

גליון חשון

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ט

גליון חשון תשליב

בנימין בן-יהושע : פרשת בראשית

✱

שילם ורהפטיג : תקופת גן-עדן

✱

חיים מנחם לויטס : אלהי דוד ובונה ירושלים

✱

משה טוביה פישר : "ובקומך"

✱

יהודה רוזנטל : על הממזר בתנ"ך

✱

יוסף צבי קרליבך הי"ד : עיצוב חללו של בית הכנסת

✱

פנחס פיק : קטע לא-ידוע של הכותל המערבי

✱

אליעזר ליבנה : תמורות ותשובות לימינו

✱

אהרן בי"ר : ירושלים השלמה

✱

ברוך ירושלמי : מסורת הדורות

✱

נח זבולוני : הערה הלכתית ומדעית



זמני התפילה לחדשי חשוון—כסליו

תפלת מנחה — 4.45; קבלת שבת — 5.00. דרשה על פרשת השבוע. לימוד "עין יעקב" — 7.00; שחרית — 8.00; מנחה גדולה — 12.45. מנחה — 4.35; ערבית במוצש"ק — 5.35.	פ' נח ד' חשוון 23.10.71
תפלת מנחה — 4.45; קבלת שבת — 4.55. דרשה על פרשת השבוע. לימוד "עין יעקב" — 7.00; שחרית — 8.00; מנחה גדולה — 12.45. מנחה — 4.30; ערבית במוצש"ק — 5.30.	פ' לך-לך י"א חשוון 30.10.71
תפלת מנחה — 4.35; קבלת שבת — 4.50. דרשה על פרשת השבוע. לימוד "עין יעקב" — 7.00; שחרית — 8.00; מנחה גדולה — 12.45. מנחה — 4.20; ערבית במוצש"ק — 5.20.	פ' וירא י"ח חשוון 6.11.71
תפלת מנחה — 4.30; קבלת שבת — 4.45. דרשה על פרשת השבוע. לימוד "עין יעקב" — 7.00; שחרית — 8.00; מנחה גדולה — 12.45. מנחה — 4.15; ערבית במוצש"ק — 5.15.	פ' חיי שרה כ"ב חשוון 13.11.71
תפלת מנחה — 4.25; קבלת שבת — 4.40. דרשה על פרשת השבוע. לימוד "עין יעקב" — 7.00; שחרית — 8.00; מנחה גדולה — 12.45. מנחה — 4.15; ערבית במוצש"ק — 5.15.	פ' תולדות ב' בכסלו 20.11.71
תפלת מנחה — 4.20; קבלת שבת — 4.35. דרשה על פרשת השבוע. לימוד "עין יעקב" — 7.00; שחרית — 8.00; מנחה גדולה — 12.45. מנחה — 4.10; ערבית במוצש"ק — 5.10.	פ' ויצא ט' בכסלו 27.11.71
תפלת מנחה — 4.20; קבלת שבת — 4.35. דרשה על פרשת השבוע. לימוד "עין יעקב" — 7.00; שחרית — 8.00; מנחה גדולה — 12.45. מנחה — 4.10; ערבית במוצש"ק — 5.10.	פ' וישלח ט"ו בכסלו 4.12.71
תפלת מנחה — 4.20; קבלת שבת — 4.35. דרשה על פרשת השבוע. לימוד "עין יעקב" — 7.00; שחרית — 8.00; מנחה גדולה — 12.45. מנחה — 4.10; ערבית במוצש"ק — 5.10.	פ' וישב כ"ב בכסלו 11.12.71
תפילות בימי חול:	
בכל יום שחרית — 6.00 בבוקר	
בכל יום שחרית — 7.00 בבוקר	
מנחה — שעה לפני ערבית	
ערבית — לפי מוצאי שבת	

הסתדרות ישרון
הועדה לתורה ודעת

עיריית ירושלים
האגף לתרבות תורנית

מודיעים על התכנית לידיעת הארץ
בנושא

ארץ יהודה

לפעולה זו הוזמנו טובי החוקרים והמדענים העוסקים בנושא זה מצדדי
הגיאוגרפיים, ההיסטוריים והארכיאולוגיים.
ההרצאות שבחלקן תהיינה מלוות סיורים תתקיימנה בשעות אחה"צ של ימי א'.
תחלנה בתחילת חודש כסלו ופרטיהן יפורסמו בסוף חודש זה.

טורי ישראל

ירחון בהוצאת הסתדרות "ישרון", ירושלים
בעריכת צבי כורץ

המערכת: נ. בן-מנחם, ש. הכהן וינגרטון,
יהודה כהן, ב. קוסובסקי

המערכת וההנהלה ת.ד. 7018 ירושלים

שנה ד', גליון כ"ה, ז' חשוון תשל"ב 26 באוקטובר 1971

ה ת ו כ ן :

טור הטורים	3
בנימין בן-יהושע : פרשת בראשית	5
שילם ורהפטיט : תקופת גן-עדן	8
חיים מנחם לויטס : אלהי דוד ובונה ירושלים	9
משה טוביה פישר : "ובקומך"	11
יהודה רוזנבל : על הממזר בתנ"ך	14
יוסף צבי קרליבך הי"ד : עיצוב חללו של בית הכנסת	16
פנחס פיק : קטע לא-ידוע של הכותל	20
אליעזר ליבנה : תמורות ותשובות לימינו	23
אהרן ב"ר : ירושלים השלמה	25
ברוך ירושלמי : מסורת הדורות	26
נח זבולוני : הערה הלכתית ומדעית	28
מכתבים למערכת	31

טור הטורים

אסיף הימים

ראוי הוא ביותר שייעשה חשבון במהות אחדותנו דוקא עתה, כשחודש החגים תם ושבו העם איש לעסקיו. ביקשנו לראות האם בימים אלה של שלווה גדל כוחו של גורם הזמן שעוצמה רבה לו להיותו פורש עלינו טלית של אחדות כמעין אותם הימים של "הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא...".

ואכן נמצאנו למדים שהתרחש משהו באותו ציבור של פינת יקרת בבנינו הפיזי והיישובי שביום שלשום מרד בקלריקליות ומילא כרסו בתכנים אנושיים כלליים ואתמול נתקיים מכוח אותה שלילה ואילו היום נמצא מגוער ומרוקן מאותם מתכונים סוציאלי-דימוקרטיים ומחפש הוא תכנים למלויו של החלל ונוצרה אותה נוסטלגיה לגירסא דינקותא שפרנסה את הנפש.

נטענה ונטענת הטענה כלפי הציבור שומר המסורת, אתם אינכם מתקרבים אלינו, רואים אתם בנו זרים שיש לבוא עמם רק לידי סובלנות של דו קיום במעשי הימים, עטפתם עצמכם במעטה של חומרות ואין לבוא לידי הידברות עמכם, בואו וותרו על מצווה קפואה שאין הומן גרמה ואין הדעת גורסה ואז תחול קירבה, תחול אחדות... ועוד ועוד.

כל יום וכל שעה נשאלת השאלה ונטענת הטענה ומחריפה היא בימים של תשרי כשעולה האומה במעלות התקופה, ימים של אחדות מעטים אבל יקרים ומי יתן ויהא כוח בחפיפתם על סוכת שלומנו הפנימי ותוכיח יהדות רוסיה שבימי שמחת התורה נוצקה בהם רוח חדשה וגבהו עליה שמי השמים.

בימים אלה דווקא חדרנו אנו אנשי "טורי ישרון" לעולמם של אחים התוהים אחרי חג ומועד מחוסר תוכן ונאמרים הדברים באותם יקרי נפש מייסדי ישובי ספר ומציבי גבול, אלה המזהירים מכות פרשת הגבורה הגדולה והנאצלת של הישוב היהודי בארץ ישראל, אלה חותרים במעמקי הבלתי מודע אל תכני אמת של ישראל סבא, תוכן שכה קשה לגלותו אבל שרשיו מצויים ומאחדים כולנו, ליבא לפומא עוד לא גליא. נכתבים הדברים מכוח תגובתו של חבר נעורים בקיבוץ חילוני בעמק יזרעאל, אותו חבר שביקש את שביקש לבנות לו בית כנסת בישובו משום... שפשוט חסר לי משהו, אני עוד נתפרנסתי על ערכים שטעמם עומד לעולם ואילו צאצאי הם ממש תינוקות שנישבו.

ובבוא אב, בן ונכד אל הקיבוץ הדתי במוצאי שמחת התורה וראית כמו עיניך את הדבקות שבו אחוז בספר התורה כשהם מכרכרים בכל עוז והפנים זוהרות כאותו בן שגלה ושב אל אמו ומתרפק עליה בגעגועי סתר.

ואז תאמר בלבבך, מי יקום וישאב מלבבות יקרים אותה אחדות המצויה בהם מכוח הוותיקים מי יעלה?

ברכה לקרן הגואלת

הקרן תקיימת באה לגיל שיבה ומי הם כיום אלה המצויים בארץ הזאת הזוכרים את ימי נעוריה. בנות קמו לה לקרן גואלת האדמה שהעמידה לנו קרקע לרגלינו כדי שנוכח במידת השמים שתתפרש עלינו כדבר המשורר הלאומי.

אותן בנות עשו חייל וקולה של הקרן האם נשמע מכוח המעשים רבי הערך שעושה היא כהשקט וביטחה.

וכאשר הנך משוטט בארצות ורגלך תישאנג אל אכסדרות של בתי כנסת וראה תראה מדי שבת את הגליון הלבן של המחלקה הדתית של קק"ל המספר לשכוחי זמן ימים של חג ומועד העתידים לבוא תראה מקצת ערכיה לנפוצות ישראל עוד נכונו ויכונו לה ימי מעשים וברכתנו לראש משביר.

הודעה לקוראים

קוראינו שטרם שלמו עבור העתון לשנה החדשה והחייבים לנו עוד מן השנה שעברה, מתבקשים לשלוח דמי חתימה בהקדם (15 ל"י לשנה). אין העתון מתכוון להתפרנס מקופת "ישרון" לפיכך מתבקשים הקוראים להנות את העיתון כפי שהוא מהנה אותם. מינהלת "ישרון"

ת.ד. 7018

פרשת בראשית

בנימין בן־יהושע

ר' יהושע בן לוי משום שאם השמים והארץ היו קובעים ומחליטים בנגוד לדעתו של כביכול, הרי יעמוד כביכול במיעוט, והמדרש הגדול אמנם משמיע לנו שדיעותיהן של המלאכים היו שונות מזו של הקב"ה, והקב"ה שרפן. וכך אומר המדרש הגדול: "תנא, שלש כתות של מלאכי השרת הביא הקב"ה בשעה שבקש לברות אדם. הביא כת ראשונה אמר להם אדם אני מבקש לברות... אמרו לו אל תברא. מיד הושיט אצבעו הקטנה ביניהן ושרפן. הביא כת שניה אמר להן: אדם אני מבקש לברות... אמרו לו אל תברא. מיד הושיט אצבעו הקטנה ביניהן ושרפן וכו'".

גם "מדרש רבה" מביא מדרש מקביל למדרש זה בשם רבי סימון: "בשעה שבא הקב"ה לבראת את אדם הראשון נעשו מלאכי השרת כתים וכתים וחבורות חבורות. מהם אומרים יברא ומהם אומרים אל יברא. הדא הוא דכתיב חסד ואמת נפגשו צדק ושלוש נשקו — חסד אומר יברא שהוא גומל חסדים ואמת אומר אל יברא שכולו שקרים וכו'. מה עשה הקב"ה נטל "אמת" והשליכה לארץ. הדא הוא דכתיב ותשלך אמת ארצה. (דג"א ח ב). לפי שני המדרשים הללו יוצא איפוא, כאילו כביכול היה במיעוט וכאילו כביכול רדה במלאכיו, ואכן המדרש האחרון מסיים בתרעומת שהיו למלאכים לפני הקב"ה: "אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה מה אתה מבזה תכסס אלטיי כסיה (מלאך האמת) — מדת חותמו של הקב"ה אמת), תעלה אמת מן הארץ. הדא הוא דכתיב "אמת מארץ תצמח". לפיכך לא היה ר' שמואל בר נחמן נכון לקבל דעתו של ר' יהושע בן לוי ואומר שהקב"ה נמלך רק במעשה כל יום. כלומר, במלאך אחד. והוא אומר: "משל למלך שהיה לו סנקתדרון (= יועץ) ולא היה עושה דבר חוץ מדעתו".

הדעה השלישית היא דעתו של ר' אמי. ר' אמי סובר שלא יתכן כלל לומר שהקב"ה כביכול

פרשה זו, פרשת בראשית, היא פרשת הבריאה והיצירה. פרשה הכוללת בתוכה עולם של רזין ורזין דרזין. דברים נסתרים ומופלאים. וכבר אמרו חז"ל: "במופלא ממך אל תדרוש". וחלילה לי לעבור על דברי חכמים ולדרוש במופלא ממני. על כן, אבסס את עיקר דברי על דברי חז"ל ופרשני התורה מן הדורות שקדמו, ואשר שבילי התורה היו להם נהירים וברורים.

את דברי אייחד בעיקר על בריאת האדם ועל מזונותיו של האדם (פרק א' פסוקים כו—ל) ועל מעשה הקרבנות המוזכרים כבר בפרשה זו (פרק ד' פסוקים ג—ז).

בבראשית פרק א' פסוק כ"ו נאמר: "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרומש על הארץ", וכבר עמדו חכמינו ז"ל וכל המפרשים על משמעותו של הפסוק הזה המדבר בלשון רבים — "נעשה"; "בצלמנו כדמוֹתנו" — כאילו כביכול נתייעץ בדעת אחרים לעשות את האדם וכאילו לכביכול יש לו צלם ודמות שאפשר להדמות לו.

מתוך הפרושים הרבים שניתנו להסבר הפסוק אביא רק אחדים, ואשתדל לעמוד על ההבדלים השונים ועל התפיסות הנבדלות בין אחד למשנהו. במדרש רבה על הפסוק הזה: "נעשה אדם" שואל המדרש במי נמלך? והמדרש מביא שלש דעות: האחת היא דעתו של ר' יהושע בן־לוי: "ר' יהושע בן לוי אומר במלאכת השמים והארץ נמלך. משל למלך שהיו לו שני סנקליטים (= יועצים) ולא היה עושה דבר חוץ מדעתן".

על פי דעתו של ר' יהושע בן לוי יוצא, כאילו כביכול הושיב את השמים ואת הארץ, ובמושב שלשתם. כלומר, הקב"ה כביכול, השמים והארץ, דנו והחליטו בדבר.

הדעה השנייה היא דעתו של ר' שמואל בר נחמן. ר' שמואל בר נחמן אינו מקבל דעתו של

יטייען עס ברואי ולכן הוא אומר: "בלבו נמלך". קשה מאד לומר ששתי הדעות הראשונות (כלו-מר התיעצות עם ברואיו) מניחות את הדעת, אם לא נוסף לדעות הללו את הפתיחה למדרש זה באותה פתיחה שהמדרש הגדול פותח והיא: "דברה תורה כלשון בני אדם".

ובדרך זו של "דברה תורה כלשון בני אדם" הולך אבן-עזרא ואומר: "ואחר שידענו שהתורה דברה כלשון בני אדם, כי המדבר אדם, גם כן השומע, ולא יוכל לדבר איש דברים בגבוה עליו או בשפל ממנו, רק על דרך דמות האדם".

רש"י ההולך בדרך המדרש, מוצא לנכון להסביר את הצד המוסרי שבכתוב, ורש"י לומד מפסוק זה שני דברים: מדת דרך ארץ ומדת ענוה וכך אומר רש"י: "ענותותו של הקב"ה למדנו מכאן. לפי שהאדם בדמות המלאכים ויתקנאו בו. לפיכך נמלך בהם. נעשה אדם, אף על פי שלא סייעוהו ביצירתו לא נמנע הכתוב מללמד דרך ארץ ומדת ענוה שיהא הגדול נמלך ונוטל רשות מן הקטן. ואם כתב אעשה אדם לא למדנו שהוא מדבר עם בית דינו אלא עם עצמו. ותשובתו כתב בצדו: "ויברא את האדם ולא כתב ויבראו". ע"כ דברי רש"י.

מהסברו של רש"י ומסיום דבריו שאמר "ותשו-בתו כתב בצדו", אפשר להסיק שאף רש"י אינו נוטה להסכים שכאילו כביכול התייעץ עם יציריו. ונוטה יותר לקבל את דעתו של ר' אמי, באמרו "לא למדנו שיהא מדבר עם בית דינו אלא עם עצמו".

הרמב"ם ב"מורה נבוכים" דוחה את כל הפירושים האלו מכל וכל ואומר: "ואין הכוונה באלו המאמרים כולם מה שיחשבוהו הפתאים, שיש לו יתעלה דברים או מחשבה או התבוננות או שאלת עצה והעזר בדעת אחרים, ואיך יעזר הבורא במה שברא".

ביאור מענין על פסוקים אלו מביא אבן-עזרא ואף על פי שהוא דוחה אותו כדאי להביאו: "יש אומרים כי מלת נעשה שם התאר מבנין נפעל כמו שכתוב בנחמיה פרק ה' פסוק י"ח "ואשר היה נעשה ליום אחד", והעירו כי כצלמנו כדמותינו דברי משה, ופירושו ויברא אלקים את האדם. בצלמו שהו"ו של האדם (כלומר,

אלקים ברא את האדם בצלמו של האדם) ויפרשו בצלם אלקים, שמלת אלקים דבק עם עשה (כלו-מר, כאילו היה כתוב: ויברא אלקים את האדם בצלמו, בצלם עשה אותו אלקים). אולם כאמור האבן-עזרא דוחה פירוש זה ואומר: "כי חסר לב הוא". אברבנאל רוצה להסמך פירוש זה לאונ-קלוס. משום שהאונקלוס אינו מסמך את מלת בצלם לאלקים ואומר, "בצלם" כלומר שמלת "בצלם" מוכתת הוא מן מלת "אלקים". המפרש את האבן-עזרא מייחס פירושו זה לקראים.

