניסן תרפ"ה [803; עמ' 123-83]; אדר-ניסן תרפ"ה [19ג; עמ' 70-1]; פנקס טיוטה.
פרשה ד	אדר ב תרפ"ז [804; עמ' 21-1]; תרפ"ז [19,005ב; עמ' 45-15; פנקס טיוטה]; ? [19,011ב; עמ' 32-25].

⁹⁶⁶ פירוש סימן השאלה הוא שהפירוש נכתב בשנה לא ידועה.

פרשה ה	שבט תר"ץ [804 ; עמ' 23-44] ; ? [19,011 ; עמ' 33-36 ; 43-51] ; שבט תר"ץ [19 ; ג' ; 24 עמודים ללא מספור ; פנקס טיוטה].
פרשה ו	אדר-ניסן תר"ץ [804 ; עמ' 46-82] ; אדר-ניסן תר"ץ [19 ; ג' ; 78 עמודים ללא מספור ; פנקס טיוטה].
פרשה ז	טבת-שבט תרצ"א [804 ; עמ' 84-108] ; טבת-שבט תרצ"א [19 ; ג' ; 51 עמודים ללא מספור ; פנקס טיוטה].
פרשה ח	שבט-אדר תרצ"א והערות מאדר ב תרצ"ב ואדר תרצ"ו [805 ; עמ' 1-33] ; ? [19,018 ; עמ' 49] ; אדר ב תרצ"ב [19 ; ג' ; 38 עמודים ללא מספור].
פרשה ט	ניסן תרצ"ב-תרצ"ג ; תרצ"ה והערות מניסן תש"ו [805 ; עמ' 35-63] ; אדר ב תרצ"ב [19 ; ג' ; 31 עמודים ללא מספור] ; ניסן תרצ"ג [19 ; ג' ; 46 עמודים ללא מספור].
פרשה י	שבט-ניסן תרצ"ו [805 ; עמ' 65-93] ; שבט-ניסן תרצ"ו [19,025 ; עמ' 55-81] ; פנקס טיוטה]
פרשה יא	שבט תרצ"ח [805 ; עמ' 95-105] ; שבט תרצ"ח [19 ; ג' ; 16 עמודים ללא מספור] ; פנקס טיוטה].
פרשה יד	מוצאי שבת בא תש"ד [19,005 ; עמ' 77-84] ; מוצאי שבת בא תש"ה [19,006] ; עמ' 95-98] ; מוצאי שבת בשלח תשי"ג [19,018 ; עמ' 93].
בשלח פתיחתא למסכתא דויהי	מוצאי שבת בשלח תש"ח [19,009 ; עמ' 63-64] ; מוצאי שבת בשלח תשי"א [19,011 ; עמ' 91-100] ; מוצאי שבת בשלח תשי"ב [19,017 ; עמ' 67-86] ; מוצאי שבת בשלח תשי"ד [19,022 ; עמ' 67-68] ; מוצאי שבת בשלח תשט"ז [19,025 ; עמ' 45] ; מוצאי שבת בשלח תשי"ח [19,029 ; עמ' 33-36] ; מוצאי שבת בשלח תשי"ט [19,030 ; עמ' 99-100] ; מוצאי שבת בשלח תשכ"א [19,035 ; עמ' 53] ; מוצאי שבת בשלח תשכ"ב [19,037 ; עמ' 35-36] ; מוצאי שבת בשלח תשכ"ז [19,039 ; עמ' 103-108]
מסכתא דשירתא, פרשה א	מוצאי פסח תשי"ט [19,031 ; עמ' 17-24] ; מוצאי פסח תש"ד [19,034 ; עמ' 75-78].
פרשה ב	מוצאי פסח תשי"ג [19,003 ; עמ' 122-125] מוצאי פסח תשי"ט [19,031 ; עמ' 25-30]
פרשה ג	מוצאי שבת בשלח תש"ה [19,006 ; עמ' 99-102] ; מוצאי פסח תשי"ט [19,031 ; עמ' 31-32].

פרשה ד	מוצאי פסח תשי"ג [19,003 ; עמ' 180-182]
פרשה ה	מוצאי פסח תשי"ה [19,006 ; עמ' 136]
יתרו פרשת וישמע יתרו, פרשה א	מוצאי שבת יתרו תשי"ד [19,005 ; עמ' 89-90]; מוצאי שבת יתרו תשי"ח [19,009 ; עמ' 65]; מוצאי שבת יתרו תשי"א [19,011 ; עמ' 108-101]; מוצאי שבת יתרו תשי"ג [19,018 ; עמ' 95-98]; מוצאי שבת יתרו תשי"ד [19,022]; עמ' 69-75]; מוצאי שבת יתרו תשט"ו [19,023 ; עמ' 61-64]; מוצאי שבת יתרו תשט"ז [19,025 ; עמ' 46-48]; מוצאי שבת יתרו תשי"ז [19,027 ; עמ' 61-62]; מוצאי שבת יתרו תשי"ח [19,029 ; עמ' 44-46]; מוצאי שבת יתרו תשי"ט [19,031 ; עמ' 1-2]; מוצאי שבת יתרו תשי"ך [19,034 ; עמ' 41-43]; מוצאי שבת יתרו תשכ"א [19,035 ; עמ' 35].
פרשה ב	מוצאי שבת יתרו תשי"ב [19,003 ; עמ' 98-103]; מוצאי שבת יתרו תשי"ד [19,005 ; עמ' 90]; מוצאי שבת יתרו תשי"ד [19,022 ; עמ' 76]
מסכתא דבחדש, פרשה ה	מוצאי שבת יתרו תשי"ד [19,005 ; עמ' 85-87]
פרשה ז	חשון-כסלו תשי"ז [806 ; עמ' א-כב]; חשון-שבט תשי"ז [מחלקה 8 ; 25 עמודים ללא מספור ; פנקס טיוטה].
משפטים מסכתא דנזיקין, מבוא	אייר תרפ"ו [807 ; 33 עמודים ללא מספור]; ? [19,001 ; עמ' 11-15]; ? [19,033 ; עמ' 101-98]; אייר תרפ"ו [19]; 2 עמודים ללא מספור ; פנקס טיוטה]; אייר תרפ"ו [19]; 26 עמודים ללא מספור ; פנקס טיוטה]
פרשה א	אייר-תמוז תרפ"ו והערות ממוצאי שבת משפטים תשי"ח , תשי"א , תשי"ב , תשי"ד-תשי"ט , תשכ"ז [807 ; עמ' 1-46]; אייר תרפ"ו [19]; 46 עמודים ללא מספור ; פנקס טיוטה]; אייר תרפ"ו [19]; 53 עמודים ללא מספור ; פנקס טיוטה]; מוצאי שבת משפטים תשי"ח [19,009 ; עמ' 67-68]; מוצאי שבת משפטים תשי"ב [19,017 ; עמ' 81-84]; מוצאי שבת משפטים תשכ"ב [עמ' 39-48]; מוצאי שבת משפטים תשכ"ו [19,040 ; עמ' 55-56]
פרשה ב	אלול תרפ"ו [807 ; עמ' 48-86]; אלול תרפ"ו [19]; 64 עמודים ללא מספור ; פנקס טיוטה]
פרשה י	חשון-כסלו ת"ש [808 ; 46 עמודים ללא מספור]; חשון-כסלו ת"ש [19]; 27 עמודים ללא מספור ; פנקס טיוטה].

פרשה יא	טבת-שבט ת"ש 808 ; 30 עמודים ללא מספור] ; טבת ת"ש [19,024ב ; עמוד ללא מספור].
פרשה יב	שבט ת"ש 808 ; 11 עמודים ללא מספור].
פרשה יג	מוצאי שבועות תשי"ט [20,014 ; עמ' 29-36]
פרשה טו	אדר תש"א והערות משבט-אייר תשי"ה [809 ; עמ' 1-66]
כי תשא מסכתא דשבתא, פרשה א	מוצאי שבת כי תשא תש"א [809 ; עמ' 68-74] ; מוצאי שבת כי תשא תש"א [19,005 ; עמ' 103-106 זו גרסה נוספת] כסלו-טבת תשי"ז והערות ממוצאי שבת כי תשא תשי"א, תשי"ד, תשי"ט, תשכ"ב [806 ; עמ' כב-לח]
ויקהל מסכתא דשבתא, פרשה א	מוצאי שבת ויקהל תש"א [809 ; עמ' 76-78] ; סיון-תמוז תשי"ז והערות ממוצאי שבת ויקהל תשי"ט, תשי"ד [810 ; עמ' 1-33 ; גרסה נוספת]

מכילתא דרשב"י (מהדורת הופמן)

פרק	שנת מהדורות פירוש הרב הנזיר למדרש [מחלקה]
מבוא למכילתא	? [19,033ב ; עמ' 85] ; מוצאי שבת שמות תשי"א [19,011 ; עמ' 77-80] ; מוצאי שבת שמות תשכ"א [19,035 ; עמ' 41-47]
שמות ג [הראשון במכילתא ברשב"י]	מוצאי שבת שמות תשי"ז [19,006א ; עמ' 53-54] ; מוצאי שבת שמות תשי"א [19,011 ; עמ' 67-75] ; מוצאי שבת שמות תשי"ב [19,017 ; עמ' 59-60] ; מוצאי שבת שמות תשי"ד [19,022 ; עמ' 61-66] ; מוצאי שבת שמות תשט"ו [19,023 ; עמ' 2] ; עמודים ללא מספור] ; מוצאי שבת שמות תשכ"ז [19,039 ; עמ' 97-100]
וארא	מוצאי שבת וארא תשי"ז [19,006א ; עמ' 55-56] ; מוצאי שבת וארא תש"ח [19,009 ; עמ' 57-62] ; מוצאי שבת וארא תשי"א [19,011 ; עמ' 81-89] ; מוצאי שבת וארא תשי"ב [19,017 ; עמ' 61-66] ; מוצאי שבת וארא תשי"ז [19,027 ; עמ' 53-59] ; מוצאי שבת וארא תשי"ט [19,030 ; עמ' 95-98] ; מוצאי שבת וארא תש"ך [19,029 ; עמ' 29-32] ; מוצאי שבת וארא תשכ"ב [19,035 ; עמ' 19-22].

ספרא

פרשה	שנת מהדורות פירוש הרב הנזיר למדרש [מחלקה]
ברייתא דרבי ישמעאל	מפורשת באריכות בספרו "קול הנבואה", עמ' פה-צח. הרב הנזיר עסק רבות בנושא מידות שהתורה נדרשת בהם כחלק מנושא ההיגיון העברי הייחודי שאותו חקר.
ויקרא דבורא דנדבה, פרשה א	תשי"ג [19,018 ; עמ' 114-118]; תשט"ו [19,023 ; עמ' 85-90]; תשט"ז [19,025 ; עמ' 51-64]; תשי"ז [19,027 ; עמ' 85-88]; תש"ך [19,034 ; עמ' 63-68]; תשכ"ו [19,040 ; עמ' 61-63]
שמיני מכילתא דמילואים, פרשה א	תש"ה [19,006 ; עמ' 137-139]; תשי"ז [19,007 ; עמ' 1-4]; תשי"ב [19,017 ; עמ' 111-114]; תשט"ו [19,023 ; עמ' 105-119]; תשט"ז [19,025 ; עמ' 67-82]; תשי"ח [19,029 ; עמ' 63-69]; תשכ"ו [19,040 ; עמ' 65-69]
תזריע פרשה א	? [19 ; עמ' 1-3]; תשי"ב [19,017 ; עמ' 115-122]; תשט"ו [19,023 ; עמ' 121-123]; תשט"ז [19,025 ; עמ' 83-85]; תשי"ח [19,029 ; עמ' 79-80]; תשי"ט [19,031 ; עמ' 7-8].
פרשת נגעים, פרק א	תש"ה [19,006 ; עמ' 141-144]
מצורע פרשה א	תשי"ז [19,027 ; עמ' 89-96]
אחרי פרשה א	? [19 ; עמ' 4-17]; תש"ג [19,002 ; עמ' 127-130]; תש"ג [19,004 ; עמ' 1-5]
קדושים	תש"ג [19,004 ; עמ' 7-16]; תשי"א [19,015 ; עמ' 39-48]; תשי"ב [19,017 ; עמ' 123-130]; תשט"ו [19,023 ; עמ' 124]; תשי"ז [19,027 ; עמ' 101-106]; תשי"ז [20,013 ; עמ' 20-23]; תשי"ט [19,031 ; עמ' 35-40]; תשכ"ב [19,037 ; עמ' 71-74]; תשכ"ח [21,008 ; עמ' 53]
פרשה ב	תש"ג [19,006 ; עמ' 145-146]
אמור פרשה א	? [19 ; עמ' 17-40]; תשי"ב [19,017 ; עמ' 135-149];
פרשה ח	תש"ג [19,004 ; עמ' 147-148]; תשי"א [19,015 ; עמ' 49-62]; תשי"ד [19,022 ; עמ' 135-140]; תשט"ו [19,024 ; עמ' 7-9]; תשט"ז [19,025 ; עמ' 87-94]; תשי"ז

