

גליון ישיבון

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

גליון טבת

זאב פלק: עשה לך רב - כיצד?

✱

עדין שטיינזלץ: מקדש ובית תפילה

✱

נפתלי בן-מנחם: זמירות של שבת

✱

ליאולוי: למהותם של טעמי המקרא

✱

חיים חמיאל: גמול ומשפט במזמורי אסף

✱

נוהגי אבלות בקיבוץ חילוני



זמוני התפילה לחודש טבת תשכ"ז

שבת פ' ויגש ד טבת, 17.12.66	הדלקת הנר 4.01, מנחה 4.25, קבלת שבת 4.40, שחרית 8.00, מנחה גדולה 12.45, מנחה 4.00, משנה ברורה 4.20, ערבית במוצ"שק 5.15	ימי חול: מנחה 4.25 ערבית 5.15
שבת פ' ויחי יא בטבת, 24.12.66	הדלקת הנר 4.04, מנחה 4.00, קבלת שבת 4.45, שחרית 8.00, מנחה גדולה 12.45, מנחה 4.10, משנה ברורה 4.30, ערבית במוצ"שק 5.20	ימי חול: מנחה 4.30 ערבית 5.20
שבת פ' שמוות יח בטבת 31.12.66	הדלקת הנר 4.08, מנחה 4.30, קבלת שבת 4.45, שחרית 8.00, מנחה גדולה 12.45, מנחה 4.10, משנה ברורה 4.30, ערבית במוצ"שק 5.20	ימי חול: מנחה 4.30 ערבית 5.20
שבת פ' וארא כה טבת, 7.1.67	הדלקת הנר 4.13, מנחה 4.35, קבלת שבת 4.50, שחרית 8.00, מנחה גדולה 12.45, מנחה 4.15, משנה ברורה 4.35, ערבית במוצ"שק 5.25	ימי חול: מנחה 4.35 ערבית 5.25

מדי יום שני, בשעה 8.00 בערב, נותן הרב ב. זולטי שעור במסכת גיטין ומדי יום רביעי, ב־8.00 בערב, מתקיים בבית־הכנסת שעורו של הרב ע. שטיינזלץ ב"משנה תורה" לרמב"ם.

מוסד ביאליק • ספרים במדעי היהדות



- א.א. אורבך: בעלי התוספות, תולדותיהם, חיבוריהם ושיטתם. 600 עמ'. 15.— ל"י
- י. בן-שלמה: תורת האלהות של ר' משה קורדובירו. 336 עמ'. 10.— ל"י
- י. בער: ישראל בעמים. עיונים בתולדות ימי הבית השני. 144 עמ'. 4.— ל"י
- י. גוטמן: הפילוסופיה של היהדות. 435 עמ'. 9.— ל"י
- ח.ז. הירשברג: תולדות היהודים באפריקה הצפונית. שני כרכים. 840 עמ'. מחיר שני הכרכים 30.— ל"י
- ש. ליברמן: יווניים ויוונית בארץ־ישראל. מחקרים באורחות־חיים בארץ־ישראל בתקופת המשנה והתלמוד. 328 עמ'. 12.— ל"י
- ז. רבינוביץ: החסידות הליטאית מראשיתה ועד ימינו. 192 עמ', בצירוף תעודות, תמונות ותוו־נגינה. 7.— ל"י
- י. תשבי: משנת הזוהר. שני כרכים. 1384 עמ'. מחיר שני הכרכים 35.— ל"י

קאטאלוגים ופרומפקטים לכל דורש

טורי ישראל

ירחון בהוצאת הסתדרות "ישרון", ירושלים
בעריכת מיכאל ששר

המערכת: ד"ר ש. בן-אליעזר, נ. בן-מנחם,
י. מ. גלעדי

המערכת וההנהלה ת.ד. 7018 ירושלים

שנה ב, גליון ח, ראש-חודש טבת תשכ"ז, 14 בדצמבר 1966

ה ת ו כ ן :

זמני התפילה	2
טור הטורים	3
ד"ר ז. פלק : עשה לך רב — כיצד ?	5
א. מ. הכרמן : סליחה לעשרה בטבת	8
הרב ע. שטיינזלץ : מקדש ובית תפילה	10
נ. בן-מנחם : זמירות של שבת	14
ד"ר ל. לוי : למהותם של טעמי המקרא	19
ד"ר ח. חמיאל : גמול ומשפט במזמורי אסף	23
נוהגי אבלות בקיבוץ חילוני	25
מכתבים ל"טורי ישרון"	29
ויהי בישראל	30

טור הטורים

יום הקדיש הכללי

יום הקדיש הכללי לזכר קדושי השואה שנקבע על-ידי הרבנות הראשית לישראל ביום עשרה בטבת, מעיד — שלא מדעת — על הפילוג הקיים בעם היהודי כיום בתפישתו את השואה ואת משמעותה, אם בכלל יכול להעיון אדם לשאול למשמעותה. בידוע שנוסף ליום זה, נקבע גם יום כ"ז בניסן כ"יום השואה והגבורה" ואף בו נערכים טכסים ואזכרות לזכרם של הטבוחים. כפילות זו, מותר לשאול, מה פשרה ומה טיבה ?

דומה כי התשובה על כך מונחת בעצם השם הרשמי שהוענק ליום כ"ז בניסן — "יום השואה והגבורה". משם זה וגם מאירועים אחרים הקשורים במאורע מחריד זה ניתן ללמוד על פרוש מסוים לגדול אסונות עמנו, המבקש להדגיש בעיקר את הגבורה הפיזית שגילו יהודי אירופה שהובלו למשרפות ולתאי הגזים — גבורה שבתוקף המסיבות, אולם לא רק בשל כך — ושלמעשה היתה יוצאת דופן ולא ציינה את התנהגות הרוב המכריע של ששת המיליונים.

פרוש חד-צדדי זה מה מקורו ? לא פעם ולא פעמיים נשמעת, דוקא בישראל העצמאית, השאלה : מדוע הובלו היהודים לטבח כצאן, מבלי שמרדו והיכו ברוצחיהם ? תגובה פאסיבית זו לגורלם היא לשואלים אות בוש, כמו אמרו : כיצד נבוא בין הגויים ואין בפינו סיפורי גבורה פיזית כמו אלה

הרווחים בקרבם ומשמשים להם דוגמה וסמל לחיקוי. אולם כלום לא מתגלה בתפיסה זו גישה חילונית הרחוקה ממסורת ישראל?

ראשית, יש לומר כי עצם העמדת השאלה מעידה על בורות וחוסר הבנה בכל הנוגע למצבם של יהודי אירופה בזמן השואה. העובדה כי הנוער הישראלי אינו מבין את היהודי בחו"ל וקשה לו לראות בו בן אותו עם, מקורה בראייתו את השואה, או נכון יותר: באופן שבו לימדוהו מחנכיו "להבינה". מתוך חוסר יכולת לחדור לעולמו הפנימי-רוחני של היהודי שנספה בשואה, שאצלו בודאי לא תפסה הגבורה הפיזית ערך עליון — למרות דברי חז"ל "הבא להורגך, השכם להורגו" — מתבייש הוא בבן עמו, משום שלא "זקף לזכותו" הריגת מספר גרמנים, לפני שנספה הוא עצמו. מכאן גם המאמץ להעמיד את מרד גיטו ורשה — שלא היה בחינת תופעה כללית! — מעבר לכל פרופורציה ולהעלות בעיקר אספקט זה לדרגה עילאית, תוך התעלמות, כמעט מכוונת, מאספקטים אחרים של גבורה רוחנית ונפשית שנתגלו בשואה במידה רחבה הרבה יותר, וההולמים הרבה יותר את תפיסת המושג "גבורה" ביהדות.

בסופו של דבר לא נתקיים עם ישראל לדורותיו בשל כוחו וגבורתו. עמים רבים וגדולים ממנו בחיל ובכח הלכו מן העולם מבלי השאיר שריד ואין ספק שלו אך על גבורה זו היתה תפארתנו, היה זה גם חלקו של עם ישראל. הרוח, היא רוח ה', היא זו שאפיינה את העם הזה לדורותיו ובכוח האמונה בה, חי עד עתה. המבקש לסלף עובדה זו ולהתאים את מושג "הגבורה" למשמעות הלא-יהודית שלו, במובנה הפיזי בלבד, מעיד על עצמו עד כמה הוא נתון במשבר מבחינה יהודית, בשל אובדן האמונה.

אובדן אמונה זה, לא היה אופייני לחלק המכריע של היהודים שמתו על קידוש השם ממשי (לא כמליצה אלא כדרגה עליונה בקיום היהדות, כדבריו המפורסמים של ר' עקיבא) ושנשארו נאמנים לבוראם עד לרגע בו יצאה נשמתם. תיאורים ששרדו על חיי יהודים, ראשי עם ו"עמך", באותם תנאים גוראים ובלתי אנושיים בגיטאות, במחנות העבודה ואף במחנות ההשמדה, מצביעים על גבורה נפשית ורוחנית עילאית שגילו הם אף בשעות הקשות ביותר, ואין ספק כי שורשיה של גבורה זו נעוצים היו באמונתם.

כלום אין אלה המבליטים כל כך את "הגבורה" על חשבון "השואה", עושים עוול לאותם קדושים שלגבם היתה ל"קדושת החיים" עד לרגע האחרון משמעות דתית עמוקה, שהיתה חשובה הרבה יותר מן הגבורה הפיזית, שאין לה בסופו של דבר — משמעות עמוקה ונצחית.

דומה כי ביום הקדיש הכללי, בעשרה בטבת, היום בו החלה למעשה ראשית חורבן הבית — הוא המרכז הדתי-רוחני של העם — חייבים אנו, הרואים ביהדות דורנו המשך אורגני ליהדות העבר במובנה המסורתי, לשים את הדגש דוקא על בחינה זו של גבורה רוחנית יהודית שאותה אכן גילו מאות, אלפים ורבבות מאחינו בני ישראל שנהרגו. כי בכך — ולא בגבורתם הפיזית — נתנו לנו כח להמשיך בחיים ובכך, ולא במעשי הגבורה הגופניים, עוררו את תדהמת העולם הלא-יהודי ואף הנאצים ימ"ש בתוכם.

הצגה זו של השואה אינה קלה, ובודאי אינה פופולרית כיום, שעה שערכים רוחניים נידחים לקרן זוית ובעולם כולו — וגם בישראל — חוגגים ערכים גשמיים את נצחונם, אולם רק אם נדע לחזור אל ערכי הרוח היסודיים של עמנו ולהנחילם גם לבני הנוער, נוכל לומר כי קיימנו את צוואת ששת המיליונים שבמותם ציוו לנו את החיים.

רוח ישראל פכא

ה עתוננים כולם הביאו, רובם באהדה, פרטי פרטים על כך שטכס חלוקת פרס נובל לש"י עגנון נדחה כדי שלא יהא כרוך בחילול שבת. אכן, כך ראוי ליהודי אמיתי לנהוג, אף בבואו בפני המלך, ודוקא בכך יזכה בדרך-ארץ ובהערכה משאינם בני-ברית. אולם כלום אין לשאול: למי

עשה לך רב-כיצד?

זאב פלק

שהחליפו את הסמכות הרבנית בחוקרי חכמי ישראל, ולשיטת ראש ממשלה בישראל שפנה ל"חכמי ישראל" בשאלת "מיהו יהודי", במקום לשאול את הרבנות. אנשי הישיבות פוסקים על פי מקורות ראשונים, מבלי להביא בחשבון את השלשלת החיה של ההלכה המתבטאת דוקא בפסקי האחרונים. הם מנותקים מציבור בעלי הבתים ואינם מסוגלים אפוא להורות להם תורת חיים. טובי התלמידים נמשכים אחרי תפקידים בשיבות עצמן או בבתי הדין, במקום לצאת ולענות על צרכי כלל ישראל. הרב יעקובוביץ אף מזכיר את התנגדותם של ראשי הישיבות להקמת סמינר לרבנים בישראל ותולה בכך את ירידת רמתם ומיעוט השפעתם של הרבנים.

דמות הרב הממוצע

אפשר לדבר על דמותו של רב בשני אופנים: נוכל להעמיד לנגד עיני רוחנו דמותו של רב אידיאלי, וכל אחד מאתנו מכיר רבנים ברוכי השפעה המקדשים שם שמים ברבים. אולם דרושה גם ראייה מפוכחת של המציאות הממוצעת. דמותו של הרב הממוצע תתגלה על פי שיטות מחקר של הסוציולוגים, היינו על ידי מישאלים בקרב הקהל. מן הדין לכלול בשאלון כזה את הפרטים הבאים: מה מספר המשפחות והגפשות שבטפול הרב, הרכבם הגילי והסוציאלי ומידת קיום המצוות

הראשות הרוחנית של ההלכה כללה מעיקרה צדדים שונים. אמרו על האדם הממונה לכך: "יורה יורה, ידין ידין, יתיר בכורות יתיר" (ב' סנהדרין ה); היינו הגדירו בדרך של שאלה ותשובה את תפקידיו: להורות דעה לרבים, לעשות שלום בין אדם לחברו ולפסוק הלכה בין אדם למקום. ההנהגה הכוללת הזאת התפצלה במאה הקודמת בקהילות הגדולות באירופה. הרב הסתפק בהדרכה הרוחנית ובייצוג עדתו, ואילו הוראת הלכה ודין בדין תורה נמסרו לדיין מיוחד. ויש אף שנתמנה דרשן מיוחד ליד הרב.

פיצול דומה אירע גם במדינת ישראל. השפיטה הועברה מהרב וניתנה לדיינים מיוחדים שזכו למעמד ולמשכורת גבוהים יותר. אולם צומצמה גם ההנהגה הרוחנית של הרב הממוצע ותפקידו כפוסק הלכות, על ידי פעולותיהן של הישיבות. לפני שנתיים התריע הרב רפאל קצנלנבוגן מירושלים ("המעין" ולאחר מכן ב"שערים") על חדירת הישיבות לתחום הרבנות המקומית, ולאחר רונה הצטרף הרב עמנואל יעקובוביץ, הרב הראשי לבריטניה, לדעה זאת בכתב העת "טרדישן". שני הם מתלוננים על כך שבמקום ה"מרא דאתרא" הועמדו "גדולי הדור" ו"עולם הישיבות" ועל ידי כך פגעו ברב המקומי וערערו את מבנה הקהילה. העמדתם של חכמי הישיבות כסמכות פוסקת — כותבים הם — היא המשך לשיטת אנשי הרפורמה,

עוד היה העוץ לנהוג כך בבואו בפני מלכים ורוזנים, ואף בפני פקידים ופקידונים? נציגי ישראל בחו"ל — וגם במדינת ישראל — יותר משהם עושים למען הוקרת תרבותם ומסורתם על-ידי שאינם בני ברית, הם גורמים לזלוזל ולחוסר דרך-ארץ בפני "תרבות עתיקה" זו, דוקא משום שהם נכונים לותר בקלות רבה, על כל תג יהודי העלול להפריע למו"מ או לאירוע כללי. למעשה לא נחטא לאמת אם נאמר שגם עולמם הם, נוטה, פעמים רבות, יותר לעבר "תרבות המערב" מאשר לעבר רוח ישראל סבא ולכן כה קל להם לותר על אותה תרבות שאותה הם מתיימרים לייצג. ישראל בין העמים לא על-ידי טשטוש דמותו העצמית יכול, אלא על-ידי נשיאת רוחו ונסו ברמה — אך לא בגאווה ושחצנות. שהדבר ניתן — אף מבחינתם של הגוים — הוכח בעליל על-ידי ש"י עגנון, שהוא ולא רבים אחרים, מייצג בעינינו ואף בעיני הגוים, את רוח ישראל מדור דור.

שביניהם, מה מלמד ניתוח העיסוקים של הרב, מה דעת הנוער על בחירת הרבנות כמקצוע, מה דעת הקהל על הרב ועל השפעתו ומה דעת הרב על הקהל ועל הרבנות. עד לעריכת מחקר מסוג זה, מתפרנסים אנו מהשערות בלבד וקשה להציע תיקונים.

מכל מקום דומה כי כל אחד מאתנו נתקל באינדיקציות שונות לדעת הקהל על הרב הממוצע, ונזכיר רק אחדות מהן: מעמדו התברתי של הרב ומשכורתו הם הרבה למטה מהמגיע לתפקיד של הנהגה רוחנית, ודבר זה בא ללמד על מידת ההערכה לה הוא זוכה בעיני הבריות. דחיית הבחירות לרבנות במשך זמן כה רב משקפת אף היא במידת מה את חוסר ההערכה למשרה זו. כן אין כמעט רבנים בין דוברי הציבור ונבחירי באנגליה, למשל, לא תמצא ועדה העוסקת בעניינים סוציאליים שלא יהיה מיוצג בה כומר הבקי בעניין. סיפר הרב לוי יצחק רבינוב'ץ, לשעבר הרב הראשי לדרום אפריקה, כי שאל מדוע לא החתימו מארגני הכרוז נגד יחסים עם גרמניה, אותו או רבנים אחרים. והתשובה היתה: "פנינו רק לאנשי רוח והוגים". כן אפשר ללמוד לקח מהתנהגות הקהל בדרשות בבתי הכנסות ומיעוטן שם, וגם מכך ניתן להסיק עד כמה מחשיב הקהל את הנהגתו של הרב.

