

## הדי פרשנותו של רבי יהודה החסיד בכתבי תלמידיו – המשך מול צמצום

אחד המאפיינים הייחודיים של פירושו של רבי יהודה החסיד לתורה הנו התייחסות רבת-פנים וייחודית לדרך כתיבת התורה. קטעים מסוימים בפרשנות זו גרמו לכך שצנזרו את הספר וביקשו אף להחרים את הדפסתו. המאמר יתחקה על כתבי תלמידיו וממשיכי תורתו של רבי יהודה החסיד, מהם ספרי הלכה ומהם ספרי פרשנות לתורה, בניסיון לבדוק אם כיוונים אלו קיימים גם בכתביהם.

### פירושי התורה לרבי יהודה החסיד

רבי יהודה החסיד (גרמניה, נפטר בשנת 1217),<sup>1</sup> מראשוני חסידות אשכנז וממעצביה,<sup>2</sup> מחבר **ספר חסידים**, **צוואת רבי יהודה החסיד** וספרים רבים נוספים, היה אחד האישים הבולטים בעולמה הרוחני של יהדות אשכנז בימי הביניים. בספרו **פרושי התורה לר' יהודה החסיד**<sup>3</sup> מובאים פירושים לתורה על פי פרשות השבוע וכן מעט פירושים לחלק מן ההפטרות ולחלק מן המגילות. הספר נכתב על ידי ר' משה זלטמן, בנו של רבי יהודה החסיד, שכתב את פירושי אביו.<sup>4</sup>

\* תודתי החמה לאחי, פרופ' שמחה עמנואל, על קריאת המאמר ועל עזרתו הרבה בניחוח מקורות ובהפניה למקורות נוספים.

1. על רבי יהודה החסיד ראו: ר' מרגליות, 'תולדות רבינו יהודה החסיד', **ספר חסידים**, ירושלים תשמ"ג, עמ' א-ט; י' תא-שמע, **כנסת מחקרים** א, ירושלים תשס"ה, עמ' 181-223, 269-261; י' דן, **ר' יהודה החסיד**, ירושלים תשס"ו.
2. על חסידות אשכנז ראו: י' הקר, **עולמה החברתי והרוחני של חסידות אשכנז**, ירושלים תשל"ט; י' דן, **תורת הסוד של חסידות אשכנז**, ירושלים תשכ"ח; הנ"ל, **תולדות תורת הסוד העברית** ה-ו, ירושלים תשע"א.
3. **פרושי התורה לר' יהודה החסיד**, יוצא לאור בפעם הראשונה על פי כתבי יד קמברידז' ומוסקבה ועל פי כתבי יד נוספים וספרים שנדפסו עם מראי מקומות והערות, על ידי יצחק שמשון לנגה, ירושלים תשל"ה.
4. הספר מבוסס על דברי תורה ששמע הבן מאביו ומשיחות שהתקיימו בין האב לבנו במשך השנים, ראו: דן (לעיל, הערה 1), עמ' 11. יש שהפירוש מובא בשם אביו (כגון: בראשית א', ג) ויש שאינו מובא בשמו (כגון: בראשית א', א). לעתים מספר הבן על נסיבות אמירת הפירוש (כגון: הפטרת זכור, עמ' 116-117; במדבר ד', ו; כ"ב, כח), על אופן הגעתו אליו באמצעות צד שלישי (כגון:

הפירוש משלב כיווני פרשנות שונים ומגוונים – פרשנות המבוססת על דרך הרמז כראשי תיבות וגימטריות, בצד פרשנות על דרך הפשט ואף על דרך המחקר הפרשני-היסטורי.<sup>5</sup>

בין המאפיינים של הפרשנות ההיסטורית של רבי יהודה החסיד לתורה ישנה התייחסות ייחודית ורבת-פנים לדרך כתיבת התורה: 1. מאורעות שנכתבו שלא במקומם; 2. פסוקים שנוספו לאחר שנת הארבעים; 3. פסוקים שהיו כתובים בתורה והוסרו ממנה.<sup>6</sup> חלק מפרשנות זו מפתיע מאוד ואיננו מקובל היום כלל וכלל בקרב הפרשנות המסורתית.

### מאורעות שנכתבו שלא במקומם

הקביעה שמאורעות מסוימים התרחשו בזמן מוקדם או מאוחר מכפי שמשתמע בתיאורם בכתובים ונכתבו מסיבות מסוימות שלא במקומם – הנה פרשנות מוכרת הנקראת בדרך כלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. רבי יהודה החסיד כמעט ואינו משתמש במונח זה, אך מיישמו בפסוקים שבהם פרשנים אחרים אינם עושים זאת.

א. "ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך אשר לקחתי מיד האמרי בחרבי ובקשתי" (בראשית מ"ח, כב, עמ' 64-65) – מלשון הפסוק נראה שמילים אלו הן חלק מדברי יעקב. על פי פירושו של רבי יהודה החסיד, הפסוק לא נאמר על ידי יעקב, אלא רק שנים אחר כך, על ידי משה, המסביר שנתן לבני יוסף נחלה כפולה בשל ברכת יעקב לאפרים ולמנשה, שבה השווה אותם לבניו. לכן נתן משה חלק מן הארצות שכבש מיד סיחון מלך האמורי ומיד עוג מלך הבשן לחצי שבט המנשה, וזאת בנוסף לנחלת אפרים ומנשה בעבר הירדן המערבי. הפסוק איננו המשך דברי יעקב בפסוק הקודם "ויאמר ישראל אל יוסף הנה אנכי מת והיה אלהים עמכם והשיב אתכם אל ארץ אבותיכם", אלא המילה "ואני" פותחת אמירה חדשה, אמירה של משה כעבור שנים

בראשית כ"ד, יב; ויקרא ב', יג), או על העתקת הפירוש מכתבי אביו (כגון: שה"ש ד', יג, עמ' 149). לעתים מקשה הבן על הפירוש של אביו ומתרוצו (כגון: ויקרא ב', יג; במדבר כ"א, טז באמצע). על אופי הפירוש ועל מקומו של הבן בהעלאת הפירוש על הכתב ראו: ג' ברין, 'קווים לפירוש התורה של ר' יהודה החסיד', תעודה ג, תשמ"ג, עמ' 215-226, וכן במבוא של י"ש לנגה לספר פרושי התורה לר' יהודה החסיד (לעיל, הערה 3), עמ' ז-יג. בסוף הספר (עמ' 216) מפתח של כל האזכורים של ר' משה זלטמן בספר.

5. בידינו שני פירושים נוספים לתורה מאת רבי יהודה החסיד: טעמי מסורת המקרא לרבי יהודה החסיד, יוצא לאור בפעם הראשונה עפ"י כתבי יד מוסקבה ואוקספורד עם מראי מקומות, על ידי יצחק שמשון לנגה, ירושלים תשמ"ה; ספר גימטריות, יוצא לאור לראשונה מכתב יד יחידי שהיה למראה עיני החיד"א בצירוף מבוא, הערות והארות, ביאורים... ומפתחות... מאת יעקב ישראל... סטל, ירושלים תשס"ה.

6. המיון לשלוש קבוצות מבוסס על מאמרו של ברין (לעיל, הערה 4).

רבות. בפירוש יוצא דופן זה פותר רבי יהודה החסיד שני קשיים: א. מדוע נוספה באמצע דברי יעקב המילה "ואני", שלכאורה פותחת אמירה חדשה? ב. איזו נחלה לקח יעקב מיד האמורי בחרבו ובקשתו? בנוסף לכך פותר פירוש זה קושי בספר במדבר – מדוע ניתנו חלק מארצות סיחון ועוג לחצי שבט המנשה, בעוד שרק שבטי ראובן וגד ביקשו להתיישב שם? רבי יהודה החסיד אינו מציג את הקשיים שבא ליישב פירוש זה, ואף אינו מרמז על החידוש שיש בו. מסגנון הדברים, כפי שהובאו בידי בנו, לא נראה שפירוש זה הנו חידוש מפתיע בעיניו.<sup>7</sup>

ב. כל קורא בתורה מבין, שהפסוק "ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד באם אל ארץ נושבת את המן אכלו עד באם אל קצה ארץ כנען", הנאמר בספר שמות (ט"ז, לה) – התברר רק בסוף שנת הארבעים. ואכן, רבי יהודה החסיד מעיר על כך בפירושו לפסוק זה (עמ' 89-90), אלא שהוא מוסיף שגם הפסוקים הקודמים אירעו בשנת הארבעים. כלומר, הפסוקים "ויאמר משה זה הדבר אשר צוה ה' מלא העמר ממנו למשמרת לדתיתכם למען יראו את הלחם אשר האכלתי אתכם במדבר בהוציא אתכם מארץ מצרים. ויאמר משה אל אהרן קח צנצנת אחת ותן שמה מלא העמר מן והנח אתו לפני ה' למשמרת לדתיתכם. כאשר צוה ה' אל משה ויניחהו אהרן לפני העדת למשמרת" (שמות ט"ז, לב-לד), המספרים לכאורה על ציווי שנאמר בשנה השנייה, ועל ביצועו באותה השנה, אירעו רק עם תום אכילת המן בסוף שנת הארבעים. רבי יהודה החסיד איננו מסביר מה הביאו לפרש כך, אולם נראה כי פירושו נבע מן העובדה, שבתקופת ירידת המן לא היה עדיין ארון עדות לשים בו את צנצנת המן.<sup>8</sup> אולי גם סגנונו החגיגי של הפסוק, "למען יראו את הלחם אשר האכלתי אתכם במדבר בהוציא אתכם מארץ מצרים", כמו גם תוכנו, שממנו משתמע שאכילת המן היא מאורע גדול אשר הגיע אל סיומו, וכן סמיכות הפסוק לתיאור האכילה, "עד באם אל ארץ נושבת" – הם שהביאו לפירוש זה.

7. גם רשב"ם ואבן עזרא מפרשים כך, אלא שלדבריהם יעקב אמר דברים אלו כדוברו של עם ישראל ובלשון עתיד, שכאשר יכבוש עם ישראל את האמורי בחרבו ובקשתו, ינחלו שבטי אפרים ומנשה נחלה כפולה בארץ.

8. גם רש"י מפרש שהפסוק נאמר מאוחר יותר, אך על פי פירושו היה זה לאחר הקמת המשכן, בשנה השנייה לצאת ישראל ממצרים – "ולא נאמר מקרא זה עד שנבנה אהל מועד, אלא שנכתב כאן בפרשת המן". כך פירש גם אבן עזרא – "זאת הפרשה ראויה היתה להיכתב אחר שנעשה המשכן, רק נכתבה במקום הזה לספר זה הנס שעומד המן לדורות. והנה משה אמר כן לישראל, על כן אמר 'אשר האכלתי אתכם'". רבי יהודה החסיד מציין בסוף פירושו זה, "ושוב מצאתי ביסודו של ר' שמואל בן הר' מאיר כן", אולם בפירוש רשב"ם שלפנינו פירוש זה איננו קיים, ופירושו של הרשב"ם שלפנינו מקביל לפירושי רש"י ואבן עזרא לפסוק – "לאחר שהוקם המשכן בשנה שנייה". וראו: ל' יעקבס, 'נוסח פירוש רשב"ם לתורה על פי כ"י ברסלאו ועל פי מקורות נוספים', בתוך: מ' אביעז ואחרים (עורכים), **זר רימונים**, אטלנטה 2013, עמ' 476-480.

ג. "ולא תשבית מלח ברית אלהיך מעל מנחתך על כל קרבנך תקריב מלח" (ויקרא ב', יג, עמ' 138) – רבי יהודה החסיד מפרש, שהברית המתקשרת למלח היא הברית בערבות מואב: "לעברך בברית ה' אלהיך ובאלתו אשר ה' אלהיך פרת עמך היום... פן יש בכם איש או אשה או משפחה או שבט אשר לבבו פנה היום מעם ה' אלהינו ללכת לעבד את אלהי הגוים ההם... לא יאבה ה' סלח לו כי אז יעשן אף ה'... גפרית ומלח שרפה כל ארצה" (דברים כ"ט, יא-כב). בנו של רבי יהודה החסיד, ר' משה זלטמן, המביא את פירוש אביו, תמה על פירושו זה של אביו, המפרש ביטוי שנאמר בשנה השנייה על פי ביטויים שנאמרו רק בשנת הארבעים – "וקשה לי, והלא זה נאמר בסוף ימיו של משה", ומביא שתי אפשרויות לביאור דברי אביו. לפי האפשרות הראשונה, המילים "ברית אלהיך" נאמרו בעת מתן המצווה בשנה השנייה – על שם העתיד; ואילו לפי האפשרות השנייה, בתחילה היה כתוב 'ולא תשבית מלח מעל מנחתך', ורק לאחר כריתת הברית בשנת הארבעים נוספו המילים "ברית אלהיך" – "ואחר שמה רבינו כתב זה באתם נצבים, אז הוסיפו וכתבו מה מלח, מלח ברית אלהיך".<sup>10</sup>

ד. טעם מצוות הישיבה בסוכה, המובא בפסוק "בספֹּת תשבּו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בספֹּת. למען ידעו דִרְתִּיכֶם כי בסֹּכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים" (ויקרא כ"ג, מב-מג), מפורש בפירושו של רבי יהודה החסיד כך:

זכור אני שמ"א [= שמורי אבי] פ' לנו כי (בסוכות)<sup>12</sup> בשנת הארבעים נאמר פסוק זה כשחנו בערבות מואב והיו חונים בסוכות ומכבשים כרכים. והק' צוה במדבר סיני, ונתנת טעם כתב משה בשנת מ', מה שצוה סוכות בעבור שהיה דעת הק' להושיב אתכם בסוכות ולכבוש לכם כרכים. ושנת מ' קרוייה בטוב 'בהוציא אותם מארץ מצרים', וראייה מסיחון ועוג כתיב 'אשר הכה משה ובני ישראל בצאתם מארץ מצרים' (דברים ד', מו), ולא היה כ"א [= כי אם] בשנת מ'.

רבי יהודה החסיד מפרש, שטעם מצוות הישיבה בסוכה איננו מתייחס למאורע שאירע סמוך ליציאת מצרים, אלא למלחמות בסיחון ובעוג בשנת הארבעים, שבמהלכן ישבו בני ישראל בסוכות. הישיבה בסוכות בשעת מלחמות שנת הארבעים איננה נזכרת כלל בתורה, וגם לא במקורות אחרים. רבי יהודה החסיד מניח שבמלחמות אלו ישבו בסוכות,<sup>13</sup> ומפרש שישבה זו בסוכות בשעת המלחמה על הארץ היא טעם מצוות הישיבה בסוכה. מצווה זו ניתנה לעם ישראל כבר במדבר סיני, כמו כל פרשת המועדות

9. צריך להיות 'מהמלח' (על פי הצעת הרב יעקב ישראל סטל).

10. בפרשנות זו לדברי אביו, עורך ר' משה זלטמן הבחנה בין כתיבת משה לבין מי ש"הוסיפו וכתבו".

11. הפירוש נכתב, כאמור, בידי בנו של רבי יהודה החסיד, המביא את דברי אביו בפירוש הפסוק.

12. באחד משני כתבי היד שמהם מועתק הפירוש חסרה מילה זו, ואכן אין זה מקומה, ולכן הכניסה מהדיר הספר לסוגריים.

13. הישיבה בסוכות בשעת מלחמה קשורה כנראה בזמינות חומרי בניית הסוכות בכל מקום.

שבויקרא כ"ג, אולם טעם המצווה לא נאמר במדבר סיני, כיוון שהוא מבוסס על מאורע שטרם התרחש אז. הטעם נאמר בערבות מואב בשנת הארבעים, לאחר כיבושי סיחון ועוג. לאחר שטעם המצווה התברר בשנת הארבעים, הוא נוסף לפסוקי ספר ויקרא אשר נאמרו בשנה השנייה לצאת בני ישראל ממצרים.

ציווי זה (ויקרא כ"ג, מב-מג) הנו הציווי היחיד בתורה לישיב בסוכה. זו גם הפעם היחידה בתורה שאנו שומעים על כך שבני ישראל ישבו בסוכות בצאתם ממצרים, שכן המאורע איננו מוזכר בכל תיאורי יציאת מצרים והנדודים במדבר. לכן יכול רבי יהודה החסיד לומר את פירושו המפתיע.<sup>14</sup>

אחד הקשיים בפירוש מחודש זה הוא העובדה, שהתורה מספרת שאותה ישיבה בסוכה הייתה ביציאת מצרים ולא בכניסה לארץ – "למען ידעו דרתיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים" (ויקרא כ"ג, מג). על כך משיב רבי יהודה החסיד ואומר, שכל תקופת ארבעים שנות הנדודים במדבר נחשבת כיציאת מצרים. הוא מוכיח את הדבר בעזרת הפסוק המתאר את מלחמת סיחון ועוג כתקופת יציאת מצרים – "בעבר הירדן בגיא מול בית פעור בארץ סיחון מלך האמרי אשר יושב בחשבון אשר הכה משה ובני ישראל בצאתם ממצרים" (דברים ד', מו).<sup>15</sup>

ואכן, ניתן להביא פסוקים נוספים המתארים את שנת הארבעים כתקופת יציאת מצרים, כמו הפסוק "לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי לא יבא להם בקהל ה' עד עולם. על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים" (דברים כ"ג, ד-ה), וכן פסוקי תהילים המזכירים את בקיעת הירדן בתוך התיאור של ימי צאת ישראל ממצרים – "בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לעז. היתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו. הים ראה וינס הירדן יסב לאחור" (תהילים קי"ד, א-ג).

