

בטורי ישרון

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

גליון חנוכה

דב כץ: אשיות התורה

✱

אלחנן סמואל: ימי החנוכה בתלמוד ובהלכה

✱

מאיר גרטנר: מדרשי פיוט – דרכים בדרוש ובמגידות

✱

יוסף היינימן: כשעמדו שבטים על הים

✱

מאיר י. פרת: ממנהגי אמסטרדם

✱

אליקים בן־מנחם: בית-הכנסת של ש"י עגנון

זכוני התפילה לחודש כסלו תשכ"ז

שבת פ' ויצא ו כסלו, 19.11.66	הדלקת הנר 4.02, מנחה 4.25, קבלת שבת 4.40, שחרית 8.00, מנחה גדולה 12.45, מנחה 4.15, משנה ברורה 4.35, ערבית במוצש"ק 5.15	ימי חול: מנחה 4.25 ערבית 5.15
שבת פ' וישלח יג כסלו, 26.11.66	הדלקת הנר 4.00, מנחה 4.20, קבלת שבת 4.35, שחרית 8.00, מנחה גדולה 12.45, מנחה 4.10, משנה ברורה 4.30, ערבית במוצש"ק 5.10	ימי חול: מנחה 4.20 ערבית 5.10
שבת פ' וישב כ כסלו, 3.12.66	הדלקת הנר 3.59, מנחה 4.20, קבלת שבת 4.35, שחרית 8.00, מנחה גדולה 12.45, מנחה 4.10, משנה ברורה 4.30, ערבית במוצש"ק 5.10	ימי חול: מנחה 4.20 ערבית 5.10
שבת פ' מקץ (שבת חנוכה) כו כסלו, 10.12.66	הדלקת הנר 3.59, מנחה 4.20, קבלת שבת 4.35, שחרית 8.00, מנחה גדולה 12.45, מנחה 4.10, משנה ברורה 4.30, ערבית במוצש"ק 5.10	ימי חול: מנחה 4.20 ערבית 5.10

מדי יום שני, בשעה 8.00 בערב, נותן הרב ב. זולטי שיעור במסכת גיטין ומדי יום רביעי, ב-8.00 בערב, מתקיים בבית-הכנסת שיעורו של הרב ע. שטיינולץ ב"משנה תורה" לרמב"ם.



פלתורס

ביטוח - תיירות

נסיעות - מטען

* כל ענפי ביטוח

* טיולים מאורגנים

לקבוצות וליחידים

משרד ראשי:

תל אביב, אחד העם 28, טל. 50851

טורי ישראל

ירחון בהוצאת הסתדרות "ישרון", ירושלם
בעריכת מיכאל ששר

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

המערכת וההנהלה ת.ד. 7018 ירושלם

שנה ב, גליון ו"ז, ראש-חודש כסלו, 14 בנובמבר 1966

ה ת ו כ ן :

- 2 זמני התפילה
- 3 טור הטורים
- 5 הרב ד. כץ: אשיות התורה
- 10 הרב א. סמואל: ימי החנוכה בתלמוד ובהלכה
- 13 ד"ר מ. גרמנר: מדרשי פיוט — דרכים בדרוש ובמגידות
- 17 הרב ד"ר י. היינימן: כשעמדו שבטים על הים
- 21 ד"ר מ. י. פרת: ממנהגי אמסטרדם
- 23 א. בן-מנחם: בית-הכנסת של ש"י עגנון
- 25 ב. קופובסקי: האשה באספקלריית חז"ל
- 28 ח. י. מאי: לבעיית נתוחי מתים
- 31 ד"ר ז. פלק: הרב פרוש' בנימין דה-פריס ז"ל
- 33 מכתבים ל"טורי ישרון"
- 35 ויהי בישרון

טור הטורים

מאי חנוכה?

במדינת ישראל שקמה בכח נצחון המעטים נגד הרבים, אך לא תמיד בכח האמונה בהשגחה אלוקית, חג החנוכה הוא אולי הפחות פרובלמאטי שבכל החגים. ברור שאין כוונתנו בכך לציבור הדתי, שלגביו "הימים הנוראים" ו"שלוש רגלים" הם בעלי חשיבות גדולה בהרבה, אלא לגבי אותו ציבור הרואה וחש עצמו יהודי, מבלי שהוא מוכן להעניק משמעות דתית מחייבת לעובדה זו. עובדה היא שחג החנוכה נתפס כיום אצל אותו ציבור כחג לאומי, בו תופס אלמנט הגבורה מקום בראש, בחינת בחיל ובכח, אבל לא ברוח. אולם כלום יש לחילון (סקולריזציה) זה יסוד במהלך ההיסטוריה היהודית, שכל העם — אף זה שאינו מקיים מצוות בהקפדה — מבקש להיות ממשיכה הלגיטימי? נראים הדברים שאחת הסיבות — אם לא העיקרית — למיעוט המקורות ההלכתיים בנוגע לחנוכה נעוצה בכך שאחריתה של מלכות החשמונאים, מבחינה דתית, בישה את ראשיתה ודוקא בכך שהדגש הושם על הגבורה הגופנית, תוך המעטת אלמנט הנס הדתי שהביא לחנוכה המזבח מחדש. עם זאת אין ספק שבאלפיים שנות הגלות שוב חזרה התפיסה הדתית המקורית ותפסה את מקומה בתודעת רובו המכריע של העם בכל מקום בו ישב.

תפיסה זו נשחנתה מיסודה במדינת ישראל, לא רק ביחס לחנוכה, אלא לגבי כל החגים. לחג הפסח משתדלים לשוות אופי חקלאי, שהוא רק אחד המוטיבים של החג, לפי התפיסה הדתית, והוא הדין ביחס לשבועות וסוכות. אין צריך לומר שגם משמעותו הדתית של חג הפורים נתערטלה בקרב הציבור שאינו מקפיד בקיום מצוות ועל כן מובן מדוע כה פרובלמאטיים, בציבור זה, החגים בה"א הידיעה, כלומר "הימים הנוראים" שלהם קשה למצוא משמעות חילונית, מאחר שבהם אין הטבע והחקלאות, ואף לא הלאומיות, מודגשים.

למעשה נתפס חג החנוכה בעיני רבים כמין מהדורה עתיקה של יום העצמאות ואולי לא מקרה הוא שבמסגרת המאמצים לשוות ליום העצמאות אופי חגיגי (לאו דוקא דתי) הוצע כבר לא-פעם להדליק נרות במנורה מיוחדת, בדומה לנוהג — שאינו אלא מצווה דתית המורכבת ממספר דינים ודקדוקים! — בחג החנוכה.

שימוש חיצוני זה במספר סמלים דתיים, תוך ריקון תוכנם הדתי המקורי והלגיטימי אופייני לרבים משטחי חיינו הציבוריים במדינת ישראל. כך למשל נקבע חוקית, על-ידי הכנסת, כי השבת היא יום המנוחה הרשמי של המדינה, אולם מכאן ועד לשמירת שבת, רחוקה, למרבה הצער הדרך. מנקודת מוצא אחרת ניתן להחיל דבר זה גם על השימוש בשפה העברית, שאיבדה לגבי רבים כל משמעות של "לשון הקודש", משום שלגבם אין התפילה — אף לא בשבת וחג קיימת למעשה.

לכאורה מכוונים דברים אלה בעיקר כלפי הציבור שאינו מעניק משמעות דתית לחייו, אולם בשל החילון של חיינו ושל התקופה בה אנו חיים, הולך ותופס אלמנט הגבורה הפיונית בחג החנוכה את מקומו העיקרי גם בתודעת רבים בציבור הדתי, וביחוד בקרב הנוער. משום כך מן הדין לחזור על דברי הנביא, שאנו קוראים בהפטרה לשבת חנוכה: "לא בחיל ולא בכח, כי אם ברוחי" אמר ה' צבאות", כציון דרך למשמעות האמיתית שיש להעניק לחנוכה, כמו גם לחיינו בימי חול ומועד אחרים.

האמנם להר"ם ?

מאז החל "טורי ישרון" להופיע, נתפרסמו בו מספר לא קטן של מאמרים על נושאים דתיים המעסיקים את הציבוריות הישראלית. בפרסום מאמרים אלה נוקטת המערכת בקו שהציבה לעצמה, עם ייסוד הבטאון, דהיינו: ליבון מכלול הבעיות הדתיות — כמו מעמד הרבנות, דת ומדינה, חוק נישואין וגירושין, וכו' — מנקודת מוצא דתית-הלכתית ומתוך גישה שאין לה אלא טובת העניין עצמו. טבעי הוא אפוא שבמסגרת זו אף נתפרסמו ב"טורי ישרון" מספר מאמרים, מנקודות מבט שונות, על בעיית ניתוחי מתים, המעסיקה זה חודשים את הציבוריות הישראלית. אך נראה כי לא כל מה שפורסם בסוגיה זו ב"טורי ישרון", נשא חן בעיני חוגים מסוימים, וכתגובה על מאמרו של צ. זינגר "הרב סולובייצ'יק על ניתוחי מתים" ("טורי ישרון" ה) נתפרסמה ב"הצופה" ידיעה שכותרתה "להד"ם", בה מוסר סופר אותו עתון בארה"ב: "בבטאון של ביהכנ"ס 'ישרון' בירושלים פורסם מאמר מאת אחד מסופריו בו הובאה דעתו של הגאון הרב יוסף דוב סולובייצ'יק בדבר ניתוח מתים לפי ההלכה. בצטוט מן המאמר הזה 'הוכתרה' דעתו של הרב ב'הארץ' (מיום 21 לספטמבר) בכותרת: 'הרב סולובייצ'יק: ההלכה מתירה נתוח גופות' (הדגשת המערכת). מתוך גופה של הידיעה ברור — ממשיך אותו סופר לכתוב — שההלכה מתירה רק במקרים יוצאים מן הכלל, והם בהסכמת הקרובים, אבל הכותרת עלולה להוליד שוללי. אותו כותב נכבד, שכנראה אינו זהיר בעטו, כתב מה שכתב מבלי לקרוא כלל את מאמרו של צ. זינגר על דעתו של הרב סולובייצ'יק בעניין זה. די לו, בידיעה מעוקמת בעתון שאינו חשוד על אהדה יתירה לכל מה שריח דת נודף הימנו ואף המערכת (המשך בעמ' 20)

אשיות התורה (ב)*

דב כץ

(תשובה נוספת למאמרי של פרופ' י. ליבוביץ על "המדע ודת ישראל" ו"אמונה, תיאולוגיה, מדע")

את שמה של דת ישראל, יפרש אותה כאשר לא נתפרשה מעולם, ידלה ממנה את מה שטוב בעיניו ויעשהו עיקר וכו', אולם מבחינה דתית אין ענין בדתיות אלא מצד זיקתה למציאות ההיסטורית-מסורתית של עם ישראל" (שם, עמ' 28).

אכן, דברים אלה נכונים מאד. ברם, אם המחבר מבין כלל זה לגבי אלה שאינם גורסים מצוות מעשיות, למה לא יהפוך ביקורת זו גם כלפי עצמו. אף מי שמקיים מצוות מעשיות אבל יוצק בהן תוכן אחר — בניגוד למקורות היהדות ומתאים את משמעותן ל"מציאות הדתית החיה" לפי צורך השעה והמקום, גם לדתיות אין זיקה למציאות ההיסטורית-מסורתית של עם ישראל.

אין זו רק שאלה של מציאות היסטורית-מסורתית, אלא מי שאינו מאמין שהדת ניתנה מפי הגבורה ואין רשות לשום בריה בעולם להכניס בה שינוי כל שהוא; ושמשמעותן של המצוות משולבת ביסודות האמונה והשקפות היהדות המקוריות — אין לדתיות כל יסוד ושום הגיון.

מטרת הבריאה ותעודת האדם

מכאן לעצם דעותיו של המחבר. הוא קובע שאין האדם מהווה תכליתה של הבריאה, אלא שהתכלית היא מחוץ לבריאה, ולכן אין לראות את מטרת האדם — בשלמות המוסרית האישית שלו, כי אם בעבודת ה' המתבטאת בקיום המצוות; ואילו שלימותו המוסרית על כל מעלותיה ומדותיה, אינה תכלית לעצמה כי אם אמצעי ומכשיר המסייעים למטרה, כלומר לעבודת ה' על ידי קיום המצוות (מתוך הרצאותיו). ומתוך כך הוא קובע: "מצוות התורה הן התכנית של עבודת ה' ולא התכנית של תיקון חברתי, מוסרי או אינטימלי של האדם או של האנושות" (טורי ישרון א, עמ' 7). בעקבות שיטתו זו, אין הוא מוצא פגם בקיום מצוות ללא כוונה וללא צירוף הלב והרגש והוא מחשיב אף "מצוות אנשים

מאמרו "המדע ודת ישראל" (טורי ישרון א) וגם בספרו "תורה ומצוות בזמן הזה" (ת"א, תשי"ד) עומד פרופ' ליבוביץ על משמעותן של המצוות המעשיות, ורוב דבריו נוגדים למקורות תינו וליסודות אמונתנו.

הוא אינו מתיימר כלל לכוון דעותיו לפי מקורות היהדות ומציין במאמרו: "דת ישראל האמורה כאן היא היהדות כנתון היסטורי-אמפירי, התגלמותה בפועל של דת ישראל במציאות הריאלית של שומריה ומקימיה — להבדיל מתפיסות והערכות של היהדות שכולן סובייקטיביות". וב"הקדמה למאמרו "מצוות מעשיות" בספרו, הוא כותב ביתר בהירות: "אנו נעסוק במצוות מעשיות כאלמנט של המציאות הדתית החיה וכו'. במשמעותן של מצוות מעשיות לגבי דתיות ישראלית, שאנו חיים אותה ומסוגלים לחיות אותה בשעה זו ובמקום זה". והוא מסביר: "מבחינה זו לא איכפת לנו מה הגו הוגי דעות, ואפילו הם מוחזקים עמודי היהדות, או איוו הכרעה דוגמטית נמצאת בענין זה במקורות היהדות. אנו רשאים להניח שכל פסוק וכל מדרש וכל מאמר חז"ל או מאמר פילוסופי שאפשר לצטט בוויכוח זה, ידוע גם למחבר, אלא שאני במתכוון בוחר לי את הדברים המשמשים אילוסטרציה למה שאני אומר מדעית, ואין אני אומר על סמך (הפירור שלו) הדברים האלה" (שם, עמ' 10).

דברי הקדמה אלה מוזרים מאד. מחד, דוגל המחבר בשם הדת ורואה את דרך היהדות בעבודת ה' ובקיום תורה ומצוות; ומאידך, הוא נוטל את כל בסיסם, משום שאינו מקבל את מקורות היהדות מדור דור כאסמכתא והוא מפרש אותם ככל העולה על רוחו.

בספרו מותח ליבוביץ ביקורת על אלה שאינם מקבלים עליהם עול תורה ומצוות; "היום יתכן שאדם מישראל ימרוד בדתיות זו ומבלי לגטוש * ראה גם "טורי ישרון" ג.

תורת היהדות מגמתה ומטרתה אפוא לרומם את דמותו של האדם — תוך אמונה והידבקות באלקים — לדרגות אנושיות עילאיות, ולהעלות את חלקו האלקי ויסודותיו הרוחניים עד כדי שלימות וזו תכליתה של הבריה.

המצוות המעשיות

מעשי המצוות יוצרים מסגרת לאדם. הם כובלים את רצונותיו ויצריו ומשעבדים אותו לערכים נעלים ונשגבים, וכל מי שפורק מעליו עול מעשי המצוות, מתפרק מכל קשר עם אמונת ישראל ותורת ישראל. הודות לתורת המעשים, עוצבה דמותו של עם ישראל, ומסגרת המעשים היא ששמרה עליו בתפוצותיו שלא יתבולל בין העמים.

אולם עם כל ערכם ויעילותם של מעשי המצוות, אין הם תכלית לעצמם. המעשים הם אמצעים למטרה; הם גורמים ומכשירים חינוכיים להדריך את האדם ולחנכו, להעלותו לרמה רוחנית גבוהה ולהביאו למטרתו הסופית שהיא השלימות. וכך קבעו חז"ל: הכתוב אומר "אמרת ה' צרופה" (תהלים יח, לג). "ואמר רב: לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות. וכי מה איכפת לו לקב"ה למי ששוחט מן הצואר או מי ששוחט מן העורף? או מה איכפת לו בין אוכל טמאות לאוכל טהורות? הרי לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן הבריות" (בראשית רבה מד). אלקי ישראל הוא למעלה ממושגי בני אדם ואינו זקוק למצוותינו ולעבודתנו, וכל המצוות לא ניתנו אלא ליעילות האדם, כדי לצרפו ולזככו.

וכך מסביר הרמב"ן: "שאין התועלת במצוות להקב"ה בעצמו, אבל התועלת באדם עצמו, למנוע ממנו נזק או אמונה רעה או מידה מגונה או לזכור נסים ונפלאות הבורא יתב' ולדעת את ה'. וזהו 'לצרף בהם' — שהיה ככסף צרוף". הוא מביא דוגמאות מהמצוות האיסוריים שמטרתן "להיותנו נקיי הנפש, חכמים משכילי האמת וכו' ללמדנו המדות הטובות וכו' לזקק את נפשותינו וכו', וכולם לתועלתנו בלבד". ומוסיף כי "זה דבר מוסכם בכל דברי רבותינו". מירושלמי בנדרים הוא מוכיח "שאפילו הלולב והסוכה והתפילין וכו' אינן לכבוד השי"ת — כי כבודנו וסיפורנו

מלומדה", משום שלדעתו אין עבודת ה' מתבטאת בהכרה, במצפון, במוסר או בערכים אחרים, כי אם בביצוע הפונקציונאלי של המצוות המעשיות, שרק בהן יש ביטוי לרצון ה', וזו כל המטרה. לכן הוא קורא "דת המצוות" או "דת אינסטי-טוציונלית" (במאמר "מצוות מעשיות" בספרו).

אך לפי מקורות היהדות הדברים הפוכים. ראשית יש לציין שאין תכלית הבריה מחוץ לבריה. חז"ל מציינים במקומות שונים שהעולם לא נברא אלא בשביל האדם. על הכתוב "כי זה כל האדם" (קהלת יב) דורשים חז"ל: "כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה" (ברכות ו; וראה שם רש"י: "בשביל זה — שיברא זה"). וכן אמרו, שלאחר שברא הקב"ה את אדם הראשון, אמר לו: "ראה מעשי כמה נאים ומשובחים הם, וכל מה שבראתי בשבילך בראתי, תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי" (קהלת רבה פ"ו). ועוד ועוד. והכרה זו היא מחובתו של כל אדם: "כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם" (סנהדרין לו).

