

כוונת הלב במצוות - ערך מול הלכה בתורתו של רבנו מנחם המאירי

א. רקע: כוונה במצוות על פי חז"ל

שאלת חשיבותה של הכוונה במעשה המצווה מלווה את עולמנו הרוחני במשך הדורות: האם העיקר במעשה הוא רוח החיים, ההזדהות הנפשית, או שמא הדקדוק המעשי והתאמת הפעולה לדרישות ההלכה? ספרות חז"ל מתייחסת לשני המרכיבים בתשומת לב מרשימה, אך חכמינו השאירו לדורות הבאים מקום להתגדר בשאלת חשיבותם היחסית של המרכיבים. אין ספק שמבחינה כמותית נוטה הכף בדברי חז"ל לטובת הבחינה ההלכתית של הקיום, אבל אין מכאן ראיה להכרעה ערכית. ריבוי דינים מעשיים מחייב אריכות. בהשוואה, הצורך במעורבות נפשית הוא עיקרון בעל התגוננות מועטה ועל כן יכול הוא להתנסח בקיצור, אף אם חשיבותו מרובה. אם יש בו מקום להרחבת הדיבור, הרי זה בעיקר למטרות חינוכיות, או לשם הדרכות מעשיות שהן בבחינת עצות טובות ולא דינים מחייבים.¹

מעבר להשוואה כמותית, מובן שיטתו הבדל באופי העיסוק של ספרות חז"ל בשני התחומים. הזיקה הנפשית לקיום המצווה שייכת ברובה לתחום האגדה, בעל התכונות הליטריות והסיפוריות. פרטי הקיום המעשי נידונים בסוגיות הלכתיות הנושאות אופי הגיוני ואינטלקטואלי. התופעה אופיינית גם בספרות מאוחרת יותר. בחיבורים לא-הלכתיים, כגון אלה העוסקים באגדה, במוסר, או בטעמי המצוות, עיקר שימת הלב הוא למשמעות הרוחנית והחינוכית של המצוות, בעוד שבחיבורים ההלכתיים הגישה היא פורמלית ומשפטית. מכאן שעצם העיסוק בתורה לפי נטיית לבו של הלומד כבר עשוי להטביע בו גם גישה לקיום מצוות.

עובדה אחרונה זו נרמזה על ידי רבנו בחיי אבן פקודה בהקדמתו לחובות הלבבות, כחלק מהרקע לכתיבת הספר. לדבריו, ריבוי העיסוק בחלק המשפטי של התורה הביא

¹ למען הדגמה, ספר חובות הלבבות מתייחס לכל היקפה של "חכמת המצפון" בתורה (לא רק לכוונה המלווה מצוות מעשיות שהיא עיקר עניינו כאן). הוא כותב בהקדמתו ש"מצוות האברים יש להן מספר ידוע, כמו תרי"ג מצוות, אך מצוות הלבבות רבות מאוד, עד כי אין לתולדותיהן מספר". בכל דרך שגפרש קביעה זו, עובדה היא שהספר מחולק לעשרה שערים, המקבלים מן המחבר הגדרה קצרה וקולעת, ואשר כותרותיהם מהוות תמצית חובות הלבבות כולם; תמצות דומה הוא בלתי אפשרי בעולם ההלכה. רבו של הספר מוקדש לתיאורים, להגדרות, ומעל הכול - לטענות הגיוניות שנועדו לשכנע את לומד הספר, ושבאמצעותן גם יתכן את עצמו ואת יצירתו. על עניין זה אצל חז"ל, ראה: א"א אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 341 ואילך.

להסחת הדעת מחשיבותן וממרכזיותן של חובות הלבבות. יצירתו של רבנו בחיי ידועה בתקופת הראשונים כמי שהעניקה לראשונה את מעמד הבכורה בעבודה הרוחנית לכוונת הלב, לא רק כתחום לעצמו, אלא כמרכיב יסודי בקיום מצוות מעשיות.² אחרי חובות הלבבות חזר הנושא וקיבל ביטוי בדבריהם של גדולי ישראל לאורך הדורות עד לזמן האחרון, שבו היווה סלע ויכוח בין תנועת החסידות למתנגדיה.

והנה בהקשר אחד ההלכה עצמה מעמידה במבחן את גישתו של רבנו בחיי. כידוע, ההלכה מטפלת בכל תחומי החיים, ובין השאר גם בשאלת הכוונה במצוות. ושאלה גדולה היא האם לאחר אמירותיה של ההלכה בנידון נותר מקום לעמדה כמו זו של חובות הלבבות. על כל פנים, אמירות אלו מחדדות בהחלט את הוויכוח.

השאלה האם "מצוות צריכות כוונה" נידונה בגמרא הבבליה במספר מקומות, אך מסקנת הסוגיות אינה חד משמעית, והראשונים נחלקו להלכה. עצם קיומה של סיעת חכמים המכשירה את מעשה המצווה ללא כוונה, יש בו כדי לערער על תפישתם העקרונית של אלה הרואים בכוונת הלב ערך חיוני בחיי תורה. הללו בוודאי ירצו להסתמך, למצער, על הדעה הסוברת שמצוות צריכות כוונה. שיטה זו תתפרש על ידם כהוכחה לערך הרוחני העצמאי של הכוונה, המבטאת את הקשר הנפשי של האדם למצווה ולבורא שציווה עליה. ערך זה גדול כל כך, עד שמצווה הנעשית ללא כוונה נפסלת.

דא עקא, גם אם להלכה מתקבלת הדעה הדורשת כוונה לעיכובא, עדיין אין הדבר פשוט שניתן לראותה כחלק מרכזי בקיום המצוות בפרט ובחוויה הדתית בכלל. ראשית, הבנת תפקיד הכוונה במערכת ההלכתית תושפע לא מעט משאלה אחרת - מהו תוכנה של הכוונה המתחייבת? מדברי הראשונים משתמע שדי בכוונה "לשם מצווה" (עיין למשל רש"י ברכות יג ע"א, ועירובין צה ע"ב). כוונה זו היא מינימלית. נעדר ממנה זכרם של הערכים הכלליים - דוגמת אהבה, יראה, שמחה - שכה מודגשים על ידי החסידות ואשר כה מסוגלים להעשיר את רוחניותו של המעשה. גם אין בה דרישה של התייחסות נפשית מפורטת לתוכן המסויים של המצווה המתקיימת, שגם היא עשויה להעמיק את ביטוי הקשר הנפשי. בקיצור: תרומתה של כוונה זו לעושר הרוחני של המעשה נראית מזערית, ומכאן מתבקשת השאלה, האם תרומה זו היא אכן מטרת הדרשה "להתכוון".³

ואם תאמר, אם תרומה ערכית-רוחנית אין כאן - כיצד ניתן להבין את דרישת הכוונה בשעת המצווה? תלמידי הלכה מנוסים לא יתקשו לזהות תפקידים אחרים לכוונה. הרי הגמרא בראש השנה (כח ע"ב) דורשת כוונה לא רק במצוות כי אם גם, למרבה האירוניה - בעברה. המדובר הוא באיסור "בל תוסיף". הגמרא אומרת שאם נניח שמצוות צריכות

² עיין במיוחד בחובות הלבבות, שער ייחוד המעשה, פרק ראשון ופרק שלישי.

³ אורבך (לעיל הערה 1), עמ' 344, לדוגמה, מניח כמובן מאליו שהדין ב"מצוות צריכות כוונה" נוגע בשאלה הערכית. יש יסוד להבנה זו בדברי הראשונים כפי שנראה להלן, אבל כאן רצוננו להוכיח שניתן להבין אחרת.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

כוונה, הרי שמי שישן בסוכה בשמיני עצרת לוקה משום בל תוסיף רק אם התכוון בזאת לקיים את המצווה. במקרה זה הכוונה בוודאי אינה נדרשת כדי להעניק משמעות רוחנית למעשה המצווה, אלא משום שכדי לעבור על "בל תוסיף", צריך לבצע פעולה המוגדרת "מעשה מצוה" בנסיבות של אי-חויב. על מנת להגדיר את הפעולה כמעשה מצווה נדרשת כוונה. הרי זה דומה לדעה אחרת בסוגיה הנזכרת, שהישן בסוכה בשמיני פטור בכל מקרה, כי אין זה זמן המצווה; לאמור, שינה בסוכה ביום שאינו סוכות אינה מוגדרת כמעשה מצווה כלל. הוא הדין לדעה הראשונה, שמי שישן בסוכה ללא כוונה, אינו עובר על "בל תוסיף", משום שאין כאן מעשה מצווה. אם כן יש לומר, שגם כאשר מקיימים מצווה, נדרשת הכוונה, כמו ב"בל תוסיף", כדי להגדיר את הפעולה כמעשה מצווה מבחינה טכנית ופורמלית, ולא משום שההלכה שוללת את ערכו של מעשה מצווה הנעשה "ללא רוח חיים".

ואין זו הדרך היחידה שבה ניתן לדחות את ההבנה הערכית בכלל "מצוות צריכות כוונה". הראב"ד וראשונים אחרים סבורים להלכה שאמנם רוב המצוות צריכות כוונה, אך לא כולן.⁴ מצוות שבקיומן כרוכה הנאה גשמית, כדוגמת אכילת מצה, פטורות מדרישת הכוונה. לכאורה ברור הדבר שאם כוונה במעשה המצווה נדרשת משום ערכה הדתי, החילוק בין אכילת מצה למצוות אחרות אינו מסתבר כלל. ואכן לדברי הראב"ד, הבחנה זו מתבססת על חילוק מקביל הקיים בעניין חיוב חטאת על מעשה עברה. העושה עברה בלי שהתכוון כלל לעשיית הפעולה, קרוי "מתעסק" ופטור מקרבן. אך מאידך, האוכל חלב או בא על הערוה כשהוא מתעסק חייב, "שכן נהנה". מתוך ההשוואה לחלבים ולעריות, משמע שללא כוונת מצווה מוגדר עושה המצווה כ"מתעסק", ומעשהו מוערך כמאורע שהזדמן מעצמו באופן מקרי, ולא כמה שהתבצע על ידי האדם. מאידך, במקום שהנאה קיימת, היא מקשרת בין הפעולה לבין האדם, ושוב נחשבת הפעולה כאילו נעשתה על ידו.⁵ גם לדעה זו, נמצאת הכוונה ממלאת תפקיד פורמלי-הלכתי בהגדרת היחס שבין הפעולה לבין בעליה, ואין בדרישת הכוונה ראייה לחשיבותה הערכית.

די בסקירה קצרה זו להיווכח שבראייה פשוטה, מקורות ההלכה אינם בהכרח "משתפים פעולה" עם המדרש הערכי-חסידי⁶ בעניין כוונה במצוות. להלן נבחן את התמודדותו של מחבר חשוב מתקופת הראשונים, שניסה להגן בתוקף על מרכזיותה של הכוונה, בד בבד עם ניסיון להתאים בין עמדתו למקורות ההלכה. רבנו מנחם המאירי, מגדולי חכמי פרובנס במאות הי"ג-י"ד, נמנה בין הראשונים אשר נחננו בכשרונות

⁴ השגת הראב"ד לרי"ף פסחים, כה ע"א בדפי הרי"ף.

⁵ הסבר זה בדיון מתעסק מיוחס לר' חיים מבריסק, בניגוד לדעתו של ר' עקיבא איגר. עיין בשיעורים לזכר אבא מרי, חלק א, לג"ר יוסף דב סולובייצקי ז"ל, ירושלים תשמ"ג, עמ' ל, הערה 58. הרב סולובייצקי שם משווה בין מושג זה לבין הצורך בכוונה במצוות, על הדרך שכתבנו, אם כי אין הוא מזכיר את הראב"ד.

יצירתיים גדולים בתחומי ההלכה והמחשבה.⁶ בדיונו בבעיה שלפנינו נמצא שימוש מקורי בכליו של המשא-והמתן ההלכתי, אך עיקר דבריו עוסקים בהגדרת היחסים בין שני השטחים.⁷ ננתח כאן את כתביו בארבעה הקשרים: שניים המתייחסים לשאלה הספציפית שלפנינו, ושניים העשויים להעמידנו על השורשים הרוחניים של תפישתו.

