

ערך תלמוד תורה במשנת החפץ חיים ופסיקתו בעניין תלמוד תורה לנשים

בנימין בראון*

א. עמדתו הרעיונית של החפץ חיים: "פֶּלַח הַמִּצְוֹת אֵינָם שְׁוֹת לְדָבָר אֶחָד מִן הַתּוֹרָה"; ב. תלמוד תורה מול תפילה; ג. תלמוד תורה מול מנהגי אבלות; ד. תלמוד תורה מול מגוון חובות אחרות; ה. תלמוד תורה לנשים.

א. עמדתו הרעיונית של החפץ חיים: "פֶּלַח הַמִּצְוֹת אֵינָם שְׁוֹת לְדָבָר אֶחָד מִן הַתּוֹרָה"

היצירה ההלכתית מחייבת את הפוסק להכריע לעתים קרובות בין ערכים. בדרך כלל נדון היבט זה במישור של הפסיקה הנקודתית, בעיקר בספרות השו"ת; אך הוא עולה, אם כי בצורה שונה במקצת, גם בספרות הקודיפיקטיבית והפרשנית. לא אחת נתקל הפרשן בהוראה הלכתית אחת

* מאמר זה נכתב בתקופת שהותי בלימוד פוסט-דוקטורט באוניברסיטת הרווארד. שהות זו התאפשרה בעזרת מילגת סטרוק של אוניברסיטת הרווארד ומלגות של קרן הזיכרון לתרבות יהודית ושל מרכז ליאוניד נבולין לחקר יהדות מזרח אירופה. תודה לתורמי המלגות ולאלה שמצאוני זכאי להן. תודה נוספת לפרופסור עמנואל אטקס, לפרופסור ידידיה שטרן ולד"ר אריה אדרעי על שהעירו הערות מועילות. כל ההדגשות וסימני הפיסוק במאמר הם משלי.

מחקר ההלכה בדור האחרון חב חוב חשוב לכמה וכמה "שותפים סמויים" שבדרך כלל אינם באים על שכרם ואינם זוכים לדברי התודה שהם ראויים להם. כוונתי למאגרים הממוחשבים ולמפתחות השונים, המסייעים הרבה לחוקר ומאפשרים לו להשקיע את מרצו בעיקר ופחות בחיפושים טכניים. בכתיבת מאמר זה הסתייעתי בעיקר בתוכנות 'פרויקט השו"ת' של אוניברסיטת בר-אילן, במפתח 'יד ישראל', בעריכת דניאל אידנסון, ירושלים תש"ס, וכן בתוכנת DBS. תודתי נתונה לכל אלה שעמלו על פיתוחם ושכלולם של כלים אלה.

העלולה להתנגש בנסיבות מסויימות בהוראה הלכתית אחרת, או בערך דתי העומד ביסוד המערכת ההלכתית בכללה, ועליו להחליט כיצד ינהג בהתנגשות זו: האם יכריע לטובת אחת מהן, או שמא ינסה לפשר ביניהן? ואם יכריע כאחת מהן – באיזו יבחר, ומכח אלו שיקולים?

גורמים שונים פועלים על תהליך קבלת ההחלטה ההלכתית, ובין השאר פועל כאן סולם הערכים שאימץ לעצמו הפוסק במהלך גיבוש השקפתו הדתית, סולם ערכים שאיננו בהכרח משותף גם לפוסקים אחרים. סולם זה קובע לא אחת כי הערך המגולם בהוראה אחת זכאי להגנה רבה יותר מאשר הערך המגולם בהוראה אחרת. בשורות הבאות אבקש להדגים את התהליך הנזכר באמצעות שורה של דוגמאות, הלקוחות כולן מפסיקתו של ר' ישראל מאיר הכהן, ה'חפץ חיים' (1838-1933; להלן: ה'ח"ח), שנעשה לאחד הפוסקים המובילים בעולם ההלכה האשכנזי בימינו, בעיקר מכח ספרו ה'משנה ברורה' (להלן: משנ"ב).¹ המסקנה שאבקש להוכיח במבחר הדוגמאות הללו היא שכאשר ישנה התנגשות בין ערך תלמוד תורה לבין ערך הלכתי אחר, כמעט תמיד יעדיף ה'ח"ח את הראשון על האחרון. לאור מימצא זה אבקש לבחון מחדש את פסקו הנודע המתיר תלמוד תורה לנשים, ולהראות כי הרקע לפסיקה זו איננו נעוץ ביחסו של ה'ח"ח למעמד האשה, כפי שנתפרש תדיר, אלא ביחסו לערך תלמוד תורה.

ה'ח"ח חי ופעל בליטא באחת התקופות הסואנות בתולדות יהודיה. במחצית השנייה של המאה ה-19, בעקבות החקיקה הרוסית ותהליכים חברתיים, הלכה הקהילה היהודית ואיבדה את כח הכפייה שלה; הגיוס הכפוי לצבא הרוסי, שהוטל בעיקר על בני השכבות הנמוכות, הכאיב לציבור היהודי ופגע בסולידריות הקהילתית; לנוכח השפל הכלכלי התגברה תנועת ההגירה היהודית, בעיקר לאמריקה; העלייה לארץ ישראל גברה אף היא, והיו שראו בה את ניצני הגאולה; תנועות מודרניות – תחילה ההשכלה, ואחר כך בעיקר הציונות והסוציאליזם – כבשו את לב הנוער, והסחף מן המסורת הלך וגבר;

1 מרבית כתבי ה'ח"ח נערכו ונדפסו בתוך: כל כתבי החפץ חיים השלם (חסר שם העורך), ירושלים תש"ן (להלן: כתבי ה'ח"ח). המובאות מספריו הקצרים של ה'ח"ח יובאו להלן מתוך מהדורה זו (אציין כי בתוך כל כרך של סדרה זו ישנם כמה ספרים, וספרור העמודים מתחיל מחדש בכל ספר וספר). המובאות מן הספר 'משנה ברורה' (להלן: משנ"ב) יובאו ממהדורת ירושלים תשנ"ד.

בשולי החברה התרבו מקרי ההתנצרות; בישיבות ליטא הלכה והתעצמה תנועת המוסר, שקראה לעיסוק ב'תיקון המידות' לצד לימודי הגמרא; במחנה החסידי, שהיה איתן בעיקר בפולין השכנה, התפתחו מגמות שמרניות, שקירבו אותו אל המתנגדים' לשעבר; בעלי ההלכה הלכו ונדרשו לשאלות חדשות, שנבעו מן המצבים החברתיים חסרי-התקדים ומחידושי הטכנולוגיה המודרנית; ואילו בעשורים הבאים, בתחילת המאה ה-20, כבר אירעו מלחמת העולם הראשונה, המהפכה הבולשוויקית, הצהרת בלפור וכינונה של פולין העצמאית-הדמוקרטית – אירועים בעלי השלכות דרמטיות על גורל היהודים. הח"ח לא נשאר אדיש לכל המאורעות הללו, ובדרך כלל אפשר לאפיין את תגובתו כמשקפת מאמץ שמרני להגן על אורח החיים היהודי המסורתי תוך חיפוש כלים חדשים, חברתיים וטקסטואליים (ובכלל זה – החייאת תחומים הלכתיים שהוזנחו), כדי להגביר את הרלוונטיות של ההלכה לדור ולבעיותיו. קו זה – של גיוס אמצעים חדשים לטובת תכליות שמרניות – הוא ממאפייניה הבולטים של "תגובה אורתודוקסית", כפי שזו הוגדרה במחקר ההיסטורי,² ובצדק הוחשב הח"ח כאחד מחלוצי האורתודוקסיה ביהדות מזרח אירופה.³

ברוח גישתו המתוארת חידש הח"ח את הדיון ההלכתי בתחום דיני לשון הרע (בספרו 'חפץ חיים', 1873) לאחר שבמשך מאות שנים נחשבו אלה בדרך כלל לחלק מספרות המוסר; הוא חידש את הדיון בדיני העבודה ובזכויות הפועל (בפרקי הלנת השכר שבספרו 'אהבת חסד', 1888); חיבר ספר עבור החיילים המגויסים לצבא הרוסי, וקיבץ בו מקורות הלכתיים רבים הנוגעים לסדרי עדיפויות של קיום מצוות ב'שעת הדחק' ('מחנה ישראל', 1881); חיבר ספר למהגרים היהודיים לאמריקה ('נדחי ישראל', 1894); כתב חיבור על סדר קדשים ('ליקוטי הלכות', 1900-1918) וביאור על הספרא (1911) כדי להכין את עולם ההלכה לקראת בוא המשיח וחידוש עבודת הקרבנות; ועל כולם –

2 י" ברטל, "תגובות למודרנה במזרח אירופה: השכלה, אורתודוקסיה, לאומיות", ציונות ודת, ש' אלמוג ואח' (עורכים), ירושלים ובוסטון תשנ"ד, עמ' 26.

3 H. Soloveitchik, "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy", *Tradition* 28:4 (1994), pp. 66-67; א' שבייד, בין אורתודוקסיה להומניזם דתי: המגמות העיקריות בהגות היהודית הדתית של המאה העשרים, ירושלים תשל"ז, עמ' 12-14; י' שלמון, אם תעירו ואם תעוררו: אורתודוקסיה במצרי הלאומיות, ירושלים 2006, עמ' 38.

כתב את חיבורו הפרשני הגדול, ה'משנה ברורה', שאמור לסכם עבור הפרט (ולאו דווקא עבור רבנים ותלמידי חכמים!) את דיוני האחרונים על סעיפי ה'שולחן ערוך', כדי שיוכל לדעת בעצמו כיצד לנהוג במקרי ספק.

מנגד בולטת העובדה שהח"ח נמנע כליל מלהתייחס בפסיקתו לחידושים הטכנולוגיים, הכלכליים והמשפטיים שנתחדשו בדורו, אולי בשל רצון להימנע מפולמוסים רבניים שרגשו על חידושים אלה ואולי מחמת שמרנותו הבסיסית. בכל חיבוריו הקטנים בולטת המגמה לקרב בין ספרות ההלכה לספרות המוסר,⁴ ויתכן שגם בכך יש ניסיון לתת מענה לאתגרי הדור (אם כי לא בהכרח). מלבד אלה היה הח"ח פעיל במישור הציבורי, והיה שותף למאמצים לאחד את כל הכוחות החרדיים למחנה אחד מלוכד. כחלק ממגמה זו תמך בהקמת 'אגודת ישראל', שאותה ראה ככלי ארגוני לקידום מוסדות חינוך ודת יותר מאשר ככלי פוליטי.⁵ אף שהיה ליטאי מובהק, שאף לקרב בין החסידים לליטאים ולגשר על מחלוקות העבר, ולגישתו זו אף נתן ביטוי עקיף בפסיקתו ההלכתית.⁶ כחלק מהתמודדותו עם אתגרי המודרנה, פסק הח"ח את פסיקתו הנודעת בעניין תלמוד תורה לנשים, הנחשבת תדיר לפריצת דרך בתחום זה. הוא הורה (ולהלן אביא את הציטוטים במלואם), כי בזמננו שוב אין לאסור תלמוד תורה לנשים, ואדרבא, יש לעודדן לתלמוד תורה, ובפרט דברי אגדה ומוסר, המחזקים את האמונה. פסיקתו זו אפשרה לימים לפתוח את מוסדות החינוך החרדי לבנות 'בית יעקב', שהח"ח נתן להם את ברכתו ותמך בהם במרץ.

ראוי לציין, כי הח"ח היה יליד ליטא המתנגדית, ומבחינת יחסו לחשיבותה העליונה של מצוות תלמוד תורה בסולם הערכים היהודי היה

4 נדרשתי לכך בהרצאתי "הלכה ומוסר דתי: לקראת דגם מחקרי מופשט", בקונגרס העולמי הארבעה עשר למדעי היהדות, ירושלים, אוגוסט 2005 (טרם פורסמה); בהקשר של הלכות לשון הרע עמד על כך לאחרונה גם נפתלי רוטנברג, במאמרו "פרשות תזריע ומצורע: שמירת הלשון – בין הלכה למוסר בכתבי החפץ חיים", הוגים בפרשה, ג' רוטנברג (עורך), ירושלים ותל-אביב תשס"ה, עמ' 325-336.

5 "וועגן אגודת ישראל", בתוך: אגרות ומאמרים, כתבי הח"ח, כרך ג, עמ' קכא.

6 משימוש בתוכנת DBS עולה כי הוא מאזכר את 'שולחן ערוך הרב' של רש"ז מלאדי ('הגר"ז', בלשונו), למעלה מ-960 פעם (!), ועל אלה יש להוסיף את הפעמים הרבות שבהן הוא נזקק לפסיקתו בלא להפנות אליו במפורש. אין ספק שיש כאן גם ביטוי ללגיטימציה של המחנה החסידי.

במידה רבה תבנית נוף מולדתו. במקומות רבים בחיבוריו אין הוא נלאה מלחזור, בניסוחים פשוטים וברוח "האמונה התמימה" האופיינית לו, על היבטים שונים של תפיסה זו: התורה היא מקור כל הבריאה; התורה היא תכלית כל הבריאה; בתורה רמוזה האמת על כל הבריאה; בתורה רמוזות עצות מעשיות לכל שאלה; עיקר תכלית בריאת האדם בעולם היא כדי שיעסוק בתורה; לימוד התורה של האדם מעורר את התורה בשורשה העליון; התורה היא מזון רוחני לאדם, הנחוץ לו לא פחות מן המזון הגשמי; השגת התורה יקרה מכל סחורה ומכל עושר; לימוד התורה הוא כעין שיחה עם הקב"ה; על ידי לימוד התורה קולט האדם אל קרבו את קדושתה, שהיא הקדושה העליונה ביותר, ומשיג חיי נצח; "התורה מטהרת את האדם מטומאת עוונותיו אפילו אם נתפשט עליו מכף רגלו ועד ראשו"; על ידי לימוד התורה מגיע האדם לאהבת ה' וליראתו ולכל המידות הטובות; שכר תלמוד תורה גדול מכל המצוות; העונש על ביטול תורה קשה מעונשי כל העבירות; לומדי התורה הם הלוז שבזכותו מתקיים עם ישראל; חובת לימוד התורה מוטלת על כל אדם מישראל, וכן חובת החזקת לומדי התורה; ועוד.⁷ ונקודה חשובה נוספת: כמעט בכל המקורות הללו מדגיש הח"ח כי חיזוק לימוד התורה הוא האמצעי היעיל ביותר להתמודדות עם התגברות הכפירה ופריקת העול שהתחוללה בדורותיו.⁸

עד כאן לגבי תפיסתו הרעיונית-תיאולוגית; ברם, האם יש לתפיסה זו גם השלכה נורמטיבית? הח"ח ער לכך, שאמונה זו בכוחה של התורה גוררת את

7 שמירת הלשון, כרך ג, שער התורה (עמ' צ-קכה); ספר שם עולם, שם, כרך ב, חלק א', פרקים ט-טז ובחתימת הספר (עמ' כז-נז, עה-פז); חלק ב', פרקים ד-ז (עמ' ט-יט); חומת הדת, שם כרך ב, פרקים ג-ו; י-יב; יז, ובחתימת הספר (עמ' יא-כב, כז-לד, מב-נד); תורת הבית, שם כרך ב, לאורך כל הספר; נדחי ישראל, שם כרך ב', פרקים י-יח (עמ' מד-סט); תורה אור, שם כרך ב, לאורך כל הספר; ליקוטי אמרים, שם כרך ג, פרקים ה-ז (עמ' ו-יב); מחנה ישראל, שם כרך ג', פרקים ה-ו (עמ' יג-יט); אגרות ומאמרים, שם כרך ג, מכתבים טז-יח; מה-מז; סא-סג (עמ' לז-מג; צ-צח; קכט-קלח); ועוד הרבה בשיחותיו, שם, כרך ג; הקדמה לספר עץ פרי, מובא שם, כרך ד, א (עמ' ג-ט); מאמר "עלכונה של תורה", שם, ב, (עמ' י-טז); מאמר "מחזיקי התורה", שם, כג (עמ' נט-סה); ועוד הרבה.