התורה מגלה לבני האדם את יסודות השלימות. לשם כך הקדימה את חלקה הראשון שבו הציגה ויית למצוות ספורים, — כל תוכנו מתמצה בער-כים: ערכים של הכרה, מעלות נפש, מדות, יחסי אנוש, מוסר, נימוסים וכדו'. למטרה זו פורטו תולדות קדמוני האנושות וסיפורי האבות שהם דוגמה ומופת לערכים אלה, לחיוב ולשלילה, בבחינת "מעשי אבות סימן לבנים". חז"ל קוראים לחלק זה סל התורה בשם "דרך ארץ", ורואים בו את היסוד הראשון לתורה (ראה ויקרא רבה ט"ו: "כ"ו דורות קדמה דרך ארץ את התורה"). הם העריכו חלק זה שבתורה ביותר עד שאמרו: "יפה שיחתם של עבדי אבות מתורתם של בנים" (ב"ר כד). עם מתן התורה, נצטוונו על חיוב השלימות במצוות רבות. מלבד מצוות עשה ולא תעשה שבאמונה וידיעת ה', ציוותה התורה גם על שלימות האדם ביחס למקום — במצפון, במחשבה, בתחושה ובהרגש, כגון: יראת ה', אהבת ה', דביקות בה', הכנה, בטחון, עבודה שבלב ועוד. כן ציוותה התורה על שלימותו של האדם במדותיו, ביחסו לעצמו ולזולתו.

(“מדבר שקר תרחק”, שמות כג, ז); בריחה מכבוד ומהתנשאות; התרחקות מכעס ומקפדנות; הימנעות מקנאה; זריות והימנעות מעצלות; מנחת הנפש; הצנע לכת; דרך ארץ ונימוסין (מדברי הנביאים, הכתובים וחז”ל), ועוד ועוד.

מדברי חז”ל יוצא שגם מטרת המצוות שבין אדם לחברו אינה טובת הזולת, כי אם טובתו של מקיים המצווה, כדי להטביע בנפשו את שלימות המדות (ראה רמב”ן לדב’ כו, ו).

עובד ה' ועובד עצמו

ל יבוביץ טוען לעומת זאת: “דת המספקת צורך בכל אחד מן המובנים של צורך, בין צורך הקיבה ובין צורך “הנפש”, בין לגבי מה שמכונה “גוף” ובין לגבי מה שמכונה “רוח” — שכולם אינם אלא בחינות שונות של הישות “אדם” — כל דת המספקת צורך, או מגשימה ערך אנושי, איננה בגדר עבודת השם, אלא בגדר עבודת האדם את עצמו או את חברת האדם או את המין האנושי” (טורי ישרון א, עמ’ 6). על דברים אלה הוא חוזר בספרו בצורה חריפה יותר: “כל זמן שדתיותו של אדם אינה מבטאה אלא את הכרתו האישית, את מצפונו, את מוסרו, את ערכיו — אין מעשהו אלא עבודה שהוא עובד את עצמו וממילא הוא מרד במלכות שמים וכו’. כל פעולה שבה האדם מספק את צרכי עצמו — בין צרכיו הגשמיים ובין צרכים רוחניים או נפשיים — עבד דת עצמו היא ולא עבודת אלקים. ואם האדם מכניס בפעולה זו משמעות דתית, נמצא הוא עושה את אלקים אמצעי וכלי שרת לעצמו”.

כאן יש ערבוב של מושגים גשמיים במושגים רוחניים. חז”ל מזהירים אותנו שלא נהי’ “כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס” (אבות פ”א משנה ג), אבל כוונתם לפרס של הנאות גשמיות, כבוד ושבח, או אפילו שכר בעולם הבא, כי עבודה לשם מטרות אלו היא בבחינת “שלא לשמה”. ואמנם גם בעבודה שלא לשמה אין לר”א “מרד במלכות שמים”, כי הרי אמרו חז”ל: “לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אף-על-פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה יבוא לשמה” (פסחים ג). אולם אבסורד הוא לומר על מי שמקיים את מצוות התורה ורואה בהן אמצעי לתי-

בתהלותיו כאפס ותהו נחשבו לו — אבל לרחם על נפשותינו” (הרמב”ן לדברים כב, ו). וכן גם מסבירים כל המפרשים הקדמונים שהמצוות המעשיות הן אמצעים להטביע בנפשות מעלות מסוימות, ולהיפך, מעשי העבירות פוגמים בנפש ומטביעים בה חסרונות מסוימים.

רבינו סעדיה גאון, הרואה באדם את תכלית המציאות ומחייב את העליונות המוחלטת, כותב בספרו “אמונות ודעות” (מאמר ב) ביחס למעשי המצוות: “הודיענו אלקינו יתב’ כי עבודת האדם אותו, כשהם רבים — נקראו זכויות, ושהמרותיו כשירבו נקראו חובות, וכי הם פעלים יפעלו בנפשות וישימום זכות או מטונפות... הזכויות כשירבו לנפש — תוך ותאיר, וכאשר ירבו עליה העוונות — תעכר ותחשך”. גם הרמב”ם ב”מורה נבוכים” (ח”ג פ’ כ”ז) כותב: “כוונות כל המצוות לשני דברים, והם תיקון הנפש ותיקון הגוף”.

ר’ יוסף אלבו, לאחר שהוא קובע ב”ספר העיקרים” שתכליתו של האדם היא השלמות, כותב (מאמר ג פרק כז): “שכל המצוות שבתורה, הן שיהיו מצוות עשה או מצוות לא תעשה — הם דרך להקנות השלמות האנושי או מדרגת-מה ממנו — בהיותן נעשות על הכוונה הראויה, כי לא עשיית המעשים הטובים בלבד תביא את האדם לחיי העולם הבא, אלא גם ההמנע מעשות המעשים הרעים מפני יראת ה’, יתן שלמות הנפש”.

אין להסתפק אפוא בקיום המצוות המעשיות בכוונה לשם מצוה בלבד, אלא יש לצרף כוונת הלב, מחשבה, רגש והתלהבות, באשר ההשפעה אינה באה רק מפעולות האיברים, כי אם בעיקר מהזיקה הנפשית וההתעוררות הפנימית.

ואם במצוות המעשיות שבין אדם למקום, המטרה היא שלמות האדם, על אחת כמה וכמה שזו המטרה הישירה — במדות ובמצוות שבין אדם לעצמו. מן התורה, מהנביאים ומדברי חז”ל, ריסון התאוות הגופניות וחמדת הממון (“לא תחמוד וכו’ ולא תתאוה”, שמות כ, יד; דברים ה, יח); הימנעות מקשיחות לב ומקשיות עורף (“ומלתם את ערלת לבבכם, וערפכם לא תקשו עוד” שם י, טז); תום ואמת והתרחקות משקר

קדושה ומוסר

בספרו כותב ליבוביץ: "יסוד היסודות של תחושת החיים והשקפת העולם הדתית התי-אוצנטרית היא שכל מעשי האדם הנובעים ממנו ומרצייתו, מצרכיו ומדחפיו הגשמיים, הרוחניים והנפשיים — חולין הם ואין לעשותם קודש" (שם, עמ' 23).

לפי מקורות היהדות, תלויה הקדושה בכוונת האדם, ובכוחו להפוך חולי חולין לקודשי קדשים. מוציא אדם בשפתיו על בהמה שתהא קרבן לה, הרי חלה עליה קדושה לרבות קודשי קדשים. אף על בהמה טמאה בכוחו להחיל קדושה לבדק הבית וכל הנהנה ממנה חייב קרבן מעילה; פושט אדם עור בהמה, מעבדו בתור קלף וכותב עליו ספר תורה, פרשיות של תפילין ומוזוזה — הרי נעשה עור זה לקודש; כורת אדם עצים ומייחד אותם לבית תפילה או לבית תלמוד, חל עליהם דין קדושה. ואף פעולה גשמית כגון אכילה ושתייה, בכוחו של אדם לקדש: "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ, ח) — "זכרהו על היין", ואם חביב עליו הפת, מקדש על הפת (פסחים קו). באמצעות היין והפת מקדשים את השבת; ואף על נישואי זוג מברכים: "מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקדושתו". ועל אחת כמה וכמה שהפעולות שאדם מבצע לשם שלמותו הרוחנית שעליה צייתה התורה, הן קדושות. ולא עוד אלא שבידו לכוון גם את צרכיו הגשמיים לשם שמים, כסיוע לאותה המטרה, ולהפוך אותם לקדושים, בבחינת "קדש עצמך במותר לך" (יבמות כ; וראה מסילת ישרים לרמח"ל פ' כו' ש"האיש המתקדש בקדושת בוראו, אפילו מעשי הגשמיים חוזרים להיות ענייני קדושה ממש", והוא בעצמו נהפך לקדוש, בבחינת מרכבה לשכינה, כביכול).

וכמה מגוחך להתבטא ש"המוסר הוא קטיגוריה אתאיסטית שאינה מתיישבת עם ההכרה הדתית או עם ההרגשה הדתית" (בספרו עמ' 11). המוסר הוא נשמת היהדות ועליו גאווה ותפארתה. אין הכוונה כאן למושג המוסר של שפינוזה, קאנט, הרמן כהן, אחד העם והדומים להם, כוונתנו למוסר של תורת ישראל, המשול ברוב מצוותיה ומשפטיות. כל דברי הנביאים חוזרים ערכי מוסר; החכם מכל אדם חיבר ספר מיוחד "לדעת חכמה ומוסר"

קונו הנפשי ולשלמותו הרוחנית, שהוא עובד את עצמו. להיפך, מי שמקיים מצוות ללא הכרה וללא מחשבה, וכחוק יבש בעלמא, ונותן חופש למידותיו מבלי לתקן, הוא זה המשועבד לרצו-נותיו וליצריו ועובד את עצמו; ואילו הרואה את תכליתו בתיקונו ובשלמותו ונלחם כל ימיו בעצמו, מרסן את יצריו תוך מאבקים מתמידים, מדביר את מאוייו הבשריים ומידותיו הפ-רועות ורוותם את כל כוחותיו ומאמציו להתעלות רוחנית ולהשלטת החלק האלקי שבו על החלק הגופני, הוא זה העושה רצון קונו ואין לך עובד ה' כמותו.

ואם זוכה אדם זה להעלות עצמו עד שהוא מרגיש בעבודתו אושר נפשי, הרי הגיע למדרגה גבוהה, כי התורה והמצוות לא ניתנו אלא להצ-לחתנו ולטוב לנו כל הימים (דברים ו, כד). התו-רה היא ששון לבנו ושעשוע רחננו (ראה תהלים קי"ט וע"ו); היא "תמימה ומשיבת נפש", וכל מצוותיה ומשפטיה הם "הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונופת צופים" (שם, כ). ואושר זה הוא התכלית בחיים, כי "לא נברא האדם אלא להתענג על ה'".

ואכן, דאגה התורה גם לבריאותו הגופנית של האדם ועל כך נצטוינו: "ויהי האדם לגפש חיה" (בר' ב, ז) — "נשמה שנתתי בך החייה" (תענית כב); "השמר לך ושמור נפשך מאד" (דברים ד, ט; וראה רמב"ם הל' רוצח פ"א הל' ד, הלומד מכאן חיוב שמירת הגוף). ויש דורשים חיוב שמירת הבריאות מהפס' "ונשמרתם מאד לגפש-כם" (שם ד, טו).

כמו כן הוקדשו בתורה פרשיות רבות וציוויים שונים לבעיות כלכליות וסוציאליות ולתיקון החב-רה, הישוב והמדינה, כגון: הלכות קרקעות, נכ-סים, עובדים, שומרים, הלוואות, סעד וכו'. וכבר עמדו על כך כל מפרשי התורה. נסתפק כאן במובאה מדברי הרמב"ן על הפסוק "ועשית הישר והטוב בעיני ה' למען ייטב לך" (דברים ו, יח): "מתחלה אמר שתשמור חוקותיו ועדותיו אשר צווד, ועתה יאמר גם באשר לא צווד, תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו, כי הוא אהב הטוב והישר, וזה ענין גדול, לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגת האדם..."

התורה בלשון "ממציא כל נמצא" ולא במונח "ברא". זוהי עלילה אכזרית ושוברו בצדו: באותו פרק מזכיר הרמב"ם כמה פעמים: "הבורא יתב"; "שברא הקב"ה בעולמו"; "מי שאמר והיה העור למ" ועוד. וכן הוא כותב בסיפורו על אברהם אבינו "שהשיג דרך האמת... וידע שיש אלו אחד... והוא ברא הכל" (הלכ' ע"ז פ"א, ג). יתר על כן, לשם הבהרת המושג בורא, הוא נוקט במונחים שונים: "ממציא כל נמצא"; "פועל לכל הנמצאים"; "פועל המציאות וסיבתו הראשונה" (ספר המצוות); "עילת מציאות הנמצאים כולם" (בפירושו לפ' חלק בסנהדרין, אשר לפי ניסוח מחבר "אני מאמין" את העיקר הראשון מ"ג העיקרים: "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתב' הוא בורא ומנהיג לכל הברואים").

הרמב"ם משתמש במקומות רבים גם במונחים: "מנהיג הגלגל"; "מנהיג העולם"; "רבון העולם"; "אדון כל הארץ"; "צור לכל"; ועוד. והרי שיטתו בקדמות הבורא, בחידוש העולם ובהנהגת הבריאה ברורה למדי בספרו "מורה נבוכים", בניגוד לשיטתו של אריסטו.

תמוהים גם דברי ליבוביץ על רש"י — שכאילו דעתו שאין "משמעות דתית" בחומש בראשית והוא לא נכתב אלא לשם תשובה לעכו"ם, שלא יאמרו ליסטים אנו. שרש"י אינו מעלה כלל על דעתו "שידיעת בריאת העולם ותולדותיו הוא תנאי הכרחי לאמונה ולקיום מצוות". ודברים אלה מסולפים. רש"י אינו שואל כלל ל"משמעות הדתית" של חומש בראשית, כפירושו של ליבוביץ, אלא ש"לא היה צריך להתייחס את התורה אלא מהחודש הזה לכם... ומה טעם פתח בבראשית" והכוונה שלא היה צריך להתייחס את התורה מכאן, אלא כפי שמסבירים המפרשים שהיו צריכים לכתוב דברים אלה בספר מיחד או בסוף התורה וכדומה. לא עולה על מחשבתו של שום בר דעת שחומש בראשית הוא מיותר, כי כל הכתוב בו; בריאת העולם; תולדות התפתחות האנושיות; אירועי הדורות הקדמונים; סיפורי האבות וכדו', הם היסוד של כל התורה. ורש"י בעצמו מפרש ש"ספר הברית" שקרא משה באזני העם לפני נתינת התורה בהר סיני כלל את הפרקים מבראשית ועד מתן תורה (שמות כד, ז).

(משלי א, ב), והוא קורא על מי שאינו מקבל דרך זו: "חכמה ומוסר אוילים בזו" (שם א, ז); רבים מהקדמונים חיברו ספרי מוסר מיוחדים, המבוססים על תורת היהדות המקורית, לרבות הרמב"ם ו"חובות הלבבות", שאינן "שיטות זרות שנקלטו מן החוץ" (שם, עמ' 12), אלא פרוש בסגנונה של אותה תקופה ובמושגי אותו הדור. מוסר זה הוא מוסר אלקי, וכל החוטא למוסר, חוטא לה. אין להבדיל בין "הטוב והישר" לבין "הטוב והישר בעיני ה'", כי מה שטוב וישר, הוא גם טוב וישר בעיני ה', ומי שעובר על מידת הטוב והישר, עובר על מצוות ה'. בוידוי "על חטא" של יום הכיפורים, מנויים בעיקר חטאים במידות, במוסר וביחסים לבריות, ומתוודים עליהם כעל חטאים לה'. אין להפריד בין זה לזה ולכולם מטרה אחת.

תשובה לתשובה

במאמרו האחרון (אמונה, תיאולוגיה, מדע — טורי ישרון ה) מביא ליבוביץ כללים מסוימים מדברי הרמב"ם וקובע שבהשגותי על מאמרו (טורי ישרון ג), נכשלתי והתעלמתי מכלל זה או אחר, ומתוך כך באתי לכלל טעויות. אולם לא מיניח ולא מקצתיה, שכן השגותי אינן נוגעות לכללים האלה. אני הצבעתי על כמה מעיקרי האמונה הנמנים בתור העשיין והלאוין הראשונים שבתורה, ומי שאינו מודה בהם הוא בכלל המינים. לא הבאתי אותם לא "מן האגדות", לא "מן המדרשים" ולא מ"דברי אחד הגאונים ז"ל", אלא מדברי כל הפוסקים הקדמונים, כולל הרמב"ם, שעליהם אנו סומכים למעשה בכל פסקי ההלכה והמצוה. אין זה נכון ש"אפשר להציג מן המקורות הגאונים של היהדות גם אסמכתה הסותרת אותם", כדברי ליבוביץ, כי אין בעיקרים הללו שום חילוקי דעות במקורות הנאמנים. ומי שאינו מקבל פסקיהם יבחר רק בהלכות המתאימות לרוחו ולהכרתו המדעית, הריהו בודה תורה מעצמו ואין מקומו בתחום היהדות המאמינה והנאמנה.

ליבוביץ בודה על הרמב"ם שכאילו "לא כלל חידוש העולם בעיקרי אמונתו", ושלפיו "העיקר, שהשי"ת הוא ראשון" אין לו משמעות ומבנית, ומשום כך משתמש הרמב"ם בפ"א מהלכות יסודי

ימי החנוכה בתלמוד ובהלכה

אלחנן סמואל

במגילת תענית

בימי הבית השני נקבעה שורה ארוכה של תאריכים כימי זכרון לנצחונות ולמאורעות שונים שארעו לאבותינו בימים ההם. תאריכים אלה נמנו ב"מגילת תענית" — בה מובאת רשימה עתיקה של ימים טובים שקבעו חכמי הסנהדרין בדורות ההם. בחלק מימים טובים אלה נאסרה התענית בלבד, ואילו באחרים נאסר אף ההספד למת. הקטע מ"מגילת תענית" אודות ימי החנוכה מצוטט בתלמוד הבבלי: "בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה — תמניא אינון. דלא למספד בהון ודלא להתענות בהון" (שבת כא ע"ב).

אולם אחרי חורבן הבית נמנו חכמי ישראל וגמרו: "הלכתא: בטלה מגילת תענית" (ראש השנה יט ע"ב). כי מה לנו עוד להזכיר את הנצחונות שנעשו לאבותינו בימי הבית השני — עכשיו כשבית המקדש חרב? חג שהוא זכר לנצחון צבאי, יש לו ערך רק כל עוד הנצחון הוא

חכמי הסנהדרין שבימי החשמונאים קבעו את שמונת הימים המתחילים בכ"ה בכסלו כימי זכרון למלחמות המצוה של יהודה המכבי וחבריו, בהן נצחו המעטים את הרבים, הטהורים את הטמאים, הצדיקים את הרשעים. ימי זכרון אלה יחדו בהדלקת נרות, בהלל ובהודאה — וכך אנו חוגגים את ימי החנוכה עד היום.

מה היה יחסם של חז"ל לימים אלה? — מענינת העובדה שבמשנה כמעט אין זכר לימי החנוכה ולמצוות הקשורות בהם. רבי יהודה הנשיא, עורך המשנה, ייחד מסכת שלמה למגילת אסתר ולימי הפורים, אולם את ימי החנוכה הזכיר רק פעמים אחדות דרך אגב, אפילו נרות החנוכה נזכרו במשנה רק פעם אחת ויחידה — במסכת בבא קמא. האמנם התעלמות זאת מימי החנוכה על-ידי עורך המשנה מקרית היא — או שמא יש בדבר כוונה מיוחדת?