ב. דברי המאירי בהקדמה לבית הבחירה

המאירי עוסק בסוגיה שלנו בהקדמתו לספרו הגדול בית הבחירה. לפני שהוא דן במקורות ההלכה, הוא מציין שתי רמות של הכוונה הרצויה בקיום מצוות. הרמה הגבוהה היא כוונה המיוחדת לכל מצווה בפני עצמה. כל מצווה טומנת "עניין" כלשהו - הוראה רעיונית או מוסרית - הנובע ממנה, ומוטל על האדם לחתור לא רק לקיום מעשי, אלא גם להגשמת המטרה הרעיונית. על פי זה הוא מפרש את הפסוק "עת לעשות לה' הפרו תורתך", ביחס למי שמקיים את המצווה כ - מצוה מלומדה, מבלי שיתבונן בענין המצווה, לא ימשך לו מן המצווה ההיא מה שכיון נותנה יתברך להמשך ממנה, ונמצא מחטיא הכונה, והוא אמרו עת לעשות וכו' שאף בעשיית המצות שהוא עת לעשות לה', הפרו התורה והחטיאו הכונה.⁸

רמה שנייה היא כוונה כללית, המתאימה לכל המצוות בכללותן. איכות כוונה זו ירודה מן הקודמת, אבל היא היעד המציאותי עבור אנשים שאינם מסוגלים ליותר :

⁶ הערכת מפעלו ההלכתי של המאירי כמלאכת ליקוט בעלמא הופרכה על ידי ב"ז בנדיקט, מרכז התורה בפרובאנס, ירושלים תשמ"ה, עמ' 187-189. בעקבותיו ראה גם סדר הקבלה לרבנו מנחם המאירי, עם מבוא והערות מאת ש"ז הבלין, ירושלים-קליבלנד תשנ"ב, עמ' לא-לב.

⁷ מלבד הקטעים המרכזיים שבהם נעסוק, הנושא מוזכר אצל המאירי גם בחיבור התשובה שלו, ראה להלן, הערה 16. נציין כאן שהתייחסות מסויימת לסוגיה זו קיימת כבר בחובות הלבבות, אך התייחסות זו היא אגבית ומותירה כמה סימני שאלה. בשער חשבון הנפש, פרק שלישי, חשבון תשיעי, כותב רבנו בחיי ביחס לחובות האיברים כגון סוכה וציצית, "אין ללב בהן שום הכנסה, אלא הכונה לא-להים בתחילת המעשה... שלא יזיק העושה אותם טירוד לבו בזולת מעשהו. ובכגון זה אמרו חז"ל מצוות אינן צריכות כונה. אך בחובות הלבבות... חייב לפנות לבו ממחשבות העולם וטרדתו וליחד לבו ומצפנו לא-להים לבדו בעת ההיא... ובכמותם יתכן מה שאמרו רז"ל, מצוות צריכות כונה." לענייננו, ברור שהוא מפרש 'מצוות צריכות כונה' במובן הערכי. ניתן להבין מדבריו כיצד הוא מיישב את הקושי על גישתו מהדעה שמצוות אינן צריכות כונה: דעה זו דיברה רק על המשך המצווה, אבל היא מודה שיש צורך להתכוון בתחילתה. פרשנות זו מחודשת מאוד. ועוד, אם נקבל את דברי רבנו בחיי כפשוטם, הרי שאין מחלוקת בדברי חז"ל, ומי שאמר מצוות צריכות כונה דיבר על חובות הלבבות, ואילו חובות האיברים אינן צריכות כונה. זו כמובן אינה משמעות הסוגיות בתלמוד. גם צמצום הכוונה בחובות האיברים לתחילת המעשה, אף שיש בו להקל על בעיית 'מצוות אין צריכות כונה', עומד בניגוד לדבריו שלו בשער יחוד המעשה, עיין שם פרקים ב-ג. ואין כאן מקום להאריך בכל זה.

⁸ המקור לכל הציטוטים בפרק זה הוא: בית הבחירה על מסכת ברכות, מהד' ש' דיקמן, ירושלים תשכ"ה. הציטוט למעלה הוא בעמ' יז-יט.

וכן העניין לבני ההמון, אשר לא ישיגו אל זאת המעלה להתבונן בענין המצוה ובמה שראוי להמשך ממנה, שהם עם מעוט שכלם ראוי להם להתעורר בעשותם המצוה להיות כונתם בה דרך כלל קיום גזרה מוטלת עליו מאת השם ועשיית הדבר לכבודו יתברך ולכונת עשיית המצוה.

גם פירוש "עת לעשות לה'" ישתנה, בהתאם לרמתו של האדם ולציפיות ממנו: ואם לא יתעורר על זה, אבל שיעשה זה מצד ההרגל מאין הרגש עשיית הדבר לכבוד בוראו ומאין כונת קיום המצוה, ויעתק על זה הצד ממצוה למצוה ויאכל על דרך זה מצה בפסח וישב בסוכה בחג, הוא כדמיון החמור נושא אלומותיו בעת הקציר ומשא הענבים בעת הבציר ומשא החטים בעת הטחינה, לא יגיעו משנוי העתים שום התבוננות רק שינוי המעשה דרך מקרה. ויתכן עליהם גם כן ביאור הפסוק על הדרך הנזכר, לקרוא חמס עליהם, שאף בעשותם המצוה לא יכוננו בה לעשיית המצוה כלל, ולא קיימו המצוה בדרך זה גם הקיום הראוי להם לפי מעוט שכלם.⁹

הערכתו של רבנו מנחם ביחס למרכזיות הכוונה במצוות ברורה. חסרונה מוגדר "הפרת תורה", ועליו יקרא הכתוב "חמס". אך אין המאירי יכול להתעלם מהסוגיה ההלכתית על כוונה במצוות, שלכאורה נוגדת את עמדתו: ואולם צריך שאעריך בזה על כל פנים על אמרם ז"ל בתלמוד מאמר מוחלט 'מצות אין צריכות כונה'.

את תשובתו לקושיה בונה המאירי על פי ניתוח השיטות השונות הקיימות בהלכה זו. ראשית, הוא אומר, שעניין זה נחלקו בו חכמי הדורות שהרבה מהם... פוסקים על כל המצות שהם צריכות כונה, ר"ל שיכוין בשעת עשייתו לעשות העניין לשם מצוה, ושיהיה יוצא במעשה ההוא ידי חובת המצוה... והנה זה הדעת נאות ומתקבל למה שכוונו לאמרו, בעניני עשיית המצות להמון ולחלושי השכל.

כפי שניתן היה לצפות, מחזק רבנו את שיטתו מכוח הדעה שמצוות צריכות כונה. אמנם הכוונה הנדרשת על ידי ההלכה היא מינימלית. אבל אין ראיה מכאן שטעם הדרישה הוא

⁹ לאור קרבתו הרוחנית של המאירי לרמב"ם, עליה נעמוד להלן, חשוב לציין הבדל ביניהם בנידון שלנו. המאירי מחשיב יותר את הכוונה המסויימת השייכת למצווה הפרטית; הכוונה הכללית השייכת לכל המצוות במידה שווה נחשבת אצלו מדרגה שנייה. מספר מורה הנבוכים, חלק שלישי, מתקבל רושם הפוך, שהרי בסיום הספר, לאחר פירוט טעמי המצוות, הרמב"ם מעלה על נס את הכוונה המשותפת לכולן (פרק נא): "ודע כי כל מעשה העבודות הללו, כקריאת התורה והתפלה ועשיית שאר המצוות, אין תכליתן אלא שתוכשר בהתעסקות במצותיו יתעלה מלעסוק בעניני העולם, כאלו ההתעסקות בו יתעלה ולא בזולתו." על כל העניין ראה: "בלידשטיין, התפילה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשנ"ד, עמ' 80 והלאה.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

פורמלי-משפטי. הצורך בכוונה נובע מחשיבותה הערכית. ההלכה מסתפקת ברמה מזערית, משום שישנם בני אדם שאינם מסוגלים ליותר. מכאן מתקדם המאירי, מהקל אל הכבד, לשתי השיטות האחרות. הדעה הבאה הנדונה על ידו היא זו הסוברת, שרק מצוות שיש בהן הנאה אינן זקוקות לכוונה. כפי שראינו, קשה לראות סיבה לשחרר דווקא אותן מן הכורח הערכי. ואכן רבנו מנחם מסביר, שבאופן עקרוני גם שיטה זו מסכימה שמצוות אלו אינן יוצאות מן הכלל, אלא שמתוך הנאתו ממנה אי אפשר שלא ימשך בה, ואחר שימשך בענין בכונת עשיית המצוה, עם דעתו על אותו זמן שהוא זמן מצוה, קרוב לנמנע שלא יתעורר מעט על זה בכונתו.

ההנאה גורמת באופן טבעי שהאדם ישהה בעשיית המצווה זמן ממושך, ובפרק זמן זה כמעט תמיד תהיה גם כוונה כלשהי לשם מצווה. לא היה צורך, אפוא, שההלכה תדרוש זאת באופן מפורש.

לפנינו הסבר המהווה חידוש בפרשנות ההלכתית של הסוגיה, שהרי בעל השיטה השנייה הוא הראב"ד, והוא מסביר את עמדתו באופן שונה לחלוטין, כפי שראינו לעיל. אם נסכם שוב את שיטתו של הראב"ד, כפי שהיא מובאת גם על ידי המאירי עצמו בבית הבחירה לראש השנה (כח ע"ב "המשנה השביעית"), יש בה שלוש הנחות: (1) הקטגוריה של "מתעסק" פוסלת קיום מצוות כשם שהיא פוטרת מקרבן חטאת על עברות; (2) מי שדורש כוונה במצוות עושה כן כדי לבטל מהן שם "מתעסק"; (3) הנאה מהווה תחליף לכוונה, וגם זאת על פי היקש לדיני חיוב חטאת. לעומת זאת, הסברו של המאירי לשיטה זו אינו נזקק לקשר בין כוונה במצוות לבין "מתעסק" בעברות, ונראה שבאמת אין בו מקום לקשר כזה. והנה לא הביא רבנו מנחם את הנמקתו במסגרת הסוגיה ההלכתית בבית הבחירה שם, כי אם דווקא כאן, בהקדמה. מיקום זה מעיד שעמדתו בסוגיה **הערכית** של הכוונה במצוות היא שחייבה אותו לסלול דרך חדשה, ומנעה ממנו להסתפק בביאור של הראב"ד לשיטתו הוא.

אך בעיה קשה ביותר מחכה למאירי בשיטה השלישית, השוללת לגמרי את הצורך בכוונה במצוות. ההתמודדות כאן מחייבת אותו בהסבר רחב. ראשית, הוא מקדים, יש לדעת שדרכי ההלכה מותאמות לצרכי הכלל, ואין לצפות ממנה להתחשב בכל המקרים הפרטיים החורגים מן הכלל. אדם בעל תכונות רעות במיוחד, "בקצה גדול ובדרך זרות", אכן לא יוכל ללכת בדרך שמתווה התורה לרבים. הוא יצטרך "לעזוב דרכי התורה הכלליים, מאחיות מצוה הדרכים, ולאחוז הצד ההפכי דרך רפואה".¹⁰ וכאן טוען רבנו שמבחינה עובדתית -

¹⁰ דברים אלה בנויים על שיטת הרמב"ם בשמונה פרקים (פרק ד) ובהלכות דעות (פרק א). לעניין התאמת משפט התורה למצבים הרגילים דווקא, השווה מורה נבוכים, חלק ג פרק לד. ועיי' אי"ש רוזנטל, 'על דרך הרוב', פרקים א (תשכ"ז-תשכ"ח), עמ' 183-224; הנ"ל, 'עוללות של 'פרקים' א'', פרקים ב (תשכ"ט-תשל"ד), עמ' 381-383; ש' רוזנברג, 'שוב על "דרך הרוב"', מנהיגות חינוכית בישראל (עורכת: א' בלפר), י-ם ת"א תשמ"ב, עמ' 87-103, 300-303; הנ"ל, 'על דרך הרוב', שנתון המשפט העברי י"ד-ט"ו

רחוק עד כמעט שלא יצויין ולא ישוער, למי שיעשה מעשה אחד והוא מצווה עליו, אלא שלא יעשהו מצד הציווי, אחר שהוא מרגיש בעשיותו, ומתכוין לעשותו, עם זכרו שהוא מחוייב ומצווה לעשותו, שלא יתעורר טבעו מעט על זה.