19,027 ; עמי 107-110 ; תשי"ח [19,029 ; עמי 81-82 ; תשכ"ה [19,038 ; 2 ; עמודים ללא מספור].	
תשי"ט [19,031 ; עמי 41-51 ; תשכ"ב [19,037 ; עמי 75-78]	פרשה י
? [19 ; עמי 41-49 ; תש"ג [19,004 ; עמי 17-20 ; תשי"א [19,015 ; עמי 71-75 ; תשי"ב [19,017 ; עמי 155-165 ; תשי"ד [19,022 ; עמי 141-146 ; תשט"ז [19,025 ; עמי 95-96 ; תשי"ט [19,031 ; עמי 53-57]	בהר פרשה א
תשי"א [19,015 ; עמי 63-64 ; תשכ"א [19,035 ; עמי 95-101]	פרשה ג
תש"ג [19,004 ; עמי 21-23 ; ? [8 פתקים ; 11 עמודים ללא מספור ; תשי"א [19,015 ; עמי 76 ; תשי"ב [19,017 ; עמי 166-172 ; תשי"ז [19,027 ; עמי 113-121 ; תשי"ט [19,031 ; עמי 63-70 ; תשכ"א [19,035 ; עמי 103]	בחוקותי פרשה א

ספרי במדבר

שנת מהדורות פירוש הרב הנזיר למדרש [מחלקה]	פיסקא
מוצאי שבת בהעלותך תרפ"ז [19 ; עמוד ללא מספור ; מוצאי שבת בהעלותך תשי"א [19,012 ; עמי 1-3]	מבוא לספרי במדבר
מוצאי שבת נשא תרצ"א והערות ממוצאי שבת נשא תשי"ז, תשט"ז, [מחלקה 8 ; 8 עמודים ללא מספור ; מוצאי שבת נשא תרצ"א [מחלקה 8 ; 14 עמודים ללא מספור ; פנקס טיוטה] ; ? [19 ; 16 עמודים ללא מספור].	נשא א
מוצאי שבת נשא תש"ה [21,001 ; עמי 1-2]	לח
מוצאי שבת נשא תש"ג [19,004 ; עמי 43-46 ; מוצאי שבת נשא תשי"ג [20,011 ; עמי 45-48 ; מוצאי שבת נשא תשט"ז [19,025 ; עמי 101-106 ; מוצאי שבת נשא תשי"ז [19,027 ; עמי 129-130 ; מוצאי שבת נשא תשי"ח [19,029 ; עמי 85-93 ; מוצאי שבת נשא תשי"ט [19,031 ; עמי 79-83 ; מוצאי שבת נשא תש"ך [19,034 ; עמי 93-97 ; מוצאי שבת נשא תש"ך [20,003 ; 8 עמודים ללא מספור] ; מוצאי שבת נשא תשכ"ד [19,037 ; עמי 97-101 ; מוצאי שבת נשא תשכ"ו [19,039 ; עמי 1-4].	לט
מוצאי שבת נשא תש"ג [19,004 ; עמי 47 ; מוצאי שבת נשא תשי"ח [19,029 ; עמי 94-95 ; מוצאי שבת נשא תשכ"א [20,002 ; עמי 81-84]	מ
מוצאי שבת נשא תשי"ח [19,029 ; עמי 96]	מא
מוצאי שבת נשא תשי"ח [19,029 ; עמי 96]	מב

מוצאי שבת בהעלותך תרפ"ז [19ג; 6 עמודים ללא מספור]; מוצאי שבת בהעלותך תרצ"א עם הערות ממוצאי שבת בהעלותך תשי"ג, תשי"א-תשי"ב, תשי"ד-תשי"ז, תשי"ט-תשי"ך, תשכ"ב-תשכ"ג [מחלקה 8; 10 עמודים ללא מספור]; מוצאי שבת בהעלותך תרצ"א [מחלקה 8; 15 עמודים ללא מספור; פנקס טיוטה]; ? [19ג; 4 עמודים ללא מספור]	בהעלותך נט
מוצאי שבת בהעלותך תרפ"ז [19ג; עמוד ללא מספור]; מוצאי שבת בהעלותך תרצ"א [מחלקה 8; עמוד ללא מספור]; ? [19ג; עמוד ללא מספור]	ס
מוצאי שבת בהעלותך תרפ"ז [19ג; שני עמודים ללא מספור]; מוצאי שבת בהעלותך תרצ"א [מחלקה 8; 4 עמודים ללא מספור]; ? [מחלקה 8; 15 עמודים ללא מספור]; ? [19ג; 3 עמודים ללא מספור]	סא
? [19ג; 5 עמודים ללא מספור]	סב
? [19ג; 7 עמודים ללא מספור]	סג
ראש חודש ניסן תרצ"ט [19ב; 5 עמודים ללא מספור]	סד
מוצאי שבת נצבים וילך תשי"ג [19,004; עמ' 104-101]	עג
מוצאי שבת שלח תרפ"ז [19ג; 15 עמודים ללא מספור]; מוצאי שבת שלח תרצ"א [מחלקה 8; 8 עמודים ללא מספור]; מוצאי שבת שלח תרצ"א [מחלקה 8; 19 עמודים ללא מספור; פנקס טיוטה]; ? [19ג; 9 עמודים ללא מספור]	שלח קז
מוצאי שבת שלח תרפ"ז [19ג; 4 עמודים ללא מספור];	קח
מוצאי שבת שלח תשי"י [19,007; עמ' 32-29]	קיג
מוצאי שבת שלח תשי"א [19,012; עמ' 24-5]; מוצאי שבת שלח תשי"ב [19,017; עמ' 225-226]; מוצאי שבת שלח תשי"ב [מחלקה 8; 6 עמודים ללא מספור]; מוצאי שבת שלח תשי"ד [19,022; עמ' 153-147]; מוצאי שבת שלח תשט"ו [19,024; עמ' 32-31]; מוצאי שבת שלח תשי"ח [19,029; עמ' 108-99]; מוצאי שבת שלח תשכ"א [19,035; עמ' 107-105]	קטו
מוצאי שבת קרח תרפ"ז [19ג; 32 עמודים ללא מספור]; מוצאי שבת קרח תרצ"א עם הערות ממוצאי שבת קרח תשי"א, תשי"ג, תשי"ב-תשי"ג, תשט"ז, תשי"ח-תשי"ט, תשכ"א, תשכ"ד, תשכ"ו [מחלקה 8; 17 עמודים ללא מספור]; תרצ"א [19ג; 15 עמודים ללא מספור; פנקס טיוטה]; ? [מחלקה 8; 20 עמודים ללא מספור]; ? [8 פתקים; עמוד ללא מספור].	קרח קטז
מוצאי שבת קרח תשי"ב [19,017; עמ' 233-230]	קיו

<p>מוצאי שבת חקת תרפ"ו [19ג; 9 עמודים ללא מספור]; מוצאי שבת חקת תרפ"ז [19ג; 9 עמודים ללא מספור]; מוצאי שבת חקת תרצ"א עם הערות ממוצאי שבת חקת תשי"ב-תשכ"ג, תשכ"ה [מחלקה 8; 16 עמודים ללא מספור]; מוצאי שבת חקת תרצ"א [מחלקה 8; 13 עמודים ללא מספור; פנקס טיוטה]; מוצאי שבת חקת תשי"א [19,012; עמ' 25-27]; מוצאי שבת חקת תשי"ב [19,017; עמ' 227-229]; מוצאי שבת חקת תשט"ו [19,024; עמ' 33-34]; מוצאי שבת חקת תשי"ח [19,029; עמ' 109-110]; מוצאי שבת חקת תשי"ט [19,031; עמ' 85]; מוצאי שבת פרה תשי"ט [19,033; 4 עמודים ללא מספור]; מוצאי שבת חקת תש"ך [19,034; עמ' 105]; מוצאי שבת פרה תשכ"ו [8 פתקים; עמוד ללא מספור].</p>	<p>חקת קכג</p>
<p>מוצאי שבת בלק תרפ"ו [19ג; 2 עמודים ללא מספור]; מוצאי שבת בלק תרצ"א [מחלקה 8; עמוד ללא מספור]; ? [מחלקה 8; עמוד ללא מספור]; מוצאי שבת בלק תש"ז [8 פתקים; עמוד ללא מספור]; מוצאי שבת בלק תשי"א [19,012; עמ' 29-37]; מוצאי שבת בלק תשי"ד [19,022; עמ' 155-159]; מוצאי שבת בלק תשי"ח [19,029; עמ' 111-112]; מוצאי שבת בלק תשי"ט [מחלקה 8; 3 עמודים ללא מספור]; מוצאי שבת בלק תש"ך-תשכ"ב [מחלקה 8; 4 עמודים ללא מספור]; מוצאי שבת בלק תשכ"ה [מחלקה 8; עמוד ללא מספור].</p>	<p>בלק קלא</p>
<p>מוצאי שבת פנחס תרפ"ו [19ג; 6 עמודים ללא מספור]; מוצאי שבת פנחס תרפ"ז [19ג; 6 עמודים ללא מספור]; ? [מחלקה 8; 5 עמודים ללא מספור]; אייר תש"ב נוספו הערות בקיץ תש"ו, ובמוצאי שבת פנחס תשי"ז, תשכ"ח [מחלקה 8; 24 דפים ללא מספור]; מוצאי שבת פנחס תשי"א [19,012; עמ' 39-43]; מוצאי שבת פנחס תשי"ז [19,028; עמ' 1-4]; מוצאי שבת פנחס תשכ"ט [8 פתקים; 3 עמודים ללא מספור];</p>	<p>פנחס קלב</p>
<p>מוצאי שבת פנחס תרפ"ו [19ג; 2 עמודים ללא מספור]; מוצאי שבת פנחס תרפ"ז [19ג; 6 עמודים ללא מספור]; קיץ תש"ב [מחלקה 8; 8 עמודים ללא מספור]</p>	<p>קלג</p>
<p>מוצאי שבת פנחס תרפ"ו [19ג; 2 עמודים ללא מספור]; מוצאי שבת פנחס תרפ"ז [19ג; 2 עמודים ללא מספור]</p>	<p>קלד</p>
<p>מוצאי שבת מטות תרפ"ו [19ג; 31 עמודים ללא מספור]; מוצאי שבת מטות תרפ"ז [19ג; 10 עמודים ללא מספור]; אייר תש"א; עם הערות ממוצאי שבת מטות תשי"ד, תשי"ז, תשי"ט [מחלקה 8; 29 עמודים ללא מספור]; מוצאי שבת מטות תרצ"ב [19,019; עמ' 41-45]; ? [מחלקה 8; 4 עמודים ללא מספור]</p>	<p>מטות קנג</p>
<p>מוצאי שבת מסעי תשי"א [19,012; עמ' 44-52]; מוצאי שבת מטות תשי"ד [19,022; עמ' 161-168]; מוצאי שבת מטות תשי"ז [19,028; עמ' 11-19]</p>	<p>מסעי קנט</p>

קס	מוצאי שבת מטות תשי"א [19,012 ; עמ' 53] ; מוצאי שבת מטות תשי"ד [8 ; פתקים ; 5 עמודים ללא מספור] מוצאי שבת מטות תשי"ז [19,028 ; עמ' 20-22] ;
----	--