8 במקורות שבהע' הקודמת, וכן: ביאור הלכה (להלן: ביה"ל) לשו"ע, אורח חיים, שו, ו; שם עולם, ח"א, פרקים כא-כב, כתבי הח"ח, ב, עמ' עא-עה; חומת הדת, פרק ד', שם, עמ' טו-יט; "עת לעשות", בתוך: תורת הבית, שם, עמ' לו-מב; נדחי ישראל, פרק טו, שם, עמ' נח; שיחות החפץ חיים, שם ג, עמ' קיג; ועוד.

העמדתה של מצוות תלמוד תורה בראש סולם הערכים הנורמטיבי של המצוות, ובספר 'שמירת הלשון' הוא כותב:

דְּכֹמוּ שְׁבַענִינֵי הַיְסוּדוֹת שֶׁהֵטְבִיעַ ה' יִתְבָּרַךְ בְּעוֹלָם – דְּהֵינּוּ, אֵשׁ, רוּחַ, מַיִם, עֶפֶר – הַיְסוּד הָרוּחָנִי הוּא הַרְבֵּה יוֹתֵר חֲזָק מֵהַיְסוּד הַגִּשְׁמִי, עַד שְׁכַמְעֵט אֵין נֶחֱשֵׁב אֶצְלוֹ הַגִּשְׁמִי לְמֵאוֹמָה, כְּמוֹ שְׁאֵנוּ רוֹאִין בְּחוּשׁ שְׁבִהַתְגַּבֵּר הָאֵשׁ עַל דְּבַר הַגִּשְׁמִי מְכַלְהוֹ, וְכֵן בְּהַתְגַּבֵּר יְסוּד הָרוּחַ הוּא יָכוֹל לְפָרֵק הָרִים וּלְשַׁבֵּר סְלָעִים [...] בֵּן הַדְּבַר בְּעִנְיָנִים הָעֲלִיוֹנִים, כְּמוֹ צִיצִית וְלוּלָב וְשׁוֹפָר וְכָל הַמְצוֹת, אִף שֶׁעַל יָדָם פּוֹעֵל גַּם בֵּן תְּקוּנִים גְּדוֹלִים בְּעוֹלָמוֹת הָעֲלִיוֹנִים, וְעַל יָדָם גַּם בֵּן נִתְקַדֵּשׁ הָאָדָם לַה' [...] אִף עַל פִּי כֵן אֵין שׁוֹם הַשְׁתַּוּת בֵּינָם לְבֵין לַמּוֹד הַתּוֹרָה, כְּמוֹ דְּאִתָּא בִירוּשְׁלָמִי פֶּרֶק א' דְּפָאָה, שֶׁכָּל הַמְצוֹת אֵינָם שׁוֹת לְדְבַר אֶחָד מִן הַתּוֹרָה.⁹

ניסוחים קרובים, חלקם פחות מחודדים, אפשר למצוא גם במקומות אחרים בכתבי הח"ח.¹⁰ גם בנו, ר' לייב, מעיד עליו בזיכרונותיו כי "לימוד התורה היתה בעיניו הגדולה שבכל המצוות",¹¹ וכי "אצל מר אבא ז"ל כל מצוות התורה היו שוות [...] אמנם [=אך] לימוד התורה היה שקולה בעיניו כנגד כל המצוות (וכלשון המשנה: ות"ת [=ותלמוד תורה] כנגד כולן), בייחוד להפיץ

9 שמירת הלשון, חלק א', שער א, פרק א (כתבי הח"ח, א, עמ' יב). המקור בירושלמי הוא בדברי ר' חייא בר תחומין, שאמר כי "אפילו כל מצוותיה של תורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה" (ירושלמי, פאה פ"א ה"א, טו ע"ד). גם ר' חיים מוולוז'ין נקט לשון זו, המבוססת על לשון הירושלמי, באומרו כי "כל המצוות כולן אינן שוות לדבר א' מן התורה", וחזר על כך לפחות שלוש פעמים בספרו (נפש החיים, מהדורת הרב י' ד' רובין, בני-ברק תשמ"ט, ד, ל; וכן שם, פרקי ביניים, ב; ושם, ד, ה). אולי מן העניין להזכיר כי לשון המשנה "ותלמוד תורה כנגד כולן", המובאת תדיר כמקור לתפיסה זו (למשל להלן, ליד הע' 13), אינה מדברת על כל המצוות אלא רק על שלוש המנויות במשנה, שם: "כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחבירו" (משנה, פאה א, א). ניסוח כזה, המעמיס את ההכללה של ר' חייא בר תחומין אל תוך לשון המשנה, כבר מופיע אצל הרמב"ם (הלכות תלמוד תורה ג, ג), וכנראה בעקבותיו צעדו אחרים.

10 ראה גם מחנה ישראל, פרק ה (כתבי הח"ח, ג, עמ' יב); הרב ש' גריינימן (מלקט), חפץ חיים על התורה, בני-ברק תש"ל, עמ' לג-לד (בי'מעשי למלך); שמירת הלשון, שם חלק א, שער ב, פרק יג (שם, עמ' עט): "וידוע שמצוה גדולה מכל המצוות היא לימוד התורה"; שם עולם, ח"ב, ה, כתבי הח"ח, ב, עמ' יא-יב; תורת הבית, פרקים ב', ה; שם, עמ' ח-ט, טו-טז.

11 ר' לייב הכהן, קיצור תולדות חייו, בתוך: מכתבי החפץ חיים, כתבי הח"ח, כרך ג, עמ' נז.

ערך תלמוד תורה במשנת החפץ חיים ופסיקתו בעניין תלמוד תורה לנשים

תורה בישראל¹². יש כאן אפוא עמדה ברורה, המעניקה למצוות תלמוד תורה ערך נורמטיבי גבוה במיוחד. בעניין זה, בלי ספק, צועד הח"ח על הקרקע המוצקה של המסורת הליטאית-מתנגדית, מבית מדרשם של הגר"א ור' חיים מוולוז'ין.¹³ זוהי עדיין התבטאות רעיונית-דרשנית, ברם, כפי שנראה להלן, היא מקבלת אצלו גם ביטוי הלכתי מעשי. בשורות הבאות אציג כמה עשרות מקרים שבהם ניצב מצד אחד ערך תלמוד תורה ומצד אחר – ערך אחר כלשהו, ואראה כי הח"ח עושה כל מאמץ פרשני למנוע את הפגיעה הפוטנציאלית בערך תלמוד תורה.

ב. תלמוד תורה מול תפילה

המתח העיקרי לגבי תלמוד תורה נוגע לעובדה הפשוטה, הלימוד מצריך זמן, והקדשת הזמן לתורה עלולה להתנגש בפעולות אחרות שיכול האדם לעשות באותו הזמן, ושגם להן יש ערך דתי. במקומות אחדים בספר 'משנה ברורה' עומד הח"ח על כך שחובה על כל אדם להקדיש זמן קבוע ללימודו, ובעקבות הש"ך (יו"ד, רמו, ס"ק ד) הוא קובע כי הזמן המינימלי, המתאים לבעלי בתים, הוא של שלוש-ארבע שעות ביום (!) (משנ"ב, קנה, ג), הגם שבדיעבד הוא מתפשר לבסוף על פחות מכך (שם, ס"ק ד-ה).¹⁴ מנגד, עומדת מצוות התפילה, שגם היא מצריכה זמן, במיוחד אם המתפלל מבקש לומר אותה בכוונה. כידוע, מתח זה היה אחד מנקודות ההתנגשות העיקריות בין החסידים למתנגדים, בעיקר בראשית ימיה של החסידות. אכן, שני המחנות סברו כי יש לקיים הן את חובת התפילה והן את חובת לימוד התורה, אך נחלקו בשאלה מהו מרכז הכובד של עבודת ה', וממילא – לאיזו מן הפעולות יש להקדיש את עיקר הזמן והמאמץ הנפשי. המגיד ממעזריטש התבטא בפירושו ש"צריך

12 'דוגמא מדרכי אבי', בתוך: מכתבי החפץ חיים, שם, עמ' כז. הסוגריים העגולים – במקור מרובעים.

13 לגבי הגר"א – ראה: הרב ש' מלצן, אבן שלמה, וילנה תר"ן, עמ' 70; ע' אטקס, ר' ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר, ירושלים תשמ"ד, עמ' 34-35; לגבי ר' חיים – ראה במקורות דלעיל (הע' 10), וכן: ע' אטקס, יחיד בדורו: הגאון מוילנה – דמות ודימוי, ירושלים תשנ"ח, עמ' 186-199; נ' לם, תורה לשמה, ירושלים תשל"ב.

14 וראה גם מחנה ישראל (לעיל הע' 10), עמ' טז; נדחי ישראל, ח"א, פרק יב (כתבי הח"ח, ב, עמ' ג).

למעט בלימוד, שכן ריבוי הלימוד בא על חשבון ה"יראה" והדבקות,¹⁵ ואילו ר' חיים מוולוז'ין סבר כי אין להקדיש זמן רב מדי לתפילה ולהכנות לה, על כל פנים כאשר הדבר עלול להביא לאיחור זמנה או לביטול תורה.¹⁶ כאשר ביקש "היהודי הקדוש" מפשיסחא להעמיד את שני הערכים גם יחד במרכז, אמר עליו ר' אורי מסטרליסק כי הוא רצה "להמשיך דרך חדשה [...] שיעבדו את ה' בתורה ובתפילה יחדיו, ודבר זה עדיין לא היה בעולם".¹⁷

הח"ח מעולם לא היה שותף לפולמוס נגד החסידים, לא בעניין זה ולא בעניינים אחרים. הדבר נובע הן מן העובדה שהחסידות שבימיו כבר נסוגה ברובה מדרך התפילה של אבות התנועה, והן מן העובדה שהח"ח עשה כל מאמץ כדי להמנע ממחלוקות ומפילוגים בתוך שורות האורתודוקסיה. ואולם, הוא נתן ביטוי ברור וחד-משמעי לסדר העדיפויות ה"מתנגדי" שלו בכמה מן ההלכות במשנ"ב.

לימוד תורה כנגד הוספת תחנונים

ביטוי מובהק לגישתו של הח"ח עולה מדרך התייחסותו להוראות השולחן ערוך (להלן: שו"ע) לגבי הוספת תחנונים מעבר לשלוש תפילות החובה. המחבר מורה כי "ראוי לכל ירא שמים שיהא מצר ודואג על חורבן בית המקדש" (שו"ע אורח חיים, א, ג), ודבריו אלה התפרשו בדרך כלל כמכוונים למעלת אמירת תיקון חצות. ואולם הח"ח, בעקבות כמה אחרונים, מכניס לדיון את הטענה ששעת חצות היא שעה ראויה ללימוד תורה דווקא. על כן הוא מכריע:

והעת להתאונן על החורבן נכון יותר שיהיה קודם חצות מעט, ומחצות ואילך יעסוק בתורה ובסוף הלילה יבקש צרכיו. [...] ואחר התיקון – שיעור משניות קודם לכל דבר. ואם זכה לחכמת האמת, עת ההיא מסוגלת מאוד (משנ"ב א, ט).

15 ר' דוב בער ממעזריטש, אור האמת, הוסיאטין תרנ"ט, עמ' 197; לפני כן הוא כותב רק "שלא לרבות בלימוד מאוד"; לניסוח פחות חריף ראה שם, עמ' 207; מאידך גיסא במקום אחר הוא אומר: "וילמוד הרבה שיעורים" (שם, עמ' 202).

16 נפש החיים (לעיל הע' 9), שער ד, פרק כו, עמ' רעב; שם, פרקי ביניים, ד', עמ' קצה.

17 ר' א' מסטרילסק, אמרי קדוש, לבוב (חסרה שנת הוצאה), עמ' 34; מובא אצל מ' צ' רבינוביץ', בין פשיסחא ללובלין, ירושלים תשנ"ז, עמ' 260.

ערך תלמוד תורה במשנת החפץ חיים ופסיקתו בעניין תלמוד תורה לנשים

מייד לאחר סעיף זה ממשיך השו"ע ומורה את הדרך שיש לאמץ לגבי אמירת תחנונים: "טוב מעט תחנונים בכוונה, מהרבות בלא כוונה" (שו"ע, אורח חיים, א, ד). ככל הנראה עיקר כוונת המחבר גם בסעיף זה היא להוספת תחנונים מעבר לאלו שבסידור התפילה הרגיל, ואין כאן היתר להחסרת תחנונים. הח"ח מבאר כי מדובר באדם שיש לו אונס ואינו יכול להאריך, או שהוא משער בעצמו ש"אם יאריך לא יהיה יוכל לכוין", ועל כן מוטב לו לומר מעט תחנונים בכוונה, מאשר תחנונים רבים בלא כוונה. אדם במצב שכזה, אומר הח"ח, "נחשב לפני הש"י [=השם יתברך] כמו אותו שיש לו פנאי ומאריך בתחנונים בכוונה, וע"ז [=ועל זה] שנינו 'אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים'" (משנ"ב, שם, ס"ק יב). אף שעניין תלמוד תורה אינו עולה כאן בשו"ע עצמו, הח"ח מבקש מיוזמתו להרחיב את הדיון ולכלול גם אותו, ולפיכך הוא מוסיף:

וכן לענין ת"ת [=תלמוד תורה] הענין כן כי הכל תלוי לפני הש"י אם עושה כל אשר בכוחו לעשות. ומי שהוא בעל תורה ויש לו לב להבין וללמוד יכול למנוע מלומר הרבה תחנונים ובקשות הנדפסות בסידורים וטוב יותר שילמוד במקומם (שם, שם).

במתח שבין הקדשת הזמן ללימוד תורה לבין הקדשתו ל"תחנונים" – מכריע אפוא הח"ח לטובת הלימוד. עם זאת, דוגמא זו אינה מובהקת, שכן מדובר בה, כאמור, בתחנונים החורגים מאלה של סדר התפילה הנורמטיבי ולא בתחנונים מחוייבים; יתר על כן, הוראתו מתייחסת במפורש למי שהוא "בעל תורה", ולא לכל אדם.

לימוד תורה כנגד קימה לאדם הבא להתפלל

ואולם, הכרעה דומה מעלה הח"ח גם לגבי לומדים מן השורה, כאשר הוא נדרש להוראת השו"ע אודות ישיבה בקרבת המתפלל. על פי השו"ע, "אסור לישיב בתוך ד' אמות של מתפלל; בין מלפניו בין מן הצדדין [...] צריך להרחיק ד' אמות" (שו"ע, אורח חיים, קנ, א). הכוונה, מסתבר, למצב שבו המתפלל כבר עומד בתפילתו, ואדם אחר בא ומתיישב על ידו. ואולם, השו"ע מסייג את האיסור וקובע: "ואם עוסק בדברים שהם מתקוני התפלות [...] – אינו צריך להרחיק; ויש מתיר בעוסק בתורה, אע"פ שאינו מתקוני התפלות" (להוראה זו יש עוד כמה גדרים ותנאים, שאינם מענייננו כאן). כל זה, כאמור,

לגבי אדם הבא להתיישב על יד המתפלל. במצב ההפוך, "אם היושב ישב כבר, ועמד זה בצדו – אינו צריך לקום, שהרי זה בא בגבולו", אלא שהרמ"א מוסיף כי "מ"מ [=מכל מקום] מדת חסידות הוא לקום אפי' [לו] בכהאי גוונא" (שו"ע, שם, ג).