אף כי רש"י כאן בפרשה אינו מזכיר כלל פירוש זה, הרי במסכת אבות פרק ג' משנה י"ד על מאמרו של רבי עקיבא: "חביב אדם שנברא בצלם, שנאמר בצלם אלקים עשה את האדם" אומר רש"י: "חביב אדם שנברא בצלם, לכן מוטל עליו לעשות רצון קונו. חבה יתירה נודעת לו, כלומר, חיבה יתירה חבבו שבראו בצלם עצמו שנאמר בצלם אלקים נברא האדם, וכל המפטפט ודורשו לצד אחר כי בצלם וכו' נזקק בו אפי-קורסות".

וכאן אני נוטה לקבל דעתו של הפרופ' י. ליבו-ביץ שאמר לי, שיתכן ודברים אלו אינם דברי רש"י. כי אין רש"י נוהג להשתמש במלים בוטות כאלו. וסיוע לדבר, קטע זה מתחיל במלים גוסס אחר.

לסיכום, יש להביא את דברי ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן שבו מסיים המדרש את הדרשות על פסוקים אלו: בשעה שהיה משה כותב את התורה היה כותב מעשה כל יום ויום. כיון שהגיע לפסוק הזה: "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" אמר לפניו: רבון העול-מים, מה אתה נותן פתחון פה למינים — אתמהא. אמר לו: כתוב, והרוצה לטעות יטעה. והמדרש הגדול מוסיף מיד לאחר מאמר זה: "מאי בצלמנו כדמותנו, שתהא לו נפש חכמה יודעת ומשגת כל הברואים והדעות הנפרדות ועובד את אדון העול-מים כאחד ממלאכי השרת".

ומענין הבריאה לענין המזונות.

שם בפסוק כ"ט נאמר: "ויאמר אלקים הנה נחתי לכם את כל עשב זורע וזרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זורע וזרע לכם יהיה לאכלה". אומר רש"י: "השווה להם

הותרה לו אכילת בשר רק בתנאי אם יביא קרבן שלמים. ומבשר זבח השלמים, אשר החזה ושוק שייך לכהן, והנותר — למביא הקרבן. ומותר לאכול רק ביום הראשון, או אם היה נדר — יומיים. (ב) אם אדם נמצא רחוק מירושלים וקשה לו להגיע לירושלים לבית המקדש להקריב קרבן והוא מתאוה לאכול בשר, הרשות בידו לאכול רק אם יזבח מבקרו ומצאנו. "יכול יקח מן השוק ויאכל ? ת"ל : וזבחת מבקרך ומצאנך".

וזהו הכוונה בבשר תאווה : אם אדם מתאוה לבשר כל כך, שהוא מוכן להקריב חלק הגזון מן הבשר לכהן וחלק הגזון לשריפה, שהרי ביומים לא יספיק לאכול את כל הקרבן — אם אדם מגיע לידי דרגה של תאוה כזאת, מותר לו לאכול בשר. או, אם יסכים אדם הנמצא רחוק מירושלים, לזבוח מבקרו, אשר בודאי אכר הוא ומחיתו תלויה בבקרו — אם תאותו תהיה חזקה כל כך, יאכל לו בשר בכל אות נפשו.

באשר לעצם הבאת קרבן וזביחתו. אם הפעור — לה הזאת, זביחת בעלי חיים והעלותם לקרבן רצויה לפני הקב"ה אם לאו אין לעמוד מן הקרבנות המוזכרים בפרשתנו (פרק ד' פסוקים ג' ד') כי מנחתו של קין היתה מפרי האדמה, ופירות אינם בני זביחה, ואילו על קרבנותיו של הבל : "מבכורות צאנו ומחלביהן" אין כתיב כאן ויעל עולות או ויזבח זבחים אלא "והבל הביא גם הוא". כלומר כמו שקין הביא מפרי האדמה, כך הבל הביא מצאנו. ורבי יהודה אבן-שמואל שליט"א מסביר, שהבל העמיד את הצאן לפני הקב"ה כמנחה כדוגמת פעולתו של קין וכלל לא זבחם. וסמך לדברי רבי יהודה אבן שמואל אפשר להביא ממדרש האגדה שבמסכת סנהדרין לו ב: "מלמד שעשה קין בהבל אחיו חבורות חבורות, פציעות פציעות, שלא היה יודע מהיכן נשמה יוצאה". אם קין לא ידע, הבל מנין לו ? !

אולם אם נרחיק קצת ונעבור לאדם השלישי שהביא קרבן הלא הוא נח (פרק ח' פסוק כ'), נוכל אולי להגיע לאיזו שהיא מסקנה. השלישי אשר הביא קרבן לה' היה נח : "ויבן נח מזבחת לה' ויקח מכל הבהמה הטהורה ומכל העוף הטהור ויעל עולות במזבח" (שם ח, כ). (סוף בעמ' הבא)

(היינו לב"א) בהמות וחיות, ולא הרשה לאדם ולאשתו להמית בריה ולאכול בשר. אך כל ירק עשב יאכלו יחד כולם. וכשבאו בני נח התיר להם בשר שנאמר (פרק ט' פסוק ג') : "כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה כירק עשב נתתי לכם את כל".

עפ"י דעתו של רש"י, עד בני נח, לא היה כל הבדל בין מאכל האדם למאכל הבהמות והחיות, וכולם מירק עשב ניוונו.

הרמב"ן אינו מקבל דעה זו ואומר שלאדם ולאשתו נתן כל עשב זורע וזרע וכל פרי עץ ולחית הארץ ולעוף השמים נתן רק את כל ירק עשב לאכלה.

הרמב"ן מדייק זאת משני הפסוקים הנפרדים. פסוק כ"ט המתייחס אל מאכל האדם ובו מוזכר ירק עשב ופרי עץ, ופסוק ל' המתייחס אל חית הארץ ועוף השמים ואשר בו מוזכר רק ירק עשב לאכלה.

ביחס לאיסור אכילת בשר כל המדרשים ואחריהם המפרשים כולם בדעה אחת שעד בני נח לא הותר בשר לאכילה.

על הטעם שבשר הותר לאכילה אחר המבול אומר הרד"ק : "ולא ידעתי למה. ואולי לפי שהיה גלוי וידוע לפניו כי המבול עתיד להיות ונח עתיד להציל עמו שאר החיים, ואמר לתתם לו חלף עבודתו בהם. שאין הקב"ה מקפח כל בריה". גם הרמב"ן מביא טעם להתרת אכילת בשר לאחר המבול, בדומה לטעמו של הרד"ק. וכך הוא אומר : "וכאשר חטאו והשחית כל בשר. את דרכו על הארץ, ונגזר שימותו במבול, ובעבור נח הציל מהן לקיום המין, נתן להם רשות לשחוט ולאכול, כי קיומם בעבורו".

אם כל זאת נראה מן הדברים הבאים שרק בשר תאוה הותר לאכילה :

על הפסוק (דברים יב כ) : "כי ירחיב ה' את נבולך וגו' ואמרת אכלה בשר כי תאוה נפשך לאכול בשר", דורשים חז"ל בחולין פד א : "למדה תורה דרך ארץ, שלא יאכל אדם בשר אלא לתאבון. יכול יקח אדם מן השוק ויאכל, ת"ל : וזבחת מבקרך ומצאנך".

שני תנאים התגתה התורה בנוגע לאכילת בשר : (א) אם אדם נמצא בירושלים או קרוב לה,

רע מנעוריו. אני הוא שבראתי את האדם עם היצר הרע, והאדם אינו אשם בכך, ולכן, לא אוסיף עוד להכות את כל חי.

ראה הקב"ה שהאדם להוט כל כך אחרי בשר, ניסה להציל לפחות, מה שניתן להציל ואסר על אבר מן החי: "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו" (שם ט, ד). ומעניינים דברי הברייתא בחולין קלב, ב: "רש"א, כל כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה, שנאמר: 'המקריב את דם השל-מים... לו תהיה שוק הימין למנה'". ורש"י מפרש: "כל כהן שאינו מודה בעבודה — שאמר בלבו, דברי הבל הן ולא צוה המקום להקריב לו קרבנות אלא משה בדה מלבו, איך לו חלק בכהונה — אין לו חלק בקדשים". כלומר, יש לשלול ממנו את חלקו בקדשים, אבל אין לנדותו על כך.

אך כיון שאיסור אכילת בשר הוא דבר שאין רוב הצבור יכול לעמוד בו, התירו אכילת בשר, 'וחי בהם' ולא שימות בהם. וכשנזכר לבנין בית המקדש במהרה בימינו, נזכר לראות כהנים בדרגתם ולוים לשרים ולזמרים וישראל לנויהם. אמר,

מה כתוב אחריו — "וירח ה' את ריח הניחח, ויאמר ה' אל לבו, לא אוסיף לקלל את האדמה בעבור האדם, כי יצר לב האדם רע מנעוריו ולא אוסיף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי".

וכאן נשאלת השאלה: מה קשר הרחת ריח הניחח לבין יצר לב האדם רע מנעוריו? ומדוע דוקא עכשיו אחרי המבול נוכח הקב"ה בכך ולא לפני המבול? מה נשתנה בינתיים?

בכדי להבין את הקשר, עלינו לשחזר מה שקרה מן המבול עד כאן. הקב"ה אמר לנח שיקח מכל הבהמה לתיבה, כדי להקים עולם חדש אחר המבול. והנה אך יצא נח מן התיבה, מיד לקח מאותם בעלי החיים אשר טיפל בהם בתיבה ואשר הקב"ה אמר לו לשמור עליהם בימי המבול כדי לקיים עולם חדש — שחטם והביאם קרבן לה'.

וזהו מה שאמר הקב"ה אל לבו: אם נח, לאחר שראה כל מה שעשיתי, שהחרבתי את עולמי והשמדתי את כל החי ואילו רציתי יכולתי להשמיד גם את המעט הנשאר — מוצא נח לנכון לקחת מן המעט הזה ולהשמידו הרי יצר לב האדם

תקופת גן-עדן

שילם ורהפטיג

קטיפת פירות מהעצים: "ותרא האשה כי טוב העץ למאכל... ותקח מפריו ותאכל" (בראשית ג, ו). צורך הלבשה לא היה לאדם הפרימיטיבי, כנאמר: "ויהיו שניהם ערומים, האדם ואשתו, ולא יתבוששו" (שם, ב, כה). וכאשר נפקחו עיניהם וידעו כי ערר מים הם, די להם להושיט ידם ולקטוף עלה תאנה, כדי לכסות את מעורמיהם. "ויתפרו עלה תאנה, ויעשו להם חגורות" (שם, ג, ז).

אף צורך הדירה לא היה להם, כי הטבע ספק מחסה לאדם: "ויתחבאו האדם ואשתו מפני ה' אלקים בתוך עץ הגן" (שם, ג, ח).

ברור כי בתקופת גן-העדן של האדם לא היתה קיימת כל פעילות כלכלית, או שהיתה קיימת פעילות כלכלית מצומצמת ביותר: "וויניחוהו בגן העדן לעבדה ולשמרה" (שם, ב, טו). מכאן למד התנא רבי שמעון בן אליעזר: גדולה מלאכה שאף אדם הראשון לא טעם כלום עד שעשה מלאכה, שנאמר: "וויניחוהו (המשך בעמ' הבא)

ספר בראשית שופך אור על הליכי ההתפתחות הכלכלית של האנושות. כמו בקלידוסקופ עוברים לפנינו שלבי ההתפתחות הכלכלית המקובלים בתורת הכלכלה המודרנית. ואלה הם:

תקופת הלקיחה מן המוכן, תקופת הציד והדיג, תקופת המרעה (גדול מקנה), תקופת החקלאות (עבודת אדמה) ותקופת המסחר והתעשייה.

התקופה הכי קדומה היא תקופת "הלקיחה מן המוכן". האדמה היתה עשירה בעצי פרי ועשבי מאכל. מספר בני האדם היה קטן, וצרכיהם מועטים ופשוטים. האדם היה משיג את צרכיו בנקל בלי עמל ויגיעה. זו היתה תקופה של אפס מעשה וחוסר דאגה. לכן היה באמת גן-עדן עלי אדמות.

בגן-עדן ספק לו האדם את צורך האכילה ע"י

אלהי דוד ובונה ירושלים

חיים מנחם לויטס

במדרש ילמדנו, מובא בהלכות גדולות הלכות ברכות פ"ה, יש ששמונה עשרה ברכות כנגד תפלת חנה (שמואל א, פ"ב), וברכת אלהי דוד ובונה ירושלים כנגד וירם קרן משיחו. אבל בבבלי סנהדרין קו, יש קבלה אחרת. שם מסופר ככה: "אמר דוד, רבש"ע מפני מה אומרים אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב ואין אומרים אלהי דוד? אמר (הקב"ה) אינהו מינסו לי (עברו נסיון) ואת לא מינסית לי, אמר לפניך, רבש"ע בחנני ונסני, אמר מינסנא לך... בדבר ערוה, מיד ויהי לעת ערב ויקם דוד מעל משכבו וגו'" (שמואל ב פ' י"א). וכיוון שדוד לא עמד בנסיון כמו האבות אלא נכשל לא זכה שיאמרו בתפלה אלהי דוד.

קצת פיצוי יש לדוד במה שחותמים בברכת ההפטרה "מגן דוד". והכי איתא בבבלי פסחים קיז ע"ב: "אמר רבה בר שילא, דצלותא (בתפלה) מצמיח קרן ישועה, דאפסרתא מגן דוד. כתוב, ועשיתי לך שם גדול. כשם הגדולים (שמואל ב ז, ט) תני רב יוסף זהו שאומרים מגן דוד".

אגב, הנוסח "את צמח דוד" והחתימה "מצמיח קרן ישועה" בלי הזכרת שם דוד יסודו לוקא בירושלמי ולא בבבלי. בבבלי סנהדרין צח ע"ב ישנם כמה אמוראים המציעים תשובה על שאלת הגמרא מה שמו של משיח, ואין אף אחד שיאמר

כל העובר על התוספתא ותלמוד ירושלמי של מסכת ברכות רואה בעליל שבארץ ישראל לא היתה ברכה מיוחדת בחפילת שמונה-עשרה "את צמח דוד". בתוספתא פ"ג הכ"ה ובירושלמי פ"ב ה"ד ופ"ד ה"ג איתא, ו"כולל של דוד בבונה ירושלים", כלומר שהיו כוללים תפלה על חידושה של מלכות בית דוד בתוך ברכת "בונה ירושלים". לעומת זאת, בבבלי היתה ברכה בפני עצמה "את צמח דוד", וכך איתא במדרש תנחומא ריש פ' וירא על מה ששנו רבותינו שצריך אדם שיתפלל שמונה עשרה (השוה משנה ברכות ד, ג "רבן גמליאל אומר בכל יום מתפלל אדם שמונה עשרה") משיבין לר' לוי והא בבבלי אומרים י"ט והכוונה לברכה הנוספת של "את צמח דוד". אף על פי כן נשאר בנוסח הבבלי הכללת דוד בבונה ירושלים בזה שאומרים בה "וכסא דוד עבדך מהרה לתוכה תכין".

רצוני בזה להצביע על יסוד מחלוקת הבבלי והירושלמי, וג"כ להעיר על שני גדולי תורה, אחד ספרדי ואחד אשכנזי, בימי הביניים שהיו מתפללים בברכה זו כנוסח הירושלמי. הנה ב"ירושלמי ברכות פ"ד ה"ב ובירושלמי ראש השנה פ"ד ה"ו איתא, "ובתפלה, אלהי דוד ובונה ירושלים", כלומר זאת היתה חתימת הברכה. גם

(סוף מעמ' קודם)

בגן עדן לעבדה ולשמרה" והדר "מכל עץ הגן אכל תאכל" (אבות דרבי נתן, פ' י"א).

ואם בתנאים של גרעין לא היה צורך בפעילות כלכלית, לא היה האדם זקוק גם לדעת.

ולכן מובן מה שציוה אלוקים לאדם: "מכל עץ הגן אכל תאכל, ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו" (שם ב, טז, יז).

ורק כאשר טעם האדם מעץ הדעת ונפקחו עיניו, לא היה לאדם כבר מקום בגרעין. כי אדם אשר נעשה לברידעת, יכול היה כבר לדאוג לקיומו בעצמו. לכן: "ויגרש את האדם" (שם ג, כד). מגן עדן, וכך הגיע תור הזהב של האדם לקיצו, והחלה תקופה של פעילות כלכלית, הדורשת חכמה ודעת וכשרון המעשה.

(שמות ג, ו) "אנכי... אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב" וחזר שלש פעמים על "אלהי" ולא הסתפק לומר אלהי אברהם יצחק ויעקב מפני שכל אחד מן האבות הוסיף דרך מיוחדת לעבודת הבורא: אברהם הוא עמוד החסד כלומר שעובדים את ה' במעשי חסד; יצחק הוא עמוד העבודה, כלומר שעובדים את ה' בהבאת קרבנות ובתפלה; יעקב הוא עמוד התורה, כלומר שעובדים את ה' בלימוד התורה ובקיום מצוותיה. האבות האלה הניחו את היסוד לעבודת ה' לפני מלך מלך בישראל, לפני הקמת מדינה עם כל אבזרה על אדמת ישראל. בא דוד עמוד המלכות והוסיף עוד דרך בעבודת ה', דרך גינוני מלכות, דרך מדינה של צדקה ומשפט. מה שהיחיד במעשי החסד שלו ובתפלתו הלבבית ובלימוד התורה שלו לא יכול להשיג, יכולים להשיג רק בהקמת מדינה ומלכות המשקפת עלי ארץ מלכות ה' ואשר יכול להביא למטרה הסופית של "והיה ה' למלך על כל הארץ."