כוונה מועטת היא כמעט מחוייבת המציאות, ולא היה צורך לחייב אותה באופן נפרד. היוצאים מן הכלל העיקריים הם המזידים, אבל לגביהם -

אין לנו לחוש עליהם אם יצאו אם לא יצאו, ואולי הם מכוונים שלא לצאת. וכבר בארנו במקצת מקומות בתלמוד, שאף לדעת האומר מצות אין צריכות כונה, אם הוא מכוין שלא לצאת אין ספק שלא יצא. ואולם אין הכונה הנה לדבר על המזידים, רק על המתרשלים, שמציאות זה הענין רחוק מהם מאד.

אם נשווה את דברי המאירי לגבי השיטה השלישית לדבריו בקשר לשיטה השנייה, נראה שהעיקרון בשני המקרים זהה - אין צורך שההלכה תדרוש כוונה, כי ברוב המקרים הכוונה תהיה גם מבלי שתידרש. בשיטה השנייה, מניח רבנו מנחם שדווקא ההנאה ממעשה המצווה היא המביאה ל"הימשכות" המבטיחה את הכוונה. לעומת זאת בהגיעו לשיטה השלישית, נאלץ המאירי להרחיק לכת יותר, ולטעון שכל מי שעושה מצווה מכוון אלא אם רשע הוא. בשני השלבים רבנו מנסח את דבריו כמי שמתאר מציאות קיימת, ולכן חוסר העקביות בולט לעין. האם תוך כדי כתיבת השורות הפך המאירי את הערכת המציאות שלו?

אני משער שההבדל בין קביעותיו בשני שלבים אלה אינו נובע משינוי בהערכת המציאות אלא מהבדל ברמת הכוונה הנדרשת. המונח "כוונה" סובל הבנות שונות מבחינת האיות הפסיכולוגית. ניתן לפרשה כמאמץ נפשי יזום השואף לריכוז ולבהירות מחשבתית. מאידך, תיתכן כוונה סבילה המתעוררת מעצמה באופן אוטומטי, ועלולה - עקב חוסר בפיתוח המודע - לשאת אופי עמום ומעורפל. בשלב השני סבור המאירי, שללא משך זמן מתאים אין להניח את קיומה של הכוונה, משום שנחוצה כוונה בהירה יחסית, הדורשת מידה של ריכוז, תשומת לב והתבוננות. השיטה השלישית מוכנה להתפשר על כוונה עמומה ואינסטינקטיבית, וההנחה היא שכוונה ברמה זו כמעט תמיד קיימת. דיוק בלשונו של רבנו מנחם מעמיד סיוע מסויים להבנה זו. בשיטה השנייה הוא כותב: "מן הנמנע שלא יתעורר מעט על זה **בכונתו**" דבריו בשיטה השלישית הם: "רחוק עד שלא יצויין ולא ישוער... שלא יתעורר **טבעו** מעט על זה".

בכל דרך שנתייחס לחוסר עקביותו של המאירי, ברור שהשיטה השלישית, המניחה שכמעט תמיד קיימת כוונה, חייבת להסתפק ברמה ירודה של כוונה. ביטוי נוסף לכך יש למצוא בהמשך דברי המאירי, אשר הוטרד כנראה מן הליקוי במהלך שלו. נניח שבדרך כלל קיימת כוונה - האם אין זה עדיף בכל זאת שלטובת החריגים תידרש חובת כוונה במצוות? וכי הֲזֶק יש בדברי? ואולם כותב רבנו:

(תשמ"ח-ט), עמ' 189-216; "אנגלרד, 'על דרך הרוב ובעיית היושר במשנתו של הרמב"ם', שם, עמ' 31-59.

ואם תדקדק על זה להמון ולעמי הארץ, גם הם לא יבחינו לפעמים אם התעוררו על זה כפי הצריך להם אם לאו לחולשת שכלם, ויבא הענין לשחוק וללעג, עד שהרבה גם מן היוצאים (ידי חובתם - א"ק) נצטרך להשיבם לעשות המצות תמיד, ולכן הנחנו הענין למה שהרגילות מחייב בו, ולא נביט לדרכים הרחוקים והזרים.

לאמור, דרישת הכוונה היא כה מינימלית, עד שגם אלה שקיימו אותה עשויים שלא לשים לב לכך ולחשוב שלא כיוונו. מצב זה גורם לגיחוך, ומכאן שעדיף לא לחייב את הכוונה בצורה פורמלית.

אם נחזור ונשקיף על כללות דברי המאירי בסוגייתנו עד כאן, נבחין שקיים כרסום גובר בדרישה לכוון. לפני שהמאירי מפגיש אותנו עם הדיון ההלכתי, הוא מתאר רמה גבוהה ומפורטת של כוונה רצויה. הוא יורד בהדרגה רק בלחץ המציאות, מתוך שיש אנשים שאינם מסוגלים לכוון באופן מפורט, ודי להם בכוונה כללית. הירידה בדרגה היא **בתוכן** הכוונה, לא בעוצמתה או בבהירותה. כאשר המאירי מתעמת עם הסוגיה ההלכתית, הוא משבץ את הכוונה הבלתי מפורטת בדעה ש"מצוות צריכות כוונה". אך משם ואילך הוא ממשיך לרדת בלחצן של הדעות שמצוות אינן צריכות כוונה. הוא מסרב לוותר על הדרישה העקרונית בכוונה, אבל נאלץ לסגת לדרישה מזערית: "להתעורר מעט", "יתעורר טבעו מעט". גדרים אלה מצביעים על פגיעה באיכות כוונה. רק הסתפקות ברמה כזו תאפשר את ההנחה שאין צורך לדרוש כוונה, כי היא כמעט תמיד קיימת.

ועל כן הקורא התמים שואל את עצמו: האם המאירי, עם כל מאמציו, הצליח במשימתו? האם לא מוכח, לפחות לפי חלק מן הדעות ההלכתיות, שדרישת הכוונה היא, יחסית, חסרת-חשיבות לעומת עצם המעשה? האם אין ב"מעט התעוררות" - המובחנת אך בקושי - משום "הפרת תורה", כפי שהגדירה המאירי בתחילת הדיון? לעניות דעתי, נראה שהמאירי היה מודע לבעיה זו, ותשובתו באה כתפנית מפתיעה המתחוללת בסיום דבריו.

בין קיום מצווה לשכר מצווה

לקראת סוף הרצאתו בענין כוונה במצוות מצרף המאירי הערה שנועדה להוסיף ולהגן על עמדתו העקרונית מפני המתקפה של הסוברים "מצוות אינן צריכות כוונה":

וכבר גלו אמתת הענין בתוספתא, נמשך למה שאנחנו בו ונאות אליו, להודיע על העושה בדרך זה, שאינו נגמל עליה. ר"ל שאינו מקבל גמול על עשייתה. וזה נאות מאד לכונתנו... ולשון התוספתא בזה: רועה שהרביץ צאנו אחורי בית הכנסת וכן חולה שהיה מוטל אחורי בית הכנסת ומי שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול השופר או קול מגלה, אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא, שהכל תלוי בכונת הלב, שנאמר תכין לבם תקשיב אזנך. רצה בזה שלפי כונת הלב יהיה השם יתברך

מטה אזנו ומקשיב תפלתו לגמלו כראוי לו.¹¹ ויהיה הענין בקיום המצוה שלא בכונה על איזה צד שתוצאה, יצא או לא יצא, מכל מקום יהיה הגמול נמשך אחר כוונתו בלא ספק. וכל שכן ליחיד המיחל גמול יתר מרעהו על קיום המצוה להמשך לו ממנה כוונות עמוקות, יבחן בהם מעלת ממצואם, שיש לומר עליו בודאי בעשותו המצוה בבטלי שלמות הכונה שהם הפרו התורה, והחטיאו כוונתה, שגו ברואה פקו פלילה.

רק בשלב זה חוזר רבנו לניסוחיו המוחלטים הראשוניים, שעל פיהם מי שמסוגל לכוון "כוונות עמוקות" במצוה ואינו עושה כן, הרי הוא בגדר "הפרו תורתך". מה שמאפשר חזרה זו הוא תגליתו (שלדבריו מוכחת מן התוספתא), שמי שעושה מצווה בלי כוונה, אינו מקבל עליה שכר, אפילו אם נניח שיצא ידי חובה. החידוש בדברים אלה הוא כפול. קודם כול, עצם האפשרות שאדם יקיים מצוות עשה ולא יקבל עליה שכר אינה מוכרת (לי, בכל אופן) משום מקום אחר.¹² רק הנחה זו מאפשרת את דברי המאירי הנחרצים, שהשכר שמקבלים על המצווה אינו קשור לשאלה אם יוצאים או לא, אלא למידת הכוונה. החידוש הנוסף שבדבריו הוא, שהערכת איכות המצווה אינה תלויה כלל בשאלה ההלכתית, האם יוצאים בה ידי חובה או לא, אלא נבחנת לפי רמת השכר עליה. ולכן ייתכן מאוד שאדם יצא ידי חובת המצווה במלואו אחרי כל דרישות ההלכה, ועם זאת יוגדר כ"מפר תורה ומחטיא כוונתה", כי קיומו הוא כזה שאינו ראוי לגמול.¹³

¹¹ תוספתא זו הובאה על ידי רבנו גם בחיבור התשובה (חיבור התשובה לרבנו מנחם ב"ר שלמה המאירי, עם הערות ע"י הרב אברהם סופר ועם מבוא ע"י הרב ש"ק מירסקי, ניו יורק תש"י) מאמר ב פרק ג, במסגרת דיון הלכתי ב"מצוות צריכות כוונה". הוא מציין שם שנראה ממנה שמצוות צריכות כוונה, אבל לאחר מכן מפרש שלמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, היא מדברת על כוונה שמיעה ולא על כוונה לשם מצווה. המאירי אינו מציין שם כי מהפסוק משמע שמדובר בכוונה ערכית. כאן הוא צועד את הצעד הזה, אם כי הוא מקיים את הפרשנות הזאת אף אם מצוות אין צריכות כוונה. בבית הבחירה על מסכת ראש השנה, (מהד' א' סופר, ירושלים תשל"ה, עמ' 88), מביא ר' מנחם רק את הסיום של הברייתא, וללא קשר כלל לשאלה ההלכתית, כדי לתמוך במשפטו הקצר "ומי"מ יהא אדם רגיל להתכוין למצוה בכל מצוה ומצוה". כמובן, דבריו שבהקדמה מרחיקים לכת בהרבה. הבנת המאירי בתוספתא אינה פשוטה מבחינה פרשנית, ולא נאריך בזה כאן.

¹² אמנם מצאנו בהקדמה לחובות הלבבות (עמ' 74): "וכן אמרו במי שעשה מצוה ולא נתכון לעשותה לשם שמים שאינו מקבל עליה שכר". אולם לא ברור מה מקורו של רבנו בחי. בלידשטיין (לעיל הערה 9), עמ' 92, משער שרבנו בחי מתייחס לדעה שמצוות צריכות כוונה. לפי זה אין ראיה מדבריו לחידושו של המאירי.