הח"ח מתייחס להוראה אחרונה זו, ומורה, כי היושב אינו צריך לקום מפני העומד ה"בא בגבולו" דוקא כאשר הוא מתפלל בביתו, "אבל במנין קבוע וכ"ש [=וכל שכן] בבהכ"נ [=בבית הכנסת] – צריך לקום, דהוא מקום מיוחד לכל בני אדם, ואפילו אם המקומות קבועים לכל אחד שקנאום בדמים נמי יש להחמיר" (משנ"ב, שם, ס"ק, יג). הבחנה זו איננה עולה מפשט דברי השו"ע, ונראה אפוא כי בעיקרו של דבר מבקש הח"ח להחמיר עם היושב. אלא שכאן הוא ממנהר להוסיף סייג לדבריו:

אך בעוסק בתורה לא יחמיר בזה. וכ"ש [=וכל שכן] רב שיושב עם תלמידים ולומדים, ובאו עשרה המתפללים – א"צ [=אין צריך] לעמוד, ואפי' [לו] מדת חסידות ליכא" (שם).

מגמת ההחמרה על היושב מתחלפת אפוא במגמת הקלה מפליגה כאשר מדובר במי שיושב ו"עוסק בתורה". ואם מדובר בקבוצה של לומדים – לא זו בלבד שאין הם צריכים לקום מפני מתפלל יחיד, אלא אף מפני המניין המבקש להתפלל באותו מקום בציבור אין הם צריכים לקום. ואם לא די בכך, מבקש הח"ח למנוע אף את האפשרות שהיושבים יקומו מתוך "מידת חסידות" (ברוח דברי הרמ"א, לעיל), ומציין כי במקרה זה אין בקימה אף משום מידת חסידות.

לימוד תורה כנגד הקפדה על זמן התפילה

את הוראת השו"ע, לפיה אסור לאדם ללמוד משהגיע זמן התפילה (שו"ע, אורח חיים, פט, ו), מבאר הח"ח כי טעמה הוא בחשש שמא בשל טירדת הלימוד ישכח האדם להתפלל; על יסוד טעם זה הוא מסייג את האיסור, וקובע כי "אם אמר לחבירו שאינו לומד, שאם יטרד בגירסא [=בלימוד] יזכירנו שלא יעביר הזמן – מותר ללמוד" (משנ"ב, שם, לד). גם כאן מציע אפוא הח"ח "חילוק" שיש בו כדי לצמצם את איסור לימוד התורה בנסיבות הנדונות.

יתר על כן, גם אם התחיל האדם ללמוד לפני שהגיע זמן התפילה או קריאת שמע, על פי השו"ע הריהו חייב להפסיק מלימודו לשם כך: "מי שתורתו אומנותו, כגון רשב"י [=רבי שמעון בר יוחאי] וחבריו, מפסיק [את לימודו] לק"ש [=לקריאת שמע] ולא לתפלה; אבל אנו מפסיקים בין לק"ש בין לתפלה" (שו"ע, אורח חיים, קו, ב). ההוראה שבסיפא צומצמה כבר על ידי הרמ"א, שקבע כי אין היא חלה על מי שמלמד אחרים, וכן הדגיש שהדברים אמורים כאשר זמן התפילה או קריאת שמע עומד לחלוף, ואילו "אם אין השעה עוברת, ויש לו שהות עדיין להתפלל ולקרוא ק"ש – אינו פוסק כלל". הח"ח מנהל על כך דיון ארוך בביה"ל (שם). ראשית, הוא מגן על דבריו האחרונים של הרמ"א מפני ה'לבוש', שמשיג עליו וקובע כי החובה להפסיק חלה גם אם נשאר די זמן להתפלל או לקרוא; שנית, הוא מאמץ את הוראתו של ה'אליה רבה', לפיה גם על פי הדעה החולקת אם האדם התחיל ללמוד עוד לפני שהגיע זמן קריאת שמע, והוא יודע שיוכל לזכור ולקרוא קריאת שמע לפני סוף זמנה – אין הוא חייב להפסיק. וצמצום נוסף של חובת ההפסקה: אפילו אם התחיל ללמוד לאחר שהגיע זמן קריאת שמע, והוא נמצא לבדו בביתו, אם יש חשש ש"כשלא ילמוד עתה יתבטל מלימודו ולא ילמוד כלל, אפשר דיש להקל ולסמוך ע"ד [=על דעת] הלבוש והפר"ח [=וה'פרי חדש'] הנ"ל" (שם). בדרך אופיינית, הח"ח משתדל עדיין לתפוס את החבל בשתי חומרותיו, ומציע כי על כל פנים "אפשר שיותר טוב בזה שיפסיק ויקרא ק"ש ויחזור ללימודו כדי לצאת בזה דעת המחמירין" – אך סייג מהוסס זה איננו דוחה את הוראתו הקודמת. ולבסוף, צמצום נוסף: כל ההוראות המגבילות הללו אינן אלא במי שלומד בביתו ביחידות, אך "בבהמ"ד [=בבית המדרש] אין צריך להחמיר כלל בזה, ואפילו לכתחילה מותר להתחיל וללמוד אף ביחידות קודם התפלה כשלא יעבור עי"ז [=על ידי זה] זמן ק"ש דבבהמ"ד של רבים לא שייך דילמא מיטריד בגירסיה". מכל המהלך הפרשני הזה נותרה לנו המסקנה, כי אדם צריך להפסיק את לימודו רק במקרה שבו מתקיימים התנאים הבאים: אותו אדם לומד לעצמו (ואינו מלמד אחרים), בביתו ולא בבית המדרש, רק כאשר זמן התפילה עומד לחלוף או שהאדם חושש שלא יזכור להתפלל. בכל שאר המקרים – אל לו להפסיק; אכן, כברת דרך ארוכה מהוראתו הגורפת של השו"ע, שהורה להפסיק בכל מקרה.

לימוד תורה כנגד תפילה בציבור

חיוב התפילה בציבור עלול אף הוא להתנגש לעתים עם ערך לימוד התורה, כאשר המתפלל עוזב את תלמודו כדי ללכת להתפלל במנין. וגם כאן נראה, כי ערך זה נדחה אצל הח"ח מפני ערך תלמוד תורה, אם כי בלשון מהוססת. השו"ע פסק, כי אסור לאדם הנמצא בבית הכנסת להקדים ולהתפלל לפני הציבור, אלא אם כן השעה עוברת והציבור איננו מגיע לתפילה בזמנה (שו"ע, אורח חיים, צ, י). תחילה מעיר הח"ח, כי מן הגמרא משתמע שאיסור זה חל אף אם הוא רוצה להקדים את תפילתו "בשביל לימוד התורה, כגון שיש לו שיעור קבוע ללמוד תורה אצל אחד" (משנ"ב, שם, לד), אך מיד לאחר מכן הוא כותב, כי הוראה זו נוגעת להקדמת התפילה במקום שבו מתפלל הציבור, אך אם אותו אדם פורש מן הציבור והולך לביתו להתפלל – יתכן שהדבר מותר למען תלמוד תורה:

כתב הב"ח, דאם צריך הוא למהר תפלתו, כגון שיוצא לדרך, ייצא מבית הכנסת ויתפלל בביתו. ואפשר שבביתו לימוד התורה גם כן מותר לעשות כן, וכן משמע בספר מאמר מרדכי; אך שם איירי לענין תפילת מוסף, ואפשר שהוא הדין לענין שחרית, ועיין לקמן סעיף יח (משנ"ב, שם, לד).

אף שהח"ח נוקט לשון ספק ("אפשר"), נראה בבירור כי לאפשרות זו נוטה דעתו. ואם לא די בכך, הוא מוסיף כי דברים אלה אינם אמורים אלא במי שלא התפלל עדיין, אך מי שכבר התפלל ונותר בבית הכנסת ללמוד – הריהו "עוסק בתורה ואינו חושש" (שם, נח). יתר על כן, בסעיף יח, אליו מתייחס הח"ח, מביא הרמ"א דעה בשם "יש אומרים", ולפיה מי שתורתו אומנותו רשאי להתפלל ביחידות בבית המדרש הקבוע לו, ואינו חייב ללכת למנין מרוחק יותר, אלא שהוא מסייג את הדברים ואומר: "אפילו הכי לא ירגיל עצמו לעשות כן, שלא ילמדו עמי הארץ ממנו ויתבטלו מבית הכנסת" (רמ"א לשו"ע, שם). הח"ח מוסיף על כך דעות מן האחרונים, לפיהן אין מחלוקת לגבי מי שתורתו אומנותו שהיתר זה חל לגביו, וה"יש אומרים" שכתב הרמ"א מתייחס רק להדיוטות, "וכל שכן בלומד תורה ברבים, שאין לו לבטל מלימודו לילך לבי כנישתא" (משנ"ב, שם, נו). את היסוסו של הרמ"א צמצם אפוא הח"ח למקרה מסוים, ולגבי שאר המקרים פירש את דברי הרמ"א כמניחים את עדיפות ערך לימוד התורה. בענין זה שוב אין הוא נוקט לשון שמא, אלא לשון ברי.

אכן, מסתבר שהח"ח לא היה עקבי בעניין זה. בניגוד לשני מקורות אלה, הוא מביא במקום אחר את דעת ה'אליה רבה', לפיה "יש לקנוס האנשים שמונעים [עצמם מ]לילך לבית הכנסת משום שעוסקין בתורה או משום שמשתכרין ממון" (משנ"ב, שם, כט), ושם משתמע כי הדברים נוגעים אף למי שתורתו אומנותו ("בעל תורה"), ואף למי שלומד בביתו. טעם הדבר, כי יש כאן חשש חילול ה', וחשש שמא ילמדו ממנו עמי הארץ. טעם זה הוא, כנראה, טעם נכבד דיו כדי לדחות מפניו את ערך תלמוד תורה. ואמנם, גם לגבי לימוד תורה בשעת חזרת הש"ץ הורה הח"ח ברוח זו כי "יש להיזהר מלומר תחנונים או ללמוד בעת חזרת הש"ץ [...] שאם הלומדים יפנו ללימודם, עמי הארץ ילמדו מהן שלא להאזין לשליח ציבור ויעסקו בשיחה בטלה ח"ו [=חס ושלום], ויימצאו [הלומדים] מחטיאין את הרבים" (משנ"ב, קכד, יז). נראה אפוא כי אפילו בהוראות אלה, שיש בהן לכאורה כדי להמעיט במקצת את משקלו המכריע של ערך תלמוד תורה, ניכר כי ההיפך הוא הנכון: מצד עצמו, ערך תלמוד תורה גובר על ערך התפילה, אך רק מחמת שיקולי מדיניות חברתית, הנוגעים לאלה שימעיטו מערך התפילה גם היכן שאין הוא עומד כנגד ערך תלמוד תורה, מוכן הח"ח לשנות את סולם הערכים המקורי בכעין "הוראת שעה".

לימוד תורה כנגד עבודה

אף שהעניין הבא אינו נוגע להתנגשות עם ערך התפילה, כדאי להביאו כאן, להשלמת התמונה. כשאדם מסיים את תפילתו, קובע השו"ע, "ילך לעסקיו, דכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עוון" (שו"ע, אורח חיים, קנו, א). הוא מוסיף כי למרות זאת "לא יעשה מלאכתו עיקר אלא עראי, ותורתו קבע", אך בהמשך הסעיף הוא מורה הוראות שונות לגבי התנהגות אדם בחיי הפרנסה, והסימן כולו אף נקרא "סדר משא ומתן" (שם). הח"ח, לעומת זאת, מסייג את הדברים, ומעלה על נס את ההתמסרות ללימוד תורה בלבד:

כתבו הספרים שזהו נאמר לכלל העולם שאין כולם יכולים לזכות לעלות למדרגה רמה זו להיות עסקם רק בתורה לבדה, אבל אנשים יחידים יוכל להמצא בכל עת באופן זה (וזהו שאמרו בברכות ל"ו ע"ב 'הרבה עשו כרשב"י [=כר' שמעון בר יוחאי] ולא עלתה בידן', ר"ל [=רוצה לומר]

דוקא הרבה) והקב"ה בודאי ימציא להם פרנסתם. וכעין זה כתב הרמב"ם פי"ג מהלכות שמיטין ויובלות 'ולא שבט לוי בלבד' וכו' עי"ש,¹⁸ ובפרט אם כבר נמצאו אנשים שרוצים להספיק לו צרכיו כדי שיעסוק בתורה בודאי לא שייך זה, ויששכר וזבלון יוכיח (ביה"ל, שם).

לנוכח ערך ההתפרנסות מיגיע כפיים, שהשו"ע נותן לו משקל בולט, מבקש הח"ח "להציל" את אלה שעדיין מוכנים ומסוגלים להקדיש עצמם ללימוד תורה בהתמסרות מלאה, אף אם אחרים מפרנסים אותם.

* * *

מכל האמור לעיל אנו רואים היטב, כי כאשר עומדים על כפות המאזניים ערך התפילה מצד אחד וערך לימוד התורה מצד שני – מבכר הח"ח את האחרון על פני הראשון. מובן כי אין הוא דוחה את ערך התפילה כליל, ואין הוא מעז לחלוק חזיתית על המחבר, על הרמ"א או על שאר "עמודי ההוראה" שאת סמכותם הוא מקבל – אך הוא עושה כל מאמץ פרשני כדי להגביר את משקלו הנורמטיבי של ערך תלמוד התורה, ומגייס כל מקור שתומך במהלך שכזה ואת כל הכלים הפרשניים העומדים לרשותו (אוקימתות, חילוקים וכד'). התוצאה היא, שכל הוראה שיש בה כדי להגביל את לימוד התורה או להפריע לו – תחולתה מצומצמת אצלו עד למינימום, גם אם ה"מחיר" לכך הוא לכאורה פגיעה יחסית בחוסנה הנורמטיבי של חובת התפילה.

בפרק הבא נבחן את דרכו בתחום אחר השרוי במתח עם חובת תלמוד תורה, והוא התחום של דיני האבלות.

18 הציטוט המלא מן הרמב"ם, הלכות שמיטה ויובל יג, יג: "ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשהו הא-להים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעה"ז [=בעולם הזה] דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללויים".

ג. תלמוד תורה מול מנהגי אבלות

אבל פטור מתלמוד תורה, והלימוד אף נאסר עליו, משום שנאמר: "פקודי ה' ישרים, משמחי לב" (תהלים יט, ט), ואין לשמוח בשעת האבלות (שו"ע, יורה דעה, שפד, א, וש"ך שם, ס"ק א). דין זה חל לא רק על אבלות אישית, אלא גם על צום תשעה באב כיום אבל לאומי (שו"ע, אורח חיים, תקנד, א), ונהגו להקדים ולהפסיק את הלימוד כבר בערב תשעה באב (שו"ע, אורח חיים, תקנג, ב). דיני האבלות מפורטים בחלק יורה דעה של השו"ע, חלק שהח"ח לא כתב עליו את חיבורו,¹⁹ ולכן איננו יודעים בבירור כיצד היה מפרש הוראות אלה של השו"ע; אלא שגם בחלק אורח חיים באות לידי ביטוי כמה הוראות הנוגעות לאבלות, בעיקר בשבת ובחול המועד, ואשר יש ללמוד מהן לא מעט. כפי שנראה להלן, מגמת פסיקתו של הח"ח, כפי שראינוהו בפרק הקודם לגבי המתח שבין לימוד התורה לתפילה, ממשיכה ומתקיימת גם במתח שבין לימוד תורה לאבלות.