דעת הרב הממוצע מתבטאת לעתים בכתב ומאפת את הקורא המשכיל. קראנו בסוף תשרי ב"הצופה" מאמר מאחד הרבנים המשמש בקודש במושבה ותיקה. הלה מתריע על הדיון בעתונות בענייני הרבנות. לדעתו, "עשה לך רב" פירושו לנהוג כבוד ברב ולא לדון אותו. אין לדרוש מהרבנים שיטפלו בנוער, כי בזה עושים את הרב למדריך או לקצין מבחן. הטוענים לקירבת הרב אל הנוער, מה היו אומרים אילו עמד בפניהם ר' יצחק אלחנן ספקטור ז"ל או ר' חיים עוזר גרודזינסקי ז"ל, שהיו לדוגמא לכל רב בימינו? הרב צריך לדעת את כללי ההבעה, אבל אין צורך שתהיה לו שפה משותפת עם המשכילים בענייני מחשבת ישראל וחכמת ישראל. לעומת זה מתלונן הכותב על הנוער בבתי הספר הדתיים, כולל ישיבות תיכוניות, על שבמשאל ענה ברובו כי צריך לשאול את הרב רק בענייני בית כנסת או כשרות

וכדומה, אך לא בענייני מסים, מוניציפליות, חברה ומשק. לבסוף מודה הרב המכובד שיש תפקידים מיוחדים במציאות של ימינו, שהרב צריך לעסוק בהם; עליו להפעיל את המוצעה הדתית, להשפיע על מערכת החינוך, להזמין מרצים וכמובן — שלא לבטל מתלמוד תורה. הוא מביע צער על שלילת התפקיד השיפוטי מן הרב ומציע להחזיר את הפסיקה של דין תורה לרבנים, ובכך יורם מעמדם ויתעמק לימודם.

באותו הזמן נתפרסמו גם תקנות בחירות רבני עיר, תשכ"ז—1966, המסכמות בודאי את דעות הרבנות הראשית ומשרד הדתות על הדמות הרצויה של הרב. שתיים הן התביעות: יש לשמור מכל משמר על הייצוג הפריטטי של אשכנזים וספרדים בין הבוחרים והרבנים. ניתן לבחור רק מועמד שזוכה בתעודה מאת הרבנות הראשית. תעודה זאת מסכמת אפוא את המידות הדרושות לרב, ואלו הן: "שאורח חייו, אופיו וידיעתו בתלמוד ופוסקים, הולמים את מעמדו של רב עיר בישראל".

התרחקות מערכי היהדות

וסוף כמה הערות על הסיבות לחולשת הרבנות. אין ספק שהגורם החשוב ביותר הוא התרחקותו של חלק גדול מעמנו מערכי היהדות, מתורה ומצוות, ולעתים — מכל רוחניות. מיעוט ההבנה בתורה ומצוות גורר כמובן מיעוט דרך ארץ בפני נושאים. אך אוי למנהיג התולה את הקולר בציבור. האשמה היא תמיד ברועה, הקיים בשביל הצאן ולא הצאן בשבילו. מותר לקבוע בצער שהרב הממוצע לא הסתגל לדרכי המחשבה של החברה החפשית-הדמוקרטית שבימינו. בכך צדקו כבר המשכילים ומאו כמעט לא השתנה דבר לטובה. הרב בא עדיין בתביעה של כבוד התורה וזכויות תלמידי החכמים והוא נוף במפרי המצוות, כאילו די להסתמך על סמכות זו גם כיום כדי להשפיע. אפילו אם הנויפה היא תוצאה מאהבה מוסתרת ומרגש של ערבות, אין היא פותחת את הלבבות של אותם אנשים שאיבדו את היסודות ואת הרגשת החיוב. בעולמנו הפתוח להשפעות מצדדים שונים, יש צורך להיכנס לויכוח, ובמאבק רוחני עם זרמי מחשבה אחרים הקהל מצפה לשכנוע ולא ל"הלכתא בלא טעמא".

לפעולות אלה וכן לטפול האישי ולפתיחת הלבבות דרושה הכשרה שיטתית, כפי שהיא מקובלת בין העוסקים בתפקידים ציבוריים דומים. חוסר ההכשרה הזאת גרם לירידת הרמה בין המועמדים לרבנות ולמשיכת הכוחות הטובים לשיבות, לבתי הדין ולאוניברסיטאות.

ירידת כבוד הרבנות היא גם תוצאה מעליית אמצעי הקומוניקציה בעולם. מעמדו של הרב המקומי היה איתן, כל עוד היה בעל מונופול בפרשנות ובפסיקה. הקהילה היתה יחידה טרי-טוריאליה מוגדרת וה"מרא דאתרא" שימש קשר יחיד למסורת העבר ולגדולי הדור. בחברה התעשייתית העירונית בימינו, שוב אין אדם צמוד לחברה בה נולד ובנקל יכול הוא לבחור לעצמו חברה אחרת. בדומה לכך יכול בעל הבית לשאול את שאלותיו ולבקש תורה בכל מקום, ושוב אינו חי מפיו של הרב.

כאן רואה אני חובה לעצמי להתריע על העוול ההיסטורי שנעשה כלפי הרבנים פליטי אשכנז שעלו לארץ ישראל לפני חצי יובל. מבחינות רבות היו הם המוכשרים ביותר לדבר אל לב הציבור המשכיל, הנוער והקהל הרחב, ואף על פי כן לא ניתנה אף לאחד מהם משרה רבנית רשמית.

"עשות ספרים הרבה"

אך תהליך ירידתה של הרבנות איננו אופייני לדורנו, ולמרבית הפליאה הוא תוצאה מ"עשות ספרים הרבה". מאלפים הם דבריו של ר' אהרן הכהן מלונגל ב"ארחות חיים", הלכות תלמוד תורה סי' כא (ובעקבותיו הלך בעל שו"ת מהרשד"ם, חו"מ סי' א, בניגוד לרוב הפוסקים): "והר' שמואל מאיורה, רבו של הר' יונה ז"ל ואחיו של ר' שמואל דאיורה (מבעלי החוס-פות — ז.פ.) כתבו באיגרותיהם: מיום שגלו אבותינו וחרב בית מקדשנו ונשתבשו הארצות ונתמעטו התורות והלבבות, אין לנו עוד לומר 'מורא רבך כמורא שמים' (אבות ד' יב), וכל הדינין הראויין לעשות תלמיד לרב נתבטלו, כי הגמרות והפירושים והחידושים והחיבורים הם המורים האנשים, והכל לפי פקחות הלבבות, ולכך היו רגילים שבערים יחזיק התלמיד מדרש (בית מדרש

— ז.פ.), ולא אמרינו בהא: 'כל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה' (ב' ברכות לא:), וכן יסתור דבריו התלמיד לרב אם יוכל לפי פלפולו. עד כאן מלשונם".

הספרים הוציאו את התורה ממקום הסתר אל הרבים בשוק (השוה ב' מועד-קטן סו:) וכך ערערו את מעמדו המיוחד של הרב. להבדיל, דומה דעתו של ר' שמואל לאינדיבידואליזם הדתי שנדרש על ידי מרטין לותר לעומת ההיררכיה הרוחנית של הכנסייה הקתולית. לותר תרגם את כתבי הקודש כדי שכל אדם יוכל לקרוא בהם ושוב לא יהיה זקוק לתיווכו של הכומר. בדומה לכך אדם מישראל אינו זקוק לרב כדי ללמוד תורה והוא רשאי לגלות בעצמו את המאור שבמקורות. יש עוד גורם למיעוט השפעתו של הרב הממוצע, וגורם זה ניכר גם בחיי הדתות האחרות בעולם המערבי. הרב פוגש את בני עדתו רק בהזדמנויות מעטות, ולא דוקא בשעות המכריעות של חיייהם. אין לו מגע עמם במקומות העבודה, בחיי החברה ובמדיניות, בחינוך הכללי והגבוה או במסגרת השירותים הסוציאליים. והלא בהזדמנויות אלה מתעוררות לא אחת שאלות של דת, מוסר ומצפון, והלב פתוח למגע אנושי ולעזרה רוחנית.

לא נוכל לסיים את האבחנה ללא נסיון כלשהו להציע תרופה. ברור שאין תרופה קלה ומהירה לתיקון המצב, אלא דרושים מאמצים ממושכים וסבלנות רבה.

יסוד החינוך הרבני הוגדר נכוחה בתקנות שהוזכרו לעיל, היינו: חינוך לאורח חיים ולאופי מתאימים והקניית ידיעות מספיקות בגמרא, פוסקים ותשובות. אך בשום אופן לא די בכך. בהרכב הציבור שלנו, ועוד יותר בשנים לב להתפשטות החינוך הגבוה בדור הצעיר, צריך הרב לרכוש גם השכלה כללית ויהודית וללמוד לימוד סדיר את המקצועות הבאים: מחשבת ישראל, פילוסופיה מודרנית, תולדות ישראל והעו-לם, חינוך, פסיכולוגיה וסוציולוגיה. לשם כך יש לארגן תכנית מיוחדת בסמינר או באוניברסיטה שתביא להענקת תואר "בוגר ללימודי רבנות".

כדי שיתקבלו דברי הרב על קהל שומעיו, עליו להיות בעל נסיון חיים וחוויות משותפות עם בני

סליחה לעשרה בטבת לר' אברהם בר שמואל

א.מ. הברמן

מן הפיוטים שתורגמו על ידי צונץ ב"סינאגוגאלה פואסי" שלו עמ' 253–254 מתוך כתבי יד ולא נדפסו עד היום במקורם. הפיוט הנדפס כאן לראשונה על פי כתב יד המבורג סי' 136 דף קלא, א הוא מסוג "השרשור". כל מחרוזת היא בת ארבעה טורים, והטור הרביעי הוא פסוק, ומלת החרוז שבו משורשרת למלה הראשונה שבמחרוזת שלאחריה. צונץ השכיל להכניס את השרשור גם בתרגומו הגרמני. בפיוט חתום שם המזכיר: אברהם בר שמואל חזק. בפיוט זה אין דבר מיוחד לעשרה בטבת, אבל הוא נמצא בכה"י מיד אחרי הסליחה "אבן הראשה" לר' אברהם ב"ר מנחם, המיועדת במפורש לעשרה בטבת, דוידסון מס' 313.

ר' אברהם בר שמואל החסיד, מחבר הסליחה שלפנינו (דוידסון מס' 5451), היה אחיו של ר' יהודה החסיד, ובשנת 1170 היה רבה של שפייר (שפירא). הוא ידוע כפוסק וכפייטן, ונמנה עם "חכמי שפירא". קשריו היו הדוקים עם חכמי דורו והם החשיבוהו מאד. הראב"ן (ר' אליעזר בר נתן) כתב עליו: "מימיו חביבין", וגם: "שמחתי ונתתי הודייה לצורי... שהורית שמשך בדור יתום כזה... וכל הפורש ממך כפורש מחייו" ("אבן העזר" סי' כד). שנים עשר מפיוטיו (סליחות וקינוח) ידועים לנו, והד מסעי הצלב נשמע בהם; ורק ארבעה פיוטים משלו נדפסו עד עכשיו. בראש הפיוט רשום "חטאנו", והוא שייך לסוג הסליחות. וראוי לציין, כי "חטאנו" זה הוא

הרבנים. במקום החלוקה הטריטוריאלית המסור-תית יש לשקול חלוקה פונקציונלית של התפקידים. דרושים למשל רבנים לבעלי המקצועות השונים, רבנים שיבקרו בבתי החרושת ובמפעלים כדי לשוחח עם העובדים בשעות ההפסקה ולייעץ להם בשעת צרתם. יש להצמיד רבנים למוסדות החינוך והסעד, לבתי חולים (דבר זה כבר קיים בחלק) ולבתי הסוהר, ויש למנות רבנים להדרכת סטודנטים, נוער ועולים חדשים. או אז תתחדש עטרת התורה אף בעיני הרחוקים ממנה עדיין, כי אין לך שעה שבה קיים צמאון כה גדול להדרכה רוחנית כשעה זו, אך אין לך גם שעה של חוסר דוגמא אישית וחוסר יכולת להרוות צמאון זה כשעה זו. על הצדיקים ועל החסידים ועל זקני עמך בית ישראל ועל פליטת סופריהם ועל גרי הצדק ועלינו יהמו נא רחמין ה'.

עדתו. על כן רצוי שיעבוד במשך חצי שנה בתעשייה או בחקלאות וישרת בצבא. כמו כן ראוי שיתמחה חצי שנה אצל רב ותיק וישמש אותו. דרושה גם תמיד השתלמות תוך כדי עבודה, כדי לאפשר לרב מעקב אחרי חידושים בחברה ובמחשבת הזמן ולהמריצו לנקוט עמדה כלפיהם. יש להגדיר את התפקידים של הרב המקומי, היינו למשל בחובת ארגון עונגי שבת וכינוסים אחרים כדי להביא דבר ה' לעם, השתתפות בסימפוזיונים ופרסומים בכתב כדי להגן על כבוד התורה ולהשמיע את דברה ברבים. ייקבע שהרב חייב להתנדב ולשמש דוגמא אישית גם בעניינים לא-רבניים, וכן עליו לספח מצוות שבין אדם לחברו, כגון ביקור חולים וניחום אבלים. כן מן הדין לבטל את ההרכב העדתי של הרב-נות, המנציח את הפירוד וגורם לתחרות בין

"חטאנו" לעשרה בטבת

- אם עֲוִינוּ כְּבָדוֹ בְּמִשָּׁא –
אָדוֹן סֶלַח נָא, כִּפּוּר וְשָׂא.
חֲטָאֵינוּ, פִּשְׁעֵינוּ כִּי תִשָּׂא,
אֵלֶיךָ יי נִפְשֵׁי אֲשָׁא תְּהִלִּים כֵּה, א .
- 5 אֲשָׁא נִפְשֵׁי לְהִיטִיב צַעַד,
כִּי בְמִרְדָּא אֲנִי מוֹעֵד;
בְּכֵן עֲנִיתִי בְּפִתְחֵי וָרֵעַד:
יי הַטּוֹב יְכַפֵּר בְּעַד דְּבָרֵי הַיָּמִים – ב ל, יח .
- 10 בְּעַד רִשְׁעֵנוּ בַּל תִּדְרֹשׁ,
כִּי שָׁבְעֵנוּ לַעֲנָה וָרֹשׁ.
הֲנֵנוּ הַיּוֹם כְּמוֹ מֵרָאשׁ:
מִשָּׁל בְּנֵימָן מְנוּד רֹאשׁ תְּהִלִּים מִד, טו .
- 15 רֹאשׁ חֲנֹב בְּנוֹ מִשָּׁלוֹ,
כְּבוֹדֵנוּ עַד עִפּוֹר הַשְּׁפִילוֹ.
כַּחֲנוּ, יִיָּעֲנוּ הֵן גּוֹלוֹ,
בְּמוֹט רַגְלֵי עָלִי הִגְדִּילוּ תְּהִלִּים לַח, יז .
- 20 הִגְדִּילוּ אָפֶם בְּנוֹ חֶרֶוֹ,
הַעֲבַרְתָּ עָמִי לְעָמִי נִהְרִו.
וְהָאֵל כִּכָּה יַחְזֶה, יֹאמְרוּ,
יִרְבוּ עֲצָבוֹתֵם אַחֲרֵי מִהְרֵוֹ תְּהִלִּים טו, י .
- 45 אוֹדָה פִּשְׁעֵי וּפִשְׁעֵי קִהְלָךְ,
בִּירְאָה וָרֵעַד צִיגִים לְעֵלְךָ.
מִחִילָה הִמְצִיא לָנוּ מִשָּׁלְךָ,
וְסִלַּחְתָּ לְעַמְּךָ אֲשֶׁר חֲטָאוּ לָךְ מַלְכִּים א ח, ג .
- 50 לָךְ בָּאֵנוּ אֲדִיר וְחֹזֶק,
שְׁפָטֵינוּ פָּרִים יִשְׁלֵם וְיִיחָזֶק;
בְּעַד עָמִי בְּתַחַן גִּתְּחֹזֶק,
וְאִישׁ אֵת רַעְהוּ... יֹאמֶר חֲזֹק יִשְׁעִיהָ מֵא, ו .
- 25 בְּרִית פְּרוֹת חֲבִיבִים אֶהְיֶה,
עָלִי וְכַח רְצוֹי בְּאַהֲבִים,
לִיחָד שְׁמָךְ מִשְׁכִּימִים וּמַעֲרִיבִים,
אִם שְׁלָמִים וְכֵן רַבִּים נַחֵם א, יב .
- 55 חֲזֹק וְנִתְחַזַּק בְּשִׁיחוֹת עֲרֻבוֹת,
כִּי פֶס עֲרֵךְ הִקְצוּבוֹת.
לִכֵּן אֶקְרָא לְדֶר עֲרֻבוֹת,
וְכוֹר לָנוּ בְּרִית אֲבוֹת.

מקדש ובית תפילה

עדין שטיינזלץ

מעמידה את התפילה כביטוי של עבודה במקדש, כדבר המקביל מצד מהותו למקדש ולמצוי בחוכו.