דרך זו סכנה גדולה כרוכה בה. כמה אזהרות הוזהרה התורה למלך ישראל (דברים יז) והחכם מכל אדם לא עמד בהם. זוכרים אנו דברי ה' אל שמואל הנביא כשבקשו בני ישראל ממנו "עתה שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים." ושמואל תנה לפני העם את משפט המלך, איך שהמלך עלול לרדות עליהם ביד תקיפה וכל העם יהיו לו לעבדים (שמואל א פ"ח). ובהקשר זה מעניינת המחלוקת בסנהדרין כ"ע"ב, "אמר רב יהודה אמר שמואל כל האמור בפ' מלך מלך מותר בו, רב אמר לא נאמרה פרשה זו אלא לאיים עליהם." גם היום ישנם שאומרים שמדינה ותורה הם שני דברים המכחישים זו את זו ואי אפשר לשתייהן לדור בכפיפה אחת. מדינת ישראל, הם טוענים, לא רק התחלתה אלא גם סופה שתהיה מדינה ככל המדינות של אומות העולם, מלאות כחש ואלימות ואי-צדק. עדים אנו היום לצבור גדול במדינה שדוגלים בשיטה זו שתורה או הלכה וחברה דימוקרטית שוללות זו את זו ובקצה אחד מתגברת הדעה שמוכרחים לבטל את התורה בפני המדינה הדימוקרטית, ובקצה השני ישנה הדעה שמוכרחים לבטל את המדינה, והם מבטלים אותה,

(סוף בעמ' 19)

ש"צמח" שמו. לעומת זאת, בירושלמי ברכות פ"ב ה"ד איתא, רבנן אמרי דוד שמו ור' יהושע בן לוי אומר צמח שמו (השוה זכריה ו, יב), ור' משתי הדעות האלו יצא הנוסח "צמח דוד." ור' תימת הברכה יצאה ממאמר המדרש ילמדנו ש- צטטנו לעיל שברכת אלהי דוד נגד וירם קרן משיחו, וזה ידוע שהמדרש ילמדנו מאמורא ארץ ישראלי.

והנה בקראי בספרים נודמן לי על שני תלמידי חכמים בימי ביניים שהיו חותמים בתפלתם "אלהי דוד ובונה ירושלים" נגד המנהג המקובל לחתום רק בבונה ירושלים. רבנו בחיי בפירושו לתורה פ' וישלח על הפסוק "ויאמר יעקב אלהי אבי אברהם ואלהי אבי יצחק" אומר שמצינו ג"כ את הביטוי "אלהי דוד" (מלכים ב, כ, ה) "ומזה היה רגיל הרב אבי הקבלה רבי יצחק בן הרב ז"ל (כלומר, בן הראב"ד בעל ההשגות) לומר בתפלתו אלהי דוד ובונה ירושלים כדי שיוכר בתפלתו המרכבה על שלמותה בארבעה אבות." כלומר, לפי חז"ל (בראשית רבה מז, ח) האבות הן ה- מרכבה ולפי הקבלה ארבע ספירות הן המרכבה (חסד-אברהם, גבורה-יצחק, תפארת-יעקב, מלכות-דוד) ומוכרחים להסיק שאין אבות אלא ארבעה, ולא כמו שיש בברכות טז ע"ב "אין קורין לאבות אלא לשלשה."

שוב מצאתי בפירוש למשניות מס' ברכות לרבנו אליהו מלונדרשי (הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשט"ז, ריש עמ' קה) דברים אלה: "ובירושלמי כתוב בתפלה הוא אומר אלהי דוד ובונה ירושלים... וכן הרגיל מורי אבי ג"ע ל- חתום בשמונה עשרה ברכות ולירושלים עירך." לפי מה שידוע לנו (עי' שם בהקדמה על תולדות המחבר, עמוד 22) לא היה אביו של רבנו אליהו מקובל, אבל אפשר שנהג מנהג זה לחתום לפי הירושלמי מפני שהיה מצאצאי דוד המלך.

האם יש רקע השקפתי למחלוקת זו בין הבבלי והירושלמי אם לומר אלקי דוד או לא? מי יגלה עפר מעיניהם של חכמינו ז"ל שיגלו לנו סוד דעותיהם. אולי מתוך נקודת ראות של תקופתנו אנו, תקופת מדינת ישראל החדשה וראשית צמיחת גאולתנו, אפשר לנחש ולשער לעצמנו יסוד מחלוקתם. הנה ידוע שמה שאמר הקב"ה למשה

"ובקומד"

משה טוביה פישר

על שהחזיר לו את גשמתו וזאת הוא עושה בדברי התורה הקצרים "מודה אני... שהחזרת בי גש-מתי בחמלה — רבה אמונתך" ונאה דרשו קדמונים (תנא דבי אליהו רבה פרק ב') "בידך אפקיד רוחי פדית אותי ה' א-ל חי" (תהלים לא) אמה דוד המלך אני אגיד צדקותי וחסדיו של ה' קב"ה... בערב רוחו של אדם ניטלת הימנו וניתנת לבעל הפיקדון, ולבקר — מחזירים אותה אליו" אך הרבה יותר מאשר דברי תודה אנו שומעים בתפילה קצרה זו — אם נאזין לתוכן המלים הללו נראה שהיא עוסקת בפתיחה חגיגית ליום החדש. מרן הרב קוק זצ"ל ("עולת ראייה") הבין ש"ההוראה הלשונית של חובת ההודאה בביטוי 'מודה' ביחוד משותפת היא להודאה מ-גזרת תודה... ומגזרת התודות והודאה על האמת והדברים מתאימים זה לזה." והרב מסביר את המשמעות הכפולה "צהלת החיים הראשונה ה-פוגשת את האדם בהקיצו משנתו ומוצא הוא לפניו עולם מלא וחדש בכל מלואו וטובו, היא מרימה את אור השכל הפנימי להכיר את אור החיים ויויו ביסודו והאדם ברגש תודתו מודה הוא על האמת ומעיד על כל אור החיים והיש שהוא גובע כולו ממצעו הטוב ומקורו ממקור חסד עליון", הוי אומר שעם פקחת העינים הראשונה זוכה האדם לראות ולהבין ומתוך כך להודות. מ-דברי הרב משתקפים יפה דברי הרמב"ם (הלכות יסודי התורה ב' ג') הקובע שהסתכלות בבריאה יוצרת אצל האדם דחיפה עמוקה לאמונה "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו ובראויו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאווה תאוה גדולה לידע את השם הגדול כמו שאמר דוד "צמאה נפשי לאלוקים לא-ל חי"

חיי בן ישראל קדש הם לעבודת הבורא, מרגע יקיצתו ועד עצמו את עיניו נתון הוא באוירת קודש של תורה ותפילה מחד ופעולות ומעשים טובים מאידך כשכולם מודרכים ע"י רצון אחד בלבד — לעשות את רצון אביו שבשמים.

אין פלא איפוא, שדווקא רגע היקיצה זכה ל-הרבה תשומת לב באשר ההתחלה של אותה מסגרת שכולה עבודת ה' חייבת להצטיין באותן תכונות המאפיינות את יומו של היהודי — הרצון הבלעדי ועבודת ה' טהורה.

האדמו"ר הקודם מלובביץ ז"ל פרש את ה-פסוק: „ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה לה" (במדבר טו, כ) בזו הלשון "ראשית ערי-סותיכם" — את הראשית שמן העריסה, הזמן הראשון שלאחר הקימה מן המטה — תתנו לה' תרומה... ובכדי שראשיתו של היום יהיה ב-בחנית "תרומה" נקבעו ע"י חכמי ההלכה נוסף על הדינים ודרכי התנהגות בבקר גם דפוסי מח-שבה והגות אשר בכחם לעודד את המתעורר משנתו לעבודת הבורא עבודה הזקוקה לערנות מיוחדת הנוגדת את תרדמת הלילה, היו בין חכמי ישראל שראו בשינה חלק מסוים מן המות, השינה כסמל לחוסר מעש חייבת להעלם ובמקומה חייבת לבוא מוטיבציה לפעילות ולחיים שכולם מתח, אחריות ועבודה מאומצת — "לעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם".

על כן לא נתפלא למצוא בכל ספרי ההלכה את דיני השכמת הבקר על סעיפיו ובמיוחד על הפ-תיחות בהן פתחו בעלי ההלכה את דיני השכמת הבקר.

במאמר זה ברצוני לעסוק בפתיחות אלה ול-הצביע על הדרכים בהן השתמשו הם להאיר את בוקרו של היהודי.

בראש ובראשונה חייב היהודי להודות לבוראו

או כדברי ר' שלמה גנצפריד בקשו"ע "וישים אל ליבו אם היה קורא אותו שיציל את ממונו מן ההפסד כגון אם נפלה דלקה בעיר וכד' בודאי היה זריו לקום מיד מפני אהבת ממונו ולא הת- רשל". ולא פעם אנו עדים לגישה זו, כמה קשה לקום לתפילה משא"כ כשמחכה לנו טיול מענין ומהנהגה. אם כן דברים פשוטים וברורים לשכנע את היצר הטוב בבקר. אך בעלי ההלכה לא הס- תפקו באמצעי שכנוע זה. חכמינו עוררו את האדם מישראל למחשבות נשגבות החייבות להעסיקו מן הרגע הראשון מחשבות שבכחן להעלות עמן את החושבים ולפלס להם דרך חיים נאותה למשך היום כולו.

הרמ"א על השו"ע מצטט את הרמב"ם ב"מורה נבוכים" ח"ג פ' גב ואחריו נמשכים רבים מבעלי ההלכה המאוחרים כבעל התניא, חיי אדם, קש"ע. הרמ"א מסביר ומתעמק בפסוק הידוע "שויתי ה' לנגדי תמיד" (תהלים ט"ז) פסוק זה הוא אומר: "הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלוקים כי אין ישיבת האדם ות- נועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו כישיבתו ות- נועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול ולא דיבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו, כדיבורו במושב המלך כ"ש כשישים האדם אל ליבו שהמלך הגדול הקב"ה אשר "מלא כל הארץ כבודו" עומד עליו ורואה במעשיו כמו שנא' (ירמיהו כ"ג) "אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאום ה'?" מיד תגיע אליו היראה וההכנעה בפחד השי"ת ובושתו ממנו תמיד" עד כאן לשון הרמ"א, בעל התניא בשו"ע הרב מפתח דרך מח- שבה זו ושואל אגב כך שאלה נוקבת "ואם לא יגיע אליו מיד"? ותשובתו "יעמיק הרבה בענין זה עד שיגיע אליו וגם ישוב בתשובה שלמה על כל עוונותיו" (לקוח משערי תשובה לר"י גירונדי וס' חסידים) שהם המונעים מהגיע אליו היראה כמ"ש "עוונותיכם היו מבדילים" וגו' (ישעי' נ"ט). הרב בעל התניא מבין שלא תמיד הר- הורים על גדולת ה' בכוחם להביא ליראה אמיתית על כן הוא פונה לאדם שישוב בתשובה כי הח- טאים הם היוצרים את החץ בין האדם לבוראו, הרב בעל התניא רואה בתפילת "מודה אני" לא רק תודה או הודאה אלא גם אמצעי לדבקות בה'

ברוח דברי הרמב"ם כתב גם השל"ה הקדוש (שער האותיות על י"ג עיקרים) "כשאדם עומד ממטתו אל יעסוק שום עסק בעולם ולא ידבר אפילו דיבור אחד... ויחשוב בבורא עולם ית' ב- מחשבה דבוקה כי הוא אחד ויחיד... ויסתכל בשמים ובארץ ויחשוב בליבו הפסוק "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה" (ישעיהו מ) כי הוא ית' ברא יש מאין המוחלט ויחשוב "מה רבו מעשיך ה'" ויתבונן בגדולי מעשי ה' בבריאת הארץ וכל צבאיה... ואז תתמלא יראה לירא מפניו ית' ויכניס גם אהבה בלבו לדבקה בו". הבה נראה כמה מפתחות בעלי ההלכה כיצד מבינים הם את ה"בקר טוב" של היהודי, ומהו המטען שעמו צריך היהודי להמשיך במשך כל היום עד סיומו וחזור חלילה.

ה"טור" בהלכות הנהגת אדם בבקר פותח את ספרו — בוקרו של היהודי בדברי יהודה בן תימא "הוי עז כנמר" וכי. הטור מסביר את הסמלים שבארבע החיות הנמר, האריה, הנשר והצבי כשכל אחת מן החיות מסמלת חלק מהתנהגותו של האדם. וכשהוא מגיע לארי הוא אומר: "לכן צריך האדם להתגבר כארי לעמוד בבקר לעבודת בוראו, ואף אם ישיאנו יצרו בחרף לאמר איך תעמוד בבקר כי הקור גדול... התגבר עלי לקום" בעל הטורים ובעקבותיו בעלי ההלכה בדורות האחר- רונים כמו בעל התניא — בשו"ע הרב, הקש"ע, חיי אדם ועוד עומדים על הנקודה של התגברות כארי. כנראה שהמלחמה עם השינה אינה דבר קל. כשאין דבר חיובי המעורר לקימה ולכן הוסיפו האחרונים דברי זירון ועידוד למתקשים בקימתם "וידמה בדעתו אילו היה עליו עבודת מלך בשר ודם כמה היה זריו כל-שכן עבודת הבורא ית"ש" (חיי אדם כלל א) או אספקט אחר באותו נושא "יחשוב בליבו לפני מי הוא שוכב... ואילו היה שוכב לפני מלך בשר ודם העומד עליו היה מת- חייב בנפשו ק"ו לפני ממ"ה הקב"ה" (שו"ע הרב דין השכמת הבקר). אותו רעיון בהדגשה חזקה יותר מביא החפץ חיים וצ"ל במשנה ברורה שם "...ואל יעמע לו (ליצר) ויחשוב בנפשו אילו היה נצרך לעמוד ולשרת לפני מלך ב"ו כמה היה זהיר וזריו לעמוד בהשכמה להכין עצמו לעבודתו וכ"ש וק"ו בן בנו של ק"ו לפני ממ"ה הקב"ה".

ואחרונים ההולכים בעיקבותיו: "והתחיל בעז כנמר" לפי שהוא כלל גדול בעבודת הבורא ית' לפי שפעמים אדם חפץ לעשות מצוה ונמנע מלעשותה מפני בני אדם שמלעיגים עליו ועל כן הזהיר שתעזו פניך כנגד המלעיגים ואל תמנע מלעשות המצוה".

מי הם בני-אדם המלעיגים? סתם ולא פירש בעל הטורים שהרי דור דור ומלעיגיו, וניתנים הדברים להעברה לימינו אנו על אותו חייל המ- שרת ביחידה קרבית בודד ביראתו. כשעליו להיות עז כנמר כנגד המלעיגים. בעל "חיי אדם" מעיר הערה קטנה בנדון "ואל יתבייש מפני בני-אדם המלעיגים עליו בעבודת הבורא ית' ועכ"פ לא יתקוטט עמהם והעיקר בעבודת הבורא בהצנע לכת".

ואחרון אחרון, לא יתכן לפתוח את היום ולו גם ברעיונות הנשגבים והנאצלים ביותר אם לא נפתחנו בדיעה ברורה וצורבת שעדיין רחוקים אנו מכל שלמות כל עוד המקדש בחורבנו והעם בגלותו. האישיות הדתית בישראל מעוגנת בתקוות הגאולה ואף בזאת חייב האדם מישראל לפתוח את יומו — ואולי עוד בטרם יום בראש אשמורות "שיתפלל באותן השעות על חורבן ביהמ"ק ועל הגלות... ראוי לכל ירא שמים שיהא מיצר ודואג על חורבן בית המקדש" (שו"ע א"ח הלכות הנהגת אדם בבקר). ראוי איפא לכל ירא שמים... משמע שיראת שמים אמיתית זקוקה להשתלבות בכלל ישראל בצערו ושמחתו ואין הכוונה שרק נזכור את הגלות (זאת עושים אנו בהזדמנויות שונות מדי יום ביומו בתפילת שמונה עשרה ב- ברכת "ולירושלים עירך" וכד'). הכוונה פשוטה ביותר עלינו להתפלל ולבקש על בנין ה- מקדש — ע"י "תיקון חצות" שעורכים בראש אש- מורה כ"שהקב"ה זוכר אז" כלשון הגר"א. ראינו איפוא כמה צדדים מענינים בגישתם של בעלי ההלכה לנושא הקרוי הקימה בבקר שהרי ההתחלה היא שקובעת את המשכו של כל היום כלשון הרבי האמצעי ר' דובער "הבנין של כל היום מיוסד הוא על העמוד היסודי שמיסד בנפשו במחשבתו ה- ראשונה בכלל שהיא העיקרית"

וז"ל: "וטוב להרגיל עצמו לומר מיד כשניעור משנתו 'מודה אני' ועל ידי זה יזכור את ה' העומד עליו ויקום בזריזות...".

בדרכי אביו הולך בנו ה"רבי האמצעי" ר' דוב- ער וכה דבריו "בבקר בבקר בקומו משנתו יעורר במחשבתו הראשונה לעשות התעוררות רצון ב- דרך כלל על כל החטאים שלו ועל כל המחשבות זרות והרהורים רעים שיש בו... ואחר-כך תיכף ומיד יאמר תהלים בלב נשבר ונדכא מאד מאד, מעומק נקודת הלב שהרי כך הוא ממשיך "הבנין של כל היום מיוסד הוא על העמוד היסודי שמיסד בנפשו במחשבתו הראשונה בכלל שהיא העיקרית" (ספר פוקח עורים א'—ב'), הרי אומר יש לדאוג להתחלה. ואם זו תלווה בתשובה יש לקוות שכל היום ימשך אחרי ההתחלה זו.