¹³ לכאורה, מקור לרעיון זה מצוי בפירוש המשניות לרמב"ם במסכת אבות (פ"ב מ"א), מהד' הרב קאפח, ירושלים תשכ"ה, עמ' רע"ה, על דברי רבי "הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות": "... אבל מצוות עשה לא פירש שכר כל אחת מהן מה הוא לפני ה' כדי שנדע מה מהם חמורות ומה מהן למטה המנה... ולפיכך ראוי להשתדל בהן כולן, ועל היסוד הזה אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה ללא הבחנה בין המצוה שהוא עוסק בה למצוה העוברת, ולפיכך אמרו גם אין מעבירין על המצוות". מכלל הדברים ניתן לדייק שלו ידענו מתן שכרן של מצוות "לפני ה'" (הכוונה בידי שמים, ובינוגר לעבירות, שעושהו בבית דין מפורטים בתורה), היינו אמורים להניח מצוה קלה בבוא לדינו מצווה חמורה. דברי הרמב"ם הובאו על ידי המאירי בפירושו למסכת אבות שם, וכן בחיבור התשובה (מאמר א, פרק ז). ברם מאידך, ניתן להבחין מכאן שהעלמת שכרן של מצוות באה להוציא ממהלך חשיבה

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

עלינו להתייחס לקושי אחד אחרון, ועיקרי, בקשר לדיונו של המאירי. לכאורה, האפשרות שההלכה אינה קובעת את ערכו המהותי של מעשה המצווה מבטלת את הקושי מעיקרה. אין כל סתירה בין "מצוות אין צריכות כוונה" לבין האמירה שמי שאיננו מכוון הוא בגדר "מפר תורה", כי משפט ההלכה לא נועד בהכרח לבטא את רצון התורה האידיאלי. הרי ניתן אפילו לקיים מצווה לפי ההלכה ולא לקבל עליה שכר! מדוע, אם כן, הרחיב רבנו במאמצים בלתי נלאים למצוא דווקא בהלכה סימני חיים, ולו הקלושים ביותר, לחובת הכוונה?

ברור שהמאירי חש שאם הוא לא יוכיח השלכות הלכתיות לערכה של הכוונה, הרי שכל המושג מוטל בספק. אמנם מושרש אצלו, מצד אחד, שלמצוות המעשיות מטרות שהן מעבר להלכה. תפקידה המוגבל והמוגדר של ההלכה הוא קביעת הדין, ועל כן אין היא תלויה בשאיפותיה הרוחניות של התורה בכל היקפן, וממילא - האחרונות אינן כבולות על ידה. אפילו אם מצוות צריכות כוונה, אין ההלכה דורשת יותר מאשר כוונה כללית "לשם מצווה", אף שמי שמסוגל לכוונה מפורטת נחשב "מפר תורה" אם יסתפק ברמת הדרישה ההלכתית. אבל מצד שני, אם המטרות נכונות הן, לא ייתכן שרישומן לא יהא ניכר בהלכה עצמה. ניצניהן וההכוונה הראשונית לקראתן חייבים להימצא שם. אם ההלכה תיכָּאה כמתעלמת לחלוטין מהנושא, כפי שמצטייר מן הדעה הסוברת ש"מצוות אין צריכות כוונה", אין לעבור על כך לסדר היום, ומוטל עלינו למצוא הסבר משכנע.

זה, וממנה משתמע ששכרן של מצוות אינו שיקול רלבנטי ביחס שלנו כלפיהן, מעשית ומחשבתית. (הבנה זו אולי נסתרת ע"י פירוש הרמב"ם בהמשך המשנה "והוי מחשב שכר מצוה", ע"ש, אך בכל מקרה קשה לראות איך פירוש זה מתיישב עם דבריו הנ"ל. והדברים צריכים ברור ואכ"מ). על כל פנים, כדאי להשוות את עמדת המאירי לדברים שנכתבו, אמנם בריחוק של כמה מאות שנים, על ידי הגר"ד סולובייצ'יק ז"ל במסתו איש ההלכה (בסוד היחיד והיחד, ירושלים תשל"ו, עמ' 75-77). הרב סולובייצ'יק קובע שאיש ההלכה קשור בכל נימי נפשו להגשמת ההלכה, ומסיח את דעתו מכל עניין קבלת השכר, "שאינה פעולה דתית". מקומה של קבלת השכר הוא בעולם הבא, ואילו ההלכה מתמקדת בעולם הזה דווקא, אך "אין ההלכה מעוניינת בעולם טרנסצנדנטי כלל וכלל". הרב מצטט סיפור עממי המייחס לגר"א מוילנא את המשפט: "כל ימי הייתי מצטער, מתי תבוא לידי מצוה בלי שכר ואקיימנה!" אינני טוען שלדעת המאירי, רצוי לקיים מצוות על מנת לקבל את שכרן. אבל דומה שהשימוש בשכר כמבחן לערך הפעולה, בניגוד ומעבר לקנה המידה של ההלכה, שונה מאוד מגישת "איש ההלכה" הרואה בהלכה את חזות הכל. (עם זאת העירני הרב א' וולפיש שלפחות במקום אחד, ברכות כו ע"א, השתמשו חז"ל בשכר המצווה בהקשר הלכתי, שימוש זה מופיע גם בדברי הרי"ב בעניין דומה, ראה באלפס ברכות יח ע"א, אך הושמט על ידי הרמב"ם בהלכות תפילה פ"ג ה"א).

ג. המאירי והרמב"ם

דומה שנבין את ההתחבטות של רבנו מנחם טוב יותר, אם נתפוש אותה כמסתעפת מתורתו של הרמב"ם - "מורה צדק" - שהשפעתו חזקה מאוד על המאירי, הן בבית הבחירה והן ביצירתו של המאירי בתחום המחשבה.¹⁴ לענייננו השפעת הרמב"ם מורגשת בעיסוק בטעמי המצוות ובעצם התפישה הרוחנית המכירה בעולם של ערכים שהם מעבר להלכה. כידוע יצירת זיקת גומלין אורגנית בין עולם הרוח לבין משפט התורה היא מגמה מרכזית בכתביו של הרמב"ם. וכך כותב י' טברסקי:¹⁵

שאיתנו היתה ליצור מיוזג בין מה שכינה ב'מורה נבוכים' בשם 'חכמת התורה' - ר"ל תלמודה' [...] לבין 'חכמת התורה' על האמת, דהיינו - היסודות הפילוסופיים של דת ישראל [...] לשיטתו - ההלכה מובילה מן המחשבה למעשה, מן האמונה להתנהגות, מן הידיעה אל רצון הביצוע, וכן להיפך. שום קיטוע ושום הסתעפות בלימוד או במעשה אינם נסבלים [...] נושא זה הוא עמוד התווך של המבנה המיימוני המורכב והרב מימדי.

טברסקי ממחיש מגמה השקפתית-חינוכית זו של הרמב"ם בהרחבה רבה, בעיקר בדוגמאות מחיבורו משנה תורה.

עבור המאירי, הנאמן גם הוא לעיקרון זה במקומות רבים,¹⁶ והרואה בו ללא ספק, כמו הרמב"ם, אבן יסוד בתורה - מה יותר מובן מאשר לפרש על פיו את הדעה הסוברת

¹⁴ עיין למשל בהתפעלותו של רבנו בהקדמה לבית הבחירה (עמ' כה) מספר משנה תורה: "לפני לא היה כן מחבורי הגאונים והרבנים חבור מסדר כל הענינים בחכמת התלמוד איש על דגלו בסדור מתוקן ושלם כמוהו ואחריו לא יהיה כן...", ועיין שם עוד. דוגמה אופיינית הקשורה לתחום הרוח היא מכתבו של רבנו לר' אבא מארי, שבו הוא מסנער על הפילוסופיה: "ומאז רוח ה' דָּבַר בנו, בהגיע ספרי הרב מורה צדק בארץ..." ועוד כתב שם, שאם נֶאֱסַר לימוד החכמות "איך נדע כ"ה הקדמות שבספר המורה, שעקרי התורה תלויים בהם... ואיך נדע א' מהסודות הנפלאים שבספר הנז' בפ"ז מח"א, בלא ידיעת אחת מההתחלות..." (מובא בתוך: בית הבחירה לרבינו מנחם המאירי מסכת אבות, עם מבוא הערות וביאורים מאת ש"י הבלין, ירושלים-קליבלנד תשנ"ה, נספח ג, עמ' 264-262).

¹⁵ י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' 270, ועיין שם בכל הפרק השישי.

¹⁶ מלבד הפסקאות הנדונות במאמר זה (המובאות כאן בחלקיות, עיין בהרחבה במקור), עיין גם בפירוש לאבות שם (לעיל הערה 14), פ"ג מ"ד עמ' 158-159, על המשפט "אם אין תורה אין דרך ארץ: "... שאדם לא יצא ידי חובת עצמו ונפשו בקיום פרטי המצות, אבל יבין דבר מתוך דבר ויתבונן, כי ההערה בכל מדה טובה והזהיר מכל מדה מגונה נכלל בכל מצות התורה למביני דרכיהם אעפ"י שלא הוזכרה בתורה בפירוש". כן יש לציין את פירושו של המאירי לפסוקים "תורת ה' תמימה", שעליו הוא חוזר בהרחבה במספר מקומות: יעויין בהקדמה לבית הבחירה, בחיבור התשובה, משיב נפש, מאמר שני, פרק שני, ובפירושו לתהילים, פרק י"ט (פירוש לספר תהלים חבור רבי מנחם ב"ר שלמה המאירי, הוציאו לאור מכתבי-יד יוסף ב"ר חיים הכהן, ירושלים תרצ"ו, עמ' 45), שם הוא מזכיר מקומות נוספים שכנראה לא הגיעו לידינו. סביר לשער שמשפט הפתיחה בפירושו לתהילים שם - "זה המזמור נכבד מאוד" - קשור לחשיבות של נושא זה בעיני רבנו (אם כי יש לדון בפרט זה ואכ"מ). הרוצה להתוודע לתפישתו התורנית האחדותית של המאירי, ייטיב לעיין בחיבור התשובה שלו, ספר שלכאורה מתמקד בשאלה מוסרית-מחשבתית, אך מכיל חומר הלכתי - והכוונה למשא ומתן, לא רק לפסקי הלכות - בחיפוף מרשים. מאלפים דברי רבנו מנחם שם, (משיב נפש, מאמר ב פרק ג), המרחיב בכוונת מצוות תקיעת שופר "להעיר להבבות ולהחרידם לשוב מדרכיהם הרעים", ותוך כדי דיבור: "ולואת הסיבה היתה מכונת רבותינו ז"ל לדקדק בענין התוקע מי יעלה בהר יי להשמיע קולו לדעת לעות את יעף דבר

"מצוות צריכות כוונה"? נדמה שגם סטייתו של המאירי מפירושו הפורמליסטי של הראב"ד לדעה המחלקת בין מצוות שיש בהן הנאה לאחרות, מעידה אף היא על מרכזיותו של המיזוג הבין-תחומי בענינו.

אך ככל שנשתית את הדעה ש"מצוות צריכות כוונה" על אדני הרעיון, כך נתקשה לעכל את הדעה ש"מצוות אין צריכות כוונה"; אם האנרגיה המניעה את הראשונה היא כוח האידיאולוגיה, האם תוכל בת-מחלוקתה לעמוד מולה בלי מקור עוצמה דומה? העמסת מטען רוחני רציני ב"מצוות צריכות כוונה" מושכת בעקבותיה את הנטייה לראות את הוויכוח כולו כעניין שבעיקרון. על כורחו חייב המאירי להיערך מול האפשרות ששלילת דרישת הכוונה במצוות היא כפירה בצורך לאחד בין האידיאל לבין המעשה ההלכתי. וייתכן שלדידו אף גרוע מכך - כפירה בחשיבותו של היסוד הערכי בכלל.

אין פלא שהמאירי מוכן להשקיע הרבה כדי לשמור על התנופה הערכית שניתן לייחס ל"מצוות צריכות כוונה" למרות המחלוקת בנידון, ובשתי החזיתות: שמירה על חשיבות הכוונה ועל איכותה, וחיבור בין הערך לדרישות ההלכה. אך המשימה קשה. החיבור המובהק יתקיים דווקא מתוך הנחה שההלכה עצמה דורשת כוונה. אך ככל שמתחוויר שהדרישה ההלכתית היא מינימלית, שמירה על עקרון ה"חיבור" מעלה פקפוקים בדבר מרכזיות הכוונה. החלופה היא להעלות על נס את התוכן הפנימי של המצווה בכל עומקו וחיוניותו, ולהסתפק ברמת "חיבור" נמוכה: רוצה לומר, המעשה ההלכתי אינו מספיק לעצמו, והוא זקוק להשלמה על ידי האידיאל שמעבר לו. במהלך לבטיו מנסה המאירי, ללכת לחילופין, בשתי הדרכים, אשר כל אחת מהן לוקה בחיסרון אחר.