בפירושו זה מיישב רבי יהודה החסיד קושי מרכזי בהבנת מבנה פרשת המועדות בספר ויקרא (כ"ג), אף שאין הוא מזכיר קושי זה כלל. מבנה פרשת המועדות מעורר תמיהה, שכן לפרשה שתי חתימות נפרדות זו מזו, שהראשונה שבהן קוטעת את הפסוקים העוסקים בחג הסוכות. בפסוקים לג-לו כתובות הלכות חג הסוכות במבנה ובתוכן האופייניים גם לשאר החגים – תאריך, 'מקרא קדש', איסור מלאכת עבודה וקרבתן; בפסוקים לז-לח מופיעה חתימה לכל פרשת המועדות; פסוקים לט-מג חוזרים שוב לחג הסוכות, והפעם לדינים ייחודיים לחג זה בלבד – ארבעת המינים וסוכה;

14. אלמלא חטאו, נתינת המצווה ונתינת טעמה היו סמוכות יותר זו לזו, שכן מלחמת הארץ לא הייתה נדחית לשנת הארבעים אלא הייתה מתרחשת בתחילת השנה השנייה; אך אלמלא חטאו אולי לא היו מגיעים לערבות מואב ולנחלות סיחון ועוג, וטעם המצווה היה נקשר במלחמה אחרת לכיבוש הארץ או באירוע אחר הקשור לירושת הארץ.

15. עיינו גם בפסוק הקודם לו, דברים ד', מה.

ולבסוף בפסוק מד מופיעה חתימה שנייה של פרשת המועדות.<sup>16</sup> לפי פירושו של רבי יהודה החסיד, חלקים מפסוקי חג הסוכות נוספו לפרשה רק בשנת הארבעים, ואולי בשל כך כתובים הם לאחר חתימת פרשת המועדות. אפשר שמשום כך נדחה הפסוק העוסק במצוות הסוכה אל אחרי החתימה, וכן הפסוק העוסק במצווה הייחודית השנייה של חג הסוכות – מצוות ארבעה מינים.

פירושו זה של רבי יהודה החסיד מיישב גם תמיהה נוספת בעניין חוסר הפרופורציה בין החזרות הרבות על חובת אכילת מצות כזכר ליציאת מצרים ובין שתיקת התורה בכל הנוגע למצוות הישיבה בסוכה. הדבר בולט במיוחד בשלוש פרשות שלוש הרגלים, שבהן מוזכרים מצוות אכילת מצה וטעמו ההיסטורי של הפסח, ונעדרים לחלוטין מצוות הישיבה בסוכה וטעמה ההיסטורי:

את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות כֹּאֲשֶׁר צִוִּיתְךָ לְמוֹעֵד חֲדָשׁ הָאֶבִיב כִּי בּוֹ יֵצְאָתָּ מִמִּצְרָיִם... וְחַג הָאֶסֶף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאֶסְפָּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה (שמות כ"ג, טו-טז).  
את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות אֲשֶׁר צִוִּיתְךָ לְמוֹעֵד חֲדָשׁ הָאֶבִיב כִּי בְּחֲדָשׁ הָאֶבִיב יֵצְאָתָּ מִמִּצְרָיִם... וְחַג הָאֶסֶף תְּקַוֶּפֶת הַשָּׁנָה (שם ל"ד, יח-כב).  
שמור את חֲדָשׁ הָאֶבִיב וְעִשִׂיתָ פֶסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֲדָשׁ הָאֶבִיב הוֹצִיאָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרָיִם לְיָלֵה... לֹא תֹאכַל עָלָיו חֶמֶץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מִצּוֹת לַחֵם עֲנִי כִּי בְּחַפְזוֹן יֵצְאָתָּ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ... חַג הַסֹּכֶת תַּעֲשֶׂה לָךְ שִׁבְעַת יָמִים בְּאֶסְפָּךָ מִגֶּרְנֶךָ וּמִיֶּקְבֶךָ. וְשִׁמַּחְתָּ בְּחֶגְגְךָ אֶתְּךָ וּבְנֶךָ וּבְתֶךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ וְהַלְוִי וְהַגֵּר וְהַיִּתּוֹם וְהָאֵלְמָנָה אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ. שִׁבְעַת יָמִים תַּחַג לַה' אֱלֹהֶיךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' כִּי יִבְרַכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל תְּבוּאָתְךָ וּבְכָל מַעֲשֶׂה יְדֶיךָ וְהָיִיתָ אֶךְ שִׂמַּח (דברים ט"ז, א-ג).

'התעלמות' התורה בפסוקים אלו ממצוות הישיבה בסוכה מובנת יותר על פי פירושו של רבי יהודה החסיד, שכן עד שלא התברר טעמה של מצוות הישיבה בסוכה, המצווה כמעט ולא נאמרה.

ה. שירת הבאר – "אז ישיר ישראל את השירה הזאת עלי באר ענו לה" (במדבר כ"א, יז) – חוברת והושרה רק לאחר מלחמות סיחון ועוג (שם, כא-לה), אלא שנכתבה קודם לסיפור מלחמות אלו כדי להצמידה לאזכור הבאר בפסוק "ומשם בארה הוא הבאר אשר אמר ה' למשה אסף את העם ואתנה להם מים" (שם, טז). הצמדת השירה לאזכור הבאר נובעת מכך ששירות המספרות על נסי הקב"ה התחברו בדרך כלל על שפת באר:

16. לדיון בשאלת חתימת פרשת המועדות בתוך דיני סוכות ראו: ז' וייטמן, 'קרבות חג הסוכות ומשמעותם', **המעין** ל א, תש"ן, עמ' 4-11, ובמהדורה חדשה יותר בתוך: ש' מייזליש (עורך), **סוכת שילה**, ירושלים תשס"ב, עמ' 167-175, ובעיקר עמ' 174-175; א' סמט, **עיונים בפרשת השבוע**, סדרה שנייה, כרך ב, ירושלים תשס"ה, עמ' 114-116.

הדי פרשנותו של רבי יהודה החסיד בכתבי תלמידיו – המשך מול צמצום

וזאת הפרשה אינה במקומה, אחר מלחמת סיחון ועוג הוא מקומה, אלא בעבור שהזכיר  
'בארה' הזכיר השירה (במדבר כ"א, יז, עמ' 184-185).<sup>17</sup>

ו. בפרשת ואתחנן מספר משה לעם על היעדרותו החלקית של הקב"ה לבקשתו לעבור  
בארץ ולראותה – "עלה ראש הפסגה ושא עיניך ימה וצפנה ותימנה ומזרחה וראה  
בעיניך כי לא תעבר את הירדן הזה" (דברים ג', כז). בפרשת וזאת הברכה מתואר  
ביצוע ההבטחה – עלייתו של משה אל ראש הפסגה: "ויעל משה מערבת מואב אל הר  
נבו ראש הפסגה אשר על פני ירחו ויראהו ה' את כל הארץ את הגלעד עד דן. ואת כל  
נפתלי ואת ארץ אפרים ומנשה ואת כל ארץ יהודה עד הים האחרון. ואת הנגב ואת  
הככר בקעת ירחו עיר התמרים עד צער" (שם ל"ד, א-ג). בהמשך הפסוקים שם מתואר  
מות משה.

אף שמפסוקי וזאת הברכה משתמע שמותו של משה אירע מיד לאחר עלייתו להר,  
מפרש רבי יהודה החסיד שעליית משה להר התרחשה מוקדם יותר, מיד לאחר תפילתו  
להיכנס לארץ, ועוד לפני שמשה אמר לבני ישראל את גבולות הארץ (פרשת מסעי), כי  
רק בעקבות עלייתו זו, שבה ראה את כל הארץ, יכול היה משה לתאר באופן ראלי את  
הארץ:

ופי' בזאת הברכה 'זאת הנגב ואת הככר, ויראהו ה' את כל הארץ וגו', וזה היה מיד אחר  
ואתחנן וקודם סוף פרשת מסעי שכתוב 'וירד הגבול זפרונה' וכן כולם, וכיצד היה משה  
כותב כל זה אם לא ראה הכל מהר העברים הר נבו, ואין מוקדם ומאוחר בתורה<sup>18</sup>  
(דברים ג', ג, עמ' 200).

### פסוקים שנוספו לאחר שנת הארבעים

א. רבי יהודה החסיד מפרש שרשימת מלכי אדום בבראשית ל"ו, לא-לט נוספה לתורה  
על ידי אנשי כנסת הגדולה. פירושו של רבי יהודה החסיד אינו מובא על פסוקי ספר  
בראשית אלא על הפסוק בתחילת ספר דברים "ונעבר מאת אחינו בני עשו הישיבים  
בשעיר מדרך הערבה מאילת ומעצין גבר" (דברים ב', ח, עמ' 198):

וא"ת היאך באו לעציון גבר כמו שאומ' באלה מסעי 'ויסעו מעציון גבר', והלא של אדום  
היה, כדאמ' בדברי הימים 'אז הלך שלמה לעציון גבר... על שפת הים בארץ אדום' (דה"ב  
ח', יז). ואומר אבי שעציון גבר לא היה של אדום, כ"א מלך אדום נשא מהטבאל בת מטרד  
והיא הכניסה לו את עציון גבר שמתוכה היו מביאין הזהב... לא היו יכולין לילך אחר הזהב  
אם לא היו באין לעציון גבר מתחילה, זהו 'בת מי זהב', שהכניסה לו עיר שממנה הולכין  
במים עד הזהב, וזהו לא נעשה עדיין בימי משה כי אם לפני מלך לבני ישראל, פי' קודם

17. דיון נוסף בפירוש פסקי השירה ראו להלן, 'פסוקים שהיו כתובים בתורה והוסרו ממנה'.

18. בפירוש זה משתמש רבי יהודה החסיד בפעם היחידה בביטוי 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'.

שמלך שאול אחרי כן, אבל בימי שלמה כבר נעשה. **לכן כתבו בימי כנסת גדולה בחומש שלא תתמה איך בא עציון גבר לאדום כמו שכתוב בדברי הימים.**<sup>19</sup>

מהלך הפירוש והנימוק המובא לפרשנות זו מורכבים מאוד. עציון גבר הנה חלק מארץ אדום, כך למדנו מתיאור פעילותו הימית של שלמה המלך בעציון גבר: "אז הלך שלמה לעציון גבר... על שפת הים בארץ אדום" (דה"ב ח', יז). לבני ישראל אסור היה לעבור בארץ אדום בדרכם ממצרים לארץ ישראל, ולכן מתעוררת תמיהה על חנייתם של בני ישראל בעציון גבר במסעם במדבר. לכאורה ניתן להשיב שעציון גבר הפכה להיות חלק מאדום בשלב מאוחר יותר – בזמן כלשהו בין שנת הארבעים במדבר לבין מלכות שלמה. רבי יהודה החסיד הולך בכיוון זה, אך מבסס דבריו על מסורת עלומה או על מדרש שאבד מאתנו, על מהיטבאל בת מטרד בת מי זהב הנזכרת ברשימת מלכי אדום בספר בראשית – "וימת בעל חנן בן עכבור וימלך תחתיו הדר ושם עירו פעו ושם אשתו מהיטבאל בת מטרד בת מי זהב" (בראשית ל"ו, לט). המסורת הקדומה שבידי רבי יהודה החסיד היא, שמהיטבאל בת מטרד בת מי זהב העניקה את עציון גבר לבעלה שהיה מלך אדום, וצירפה עיר זו לאדום, ובכך אפשרה למלך אדום להגיע דרך הים עד למקורות הזהב הרמוזים בשם אביה או בשם אם אמה – "מי זהב". אם עציון גבר צורפה לאדום כבר בימים קדומים אלו של ספר בראשית, איך ייתכן שבני ישראל עברו בה בשנת הארבעים לנדודיהם במדבר? לכן מפרש רבי יהודה החסיד, שהפסוק המתאר את מהיטבאל אירע רק לאחר שחנן ישראל באדום, דהיינו לאחר שנת הארבעים במדבר. על פי פירושו זה מפרש רבי יהודה החסיד, שמלך ישראל הנזכר בפסוק "ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך לבני ישראל" (שם, לא) הוא שאול המלך, המלך הראשון של עם ישראל.<sup>20</sup>

ב. הפסוק "וישם את אפרים לפני מנשה" (בראשית מ"ח, כ) נוסף לתורה מאוחר יותר:

פי' אבי לא על יעקב נאמר כי על משה, וישם משה את אפרים לפני מנשה בראש דגל, בעבור שיעקב אמר 'ואחיו הקטן יגדל ממנו' (שם, יט). **ויהושע כתבו או אנשי כנסת גדולה, שא"ת** [= שאם תאמר] **משה כתבו, היה לו לומר 'ואני שמתי את אפרים לפני מנשה'**,<sup>21</sup> כמו שיש אחרי כן 'ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך' (שם, כב) (עמ' 64).

אי־אפשר לפרש שכוונת הפסוק היא לכך שאפרים עמד לפני מנשה בשעת הברכה, כי לאחר שיעקב שיכל את ידיו (פס' יד), לא היה עוד צורך שישים את אפרים לפני מנשה. רש"י (וכן אבן עזרא, רמב"ן ורשב"ם) מפרש שהכוונה היא לסדר הזכרת שמם של

19. ההדגשה שלי, מ"ו.

20. ראו פירוש אבן עזרא לפסוק זה ולפסוק מ, הדוחה את הפרשנות שהמלך הנזכר כאן הוא שאול המלך.

21. ההדגשה שלי, מ"ו.



הדי פרשנותו של רבי יהודה החסיד בכתבי תלמידיו – המשך מול צמצום

אפרים ומנשה בברכת יעקב. רש"י מוסיף שסדר זה בברכה יהיה בעל משמעות בעתיד וייושם בהקדמת שבט אפרים לשבט מנשה בסדר הדגלים ובקרבנות הנשיאים במדבר. לעומתו מפרש רבי יהודה החסיד, שכוונתו הבלעדית של הפסוק היא הקדמת שבט אפרים לשבט מנשה בסדר הדגלים. מי שהקדים את שבט אפרים לשבט מנשה בסדר הדגלים היה משה, ועליו נאמר "וישם את אפרים לפני מנשה"; אולם לא ייתכן שמשה כתב פסוק זה, מאחר שכאשר משה עצמו תיאר את פעולתו בפרשה, הוא דיבר על עצמו בגוף ראשון: "ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך" (כך על פי פירוש רבי יהודה החסיד<sup>22</sup>). מכאן שמי שדיבר על משה בגוף שלישי חייב להיות מאוחר למשה – יהושע או אנשי כנסת הגדולה.<sup>23</sup>

### פסוקים שהיו כתובים בתורה והוסרו ממנה

"אז ישיר ישראל את השירה הזאת" (במדבר כ"א, יז) – מלשון הפסוקים לא ברור מה הייתה השירה ששר ישראל, משום שקיים בפסוקים מעבר בלתי-ברור ממה שנראה כשירה עצמה אל מה שנראה כתיאור המסעות:

אֲזַ יִשִּׁיר יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת עָלַי בְּאֵר עֲנֵנוּ לָהּ. בְּאֵר חֲפְרוּהָ שְׁרִים כְּרוּהָ נְדִיבֵי הָעָם  
בְּמַחֲקֵק בְּמִשְׁעָנֶתָם וּמִמְדָּבָר מִתְּנָה. וּמִמְתַּנְה נַחְלִיאֵל וּמִנַּחְלִיאֵל בְּמוֹת. וּמִבְּמוֹת הַנִּיָּא אֲשֶׁר  
בְּשִׂדָּה מוֹאֵב רֹאשׁ הַפְּסָגָה וְנִשְׁקָפָה עַל פְּנֵי הַיַּשִּׁמֹן  
(במדבר כ"א, יז-כ).