ספרי דברים

פיסקא	שנת מהדורות פירוש הרב הנזיר למדרש [מחלקה]
מבוא לספרי	? [23,000].
דברים, פיסקא א	מוצאי שבת דברים תשי"ב [19,017 ; עמ' 239-246] ; מוצאי שבת דברים תשי"ג [20,011 ; עמ' 59-60] ; מוצאי שבת דברים תשכ"ג [19,028 ; עמ' 99-102] ; מוצאי שבת דברים תשכ"ז [19,038 ; עמ' 4 ללא מספור].
פ"ב	מוצאי שבת דברים תשי"ב [19,017 ; עמ' 247] ; מוצאי שבת דברים תשי"ז [19,028 ; עמ' 28-30].
פ"ג	מוצאי שבת דברים תשי"ב [19,017 ; עמ' 248-247 (עמ' 236-238)] ; מוצאי שבת דברים תשט"ו [עמ' 41-42] ; מוצאי שבת דברים תשי"ז [19,028 ; עמ' 23-30] ; מוצאי שבת דברים תשכ"ב [19,036 ; עמ' 27-29].
פט"ז	מוצאי שבת דברים תש"ג [19,004 ; עמ' 63].
ואתחנן פכ"ו	מוצאי שבת ואתחנן תרפ"ו [19ג ; 4 עמודים ללא מספור].
פלי"א	מוצאי שבת דברים תש"ג [19,004 ; עמ' 65-66] ; מוצאי שבת דברים תשי"ז [19,007 ; עמ' 33-34] ; מוצאי שבת דברים תשי"א [19,012 ; עמ' 57-67] ; מוצאי שבת דברים תשי"ב [19,017 ; עמ' 250-254] ; מוצאי שבת דברים תשי"ג [20,011 ; עמ' 61-62] ; מוצאי שבת דברים תשי"ד [8 פתקים ; עמ' 2 ללא מספור] ; מוצאי שבת דברים תשט"ו [19,024 ; עמ' 43-44] ; מוצאי שבת דברים תשכ"ב [19,036 ; עמ' 31-33].
פלי"ב	מוצאי שבת ואתחנן תש"ג [19,004 ; עמ' 67] ; מוצאי שבת ואתחנן תשי"א [19,012 ; עמ' 68-69] ; מוצאי שבת ואתחנן תשי"ב [19,017 ; עמ' 255-256] ; מוצאי שבת ואתחנן תשט"ו [19,024 ; עמ' 45-48] ; מוצאי שבת ואתחנן תשי"ז [19,025 ; עמ' 117-126] ; מוצאי שבת ואתחנן תשי"ז [19,028 ; עמ' 33-36].
פלי"ג	מוצאי שבת ואתחנן תשי"ב [19,017 ; עמ' 257] ; מוצאי שבת ואתחנן תשי"ז [19,028 ; עמ' 37-38] ; מוצאי שבת ואתחנן תשכ"ג [19,028 ; עמ' 103].
פלי"ד	מוצאי שבת ואתחנן תש"ג [19,004 ; עמ' 68] ; מוצאי שבת ואתחנן תשי"ב [19,017 ; עמ' 258-259] ; מוצאי שבת ואתחנן תשכ"ז [19,038 ; עמ' 3 ללא מספור].

מוצאי שבת עקב תרפ"ו [19ג; 2 עמודים ללא מספור];	עקב פל"ז
מוצאי שבת עקב תרפ"ו [19ג; עמוד אחד ללא מספור];	פל"ט
מוצאי שבת עקב תש"ב [19,002; עמ' 95-98]; מוצאי שבת עקב תש"ג [19,004; עמ' 69-73]; מוצאי שבת עקב תשי"א [19,012; עמ' 70]; מוצאי שבת עקב תשי"ב [19,017; עמ' 265-269]; מוצאי שבת עקב תשט"ו [19,024; עמ' 49-57]; מוצאי שבת עקב תשט"ז [19,025; עמ' 127-130]; מוצאי שבת עקב תשי"ט [802; 12-16]; מוצאי שבת עקב תשכ"ג [19,028; עמ' 39-40]; מוצאי שבת עקב תשכ"ז [19,038; 2 עמודים ללא מספור].	פמ"א
מוצאי שבת עקב תשי"ד [8 פתקים; 2 עמודים ללא מספור]; מוצאי שבת עקב תשי"ח [19,030; עמ' 3].	פמ"ב
מוצאי שבת עקב תשי"ח [19,030; עמ' 1-2].	פמ"ג
מוצאי שבת ראה תשי"א [19,002; עמ' 1-3]; מוצאי שבת ראה תשי"א [19,002; עמ' 5];	ראה פני"ג
מוצאי שבת ראה תשי"א [19,002; עמ' 3-4; 9-11]; מוצאי שבת ראה תשי"א [19,002; עמ' 5-8]; מוצאי שבת ראה תשכ"ג [19,032; עמ' 26-27]; ? [8; 4 עמ' ללא מספור]	פני"ד
מוצאי שבת ראה תש"א-תש"ב [19,002; עמ' 12-14]; מוצאי שבת ראה תשכ"ג [19,032; עמ' 28-31]	פני"ה
מוצאי שבת ראה תש"א-תש"ב [19,002; עמ' 15-16]	פני"ו
מוצאי שבת ראה תש"ב [19,002; עמ' 17];	פני"ט
מוצאי שבת ראה תש"ט [19ג; ללא מספור]	פס"א
מוצאי שבת ראה תשי"ז [19,028; עמ' 43-45]; מוצאי שבת ראה תשכ"ב [19,036; עמ' 35-39]; מוצאי שבת ראה תשכ"ד [19,028; עמ' 105-106];	פע"ט
מוצאי שבת ראה תשי"ז [19,028; עמ' 46-47]; מוצאי שבת ראה תשכ"ב [19,036; עמ' 40]	פ"פ
מוצאי שבת ראה תשי"ז [19,028; עמ' 48-52]; מוצאי שבת ראה תשכ"ד [19,028; עמ' 107]	פפ"א
מוצאי שבת ראה תשט"ז [19,025; עמ' 131-134]; מוצאי שבת ראה תשי"ז [19,028; עמ' 53]; מוצאי שבת ראה תשכ"ח [19,028; עמ' 109-110]	פפ"ב

פפ"ג	מוצאי שבת ראה תשט"ו [19,024 ; עמ' 59-67]
פפ"ד	מוצאי שבת ראה תשט"ו [19,024 ; עמ' 69-70]
פפ"ה	מוצאי שבת ראה תש"ד [19,002 ; עמ' 19]
פפ"ו	מוצאי שבת ראה תשט"ו [19,024 ; עמ' 72]
פפ"ז	מוצאי שבת ראה תשט"ו [19,024 ; עמ' 71 ; 73-74]
פצ"ב	מוצאי שבת ראה תש"ג [19,004 ; עמ' 75-76 ; מוצאי שבת ראה תשט"ו [20,012 ; עמ' 25-31]
פקי"א	מוצאי שבת ראה תשי"ב [19,017 ; עמ' 291-292 ; מוצאי שבת ראה תשי"ח [19,030 ; עמ' 5-9 ; מוצאי שבת ראה תשכ"ו [19,039 ; עמ' 23-25]
פקי"ב	מוצאי שבת ראה תשי"ב [19,017 ; עמ' 293 ; מוצאי שבת ראה תשי"ח [19,030 ; עמ' 11]
פקי"ג	מוצאי שבת ראה תשי"ב [19,017 ; עמ' 294]
פקי"ד	מוצאי שבת ראה תשי"ב [19,017 ; עמ' 295]
פקט"ז	מוצאי שבת ראה תשי"ב [19,017 ; עמ' 296 ; מוצאי שבת ראה תשי"ד [21,005 ; עמ' 51-52]
פקי"ז	מוצאי שבת ראה תשי"ב [19,017 ; עמ' 297]
פקי"ח	מוצאי שבת ראה תש"ג [19,004 ; עמ' 77-80 ; מוצאי שבת ראה תשי"ד [21,005 ; עמ' 53-58].
שופטים פקמ"ד	מוצאי שבת שופטים תרפ"ו [19 ; 4 עמודים ללא מספור] ; ? [19 ; עמ' 9-19 ; מוצאי שבת שופטים תש"א [19,002 ; עמ' 21-31 ; מוצאי שבת שופטים תשי"א [19,013 ; עמ' 1-8 ; מוצאי שבת שופטים תשי"ג [21,011 ; עמ' 71-74 ; מוצאי שבת שופטים תשי"ד [21,005 ; עמ' 59-60 ; 62 ; מוצאי שבת שופטים תשט"ז [19,025 ; עמ' 135-138 ; מוצאי שבת שופטים תשי"ז [19,028 ; עמ' 57-60 ; מוצאי שבת שופטים תשי"ח [19,030 ; עמ' 12-14 ; מוצאי שבת שופטים תשכ"ב [19,036 ; עמ' 41-42 ; מוצאי שבת שופטים תשכ"ג [19,032 ; עמ' 9- 11 ; מוצאי שבת שופטים תשכ"ד [19,037 ; עמ' 121-122 ; מוצאי שבת שופטים תשכ"ו [19,039 ; עמ' 27-37] ; ? [מחלקה 8 עמוד ללא מספור].
פקמ"ה	מוצאי שבת שופטים תשי"א [19,013 ; עמ' 9 ; מוצאי שבת שופטים תשי"ד [21,005 ; עמ' 61].

פקמ"ו	מוצאי שבת שופטים תשי"א [19,013 ; עמ' 10]
פקמ"ז	מוצאי שבת שופטים תשי"א [19,013 ; עמ' 11-12]; מוצאי שבת שופטים תשט"ז [19,024 ; עמ' 75-76]; ? [מחלקה 8 ; עמוד ללא מספור].
פקמ"ח	? [מחלקה 8 ; עמוד ללא מספור]
פקמ"ט	? [מחלקה 8 ; עמוד ללא מספור]
פקנ"ו	מוצאי שבת שופטים תש"ב [19,002 ; עמ' 100-104]; מוצאי שבת שופטים תש"ג [19,004 ; עמ' 81-86]; מוצאי שבת שופטים תשי"ב [19,017 ; עמ' 298-302]; מוצאי שבת שופטים תשי"ט [19,031 ; עמ' 87]
פקנ"ז	מוצאי שבת שופטים תש"ב [19,002 ; עמ' 105]; מוצאי שבת שופטים תשי"ב [19,017 ; עמ' 303-305]; מוצאי שבת שופטים תשי"ט [19,031 ; עמ' 88-90]; .92
פקנ"ח	מוצאי שבת שופטים תשי"ב [19,017 ; עמ' 305-306]; מוצאי שבת שופטים תשי"ט [19,031 ; עמ' 91]
פקנ"ט	מוצאי שבת שופטים תשי"ב [19,017 ; עמ' 307]; מוצאי שבת שופטים תשי"ט [19,031 ; עמ' 91]
פק"ס	מוצאי שבת שופטים תש"ב [19,002 ; עמ' 106]; מוצאי שבת שופטים תשי"ב [19,017 ; עמ' 308-309]
פקס"א	מוצאי שבת שופטים תש"ב [19,002 ; עמ' 107]; מוצאי שבת שופטים תש"ג [19,004 ; עמ' 87]; מוצאי שבת שופטים תשי"ב [19,017 ; עמ' 310]; מוצאי שבת שופטים תשי"ט [19,031 ; עמ' 93]
פקס"ב	מוצאי שבת שופטים תש"ג [19,004 ; עמ' 88]; מוצאי שבת שופטים תשי"ב [19,017 ; עמ' 310-311]; מוצאי שבת שופטים תשי"ט [19,031 ; עמ' 94-95]
פקע"א	מוצאי שבת שופטים תשכ"ב [20,003 ; עמ' לה ; נו]
פק"צ	מוצאי שבת שופטים תשי"ד [20,012 ; עמ' 47-48]
פקצ"ז	מוצאי שבת שופטים תשי"ד [20,012 ; עמ' 49-53]
כי תצא פרי"א	מוצאי שבת כי תצא תשי"א [19,002 ; עמ' 32-37]; מוצאי שבת כי תצא תש"ג [19,004 ; עמ' 89-92 ; 94]; מוצאי שבת כי תצא תשי"ב [19,017 ; עמ' 312-315]; מוצאי שבת כי תצא תשי"ג [20,011 ; עמ' 85-88]; מוצאי שבת כי תצא תשי"ד [21,005 ; עמ' 63-66]; מוצאי שבת כי תצא תשט"ז [19,025 ; עמ' 139-140]; מוצאי שבת כי תצא תשי"ז [19,028 ; עמ' 61-63]; תשי"ט [19,031 ; עמ' 96-101]; מוצאי שבת כי תצא תשכ"ב [19,036 ; עמ' 43-44]; מוצאי שבת כי תצא