מישור המדעי אין מכירים בבורא ובמנהיג; ואילו במישור הדתי מבצעים מעשים שהם בסתירה להכרה. נראה שהוא משלים עם דו־אנפיות זו, שכן במאמרו האחרון הוא עוד מחזק את שיטתו בצינו ש"רובם של היהודים הכשרים... אינם משכימים לביה"כ כדי לתת ביטוי והשקפה מסוימת על הבריאה ועל העולם, שעליהם אינם חושבים כלל, אלא כדי לקיים מצות תפילה בציבור". הדגשתו על "מצות תפילה בציבור" אינה מובנת, כי הרי בנוסח התפילה שבידינו, אנו מביעים הכרה בבורא העולם שהוא פועל הכל ומנהיג הכל, ואיוו תפילה בציבור היא זו כשמבטאים בשפתים מלים שאין חושבים כלל על כוונתן, או שאין מאמינים בהן ובכך מכזבים לפני הקב"ה?

מעשה בראשית, בריאת העולם והאדם, עשיית שמים וארץ וכל אשר בהם — נזכרים פעמים אין ספור בתורה, בנביאים, בכתובים ובדברי חז"ל. ואין להעלות על הדעת שבגלל כל חקירה מדעית — שליבוץ בעצמו מציין כמה ידיעתנו והבנתנו בה מצומצמת — יציאו את כל האמור מפשרות. אציין עוד כי יותר ממה שדרושות "רמה השכ" לתית מסוימת" ו"ידיעת האונטולוגיה של אריסטו" להבנת משנתו של הרמב"ם, נדרשת למדנות תורנית מובהקת וידיעה רחבה בש"ס ובמפרשיה כדי להתמצא באמונת ישראל ובערכי היהדות, ולא די בדרכי חשיבה תיאולוגיים בלבד. ליבוץ אינו משיב כלל על שאלתי איך אפשר לפשר בין הניגודים שבין הדעות והמעשים כשב-

מונאים ואף חנוכה המקדש בכ"ה בכסלו — אך אין שם זכר לנס פך השמן. אולם לדורות המאחרים, אחרי חורבן בית המקדש, מה להם ולנצח-הונותי הצבאיים של יהודה המכבי? ומה להם ולחנוכה בית המקדש — אחרי שהמקדש שמם? מעתה ההדגשה היא על אגדת נס פך השמן. הנר שהודלק משמן זה — אשו אש תמיד, לא תכבה לעולם. הנצחון הצבאי של יהודה המכבי — תקפו בטל עם חורבן בית המקדש, אך הנצחון הרוחני של דת האמת על אלילי יוון, המסומל בנר זה: "אורה — זו תורה" — תוקפו לעד ולעולם.

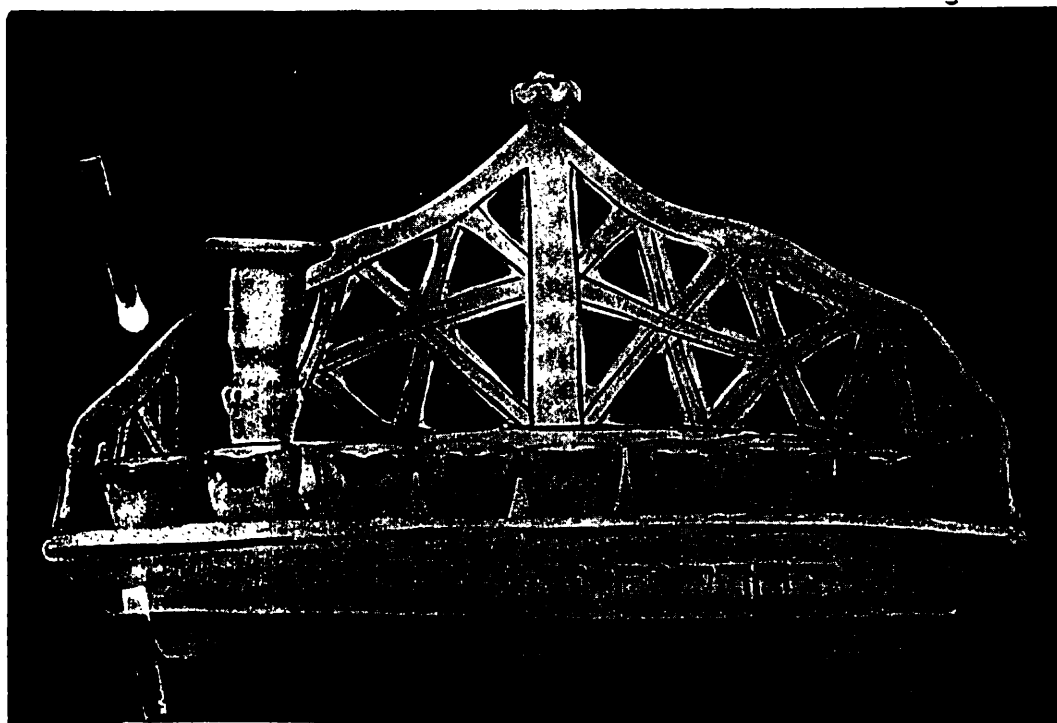
הלכות חנוכה

הבאנו את לשון הברייתא מ"מגילת תענית": "לשנה הבאה קבעום ועשאוּם ימים טובים בהלל והודאה" (שבת כא ע"ב). כאן המקור לאמירת הלל בשמונת ימי החנוכה, ולהוספת "על הניסים" בברכת "הודאה" של תפילת העמידה ושל ברכת המזון. הברייתא מונה את הימים בהם גומרים את ההלל: "י"ח יום בשנה ולילה אחד יחיד גומר בהם את ההלל, ואלו הן: שמונת ימי החג (סוכות) ושמונת ימי חנוכה ויום-טוב הראשון של פסח ולילו ויום-טוב של עצרת (שבועות)" (תוספתא סוכה פרק ג). אשר ל"על הניסים", אין גוסחתו מפורשת בתלמוד; נאמר שם רק שמזכירים של חנוכה ב"הודאה" בתפילה ובברכת המזון (שבת כד ע"א). הנוסחה הקדומה ביותר שבידנו מובאת במסכת סופרים: "ואומרים בהודיה: והודאת פלאות ותשועות כהנים אשר עשית בימי מתתיהו בן יוחנן כהן גדול וחשמונאי ובניו. כן עשה עמנו ה' אלקינו ואלקי אבותינו נסים ונפלאות יגודה לשמך לנצח" (מ"ס כ, ח). הלכות רבות נאמרו על נר חנוכה, וכולן באות להרבות את פרסום הנס. הברייתא אומרת: "מצות חנוכה — נר איש וביתו. והמהדרין — נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין — בית שמאי אומרים: יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פותח והולך; ובית הלל אומרים: יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך" (שבת כא ע"ב). וברייתא אחרת: "נר חנוכה מצוה להניח על פתח ביתו מבחוץ; אם היה דר בעליה

קיים, אולם אם אחרי הנצחון באה המפלה הצבאית — אין עוד לנצחון הראשון כל חשיבות. וכך היתה כנראה דעתם של מקצת חכמי ישראל, שאחרי חורבן המקדש אין עוד חשיבות אף לימי החנוכה, שכן נצחון המכבים עומם במפלת חורבן הבית. ואף ראינו "מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד" (ראש השנה יח ע"ב).

אולם דעתם של רוב החכמים היתה שימי החנוכה יש להם קיום גם עתה, כאשר בית המקדש חרב. רבי אליעזר, שהיה בלוד באותו יום שקבעו שם תענית, התרחץ בפומבי ורבי יהושע הסתפר ושניהם אמרו לאנשי לוד: "צאו והתענו על מה שהתעניתם", כלומר: עשו תשובה על התענית שקבעתם בחנוכה. ואף נפסק: אע"פ שבטלה "מגילת תענית" — חנוכה ופורים לא בטלו (ראש השנה יט ע"ב). וכן מוצאים אנו במסכת שבת של התלמוד הבבלי סוגיא ארוכה הדנה על מצות הדלקת הנר בחנוכה ועל יתר דיני ימים אלה לפרטי פרטיהם.

הבאנו לעיל את הברייתא מ"מגילת תענית" הקובעת שבשמונת ימי החנוכה אין להספיד את המת ואין להתענות. לברייתא הקדומה של "מגילת תענית", הכתובה בלשון הארמית והמונה את תאריכי הימים טובים שקבעו החכמים הקדמונים, בלי לתאר את המאורעות שגרמו לקביעת תאריכי כיום אלה כימים טובים (כנראה מתוך כך שבדורות הקרובים לתקופת האירועים היו אלה ידועים לכל) — יש פירוש נרחב, אף הוא ברייתא, שנתחבר בדורות מאוחרים יותר בלשון העברית, ובו מסופר על הסיבות ההיסטוריות שבעקבותם קבעו החכמים הקדמונים את הימים ההם כימים טובים. ראוי לשים לב לנימוק שניתן בברייתא זו לימי החנוכה: "שכשנכנסו יוונים להיכל, טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד; נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשאוּם ימים טובים בהלל והודאה" (שבת כא ע"ב). לא הנצח-הונותי הצבאיים של יהודה המכבי ואנשיו מודגשים כאן, אלא הסיפור על נס פך השמן. בספרי המכבים מתוארים הנצחונות הצבאיים של החש-



מנורת חנוכה מן המאה הי"ט, מאוספו של בנימין מינץ בורשא

שהזמן גרמה, ובדרך כלל נשים פטורות ממצוות כאלה — "שאף הן היו באותו הנס" (שבת כג ע"א). ובגמרא נשאלה השאלה: מי שאין ידו משגת לקנות יין לקידוש ונר חנוכה — מה עדיף? ופסקו: "נר חנוכה עדיף משום פירסומא ניסא" (שבת כג ע"ב).

בהדליקנו נר חנוכה נזכרים ומוזכרים אנו את גס פך השמן, המסמל את נצחון האור, התורה, על החושך, אלילי יוון; נצחון הצדק על הרשע. לא לאלה הבאים ברכב ובסוסים הנצחון, כי אם לאלה המזכירים בשם ה' אלקים; כדברי הנביא בהפטרה לשבת חנוכה: "לא בחיל ולא בכח כי אם ברחמי, אמר ה' צבאות" (זכריה ד, ו).

מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים, ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו" (שם). אין הנר בא לשימוש של האדם — כולו קודש לפרסום הנס, ועל כן מצוה מן המובחר להניחו בפתח ביתו מבחוץ ולא בתוך הבית. ואף בחוץ אסור להשתמש לאורו: "אמר רב יהודה אמר רב אסי: אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה" (שבת כב ע"א). כדי להראות שהנר איננו בא לתשמישו של האדם, מצוה מן המובחר להניחו במקום גמור, למטה מעשרה טפחים — ואם הניחו למעלה מעשרים אמות — פסול, שאין עין האדם מביטה לגובה רב כזה ואין כאן פרסום הנס (שם). ואף הנשים חייבות בנר חנוכה — אף על פי שזאת מצות עשה

מדרשי פיוט - דרכים בדרוש ובמגידות

מאיר גרטנר

לזכרו הברוך של ר' יצחק ווארטסקי, חוקר לשונות המדרש, שנפטר בקיץ שעבר.

רה, אלא גם על מאמר חז"ל ואפילו על חרוז שבפיוט.

מוצאים אנו דברי דרוש מיוסדים על מדרשי אגדה של חכמי התלמוד, כשהללו מתפרשים פירוש של מגידות. כן אנו מוצאים דרשי מגידות על קטעי-שיר ממשוררי ספרד, או על דברי-תפילה שבסידור ומחזור, ואף הללו משמשים חומר למגיד לעשות בהם מטעמים כאשר אהב. כל ספרות המגידות והדרוש היא עדות לכך. נזכיר כאן רק דוגמה אחת מדברי הדרש של אחד מחכמי דורנו. ראש-הישיבה בהמבורג שבאשכנז, ששם שמעתי תורה מפיו, רבי שמואל יוסף רבינוב ז"ל, שכהן בסוף ימיו ברבנות בקהילת לונדון, ייסד בספרו 'דברי שיר' (לונדון תשי"ט) אחת מדרשותיו על הפיוט של רבי יהודה הלוי, 'יום ליבשה'.

דברי הרב עוסקים בהבחנה בסוגים השונים של שירת קודש, והוא מבחין בה שתי בחינות-עיקר: שירת-הוודייה על הניסים שעשה אלהים, ושירת-הלל לקידושו של שם-שמיים. תודה ותהי-לה. כל הדרשה מיוסדת על החרוז "בשיר קידמוך, מי כמוכה ה' באלים, שירה חדשה שבחו גאולים". בדרך דרש מבאר הרב מדוע שינה המשורר מנוסח-הכתוב — מי כמוכה באלים ה' — והוא אומר שהואיל ושירה זו רק לשם-שמיים נאמרה, להלל ולא להודות, "לכן הקדימו השם קודם"; וזהו כוונת הפייטן האומר: 'בשירה קידמוך'. והרי זהו מדרשו של השיר, והוא אף נוגד את הכתוב בנוסח החומש; ואילו לפי פשוטו של דבר הרי שינה הפייטן מן הנוסח שבתורה רק בשל החרוז: באלים/גאולים.

הנה כי כן יוצא לנו מכאן שנוסחאות השירה הדתית ופיוטי התפילה נתקדשו כל כך באומה במרוצת הדורות, עד שבאו הדורשים והמגידי-

הרבה מספרות הפיוט במדרש יסודו. הפייטנים הקדמונים, כיני והקליר, וכל אלה שפייטו אחריהם בימי הביניים, השתיתו הרבה משירתם הדתית על יסודות של מדרש. מדרשי הלכה ומדרשי אגדה נרקמו באותה יריעה רבת-צבעים השטוחה לפנינו ב'יוצרות', 'קרובות' ו'אופנים' וכל כיוצא באלה סוגים של פייט שהיו חלק מסידור-התפילה והמחזור לשבתות ומועדים וימים-טובים. אתה מוצא, דרך משל, פייטן דורש וחורו בהלכות הפסח או בסדר העבודה של יום הכיפורים; ותכופות אתה קולט מפיוטיו השקולים הדי-קולות של אגדות העקידה וסיפורי מתן-תורה, או דברי טעם במצוות סוכה, פורים וחנוכה. יתירה מזו, יש ואתה מוצא מדרש-כתובים רקום ביצירתו של אחד הפייטנים, כשאין לנו מקור ידוע אחר לדברי מדרש אלה. ניתן לשער שבמקרה כזה הפייטן עצמו דרש את מדרשו, שהרי הפייטנים לא רק שרים בשיר היו, אלא גם דרשי תורה. פייטנים מסוג זה, יצירתם הפיוטית גדלה בד בבד עם פעולתם הדרשנית; כמו ששמענו באגדת חז"ל על רבי אליעזר ברבי שמעון שהיה פייטן ודרשן כאחד (ויקרא רבא, ל). פייטנים-דרשנים אלה שירים הוא דרוש, ודרושם הוא שיר.

מדרשים על פיוט

בראשונה לא היה מדרש אלא מדרש-תורה. רק כתובים מן המקרא בלבד היו עניין לדורש לענות בהם. כל היצירה הדרשנית הפיקה את קרני אורה מן המוקד שבתורה-נביאים-כתובים. משנסתעפה ספרות הדרוש, בדורות שבאו אחר תקופת המדרש, באו המגידיים והתחילו לכוון את דברי המגידות שלהם לא רק על פסוק שבתור-

והתחילו מעמידים את דבריהם על חרוזים שבפיוט, משל הם פסוקים מן המקרא.

אביא להלן, שתי דוגמות של דברי דרוש שיתידותיהם תקועות בשני פיוטים. שתי הדוגמות הללו אינן אלא ברקיתן דרשניים משיחת חכמים ששמעתי בעת היותי תלמיד בישיבת 'בית ישראל', באויברווישווע אשר במארומורוש שבטרנסיל-בניה, שהרב האדמו"ר ר' מנחם-מנדל האגר לבית וויזניץ כיהן בראשה. אגב, גם באחת מדוגמות אלה נראה את הדרשן מעמיד את דבריו על מילה בודדת שבנוסח השיר, מילה שכל עצמה אינה באה בצורתה אלא לשם חריזה, כפי שראינו אצל רבי יהודה הלוי, אלא שהדרשן בא ודורשה כמין חומר למיבנה דרשתו.

מדרשי נוטריקון

אחת מהמידות שהתורה נדרשת בהן, בהלכה או באגדה, היא מידת הנוטריקון. מילה יוונית-רומית זו, אין פירושה אלא "כתיבה מהי-רה", סטינוגראפיה. כלומר, קיצור כתיבת-יד להחשת פעולת הכותב. חכמי התלמוד למדו דרי-שת 'לשון נוטריקון מן התורה' ממדרש-השם ששמו של אברהם אבינו נדרש בו: אב-המון-גויים (בראשית יו, ה; שבת קה, א). שני הדרושים שאנו באים להביא כאן, מדרשי נוטרי-קון הם. שניהם מפרקים את המילה הנדרשת לאותיותיה, והללו משמשות אחר-כך חומר לבניין הדרשה. הדרוש הראשון הוא פירוש לחרוז אחד שבפיוט חנוכה. השני הוא פשר של מדרש פליאה על פסוק שבמקרא, ושורש הפשר נעוץ בקטע מזמירות לשבת. גם הפירוש וגם הפשר יסודם במידת הנוטריקון. בשניהם מילה אחת ויחידה נקראת כראשי-תיבותיו של פסוק שלם.

מדרשי פליאה

סוג שונה הוא מדרש פליאה. במדרש רגיל בא הדרשן אל המקרא ודורשו. הוא מכניס בכתוב מהירהורי דעתו, או ממה שקיבל מרבوتיו, ומוציא ממנו כפי ראות עינו, או כפי שנמסר לו בקבלה. המדרש הוא תולדתה של הדרשה ותוצאתה. הכל פתוח וגלוי לפנינו: הכתוב, הדרשה, שיטת-הדרוש, והמדרש עצמו. תוכנו

וטעמו של המדרש ברורים ואמורים בפירוש בדברי הדורש. הוא מוצר שאנו עדים ליצירתו.

לא כן במדרש פליאה בו ניתנים לנו רק הכתוב ומדרשו. תוכנו וטעמו של המדרש אינם מפורשים. יסודותיו אינם נראים לעין. זהו מדרש-חידה ולפותרי פתרונים הוא צריך. מדרש כזה אינו בא כפועל-יוצא מן הדרשה המוצעת לפנינו מפי דורשה, אלא הוא מופיע כמיקדמה לדברים, שאת ערכם נדע רק לאחר קבלת הסך-הכל כולו. יש ופשרו של מדרש פליאה אינו פרי יצירת הדרשן שאנו עדים ליצירתו, אלא גנוז וטמון הוא במקור אחר, שאת מקומו ופתחו אנו חייבים לנחש. לכשנמצא את המקור, נדע את הפשר ונטעם את הטעם. מדרש פליאה כזה שניים הם יוצריו; הראשון הוא בעל-המקור שהפשר בו, והשני הוא בעל-המדרש שעשהו כמעשהו של זה שחד חידה ומעלים את פתרונו.