יש מבעלי ההלכה המפתחים את רעיונו של הרמ"א בשם הרמב"ם ב"מורה נבוכים" לנושא הדבקות המוחלטת בה' בבחינת "כל מעשיך יהיו לשם שמים" וכך אומר לנו ר' אברהם דנציגר בעל "חיי-אדם" "וכשידבק האדם במחשבתו בשי"ת בודאי יהיו כל מעשיו לשם שמים כ- דכתיב "בכל דרכיך דעהו" ואמרו חז"ל "כל מע- שיך יהיו לשם שמים שאפילו דברים של רשות כגון האכילה והשתיה... וכל דרכי גופך יהיו כולם לעבודת בוראך או לדבר הגורם עבודתו". או כלשוננו של החפץ-חיים ב"משנה ברורה" "וענין המצוה (אהבת ה') שיראה האדם לשים כל מגמתו וכל מחשבתו אהבת השי"ת ויערוך בליבו כי כל מה שיש בעולם מעושר ובנים וכבוד הכל הוא כאין נגד אהבתו יתב' ויגיע תמיד ב- בקשת חכמת התורה למען ישיג ידיעה בה' וה- קובע את מחשבתו בענינים הגשמיים ובהבלי ה- עולם שלא לשם שמים... ביטל מצוות עשה זו ועונשו גדול". ר' יעקב עמדין מביא בסידורו בין השאר את דברי הוזהר החדש שיש לומר נוסף על ה"מודה אני" גם בקשה זו "יהי רצון מלפניך ה' אלוקי ואלוקי אבותי שיהא לבי נכון מסור בידי שלא אשכחך ולא אכעס ולא אכעיסך". והאספקט השלישי והוא אולי בעל חשיבות ראשונה במעלה בימינו. מובא בדברי בעל הטורים

על הממזר בתנ"ך

יהודה רוזנטל

זאת היא בעייה עקרונית אבל אין עליה תשובה ברורה.

מתוך התרגומים הקדומים משתקפת אי-בהירות בבאור האטימולוגי של מלה זו. אי בהירות זו משתקפת בהבדל בתרגום של המלה ממזר בין דברים כג, ג ובין זכריה ט, ו. כפי שאפשר לראות מן הסקירה הקצרה הבאה:

דברים כג, ג

תרגום השבעים

ek pornes ז"א מן זונה

תרגום אונקלוס

ממזרא

פשיטתא

בר גירא ז"א בן זונה

תרגום יונתן

דמילד מן זנו ז"א בן זונה

וולגאטה

mamzrehoc est de scorto natus ז"א בן זונה

זכריה ט, ו

תרגום השבעים

allogeneis ז"א נכרי

פשיטתא

ונתבון נוכריא באשדוד

תרגום יונתן

ויתובון בית ישראל באשדוד דהוו ביה כנוכ-

ראין.

ז"א הוא דורש ממזר כורים. (עי' קידושין עב,

סוף ע"ב)

וולגאטה

separator ז"א המבדיל. מלה זו נמצאת רק

פעם אחת בוולגאטה. כפי הנראה המתרגם

הלאטיני ראה בממזר הפעיל של הפועל זר.

מבלי להזקק לבעיית הממזרות מבחינת ההלכה המבוססת על פרשנות חז"ל על הפסוק "לא יבוא ממזר בקהל ד" [דברים כג, ג], בעייה שמסעירה את הרוחות במדינת ישראל בזמן האחרון והיא אחת הבעיות של עימות המורשה הדתית עם תנאי הזמן ראוי לבדוק מחדש את המובן המקורי של המלה ממזר בתנ"ך. המלה ממזר נזכרת בתנ"ך פעמיים: א. דברים כג, ג: לא יבוא ממזר בקהל ד'. גם דור עשירי לא יבוא לו בקהל ד'; ב. זכריה ט, ו: וישב ממזר באשדוד והכרתי גאון פלש-תים.

בנוגע לשם ממזר בזכריה דעת רוב חוקרי המקרא הוא שהוא איננו זהה עם השם ממזר בדברים. אחדים אומרים שהוא שם של שבט וזכריה מנבא שבמקום אנשי אשדוד המקוריים שיגורשו מעירם ישבו בה בני השבט ממזר, כמו שבפסוק הקודם הוא אומר ואבד מלך מעזה ואשקלון לא תשב. פרק ט בזכריה מכיל נבואות על אחרית הימים. בפסוקים הראשונים של פרק זה זכריה מנבא על סופם המר של עמים שונים שכני ישראל, דמשק, חמת, צור וצידון. סופה של צור יהיה שהיא באש תאכל. בפסוק ה הוא מזכיר את ערי הפלשתים אשקלון, עזה ועקרון ובפסוק ו הוא מזכיר שבאשדוד ישב ממזר¹. אחרים סבורים שהשם ממזר בזכריה מוסב על המושל החדש שימשול באשדוד ונותנים הסברים אתימי-לוגיים שונים לשם זה².

מסובכת היא השאלה למי מתכוון הפסוק בדברים כג, ג. אם הכוונה היא לשבט בשם ממזר כפי שאפשר לדון מן ההמשך בפסוק ד: לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ד', או שפסוק זה מצטרף לתחילתו של הפרק, כמו שהחז"ל הבינו פסוק זה. ז"א שהנמוק של אסורי חיתון עם ממזר הוא לא המוצא האתני כ"א המוצא האינדיבידואלי.

מעניין שעקילס וסימאכוס לא תרגמו את המלה ממזר כ"א מסרו את המלה בתכתיב יווני.³ אי הבהירות במובן של המלה ממזר בדברים נמצאת גם בספרי פילון האלכסנדרוני (בן דורו של הלל הזקן).⁴

ההבדלים בתרגומים נובעים מתוך ההבדלים בבאור האתימולוגי של המלה. תרגומו של בן זונה נובע מן ההסבר האתימולוגי: ממזר-מעם זנה) לפי החוק שהריש ונזן מתחלפות.⁵ בתלמוד המלה ממזר מבוארת מום זר (יבמות עו, ב. ירושלמי, קדושין ג, יב (סד. ג): אמר רבי אבהו מה ממזר מום זר. התנא רבי ישמעאל עמד על זה שמשמע המלה ממזר אינו מובן מעצמו כ"א מתוך הקשר הדברים (עיין מדרש תנאים, על דברים מהד' הופמן, 144: ר' ישמעאל אומר אינו צריך לפי שנאמר לא יבא ממזר בקהל ד' אבל לא שמענו ממזר זה מה הוא ת"ל...)). אי בהירות זו חדרה גם אל הפרשנות שלנו בימי הביניים. ההיסטוריון הקראי קרקסאני כותב בספרו כתאב אלאנור (נכתב בשנת 937) "לפי דעת רוב אנשים ממזר הוא זה שנולד מביאה אסורה".⁶ מזה יש ללמוד שהיו אנשים שפירשו את המלה ממזר אחרת. אבן עזרא כותב על דברים כג, ג: ואחרים אמרו שהוא שם גוי. אבן עזרא כפי הנראה התכוון ליהודה אבן בלעם (מאה י"א, ספרד) אשר בפ"י רושו על זכריה כ ט, ו כתב: ממזר שם גוי.⁷

בין פרשני הקראים היה אחד שראה בפסוק ג שבפרשה כג בדברים פרוש על פסוק ב באותה הפרשה. רבי טוביה בן אליעזר בעל המדרש לקח טוב (מאה יא, ביצאנץ) כותב: והפותר של קראין שאמר לא יבוא ממזר הוא פצוע דכה וכן פתר לא יבוא פצוע ומה פצוע דכה לא יבא ממזר ועשה הפצוע דכה ממזר בידוע כי לא טוב פתר.⁸

הפרשן הקראי אהרן בן יוסף הוקן (מאה יג) בספרו המבחר כותב: ממזר שהוא מזור לאחיו מבני ישראל וי"א הממיי"ם נוספים ונכון בעיני שהמ"ם השני שורש. ולא ידעתי טעם רבנו סהל (הכוונה לסהל בן מצליח, הפולמוסן הקראי הידוע, מאה עשירית) שאם יחפץ ישראל יקחנו אחר שהוא בלאו וראיתו חלשה למאד ויתכן שיהיה ממזר שם גוי אחד והאות וישב ממזר באשדוד.⁹

מן החומר המועט שהבאנו יש לראות שהיו פר-שנים אשר לא קבלו את האתימולוגיה הרבנית של המלה ממזר בדברים והלכו אחרי המובן בזכרית ז"א דעתם היתה שהכוונה בשני המקומות היא לעם, למרות שלהלכה לא סטו מהשקפת חז"ל.

הפרשנים נתחבטו בבאור האתימולוגי של המלה ממזר כמו שמתחבטים בו בלשנים מודרניים. בעייה יסודית היא אם הפרשנות המאוחרת שממנה נובעת ההלכה היא המשך של פרשנות קדומה שהכחה שרשים בעבר הרחוק או שהשקפת ההלכה של המלה ממזר היא מתקופה מאוחרת.

אברהם גייגר טען שבתלמוד נשארו עקבות של הסבר הלכי של דברים כג, ג שונה מזה של ההלכה המקובלת. במסכת עבודה זרה נט, א אנו קוראים: ואמר רבי בר בר חנה אמר רבי יוחנן גוי ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר. לפי גייגר רבי יוחנן הסביר ממזר — מעם זר.¹⁰

גייגר בלי שום ספק טעה בזה. אין רבי יוחנן בא לחלוק על המושג המקובל של המלה ממזר ז"א שנולד מביאה אסורה כ"א להרחיב את המושג ולהכליל בו גם את הנולד מגוי או מעבד.¹¹

בסכום יש לומר שהמובן המקורי של המלה ממזר בתנ"ך הוא עדיין שגוי במחלוקת. ישנם חוקרים וביניהם גם לא יהודים שטוענים שהצדק עם המסורת היהודית שמשערת שמונח זה מוסב במקורו על ילדים שנולדו מאיסורי חיתון.¹² מצד שני ישנם חוקרים יהודים מסורתיים כמו אדולף ביכלר שטוענים שהתגדרה ההלכתית של הממזר היא מתקופת יבנה.¹³

- 1 עיין בערך ממזר באנציקלופדיה מקראית, ה, 1; ע"ג ש. י. פייגין American Journal of Semitic Language 43 (1926), 59; 391; ש. ברנפלד, מבוא לכתבי הקודש, א, רנד. שניהם רואים בממזר שבדברים כג, ג שם של עם.
- 2 עיין טור-סיני, הלשון והספר, כרך הספר, 428; א. מלמט, ארץ ישראל, א, 81.
- 3 עיין בהכספלה לאב הכנסיה אוריגניס, הוצאת F. Field, א, 306; ב, 1023.
- 4 עיין פילון, על החוקים המיוחדים, א, 326, 333 ואילך. הוא מתרגם ממזר — בן נזונים. על עשרת הדברות, 130. אין פילון מזכיר איסור חיתון עם

עיצוב חללו של בית הכנסת

יוסף צבי קרליבך הי"ד

"בכל יום (של סוכות) היו מקיפין את המזבח פעם אחת. כיצד הוא סדר ההקפה? כל ישראל — גדולים וקטנים, נוטלים את לולביהם בידיהם הימנית ואת אתרוגיהם בידיהם השמאלית, ומקיפין אחת; ואותו היום (הושענא רבא) היו מקיפין שבע פעמים — וסימנו "יריחו". הא תינח בזמן שיש מזבח, אבל בזמן הזה: חזון הכנסת עומד כמלאך הא־להים וספר תורה בזרועו, והעם מקיפין אותו, דוגמת המזבח (אם החזון עומד על הבימה או באמצע בית הכנסת, עיין כסף משנה להלכה) כות תפילה יא, ג; ראבי"ה, סימן תרצ"ג, ובהערות אפטוביצר (שם).

תפקיד זה המיוחד של הבימה ומקומה בלב החלל של בית הכנסת נתערער בקהילות שרצו לשוות מראה נוצרי עד כמה שאפשר לעיצוב

במשך כל השנה כולה משמשת הבימה בתוך ביהכ"נ למרכז תשומת לבנו בשעה שתצא תורה ממנה. בחג הסוכות ובשמחת התורה בשמיני עצרת אינה מרכז לתשומת לבנו בלבד. בריקוד קודש מסובבים אותה בתהלוכה ומקיפים את היקף החלל המעוצב כמעטה למרכז התורה. כותב הרמב"ם (הלכות שופר וסוכה ולולב ז, כג ל): "וכבר נהגו... להניח תיבה באמצע בית הכנסת, ומקיפין אותה בכל יום (של חג הסוכות), כדרך שהיו מקיפין את המזבח, זכר למקדש". מקורו במדרש תהלים (כו, ו—ז):

ארחץ בנקיון כפי
ואסובבה את מזבחך ה'
לשמיע בקול תודה
לספר כל נפלאותיך.

יוסף מניקומדיה, כתר תורה, דברים כו, ב. על הסבת השם ממזר ע"י פרשנים קראים על הכוזרים עיין א. הרכבי, מונאטסשריפט לא (1882), 171; ע"ג צבי אנקורי, Karaites in Byzantium (1959) 76-72.

10 עיין א. גייגר, המקרא ותרגומיו, 36-37.
11 עיין א. אפטוביצר, HUCA ה (1928), 271. טעה בזה גם צבי פאפרש במחקרו החשוב ב"Jewish Social Studies, 1958, 155. פאפרש כותב: Rabba bar bar Hana defines Mmzer as the issue of a union between a Gentile and an Israelite woman.

12 Mamzer of uncertain etymology, probably T Rabbinical tradition is right in supposing the term to denote... the offspring of an incestuous woman of a marriage contracted within the prohibited degrees of affinity (S. R. Driver, International Critical Commentary on Deutr. 23. 3).

13 עיין ביכלר בספר יובל א. שווארץ, 1917, 143.

ממזר. הוא מביע את צערו על גורלם המר. על זה שאינם יכולים להמנות לא על משפחת אביהם ולא על משפחת אמם. עיין I. Heinemann, Philos griechische und judische Bildung. (1928) 314.

- 5 עיין א. אפטוביצר, HUCA ה (1928), 272.
6 עיין משה צוקר, על פירושו של רב סעדיה גאון על התורה, 434.
7 עיין ש"א פוננסקי JQR. סדרה חדשה, טו, 51, (1924/5).
8 עיין מדרש לקח טוב המכונה פסיקתא זוטרותא, דברים לט, א. פותר קראי זה כפי הנראה גזר ממזר מן הפועל מזר. ע"ג יונה אבן ג'נאח, ספר השרשים, המ"ם והוי"ו והרי"ש והגכ"ו בעיני להיות נגזר מדברי חז"ל (משנה חולין יב, ג) ביצים מחרות מקולקלות. גם בלשנים מודרניים גוזרים את השם ממזר מן הפועל מזר. עיין הערוך ומלונים מדעיים לתנ"ך.
9 עיין ספר המבחר, דברים יט, ב; ע"ג אהרן בן

האולם של בית הכנסת. אין זו בעיה אדריכלית בלבד. להבנת הצד הרוחני של הבעיה נביא כאן הסברו של הרב ד"ר יוסף צבי קרליבך הי"ד (מתוך: הארכיטקטורה של ביהכ"נ (גרמנית), ישורון, ברלין תרפ"ט, שנתון ט"ז, חוברות ג—ד, ע' 113—119).

✱

כל האולמות ניתנים, לסווג לפי ייעודם ותוכן תפקידם; לשני סוגים:

- (1) אולם בעל מרכז
- (2) אולם מקוטב.

אולם בעל מרכז נסוב על ציר בתווך, כי שם נקודת המוקד של תוכנו. צורתו הטבעית היא המעגל; אמנם משום כובד המשקל של הנקודה האמצעית נעשה ההיקף טפל לעומת המרכז, וקירות האולם עשויים להיווצר מכל מספר של צלעות בצורות שונות. המרכז הוא השליט הבלתי-מעורער המכוון את העין ומושך את תשומת הלב אליו. הדוגמאות: המסיבה סביב לשולחן, כמו שנאמר "וישבו לאכול לחם" (בראשית לו, כה) — בתרגום: "ואסחרו למיכל לחמא", סחור-סחור במעגל המסיבה; כך נוצר כל חדר-אוכל לאולם בעל מרכז, על ציר שולחן המשפחה, כמו שנאמר "כי תאכל ... אשתך גפן פוריה בירכתי ביתך, בניך כשתילי זיתים, סביב לשולחנך" (תהלים קכח); כן אוהל הקבורה במעמד הספד שסורים בבית בו את ארון הנפטר; העזרה של בית המקדש, כאשר המון חוגג מסובב את המזבח בהקפות, או מתקבץ ונאסף במעמד "הקהל" סביב הבימה שבאמצע העזרה לשמוע דברי התורה הנקראים מפי המלך, כיום שניתנה בו בסיני (שמות יט, יב: "והגבלת את העם סביב... בהר") — כל אלה טקסי היערכות מסוג של אולם בעל מרכז.

מייצגיו המפורסמים של סוג זה בארכיטקטורה הלוא הם האמפיתיאטרון, האיצטדיון והקרקס בימי קדם, במבנים אלה ישבו במעגלי קשב מסביב הבימה או הזירה, ובניין אב לתכנית זו: שרידי הקולוסיאום ברומא.