רבי יהודה החסיד פירש (עמ' 184-185), שפסוקים אלו אינם כלל מדברי השירה, ואף אינם תיאור מסעות בני ישראל במדבר, אלא הנם תיאור הבאר המבורכת, המפכה וזורמת ממדבר מתנה, וממתנה נחליאל, ומנחליאל במות וכו'. השירה נכתבה על שפת הבאר, כפי שנהגו, לדבריו, באותם הימים לחבר שירות הודיה על נס דווקא על שפת הבאר. חיבור שירות ההודיה על שפת הבאר נלמד לדבריו גם מן הפסוק "במקהלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל" (תהילים ס"ח, כז), שבו משמשת המילה "מקור" לציון מקור מים חיים.

פ' מ"א [= מורי אבי] זהו הלל הגדול, שלאחר שניצולו מסיחון ועוג ועברו נחל ארנון אז נעשה זה השיר, ובחומש היה כתי' אלא שדוד המלך הסיר כל מזמורי יתמי של משה שבחומש וחיברן בספר תהלים שלו<sup>24</sup>... וכן היה דרך באותן הימים שהיו מתקנין שירה על ידי נס, היו חוקרים אנה באר מים טובים וקרים וטוב לחנות עליו, וזהו 'במקהלות ברכו ה' ממקור ישראל'.

22. ראו לעיל, 'מאורעות שנכתבו שלא במקומם', א.

23. לביאור פרשנות רבי יהודה החסיד לפסוק זה ראו: ב"י שורץ, 'פירוש רבי יהודה החסיד לבראשית מח 20-22', תרביץ פ א, תשע"ב, עמ' 29-39. וראו שם בהערות 3, 4, ביבליוגרפיה מקיפה בנושא פרשנות רבי יהודה החסיד לתורה.

24. ההדגשה שלי, מ"ו.

מהי השירה ששרו ישראל על שפת הבאר? שירה זו איננה כתובה בפסוקים אלו, אלא היא מה שנהוג לכנות 'הלל הגדול' – מזמור קל"ו בתהילים. מזמור קל"ו היה כתוב בתורה, ובשלב מאוחר יותר העביר אותו דוד המלך מן התורה אל ספר תהילים. ולא מזמור זה בלבד שמצוי היום בספר תהילים היה מלכתחילה בתורה, אלא מזמורים נוספים שכתבם משה היו בתורה והועברו על ידי דוד המלך לספר תהילים. מזמור קל"ו סוקר את חסדי ה' מאז בריאת העולם ועד מלחמות סיחון ועוג. המזמור פותח בפסוק "לעשה השמים בתבונה כי לעולם חסדו" (פס' ה) ומסיים ב"לסיחון מלך האמרי כי לעולם חסדו. ולעוג מלך הבשן כי לעולם חסדו. ונתן ארצם לנחלה כי לעולם חסדו. נחלה לישראל עבדו כי לעולם חסדו" (פס' יט-כב). חסדי ה' בירושת הארץ אינם נזכרים במזמור, והדבר מעורר תמיהה. היעדר אזכור ירושת הארץ במזמור קל"ו בולט יותר על רקע המזמור הקודם. מזמור קל"ו הוא מזמור הודאה, ואילו מזמור קל"ה הוא מזמור הלל ושבח. שני המזמורים מונים את ישועות ה' ומסיימים בירושת סיחון ועוג, באותן המילים ממש, אלא שלעומת מזמור קל"ו, הרי שבמזמור קל"ה נוספת גם הודאה מתבקשת על ירושת הארץ:

| מזמור קל"ה (פס' יא-יב)      | מזמור קל"ו (פס' יט-כב)                              |
|-----------------------------|---|
| לְסִיחֹן מֶלֶךְ הָאֲמֹרִי   | לְסִיחֹן מֶלֶךְ הָאֲמֹרִי כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ     |
| וּלְעוֹג מֶלֶךְ הַבְּשָׁן   | וּלְעוֹג מֶלֶךְ הַבְּשָׁן כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ     |
| וְלִכְל מַמְלָכוֹת כְּנָעַן | –   |
| וְנָתַן אֶרֶצָם נַחֲלָה     | וְנָתַן אֶרֶצָם לְנַחֲלָה כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ     |
| נַחֲלָה לְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ | נַחֲלָה לְיִשְׂרָאֵל עַבְדּוֹ כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ |

בעקבות ההשוואה בין שני המזמורים והיעדר ההודאה על ירושת הארץ במזמור קל"ו, מפרש רבי יהודה החסיד שמזמור קל"ו התחבר טרם כניסת ישראל לארצם. מזמור קל"ו שהתחבר לפני הכניסה לארץ, הוא הוא שירת הבאר. המזמור היה כתוב בתורה בהמשך פסוק יז שבפרק כ"א בספר במדבר, ובשלב מאוחר יותר העבירו דוד לספר תהילים.

מזמור קל"ה, לעומת זאת, התחבר בארץ, ובכמה שלבים.

בא יהושע והוסיף ועשה מזמור שיני שדומה לזה... והוסיף רק חדוש אחד: 'ולכל ממלכת כנען'... וכשדוד כיבש את ציון הוסיף גם הוא שיטה אחת: 'ברוך ה' מציון... הללויה'.

יהושע חיבר את מזמור קל"ה כעדכון למזמור קל"ו שנתחבר בידי משה, ולכן הוסיף את המילים "ולכל ממלכות כנען" (פס' יא), ומשכבש דוד את ירושלים הוסיף חתימה למזמור – "ברוך ה' מציון שכן ירושלם" (פס' כא).

הרעיון הפרשני יוצא הדופן, שמשה כתב פרקים שהועברו מאוחר יותר מן התורה אל ספר תהילים, מסתמך כנראה על הגמרא האומרת שמשה הוא אחד מכותבי מזמורי

הדי פרשנותו של רבי יהודה החסיד בכתבי תלמידיו – המשך מול צמצום

תהילים: "דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים: על ידי אדם הראשון, על ידי מלכי צדק, ועל ידי אברהם, ועל ידי משה, ועל ידי הימן, ועל ידי ידותון, ועל ידי אסף, ועל ידי שלשה בני קורח" (בבא בתרא יד ע"ב - טו ע"א). בספר תהילים מיוחס מזמור אחד בלבד למשה, מזמור צ' – "תפלה למשה איש האלהים"<sup>25</sup>. המדרש<sup>26</sup> מייחס למשה אחד עשר מזמורים – מזמורים צ'-ק'. אחד ממזמורים אלו (צ"ח) קרוי בגמרא "מזמורא יתמא" – מזמור יתום, על שום שאין בו כותרת המשייכת את כתיבתו לאדם מסוים או לאירוע מסוים.<sup>27</sup> רבי יהודה החסיד מבין שגם מזמורים יתומים נוספים, כגון מזמור קל"ו, שאין בפתיחתו עדות על זהות מחברו ועל נסיבות כתיבתו, ניתן להניח שמשה כתבם, ולשיטתו הם נכתבו בתורה, והועברו על ידי דוד המלך לספר תהילים.<sup>28</sup>

פרשנויות אלו הקשורות בשאלות של עריכת התורה כתובות בפירושו של רבי יהודה החסיד באופן ישיר וברור, ואינן מוצגות ברמז או בסוד. הן אף אינן מוצגות כמהלך חריג, אלא כפרשנות מקובלת, פשוטה וגלויה.

### הסערה סביב הדפסת פירושי התורה לרבי יהודה החסיד

פירושי התורה של רבי יהודה החסיד יצאו לאור לראשונה בשנת תשל"ה על ידי הרב יצחק שמשון לנגה מציריך.<sup>29</sup> הספר מבוסס על כמה כתבי יד ובעיקר על שני כתבי יד דומים מאוד זה לזה, שכנראה הנם עותקים של כתב יד קדום אחד.<sup>30</sup> כל הפירושים העוסקים בעריכת התורה מצויים לפחות באחד משני כתבי יד אלו, בדרך כלל – בשניהם.

בתקופת עבודתו של הרב יצחק שמשון לנגה על הספר, פנה הרב דניאל לוי, אב"ד קהילת ישורון בציריך, אל הרב משה פיינשטיין, וכנראה גם אל רבנים אחרים, כי "ראה... דברי כפירה בתורתנו הקדושה אשר רשעים מסיתים ומדיחים משנים דשש מאות ושבע מאות קודם זמננו ויותר העמידו בספר פירוש על חומש שהיה על שם ר' "

25. רד"ק לפסוק מתאר באופן ציורי משהו את הגעת המזמור אל ספר תהילים – "תפילה זו מצאה דוד כתובה, והיתה קבלה אצלם שהיתה למשה רבינו, וכתבה בספרו זה".

26. מדרש תהילים צ', ג, מהד' בובר עמ' קצד.

27. עבודה זרה כד ע"ב. בביאור מדויק יותר של המושג "מזמורא יתמא" נחלקו רש"י ותוספות על אתר.

28. ייתכן שגם פירוש זה, כמו הפירוש על מהיטבאל בת מטרד בת מי זהב שהכניסה לבעלה את עציון גבר, מקורו במסורת קדומה שלא הגיעה לידינו. וראו: א"י השל, **תורה מן השמים באספקלריה של הדורות ב**, לונדון-ניו יורק תשכ"ה, עמ' 433-434, האומר זאת באופן ודאי, אם כי בלתי-מוכח – "אין ספק כי דעה זו יסודה באיזה מסורת עתיקה". השל איננו מתייחס לפירושו של רבי יהודה החסיד, שאותו לא הכיר, אלא לפירוש של רבי אביגדור כ"ץ, אשר יתואר בהמשך.

29. לעיל, הערה 3.

30. כמפורט במבוא לספר, עמ' ז-יג.

יהודה החסיד כדי להטעות את העולם".<sup>31</sup> טענתו של הרב דניאל לוי הייתה, שלא ייתכן שרבי יהודה החסיד כתב כמה מן הפירושים שבספר, ובוודאי ידי זרים הן ששלטו בכתב היד והוסיפו בו דברי כפירה. עיקר הדיון היה בעניין שלושת הפירושים שבהם נאמר שלאחר ימי משה נוספו פסוקים לתורה או הושמטו ממנה (בראשית מ"ח, כ; במדבר כ"א, יז; דברים ב', ח, להלן: 'שלושת הפירושים').<sup>32</sup>

לפחות חמישה רבנים משלוש יבשות היו מעורבים בדיון סביב הוצאת הספר – הרב משה פיינשטיין, הרב שלמה זלמן אוירבך, הרב יוסף שלום אלישיב, הרב דניאל לוי, וכעשר שנים אחר כך גם הרב מנשה קליין. עיקר הדיון מתועד בשתי תשובות בשו"ת **אגרות משה** לרב משה פיינשטיין<sup>33</sup> ובשתי תשובות בשו"ת **משנה הלכות** לרב מנשה קליין.<sup>34</sup>

לא התעוררה שאלה לגבי ייחוס כתב היד לרבי יהודה החסיד, אולם הועלו שתי אפשרויות באשר לזהותו של כותב שלושה פירושים אלו – אם היה זה רבי יהודה החסיד או שזרים כתבו דבריהם בתוך פירושו. ללא תלות הכרחית בתשובה לשאלה זו על זהות הכותב, עלו שלוש אפשרויות בשאלה מה לעשות בספר – צנזור, דחייה, או קבלה. באופן מרתק נסוב הדיון סביב תקדים הלכתי מפורסם של ספר מקודש קדום, שגם בו נמצאו דברים שאינם מקובלים מבחינה הלכתית:

זכור אותו האיש לטוב, וחנניה בן חזקיה שמו, שאלמלא הוא נגנז ספר יחזקאל, שהיו דבריו וסותרין דברי תורה. מה עשה? העלו לו שלש מאות גרבי שמן, וישב בעלייה, ודרשן (שבת יג ע"ב).

הרב אוירבך והרב אלישיב פסקו שיש להוריד את הספר מן המדפים, אך ניתן להדפיסו מחדש בהשמטת שלושת הפירושים.

הרב פיינשטיין קיבל את הטענה שלתוך כתב היד של פירושי רבי יהודה החסיד הוחדרו בכוונה תחילה לפני כמה מאות שנים פירושים לא לו, מתוך מגמה להטעות ולגרום לקוראים לקבל דעות מוטעות אלו כאילו הן דעותיו של רבי יהודה החסיד.<sup>35</sup>

31. **שו"ת אגרות משה**, יורה דעה, חלק ג, ניו יורק תשמ"ב, סימן קטו.

32. לאורך כל הדיון לא הייתה כל התייחסות לדברי ר' משה זלטמן על המילים "מלח ברית אלהיך", המבחינים לכאורה בין מה שכתב משה בתורה לבין המילים "ברית אלהיך" שאותן "הוסיפו וכתבו", עיינו בהערה 10 לעיל.

33. לעיל, הערה 31, סימנים קיד-קטו.

34. חלק יב, ניו יורק תשס"ט, סימן ריד; חלק טז, ניו יורק תשס"ט, סימן קב.

35. הרב משה פיינשטיין כתב בכמה מתשובותיו שדברים הכתובים בדברי קודמיו לא יצאו מתחת ידיהם אלא נוספו בידי טועים או זייפנים. משפסל הרב פיינשטיין בטענה זו תשובה של המהרי"ט (**שו"ת אגרות משה**, חושן משפט, חלק ב, בני ברק תשמ"ה, סימן סט) יצא הרב אליעזר וולדינברג כנגד שיטה זו, וקרא לה השערה דמיונית (**שו"ת ציץ אליעזר**, חלק יד, ירושלים תשמ"ה, סימן ק). וראו: 'מונדשיין, 'ארבעה "תלמידים טועים"', **קובץ בית אהרן וישראל** קכא, תשס"ב, עמ' 7.

הדי פרשנותו של רבי יהודה החסיד בכתבי תלמידיו – המשך מול צמצום

בהסתמכו על תקדים ספר יחזקאל קבע הרב משה פיינשטיין שיש לגנוז את הספר, אף לו יתואר שרבי יהודה החסיד כתב את כולו:

שלא ידעו חכמים לפרש דברי יחזקאל אף שידעו שהוא נבואה מהשי"ת... מ"מ כיון שמחמת זה אפשר לטועין ח"ו לחשוב שאיכא סתירה מיחזקאל הנביא לספר התורה שניתנה ע"י משה רבינו ויבא לכפור ח"ו או בתורה או בנביאים או בשניהם, רצו בשביל זה לגנוז אף שהוא דבר האסור דהא ניתנה ליכתב לדורות... אבל מ"מ ראו חכמים שטוב לגנוזו אף שהוא עקירת תורה מספר זה בשביל קיום עיקרי האמונה שלא יכשלו אינשי בהו... ויש לפרסם שספר הנדפס על החומש בשם ר' יהודה החסיד הוא מזויף וצריך לבערו מן העולם.<sup>36</sup>

את הפתרון שהציעו הרב אורבך והרב אלישיב השווה הרב פיינשטיין לאותה אפשרות שחכמים לא בחרו בה ואף לא הזכירוה בגמרא – לצנזר את ספר יחזקאל ולהשאירו בתנ"ך.

דעה שלישית בוויכוח הייתה עמדתו של האדמו"ר מאונגוואר, הרב מנשה קליין. הוא לא קיבל את ההשערה שזרים הוסיפו פירושים אלו בתוך דברי רבי יהודה החסיד, והמשיך לפתח את השיח בעקבות השאלה שעורר ספר יחזקאל, בהפנותו את הזרקור למי שהעמיק בספר יחזקאל עד שטיהרו:

הכת"י של ר"י החסיד אין לרחקו ולגנוז אלא כמ"ש (שבת יג ע"ב) 'ברם זכור אותו לאיש לטוב וחנניה בן חזקיה שמו שאלמלא הוא נגנז ספר יחזקאל שהיו דבריו סותרין דברי תורה. מה עשה? העלו לו ג' מאות גרבי שמן וישב בעלייה ודרשן, עיין רש"י, והכ"נ [= והכי נמי] יש לישב שבעה נקיים ושלוש מאות גרבי שמן ולדרוש דברי רבינו יהודה החסיד ולא לגנוזן. וב"ה עיינתי בדבריהם וראיתי שיש לפרשם לפי דרכו בקודש ע"פ ההלכה אלא שאין כאן מקומן.<sup>37</sup>

הרב מנשה קליין קרא שלא לגנוז את הספר וכתב שאיננו סותר את ההלכה, אך לא פירט כיצד ניתן ליישב פרשנויות אלו – אם יש לבאר אותן באופן שונה, או שיש מקום להבין את המסורת באופן שונה.

קנ-קנא. תגובה למאמר זה ותיקון לתגובה ראו להלן, הערות 42-43. וראו עוד: י"ש שפיגל, **עמודים בתולדות הספר העברי: כתיבה והעתקה**, רמת גן תשס"ה, עמ' 267-268 והערה 174 שם. הרב מרדכי טנדלר, נכדו של הרב פיינשטיין, כתב שהרב פיינשטיין סבר שגם בפירושי רמב"ן ורשב"ם נוספו פירושים מזויפים, אף שפירושים אלו, שלא כמו פירושי רבי יהודה החסיד, נלמדו ברצף במשך כל השנים, וראו: מ' טנדלר, **מסורת משה**, ירושלים תשע"ג, עמ' תקח, תקכב-תקכג, וכן עמ' תקצ ('זאולי משום שהיה בספרים אלו טעותים זיכנו השם שיהיו גנוזים').