עבודה ותפילה

ה הבדל בין תפיסות אלו אינו הבדל שבהבנת המקורות ההיסטוריים, כי אם הבדל של תפיסה מהותית ושל הדגשת נקודות שונות. כאשר מדברים על בית הכנסת במובן של מקדש מעט, כתחליף או כהשלמה למקדש, משמעו של דבר, מבחינה פנימית, שמעמידים את בית הכנסת, או על-כל-פנים את עיקר מהותו, על הפולחן, על סדר העבודה. לעומת זאת בית הכנסת כבית תפילה יש בו משמעות שונה לחלוטין; כאן מודגש הצד של החוויה האישית ושל הקשר האישי של המתפלל אל אלוהיו. אין פרוש הדבר שתפיסת בית הכנסת כמקום

בית הכנסת עומד מראשיתו בסימן של שניות. שני גוונים מצויים בתפיסתו ושניהם מתחרים זה בזה בקביעת מהותו — בית המקדש ובית התפילה. מחד, בית הכנסת הוא מקדש מעט התופס את מקומו של בית המקדש, הן מבחינה חיצונית והן מבחינת מהותו. ומאידך, הוא בית התפילה המבטא, משום כך, מהות שונה ונבדלת. אותה דו-ערכיות קיימת גם בתפילת הציבור. המחלוקת העתיקה (במסכת ברכות) אם תפילות אבות תקנון, או תפילות כנגד קרבנות תקנון, מבטאה, בעצם, אותה בעיה. "תפילות אבות תיקנון" — משמעו שתפילות הציבור, תפילות שמונה-עשרה, אך בעצם כל נוסח התפילה, הינם ביטוי של רצון התפילה הקיים ועומד עוד מראשיתיה של האומה, מתקופת האבות. התפיסה האחרת האומרת כי "תפילות כנגד קרבנות תקנון",

הערות

- 6 אגף מועד, אני מרבה למרוח.
- 11 מראש, כשחטאנו בימי קדם.
- 13 ראש וזנב, נכבדים ושפלים.
- 17 חרו קצפו.
- 18 הערת, למסור למות, ע"פ ישעיה נג, יב. ושםא צ"ל: הערות.
- 19 והאל ככה יחווה, האויבים אומרים, כי הגזירות הרעות עלינו הן במצוות האל.
- 20 מהרו, בכה"י: מיהרו, ובראש המחרות הבאה: מהרו.
- 21 מהרו, האויבים מיהרו.
- 23 בשער שערורית, בסערה של שערוריה, ע"פ יחזקאל לב, י וירמיה יח, יג.
- 27 ומעריבים, בכה"י: ומעריבים.
- 25—28 ברית כרות, בני ישראל, החביבים אצל הקב"ה, משכימים ומעריבים, כדי לכרות ברית וליחד שמו.
- 29 כרחל לאלום, כרחל גאלמה, ע"פ ישעיה נג, ז.
- 31 רבים, שמא צ"ל: רכים.
- 31 וקובעיהם, ע"פ משלי כב, כג. כעס תהלים, כעס תמחצם.
- 33 שלום, ע"פ ישעיה כו, יב. אובד נדח, ישראל בגלות.
- 35 וענוי, נראה שחסרה כאן מלה, שכן יש בדרך כלל ארבע מלים בכל טור. ושםא צ"ל ועינוי סובל על קדח, היינו אש.
- 38 גבול, כד בכה"י. ושםא צ"ל: גמול, ע"פ תהלים צד, ב. הוכחת, בכה"י: הוכחה.
- 40 ממכון, כאן יש שינוי מלשון הכתוב, והוא בא כנראה לפי העניין.
- 42 גם כאן נראה שחסרה מלה.
- 46 צגים לעלך, עומדים לשבחך.
- 47 משלך, ולא בשלנו.
- 50 שפתינו, ע"פ הושע יד, ג.
- 52 ואיש, הפייטן קיצר את לשון הכתוב.
- 53 בשיחות ערבות, בתפילות.
- 54 ערך, כך בכה"י ונראה שצ"ל: עדר הקצו-בות, כלשון הכתוב בשיר השירים ד, ב, ונדרש על ישראל. ושםא הכוונה לזכויות שנקצבו ליש-ראל.
- 56 זכור, מכאן הקשר לפסוקים שאומרים אחרי הסליחות.

צות השפלה, המייצגים הקלאסיים של תפיסת ה-פולחן בבית הכנסת. כאן עומדת ההדגשה, על-אף כל הפרטים האחרים והצדדים האחרים, על פאר של פולחן, וממילא קשורה היא בטכס ובמיי-דה ידועה של פאר.

הצד הקיצוני האחר, הרי הוא של ה"שטיבל" החסידי. כאן מובלט במלוא הקיצוניות יסוד בית התפילה. ומכאן, החופש היתר של כל פרט לעשות בבית הכנסת כעולה על רוחו. תפיסתו של הצי-בור את בית הכנסת כאן היא כמעורר חוויה, כעוזר ליחיד להגיע למה שהוא מגיע בתפילתו, אך לא כטכס משותף-מאוחד. חוסר הסדר שב-"שטיבל" החסידי, איננו מתוך אי-יכולת וחוסר אפשרות להשתלט על אנשים, אלא מבחינה מסוי-מת הוא מותנה בעצם ההכוונה של התפילה בו. אם התפילה אמורה להיות חוויתו הפרטית-האי-שית של כל מתפלל ומתפלל, ממילא אי אפשר שיהא סדר נוקשה מחייב אשר יאנוס את רוחו של כל מתפלל לעצמו. משום כך הסדרים החיצוניים, לעתים אף בדברים הנוגעים לתחום ההלכה, מתפרקים במידה ידועה. החופש היתר גותן אפשרות לפרט להביע ולבטא את עצמו בתוך בית הכנסת.

הדגשתו והחרפתו של ההבדל בין שתי גישות יסוד אלה בתפיסת בית הכנסת, משפיעה ביתר שאת ברוב בתי הכנסיות הקיימים בזמננו, שלא הגיעו להכרעה שלמה ומודעת על כיוונו של בית הכנסת. משום כך בולטת בהם שניות פנימית עמוקה זו לא רק בשני גוונים, שיש בהם, אולי, משום השלמה הדדית, אלא-אף בצורה חריפה ובולטת, שהיא כעין שעטנו של מין בש-אינו מינו.

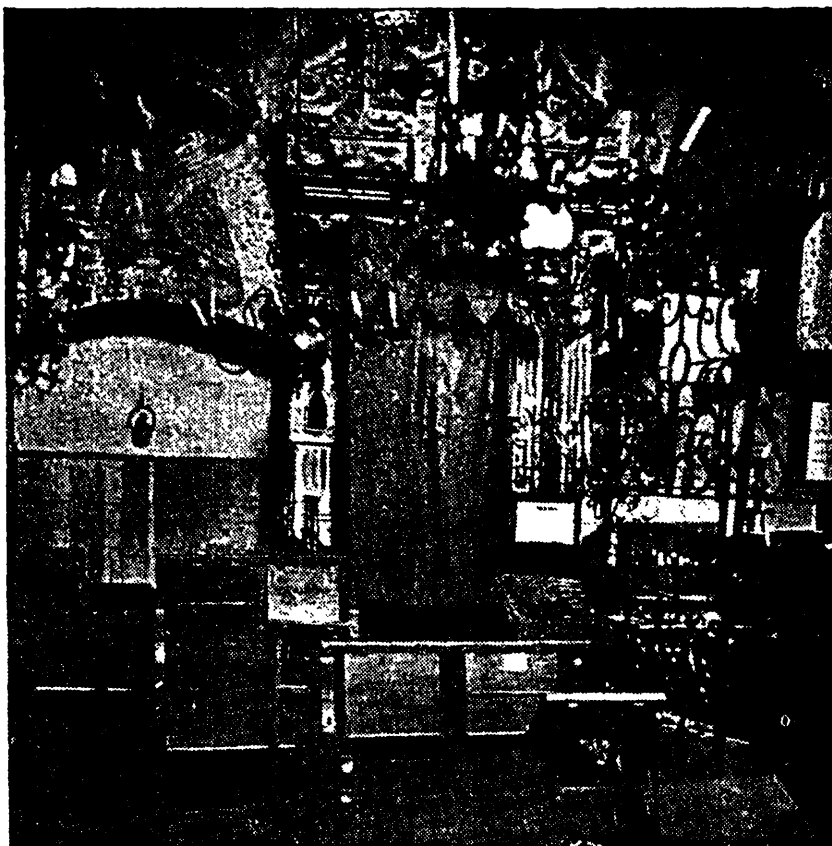
הרכבתם של אבזורים חיצוניים מסוימים, השו-נים מקצה אל קצה, אינה מביאה לאיחוד בחינת סינטזה של הדברים הנבדלים, כי אם לקריעות — להבלטת השוני הפנימי המודגש בין בידעין ובין שלא בידעין על-ידי המתפללים. הכנסתה של מקהלה, למשל, לבית הכנסת, מטה את כף המאזניים אל עבר התפיסה הפולחנית שבו. מאחר שעם התפתחות שירה מאורגנת של מקהלה מסו-דרת, או של חזן מיוחד מייטיב נגן, נעשה הקהל, ממילא, להיות פסיבי ומקבל. הווי אומר,

של פולחן, שוללת עניינה של חוויה דתית בבית הכנסת. מבחינות מסוימות ההיפך הוא הנכון. אולם יש הבדל עקרוני בין החוויה הדתית שבפול-חן לבין החוויה והמהות של תפילה. יסודו של פולחן בראיית המתרחש בבית הכנסת, במובן מה, כהתגלות, כשפע של דברים מלמעלה, כקדושה מצד עצמה. המשתתף נוטל בה אמנם חלק, אך תפקידו הוא ביסודו של דבר פסיבי. המתפלל במובן זה מקבל את השפע, את ההשראה מן הקדושה השרויה בבית הכנסת, או המתגלה בתוכו. עקב סדר העבודה, דהיינו מן הפולחן שבתוכו. משום כך התפיסה היסודית היא של קבלת דברים. לעומת זאת תפיסת בית הכנסת כבית תפילה, יסודה הוא בכך שתפילה היא פעילות אקטיבית של המתפלל, נסיונו של המתפלל להגיע לידי קשר אל הקדוש-ברוך-הוא; לאמר, עיקרה של התפילה הוא המאבק, המאמץ, הנסיון של המת-פלל לפנות אל אלוהיו ולהגיע להרגשה ולהתרג-שות, ומתוך-כך למגע מסוים, ככל אשר יוכל, עם הקדושה ועם הקדוש-ברוך-הוא.

מן ההבדל בין תפיסות אלה נובעים במפורש הבדלים רבים ביותר, לא בעצם סדר התפילה בבית הכנסת, כי אם בעיקר בהדגשות, בתפיסה, בטיב הדברים ובניואנסים שמקבל כל קטע וקטע בתפילה. חוקיות מסוימת-מיוחדת היא זו של הפולחן, המחייבת מצד עצמה בניה חיצונית ופנימית של התייחסויות, ולעומת זאת דורשת תפילה אופן סידורי אחר, גישה אחרת, נעימה אחרת ובקיצור — שינוי פנימי, המבטא אלפי שי-נויים דקים וקטנים היוצרים יחד את הרושם הכללי.

בית-כנסת ספרדי ו"שטיבל"

ב כל הדורות לא הגיעה בעיה זו לכלל פתרון חד-משמעי. אף סדר התפילה לא הגיע לק-ביעה אחידה אחת מבחינת המהות, ואפשר לראות בו יסודות שעיקרם דבקות, תפילה, ונסיון של חוויה פרטית-אישית אקטיבית. אולם במרוצת הדורות החרפה הבעיה, משום שמצדדים שונים הביאו זרמים שונים ביהדות את ההדגשות השונות לכלל חריפות יתרה. במובן מסוים היו בתי הכנסיות הספרדיים בכלל ובעיקר אלה שגלו מספרד לאר-



פנים בית־הכנסת על שם הרמ"א בקראקא, פולין

תפקיד השליח־ציבור

שליח הציבור בבית התפילה, במובן המצומצם של המלה, הוא שלוחו של הציבור החייב להיות כעין עומד בראשו, מפלס הדרך, העוזר לכל אחד ואחד להגיע לכלל חוויה עצמית משלו. תפקידו להוביל את הקהל לקראת השתתפות מאכסימאלית־אישית בתוך התפילה. כל תפקידו, הן מבחינת נעימת הקול, הן מבחינת סידור הדברים, הוא לגרוף אחריהם את המתפללים, להיות להם כעין מדריך בעבודת ה' שלהם.

מצד שני תתכן תפיסת שליח הציבור בבחינת כהן גדול, בבחינת האיש העושה בעצם תפילתו סדר עבודה, כמו שמובלט במידה רבה ב"סדר העבודה" ביום־הכיפורים. ואז עיקרו של הדבר,

חלקו של המתפלל כפעיל מבחינה מעשית, או כפעיל פעילות של חשיבה בחוויה דתית, מצטמצם והרי הוא נעשה משתתף בפולחן. אולם דא־עקא שחזונות או מקהלה, אף מעצם מהותם אינם מבטאים בשלמות את צד הפולחן שבבית הכנסת במלוא היקפו, מאחר ופולחן אינו דורש רק סדר או טקס והידור חיצוני, אלא אף תפיסה ידועה וחוויה מסוימת של קדושה. יתר על כן, הקהל צריך שידע בבואו למקום התפילה את התפקיד המוטל עליו, בין שהוא תפקיד של שיתוף פעיל, לאמר חוויה שבתפילה עצמית, או של סבילות גמורה אשר תדרוש שהבימה או עמודו של החזן, ייעשו למרכזים נותני שפע במובן הרוחני הקדושתו ולא רק מבחינה סידורית.

ההטעמות, במובן הפיסוק והצורה, על מנת לשמש, ככל האפשר, חומר של לימוד גם במקומות שאין אפשרות ואין צורך בתרגום. לעומת זאת תפיסה טכסית של קריאת התורה, מעמידה את הקריאה על הצד המסוגן, הטכסי שלה, וממילא על הטע-מה יתרה של הטעם, הטעמה יתרה של הפולחן בהכנסת ובהוצאת הספר, הטעמה יתרה של תפיסת המתגלה המצוי בתוך התורה. משהו מעין זה מופיע בקטעים וברגעים של קריאת קטעים מיוחדים בתורה, כגון: פרשת עשרת הדברות — כאשר מזדהה הקהל, על פי מסורת עתיקה, עם אותה תפיסה של קריאת התורה, בבחינת התגלות אלוהית.

עם כל השוני בשתי הגישות הללו, אין זאת אומרת כי אין הוא ניתן לאיחוי. קשה להניח שאפשר ליצור קישור או סינטזה אמיתית בין השניים, אולם תיתכן תפילה שמרכיביה השונים יהיו מעורבים; שחלקים מסוימים בה יהיו מכוונים להדגשת צד אחד, וחלקים אחרים ידגישו ויבליטו את הצד האחר. אולם מכל מקום, ההדגשה והבחירה בידועין בין צד אחד שבתפילה לבין הצד האחר, איננה ענין צדדי, כי אם, מבחינה מהותית-עקרונית, יסודה של התפיסה כיצד ובאיזה אופן נתפלל.

שיוכל הוא להקנות את התחושה והרגשה של קדושה הנובעת מתוך עצמו, כחוויה של התגלות הקיימת בסדר העבודה שלו, ואשר ממנה יונקים המתפללים בבחינת מקבלים.

בין-כה-זכה תפיסת הכלאיים של חזן ושל חזנות, העומדים בין נסיון של בניית מלודיות עממיות ובין הצגה וירטואוזית פסודו-אופראית, הרי היא מכל צד בלתי מספיקה ובלתי מספקת.

בדומה לכך גם עניינה של קריאת התורה, היכולה להיתפס, ואף נתפסה במשך הדורות, בשתי צורות שונות, הנחלקות בהתאם לאותם קווי יסוד. באותם הדורות בהם היה הכתוב בתורה מיתרגם, היתה קריאת התורה ענין של לימוד, של הדרכה דתית מסוימת לקהל. עיקרו של דבר לא היה בעצם הקריאה כטכס, כי אם בקריאה כמכשיר של הוראה ולימוד.

ומאידך קיימת התפיסה האחרת של קריאת התורה, המעמידה אותה בבחינת התגלות, בבחינת טכס פולחן של גילוי דבר ה' המתדבר אל העם, ואשר עיקרו אינו בקטעים המובנים, עד כמה שהם מובנים, כי אם בעצם התפיסה של התגלות ה', של הדבר המתגלה המופיע.

מכאן גם ההבדל לגבי האופנים בהם מתבטאה הקריאה. קריאה שמטרתה לימוד, צריכה להדגיש לא את הטעמים המנוגנים-המסורתיים, אלא את

"קידוש" נוסח "בלוז"

מנגינה ל"קידוש" כתובה בסגנון ה"בלוז" נכתבה על-ידי המלחין היהודי-אמריקאי קורט ווייל, כהוכחה ללגיטימיות שבחדירת יהודי ארצות-הברית להווי החיים האמריקאי. על כך סיפר פרופ' א. רינגר מארה"ב, בכינוס למוסיקה יהודית דתית, שנערך בחנוכה ב"היכל שלמה" בירושלים.

בני ישיבות בכפר חב"ד

כאלף תלמידי ישיבות בני-עקיבא, התכנסו ב"ט כסלו בכפר חב"ד, לציון "תג הגאולה". צוות מוגבר של מנגנים השמיע מנגינות חסידיות כשכל הקהל מצטרף אליהם בשירה ובריקודים. הרבנים שנאמו בכנס קראו לתלמידים לשמש נרות שיאירו את חישך הסביבה, על-ידי דוגמה אישית בהתנהגותם.

זמירות של שבת*

נפתלי בן-מנחם

ור' שלמה ׳ גבירול ווולתם חברו שירות ותוש-
בחות רבות מיוחדות לכך.