תשכ"ו [19,039; עמ' 45]; מוצאי שבת כי תצא תשכ"ט [מחלקה 8; 5 עמודים ללא מספור]; ? [מחלקה 8; עמוד ללא מספור].	
מוצאי שבת כי תצא תש"א [19,002; עמ' 38-43]; מוצאי שבת כי תצא תשכ"ו [19,039; עמ' 46]; ? [מחלקה 8; עמוד ללא מספור].	פרי"ב
מוצאי שבת כי תצא תש"ג [19,004; עמ' 93]; מוצאי שבת כי תצא תשי"ב [19,017; עמ' 316-318]	פרי"ג
מוצאי שבת כי תצא תשי"ב [19,017; עמ' 319-320]; מוצאי שבת כי תצא תשט"ו [19,023; עמ' 85-88]; מוצאי שבת כי תצא תשכ"ד [19,037; עמ' 123-125]; ? [מחלקה 8; עמוד ללא מספור].	פרי"ד
מוצאי שבת כי תצא תש"ב [19,002; עמ' 109-116]; תמוז תש"ו [מחלקה 8; 8 עמודים ללא מספור]; מוצאי שבת כי תצא תשי"ב [19,017; עמ' 321-325].	פרט"ו
? [מחלקה 8; עמוד ללא מספור].	פרט"ז
חשון תש"ה [מחלקה 8; 29 עמודים מפורטים ללא מספור]; מוצאי שבת כי תצא תשי"א [19,013; עמ' 13-19]	פרכ"ב
כסלו תש"ה [מחלקה 8; 14 עמודים ללא מספור]; מוצאי שבת כי תצא תשי"א [19,013; עמ' 20-22].	פרכ"ג
שבט תש"ה [מחלקה 8; 14 עמודים ללא מספור]	פרכ"ד
כסלו תש"ה [מחלקה 8; 3 עמודים ללא מספור]	פרכ"ה
מוצאי שבת כי תצא תשכ"ב [20,003; עמ' קד]	פרכ"ו
אייר תש"ג [מחלקה 8; שני עמודים ללא מספור]	רסח
אייר-סיון תרצ"ח [מחלקה 8; 13 עמודים ללא מספור]; אייר תרצ"ח [19,024; עמוד ללא מספור]	פרס"ט
תמוז תרצ"ח [מחלקה 8; 4 עמודים ללא מספור]	רע
מוצאי שבת כי תצא תשי"ח [20,014; עמ' ז]	רפו
מוצאי שבת כי תצא תש"ג [19,003; עמ' 152-157]; מוצאי שבת כי תצא תש"ח [19,007; עמ' 65-69]; מוצאי שבת כי תצא תש"ט [19,010; עמ' 91-92]; מוצאי שבת כי תצא תשי"ד [19,022; עמ' 103-118]	רצו
מוצאי שבת כי תבוא תש"א-תש"ב [19,002; עמ' 44-56]; מוצאי שבת כי תבוא תש"ג [19,004; עמ' 95-99]; מוצאי שבת כי תבוא תשי"א [19,013; עמ' 23-	כי תבוא רצז

<p>30]; מוצאי שבת כי תבוא תשי"ב [19,017; עמ' 335-340]; מוצאי שבת כי תבוא תשי"ג [20,011; עמ' 100-101]; מוצאי שבת כי תבוא תשי"ד [21,005; עמ' 68-69]; מוצאי שבת כי תבוא תשט"ז [19,025; עמ' 141-142]; מוצאי שבת כי תבוא תשי"ח [19,028; עמ' 65]; מוצאי שבת כי תבוא תשי"ח [19,030; עמ' 17-19]; מוצאי שבת כי תבוא תשי"ט [19,031; עמ' 103-104]; מוצאי שבת כי תבוא תש"ך [19,028; עמ' 83-86]; מוצאי שבת כי תבוא תשכ"א [19,035; עמ' 109-110]; ? ; ? [מחלקה 8; 3 עמודים ללא מספור]</p>	
<p>מוצאי שבת כי תבוא תשי"ג [19,004; עמ' 97]; מוצאי שבת כי תבוא תשי"א [19,013; עמ' 31-34]; מוצאי שבת כי תבוא תשי"ב [19,017; עמ' 341-343]; מוצאי שבת כי תבוא תשי"ד [21,005; עמ' 67]; מוצאי שבת כי תבוא תשכ"א [19,035; עמ' 110]; ? [8 פתקים; עמוד ללא מספור]</p>	רצח
<p>מוצאי שבת כי תבוא תש"א-תש"ב [19,002; עמ' 52]; מוצאי שבת כי תבוא תשי"ב [19,017; עמ' 343-344]; מוצאי שבת כי תבוא תשי"ד [21,005; עמ' 70-71]; מוצאי שבת כי תבוא תשי"ט [19,031; עמ' 105-108]; מוצאי שבת כי תבוא תש"ך [20,001; 2 עמודים ללא מספור]; מוצאי שבת כי תבוא תשכ"ו [19,039; עמ' 47-51]</p>	רצט
<p>מוצאי שבת כי תבוא תשי"א [19,013; עמ' 35]; מוצאי שבת כי תבוא תשי"ב [19,017; עמ' 344-345]; מוצאי שבת כי תבוא תשכ"א [19,035; עמ' 111]</p>	ש
<p>מוצאי שבת כי תבוא תשי"ב [19,017; עמ' 345-347]; מוצאי שבת כי תבוא תשי"ג [20,011; עמ' 101-103]; מוצאי שבת כי תבוא תש"ך [20,001; עמוד ללא מספור]; ? [8 פתקים; 3 עמודים ללא מספור]</p>	שא
<p>מוצאי שבת נצבים תש"ב [19,002; עמ' 117-120]; מוצאי שבת נצבים תשי"ג [20,011; עמ' 114-115]; מוצאי שבת נצבים תשט"ז [19,025; עמ' 39-42]; ? [8 פתקים; עמוד ללא מספור]; מוצאי שבת נצבים תשי"ז [19,028; עמ' 69]; מוצאי שבת נצבים תשי"ט [19,031; עמ' 109-111]; מוצאי שבת נצבים תשכ"ב [19,036; עמ' 6-9]; ? [מחלקה 8; עמוד ללא מספור]</p>	נצבים שד
<p>מוצאי שבת נצבים תש"ב [19,002; עמ' 120-122]; מוצאי שבת נצבים תשי"י [21,002; עמ' 45-47]; מוצאי שבת נצבים תשי"ב [19,017; עמ' 353-358]; מוצאי שבת נצבים תשי"ג [20,011; עמ' 116-117]; מוצאי שבת נצבים תשט"ו [21,005; עמ' 89-90]; מוצאי שבת נצבים תשט"ז [19,025; עמ' 43-46]; ? [8 פתקים; 2 עמודים ללא מספור]; מוצאי שבת נצבים תשי"ז [19,028; עמ' 69-70]; מוצאי שבת נצבים תשי"ט [19,031; עמ' 112-115]; מוצאי שבת נצבים תש"ך [21,006; עמ' 57-58]; מוצאי שבת נצבים תשכ"ב [19,036; עמ' 10-12].</p>	שה
<p>מוצאי שבת נצבים תש"ב [19,002; עמ' 82-93]; מוצאי שבת נצבים תש"ד [19,004; עמ' 105-109]; ? [מחלקה 8 פתקים; 4 עמודים ללא מספור]; מוצאי</p>	האזינו שו

<p>שבת נצבים תשי"ג [19,019; עמ' 9-18]; מוצאי שבת נצבים תשי"ד [19,020; עמ' 17-20]; מוצאי שבת נצבים תשט"ו [21,005; עמ' 97-102]; מוצאי שבת נצבים תשט"ז [19,024; עמ' 117-120]; מוצאי שבת נצבים תשי"ז [19,026; עמ' 50-54]; מוצאי שבת נצבים תשי"ח [19,028; עמ' 73-75]; מוצאי שבת נצבים תשי"ט [19,030; עמ' 37-40]; מוצאי שבת נצבים תש"ך [19,031; עמ' 132-136]; מוצאי שבת נצבים תשכ"א [21,006; עמ' 59-61]; מוצאי שבת נצבים תשכ"ב [19,036; עמ' 21-24]; מוצאי שבת נצבים תש"ל [מחלקה 8; 3; עמודים ללא מספור].</p>	
מוצאי שבת נצבים תש"ד [19,004; עמ' 110]	שח
מוצאי שבת נצבים תש"ל [מחלקה 8; עמוד ללא מספור]	ברכה שמג
מוצאי שבת נצבים תשכ"ו [19,040; עמ' 21-23]; מוצאי שבת נצבים תש"ל [מחלקה 8; עמוד ללא מספור]	שנו

מדרשי אגדה

בראשית רבא⁹⁶⁷

שנת מהדורות פירוש הרב הנזיר למדרש [מחלקה]	פרשה [ד"ו] – ונציה ש"ה ; ת"א – מהדורת תיאודור- אלבק]
תשי"ג [19,003 ; עמי 1-3]; תשי"ז [8 פתקים]; תשי"ט [19,030 ; עמי 93]	פתיחה למדרש
תשי"ג [19,003 ; עמי 5-15]; תשי"א [19,014 ; עמי 1-18]; תשי"ז [19,027 ; עמי 1-4].	בראשית פ"א [ד"ו], ת"א]
תשי"ב [19,016 ; עמי 1-16].	פ"ב [ד"ו], ת"א]
תשי"ד [19,005 ; עמי 1-4]; תשי"ג [7,016 ; עמי 65-74]; תשט"ו [19,023 ; עמי 1-18].	פ"ג [ד"ו], ת"א]
תשי"ה [8 פתקים].	פ"ד [ד"ו], ת"א]
תשי"ח [19,009 ; עמי 1-6].	פ"ט [ד"ו], ת"א]
תשי"ט [19,010 ; עמי 1-4].	פ"י [ד"ו], ת"א]
תשי"ג [19,003 ; עמי 17-25]; תשי"א [19,014 ; עמי 19-32]; תשט"ו [19,023 ; עמי 41-42]; תשי"ז [19,027 ; עמי 5-9]; תשי"ט [19,030 ; עמי 47-49]; תשכ"א [19,033 ; עמי 115-116].	נח פ"ל [ד"ו], ת"א]
תשי"ג [19,003 ; עמי 27]; תשי"ד [19,005 ; עמי 5]; תשי"ב [19,016 ; עמי 19-30].	פ"יא
תשי"ג [19,018 ; עמי 1-6].	פ"יב
תשי"ה [19,005 ; עמי 6-8]; תשט"ו [19,023 ; עמי 19-31].	פ"יג

⁹⁶⁷ הרב הנזיר משתמש לרוב בכינוי המדרש "רבא", ולא: "רבה".

פלייד	תשי"ד [19,006; עמי 1-2]; תשי"ה [8 פתקים]; תשט"ז [19,025; עמי 1-9].
פלייה	תשי"ח [19,009; עמי 7-13].
פלייר	תשי"ט [19,010; עמי 5].
לך לך פלייט	תשי"ג [19,003; עמי 29-39]; תשי"א [19,014; עמי 33-52]; תשי"ד [19,022; עמי 1-9]; תשט"ו [19,023; עמי 33-39]; תשי"ז [19,027; עמי 10-17]; תשי"ט [19,030; עמי 51-52]
פי"מ	תשי"ב [19,016; עמי 31-37]
פמי"א [ד"ר]; ת"א: פי"מ ⁹⁶⁸	תשי"ג [19,018; עמי 7-11]
פמי"ב [ד"ר]; ת"א: פמי"א	תשי"ד [19,005; עמי 9-10]; תשט"ז [19,025; עמי 11-18].
פמי"ג [ד"ר]; ת"א: פמי"ב	תשי"ד [19,006; עמי 3-6].
פמי"ז [ד"ר]; ת"א	תשי"ח [19,009; עמי 15-18]; תשי"ט [19,010; עמי 8-10].
וירא פמי"ח	תשי"ג [19,003; עמי 39-45]; תשי"א [19,014; עמי 53-72]; תשי"ד [19,022; עמי 10-19]; תשט"ו [19,023; עמי 40]; תשי"ז [19,027; עמי 17-18]; תשי"ח [19,029; עמי 1-4]; תשי"ט [19,030; עמי 55-57]; תשי"כ [19,034; עמי 1-4]; תשכ"ד [19,036; עמי 75-79].
פמי"ט	תשי"ה [19,005; עמי 11-17]; תשי"ב [19,016; עמי 41-56]; תשכ"ו [19,040; עמי 43-44].
פי"נ	תשי"ד [19,006; עמי 7-14]; תשי"ג [19,018; עמי 13-25]; תשט"ו [19,025; עמי 23-26].
פני"ה	תשי"ח [19,009; עמי 19-23].
פני"ז	תשי"ט [19,010; עמי 13-14].

⁹⁶⁸ הרב הנזיר השתמש בסימון הפרשיות של דפוס ונציה ולא של מהדורת תיאודור-אלבק, אולם הוספתי ציון למהדורה זו בשל הפופולריות שלה. מהדורה זו הייתה לפני הרב הנזיר בכתיבת פירושו והוא מתייחס אליה רבות.