בדוגמה השניה שנביא כאן נראה מדרש פליאה אחד שחידתו נפתרת במידת-הנוטריקון ויסודו של הפשר בראשי-התיבות של מילה אחת שבמק-רא. ושוב, כאמור, טעמם וטיבם של ראשי-תיבות אלה יסודם כאן בדברי פיוט מתוך זמירות של שבת.

מדרש 'קנקנים'

ךמנותר קנקנים נעשים נס לשושנים" — אנו מזמרים בלילות חנוכה באותו זמר ידוע שבו אנו משבחים את "מעוז צור" ישועתנו, שהוא "אל נקמות", על שיכין "מטבח מצר המנצח".

פשוטו של החרוז מדבר באותו "פך אחד של שמן" שנותר בטהרתו כאחד יחיד שלא טימאוהו האויבים כשאר קנקני השמן שבמקדש. פך זה, אומרת האגדה, אף-על-פי "שלא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים" (שבת כא, ב). אמנם באותה אגדה שבברייתא מדובר ב'פך' ולא ב'קנקן', אולם נראה לעין שהפייטן בחר ב'קנקנים' לשם חריזה עם 'שושנים', שהם תואר לכנסת ישראל; הנביא אמר: אהיה כטל לישראל, יפרח כשושנה (הושע יד, ו), ורבותינו דרשו את דברי המשורר: כשוש-נה בין החוחים — מה שושנה זו קשה להילקט,

שנאמר: וישא עשיו קולו ויבך (תנחומא קדושים טו; מדרש תהלים פ). דברי בעל-התהילים על "דמעות שלישי" שנאמרו על ישראל מועברים כאן, כדרך המדרש, מעניין ישראל לעניין עשיו ונקשרים ל"ויבך", ללמדנו ששלוש בכיות בכה. וזהו מקורו של בעל מדרש פליאה, שמנה ב"ויבך" שלוש בכיות.

מצינו בגמרא: אמר ריש לקיש, שלוש טעויות עתיד שרו של אדם (המלאך הממונה עליו) לטעות, דכתיב: מי זה בא מאדום... מבצרה (ישעיה סג, א); טועה, שאינה קולטת אלא בצר, והוא גולה לבצרה; טועה, שאינה קולטת אלא שוגג, והוא מזיד; טועה, שאינה קולטת אלא אדם, והוא מלאך. מכאן מקורו של בעל מדרש פליאה על שלוש הטעויות, ואלה טיבן.

מצינו בזמירות של שבת (ברוך ה' יום יום): בבואו מאדום... יחשוב... בבצרה ייקלט כבצר; ומלאך כאדם בתורה יינצר, ומזיד כשוגג במקלט ייעצר. הפייטן ר' שמעון בן יצחק, ניסח כאן במחורז את דברי ריש לקיש שבתלמוד. בא בעל מדרש פליאה ומצא בפיוט זה יסוד לקשור קשר בין שלוש הבכיות ושלש הטעויות. מילת "ויבך" כשהיא מפורקת לאותיותיה נקראת כראשי-תיבות של חרוזי הפיוט (בשינוי קל): ויבך — ויחשוב בבצרה ייקלט כבצר; ויבך — ומזיד כשוגג במקל לט ייעצר; ויבך — ומלאך כאדם כחוכה יינצר. הנה מקורו של בעל מדרש פליאה לקשר שבין שלוש הבכיות ושלש הטעויות.

בעיצומו של דבר אין במדרש פליאה זה אלא מדרש נוטריקון על דברי אחד הפייטנים, והוא אחד ממדרשי-הפיוט המרובים שבספרות הדרוש.

מדרשי בדיחה

מדרשי כתובים משמשים, כידוע, יסוד גם למשוררים וסופרים חדשים לתקוע בהם יסודותיהם. רואים אנו משורר או מספר מעצב דמות מדמיון המקרא ותוך כדי שירטוט קווי הפנים, מתפרש לנו גם מקרא שכתוב בפנים חדשות. בשירה של רחל על מיכל בת שאול, או בתמונתו של משה רבינו לאחד-העם נדרשים גם טעמים של פסוקי הסיפור שבמקרא בפירוש חדש. הוא הדין, למשל, בשיריו של יעקב גלאטשטיין,

כך גאולתן של ישראל קשה (שיר-השירים ב, א, שיהש"ר שם).

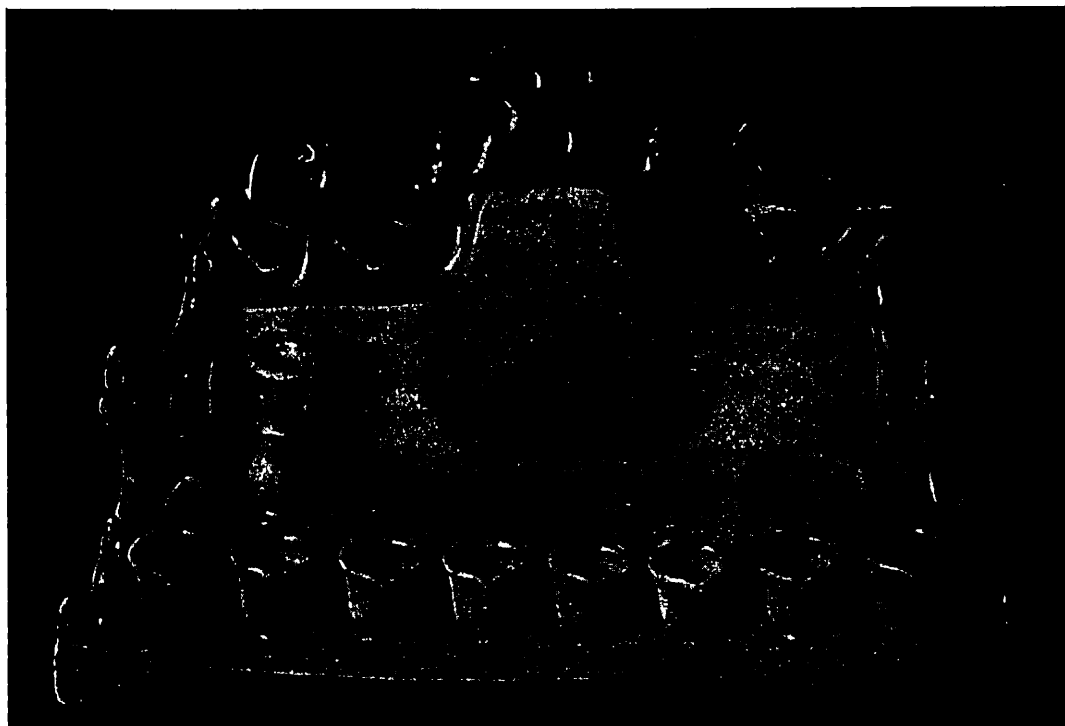
ברם, אם אמנם זהו פשטם של הדברים עדיין נשאר מקום לדרשן להתגדר בו. יכול הוא לבוא ולשאול בעניין פירושו של "נותר" כאן. הרי לא ממה שנותר בקנקנים שנטמאו, אלא מפך שלם שנשאר נעשה הנס. וכן יש לו, לשם דרוש, מקום לבוא ולהקשות מה טעם שינה הפייטן מלשון הברייתא, שהיא ב"פך" והוא ב"קנקן". ועוד יוכל לתמוה: האם מנותר הקנקנים נעשה נס, הרי הפך-הקנקן רק נושא-הנס היה ולא עושה-הנס. והנה לפי הדרש הכל יבוא על מקומו בטוב טעם. מצינו במידות שמנחה התורה באלוהי העולם את מידת הנקמה בשונאיו: "ונקה לא ינקה" (שמות לד, ז). שתי מילים אלה אם נפרקן לחלקי-הן ונסיר מהן את האותיות ק'נ' — ק'נ' יישאר בראשונה ו ה ובשניה י ה; כלומר אותיות שם הויה, וזהו כוונת הפייטן: ומנותר ק'נ' — ק'נ' ים, כלומר ממה שנשאר במילים ונקה-ינקה לאחר הרחקת האותיות ק'נ' — ק'נ', זאת אומרת מכוחו של הקדוש-ברוך-הוא, נעשה נס לשושנים.

הכל מתיישב היטב, דבר דבור על אופניו. הביטויים "נותר", "קנקנים", "נעשה נס", כוונת מכוון וטעם עמוק בהן. שהרי בשיר זה יש גם תפילה לאל נקמות שינהג כפי מידותיו, וכשם שפעם "מנותר-קנקנים" נעשה נס, כך גם לעתיד יחשוף זרוע קודשו "ונקה לא ינקה" את שונאיו ויקרב קץ הגאולה.

מדרש 'ויבך'

איתא במדרש פליאה: ויבך (בראשית כו, לח) — שלוש בכיות בכה עשיו הרשע כנגד שלוש טעויות שעתידי שרו של אדם לטעות. והנה שלוש פליאות בעינינו. ראשונה, מה ראה הדורש למנות ב'ויבך' שלוש בכיות. שניה, מה הן אותן שלוש טעויות שיטעה בהן השר. שלישית, מניין הקשר שבין בכיותיו של עשיו לטעויותיו של שרו. פשר הפליאה נמצא בשלושה מקורות, במדרש, בתלמוד, ובפיוט.

מצינו במדרש: ותשקמו דמעות שלישי (תהלים פ, ו), רבי אלעזר אומר, שלוש דמעות הזיל עשיו הרשע, בשעה שבירך יצחק את יעקב,



מנורת חנוכה מן המאה ה"ט, מאוסף פויכטונגר במוזיאון ישראל

שהוא מוביל בו את החלב. "לישני עפר" שבשמונה-עשרה מרמזו אצלו לאלה העניים המרו-דים, "וואס ליגן אין דער ערד" (השקועים ביוון מצולת הצרות). "מי ירום ומי יישפל" שבמחזור נדרש אצלו על ההבדל בין העשירים לבין העניים, שהללו נוסעים במרכבה והללו הולכים ברגל. וכן אנו שומעים את החייט שמעון-אליה דורש את ברכת "אתה יצרת" שבתפילת מוסף כמין סאטירה מרה על גורל ישראל: "בחרת בנו" לחיות בצרה ומצוקה; ועוד כיוצא באלה. ובכן אפילו דרושי-בידוח, הפיוט משמש יסוד להם.

*

אכן, לא רק שהשיר גם מדרש בו והפיוט יסודותיו במדרש, אלא שניהם, השיר והפיוט אף משמשים יסוד למדרש; וכפולה היא משמעותו של הביטוי מדרש-פיוט.

בידיש, עם פירושו המקוריים לחזונות יחזקאל ולמזמורי תהלים, או בשירו האליגורי על מנורת ישראל לא.ג. שטנצל, גם-כן בידיש (גלאטשטיין, 'פון מיין גאנצער מי'; שטנצל, 'תרבות'-לונדון, אייר, תשכ"ו).

בדומה לכך נמצא בסיפורי המספרים את גיבורי העלילה משוחחים זה עם זה וטוענים את טענור-תיהם בצורת מדרש-כתובים. משכילים עושים כך אצל ההיתוליים של שלום עליכם. טוביה החולב, או שמעון-אליה החייט, מתבלים דבריהם מכל סממני השיטה המדרשית, משל הן קארי-קטורות של מדרש. מדרש-בדיחה הן.

בקשר לסוגייתנו בדבר מדרש-פיוט כדאי לשים לב ש"דרשני" שלום-עליכם נוהגים לדרוש לא רק במקרא אלא גם בפיוט. "נשמת כל חי" שבסידור-התפילה מתפרש אצל טוביה על סוסו

כשעמדו שבטים על הים...

יוסף היינמן

בנימין ויהודה

דומה שנקודת האחיזה ליצירת האגדה על אחד השבטים שקידש את השם וירד לים תחילה הוא הפסוק בתה' סח, (המובא בפי ר' מאיר, אך לא בפי ר' טרפון): "שם בנימן צעיר רדם שרי יהודה רגמתם שרי זבלון שרי נפתלי". פסוק זה סתום ואינו אומר אלא דרשני. אפשר למצוא בפסוקים שלפניו — אף הם סתומים למדי — רמז לקריעת ים סוף ("ממצלות ים", פס' כג) ולשירת הים (פס' כז) וכן לרעיון, הנרמז כבר בשירת הים עצמה, שישאל "המליכו את הקב"ה על הים" ("ראו הליכותיך אלהים הליכות אלי מלכי בקדש", פס' כה). לאור כל אלה יכול היה לעלות על דעתם של בעלי האגדה לדרוש אף את המלים "שם בנימן צעיר רדם" שבנימין "רד" (= ירד) ים" תחילה ושבני יהודה קינאו בו ורגמו אותו באבנים. משמע אפוא שגרסת ר' מאיר היא שיש לה אסמכתא בפסוק והיא מן הסתם קדומה יותר מזו של ר' טרפון; שכן מדרשו של הפסוק הנ"ל מביא אותנו למסקנה, שראשון הקופצים היה בנימין ולא יהודה. ואף זאת: פסוק זה מעלה לפנינו ציור של תחרות בין השבטים, כשכל אחד רצה להקדים את חברו; ולא כפי שמתאר את המצב ר' טרפון ש"זה אומר איני יורד תחלה וזה אומר איני יורד תחלה". אך גרסתו של ר' טרפון אף היא מתבססת על מדרשי כתובים. מתה' קיד, א "בצאת ישראל ממצרים" הוא למד על ייחודו של יהודה בשעת יציאת מצרים ובשעת קריעת ים סוף (עליה מדובר בהמשך המזמור); כמו כן מוצא הוא בפסוק זה אסמכתא לקביעתו, שיהודה זכה למלכות. אולם ודאי שאין בכל המזמור ההוא כדי לרמוז על קפיצת שבט יהודה לים ראשון לכל השבטים, ואין בו כדי לבטל את "עדות" מזמור סח, שבו נאמר — אם נלך בדרכי הפרשנות המקובלות בידי חז"ל — שבנימין "רד ים" בתחילתה. ואכן, נזקק ר' טרפון לכתוב נוסף: "סבבונא בכחש אפרים ובמרמה בית ישראל ויהודה עד רד

הסיפור על "קפיצת נחשון" לים הוא אחת האגדות הידועות והמפורסמות ביותר. אנו שומעים אותו לראשונה מפי ר' טרפון וחוזר עליו, כדור אחד לאחר מכן, גם ר' יהודה בר אילעי. "כשעמדו שבטים על הים, זה אומר איני יורד תחילה וזה אומר איני יורד תחילה, שנא' 'סבבונא בכחש אפרים' וגו' (הושע יב, א) מתוך שהיו נוטלין עצה אלו ואלו, קפץ נחשון בן עמינדב ושבטו אחריו לתוך גלי הים, לפיכך זכה למלכות שנא' 'בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לעז היתה יהודה לקדשו' (תה' קיד, א-ב) לכך 'ישראל ממשלותיו' אמר להם הקב"ה מי שקדש שמי על הים יבוא וימשל על 'ישראל...'. (מכילתא דר' ישמעאל בשלח, מס' דויהי, פ' ה; תוספתא ברכות פ"ד, יז-ח ומקבילות).

ברם, יש מי שחולק על גרסה זו מעיקרה. ר' מאיר — בן דורו של ר' יהודה — אומר: "כשעמדו שבטים על הים, זה אומר אני יורד תחלה לים וזה אומר אני יורד תחלה לים, מתוך שהיו עומדין וצוהבין, קפץ שבטו של בנימין וירד לים תחלה שנא' 'שם בנימן צעיר רדם' וגו' (תה' סח, כח) — אל תקרי רודם אלא רד ים, התחילו שרי יהודה מרגמין אותם באבנים שנא' 'שרי יהודה רגמתם' (שם). משל למה הדבר דומה... אמר להם בני, מכל מקום שניכם לא כוונתם אלא לכבודי אף אני לא אקפח שכרכם. כך אמר הקב"ה מה שכר יטלו בני בנימין שירדו לים תחלה, שרת שכינה בחלקו, שנא' בנימין זאב יטרף (בר' מט, כז) ואומר 'לבנימן אמר ידיד ה' ישכן לבטח עליו' (דב' לג, יב) ומה שכר נטלו שבטו של יהודה שהיו רוגמין אותם יהודה זכה למלכות... ואין רגמה אלא מלכות...". (מכילתא שם; סוטה לו ב).

איזו גרסה היא המקורית? מה טעם שינו אותה חכמים והפכו את הקערה על פיה? ומה הוא בכלל היסוד ליצירת אגדה זו? האם יש לה אסמכתא כלשהי במקרא?

עם אל...". אף הוא דורש אפוא "רד" לשון "ירד לים", ועל סמך דרשה זו מתעלם הוא מהפסוק שבתהילים סח וקובע, ששבט יהודה הוא שקפץ לים תחילה. ולא עוד, אלא שראשיתו של הפסוק בהושע "סבבוני בכחש אפרים" יש בו כדי ללמדנו על פחדנותם של שאר השבטים, שלא בטחו בה' ולא העזו לקפוץ.

אף על פי כן אין כמעט ספק, שהפסוק שיש בו אחיזה לעצם יצירת האגדה על "שבטים שעמדו על הים" עד שאחד מהם קפץ לתוכו. הוא דווקא הפסוק בתה' סח; שכן מזמור קיד אינו רומז כלל לירידת אחד השבטים לפני השאר, ואילו הפסוק בהושע כלל אינו מדבר על העמידה על שפת ים סוף. אדרבא, מסתבר שלא יכול היה ר' טרפון לדרוש "ויהודה עד רד" = "ירד לים" אלא על יסוד הדרשה הקדומה יותר "בנימין צעיר רדם" = "רד ים", שכן מלת "רד" לבדה אין בה כל סימן ורמז לירידה לים דווקא.

מידה כנגד מידה

ברם, אם נראה את הפסוק בתהילים סח כנקודת מוצא ליצירת האגדה, היינו מצפים לכך שייחסו לבנימין, שירד לים תחילה, את אותו השכר המיוחס ליהודה, הן בדברי ר' טרפון, הן בדברי ר' מאיר: שזכה למלכות; ולא שיטול את השכר הזה — בגרסת ר' מאיר — שבט יהודה, רק בזכות זאת, שרגם את בנימין באבנים! ואכן נמצאת עוד גרסה של אגדה זו, העולה על שתי הגרסות שנדונו עד כה, הן מבחינת פשטותה והגיונה הפנימי, הן מבחינת דבקותה למה שנרמז באותו כתוב, ששימש, כפי הנראה, נקודת מוצא ליצירתה. התרגום לתהילים סח, כח מפרש את הפסוק כך: שם בנימין, הצעיר בשבטים, שירד לים תחילה, משום כך קיבל את המלכות תחילה, ואחריו ירדו גדולי יהודה, רגמו אותו השבטים באבנים, וקיבלו את השררה אחריהם... אותו פירוש חוזר גם בתרגום יונתן לשמ"א טו, יז.