לתת לפתאים ערמה לשוב מדרכם הרעה ואיך צריך שיכוין לבו לשמוע ולהשמיע, וכן דקדקו בענין השומעים מי הוא המחויב לשמוע ואיך צריך שיכוין לבו לשמים, מעתה נשאר עלינו לבאר זה כלו פרטיו על פי מה שבארו ז"ל". ומכאן הוא מפליג למשא ומתן הלכתי בעניין מצוות צריכות כוונה ועוד. ניכרת מגמתו של המאירי להראות לקוראיו את רוח המצווה המציצה מבעד לחרכי ההלכות.

ד. דברי המאירי בבית הבחירה למסכת הוריות

המאירי דן בבעיה שלפנינו גם בבית הבחירה למסכת הוריות (י ע"ב).¹⁷ גם שם הוא עומד על מרכזיותה של הכוונה במצוות. אבל כמדומה שהאיום על עמדתו של רבנו מנחם מהגמרא בהוריות הוא משמעותי עוד יותר ממה שראינו עד כה, ורבנו נדרש לא רק לתעוזה מיוחדת, כי אם לתושייה כדי לעמוד נגדו.

הגמרא מביאה את דברי רבי יוחנן:

מאי דכתיב 'כי ישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בס' ופושעים יכשלו בס' משל לשני בני אדם שצלו פסחיהם, אחד אכלו לשום מצוה ואחד אכלו לשום אכילה גסה; זה שאכלו לשום מצוה - 'צדיקים ילכו בס', וזה שאכלו לשום אכילה גסה - 'פושעים יכשלו בס'.

אם נפרש שההבדל בין "לשום מצוה" ובין "לשום אכילה גסה" הוא בכוונה המלווה את המעשה,¹⁸ כי אז עשוי המאירי למצוא ברבי יוחנן בעל ברית רעיוני. אלא שהסוגיה נראית כמקבלת את ערעורו של ריש לקיש: "רשע" קרית ליה? נהי דלא עביד מצוה מן המובחר - פסח מי לא קאכיל? כפי שנראה, המאירי זיהה את דברי ריש לקיש עם הדעה שמצוות אין צריכות כוונה. אך ריש לקיש אינו מסתפק בנקיטת עמדה בסוגיה הלכתית גרידא; משתקפת בדבריו גם קביעה ערכית. ריש לקיש דוחה בשתי ידיים את הביקורת המופנית כלפי מי שקיים את המצווה על פי גדריה ההלכתיים. לדעתו, אם שורת הדין קויימה, אין הכוונה מסוגלת להשפיע כי אם ברמה של "מצווה מן המובחר".

והנה, למרות דברי ריש לקיש עומד המאירי בדעתו, תוך שהוא מסתמך על דברי חז"ל בהמשך הסוגיה, "גדולה עברה לשמה ממצוה שלא לשמה":

ואעפ"י שהמצוות אין צריכות כונה, ראוי לאדם שלא להתיר את הרצועה בכך, ושלא לעשות את המצוה דרך הרגל ודרך פרוק עול, אלא דרך חבה ובכונה יתרה, וזה שדרשו כי ישרים דרכי י"י וצדיקים ילכו בס' ופושעים יכשלו בס', לשני בני אדם שצלו פסחיהם... זה שאכלו לשם מצוה וצדיקים ילכו בס' וזה שאכלו אכילה גסה ופושעים יכשלו בס', ואעפ"י שמכל מקום נתקיימה מצותו, כמו שהשיבו על דרש זה בגמרא, פושע קרית ליה נהי דלא עביד מצוה מן המובחר פסח מיהא קא עביד, מכל מקום הורו שזה אצלו פחיתות גדולה ומדה נמאסת אצל השם... ועל דרך האמת הוא פושע אצל חובת המצוה, ונמצאו שנים במצוה אחת, זה זוכה

17 מהד' א. סופר, ירושלים תשל"ו, עמ' 272.

18 וכך אמנם מפרש המאירי, כפי שכתב המהדיר, שם הערה 9, וזאת בניגוד לדברי תוספות הרא"ש (הוריות שם), ותוספות במסכת נזיר (כג ע"א, ד"ה פסח) ובעוד מקומות.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

זה אינו זוכה. כיוצא בו בעברה, יש עושה אותה לשם עברה, ויש עושין אותה לפעמים לשם מצוה, והוא שאמרו גדולה עברה לשמה ממצוה שלא לשמה...¹⁹ אליבא דהמאירי, האוכל פסח לשם אכילה גסה הוא פושע, אף שהסוגיה דחתה זאת מכוח טענת ריש לקיש. אין המאירי יכול לדחות את דברי ריש לקיש, ובאומרו שהדרשה של ר' יוחנן נכונה "על דרך האמת", גלוי לעין שאין רצונו לומר שדעת ריש לקיש אינה "אמת". מגמתו היא לעבור למערך מחשבתי אחר, שבו כוונת אכילה גסה היא "פשע", למרות שיש אמת בדברי ריש לקיש בתחום שבו הם נאמרו. לדעתי הביטוי "על דרך האמת" רומז למישור רוחני מעל ומעבר לציווי ההלכתי הנגלה. כידוע, הרמב"ן בפירושו על התורה הרבה להשתמש במונח זה עצמו למטרות דומות.²⁰ ריש לקיש רואה בהלכה מערכת עצמאית ושלמה, וכל תוספת חווייתית אינה אלא הידור מצווה. המאירי מודה בקיומו של עולם הלכתי המספיק לעצמו, ושם דברי ריש לקיש נכונים, אלא שהוא עומד על קיומה של מערכת נוספת ("דרך האמת"), שבה ההסתפקות בהלכה בלבד היא "פשע". ראוי לשים לב להבדל בין פירושו להוריות לבין ההקדמה לבית הבחירה. בשני המקומות השאלה היא זהה: כיצד ניתן לקיים את מרכזיות הכוונה נוכח הדעה ש"מצוות אין צריכות כוונה"? בהקדמה היו שני הפתרונות: א) ישנם "רמזי" כוונה הניבטים מתוך

¹⁹ יש להדגיש שהסוגיה לכל אורכה ממשיכה לסמוך על דברי ריש לקיש, וטענת המאירי ש"גדולה עברה לשמה..." מהווה ניגוד כלשהו לדבריו, אינה רמוזה בגמרא. והשווה לחיבור התשובה שם (לעיל הערה 11), עמ' 285: "...אלא שמכל מקום אע"פ שהתירו הרצועה (ההדגשה שלי - א"ק) לומר שאין צריך כונה, כפי מה שתכריחו בו סוגית הגמרא, אין בו משנת חסידים (עייני ירושלמי תרומות פרק ח ה"ד - א"ק), אלא שהיא מדת כל אדם לפי מה שרוב בני אדם נוהגים, שאם לא כן לא הנחנו יציאת ידי חובת מצוה לכמה בני אדם, אלא שמכל מקום ראוי לכל משכיל להתעורר בכל מצוה שתבא לידו ולעשות על צד הכונה הראויה, ואחד הגאונים כתב אע"פ שאמרו בעושה מצוה שאע"פ שלא נתכון יצא מכל מקום יהא אדם רגיל להתכון למצוה, בכל מצוה ומצוה, הן בתקיעה הן התפלה הן בכל מצוה ומצוה." בשני המקורות יש מטבעות לשון משותפים, אבל המאירי בפירושו להוריות מחרף את דבריו. אפשר שבחיבור התשובה הסתפק בניסוח מתון, הואיל והמגמה הערכית היא מרכז הכובד של הספר כולו. מאידך יתכן שרבנו נאלץ להקצין דווקא בהוריות, בתגובה לדברי ריש לקיש.

²⁰ למרות שהרמב"ן, בניגוד לר' מנחם, התכוון למשמעות קבלית דווקא. והשווה להקדמה לבית הבחירה עמ' כ: "...היות עסק בני אדם בתורה ובמצות לשם שמים על דרך האמת מבלי שיצטרף עמו בקשת כבוד או שררה..." (אם כי ברור שאין לפרש כל "על דרך האמת" בכתבי המאירי בדיוק באופן זה). חשוב לציין עוד, שהמטבע "על דרך" שגור ביותר אצל המאירי, ובאמצעותה הוא מגדיר את תכונותיהן המגוונות של האמירות המצוויות בתלמוד. תיאורים כמו "על דרך פירוש", "על דרך הערה" ועוד רווחים מאוד בבית הבחירה, ומעידים על מודעות בסיסית לכך שהערכה נכונה של דברי חכמים תלויה בהבנה מדויקת של המישור שבו נאמרו, וכן לעובדה שהמישורים האפשריים רבים הם. יש להניח שגישה זו נחוצה מאוד למאירי בהתמודדות עם הסתירה בין דברי ריש לקיש - שנאמרו מזווית ראייה פורמלית-משפטית - לבין הטיעון הערכי, המשתיך ל"דרך האמת". לעצם סגנון "על דרך" בכתבי המאירי, ראה בנדיקט (לעיל הערה 6), עמ' 278-279.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הדרישות ההלכתיות; (ב) ערכו האמיתי של המעשה אינו נשפט לפי מבחן ההלכה. הכיוון הראשון נעדר בהוריות, והסיבה לכך ברורה. הדעה ש"מצוות אין צריכות כוונה" יכולה להכיר בחובות מוסריות שמעבר לה, מתוך שהיא מצמצמת ביועין את התייחסותה לממד המשפטי. בפיו של ריש לקיש, "מצוות אין צריכות כוונה" הופך לעיקרון: אין חיוב לכוון, לא מבחינת ההלכה ולא משום בחינה אחרת, כי אין אפשרות להוסיף חיובים שההלכה אינה דורשת. ריש לקיש שולל מראש את הניסיון לראות בהלכה תמרור לקראת עולם שמחוץ לה. עם אמירה זו, שאינה נדחית על ידי הגמרא, יכול המאירי להתמודד רק בדרך אחת. אמת, עולם ההלכה הוא שלם לעצמו, הגיונו מוחלט ועצמאי על פי כלליו הוא. אבל יש עולם אחר שגם הוא תורה, ושם "הלכה בלבד" תיחשב לחטא.

מכאן שגם הטיפול ברעיון הערכיות שמעבר לדין שונה במסכת הוריות בהשוואה ל"הקדמה". בעקבות ריש לקיש יש צורך להודות בקיום מסויים של עולם ההלכה כשלמות עצמאית; הוספת דרישות רוחניות תיתכן רק לאחר הפרדת הרשויות.

אולם שאלתנו כעת היא, האם המאירי מאמץ דרך זו מחוסר ברירה, רק אחרי שהוא נדחק לפינה? האם הוא נכנע לדעתו של ריש לקיש על כורחו? או האם תפישתו של ריש לקיש בדבר עצמאותה של ההלכה מעוררת אצל רבנו **הזדהות** ברמה עקרונית, על אף דבקו בתוכן הפנימי של המצוות? עוד פסקה אחת מכתבי רבנו מנחם תספק לנו חומר למחשבה בעניין זה.

ה. המאירי על "תוך וקליפה" במצוות

ההתייחסות הכפולה להלכה - כמערכת משפטית גרידא מצד אחד וכמערכת המצביעה על תכנים שמעבר לה מצד שני - מעוגנת בהגדרות היסודיות בקשר למצוות המצויות בפירוש המאירי למסכת אבות למאמר "המגלה פנים בתורה שלא כהלכה" (פ"ג י"א).²¹ המאירי מבין שכוונת התנא היא לאלה המפרשים את הנגלה שבתורה כאילו הוא מכוון לעניין נסתר בלבד, עד כדי הקביעה שהפשט הוא "משל לענין אחר, והנגלה איננו כלל".²² רבנו מסביר את הטעות שבדבר: "וזהו שורש משרשי הכפירה שהמצות כולן

²¹ בית הבחירה לאבות (לעיל הערה 14), עמ' 127-136. על חיבורו של המאירי על מסכת אבות כותב הבלין (שם, עמ' כד): "...הוא מעשה יצירה גדול, המהווה מסכת שלימה של כלל הדעות, המדות והאמונות...". ביחס לפסקה שנביא כאן, משער הבלין "שלפי אריכות הדיון בו אצל רבנו כאן, נראה להיות העניין העיקרי בכל הפירוש הזה". כותב שורות אלה נוטה להזדהות עם הערכה זו.