זמירות מיוחדות לשלוש הסעודות בשבת, למו-
צאי שבת אחר הבדלה וקודם הסעודה הרביעית
(מלווה מלכה) שתחילה היו נחלת ישראל כולו,
נתייחדו בהמשך הזמן במיוחד לאשכנזים. הספ-
רדים ועדות המזרח לא זלזלו, חלילה, בזמירות,
להפך: הם עשו אותן מוסד בפני עצמו, שאינו
קשור דוקא בסעודה של שבת. נראה, שעוד
רבי ישראל נגא'ארה, מגדולי המשוררים בארץ-
ישראל בתקופה המאוחרת (נולד בצפת בשנת
שט"ו [1555] ונפטר בעזה בשנת שפ"ח [1628])
הקים בצפת מוסד מיוחד שנקרא "מפטירים"
בשביל מפטירי השבתות במוצאי-שבתות, כלומר,
בשביל אנשים שנתכנסו לשיר שירי-תהילה לשבת
עם יציאתה. ר' ישראל נגא'ארה חיבר בשביל
"מפטירים" אלה כמה וכמה פזמונים. בהמשך
הזמן ניתן למוסד זה השם "בקשות של שבת",
כי העבירוהו ממוצאי-שבת לליל-שבת. בליל-
שבת אחר חצות התכנסו בבית-כנסת לשם זמרה
בציבור.⁵

זוכר אני ליל-שבת אחד של חורף באחד מבתי-
הכנסיות של עדות המזרח בירושלים, משעה
שתיים אחר חצות עד שבע לפנות בוקר. תחילה
לא היה ציבור המשתתפים גדול, אך הוא הלך
וגדל במשך הזמן עד שבית-הכנסת היה מלא
מפה אל פה. המקהלה, המנצח יחד עם הקהל כולו
היו מעמד תרבותי רם שאי-אפשר לשכוח אותו.
ועד היום קיים בירושלים מוסד זה של "בקשות
של שבת" בין הספרדים ועדות המזרח. ואותו
מוסד בשינוי צורה אתה פוגש בקהילות ישראל
גדולות וקטנות בגולה, בתורכיה, בקושטא וב-
איומיר, ובצפון-אפריקה, במארוקו, באלג'יריה
ובתוניסיה.

בירושלים נדפסו גם כמה פעמים ספרים מיוחד-
דים שתכנם בקשות של שבת. אזכיר כאן במיוחד
את ספר השירים "יגל יעקב" שנדפס בירושלם

א

מדרש עתיק אומר¹:

כשישראל אוכלין ושותין ומברכין ומשבחין
ומקלסין להקדוש ברוך הוא, הוא מקשיב לקולם
ומתרצה. ובשעה שאומות העולם אוכלין ושותין
ומחרפין ומנאצין להקדוש ברוך הוא, אותה שעה
חושב הקדוש ברוך הוא אפילו להחריב לעולמו
והתורה נכנסת ומלמדת סניגוריא ואומרת: רבוננו
של עולם! עד שאתה מביט באלו שמחרפים ומכ-
עיסים לפניך, הביטה בישראל עמך, שמברכים
ומשבחים ומקלסים לשמך הגדול בתורה ובזמי-
רות ובשבחות.

מדרש זה מוכיח, שכבר בזמן הקדום כשמשפחה
בישראל סעדה, היתה רגילה "לברך ולשבח ול-
קלס" להקדוש ברוך הוא, בשבחות ובזמירות שהיו
מיוחדות לכך. והרי למדנו גם במשנה אבות²:
"שלושה שאכלו על שולחן אחד ואמרו עליו דברי
תורה, כאילו אכלו משולחנו שלמקום ברוך הוא".
מ"דברי תורה" עברו לזמירות. וברור, שבימות
החול, ימות-העבודה, לא ניתנה הדעת לדברי-
תורה, זמירות ושבחות בשעת הסעודה. הזמירות
נתייחדו לשבתות ולמועדים בלבד.

נראה, שיסודן של הזמירות עם חורבן הבית
השני. זמר אחד די פופולארי "צור משלו אכלנו",
שמחברו בלתי ידוע, משערים שנתחבר עוד בתקו-
פת התנאים³. ויש להניח שעוד בימי הפייטנים
הראשונים נתחברו זמירות מיוחדות לשבת, אלא
שלא נשתמרו בידינו. זמירות אחרונות השכיחו
את הראשונות.

ר' מנחם די-לונזאנו, מגדולי החכמים בירושלים
(נפטר בשנת שס"ח, 1608) מספר בספרו "שתי
ידות"⁴: והמנהג הזה (לומר זמירות) עדיין מח-
זקים בו בני אשכנז ואיטאליא ווולתם וחשובי
קדמוני המשוררים כהראב"ע ורבי יהודה הלוי

* פרק מתוך "בשערי ספר" העומד להופיע בימים
אלה בהוצאת מוסד הרב קוק.

נולד בשנת ר"ף [1520], בערך, במארוקו ונפטר בשנת ש"ג [1593] בצפת. "אפיטרופוס גדול לשבת" קראו לו לר' אברהם הלוי ברוכים. ו"תקו-ני שבת" אלה מהווים גם אותן התפילות-הזמירות שרגילים לומר בליל-שבת קודם הסעודה: שלום עליכם, אשת חיל, פרק מזוהר שמות והשיר "אומר בשבחין" של האר"י הקדוש, שנתחבר בלשונו של הזוהר, בארמית.

תפילת שלום עליכם יסודה כידוע בשבת דף קיט, ב. שם נאמר: שני מלאכי השרת מלווין לי לאדם בערב-שבת מבית הכנסת לביתו, אחד טוב ואחד רע. וכשבא לביתו ומצא נר דלוק ושולחן ערוך ומטתו מוצעת, מלאך טוב אומר: יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך ומלאך רע עונה: אמן בעל כרחו. ואם לאו, מלאך רע אומר: יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך ומלאך טוב עונה: אמן בעל כרחו.

אותו סיפור מובא בשינויים אפייניים גם בזהר חדש⁸. כאן לא הנר הדלוק, השולחן הערוך והמטה המוצעת לכבוד שבת, לא הם בלבד קובעים, אלא האווירה הטובה בית, אווירה של שלום ושמחה, אווירה של אהבה וכבוד, שהנרות הדולקים וה-שולחן הערוך מגבירים אותו. הזוהר החדש אומר: כשאדם בא מבית-הכנסת בערב שבת, באים עמו מלאכים מצד זה ומצד זה (שימו לב: לא מלאך טוב ומלאך רע, אלא מלאכים — ומלאכים תמיד טובים הם) ושכינה על כולם כאם על בנים. וכשהשכינה רואה נרות דולקים ושולחן ערוך ואיש ואשתו בשמחה ובשלום שכינה אומרת: זה משלי הוא, ישראל אשר בך אתפאר.

אך תפילה זו, שכל עיקרה שלום, לא כולם קיבלוה בשלווה. רבים מגדולי ישראל מצאו בה פגמים. כיצד יאמר אדם למלאכי-השלום "צאתכם לשלום"? הלא טוב — אומר ר' יעקב עמדין — שיתעכבו יותר וישמחו גם בסעודה, אם היא כתקנה וכראוי לה, בודאי תרכ שמחתם ויוסיפו לו ברכתם — ולמה ימהר לשלחם מזה? (הלוא — ממשיך ר"י עמדין — ישארו אצלנו לעולם, כי אז נשמר בכל דרכנו, כי לכך באו עמנו⁹).

ר' חיים מוולוז'ין, למשל, התנגד לתפילה משום שאין לבקש משהו מן המלאכים, שאין להם כל כוח משלהם וכל מה שהם עושים בהכרח הם

בשנת תרמ"ה [1885] על-ידי ר' יעקב חי בורלא (נפטר בירושלים בשנת תרנ"ב) שאסף, כפי שהוא אומר בשער הספר: "בחורי חמד לשיר שיר ה' בשבתות ובלילי מוצאי שבתות ומועדי ה' בק"ק [בקהל קדוש] איסטאמבולים יכב"ץ [יכון בצ"דק]"¹⁰. קהל קדוש איסטאמבולים הוא כידוע חלק מבית-כנסת רבן יוחנן בן זכאי שבירושלים הע-תיקה.

אזכיר גם את הספר "שיר ושבחה" שנדפס פעמיים בירושלים, בשנת תרס"ה על-ידי רפאל ענתבי ובשנת תרפ"א על-ידי רפאל חיים כהן. כן ייזכר הספר "הלל וזמרה" שהובא לדפוס על-ידי משה יוסף אשקר הכהן בירושלים בשנת תרפ"ח.

ליהודי תימן קובץ מיוחד של "זמירות ישראל", שאף הוא נדפס פעמיים בירושלים¹¹. גם יהודי תימן אינם נוהגים לומר בשעת הסעודה, אלא בבית-הכנסת, בשעה מיוחדת לכך.

בעדות שונות שרים בשעת הסעודה פרקים מיוחדים מספר תהלים, כמו מזמור לדוד ה' רועי לא אחסר, מזמור שיר ליום השבת (הספרדים ואנשי ארם-צובא), לדוד מזמור לה' הארץ ומ-לואה, ועוד.

זמירות של שבת השגורות בפינו היום, הן פרי יצירותיהם של חכמי צפת, אשכנזים וספרדים, ומשל משוררי ספרד הגדולים.

ב

תפילת "שלום עליכם" ששרים בבתי ישראל בליל-שבת, מי לא שמע עליה? מי אינו יודע תפילה נאה זו בה מקבל כל בית בישראל את מלאכי-השלום המלווים לו לאדם בערב-שבת מבית-הכנסת לביתו? אף על פי כן מעטים יודעים, שתפילה עממית זו אינה עתיקה ביותר. היא מופיעה בפעם הראשונה ב"תקוני שבת" שנדפסו בפראג בשנת ת"א [1651] ויסודה הוא תקופת-צפת, תקופה זו רוויית-מסתורין בה נעש-תה השבת יום של חוויות דתיות עזות ושל דביקות נעלה. בתקופה זו נוצרו "תקוני שבת" על-ידי ר' אברהם הלוי ברוכים הזקן, מתלמידיו הגדולים של ר' משה קורדובירו ושל האר"י הקדוש. הוא

מ שהו על התפילה "רבון כל העולמים", שר-גילים לומר בליל-שבת. המעיינים וודאי שמו לב, שכמעט בכל סידורי-התפילה המצויים בדיניו הקיפו פסוק אחד מתפילה זו בסוגריים¹¹; סימן, שאין לומר אותו פסוק. אנו מתכוונים למש-פט "וסלח ומחל לנו ולזרענו על כל פשעינו". מה ראו המדפיסים להשמיט פסוק זה? התשובה ברורה: בשבת אינם אומרים סליחות ומשום כך אין לומר כאן "וסלח ומחל". אבל מלכתחילה מה ראה מייסדה לומר "סלח ומחל"? ועוד שאלה: אנו אומרים באותה תפילה: ובאתי לביתך, כלומר לבית-הכנסת, להפיל תחינתי לפניך, שתעביר אנחתי ואעיד אשר בראת בששה ימים כל-היצור ואשנה ואשלש עוד להעיד על-כּוּסִי בתוך שמחתי. גיקודן של המלים "ואעיד... ואשנה ואשלש" אינו שווה בכל סידורי התפילה: סידור סידור וניקודו. המנקדים לא ידעו כיצד לפרנס את הדברים: אומרים את התפילה בבית, לאחר ששבו מבית-הכנסת, לאחר שאמרו פעמיים בבית-הכנסת "ויכולו השמים והארץ", מה טעם אפוא לומר עכשיו: ואעיד אשר בראת בששת ימים כל היצור — ואשנה — ואשלש. מה טעמה של צורת העתיד כאן? המנקדים חיפשו דרכים שונות כיצד להפוך את "בעיית העתיד" בתפילה זו לעבר, ניסו ולא הצליחו ולא עלה בדעתם כלל, שתפילה זו נועדה מלכתחילה לבית-הכנסת, קודם קבלת שבת, ולא לבית. כך מובנים הדברים: צווה למל-אכיר מלאכי השרת שיפקדוני ברחמים ויברכוני בבואם לביתי... ובאתי לביתך להפיל תחינתי לפניך... ואעיד אשר בראת בששה ימים כל-היצור ואשנה ואשלש עוד להעיד על כוסי.

אמרו אפוא "רבון העולמים" בבית-הכנסת קודם התפילה, אך מי שמעתיק את התפילה מבית-הכנסת לביתו, אל ישנה מן המטבע שטבעו חכמים בנוסח התפילה.

ומכאן לפזמוני האר"י הקדוש, שנתחברו באר-מית, בלשוננו של הזוהר.

המדפיסים והמנקדים לא שמו לב עד היום, שמשקל לשיריים וקצב לתנועותיהם. אין אף סידור אחד, שניקודם של אותם השיריים הארמיים מדויק הוא. כבר ר' משה חיים לוצאטו אמר בספרו

עושים. כשאדם זוכה מוכרחים הם לברכו ואם לאו בהכרח מקללין¹².

אמירה זו למלאכים "צאתכם", רבים ראו בה משהו החורג מן הטעם הטוב ולא ידעו כיצד להתגבר עליה. יש שגרסו "בבואכם לשלום", "בצאתכם לשלום", נוסח חסר-טעם. משום כך החליט ר' יעקב עמדין לקצר אותה תפילה ולומר: "שלום עליכם מלאכי השרת מלאכי עליון מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא" ולא עוד.

אחינו הספרדים הוסיפו בית שלם אחר "ברכוני לשלום", הוא הבית "בשבתכם לשלום". כלומר: תחילה שבו מעט, כמקובל, ואחר-כך צאו.

אחד מגאוני פראנקפורט, ר' רפאל מיזלש, בספרו "תוספת שבת", מספר, שמקרב גנדס סידור אחד, שמחק את הנוסח "צאתכם לשלום" ולפי הנראה הדין עמו בזה, אך קשה לשבש הנוסח המקובל בדינו מקדמונינו. הוא התכוון לסידורו של ר' יעקב עמדין שגנדס בראשונה באלטונה בשנת תק"ה (1745).

אף-על-פי-כן העם גבר והמשיך ב"שלום עלי-כם" בנוסחו המסורתי המקובל. "שלום עליכם" יצירתה של תקופת צפת חדר תחילה לאשכנז ומשם דרך סידורי התפילה השונים לכל פזורי ישראל.

ו"אשת חיל": ציור של אשה למופת, פרק ממשלי לא, שנתקבל לזמירות של שבת לא כדי לקדם בברכה את האשה עקרת הבית, שעמלה במשך כל השבוע במשק הבית, אלא האשה כאן היא השכינה ויש בו בפרק זה 22 פסוקים כנגד 22 צינורות של מעלה הפתוחים בליל-שבת ומש-פיעים ברכה מן הברכה העליונה, מראש כל הכתרים. כל זה להלכה, אבל למעשה אין ספק, שהאשה ב"אשת חיל" אשה ממש היא. כבר ראינו למעלה, שדוקא הזוהר הקדוש מדגיש ערכה הרב של האווירה השלווה בבית בליל-שבת. ר' שלמה מלכו אירש לו אשה בצפת ולאחר שנשרף על קידוש השם, הוא פוקדה, לפי האגדה, בכל ליל-שבת ומקדש על שולחנה.

שלוש הסעודות של שבת בתקופת האר"י הקדוש בצפת קיבלו צורה מיוחדת במינה. האר"י נתן ביטוי שירי מסתורי להרגשותיו הנעלות בסעודות השבת בשלושה פזמונים, פזמון לכל סעודה, בלשון הזוהר, בארמית.

"לשון למודים"¹²: "ובעל נעים ומירות ישראל אשר גדלו במאד מאד, מאור עינינו האר"י... שמר בשיריו חוק התנועות ומספרם".

בין השירים הפופולאריים ביותר שנכנסו לזמירות של שבת, השיר "יום זה לישראל אורה ושמחה" המיוחס לאר"י הקדוש. בזמן האחרון הוכח, שאותו שיר אינו של האר"י אלא של ר' יצחק הגדלי, שחי ופעל בכפא שבקרים, באמצע המאה החמש-עשרה. השיר מופיע בפעם הראשונה במחזור ארם-צובא, שנדפס בויניציאה בשנת רפ"ז [1527] והאר"י הרי נולד כמה שנים אחר כך, בשנת רצ"ד [1534]. אך רבים ישאלו: הכיצד? הרי האקרוסטיכון של השיר הוא: יצחק לוריא חוק, הוא האר"י הקדוש. נראה, שאדם שהשיר נתחבב עליו ביותר והצטער על קיצורו — תחילה לא הכיל השיר אלא ארבע המחרוזות הראשונות, שסימנן יצחק — אמר, שיצחק זה וודאי ר' יצחק לוריא הוא והוסיף לו המחרוזות הבאות. האר"י שזנא מתנות היה ואין ספק שנגרם לו נחת-רוח, שהאבידה הוחזרה לבעליה¹³.

ועוד משהו על "ידיד נפש". מקובל, שהשיר הוא של רבי אליעזר אוזכרי (כך יש לקרוא את שמו, לא אוזכרי ולא אזכרי) בעל ספר חרדים (דפוס ראשון, ויניציאה נשי"א; דפוס שני, קושטאנדינה תקי"ז), שנפטר בצפת בשנת ש"ס [1600]. היה תלמיד ר' יוסף סאגיס ועמד במשא ומתן של הלכה עם ר' משה די טראני (המבי"ט) ובנו ר' יוסף (מהרי"ט). "עיר וקדיש" קראו לו לר' אליעזר אוזכרי ושמו נתפרסם בארץ-ישראל ומחוצה לה.