באגדה זו הכל אתי שפיר, בהתאם למה שנאמר בכתוב; ואף הרעיון סביר ופשוט: כיון שבנימין "המליכו את הקב"ה על הים" תחילה, וכו ליטול מלוכה בישראל תחילה. ומסתבר שדרשו את המלה "רדם" בשתי פנים: "רד ים" וגם "רודה

בהם", לשון מלוכה (ועיין ברש"י למקום; והמלה "משה" בדבריו אינה אלא שיבוש). אין אגדה זו אלא אחת מעשרות או מאות אגדות דומות, המבליטות אל הכלל של "מידה כנגד מידה"; ואין היא כלל מתכוונת, כמוכח, שבנימין בלבד ראוי למלכות ושזכה למלכות לעולם, אלא שהוא קיבל מלכות "לשעה" תמורת מעשהו המסוים בשעת קריעת ים סוף. מעשה זה אף אינו חד-פעמי ודבר שאין דוגמתו, שרק בנימין כביכול היה מסוגל לעשותו, שכן אף שבטים אחרים היו מוכנים לעשות כמותו, ואף רגזו על שהקדימם. אלא שבכל זאת היה בנימין הראשון שירד לים בפועל, ואין הקב"ה מקפח שכר כל בריה.

הוי אומר, שאגדה זו שהגרסה המקורית שלה היא במסורת התרגומית, הנאמנה ביותר למה שנרמז בכתוב, מודרכת על-ידי מה שיש בו בלבד ואינה מכניסה לתוכו אלמנטים זרים. ואל יאז דבר זה תמוה בעיניך, שכן יודעים אנחנו היום, שבתר-גומים (הארץ-ישראלים) נשתמרו לנו לא מעט מסורות אגדה קדומות מאוד, אלא שלא תמיד אפשר לקבוע בוודאות, איוז היא המסורת הקדומה יותר — זו שבתרגומים או זו שבפי חז"ל במדר-שים ובתלמודים.

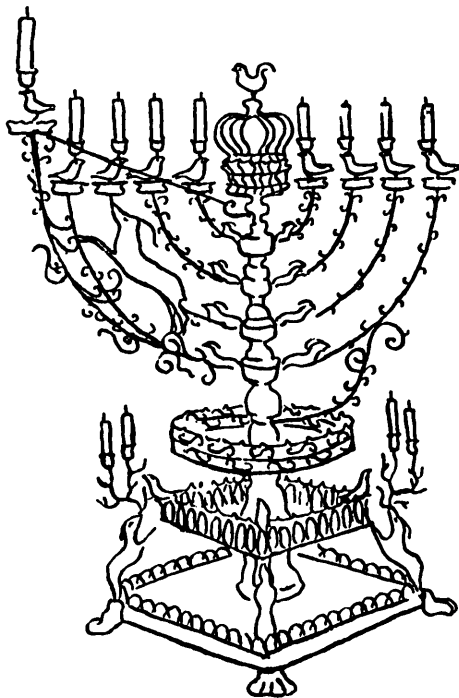
מלכות לדורות

מעתה ניתן לומר שדרשתו של ר' טרפון היא דרשה מהפכנית, הסותרת ומבטלת את האגדה הקדומה והופכת אותה מן הקצה אל הקצה. לא בנימין קפץ ראשון אלא יהודה; שאר השבטים לא התחרו זה בזה לקדש את השם אלא פתחו ובגדו, ו"יהודה זכה למלכות", לא לשעה אלא לדורי דורות.

ודאי לא צרכים פרשניים הם שהניעו את ר' טרפון לחידוש מהפכני זה; שכן רק בקושי מוצא הוא סימוכין כלשהו לדעתו זו, והוא אף נאלץ להתעלם לגמרי ממדרשו הפשוט יחסית של הפסוק בתה' סח. כח. זו דרשה מגמתית ללא כל ספק; דרשה הבאה לצורך שעתה. בימיו של ר' טרפון, בפרוס מרד בר-כוכבא, לא יכלה אגדה זו שבפיו להתפרש אלא כהכרזה חגיגית, שכשם שזכה יהודה למלכות בעבר, בזכות קפיצתו הנו-עז לים, כך עתיד עם יהודה לזכות מחדש

החזור למסורת הקדומה יותר, לפיה התחרו השבטים זה בזה וירד בנימין לים תחילה. אלא שלאחר שנפוצה תפיסתו של ר' טרפון, המעלה את הקפידה לים לדרגת מעשה קידוש השם שאין כמוהו, אי אפשר עוד להסתפק בקביעת שכר של "מלכות לשעה" לבנימין, דבר שאין בו ממש; מכאן הרעיון החדש: בנימין זכה בגלל הירידה לים "שרת שכינה בחלקו". ואם גם מקבל ר' מאיר

למלוכה ולעצמאות בזכות מעשה העזה, גבורה וקידוש השם. אין מלכות יהודה מתחדשת על-ידי אלה העומדים חסרי אונים ו"נוטלין עצה אלו באלו", כי אם על-ידי מי שמעז לקפוץ את הקפיצה הגדולה — להרים את נס המרד וקידוש השם. משמעות "אקטואלית" זו אי אפשר היה להעניק לאגדה המקורית על קפיצת שבט בנימין, כי בנימין זכה למלכות אך לשעה. ואף זאת:



את חידושו של ר' טרפון, שיהודה זכה למלכות — אף על פי שלפי גרסתו לא היה שבט יהודה הראשון שקפץ לים, אלא קפץ לאחר שבט בנימין — הרי אין הוא משתמש בפסוק מס' הושע ואינו מקבל את התיאור, ש"זה אומר איני יורד תחילה וזה אומר איני יורד תחילה". ברם, ר' יהודה מחזיק בצורת האגדה, כפי שקיבלה מפי ר' טרפון, וקובל כנגד ר' מאיר: "לא כך היה המעשה!" (סוטה לו א.).

רק כשהמדובר הוא במלכות יהודה מקבלים הדברים את הדו-משמעות הדרושה: "שבט יהודה זכה למלכות" בעבר — עם יהודה יזכה לחידוש המלוכה בהווה. וכן היה צריך להחליף את התיאור המקורי של ה"תחרות" על מעשה קידוש השם בין השבטים בהוקעת פחדנותו של רוב העם, המשמשת רקע להבלטת מעשה ההעזה והגבורה היחיד במינו של נחשון לבדו! גרסה חדשה זו שוב ניטשת על-ידי ר' מאיר,

ר' טרפון ואין שום יסוד לקבוע את זמן יצירתה כמאתיים חמישים שנה לפני, אלא שראינו שהיא חידושו של ר' טרפון הבא לבטל גרסה אחרת, קדומה יותר. ואף זאת: מי שמבקש להכריז על מלכות החשמונאים שהיא פסולה, משום שהמלוכה ניתנה לשבט יהודה בלבד, לא היה בחר באגדה זו הקובעת באופן חד-משמעי, שזוכים למלכות בגין מעשה גבורה והעזה; ואם כן, מי כמו בני חשמונאי הצטיינו במעשים כאלה והיו אפוא ראויים למלכות, לפי הגיונה הפנימי של אגדה זו עצמה?

דעה הפוכה, שאף היא הוצעה בעקבות אפסור-ביצר, שהסיפור על קפיצת נחשון הוא פרו-חשמונאי, שכן הוא בא לפאר מעשה גבורה וקידוש השם, שבזכותו זוכים למלכות, אף היא אינה מסתברת. כי מי שביקש הצדקה ואסמכתא למלכות החשמונאים לא היה יוצר אגדה, שממנה משתמע ברורות, שהמלוכה היא זכותו הבלעדית של שבט יהודה.

במרוצת הדורות לובשות האגדות צורה ופוש-טות צורה. מדרש פרשני מובהק, נטול כל מגמה אקטואלית, הופך בשעת משבר לאומי לאגדה פולמוסית, לוחמת. ושוב, בהשתנות הזמנים, הולך ומוקחה העוקץ הפולמוסי ומשתנים פעם נוספת פרטי העלילה ומשמעה הרעיוני של האגדה גם יחד.

דאי שאין ר' מאיר פוסל את האגדה בגרסת ר' טרפון רק מתוך דבקות במסורת הפרשנית הקדומה יותר, או משום שהוא רואה אותה חסרת אסמכתאות מספיקות במקרא, אלא הוא מבקש לשלול את עצם מגמת האקטואליזציה. בדור שלאחר כשלון מרד בר-כוכבא ולאחר השמד, אין עוד להעניק עידוד כלשהו, ולו בעקיפין, לחלומות של מרידה ושל דחיקת הקץ. ואף על פי שר' מאיר "קולט" בגרסתו את הפרט, שיהודה זכה למלכות בזכות שרגמו את בנימין, הרי בהקשר החדש אין זו אלא זכות בדרגה משנית — של מי שרצה לקפוץ ראשון ולא הצליח — ושכר בדרגה משנית, לעומת השריית השכינה, שנפלה בחלקו של בנימין. ומבין השיטין משתמע ברורות, שאין חזון הגאולה מתמצה בשאיפה לחידוש המלוכה בלבד; לא העצמאות המדינית היא עיקר, אלא החזרת השכינה לציון.

החוקר ו. אפסוביצר, בספרו הלועזי על "פול-מוס המפלגות בתקופת החשמונאים", ביקש לראות באגדה על קפיצת נחשון, שבגללה זכה יהודה למלכות, חלק מן הפולמוס נגד מלוכת החשמונאים; שכן אגדה זו מייחסת את המלכות לשבט יהודה בלבד, ואילו החשמונאים היו כוהנים. אין להשערה זו כל שחר. שהרי לא זו בלבד שלא מצאנו גרסה זו של האגדה לפני ימיו של

טור הטורים (סוף מעמ' 4)

בישראל לא טרחה לבדוק את הדברים לאשורם, אלא פרסמה מה שפרסמה מבלי שיש לדבר רגליים. אך בכך לא די: בעקבות הידיעה ב"הצופה" כבר נוצרה — באוירה המתוחה השוררת בציבור בענין ניתוחי מתים — חרושת שמועות כאילו "שוגרו מברקים" מארה"ב המכחישים את דעת הרב סולובייצ'יק כפי שפורסמה ב"טורי ישרון". ולא היא! לאחר בדיקה מדויקת הן לפני פרסום המאמר והן לאחר מכן, נתברר שדייק צבי זינגר במאמרו וכדאי לכל העוסקים בפרשה זו לקרוא בעיון רב את דבריו, על-מנת שלא ייתפסו להכללות שאינן תורמות דבר לעצם העניין. לגבי המערכת היה בכך משום לקח מאלף והוא רק מעודד אותה להמשיך בפרסום הוגן ורב-צדדי של מאמרים על בעיות דתיות השנויות במחלוקת, מתוך ראיית טובת העניין בלבד, כי בכך עיקר זכות קיומו של בטאון כ"טורי ישרון".

מנהגי אנסטרדם

מאיר י. פרת

נשאר ריק, פתח הש"ץ את תפילת "אדון עולם" בלחץ עליו.

לפני "ברוך שאמר" היה הש"ץ מכריז "שתי-קה יפה בשעת התפילה" וכן הכריז השמש לפני קריאת התורה "שתיקה יפה בשעת קריאת התורה". דרך אגב, הכרזות כאלו קיימות גם, להבדיל, לפני קטעים מסויימים במיסה, בכנסיה. כשנמצא בביהכ"נ מוהל או סנדק, או בעל ברית, שהיתה להם שמחת ברית מילה באותו יום, אמרו לא רק את שירת הים בקול ענות (כנהוג בכל אשכנז), אלא היו שרים גם "שירה חדשה שיבחו גאולים" במנגינה מיוחדת. כך נהגו גם אם היה חתן. לקהילת אמסטרדם גם היתה פרוכת מיוחדת ליום של ברית מילה, שאותה תלו לפי בקשת משפחת הרך הנימול.

במשנה מדובר על "פורסין את שמע" וכיום אנו יודעים שפירוש הביטוי הזה — צורה מיוחדת שלפיה קוראים את שמע. אבל מפרשי התלמוד הסבירו שפריסת שמע היא חזרה על חלק מקריאת שמע וברכותיה בשביל אלה שאיחרו לבוא לבית הכנסת. "פריסת שמע" כזו היתה נהוגה בצורת חצי קדיש וברכו ברוב קהילות אשכנז. אבל באמסטרדם היה אצל "פורס שמע" פעמיים: בין התפילה בלחש לבין חזרת הש"ץ ועוד פעם בסוף התפילה, לאחר אמירת מזמור כג. כל זה רק בימות החול, שהרי בשבת שמעו המאחרים "ברכו" מפי העולים לתורה. נוסח אמסטרדם היה נקי מכל תוספת שהנ-

היגו המקובלים, חוץ מ"קבלת שבת". תפילות כגון "ברוך שמה" לא נאמרו ואפילו בברכת החודש היה חרם רשמי על תפילת רב בתר צלותיה, אלא שהקהל (אבל לא החזן) אמר אותה כלאחר יד.

בזמן הגבחת ספר התורה היו פותחים לפחות שלושה עמודות כדי להראות לקהל; את המפה

הרא נהרא ופשטיה — כך גם יש לשתי הקהילות שבאמסטרדם, הספרדית והאשכנזית, מנהגים מיוחדים שלהן. ביחד את הדיבור על הקהילה האשכנזית, הקיימת מאז שנת 1635. מנהגי בית הכנסת והתפילה בקהילה זו שייכים לנוסח מערב אשכנז, כלומר זה של המחוזות משני עברי הריינוס, והם שונים בפרטים רבים מנוסח מזרח אשכנז (פולין, ליטא, ביהמין ומהרין). אף על פי שבמשך דורות רבים כיהנו באמסטרדם רבנים וחזנים ממוצא פולני, לא זו המנהג כמלא נימה ונשאר נאמן לנוסח המערבי. רק בשנים האחרונות, לאחר שבזמן הכיבוש הנאצי הושמדו בעוה"ר ששה חלקי שבעה מהאוכלוסים היהודיים ולהולנד היגרו לאחר המלחמה — גולה אחר גולה — מספר יהודים ממזרח אירופה, התגבשו לבית הכנסת ולבית היהודי מנהגים שמקורם מעבר נהר האודר מזרחה. אם בזמנו קראו יהודי הולנד למאכלים שאינם בשר ואינם חלב בשם "מיניך" או "מיניש", הרי היום מדברים על "פרווה". את העבודה שבלב כינו יהודי אמסטרדם בשם "אורן" (מהלטינית אוראר"), ואילו כיום שומעים גם "דוונן". בשנים האחרונות גם התחילו החזנים להנמיך את קולם בברכת "גאל ישראל", אפילו בשבת, כדי למנוע שהקהל יענה אמן — מנהג הבא ממזרח אירופה, אך הנוגד את הנהוג של אמסטרדם. כמו כן רואים כיום אנשים הפונים לצד מערב בשעת ברכת הכהנים — וגם מנהג זה חדש מקרוב בא להולנד.

פרוכת מיוחדת לברית

בבתי הכנסות באמסטרדם היה לוח תלוי על הקיר ועליו כותרת "מצוות הלווית המת". על הלוח רשמו בכל יום את הכתובות מהן נערכה לווייה באותו יום. בימים שלא היתה לווייה בקהילה (מה שהיה יוצא מן הכלל) והלוח

היו קוראים "ובחודש השביעי" ו"בעשור" במנ-גינה של כל השנה ולא במנגינה המיוחדת לימים הנוראים.

בפיוטים ל"חזון וקהל" כגון "וכל מאמינים" או "אשר אומץ תהילתך" היה הקהל מסתפק במענה שלו (רספונס) ולא היה צועק את החלק המיועד לש"ץ, כנהוג במזרח.

אין עומדים על רגליהם ב"ונתנה תוקף", כשם שאין עומדים בקריאת עשרת הדיברות. ואילו בעמידה בשעת קדיש מקפידים ביותר.

נוסח מיוחד לאמסטרדם קיים לתפילת מנחה ליום כיפור קטן. התוספות השונות מתוך הבק-שה לרס"ג ומהסליחות ("אנא הבט") לא נדפסו בשום סידור. לתפילה זו היו משתמשים ב"סדר י"כ קטן" מיוחד שנדפס כמה פעמים באמסטרדם. מחוץ לכתלי בית הכנסת פרחו מנהגים רבים, לפעמים כאלו שאינם ידועים בקהילות אחרות. אזכיר אחד מהם: כהן היה מצווה, כמובן, להיט-מא לשבעת הקרובים. אבל באמסטרדם אסרו על כהן באנינות להישאר בבית בו נמצא קרובו שנפ-טר, במשך יום שבת.

מנהגים שונים כגון חטיפת האפיקומן, כפרות של ערב יום הכיפורים, אושפיוזין בסוכה—לא היו ידועים באמסטרדם אלא מהספרות.

גלו מלמעלה למטה; לא היתה שום רקמה על המפה.

בקריאת התורה היו מבדילים יפה בין קדמא (טעם משרת) לבין פשטא (טעם מלך). כבכל מערב אשכנז היו גם הרווקים מתעטפים טלית גדולה.

שבעה לחנים

ב ברכת כהנים היו מרשים לכהן העולה לדוכן לנעול נעלים עם שרוכים, ובלבד שהסוליה לא היתה עשויה עור. היו שבעה לחנים שונים לברכת כהנים—לשחרית של פסח, שבועות, סוכות, "מתנת יד", למוספים של כל שלוש הרג-לים, לשחרית בימים נוראים ולמוסף בימים נור-אים. זה רק חלק מ"פולחן הלחנים", שהיה מתבטא גם בקדישים, ב"לכה דודי", ב"לדור ודור" וב"ומעביר יום".

במשך כל חודש אלול היה הש"ץ מסיים את חצי הקדיש של ליל שבת בלחן של קדיש למוסף של ימים נוראים. היה זה במקום תקיעת השופר שבימות החול.

בימים הנוראים היה חזן השחרית פותח ב"אדון עולם", חזן המוסף היה ממשיך מ"ברוך שאמר" וחזן השחרית המשיך מ"המלך". מהספר השגי

סופר וספר

... אבא זכר צדיק לברכה סופר אומן היה וירא שמים היה. מרובים היו מבקשי ספריו ואף מן המקומות הרחוקים היו באים אצלו לכתוב להם ספרי תורה. כשהיה אבא זכר צדיק לברכה כותב ספר לעיר אחרת היה כותב את היריעה האחרונה באותה העיר שזימנה את הספר. (ש"י עגנון, ספר תכלית המעשים, מתוך "האש והעצים").

בית־הכנסת של ש"י עגנון*

אליקים בן־מנחם

כנותיה, ב"ספור פשוט", מתגלעים הבקיעים הראשונים. חורבנה הרוחני של יהדות פולין תואר ב"אורח נטה ללון" ועליית שמשה של ארץ־ישראל ב"תמול שלשום".

צריף קטן

חיבה יתרה נודעת ממנו לבית־הכנסת, למן סידור התפילה עד לקטון מנהגיו. כל מנהג ומנהג חביב עליו. קיים בספרותנו ענף אחד הנקרא ספרות המנהגים. מתוך כתבי עגנון אפשר ללקוט ספר שלם של מנהגים וטעמיהם.

מ"בית המדרש הישן", דרך שאר בתי התפילה שבעיר מולדתו, עובר חוט של אהבה וחסד לבית מדרשו שאנו עומדים בו עכשיו (בית־הכנסת בשכונת תלפיות — המערכת). צריף עלוב זה שאנו מתפללים בו. זכה למה שבתי כנסיות גדולים ומפוארים לא זכו. יועץ אני לבני קהילתנו לקרוא ולחזור ולקרוא את הסיפור "הסימן", שבו מספר עגנון על שכונתו ועל ייסודה. הרבה דברים המעסיקים אותנו כאן יום יום, מקבלים בספור זה הארה חדשה. ברשות־כס אקרא לפניכם קטע מתוכו על בית־הכנסת שלנו:

"קרוב הוא ביתי לבית תפילתי. בשעה קטנה מגיעים מביתי לבית התפילה. הולכים את הרחוב הצר שביתי עומד בו ובאים לרחוב רחב ממנו ונפנים משם ויורדים ובאים לצריף עץ שמשמש מקום לתפילה.