תשי"ג [19,003 ; עמי 47-59]; תשי"א [19,014 ; עמי 73-89]; תשי"ד [19,022 ; עמי 21-23]; תשט"ו [19,023 ; עמי 43-49]; תשי"ז [19,027 ; עמי 19-22]; תשי"ט [19,030 ; עמי 59-62]; תשי"כ [19,034 ; עמי 5-6]; תשכ"א [19,035 ; עמי 1-2]; תשכ"ב [19,037 ; עמי 1-2]; תשכ"ז [19,039 ; עמי 91-93].	חיי שרה פני"ח
תשי"ב [19,016 ; עמי 57-66]; תשכ"ו [19,040 ; עמי 29-31].	פני"ט
תשי"ג [19,018 ; עמי 26-36].	פ"ס
תשי"ה [19,005 ; עמי 19-28]; תשי"ח [19,009 ; עמי 25-32].	פס"א
תשי"ד [19,006 ; עמי 15-21]; תשי"ז [19,006 ; עמי 1-8].	פס"ב
תשי"א [19,014 ; עמי 91-112]; תשי"ד [19,022 ; עמי 25-37]; תשט"ו [19,023 ; עמי 51-56]; תשי"ז [19,027 ; עמי 27-30]; תשי"ט [19,030 ; עמי 63-66]; תשי"כ [19,034 ; עמי 7-9]; תשכ"ב [19,037 ; עמי 3-6]; תשכ"ד [19,036 ; עמי 83-92].	תולדות פס"ג
תשי"ב [19,016 ; עמי 67-69].	פס"ד
תשי"ז [19,006 ; עמי 9-16]; תשי"ג [19,018 ; עמי 37-47].	פס"ה
תשי"ה [19,005 ; עמי 29-39].	פס"ו
תשי"ד [19,006 ; עמי 23-32]	פס"ז
תשי"ג [19,003 ; עמי 61-67]; תשי"ד [19,005 ; עמי 41-46]; תשי"א [19,014 ; עמי 113-126]; תשי"ד [19,022 ; עמי 38-40]; תשי"ז [19,027 ; עמי 35-42]; תשי"ח [19,029 ; עמי 5-6]; תשי"ט [19,030 ; עמי 67-68]; תשי"כ [19,034 ; עמי 11-14]; תשכ"א [19,035 ; עמי 11-14]; תשכ"ז [19,039 ; עמי 95].	ויצא פס"ח
תשי"ב [19,016 ; עמי 70-75].	פס"ט
תשי"ד [19,006 ; עמי 33-39]; תשי"ח [19,009 ; עמי 33-34]; תשי"ג [19,018 ; עמי 48].	פ"ע
תשי"ג [19,003 ; עמי 69-70]; תשי"א [19,011 ; עמי 1-16]; תשי"ד [19,022 ; עמי 41-42]; תשי"ח [802 ; עמי 22-26]; תשי"ט [19,030 ; עמי 69-74]; תשכ"ד [19,037 ; עמי 7-12].	וישלה פנ"ה
תשי"ב [19,017 ; עמי 1-9].	פנ"ו
תשי"ה [19,005 ; עמי 47-53]; תשי"ג [19,025 ; עמי 49-54]; תשט"ז [19,025 ; עמי 27-34].	פנ"ז
תשי"ה [19,005 ; עמי 54-57]; תשי"ג [19,018 ; עמי 55-60].	פנ"ח

פע"ט	תשי"ד [19,006 ; עמי 41-48].
פפ"א	תשי"ז [19,006א ; עמי 17-24].
וישב פפ"ד	תשי"א [19,011 ; עמי 17-27] ; תשי"ב [19,017 ; עמי 11-23] ; תשי"ז [19,025 ; עמי 43-48] ; תשי"ח [19,029 ; עמי 7-9].
פפ"ו	תשי"ה [19,005 ; עמי 59-63].
פפ"ז	תשי"ד [19,006 ; עמי 49-54].
פפ"ח	תשי"ז [19,006א ; עמי 25-32].
מקץ פפ"ט	תשי"ה [19,005 ; עמי 65-67] ; תשי"א [19,011 ; עמי 28-41] ; תשי"ד [19,022 ; עמי 43-48] ; תשי"ט [19,030 ; עמי 83-90] ; תשי"כ [19,034 ; עמי 21-28] ; תשי"ג [19,034 ; עמי 69-71].
פ"צ	תשי"א [19,011 ; עמי 43].
פצ"א	תשי"ה [19,006 ; עמי 55-60].
פצ"ב	תשי"ז [19,006א ; עמי 33-38].
ויגש פצ"ג	תשי"ז [19,006א ; עמי 41-45] ; תשי"א [19,011 ; עמי 45-52] ; תשט"ו [19,023 ; עמי 57-58] ; תשי"ח [19,029 ; עמי 15-24] ; תשי"כ [19,034 ; עמי 31-35] ; תשי"א [19,035 ; עמי 35-39] ; תשי"ב [19,037 ; עמי 13-14].
פצ"ד	תשי"ג [19,003 ; עמי 71-75] ; תשי"ב [19,017 ; עמי 37-47] ; תשט"ז [19,025 ; עמי 35-38].
פצ"ה	תשי"ד [19,005 ; עמי 69-71] ; תשי"ה [19,006 ; עמי 61-73] ; תשי"ח [19,009 ; עמי 41-44] ; תשי"ג [19,018 ; עמי 61-62].
ויחי פצ"ו	תשי"ח [19,009 ; עמי 45-50] ; תשי"א [19,011 ; עמי 55-65] ; תשי"ב [19,017 ; עמי 47-52] ; תשי"ד [19,022 ; עמי 55-59] ; תשט"ז [19,025 ; עמי 39-42] ; תשי"ז [19,027 ; עמי 49-51] ; תשי"ח [19,029 ; עמי 25-26] ; תשי"ט [19,030 ; עמי 91] ; תשי"כ [19,034 ; עמי 36] ; תשי"ב [19,037 ; עמי 15-18].

פצ"ז ⁹⁶⁹ [בת"א איננו]	תשי"ג [19,003 ; עמי 77-81].
פצ"ח	תשי"ג [19,003 ; עמי 126-131] ; תשי"ה [19,006 ; עמי 75-84] ; תשי"ג [19,018 ; עמי 63-64].
פצ"ט	תשי"ז [19,006א ; עמי 47-52].

שמות רבה

פרשה	שנת מהדורות פירוש הרב הנזיר למדרש [מחלקה]
מבוא לשמ"ר	תשי"ג [19,018 ; עמי 65]
שמות א	תשי"ג [19,003 ; עמי 83-89]
ב	תשי"ה [19,006 ; עמי 85-87] ; תשי"ג [19,018 ; עמי 66-70]
וארא ו	תשי"ג [19,003 ; עמי 91-95]
ז	תשי"ה [19,006 ; עמי 89-92] ; תשי"ג [19,018 ; עמי 81-86]
ט	תשי"ד [19,005 ; עמי 73-76]

ויקרא רבה

פרשה	שנת מהדורות פירוש הרב הנזיר למדרש [מחלקה]
מבוא לויק"ר	תשי"ז [19,006א ; עמי 73-74]
צו ז	תשי"ז [19,006א ; עמי 77-78]
ט	תשכ"ח-תשל"א [21,008 ; עמי 18-24]
י	תשי"ז [19,006א ; עמי 75]

⁹⁶⁹ בכ"י שעליו מבוססת מהדורת תיאודור-אלבק לא נמצאת פרשה זו ונוסף במהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1245-1249 כנוסח הדפוסים וכ"י רומי ותימני, עליהם ראה מבוא למהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 107-117, וציינו במהדורתם בהתייחסם לפרשה זו: "הילקוט והילקוט המכירי ורוב הראשונים לא ראו מדרש ב"ר זה", עמ' 1245.

תשי"ג [19,003 ; עמי 158-159] ; תשי"ג [19,018 ; עמי 145-158]	תזריע יד
[8 פתקים ; 2 עמודים ללא מספור]	אחרי כא
תשי"ג [19,018 ; 4 עמודים ללא מספור].	כג
תשי"ב [8 פתקים ; 4 עמודים ללא מספור].	אמור ל
תשי"ג [19,018 ; עמוד ללא מספור]	בחקותי לה

במדבר רבה

שנת מהדורות פירוש הרב הנזיר למדרש [מחלקה]	פרשה
תשי"ז [19,027 ; עמי 123] ; תשי"ט [19,031 ; עמי 71-72] ;	מבוא לבמדבר רבה
תשי"ג [19,004 ; עמי 25-30] ; תשי"ד [19,006 ; עמי 152] ; תשי"ה [8 פתקים ; 3 עמודים ללא מספור] ; תשט"ו [19,024 ; עמי 15-25] ; תשט"ז [19,025 ; עמי 97-100] ; תשי"ז [19,027 ; עמי 124-128] ; תשי"ט [19,031 ; עמי 73-78] ;	במדבר ב
תשי"ח [19,008 ; עמי 17-18]	בהעלותך טו
תשי"ח [19,008 ; עמי 25-28]	שלח טז
תשי"ז [19,006 ; עמי 79] ; תשי"ח [19,008 ; עמי 29-32]	בלק כ
תשי"ח [19,008 ; עמי 33-40].	פנחס כא
תשי"ח [19,008 ; עמי 41-46].	מטות כב
תשי"ח [19,008 ; עמי 47-50].	מסעי כג

דברים רבה

שנת מהדורות פירוש הרב הנזיר למדרש [מחלקה]	פרשה
תשי"ח [19,008 ; עמי 53-54]	ואתחנן ב
תשי"ח [19,008 ; עמי 55-58]	עקב ג
תשי"ח [19,008 ; עמי 59-63]	ראה ד
תשי"ח [19,008 ; עמי 65-70] ; תש"ל [19 ; עמוד ללא מספור]	שופטים ה

תצאו	תשי"ח [19,008 ; עמי 71-75]
תבוא ז	תשי"ח [19,008 ; עמי 77-78]
נצבים ח	תשי"ח [19,008 ; עמי 79-82]
וילך ט	תשי"ח [19,008 ; עמי 90-92]
האזינו י	תשי"ח [19,008 ; עמי 93-96]

מדרש רבה על חמש מגילות

מגילה	שנת מהדורות פירוש הרב הנזיר למדרש [מחלקה]
אסתר רבה א	תר"ץ [19,014 ; עמי 71-74]
שיר השירים רבה ד	תרפ"ז [19 ; 2 עמודים ללא מספור]
רות רבה א	תשי"א [20,015 ; עמוד ללא מספור] ; תשט"ו [20,012 ; עמי 64]
איכה רבה א	תשי"ח [19,008 ; עמי 51]
ב	תשכ"ח [21,008 ; עמי 59-60]
ג	תשכ"ד [19,037 ; עמי 115-119] ; תשכ"ח [21,008 ; עמי 55-56].

תנחומא

פרשה	שנת מהדורות פירוש הרב הנזיר למדרש [מחלקה]
חיי שרה	תשי"ט [19,010 ; עמי 15-18]
תולדות	תשי"ט [19,010 ; עמי 19-23]
ויצא	תשי"ט [19,010 ; עמי 25-28]
וישלח	תשי"ט [19,010 ; עמי 29-30]
וישב	תשי"ט [19,010 ; עמי 31-34]
ויגש	תשי"ט [19,010 ; עמי 45-47]

ויחי	תשי"ט [19,010 ; עמי 49-53]
שמות	תשי"ט [19,010 ; עמי 55-58]
וארא	תשי"ט [19,010 ; עמי 65-68]
בא	תשי"ה [21,001 ; עמי 45-47] ; תשי"ט [19,010 ; עמי 69-74].
בשלח	תשי"ט [19,010 ; עמי 75-78].
יתרו	תשי"ט [19,010 ; עמי 79-83]
משפטים	תשי"ט [19,010 ; עמי 84-87]
תרומה	תשי"ט [19,010 ; עמי 88-90]
ויקהל	תשי"ט [19,010 ; עמי 92-99]
פקודי	תשי"א [19,014 ; עמי 128]
ויקרא	תשי"ט [19,010 ; עמי 92-99]
נצבים	תשי"ח [19,030 ; עמי 21-24]

פסיקתא רבתי

פרשה	שנת מהדורות פירוש הרב הנזיר למדרש [מחלקה]
מבוא לפסיקתא	תשי"א [19,015 ; עמי 1-4]
חנוכה ב	תשי"ט [19,010 ; עמי 39-42] ; תשי"ב [19,017 ; עמי 25-34] ; תשכ"ג [21,007 ; עמי 21-33]
ג	תשי"ט [19,010 ; עמי 43]
ארבע פרשיות י	תשי"ג [19,003 ; עמי 144-147] ; תשי"ה [19,006 ; עמי 103-105] ; תשי"ז [19,006 ; עמי 19,006] ; עמי 57-62] ; תשי"ח [19,007 ; עמי 51-56] ; תשי"ד [19,022 ; עמי 97-102] ; תשי"ז [19,027 ; עמי 75-82]
יא	תשי"ה [19,005 ; עמי 94] ; תשי"ז [19,027 ; עמי 83-84]
יב	תשי"ב [19,003 ; עמי 110-116] ; תשי"ה [19,005 ; עמי 99-101] ;