המבנה המקוטב, לעומת זה, שונה מתבנית זו בצביונו ובעוצם רושמו, התוכן והמגמה הקובעים את הצורה. באולם מקוטב שולט ציר ההכוונה

הסוּחף סחוב והשלך אל צלע הקיטוב, לקצה החלל המוצב כמטרה למבט העין וכיוון הלב, שם, בירכתי האולם, מצויה נקודת המוקד, הקוטב של הרשות המוסמכת. או דביר הקדושה. לגבי קוטב זה מתבטלות כל שאר הנקודות באולם. צורתו הטבעית היא המלבן לאורכו. זוהי תבנית המשכן שבאוהל מועד, חטיבת בית המקדש בכל-לה, מפתחו שבמזרח עד לדביר במערב, בדירוג ערכי עד לקודש הקדשים. מבטו של הבא אל המקדש נמשך אל צלע הקוטב, למקום ארון העדות: "אנו ליה וליה עינינו". סדר המעמד או המושב בתבנית זו הוא דירוג ערכי, שורות שורות לציר האורך, קירוב אל הקוטב מציין עלייה ברמת המעלה. כך היתה ישיבת הסנהדרין בלשכת הגזית ערוכה במבנה מקוטב; חברי הסנהדרין ישבו שורות שורות בחצי גורן עגולה כפי מעלתם, כל הגדול מחברו בחכמה קרוב יותר לנשיא, שהושב מולם בראש; צלע הקוטב מצטמצמת בצורה זו לנקודת ראש הישיבה בוית הקדקוד מול הבסיס, ונוצר משולש או פירמידה הירארי-כית בתוך המלבן של הלשכה. בתבנית זו של מבנה מקוטב נהגו לערוך אולמו של בית המשפט ובית הספר — השופטים או המורה מול הציבור, ביחס של תלות באלה אשר הציבור המסורים חי מפיהם: כן נערך האולם של התיאטרון והקולנוע, שבו קהל הצופים שותק וקולט, מכורי-נים ודרוכים לקראת הקוטב של העלילה והפעילות. כאשר נציב תיאור שתי תבניות זה מול זה, נוכל לסכם: באולם בעל המרכז הנאספים הם שותפים פעילים, ההיערכות סביב הצייר המרכזי מבטיח קירוב יחסי לכל הסובבים אותו; בחלל זה מופיע האדם כחלק מסובב בשדה הפעולה — ואילו באולם מקוטב הוא סביל וטפל ומתבטל. בחלל קונצנטרי הקירבה של הציבור אל המרכז היא מקסימלית — ואילו בשורות המאונכות לציר אל צלע הקוטב בולט הדירוג של מרחק וקירוב, ריבוד הירארכי. הסוג הראשון משרה אווירה רציונלית, הסוג השני עשוי להשרות השפעה מסתורית-מאגית; זה דימוקראטי, וזה אריסטוקרטי או כאריסטמאטי. כאן הוא במישור (תוכני) עם המרכז, פעיל, חשוב ושותף — ואילו כאן הוא מובדל ולמטה מצלע הקוטב, קביל וסביל,

יושב בדד וידום כי נטל עליו את אשר מגיע אליו ממולו. המרכז נושא את האדם בהוד כבודו—ואילו קצה האולם ממנו והלאה משעברו ומטיל שררה עליו.

לענינו נשאלת השאלה: לאיזה סוג של אולם משתייך בית הכנסת?

סופה של התשובה בקביעה תחילה: ביהכ"נ הוא המבנה היחיד שהוא בעל מרכז ומקוטב גם יחד, תבנית מלבן ואף עיגול. מבנה מורכב כזה מקפל בתוכו את המתח של דו-קוטב, צביונו הוא אמפיבולי, אשר מכורח טיבו מביא לידי ביצוע אדריכלי שתי תכניות אב בבנין של אולם מות.

ביהכ"נ הוא מבנה מקוטב בשל "מיוזרחו" (orientatio). בשל צלע הקוטב אשר נעלמת מעין הבשר והנתפסת בעין הלב: כיוון הקיבלה קבל הקודש, לרוח ארץ-ישראל, לירושלים עיר הקודש, לרוח מקומו של בית המקדש כמו שנאמר "והתפללו אליך דרך ארצם אשר נתת לאבותם, העיר אשר בחרת, והבית אשר בנית לשמך, ושמעת השמים מכון שבתך את תפלתם ואת תחנונתם" (מ"א ח, מח). הכוונה זאת לקראת "ציון" היא אל קיר הקוטב אשר עיני העדה נשואות אליו.

הכוונה זו לקראת ציון קדימה כמטרה למבט העין, מבליטה את קיר הקוטב, כאילו הוא מרחף ונושא את הבנין כולו. קיר זה עומד ברומו של עולם נשגב: ההיכל מעל הדוכן אשר בו נישא ארון הקודש. שעריו של ארון הקודש טפופים עם קיר המזרח, אך חללו של ארון הקודש שקוע אל תוך גומחה, באפסיס מובלע או בולט מן הקיר התצוני; יציאת דופן זו מצביעה על מעמדו של ארון הקודש, כי לא מן העולם הזה הוא ותוכנו, אלא מעבר לו ולמעלה ממנו, במי-שור אידיאלי, שאין להעפיל אליו להשיגו. רשות זו של האפסיס רומזת למעיין הברכות ולבבואה של הספירות העליונות, להארת הנבואה ולמועד בו נועדים שמים וארץ.

אל ארון הקודש מוליך הדוכן, שהכתנים עומדים עליו לברכה, לשום את שם ה' על בני ישראל, כשפניהם כלפי העם, ועיני העם נשואות לגשיאת פניהם של הכהנים שהשכינה שרויה עליהן. טקס

זה של ביהכ"נ מאפיין את המבנה המקוטב; ההמון האלמוני נגרף בציר מן הפתח למקצוע האולם בירכתיים. בקיר המקודש הנשקף על פני הציבור החרד והירא; הקיר כאילו לוחץ על הציבור וכובש אותו, אווחו בו ופועל עליו, מושך ודוחה את הקהל שפל הברך וגמוך הקומה, הגור שא עיניו אל על.

מאידך הרי ביהכ"נ הוא מבנה בעל המרכז. אשר בתוכו מזדקפת הבימה מוקפת מחיצה כרשות בפני עצמה. "המגדל" הזה מתרומם וגדל מתוך העדה. לכל אחד, כהנים לוויים וישראלים, נער וזקן, ניתן מכל צד לעלות אל הבימה בפחות משבע מדרגות. אפילו בביהכ"נ שמגדל הבימה מזדקר בו עד לתקרה, ומיתמר אל תוך קימור הכיפה—הרי הוא שופע חיוק ועידוד לסובבים אותו, בניגוד למרחב ולמרחק הנוצר מעוצמת הקיר המקוטב אשר מנגד. מושבי המתפללים מגיעים עד לבימה, ולא מורגש דירוג ערכי בישית קרבה זו כמו קרבת היושבים בקיר המזרח.

בקיטוב זה טמונה הבעיה האדריכלית של תבנית ביהכ"נ. באופיו המיוחד והייחודי של דו-פרצופין מתנגשים אולם בעל-המרכז עם אולם המקוטב, מתרחשים ומתחרים בדרישות סותרות לאיזון ולמיוזג בתכניתו של האדריכל, ובו התאגר הוא שלא לטשטש את המתח התדיר של עיגול המלבן ומילבון המעגל. דו-קוטב של היכל ובימה מייצג את המשימה למזג בחיינו אנו את האדיאל הנשגב: "קדושים תהיו—כי קדוש אני", לקרב עולם הנסתר לעולם הנגלה להדק את עולם הטמיר לזה שנתפס בשכל, שילוב האימננטי והטרנסצנטי דני... ביהכ"נ חובק בורועות חללו את ירוש-ליים-של-מעלה ואת ירושלים-של-מטה "כעיר שחבורה לה יחדו": מטרת האתגר לממש קדושה של מעלה בחיינו של מטה היא היא עיצום צביונו של ביהכ"נ.

מכאן נצמד קדימה ונשאל: במאבק זה שבין קוטב ההיכל לקוטב הבימה—ידו של מי על העליונה? הרי אומר: יד המרכז על העליונה!

בתי הכנסת המפורסמים מימי הביניים ממחישים את "כובד המשקל" באיזון התכנית להכרעת הבימה. ונימוקם עמם: המגדל המתרומם מתוך העדה מסמל את התורה הפתוחה "ויעמוד עזרא

מוקד זו שלטת-בכל הבניין מבפנים, ועליה רכוב המגדל בחוץ. כאן, רחוק ובדל מן הציבור הדומם, נמצא מרכז הפעילות של הכמרים, ברשות היחיד מאחורי מחיצת הסורג של רשות הרבים. כאן משלט הכמורה המייצגת את מעיני הישועה ומ-בוע החסד, הבא לעדה אך באמצעותם. חלקה נבדלת זו מסמלת את הבריחה מן העולם הזה ואת המרחק מן ההמון, שלילת זכותו של האדם להיות בעל הבחירה החפשית לקיים מצוות ולהזהר מח-טא, לעמוד ברשות עצמו בפני קונו: "אתה הב-דלת אנוש מראש, ותכירהו לעמוד לפניך". בניגוד גמור לתפיסה הנוצרית בולטת תכנית אב באדרי-כלות ביהכ"ג, ומרכזיות של הבימה בביהכ"ג מדגישה את סוד-היסוד שביהדות.

מתוך תפיסה זו נבין את דברי הפוסק להלכה: "בימה באמצע ביהכ"ג הוא יסוד אשר כמעט כל התורה בנויה עליו, והעוקרה מן האמצע — עוקר יסודי התורה". (מחולת מחניים לר' ישראל דוד מרגליות-יפה (פרשבורג, תרי"ט) נגד שינויי הריפורמיסטים בבתי הכנסת, הובא ב"שדה חמד", מערכת בית הכנסת, סימן י"ג (דף תשכ"ח ע"ב).

ערך ותירגם ז. גוטהולד

הסופר על מגדל עץ אשר עשו לדבר... ויפתח עזרא הספר לעיני כל העם, כי מעל כל העם היה, כפתחו — עמדו כל העם... והלויים מבינים את העם לתורה, והעם על עמדם, ויקראו בספר בתורה ה-אלהים מפורש, ושום שכל, ויבינו במקרא" (נחמיה ח, ד). זוהי תורה שבכתב ותורה שבעל פה, "לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא, לא בשמים היא", ולא מונחת מגוללת בתוך הארון בהדרת קודש — אלא בתוך "ממלכת כהנים וגוי קדוש", אשר ביטל את רצונו מפני רצון אביו שבשמים נותן התורה. גלעד הוא הבימה, כי רצונו של הקב"ה המתגלה במצוות התורה הוא רצון העם שקיבל עליו נעשה ונשמע.

להבלטת יתר נתחקה על עקבותיהם של מבני הכנסיות הנוצריות והתפתחותם. מקור תבניתם הוא במבנה של ביהכ"ג. מבני הבסיליקה העתיקים שלהם, כגון "האגיא סופיא" בקושטא של ביוז-טיון, קיים עוד חותם הסגנון שהטביע עליהם אולם בעל המרכז האופייני לביהכ"ג. ההתפתחות האד-ריכלית של הכנסייה התרכוזה על קיר הקוטב בפיתוח הטרנספט ובהרחבת האפסיס. אל תוך האפסיס הוכנסה הבמה ובקצה הטרנספט הוקם הסורג. בתקופת הסגנון הרומנסקי נוצר הקוטב בהצטלבות "הזרועות" בתוך "הריבוע". נקודת

(המשך מעמ' 10)

אע"פ שהוא ובניו לא השיגו את המטרה היעודה. אמונתם היתה שלימה שתבוא תקופה אשר בה תתגשם תקוה זו להקים מלכות שמים על ידי מלכות בית דוד. הלא המה דברי הנביא יחזקאל (פרק לז): "הנה אני לוקח את בני ישראל מבין הגוים... והבאתי אותם על אדמתם... ומלך אחד יהיה לכולם... ועבדי דוד מלך עליהם... ובי-משפטי ילכו וחוקותי ישמרו... והיה משכני עליהם והייתי להם לאלקים והמה יהיו לי לעם. וידעו הגוים כי אני ה' מקדש את ישראל בהיות מקדשי בתוכם לעולם". לפיכך תיקנו חכמי ארץ ישראל לחתום "אלהי דוד ובונה ירושלים", ש-בנין ירושלים וקיבוץ בניה לתוכה יביא מקדש ה' וקדושת העם. ואף אם לא אפשר דרי היום לא נאבד תקותנו שסוף סוף יהי ה' למלך על כל הארץ ומלכותו בכל משלה.

בפני צוויי התורה. לפי דעות אלה אי אפשר לומר "אלהי דוד", שנוכל לגשם מלכות שמים על ידי מלכות בן אדם. יכולים רק לומר "מגן דוד", ש-מדינת ישראל יש באפשרותה לכל הפחות להגן על בני ישראל אבל לא לתקן עולם במלכות שדי. לעומת זאת, דוד המלך ראה מלכות ישראל באספקלריה אחרת. "אלקים משפטין למלך תן... ידיו עמך בצדק וענייך במשפט. ישאו הרים שלום לעם... יפרח בימיו צדיק ורוב שלום עד בלי ירח וגו'" (תהלים עב). דוד אמר בחנני וגסני אם אוכל להקים מלכות של צדק שלא תיהפך למלכות של עושק, אלא "ישמרו בניי בריתך ועדותיך זו אלמדם... כי בחר ה' בציון אוה למושב לו" (שם קלב). והנה חכמי ישראל שישבו בארץ ישראל על אדמת ציון הלכו בשיטת דוד

קטע לא-ידוע של הכותל המערבי

פנחס פיק

ממדיו של אותו קטע נסתר של הכותל ניתן רק לאמוד היום, כיון, שעד כמה שידוע, לא נמדד עדיין ביסודיות. מכל מקום, מדובר בשני נדבכים שגובהם ביחד קרוב ל-2 מטר. התחתון שקוע קצת באדמה. הנדבכים מתמשכים, כאמור לעיל, כ-20 מטר ויותר כשהם גלויים לעין. רציי פותם שלמה במידה רבה, אם כי במקומות אחדים נפלו כמה מהאבנים המקוריות, והפירצות נסתמו ע"י אבנים קטנות. צבע הנדבכים אפור-כהה דהוי, ומכאן ניתן אולי להסיק שבמשך תקופות ארוכות היו חשופים לאיתני הטבע. האבנים עצמן מסותתות יפה ורובן שלמות להפליא. הן חלקות לגמרי, בלא שפות יבלת זיו מרכזי, שטוח או מחוספס, ושייכות לאותו סוג משבני הכותל שלגביו עדין חלוקות דעות החוקרים אם ליחסו לתקופת הורדוס עצמו או אולי לימי בר-כוכבא או לתקופת אדריאנוס. כמה מהאבנים מרשימות בממדיהן ואחת, בנדבך העליון, אורכה כ-1,95 מטר וגובהה (היינו גובה הנדבך) כ-95 ס"מ. עד כמה שניתן להבחין, הנדבך העליון גובהו זהה עם גובה מפלס הר הבית שממורח לו, ומכאן ניתן להניח, כי שני הנדבכים המצויים במקום הם המשכם של שני הנדבכים הגבוהים ביותר הנראים בראש הכותל "המקובל".

רצף הנדבכים המתוארים נפגם רק במקום אחד ע"י מבנה, עתיק כנראה, ולא גבוה, שהוקם בניצב לכותל ונצמד אליו. ע"י כך מבותר הקטע כולו לשני חלקים, דרומי — באורך כ-2 מטר, וצפוני — הרבה יותר ארוך. במבנה החוצץ הזה שלושה מעברים מקבילים צרים. אלה בצדדים סתומים ודרך המעבר האמצעי ניתן לגשת לרחבה שנזכרה לעיל, ולקטע הצפוני הארוך של הכותל. תכלית המבנה לא ברורה כלל ועיקר, אך אולי שימש יסוד לגרם מדרגות שהוביל לבנין צמוד לכותל ששוב אינו קיים (מבנה דומה מגשר בקרבת מקום על אותה סימטה שנזכרה לעיל המסתעפת מ"שוק מוכרי הר הבית").

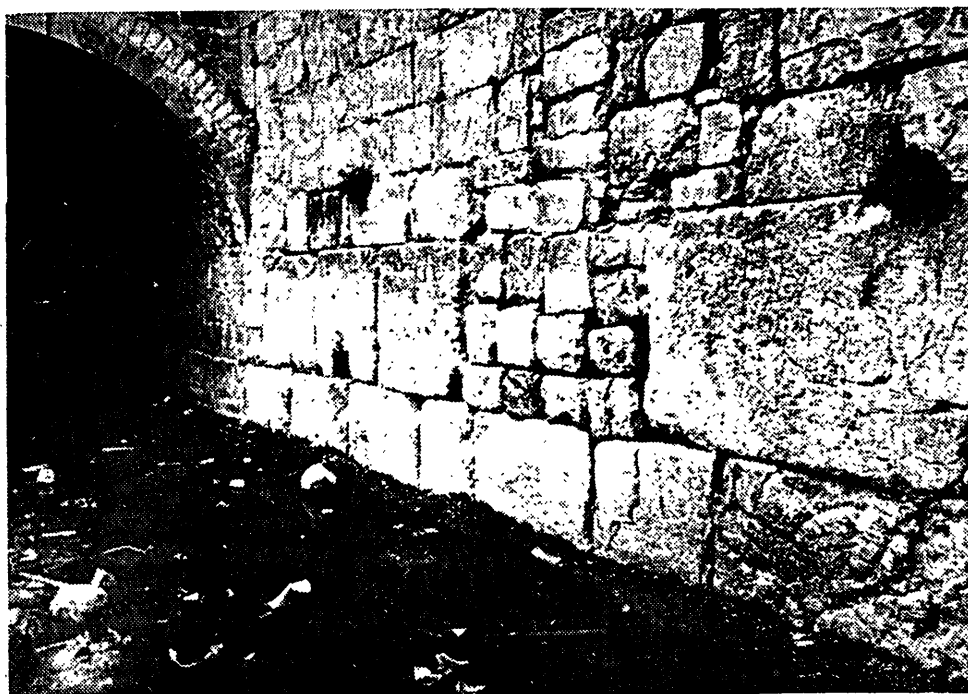
הכותל המערבי היה מאז האתר המקודש ביותר בתודעת העם היהודי ונכתבו עליו ספרים ומאמרים אין-ספור. הכותל עצמו, וכמעט כל נדבך ואבן שבו, זכו לתאור ולסיקור מפורטים. סביבתו נחקרה, ונחקרת ביסודיות, וביבליוגרפיה על נושא הכותל המערבי מבחינתו הדתית, הארכי-אולוגית וההיסטורית תקיף פריטים רבים מאד. לאור עובדות אלו מוזר הדבר כי לא הרחק מרחבת-התפילה וההתייחדות דהיום קיים קטע של הכותל שאינו ידוע כמעט בצבור ובקרב אנשי המדע, במקורות אינו נזכר, לונץ ופרס לא ידעו-הו. קטע זה לא נחקר כנראה מעולם ביסודיות, הוא לא צולם כנראה צולם-של-ממש עד תשכ"ט. מעטים מבקרים לידו והוא עומד לו בשממונו, בעוזבתו וביתמותו, חזיתו מלאה רפש ולכלוך והונחתו מחירידה.