כאן אומר דבר כנגד התפילה שבשכונה שלנו. אבותינו שראו את ישיבתם בעולם הזה ישיבת ארעי ואת ישיבת בתי כנסיות ובתי מדרשות ישיבת קבע היו בונים בתים גדולים וטובים לתורה ולתפילה. אנחנו שעיקר דעתנו על העולם הזה בונים לנו בתים גדולים ונאים ומסתפקים לתורה ולתפילה בבתיים קטנים ובצריפים. הוא שבית תפילתנו שבשכונה זו עשוי צריף עץ. זה טעם אחד, מלבד הטעם שלא הספיקו לגמור את

שמחה גדולה מקיפה את הישוב כולו. בשלושת הימים, מן הרגע הראשון שבו נרמז על הענקת פרס נובל לש"י עגנון, עד אישורה של הידיעה, היה כל הישוב אחוז חרדה. הימים האלה הזכירו את הימים של לייק־סכסס שעה שנציגי אומות העולם דנו על הקמת מדינה יהודית. כמו אז, כך בשלושת הימים האלה, היינו כולנו מרוסקים אל מקלטי הרדיו. אמנם ידענו, שאין אומות העולם יכולות לתת לנו את הארץ, שכבר ניתנה לנו מששת ימי בראשית, אלא שרצינו שאף אומות העולם יהיו מודות בכך. מוצאים אנו הרבה פעמים אצל חז"ל, שהם מעריכים הודאתם של הגוים. אף גדולתו של עגנון כך. שמחים אנו שאומות העולם מודות בה. כי לגדולתו של עגנון לא נוסף על־ידי הודאה זו מאומה ומאומה לא היה נגרע אילו לא באה הודאתם. ואמנם, נתגלתה להם לקובעים את הפרס, יצירתו הספרותית של ש"י עגנון, אבל ודאי שלא יכלו לעמוד על היקפה ולהעריך נכונה מהי יצירתו בשבילנו. שהרי גדולתו של עגנון היא בראש וראשונה בגילוי סודותיה של הלשון העברית. הוא בא בסודה, לפנינו נפתחו שערי הלשון, לשון התורה, לשון החכמים, לשון הגאונים ולשון היראים והחסידים. שליט הוא בקנין היקר של האומה. ואף סוד הווייתה של האומה נתגלה לו לעגנון והוא תכן את רוחה. ביצירתו של עגנון נתפסת היהדות בשלימותה, על קניניה וערכיה הרוחניים. עגנון שרוי במחיצתם של גדולי ישראל בכל הדורות, ועל־ידי כך נעשה להיסטוריון של רוח האומה. ספריו הגדולים "הכנסת כלה", "ספור פשוט", "אורח נטה ללון", "תמול שלשום", הם ההיסטוריה של האומה הישראלית במאה השנים האחרונות: "הכנסת כלה", בשעה שיהדות פולין היתה שרויה בשלוה וקול תורה היה בוקע ממש-

* דברים שנאמרו בביהכ"נס בשכונת תלפיות בקדוש שנערך לכבוד ש"י עגנון.

דיבר בי. מחשבה במחשבה נחקה, מחשבת קדשו במחשבתי אני. וכל מלות הדיבור נתגלפו בסימנים של אותיות והאותיות נתחברו למלים והמלים עשו את הדברים. הם הם הדברים שאני זוכר אותם מלה במלה.

*

אשים את הדברים אשר דיבר ואשר שאל אותי, ואשר עניתי אותו בשומי את נפשי בכפי לדבר בפניו.

ועתה הנני מביא את הדברים ככל אשר שאל וככל אשר עניתי. שאל שאל אותי, מה אתה עושה פה יחידי בלילה? ואני עניתי ואמרתי, הלוא אדוני יודע שהלילה הזה ליל שבועות שני-עורים ואומרים תיקון ליל שבועות, ואף אני בעניי נוהג כן, אלא שאני קורא סדר האזהרות לרבינו שלמה בן גבירול נוחו נפש.

הטה ראשו אלי ואל הספר אשר היה לפני על השולחן. השקיף על הספר ואמר, שלשמה הוא. שמעתי והשתוממתי שהזכיר את רבינו שלמה בן גבירול ולא הקדים תואר כבוד לשמו, שעדיין לא ידעתי כי האיש הדובר אלי רבינו שלמה בן גבירול הוא.

...תמכתי ראשי בזרועי וישבתי והגיתי בדבר אשר מצא אותי. אי אפשר לומר שבחלום היה הדבר, שהרי בפירוש שאל אותי מה אתה עושה פה יחידי בלילה ואני החזרתי לו, הלוא אדוני יודע שהלילה ליל שבועות שניעורים כל הלילה ואומרים תיקון ליל שבועות. מכל מקום קצת קשה. רבינו שלמה בן גבירול ראש משוררי הקודש מה ראה שירד מהיכל השירה לצריף זה שבשכונה זו לדבר עם אדם שכמותי."

*

איני רוצה להסביר את החזון ואיני יודע ל"פענחו". מי ששרוי במחיצתם של גדולי ישראל מכל הזמנים, גדולים שרויים במחיצתו.

בנין בית הכנסת מפני הפרעות הראשונות ומפני המהומות ומפני מלחמת החירות שהוצרכו כל יושבי השכונה להניח את השכונה, ומפני חילופי יושביה שהיו מתחלפים והולכים אחר כל צרה. דומני שפרשתי מה טעם מקום תפילתנו צריף הוא ולא בית אבנים."

קטרוג גדול מקטרג עגנון עלינו, על תושבי שכונתנו, שלא בנינו בית כנסת ושלא השלמנו את בנינו של בית הכנסת העומד עד עתה בשממונו. אבל יחד עם זה כמה מצניע ש"י עגנון את קטרוגו, כדי שנוכל להרים ראש. בצריף זה ראה עגנון חזון גדול. כאן נפתחו לו, בליל שבועות, בזמן אמירת תיקון, דלתות ארון הקודש ונתגלה לו ר' שלמה אבן-גבירול, זה שיסד פיוט על תרי"ג מצוות התורה שניתנו בשבועות. וכך הוא כותב בסיפורו "הסימן", בכרך "האש והעצים":

ליל שבועות

כל אדם לא היה בצריף. אני לבדי ישבתי בצריף... נפתחו דלתות ארון הקודש וראיתי כמראה דמות איש עומד וראשו מונח בין ספרי התורה ושמעתי קול יוצא מתוך הארון מבין בדי עצי החיים. הורדתי את ראשי והשפלתי את עיני, כי יראתי מלהביט אל ארון הקודש. הבטתי במחזורי וראיתי שאותיות הקול היוצא מבין בדי עצי החיים נחקקות והולכות במחזורי. והאותיות אותיות מצוות השם, כסדר שיסד רבינו שלמה בן גבירול נוחו נפש. והאיש אשר ראיתי בראשונה בין ספרי התורה עומד עלי, תוארו כתואר מלך.

צמצמתי את עצמי עד שהייתי כאילו איני, כדי שלא יחוש שיש כאן אדם, שהרי אפשר מלך נכנס למדינה ואינו מוצא מכל שריו ועבדיו אלא עבד קטן?

אבל תחבולותי לו הועילו לי. אני מיעטתי את עצמי והוא ראה אותי. מנין שראה אותי? שהרי דיבר עמי. ומנין שעמי דיבר, שהרי בדד ישבתי בבית התפילה, איש לא היה עמי. לא פה אל פה

האשה באספקלריה של חז"ל

בנימין קוסובסקי

סקרינית. ולא מן האוון, והרי היא צייתנית. ולא מן הלב, והרי היא קנתנית. ולא מן היד, והרי היא משמשנית. ולא מן הרגל, והרי היא פרסנית. אגדה דומה אנו מוצאים גם בדת הבראהמיני. והריני מביא אותה כאן לפי תרגומו של ד"ר ע. קרליבך ז"ל בספרו "הודו":

"וישא בראהמה האל העליון את עיניו וירא והנה האדם בגפו, ויעלה לפניו לברוא לו כנגדו את האשה. ויפן בראהמה כה וכה, והנה לא נותר כל חומר מוצק מבין החומרים, שמכולם כבר נברא היקום ונתמלא. ויאמר בראהמה, הבה נקח שמץ אחד מדברים רבים.

ויקח,

מחק הדבש	רחש המולתן של הדבורים
אכזריות הנמר	עליצות צבעיהם של פרחי
חום האש	המרגניות
קור השלג	בכיים של העננים
פטפטנות עוף הקיק	הפכפכנותם של הרוחות
המית צפור הקוקילא	מורכ לבנה של הארנבת
צביעות התנין	הירותו של הטווס
ונאמנות הכלב.	קשיותו של החלמיש

ויערבב בראהמה כל אלה יחד ויעש מהם את האשה ויתנה לאיש.

ויהי ביום השמיני וישב האדם אל בראהמה ויאמר: 'אנא בחסדך היוצר רקיעים ובורא מצו-לות, זה היצור אשר הואלת לתת עמדי מוצץ את לשד נשמת. אין קץ לקשקוש לשונה, ואין מנוח לרוחי. היא מיללת על לא דבר ואין סוף למיחושה. אם נא מצאתי חן בעינך, קחנה והחזר אותה אליך'.

ויטול בראהמה את האשה וישיבנה אל חיקו. ויהי ביום השמיני ויבא האדם אל בראהמה בשניה ויפתח פיו ויאמר:

'בי אלהי ומלכי, אני החזרתי לך את היצור אשר שלחת אלי. אין חיי חיים זכור אזכרנה ואת מחולותיה תחת העצים לעת ערב, ואת נופת שירה; ואת מבטה אזכור אשר ירתה כנגדי

עם בריאת האשה קבעה התורה שהאשה היא חלק אינטגרלי מן האיש: "לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה" (בראשית ב כג), ואף על פי כן שונה היא מן האיש.

כבר שלמה המלך החכם הגדול, התלבט בשאלה, אם טוב לגבר עם האשה או בלעדיה, ואנו מוצאים אצלו שתי דעות שונות; "מצא אשה מצא טוב" (משלי יח כב); "ומוצא אני מר ממות את האשה" (קהלת ז כו). על יסוד שני פסוקים אלה, נשתרש בארץ ישראל המנהג, שכשנשא אדם אשה, היו אומרים לו: "מצא או מוצא" (ברכות ח א; יבמות סג ב). כן מסבירים חז"ל את הפסוק "אעשה לו עזר כנגדו", זכה — עוזרתו, לא זכה — כנגדו (יבמות סג א).

יש ופרשו את שני הפסוקים "מצא אשה"; "ומוצא אני את האשה" בדרך חדוד, על פי גימטריאות: "אשה" עולה במספר 306, "איש" עולה במספר 311, "האשה" עולה במספר 311. אם האשה היא "אשה" (306), הרי ה"איש" עולה עליה במספר = "מצא טוב". ואילו אם האשה היא "האשה" (311) בדומה ל"איש" — "ומוצא אני מר ממות את האשה".

תכונות האשה

במדרש רבה פרשה יח, בתאור יצירת האשה, נמנות כל התכונות הרעות היכולות לשכון באשה: "ויבן אלהים את הצלע..." ויבן כתיב. התבונן מאין לבראתה. אמר לא אברא אותה מן העין, שלא תהא סקרינית. ולא מן האוון, שלא תהא צייתנית (מבקשת לשמוע כל דבר). ולא מן הפה, שלא תהא דברנית. ולא מן הרגל, שלא תהא פרסנית. אלא, ממקום צנוע באדם. אפילו בשעה שהוא עומד ערום, אותו מקום מכוסה. ועל כל אבר ואבר שהיה בורא בה היה אומר לה, תהא אשה צנועה, אשה צנועה. אף-על-פי כן, 'ותפרעו כל עצתי' (משלי א). לא בראתי אותה מן הראש, והרי היא מיקרת ראשה. ולא מן העין והרי היא

מזויות עיניה; ומשחקה אזכור אשר סבוב סבב-
תני ודבקותה אשר גיפפתני. השיבנה אלי.
ויאמר בראהמה אל האדם:
'זו קללתך. אשר צר לך עמה וצר לך בלעדיה'."

חמישה הבדלים

חכמינו ז"ל עמדו על טיבה של האשה מכל
הצדדים, ואף ניסו למצוא את הגורמים לת-
כונותיה, אם מצד מצבה האנטומי אם מצד סוד
הבריאה. כן עמדו חז"ל על ההבדלים השונים בין
שני המינים.

1. האיש מחזר על האשה ואין אשה מחזרת על
האיש.
2. האיש מקבל פיוס ואין אשה מקבלת פיוס.
3. אשה קולה ערב ואין איש קולו ערב.
4. האשה צריכה להתבשם ואין האיש צריך
להתבשם.
5. האיש תובע באשה ואין האשה תובעת
באיש.

לחמשת ההבדלים מצאו חז"ל טעם אחד והוא
דרך היצירה: — האדם נוצר מן האדמה והאשה
נוצרה מן הצלע — העצם.
האיש מחזר על האשה — מי שאבדה לו אבדה,
מחזר על אבדתו.
האיש נברא מן האדמה, האדמה סופגת. היינו,
מקבל פיוס. האשה נבראה מן העצם, ואין עצם
סופגת, אינה מקבלת פיוס.
האשה נוצרה מן העצם, ועצם מוציאה קולות
ערבים — אשה קולה ערב. האיש נוצר מן האדמה
— כלי נגינה אין מייצרים מן האדמה.
האדם נברא מן האדמה, האדמה אינה מסרחת
— אין האיש צריך להתבשם. האשה נבראה מן
העצם. משל, אם תניח בשר שלשה ימים בלא
מלח מיד הוא מסריח — האשה צריכה להתבשם.
האשה נוצרה מן העצם של אדם הראשון —
האדם מחזר אחרי אבדתו.
הרבה מידות טובות של האשה, מונים חז"ל,
ומפורות הן ב"ים התלמוד";

"האשה תובעת בלב והאיש תובע בפה — זו
מידה טובה בנשים" (עירובין ק ב.).

"בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו
ישראל ממצרים".

"הנשים גודרות מה שהאנשים פורצים".
"הנשים ומלאכי השרת עומדים, מי יתקלס תחיי-
לה? אמר רבי לוי, הנשים קילסו תחילה".

הגמרא מקצה מקום גרוב לתכונת ההתייפות
של האשה: "האשה כוחלת בין עיניה ופוקסת
(מתקנת שעה), ומעבירה סרק על פניה (מין
צבע שמאדים את הפנים)". היא רואה בזה תכונה
נפשית, כפי שהגמרא מספרת על אשתו של רב
חסדא שהיתה מתקשטת בפני כלתה. דבר זה לא
מצא חן בעיני רב חסדא. אמר לה: "וכי ילדה
צעירה את שאת מתקשטת". ענתה לו אשתו:
"אפילו אמך אפילו אמא של אמך ואפילו אשה
העומדת על קברה — מתקשטת". "בת ששים
כבת שש, לקול החוף — רצה". ואם תכונה היא
זאת, הרי צריך לספק לה את התצורות הזאת.
ואמנם, אחת מעשר התקנות שתיקן עזרא היא:
"שהיו רוכלין מחזירין בעיירות להביא בשמים
לנשים להתקשט בהם".

האשה קודמת לאיש

כשבאים חז"ל לדון על כבודה של האשה,
הרי הם מתעלמים מתכונותיה הרעות, ורוי-
אים בה את "האשה" במלא מובן המלה, עד שהם
מעלים את כבודה מעל לכבוד האיש. האשה
קודמת לאיש לכסות ולהוציא מבית השבי; במ-
קום שחולקין תרומה בבית הגרנות, נותנין לאשה
תחילה ופוטריין אותה מיד. רבא אומר שמתחילה
אם איש ואשה באו לדין, שמעתי דינו של האיש
תחילה. לאחר ששמעתי שיש לשמור על כבוד
האשה, שמעתי דינה של האשה תחילה. כיוצא
בזה, יתום ויתומה שבאו להתפרנס, מפרנסין
תחילה את היתומה ואחר כך את היתום, מפני
שבושתה של אשה גדולה משל איש. רבי חלבו
אומר: "לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו.
שנאמר, 'ולאברהם היטיב בעבורה'. וזהו שאמר
רבא לבני מחזא: 'הוקירו נשותיכם למען תת-
עשרו'". רבי יוסי אומר "מעולם לא קריתי לאשתי
אשתי ולשורי, שורי. אלא, לאשתי — ביתי, ול-
שורי — שדי".

הפתגם התלמודי אומר: "אשתך גוצא, גחון ולחוש
לה — שאל בעצתה". לעומת פתגם זה סובר רב
ואומר: "כל ההולך בעצת אשתו נופל בגהינם".

חכמינו גם הגדירו את החובות שהאיש חייב לאשתו מרגע שנשא אותה לאשה: "האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה (שלשת הדברים הנזכרים בפרשת משפטים), הרי זו מקודשת ותנאו בטל". כלומר שהתנאי אינו מועיל והוא חייב לתת לה אותם שלשה דברים.

ביבמות מפרטת המשנה אפילו את הדברים והמידות שהאיש חייב לספק לאשתו: "המשרה את אשתו על-ידי שלישי (כלומר נותן לה מזון- נותיה על-יד אפוטרופוס), לא יפחות לה מב' קבין חטין או מד' קבין שעורים... חצי קב קטנית וחצי לוג שמן וקב גרוגרת ומנה דבילה. ואם אין לו, פוסק לעומתן פירות ממקום אחר, ונותן לה מטה, מפץ ומחצלת, כפה לראשה, חגור למתניה, ומנעלים ממועד למועד, וכלים של חמשים וזו לשנה". מלבד הדברים הנזכרים לעיל, נותן לה מעה כסף לצרכיה, ואוכלת עמו מלילי שבת ללילי שבת. ואם אין לו, נותן לה מעה כסף, מעשה ידיה שלה. ובכתובות אומר שם שמואל שאם היתה רגילה לשתות יין, הוא חייב לספק לה גם מצרך זה. אדם המדיר את אשתו, חייב לגרשה ולתת לה כתובה ואפילו אם הוא מדיר אותה על מנת שלא תתקשט, יוציא ויתן כתובה.

דעתה של האשה

עד כמה התחשבו חכמינו בדעתה של האשה
אנו יכולים ללמוד מן התוספתא כלים ב"מ פ"א; "קלוטרא, ר' טרפון מטמא וחכמים מטה" רין וברוריה אומרת שומטה מן הפתח זה ותולה בחבירו בשבת". משנאמרו דבריה לפני ר"י, אמר, "יפה אמרה ברוריה". וכן בתוספתא כלים ב"ק פ"ד אומר רבי יהודה בן בבא; "יפה אמרה ברוריה".