36. **שו"ת אגרות משה** (לעיל, הערה 31).

37. **שו"ת משנה הלכות**, חלק יב (לעיל, הערה 34).

שנים אחר כך (תשס"א) שב הרב מנשה קליין והתייחס לפרשה זו, ושוב כתב על פירוש רבי יהודה החסיד לתורה "קודש קדשים וח"ו לרחקו ולומר שמינים כתבוהו, וזה בס"ד ברור ואמת".<sup>38</sup>

למעשה לא התקבלה בדיון זה דעתו של הרב מנשה קליין, וגם לא דעתו של הרב משה פיינשטיין שקרא להורדת הספר מן המדפים ולביעורו מן העולם, אלא עמדת הביניים של הרב שלמה זלמן אוירבך והרב יוסף שלום אלישיב, שקראו לצנזר את שלושת הפירושים הללו מן הספר. יחד עם זאת נתקבלה גם דעתם של הרב משה פיינשטיין והרב דניאל לוי, ש"רשעים מסיתים ומדיחים משנים דשש מאות ושבע מאות קודם זמננו ויותר העמידו בספר פירוש על חומש שהיה על שם ר' יהודה החסיד כדי להטעות את העולם". הרב יצחק שמשון לנגה הוציא את הספר מחדש, ומחק באופן אמנותי שורה או שתיים בכל אחד משלושת פירושים אלו, בלי שהדברים ניכרים לעין. המשפטים המודגשים בשלושת פירושים אלו כפי שהובאו בפרק הקודם הם שצונזרו והורדו במהדורה המתוקנת. בפתח המהדורה המתוקנת הוסיף הרב לנגה הסבר:

מוצא אני לנכון להודיע שאחרי התיעצות עם גדולי התורה ועל פי דעתם השמטתי קטעים מועטים שאסור להעלות על הדעת שיצאו מפיו הקדוש של רבנו יהודה החסיד ז"ל, ושיש להניח שזרים שלטו בכתבים ושלחו בהם יד.<sup>39</sup>

המו"ל אינו מפרט אילו קטעים השמיט, ומי שקורא את המהדורה המצונזרת, גם אם ילמד ויחקור ויתאמץ, לא יוכל לדעת היכן היו כתובים ומה היו הפירושים "שאסור להעלות על הדעת שיצאו מפיו הקדוש של רבנו יהודה החסיד". ההוצאה הראשונה של פירושי התורה לרבי יהודה החסיד אכן הורדה מן המדפים, וקשה להשיגה היום. את הנוסח השלם של אותם שלושה פירושים שבעטיים הורדה מהדורה זו מן המדפים, ניתן למצוא למרבה האירוניה דווקא ב**שו"ת אגרות משה**<sup>40</sup> אשר ציטט אותם וקרא לגנזם.<sup>41</sup>

כשלושים שנה לאחר שוך הדיון סביב הוצאת הספר שב והעלה בצלאל דבליצקי את הפרשה וחזק את עמדתו של הרב משה פיינשטיין כנגד מהדורת לנגה, בהציגו

38. **שו"ת משנה הלכות**, חלק טז (לעיל, הערה 34).

39. פסקה זו נדפסה בראש 'לוח טעויות והשמטות' שנוסף במהדורה המתוקנת כדף לא ממוספר (לפני המבוא שבעמ' ז).

40. לעיל, הערה 31, סימן קיד.

41. אם נבחן את תכנת **אוצר החכמה** כמדד מסוים למידת השפעת ויכוח זה עד היום, הרי שעד מהדורה 7 נכלל בתכנה הספר במהדורתו הראשונה, הבלתי-מצונזרת, ממהדורות 8-10 הושמט הספר בכלל, והוא הוחזר שוב במהדורתו הבלתי-מצונזרת במהדורה 11.

הדי פרשנותו של רבי יהודה החסיד בכתבי תלמידיו – המשך מול צמצום

טעויות נוספות, לכאורה, שיצר לנגה בספר **פירושי התורה לרבי יהודה החסיד**.<sup>42</sup> אך לאחר פרסום דבריו נוכח בצלאל דבליצקי שהאשמותיו היו אשמות שווא, והוא חזר בו מהאשמות אלו וביטלן.<sup>43</sup>

### הדי פרשנותו של רבי יהודה החסיד בכתבי תלמידיו

פירושי רבי יהודה החסיד מצוטטים בספרי הלכה ובספרי פרשנות.<sup>44</sup> גם שלושת הפירושים של רבי יהודה החסיד מובאים באופנים שונים בכתבי תלמידיו וממשיכיו בקרב חסידי אשכנז. מהם שציטטו מפירושים אלו בשמו, ומהם שהביאום שלא בשמו. מהם שהביאו את כל הפירוש, ומהם שהשמיטו מן הפירוש את החלק המאחר את זמני כתיבת הפסוק אל מעבר לימות משה, ובכך כנראה הביעו הסתייגות מדרך פרשנית זאת. מהם שהביאו את אחד מפירושי אלו, ומהם שהביאו את שלושתם, ומהם שאולי רמזו לדרך פרשנית זו אף בפסוקים נוספים.

#### א. הרוקח

רבי אלעזר מוורמייזא (גרמניה, המאות השתים עשרה-השלוש עשרה),<sup>45</sup> מבעלי התוספות ומחסידי אשכנז, תלמידו של רבי יהודה החסיד, מביא בתחילת הלכות סוכה **בספר הרוקח** שני הסברים למהותן של הסוכות המוזכרות כטעם למצוות סוכה בפסוק "כי בסוכות הושבת את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים" (ויקרא כ"ג, מג):<sup>46</sup>

42. ראו: ב' דבליצקי, 'תלמיד טועה ומטעה', **קובץ בית אהרן וישראל** כב, תשס"ו, עמ' קע-קעב.
43. ראו: ב' דבליצקי, 'מעוות לתקון', **קובץ בית אהרן וישראל** כג, תשס"ו, עמ' קעו. חזרתו מהאשמות אלו איננה מתייחסת לפירושים על פסוקים שנוספו לתורה או הושמטו ממנה, אלא לטעויות נוספות שחשב שמצא בספר.
44. בהערותיו לפירושי רבי יהודה החסיד ציין לנגה פוסקים ומפרשים שהביאו מפירושים אלו. להלן כמה מראי מקום בדברי פוסקים מאמצע המאה השלוש עשרה שהביאו מפירושי רבי יהודה החסיד ולא צוינו בהערותיו של לנגה:  
א. **שבלי הלקט**, הלכות שבועות, סימן רלו, מביא מפירוש רבי יהודה החסיד לויקרא כ"ג, טז (עמ' 152) בטעם ספירת העומר.
- ב. **שבלי הלקט**, הלכות חנוכה, סימן קפה, מביא מפירוש רבי יהודה החסיד לויקרא כ"ד, ב (עמ' 152-153) בהסבר טעם בית שמאי להדלקת נר חנוכה בסדר יורד והולך כנגד פרי החג.
- ג. **ספר מצוות גדול**, לא תעשה פב, מביא מפירוש רבי יהודה החסיד לדברים כ"ד, א (עמ' 207) בטעם איסור נישואי גרושתו אחרי שנישאה לאדם אחר והתגרשה ממנו. ראו: **ספר מצוות גדול השלם**, ב, ירושלים תשס"ג, עמ' סא, וראו בהקדמה למהדורה זו של ספר המצוות, עמ' 36-37.
45. על רבי אלעזר מוורמייזא ראו: א"א אורבך, **בעלי התוספות** א, ירושלים תש"ם, עמ' 388-411; ש' עמנואל, **דרשה לפסח לרבי אלעזר מוורמייזא**, ירושלים תשס"ו, עמ' 1-3.
46. כמו הרוקח מביא גם **הטור** בהלכות סוכה (אורח חיים, סימן תרכה) את טעם המצווה בתורה ומפרש אותו. אולי למדו שניהם מלשון "למען ידעו דרתיכם" שבפסוק "בסכת תשבו שבעת ימים

'בְּסֻכּוֹת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים לְמַעַן יִדְעוּ דֹרְתֵיכֶם כִּי בְּסֻכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם', ומרעמסס באו לְסֻכּוֹת. על אותן סֻכּוֹת היה א"ר אליעזר סֻכּוֹת מִמֶּשׁ הַיּוֹ, ר' עקיבא אומ' ענני כבוד היו... ויש מפ' כשצרו על ארץ האמורי של סיחון ועוג ועל כרכים שבארץ כנען אז ישבו ישראל בְּסֻכּוֹת, כמו שכתוב 'הָאֲרוֹן וְיִשְׂרָאֵל וְיִהוּדָה יֹשְׁבִים בְּסֻכּוֹת' (שמ"ב י"א, יא), כי בשדה היה סֻכּוֹת עליהן עד שכבשו רבת בני עמון, כך ישראל עד שכבשו ארץ כנען, זהו 'כי בְּסֻכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל' כשצרים את האומות. וכל זמן שלא כבשו וחלקו קורא יציאת מצרים, כמו שכתו' 'אשר הכה משה ובני ישראל בצאתם ממצרים' (דברים ד', מו), והיא שנת הארבעים. וזהו 'למען ידעו דֹרְתֵיכֶם כִּי בְּסֻכּוֹת', שלא יחשבו מאבְּתֵינוּ אברהם ויצחק ויעקב אנחנו יושבים בארץ, אלא ידעו שיצאו ממצרים וצרו על הערים ונתנם ביד ישראל. ומה שכתוב בעזרא 'כי לא עשו מימי ישוע בן נון' (נחמיה ח', יז) ולא אמר מימי משה, לפי שמה שכיבש רק סיחון ועוג אבל יהושע לכד וכבש כל הערים... מאי לא עשו אלא בימי עזרא? שלא נבנו בתים הרבה בירושלים כי אם מעט ומעט עם. ובימי המלכים היו בתים הרבה וחצרות חצר לבעל הבית ועשו בהן הסכות, ובימי עזרא כת' 'ואין בתים בנוים' (נחמיה ז', ד), ועשו סֻכּוֹת ארוכות ורחבות ורוב עם יושבי' בְּסֻכּה אחת ושמוחים יחד.<sup>47</sup>

על פי פירושו הראשון של הרוקח, המילה "סֻכּוֹת" שבפסוק "כי בְּסֻכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" – איננה מושא עקיף המתאר סוג של מבנה, אלא תיאור מקום המתייחס למקום חנייתם הראשון של בני ישראל ביציאתם ממצרים אשר נקרא סוכות – "ויסעו בני ישראל מרעמסס סֻכּוֹתָה" (שמות י"ב, לז). האירוע ההיסטורי של הישיבה בסוכות מונצח בשם המקום. המחלוקת בין רבי אליעזר לבין רבי עקיבא (סוכה יא ע"ב), אם הסוכות היו מעשה אדם או מעשה שמים, נסובה על הסוכות שבהן הושיב הקב"ה את ישראל במקום שנקרא סוכות. לדעת רבי אליעזר המקום נקרא סוכות כי היו בו סוכות, ולדעת רבי עקיבא המקום נקרא כך בגלל ענני הכבוד שסככו על בני ישראל בעת יציאת מצרים.<sup>48</sup> כשם שדאג הקב"ה שביציאתם ממצרים יקחו עמם בצק למצות, כך מיד עם יציאתם ממצרים גמל עמם הקב"ה חסד ודאג להם כבר בחנייתם הראשונה למגורים נוחים במדבר.<sup>49</sup>

כל האזרח בישראל ישבו בְּסֻכּוֹת. למען יִדְעוּ דֹרְתֵיכֶם כִּי בְּסֻכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" (ויקרא כ"ג מב-מג), שידיעת העובדה ש"בְּסֻכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" והבנתה הנן חלק מן החיוב, ולכן יש לפרש את הפסוק.

47. ספר הרוקח, ירושלים תש"ך, סימן ריט.

48. אמנם, התורה איננה מספרת שבני ישראל ישבו שם בסוכות, ולא זו בלבד, אלא שמה שמסופר על חנייתם במקום הנקרא סוכות הוא ש... אפו שם מצות: "ויסעו בני ישראל מרעמסס סֻכּוֹתָה כשש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף. וגם ערב רב עלה אֶתֶם וצאן ופקר מקנה כבד מאד. ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עֲגֹת מצות כי לא חמץ כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם" (שמות י"ב, לז-לט).

49. לפירוש זה מקור במכילתא, אם כי אין הדברים נאמרים שם בפירוש, והרוקח אינו מסתמך על



פירושו השני של הרוקח בזיהוי הסוכות שלזכרון אנו יושבים בסוכה זהה לפירושו של רבי יהודה החסיד. על פי פירושו זה של הרוקח הסוכות המוזכרות בפסוק "כי בסכות הושבת" הן הסוכות שישבו בהן בני ישראל בעת כיבוש הארץ, במצור על ארצות סיחון ועוג.

על פי פירוש זה של הרוקח, הישיבה בסוכה היא זכר לכיבוש הארץ ולירושתה, והיא מביאה אותנו לזכור שארץ ישראל לא ניתנה לנו מאבותינו על מגש של כסף, אלא צריכים היינו להילחם ולהיאבק עליה עד שנתנה הקב"ה בידינו.<sup>50</sup> על פי פירוש זה ניתן גם להבין את סדרם של שלושת הרגלים, שמתברר שהוא סדר היסטורי – פסח כחג היווצרותו של עם ישראל, שבועות כחג מתן תורה, וסוכות כחג המציון את הכניסה לארץ.<sup>51</sup>

הרוקח מוסיף על רבי יהודה החסיד ומוכיח שנהוג היה לשבת בסוכות בעת עריכת מצור, שהרי שנים אחר כך, בעת שצרו בני ישראל (באותו מקום) על רבת עמון, סירב אוריה להיכנס לביתו כי "הארון וישראל ויהודה יושבים בסכות" (שמ"ב י"א, יא), ומכאן שזו הייתה צורת המגורים של הצבא הלוחם והצר על עיר.<sup>52</sup>

על פי פירוש זה מבאר הרוקח פסוק קשה בספר נחמיה:

וּמְצָאוּ כְּתוּב בְּתוֹרָה אֲשֶׁר צָנָה ה' בְּיַד מֹשֶׁה אֲשֶׁר יֵשְׁבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּסֻכּוֹת בְּחָג בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי. וְאֲשֶׁר יִשְׁמְעוּ וְיַעֲבִירוּ קוֹל בְּכָל עָרֵיהֶם וּבִירוּשָׁלַם לֵאמֹר צָאוּ הָרָר וְהִבִּיאוּ עִלֵּי זֵית וְעִלֵּי עֵץ שִׁמּוֹן וְעִלֵּי הָדָס וְעִלֵּי תְּמָרִים וְעִלֵּי עֵץ עֵבֶת לַעֲשׂוֹת סֻכּוֹת כַּכְּתוּב. וַיֵּצְאוּ הָעָם וַיְבִיאוּ וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם סֻכּוֹת אִישׁ עַל גִּגּוֹ וּבְחֻצְרוֹתֵיהֶם וּבְחֻצְרוֹת בֵּית הָאֱלֹהִים וּבְרְחוֹב שְׁעַר הַמַּיִם וּבְרְחוֹב שְׁעַר אֶפְרָיִם. וַיַּעֲשׂוּ כָל הַקְּהָל הַשְּׁבִיעִים מִן הַשְּׁבִיעִי סֻכּוֹת וַיֵּשְׁבוּ בְּסֻכּוֹת כִּי לֹא עָשׂוּ

המכילתא. בעוד שבתורת כוהנים (אמור פרק יז יא, מהד' ווייס קג ע"א) ובגמרא (סוכה יא ע"ב) מובאת מחלוקת רבי עקיבא ורבי אליעזר סביב ביאור הפסוק "כי בסכות הושבת את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים" (ויקרא כ"ג, מג), הרי שבמכילתות מובאת מחלוקת זו סביב ביאורי הפסוקים המתייחסים לחנייתם של בני ישראל במקום ששמו סוכות (מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה יד, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 48; מכילתא דרשב"י בא י"ב לז, מהד' אפשטיין-מלמד עמ' 33; שם י"ג כ, עמ' 47). הבאת המחלוקת בהקשר זה מפרשת את שם המקום 'סוכות' כמשמר את האירוע של הישיבה בסוכות שהיה בו (ואולי החל בו ונמשך גם הלאה).