יג	תשי"ה [19,006 ; עמי 111-119] ; תשי"ח [19,007 ; עמי 71-74] ; תשי"א [19,015 ; עמי 5-12] ; תשי"ג [19,018 ; עמי 102-109] ; תשי"ד [19,022 ; עמי 119-134] ; תשי"ח [19,029 ; עמי 51-52]
יד	תשי"ג [19,003 ; עמי 118] ; תשי"ה [19,006 ; עמי 120-124] ; תשי"ח [19,007 ; עמי 82-75 ; 93] ; תשי"א [19,015 ; עמי 13-18] ; תשי"ג [19,018 ; עמי 111-113] ; תשי"ד [19,034 ; עמי 61]
טו	תשי"ג [19,003 ; עמי 120-121]
העומר יח	תשי"ג [19,003 ; עמי 176-178] ; תשי"ה [19,005 ; עמי 107-109] ; תשי"ז [19,007 ; עמי 2 ; עמודים ללא מספור] ; תשי"א [19,015 ; עמי 31-38]
לראש השנה ושובה מ	תשי"א [19,002 ; עמי 57-71] ; תשי"א [19,013 ; עמי 49-54] ; תשי"ד [21,005 ; עמי 77-73] ; תשכ"ב [19,037 ; עמי 85-88] ; תשכ"ו [19,039 ; עמי 61-64]
מא	תשי"א [19,013 ; עמי 54-60] ; תשט"ו [19,024 ; עמי 99-102]
מה	תשי"ב [19,002 ; עמי 73-80] ; תשי"ב [19,013 ; עמי 69-72] ; תשי"ט [19,030 ; עמי 26-25]

ברייתא דמלאכת המשכן

פרק	שנת מהדורות פירוש הרב הנזיר למדרש [מחלקה]
מבוא	תשי"ב [19,003 ; עמי 104] ; תשט"ו [19,023 ; עמי 65]
א - פתיחתא	תשי"ב [19,003 ; עמי 104-109] ; תשי"ח [19,009 ; עמי 69-71] ; תשי"א [19,011 ; עמי 114-109 ; 117-119] ; תשי"ג [19,018 ; עמי 99] ; תשי"ד [19,022 ; עמי 85-87] ; תשט"ו [19,023 ; עמי 66] ; תשי"ז [19,027 ; עמי 69-74] ; תשי"ח [19,029 ; עמי 47] ; תשי"ד [19,034 ; עמי 44-47] ; תשכ"א [19,035 ; עמי 73-75] ; תשכ"ב [19,037 ; עמי 49] ; תשכ"ו [19,039 ; עמי 115-117] ; תשכ"ו [19,040 ; עמי 57-58]
ב	תשי"ב [19,003 ; עמי 148-151] ; תשי"א [19,011 ; עמי 120-125]
ג	תשי"א [19,011 ; עמי 126-130] ; תשי"ח [19,029 ; עמי 49]
ד	תשי"א [19,011 ; עמי 131-136]
ה	תשי"א [19,011 ; עמי 137-145]
ו	תשי"ה [19,005 ; עמי 95-96] ; תש"ו [21,001 ; עמודים ללא מספור] ; תשי"ז [19,006 ; עמי 63-65] ; תשי"א [19,011 ; עמי 147-152] ; תשי"ג [19,018 ; עמי 101-100]

ז	תשי"ה [19,005 ; עמ' 97]; תשי"ז [19,006א ; עמ' 66-72]; תשי"א [19,011 ; עמ' 114-115 ; 152]; תשי"ב [19,017 ; עמ' 85]; תשכ"ה [19,038 ; 4 עמודים ללא מספור]
ח	תשי"ה [19,006 ; עמ' 107-110]
ט	תשי"ב [19,003 ; עמ' 136-137]; תשי"ח [19,009 ; עמ' 73-74]; תשי"ט [19,030 ; עמ' 101-103]
י	תשי"ב [19,003 ; עמ' 138]; תשי"ח [19,009 ; עמ' 74]; תשי"ט [19,030 ; עמ' 104-108]; תשכ"ו [19,037 ; עמ' 51-57]
יב	תשי"א [19,002 ; עמ' 140-143]; תשי"ח [19,009 ; עמ' 75-76]
יד	תשי"ח [19,007 ; עמ' 57-64]; תשי"ד [19,034 ; עמ' 48]

תרגום יונתן

פרשה	שנת מהדורות פירוש הרב הנזיר למדרש [מחלקה]
מבוא לתרגום יונתן	תשי"ג [19,004 ; עמ' 54]
חקת	תשי"ג [19,004 ; עמ' 49-53]
בלק	תשי"ה [8 פתקים ; 2 עמודים ללא מספור]; תשי"ג [19,004 ; עמ' 55-56]; תשי"ב [19,017 ; עמ' 234-235]
מטות	תשי"ג [19,004 ; עמ' 60-62]
עקב	תשי"ח [19,007 ; עמ' 35-36]
שופטים	תשי"ז [19,007 ; עמ' 37-38]
האזינו	תשי"ג [19,019 ; עמ' 19-20]

נספח ב - מיפוי כרונולוגי של פירוש הרב הנזיר למדרשי ההלכה
והאגדה⁹⁷⁰

תקופה ראשונה של כתיבת הפירוש : תרפ"ה-תש"ז (1924-1947)

שנה	תקופת הכתיבה		איזה מדרשים פירש או לימד בשנים אלו	פירוש מדרשי אגדה
	"שיעורים כלליים"	"מסיבות המדרש"		
תרפ"ה	תשרי-ניסן		מכילתא דר"י, מסכתא דפסחא, א-ג.	
תרפ"ו	אייר-אלול	חקת-שופטים	מכילתא דר"י, מסכתא דנזיקין, א-ב (דיני עבד עברי).	ספרי במדבר, לפי סדר הפרשיות. ספרי דברים, לפי סדר הפרשיות.
תרפ"ז	אדר ב-ניסן	בהעלותך-מטות	מכילתא דר"י, מסכתא דפסחא, ד.	ספרי במדבר, לפי סדר הפרשיות.
תרפ"ח	אדר		מכילתא דר"י, מסכתא דפסחא, פתיחתא	
תרפ"ט				
תר"צ	שבט-ניסן		מכילתא דר"י, מסכתא דפסחא, ה-ו	אסתר רבה,

⁹⁷⁰ ישנם מספר של פנקסים שלא רשום בהם תאריך כתיבתם. אלו פנקסים הכתובים בעיקר בעפרון שלפי צורת הכתיבה (בעפרון) והקבלה לפנקסים דומים מתוארכים, אלו פנקסי טיוטה ברובם מהתקופות המוקדמות של פירוש הרב הנזיר למדרש (שנות התר"פ-תר"ץ). בגלל שלא היה בידי תיארוך מדויק לא הכנסתי אותם לסקירה זו.

	ספרי במדבר, לפי סדר הפרשיות.	מכילתא דר"י, מסכתא דפסחא, ז-ח.	נשא-בלק	טבת-אדר	תרצ"א
	ספרי במדבר, לפי סדר הפרשיות	מכילתא דר"י, מסכתא דפסחא, ח-ט	מטות	אדר ב	תרצ"ב
		מכילתא דר"י, מסכתא דפסחא, ט		אדר	תרצ"ג
					תרצ"ד
		מכילתא דר"י, מסכתא דפסחא, ט		שבט-אדר ב	תרצ"ה
		מכילתא דר"י, מסכתא דפסחא, י		שבט-ניסן	תרצ"ו
					תרצ"ז
		מכילתא דר"י, מסכתא דפסחא, יא ספרי דברים, פיסקא רסט-ע (פרשת גירושין)		מכילתא דר"י: שבט ספרי דברים: אייר-תמוז	תרצ"ח
	ספרי במדבר, קשור לחג הקרוב		לפני פסח		תרצ"ט
		מכילתא דר"י, מסכתא דניזקין, י-יב (דיני שור שנגח)		חשון-שבט	ת"ש

תש"א	מכילתא דר"י, מסכתא דנזיקין: אדר ספרי במדבר: אייר	תצוה-ראש השנה	מכילתא דר"י, מסכתא דנזיקין, טו (דיני שבועת שומר חנם) ספרי במדבר, פיסקא קנג (פרשת נדרים)	ספרי דברים, לפי סדר הפרשיות	פסיקתא רבתי, לפני מועדים ברייתא דמלאכת המשכן, בפרשיות המשכן
תש"ב	אייר	לאורך כל השנה	ספרי במדבר, פיסקא קלב- קלג (פרשת נחלות)	מכילתא דר"י, לפי סדר הפרשיות ספרי דברים, לפי סדר הפרשיות	פסיקתא רבתי, לפני מועדים ברייתא דמלאכת המשכן, בפרשיות המשכן
תש"ג	אייר	לאורך כל השנה	ספרי דברים, פיסקא רסח (פרשת קידושין)	מכילתא דר"י, לפי סדר הפרשיות ספרא ⁹⁷¹ , לפי סדר הפרשיות ספרי במדבר, לפי סדר הפרשיות	בראשית רבה, לפי סדר הפרשיות שמות רבה, לפי סדר הפרשיות ויקרא רבה, לפי סדר הפרשיות במדבר רבה, לפי סדר הפרשיות פסיקתא רבתי, לפני מועדים

⁹⁷¹ ישנו פנקס קדום יותר משנה זו, להערכתי משנות התר"פ-תר"ץ שכולו מוקדש לפירוש שכתב הרב הנזיר לספרא, אך

מכיוון שכרגע איני בטוח בתאריכו המדויק, לא שילבתי אותו בסקירה.

תרגום יונתן, לפי סדר הפרשיות					
בראשית רבה, לפי סדר הפרשיות שמות רבה, לפי סדר הפרשיות במדבר רבה, לפי סדר הפרשיות	מכילתא דר"י, לפי סדר הפרשיות ספרי דברים, לפי סדר הפרשיות במדבר רבה, לפי סדר הפרשיות		לאורך כל השנה		תש"ד
בראשית רבה, לפי סדר הפרשיות שמות רבה, לפי סדר הפרשיות במדבר רבה, לפי סדר הפרשיות תנחומא שמות, לפי סדר הפרשיות פסיקתא רבתי, לפני מועדים ברייתא דמלאכת המשכן, בפרשיות המשכן	מכילתא דר"י, לפי סדר הפרשיות ספרי, לפי סדר הפרשיות ספרי במדבר, לפי סדר הפרשיות ספרי דברים, לפי סדר הפרשיות	ספרי דברים, רכב-רכה (פרשת השבת אבידה ופריקה טעינה). מכילתא דר"י, מסכתא דנזיקין, פט"ו (דיני שבועת שומר חנם)	לאורך כל השנה	ספרי דברים : תשרי-שבט מכילתא דר"י, מסכתא דנזיקין : שבט- אייר	תש"ה

תרגום יונתן, לפי סדר הפרשיות					
ברייתא דמלאכת המשכן, בפרשיות המשכן		ספרי במדבר, פיסקא קלב- קלג (פרשת נחלות) ספרי דברים, פיסקא רטו- ריז (פרשת ירושת בכור)		ספרי במדבר : סיון ספרי דברים : תמוז	תש"ו
בראשית רבה, לפי סדר הפרשיות ויקרא רבה, לפי סדר הפרשיות במדבר רבה, לפי סדר הפרשיות פסיקתא רבתי, לפני מועדים ברייתא דמלאכת המשכן, המשכן תרגום יונתן, לפי סדר הפרשיות	מכילתא דר"י, לפי סדר הפרשיות מכילתא דרשב"י, לפי סדר הפרשיות, לפי סדר הפרשיות ספרא, לפי סדר הפרשיות ספרי במדבר, לפי סדר הפרשיות ספרי דברים, לפי סדר הפרשיות	מכילתא דר"י, מסכתא בחדש, פרשה ז (ענייני שבת). מכילתא דר"י, מסכתא דשבתא, פרשה א-ב.	לאורך השנה	מכילתא דר"י : חשון- שבט, סיון- תמוז	תש"ז

תקופה שניה של כתיבת הפירוש : תש"א-תשל"א (1971-1939)