תורתו הושפעה הרבה מתורת האר"י. אחד היסודות שעליו בנה ר' אליעזר תורתו הוא אהבה עזה. "דרך החושק לקרוא לחשוקתו 'לבבי', לומר, כל מחשבות לבו לעשות כל שלבה חפץ ולבבו ולבבה באהבה נקשרו. וכן קורא ליוצרנו אוהבו הנאמן לו, שנאמר 'צור-לבבי וחלקי אלהים לעולם' (תהלים עג, כו)... וכך דרך החושק לקרוא לחשוקתו 'נפשי', לומר, כי קשה לפרוש ממנו

כפרישת נפשו מגופו, כי מיד ימות וכן האהוב הנאמן ליוצרו קורא לו נפשי" (ספר חרדים, דפוס ראשון, דף יז, א, פרק ראשון, במצוות התלויות בלב). "דרך החושק לשורר וכיון שאהבת יוצרנו נפלאה מאהבת גשים, האהוב אותו בלב שלם ישיר לפניו יתברך כאשר שרו משה ובני ישראל ומרים ודבורה ויהושע ובני קרח ודוד ושלמה ברוח הקדש" (שם, דף טז, ב).

וכשם שעל כל אדם מישראל לאהוב את עם ישראל כך עליו לאהוב גם את ארץ-ישראל "ולבא אליה מאפסי ארץ בתשוקה גדולה כבן אל חיק אמו, כי תחלת עונינו שנקבעה לנו בכיה לדורות יען מאסנו בה" (שם, דף ס, א). לאור דברים אלה יובן השיר הנפלא "ידיד נפש". אך חבל שנשתבש כמעט בכל הדפוסים שהיו לפנינו, שלא שמו לב למשקלו¹⁴.

שד"ל היחיד שהבחין במשקל השיר ואומר: "ידיד נפש אב הרחמן הוא שקול במשקל שמונה קולות בכל טור, והשואים נחשבים כתנועות. יש טור שיש בו שוא אחד (כמו: ידיד נפש וכו') ויש טור שיש בו שני שואים (כמו: נגילה ונשחמה בדך) ויש טור שאין בו שום שוא (כמו: הדור, נאה, זיו העולם; מהר, אהוב, כי בא מועד) והדרך הזה נוהג במשוררי ארץ-ישראל בדורות אחרונים... וקודם לכן היה נוהג באיטליאה... והוא חדוש שנחדש באיטליאה זה כארבע מאות שנה" (אגרות שד"ל, חלק ט, קראקא תרנ"ד, עמ' 1287).

*

עוד בשנת תש"ט העירוני בספרי הקטן "ומי-רוח של שבת" על השיבושים המרובים שנשתרשו בשיר. חזרתי על כך ב"אוצר יהודי ספרד" (ספר ג, תש"ך, עמ' 90—98) והשתדלתי לתקן שם את הנוסח על יסוד המשקל והדפוס הראשון. הנה זכינו עכשיו על-ידי זכאי, ד"ר מאיר בניהו, שגילה בגנזי בית-המדרש לרבנים בניו-יורק את השיר בעצם כתב ידו של המחבר. וזה נוסח השיר בכתב-היד:

בקשה על היחוד וחשק האהבה

ותיק, יהמו רחמך
וחוס נא על בן אוהבך,
כי זה פמה נכסף נכסף
לראות בתפארת ענך.
אנא, אלי, מחמד לבי,
חושא נא ואל תתעלם.

ידיד נפש, אב הרחמן
משך עבדך אל רצונך,
ירוך עבדך כמו איל,
לשמחה מול הדרך,
כי יערב לו ידידותך
מנפת צוף וכל טעם.

הגלה נא ופרש, חביב,
עלי את סכת שלומך.
תאיר ארץ מכבודך
נגילה ונשמחה בך.
מהר, אהוב, כי בא מועד
וחנני כימי עולם.

הדור, נאה, זיו העולם,
נפשי חולת אהבתך.
אנא אל נא רפא נא לה
בהראות לה נעם ייך,
או תחזק ותתרפא
והיתה לך שפחת עולם.

הערות

גולדשמידט, ירושלים תשכ"ד.
12 מהדורות א"מ הברמן, מוסד הרב קוק, ירושלים
תש"ה, עמ' נב; ירושלים—תל-אביב תשי"א, עמ'
136.
13 עיין: שמעון ברנשטיין, "זמר" המיוחס בטעות
לאר"י — ספר "הדואר" למלאת לו שלשים וחמש
שנה, ניו-יורק תשי"ז, עמ' 83—85.
14 על תיקונים שונים בשיר עיין למשל: ר' יהונתן
הלוי אייבשיטץ, אהל ברוך, לאדו תרצ"ג, עמ'
43: עלה על דעת המו"ל שלאסבוערג להדפיס את
סדורו בית יעקב כמנהג ספרד שנוהגים בו החסי-
דים בפולין... ואני הייתי מגיה את הסדור ונכנס
בלבי השטות להגיה בפיוס "ידיד נפש" בשני
מקומות על פי נוסח ישן שמצאתי ונסחתה "רחם
על עם אהובך" תחת "בן אהובך" ונסחתי "והיתה
לך שפחת עולם" תחת "והיתה לך שמחת עולם".
מדי הגיע הסדור לידי החסידים צווחו ככרוכיא
ואמרו בא זה המגיה לשחק בנו ועשה את הנפש
לשפחה ועל פי רבם הה"ק מהר"ח (ר' חיים)
מצאנו ז"ל נפסל הסדור והייתי יכול לבא על-ידי
זה לנזק לולא רבם נשא לי פנים והבטחתי כי בתם
לבי עשיתי זאת... ובטובו בטל מיד את הפסול
בתנאי שאשיב הנוסחא הנהוגה מכבר על מכוונה
ומובן מעצמו שעשיתי כמצותו.

1 מדרש שיר השירים, קרוב לסופו. ועיין גם מגילה
יב, ב.
2 ג, ג.
3 עיין: ישראל דאווידאון, אוצר השירה והפיוט,
ג, עמ' 318, מס' 215; וזמירות של שבת, ערוכות
ומפורשות על ידי נ' בן-מנחם, ירושלים תש"ט,
עמ' קמו—קמח.
4 וינציאה שעה, דף ק, ב [צ"ל: צו, ב].
5 עיין: מ"ש גשורי, "בקשות של שבת" אצל יהודי
המזרח — סיני, כרך יט, תשי"ז, עמ' יז; שמואל
הכהן וינגרטן — גרות שבת, כרך ד, קונטרס
סא, כג אייר תשי"ו.
6 נדפס פעמיים באותה שנה. עיין: שושנה הלוי,
הספרים העבריים שנדפסו בירושלים, ירושלים
תשכ"ג, עמ' 141, מס' 443—444.
7 [ירושלים תרס"ח]. עיין: ארשת, ג, תשכ"א, עמ'
125, מס' 82; ירושלם תרע"ט. הספר נדפס גם
פעמיים בעדן: בתרג"א ובתרפ"ט.
8 זהר חדש, ווארשא תרס"ב, דף מח, ב.
9 עיין בסידורו "עמודי שמים", אלטונא תק"ה, דף
שמה, א.
10 עיין וזמירות של שבת, עמ' קי.
11 או שהשמיטו אותו לגמרי. עיין, למשל, עכשיו
בסדור תפלת ישראל, שסודר ונערך על-ידי דניאל

למהותם של טעמי המקרא

ליאו לוי

ליפוני, ז.א. "מוסיקלי" ממש — לא התכוון להוֹ- כיה בעליל את המשמעות המוסיקלית של טעמי קריאת התורה: הרי הוא עסק רק בפרשה ואפילו לא טיפל בנגינות של ההפטרה ושל שאר הספרים. אולם משום מה היכה נסיונו שרשים בכיוון זה דווקא, ונוצרים גם יהודים נתפסו להשערה, שסימני הטעמים של מסורת טבריה (כלוֹ- מר אותם הסימנים המלווים כל מילה בכל אחד מספרי התנ"ך) ואשר לפיהם נוהגים האשכנזים להתאים מנגינה מיוחדת בקריאת התורה וההפטרה — הם הם סימנים "מוסיקליים" בעלי משמעות מלודית, קצב מיוחד לכל אחד מהם, והם הם הצורה המוסיקלית הטיפוסית לתרבות ישראל הקדומה. מסורת זו נמשכת — כעדות יקרת-ערך — בנוהג בתי-הכנסיות.

במשך המאות האחרונות כשחקרו מסורות של שבטי ישראל אחרים מצאו, שאצל כל העדות האחרות — מחוץ לאשכנזים — אין הדבר כך, ואין "מנגנים" פרשה, הפטרה, איכה, איוב ותהילים לפי הטעמים הכתובים; כי הרי המנגינות בבתי-הכנסיות של כל העדות (פרט לאשכנזים) שונות הן במבנה ובסגנון. אך משום מה, ובעיקר משום נוחיות ההשערה, לא נרתעו מלומדים נוצרים ויהודים, עד עצם היום הזה, מנסיונות ההשוואה המכוונים להוכיח כי אין השיטות הנהוגות בעדות השונות אלא "ואריאנטות" של שיטה אחת.

אף א.צ. אידלסון, החוקר הדגול שעסק — תחילה בירושלים ואח"כ באמריקה — במוסיקה היהודית, ונחשב בצדק כחלוץ בשטח המחקר על מהות המוסיקה של היהודים, הלך לפי שיטה זאת. הטבלאות, בהן השווה את נגינותיהם של הטעמים השונים כפי שהם נוהגים ב"קהילות" השונות שאותן חקר (ביניהן אף של תימנים, בבליים, "פורטוגזים" של הולנד, פרסים, מרוֹ- קנים וכו') הועתקו לספרי "מוסיקולוגיה משווה" של השנים האחרונות ואף לרוב האנציקלופדיות, יהודיות כנצריות ושתלו בתודעתם של גוים

ה נסיון הראשון לתת תעתיק (טרנסקריפציה) בתווים של "נגינות הטעמים" הנהוגות בקריאת התורה בבתי-כנסיות, הוא כידוע מעשה ידיו של כומר, כנראה ממוצא יהודי: יוחנן בושנשטיין, הוא שהכין את החומר בעד התוספת כתווים "אירופיים" לספר "דקדוק הלשון העברית" של יוחנן רויכלין, שראה אור בגרמניה ב-1518. החידוש הנועז, להביא לידיעתו של צבור רחב ומשכיל את "אוצרות המוסיקה" של היהודים שעד אז נחשבו כדבר סודי וקשה לפענוח, וכסוג של מוסיקה מוזרה ורחוקה שלא ניתן להבינה בנקל — נתקבל בהערצה רבה גם על-ידי יהודים רבים. שנים מעטות לאחר הופעת הדקדוק של רויכלין כתב המלומד היהודי אליהו הלוי — המכונה "אליהו בחור" — ב"ספר טוב-טעם": "כבר נדפסו בין הגוים נגוני הטעמים כולם בחכמת השיר הנקרא מוסיקה ומי שידע חכמת השיר יודע לגנו אותם כמונו בלי משגה".

ואולם ר' אליהו בחור, שהיה אשכנזי לפי מוצאו, אך פעל רוב שנותיו באיטליה, הבחין מיד שאין הנסיון המלומד של בושנשטיין-רויכלין חופף את המסורות השונות, והוא העיר על כך ("ספר טוב-טעם", ויניציאה, רצ"ח) כי אין הדבר מתאים למסורתם "קריאת (התורה של) הספרדים והלוי־עזים שאינם מנגנים רק המלכים הגדולים — ועדיין אולי כגון זרק"א, פז"ר, גר"שיים ותלי"שא ודומיהן — והמשרתים כמעט כנלן הם קוראין בנגון אחד; אבל אין אנחנו האשכנזים עושים כך, אך קורין אנחנו כל טעם בין מלך בין משרת בנגון המיוחד לו".

אשכנזים וספרדים

אכן, נסיונו של רויכלין — אשר הוסיף לתעתיקי הנגינות גם ליווי בארבעה קולות, כדי להוכיח שמנגינות הטעמים הנהוגות בבתי-הכנסיות האשכנזיים של זמנו ראויות לעיבוד פור-

חזן קרל שלמון, מ"קול ישראל") לפי טעמי המקרא האשכנזיים ל"בראשית ברא אלהים".

תאריך סימני הטעמים

ז. ד. לוצאטו, הוא שקבע, כידוע, מול טענו-תיהם של ה"אורתודוקסים" מזה ושל ה"המשכילים האפיקורסים" מזה, את התאריך "המאוחר" של סימני הטעמים. טוב להזכיר זכותו זאת בשנה זו, היא "שנת שד"ל", מאה שנים לאחר מותו. הוא קבע את התאריך המאוחר של סימני טעמי טבריה על סמך הוכחות ברורות. כיום אין חולקים על כך ולכן קל יותר להסיק גם את המסקנה המשתמעת באופן סביר, שהטע-עמים הטברנים הנהוגים כיום כמסורת כמעט בלעדית, לא נקבעו אלא בארץ-ישראל, סביב למאה התשיעית. ואולם באותה התקופה כבר היו קיימות עדות ישראל שונות בגליות השונות, עם מסורות משלהן ועם סידורי תפילה מיוחדים להן. כך היה לפחות בבבל, באיטליה, בתימן ובספרד שבהן כבר היו קיימות מסורות שונות מו של טבריה, ובודאי גם צורות "נגינה" מקומיות לקריאת ספרי התנ"ך, שלא התייחסו כלל למסורת טברנית אשר התפתחה בארץ-ישראל לאחר חתימת התלמוד הבבלי. יש לנו עדות מפורשת על כך, באותה פסקה ידועה שב"מחזור ויטרי" (אף הזכות להדגשת אותה הפסקה היא של שד"ל, אשר בראשונה הצביע עליה ועל חשיבותה כעדות המכרעת, בחקר תולדות טעמי המקרא), המדברת על מסורות שונות של ביצוע נגינות הטעמים — בבלי, טברנית, ארצישראלית — שהיו ידועות עוד בגרמניה של המאה ה-12. גם ויכוח על ערכם של הטעמים — אם לסימון נגינה, או להוראת קשרים דקדוקיים ותחביריים בלבד — היה קיים עוד במאות ה-16 וה-17 בין מלומדים יהודים ונוצרים, והיה בין הנוצרים גם מי שהעז להעיר "מעשה שטן היה המחשבה, שטעמים סימנים מוסיקליים הם" (Artis Satanae) fuit qui persuasit accentus esse musicales" (ש. בוהלה).

חמישה טעמים בלבד

מ. ענין ביותר, בהקשר זה, הוא דווקא העיון בספר שהודפס ב-1693 ברומא, פרי עבודתו

יהודים גם יחד את ההרגשה שאפשר ואפשר למצוא "מכנה משותף" לביצועי הטעמים השונים, שהרי הגלות והפזורה של שבטי ישראל הם שהביאו לידי הפיצול והשוני הנראה כיום הזה, ואת המקור המשותף אפשר לחשוף ע"י מחקר השוואתי.

בעלי המסורת של טבריה לא נתכוונו, לפי השערה זאת, אלא לתת צורה גרפית, סימון קונ-בנציונלי למנגינות, שהיו קיימות כביכול כבר בזמן הוא, ושהיו המשך לנגינות מסורתיות קיימות מימי עזרא הסופר, או אף מימי מתן תורה.

מחשבה זאת שמשה אפילו רעיון יסוד, לפני שלוש שנים, בכנס "מזרח ומערב במוסיקה" שנערך מטעם "אוונסקו" בירושלים. כמו אמרו המוסיקולוגים: מה נבון וחכם העם הזה, אשר שמר בקפדנות רליגיוזית מסורת עתיקה ומכר-בדת, מה פלאי הקשר הזה בין ביצוע הקראת טקסט מקודש, סימון עתיק של מנגינות ודקדוק מוסיקלי! והרי לא מכבר הופיע באמריקה ספר גדול מאת שלמה רוזובסקי (The Cantillation of the Bible), וגם בישראל הופיע ספר צנוע יותר ואף רציני יותר — מאת החזן י. ל. נאמן ("צלילי המקרא"), ובהם נגינת התורה של האשכ-נזים (של האשכנזים בלבד!) מוצגת ומוסברת בהתאם לתורת הטעמים. אין אני בא כאן לטעון נגד הצגת המסורת של קריאת התורה האשכנזית כדוגמה, או כדוגמא בלעדית; הרי גם רוזובסקי וגם נאמן, וגם מחברים אחרים מוסיפים — כהערה צדדית ושלילית — שאין הם דנים אלא במסורת הידועה להם והשגורה בפייהם. אלא שיש להתריע על העיוות — ביועין או בלא-יודעין — הטמון בהסברם ובהדגמתם של "טעמי-המקרא" כסימון של "צלילים" קבועים ומוגדרים.

התפוצה הגדולה של העדה האשכנזית, אשר אצלה (אך רק אצלה!) קיים כיום זיהוי בין נוסחאות מלודיות וריתמיות של טעמי הפרשה לבין צורתם הכתובה לפי מסורת טבריה, היא כמובן שסייעה להשקפה זו. העיוות הוא בעיקר בהכללה שאינה לגיטימית ובנסיון שאינו מדעי, לחפש אצל שאר העדות מה שקיים אצל האש-כנזים. אפילו ה"אות" של שרות השידור "קול ישראל" נקבע (על-פי המצאה גאונית. של המל-

פסוק; והרי אפילו חמש "נגינות" אלו אינן כי אם שינוי קל של מנגינה אחת. גם בניגון ההפ"ט טרה חוזרת אותה הנוסחה המלודית שאינה בעצם כי אם "רציטטיב" בלבד.