וכך כותב אחד מגדולי התלמוד בדורנו הרב הפרופ' יחיאל מיכל גוטמן ז"ל: "הענין הראשי היוצא לנו מעומק שיטת התלמוד ורוח כל ישראל בהשקפתו על זכויות הנשים וחובותיהן, היא ההרכבה הנפלאה של שני ניגודים אשר קשה מאד למצוא אותן יחד במקום אחר. תחת אשר הכח העריץ יכניע ויכבוש את החלש, אנו רואים בספרות התלמוד שהאיש מותר משלו ומפנה מקום לא רק לתביעות האשה וצרכיה, אלא גם להרמת כבודה ויקרתה.

רגשי הכבוד של תום וצניעות בפני הנשים מתמוזגים עם עדינות הלב, לא רק במידות ומוסר, אלא גם בהגבלת המצות.

לא מתוך צרות עין נמנעו מלהטיל על הנשים כל תוקף חוקי הדת בהוייתם, רק מפני מזגן החלש שאינו עלול כל כך לקבל עול תורה ומצות כאנשים, וגם מפני תפקידם המיוחד להם. ואמנם האשה חייבת בכל מצות "לא תעשה" שבתורה בין שהזמן גרמא, ובין מצות "לא תעשה" שלא הזמן גרמא. חוץ משלשה לאוין של "בל תקיף"; "בל תשחית" ו"בל תטמא למתים", שאנו מקישים אחד לשני. ומכיון שבל תשחית פאת זקנך אינו שייך באשה, לכן, גם "תקיף", "תטמא", הנשים פטורות".

במצוות "עשה", שהזמן גרמא נשים פטורות, והראשונים נתנו טעם לדבר, לפי שצרכי הבית מוטלין על האשה ושמא באותו זמן תהיה האשה עסוקה בעבודתה, ומשום ש ל ו ם ב י ת פ ט ר ו ה . ועל כן יש מהאחרונים הרוצים לומר, שהאשה פטורה רק ממצוות "עשה" שהן ב"קום ועשה". זאת אומרת, שצריך להניח העבודה ולהתעסק במצוה, אבל מצוות שהן ב"שב ואל תעשה" כגון שביתת בהמה בשבת, הן חייבות.

לבעיית נתוחי מתים

חנניה י. מאי

וע"כ מנתחים אותו ואינם חוששים לבזיונו וע"כ מותר בהנאה לפי דעתם. אך ב"י מאמינים גם אדם כי ימות באהל, עדיין במותו נקרא אדם פנימי ולא פגר, כי גם בגופו שהיה נרתיק לנשמה, נשאר בו לחלחית קדושה ונוהגים בו כבוד ואומרים עליו קללת אלוקים תלוי וכו' ע"כ אסור בהנאה וממילא מטמא וכו' ואין להאריך." הגאון רבי חיים נ' עטר כותב בספרו "אור החיים" על התורה (ריש חוקת) בקשר למעלת בני ישראל "להיותם חטיבה של קדושה עליונה בחיים גם במוותם". ובספר "גשר החיים" להגריי"מ טוק-צינסקי (פרק ה סעיף א): "כל מתעסק במת צריך לדעת שיש לו עסק עם דבר קדוש. גופו של אדם הוא לא רק נרתיק של קדושה ששימש לנשמה העילאית (חת"ס שלו) אלא שהוא עצמו נתקדש גם בקדושה עצמית בדומה לספר תורה (ברכות יח) ולכן מטפחות ספר תורה שבלו עושים אותן תכריכים למת מצוה (מגילה כו וטוש"ע אור"ח קנד) כי כמו הס"ת גם גוף המת קדוש". ובמדרש שוחר טוב ב: "אין הקב"ה קורא לצדיקים קדושים עד שינתנו בארץ!" הרי לך השקפה אחרת הקובעת גם את קדושת גוף המת. ואשר לענין הטומאה דומני שבנקודה זו נוכל לקבל את דברי רבן יוחנן בן זכאי האומר "לא המת מטמא ולא המים מטהרים, אלא אמר הקב"ה חוקה חקתי! (במדבר רבה פרק יט).

עמדה ברורה

ב. בחלק השני של מאמרו דן פרופ' ליבוביץ לבעיית נתוחי המתים. בין היתר הוא כותב בפסקנות "מאחר שלגבי הבעיה הזאת אין במציאות הלכה... בעיה זו מעולם לא נידונה בהלכה. מאחר שהיא לא נתעוררה אלא בעקבות הרפואה המודרנית". גישה כזאת מצד הכותב מתמיהה מאד מאחר שבעיה זו נידונה כבר לפני שנים

ב"טורי ישרון" ג פרסם פרופ' ישעיהו ליבוביץ מאמר "על החיים ועל המתים", בו דן בבעיה רגישה המנסרת בחלל עולמנו מזמן. ברצוני לעמוד על שלוש נקודות עיקריות, מרכזיות ופסקניות שבמאמר זה, שהן תמוהות מאד.

חוקה חקתי

א. ליבוביץ כותב בין היתר: "חלילה לנו להש-תמש במונח 'קדושה' לגבי הגוף — אפילו החי, ואין צורך לאמר המת. ואוי למי שרואה בין הדברים שבהם נבדלת היהדות מדתות אחרות את 'קדושת הגוף'. גוף המת — עמדת היהדות לגבי ברורה וחד-משמעית: לא זו בלבד שאין בו 'קדושה' אלא הוא אבי אבות הטומאה! וכך מתחייב מכל מהותה של יהדות ההלכה" אולם האמנם כך הוא?

חכמינו ז"ל מדברים על הרגשת החיות השוררת בגופו של המת, והנה אמרו: "קשה רימה למת כמחט בבשר החי" (שבת יג); "נפשו של אדם מתאבלת עליו כל שבעה" (שם קנב); "כל שאומרים בפני המת, המת יודע עד שיתעכל הבשר" (שם). ולאבות פרק ב משנה ז "מרבה בשר מרבה רימה" אומרים ה"תוספות יום טוב": "דבריהם נאמרו בהמת, הקושי הוא כלפי נפשו של המת, הרואה בניוולו של הגוף ומצטער מאד על זה, והרי הנפש הוא קיים, והסכימו בזה גם חכמי האומות, ר"ל בהש-ארת הנפש. וזה שאמר הכתוב 'אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תתאבל' (איוב יד). ומביא את הגמרא (שבת קנב). ורש"י פירש 'כל זמן שיש לו בשר יש לו לנפש צד חיות להבין'."

גם ה"חתם סופר" (יורה דעה שלו) כתב: "דכל העכו"ם חושבים בפירוד הנשמה מה-גוף נשאר הגוף בלי שום לחלחית רוחנית ע"כ קוראים הרוח (זעליג) והגוף פגר (געקערפערט) שהוא כולו גוף (קערפער)

רבות על-ידי "הנודע ביהודה" וה"חתם סופר". אל הנו"ב הופנתה שאלה אם מותר לנתח מת כדי להציל חולה מסוכן, והוא השיב (יו"ד סימן ר"י):

"אם יש חולה מסוכן לפנינו ואפשר ע"י ניתוח המת לברר מהות המחלה ולעמוד על סיבתה ולהציל ע"י זה את החולה — ואפילו בספק להציל את החולה — מותר. אבל אם רק רוצים ללמוד מנתיחת המת, דשמא יודמן חולה כזה ונוכל להצילו — לא דחינו שום איסור תורה משום חשש, ואפילו איסור דרבנן. שאם אתה קורא לזה ספק נפשות, יהא כל מלאכות הרפואות ובישול סממנים וכו' מותר בשבת, שמא יודמן היום חולה שצריך לזה".

הרי לפנינו עמדה הלכתית ברורה ובהירה לגבי בעית נתוחי מתים. ה"חתם סופר" (יו"ד סימן שלו) בהביאו את דברי הנו"ב, מוסיף ואומר "שאם מנתיחת המת ילמדו הרופאים ממנו שורש המחלה בכדי שידעו להיזהר ולהמציא תרופות וכיוצא בזה, ולפי זה אילו היה לפנינו חולה שיש לו מחלה כזו ורוצים לנתח את המת ולרפא את החולה הזה, קרוב לדאי שמותר". והנה סיכומי של הקונטרס על נתוחי מתים שחובר על-ידי הרב יצחק אריאלי, שהיה חבר ועדה ממשלתית מיוחדת שמונתה על-ידי משרד הבריאות.

- (1) נתוח לאחר המות — הוא ניוול ובזיון המת, ואסור מן התורה.
- (2) יש עלבון וצער לגוף ולנפש המת בנתוחו.
- (3) אם משאירים את המת ללא קבורה, מבט" לים מצוות-עשה דקבורה ועוברים על שני לאוין, לא תלין, ולא תטמא את אדמתך. ואין מנוחה למת עד שובו אל עפרו.
- (4) אם בידם של הקרובים להביא את המת לקבורה — גמשכים דיני האנינות עד שיק" בר כולו.
- (5) נתוח המת לשם לימוד חכמת הרפואה — אסור.
- (6) נתוח מת כדי להציל חולה אחר מצוי — מותר. אבל לחולה שאינו מצוי עכשיו אלא שמא יודמן — אסור.

- (7) נתוח לשם בירור סיבת המות — דינו כחול" לה שאינו מצוי.
- (8) במקרה של מחלה תורשתית — מותר לנתח את הגופה.
- (9) אם הסכים המת בעודו בחיים מרצונו הטוב לנתחו אחר מותו — מותר.
- (10) העברת קרנית העין ממת לחי, יש להתיר (בשאר אברים צריך עיון).
- (11) בני המשפחה רשאים מן הדין לעכב את נתוח קרובם. במקרים מיוחדים כל אדם רשאי לעכב.

(ראה "נועם" ספר ששי עמוד פב)

ברור איפוא כי בענין נתוחי מתים נשאו ונתנו הפוסקים וקבעו הלכה לדורות לחומרא ולקולא, והלכה זו מחייבת את היהדות כשם שמחייבות אותה כל אותן הלכות שהוכרעו על-ידי גאוני ההוראה וגדולי התורה.

הגישה המדעית

פרופ' ל. כותב עוד "הרפואה המודרנית המדעית עומדת כולה — כמחקר וכמעש כאחד — על הבדיקה הפתולוגית השוטפת... וכל המרבה בנתוחי מתים הרי זה משובח", בבחינת אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה מאה פעמים ואחת! וכך מגיע הוא למסקנה מדהימה שלפי מיטב ידיעותי אף אינה נקוטה על-ידי הקיצוניים מבין מחייבי נתיחת מתים. כמובן שאין להתווכח מבחינת ההלכה היהודית שהיא ברורה. אבל יש מקום ויש צורך, להתבונן בספרות המק" צועית ולראות מה בעצם דעתה של הרפואה המודרנית בת זמננו על בעיה זו.

נצטט מירחונה של ההסתדרות הרפואית האמ" ריקאית "יאמא" (J.A.M.A.) מתאריך 6.9.65: "ומה בדבר נתוחי מתים? — תפקיד נתוחי מתים היום קטן בהרבה משהיה אפילו עוד לפני דור אחד. התועלת שאנו מפיקים מנתוחי גוויות היא לעתים מינימלית וקורה אף שאין מפיקים מכך כל תועלת. את החשיבות הספציפית שנתוחי-מתים צרי" כים ויכולים לספק לנו — אפשר להשיג פעמים רבות גם ממקורות אחרים. עובדה היא שבימינו, מספר הרופאים ואפילו

מספר הסטודנטים לרפואה הנוכחים בעת נתיחת גוויות הוא בדרך כלל קטן. הרעיון הפופולרי לפיו כל כמה שאנו יכולים להרבות בנתחי מתים, כן התקדמנו וטוב לנו — הרעיון הזה יוגדר כאילי וכמסוכן. יתר על כן, לרגלי ההתקדמות הגדולה בידע הקליני ולאור השימוש באינפורמציה המעבדתית שאנו משיגים אצל החולים, בכח נתוחי־מתים לספק הרבה פחות ידיעות מבעבר, וזוהי הסיבה לכך שהם מעוררים פחות התעניינות אצל הרופאים הקליניים. יש נתוחי מתים שאינם מגלים ואינם מציגים שום אינפורמציה מדעית חדשה ואינם תורמים מאומה לאבחנת מחלות או לדרכי רפויין. זאת ועוד, בחזרות על נתוחי מתים אין ערכים חינוכיים.

ציטטנו רק משפטים אחדים מעתונם המקצועי הרשמי של רופאי אמריקה, המראים בעליל שחל שינוי מרחיק לכת בעמדתם ובהלך מחשבתם של אנשי הרפואה המתקדמת ביותר, ובודאי תהיה לדברים השלכה על הדיונים בבעיה זו בארץ.

רפואה ודת

דומני שבשביל היהודי, אפילו זה המגדיר את עצמו כבלתי־דתי, די בכך כדי לשלול את נתוחי המתים, או לפחות לא ללחום להנהגתם. רק מי שמציג את הדת ואת הרפואה כנוגדים זה את זה, יכול להגיע למסקנה קיצונית כזו שאליה הגיע ליבוביץ.

אבל לבעיה גם אספקט אנושי־מוסרי. נתוחי־מתים יש בהם משום חזירה לתחום היחיד ולרישותו. נקודה זו מובנת גם ליהודים חילוניים וגם ללא־יהודים. סביב נקודה זו התעוררו וויכוחים ערים וסוערים בזירה הציבורית ומשום כך רצוי להביא גם בפרט זה דוגמאות מחוקי העמים התרבותיים והמתקדמים, שאין לפקפק ברמתם הרפואית־מדעית.

באנגליה החוק מרחיק לכת בקבעו: "אף אם כתב הנפטר בצוואתו שיתנחו את גופו, אין מנתחים אותו אם מתנגד לכך בן־הזוג או הקרוב". כאשר יש צורך לנתח את הגופה, הנוהג הוא באנגליה "להשיג הסכמה מפורשת מהקרוב ביותר" (האנציקלופדיה הבריטית לרפואה עמ' 158). החוק בשבדיה קובע: "גם אם לא הביעו הנפטר וקרוביו התנגדות לניתוח שלאחר המות, אך יש להניח שהדבר בניגוד להכרתם — אסור לנתח את הגופה" (חוק מס' 104).

פרופ' טנדלר מניאראק, שהוזמן ע"י הממשלה לבקר בארץ אמר במסיבת עיתונאים (ב־28.7.66), שלפי החוק בארה"ב יש רק למשפחה רשות להתליט. אם לנתח את קרובה שנפטרה כשיש הכרח בנתוח — והמדובר ביהודי או בבית חולים יהודי — פונים הרופאים לרבנים ומבקשים היתר לנתח את המת. אם משוכנעים הרבנים בתועלת הרפואית של נתוח הגופה במקרה זה, משכנעים הם את המשפחה לתת את הסכמתה לכך.

מעות לצדקה

מנהג טוב היה לו למר ריבי צדקיה, ערב שבת עם חצות, שדרך בני אדם שמפנים עצמם מכל עסקים של חול, היה נוטל מעה או שתי מעות או שלוש מעות ונותנן לתוך גומץ בקרקע הבית ומכסה אותו בלבדים שהיו לו למשכבו, שלא תשורנו עין בולשת, ועושה אותן המעות צדקה לעניים (ש"י עגנון, לפי הצער השכר, מתוך "האש העצים").

הרב פרופסור בנימין דה-פריס ז"ל

זוכר הנשכחות
אמץ לבי לשמור
דמויות הנאהבים
תורע אורם בעפר
חיי רוי דמעה
ותצמיח הישועה

שביטלוהו מתורה וממדע, ונמצא שם שמים מת-
אהב על ידו.

יסוד מפעלו המדעי של פרופ' דה-פריס היה
מסירות ללא גבול לגילוי האמת. לעתים קרובות
נדהמו מכריו בראותם אותו מודה על האמת
ונאבק עליה ללא התחשבות בפניות צדדיות.
באוניברסיטאות של אמשטרדם וליידן קנה שיטות
מחקר בפילולוגיה, בהיסטוריה ובמשפט, והוא
הוסיף לעצמו רקע פילוסופי ותרבותי-כללי.

נועם הליכות

מחקריו משוקעים במבואו לתלמוד (יצא בכמה
מהדורות מאז תשי"ב), בספר על התפתחות
ההלכה (הולנדית, תשט"ו) ובספרו "תולדות הה-
לכה התלמודית" (שתי מהדורות מאז תשכ"ב),
וכן בעשרות מאמרים בכתבי עת, בקבצים ובאנ-
ציקלופדיה. מאמרים אלה נכתבו ברובם בין גברא
לגברא, והם דגים במחקר התלמוד והלשון, בענייני
חינוך ובבעיות השעה. עוד תהיינה שפתותיו
דובבות עת שיצאו לאור דברי תורה רבים שנש-
ארו אתו בכתובים. קו אופייני למחקריו הוא
הצירוף של הגישה הפילולוגית-ספרותית עם
הגישה ההיסטורית-משפטית. הוא דן בהתהוות
ההלכה תוך זיקה למשפט המוסלמי, בשיטות
הלימוד של בתי המדרש, במחקרים צורניים של
ההלכה והאגדה, בהתפתחות הלכות מסוימות,
וכמובן — בבעיות העריכה של המקורות התל-
מודיים. גדולה ומעוררת היתה תורתו שבעל פה,
ושיחות החולין שלו העידו על עין בוחנת ולב
מבין ומגיב על כל המתרחש.

עוד טרם הגיעו לגיל מצוות נמשך ר' בנימין
ציונה ודיבר בלשונה. עד מהרה נבחר להנהגת
הנוער הציוני ולנשיאות המזרחי ההולנדי. אך לא
נשאה אותו ארץ הולנד השקטה ובשנת תרצ"ד
עלה עם רעיתו תבלח"א — תומכתו הנאמנה
כל חייו — לבנות את הארץ ולהבנות בה. עד
שנת תש"ב שימש מורה בעפולה ובתל אביב,

בערב שבת וירא, יד מרחשון תשכ"ז, הלך
לעולמו — עולם האמת — איש ענו וחסיד,
תלמידו של הלל, הרב פרופ' בנימין בן נפתלי
דה-פריס ז"ל. טוב לזכור דמותו בדברים שכתב
על בית הוריו באינסטטודה-סטדסקאנאל שבהולנד,
בו נולד ביום ב' מנחם אב תרס"ה "...אאמו"ר
ז"ל שהדריכני בדרכי התורה והיראה וחבב עלי
את המדע ונטע בלבי אהבת ציון ... אמי הי"ד
שלמדחני דרך ארץ".

אביו של ר' בנימין שימש את קהילתו כמלמד
תינוקות, כשוחט וכסופר, ושלח את בנו ללמוד
בבית המדרש לרבנים ולמורים של הקהילה האש-
כנזית באמשטרדם. שם זכה לשבת לפני הרב ל.
וגנאר וללמוד דרך מספריו של הרב י"צ דינר,
ושם הוסמך בגיל עשרים ושלש. במשך שלש
שנים לימד בבית המדרש לרבנים של הקהילה
הספרדית ולאחר מכן גם בבית המדרש שבו למד.
היתה זאת הזדמנות לעבוד במחיצתו של ר'
יקותיאל יעקב נויבואר ולקבל גם ממנו דרך
במחקר התלמוד.