תש"ח			מכילתא דר"י, מכילתא דרשב"י, ספרי דברים רבה, פסיקתא רבתי, ברייתא דמלאכת המשכן	בראשית רבה, במדבר רבה, דברים רבה, איכה רבה, פסיקתא רבתי, ברייתא דמלאכת המשכן
תש"ט			ספרי דברים	בראשית רבה, תנחומא בראשית, שמות, ויקרא, פסיקתא רבתי
תש"י			ספרי במדבר, ספרי דברים	
תש"א			מכילתא דר"י, מכילתא דרשב"י, ספרא, ספרי במדבר, ספרי דברים	בראשית רבה, רות רבה, תנחומא שמות, פסיקתא רבתי, ברייתא דמלאכת המשכן
תש"ב			מכילתא דר"י, מכילתא דרשב"י, ספרא, ספרי במדבר, ספרי דברים	בראשית רבה, ויקרא רבה, פסיקתא רבתי, ברייתא דמלאכת המשכן
תש"ג			מכילתא דר"י, ספרא, ספרי במדבר, ספרי דברים	בראשית רבה, שמות רבה, ויקרא רבה, פסיקתא רבתי, ברייתא דמלאכת המשכן, תרגום יונתן
תש"ד			מכילתא דר"י, מכילתא דרשב"י, ספרא, ספרי במדבר, ספרי דברים	בראשית רבה, פסיקתא רבתי, ברייתא דמלאכת המשכן

תשט"ו	מכילתא דר"י, ספרא, ספרי במדבר, ספרי דברים	בראשית רבה, במדבר רבה, רות רבה, פסיקתא רבתי, ברייתא דמלאכת המשכן
תשט"ז	מכילתא דר"י, ספרא, ספרי במדבר, ספרי דברים	בראשית רבה, במדבר רבה
תש"ז	מכילתא דר"י, ספרא, ספרי במדבר, ספרי דברים	בראשית רבה, במדבר רבה, פסיקתא רבתי, ברייתא דמלאכת המשכן
תש"ח	מכילתא דר"י, ספרא, ספרי במדבר, ספרי דברים	בראשית רבה, תנחומא דברים, פסיקתא רבתי, ברייתא דמלאכת המשכן
תש"ט	מכילתא דר"י, ספרא, ספרי במדבר, ספרי דברים	בראשית רבה, במדבר רבה, פסיקתא רבתי, ברייתא דמלאכת המשכן
תש"ך	מכילתא דר"י, ספרא, ספרי במדבר, ספרי דברים	בראשית רבה, פסיקתא רבתי, ברייתא דמלאכת המשכן
תשכ"א	מכילתא דר"י, ספרא, ספרי במדבר, ספרי דברים	בראשית רבה, ברייתא דמלאכת המשכן
תשכ"ב	מכילתא דר"י, ספרא, ספרי במדבר, ספרי דברים	בראשית רבה, פסיקתא רבתי, ברייתא דמלאכת המשכן
תשכ"ג	ספרי דברים	פסיקתא רבתי

תשכ"ד		ספרי במדבר, ספרי דברים	בראשית רבה, איכה רבה,
תשכ"ה		ספרא	ברייתא דמלאכת המשכן
תשכ"ו		מכילתא דר"י, ספרא, ספרי במדבר, ספרי דברים	בראשית רבה, פסיקתא רבתי, ברייתא דמלאכת המשכן
תשכ"ז		מכילתא דר"י, מכילתא דרשב"י, ספרי דברים	בראשית רבה,
תשכ"ח		ספרא, ספרי דברים	ויקרא רבה, איכה רבה
תשכ"ט		ספרי במדבר, ספרי דברים	ויקרא רבה
תשל"ל		ספרי דברים	ויקרא רבה, דברים רבה
תשל"א			ויקרא רבה

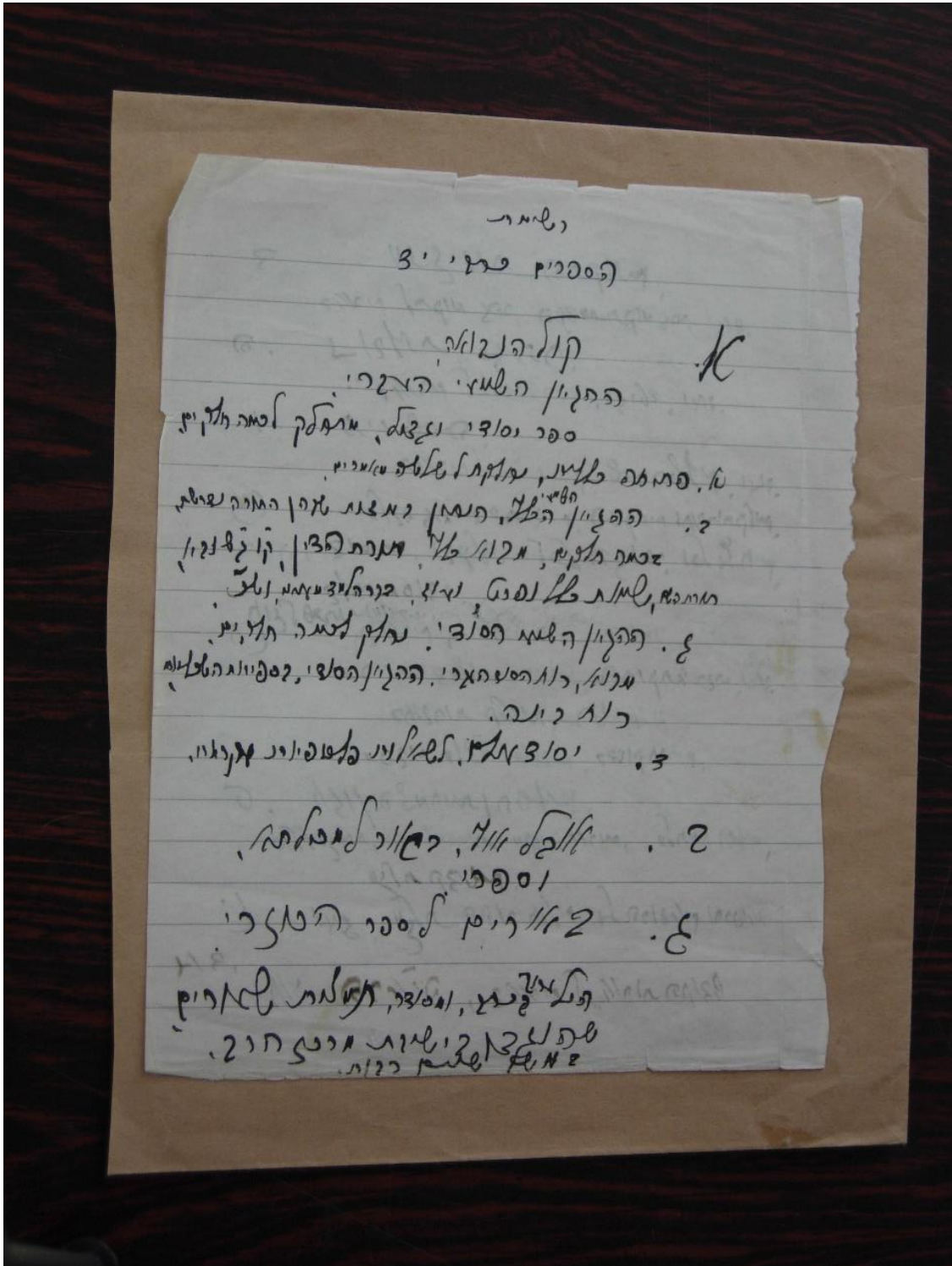
נספח ג – צילום כ"י "רשימת הספרים כתבי יד" שאותם תכנן הרב הנזיר

להוציא לאור

בסעיף ב' מופיע: "אובל אולי – באור למכילתא, וספרי".

בסעיף ח' מופיעים: "באורים למדרש רבא בראשית, ילמדנו, ברייתא דמלאכת המשכן, פסיקתא

רבתי ועוד, ולמכילתא, ספרא וספרי". (כ"י 1203, ארכיון "נזר דוד")



3. מתינת התקוות

האזכור לעמוד 23, הקצאת מקומות, וכו'.

4. לזמן קצר

הקצאת מקומות, וכו'.

5. כלי

האזכור לזמן קצר, וכו'.

6. מלפני זמן קצר, וכו'.

7. מלפני זמן קצר, וכו'.

8. מלפני זמן קצר, וכו'.

9. מלפני זמן קצר, וכו'.

10. מלפני זמן קצר, וכו'.

11. מלפני זמן קצר, וכו'.

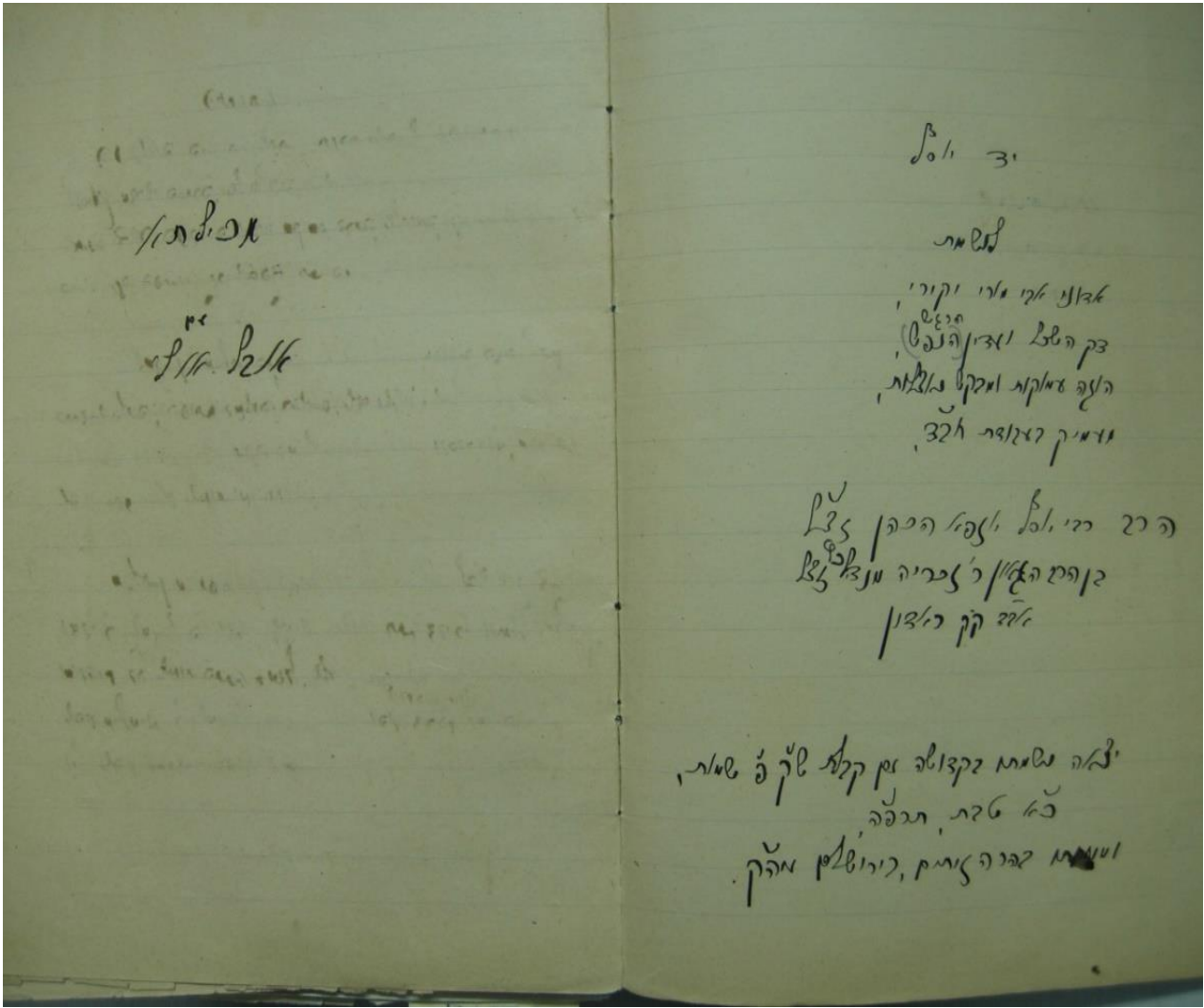
12. מלפני זמן קצר, וכו'.

13. מלפני זמן קצר, וכו'.

14. מלפני זמן קצר, וכו'.

15. מלפני זמן קצר, וכו'.

16. מלפני זמן קצר, וכו'.