50. רשב"ם קדם לרוקח וקשר אף הוא את מצוות הסוכה לירושת הארץ בעזרת הקב"ה, אם כי על פי הרוקח מצוות הסוכה קשורה למלחמת כיבוש הארץ, ואילו על פי רשב"ם (ויקרא כ"ג, מג) היא קשורה לעצם הישיבה בארץ ועבודת האדמה בה.

51. גם ר"י אברבנאל (בפירושו לדברים ט"ז, בדיון המסכם על הפרק) עמד על שלושה פנים אלו של שלושת הרגלים: "למה היו הרגלים שלש לא פחות ולא יותר? ואומר בסבת זה שישראל קבלו מהשם יתברך ג' חסדים גדולים, והם יציאת מצרים ומתן תורה וירושת הארץ. ולכן ציווה שיעלו לביתו שלש פעמים בשנה, בחג המצות להודות לה' על שהוציאם ממצרים, ובחג שבועות להודות לפניו על שנתן להם את התורה, ובחג הסוכות להודות לפניו על הארץ ועל תבואותיה".

52. גם במצור ארם על שומרון (מל"א כ', יב, טו) ישבו הצרים בסוכות.

**מימי ישוע בן נון כן בני ישראל עד היום ההוא** ותהי שמחה גדולה מאד. ויקרא בספר תורת האלהים יום ביום מן היום הראשון עד היום האחרון ויעשו חג שבועת קמים וביום השמיני עצרת כמשפט (נחמיה ח', יד-יח).

האומנם לא ישבו אבותינו בסוכות מאז ימי יהושע בן נון ועד ימי נחמיה? פסוקים אלו שבספר נחמיה הם התיאור היחיד בתנ"ך לשיבה בסוכות בחג הסוכות, ואף שמצינו כמה עדויות לחגיגת חג הסוכות בראשית ימי הבית הראשון, באף אחת מעדויות אלו לא מוזכרת השיבה בסוכות. בימי שלמה נחוגה חנוכת המקדש בצמוד לשבעת ימי חג הסוכות (מל"א ח', סה-סו; דה"ב ה', ב-ג; ז', ח-י); שלמה הקריב במקדש את קרבנות חג הפסח וחג השבועות וחג הסוכות (דה"ב ח', יג); ירבעם בן נבט העתיק את חג הסוכות בממלכת ישראל מהחודש השביעי לחודש השמיני (מל"א י"ב, לב-לג), ומכאן שהחג היה חג מרכזי בתקופתו; בראשית תקופת שיבת ציון מתוארת חגיגת חג הסוכות (עזרא ג', א-ד); ויחזקאל (מ"ה, כה) ניבא על קרבנות חג הסוכות בעתיד.<sup>53</sup> בכל התיאורים הללו אין זכר לשיבה בסוכות. השיבה בסוכות מתוארת לראשונה בחג הסוכות המתואר בספר נחמיה. אמנם ניתן לומר, כפי שמסבירים רוב הפרשנים, שהמצווה קוימה, אך לא סופר לנו על קוימה, כפי שלא סופר לנו בתנ"ך על קיום מצוות רבות אחרות; אולם על רקע היעדר הסיפור על קיום מצווה זו, הפסוק "כי לא עשו מימי ישוע בן נון כן בני ישראל עד היום ההוא" מעורר תמיהה כפולה ומכופלת. וכבר הגמרא שאלה:

'ויעשו בני הגולה השבים מן השבי סוכות וישבו בסוכות כי לא עשו מימי יהושע בן נון כן בני ישראל וגו' ותהי שמחה גדולה מאד' – אפשר בא דוד ולא עשו סוכות עד שבא עזרא? (ערכין לב ע"ב).

הפרשנות המקובלת יוצאת מתוך הנחה שבני ישראל אכן ישבו בסוכות בחג הסוכות, אך קיים פן מסוים בחג הסוכות אשר קיים בימי יהושע וחזר וקיים בימי עזרא ונחמיה, אשר לא נעשה מסיבה כלשהי בכל השנים שבתווח. הגמרא (שם) משיבה שמאז ימי יהושע ועד ימי עזרא לא קידשו את הארץ (למאן דאמר קדושה ראשונה בטלה).<sup>54</sup> רמב"ן (במדבר ט"ו, כב), רבי יהודה הלוי<sup>55</sup> ורשב"א<sup>56</sup> פירשו, שמאז ימי יהושע לא

53. הרב דוד צבי הופמן (ויקרא כ"ג, מב-מג) מפרש שהפסוק "ואנכי ה' אלהיך מארץ מצרים עד אושיבך באהלים כימי מועד" (הושע י"ב, י) מתאר את הסוכות שבהן ישבו שומעי לקחו של הנביא הושע מידי שנה בימי המועד הוא חג הסוכות – לזכר הסוכות במדבר.

54. הרב שלמה גורן כתב בביאור גמרא זו על הקשר בין קידוש הארץ לבין מצוות הסוכה. ראו: ש' גורן, 'חג הסוכות בימי עזרא ונחמיה', **תורת השבת והמועד**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 219-229.

55. ראו: **ספר הכוזרי**, חלק ג, סג.

56. ראו: **שו"ת הרשב"א החדשות**, ירושלים תשס"ה, סימן שסז.

נעשה חג הסוכות על ידי כל העם כולו, כי בתקופות שונות בחיי עם ישראל היו רבים (לפי דברי רמב"ן וריה"ל) או מעטים (לפי דברי רשב"א) שמסיבות שונות לא קיימו את המצווה. הרב יוסף נתנזון<sup>57</sup> ומלבי"ם (בפירושו לספר נחמיה, שם) פירשו, שמאז כניסתם לארץ בימי יהושע ועד קידוש הארץ על ידי עזרא לא בנו סוכות ברשות הרבים. יהודה פליקס<sup>58</sup> מקשר את הפסוק לפסוק הקודם המתאר יציאה להר לקטיף של עלי (= ענפי) זית, הדס ותמר לבניית הסוכות. בתקופת ההתיישבות כמעט לא היו יערות בארץ,<sup>59</sup> כי אם שדות תבואה וירק ומטעי עצי פרי. רק בתחילת תקופת ההתיישבות, כלומר בימי יהושע (יהושע י"ז) ובימי שיבת ציון (חגי א', ח ונחמיה ח', טו-טז) הייתה הארץ מיוערת, ולכן כרתו עצים להרחבת שטחי מחיה וחקלאות, וכתוצאה מכך כנראה גם לשימוש לבנייה.

נראה, שאותה השמחה של בני-ישראל, לאחר שבנו את הסוכות מעצי היער, יסודה בעובדה שהמתיישבים משבי ציון, שתנאי מגוריהם היו דלים ביותר, יכלו מעתה להרחיבם ולהקים להם 'שכון' מרווח יחסית, ולו גם עראי. אכן שפע כזה בעצי בניה לסוכות, לא היה בארץ מימי יהושע, ונראה שלכך כיון הכתוב 'כי לא עשו כן מימי ישוע בן-נון'.<sup>60</sup>

הקושי המתעורר במרבית פרשנויות אלו לפסוקי ספר נחמיה הוא, שאם סוכות זה מושווה לסוכות קודם, צפוי היה שאותו סוכות קודם שהיה מיוחד מאוד בפן מסוים שלו יתואר בתנ"ך, אולם לא מצינו תיאור של חג סוכות מרום ומיוחד בימי יהושע בן נון, ואף לא מצינו כלל תיאור של חג סוכות בימי יהושע. לכן קשה להבין את מרבית נקודות ההשוואה בין סוכות עזרא ונחמיה לבין סוכות יהושע.<sup>61</sup>

אמנם, סגנון דומה קיים גם בתיאור פסח חזקיהו: "ותהי שמחה גדולה בירושלם כי מימי שלמה בן דויד מלך ישראל לא כזאת בירושלם" (דה"ב ל', כו), וכן בתיאור פסח יאשיהו: "כי לא נעשה כפסח הזה מימי השופטים אשר שפטו את ישראל וכל ימי מלכי ישראל ומלכי יהודה" (מל"ב כ"ג, כב), "ולא נעשה פסח כמֹהו בישראל מימי שמואל הנביא וכל מלכי ישראל לא עשו כפסח אשר עשה יאשיהו והכהנים והלויים וכל יהודה וישראל הנמצא ויושבי ירושלם" (דה"ב ל"ה, יח), וגם שם אין לנו תיאור של הפסחים המוקדמים שאליהם מושווים פסח חזקיהו ופסח יאשיהו – הפסחים בימי השופטים, שמואל ושלמה. אולם בפסוקים אלו הקושי זועק פחות, משום שמצינו הרבה תיאורי עשיית פסח בתנ"ך, מה שלא מצינו לגבי בניית סוכות.

57. ראו: **שו"ת שואל ומשיב**, מהדורה קמא, ירושלים תשל"ג, חלק א, סימן ככד.

58. ראו: י' פליקס, **טבע וארץ בתנ"ך**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 377-381.

59. ראו גם מאמרו על בירוא היער בימי יהושע, שבו הוא מונה את היערות הבודדים שנתרו בארץ בתקופת ההתיישבות (שם, עמ' 107-117).

60. שם, עמ' 378.

61. הקושי אינו קיים בהסברו של פליקס, הנתמך בכך שבספר יהושע אכן מתואר בירוא יערות.

לכן מיישב הרוקח את הקושי בספר נחמיה, ומפרש שמצנות סוכה היא לזכר הסוכות שבנו בני ישראל במלחמות סיחון ועוג. הוא מפרש שהפסוק "כי לא עשו מימי ישוע בן נון כן בני ישראל עד היום ההוא" – איננו מתכוון לומר שבימי יהושע עשו כן, אלא הכוונה היא שלא עשו סוכות כזה, כפי שנחוג בימי נחמיה, מאז ומעולם, שהרי מצנות סוכה היא לזכר אירוע שהיה בסוף תקופת הנדודים במדבר, ומכאן שהפעם הראשונה שבה ישבו בני ישראל בסוכה הייתה בימי יהושע בן נון. אם כן, מאז הישיבה הראשונה בסוכות בימי יהושע בן נון, כלומר מאז ומעולם, לא נעשה כסוכות הזה שבימי נחמיה.

ומה היה החידוש בסוכות אלו שבנו בימי עזרא ונחמיה? עד עתה, לאורך כל שנות ההיסטוריה, בנו כל בני העם סוכות פרטיות, משפחה משפחה בחצרה וליד ביתה (ואולי מסיבה זו לא נזכרו סוכות אלו בתנ"ך עד כה). אולם בתקופה זו של שיבת ציון היו מעט יהודים בירושלים – "והעיר רחבת ידים וגדולה והעם מעט בתוכה ואין בתים בנוים" (נחמיה ז', ד), ולכן הם בנו סוכות משותפות. סוכות משותפות לא היו בעם ישראל מאז ומעולם, ולכן, בשל הישיבה המשותפת בסוכות הגדולות, "ותהי שמחה גדולה מאד". מעין קומונה, שבת אחים גם יחד, שמחה והתרוממות רוח מתוך ישיבה משותפת בחג בירושלים המתקוממת ונבנית מהריסותיה אט אט. שלוש פעמים נצטוונו על השמחה בחג הסוכות, ובאותו סוכות בסוכות המשותפות שבירושלים בעת שיבת ציון אכן הייתה השמחה "גדולה מאד" (נחמיה ח', ז).<sup>62</sup>

הרוקח הביא את פירושו שמצנות הסוכה היא לזכר סוכות שבנו בני ישראל במלחמות סיחון ועוג בשם "יש מפרשים". מעיון בפירושי רבי יהודה החסיד מתברר, שמי שפירש כך היה לא אחר מאשר רבו המובהק של הרוקח, רבי יהודה החסיד. הדמיון בין פירוש רבי יהודה החסיד ותלמידו רבי אלעזר מוורמייזא בעניין טעם הישיבה בסוכות ברור, הן בקביעה שטעם זה מתייחס לסוכות שעשו ישראל כשצרו על ארצות סיחון ועוג בשנת הארבעים, הן בהבאת הפסוק המוכיח שגם שנת הארבעים נקראת יציאת מצרים.

אולם יש בכל זאת הבדל ביניהם: רבי יהודה החסיד כתב ש"בשנת הארבעים נאמר פסוק זה כשחנו בערבות מואב והיו חונים בסוכות ומכבשים כרכים", ואילו הרוקח כתב שהפסוק נאמר "כשצרו על ארץ האמורי של סיחון ועוג ועל כרכים שבארץ כנען". התוספת "ועל כרכים שבארץ כנען" בדברי הרוקח תמוהה לכאורה, שהרי כרכים אלו נכבשו רק אחרי מות משה. כך גם בהמשך דבריו: "כך ישראל עד שכבשו ארץ כנען זהו 'כי בסכות הושבתי את בני ישראל' כשצרים את האומות". ובהמשך: "וכל זמן שלא כבשו וחלקו קורא יציאת מצרים". צירוף אמירות אלו זו אל זו נותן את הרושם, שרבי

62. הרב אליעזר וולדינברג (שו"ת ציץ אליעזר, חלק יח, ירושלים תש"ן, סימן לח) דן במשמעות ההלכתית של דברי הרוקח.

הדי פרשנותו של רבי יהודה החסיד בכתבי תלמידיו – המשך מול צמצום

אלעזר מוורמייזא מפרש שייתכן שטעם מצוות סוכה בפסוק בוויקרא כ"ג, מג נכתב לאחר כניסת בני ישראל לארץ, בדומה לגישתו של רבי יהודה החסיד בפירושו לבראשית מ"ח, כ ולדברים ב', ח.

גם אם הרוקח כיוון לכיוון פרשני זה, הרי שלא כרבו בפירושו לפסוקים אחרים, הוא לא כתב כך בפירושו. מצד שני, הרוקח הקצין יותר מרבו, והלך בכיוון כזה במקום שבו רבי יהודה החסיד הסתפק בקביעה שהפסוק נכתב בשנת הארבעים ולא הרחיק מעבר לכך.

רבי אלעזר מוורמייזא מצטט בספר הרוקח כמה פעמים את רבי יהודה החסיד, כגון: "וקיבלתי מרבי רי"ח [= רבי יהודה החסיד]" (סימן שסג), "ושוב חזר מורי רבי יהודה ופירש" (סימן רפג), ועוד.<sup>63</sup> תמוה אפוא שכאן הוא מביא את הפירוש בשם "יש מפרשים" ולא מפורשות בשם רבו, רבי יהודה החסיד. אולי מרמז העניין לכך שהפירוש היה נפוץ ונאמר גם על ידי מפרשים נוספים, ואולי היו מהם שכבר פירשו שהדברים מיוחסים לא רק ל"מלחמות כשצרו על ארץ האמורי של סיחון ועוג" אלא אף למלחמות "על כרכים שבארץ כנען".

## ב. פירוש התורה המיוחס לרוקח

רבי אלעזר מוורמייזא, בעל הרוקח, כתב את **ספר החכמה**, ובו רשימה של שבעים ושלושה שערים – שבעים ושלוש דרכי פרשנות מגוונות, חלקן מוכרות יותר וחלקן פחות, מהן על פי הפשט, מהן על פי הדרש, מהן על פי הרמז ומהן על פי הסוד.<sup>64</sup> בשנים תשל"ט-תשמ"א יצא לאור פירוש לתורה שהיה עד אז טמון בכתב יד, וטרם נתבררה זהות מחברו. פירוש זה מבוסס על אותן דרכי הפרשנות של **ספר החכמה** של הרוקח, ונוקט אותן בשמותן. חלק מן הפרשות מפורשות בו בכמה מעגלים, כאשר לאחר סיום פירוש הפסוקים על פי דרך פרשנות אחת, חוזרים ומתפרשים אותם הפסוקים על פי הדרך השנייה והשלישית וכו'. זהות שערי הפירוש המובאים בפירוש זה עם **שערי החכמה** של רבי אלעזר מוורמייזא היא שהובילה, כנראה, להשערה שפירוש זה לתורה נכתב על ידי רבי אלעזר מוורמייזא. הספר יצא לאור בשם **פירוש הרוקח על התורה**,<sup>65</sup> ובראש הכרך הראשון הוסיפו העורכים את **ספר החכמה** של

63. וראו: אורבך (לעיל, הערה 45), עמ' 392 והערה 26 שם.

64. ראו: ל' דן, 'ספר החכמה לר' אלעזר מוורמס ומשמעותו לתולדות תורתה וספרותה של חסידות אשכנז', ציון כט, תשכ"ד, עמ' 168-181 (= הנ"ל, עיונים בספרות חסידי אשכנז, רמת גן 1975, עמ' 44-57). לעומת זאת ראו: מ' אידל, 'בין אשכנז לקסטיליה במאה השלוש עשרה: השבעות, רשימות ושערי דרשות בחוגו של ר' נחמיה בן שלמה הנביא והשפעותיהן', **תרביץ** עז, תשס"ח, עמ' 475-554, ובעיקר עמ' 518-519.