והנה, כאשר נחקרה נגינת הפרשה של התימנים, נמצא שאין התימנים משתמשים אלא בחמש נוסחאות מלודיות בלבד ואין התאמתן של "מור-טיבים" אלא לטעמים הכתובים של מסורת טבריה, אלא חלקית ומפוקפקת, וגם אידלסון נאלץ להודות בכך.

נגינות הפסק

לסיכום: מסורת הטעמים של טבריה נתקבלה במלואה, כדריך לקריאות מוטעמות בתורה אצל האשכנזים בלבד וזאת לא לפני המאה ה-12. וכבר העירו רבים, שהנגינות עצמן גם ב"וריאנטה" הנהוגות אצל האשכנזים המערביים וגם ב"נוסח" הנהוג אצל ה"מזרחיים" — (הפ"ר לגים-ליטאים) מראות סימנים ברורים, בסולמן ה"פנטטוני" ובמבנה שלהן, המעידים על מוצאן האירופי, מימי הביניים. כלומר: לסימני טבריה הותאמו "מוטיבים" מהאוצר של ימי הביניים המאוחרים. לעומת שיטה זאת, נראית כסבירה ההשערה שהאיטלקים, התימנים ועדות "נדחות" אחרות (כגון יהודי הקווקאז) שמרו על שיטות "דקלמציה" או "רציטציה" (ביונית: *ecphonesis*) של ספרי התורה וכן של ספרים אחרים בתנ"ך המבוססות על 4—5 סימני הפסק בלבד ועל נגינות בנקודות הפסק. את המקורות ואת הסימנים הגרפיים של שיטה זו יש לחפש במסורות הטעמים של בבל או ב"מסורת ארצישראלית" זו שהיתה נהוגה בא"י עד המאה ה-6—7, ותעודות עליה נמצאו בנגינה של קהיר. אין בין ביצוע שיטות פיסוק אלו וביצועי קריאת התורה שבפי העדות הנ"ל לבין טעמי המקרא של טבריה שבפי האשכנזים ולא כלום. אשר לספרדים לעדותיים הם, ש"נגינו" עד המאה ה-16 רק את המפסיקים הגדולים, כעדותו של אליהו בחור, אצלם חל, כנראה, בתקופה מאוחרת יותר, תהליך "התאמה" של נגינות מליסמתיות אחדות — שנלקחו מאוצר הלחנים המסורתיים הנהוגים בארצות ערב — לטעמים חצי-מפסיקים אחדים (כגון זרקא, רביע,

של הנוצרי Bartolucci, שאמנם לפי הנראה גם יהודים — או לפחות עוזרים ועדים יהודים — השתתפו בעריכתו. המדובר באנציקלופדיה, בארבעה כרכים, הקרויה בשם היומרי *Bibliotheca Magna Rabbinica*, והמכוונת כמובן להוכיח את עליונותה וצדקתה של הנצרות. אבל חומר רב וידועות אין סוף כלולים בה. ה"ערך" על המוסיקה משתרע על עמודים רבים (כרך ד, עמ' 427—444) והוא צוטט ברוב המחקרים על הטעמים, אך לא נבדק באופן יסודי מעולם.

ראשית חשיבותו היא בכך, שהוא מביא — בפעם הראשונה! — תעתיקים בתווים של טעמים "לא-אשכנזיים". ברומא נמצאו באותו זמן שתי קהילות — של "ספרדים" ושל "איטלקים" — ועורך האנציקלופדיה ראה צורך ללכת אליהם ולהאזין כיצד קראו בפרשה ובהפ"ט, ולהטיל על "מומחה" באמנות המוסיקה את הרישום בתווים של הנגינות שנשמעו בבתי הכנסיות. גם ברטולוצ'י כמובן, מושפע מדעה זו, אשר רווחה בין חכמי אירופה, על הזהות בין ביצוע נגינות הטעמים לבין צורתם; אכן, הוא מביא בראש הערך, את התעתיק של רויכלין וכן תעתיק אחר דומה לזה של רויכלין, שנעשה על-ידי המלומד הפרוטסטנטי סבסטיאן מינסטר, בגרמניה הדרומית (או באיטליה הצפונית: נגינותיהם, הנהוגות עד היום הזה, של הקהילות בעלות "מנהג אשכנזי" באיטליה הצפונית דומות מאוד לנגינות הרשומות על-ידי מינסטר והמובאות על-ידי ברטולוצ'י). אך בהמשך הרצאתו מביא ברטולוצ'י כאמור את "הטעמים" של ספרדי-רומא ושל ה"איטלקים" (בעלי "מנהג בני רומא"). גם ברטולוצ'י נתפס להשערה, כ-250 שנה לפני אידלסון, כאילו קיימים דמיון וקרבה בין הנגינות הנהוגות בקהילות השונות; אך התווים של תעתיקו הנאמן מוכיחים בדיוק את ההיפך! (דרך אגב: גם נגינות אלו אפשר עד היום הזה לשמוע מפי החזנים בביה"כ של רומא; וההבדל — זא. ההתפתחות שחלה במשך כ-300 שנה — אינו גדול). מה שמעניין עוד יותר הוא שברטולוצ'י אינו יכול להתעלם מהעובדה המפתיעה, ש"אין היהודים האיטלקים מזמרים בפרשות אלא חמישה טעמים בלבד" (זקף, רביע, אתנח, גרש, סוף

גרשיים וכו'). אך במקרים אלה הנוסחה המלו-
דית היא רופפת, בלתי-קבועה ונתונה לאמנותו
המאלתרת של בעל-הקורא, המאריך והמקצר לפי
השראתו ולפי המסיבות של הביצוע.

ויכוח נוצרי

עדותו של ברטולוצ'י חשובה לנו גם במישור
אחר. הוא מביא לנו הדים מויכוח, שהיה קיים
עוד בסוף ימי-הביניים על מהות הטעמים ועל
תפקידם, בין שני מלומדים נוצרים. אחד מהם,
הוא גקולאוס מלירה (שם מקום בנורמנדיה, בצר-
פת הצפונית) היה נזיר פרנציסקני, ועסק בעיקר
בפרשנות התנ"ך. הוא חי במחצית הראשונה של
המאה ה-14. השני, הוא הדומיניקאני הידוע
פאולוס מבורגוס, המכונה פאולוס מסנטה מריה,
שחי בספרד במחצית השניה של אותה המאה, נר-
אה שהיה יהודי מומר, שהתכוון להוכיח בספרו
"דו-שיח" את עליונותה של הפרשנות הנוצרית על
ספרי התנ"ך. הויכוח ביניהם על מהותם ועל
מגמתם של טעמי המקרא, המובא על-ידי בר-
טולוצ'י, דומה מאד מאד לויכוח בין מלומדים
יהודים ונוצרים שהתקיים במאות ה-16—18, והוא
בא לרמוז על דרך ביצוע של יהודי ספרד בקרי-
אותיהם בבתי הכנסיות שלפני תקופת הגרש.
דעתו של גקולאוס מלירה (בפירושו לפסוק
נה בדברי הימים א, פרק ב, לאחר שכתרגום
הלטיני, "הוולגטה", מתורגמות המלים "סופרים
יושבי יעבץ תרעתים שמעתים" Canentes atque
resonantes, כאילו "סופרים מזמרים ומשמיעים
קול") היא, שה"סופרים והקוראים בתורת האלהים
עושים זאת לפי דרך הזמר ולפי חוקי הטעמים".
לעומתו, כותב פאולוס מבורגוס כי "כתבי הקודש
נקראים בדרך כלל על-ידי היהודים בבתי מדרש
שלהם ובבתי-כנסיות על דרך הזמר,
ולא על פי חוקי הטעמים. כי הרי חוקים
אלה אינם מחייבים זמר. הקריאה נעשית לפי
חוקי המשפט, לפי מה שידוע לבקאים באותן
הקריאות. לשם כך משתמשים בדרכי זמר שונות:
אחת לתהלים, אחת למשלי, אחת לאיוב, אחת
לספרי הנביאים וכו', וזאת אף על פי שהטעמים
שוים הם בכל ספרי המקרא".

ברטולוצ'י, המביא אותן שתי דעות, מנסה

לפשר ביניהן, ואינו יכול להתעלם, כאיש מלומד,
מהערצתו את רויכלין ומהדמיון הפורמלי בין
צורות הטעמים לבין סימני התווים המוסיקליים
הנהוגים בזמנו. לבסוף מצטרף אף הוא לדעתו של
רויכלין, אם כי עצם התעתיק (שהוא בעצמו
הכין!) של "נגינות" יהודי רומא לפרשה ולהפ-
טרה מוכיח את ההיפך: אם סימני הטעמים להור-
את "מוטיבים" מלודיים ניתנו או הומצאו, לא
יתכן שאותם הסימנים יבואו להצביע על "נגינות"
כה שונות זו מזו.

על כל פנים, העדות הכפולה של שני הנזירים
גקולאוס מלירה הצרפתי ופאולוס מבורגוס הס-
פרדי, מן המאה ה-14, באה להצביע לא רק על
קיום פולמוס, סביב למהותם של הטעמים, עוד
בימי הביניים, אלא אולי אף להוכיח הבדלי שיטות
והשקפות שהיו קיימות בין הסביבה הצרפתית-
האשכנזית והסביבה הספרדית-האיברית. הנה, עד
היום הזה שומרים היהודים הספרדים על "דרכי
זמר" שונות לנביאים ולשיר השירים, לתהלים
ולמגילת איכה: "דרכי זמר" אלו, שאפשר אולי
לקרוא להם "טונים" או "מקאמים" בלשון מוסי-
קולוגית מודרנית, באות להביע ethos מסוים,
מצב רוח, גוף מוסיקלי המתאים לתוכן של אותו
ספר. "טונים" אלה, שהם בודאי עתיקים מאד,
בנויים על פי רוב כנוסחה דו-חלקית או תלת-
חלקית, המתאימה למבנה המשפט והפסוק המק-
ראי, ואין להם כל קשר עם הדקדוק המסובך
והמסורבל של הטעמים. בעצם, גם אצל עדות
ודתות מזרחיות אחרות נשמרות נוסחאות מוסי-
קליות דומות (אצל ביונטים, ארמנים, נוצרים-
סורים, קופטים וכו') לאמירת פסוקי תהלים או
לקריאות בספרי התנ"ך ובברית-החדשה, ואין
ספק כי לנסחאות "פסלמודיות" אלו מקור יהודי
עתיק, או מקור משותף יהודי-נוצרי קדום. אצל
עדות נוצריות-מזרחיות רבות אף נשמרו סימנים
הדומים לטעמי המקרא שלנו (כך אצל ביונטים,
ארמנים, סורים) שמשמעותם המוסיקלית אבדה
לחלוטין (אם בכלל הייתה קיימת משמעות וכוונה
כזאת).

רצוני להדגיש עם זאת כי אין אני בא לבטל
את מעשה השיחזור והשיזור, אשר נעשה בביה"כ
(סוף בעמוד 25)

גנוול ומשפט במזמורי אסף

חיים חמיאל

משופטי הארץ וקריאת התגר על מעשיהם (פב):
"עד מתי תשפטו עול ופני רשעים תשאו סלה.
שפטו דל ויתום עני ורש הצדיקו. פלטו דל ואביון
מיד רשעים הצילו". במזמור מדובר על הסכנה
הצפויה לקיומו של העולם מן המצב של הטיית דין
ומשפט: "לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו,
ימוטו כל מוסדי ארץ". ולכן לא נשאר לו למשורר
אלא לפנות אל מקור הצדק ושליט העולם,
ולבקש את התערבותו של המשפט האלקי: "קומה
אלקים שפטה הארץ, כי אתה נתחל בכל הגו-
יים" (פב).

לשאלה של צדיק ורע לו, רשע וטוב לו —
שנדונה גם בספר תהלים, מקדיש משוררנו פרק
שלם (פרק עג). המשורר מתאר את הספקות שהת-
עוררו בו למראה הצלחת הרשע "ואני כמעט
נטיו רגלי... כי קנאתי בהוללים, שלום רשעים
אראה... בעמל אנוש אינימו ועם אדם לא ינגעו...
שחו בשמים פיהם ולשונם תהלך בארץ... ואמרו
איכה ידע אל ויש דעה בעליון". ובכן, רשעים אלה
שכפרו בהשגחה האלקית, זכו לשלוות חיים ולת-
ענוגות העולם. ומתעורר הספק בלבו של המשורר
בצדקת דרכו: "אך ריק זכיתי לבכי וארחץ
בנקיון כפי. ואהי נגוע כל היום ותוכחתי לבקרים".

לפתרון השאלה של צדיק ורע לו רשע וטוב
לו מוקדש פרק לו: "אל תתחר במרעים, אל
תקנא בעושי עולה, כי כחציר מהרה ימלו וכירק
דשא יבולון... כי מרעים יכרתון וקוי ה' המה יירשו
ארץ, ועוד מעט ואין רשע והתבוננת על מקומו
ואיננו, ועונים ירשו ארץ והתענגו על רב שלום...
כי ה' אוהב משפט ולא יעזב את חסידיו
לעולם נשמרו וזרע רשעים נכרת". גם משור-
רנו מכיר בתשובה הזאת, שהצלחת הרשע אינה
אלא זמנית וחולפת ומשפט ה' צודק וקיים: "אך
בחלקות תשית למו הפלחם למשואות. איך היו
לשמה כרגע ספו תמו מן בלהות". אבל הוא
מוסיף, כי לאחר התעמקות בהנהגת ה' בעולם
נתגלה לו רעיון חדש ליישוב הספקות כלפי הצ-

המשפט שעליו מדובר בספר תהלים, הוא משפט
היחיד ומשפט הרבים, משפט ישראל ומשפט
העמים — אך משפט ה' הוא, משפט צדק, הבא
להוכיח תקפה של ההשגחה האלקית על העולם.
יש דין ויש דיין, וחוק קבוע הוא בעולם, שהרשע
סופו להישפט. מטרת המשפט היא להשליט את
הצדק בעולם, למלא את העולם בחסד ה' ולבסס
את קיומו של העולם: "אוהב צדקה ומשפט חסד
ה' מלאה הארץ" (לג, ה); "צדקתך כהררי אל,
משפטיך תהום רבה — אדם ובהמה תושיע ה'"
(לו, ז);

אופיו הכללי של תהלים כספר תפילה ותהילה,
מכניס גם את נושא המשפט למסגרת של מזמורי
תפילה ושבח (ליטורגיים ופניגיריים). הפסוקים
על המשפט במזמורי התהלים כוללים אפוא
בתפילה ובדרישה למשפט, בקריאה לאל נקמות,
בתלונה על תהפוכות הגורל ועיכוב מידת הדין,
בצפייה למשפט, בבטחון ובאמונה בצדק האלקי,
בהכרזה על הופעת המשפט ושלטון הצדק, בהלל
ובזמרה על משפט הצדק, על ישועת הצדיק ואבדון
הרשע ובנושאים אחרים.

י"ב מזמורים

משפט ה' תופס מקום רב גם בשנים עשר מז-
מורי אסף. במזמורים אלה אנו מוצאים את
החזון הדרמאטי של הופעת ה' לדין עם ישראל
ובהזמנת עדי הנצח להעיד במשפט: "מציון מכלל
יופי אלקים הופיע... אש לפניו תאכל וסביביו גש-
ערה מאד יקרא אל השמים מעל ואל הארץ לדין
עמו" (ג, ב—ד). ההופעה הדרמאטית מתוארת גם
במזמור עו, בו נשפט סנחריב וצבאו: "מגעתך
אלקי יעקב נרדם ורכב וסוס... משמים השמעת
דין, ארץ יראה ושקטה. בקום למשפט אלקים
להושיע כל עוני ארץ".

במזמורי אסף אנו מוצאים את המשפט הקיבוצי
כמושב בפמליה של מעלה: "אלקים נצב בעדת
אל בקרב אלהים ישפט" (פב, א), את האכזבה

והשב לשכנינו שבעתים אל חיקם חרפתם אשר חרפוך ה'.

המשורר מצפה למשפט שישליט את הצדק ועם זה יקעו קלונם וחרפתם של הגוים, תוך הכרה בה' והתקרבות אליו: "מלא פניהם קלון ויבקשו שמך ה'. יבושו ויבהלו עדי-עד ויחפרו ויאבדו וידעו כי אתה שמך ה' לבדך עליון על כל הארץ" (פג, יז—יט).

בלא שמחה

חסרה במזמורי אסף השמחה והחדוה, שמשפט ה' מעורר בטבע, ביחיד ובכלל, בהתגלות מידת הדין בעולם, בהופיע הצדק, אותה שמחה שאנו מוצאים בתהלים במזמור האישי: "אשמחה ואעלצה בך... כי עשית משפטי ודיני ישבת לכסא שופט צדק" (ט, ה); בשמחת ציון: "ישמח הר ציון תגלנה בנות יהודה למען משפטך" (מז, יב); בשמחת העמים בהכירים במשפטו הישר של ה': "ישמחו וירננו לאומים כי תשפט עמים מישור" (מז, ה); ובשעה שהטבע כולו משתתף בשמחה: "ישמחו השמים ותגל הארץ ירעם הים ומלואו יעלו שדי וכל אשר בו, אז ירננו כל עצי יער, לפני ה' כי בא לשפוט הארץ ישפט תבל בצדק ועמים באמונתו" (צו, יא—ג).