ובו כל צדק לבחון הלשון הטעם
 לשון חונה מזה הלשון והיו, בקרבנות
 הנחמין רחוקים, לפיכך היותו, וכל
 אשר היותו, יצאנו הילוף
 פ לקול הרע, כפי המנהג ההלכות קיומם
 נולדו קל ואינו רע, וכל חומר הקל והרע
 ואלקין, סמוכה איה לוק
 והנה ילדו מן הכל, פה, ומקום הלשון
 הנכונה, קרו לשם לשון, פניה קרו, לשון אמת
 האורח והלשון
 אמת, פולקוט הקוים, קרו לשם
 וכן מניחין, והלשון, זהו פולקוט, וקצתם לומר
 אדנינו כפי אמת, חושל, כד
 כן יורה לשם אמת לשון, כן לשון
 לשון, לכן מלשון יורה והלשון יורה קרו
 ולכן הווינו כד, בלשון הלשון הטעם

ובו כל צדק לבחון הלשון הטעם
 לשון חונה מזה הלשון והיו, בקרבנות
 הנחמין רחוקים, לפיכך היותו, וכל
 אשר היותו, יצאנו הילוף
 פ לקול הרע, כפי המנהג ההלכות קיומם
 נולדו קל ואינו רע, וכל חומר הקל והרע
 ואלקין, סמוכה איה לוק
 והנה ילדו מן הכל, פה, ומקום הלשון
 הנכונה, קרו לשם לשון, פניה קרו, לשון אמת
 האורח והלשון
 אמת, פולקוט הקוים, קרו לשם
 וכן מניחין, והלשון, זהו פולקוט, וקצתם לומר
 אדנינו כפי אמת, חושל, כד
 כן יורה לשם אמת לשון, כן לשון
 לשון, לכן מלשון יורה והלשון יורה קרו
 ולכן הווינו כד, בלשון הלשון הטעם

חזון אמת, וכל
 חזון אמת, וכל

סליק פתחה

והיה אמרם לאמר ולהתקלטיה
ונצנה שלטיה להלטיה, זמן העזרה
והעזרה, ואלוהיה והיוהיה וזכה
בלשון חנה, ומהי לוי, והוספת ירון
לא מהלכות, יצרה קטנה ומתה לא טלה
זה ענה העם באוקים, מעלם חיות
ופל הצרים היום מעטם וזלו דקנותיה
הזמן הנקראי, צדיק מצדי, ולהכסות
מה שחסר לה, מה שחסר עמה
ולמה לא מרעם דעתה ללמה,
פלוניה הנחוסות, וזוה הנחוסות
ויחסינו העוסקים וזמנתם ילחם

וכן פסלו, תיבה

תמונה א: עמוד השער של החיבור

תמונה ב: כ"י 803, עמ' 41.

תמונה ג: מחברת 803, עמ' 47.

Abstract

This dissertation is a study the commentaries of Rabbi David Cohen, known as Harav Hanazir (1887-1972) on works of rabbinic Midrash. It is the first study of these commentaries found among the many manuscripts left of his oeuvre.

The Nezer David Institute, which houses Hanazir's literary estate, allowed me access to the commentaries. The estate includes more than one hundred notebooks which add up to thousands of pages in which Hanazir commented on *Mekhilta de Rabbi Ishmael*, *Mechilta de Rashbi*, *Sifra*, *Sifrei Numbers and Sifrei Deuteronomy*, *Midrash Rabba*, *Tanhuma*, *Pesikta Rabbati*, *Baraita de Meleket Hamishkan* and even sections of *Targum Yonatan*. In my estimation this is one of the most comprehensive commentaries of rabbinic Midrash (possibly the most comprehensive) in existence. Most of Hanazir's oeuvre is currently unpublished.

Rabbi Cohen was a unique figure in the world of modern Jewish Torah intellectuals. A scion of a famous family of rabbis, in his childhood and adolescence he appears to have been regarded as a genius. He attended the most famous Eastern Europe Yeshivot such as Radin, Volozhin and Slobodka. He was exposed to current Jewish secular literature. After several years of learning at the afore-mentioned Yeshivot, Rabbi Cohen began rigorous academic training. He studied at the Academy of Baron Ginzburg in St. Petersburg, and then at the Faculty of Philosophy at the University of Freiburg, and at the University of Basel. Parallel to his academic studies, Hanazir followed the nazirite law of Numbers, 6 (refraining from wine and cutting his hair), for which he was nicknamed. He also spent much of his time attempting to learn Kabbalah. In the middle of World War I, Hanazir met Rabbi Abraham Isaac Kook, who was living in Switzerland during the war. This meeting deeply influenced the course of Hanazir's life. He adopted Kook as a Rabbi and mentor, abandoned his academic studies, moved to Palestine, helped Kook establish the "Central Yeshiva" and edited Kook's books. Hanazir constructed the Yeshiva's unique curriculum and taught there until the end of his life. Hanazir's interpretive corpus is thus an important tool in understanding the education and formation of an entire generation of the religious Zionist rabbinic elite in Israel.

Hanazir's interpretive corpus reflects both the Yeshiva and the academy. His commentaries also reflect a unique aspect of his beliefs. His choice of interpreting the Midrash was guided by his vision of prophecy returning to Israel. From the moment of

his immigration to Palestine, the focus in his writings is on his hope of the renewal of prophecy. Hanazir believed that a spiritual revival should accompany the physical revival of Israel, and the proper form of this revival is the return of prophecy. The spiritual vision of Hanazir was accompanied by a practical curriculum he suggested for the Central Yeshiva, where the stated goal of the program was the revival of prophecy. Teaching Tannaitic Midrash was an integral part of this plan. Hanazir lamented the fact that the Oral Torah became far removed from the Torah's prophetic words, and saw this as part of the troubles of the diaspora. Hanazir believed that the Oral and written Torahs must be reconnected at this special time of returning to Zion, which he considered the beginning of the redemption. This connection would be realized by studying Tannaitic Midrash which reflects the original connection between the Oral and the written Torah, and thus contributes to the return of the spirit of prophecy.

Hanazir's interpretive corpus was also an attempt to fulfill the vision of his mentor, Rabbi Kook. Kook believed that his students required a knowledge of Torah beyond the Talmud, characteristic of what he termed The Torah of the Land of Israel. Study of a Talmudic sugya should be as wide as possible, and should include the study of relevant works of the Midrash. Kook saw this curriculum as a continuation of the path of luminaries such as Elijah, Gaon of Vilna, Rabbi Naftali Zvi Yehuda Berlin (known as the Netziv). Hanazir's work was another step on this path.

The planned curriculum was only partially implemented at the Central Yeshiva. Students continued to study exactly the same tractates of Babylonian Talmud, typically from *Nashim* and *Nezikin*, studied in Eastern European Yeshivot. Hanazir therefore taught mostly segments of the Midrash relevant to the Talmud tractates being studied. This, apparently, is the reason that Hanazir interpreted only some of the Midrashic corpus: he concentrated on what he could teach at the Yeshiva.

Hanazir described his commentary as *Peshat*. He attempted to interpret the classical sources as they had been written, in their time, and not to impose modern meanings to them. To achieve this, he used parallel sources from classical Jewish writings, and also academic scholarship from relevant fields including the academic study of Judaism, medicine, Roman law and history.

Apparently, Hanazir did not view critical Talmud research as a threat to traditional Judaism. He quotes academic studies and employs academic methods, while acknowledging that they are markedly different from traditional methods of study. If modern methods help us understand the original intention of the Midrash, he seems to

have thought, they should be utilized. Despite his occasional reliance on modern methods, he employs them selectively, and feels free to disagree with their conclusions. They are thus not “academic” in any sense of the term.

The clearest example of this attitude is in his approach to the emendation of the Midrashic text. He almost never accepts modern attempts to emend the received text. Traditional commentators prefer the version of a tradition preserved in the Babylonian Talmud over that of the Midrash, and emend the Midrash to better reflect the Talmud. In this Hanazir was more textually conservative than “traditional” commentary and in all cases attempted to understand the received text of the Midrash against the received text of the Talmud. He did so even when the difference impacted *halachic* practice.

Hanazir held radical opinions in other areas as well. He was a life-long vegetarian, held a unique attitude to the status of women and remained steeped in philosophy in his interpretations. I demonstrate that Hanazir remained true to his textual conservatism, even when it appears to disagree with his philosophical views.

A similar picture emerges with regard to the influence of his Kabbalistic beliefs (especially that of resurrecting prophecy) on his commentary. Few Kabbalistic references appear in his commentary. His silence on these issues may teach us something about his hermeneutics. The central role played by Kabbalah and philosophical thought in the Nazir’s wider *oeuvre* does not seem to have influenced his commentary, and especially his radical adherence to the received text. The Kabbalistic beliefs and aspirations of Hanazir seem to be separate from his interpretations of the Midrash. In these interpretations he focused primarily on the text itself, its language and exegesis, and the ideas expressed therein, and almost never on Kabbalistic approaches. His goal was to attempt to understand the text as is. In essence, Rabbi David Cohen’s goal in his various commentaries was to understand the text on its own merit – independent of all outside considerations. This represents a unique approach for his time.

Contents

Abstract	8
Introduction	1
Rabbi David Cohen, “Hanazir”	2
The Purpose of this study	11
Previous studies on Hanazir	12
Methodology	16
Chapter 1: Motives for writing the Commentaries	20
Introduction	20
Harav Hanazir accepts Rabbi A.I. Kook as a mentor	20
Attempts at establishing a “central world yeshiva”	25
Rabbi Kook’s vision of the yeshiva	29
The curriculum at <i>Merkaz Harav</i>	37
“Resurrecting the “Spirit of Prophecy””: Hanazir’s vision of <i>Merkaz Harav</i> 's goals	46
“Yeshiva Students as the Sons of Prophets””: Hanazir’s vision	58
Hanazir’s call to return to tannaitic Midrash learning	61
Conclusions	69
Chapter 2: Hanazir’s Commentary on Midrash - Vision and Reality	71
Introduction	71
Two periods of commentary	72
(I) 1924 – 1947: <i>Uval ulai – The Main Lessons</i>	78
(II) 1939 – 1971: <i>Mo’adei Kodesh</i>	86
The Commentary plan for <i>Mo’adei Kodesh</i>	87
Hanazir’s hermeneutic choices	89
Conclusions	91
Chapter 3: Hanazir’s Hermeneutic in his Midrash Commentaries	93
Hanazir’s Hermeneutic Method	93
Hanazir and various interpretations of <i>Perek Shira</i>	98
“‘It is the best not to add miracles”	102

Dealing with Mekhiltan terminology	104
Hanazir and rabbinic medicine	106
Comparisons between Jewish and Roman Law	113
Hanazir and the law of <i>ta'anah</i>	118
Hanazir's use of historical sources: the case of life saving which overrides temple service	123
Conclusions	128
The effect of research on Hanazir's Midrash Halacha and Agada Commentary	130
Introduction	130
Hanazir and <i>Wissenschaft Des Judenthums</i> : Zunz, Rappoport, Chajes	133
“The Philosopher of Amsterdam”, and other people Hanazir would avoid mentioning	137
The relationship between Traditional and Academic Scholarship in Hanazir's commentary	142
Conclusions	149
Hanazir and Academic Scholarship: Methods and Dilemmas	151
Introduction	151
Hanazir and his contemporaries: the case of introductions to the Mekhilta	152
Hanazir and current scholarship: the case of the Eighteen decrees	157
Traditional readings which contradict scholarly chronologies	163
Contradictions between Halakhah and modern science	163
Conclusions	176
Hanazir and Textual Emendation	179
Hanazir and textual emendation	179
“Another example”	183
Preferring the reading in a Midrash over that of the Bavli	190
Emending Midrash according to the Bavli	196
Preferring the reading in a Midrash over that of a Bavli parallel	198

Preferring the reading in a Bavli parallel over one in a Midrash	200
Changes in the commentaries based on new textual evidence	202
Emending Midrash in matters of Halakhic significance	207
Conclusions	212
Values-based Hermeneutics in Hanazir's Commentaries	214
Introduction	214
Vegetarianism	215
Introduction	215
The Red Heifer	218
Sacrifices in the future	221
Conclusions	230
Hanazir and The Status of Women	231
Introduction	231
Homilies which "seem to be an insult to women"	232
Daughters as heirs	239
Women as leaders and judges	244
Conclusions	247
Kabbalah	249
Introduction	249
The role of Kabbalah in Hanazir's Midrash commentary	256
Conclusions	261
<i>Higgayon 'Ivri Shim 'I (HIS)</i>	262
Introduction	262
The vision of <i>Higgayon 'Ivri</i>	264
<i>Shim 'iyyut</i>	265
<i>HIS</i> in Hanazir's Midrash commentaries	268
Conclusions	273
Conclusions	275
Bibliography	279

Appendix A: A detailed survey of Hanazir's commentaries on Midrash

Appendix B: A chronology of Hanazir's commentaries on Midrash

Appendix C: A facsimile of Hanazir's manuscript of books he intended to publish

Appendix D: Samples of Hanazir's commentary on Mekhilta de-rabbi Ishmael

This work was carried out under the supervision of

Prof. Aharon Shemesh

Department of Talmud, Bar-Ilan University

Rabbi David Cohen *Hanazir's* Commentary
on Halachic and Aggadic *Midrashim*, and his
Interpretive Methodology

Yedidya Hacoen

Department of Talmud

Ph.D Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University

Ramat Gan, Israel

April 2018