65. **פירוש הרוקח על התורה** לאחד מרבתינו בעלי התוספות... רבינו אלעזר מגרמייזא.... בעל הרוקח, ובראשו שערי התורה והוא ספר החכמה אשר היה ספון וטמון בכת"י... ועתה יצא לאור עולם

הרוקח. בספר עצמו אין כל הסבר לקביעה הוודאית שהכותב הוא רבי אלעזר מוורמייזא. על ייחוס הפירוש לרבי אלעזר מוורמייזא קמו עוררין,<sup>66</sup> אך נראה שאין חולק על כך שהוא חובר בתקופת הרוקח.

פירושו של רבי יהודה החסיד, שנושא הפסוק "וישם את אפרים לפני מנשה" (בראשית מ"ח, כ) איננו יעקב כי אם משה – מופיע גם בפירוש התורה המיוחס לרוקח – "וישם משה"<sup>67</sup> את אפרים לפני מנשה.<sup>68</sup> הפירוש איננו מובא בשם רבי יהודה החסיד, ובניגוד לרבי יהודה החסיד, אין הפירוש המיוחס לרוקח כותב שמילים אלו נוספו לאחר מות משה.<sup>69</sup>

### ג. פענח רזא

פירושים רבים משל רבי יהודה החסיד, מהם בשמו ומהם שלא בשמו, משובצים בפירוש **פענח רזא** מאת רבי יצחק ברבי יהודה הלוי (גרמניה, המאה השלוש עשרה).<sup>70</sup> גם פירושו של רבי יהודה החסיד על אשת מלך אדום שהכניסה לבעלה את אילת ואת עציון גבר מובא בשמו בפירוש **פענח רזא** לדברים ב', ח, אולם שם מושמטת ההתייחסות לפסוקי פרק ל"ו בבראשית ולא יחזור תקופת כתיבת הפסוקים. זאת

בפעם הראשונה בהגהה ותיקון הרבה שבושים וציוני המקורות מדברי חז"ל והערות, ע"י... ר' שי"ח קניבסקי, בני ברק תשל"ט-תשמ"א. מהדורה שנייה מתוקנת של הספר יצאה בבני ברק בשנת תשמ"ו.

66. י' דן, 'פירוש התורה לר' אלעזר מגרמייזא', **קרית ספר** נט, תשמ"ד, עמ' 644.

67. ההדגשה שלי, מ"ו.

68. לעיל, הערה 65, מהדורת תשל"ט, עמ' שח; מהדורת תשמ"ו, עמ' שטו. וראו: שורץ (לעיל, הערה 23), עמ' 34, הערה 22.

69. בפתחת **פרוש הרוקח על התורה** בשתי המהדורות הקיימות מודפסת הסכמה של הרב משה פיינשטיין לספר. נראה שההסכמה ניתנה בלא שהרב חש שבספר מצוי אחד הפירושים שבעטיים התנגד כעשר שנים קודם לכן להוצאת ספר פירושי התורה לר' יהודה החסיד, אותו פירוש שעליו כתב אז: "מה שכתוב לפ"מ [= לפי מה] שפ' אביו ד'וישם את אפרים לפני מנשה' הוא על משה, שאפרים היה בראש דגל, שא"כ הוקשה לו דהיה לו לומר 'ואני שמתני את אפרים לפני מנשה', שלכן מסיק דיהושע כתבו או אנשי כנה"ג כתבו, הוא כפירה בתורה על פסוק זה שלא כתבו משה מפי הגבורה. ובכלל הם דברי שטות, וכי משה סידר הדגלים? הא הקב"ה סידרם כמפורש בקרא בפ' במדבר: 'ככל אשר צוה ה' את משה כן חנו לדגליהם' (במדבר כ', לד), וא"כ אף לפ' אביו לא קאי על משה אלא על הקב"ה, ולא קשה כלום אף במשה כתבו. ונמצא שהמזייף היה רשע ואפיקורס וגם שוטה" (**שו"ת אגרות משה**, לעיל, הערה 31, סימן קיד). את עניין הרשע והאפיקורוס אי-אפשר להטיל גם על מחבר הפירוש המיוחס לרוקח, כי הוא אינו אומר שמישהו מאוחר כתב כך על משה, אבל את עניין השוטה צריך לכאורה להחיל גם עליו, ובוודאי לא לכך התכוון הרב פיינשטיין בכתבו את ההסכמה לספר.

70. על הפירוש ועל מחברו ראו: א' זיונס, 'הספר "פענח רזא" ומחברו', **אור המזרח** כה א-ב, תשל"ו, עמ' 71-80; ש' עמנואל, **שברי לוחות**, ירושלים תשס"ז, עמ' 239, הערה 78.

הדי פרשנותו של רבי יהודה החסיד בכתבי תלמידיו – המשך מול צמצום

בדומה לפירוש התורה המיוחס לרוקח, אשר הביא את פירושו של רבי יהודה החסיד לבראשית מ"ח, כ בלא להביא את החלק ה'בעייתי' שבפירוש זה.

#### ד. רבי אביגדור כ"ץ

כתב יד המבורג, ספריית המדינה והאוניברסיטה 45 (1041 במכון לתצלומי כתבי יד שליד הספרייה הלאומית בירושלים) מונה 192 דפים ומכיל פירוש לתורה, פירוש לחלק מן ההפטרות, פירוש לחמש מגילות ופסקים של מהר"ם מרוטנבורג. הפירוש לתורה מכיל שני פירושים המובאים זה בצד זה בשתי עמודות. מעל שני הפירושים בכל עמוד מצויות כותרות (הגזרות בחלק מן העמודים) – "פשטים" בעמודה הימנית ו"פסקים" בעמודה השמאלית.

בעמודים רבים בפירושי התורה שבכתב היד ישנן תוספות בשולי הדף, בצד העמוד ומתחתיו. התוספות הן פירושים נוספים לחלק הפשטים. הכותב מציין בתחילת חלק מן התוספות היכן הן צריכות להיכנס בגוף הטקסט, כגון: "לעיל בסוף הסדר" (31 ע"א) – עמוד שבו פירושים על סוף פרשת ויגש ותחילת פרשת ויחי, והתוספת היא לסוף פרשת ויגש), "הגהה" (31 ע"ב). התוספות אלו שבשולי העמוד כתובות באותו כתב יד כמו גוף כתב היד, ונראה שכותב כתב היד הוא שהוסיף את ההוספות שבשוליים. אמנם, הכתב של התוספות נראה חזק יותר, ונראה שבשלב כתיבת התוספות כלי הכתיבה היה טבול בדיו רב יותר.

כתב היד מיוחס לרבי אביגדור כ"ץ,<sup>71</sup> שחי בגרמניה כמה עשרות שנים לאחר רבי יהודה החסיד (המאה הארבע עשרה). רבי אביגדור כ"ץ היה תלמידו של רבי שמחה משפירא, בן זמנו של רבי יהודה החסיד, אשר היה עמו בקשר.

קריאת הפירוש לתורה בכתב היד מעלה שרבים מפירושי הפשטים בו, הן אלו שבגוף הפירוש, הן אלו שבהוספות בשולי הדף – הנם פירושו של רבי יהודה החסיד, אולם אין הם מובאים בשמו. הפירושים זהים לא רק בתוכנם אלא גם מילולית. להלן שתי דוגמות מפרשת שמות:

71. על רבי אביגדור כ"ץ, על ההתלבטות סביב זיהוי מחבר פירושים אלו ועל מאפייני כתב היד ראו: צ"י צימלס, 'כתב יד המבורג Cod. Hebr. 45 ויחוסו לר' אביגדור כ"ץ', בתוך: א' אפטוביצר וז' שוורץ (עורכים), **מאמרים לזכרון ר' צבי פרוץ חיות**, וינה תרצ"ג, עמ' רמח-רסא; עמנואל (לעיל, הערה 70), עמ' 172-181.

א. "והיה כי תקראנה מלחמה" (שמות א', י)

אבי היה מקשה למה מצרים אמרו זה על ישראל, מה דוחק להם להצטרף עם שונאיהם, והלא לא גזר עליהם שום גזירה עדיין... נראה לי שאבי היה אומר שבני ארץ כנען היו כפופין לפרעה ופורעין לו מס... ולישראל היו להן הרבה נחלות בארץ כנען של אביהם, ואע"פ שהיו ישראל בארץ מצרים, היו שולחים לארץ כנען לתקן להם שדות וכרמים שלהם, והיו קוצרים ובוצרים ומביאין להם כסף... והיו מצרים יראים שמא יצטרפו אילו לאילו להלחם בהם כדי שיחזרו לכרמיהם ולנחלותם, וגם הכנענים יעשו כדי שיהיו פטורים ממס (רבי יהודה החסיד, עמ' 70-71).

ותימ' למה חשבו המצרי' על ישראל לעשות כך, כי מה היה דוחק לישראל לכך, הלא עדיין לא עשו להם שום רעה, וי"ל בני כנען היו כפופי' לפרע' ונותני' לו מס בכל שנה ושנה, וישראל' אע"פ שהיו במצרי' היה להם נחלות של יעקב אביה' בארץ כנען, והיו שולחי' בכל שנה עבדי' לבנות שדותיה' וכרכיה' וכרמיהם וגבו מהם מס, ועתה היה ירא פרעה פן יצטרפו אילו עם אילו כדי שיפטרו מן המס וישראל' כדי שיחזרו לנחלותם (כתב יד המבורג 45, דף 35 ע"ב).

ב. "ותפתח ותראהו את הילד והנה נער בוכה" (שמות ב', ו)

פ' אבי לפי הפשט: 'ותראהו את הילד' – זה משה, 'והנה נער בוכה' – זה אהרן, כי היה יושב על הנמל לראות מה יהיה באחיו, והוא היה בן שלש שנים והיה מביט מה יהיה בסוף וחשב לא יכירוני שאני יהודי, אבל מרים נצבה למרחוק כדי שלא ירגישו בה, ומיד כשפתחה את התיבה לא יכול יותר להתאפק, והנה הנער שאצל הילד בוכה, ותחמול עליו ותאמר, ממה שזה בוכה וירא שלא אטביע את הילד, א"כ מסתמא מילדי העברים זה הילד ולא אסופי (רבי יהודה החסיד, עמ' 73).

הילד זה היה משה והנער זה היה אהרן, שישב על הנמל לראות מה יהיה בסוף משה, כי אמר אהרן אנכי נער ולא ירגישו בי, אבל מרים היית' נער' גדול' לכך 'ותתצב אחותו מרחוק', ומיד כשנגלה התיבה נתקרב אהרן והיה ירא שהית' רוצה להטביעו והיה בוכה, אמר' הואיל שזה בוכה מסתמא מילדי העברי' הוא ולא אסופי הוא (כתב יד המבורג 45, דף 36 ע"א).

בין פירושי הפשטים של רבי אביגדור כ"ץ מצויים גם שלושת הפירושים של רבי יהודה החסיד.

בחלק הפשטים (דף 91 ע"א) מובא פירושו של רבי יהודה החסיד לפסוק "אז ישיר ישראל את השירה הזאת" (במדבר כ"א, יז), שהשירה ששרו בני ישראל במדבר היא מזמור קל"ו בתהילים, שהיה בחומש והוסר ממנו. הפירוש זהה לפירושו של רבי יהודה החסיד, אך אינו מובא בשמו אלא "שמעתי":



הדי פרשנותו של רבי יהודה החסיד בכתבי תלמידיו – המשך מול צמצום

שמעתי שזהו הלל הגדול, שלאחר שניצולו מסיחון ועוג ועברו נחל ארנון, אז נעשה שיר זה. והיה כתוב בחומש, אלא שדוד המלך הסיר כל המזמור מן החומש וחברו בספר תילים שלו.<sup>72</sup>

בחלק הפשטים (100 ע"א) מובא הפירוש שרשימת מלכי אדום בבראשית ל"ו, לא-לט נוספה לתורה על ידי אנשי כנסת הגדולה. בפירושו של רבי אביגדור כ"ץ, כמו בפירושו של רבי יהודה החסיד, מובא הפירוש על דברים ב', ח, ולא על בראשית ל"ו. הפירוש אינו מובא בשמו של רבי יהודה החסיד, אך זהו לו לא רק במיקומו ובתוכנו אלא אף בלשונו, מלבד כמה הוספות ושינויי העתקה.<sup>73</sup>

בתוספת בשולי הדף בחלק הפשטים (31 ע"ג) מובא פירושו של רבי יהודה החסיד לבראשית מ"ח, כ, שמשה הוא ששם את אפרים לפני מנשה בסידור הדגלים במדבר, ויהושע או אנשי כנסת הגדולה כתבו פסוק זה. גם כאן זהה הפירוש בלשונו לפירוש רבי יהודה החסיד, מלבד שינויי העתקה קלים, ואינו מובא בשמו:

'וישם את אפרים לפני מנשה' – פי' לא על יעקב אמ', אל' משה רבינו' שם ראש דגל אפרים לפני מנשה בעבור שיעקב אמ' 'ואחיו הקטן יגדל ממנו', ויהושע או אנשי כנסת הגדול' כתבו, דאי משה כתבו אם היה לו אני שמתי כמו שאומ' אחרכ' 'ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך'.<sup>74</sup>

חלק הפשטים בכ"י המבורג 45 הכולל את שלושת הפירושים לא נדפס מעולם. בשנת תשנ"ו הוציא הרב אפרים פישל הרשקוביץ לאור את פירושי התורה של רבי אביגדור כ"ץ,<sup>75</sup> אולם הספר הנדפס כולל רק את חלק הפסקים שבכתב היד.<sup>76</sup>

72. צימלס (לעיל, הערה 71, עמ' רנט, הערה ע, ושוב בעמ' רסא) ציין בטעות שהפירוש הנו חלק מפירוש הפסקים. הפירוש עצמו מצוטט אצל צימלס בעמ' רסא, הוספה להערה ע.

73. הפירוש מצוטט אצל צימלס (לעיל, הערה 71), עמ' רנט, הערה ע.

74. צימלס (לעיל, הערה 71) הפנה למקור, אך לא ציטט את הפירוש, משום שאיננו בגוף כתב היד אלא בהוספות שבשוליים. צימלס מביא שלושה פירושים אלו כמאפיין מעניין של הפירוש בכתב היד, מבלי שהכיר, כנראה, את פירושו של רבי יהודה החסיד, שהם המקור לפירושים אלו.

75. ראו: א"פ הרשקוביץ, **פירושים ופסקים על התורה לרבינו אביגדור צרפתי**, ירושלים תשנ"ו. המוציא לאור זיהה את רבי אביגדור כרבי אביגדור צרפתי בן יצחק ולא כרבי אביגדור כ"ץ, וראו על כך בהקדמתו לספר. וראו: עמנואל (לעיל, הערה 70), עמ' 175, הערה 101, המערער על השערתו של הרשקוביץ.

76. בהקדמתו לספר מציין הרשקוביץ, שבפירוש הפסקים מצטט רבי אביגדור פעמיים את רבי יהודה החסיד (שמות ל', טו; ל"א, ז). ואולם שני הפירושים המובאים בשמו של רבי יהודה החסיד אינם מופיעים בפירושו לתורה (ובניגוד למה שכתב הרשקוביץ, עמ' פד, הערה כח).

**ה. ספר ציוני**

רבי מנחם ציוני (גרמניה, המאה הארבע עשרה),<sup>77</sup> אשר פעל להחדרתה של תורת חסידי אשכנז לספרות הקבלה, מביא בספרו **ספר ציוני – פירוש על התורה על דרך האמת**,<sup>78</sup> את פירושו של רבי יהודה החסיד לפסוק "אז ישיר ישראל את השירה הזאת" (במדבר כ"א, יז), ובשמו:

כתב הרי"ח [= הרב יהודה החסיד] זה הלל הגדול... והיה כתוב בחומש, עד שבא דוד הע"ה [= המלך עליו השלום] והסיר מזמור דמשה וחברו בתהילים.