מסתבר שבגלל מאורעות הזמן חסרה אצל משוררנו ההתפעמות של התלהבות ושמחה, והוא מסתפק בהכרזה אישית שקטה: "ואני אגיד לעו-לם, אומרה לאלהי יעקב (עה, י) — אבל שותף הוא למשוררים אחרים בספר תהלים ברעיון, שמשפט ה' מפרסם שמו ותהלתו ברבים ומשפיע על כל הבריאה. השמים מכריזים על כך: "ויגידו שמים צדקו, כי אלקים שופט הוא סלה" (ג, ו); משמים השמעת דין, ארץ יראה ושקטה (עו, ט); עם ישראל יספר תהלתו: "ואנחנו עמך וצאן מר-עיתך, נודה לך לעולם לדור ודור נספר תהלתך" (עט, יג); וכל הגוים כולם יכירו בעליונות ה': "וידעו כי אתה שמך ה' לבדך עליון על כל הארץ" (פג, יט).

דיק; שאלה זו של צדיק ורע לו רשע וטוב לו — אינה קיימת כלל; שהרי הצדיק אינו מחפש את אשרו בטוב העולם הזה, הצדיק רואה את אשרו בקרבת האלקים, בדבקות בה', ו"אני תמיד עמך אחזת ביד ימיני... מי לי בשמים ועמך לא חפצתי כארץ. כלה שארי ולבבי צור לבבי וחלקי אלקים לעולם... ואני קרבת אלקים לי טוב" (עג).

משפט הרשעים

במזמורי אסף מדובר (עה) על המשפט הצפוי לרשעי הארץ ועל משפט הגויים (פג, עט). משפט הרשעים בא לגדע קרני רשעים ולרומם קרנות צדיק. "כי אלקים שופט, זה ישפיל וזה ירים, כי כוס ביד ה' ויין חמר מלא מסך ויגר מזה אך שמריה ימצו, ישתו כל רשעי ארץ". בין הגשפטים נזכרים "שלו עולם" (עג, יב), ו"רשעי ארץ" (עה, י), "אבירי לב", "אנשי חיל" (עו, ו), "מלכי ארץ" (עו, יג), "רחקיד", "הול-לים", "רשעים" (עה, ה) — והנושאים הם "ענוי ארץ" (עו, י).

הדברים הקשים ביותר בנושא המשפט נאמרו על-ידי משוררנו בתפילה על משפט הגוים: "אלקים, אל דמי לך אל תחרש ואל תשקט, כי הנה אויביך יהמיון ומשנאיך נשאו ראש, על עמך יערימו סוד ויתיעצו על צפוניך. אמרו לכו ונכחי-דם מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד, כי נועצו לב יחדו, עליך ברית יכרתו. אלהי, שיתמו כגל-גל, כקש לפני רוח. כאש תבער יער וכלהבה תלהט הרים. כן תרדפם בסערך ובסופתך תבהלם" (פג). אויבי ישראל הם גם אויבי ה' והמתנכל להשמיד את ישראל — באלקי ישראל הוא מתגרה.

הדרישה לנקמה מגיעה לשיאה בפרק עט, הקשור בפגיעה הקשה שפגע האויב בירושלים וביושביה, בקריאה הדרמאטית של המשורר: "שפוך חמתך אל הגוים אשר לא ידעוך ועל ממלכות אשר בשמך לא קראו. כי אכל את יעקב ואת נהו השמו. למה יאמרו הגוים איה אלהיהם, יודע בגוים לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך.

נוהגי אבלות בקיבוץ חילוני

הרהורים של שיבה למסורת — אם גם אין להיתפס לאשליה של חזרה ל"שולחן ערוך" — עולים מדי פעם דוקא בתנועה הקיבוצית. דבר זה ניכר, בין השאר בהגדה הקיבוצית לפסח החוזרת ולובשת צורה מסורתית בקיבוצים רבים וכן גם בכל הקשור בנוהגי אבלות וקבורה. הסיבה, אולי פנימית ומהותית, ואולי כמו שכתב חבר אחד הקיבוצים: בימי הבראשית של הקיבוץ היינו חברת נעורים והתגובה היתה ספונטאנית וחילונית. מאז עברו עשרות שנים, התפכחנו מכמה סיסמאות ודוגמות ויש לנו היכולת להבין את הטוב והחיובי שבמסורת הישנה. בין אם כך הוא ובין אם אחרת איננו פטורים מהאזנה לרחשי לב אלה וקטעים — כפי שהופיעו ב"בקיבוץ" (בטאון הקיבוץ המאוחד) — אנו מביאים בזה. כן הוספנו רשמים של יהודי דתי שנכח בלוויה בקיבוץ חילוני (מתוך כתב העת "תורת חיים" עלון לליבון בעיות השעה), הנותנים גם הם מקום למחשבה — דוקא מנקודת מבט הפוכה. עם זאת נאמרים הדברים על דעת הכותב בלבד.

מחייב, המגבש את הציבור בהרגשתו. לא כל לוויה דתית היא חסרת תוכן, ולא כל לוויה לא-דתית היא עשירת תוכן וצורה. אני בעד "נוסח" — אם כי אין אנחנו פותרים בכך את כל השאלות. אסור לנו להפסיק מלבטא עצמנו באופן ספונטאני, ואילו ה"נוסח" צריך להיות מסגרת של המינימום. מה שקובע יותר מכל הריהי ההתנהגות של הציבור ושל הפרט לא במה שנוגע ללוויה, שכן כאן אפשר לראות את המרחק בין היחס הנתבע לבין ההתנהגות עצמה. אינני סבור שכל מנהג ונימוס הוא רק צורה, ללא קשר עם תוכן. אני חושב שיש כאן צורה לתוכנה של תרבות אנושית.

אנחנו חיים בחברה, ששכחה או נטשה צורות ישנות — וטרם גיבשה חדשות. לא קיבלתי את

ביום ההלוויה ובימים שלאחריה
חברים אמרו כי שמירת כבוד המת נותנת כבוד לחיים, ואין ספק במידת האמת שבאמירה זו. הלוויה והקבורה מהווים את הגיבוש הראשון של הכאב. הקיבוץ נתגלה במקרים אלה במלוא-כחו — ואף במלוא-חולשתו. במקרים מסויימים הייתי חדור חוויה, שרק ציבור קיבוצי יכול להתעלות כל-כך, ושעות אלו היו בשבילי מן החשובות בחווייתי הקיבוצית. ולעומתן היו לוויות, בהן היינו קטנים ודלים ממעש ומביטוי. הקוטביות הזאת — היא הדוחפת אותנו לחפש ולבקש נוהגים קבועים, כדי להבטיח שלעולם לא נרד מרמה מסויימת. נכון, בכל "נוסח" קיימת סכנה של איבוד הביטוי הספונטאני, הבלתי-אמצעי. מאידך, יש יתרון בכך שאתה קובע נוהג

(סוף מעמ' 22)

הרבות על המסורות הלא-טברניות — מחייבים או-תנו לזהירות כפולה: פן נראה דיאלקט אחד כשפה לאומית יחידה וגוון אחד בקשת, כצבע בלעדי, ופן נקטין את ערכם העצום של טעמי המקרא כמכשיר להבנתו של המקרא, ולהקראתו הנכונה.

של גרמניה המערבית בימי הביניים, ואשר כתוצאה ממנו קבלו כל אחד מ-26 סימני המסורה של טבריה משמעות מוסיקלית מוגדרת. אבל הרחבת האופק שבאה עם הרחבת המחקר על זמרתם של כל שאר עדות ישראל בדור הזה, כאשר כל העדות באו נקבצו יחדיו — ויחד עם זה התגליות

האבלות — והשראת היצירה

מבלי להתפס להשקפה הדתית-המיסטית בדבר השארת-הנפש, הרי בגדר עובדה היא שרו-חו של הנפטר מרחפת בחלל-עולמנו — אם בזכרון קרוביו וחבריו, אם במורשת המפעל שהנחיל לנו כממשיכיו, ואם בהרגשת האבידה שאיננה חוזרת ובצורך להנצחתה.

זכרון הנפטרים מפרה את החיים הנמשכים אחריהם בשטח-יצירה שונים. בראש וראשונה — בעולם הדת, על דעותיה ואמונותיה, חזיונותיה וחלומותיה, דיניה ומנהגיה.

קינת דוד על שאול ויונתן — הנה אחת מפניני הליריקה העולמית, עד עצם היום הזה. אף הקינות ופיוטי-הזכרון של משוררינו בספרד ובאשכנז שייכות לתחום זה.

קיצורו של דבר: מנהגי האבלות לזכר הנפטרים היקרים אינם מוציאים אותנו אל עולם-החידלון, אלא נהפוך הוא: הם נמזגים כיובל-יצירה לא-פיקי-החיים.

בימי-הבראשית של הקבוצה היתה רווחת, במקרה האבלות, התגובה הספונטאנית, שכן היתה זו חברת-נעורים, שההגשמה השיתופית הטילה עליה את מכלול הדאגות והבעיות של החיים בחברה אנושית עצמאית. מכיוון שהיינו חברה חילונית חופשית, שמרדה במוסכמות ובמקובל, הרי גם טכסי-ההלוויה והקבורה נקבעו בה ללא מנהגים דתיים או מסורתיים, שהיו מקודשים בקרב עמנו. מסתבר אבל שבכך עוד לא נפתרה הבעיה. יש לזכור כי חברת-הבראשית החלוצית היתה הומוגנית בגילה, אחידה במוצאה, אינטימית בקשריה החברתיים, ספונטאנית בתגובת-הנעורים, מרדנית ובלתי-מסתגלת באורחות חייה ובהשקפותיה.

עברו מאז כמה עשרות שנים, והיום אנו חיים בחברה רב-גלילית, רבת-עדות ותרבויות, בהתפכחות מכמה סיסמאות ודוגמות, בעירעור ביקורתית על כמה "מוסכמות" בסדרי חיינו, ואף מתוך יכולת להבין יותר את הטוב והחיובי שבמסורת הישנה. שוב אין לסמוך עוד על הביטוי הבלתי-אמצעי או על ההתנהגות האינדיבידואלית — ותכופות אף המקרית — באבלות.

הנהוג, שבני-משפחה צעירים אינם הולכים להלוויות, מן הטעם שזה עלול להזיק להם מבחינה נפשית. דעתי היא, שנכד צריך להשתתף בלוויית הסבא שלו. כאן מתחילה התרבות. כמובן שזה קשה לילד, אבל איננו יכולים לשחררו מדברים שהם אלמנטאריים ויסודיים.

הציבור כציבור — לא ביום-הלווייה ולא ביום-הזכרון — כיצד הוא מנציח וחי את זכר הנפטר? בעיר מקובלים "נר-גשמה", קדיש, "שבעה", תפילה וכד' — אך הציבור שלנו, כיצד הוא חי זאת?

איננו גורסים, כמובן פולחן מתים, אך האם אין שוכחים את החברים שנפטרו? יש ישובים, בהם נהוג שבערב חג-הקבוצה עולה כל הציבור לבית-העלמין ומתייחד עם מתיו. אני רואה במנהג זה של פגישת הציבור, פעם אחת בשנה, עם כל נפטריו, ודווקא ערב השמחה הגדולה שלו — ערך חינוכי וחברתי שראוי להנהיג בכל ישוב וישוב. וזה

בלי לעשות שקר

פשקשקש עמוק בינינו לבין המתים. אנחנו קשורים בנימי-נפשנו אל ההולכים מאתנו — אל כל חבר שחינו עמו. שוב אין חברתנו יכולה בלי דפוסי-אבלות מסוימים, ואינני רואה בכך פסול. יש לכך אותה משמעות כמו לחיפושינו אחר דפוסים לחגים שלנו, או דפוסים מתאימים לחיינו הלאומיים בכלל.

אני מתנגד ומתקומם בכל נפשי נגד הגישה הקלה של הכנסת הדתיות או המסורת הדתית לדפוסים שלנו. אם יהיה בינינו מישהו שירצה לבטא את אבלו בנוסח דתי — כולנו נכבד זאת. אבל אינני חושב, שאנו צריכים להכניס "קדיש" או "אל-מלא-רחמים", כדבר מחייב. אני רוצה לחנך את ילדינו שיעניקו את מלוא-הכבוד לסבא ולסבתא ההולכים, אך לא ב"קדיש", שתוכנו זר להשקפת-עולמנו. ייתכן ומשהו חסר בטכס-ההללויות שלנו, משהו רגשי, שיהיה כלול בו חוץ מההספד, ועלינו לבקשו ולשכחו.

אלק

מתוך הנחות אלו נראות לי כמה הצעות ראויות לשמש בסיס למנהגי האבלות שלנו, כגון: גיבוש סופי של הנוסח לטכסי ההלווייה והקבורה, קביעת תקנות ביחס לאבל השבעה, יום-השלושים ויום-השנה; פינת-זכרון לנפטרים בתאריכים המתאימים בעלון-הקבוצה; קיום יום זכרון כללי, על-ידי עליה לבית-הקברות, בערב חג-השנה של הישוב.

אולי נכון הוא, שהחברה הקיבוצית היא היחידה בעולם, הדנה ומגבשת לעצמה — ביודעין — מנהגי-אבלות לפי טעמה ובחירתה. אבל יחד עם כך אין אנו הראשונים בכך. הלא על מדוכה זו ישבו כבר חז"ל, שקבעו, על יסוד מנהגים ומסורות עתיקות-יומין, דינים והלכות שנוסחו במשנה ובתלמוד. גם אצלנו הגיעה השעה, בהתקרבו אל סיום



בית הקברות העתיק בברלין

הרהורים אחרי לווייה ללא חברא קדישא ו לי הפעם הראשונה בחיי שנכחתי בלווייה של יהודי ללא חברא קדישא, בלווייה אורחית לפי מושגי מערב אירופה; ואולם, למעשה לא היתה לווייה זו רחוקה ממסורת ישראל. אמנם היה משהו מנוגד למנהג יהודי אופייני, בכך שהנפטר הובא למנוחות בתוך ארגז עץ; אכן פסק השולחן ערוך שמוטב לקבור בלי ארגז, אך ראוי לציין

היובל הראשון לקיום הקבוצה, לבחון ולבדוק את מנהגי-האבלות המקובלים אצלנו ולסכם את המסורת הצעירה שלנו, שעוד נעצב אותה בדפוסים, שיהיו מוסכמים ומקובלים על כולנו. נבדוק את הקיים ונברור לנו מתוכו את הראוי והרצוי לנו במנהגי-אבלות, כשם שאנו מגבשים ומאמצים לעצמנו דפוסי-הווי ואורחות-חיים במועד ובחג, או בימי-זכרון אחרים.

לפגוע בעצם ההלכה (כך, למשל, תפסקנה מלחצן למנוע מהבנים הזכרים ללכת אחרים מיטת אביהם, תתאמנה את אמירת התפילות או פסוקי המקרא או דברי חז"ל לחוג שבו הן פועלות בכל מקרה, תרשינה — כשהמשפחה רוצה בכך — שהנפטר ייקבר בארגז); (ג) עורכי הלוויות ה"חילוניות" ילוו אותן בקריאות חלקים מן המקרא ומהספרות המאוחרת יותר (לרבות פסוקי צידוק הדין), שלא יהיו מנוגדים להשקפותיהם ושיבואו להדגיש את אחדות העם בשעה שאחד מבניו נפרד מידידיו ומקרוביו לנצח; (ד) החכמים והרבנים יפעלו כדי שהנוטלים חלק בטכסים לפי המסורת ידעו את ההלכות העיקריות ואת המנהגים המכוונים אותם ויוכלו לפעול כראוי. נתחיל נא לפעול בתחום זה, שבו אין כמעט הבדל במעשים היסודיים בין החוגים השונים, למען הבנה ושיתוף, והרגש המאחד באופן טבעי את בני האדם בפני המאורע הגדול של המוות, יחד עם קירוב הלבבות שהוא קל יותר בדרך כלל לפני ארונו של נפטר יקר, יקלו בודאי את מלאכתנו; ומי יודע אם אגב ויתורים הדדיים קלים, בתחום זה, לא נראה ביתר בירור את הדרך הסלולה שתחזיר את האחוזה ואת האחדות בתופעות אחרות של חיינו, שבהן נראית התהום הפעורה בין ה"דתיים" ל"חילוניים" כבלתי ניתנת לגישור.

מנחם עמנואל הרטוב

כי הוא קבע במפורש שאין איסור בקבורה בארגז, והרי גם בלוויות שנערכו בפיקוח אנשים תורניים (כגון לווייתו של הנשיא המנוח י' בן-צבי, שעליה ניצח הרב הראשי של צה"ל) הובא המת בתוך ארון. הלוויה בקיבוץ נערכה בפשטות ובסדר האומרים כבוד גם לנפטר וגם לחיים. רצינות המעמד לא הופרעה בקשקוש קופות הצדקה של מוסדות ובפשיטות היד של קבצנים. חבר קיבוץ אמר מזמור "יושב בסתר עליון", לפי המקובל בכל תפוצות ישראל.