הכוונה לקטע הכותל המערבי שמצפון ל"שער הברזל" של הר-הבית, והוא גלוי למרחק של 20 מטר ויותר, היינו אורכו כמעט כאורך אותה סימטה מפורסמת שנהרסה ב-1967, שהיתה מקובלת במשך דורות כמקום-תפילה, והשתרעה לה בין בנין ה"מחכמה" ("חתנזויה") ל"שער ה-מוגריים". קטע עוזב זה מרוחק כ-175 מטר ל-עבר צפון מרחבת-התפילה דהיום. הגישה אליו או דרך רחוב שער הברזל (המסתעף מרחוב הגיא), שבקצהו המזרחי הוא נמצא, או דרך סימטה חסרת-שם, צרה מאד, חשוכה ומקומרת בחלקה, הפונה צפונה דרך אחד הכוכים באמצע "שוק מוכרי הכותנה". הנטוש. שריד זה של הכותל אינו נראה מפתחו של שער הברזל, ומקומו במבוי אטום מצפון לשער, והוא מתמשך לאורך רחבה קטנה (או חצר) סגורה בצפת, במערב ובדרום ע"י מבנים, כשהכותל עצמו מהווה את החומה המזרחית. למבוי נכנסים דרך קימור קטן וצר לתוכו יורדים 2-3 מדרגות והוא נמצא מ-שמאל (מצפון) לשער הברזל, ממש לידו, ומחוץ לשטח הר-הבית.

הבעיה אם קיים תאור קטע זה של הכותל המערבי במקור כלשהו, יהודי או נכרי, מתקופה כלשהי, היא סתומה ומצריכה בירור. אין ספק כי הגישה, למקום דרך הקימורים הארוכים החשוכים של רחוב שער הברזל היתה תמיד מסובכת וקשה לזרים, וריכוז בנינים צבויים דתיים מוסלמיים בסביבה מאז המאה ה-14 (ארגונית, מוזהרית, ח'תונית, ריבאת אל קורד, ודומיהן) מנעה לבטח התקרבות יהודים. נוצרים לא היו מעוניינים במקום. יתכן גם שהנדבכט כוסו ע"י בנין קודם שחריצי גגו המשופע עדיין ניכרים בקיר הסטיו המערבי. אי לכל אלה קיימת אפשרות סבירה שהאתר הנדון לא היה ידוע כלל בדורות קודמים.

הרחבה בחזית הנדבכים מופיעה לראשונה ב-מפה מס' 4 באוסף המפות והתרשימים המתחסמים לחפירות שבוצעו בירושלים ב-70-1867 ע"י ה-Palestine Exploration Fund בראשות צ'ארלס וורן. במפה מציין וורן כי הרחבה מצוייה „באר“ (כנראה יש לקרוא את המילה Well ולא Wall) בעומק 17 רגל אך נראה שלא הירבה לחקור במקום. הרחבה מופיעה ללא שם במפת ירושלים

שני הנדבכים של הכותל משמשים בסיס לסטיו המערבי הנוכחי של הר-הבית בחלקו שבין שער הברזל לשער המשגית. הנדבכים נבלעים בצפון בתוך קימור מעופש וחשוך של בית ערבי שקירו המזרחי נצמד לסטיו. בדרום מסתיימים הנדבכים כנראה במבנה שער הברזל. גם כאן מוסתר ה-משכם ע"י בית הצמוד לסטיו. אך מתחת לבית זה אפשר לעבור באמצעות הקימור בעל המדרגות שהוזכר לעיל כמוביל לרחבה. הרחבה עצמה שבחזית הנדבכים בלתי-מרוצפת ברובה ומוצפת בחורף מי-גשמים דלוחים ללא מוצא. היא כנראה בבחינת רשות הרבים, שכן היא משמשת מעבר לדיירי הבתים הסמוכים. אין כל ספק שלו היו חופרים ברחבה זו, אזי היו מוצאים לאורך שפתה המזרחית נדבכים שלמים וגדולים יותר של הכותל המערבי שהוא קיים במקום זה כולו במעבי הא-דמה. רוחב הרחבה 4 מטר ויותר וחפירתו של פיר — בדומה לזה של וורן מתחת ל'קשת וילסון' — או עמוק יותר — לא היתה גורמת לבטח לכל קושי הנדסי או אחר (ואגב היתה גם מסלקת מפגע תברואתי חמור בסביבה).



בש"ק פ' וילך אורי עמירם, בנו של חברנו פנחס עמירם; ברכו מר ברוך דובדבני. בש"ק פ' בראשית מרדכי הורוויץ, בנו של מתפללנו הדר' הורוויץ; ברכו הרב פרופ' ל"י רבינוביץ.

שהשמחה במעונם

הסתדרות ישראל ומערכת "טורי ישראל" מברכות את סגן יו"ר הוועד הפועל של הסתדרותנו, מר ברוך דובדבני וביתו לרגל אירועי הבן אברהם נ"י עב"ל ולרגל חנוכת ביתם החדש. את חברנו שמחה רלב"ג וביתו לרגל שמחת בת מצווה של בתם חנה ולרגל כניסתם למענם החדש, את דר' מ"ז סולה וביתו לרגל הולדת נכדם למ"ט, את משפחת ריבלין להולדת הבן-הנכד.

ולא יוסיפו לדאבה עוד

קהל ישראל משתתף בצערם של חברנו פיליפ כהן על פטירת אמו ע"ה; ושל מתפללנו ראובן בן יהושע על פטירת הרעיה והאם ע"ה.

תורה ודעת בישראל

בש"ק פרשת שופטים הירצה הד"ר אשר ויזר מתל-אביב על הנושא "רבי אברהם אבן עזרא כפרשן", בש"ק פרשת כי תצא הירצה ר' שמואל הכהן ויינגרטן על הנושא "תפילותיהם של יש-ראל". מפאת חשיבותה של ההרצאה נתבקש ה-מרצה לכתוב אותה, והיא תופיע ב"טורי ישראל" באחד הגליונות הבאים.

בני מצווה

יעמדו על הברכה הנערים שהגיעו למצוות ובני משפחותיהם: בש"ק פ' שופטים פנחס מנדל יוריס מארה"ב; ברכו הרב פרופ' ישראל אברהמס, בש"ק פ' כי תצא ברוך טרייגר מארה"ב; ברכו הרב דר' אלכסנדר קרלבר. בש"ק פ' כי תבא יעקב גדליהו כהן מקנדה; ברכו הרב שמואל נתן. בש"ק פ' נצבים משה יהודה דובר, בנו של מת-פללנו העו"ד יעקב דובר; ברכו מר צבי כורך.

קיומו של "הכותל הקטן". אם אמנם הכוונה היתה לאתר המתואר לעיל, אזי נראה כי אינו נופל בתחום פעילותו של אותו משרד. מכל מקום מן הראוי שאותו קטע עזוב ונכלם של הכותל המערבי יוכה לתשומת לב ולניקוי, אם ע"י משרד הדתות או ע"י עיריית ירושלים. רצוי גם כי חוקרים בעלי-מקצוע יקדישו לו את ענינם, ימדדוהו וינסו ל-גלות את תולדותיו. הקטע המתואר הוא מבחינת שריד נדיר — ויחיד בצד, "הכותל" המסורתי — של העבר המקודש והמפואר, ומן הדין כי בתקופת חידוש המליטה היהודית בירושלים המאוחדת כהגו בו בכבוד הראוי.

- 1 לונץ, ב"נתיבות ציון וירושלים", מהדורת 1970, ע' 129, אומר במפורש כי, "משם והלאה (רחבת הכותל דהיום) לא נשאר ממנו (מהכותל) מאומה מעל הקרקע הנוכחית.
- 2 תצלום מופיע בערך "כתל מערבי" בכרך כ' של האנציקלופדיה העברית, ע' 1119, ובספר של ש. שפר "הר הבית", תשכ"ט.
- 3 יוצאת דופן בנדון זה היא החוברת "ירושלים" של משרד התיירות מ-1969, בעריכת אהרן ביר, בה מוזכר קיום האתר, אך בלא פרטים.

המפורטת המצורפת למחקרו של סנדרצקי (C. Sandrezki) בדבר שמות רחובות בעיר העתיקה שהופיע בכתב-העת של החברה הגרמנית לחקירת א"י (Z. D. P. V.) ב-1883. כן היא מופיעה במפה במדריך Baedeker הגרמני מ-1891 ובמדריך א"י של ז' וילנאי מתרצ"ח. ברם, ברוב המפות והמדריכים נעדר מקומה וגם אם ניכר מקומה — אינו כל התייחסות מצד מחבר או עורך כלשהו למציאות שרידי הכותל במקום³. בתצלום אווירי של העיר העתיקה מ-1938 בערך (בארכיון קה"צ) ניתן לראות את האתר. במפת העיר העתיקה (1:2500) של מחלקת המדידות הישראלית, המבוססת על מפה אנגלית מאמצע שנות ה-30, אין זכר לרחבת. כן אינה מצוייה במפה הכלולה ב"שפדפת" "הר-הבית" שבסידרה "נופים ואתרים" שבהוצאת צה"ל. ברם, מופיע בה הבית שדרך קימורו נכנסים לרחבה והוא מכונה "מגור כורדי". ידיעה בדבר קיום קטע גלוי של הכותל, ב-צירוף תצלום נשלחה לא-מכבר למשרד הדתות. היא נשארה ללא מענה. פניה בענין זה למשרד "רב הכותל" נענתה בתשובה כי אכן ידוע על

תמורות ותשובות לימינו

אליעזר ליבנה

רית ומעמד הגלויות בתוכה, בפרט אחרי בהלת האמנסיפציה. השואה היא עדות למידת כושרם של הנצרות ושל התומנים המערבי לרסן את אכזריותו של מין האדם ולעדן את אפלת גשמתו. אין זה מיקרה כלל וכלל, שזוועה זו הופעלה כלפי העם הישראלי, ואלה שלא השתתפו בביצועה עמדו מנגד בשיטה ומדעת במשך חמש שנים. יתכן והיסטוריון עתיד יתחיל מאימי השואה את תולדות התפרקותה של הציוויליזציה המערבית. על כל פנים, מאז השואה לא גילתה החברה האירופית-אמריקאית סימנים של התאוששות מוסרית-רוחנית. בהתפרעותה ובדרדרותה היא נע-זרת על ידי הישגיה הטכנולוגיים, ואלה הופכים עושר השמור לרעתה. פארמיסיביות מוסרית מ-בפנים מזוגה בה עם אדישות מוסרית מפליגה כלפי חוץ. אימי ביאפורה ובנגלה-דאש בעולם מודרני רב עוצמה זה אופייניים עבורו, וחוש-בני אינם אלא התחלה.

מצוי הגיון בתחומי החוויה המוסרית: ציווילי-זציה שהתירה לעצמה את השואה היהודית מזעדת לדרדר מדחי אל דחי, קל-יחומר שנציגיה אינם מתכוונים כלל לכפר על תועבת הפשע, אלא משתדלים להשכיחו. יחסן של מדינות שונות לישראל בשנים האחרונות הוא חלק מתהליך ההשכחה האלימה וההצטדקות העצמית. אף לזאת יחא מחיר.

בשביל ישראל פנימה מהווה השואה כור מצרף, כור תרתי משמע. היתחשלו השרידים? היסיקו מסקנות לגבי סיכוייהם להתגורר בסדקי החברה הגויית ולגבי דרכי-התנהגותם בארץ-השיבה? שואת אירופה היא אחת מארבע-חמש התחנות העיקריות במסעו של ישראל בתולדות האדם. היא אינה פחותה בחשיבותה וחומרתה מחורבן בית ראשון וחורבן בית שני. אם לא תיטבע את עדותה ברוחנו ולא נבין את ליקחה במישורי-חיים רבים, חוששני שסכנת חזרתה לא תיעלם מהאופק.

ברשימתי "יישום המסורת בתנאים חדשים" (טורי ישרון כ"ד) הערתי, בין השאר: "התורה שבעל פה ומערכת המצוות גובשו כאשר ישראל נעדר מדינה משלו... הנאמר אצל חז"ל וממשיכיהם, כולל הרמב"ם, על המלכות הישראלית איננו עימות עם מדינה מצויה, אלא מערכת קונסטרוק-ציות שכליות הנובעות מהנחות בסיסיות. הקונס-טרוקציות אינן חסרות חשיבות, אך רבות מהן בלתי-רלאוונטיות, או בלתי-כשירות ליישומן בארץ ישראל ובמדינת ישראל של סוף המאה הכ"ו."

שה"ו משיב באותו גליון, תוך התעלמות משתי מילים, קובעות במשפטי: "במדינת ישראל... כלומר המדובר אינו רק בכלל התקופה אלא בקיום יהודי ממלכתי, שלגבי רפויה ממשותה של התור-רה שבעל-פה. הבה ונסתייע באי-דיוקו של המשיב כדי להיבנות ממנו. שה"ו כותב: "הנימוק, שדברי הרמב"ם, או פוסק אחר, אינם רלאוונטיים או אינם כשירים למאה כ', אינו יכול להתקבל". אילו נמנע שה"ו להביא ראיות, נשארתי היתה קביעתו במלוא תוקפה ומשכנעת את המשוכ-נעים. אולם הוא מביא ראיות, ועל ידי כך פותח דלת לדיון. ראיותיו נוסחו כשאלות ריטוריות, כלומר שאלות, שהתשובה עליהן נחשבת כלולה — בעיני השואל — בנוסח השאלה. לדידי, שא-לותיו אינן ריטוריות, אלא אמיתיות, כלומר מניחות תשובות שונות.

אנסה לתרום להתבהרתן.

שה"ו כותב: "עדיין לא הובררה לציבור היהודי החושב, איזו תופעה במאה כ' קובעת את דמותה ומזהותה. האם תופעת השואה ורציחת ששה מיליונים יהודים באכזריות נוראה היא הצרה את קלסתר פניה?"

אכן, השואה אופיינית לקלסתר פניה, ואולי לליבה, של המאה הכ'. השואה אינה מיקרה. היא תוצאה מהתפתחות הציוויליזציה המערבית-נוצ-

לרבות משבר האימון בשליטינו. אולם, האיגו חייבים שינוי לגבי הוראה דלקמן (למשל): "גזר [המלך] על אחד משאר העם שילך למקום פלוני, ולא הלך; או שלא ייצא מביתו ויצא — חייב מיתה". ושמא אין לתת למלך (או לכפיליו המוֹ-דרניים) סמכות בלעדית בעניינים מעין-אלה? האין הסנהדרין (ומקביליה דתאידנא) מצווים להגביל את שררת הרשות המדינית? והאמנם היא העונש דין-מוות?

על בני העמים תושבי ארצנו וכלולי מדינתנו נאמר: "בן נוח נהרג בעד אחד ובדיין אחד". ברם, מותר לקבוע לבני הדור הזה, שאין להפלות בהליכי-שיפוט בין יהודים ובני-נוח. ועוד נאמר ב"הילכות מלכים": "גוי שעסק בתורה, חייב מיתה... וכן גוי ששבת, אפילו ביום מימות החול. אם עשאהו לעצמו שבת — חייב, ואין צורך לאמר אם עשה מועד לעצמו".

בהמשך דבריו מקיל הרמב"ם מחומרת הדין ומפ־רש: "ואם עסק בתורה, או שבת, או חידש, מפין אותו ועונשין אותו ומודיעין אותו שהוא חייב מיתה על זה, אבל אינו נהרג".

הדברים מובנים על רקע תקופתם של חז"ל, כאשר פשטו בארץ ישראל (ובתפוצות) מינים למיניהם — נוצרים ואחרים — וישראל חייבים היו בהסתייגות חמורה מהם ומהמצאותיהם. גם אז, מסופקני, אם נהגו לפי הוראות אלו לגבי גויים שניסו "לחדש דת ולעשות מצוות לעצמן ומדע־תן". ברם, תוכנה עדויות ההיסטוריה כאשר תוכנה, אין בימינו לדברים אלה אותה משמעות כפי שהיתה להם בשעתו. משוכנע אני, שאילו חי הרמב"ם אתנו מסכים היה לגישה זו ומבטל את דבריו הראשונים. ויכול היה להסתמך על דברי עצמו: "וכן יראה לי, שנוהגין עם גרי תושב בדרך-ארץ, וגמילות-חסדים, כישראל".

כל זה אינו אלא רמז לכך, שהרמב"ם ושאר פוסקים אינם בעלי פסיקה אחרונה. תורתנו היא תורת-חיים ומאזינה לחיים בגלגוליהם, וכדי ל־תקנם ראוי להתאזין עמוקות.

כיוון ודברי נכתבים בין פסה לעשור, הנני מבקש סליחה ומחילה מבר-פלוגתא שלי, אם לא ירדתי לסוף דבריו ולמיטב כוונותיו. צום גדליה תשל"ב.

הננו נתונים עדיין במחיצתה ההיסטורית; מי שלא חש סביבנו את רוחה וריחה הוא רדוד־חשים ומוכה סנוורים.