לימוד תורה כנגד אבלות החורבן

באשר לתשעה באב עצמו, הח"ח איננו מנסה לצמצם את איסור תלמוד תורה, ומתיר את הלימוד רק ב"דברים המותרים" – דהיינו, בטקסטים העוסקים בפורענויות או בתוכחות, בלא פלפולים, קושיות או פירוקים (משנ"ב, תקנד, א-ח). אדרבא, הוא אף דוחה את דעת הט"ז, שסבר כי תינוקות של בית רבן מותרים בלימוד, ונוטה לדעת האוסרים זאת עליהם (ביה"ל לשו"ע, אורח חיים, תקנד, א). כך בנוגע לתשעה באב עצמו, שאיסור לימוד התורה בו הוא מתקנת חז"ל; ואולם, בכל הנוגע לערב תשעה באב, שבו איסור הלימוד איננו אלא מכח מנהג, הריהו נוקט מגמת צמצום מובהקת, ודבריו שם מאירים גם את עמדתו לגבי תשעה באב עצמו.

במה דברים אמורים? הרמ"א כתב, כי "נהגו שלא ללמוד בערב תשעה באב מחצות ואילך, כ"א [=כי אם] בדברים המותרים בתשעה באב [...] וכן לא

19 לפי מקצת עדויות לא התכוון לכתוב עליו כלל, ולפי עדויות אחרות רצה בכך אך לא הספיק (הרב מ"מ ישר, החפץ חיים חייו ופועלו, תל-אביב 1961, כרך א, עמ' רח-רט, ובעיקר בהע' 4, שם).

יטייל ערב תשעה באב" (רמ"א לשו"ע, אורח חיים, תקנג, ב). איסור זה חל אף בשבת (שם, וראה להלן). המגן אברהם כתב כי אין בכך ביטול תורה, שהרי יכול אדם ללמוד את הדברים המותרים בתשעה באב (מג"א, שם, ס"ק ז). על דברים קצרים אלה מעיר הח"ח באריכות רבה, הן במשנ"ב והן בביה"ל. במשנ"ב הוא כותב:

ונהגו וכו' – דתורה משמחת הלב, ומ"מ כ"ז [=ומכל מקום כל זה] אינו מדינא דהא מותר בעט"ב [=בערב ט' באב] מדינא כל החמשה עינויים, ועיקר הטעם משום שהוא יכול ללמוד דברים המותרים בט"ב. והנה, מהרבה אחרונים משמע שתפסו המנהג הזה ולא ערערו עליו דאפילו אם חל בשבת הסכימו כמה אחרונים להתנהג כמ"ש [=כמו שכתב] הרמ"א וכמו שאכתוב לקמיה. אמנם יש איזה אחרונים שפקפקו מאד על המנהג הזה. ראשון לכול, הרש"ל. כתבו עליו שלמד בעצמו אחר חצות והתיר גם לאחרים בזה. גם הגר"א בביאורו כתב דחומרא יתירא היא וכן המאמר מרדכי בספרו מאריך בזה וכתב שהוא מביא הרבה לידי ביטול תורה להלומדים שמתרשלים ללמוד דברים המותרים בט"ב דאין אדם לומד אלא מה שלבו חפץ, וע"כ [=ועל כן] דעתו להקל בזה וכתב דכן היה הוא נוהג, ע"ש [=עייין שם]²⁰ וכן הח"א [=ה'חיי אדם'] כתב שהוא חומרא בעלמא. וע"כ נראה דמי שרוצה להקל בזה אין מוחין בידו.

זהו אחד המקומות הנדירים ביותר שבהם מרשה הח"ח לעצמו להתנגד חזיתית להוראת הרמ"א, ולהתיר היתר כמעט מוחלט במקום שהרמ"א אוסר. הוא אמנם מציג את הלבטים והמחלוקות שיש בעניין זה, אך אין ספק כי דעתו כדעת האחרונים המתירים, וכך הוא אף מסכם את מסקנתו. דבריו בביה"ל מאלפים לא פחות. שלא כדרכו בחלק זה של פירושו, המוקדש בדרך כלל לחידושים ועיונים שלו-עצמו, הח"ח מקדיש כמעט את כל הטקסט בביה"ל זה לציטוט ישיר מדברי ה'מאמר מרדכי', אותם הזכיר במובאה דלעיל. דבריו של ר' מרדכי כרמי ברורים ונוקבים:

הוראה זו תמוהה היא בעיני הרבה, וכבר ראיתי לקצת מן האחרוני' [ם] דצווחו עליה. אמנם הרב מ"א [=מגן אברהם] קיים דברי הרמ"א ז"ל [...]

20 במובאה שלהלן, ליד הע' 23.

עורך תלמוד תורה במשנת החפץ חיים ופסיקתו בעניין תלמוד תורה לנשים

ואיך שיהיה, נלע"ד [=נראה לעניות דעתי] דאין לחוש לדברים אלו לפי שאין לנו טעם נכון לאסור הלימוד בשבת כלל. ומ"ש [=ומה שכתב] הרב מ"א [=מגן אברהם] להחמיר מטע' [ם] דיכול ללמוד דברים המותרים [ם] [בתשעה באב] [...] – אומר אני שאין זה מספיק, לפי שאין אדם לומד אלא מה שלבו חפץ. ועינינו הרואות דכמה ת"ח [=תלמידי חכמים] מתרשלים בלימוד המותר ביום ט"ב עצמו משום דצער הוא להם ללמוד במה שאינ' [ם] רגילין, וגם אני בעוה"ר [=בעוונותי הרבים] כא' [חד] מהם. ולכן איני חושש לסברא זו ודעתי נוטה להתיר אפי' [לו] בחול עד סמוך לבה"ש [=לבין השמשות]. ואי לאו דמיסתפינא מחברותא [!] ²¹ הוה אמינא דאפי' [לו] ביום ט"ב עצמו היה לנו להתיר, דבעו"ה [=דבעוונותינו הרבים] נתקלקלו הדורות וביום ט"ב עצמו מטיילין בשווקים ומשיחין שיחת חולין, ואפי' [לו] היודעי' [ם] ספר וקצת הלומדים מקילין בזה. ופשיטא דטפי הוה עדיף להו ללמוד. וכיוצא בדבר מצינו בירוש' [למי], הביאו הה"מ [=הרב המגיד – ה'מגיד משנה] פ"ז מה' [לכות] י"ט: 'א"ר אבא בר ממל אלו היה מי שיתמנה עמי הייתי מתיר מלאכה בחוה"מ [=בחול המועד], כלום אסרו אלא כדי שיהא אוכלין ושותין ושמחין ועוסקין בתורה [ו] כדון אינון אוכלין ושותין ופוחזין' ע"כ. אף אנו נאמר: כלום אסרו הלמוד אלא כדי שיהיו יושבין בעניני צער ואבלו' [ת] ומתוך כך זוכרין ודואגי' [ם] על חורבן הבית, והנה מטיילין ומשיחין שיחת חולין ומסיחין דעתן מן האבלות ומתוך כך באים לידי שחוק והיתול. אלא דמאחר שאיסור ברור הוא בש"ס ופוסקי' [ם] פשיטא דאין לנו כח להקל [בתשעה באב עצמו], ושומר נפשו ירחיק עצמו משחוק והיתול וטיוול, כדלקמן סי' תקנ"ד סכ"א, והשם יכפר בעד השוגגים. אמנם בעט"ב יש להקל כיון שלא הוזכר בש"ס ופוסקים וכן אני נוהג אפי' [לו] בחול, וסמיכנא בהא על רש"ל ז"ל [...] ומ"מ [=ומכל מקום] מי שמרגיש בעצמו שיוכל לדחוק וללמוד דברים המותרים ולא ימעט מפני זה בלמודו – קדוש יאמר לו ואחר כוונת הלב הן הן הדברים. ²²

21 הח"ח מתקן כאן ל'מחברייא', ונראה שכן צ"ל.

22 ר' מ' כרמי, מאמר מרדכי, ירושלים תש"ל (דפוס צילום של מהדורת ליוורנו תקמ"ד), תקנ"ד, ס"ק ב (דף רגג ע"ב); מובא בשינויי לשון קלים בכיה"ל לשו"ע, שם.

כאמור, דברים אלה של המאמר מרדכי מצוטטים ע"י הח"ח מילה במילה, כמעט בכל אורכם (הוא מדלג רק על השקלא וטריא על דברי המגן אברהם, שהושמטו גם במובאה דלעיל) וכמעט ללא כל תוספת משלו, בתוך "סימני ציטוט" ('זו"ל' ... 'עכ"ל'). אין ספק כי הוא סומך עליהם את ידיו ומזדהה איתם, וכך גם עולה מלשונו במשנ"ב, שבה הוא מפנה אל מקור זה. גם את תיאור המציאות החברתית שמביא הפוסק הספרדי בן המאה ה-18 הוא מותיר על כנו כאילו התייחסו הדברים אל מציאות זמנו-שלו. ודוק, כי ר' מרדכי כרמי איננו מסתפק רק בביטול המנהג האוסר לימוד תורה בערב תשעה באב, ומעיר גם לגבי תשעה באב עצמו, כי אילו היה הדבר בכוחו היה מתיר את איסור לימוד התורה בו, ורק מכיון שהוא ירא מהוראת חז"ל הריהו נכנע בפניו. הח"ח נראה כמי שסומך את ידיו גם על דברים אלה.

קו זה עולה גם בדבריו הבאים. הרמ"א הורה בהמשך דבריו (שם) כי בשל אותו מנהג שלא ללמוד בערב תשעה באב, "אם חל [ערב תשעה באב] בשבת אין אומרים פרקי אבות". גם כאן מציין הח"ח את דעת האחרונים החולקים, וסומך ידיו עליהם כנגד דעת הרמ"א. הוא מעיר: "הט"ז מפקפק מאוד על מניעת הלימוד בשבת, ומסיים דהלומד בשבת אחר חצות לא הפסיד שכרו, והיינו אפילו כשחל תשעה באב בשבת, וכל שכן כשחל ערב ט"ב בשבת, ונראה דיש לסמוך על זה, אחרי שאפילו כשחל בחול כמה אחרונים מקילין, וכנ"ל [-וכן נראה לי] (משנ"ב, שם, י). גם כאן מבכר אפוא הח"ח לסמוך על הדעה המקלה, כלומר, זו המבטלת את איסור לימוד התורה.

אפילו האבלות המוגבלת של ימי 'בין המצרים' – בין י"ז בתמוז לתשעה באב – נתפסת אצל הח"ח כמאיימת על לימוד התורה, אף שאין בה כל הגבלה על היקף הלימוד או על תוכנו. כאשר מציין השו"ע כי ישנם המחמירים שלא להתרחץ בכל תקופת 'שלושת השבועות' (שו"ע, אורח חיים, תקנא, טז) – מקבל הח"ח את המלצת השערי תשובה כי תלמידי חכמים לא יאמצו חומרה זו, מפאת חשש ביטול תורה:

ות"ח אין כדאי שינהג בחומרא זו, שממעט במלאכת שמים, שא"א [=שאי אפשר] שלא יתמעט מלימודו איזה שעות מפני התענית, וצריך לשקול במאזני צדק בענינים אלו (משנ"ב, שם, ס"ק צ).

ערך תלמוד תורה במשנת החפץ חיים ופסיקתו בעניין תלמוד תורה לנשים

אנו רואים אפוא כי גם כאשר מדובר בחשש עקיף בלבד לפגיעה בלימוד התורה, הח"ח מצמצם אותו כפי יכולתו, ובפרט כאשר מדובר בחומרא בעלמא.

לימוד תורה כנגד אנינות ביום טוב ובחול המועד

דוגמא נוספת, אך צנועה יותר, לגישתו זו, אפשר למצוא בהוראתו לגבי מניעת לימוד תורה מאונן ביום טוב. על פי ההלכה, אין חיובי האבלות נוהגים ביום טוב, והוא הדין גם לגבי חיובי האנינות – דיני האבלות המוגבלים הנוהגים בין הפטירה לקבורה. השו"ע קובע כי פטור זה חל רק כאשר האדם איננו טרוד בענייני הקבורה ביום טוב, אך אם הוא יוצא לעמוד בקצה תחום השבת, כדי שמיד בצאת השבת יוכל לעסוק בקבורת הנפטר ("מחשיך על התחום") – חלים עליו דיני האנינות מרגע שיצא לשם. דיני האנינות חלים עליו גם אם פעל כדי לקבור את הנפטר על ידי גוי, או אם רצה לקבור אותו ביום טוב שני של גלויות, שבו מותר לקבור את המת (שו"ע, אורח חיים, תקמח, ה).

אחד הדברים האסורים על אונן הוא תלמוד תורה, ועמד על כך המגן אברהם, שכתב, בעקבות הרא"ש, כי דין זה חל רק כאשר האונן מתעסק בקבורת המת, "אבל בשעה שאינו מתעסק בצרכי קבורה אין דין אנינות נוהג בו". הוא מוסיף וכותב, כי "אונן ברגל אסור בד"ת, וכ"מ [=בדברי תורה, וכן מצינו] בי"ד שמ"א ס"ה בהגה שכתב דאסור בשמחה, ופקודי ה' ישרים משמחי לב, וכ"ש [=וכל שכן] שאסור לעלות לתורה" (מג"א לשו"ע, תקמח, ה). לפי דברים אלה, פטור האדם מדיני אנינות גם כאשר אין לו אפשרות או רצון לקבור את הנפטר בו ביום. גם הח"ח מייחד את דיבורו לעניין לימוד התורה של האונן, ואומר:

ואונן ברגל אסור בד"ת דהוא אסור בשמחה ופקודי ד' ישרים משמחי לב וכ"ש [=וכל שכן] שאסור לעלות בתורה (מ"א ע"ש [=מגן אברהם], עיין שם). והנה, מדבריו משמע דאף בשעה שאינו רוצה לקבור, וביו"ט ראשון, או כגון בלילה שאין דרך לקברו אפ"ה [=אפילו הכי] אסור בד"ת. ועיין ב'דגול מרובה' שמשיג ע"ז [=על זה] דכיון שאז אין דין אנינות עליו למה יהא אסור בד"ת וכן מפקפק ע"ז בספר בגדי ישע, ע"ש (משנ"ב, שם, כא).

לפי אחרונים אלה, אם אין לאדם רצון או אפשרות לקבור את הנפטר בו ביום, לא נאסר עליו לעסוק בדברי תורה, אף אם מתו מוטל לפניו. נראה בבירור כי הח"ח פוסק כמותם, ומעדיף את הפירוש המתיר את לימוד התורה גם במצב זה. גם כאן אין הוא נרתע מלחלוק על אחד ממקורות הסמכות העיקריים שלו, ה'מגן אברהם', שבדרך כלל הוא רואה בו סמכות ראשונה במעלה ומרבה עד מאוד להסתמך עליו בפסיקתו.