פירושו של רבי יהודה החסיד מובא בשמו ומצוטט במדויק ללא הסבר וללא התייחסות לקושי שהפירוש מעורר. היו שביקשו להוכיח מכאן שפירוש זה של רבי יהודה החסיד המצוטט בשמו על ידי ציוני אכן יצא מתחת ידיו של רבי יהודה החסיד, שלא כפי שכתב הרב משה פיינשטיין.<sup>79</sup> בתגובה לדברים אלו כתב הרב פיינשטיין, שפירוש זה הנו כפירה בתורה, ושבנוסף להחרמת ספרו של רבי יהודה החסיד, יש להימנע מלקנות ולמכור גם את ספר ציוני שהביאו:

אחרי כתבי השיגו הספר ציוני של ר' מנחם ציוני, ומצאתי מה שמר פ' אמר לכם שמביא זה בשם הרי"ח, אבל זה אינו מתרץ כלום, שוודאי הוא כפירה בתורה, ומי שיאמר זה – הוא כפירה בתורה וגם ענין גדוף על דוד המלך. ולא ידוע לנו בברור מי הוא ר' מנחם ציוני, וכנראה שהעתיק מה שנמצא באיזה ספר על שם ריה"ח [= רבי יהודה החסיד] בלא עיון, ואני הייתי אומר שאסור למכור ולקנות גם ספר ציוני מאחר שנמצא דבר כפירה זו, וטוב לכתוב זה לגדולי א"י.<sup>80</sup>

בשנת תשמ"ה יצא לאור ספר אחר של הרב מנחם ציוני – **ספר צפוני ציוני**, ספר קבלי "מיוסד על טעמי תורה בדרך הקבלה, ולברר אמיתת מציאת כוחות החיצונים בעולם" (מתוך עמוד השער). הספר יצא על ידי הרב שלום הכהן ווייס מברוקלין, בהסכמת רבני בד"צ העדה החרדית בירושלים.<sup>81</sup>

77. על רבי מנחם ציוני ראו: דן, **תורת הסוד** (לעיל, הערה 2), עמ' 259-260; י' פלס, 'רבנו מנחם ציון הציוני', **מוריה**, שנה י"א, ה-ו (קכ"ה-קכ"ו), ניסן תשמ"ב, עמ' ט-כ; י"י יובל, **הכמים בדורם**, ירושלים תשמ"ט, עמ' 282-311. פלס, ויובל בעקבותיו, מבארים שהשם "הציוני" נוסף לו משום שחי תקופה מסוימת בארץ ישראל.

78. ירושלים תשכ"ד.

79. לעיל, הערה 31, סימן קיד.

80. שם.

81. **ספר צפוני ציוני** לאחד מן הקדמונים אשר היה ספון וגנוז ומונח בכתב יד כשש מאות שנה ולא ראה אור הדפוס מעולם, למרנא ורבנא החכם השלם הקדוש רבי מנחם ציוני בן מוה"ר מאיר זל"ה ממדינת שפיירא, בעל המחבר ספר ציוני פירוש על התורה על דרך האמת, ברוקלין תשמ"ה. בהקדמה לספר – מידע על מחברו.

לפני הוצאת הספר התייעץ הרב ווייס עם הרב מנשה קליין אם להוציא את הספר לאחר שהרב משה פיינשטיין פסל את מחברו. שאלה זו היא הרקע לתשובתו של הרב קליין שהובאה לעיל. הרב מנשה קליין הביא בתשובתו פוסקים ומפרשים רבים המצטטים את ציוני הן בדברי קבלה והן בדברי הלכה, ותמה יחד עם השואל על דברי הרב פיינשטיין "ולא ידוע לנו בברור מי הוא ר' מנחם ציוני":

היאך יעלה על פי צדיק לאסור ספר הקדוש הציוני שהיה קדמון קדוש ה'... כי ספר הציוני הוא ה' מגדולי המקובלים אשר סמכו עליו הן בהלכה והן בקבלה מגדולי האחרונים ז"ל וגם המגלה עמוקות הביאו, ועיין עטרת זקנים א"ח [= אורח חיים] סי' ק"ו על גליון הש"ע [= השולחן ערוך] שם, לענין חוזר ה' אלקיכם אמת, וז"ל [= וזו לשונו]: אמנם מצאתי הכותב דוד בהר"ר יוסף דימל"ש ז"ל... באבודרהם וצרור המור וציוני וספר המוסר ותולעת יעקב וטעמי מצות רקנטי כולן כתוב ה' אלקיכם אמת וכו'... גם המג"א [= המגן אברהם] בהל' ציצית הביאו... שהמנהג נתפשט ע"פ האחרונים ז"ל והמה האבודרהם והצרור המור פ' תבא והציוני פרשת ואתחנן וכו'. עוד שם ס"ק קי"ג... כ' הציוני פרשת שמות וז"ל 'יסוד המקובל בניקוד "זה שמי לעולם" הם הנקודות של שם הגדול... עכ"פ הציוני מקדמוני בעלי המקובלים וגדולי הפוסקים גאון וקדוש ה', ואשרי מי שזוכה להבינו ולחקרו וללמדו, וח"ו [= וחס וחלילה] להוציא לע"ז על קדוש ה'.<sup>82</sup>

בעקבות דברי הרב פיינשטיין, שידיים זרות שלטו בפירוש רבי יהודה החסיד לתורה, מצא הרב מנשה קליין פתרון מקורי ואירוני להסבר דברי הרב פיינשטיין על הרב מנחם ציוני, ופירש את הרב פיינשטיין באותה דרך שבה פירש הרב פיינשטיין את דבריו התמוהים בעיניו של ציוני:

אבל האמת כי לא אאמין אשר דברים אלו יצאו מפי הגרמ"פ [= הגאון רבי משה פיינשטיין], אלא נלפענ"ד [= נראה לפי עניות דעת] שאיזה תלמיד טועה כתבו והכניסו בין מכתביו לאחר פטירתו וידי זרים שלטו בו, ותלה עצמו באילן גדול. גם כי לא אאמין שהגרמ"פ לא ראה ספר הציוני אשר מפורסם בעולם. וודאי שהגרמ"פ ז"ל ראה את ספר הציוני והמפרשים המביאים דבריו, כי דברי הש"ע היו שגורים וסדורים לפניו כשלחן ערוך, אלא מי שהוא אחר הכניס בתשו'.<sup>83</sup>

כאמור, בעקבות תשובתו של הרב מנשה קליין, הוציא הרב שלום ווייס את **ספר צפוני ציוני**. בהקדמתו לספר הוא מתמודד עם פירושו של רבי יהודה החסיד המובא ב**ספר ציוני** על התורה, ששירת הבאר היא מזמור קל"ו בתהילים, אשר היה בתורה והועבר

82. שו"ת משנה הלכות, חלק יב (לעיל, הערה 34).

83. שם. פרופ' יעקב שמואל שפיגל העיר שדבריו של הרב מנשה קליין אינם ברורים, שכן חלק זה של **אגרות משה** (יורה דעה, חלק ג) נדפס בשנת תשמ"א, ואילו הרב פיינשטיין נפטר רק בשנת תשמ"ו, ראו: שפיגל (לעיל, הערה 35), עמ' 271-272 והערה 193 שם. אכן שאלה זו אך מוכיחה את האירוניה שבדברי הרב מנשה קליין.

על ידי דוד לספר תהילים. הוא מביא הוכחה מסוימת לפירוש זה מתוך נוסח ברכת המזון שבה משובץ בברכת הזן הפסוק – "נתן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו" (תהילים קל"ו, כה). על פי חז"ל ברכת הזן התחברה על ידי משה (ברכות מח ע"ב), והפסוק המשובץ בה הוא מתוך אותו מזמור קל"ו בתהילים שרבי יהודה החסיד, וציוני בעקבותיו, מפרשים שמשה חיברו. פירושם של רבי יהודה החסיד וציוני בעקבותיו מסביר את שיבוץ הפסוק בברכת הזן שחיבר משה, ואולי אף מחזקים פירוש זה במידה מסוימת, שכן אם נניח שמשה חיבר את ברכת הזן בנוסח המוכר לנו, מתברר שלפחות פסוק מתוך מזמור קל"ו בתהילים היה ידוע כבר בימיו.

לעצם השאלה, כיצד ייתכן לומר שפסוק או מזמור שהיה בתורה הושמט ממנה והועבר לספר תהילים, מבאר הרב וייס שהמזמור לא היה חלק מן התורה, אלא חלק מדברים שונים שכתב משה לעצמו. הרב וייס מביא מקורות שונים לדברים נוספים שכתב משה בעצמו, ואשר נוספו אחר כך לתורה: אבן עזרא, רלב"ג ואור החיים כתבו, שאת רשימת מסעות בני ישראל (במדבר ל"ג) כתב משה לעצמו, ורק אחר כך אמר לו ה' להכניסה לתורה; ר"ן (מגילה יא ע"א בדפי הרי"ף) כתב על פי הגמרא במגילה לא ע"ב, שקללות שבמשנה תורה משה אמרן, ואחר כך אמר לו הקב"ה להכניסן לתורה; ומלבי"ם (דברים א', ג) כתב שאת ספר משנה תורה אמר משה מדעתו, ואחר כך אמר לו הקב"ה לצרף את הדברים לתורה.

על פי מקורות אלו קובע הרב וייס, שאין מניעה לומר שהיו מזמורים שכתב משה, ואחר כך הועתקו לספר תהילים. כך גם ייתכן שמשה כתב את מזמור קל"ו לעצמו, והוא לא נכלל כלל בתורה, ומאוחר יותר נוסף על ידי דוד לספר תהילים, כמו מזמורים אחרים שכתב משה שהוכנסו לספר תהילים, ובראשם מזמור צ', "תפלה למשה איש האלהים".

הרב מנשה קליין<sup>84</sup> חזר על דרך זו בהסבר דברי ציוני, תוך שהוא מבדיל בין שני ספרים שהיו בידי משה – ספר התורה, שבו נכתבו דברי ה' ובו לא נעשה מעולם כל שינוי, והחומש הפרטי של משה, שבו נכתבו פרקים נוספים על אלו שבתורה ואף הושמטו ממנו. הוא מדייק בדברי הרב מנחם ציוני שכתב שהלל הגדול היה בחומש של משה, ולא כתב שהיה בספר התורה.

אל הרב שלום וייס והרב מנשה קליין, שניהם מברוקלין, הצטרפו רבנים נוספים מברוקלין שהתנגדו לפסילת **ספר ציוני** – הרב מרדכי שפילמן בספרו **תפארת צבי**,<sup>85</sup> והרב דוד קהן בספרו **אהל דוד**, שבו הביא מדברי הרב מרדכי שפילמן:

84. **משנה הלכות**, חלק טז (לעיל, הערה 34).

85. מ' שפילמן, **תפארת צבי** א, ברוקלין תשמ"א, עמ' שט, טור ב; שם, ג, תשמ"ט, עמ' כב-כד. במכתב שכתב הרב מרדכי שפילמן בתאריך ו' באב תשנ"ד, הוא מתאר שיחה עם הרב שלמה זלמן אורבך בעניין פסילת ספר ציוני: "וכשהייתי לפני כמה שנים בירושלים עה"ק ובקרתי אצל מרן פוסק הדור

הדי פרשנותו של רבי יהודה החסיד בכתבי תלמידיו – המשך מול צמצום

ועיין בפירוש רבי יהודה החסיד [ההוצאה הבלתי מצונזרת – תשל"ה]<sup>86</sup> לבמדבר כ"א, יז, שבחומש היה כתוב הלל הגדול, אלא שדוד המלך הסיר כל מזמורי יתמי של משה שבחומש וחיבר בספר תהילים שלו. וידידי הרב ר' מרדכי שפילמאן שליט"א ביאר דבריו, דחומש דייקא ולא ס"ת ח"ו, שמשה רבינו כתב הוספות על גליון ספר שלו.<sup>87</sup>

גם בפירושו של רבי אביגדור כ"ץ, המפרש השלישי שהביא פירוש זה, נאמר שפסוקים אלו היו בחומש, כך ששלושת המפרשים שפירשו ששירת הבאר היא מזמור קל"ו, השתמשו שלושתם במונח 'חומש' ולא במונח 'תורה', בצינים את המקור שבו היה כתוב המזמור לפני שדוד העבירו לספר תהילים. אמנם, השימוש באותו המונח איננו מבאר בהכרח את כוונתם של שני הכותבים האחרונים (רבי אביגדור כ"ץ ורבי מנחם ציוני), שכן שניהם צמודים בסגנונם לסגנונו של רבי יהודה החסיד, ולא ברור אם השתמשו במונח 'חומש' באופן מכוון, או שרק העתיקו דבריו בלי כוונה להשתמש במונח מדויק זה דווקא.

מכל מקום, קשה לקבל את דבריהם של הרב מנשה קליין והרב מרדכי שפילמן, שכן אף שבדרך כלל משתמש רבי יהודה החסיד במונח 'תורה' ובפירוש שניים מתוך שלושת הפירושים המדוברים (במדבר כ"א, יז ודברים ב', ח) הוא משתמש במונח 'חומש', הרי שהוא משתמש במונח 'חומש' גם בפירושי פסוקים נוספים (שמות ז', יד; הפטרת פרשת תזריע), שבהם אי-אפשר לפרש שהכוונה היא לחומש של משה.

גם אם הבחנה זו בין שני המונחים יכולה הייתה לשפוך אור מחודש על אחד מתוך שלושת הפירושים המחודשים והמוקשים של רבי יהודה החסיד ושל הכותבים בעקבותיו, עדיין לא עולה ממנה הסבר מחודש לדבריו של רבי יהודה החסיד ודעמיה בעניין הוספת פסוקים לתורה לאחר מות משה.

בשנת תשס"ה יצא **ספר ציוני** מחדש בידי מו"ל חרדי.<sup>88</sup> הפירוש על שירת הבאר, שנאמר לראשונה על ידי רבי יהודה החסיד, נמצא בספר (עמ' רה-רו). הספר יצא מחדש ללא שום התייחסות לפירוש המפתיע הכלול בו, וללא שום התייחסות לסערה שעורר פירוש זה כשלושים שנה קודם לכן.

מו"ה ש"ז אויערבאך הנ"ל הסכים עמי ואמר לי בפירוש במעמד א' מיקירי רבני ירושלים עה"ק שליט"א שאין הצדק עם הגאון ר' משה זצ"ל לאסור למכור את הספר הקדוש הזה. באותו מכתב מתאר הרב שפילמן בהתרגשות שרפת אלף ספרי הציוני בשרפת הספרים בקרמונה איטליה בשנת ש"כ (1559), משום שהיו בהם דברים כנגד הנצרות, וקורא "ח"ו לדון את הספר הקדוש הזה לגניזה ע"י איסור מכירה". תודתי לפרופ' מלך שפירא מאוניברסיטת סקרנטון בארצות הברית, ממוען המכתב, שהעביר אליי מכתב מעניין זה.

86. הסוגריים המרובעים במקור.

87. ד' קהן, **אהל דוד** ב, ברוקלין תשמ"ז, עמ' צו.

88. **ספר ציוני – פירוש על התורה על דרך האמת** להחכם השלם הקדוש רבי מנחם ציוני בן מוהר"ר מאיר זצוקלה"ה ממדינת שפיירא, ירושלים תשס"ה.

## ו. רבי שלמה בן שמואל

פירושו של רבי שלמה בן שמואל לאבן עזרא מצוי בכתב יד פריס 353 דף 91 ע"א.<sup>89</sup> פרופ' ישראל תא-שמע זיהה את המחבר כתלמידים של רבי שמואל החסיד ובנו, רבי יהודה החסיד. רבי שלמה בן שמואל מוצא בדברי אבן עזרא לוויקרא ט"ז, ת, "ואם יכולת להבין הסוד שהוא אחר מלת 'עזאזל' תדע סודו וסוד שמו כי יש לו חברים במקרא", רמיזות לכמה וכמה פסוקים שנכתבו לאחר מות משה. בעקבות פרשנותו של תלמידו של רבי יהודה החסיד לאבן עזרא, מעלה תא-שמע השערה על קשר דורסטרי בין אבן עזרא לבין רבי יהודה החסיד וממשיכיו. מצד אחד השפיע אבן עזרא על רבי יהודה החסיד ועל תלמידיו, ומצד שני, בהשפעת שיטתו הפרשנית של רבי יהודה החסיד, פירש תלמידו את דברי אבן עזרא בדרכו של רבי יהודה החסיד. אכן, אין ספק שרבי יהודה החסיד הכיר את פירושי אבן עזרא, שכן הוא ציטט מהם בפירושו (בראשית י"ב, ב; שמות י', יב).<sup>90</sup> אולם לדעתי הקישור שמציע תא-שמע בין פירושו של רבי שלמה בן שמואל לבין רבי יהודה החסיד אינו מוכח, שכן הפסוקים שעליהם כותב רבי יהודה החסיד שנכתבו לאחר ימי משה, אינם אותם פסוקים שבהם מזכיר אבן עזרא את עניין הסוד. להפך, בחלק מאותם פסוקי 'סוד' מתייחס רבי יהודה החסיד לפרשנות אבן עזרא ומבאר את עניין הסוד באופן שונה, מבלי להתייחס כלל לנושא מועד כתיבת הפסוק. כך למשל לגבי הפסוק "והכנעני אז בארץ" (בראשית י"ב, ו):

'והכנעני אז בארץ', ואחרי כן 'והכנעני והפְּרָזִי אז ישב בארץ' (שם י"ג, ז), אבל מתחילה לא הזכיר יושב. ור' אברהם אבן עזרא פי' בכאן סוד. ואבי פי' סוד, כי מתחילה אין שום אומה מתיישבת בשום מקום אם לא יבוא מלאך הממונה עליה ויעשה חזקה לשם קודם לכן (בראשית י"ב, ו, עמ' 18).