השואה ותקומת המדינה הישראלית — לא ב־מיקרה השתלבו — מחייבות אותנו להעזה בפי־רש מסורתנו והבהרת עיקריה, חתירה לשרשיה וקידומה, בעת ועונה אחת. תעוזת הפירוש נכפית עלינו, אם רצוננו בחיים. הנני מבין היטב את הרתיצה מהעזה זו ואת החשש המצדק מגלישה לשרירות משכילית (או ליברלית), אולם סבורני שאין ברירה. גיבושה המחודש של המסורת עשוי לחול הן על דרכי החיים מבפנים והן על נקיטת גישה כלפי תופעות אנושיות בחוץ, לא־דווקא לקולא. הכיוון הוא הפוך, במובן ידוע, מזה שפתחה בו בשעתו הירפורמה. מבוהלי הרי־פורמה התפעלו — בשגי מובניה של גישה זו — מהחוץ המערבי, ואילו אנחנו התנסינו באי־מוֹת, סתירותיו וכיעוריו. האומה הישראלית לפני השואה והאומה הישראלית אחריה אינם היינוֹהך. והדבר מחייב את היהודים האדוקים במסורת ואת "החופשים" כאחד.

בהזכירו את כוחות ההרס של המאה הכ' בחוץ ואת גורמי הזרות בפנים, שואל שה"ו שאלה שניה: "האם כוחות צנטרופוגליים אלה הם הקובעים את אי־שירותם של דברי הרמב"ם? אתמה". סבורני, שלא ניסח את שאלתו כראוי. אתקן את שאלתו: האם בגלל השפעות זרות מצויים אנו להוסיף לדברי המורה או לגרוע מהם?!

כותב השורות האלה חש את עצמו כגרגיר עפר לרגליו של "הנשר הגדול", אך אינו שוכח — אף לרגע! — שהוא גרגיר מעפרה של ארץ ישראל בימי שיבת ציון הגדולה, ואינו פטור מלשאל שאלות ולנסות תשובות, שהרמב"ם פטור היה מהן. רבים הדברים המופלאים ב"הילכות מלכים ומלחמות", שכוחם רב כיום, כפי שהיה בשעתו, ואולי רב יותר. על מלך בישראל נאמר: "ולא ירבה סוסים אלא כדי מרכבתו, אפילו לא סוס אחד פנוי להיות רץ לפניו, כדרך שעושין שאר המלכים". האמור במלך קל וחומר בשרים ואחש־דרפנים. אילו הקשבנו לאתראתו של המורה, ייתכן ונימנעים היינו מהרבה כשלונות חברתיים,

ירושלים השלמה

אחרון בי"ר

וסוף אותו קטע בפומון—"ואין לנו שיעור רק התורה הזאת", הריהו הולם את ימינו במיוחד: רק התורה, שהיא שנשתיירה לנו מאז ימי בית המקדש, היא ששמרה עלינו, שומרת עלינו, ותשמור עלינו—אם נקימנה—להיות משונים מאומות העולם כולן. ואלו גם דבריו של רבן יוחנן בן-זכאי לפני אספסיינוס, [גיטין נו]: "תן לי יבנה וחכמיה, וששילתא דרבן גמ-ליאל"—לא ביקש ירושלם, לא ביקש המקדש אפילו, אלא מקום ללימוד התורה ומלמדי התורה, והם השומרים בבית הכנסת—מדובר גם על "זקני יהודה ויושבי ירושלם / שור גאונים גרמס ברגלים"—והאם אין "זקני-ירושלים"—אנשי התורה וגדולי החוראה—האם אין כבודם—זר גאונים—גרמס ברגלים?

ולחמשך דבריו של מר הלוי: על הפומון—"ה' א-ל רחום וחנון", שחברו אמתי, מאוריה, [מס-ביב ד' תר"כ-תר"מ] וכה נאמר שם: "אזכרה אל-קים ואהמיה / בראותי כל עיר על תלה בגויה / ועיר האלקים משפלת עד שאול תחתיה; ובכל זאת אנו ליה ועינינו ליה" // העובר בקריה רבה, בירושלים בעיר שבין החומות, מה הוא רואה? כארבעים משפחות יהודיות גרות בין החומות—על אלפי משפחות לא יהודיות; רוב בתי הכנסת והשיבות מוסדות החסד, הצדקה, הבריאות, הרפואה—הרוסים; הכותל המערבי—רובו ככולו מכוסה בבתיים של ערבים; על הר הבית—מסגדים למוסלמים—וליהודים אסורה שם התפילה [ולא אגע בבעיה האם והיכן מותר לעלות להר הבית היום, וכנגד רוב יהודי בירושלים בתר"א (1841), תר"ז, תרכ"ב, תרכ"ג, כלומר לפני כמאה שנה—וכמובן הכוונה לירושלים בין החומות—ראו כי "כל עיר על תלה בגויה ועיר האלקים מושפלת (סוף בעמ' 27)

תיתי לו לחיים ש. הלוי, שבודאי הביע לא רק דעת יחיד, במאמרו "הכוונה בתפילה" [טורי ישורון כ"ד — גליון תשרי תשל"ב], אלא דעת רבים. וכבר היו מאמרים באותו נושא, ושידורי רדיו, ביחוד ביום החורבן—תשעה באב. ואין בדברינו הכוונה לתפילה בכלל, אלא רק לאותם ציטוטים אשר מר הלוי מביא בראשית מאמרו, והנוגעים לירושלים.

אמת, נכון, היום ירושלם בשלטון מדי-נת החוק—מדינת ישראל. ושואל המחבר ה-נכבד כיצד זה אפשר לאמר היום: "העיר הקודש והמחוזות / היו לחרפה ולביזות / וכל מחמ-דיה טבועות וגנוזות / ואין שיעור רק התורה הזאת" / מתוך הפומון של גרשם בר יהודה, [הוא רבנו גרשם מאור הגולה ממגנצא, שנפטר בשנת ה'תשפ"ח (1028)]. והנה מהו אותו "העיר הקודש והמחוזות"? נעיין במקור המלים לחלק ממשפט זה, [דניאל ט, כו] "העיר הקודש"—רש"י:—והעיר והמקדש; מצודת ציון: והקודש—המקדש; וראה הסברו החדש של דניאל גולדשמידט ב"סדר הסליחות", [עמ' קיז]. אמור מעתה שהמחבר מבכה בדבריו את חורבן בית-המקדש, החרב לצערנו גם היום. ויותר מזה: בימינו ממש, אף אחרי שמקום המקדש בשלטון מדינת-ישראל, הקודש היו לחרפה ולבוזות, במקום מקדש עומד מבנה שבו באים תיירים לבקר ואפילו אינו מקום תפילה [כיפת הסלע], האין זו חרפה? האין זה ביזוי?

והלאה: "וכל מחמדיה טבועות וגנוזות": יש המפרשים "מחמדיה"—ספרי-תורה, ויש המפרשים—המזבח וכלי המקדש, והרי-הם טבועות וגנוזות עד שיבנה המקדש שוב. ואם ספרי-תורה—היכן ספרי התורה מן העיר-העתיקה, מתש"ח, ששדדו הערבים ולא החזירו! והריהם טבועות וגנוזות!

מסורת הדורות

ברוך ירושלמי

יש מוקדם ומאוחר, של קידמה ושל מסורת? האם גם הם באו מתוך התפתחות? ...

מהמשך דברי המאמר משמע שכותבו מוצא התפתחות גם במושגי אמונת ישראל הודות לקידמה. השקפה זו היא נחלתם של כל החוקרים החפשים והיא מנוגדת בהחלט לעיקרי אמונתנו הצרופה מדור דור.

מעיקרי אמונתנו שזאת התורה שבידינו, התורה שבכתב והתורה שבעל פה, על כל כללותיה ופרטיה, פירושה ודקדוקיה, ניתנה למשה מסיני ולא תהא מוחלפת ולא חלו בה ולא יחולו בה שינויים לעולם.

והרי קטע מדברי הרמב"ם בראש הקדמתו ל"יד החזקה": "כל המצוות שניתנו לו למשה בסיני, בפירושן ניתנו, שנאמר: ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה." 'תורה' — זו תורה שבכתב; 'המצוה' — זו פירושה. וצונו לעשות התורה עפי' המצוה. ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה."

דרשה זו היא מדברי חז"ל (ברכות ה) ועל יסוד זה תוקע הרמב"ם את יתדותיו.

ובספר המדע הוא מונה שלשה שנקראים כופרים בתורה: "האומר שאין התורה מעם ה', אפילו פסוק אחד, אפילו תיבה אחת"; "הכופר בפירושה והוא תורה שבעל פה"; "האומר שהבורא החליף מצוה זו במצוה אחרת" (הלכ' תשובה פ"ג הל' ח). בעל המאמר מסתמך בחידושו על האגדה, שכשעלה משה למרום, מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות, ואמר למשה שעתיד להיות בסוף כמה דורות אדם אחד ועקיבא בן יוסף שמו שידרוש על כל קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות, וכשהראהו למשה ושמע דרשותיו, "לא היה יודע מה הן אומרים" (מנחות כט.), והוכיח בעל המאמר מכאן שבמשך הדורות קיבלה התורה לרגל, "התפתחות טבעית", פירושים חדשים שהזמן גרמם

במאמר "מסורת וקידמה" ב"טורי ישורון" חוב"כ"ג מנסה מ. ז. סולה לאחות הניגודים בין המסורת והקידמה, ולא חלי ולא מרגיש האי גברא שלא רק נטה מדרך המסורת אלא גם פגע בעיקרי האמונה. הוא חוזר בתומו על שיטת החוקר אייזיק הירש ווייס, בעל "דור דור ודרושי" ביחס להתפתחות ההלכה, שעוררה בשעתה התנגדות חריפה מצד כל נאמני התורה ושנאחזו בה כל המתקנים למיניהם.

בעל המאמר לא נרתע מלתת דוגמה — בהסתמכו על אחד העם שכידוע לא נמנה על המאמינים — שכאלו התורה כיוונה בכתוב, "עין תחת עין": ממש, כלומר שאם אדם הוציא את עין כמה זמן באו חז"ל בשם הקידמה ושינו את חברו, יש להוציא במקום זה את עינו, ורק לאחר משמעותו של הכתוב ופירושו: "עין תחת עין — ממון", כלומר לא עין ממש אלא ערכה של העין. והרי יש בזה כפירה בתורה שבעל פה ושכאלו חז"ל חידשו פירושים מדעת עצמם. וכבר כתב הרמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים, "שלא מצאנו מחלוקת נפלה בזמן מן הזמנים מימות משה עד רב אשי בין החכמים כדי שיאמר אחד, המוציא עין חברו יוציאו את עינו, שנאמר: עין בעין".* ולא עוד אלא שגם בדין חליצה שכתוב בפירוש בתורה, רואה בעל המאמר, תקנה של קידמה, שכאלו נתחדשה לאחר זמן, ובמשך הזמן נהפכה למסורת. האם גם בגופי ההלכות עצמם שבתורה

* ואכן מוכח שסגנון זה של המקרא מכוון לממון, שהרי כתוב לפני כן: "ומכה נפש בהמה ישלח מנה נפש תחת נפש" (ויקרא כד, יח), ובהכרח פירושו: ממון תחת נפש, וא"כ גם הכתוב לאחר מכן: "עין תחת עין שן תחת שן" — פירושו: ממון עין תחת עין; ממון שן תחת שן.

צורך בהם, ולגבי הדרשות האלה מסופר שמשנה לא היה ידוע מה הן אומרים; אבל בעצם הלכות התורה לא חלו שום שינויים ולא דרשו שום פירושים חדשים מיזם שניתנו בסיני. אין צורך לפנים כי כל הדברים האמורים מת-ייחסים לגופי ההלכות עצמן, לעצם מהותן, אבל באשר לתוכנן ולמשמעותן — אין הגדרה וכלולים בהם רעיונות לאין שיעור הרחבים מיני ארץ וע-מוקים מיני ים, ויש לדרוש בהם פנים רבות (ראה חז"ל שיש לתורה שבעים פנים: במד"ר יג' טו) בדרכי חשיבה שונות; לחדש בה מחשבות וה-גיונות ככל העולה על דעת חכמי התורה ולהס-בירם לפי שפת הזמן והעם ובהתאם לטעמו ורוחו של כל דור ודור ו"הפך בה והפך בה דכולה בה" (אבות פ"ה).

כמו"כ למותר לציין שנוסף על הלכות התורה ישנן תקנות וגזירות שתקנו וגזרו חכמינו בתקו-פות שונות בהתאם לצורך השעה ולנסיבות הזמן, ולשם גדרים וסייגים, כפי ראות עיניהם, אבל לא עליהן מדובר באגדה ברבי עקיבא שהובאה לעיל, ולא הן הנושא במאמר הנידון, אם כי בעל המאמר עירבב בתוך דוגמאותיו עניין הפרובול שתיקן הלל הזקן בתקופת הבית השני. שלא על כגון דא חל הויכות. אמנם יש שהחכמים הסמיכו טע-נותיהם על המקראות, כדי לתת חיזוק לדבריהם, אבל אין זו אלא אסמכתא, וסמכותם נובעת מ-הכתוב: „לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (דברים יז; וראה ברכות יט: "כל מילי דרבנן אסמכו רבנן על לאו דלא תסור"), ואין דברינו מכוונים לנושא זה.

וניתנה לה משמעת חדשה במסגרת הישנה, ומשום כך לא הכיר משה רבינו את תורתו ולא הבין את דבריו של ר' עקיבא.

בטוחני שכותב המאמר לא ירד לסוף משמעותם של דברי עצמו, כי מלבד שהם מנוגדים לאמור לעיל שכל הפירושים ניתנו למשה בסיני, הרי אם במשך הדורות קיבלה התורה צורה אח-רת לגמרי עד שמשנה בעצמו, שהוא הוא שנתנה, לא הכיר אותה ולא ידע מה הם אומרים, הלא נמצא שכל התורה מוחלפת והיא תורה אחרת — אם כי במסגרת הישנה — והרי זה ב-ניגוד לאחד מיי"ג העיקרים של אמונתנו "שזאת התורה לא תהא מוחלפת ולא תהא תורה אחרת". והאמנם יתכן להעלות על הדעת שתורתו של ר' עקיבא אין זו אותה התורה של משה רבינו? והיאך אנחנו מייחסים — לשיטתו של בעל מאמר זה — את המסורת שלנו לתורת משה רבינו? ... אשר למשמעותה של אותה האגדה, ישנם פיר-ושים רבים ולא כאן מקומם (ראה מהרש"א במקום וב"תפארת ישראל" למהר"ל פרק סג, ועוד). אבל גם מפשוטם של הדברים נראה שלא חידש ר' עקיבא הלכות חדשות, שהרי כאשר אמרו לו תלמידיו: "רבי! מגין לך? אמר להם: הלכה למשה מסיני", אלא הוא דרש אותן ההלכות שנמסרו למשה בסיני בעל פה — מכתרי האותיות שקשר הקב"ה, והיינו מכל קוץ וקוץ ומכל תג ותג (ראה בהקדמת הרמב"ם לסדר זרעים שלאחר מות משה, למדו החכמים הלכות רבות מדרשות שונות), ודרשות אלה היו חדשות למשה, כי הרי לא ידע מכתרי האותיות ושאל את הקב"ה למה יש

(המשך מעמ' 25)

עד שאול תחתיה", ואיני נוגע כאן לענין המקדש ובנינו, עליו דיברנו בראשית דברנו. נכון, הרגש היום שונה — עיר האלוקים בדינו, חיילינו שומ-רים עלינו בה, ב"ה, ובכל שעות היום והלילה, חג ומועד, שבת וחול, יכולים אנו לגשת למקום ששכינה לא זוה ממנו, אך עדיין "עיר הקודש והמחוזות היו לחרפה ולבזיון — ועיר האלוקים מושפלת עד שאול תחתיה", ובכל זאת אנו ליי-ה

ועינינו ליי"ה" ולפיסקה השלישית שמביא מר הלוי — אין לי אלא לחזור על הדברים שנאמרו לעיל, הנאמנים במצבנו היום. ולואי נגיע לימים טובים בהם נוכל לאמר, כדברי הערת המערכת: "וכך התחננו לפניך אבותינו", או אף נוכל לה-שמיט פזמונים ותפילות אלו, ולקבוע במהרה בימינו תפילות על המקדש שנבנה מחדש, כהנים בעבודתם, לויים בשירים ובזמרים וישראל בנויהם, אמן.

הערה הלכתית ומדעית

נח זבולוני

בפר"י ולא רק בשנים, כלומר, גם באילנות שאינם מניבים אלא אחרי עבור שלש שנים ישנו דין ערלה, ומתחילים למנות את שנות הערלה מהשנה הנותנת את הפרי, משום כך גם אם נסכים לרב אוירבך כי אתרוג אינו מניב אלא אך אחרי שש או שבע שנים, בו דין ערלה ומתחילים למנות אותה מהשנה השישית או השביעית. לחידוש זה חיפשתי אסמכתא או רמז כל שהוא בש"ס ראשונים ופוסקים ולדאבונא הגדול לא מצאתי. אולם נאמנים עלינו דברי חז"ל האומרים: יגיעת ולא מצאת אל חאמין. והנה בימים אלה נפל לידי הספר "חכמת אדם" (שערי צדק), על יו"ד של בעל ה"חיי אדם", שבאחרונה יצא לאור מחדש ע"י הרב אהרן יעקובוביץ חתנו של הרב ר' אריה לוי זצ"ל, בשער משפטי צדק פרק ו' סימן י"ב של "חכמת אדם" הדן בעניני ערלה קובע המחבר: "כי גם בא"י בכרמים של גויים אפילו ידוע ודאי שיש בהם ערלה יש להתיר היין משום דקודם שיעבור עליה שני ערלה אינם עושים פירות (תהדגשה שלנו — ג. ז.) ואם עושים הם דקים שאינם ראויים לעשות מהם יין" עכ"ל. דברי ה"חכמת אדם" הם לכאורה התייפך למה שקבענו בחידושנו. אחר שראינו את ה"חכמת אדם" חקרנו ודרשנו וחיפשנו מקור לדבריו בש"ס ראשונים ופוסקים עד שהעיר לנו הרב שילה רפאל רבה של שכונת קרית משה כי הוא מצא אתה המקור והוא בדברי תשובת הרמב"ם המובא ב"רמב"ם לעם" שיצא בהוצאת מוסד הרב קוק בהערות על ההלכה: באחד בתשרי ראש השנה לערלה ולרבעי מאימתי מונין להם משעת נטיעה וכו' (רמב"ם הלכות מעשר שני ונטעי רבעי פרק ט' הלכה ח') אומר המפרש: "בא ללמד שמונים משעת נטיעה ולא משעת שמוציאין פירות" (תשובות הרמב"ם, הוצאת פריימן סימן קל"ו). וכן כתב ר' נתן אבישיבה על מסכת שביעית. מכל האמור לעיל משתמע לא כמו שאנו רצינו לחדש ונסתמך על שני מ"אורות הדור.