מגמה דומה עולה גם מפסיקתו בעניין תלמוד תורה לאבל בחול המועד. השו"ע פוסק, כי האיסור לנהוג אבילות בחול המועד אינו נוגע אלא לדברים שבפרהסיא, אך בצנעה – על האבל לנהוג אבילות (שו"ע, אורח חיים, תקמח, ד). הח"ח מבאר כי "רחיצה בחמין ותשיש ותלמוד תורה" הם בכלל הדברים שבצנעה, ולפיכך עליו לנהוג בהם אבילות ולהימנע מהם; אך הוא אינו שוכח להוסיף, כי "יש מתירין בתלמוד תורה" (משנ"ב, שם, טז), וגם הפעם נראה כי דעתו נוטה לדעה אחרונה זו.

לימוד תורה כנגד האבלות על פטירת משה רבנו

הדוגמא האחרונה בפרק זה עוסקת בדרגת אבלות קלה במיוחד, ואין היא אלא בבחינת סניף שולי לדוגמאות הנזכרות, הכבדות הימנה. במנחה של שבת, לאחר תפילת העמידה, נהוג להוסיף שלושה פסוקים המתחילים במילה 'צדקתך', והמדברים על הצדקת דינו של הקב"ה. כמו כן נוצר מנהג שלא לקבוע לימוד תורה ברבים בשעת המנחה. הטור מביא מנהגים אלה ומבארם:

ונוהגין בכל המקומות לומר ג' פסוקים של צדקתך, וכתב רב שלום הטעם שתקנו לומר צדוק הדין על שמת משה רבינו באותה שעה, וגם נהגו שלא לקבוע מדרש בין שתי תפלות משום חכם שמת כל בתי מדרשות בטילין. מזה הטעם נמי הנהיג ר"ת [=רבנו תם] שלא לקבוע אז סעודה. ויש מדרשים שמוכיחים שלא מת באותה שעה, ומה שאומרים צדקתך – בשביל הרשעים שחוזרים לגיהנם במ"ש [=במוצאי שבת] (טור, אורח חיים, רצב).

על פי הדעה הראשונה שמביא הטור, ההימנעות מקביעת "מדרש" בין מנחה לערבית היא אפוא ביטוי של אבלות-זוטא על מותו של משה. זוהי הוראה תמוהה במקצת, שהרי לא מצינו קביעת יום אבל על בסיס שבועי, והדין בדבר

ביטול בתי מדרשות לצורך כבוד המת איננו נוגע אלא לשעת הלוויית המת ולא ליום הזיכרון של הנפטר, חשוב ככל שיהיה. ואמנם, ר' יוסף קארו, שפסק להלכה את המנהג לומר 'צדקתך', לא הזכיר כלל את המנהג של ביטול מדרשות (שו"ע, אורח חיים, רצב, ב). אלא שהרמ"א הוסיף כל כך את הגהתו:

ונהגו שלא לקבוע מדרש בין מנחה למעריב (טור), אבל אומרים פרקי אבות בקיץ ושיר המעלות בחורף, וכ"מ [=וכל מקום] לפי מנהגו (רמ"א, שם).

על דברים אלה של הרמ"א מעיר הח"ח כמה הערות. לגבי טעם המנהג הוא כותב כי משה אמנם לא מת בזמן זה, אלא ביום חול, אך "לא נגזו עד שבת במנחה, בשעתא דעת רצון, וכמו שכתוב בזוהר" (משנ"ב, שם, ו). באשר להוראה עצמה, תחילה הוא מדייק בלשון הרמ"א, כי מדובר במנהג גרידא ולא באיסור של ממש ("ואינו איסור אלא מנהג לזכרון בעלמא"), ואחר כך הוא מצמצם אותה באמצעות חילוק אופייני: "ודוקא שלא ללמוד בחברותא, אבל שנים שנים לומדים בבתיהם, כמ"ש ביו"ד סימן שד"מ סי"ח לענין נשיא שמת" (משנ"ב, שם, ח). לדבריו, אם נוהגים לפי מנהג זה, יש ללמוד תורה לפני תפילת המנחה, אך בעיקרו של דבר נראה כי לדעתו יש מקום לבטל את המנהג כולו. גם הפעם הוא מסתמך על אחרונים שקדמו לו:

ובא"ר [=וב'אליה רבה'] איתא בשם 'מלבושי יו"ט' שראה לרבו מהר"ל מפראג כמה פעמים שדרש בין מנחה למעריב. וע"כ [=ועל כן] נראה דבזמנינו אין למנוע זה, כידוע שמצוי בעו"ה [=בעוונותינו הרבים] באיזה מקומות שעוסקין אז כמה אנשים בבהמ"ד בשיחה בטלה, ובודאי טוב יותר לשמוע אז דברי מוסר כדי שלא יבואו לזה (משנ"ב, שם, ט).

הגיון דבריו של הח"ח הוא בדיוק אותו היגיון שהדריך אותו בעניין תלמוד תורה בערב תשעה באב, ואף הוא מבטא את משאלתו הדחוייה של ה'מאמר מרדכי' לגבי תשעה באב עצמו: אילו הזמן המתפנה מאי-לימוד התורה היה מוקדש לזכירת המת או לעיסוק בעניינים הנוגעים לאבלות, ניחא; אך מכיון שבפועל מוקדש הזמן לשיחות בטלות ולבילויי סרק – מוטב שילמדו בו תורה.

* * *

נוכל אפוא לסכם, כי כאשר מדובר באבלות שמכח תקנת חז"ל, מותר הח"ח את איסור לימוד התורה על כנו, אך מבקש לצמצמו באמצעות חילוקים ופתיחת פתחי היתר שונים; ואילו כאשר מדובר באבלות שאיננה אלא מכח מנהג, והיא סמלית בעיקרה – אין הוא נרתע מלדחות את ערך המנהג כליל, ולהשיב את היתר לימוד התורה על כנו, אף כאשר הוא נאלץ להתנגש חזיתית בעמדת הרמ"א, וזאת מתוך ההנחה שאין מקום לביטול לימוד התורה כאשר הזמן המתפנה לכך איננו מוקדש לתכלית המקורית שלו (אבלות, במקרה דנן), ובכגון זה, כאשר על כף המאזניים האחת מונחת הנאמנות למנהג והביטוי הסמלי-בלבד של האבלות ועל הכף השנייה מונחות כל הסגולות והמעלות של לימוד התורה – על הערך השני לגבור על הראשון, גם במחיר עקירת מנהג שנקבע כהלכה פסוקה בידי הרמ"א.

בפרק הבא נבחן את הדברים אל מול חובות הלכתיות שונות, מתחומים שונים, שחלק גדול מהן נוגעות ליחס הכבוד והמורא כלפי מקומות וזמנים שיש בהם קדושה.

ד. תלמוד תורה מול מגוון חובות אחרות

בעניינים רבים קובעת ההלכה כי יש לנהוג כבוד בבני אדם מסויימים, במקומות מסויימים או בזמנים מסויימים שיש בהם קדושה או מעלה. בין אלה יש למנות את חובת כיבודם של בית הכנסת ובית המדרש, חובת כיבודו של תלמיד-חכם וחובת כיבודם של שבת ויום טוב. קיומן של חובות אלה מצריך שינוי מן השיגרה, או לכל הפחות סטייה מן הנוחות המורגלת, כלפי שאר בני אדם, מקומות וזמנים. לעתים יש בשינויים אלה כדי לגרור הפרעה כלשהי גם ללימוד התורה, במיוחד כאשר לימוד זה הוא חלק מאותה שיגרה. כפי שנראה להלן, בשורה של הכרעות הלכתיות מצמצם הח"ח את תחולתן של חובות הכיבוד הללו, כל אימת שהן עלולות להתנגש בלימוד התורה.

לימוד תורה כנגד כבוד בית הכנסת ובית המדרש

השו"ע קובע, כי "בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהם קלות ראש כגון: שחוק והתול ושיחה בטילה, ואין אוכלים ושותים בהם ולא מתקשטין בהם ולא מטיילין בהם ולא נכנסים בהם בחמה מפני החמה ובגשמים מפני

עורך תלמוד תורה במשנת החפץ חיים ופסיקתו בעניין תלמוד תורה לנשים

הגשמים" (שו"ע, אורח חיים, קנא, א). ואולם, המחבר מסייג מעט את האיסור: "ות"ח [=ותלמידי חכמים] ותלמידיהם מותרים לאכול ולשתות בהם, מדוחק" (שם). על דברים אלה מביא הח"ח פירוש בשם המגן אברהם, ולפיו יש להרחיב את ההיתר, כי "לאנשים הלומדים שם בקביעות לעולם שעת הדחק הוא, דאם יצטרך לילך לאכול ולשתות בביתו בודאי יתבטל מלימודו" (משנ"ב, שם, ס"ק ח).²³ במלים אחרות, כאשר על הכף האחת מונחים כבודם של בית הכנסת ובית המדרש, ועל הכף השנייה החשש מביטול תורה – הערך הראשון דוחה את האחרון.

העדפה זו עולה גם מהמשך דבריו. באותו סעיף של השו"ע מוסיף הרמ"א היתר נוסף על היתרו של המחבר: "וי"א דבכה"מ [=ויש אומרים דבבית המדרש] – אפי' [לו] שלא מדוחק שרי" (רמ"א, שם). אף שמדובר ב"יש אומרים" בלבד, נראה כי הח"ח מאמץ אותו להלכה. הוא ער לכך שקדושת בית המדרש חמורה מקדושת בית הכנסת (שו"ע, אורח חיים, קנג, א) אך מסביר את דעת המתירים בכך ש"ס"ל [=סבירא להו] דלענין חכמים ותלמידיהם שלומדים שם בקביעות התירו להם אפילו שלא מדוחק, משום דביהמ"ד הוא ביתו" (משנ"ב, שם, ח). הוא אף מרחיב את ההיתר לפעולות נוספות: "ולאו דוקא אכילה ושתיה, דה"ה [=דהוא הדין] לכל תשמישיהם שרי" (משנ"ב, שם). כבודם של בית הכנסת ובית המדרש נדחו אפוא לטובת נוחותם של החכמים ותלמידיהם, על יסוד ההנחה שנוחות זו תאפשר להם לשמור על רצף לימוד התורה.

גם את הוראת השו"ע, לפיה אסור לאדם לרוץ בצאתו מבית הכנסת (שו"ע, אורח חיים, צ, יב), שנפסקה אף היא מתוך הטעם של שמירת כבוד בית הכנסת, הוא מסייג במפורש, ואומר כי אדרבא, "מצווה לרוץ [...] אם יוצא מבית הכנסת לבית המדרש כדי ללמוד תורה" (משנ"ב, שם, ס"ק מג).

לימוד תורה כנגד כבוד תלמיד חכם וכבוד המלכות

לא רק הערכים של כבוד בית הכנסת וכבוד בית המדרש נדחים מפני הערך של לימוד התורה, אלא גם הערך של כבוד התורה עצמו. על פי המנהג, כאשר

23 הוא מדגיש כי היתר זה חל רק לגבי אלה הלומדים שם, "אבל אם אין לומדים בבית הכנסת ובבית המדרש אסורים לאכול ולשתות שם וכן הסכימו כמה אחרונים".

מסיים שליח הציבור את תפילתו בלחש הוא ממתין לרב העיר לפני שיתחיל את תפילתו שבקול. על פי הרמ"א, אין לנהוג כך: "אם יש יחידים בקהל מאריכין בתפלתן, אין לש"צ להמתין עליהם אפי"ל [לו] היו חשובי העיר" (רמ"א לשו"ע, אורח חיים, קכד, ג). הרמ"א מוסיף כי דין זה חל לא רק על תלמיד חכם שכבר הגיע ומתפלל עם הקהל, אלא גם לגבי תלמיד חכם שעדיין לא הגיע, והקהל ממתין לבואו (רמ"א, שם). הח"ח מבאר את טעמו של הרמ"א בנימוק ש"כיון שיש עשרה ישנה שם השכינה²⁴ ועל מי ימתינו עוד?!". כבוד השכינה גובר אפוא על כבודו של הרב. ואולם, לאור נימוק זה, יש במנהג הרווח טעם לפגם, שהרי השמירה על כבוד הרב גוררת זלזול בכבוד השכינה, העומדת וממתינה כביכול עם עשרת המתפללים. הח"ח נחלץ אפוא להגנת המנהג, ותולה אותו בשיקול מעשי:

וכהיום נתפשט המנהג להמתין על אב"ד [=אב בית דין]. ונראה הטעם משום דהמנהג כהיום בערי ישראל לקבוע עם האב"ד ביחד עת ללמוד אחר התפילה ואם כשיתקבץ מנין תיכף יתפללו ילך אח"כ כ"א [=כל אחד] לדרכו ויוגרם עי"ז [=על ידי זה] ביטול תורה. וקביעות לימוד שלאחר התפילה הוא ענין גדול וכדאיתא בטוש"ע לקמן סי' קנה, עי"ש [=עייין שם]. [...] כתב הא"ר [=ה'אליה רבה']: יש לו להרב להקדים עצמו לבוא לב"ה [=לבית הכנסת] קודם, כדי שלא ימתינו עליו (משנ"ב, שם, טו).

קביעת הלימוד לאחר התפילה הוא "ענין גדול מאוד" – גדול אפילו יותר מכבוד השכינה! – אכן, לא כבודו של הת"ח הוא המונח כאן על כף המאזניים השניה, אלא הצורך לשמור על הקהל לבל יתפזר לאחר התפילה, בשל העובדה שהרב יאחר להגיע ויהיה עדיין שקוע בתפילתו כשרוב הקהל יסיים אותה; וכאשר לימוד התורה הוא הערך העומד למשקל – הוא מכריע כמעט כל ערך אחר.

כך הדבר לא רק לגבי כבוד תלמיד חכם, אלא גם לגבי כבודו של מלך בשור דם. השו"ע כותב כי "מצווה להשתדל לראות מלכים, אפילו מלכי אומות העולם", כדי לברך עליהם "ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם" (שו"ע, אורח חיים, רכד, ח-ט). על כך כותב הח"ח, כי אם אדם ראה כבר מלך – אל

24 ראה: בבלי, ברכות ו ע"א; משנה, אבות ג, ו.

עורך תלמוד תורה במשנת החפץ חיים ופסיקתו בעניין תלמוד תורה לנשים

יבטל מלימודו כדי לראותו שוב, "אם לא שבא בחיל יותר ובכבוד יותר גדול" (משנ"ב, רכד, י). ביטול תורה דוחה לא רק את כבודו של המלך, אלא גם את ההודמנות לומר ברכה נדירה.