²² תופעה זו היתה מצויה בספרד ופרובאנס, וכידוע היא הציתה תבערה ציבורית בראשית המאה הי"ד, שהסתיימה בחרמות לכיוונים שונים. דברי המאירי כאן כנראה נכתבו שנים אחדות לפני פרוץ הפרשה. רבנו היה מוטרד מאוד מהתופעה האמורה, והוא ביטא את דאגתו במכתבו לר' אבא מרי ב"ר משה. המכתב פורסם בכמה מקומות, ראה לאחרונה בית הבחירה על מסכת אבות (לעיל הערה 14), עמ' 465-459. על כל הפרשה, ראה שם, עמ' מט והלאה, ובהערות המהדיר בגוף הפירוש עמ' 128-129.

אעפ"י שיש בקצתם נסתר, אין ספק שעצם המצוה הוא הנגלה ממנה. "לאחר מכן הוא מרחיק לכת יותר, וטוען שיש להיזהר מאוד במתן טעמים "נסתרים" למצוות, אפילו תוך הקפדה שהדבר לא יפגע בקיומן למעשה, משני טעמים: "שמא יכשל אחד בחשבו שהטעם נודע לו", ועל כן "לא יסמוך על סברתו לגזור עליו כי כן הוא, אבל דעתו נוטה לכך"; והסיבה השנייה: "אף בדרך זו אין ראוי לפרסם הענין, אולי יכשל אחר כנשען על בינתו, לומ' אם מקיים המובן, מבלי קיום המצוה." רבנו ממשיך ומביא את המדרש הידוע על שלמה המלך, שאמר "אני ארבה ולא אשיב", כהדגמה לסיכונים שבביאור טעמי המצוות.²³ עד כאן עוסק המאירי בהגבלת ההתייחסות ל"נסתר" של המצוות. הדברים תואמים את קביעתו הראשונית, "שאין ספק שעצם המצוה הוא הנגלה ממנה", משפט המנמק את הכורח בקיום המעשי. ואולם משום מה, המאירי אינו מסתפק בזה. הוא רואה צורך להעמיד חלוקה משולשת החובקת את כל התורה על פסוקיה, מצוותיה ותוכנה הפנימי:

והנני רואה עצמי להאריך עוד בזה הענין ולבאר לך שתורתנו וספרינו נחלקו לג' חלקים, אחד שאין ראוי בהאמנתם רק הנסתר ולא הנגלה כלל, והם הנקראים סודות התורה... והב', שאין ראוי בהאמנתם רק הנגלה לבד כענין המצוות השכליות...

לדיונו של המאירי בעניין "מגלה פנים", וכן לעיון שלנו, דווקא החלק השלישי הוא הקריטי - אותו חלק של תורה ומצוות שיש בו נגלה, אך גם נסתר שרבנו מפליג בערכו:

שעם היות הנגלה עצם המצוה, מ"מ היא מכוונה²⁴ לדבר נסתר יוצא ממנה שהוא **נכבד יותר ממנה**. ומזה המין המצות השמעיות, כמו שתאמ' שהשם הזהירנו בהקפת הפאות, שמניעת ההקפה היא המצוה, ומ"מ טעם איסורה לדעת קצת חכמינו ז"ל הוא להיות הענין חק לכומרי ע"ז... וכן צונו לזכור את יום השבת לקדשו ולשבות בו מכל מלאכה, שהזכירה והקידוש והשביתה מן המלאכות הם עצם המצוה, ואמנם היא מכוונת לזולתה והיא, האמנת חדוש העולם ושנוי הטבעים. ונמצאת קיום המצוה מצד הנגלה, והבנתה מצד הנסתר, יהיה המובן - פרי המצוה, וקיום הנגלה ממנה - **שומר לפרי**.²⁵

²³ דברי חז"ל בעניין זה מובאים על ידי הרמב"ם בסוף ספר המצוות. אבל שלא כמאירי, אין הוא מסיק מכאן שיש להגביל את העיסוק בטעמי המצוות.

²⁴ ובשינויי נוסחאות שם: 'מכוונת'. ההדגשות בקטע זה הן שלי.

²⁵ משל ה"פרי" מובא במובן דומה על ידי בן תקופתו של רבנו, ר' יעקב אנטולי, בהקדמה לספרו מלמד התלמידים [ספר מלמד התלמידים לרבינו יעקב ב"ר אבא מרי ב"ר שמעון ב"ר אנטולי זצ"ל, ליק 1868, (דפוס צילום, ישראל תשכ"ח)]. בכלל, דברי ר' יעקב שם נוגעים מאוד לסוגיה שלנו. הוא מתריע על הזנחת התוכן הפנימי של המצוות, וכותב שאפילו הגויים "מרחיבים פה עלינו ואומרים שאנו אוכלין הקלפות והם אוכלים הפרי, וזהו שהם משתדלים לדרוש ולחקור התורה לפי אמונתם..." מכאן ניתן להבין שדימוי זה רווח באווירה התרבותית של התקופה. השימוש בו על ידי קנטרנים נוצרים עלול היה, מן הסתם, לפגוע מאוד בחכמים יהודים שהכירו את דברי הגמרא על ר' מאיר (חגיגה טו ע"ב). המאירי

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

לאחר הדברים האלה, מובן ששוב נדרש ר' מנחם לחוסר האפשרות לוותר על קיומן ההלכתי של המצוות. אלמלא ההרחבה הנוספת היה די בקביעה הקודמת שלו, שאף על פי שיש "נסתר" ב"קצת" מצוות, "אין ספק **שעצם המצווה** (הדגשה שלי - א"ק) הוא הנגלה ממנה". אחרי משפט כזה, האם היינו מעלים בדעתנו, שהקיום המעשי אינו העניין החשוב ביותר? אבל רבנו מפתיע את קוראיו. לדבריו הכוונה הנסתרת היא יותר "נכבדת" מ"עצם המצווה". ומאליה חוזרת השאלה: מדוע אם כן לא ניתן להשמיט את השומר לפרי כל עת שדברים בפרי עצמו? ועל כן אין פלא שהמאירי רואה צורך להשיב תשובה מפורטת:

ולא הוציא נפשו מידי חובתו מי שיקיים המובן מבלי קיום המצווה מכמה סבות. א', שמא יכשל גם הוא ומחשבתו לא תקום כמו שקרה לשלמה ע"ה. והב', שאפי' עשה מחשבתו עבר על מצות המלך, ועשה עצמו כמיקל במצותיו ובמחזיקו במצווה דבר שאינו צריך. והג', שמא יכשל אחר על ידו ונמצא מחטיא את הרבים. והד', שמא יש במצווה טעם אחר בזולת מה שעלה לו ממנה בצירור או מוסף עליה.

המחבר ויתר על המוחלטות והנחרצות שבתשובתו הראשונה "שעצם המצווה היא הנגלה ממנה", וספק אם משקלה הכמותי של תשובתו השנייה מפצה על כך. הסבריו של ר' מנחם בשלב השני של הדיון מחייבים את הקיום המעשי בעיקר משום חשש תקלה בתחום **הנסתר** של המצווה; רק הסיבה השנייה מגינה על "כבודו" של הציווי המעשי: אסור לפגוע במעמדו **המשני** ולהתייחס אליו כאל דבר **מיותר**. ועם זאת ניתן לטעון שסוף סוף הושגה המטרה שהיא העיקרית גם בעיני "המלך". אבל התמיהה העיקרית כאן היא, ללא ספק, חוסר העקביות שבהוצאת הדברים. לשאלה מדוע לא ניתן להסתפק בקיום הכוונה הנסתרת של המצווה, מציג רבנו בשלב הראשון תשובה פסקנית, שהמעשה ההלכתי הוא עצם המצווה. ואילו אחר כך "הדרא קושיא לדוכתה", כאשר מתברר שהמאירי סבור שהנגלה פחות חשוב מן הנסתר, ואז יש צורך באריכות דברים להסביר מדוע בכל זאת אין לוותר על המעשה.

נראה שאין אנו פוגשים כאן אלא את אותו מתח שראינו בבית הבחירה להוריות. מחד גיסא ההלכה היא שלמות עצמאית; מאידך גיסא, ללא השלמה ערכית היא בבחינת "פשע". תירוצו הראשון של המאירי נאמר מנקודת ראותו של ריש לקיש, כאשר ברור מעתה שהמאירי מעניק לה אישור עקרוני; ואילו השלב השני של הדיון הוא "על דרך האמת".

אם היינו זקוקים לראיה נוספת לאופיה הדינמי של עמדת המאירי בסוגיה זו, הרי עומדת היא לפנינו כמעט תוך כדי דיבור. נראה שלדעתו דימוי מעשה המצווה ל"שומר

הכיר את "מלמד התלמידים" והשפעת החיבור מורגשת ביצירתו. ש' מירסקי ז"ל תיעד את התופעה בעיקר בקשר לחיבור התשובה של המאירי [תולדות ר' מנחם המאירי וספריו (לעיל הערה 11), עמ' 62 ואילך]. להלן בסעיף ו נעסוק עוד בספר ה"מלמד".

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הפריי" איננו ממצה את העניין, ועל כן הוא ממשיך לשאת משלו: ובוזה תוכל לפרש לפני כל התורה, על אחת מן השלשה החלקים, כל א' כראוי לו. ועל אלו הצדדין אני אומר שנקראת התורה במקומות: זהב, רמז למה שאין ראוי בהאמנתו²⁶ אלא הנסתר. ונקראת במקומות: כסף, למצות שאין ראוי בהאמנתם אלא הנגלה בלבד. ובמקומות: זהב וכסף, כמאמר (משלי כה יא) 'תפוחי זהב במשכיות כסף', **שלא להיות הנגלה לבד גוף המצות**, אלא שמכוני' לדבר זולתה.²⁷

משל זה מייצג סינתיזה בין שני השלבים שקדמו. קודם כינה את הנגלה "עצם המצוה"; לאחר מכן השתמש רבנו, לגבי הסוג השלישי, במשל הפרי (=הנסתר) והשומר לפרי (=הנגלה). בסיכום הדיון, אין הנגלה "שומר לפרי", אלא "משכיות כסף", דבר שהוא בעל ערך לעצמו. מאידך, גם איננו לבדו "גוף המצוה", כי גם הנסתר מצטרף אליו להיות "גוף המצוה".

אך המשך הליכתו בדרך המשל והנמשל הוא מעניין עוד יותר, בשובו לדימוי הפרי: והדמיון הזה בעצמו בפירות, שהחלק שאין ראוי בהאמנתו אלא הנסתר²⁸ ידמה לקצת פירות, תשליך הקליפה ויאכל התוך, כבכורה בתאנה בראשיתה והשקדים והבוטנים ודומיהם. והחלק שאין ראוי בהאמנתו אלא הנגלה לבד ידמה לקצת פירות תאכל הקליפה ויושלך הלב... והחלק שראוי לקיים בו הנגלה ולהאמין הנסתר הוא כקצת פירות שאכילתן **קליפה ותוך ביחד** כענבים במדבר ודומיהם.

ובכן, הדימוי של "פרי ושומר לפרי" עבר מהמצוות השמעיות אל החלק "שאיין ראוי בהאמנתו אלא הנסתר", ואילו המצוות שיש בהן נגלה ונסתר הן הפרי הנאכל כולו, על קליפתו ותוכו. אין תפקידו של הנגלה לשמור על התוך בלבד אלא להיאכל אתו. נראה שלא ניתן לטעות באשר לכוונתו של ר' מנחם כהן. אין הוא חוזר בו אף לא מאחד מן השלבים הקודמים. במישור אחד, הנגלה לבדו הוא עצם המצוה. במישור אחר, אינו אלא "שומר לפרי". שילובם של שני המישורים הוא הפרי השלם והמוגמר.

נראה, לבסוף, שהקטע ממסכת אבות אינו מאפשר הכרעה בשאלת העיקר והטפל. ר' מנחם, כנראה במכוון, הניח בו מקום לשני רעיונות נוגדים: ההלכה כשלמות, וההלכה כטעונה השלמה. אפשר שהניסוחים והדימויים המופיעים בסיום הקטע רומזים לאפשרות של סינתיזה המיישבת את ההדורים בסופו של דבר, אבל אין בדברי המאירי הסבר כיצד תושג סינתיזה כזאת. עיקר הדיון הוא רצף של קביעות המתקנות ומסייגות זו

²⁶ העדפתי את הנוסח שבשינויי נוסחאות על פי הדפוס הראשון. בגוף הטכסט: "באמונתו".