ב"טורי ישרון", גליון תשרי תשל"ב (כ"ד), בתוספת המערכת על מאמרו של דוב בר אהרן-זסון בדבר יבוא אתרוגי ארץ ישראל לאנגליה, כותב ידידי ר' שמואל הכהן וינגרטון, כי גדולי התורה בארץ ובחו"ל יצאו חוצץ נגד דבריהם של הלמדנים שעמדו לצדם של הסוחרים באתרוגי יון ואיטליה, שלחמו בתעמולה שהתנהלה אז למען אתרוגי ארץ ישראל, והם שהמציאו בעיות הלכתיות כגון תרומות וכן העלו חשש של ספק ערלה לגביהם. ר' שה"ו מוסיף ואומר כי הגר"מ אוירבך רבה של ירושלים לעג על אלה שהעלו את החשש של ספק ערלה, כי עץ ה-אתרוג אינו מניב אלא אך ורק לאחר שש-שבע שנים אחרי נטיעתו. עד כאן דברי שה"ו בקצרה. הלעג של הגר"מ אוירבך עורר בעיני תמיהה רבה והיא: הלא משנה מפורשת כי דין ערלה נוחה באתרוג. והוא מובא בש"ס בבלי ירושלמי ראשונים ופוסקים. במשנה הלכות בכורים פרק ב' משנה ו' נאמר: אתרוג שוה לאילן בשלשה דרכים ולירק בדרך אחד, שוה לאילן בערלה, וברבעי ובשביעית וכו', משנה זו מובאת בש"ס מספר פעמים. בירושלמי על ערלה אמר רב הונא אתרוג שנטעו למצותו חייב בערלה וכן וית שנטעו למנורה וכו' שנטעו לחנוכה חייב בערלה. הרמב"ם בהלכות מעשר שני פרק י' הלכה ז' פוסק: הנוטע למצוה כגון שנטע אתרוג ללולב (כלומר לשם מצוה ולא לאכילה — ג. ז.) או וית למנורה חייב בערלה. וכן פוסק הרא"ש והפוסקים האחרונים. עד כאן מה שנוגע להלכה גרידא, מכאן ואילך הלכה למעשה, סוחרים ומגדלי אתרוגים בארץ מסרו כי עץ האתרוג מתחיל לתת פרי כבר בשנה השניה לנטיעתו ומשום כך הם נוהרים ומקפידים על דין ערלה לגבי האתרוגים הגדלים בשלש השנים הראשונות לנטיעתם. לולא דמסתפינא הוה אמינא, אף אם גניח כי עץ האתרוג אינו מניב אלא אך ורק לאחר שש-שבע שנים לנטיעתו כדברי הגר"מ אוירבך, בכל זאת יש בו ערלה, כי דין ערלה תלוי גם

בתגובתו של ה' ברוך ירושלמי

ישנה תגובה בעקיפין גם על השקפת מחברנו בנוגע לפרשנות קדומה ומאוחרת.

כתוספת להג"ל אנו מעירים: גדולי הפרשנים בכל דור נהגו "חפשיות" מסוימת בפרשנות התורה ולא הקפידו ביותר שפירושיהם יתאימו להלכה. אין למדים איפוא מפרשנות על זמן קביעת ההלכה.

ורק לדוגמא:

הרשב"ם (בבראשית): "ויבדל אלקים בין האור ובין החושך, שי"ב שעות היה היום ואחר כך הלילה י"ב". ובמשנה פסחים (סוף פ"ה) מפורשת שיום, האמור במעשה בראשית היום הולך אחר הלילה" וכן ההלכה.

הראב"ע: רבנו בחיי מביא את פירושו (וירא) "ותבט אשתו מאחוריו ותהי — הארץ — נציב מלח" ובגמרא (ברכות נ"ז ע"ב) נאמר: על אשת לוט — היינו, על נציב המלח — מברך ברוך, דיין האמת.

לגבינו, ההלכה אינה נובעת מהפרשנות אלא להיפך, — ההלכה קבעה את הפרשנות ולפעמים גם בדוחק.

ושוב רק לדוגמא: ...ואלמנה מכהן יקחו (יחזקאל מ"ד כ"ד), מכהן, — יש מן הכהנים שמותרין באלמנה.

ובנדון הממזר, אין הממזר בתורה זהה עם הממזר בזכריה ולפיכך גם ההבדלים בתרגומים. אין כל כורח, גם מבחינת הפרשנות להשוות את הממזר מאשדוד, שעפ"י ת"י הוא מקהל ד' לממזר שבתורה שנאסר לבוא לקהל ד'.

שה"י

תשובת המעיר: בהערתי בענין ערלה לאתרוג הבאתי את דברי רבי מאיר אוירבך בלשונו ובסגנונו. אגרתו של רבי מאיר נדפסה בשו"ת נפש חיה לרבי חיים אלעזר וואקס ז"ל בסוף ס' ד'. במקור כתוב: "והמה קראו תגר עמהם מחשש ספק ערלה אשר ממש צחוק הוא לכל משכיל על דבר. כי נודע וגלוי לכל שהפירות הגדלים במחוז ארץ הקדושה יגיע עד חמשה או ששה שנים אשר ישא פירותיו אתרוג מ מ ש. ואין בזה שום חשש, כלל וכלל לא. — ואף נדנוד ס"ס בזה כלל אין לחוש".

גם באנציקלופדיה העברית בערך "הדר" (ע' 629) "העץ — הדר — המורכב על חושש מתפתח באיטיות ואינו מגיע ליבול מלא, אלא לאחר 10 שנים".

הגרצ"ח עוזיאל ז"ל הדן בשאלת ערלה באשכוליות (משפטי עוזיאל א' סוף סימן כ') מביא דעת מומחה חקלאי בנדון זה האומרת: "בפר"סדים החדשים נוטעים עצים מורכבים שהעבירו אותם מקרקע אחר, הם נותנים פירות לאחר שלש-ארבע שנים מעת נטיעתם השניה".

הרדב"ז (סי' תק"פ) פוסק להלכה: "דאין מונין ערלה משעה שהאילן נותן פרי, אלא משעת נטיעתו ושתי שבתות ויום אחד חשיב שנה לענין ערלה. והואיל ומעט מן המועט של הנטיעות הוא הנותן פירות לשתי שנים ושני שבועות (ויום אחד), אחזקי אסורי מספיקא לא מחזקינן וספק ערלה האסור בארץ ישראל אינו אלא בהחזוק אסור ערלה".

צדק איפוא בעל אמרי בינה שבדרך כלל אין חשש ערלה באתרוג. וכמובן אין בדבריו שום סתירה למשנה המדברת על אודות אתרוג ערלה, היינו ישנו מיעוטא דמיעוטא ועל אלה דנה המשנה.

שה"י

ד"ר צבי הרמן וולשטיין ז"ל

במלאות שנה לפטירתו



חסרה לנו דמותו הגבוהה בהיותו צועד בהדרת כבוד אל מקומו שבמרכז בית הכנסת, בבית אלהים הלך ברגל בא והתערה עם אירת עבודת השם שבישרון ראה את צורתה הניאותה. וכדרך הילוכו של שבת כן היה דרך הילוכו של חול מהלך היה נכוחה ברחובה של עיר, מישיר עיניו אל סביבותיו כאדם השואף להתמזג היטב עם הסובב אותו.

ואכן, סימנו היה התמזגות ומזג — מזג טוב בכל מעשהו מתון מתון ואמורים הדברים לגבי כל מעגלי הנוף ששרוי היה בהם — היהודי האנושי כללי. וזה הפרופסינולי שכן היה רופא יקר נפש.

ראשיתו היתה בארץ פוזן, זו הארץ שבין הגבולין שיחוד יהודיה היה בכך שמדדו לעצמם מידה נכונה של לימוד תורה וקיומה עם מידה מתאימה של מדע ודרכי חיים והכל בפיכחון גמור שאכן טוב תורה עם דרך ארץ.

וכך היתה חניכתו בברלין המעטירה שבה עשה ימי נעוריו ובגרותו בקרב חווי "עדת ישראל" ששלבו תורה ומעש לשלמות אחת, שקיפלו קצוות חיים ליריעה תואמת אחת.

עוד הוא מסיים חק לימודיו במדעי הרפואה באוניברסיטה וכבר הוא מסתופף בביתו של רבן של חוקרי ישראל בשירת ספרד — הפרופ' חיים ברודי ושם הוא בונה ביתו וסופג אורה עילאית של תורה ומדע מיסודם של סגלי תלמידי חכמים בעלי שם באותו דור.

קו בולט באישיותו היה זה שהבין כהלכה רוח הזמן ורוח אנוש, רוחם של מעגלי חברה שלתוכם נקלע והיה הוא השוטח רקע של הסכמה ואמינות מן הטוב שבהליכות אנוש, אבל על כולגה ידע את נפש חוליו ולא בכדי הוא שכה היו כרוכים אחריו ומשכימים לפיתחו.

קו זה שרת אותו נכונה במגע ומשא עם אמרכלי הישוב הישן מבית החולים, "ביקור חולים" שבדרך נועם הוציא מוסד נכבד זה מישנותו עסק בבנייתו המקצועית והפיזית, ריכוז סגל רפואי בעל שם, הוא היה זה שבלשון תבונה העביר את בית החולים "זיו" לרשות הקמפוס של מוסד טיפוחיו. דברי חכמים שנשמעו בניחותא מצאו דרכם אל לב גדול וקטון, יחד וחברה, גבאים וועדי עובדים, והכל במצויו של המתון שבתבונה ליצי-רת שיחוף מחשבה ודחיית המפלג.

ביתו היה פתוח לרווחה והיה מעורה הרבה עם חבריות שרחשו לו כבוד ואמון.

לבית "ישרון" היה מטובי פעיליו שאכן עוסק היה באמונה בועדים והתועדויות של מעשי יתד ופינה לבנינה של הקהילה.

יהי זכרו ברוך

מכתבים למערכת

בגיאומטריה, דרך שתי נקודות אלה אפשר להעביר ישר אחד בלבד (אגב, אנלוגיה זו ניתנת לפיתוח מענין בנושא הגידון). יתר על כן, התורה לא ניתנה לשעתה בלבד אלא לכל הדורות והזמנים (ראה חז"ל ראשונים ואחרונים). לפיכך אל נא נבוא לידי מסקנה מוטעית כאותו בעל עגלה אצל שמשון מלצר הטוען שאין התורה "מתאימה" לימי תחורף כי ניתנה בקיץ... אין, כמובן, בכל הנאמר בזה לפטור את חכמי ישראל בכל דור מהתייחסות לתנאי הזמן, ואולם צד זה של הנושא אשאר לחכמים וגדולים ממני שודאי יגיבו ביתר הרחבה וידע. ובסוף אציין בכל יראת הכבוד, שהערת השוליים של המערכת אינה מבית מדרשו של הלל הזקן... וחבל.

בברכת כוח"ט,
פ. עמירם

בס"ד טו אלול תשל"א
לכבוד

מערכת "טורי ישרון"

קראתי במכתבים למערכת בגליון "טורי ישרון" כ"ג, כי מאמרי בגליון כ"ב פגע בחרב ד"ר הרטום. הנני ממנה לבקש סליחתו ולהביע צערי על כך ברבים. אני מכיר את הרב ד"ר הרטום ואף שמעתי מפיו דברי תורה בדבוק חברים ובהרצאות, ובלא הסוס יכולני להעיד כי בר אורין הוא. אלא שלדעתי גם הדרגה הגבוהה ביותר של למדנות אינה מכשייה איש לפסוק הלכה ברבים, ולו גם הוסמך ע"י רבנים ב"יורה יורה ידיו ידיו".

פסק הלכה מותר שיאמר רק מפי: א. מי שהוסמך לרב או דיין בפועל בעיר או בקהילה ע"י הרשויות המוסמכות לכך. ב. מי שנתפרסם כמורה הוראה לרבים גם אם איננו משמש בפועל כרב או דיין.

כל מי שאיננו בכלל הגדרות אלו אל לו להוציא מתחת ידו פסק הלכה. מה שניתן כן ואף ראוי לעדוד, הוא משא ומתן הלכתי, ברור ענין וכדומה, אך לא הלכה למעשה. גם יש אפשרות להציע ענין בפני הפוסקים לשמוע חוות דעתם כמנהג תלמיד בפני רבו. אך בשום פנים לא פסק הלכה. כל פירצת גדר בענין זה פוגעת ביסודות תורתנו ואחריתה מי ישרוה.

אין כאן המקום להאריך אך עוד אפרסם בע"ה מחקר הלכתי בענין חשוב ועקרוני זה.

ברוח זו נאמרו דברי ולא היה בהם מקום לעלבון פנים כלל.

בברכת כח"ט
דוד צבי הופמן

לכבוד
מערכת "טורי ישרון"
ירושלים.

מערכת נכבדה,

קוראי "טורי ישרון" יתענינו לדעת כי "חצר המוסר" מיסודה של ר' שמואל שטראוס זצ"ל, הנדבן מקר לטרוהה בגרמניה, הנזכר במאמרו של הרב כץ על חכמי המוסר בירושלים בחוברת אלול, עדיין קיימת ואפשר לבקר בה. היא נמצאת בשכונת "מוסררה" ברחוב ע"ה, קרוב לשער שכם, ובה כיום גן ילדים "בית יעקב", מועדון לזקנים של עיריית ירושלים. שני בתי כנסת (אחד מהם — ההיסטורי מימי גדולי המוסר), ומספר קטן של דירות. לפני כמה שנים נשרפו כמה דירות. הנכס הוא הקדש הרשום אצל הרבנות הראשית, ומתנהל על ידי נאמנים. מההכנסות הוקמה קרן המעניקה הלוואות ללא רבית לנזקקים, ובראש וראשונה לזוגות צעירים לצרכי דיור.

על ר' שמואל שטראוס זצ"ל, שהיה גם בין מקימי "בתי מחסה" בעיר העתיקה ובית החולים "שערי צדק", אפשר למצוא פרטים בספר הזכרונות של אחד מחתניו, מורנו יעקב רחונהיים זצ"ל. הוא היה נכד לרב זקל ליב וורמסר זצ"ל, שהיה ידוע בכינוי "הבעל שם ממכילשטט". רבים מצאצאיו חיים כיום בישראל. ההקדש הוא "הקדש ע"ש ר' שמואל שטראוס ור' יש לציין כי בהקמת החצר במוסררה נעזר הנדבן על ידי ר' הרמן להמן משטטין זצ"ל, ושמו הרשמי של ההקדש הוא "הקדש ע"ש ר' שמואל שטראוס ור' הרמן להמן זצ"ל".

אגב, בין זקני ירושלים היתה רווחה דיעה כי שם השכונה "מוסררה" יסודו בעובדה ששם נמצא "חצר המוסר"....

ספר לי מורי ר' יוסף רבלין זצ"ל, כי בנעוריו עוד ביקר במקום זה בשבתות כדי לשמוע את הדרשות של בעלי המוסר, ושלא שכח את הרושם הרב שעשו עליו הן הדרשנים והן תוכן דבריהם.

בכבוד רב ובברכת כוח"ט

מרדכי נוי

לכבוד
מר צ. כורץ,
עורך "טורי ישרון"
ח.נ.

יורשה לי להעיר למאמרו של מר ליבנה בגליון תשרי. "התורה" כוללת גם את כל התורה שבע"פ (לא בכדי נקראת גם היא "תורה"...). לנו אין "נקודות-מוצא" רבות אלא אחת בלבד והיא: "מפי הגבורה" ונקודה שניה מכוונת: "ע"י משה"; וכמו

TUREI YESHURUN

Monthly published by the Yeshurun Organization, Jerusalem.

Editor: Zwi Korech

Editorial board: N. Ben-Menahem, S. Weingarten, Yehuda Cohen, B. Kosovski

Postal address P.O.Box 7018 Jerusalem, Israel

Single copy — \$ 1, Subscription price, 1 year, \$ 10

נושה"ב

חברה לבנין שכון ופתוח בע"מ

אנו בונים

שכונות דתיות ברמת אשכול המערבית ובגבעת מרדכי

דירות ברמה גבוהה

בנות 3 — 4 — 4½ חדרים בגודל של 87 מ"ר, 99 מ"ר, 116 מ"ר

הרשמה ופרטים במשרדנו רח' הגדם 1 — טלפון 224181

בכל יום בין השעות 8.00—15.00

ובימים א' וד' עד שעה 18.00

" ט י ב "

הנקניק הכובש את הצרכן
בטיב ובטעם המעודן

טירת צבי

ביח"ר לנקניק ובשר מעושן

כ ש ר

ד.ג. בית שאן, טלפון: 065-8150

שולם
ירושלים
408

דפוס דה"חן, ירושלים