לימוד תורה כנגד כבוד השבת

כך הדין לא רק לגבי כבודם של בני אדם – כבוד תלמיד חכם וכבוד המלך – אלא גם לגבי כבודה של השבת. על פי השו"ע, מצווה על אדם להשתדל להכין את ההכנות לשבת בעצמו, מפני כבוד השבת. השו"ע מביא את המסופר בגמרא,²⁵ כי "רב חסדא היה מחתך הירק דק דק, ורבה ורב יוסף היו מבקעין עצים, ורבי זירא היה מדליק האש, ורב נחמן היה מתקן הבית ומכניס כלים הצריכים לשבת ומפנה כלי החול; ומהם ילמוד כל אדם, ולא יאמר לא אפגום בכבודי, כי זהו כבודו שמכבד את השבת" (שו"ע, אורח חיים, רנ, א). הח"ח מבאר, כי מצוות כיבוד השבת מוטלת על כל אדם, ו"מצווה בו יותר מבשלוחו, והוא הדין בכל המצוות: מצווה בו יותר מבשלוחו". לדעת הח"ח, הלכה זו איננה חובה גמורה, אלא רק המלצה, "כעין חובה, משום כבוד שבת". ואולם, בביה"ל (שם) מדקדק הח"ח בלשון הרמב"ם, הכותב דין זה בלשון "חובה", ולומד מכך שאולי לדעת הרמב"ם יש בכך חובה גמורה, "דאי לאו הכי לא היו מבטלין כל הני אמוראים תורתן עבור זה". לכאורה, אפשר להסיק כי לפי שיטת הח"ח, החולקת בפועל על הרמב"ם, ספק אם יש מקום לביטול תורה עבור הכנות לשבת. ואולם, ב"שער הציון" הוא כותב כי יש לדחות סברה זו, ומוטב שאדם יבצע את ההכנות לשבת בעצמו, אפילו על חשבון לימודו. שני טעמים חלופיים הוא מציע לדבר:

יש לומר, דדוקא מצוה שאין מוטל על גופו, כגון שיפסיק באמצע הלימוד לילך לגמול חסד עם איזה אדם במקום שאחר יוכל לעשות עמו הטובה ההיא, מה שאין כן בזה, שהכבוד שבת מוטלת על גופו, ומילא מצוה בו יותר מבשלוחו; אי נמי, דדוקא לענין כבוד שבת אמרינן כן, דחמירא, מה שאין כן לענין שאר מצוות, אם הוא תלמיד חכם ונוגע לביטול תורה; וצריך עיון (שעה"צ שם, ט).

25 וראה בבלי שבת קיט ע"א; ולענין 'מצווה בו יותר מבשלוחו' – קידושין מא ע"ט.

ישנן אפוא שתי אפשרויות פרשניות: או שההיתר לבטל תורה מצומצם רק למקרים שבהם אין ללומד תחליף, או שהם מצומצמים עוד יותר – רק להכנות לשבת. בספרו 'תורת הבית' נראה כי הח"ח נוטה לפירוש הראשון.²⁶ בין כך ובין כך, הח"ח מצמצם אפוא את תחולת הכלל "מצווה בו יותר מבשלוהו" כל אימת שהדבר נוגע לביטול תורה, וכל ההתלבטות שלו איננה אלא בשאלה אם לצמצמו מעט או לצמצמו הרבה.

גם כאשר הוא מגיע אל הוראתו המפורשת של הרמ"א, כי "יש לאדם למעט קצת בלמודו בע"ש [=בערב שבת], כדי שיכין צרכי שבת" (רמ"א לשו"ע, אורח חיים, רנא, ב), הוא מביא הוראה בשם ספר 'סדר היום' שיש בה כדי לצמצם את הוראתו של הרמ"א: "ובספר סדר היום כתב דאם רגיל ללמוד דבר שיש לו קצבה או שלומד עם רבים – אל יבטלנו. ופירש"י [=ופירוש רש"י] על הסדרא [=פרשת השבוע] מקרי דבר שיש לו קצבה". (משנ"ב, שם, ח).

לימוד תורה כנגד עונג שבת

אם ראינו לעיל כי מצוות כבוד שבת נדחית מפני ערך הלימוד, הרי שכך גם לגבי מצוות עונג שבת. הח"ח מבקש להקפיד כי היא לא תפגע יתר על המידה בחובת לימוד התורה. אחד מעינוגי השבת המובהקים הוא השינה, והרמ"א פסק, כי "אם רגיל בשנת צהריים, אל יבטלנו, כי עונג הוא לו" (רמ"א לשו"ע, אורח חיים רצ, א), אך הח"ח מסייג:

ומכל מקום לא ירבה בו יותר מדי, שלא יביאנו לידי ביטול תורה, שאפילו תלמידי חכמים שלומדים כל השבוע, שמצוה שיתענגו ביותר [...] אין הפירוש שיבלו כל היום בתענוגים, רק [ש]ימשכו יותר בתענוג משאר בני אדם (משנ"ב, שם, ג).

גם כאן עומד אפוא הח"ח על משמר לימוד התורה, ולשם כך הוא מצמצם את החובה לענג את השבת למינימום: רק יותר מהנורמה המקובלת, ותו לא.

לימוד תורה כנגד חשש לחילול שבת

באחת ההוראות הקצרות במשנ"ב רומז הח"ח, כי אף כאשר ישנו חשש מסויים – אם כי לא חשש ודאי לחילול השבת עצמה, נדחה חשש זה מפני

26 תורת הבית, ה, כתבי הח"ח, ב, ה, עמ' ח-ט, טז.

החשש לביטול תורה. השו"ע פסק, כי מי ששכח מעות על הכר רשאי לנער את הכר כדי להפיל את המעות. הח"ח מכניס גם לכאן את עניין לימוד התורה, ומוסיף כי על פי אותו היגיון "מותר ללמוד בשבת על השולחן, אפילו בעוד שיש עליו מעות או שאר דברי מוקצה, דאע"ג דדרך לנענע עם לימודו, מ"מ [=מכל מקום] לא הוי פסיק רישא" (משנ"ב, שט, טו). במלים אחרות, מכיון שנענוע השולחן איננו תוצאה הכרחית של לימוד התורה – אין לאוסרו.

וזה איננו המקרה היחיד. בגמרא נאמר, כי אסור לאדם לקרוא לאור הנר בשבת, "שמא יטה" את הנר. יסודו של דין זה במציאות שהייתה בימי חז"ל, כשהשתמשו בנרות שמן כדי להאיר את הקריאה. כאשר עמד השמן להסתיים והנר עמד לכבות, היו נוהגים להטות את הנר, כדי לרכז את השמן בנקודה אחת ולהאריך את משך הבעירה. מכיון שתנועת ההטייה הייתה מורגלת ושגורה, חשש ר' אליעזר כי האדם הקורא לאור הנר בשבת ישכח, בשל התרכזותו בקריאה, ויטה את הנר, פעולה שיש בה עבירה על איסור 'מבעיר'. לפיכך הורה כי "לא יקרא לאור הנר, שמא יטה" (בבלי, שבת יב ע"ב), ואף השו"ע פסק כך (שו"ע, אורח חיים, רעה, א). זהו עוד אחד המקומות שבהם מרשה הח"ח לעצמו לסטות מהוראת השו"ע, והוא מעיר על כך:

ומ"מ נ"ל [=נראה לי] דבנרות הטובים שלנו [שקורין סטארין] מותר לקרות לפנייהם לכו"ע [=לכולי עלמא] דלא שייך שמא יטה רק בדבר שדרכו להטות לפעמים בחול כדי שידלק יפה, ובנר (סטארין) ידוע דאין צריך להטייה כלל לעולם, וכ"ש [=וכל שכן] דלא שייך בו שמא ימחוט, דאורו צלול מאד ואין צריך כלל לזה (משנ"ב, שם, ס"ק ד).

בדבריו שבביה"ל הוא מצמצם דין זה עוד יותר: ראשית, הוא קובע כי ההגבלה המקורית חלה רק על דברים המצריכים "עיון הרבה", ולא בדברים שדי להם ב"עיון מועט"; ושנית, הוא מציין כי החשש ל"שמא יטה" תקף לכאורה לגבי מנורות הנפט שהיו נוהגות בימיו, ותמה מדוע נוהגים להקל בהן, אך לבסוף מיישב את המנהג לפי אחת השיטות, וקובע: "והנה אף שאין היתר זה ברור, מ"מ [=מכל מקום] יש לסמוך להקל לענין ת"ת [=תלמוד תורה] שלא לבטל, ובפרט אם הוא לומד בביהמ"ד אצל נר של נפט, נוכל לצרף דעת האו"ז [=ה'אור זרוע'] שמתיר בצבור", אם אין דרך טובה יותר לעשות זאת (ביה"ל על סעיף א, שם).

בשולי הדברים ראוי לציין, כי מסופר שהחזון איש "אמר על מה שהקיל מרן ה'חפץ חיים' ב'שמא יטה' בליל שבת שהיה משוחד בזה, משום 'אהבת תורה' שהיתה לו הכריע להקל!".²⁷

לימוד תורה כנגד קדושת חול המועד

ומאיסורי מלאכה בשבת – לאיסורי מלאכה בחול המועד. הכתיבה היא אחת המלאכות האסורות בחול המועד (שו"ע, אורח חיים, תקמה, א). ואולם, השו"ע פסק, כי חרף איסור זה מותר לאדם לכתוב "דבר חידוש" ששמע, כדי שלא ישכח אותו, וכן להעתיק "ספר מחודש", אם לא תהיה לו הזדמנות לכך לאחר המועד (שו"ע, אורח חיים, תקמה, ט). גם כאן מבקש הח"ח להרחיב את ההיתר, הן מבחינת היקפו והן מבחינת ביסוסו הנורמטיבי. לדבריו, לא זו בלבד שמותר לאדם להעלות על הכתב דבר שכבר שמע, אלא שמותר לו לכתחילה ללכת לשמוע דבר חידוש כדי לכתבו; ויתרה מזו, אם מלשון השו"ע משתמע כי ההיתר נוגע רק לחידוש ששמע מאחר – מבטל הח"ח את ההבחנה, וקובע כי אין הבדל בין חידוש שאדם שומע מזולתו לבין חידוש שחידש בעצמו, "דהרבה זימנין מצוי שאדם שוכח מה שחידש כבר, ואינו יכול לחדשו אחר כך" (משנ"ב, שם, מז). אך מלבד הטעם הפשוט של חשש שכחה מוסיף הח"ח טעם מקורי משלו להיתר זה:

ואפילו בלא טעם שכחה [יש להתיר], כיון שבכל עת ורגע מוטל על האדם לעמול בתורה ולחדש בה כפי יכולתו, אין שייך לומר ימתין עד אחר יום טוב ואז יכתוב החידוש, דאותו זמן יהיה עליו חיוב אחר, דהיינו שיחדש אחר כך חידושים אחרים, ואם יתעכב בכתיבת החידושים שלמד בתוך המועד יצטרך ללמוד שנית מה שלמד כבר ולהזכיר מה שחידש מכבר, וזה יבטלנו מלימוד חידושים אחרים באותה שעה, ואין לך דבר האבד גדול מזה (משנ"ב, שם).

והוא מוסיף ומציין, כי "העידו על הב"ח ז"ל שכתב חיבוריו בחול המועד" (שם, שם), וברור כי דברים אלה יש בהם לא רק תמיכה בעמדה המקילה בעניין זה, אלא אף עידוד מסויים לעשות שימוש בהיתר.

27 הרב צ' יברוב, מעשה איש, ב, בני-ברק תשנ"ט, עמ' קד. לא נראה שהחזון איש בא לחלוק עליו בכך, ועכ"פ לא מצאתי בכתיבו הוראה השוללת את היתרו של הח"ח.

לימוד תורה כנגד זמן בדיקת חמץ

מגמה דומה עולה גם לגבי ליל בדיקת חמץ. השו"ע מורה כי חייב אדם להזדרז ולברוק את החמץ מיד "בתחילת ליל י"ד בניסן" (שו"ע, אורח חיים, תלא, א), ומוסיף: "ואפילו יש לו עת קבוע ללמוד – לא ילמוד עד שיבדוק" (שם, ב). אמנם הוא כותב כי "אם התחיל ללמוד מבעוד יום אין צריך להפסיק", אך הרמ"א מעיר: "ויש אומרים שצריך להפסיק, וכן נראה לי עיקר" (שם). הרמ"א דחה אפוא את ערך תלמוד תורה מפני ערך ההזדרזות לבדיקת החמץ. אך המשנ"ב מצמצם את איסור הלימוד של הרמ"א: תחילה הוא כותב כי גם לעניין זה, כמו לעניין אכילה, יש המרחיקים את האיסור אף לחצי השעה שלפני צאת הכוכבים, אבל "יש מתירין לענין לימוד מקודם, ורק בהגיע זמן צה"כ [=צאת הכוכבים] אסור" (שם, ס"ק, ז); ומכיון שסיים בדעה זו נראה כי הוא נוטה לה. ועוד צמצום אחר צמצום של האיסור: "ואף להאוסרין אינו אסור אלא בלומד בביתו אבל הלומדין שיעור הלכה בביהמ"ד אחר התפלה מותר, דהלא היא מוכרח בודאי לבא לביתו" (שם). בסוף הקטע הוא מצמצם מעט גם את ההיתר, וקובע כי הוא חל רק על מי שלומד "בלא פלפול", אך "בפלפול – חיישינן בכל גווני, דלמא אתי לאמשוכי" (שם). אכן, גם צמצום זה של ההיתר בא בעיקר להנחות כיצד יש לקיים את הלימוד המותר, ולא להגביל את עצם קיומו.

לימוד תורה כנגד קדושת נר חנוכה

השו"ע פסק כי אין להשתמש בנר חנוכה אפילו לתשמיש של קדושה, כגון לקרוא לאורו, אך ציין כי ישנם המקילים בתשמיש של קדושה (שו"ע, אורח חיים, תרעג, א). הח"ח מבקש להוכיח, כי אפילו לדעת המחמירים לא נאסר אלא לימוד של קבע, אבל דרך ארעי – מותר (ביה"ל שם), ומוסיף כי ישנם החולקים ואומרים כי אף דרך קבע מותר. מתוך המשך דבריו נראה, כי הוא נוטה לאמץ דעות מקילות אלה, או לכל הפחות ממליץ לסמוך עליהן בשעת הצורך (שם, שם).

לימוד תורה כנגד הרחקה מטינופת

על פי ההלכה, לימוד תורה הוא פעולה שיש בה קדושה, ועל כן אין לעשותה במקומות המטונפים, ולא רק הדיבור, אלא אף ההרהור בדברי תורה נאסר

בבית הכסא (שו"ע, אורח חיים, סב, ד; שו"ע, יורה דעת, רמו, כו; שם, רפב, יט), ואחרונים למדו מכאן שאסור אף להרהר בענייני דקדוק לשון הקודש או לחבר דברי מליצה בלשון התלמוד, שכן בהכרח יבוא מתוך כך להרהור בדברי תורה (ראה שערי תשובה, שם). ועם זאת, השו"ע פוסק כי "אם נזדמן לו שם [בבית הכסא] להפריש מדבר האסור – מפריש, ואפילו בלשון הקודש ובענייני קודש" (שו"ע, אורח חיים, פה, ב). הח"ח מפרש, כי מותר לומר לאדם: "אסור לעשות כן", ניסוח שמשמעת ממנו כעין הוראה של דבר הלכה, ואינו חייב לומר בלשון "אל תעשה כך", שמשמע ממנו ציווי נייטרלי, והוא דוחה את דעת המחמירים, האוסרים זאת. מתוך כך הוא ממהר להרחיב את ההיתר גם לכיוון אחר: "והוא הדין אם נכנס בלבו הרהור עבירה, מותר להרהר שם בדברי תורה, שזהו כמו להפרישו מאיסור, שהתורה מצלת מהרהורים רעים" (משנ"ב, שם, יג).