לאור האמור לעיל, נראה לי שאפשר להסיק את הדברים הבאים: הדרך הנכונה להסדרת בעיות הקבורה של היהודים במדינתנו, אגב מניעת ההערות הנשמעות ללא הפסק נגד החברות הקדישות מצד אחד על רצונן לכפות על חלקים מסוימים מן הציבור מנהגים או טכסים שהם זרים לו, ונגד קבוצות "חילוניות" מצד שני על אשר הן מתעל-מות מן המסורת היהודית בשעת עשיית חסד של אמת, תימצא אם נהיה מוכנים לכך: (א) ששני המחנות יכירו זה את זה טוב יותר וישתדלו להרגיש את המשותף ביניהם — קבורת הנפטר באדמה — שהוא כל העיקר כאן; (ב) שהחברות הקדישות תחדלנה מדרכן לכפות על כל משפחה מנהגים שהם אופייניים לחוג קטן או שמקורם באמונות תפלות ותשתדלנה לשוות לכל לווייה את האופי הרצוי למשפחה על פי מנהגיה או עדתה, על פי השקפתה ועל פי טעמה, כמובן מבלי

כנס מוהלים

כנס ארצי של מוהלים, בו השתתפו כ-700 איש נערד החודש בירושלים. הרב דב כץ, מנהל המחלקה לשרותים במשרד הדתות קרא למוהלים שלא לדרוש שכר מופרז מאת עולים חדשים הבאים למול את ילדיהם שלא נימולו בחו"ל.

נכתבים ל"טורי ישרון"

הלכה ואין מורין בן

מאז החל "טורי ישרון" להופיע, נתפרסמו בו מספר ניכר של הצעות לשיפור התפילה בבית-הכנסת "ישרון". די אם נזכיר את ההצעה לבטל את יציאת הקהל בשעת "יזכור", שאין לה על מה לסמוך והיא אך מפריעה לתפילה וגורמת לקלות ראש. שינוי תוכנם של הדרשות לבני-המצוה, על-מנת שיהיו מיועדים להם ולא לקהל הרחב של בית-הכנסת (אף הוצע כי הנאומים לכבוד בני המצווה הבאים מחו"ל, יאמרו בלועזית); הקפדה על כך שפתיחת הארון, בשבתות ומועדים, — שהיא אחד משיאי התפילה ב"ישרון", תינתן דוקא למתפללים קבועים, שנהירים להם שבילי הנוהגים ב"ישרון"; הסרת החבלים המפרידים בין עזרת הנשים וקהל הגברים בבית-הכנסת ועוד ועוד.

דומה כי עד עתה נשארו הצעות אלו בגדר "הלכה ואין מורין כן" וחבל. שמא כדאי לכנס אסיפת חברי "ישרון" ומתפללי בית-הכנסת לדיון על הצעות אלו ולהנהיג אתה שיראו לרוב הציבור.

ש. איתן

מלתחה לבית-הכנסת

אינני יודע אם ובאילו מידה התייחס ועד בית הכנסת "ישרון" להצעות שחברים הציעו עד כה ב"טורי ישרון". לאכזבתי, ובדאי גם לאכזבת מציעים אחרים, לא קראנו בכתב העת שום תגובה של הועד על אף אחת מההצעות האלה, והלא אחת המטרות של המערכת

היא לפתוח את הטורים לחברים ולמתפללים שיש להם מה להגיד בדבר שיפורים ותיקונים.

עם כל זאת, ברצוני להציע לקראת עונת החורף הצעה שכלל איננה מהפכנית. אין לבית הכנסת הגדול שלנו מלתחה, וכתוצאה מכך מתכער בשבתות החורף מראה בית התפילה על ידי כך שהמתפללים אנוסים לשים את מעיליהם (לעתים, הרטובים מגשם) וכובעיהם על הכסאות הריקים.

נראה לי שללא הוצאות גדולות אפשר לסדר מלתחה לחליית בגדים ליד הדלתות האחוריות של בית-הכנסת, שבעונת החורף אינן נפתחות בלאו הכי. בצורה דומה ומכובדת נפתרה הבעיה בבתי-כנסיות רבים, ואין צריך לומר שהמצב כמות שהוא, איננו לפי כבודו של בית הכנסת היפה שלנו.

מ. נוי

שיעורי תורה

מוזמן קיים בישרון שיעור בתלמוד בכל ימי החול, בין מנחה למעריב. באחרונה אף גדל לשמחתנו מספר המשתתפים בקביעות בשיעור זה — וביניהם גם צעירי רים. אולם הואיל ובין זמן תפילת מנחה ובין זמן תפילת מעריב יש 50 דקות בלבד, נמשך השיעור רק כחצי שעה, אי לכך רצוני להציע, שזמן תפילת מעריב ייקבע שעה אחת אחרי זמן תפילת מנחה. כך יימשך השיעור כ-45 דקות.

שינוי זה גם יקל על הבאים להתפלל לבית הכנסת, ואינם משתתפים בשיעור.

חנניה מאי

"יד רבי עקיבא"

בטבריה הונחה אבן פינה ל"יד רבי עקיבא", על קברו של רבי עקיבא. בשלב ראשון יוקם על הקבר מבנה והשטח יגודר. על-פי התכנית, שהוכנה על-ידי האדריכל מאיר בן-אורי יוקם בחצר גדולה שתקיף גם את קברו של הרמח"ל, הנמצא סמוך לקברו של רבי עקיבא, בניין עם כיפה ולידו ייבנה מגדל בצורת גר הבדלה. בתוכו יהיו מדרגות ולויניות ולאורכן פסוקים מן התנ"ך ומדברי רבי עקיבא. בראש המגדל תודלק בכל מוצאי שבת מנורה, שתאיר למרחוק ותציין אח יציאת השבת.

"אוצר בית דין"

כ"זכר" למצוות שנת השמיטה הנהיג הקיבוץ הדתי השנה "אוצר בית דין", שלקופתו יפריש כל קיבוץ דתי שני אחוזים מהכנסתו נטו ובית הדין יחלק את הכסף למטרות צדקה וסעד.

בית כנסת מרכזי

אסיפת חברים יוצאת מן הכלל, בה נדון עניין הקמת בית-כנסת מרכזי בירושלים, בשתוף הסתדרות "ישרון" ו"היכל שלמה", נתקיימה בספריית "ישרון" ביום א', כא בכסלו (4.12). הו"ר מר א. עליאש, שפתח את האסיפה ציין כי לפני כשנתיים הוקמה ועדה משותפת ל"ישרון" ול"היכל שלמה", במטרה להקים את בית-הכנסת המרכזי ולאחר דיונים ופגישות יש עתה להקים אגודה, שתירשם כחוק, שתוכל לקבל לידיה את הכספים למטרה זו. הוא ציין כי כבר נתקבלה הבטחה, מגורם רם-מעלה, על תרומת יסוד בסך 180.000 ל"י. בויכוח שהתקיים לאחר הודעת מר עליאש, חזר והביע פרוץ י. לייבוז'ץ את התנגדותו העקרונית לתכנית באומרו כי אין היא מוצדקת והיא אף מוזיקה מבחינת האינטרס הדתי. מגמת הדבר היא כבוד הדת, ואין ספק שבית-כנסת מפואר הוא לכבוד ולתפארת, אולם כבודו של בית-כנסת נקבע על-ידי המתפללים בו יום-יום ולא על-ידי מספרם בחגים. כל זמן שאין יומרה של בית-כנסת מרכזי, ובירושלים ישנם מאות בתי-כנסיות, תופס גם "ישרון" את מקומו ביניהם, אולם אם יוקם בית-כנסת מרכזי, במקום "ישרון", קיים החשש שהוא ידחה כמה מן המתפללים הקבועים ב"ישרון" כיום. עוד הוסיף כי בית-כנסת לתצוגה ולראווה — אינו לכבוד הדת ואין צורך בבית-כנסת למחללי שבת הבאים רק ב"מים הנוראים". לשם כך אין צורך לגייס כספים ולהשקיע מאמצים.

פרוץ ל. וישליצקי תמך חלקית בדברי פרוץ' לייבוז'ץ והביע דעתו כי על הנהלת "ישרון" להכין תכנית להגדלת מספר המתפללים בבית-הכנסת, אף בימי חול. כן שאל מה יהא גודל בית-הכנסת המרכזי, אם יוקם. יתר המשתתפים בויכוח, תמכו כולם עקרונית ברעיון הקמת בית-הכנסת המרכזי, בהסתמך על החלטה שנתקבלה בנידון לפני מספר שנים. עם זאת ציין מר ש. הכהן ויינגרטן כי בדברי חז"ל יש פנים לכאן ולכאן ויש מי שסובר שבית-כנסת גדול ומפואר, אינו לרוח היהדות. הוא הוסיף כי בחז"ל נהגו לבנות בית-כנסת קטן ליד בית-הכנסת הגדול, שהיה ריק בימי השבוע, ועל כך יש לחשוב גם כאן. עם זאת — אמר — איננו פטורים מלדאוג לאותם יהודים הבאים רק מספר פעמים בשנה להתפלל. דעה דומה הביע גם מר. מ. שרף. הוא תבע עם זאת זהירות באשר לצביון הגוף המייסד של בית-הכנסת (הכולל, לפי ההצעה, גם את שלושת השרים הדתיים בממשלה), באומרו כי אם רוצים שכלל הציבור יאכלס את בית-הכנסת המרכזי, אסור שמספר ניכר מן המייסדים יהיה בעל צביון פוליטי מובהק, שעה שגופים דתיים אחרים אינם מיוצגים בגוף זה. גישה מעשית גילה מר ז. פרושק שחזר והביע את הצורך בבית-כנסת מרכזי לכל יהודי ירושלים והתפוצות. הוא אמר כי יש לגשת לאיתור המגרש ולהכנת תכנית הבניה. גם ד"ר נ. אלוני ציין בדבריו כי בירושלים יש כיום בניין הכנסת, מוזיאון ישראל ובנייני ציבור אחרים ורק בית-כנסת מרכזי חסר לפי שעה. מר מ. א. יפה, מ"היכל שלמה" אמר כי ב"היכל שלמה" אין די מקום בשבתות ותפילות רבים העולים לרגל לירושלים מתאכזבים בבואם משום שאין בעיר בית-כנסת מרכזי. ירושלים — אמר — היא כיום המקום היחיד בעולם בו אין בית-כנסת מרכזי. בציבור, בארץ ובעולם, ניכרת התעוררות דתית ואם לא יתעוררו עתה החוגים המתאימים, לבניית בית-הכנסת המרכזי, יש חשש כי גורמים אחרים, שאינם עומדים על בסיס ההלכה במלואה, יטלו את היוזמה לידיהם. אשר למקורות המימון, אמר כי כל העם היהודי בעולם צריך להשתתף בתרומות לבניין בית-הכנסת המרכזי בירושלים וכבר נתקבלו פניות בנידון מחו"ל. גם מר ב. דובדבני אמר כי הודות ליוזמת "ישרון" ו"היכל שלמה" ניתן להגשים את התכנית ואם לא יעשו זאת שני גופים אלה — יימצא גוף אחר ואז, חלילה, תהא זו "בכיה לדורות". יש כיום בעולם היהודי גורמים שלהם כסף והם מעוניינים בכך — אבל אין הם לרוחנו. הוא הגן על חלקם של השרים הדתיים בגוף המייסד באומרו כי כניסתם לעניין אינה פוליטית, אלא אישית. מר י. מ. גלעדי הביע את התקווה כי ניתן יהיה לגשת למפעל מתוך אחוה ורעות, ולא תוך מריבות ולפי הצעתו תכנס אסיפה כללית נוספת, בזמן הקרוב, לסיכום הדיון לקבלת החלטות.

בויכוח השתתפו עוד: מר ז. בלומנצוויג, מר ר. מילר, מר פרקש וד"ר ר. כצנלסון.



על פרשת השבוע דרשו: בשבת פ' תולדות — ד"ר חיים חמיאל; בשבת פ' ויצא — מר צבי קפלן; בשבת פ' וישלח ד"ר יצחק אייזנר; בשבת פ' וישב — הרב שאר-ישוב כהן ובשבת פ' מקץ — הרב אליעזר רקובסקי.



מסיבת החנוכה המסורתית, שאורגנה על-ידי ועד נשי "ישרון" נערכה בבית-הכנסת ביום ראשון, גר רביעי של חנוכה. התכנית כללה: הדלקת גר חנוכה, רשמי סיור במוזיאון אירופה מאת מר ברוך דובדבני, הקראות ופליטונים ושירה בציבור בלווי אקורדיון. כן נערכה הגרלה בה הוגרלו פרסים לזוכים.

שהשמחה במעונם

למצוות הגיעו, בשבת פ' תולדות, אליהו קוסובסקי. הראשי לישראל, הרב י. א. אונטרמן. בשבת פ' מקץ ברכו בשם בית־הכנסת — מר א. עליאש. חיים בזק הגיע למצוות נפת־לי־דניאל הפנר. בדרכו בשם "ישרון", היה ב־מצוה בשבת פ' וישלח וזכה לברכתו של הרב הרב יעקב שכטר.

הרב יעקב שכטר לגבורות

לרב יעקב שכטר, מן החברים הותיקים בהסתדרות "ישרון" מלאו בימים אלה שמונים שנה, וברכת ציבור חברי הסתדרות "ישרון" ומתפללי בית־הכנסת שלוחה לו מעומק הלב. יאריך ימים ושנים בבריאות גופא ונהורא מעליא, עד מאה ועשרים.

הרב שכטר נולד ב"ב בכסלו תרמ"ז בעיר פרומושיקה ברומניה, מקום שם שימש אביו, הגאון הרב ר' אברהם, מרא דאתרא למעלה מארבעים שנה. לאחר שרבץ באוהל תורתו, הוסמך לרבנות בשנת תרע"א. בשנת 1913 קיבל את משרתו הראשונה בגאלאץ, רומניה ומשם הוזמן, בשנת 1920, על־ידי קהילת יהודי רומניה במנצ'סטר, אנגליה. לאחר מכן, ב־1926, הוזמן למלא משרת רב ראשי באירלנד הצפונית, במקומו של הרב הרצוג זצ"ל, שנתמנה רב ראשי בדובלין ואחר־כך בארץ־ישראל. בתוקף תפקידו הוזמן פעמים מספר כאורח בארמון המלוכה בלונדון.

עם פרוץ המלחמה, בספטמבר 1939, שרת כרב צבאי בלי מדים ודאג לבעיותיהם האישיות והרוחניות של החיילים היהודיים. הערכה לפעולתו הציבורית מצאה את ביטויה בהצהרה מיוחדת שפרסם ראש עיריית בלפסט, במלאת 25 שנה לכהונתו כרב הקהילה. בין השאר נאמר בהצהרה כי "העיר מתגאה בו כאדם בעל מוסריות גבוהה המשמשת דוגמה ומופת והמציינת אותו כאישיות דגולה ובולטת".

בשנת 1954 פרש מכהונתו ועלה לירושלים. כאן הוא ממשיך בהרצאת תורה ובעבודתו התורנית־ספרותית. בין השאר תרגם, בשנת 1931, את מסכת סנהדרין לאנגלית, הוציא לאור, באנגלית, את "מבוא התלמוד" של הרב צבי הירש חיות ז"ל והוציא כתבי יד של אביו. כן פרסם קובץ מאמרים בשם "שארית יעקב", "ספר משלי בדברי חז"ל" ובימים אלה עומד להופיע ספרו "דברים לדור", אוסף מאמרים, מסות ושיחות, שרבות מהן הושמעו ב"ישרון".

בלייפציג שבגרמניה המזרחית. נחנך גלעד לזכר 40.000 מיהודי העיר שנספו בשואה.

תיקון טעות

וטוענים את טענותיהם בצורת מדרש־כתובים. משכי־לים עושים כך אצל מאפו, חסידים עושים כך אצל פרץ וחלוצים עושים כך אצל עגנון; וכן בסיפורי ההיתוליים של שלום־עליכם.

במאמרו של מ. גרטנר "מדרש־פיוט — דרכים בדרוש ובמגידות" ("טורי ישרון" ו-1) נשמטה שורה אחת בקטע האחרון וצריך להיות: 'בדומה לכך נמצא בסיפור־רי המספרים את גיבורי העלילה משותחים זה עם זה

מוסד הרב קוק

ת.ד. 642 ירושלים

כתבי מהר"ל מפראג — מבחר

במבחר כתביו שבמהדורה זו (בשני כרכים) הובאו עיקרי הענינים בסדר רצוף, ככל האפשר, וגופי הרעיונות בלי כפל דברים.

סידר, ערך והקדים מבוא אברהם קריב.

המחיר : —12 ל"י

ספרי הראי"ה קוק

אגרות הראיה

כרך ראשון : אגרות משנות תרמ"ח—תר"ע

כרך שני : אגרות משנות תרע"א—תרע"ה

כרך שלישי : אגרות משנות תרע"ו—תרע"ט

המחיר : —8 ל"י

המחיר : —8 ל"י

המחיר : 8.50 ל"י

אורות

פרקי הספר : אורות מאופל, למהלך האידיאות בישראל, זרעונים, אורות

ישראל.

המחיר : —5 ל"י

אורות הקודש

כרך ראשון : חכמת הקודש, הגיון הקודש

כרך שני : הקודש הכללי, החיות העולמית, האחדות הכוללת,

הטוב הכללי

כרך שלישי : מוסר הקודש, דרך הקודש

המחיר : —8 ל"י

המחיר : 8.50 ל"י

המחיר : 9.50 ל"י

עולת ראייה — סדר תפלה

כרך ראשון : תפלות לימות החול, ראש חודש, חנוכה, פורים,

ברכות

כרך שני : תפלות לשבת ומועדים

המחיר : —10 ל"י

המחיר : —10 ל"י

שולם
ירושלים
408