ר' בנימין קנה לעצמו בקיאות ניכרת בש"ס
ובפוסקים, ותורה שלמד מסר למאות ולאלפי
תלמידים, תחילה בהולנד ומאז שנת תרצ"ד
בארץ ישראל. הוא היה מורה בחסד עליון ומחור-
גן בכשרון לדבר אל לבבות השומעים. מדקדק
היה במצוות קלה כחמורה, מחמיר על עצמו ומקל
על אחרים, הכל מבלי להחזיק טובה לעצמו
וללא בוז לעוברי עבירה. כמעט יום יום גמל
חסד של אמת, תרם בקביעות מדמו, סידר חופות
וקידושים ונזקק בעצה ובעזרה לכל דורש. ביד
נדיבה פיזר רגעיו ושעותיו לפונים הרבים, אף

ומאז היה מפקח על בתי הספר של המזרחי. חלוציות זו גרמה לו להפסקת יצירתו במדע התלמוד במשך שש עשרה שנה, אך באותו זמן זכה להרחיב את ביתו ולהשפיע מתורתו. הרחק מעבר לחוג העולים מהולנד, על מורים ותלמידים כאחד. בשנת תשט"ו נתבקש לשמש ראש החוג לתלמוד באוניברסיטת תל אביב אך סירב מתוך ענוה, באמרו שיש ראוי ממנו. רק לאחר שהלה סירב לקבל על עצמו את התפקיד, ניאות פרופ' דה-פריס לקבל את המשרה הנכספת, ולאחר מכן לימד גם באוניברסיטת בר-אילן ובאוניברסיטה העברית בירושלים. כחבר הסנט והמועצה וכיושב ראש של ועדות ההוראה והקבלה השרה רוח טובה על האוניברסיטה הצעירה, וכל דבר שעשה היה מכוון לבו אליו. אוהב תלמידים ואוהב ישראל היה, דן אותם לכף זכות והכיר בצרכיהם.

רגיל היה הרב פרופ' דה-פריס לכנות עצמו כ"שמש בן שמש", ובכך הגדיר את גירסתו במס-

כת דרך ארץ. אישיותו וכבודו, בריאותו והופעתו לא היו חשובים בעיניו, כל כולו היה מכוון רק לשמש אלהים ואדם. מכאן צניעותו הנפלאה וענוותנותו שנראתה מוגזמת בעיני כל מכרייו. הקשיים בחייו לא גרמו לו להתמרמר, אלא הוסיפו לו הבנה לצרכי הזולת, ותמיד קיבל כל אדם בסבר פנים יפות. הוא הרבה להצטער על המרחק בין החזון הדתי-הלאומי שבלבו לבין המציאות, על העדר חיי הקהילה בישראל ועל ליקויים אחרים בחיינו. (אחר ממאמריו האחרונים על נושא זה "לבעיית הרבנות בישראל" פורסם ב"טורי ישרון" ד). כל אימת שמצא מקום להתגדר בתיקונו של עולם, היה מריץ מכתב לעתון או כותב מאמר, והיה מאמין שסוף ההגיון והרצון הטוב להתגבר על כל המכשולים. תוך מתן דוגמא אישית ונועם הליכות שימש את הרבים והיחידים, והקריב את חייו למען כבוד המתים והחיים. אכן, בנימין רבינו לא מת, הוא חי וקיים בלבנו.

ואב פלך

הקבר הנעלב

כשנפטר ר' מרדכי לבית עולמו קברו אותו במיטב הקברים. לא היו ימים מועטים עד שנעלם הקבר ולא ידע איש את קבורתו עד היום הזה. ממגידי אמת שמענו ששמעו מפי איש ששמעו מפי ר' יהודה צבי מסטרעטין בן בנו של אותו צדיק שהיה אומר, שקברו של אותו צדיק הלך לארץ ישראל. (ש"י עגנון, סיפורים נאים של ר' ישראל בעש"ט, מתוך "האש והעצים").

מכתבים ל"טורי ישרון"

אמונה, תאולוגיה, מדע

(הערה למאמרו של פרופ' ליבוביץ, טורי ישרון ה)

אין אני בא לדון לעומקה ולגופה של מחלוקת ארוכה זו שבין פרופ' ליבוביץ ומשיגיו, "שפילוסופי הדורות חולקים בה זה שלושת אלפים שנה" (מורה נבוכים ח"א פר' ע"א, ביחס לשאלת הקשר בין אמונת חדוש העולם, מציאות האל, והתורה). רצוני רק להעיר הערות אחדות, בעיקר ביחס לדרכי הארגומנטציה.

(א) ודאי שהעומק המחשבתי בהסברו של ליבוביץ מושך את לבו של הקורא המודרני, ובייחוד בגלל המיוג שבין פשוטו מצד אחד, והיקפיותו, מצד שני. אין גם ערעור על קביעתו, שהרב כץ מתעלם ממנה, כי במידה שהגיע האדם לידי ידיעה כל שהיא של המציאות בעזרת המדע, הרי ידיעה זו כפויה עליו מבחינה פסיכולוגית, אין הוא בן חורין להתעלם ממנה, והיא בשבילו בבחינת וודאות, ואפילו בעל כורחו.

אולם יחד עם זאת אין ליבוביץ יכול להיתמם כאילו לא הבין את תשובתו של הרב כץ. צודקים אמנם דבריו ש"אין טעם בויכוח על יהדות המיוצגת ע"י לשונם של פסוקים מן המקרא, ע"י לשונם של מאמרי חז"ל, ע"י דעותיהם ואמונותיהם של פלוני או אלמוני מגדולי ישראל: כנגד כל אחת מאסמכתות אלה אפשר להציג מן המקורות הנאמנים של היהדות גם אסמכתא הסותרת אותם". בהתאם לכך ברורה גם הצעתו לבחינתה על פי אמת המידה של "היהודים הכשרים אשר הרב כץ ואני פוגשים אותם בוקר בוקר בבית הכנסת", דהיינו, להבין את אמונת ישראל "מבחינת הופעתה בפועל כנתון אמפירי וכמציאות היסטורית". אולם הרי זהו בדיוק מה שניסה הרב כץ לעשות, שהרי עשרות מובאות מכתבי גדולי ישראל המייצגים זרמים ועולמות יהודיים שונים, כוחם יפה כדי להראות מהי יהדות מבחינת הופעתה בפועל כנתון אמפירי וכמציאות היסטורית, לא פחות מאשר עשרות מובאות מפיהם של המתפללים בבתי הכנסת בוקר בוקר. הקפיד הרב כץ לכסות בהבאותיו כל שטח וזרם שהופיע ביהדות ההיסטורית, ולא ביקש בכך אלא להראות כי יסודות אמוניים היוו חלק מהופעתה ההיסטורית של היהדות. אפשר לחלוק על דעתו זו (או לצמצמה, וראה בקטע הבא), אבל אי אפשר להתעלם ממנה.

(ב) אם נבדוק את ברורי המצע האמוני של היהדות, דהיינו — תולדות ספרות העיקרים, ניווכח כי המכנה המשותף של ביוררים אלו הוא: תורה

ומצוות, והיסודות הרעיוניים הראשוניים הנדרשים כדי שיקבל היהודי את עולו על עצמו. בשאלה מהו מצע רעיוני זה חלוקות הדעות, אבל קיימת אחדות דעות מלאה כנגד הטענה בדבר חוסר כל יסוד אמוני לדרישה לקבלת עול מלכות שמים, ומאידך עול-מלכות-שמים זה עצמו מהווה את המוטיבציה העיקרית ביסוד האמוני. בכך מתגלה פרדוקס מעניין: המס-קנה (מצוות) מהווה את המניע העיקרי של היסוד (מושגי האמונה). באופן כללי ניתן להגדיר את ה"יסוד" כאמונה במציאות ה', המלווה באמונה בקיום יחס בין האל לעולם, שמשמעותו היא הדרישה מן האדם לכפוף עצמו לצווי תורה מן השמים. ואילו לגבי יתר מושגי היסוד של האמונה ניתן לאמר כי היהדות כנתון אמפירי היסטורי ראתה אותם כחלק מהותי שבה, אלא שלא הגיעה לאחדות-דעות על הגדרתו.

(ג) כהערתו של ליבוביץ "אלו ידע הרב כץ את מובנו של המונח הלועזי פונקציונר שאני השתמשתי בו, היה נמנע מן ההכרזה שכל הדורות האמינו שה' יתברך הוא פונקציונר של העולם", יש להוסיף את המלים "במשמעות שאני מייחס למונח פונקציונר", כי ברור שהרב כץ השתמש במונח זה לא בהוראה שליבוביץ מייחס לו ואין מניעה לעשות כן אם המשמעות ברורה מדבריו.

(ד) לאורך ההסתייעות הארוכה של ליבוביץ ברמב"ם פוזרים רמזים ו"סחרי תורה" רבים, המגיעים לפסגתם בקטע מלא מילים לעוזיות, שמטרתו להביא לכך ש"רק המבין יבין מדוע נמנע הרמב"ם להשתמש במונח ברא". על מה שרומז כאן ליבוביץ למביני שפת לעז יש להשיב כלהלן:

המונח "ברא" אינו נזכר בהלכות הראשונות של "יסודי-התורה", כי לא מדובר שם על שאלת הבריאה כלל וכלל. כדרכו במורה נבוכים מתנגד הרמב"ם להוכחת מציאות האל מתוך שאלת המצאת העולם, ומבקש להוכיחה מתוך שאלת מציאות העולם: לא יצירת העולם מהווה את המתודה הנכונה להוכחת מציאות האל, אלא מציאותו המורכבת (ה"אפשרית" ועם זאת הנמצאת) של העולם. ואולם: כל זאת לא מבחינת השיטה, אלא מבחינה הויריסטית בלבד, מתוך נימוקים תתלויים בדרכי ההוכחה ובתקיפותם הלוגיות של הטיעונים בלבד. חידוש העולם הבלתי זמני (אבל לא מפני היותו קדמון בזמן, כי אם מתוך כך שאין זמן ללא תנועה), בשילוב עם החידושים שמושג זה מחייב בתפיסת האלוקות האריסטוטלית, מהווים את פסגת ההכרה האנושית מבחינת מסקנותיה של השיטה הרמב"מית, אולם לא במישור

ב. הרב כץ שואל, וזו לדעתי השאלה המכריעה בפולמוס זה, כיצד יכול אדם להיות בעל אשיות כפולה, מצד אחד שלא להאמין בה' כבורא עולם שהוא ממציא כל הנמצאים (טעה ליבוביץ שהפריד וחילק בין המצאה לבריאה) ומפקח (כפשוטו ושלא כפשוטו) על כל הנבראים, ומאידך, להודות בוקר בוקר לפני מלך חי וקיים שהחזיר בו נשמתו ולהביע את המטאלה מדי שנה בשנה ש"דע כל פעול כי אתה פעלתו ויבין כל יצור כי אתה יצרתו". במקום להשיב על שאלה עקרונית זו מערפל ליבוביץ בתשובתו את הדברים. האם אין בדבריו מן פאראדוקסליות של ביקוש שאינו ביקוש והודאה שאינה הודאה?

ג. במטרה לאמת את אי העימות בין המדע לדת, מביא ליבוביץ את רש"י בפירושו לפסוק הרא" שון שבתורה, אך הוא מעקם את פשוטו, ומסיק: בראשית ברא אלהים, אינו סיבה לעבודת ה' ולקיום מצוותיו. אך כל הרגיל בלשון רש"י ובמדרשי חז"ל יראה נכוחה, ללא התעמקות יתירה, ששאלת רש"י יכולה להתפרש אך ורק באחת משתי הצורות: א. מדוע נכתב פסוק זה וכן כל סיפורי בראשית בתורה שהיא ספר המצוות ולא בספר מיוחד כיהושע ושופטים (וראה בשפתי חכמים). ב. מדוע בא פירוט כזה, שכן קשה להבין את הדברים על בורים ואפשר היה להסתפק ב"כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ" (ועיין ברמב"ן שם, ביתר פירוט). אך בשום אופן לא נתכוון להשמיט חלק זה שהוא עיקר מעיקרי האמונה (וכלשון הרמב"ן שכל הכופר בו אין לו תורה כלל).

יצחק פייג

שעור פרשת השבוע

בין שיעורי התורה הקיימים ב"ישרון" קנה לו שם וגם ותק השיעור בפרשת השבוע, בליל שבת אחרי תפילת מעריב. סביב שיעור זה התלכד, קהל שומעים מגוון למדי מבין מתפללי ביה"כנס, המאזין בקשב רב לדברי דורשי הפרשה.

אולם, עם התחדשות שיעורים אלו בשבת בראשית, כדאי לשים לב לשתי ההנחיות שהינחו את נותני השיעורים בעבר. א) השיעורים הללו היו אך ורק על פרשת השבוע — מדרשים, אגדה והלכה, (ב) הוקצב זמן מוגבל לשיעורים הללו, כ־25—30 דקות. אם לא יקפידו על שני כללים אלו, יש חשש מבוסס סקהל השומעים שנשאר בקביעות לשיעור זה יתפור, וחבל.

כמובן שיש מקום ב"ישרון" למתן הרצאות מדעיות וליבון בעיות דתיות אקטואליות אבל לא במסגרת השיעור על פרשת השבוע.

חנניה מאי

ההויריסטי שבה, כי פסגת ההכרה השכלית "לא יגיעו אליה במופת חותך ושהיא מעמד השכל", (מורה נבוכים א עא וכן המובאות שבהמשך), ולכן מושגיה אינם יכולים להיות חלק מתארגוּמנטציה הפילוסופית: "כי כל מה שיחשבו שהוא מופת על חדוש העולם ישיגוהו הספיקות... ואחר שהענין בזאת השאלה כך איך נקחיה הקדמה, נבנה עליה מציאות ה', ויהיה אם כן מציאות ה' מסופק בו". (תמונה מאד הגדרתו של ליבוביץ שהרמב"ם "אינו מייחס לאמונת החדוש אלא משמעות הויריסטית בלבד").

מתוך עמדה עקרונית זו יש להבין את המינוח והמבנה של פתיחת ספר המדע. המילה "בורא" מיוחדת בכך "שהיא מילה שיש לה התלות בהעדר בלשון העברי כמו שאמר, בראשית ברא אלוקים וכו' שהיא מהעדר" (ועיין על משפט זה בהרחבה תרביץ, תמוז תשכ"ו, עמ' 346), ולכן נמנע הרמב"ם כאן מלהשתמש במושגי הבריאה, והוא מעדיף הגדרה של אספקט אחר ביחסי האל והעולם: "וכל הנמצאים לא נמצאו אלא מאמיתת המצאות" (הלכה א). נקודה עקרונית זו, הבאה לידי ביטוי במקום אחר באנאלוגיה של יחס העולם לאל כיחס הצורה לחומר חשובה מאד, וזכתה לבירורים מרובים אצל המפרשים, ועיין פירושי הנרבוני ושם טוב לח"א פר' ע"א, ולאחרונה בפירושו הגדול של יהודה אבן שמואל לקטע זה. ומענין שהרמב"ם רומז במורה נבוכים לדרכו זו ביד החזקה: "ולוה תמצאני לעולם, במה שחברתי בספרי התלמוד, כשהודמן לי זכרון יסודות הדת ואבוא לדבר בקיום מציאות ה' שאני אקימנה במאמרים נוטים לצד הקדמות, אין זה שאני מאמין בקדמות, אמנם אני רוצה שאקיים מציאותו יתברך באמונתנו בדרך מופתית שאין בו מחלוקת בשום פנים ("מז"נ ח"א פר' עא).

ישראל רביצקי

שלוש השגות

הפולמוס שבין פרופ' ליבוביץ לבין הרב כץ, שהחל בגליון הראשון של טורי ישרון נותן כר נרחב לעיון בנקודות רבות.

א. בתשובתו האחרונה (גליון ה) מביא ליבוביץ כמה ציטטות מדברי הרמב"ם במקומות שונים, וטוען שהרב כץ: לא התחשב, נכשל, והתעלם מהדברים שציטט. לדעתי, לא זו בלבד שאין הדבר נכון, שהרי במאמרו אשיות התורה (גליון ג) מסתמך הרב כץ לא על מדרשי חז"ל, אגדותיהם והגדותיהם (שאף אליהם מן הראוי להתייחס ביתר הערכה) כי אם על כל חוגי הדעות, ראשונים כאחרונים, שמפיהם אנו חיים מדור דור.

חודש תשרי בישרון

כבכל שנה כן משך בית-הכנסת "ישרון" גם השנה קהל מתפללים גדול ב"ימים הנוראים" ובחגים. ביום א של ראש-השנה דרש ב"ישרון" הרב הראשי לישראל, הרב איסר יהודה אונטרמן. ובין כסה לעשור, בשבת שובה דרש בבית-הכנסת הרב ישעיהו הדרי.

בליל "כל נדרי" ובליל שמחת תורה כיבדנו בתפילתו ב"ישרון" נשיא המדינה, מר זלמן שזר ובין המתפללים היו גם: הרבנים הראשיים, י.א. אונטרמן וי. נסים שליט"א, נשיא בית-המשפט העליון, ד"ר ש. אגרנט, שר הסעד, ד"ר י. בורג, שר הדתות, ד"ר ז. ורהפטיג, שופטי בית-המשפט העליון, ד"ר מ. זילברג וד"ר מ. לנדאו וכן תיירים רבים מחו"ל. בשעת ההקפות הצטרפו לרוקדים מאות צעירים וסטודנטים דתיים מבתי-כנסיות אחרים שרקדו בחוצות העיר ונכנסו ל"ישרון" כשהם נושאים עמם ספרי תורה וגורפים את כל הקהל בהתלהבותם.

כחתן תורה נתכבד הראשון לציון הרב יצחק נסים וכתתן בראשית, השר ד"ר יוסף בורג. למפטיר עלה מר שלמה זלמן שרגאי. שלושתם ערכו קידוש לבאי בית-הכנסת.

*

עם בוא השנה החדשה תפסו הדרשות על פרשת השבוע, בליל שבת, את מקום ההרצאות בשבת אחר-הצהריים, בעונת הקיץ. את סדר הדרשות פתח, בשבת בראשית, הרב יעקב שכטר, שדיבר על "בראשית כספר הבריאה". בליל שבת פרשת נח, הרצה פרופ' ישעיהו ליבוביץ על "דור הפלגה" ובשבת שלאחריה, בפרשת לך-לך, עסק הרב ד"ר אהרן פרינבאום ב"אבות והמצוות שנצטוו בהם". בשבת פרשת וירא דרש הרב פרופ' לוי יצחק רבינוביץ על "וילכו שניהם יחדיו". מר יהודה קיל הרצה בליל שבת פרשת חיי שרה.

שהשמחה במעונם

בשבת פ' בראשית הגיע למצוות אברהם יצחק נוביק מקנדה. ברכו בשם בית-הכנסת, הרב ד"ר א. גרינבאום. רפאל אברהם שילר הגיע למצוות בשבת פ' נח. בשם בית-הכנסת ברכו הרב ר. מרכוס. מר

זכרון להולכים

אנו משתתפים בצער בני משפחת מר אריה מדרר ז"ל, מן המתפללים הותיקים ב"ישרון", שהלך לעולמו.



רהיטי "מבט"

★ ארונות קיר, חדרי שינה

★ איכות מעולה

★ מחירים נוחים

להשיג בירושלים, רח' שמראוס 13

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"ת—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

408

ירושלים