כגון זה גם לגבי איסור "בל תשקצו", שחז"ל פירשוהו כאיסור להתאפק מעשיית הצרכים ("המשהה את נקביו עובר משום לא תשקצו"; בבלי מכות דף טז ע"ב). השו"ע עוסק בשאלה מה יעשה אדם כאשר הוא נזקק לנקביו בשעת התפילה. לפי הכרעתו, אם אדם החל בקריאת שמע או בתפילה, וקודם לכן לא היה צריך לנקביו, אך באמצע התפילה נתעורר בו הצורך לכך – עליו להמשיך בתפילתו, ובלבד שאין בכך כדי לעבור על שיעור "בל תשקצו". שיעור זה, על פי ההלכה, הוא שהאדם מעריך כי יהיה מסוגל ללכת מבלי להתפנות מהלך פרסא אחת. הח"ח קובע כי הוא הדין גם לגבי קריאת התורה, ומכאן הוא מרחיב את הדין, מסברת עצמו, גם ללימוד תורה בכלל: "ונראה דהוא הדין בדברי תורה, אם הוא לומד לעצמו וקודם הלימוד לא היה צריך לנקביו, ובאמצע עניינא נתעורר לו תאוה קצת, אף שהוא משער בעצמו שאין הוא יכול לעצור את עצמו עד שיעור פרסה, אפילו הכי מותר לו לגמור ענין" (ביה"ל, שם). הוא ממשיך ומעלה סברה אפשרית להבחנה בין קריאת שמע או תפילה לבין לימוד תורה – אך דוחה אותה לאלתר, ומוסיף:

ועכ"פ [=ועל כל פנים] נראה לי דאם על ידי זה שיפסיק עתה יוגרם לו אחר כך ביטול תורה – בוודאי יגמור הענין, ובפרט אם הוא רק התעוררות בעלמא ויכול לעצור עצמו עד פרסא דאין לו להחמיר בזה (שם, שם).

ערך תלמוד תורה במשנת החפץ חיים ופסיקתו בעניין תלמוד תורה לנשים

ואותה גישה עולה גם בפירושו לסעיף הראשון של השו"ע: הוא מביא את דעת המקובלים שחייב אדם ליטול את ידיו שלוש פעמים לכל צד מייד בהשכימו משנתו, ולא יילך ארבע אמות בלא נטילה, כדי להעביר מעליו את רוח הטומאה שבאה בלילה. זוהי חומרה קבלית, שאין לה מקור בתלמוד או בספרי הפוסקים הבנויים עליו, אך הח"ח ממליץ לחשוש לה. לפי עמדה זו, יכולנו לכאורה לצפות שהח"ח יורה לאדם שקם בלילה ואין לו מים זמינים בקרבתו, כי מוטב לו להמתין במיטתו עד אור הבוקר, ואז יבקש ממישהו אחר להביא לו את המים הנצרכים. ואולם, הח"ח עומד מייד על כך שבדרך זו יש פוטנציאל של ביטול תורה, ולכן בסוף דבריו הוא מוסיף:

אם אירע כשמשכים בלילה שאין לו מים ליטול ידיו ג"פ [=שלוש פעמים] כראוי להעביר רוח הטומאה – אעפ"כ חלילה לו לבטל מד"ת [=מדברי תורה] משום זה עד שיאיר היום, אלא יטול מעט או ינקה ידיו בכל מידי דמנקה ויברך וילמוד כדין התלמוד והפוסקים (משנ"ב א, ב).

רק במקרים נדירים, יחסית, מרים הח"ח את ידיו, כמעט בהתנצלות, כאשר אין בידיו לצמצם את האיסור או ההגבלה על לימוד התורה. כך, למשל, אם האדם עצמו עירום, מסיק הח"ח כי אסור לו ללמוד תורה במצב זה, ומורה כי במקרה זה "לא יצויר שום עצה שיהא מותר לדבר דברי תורה" (משנ"ב, עה, כט).

* * *

ראינו אפוא, כי ערך תלמוד תורה גובר כמעט על כל ערך אחר בפסיקתו של הח"ח. בין שהתנגש עם ערך התפילה, בין עם ערך האבלות ובין עם ערכים אחרים – לעולם דאג הח"ח לצמצם, או אף לבטל, כמעט כל הוראה שהיה בה כדי לפגוע בערך תלמוד תורה או להפריע לקיומו. לשם כך היה מוכן אף לסטות מדרכו ולחלוק בפועל על השו"ע, או לבטל מנהגי ישראל. גם במקרים הנדירים שבהם השאיר את ההוראה המגבילה את תלמוד התורה על כנה, עשה זאת באי-נחת, ולעתים אף רמז לה בכתיבתו. הח"ח פרע לנו אפוא את חובו, והוכיח כי התבטאויותיו המפליגות בשבח התורה וכוח לימודה לא נותרו בגדר הצהרות תיאולוגיות-חינוכיות גרידא, אלא הן השפיעו במישרין על "הלחם והבשר" – על פסיקתו ההלכתית המעשית. אמירתו הברורה לעיל, כי "כָּל הַמְצָוֹת אֵינָם שְׁוֹת לְדָבָר אֶחָד מִן הַתּוֹרָה", וכן מאמריו האחרים,

משקפים את מודעותו הברורה לסדר העדיפויות הנורמטיבי שלו. קו עקרוני זה עולה ממספר רב ביותר של מקורות, כך שנוכל לקבלו כמימצא מוצק. לאור מימצא זה, אציע להלן לקרוא מחדש את פסיקתו הנודעת בעניין היתר תלמוד תורה לנשים, וללמוד מן הכלל על הפרט לגבי מניעיו בפסק-הלכה זה.

ה. תלמוד תורה לנשים

"מהפכת תלמוד תורה לנשים", הנחשבת בצדק לאחת התמורות המשמעותיות ביותר בעולמה של ההלכה המודרנית בכלל,²⁸ נדונה בדרך כלל בהקשר הרחב של מעמד האשה בהלכה. מהפכה זו הביאה להתבטלותו הכמעט-מלאה של איסור תלמוד תורה לנשים, שעמד בתוקפו במשך דורות רבים. אמנם במשך כל אותם דורות נמצאו נשים למדניות שעסקו בתורה,²⁹ אך הן נחשבו על פי רוב לחריגות, ולא הוקמו עבורן מסגרות לימוד ממוסדות. גם ספרי ההלכה המרכזיים שינו אך במעט את ניסוח ההלכות האוסרות לימוד תורה לנשים. כבר במאה ה-19 החל האיסור להתרופף, ככל הנראה תחילה בגרמניה,³⁰ אך עדיין לא היה ביטוי לכך בספרות ההלכה הכתובה, שעיקר יכולה היה במזרח אירופה. השינוי העיקרי נעשה כאשר בא הח"ח וביטל "רשמית" את האיסור,

28 לניתוח המצב החברתי בימינו – ראה: ת' אלאור, בפסח הבא: נשים ואוריינות בצינונות הדתית, תל-אביב תשנ"ט; י' שלג, הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל, ירושלים תש"ס, עמ' 65-67; לניתוח הספרות הרבנית בנושא זה – ראה: א' בראון, תלמוד תורה לנשים ביצירה האורתודוקסית במאה ה-20, עבודת גמר לתואר מוסמך, בהנחיית פרופ' משה הלברטל, האוניברסיטה העברית תשנ"ו. בעניינים אחרים להלן הסתמכתי על עבודה זו. וראה עוד: הרב נריה גוטל, "תלמוד תורה לנשים: הלכה בהשתלשלותה ובהתהוותה", טל לישראל, מ' שטיגליץ (עורך), אור עציון תשס"ה, עמ' 41-64.

29 א' גרוסמן, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"א, פרק שביעי, עמ' 266-303; י' לויין-כ"ץ, "למדני גמרא": על נשים שביקשו מיוזמתן האישית ללמוד תלמוד, ידע-עם, 63-64 (תשס"ד), עמ' 112-120; הנ"ל, "נשים למדניות בירושלים", מבוע כו (תשנ"ד), עמ' 98-125; מ' שילה, נסיכה או שבוייה? החוויה הנשית של הישוב הישן בירושלים 1840-1914, חיפה תשס"ב, פרק ה, (עמ' 171-210); דבורה וייסמן, חינוך בנות דתיות בירושלים: התמסדותן והתגבשותן של חמש אידיאולוגיות חינוכיות, בתקופת השלטון הבריטי, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד.

30 ע' אטקס, ר' ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר (לעיל הע' 14), עמ' 306-307.

עורך תלמוד תורה במשנת החפץ חיים ופסיקתו בעניין תלמוד תורה לנשים

הגדיר את לימוד התורה לנשים כ"מצוה רבה", ואף עודד את פתיחת מוסדות החינוך לבנות של "בית יעקב", שכללו תוכנית לימודים תורנית-בסיסית. תהליך התרחבותו של ההיתר המשיך בעיקר בחוגי הציונות הדתית בישראל והאורתודוקסיה המודרנית בארצות הברית, ובשלהי המאה העשרים כבר מלאה הארץ מסגרות לימוד לנשים, ברמות שונות ובהיקפים שונים.

המקור העיקרי לאיסור תלמוד תורה לנשים הוא דברי ר' אליעזר במשנה נודעת במסכת סוטה: "ר' אליעזר אומר: כל המלמד בתו תורה לומדה תפלות" (משנה סוטה ג, ג). על פי רוב הפירושים נראה כי מעיקר הדין האשה פטורה מלימוד תורה ולא אסורה בו, והוראתו של ר' אליעזר היא בגדר גזירת חכמים, מחשש לפריצות ("תפלות"). ברוח זו, אם כי בסייגים אחדים, נפסקה ההלכה אצל הרמב"ם (רמב"ם הלכות תלמוד תורה, א, יג), ואחר כך גם בשו"ע (יורה דעה, רמו, ו). הח"ח, שלא חיבר חיבור שיטתי על שו"ע יורה דעה, לא התמודד עם פסיקה זו, אך בהתייחסויות אגביות שונות במשנ"ב עולה, כי כאשר חיבר את חיבורו זה, בין השנים תרמ"ד-תרס"ד (1884-1907),³¹ נקט בעמדה המסורתית. אמנם אין במשנ"ב התייחסות ישירה לאיסור תלמוד תורה לנשים, אך יש בו התבטאויות ברורות על כך שהנשים פטורות ממנו (ביה"ל לשו"ע, אורח חיים, מז, יד; משנ"ב, קפז, ט; שם רפב, יב), ואין בו כל רמז לכך שבימינו יש לעודד את לימוד התורה לנשים, ולא כל שכן שלימוד זה הוא כיום "מצוה רבה". בחיבורים מוקדמים יותר הביע הח"ח התנגדות נמרצת לכך שאשה תפסוק הלכה אף בתחומים הנוגעים לנשים, כגון הלכות נידה, והזהיר בלשון נרגשת:

כל אשה שצריכה לשאול שאלה בענייניה איננה רשאה לשאול אצל אשה אחרת כי אם אצל מורה הוראה, ולמען השם שאשה לא תרהיב בנפשה לפסוק איזה דין.³²

את השינוי אנו מוצאים לראשונה בחיבור מאוחר יותר של הח"ח, 'ליקוטי הלכות' על מסכת סוטה, שיצא לאור לראשונה בשנת תרע"א (1911),³³ כחלק

31 הרב ד' כ"ץ, תנועת המוסר: תולדותיה, אישיה ושיטותיה, ירושלים תשנ"ו, ד, עמ' 35.

32 נדחי ישראל מא, ב, כתבי הח"ח, ב, עמ' קמט; טהרת ישראל יג, ב, כתבי הח"ח, ג, עמ' יז.

33 הרב ש' גליס (עורך), כתבי החפץ חיים – רשימה ביבליוגרפית, ירושלים תשמ"ד, עמ' 56.

מחיבורו הגדול 'ליקוטי הלכות', עליו עבד בין השנים תר"ן-תרפ"ה (1890-1925).³⁴ 'ליקוטי הלכות' בכללו נועד להיות כעין 'הלכות הרי"ף' למסכתות שעליהן לא כתב הרי"ף את חיבורו, בעיקר מסדר קדשים, וזאת כדי לעודד את לימודו של סדר זה בקרב בני תורה. החלק המרכזי של הספר מביא את מקורות התלמוד בעניינים אלה, תוך השמטת המשא ומתן ההלכתי ודברי האגדה, והסתפקות בהלכה הפסוקה בלבד. את ההלכה בעניינים אלה לא פסק הח"ח מדעתו, אלא הורה מתוך ספר משנה תורה לרמב"ם. על חלק זה הוסיף הח"ח ביאורים ומראי-מקום. תרומתו האישית היצירתית יותר לנושאים הנדונים בחיבור הייתה בהערותיו הקצרות בשולי הטקסט התלמודי. כאשר הגיע הח"ח למשנה הנזכרת במסכת סוטה, ציטט אותה במלואה, ושם, בהערה קצרה, שנדפסה (כמו יתר ההערות) באותיות קטנות, הוסיף את דבריו הידועים, שצוטטו מאז פעמים רבות:

'המלמד את בתו תורה' [...] נראה דכל זה דווקא בזמנים שלפנינו שקבלת האבות היתה חזקה מאוד אצל כל אחד ואחד להתנהג בדרך שדרכו בו אבותיו, וכמאמר הכתוב: 'שאל אביך ויגדך', בזה היינו יכולים לומר שלא תלמד הבת תורה ותסמוך בהנהגה על אבותיה הישרים. כעת בעוונותינו הרבים קבלת האבות נתרופפה מאוד וגם מצוי שאינה במקום אבות כלל. בפרט אותן שמרגילין עצמן ללמוד כתב ולשון העמים, בוודאי מצוה רבה ללמד אותן חומש וגם נביאים וכתובים ומוסרי חז"ל כגון מסכת אבות וספר מנורת המאור, כדי שתאומת אצלן ענין אמונתנו הקדושה. אם לא כן עלול שיסורו לגמרי מדרך ה' ויעברו על כל יסודי הדת ח"ו.³⁵

בפועל, משמעותה של הערה זו היא ביטול האיסור על תלמוד תורה לנשים. אמנם הח"ח ציטט את דברי המשנה הקובעים איסור זה, כנראה משום שהרמב"ם פסק אותם להלכה והוא (כאמור) צועד בעקבותיו בכל, אך הפירוש שנתן לדברים אלה שולל מהם כל תחולה מעשית לזמננו. הח"ח מציין אמנם במפורש רק לימוד תנ"ך, אגדה ומוסר כעניינים שראוי לנשים ללמדם אך, כפי שניתחה איריס בראון, נראה כי אין לראות בדברים אלה הגבלה של ההיתר

34 הרב ד' כ"ץ (לעיל הע' 32), עמ' 42. לפי הרב גליס, הכרך הראשון יצא לאור רק בתר"ס (שם, עמ' 54).

35 ר' י' מ' הכהן (הח"ח), ליקוטי הלכות, ניו יורק תשי"ט, לסוטה דף כא.

עורך תלמוד תורה במשנת החפץ חיים ופסיקתו בעניין תלמוד תורה לנשים

הגורף שברישא, אלא שלימוד עניינים אלה הוא בגדר "מצוה רבה", ואילו לימוד שאר העניינים אינו אלא בגדר המותר.³⁶ לניתוח זה היא מצאה חיזוק במכתב שכתב הח"ח בשנת חייו האחרונה, בעניין בתי הספר של 'בית יעקב', ובו הוא שולל כל נסיון לבטל את ההיתר או להגבילו מתוך החמרה באיסור תלמוד תורה לנשים:

ב"ה, יום כ"ג לחודש שבט תרצ"ג.