²⁷ הבלין (לעיל הערה 14), עמ' 135, העיר שאת הדימוי הזה שאב רבנו מהפתיחה למורה נבוכים. יש להוסיף, שהשפעת המורה בדיונו של המאירי ניכרת מאוד גם בנוגע לשימוש בסתירות מכוונות.

²⁸ על פי דפוס ראשון. בגוף הטכסט: "הנכבד".

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

את זו, והאזירה השולטת בו היא אמביוולנטית ודיאלקטית. בסעיף האחרון ננסה ללמוד משהו על שורשיה ועל טיבה של דיאלקטיקה זו,²⁹ מתוך שנפנה לעניין אחר, והוא יחסו של המאירי למצוות תלמוד תורה.

ו. המאירי על תלמוד תורה

בראשית הדיון, הכרנו את ר' מנחם כמי שמזדהה בהתלהבות עם עולמו הרוחני של הרמב"ם בכל הקשור למרכזיותו של המטען הרוחני של המצוות, ובמיוחד לקשר ההדוק שבין עולם רוחני זה לבין המעשה ההלכתי. ואילו לאחר מכן ראינו נימה מנוגדת, שעל פיה מכיר המאירי שההלכה יכולה להתגדר בתחומה מתוך עצמאות ואי-תלות בכל ערך שמחוץ לה. כתלמידו של הרמב"ם בוודאי היה לו פשוט יותר להשמיט את המרכיב השני מהשקפת עולמו; ואולם הכללתו אינה מפתיעה כל כך, לדעתי, למרות הקשיים שנגרמו עקב כך. נראה שלפחות חלק מן ההסבר לעמדתו המורכבת, נעוץ בסטייתו של ר' מנחם מדעתו של הרמב"ם - כפי שזו נתפשה על ידו - בנקודה אחת חיונית.

הזכרנו בסעיף א שהגישה הנפשית והמעשית לעניין תלמוד תורה עשויה להשפיע על העמדה הננקטת כלפי המתח בין המעשה והכוונה. הזיקה הזאת בולטת בהקדמה של ר' יעקב אנטולי לספרו "מלמד התלמידים". ספר זה היה מקובל מאוד בתקופתו של המאירי, ונחשב לאחד הביטויים הספרותיים לחיוב שבלימוד החכמות.³⁰ ר' יעקב מותח ביקורת נוקבת על מה שהוא רואה כשטחיות בחיי התורה והמצוות של בני דורו.

²⁹ יש לציין שחשיבה דיאלקטית מאפיינת את גישת ר' מנחם (בהקדמה לבית הבחירה, עמ' יג) בהקשר של הבנת ההלכה עצמה, הכוללת לדעתו עקרונות סותרים: "שגם הדברים המתנגדים למראה עינינו הכל אמת ולכונה אחת, על דרך אמרם ז"ל מחללה מות יומת וביום השבת שני כבשים בדבור אחד נאמרו, וכן לא תלבש שעטנז גדילים תעשה לך, והדומים לאלו מן המאמרים המתנגדים, עד שאין כן בדינים אנושיים, שאי אפשר בשני הפכים בדין יצדקו יחד." השקפה זו, שקיבלה יישום שיטתי בידי ר' חיים מבריסק ותלמידיו, מנוגדת לשיטה פרשנית לפיה אין סתירה בין שני הפסוקים, וכל מקור מגלה את כוונת רעהו. ראה לדוגמה בחידושי ר' חיים הלוי להלכות טומאת מת פ"ז ה"ד ד"ה ובעיקר, ובגליונות החזון איש שם ד"ה כל הדברים יגיעים. ר' חיים סובר, שההלכה של טומאה רצוצה הבוקעת בכיוון אנכי מהווה סתירה מהותית (= "מפקעת") לדין אוהל החוץ בפני הטומאה. סתירה זו היא ההסבר לכך שהטומאה ממעטת את נפחו של האוהל. החזון איש טוען בתוקף שהיחס בין שני הדינים הוא הרמוני. הטומאה ממעטת את נפח האוהל פיסית - ללא "הפקעה" - וטומאה רצוצה פירושה שאוהל שהצטמק מתחת לטפח אינו יכול לחצוץ (מחלוקת זו חוזרת על עצמה בדברי ר' חיים והחזון איש שם, פ"ב ה"א).

³⁰ ראה בעניין "המלך הזקן" במנחת קנאות לר' אבא מרי מלוניל, בתשובות הרשב"א חלק ראשון (ירושלים תש"ן), פרקים כז, מה, נב, נח, פז, ובהערות המהדיר ח"ז דימיטריובסקי. ככל הנראה, מתח הרשב"א ביקורת חריפה על ר' יעקב אנטולי, וזו עוררה מחאות בקרב בני פרובנס.

וכן כשאנו עושין המצות באיברינו כתקיעת שופר וזולתו, לא נשים לבנו עליהם אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו, וכל חרדתנו למצוה ההיא לראות השופר אם הוא נאה ואם קולו צלול ומצלצל... הלא תראה שחבובינו במצות ציצית הוא שתהא הטלית נאה להתפאר בו הגוף, אבל הנפש תגעל בכונה החשובה עד שאמרו עליה שהיא שקולה כנגד כל המצות, בהיותה מזכרת כל המצות בדרך שלא נתור אחר לבבנו ואחר עינינו...

לאור מה שראינו למעלה, ניתן לשער שהמאירי ודאי היה מזדהה עם הדברים האלה. ואולם ר' יעקב ממשיך וקושר בין המצב הירוד בעשיית מצוות, לבין גישות רווחות לתלמוד תורה:

... גם אם אחד בדור ימלאנו לבו ללמוד החכמות הנמצאות בלשון אחרת המועילות להשלים כונת התורה, יחשב הלמוד ההוא לעון אצל רב בני דורו, ונותנים טעם לדבריהם ממה שאמרו רז"ל 'מנעו בניכם מן ההגיון'...

ולהלן הוא מביא את דברי חז"ל:

'קיינים ופתחי נידה הן גופי הלכות, תקופות ומזלות וגיימטריות פרפראות לחכמה' - ראה והבן כי על הדברים החמורים בתלמוד אמרו שהם עצמם דברי הקבלה שהם הליכות עולם בדרכי השם, תקופות וגיימטריאות שאמרו עליהם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים, ואמת כי הם מין ממיני החכמה. ואע"פ כן אמרו שהם פרפראות לחכמה. וידוע כי הפרפרת טפלה לפת. אם כן מעלת חכמת תקופות וגיימטריאות שהיא החכמה הלמודית (=התלמודית? א"ק) אצל מעלת חכמת הטבע וחכמת הא-להות הנקראות חכמה באמת היא כמעלת פרפרת - אצל הפת, וידוע שהפת הוא עצם המזון הטבעי לחיי הגוף... כן החכמה היא עצם המזון הטבעי לחיי הנפש.

לאור גישתו העקרונית, מגיע ר' יעקב בפסקה הבאה לביקורתו כלפי תוכנית הלימודים המעשית של רוב רבני דורו:

... ואמרו שהקטן שבשמונים תלמידים שהיו להלל לא הניח שום דבר חכמה שלא למד, עד שהפליגו עליו ואמרו שלא הניח דבר גדול ולא דבר קטן. ובארו ז"ל שמעשה מרכבה הוא דבר גדול המעלה, וכל החכמות מכונות אליו, והם כהצעות לו, כי בו לבדו התועלת הגדולה והשלמה, כי בו יבא אדם לפני המלך, ועל היות דאביו ורבו אמרו שהוא דבר קטן, וזה לפי שהמשניות ושאר הלכות פסוקות מספיקות לדורשי החכמה, זהו דעת רבותינו ז"ל. אבל הדבר הגדול היום בעיני חכמינו בעלי הגמרא הוא העסק בסוגיות התלמוד, ולא העסק בפסק הנברר ממנו, אבל העסק בקושיות ובתירוצים. והדבר הקטון הוא בעיניהם מעשה מרכבה... השם יכפר בעד, כי זה דעת רב חכמינו הרבנים.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

החשוב לענייננו, שר' יעקב משוכנע שהעיסוק ב"קושיות ותירוצים" מסיח את הדעת מן העיקר. מי שמעייניו בתוכנן של המצוות, די לו בידיעת פסק ההלכה הנחוץ לו למעשה. מהי עמדת המאירי בקשר להתוויית תוכנית הלימודים של בני הדור? האם הוא שותף לביקורתו של בעל ה"מלמד"? דומה שעצם המציאות של חיבור המופת בית הבחירה, שרבנו שקד עליו במשך שלוש עשרה שנים, כבר מטילה ספק גדול בכך. אכן בפירושו למשנת "קנינים ופתחי נידה" במסכת אבות, מסכים רבנו להבנתו של ר' יעקב אנטולי את המונח "חכמה", אבל שלא כמוהו, הוא מסיק מן המשנה את הכורח להתעסק בתלמוד: שאין ראוי שיכנס בחכמות הטבעיות והא-להיות עד שימלא כריסו לחם ובשר ויין, ר"ל חכמת התלמוד... ראוי שילמד תחלה כל התלמוד כולו, כאלו אמי מתחלתו ועד סופו.

לדעת המאירי המונח "פרפראות", שמשמעותו עניין טפל לעיקר, אינו מתייחס לחכמת התלמוד אלא ללימודי אריתמטיקה. הפער בין המאירי לבין ה"מלמד" מתבהר באופן חד-משמעי בהקדמה לבית הבחירה (עמ' כה-כח). רבנו מזכיר שם את הדעה, שהיא למעשה זו של ר' יעקב אנטולי, שאין צורך לעסוק במשאה ומתנה של הלכה, ומייחס גישה זו לרמב"ם. ר' מנחם מונה את סגולותיו של המשנה תורה, ומציין שהחיבור ההוא משובח "עד כמעט היתה הכונה שלא יצטרך עם ספריו ספר מספרי התלמוד או מחבורי הקדמונים, כמו שגלה הרב ז"ל בפתיחת ספריו".³¹ כוונתו, בוודאי, לדברי הרמב"ם: "קראתי שם חיבור זה משנה תורה, לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם".³¹ בהתייחס לכך כותב המאירי -

לא ראו חכמי הדורות לעזוב ספרי התלמוד בשום פנים, אבל הסכימה דעת הכל להעלותם על ראש משנתם ולהיותם יסוד ועמוד, וכל שאר החבורים כענפים אליהם. ולא סוף דבר חכמי הדורות השלמים, שגם התלמידים בזאת הכונה, וגם ההמון עם מיעוט גרסתם לא תתקרב דעתם בשום ענין יחס לבבו לדעתו, עד יראוהו במקום שרשו עם דרכי החקירה בו ואופני החיפוש...

ומסביר המאירי כי טעם הדבר הוא ש -

ערב לאיש לפי טבעו להשיג ידיעת הדברים מצד החקירה והחפוש, ובחינת עצם

³¹ אין כאן המקום להעריך אם זוהי אכן דעתו של הרמב"ם, אך נפנה את המעיין לשאר דבריו בהקדמה למשנה תורה, וכן לקטע מאיגרת אל ר' יוסף (איגרות הרמב"ם, מהדורת יצחק שילת, עמ' רנז), לאיגרת אל ר' פנחס הדיין (שם עמ' תלט), ולאגרת לדעת לוניל (עמ' תקנז). יש לציין שדברי המאירי שהובאו לעיל על הצורך "למלא כריסו לחם ובשר ויין" שאובים מהרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ד הי"ג. לסוגיה זו ראה עתה גם במאמרו של הלברטל (להלן הערה 33), עמ' 84.

הדברים עם הקצה הסותר... ולזה לא נתקררה דעת כל משכיל עד שיראה מחקר הדברים במקום יסודם, ובצור מחצבתם, וטעם סתירתם, ואריכות מה שיפול בו מן המשא ומתן...