אל כבוד האלופים הנכבדים חובבי ומוקירי התורה החרדים לדבר ד' אשר בעיר פריסטיק יצ"ו,

כאשר שמעתי שהתנדבו אנשים יראים וחרדים לדבר ד' ליסד בערים ביי"ס 'בית יעקב' ללמוד בו תורה ויר"ש [=ויראת שמים], מדות ודרך ארץ זו תורה לילדות אחב"י [=אחינו בני ישראל], אמרתי לפעלם הטוב יישר ד' חילם ומעשה ידיהם יכונן, כי ענין גדול ונחוץ הוא בימינו אלה, אשר זרם הכפירה ר"ל [=רחמנא ליצלן] שורר בכל תקפו והחפשים מכל המינים אורבים וצודים לנפשות אחב"י, וכל מי שנגעה יראת ד' בלבבו המצוה ליתן את בתו ללמוד ביי"ס זה, וכל החששות והפקפוקים מאיסור ללמוד את בתו תורה אין שום בית מיחוש לזה בימינו אלה, ואין כאן המקום לבאר באריכות, כי לא כדורות הראשונים דורותינו, אשר בדורות הקודמים הי[תה] לכל בית ישראל מסורת אבות ואמהות לילך בדרך התורה והדת ולקרות בספר צאינה וראינה בכל שבת קודש, משא"כ בעוה"ר בדורותינו אלה. ועל כן בכל עוז רוחנו ונפשנו עלינו להשתדל להרבות בתי ספר כאלו ולהציל כל מה שיש בידינו ואפשרותנו להציל.

הכותב למען כבוד התורה והדת,

ישראל מאיר הכהן.³⁷

אמנם החפץ חיים מגן כאן על תכנית לימודים תורנית מוגבלת – זו של 'בית יעקב' בימיו – אך הוא נוקט לשון גורפת למדי. לכאורה, הנימוק של הח"ח

36 א' בראון (לעיל הע' 29), עמ' 33-34.

37 מכתבים ומאמרים, לט (כתבי הח"ח, ד, עמ' צז); וראו ניתוח קצר שלו אצל א' בראון (לעיל הע' 29), עמ' 34.

הוא כמעט רפורמיסטי: ההלכה של חז"ל נקבעה לפי מציאות זמנם וכעת, משנשתנו הזמנים, יש לשנות את ההלכה ולהקל. אמנם הח"ח רואה את השינוי כשלילי בעיקרו, ונוקט לגביו את הנימה הנוסטלגית של דוקטרינת 'ירידת הדורות', אך ביסודו של דבר, תורף דבריו נשאר בעינו.

כיצד יש להבין את השינוי בעמדתו של הח"ח? האם הושפע מאידיאל השוויון שנישא בפיהם של המהפכנים בדורו? או שמא הויכוחים הרעיוניים עם תנועות המודרנה ביהדות מזרח אירופה שכנעו אותו כי יש ללכת לקראת הנשים היהודיות, לבל ינשרו משורות האורתודוקסיה? כל אלה הם הסברים רחוקים מאוד מעולמו האישיותי, הרעיוני וההלכתי של הח"ח. אף שהיה ער מאוד לתהפוכות זמנו ולהידרדרות היהדות במקומותיו, במיוחד לאחר המהפכה הבולשוויקית, נשאר הח"ח נציג נאמן של אידיאל התמימות והפשטות, וקשה לשער שהתמודד ברצינות עם רעיונותיהן של התנועות האידיאולוגיות בימיו, או שהושפע מהן. גם בקטע המובא לעיל, בו הוא מביע את חששו מן הסחף, הוא מתייחס לאלה "שמרגילין עצמן ללמוד כתב ולשון העמים", וכנראה כוונתו בעיקר לאלה הפונים לכך מתוך צרכים מעשיים יותר מאשר מתוך מניעים אידיאולוגיים. גם פסיקתו בעניינים אחרים נושאת אופי שמרני ביותר. ככל שמורגשת בה תמורה לנוכח תהפוכות הזמן, ניתן לומר כי תמורה זו נוטה אצלו – על כל פנים ברטוריקה הכתובה שלו – אל הקו המחמיר והלוחמני, ולא לקו המקל והמתגמש.³⁸ גם ההשערה שהח"ח ביקש לצעוד לקראת הנשים היהודיות אין לה על מה שתסמוך. אילו הייתה לו כוונה מעין זו, יכולנו לצפות כי יהיה לה לפחות ביטוי כלשהו בפסיקות הלכתיות אחרות שלו; אלא שפסיקתו של הח"ח בענייני נשים איננה שונה משאר יצירתו ההלכתית, וגם היא נושאת חותם מובהק של שמרנות.³⁹ לא ידוע לי על כל פסק-הלכה אחר שלו שניתן לראותו באופן כלשהו כ"פמיניסטי", והוראתו בעניין תלמוד תורה לנשים היא בהחלט בודדת בכיוון זה.

נראה אפוא כי יש לחפש את ההסבר במקום אחר. צא וראה: עניין תלמוד תורה לנשים איננו נוגע רק למעמד האשה, אלא גם למעמדו של תלמוד תורה; ואם בתחום "הלכות נשים" של הח"ח עומד היתר תלמוד התורה לנשים

38 כך למשל ביחסו כלפי החוטאים ו"פורקי העול". ארחיב על כך אי"ה במקום אחר.

39 גם את פסיקתו של הח"ח בענייני נשים אני מתכוון אי"ה לנתח במחקר נפרד.

בבדידות מזהרת, הרי שבתחום "הלכות תלמוד תורה" אין הוא בודד כל עיקר, ואדרבא, הוא משתלב היטב בתוך המגמה שתוארה בהרחבה בפרקיו הקודמים של מאמר זה. בעגה הלמדנית ניתן אפוא לומר, כי ההיתר איננו דין באשה, אלא דין בתלמוד תורה. גם כאן, ממש כמו בצרור ההלכות שהבאתי לעיל, הח"ח עומד לנוכח איסור, הגבלה או הפרעה לערך תלמוד תורה, וגם כאן, כמו בכל אותן דוגמאות דלעיל, הוא עושה כל מאמץ פרשני כדי למזער את הערך המתנגש ולהרחיב את אפשרות לימוד התורה. אפילו הכלי הפרשני שנוקט הח"ח – שינוי בדין לנוכח ירידת הדורות – איננו זר לנו, וכבר ראינו אותו לעיל בסוגיות הנוגעות לאבילות (איסור תלמוד תורה בתשעה באב ובשבת אחרי המנחה). היתרו בעניין תלמוד תורה לנשים איננו אלא חוליה נוספת בשרשרת פסיקתו העקבית של הח"ח בעניין ערך תלמוד תורה, ואיננו אלא ביטוי נוסף לתפיסתו ש"כָּל הַמִּצְוֹת אֵינָם שְׁוֹת לְדָבָר אֶחָד מִן הַתּוֹרָה". ואולם, ישאל השואל, האם לא עשה הח"ח את המהלך ה"פמיניסטי" בעצם העובדה שהכיר בתלמוד התורה של הנשים כתלמוד תורה לכל דבר? לכאורה, הקונפליקט בין ערך תלמוד תורה לערכים המתנגשים עולה בכלל לדיון רק מרגע שאנחנו מכירים בכך שהפעולה הנדונה היא אכן פעולה העולה לכלל מצוות תלמוד תורה; יכולנו להעלות בדמיוננו אפשרות של פוסק שיאמר כי תלמוד התורה של הנשים כלל איננו בכלל זה, שהרי הן אינן מצוות, ולימודן אינו שונה במעמדו הנורמטיבי מלימודו של גוי, וממילא ההגנה על ערך זה אין בה משום הגנה על ערך 'תלמוד תורה' ההלכתי. ואולם, עמדה היפותטית זו כבר נשללה בספרות ההלכה שלפניו, ובעניין זה לא נדרשה מן הח"ח כל חדשנות מחשבתית: כבר הרמב"ם, חרף פסיקתו המחמירה בעניין תלמוד תורה לנשים, הקדים ואמר כי "אשה שלמדה תורה יש לה שכר" (הגם ש"אינו כשכר האיש, מפני שלא נצטוית"; רמב"ם, הלכות תלמוד תורה, שם), והשולחן ערוך אף פסק ש"נשים מברכות ברכת התורה" (שו"ע, אורח חיים, מז, יד). ההכרה בכך שתלמוד התורה של האשה הוא בגדר 'תלמוד תורה' גמור, אף שהיא פטורה ממנו, כבר הייתה אפוא מבוססת היטב בזמנו של הח"ח, וממילא הוא יכול היה להכניס (בלא כל תמורה תודעתית) את הדיון בשאלה זו למעגל הדיון בשאלות של קונפליקט בין ערך תלמוד תורה ובין ערכים מתנגשים.

וכאן יש להדגיש נקודה נוספת: תפיסת תלמוד התורה של הח"ח היא אמנם ליטאית מובהקת, אך לא בכל דבר ועניין. היא ליטאית מבחינת מעמדה של מצוות תלמוד תורה בסולם הערכים היהודי, וכן מבחינת התפיסה האונטית של התורה כגורם המעצב את אישיות הלומד; אך היא נבדלת מן התפיסה הליטאית הקלאסית בכמה נקודות אחרות, ובין השאר בגישתה העממית. בעוד שהתפיסה הליטאית הקלאסית ראתה את שיאו של לימוד התורה ב"אידיאל התלמיד חכם", וריכזה את משאביה בעולם הישיבות ובאליטה הלמדנית המצומצמת,⁴⁰ הציב הח"ח לצידו (ואולי אף לעומתו) את "אידיאל היהודי הפשוט",⁴¹ ועמד על כך שגם לבעל-הבית מן השורה צריכה להיות זיקה הדוקה ללימוד התורה, וגם הוא יכול ליהנות מאוצרותיה. מבחינות מסוימות, דווקא עמדה זו היא ההמשך העקבי לתפיסה האונטית של התורה: אם יש בכוחה לתת מענה לכל שאלה ולעצב את אישיותו של כל לומד – הרי שגם מי שלומד מעט ממנה יכול לקבל מעט מסגולותיה. גישה זו גורסת את הרחבת מעגל לומדי התורה, וכי שכבר ראינו, הח"ח אכן מתואר כמי שראה ערך עליון בהפצת התורה בין שדרות העם הרחבות.⁴² אין זו עמדה מובנת מאליה מצד אדם שבגיל צעיר יסד ישיבה ועמד בראשה. נראה כי כיוון זה, של מעבר מגישה "אריסטוקרטית" לגישה "עממית" יותר של לימוד התורה, היא העומדת גם ביסוד פסיקתו בעניין תלמוד תורה לנשים.

לשון אחר, לא קו פמיניסטי ולא קו רפורמיסטי יש כאן, אלא קו ליטאי מובהק. הח"ח, כמי שאמון על התפיסה הרואה את כוחה של התורה ככוח הגלום בעצם מהותה, וכמי שמאמין בלב שלם שהתורה אוצרת בחובה את מכלול המעלות הטובות ומביאה את לומדיה לכלל אמונה ויראת-שמיים,

40 מרדכי זלקין, "בין גאון לעגלון – מורשתה התרבותית של יהדות ליטא", גשר 136 (חורף תשנ"ח), עמ' 77-78. זלקין מערער על מרכזיותו של ערך לימוד התורה בהווייתה הריאלית של יהדות ליטא הרחבה, אך גם הוא אינו חולק על כך שהיה זה הערך המרכזי בקרב האליטה הרבנית והלמדנית של יהדות זו.

41 ראה מאמרי: "Soft Stringency in the *Mishnah Berurah*: The Jurisprudential, Social and Ideological Aspects of a Halakhic Formulation", *Contemporary Jewry* 27 (בעריכה). זלקין (שם, עמ' 78-79) סבור שגם ערך הפשטות הוא מערכי הבולטים של יהדות ליטא, ואם אכן כדבריו – הרי שהח"ח לא שינה את סולם הערכים הקיים, אלא רק העלה ערך זה לקדמת הבמה. גם זו, כמובן, תמורה רעיונית-חברתית שאין לבטלה.

42 ראה לעיל, ליד הע' 13.

איננו יכול לחיות לגמרי בנוחות עם אמירה לפיה לימוד התורה עלול להביא לידי "תפלות". כמאמין תמים, אין הוא חולק על דברי חז"ל ואינו מהרהר אחריהם, אך אין ספק שהם יוצרים בו דיסוננס כלשהו עם השקפתו המושרשת (במקרה זה – עם השקפתו הליטאית-מתנגדית). כל עוד אין הוא נדרש לעמוד מולם חזיתית, הוא מניחם במקומם, מדחיק את המתח הכרוך בהם ועוקף את ההתמודדות עימם; אך משעה שהוא נדרש לעמוד מולם "פנים אל פנים" – אין לו מנוס מן ההתמודדות. את הצורך הזה להתמודד עשויים לעורר גורמים שונים: החל מן הצורך הפרשני לבאר את הטקסט הניצב לפניו כחלק מחיבור פרשני מקיף, וכלה בצורך להיענות לאתגרי הזמן. במקרה דנן, ברור למדי כי אחרון עיקר: הח"ח נתן לכך ביטוי נוקב בשתי המובאות דלעיל, הן ב'ליקוטי הלכות' והן במכתבו, המדגישות את העובדה כי המציאות ההיסטורית היא המניע המרכזי להכרעה ההלכתית. ברם, נכון יהיה יותר לומר, כי הנסיבות ההיסטוריות אינן אלה שגרמו לעצם ההכרעה בכיוון זה ולא בכיוון אחר, אלא שהן אלה שגרמו למתח בין ערך תלמוד תורה לערך הנגדי לו (במקרה זה ערך השמרנות, בפרט במעמד האשה) – מתח שהיה מונח ועומד בעומק עולמו הרעיוני – לעלות אל פני השטח ולתבוע הכרעה. גוף ההכרעה שוב איננה בהכרח פרי הנסיבות ההיסטוריות, אלא פרי סולם הערכים של הפוסק. לשון אחר: המתח הפנימי בין אמונתו בכוחה של התורה ובעליונותו של ערך לימוד התורה יכול היה להישאר סמוי ומודחק בתוך אישיותו של הח"ח לאורך ימים ושנים אילו נעה היהדות במעגליה הרגילים ולא נרעשת מתהפוכות המודרנה; אך תהפוכות הזמן הביאו ל"התפוצצותו" של מתח זה, בייחוד לאור העובדה שהח"ח היה משוכנע כי הגברת לימוד התורה הוא המענה העיקרי לפגעי הדור.⁴³ במצבים מעין אלה, כאשר המתח מתפרץ, לעתים עשוי הפוסק להמשיך לבטל את סולם הערכים שלו מפני פשט לשונם של חז"ל, ולעתים הוא כה משוכנע שסולם ערכים זה הוא הוא סולם הערכים של חז"ל עצמם – עד כי הוא נאנס לבצע את החילוק הפרשני הנדרש כדי לצמצם את הוראת חז"ל ולמזערה. בדרך כלל הוא ישתדל גם לשכנע את קוראיו שבמציאות הנתונה היו גם חז"ל מורים כמותו. ואמנם, כפי שראינו, כך עשה הח"ח בענייננו.

סיכומו של דבר: הח"ח הציב את ערך תלמוד תורה כערך מרכזי, ואולי אף עליון, בסולם הערכים הנורמטיבי שלו, מכיון שהאמין, ברוח ההשקפה הליטאית, בכוחה של התורה בכלל, ובכוחה להתמודד עם פגעי הזמן בפרט. את תלמוד התורה לנשים לא ראה כחריג בעניין זה, מפני שכבר גדולי הפוסקים שלפניו הכירו בתלמוד התורה של הנשים כתלמוד תורה לכל דבר, אף שהאשה פטורה ממנו. וכשם שהיה מוכן למזער הלכות ואף לבטל מנהגים מפני ערך זה, כך היה מוכן לבטל למעשה גם את גזירת חז"ל בעניין איסור תלמוד תורה לנשים. התגלגלותה של פסיקתו לכדי מהלך "מהפכני", פמיניסטי במידה רבה, איננו פרי רוחו של הח"ח, אלא תוצאה של תהליכים חברתיים אחרים, שכבר יצאו מכלל שליטתו.