המאירי מתאר כאן, מתוך הזדהות וללא כל ביקורת, את המניעים הנפשיים של הדבקים בעיון יסודי בסוגיות הגמרא על אריכותן. ואם כי אין הוא דן בביסוסם האידיאולוגי, הערכתו למניעים האלה ברורה, ונראה שהיא שהבשילה את ההחלטה לכתוב את חיבורו. אמנם לכתחילה, העיון המקיף הוא הדרך "הנכונה ושלמה ויורדת חדרי בטן", אבל היא - תכבד לרוב בני אדם מצד אריכותה... והנה רצון רוב המתלמדים אשר ראו עינינו בדורנו זה מחברינו ומבני גילנו הוא לשנות ההלכה עם המחקר הנמצא שם בתלמוד, מאין גלגול בלבולי קושיות וחבילי תוספות, אבל שידעו אחר גירסת ההלכה כל העולה ממנה דרך פסק בכל הדברים שבאו בהלכה ההיא.

עבור האנשים האלה, שאינם מסוגלים להשקיע בבירור מקיף של כל עניין העולה במסכת הנלמדת, אבל הרוצים בכל אופן ללמוד תורה במתכונת חקירתית-תלמודית, הורגש חיסרון בספר שילוה את לימודם. בית הבחירה נועד למלא את החיסרון הזה. להלן ממשיך ר' מנחם לציין למי הוא לא כתב את ספרו, והפעם תוך ביקורת גלויה. מצד אחד, רבנו אינו שבע רצון מאלה הלומדים לעיתים רחוקות:

מי שעושה משנתו י"ט ומועד, עד שהוא ראוי לברך כשיתחיל לשנות ברכת שהחיינו, כרוב ההמון בזמננו זה שרוב משנתם היא הלכות כל י"ט בזמנו, עד שיהיה תכלית תשוקתם ידיעת הלכות שופר וסכה ולולב ועינוי יום הכיפורים והלכות נר חנוכה ומגלה ופסח ראשון בלבד, וישמיעו קולם ויקשקשו בזמנים ההם בעינים האלה כאילו פעמון זהב התלמוד על שולי מעליהם כל ימי החג... ודי להם באחד מכמה חבורים שנעשו על אלו הדרכים, וגם לפי כונתם לא יועיל להם זה החבור.

התייחסותו למי שרוצה ללמוד תורה אך לא גמרא, אינה שונה בהרבה: וכן מי שירצה בידיעת עקרי התלמוד כלם או קצתם מאין השתדלות בגרסת הגמרא כבר ימצא זה על שלמות אמתי בחבור הרב ז"ל... ועל כיוצא בזה ראוי לגעור ולומר מה שאמרו ז"ל במס' בבא בתרא (כב ע"א) אדגרריתו גרמי יבשי בי אביי אייתו ואכולו בשרא שמינא בי רבא.

המאירי סבור שהלומדים הללו אינם זקוקים לסיוע מיוחד מצידו, אבל מבין השיטין ניכר שגם אין לו רצון מיוחד לעזור להם. בסיכומו של דבר, רבנו המאירי מציב את העיסוק במשא ומתן התלמודי, בצורתו הממצה והמקיפה, בפיסגת האידיאל של תלמוד תורה. עבור מי שמזדהה עם אידיאל זה, אך איננו מסוגל לעמוד בדרישותיו התובעניות, מוכן המאירי לקבל אחריות, עד כדי חיבור יצירה גדולה אשר תקרב אותו להגשמת היעד

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

במידת האפשר. כלפי לומדי תורה המקצרים בכמות או באיכות, מתייחס ר' מנחם כאל מתרשלים. בית הבחירה נועד ללומדים רציניים.

אבל כאן אנו נקלעים שוב, מכיוון חדש, לתוך אותו סיבוכ מוכר. הרי טיעונו של ר' יעקב אנטולי הוא במקומו. וכי מה מטרתו המתודית של אותו מאמץ אדיר, שכה מקודש בעיניו של המאירי, אם לא לקבוע את מסמריה של הדרישה ההלכתית המעשית? גם בלי להיכנס לשאלת חשיבותם היחסית של התלמוד והמעשה, האם זה הגיוני לראות את ההתמסרות לליבוני סוגיות הלכתיות כיעד נכסף לרבים, תוך הנחה שמה שמתחוויר בסופן אינו אלא "קליפה" או "שומר לפרי"? ומעבר להיגיון: האם מבחינה נפשית וחינוכית ניתן להצמיח מחוייבות לפנימיותן של המצוות, אצל אותם המתייגעים דווקא בלימוד פרטיהן הטכניים?³²

ר' מנחם המאירי, ככל הנראה, אכן חי בשני העולמות. תפישתו בעניין תלמוד תורה, תהליך שכל כולו מיועד לבירור ההלכה, מובילה למסקנתו ש"עצם המצוה הוא הנגלה ממנה". ואף על פי כן מנוי וגמור אצלו, שמי שאינו חותר לכוונתן של המצוות הוא "פושע". מימינו ומשמאלו פעלו דמויות שנטייתן לכאן או לכאן זיכתה אותן בעקביות שיטתית, ופרקה מצווארן את עול ההתחבטות. בתווך ניצב רבנו מנחם המאירי, הרואה את עצמו מחוייב להגשמת היעד הכפול והפרדוקסלי, הן מבחינתו האישית והן במשנתו החינוכית. ניתן לחוש אצלו את המתיתחות שלידתה באותו פרדוקס. במובן זה, משתקפת באישיותו

מעניין להשוות כאן את דברי "מלמד התלמידים" בעניין תקיעת שופר, שהובאו לעיל בפרק זה, לדברי המאירי בחבור התשובה שהבאנו בסוף הערה 16. הצרת צעדיה של החוויה הדתית מכוח ההעמקה וההתרכזות בלימוד התורה המעשית, העסיקה כמה גדולי הלכה גם בדורות מאוחרים יותר. למשל בהקדמה לאגלי טל (הג"ר אברהם בורנשטיין, האדמו"ר מסוכטשוב, ירושלים תשל"ג): "ומדי דברי זכור אזכור מה ששמעתי קצת בני אדם טועין מדרך השכל בענין למוד תוה"ק ואמרו כי הלומד ומחדש חדושים ושמח ומתענג בלימודו אין זה לימוד כ"כ לשמה כמו אם היה לומד בפשיטות שאין לו שום תענוג והוא רק לשם מצוה...". כמו כן הגר"ד סולובייצ'יק (בסוד היחיד והיחד עמ' 407-408), ביחס לצעירי תלמידי החכמים באמריקה: "לצעירים החרדים נתגלתה התורה בצורות מחשבה למדנית, בהכרה שכלית והיגיון צונן. אולם לא זכו לגילוייה בהרגשה 'החושית' החיה, המרעידה והמרנינה לבבות". הרב כותב שזוהי "בעיה חינוכית פילוסופית חמורה המטרידה את מוחי זה עידן ועידנים". מעברו השני של המתרגם מצדד הנודע ביהודה, (מהדורא קמא, יורה דעה סימן צג) בעיסוק בתלמודים ובהשלכותיהם המעשיות על חשבון שכלול מסוכן (לדעתו) של הכוונה במצוות: "על הדורות שלפני זמננו... (ש)היו עמלים כל ימיהם בתורה ובמצוות הכל ע"פ התורה וע"פ הפוסקים אשר דבריהם נובעים ממקור מים חיים ים התלמוד עליהם נאמר תומת ישרים תנחם... אבל בדורנו הזה כי עזבו את תורת ה' ומקור מים חיים שני התלמודים בבלי וירושלמי לחצוב להם בורות נשברים ומתנשאים ברום לבבם כל אחד אומר אנכי הרואה ולי נפתחו שערי שמים... אלו הם מחריבי הדור... בכוונת התפלה והמצות שיש בהם כמה עיקולי ופשוטי וכמה חשש קיצוץ בנטיעות כאשר ראינו כ"ז במופת פשיטא שיש לבטל שלא יכיון כלל ודי שעושה המצוה לשם מצוה."

32

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

של המאירי אמת חשובה, שהוסיפה להוות אתגר רוחני בעם ישראל גם בדורות הבאים.³³

עם סיום הכתיבה הגיע לידי מאמרו המאלף של משה הלברטל, 'ר' מנחם המאירי: בין תורה לחוכמה', תרביץ סג (תשנ"ד), עמ' 63-118, הבוחן את עמדותיו של המאירי במיגוון סוגיות כחכם תלמודי וכפילוסוף. באופן כללי נראה שדברינו משתלבים עם התמונה המורכבת המצטיירת שם, ויש באותו מאמר גם כדי להאיר את נושא עיוננו. כאן אעמוד על עניין אחד שלגביו דעתי שונה מזו של הלברטל. בדומה למתודה הנקוטה כאן, המחבר בוחן את יחסו של המאירי ללימוד הגמרא על רקע דברי ר' יעקב אנטולי (שם, עמ' 82-88). לדבריו, מצד אחד דוחה המאירי את הנחת הפילוסופים שניתן להסתפק בלימוד פסקי הלכות מתוך משנה תורה, אך מאידך הוא מקבל את דעתם שהמטרה המרכזית של הלימוד היא בירור פסק ההלכה. ואולם כפי שעולה מהניתוח במאמר הנוכחי, גישה זו של מנחם בקשר לתלמוד תורה היא מסורתית בעיקרה, ואין לאבחן בה מרכזיות פסיקתית בהשפעת הזרם הפילוסופי. אין ספק שבירור הלכה למעשה היא מטרה חשובה אצל המאירי, ובה הוא אינו שונה מכל הראשונים. אבל את סדר הדברים במשפט כמו "לבאר הסוגיא בשלמות... ולברור אחר כך דרך פסק מה שראוי לברור ממנה", יש להבחין כעניין מתודולוגי, ואין סיבה להעמיס בו משמעות טלולוגית. לדעתי אין הוכחה מהקדמתו לבית הבחירה שליבון הסוגיא אינו מטרה עצמאית ושכולו משועבד לצורך הפקת הנחיות מעשיות. ההפך הוא הנכון. רבנו מסביר שבבית הבחירה הוא מאפשר גישה נוחה לפסקי ההלכה לפי סדר המסכת, כדי שלא יהיו נושאים שהלומד "לא יטרח בשום פנים לחפש בספר אחר פסק ענייניהם ספר אחר ספר, וישאר בגרסתו משולל לגמרי מידיעת הפסקים ההם, ואעפ"י שיש בזה הפסד גדול ממנו, והוא שאחר שלא יחוש לידיעת הפסק לא יתעמל לידיעת אמתת הפירוש... וכלל אומר לך ומחסדך אל תבזז אליו, והוא שכל מי שלא יחוש לידיעת פסק הענין לא יעלה בידו בהרבה מקומות אמתת הפירוש, וגם הוא לא יתעמל בזה. וחי השם הרבה פעמים קרה על סוגית ההלכה והייתי חושב שכונתי בה לביאור אמת, וכשהייתי מחפש לידיעת הפסק בספרי המחברים הקדמונים בפסקיהם, ויותר בספרי הרב ז"ל... הייתי מרגיש בעצמי שלא היה ביאור הסוגיא עולה בידי כהוגן... עד אשר לא תבחן מעלת חיבוריו ופירושו (של הרמב"ם - א"ק) ותכלית שלמותם על דרך האמת רק מי שישתדל לראות בהם כל ענין וענין על סדר הגמרא אחרי עברו על הסוגיא וראותו מה שנתפרש בה". המאירי מצביע על שתי תופעות שעליהן גם יעידו לומדים רבים. הצורך להגיע לפסק הלכה מפרה את הלימוד בכלליותו, וגורם "להתעמל" בתורה - פעילות שהיא כנראה ערך עצמאי בעיני ר' מנחם. אשר למשנה תורה, רבנו רואה בו - מעל הכל - כלי מעולה לליבון הסוגיא והבנתה. אכן יש קשר בין הדיון התיאורטי לבין המאמץ הפסיקתי, אבל דווקא האחרון הוא המשרת את הראשון. נכון שהמשקל של פסקי ההלכה בבית הבחירה הוא רב, אבל יש לזכור שרבנו מצהיר במפורש שהספר נכתב תוך התפשרות עם מצבו של קהל היעד שלו, ועל כן אין להסיק יותר מדי מצמצמו היחסי בשקלא וטריא. כללו של דבר: הגמרא נועדה ללבן את פסק ההלכה, אבל ערך העיסוק בה הוא בתהליך הליבון עצמו, יותר מאשר בתוצאותיו.