רבי יהודה החסיד מתייחס בפירושו זה לכפילות בתיאור הכנעני בארץ ולהבדל בין שני התיאורים – "והכנעני אז בארץ" (בראשית י"ב, ו) לעומת "והכנעני והפְּרָזִי אז ישב בארץ" (שם י"ג, ז). לדבריו, בתחילה ישב בארץ מלאך הכנעני, ואחר כך ישב בה העם עצמו. רבי יהודה החסיד איננו מתייחס לקושי של אבן עזרא במשמעות המילה "אז" בפסוק, אלא רק לקושי שבכפילות שני הפסוקים. לפי הסברו, הפסוק הראשון איננו מתאר את יישובו של הכנעני בארץ אלא את היות רוחו בארץ, ורק בפסוק השני מתוארת ההתיישבות עצמה. הסוד הנו העניין המיסטי של המלאך של האומה הכנענית, ולא סוד הקשור לכתיבת התורה. לכן אי-אפשר להוכיח מכאן על קשר בין

89. תא-שמע (לעיל, הערה 1), עמ' 271-301.

90. במקומות אחרים ציטט רבי יהודה החסיד את אבן עזרא, אך המקור איננו קיים בפירושו אבן עזרא שלפנינו (שמות י"ז, ג; במדבר כ', י).

הדי פרשנותו של רבי יהודה החסיד בכתבי תלמידיו – המשך מול צמצום

הפירוש המיוחס לרבי שלמה בן שמואל לפרשנותו של רבי יהודה החסיד על פסוקים שנוספו לאחר ימי משה.

## ז. רמב"ן

רמב"ן (ספרד, 1194-1270) חי בתקופתו של רבי יהודה החסיד (נפטר בשנת 1217). באיגרתו **טרם אענה אני שוגג**,<sup>91</sup> ובספרו **האמונה והבטחון**<sup>92</sup> ציטט רמב"ן את רבי אלעזר מוורמייזא, תלמידו של רבי יהודה החסיד, אך לא ידוע שהכיר את פירוש התורה של רבי יהודה החסיד. כמו כן אין רבי יהודה החסיד מצטט את רמב"ן, וכנראה לא הכיר את פירושו. יחד עם זאת, יש המוצאים גם בפירוש רמב"ן הדים לאותה דרך פרשנית המאחרת כתיבת כמה מפסוקי התורה אל מעבר לימי משה.

רמב"ן מחלק את פסוקי מלחמת ישראל בכנעני המתוארים בספר במדבר (כ"א, א-ג) לשני חלקים:

- א. וישמע הפנעני מלך ערד ישב הנגב כי בא ישראל דרך האתרים וילחם בישראל וישב ממנו שבי. וידר ישראל נדר לה' ויאמר אם נתן תתן את העם הזה בנדי והחרמתי את עריהם. וישמע ה' בקול ישראל ויתן את הפנעני ויחרם אתהם (פסוקים א-ב) ומחציתו הראשונה של פסוק ג).
- ב. ויחרם... את עריהם ויקרא שם המקום חרמה (מחציתו השנייה של פסוק ג).

הכנעני מלך ערד יושב הנגב בא מארצו אל ישראל שבמדבר כדי להילחם בהם. לאחר ניצחון הכנענים, נתנם ה' לבסוף בידי ישראל. כל זה התרחש בעת שבני ישראל היו במדבר, אולם לדעת רמב"ן החרמת ערי הכנעני לא התרחשה באותה תקופה, שהרי ישראל לא היו בארץ כנען ולא הגיעו לעריו של הכנעני. מה גם שלדעת רמב"ן אירוע זה מתואר בתנ"ך מאוחר יותר:

ובני קיני חתן משה עלו מעיר התמרים את בני יהודה מדבר יהודה אשר בנגב ערד וילך וישב את העם. וילך יהודה את שמעון אחיו ויכו את הפנעני וישב צפת ויחרמו אותה ויקרא את שם העיר חרמה (שופטים א', יז-יח).

תיאור מלחמת ישראל בכנעני פותח בספר שופטים בעזיבת בני קיני את אזור המלחמה המתוכנן, הוא נגב ערד, המקום המוכר לנו מספר במדבר כמקומו של הכנעני שנלחם בישראל. מיד לאחר מכן מתאר הכתוב בספר שופטים את החרמת עיר הכנעני וקריאתה בשם 'חרמה'. לפי פירוש רמב"ן, כיבוש העיר וקריאת שמה מתוארים בתנ"ך פעמיים – בספר במדבר, **כהשלמה** לאירוע שהתרחש בעת היות ישראל במדבר, ובספר

91. ח"ד שעוועל, **כתבי רמב"ן** א, ירושלים תשכ"ד, עמ' שמו-שמוח.

92. ח"ד שעוועל, **כתבי רמב"ן** ב, ירושלים תשכ"ד, עמ' תל.

שופטים, בתיאור ההתרחשות בזמנה, כחלק ממלחמת יהודה בכנעני לאחר מות יהושע.  
ואלו דברי רמב"ן:

וישמע הכנעני... הכתוב לא יקרא ארץ כנען סתם מעבר לירדן מזרחה... ועוד, כי היה ראוי שיחלוק משה את ארצו של מלך ערד לאחד משבטי ישראל, והכתוב יספר בכל מקום כי ארץ סיחון ועוג שני מלכי האמורי נתן משה לשני המטות וחצי המטה, ותשעת המטות וחצי המטה לקחו נחלתם אחרי עברם את הירדן בארץ כנען. ואולי נאמר, כי החרימו ישראל את ארצם ולא ישבו בה כלל. ואינו נכון. וכן רש"י מפרש 'והחרמתי את עריהם' (פסוק ב), שהקדיש שללם לגבוה. והנכון בעיני, כי זה מלך ערד הוא יושב בנגב מעבר לירדן ימה בארץ כנען על יד הירדן בגבול בני יהודה סמוך לחברון שהיא בנגב, ושמע מרחוק בבוא בני ישראל ובא דרך האתרים אל ערבות מואב להלחם עמהם שם, וזה טעם 'וישמע', ולכך ספר הכתוב 'והוא יושב בנגב בארץ כנען', כי בא מארץ אחרת אל מקום ישראל. ונדרו ישראל נדר לה', שאם יתן אותו בידם שיחרימו כל אשר להם לה', וספר הכתוב כי שמע השם תפלתם ונדרו נדר לה' ושלמו אותו, כי הרגו אותם עתה בימי משה... והשלים עוד בכאן לספר, כי החרימו ישראל גם את עריהם אחרי בואם בארץ כנען אחרי מות יהושע לקיים את נדרם אשר נדרו ויקראו שם הערים חרמה. והוא מה שנאמר בספר שופטים (א', טז) 'ובני קיני חתן משה עלו מעיר התמרים את בני יהודה מדבר יהודה אשר בנגב ערד', ושם כתוב (פסוק יז) 'וילך יהודה את שמעון אחיו ויכו את הכנעני יושב צפת ויחרימו אותה ויקרא את שם העיר חרמה', ושם נשלם הנדר הזה. אבל השלים הכתוב להזכיר הענין בכאן (פירושו לבמדבר כ"א, א).

בהמשך דבריו מפרש רמב"ן באופן דומה את הפסוק בספר שמות המתאר את סוף תקופת אכילת המן – "ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד באם אל ארץ נושבת את המן אכלו עד באם אל קצה ארץ כנען" (שמות ט"ז, לה). ואלו דבריו:

וזה כענין הפרשה שאמרה בדרת המן 'ויניחיהו אהרן לפני העדות למשמרת, ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד בואם אל ארץ נושבת את המן אכלו עד בואם אל קצה ארץ כנען' (שם, לד-לה), והוא לאחר מיתתו של משה עד ממחרת הפסח (פירושו לבמדבר שם).

התורה מתארת את תום תקופת אכילת המן, וזו הייתה ממחרת הפסח, כנאמר בספר יהושע (ה', יב), כלומר לאחר מות משה.

סערה כגון זו שקמה סביב פירושי רבי יהודה החסיד לא קמה מעולם סביב פירושו זה של רמב"ן. ההבדל בין פירושיהם הוא, שרמב"ן איננו מתייחס למועד **כתיבת** הפסוק, אלא למועד ה**תרחשות** הדברים, ונחלקו פרשנים בשאלה אם התייחס גם למועד כתיבת הפסוק.

ר"י אברבנאל בפירושו לפסוקים אלו יוצא כנגד דברי רמב"ן וכותב שלפי דבריו הדברים נכתבו לאחר ימי משה, אך בכוונת מכוון לא כתב כך רמב"ן במילים מפורשות:



הדי פרשנותו של רבי יהודה החסיד בכתבי תלמידיו – המשך מול צמצום

הרב כסתה כלימה פניו לכתוב שיהושע כתב זה, והניח הדבר בסתם שהכתוב השלימו אבל לא זכר מי היה הכותב כיון שלא היה משה עליו השלום.<sup>93</sup>

לעומת זאת, ה**טור** בפירושו הארוך לתורה (במדבר כ"א, א) מביא את רמב"ן ומוסיף בתוך דבריו כמה מילים משמעותיות – "וכתב אותו כאן על שם העתיד". ייתכן שזהו נוסח דברי רמב"ן כפי שהיה בפניו, וייתכן שזהו ביאורו של ה**טור** לדברי רמב"ן. בדרך דומה מפרש הרב ח"ד שעוועל בהערותיו לפירוש רמב"ן (במדבר כ"א, א) – "וברור שכיוון שהשלים הכתוב על ידי נבואת משה שכתב את התורה".<sup>94</sup>

\* \* \*

בסיכום הניסיון להתחקות על יחס ממשיכי דרכו של רבי יהודה החסיד לפירושו בעניין כתיבת התורה, ניתן לראות שפרשנותו הייחודית בעניין זה חלחלה באופנים שונים לכתבי תלמידיו וממשיכי דרכו, מהם שתמכו בה ומהם שהסתייגו ממנה:

א. רבי אביגדור כ"ץ ורבי מנחם ציוני פירשו ששירת הבאר היא מזמור קל"ו בתהילים, שהיה בחומש והועבר לספר תהילים. יש מפרשים שכוונתם היא להעברת פרק מהחומש הפרטי של משה, ולא מספר התורה.

ב. רבי אביגדור כ"ץ הביא את שני הפירושים של רבי יהודה החסיד שבהם הוא מאחר כתיבת פסוקים אל מעבר לימי משה, וכתב שנכתבו על ידי יהושע או על ידי אנשי כנסת הגדולה.

ג. פירוש התורה המיוחס לרוקח ורבי יצחק ברבי יהודה הלוי בעל ה**פענח רזא** ציטטו מפירושו של רבי יהודה החסיד המאחר כתיבת פסוקים אל מעבר לימי משה, אך שניהם הביאו מדבריו בהשמטת עניין איחור מועד הכתיבה, וכנראה הביעו בכך הסתייגות מכיוון זה.

ד. הרוקח הביא את פירושו של רבי יהודה החסיד המאחר לשנת הארבעים את מועד כתיבת טעם חג הסוכות, וייתכן שרמז בדבריו אף למועד מאוחר יותר של כתיבת טעם זה, מה שלא מצינו אף בדברי רבי יהודה החסיד עצמו.

מבין הפרשנים שהביאו פירושים אלו בהשמטת האיחור של כתיבת פסוקי התורה, לא מצינו פרשנים שהביעו הסתייגות מדרך פרשנית זו של רבי יהודה החסיד. נראה שהליכתם של תלמידי רבי יהודה החסיד בקו פרשני זה מערערת במידה רבה את הקביעה שהדברים מזויפים, על אף שהרב משה פיינשטיין כתב שהם זויפו "משנים

93. פירוש לבמדבר כ"א, א.

94. ח"ד שעוועל, **פירושי התורה לרבינו משה בן נחמן** ב, ירושלים תש"ך, עמ' רפב. כך פירש גם י"צ מושקוביץ, **פירוש דעת מקרא לספר במדבר**, ירושלים תשמ"ח, עמ' רנ, הערה 13.

דשש מאות ושבע מאות קודם זמננו ויותר". ההשערה שהזיופים הוכנסו לכתבים שונים ועל פסוקים שונים – לכאורה אינה עומדת במבחן.

**"שנאמין שכל התורה הזו... היא התורה שניתנה למשה ושהיא כולה מפי הגבורה"**

העיון בפירושי רבי יהודה החסיד וממשיכיו, וכן גם ההיודעות לניסיונות הכואבים והנואשים שנעשו במטרה להרחיק מקצת פירושים אלו מקהל הלומדים – מעוררים שאלה מהותית בעניין האמונה בתורה מן השמים ומחייבים דיון מעמיק בה. הדיון בסוגיה עקרונית ומשמעותית זו חשוב ובסיסי, הן כדיון היסטורי על תפיסתם של חכמי אשכנז את המושג 'תורה מן השמים', הן כדיון אמוני עכשווי בנושא זה, השב וניעור עם העיון בפירושים אלו של חכמי אשכנז, אשר סותרים את התפיסה המסורתית בסוגיה זו.

המשנה במסכת סנהדרין אומרת:

כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא... ואלו שאין להם חלק לעולם הבא: האומר אין תחיית המתים מן התורה, ואין תורה מן השמים, ואפיקורס. רבי עקיבא אומר אף הקורא בספרים החיצונים והלוחש על המכה... אבא שאול אומר: אף ההוגה את השם באותיותיו (פ"י מ"א).

ברייתא המובאת במסכת סנהדרין (צט ע"א) מפרשת מהו האיסור בפסוק "והנפש אשר תעשה ביד רמה מן האזרח ומן הגר את ה' הוא מגדף ונכרתה הנפש ההוא מקרב עמה. כי דבר ה' בזה ואת מצותו הִפֵּךְ הכרת תכרת הנפש ההוא עוֹנֵה בה" (במדבר ט"ו, ל-לא):

תנו רבנן: 'כי דבר ה' בזה ומצותו הפך הכרת תכרת' – זה האומר אין תורה מן השמים, ואפילו אמר כל התורה כולה מן השמים, חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקדוש ברוך הוא אלא משה מפי עצמו – זהו 'כי דבר ה' בזה'. ואפילו אמר כל התורה כולה מן השמים, חוץ מדקדוק זה, מקל וחומר זה, מגזרה שוה זו – זה הוא 'כי דבר ה' בזה'.

על פי הברייתא, לא רק שאסור לומר שהתורה איננה מן השמים, כפי שאמרה המשנה, אלא אף אסור לומר שפסוק אחד איננו מן השמים, ואסור אף לומר שלימוד אחד, כנראה לימוד מן הלימודים שעל פי המסורת ניתנו למשה מסיני, איננו מן השמים. וכך פסק הרמב"ם בעקבות הברייתא:

הכופרים בתורה – האומר שאין התורה מעם ה', אפילו פסוק אחד, אפילו תיבה אחת, אם אמר: משה אמרו מפי עצמו – הרי זה כופר בתורה, וכן הכופר בפְּרוּשָׁה, והוא תורה שבעל פה (הלכות תשובה פ"ג ה"ח).

הרמב"ם כתב זאת ביתר פירוט בפירושו למשנה זו (הקדמה לפרק חלק), בפרטו את שלושה עשר עיקרי האמונה:

הדי פרשנותו של רבי יהודה החסיד בכתבי תלמידיו – המשך מול צמצום

והיסוד השמיני הוא תורה מן השמים. והוא, שנאמין שכל התורה הזו הנמצאת בידינו היום הזו היא התורה שניתנה למשה, ושהיא כולה מפי הגבורה, כלומר שהגיעה עליו כולה מאת ה' הגעה שקורים אותה על דרך ההשאלה דיבור, ואין יודע איכות אותה ההגעה אלא הוא עליו השלום אשר הגיעה אליו, ושהוא במעלת לבלר שקורין לפניו והוא כותב כולה תאריכיה וסיפוריה ומצוותיה, וכך נקרא מחוקק. ואין הבדל בין 'ובני חם כוש ומצרים פוטו וכנען' (בראשית י', ו), 'ושם אשתו מהיטבאל בת מטרד' (שם ל"ו, לט), או 'אנכי ה' (שמות כ', ב), 'ושמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' (דברים ו', ד), הכל מפי הגבורה והכל תורת ה' תמימה טהורה קדושה אמת. ולא נעשה מנשה אצלם כופר ופוקר יותר מכל כופר אחר, אלא לפי שחשב שיש בתורה תוך וקליפה, ושאלו התאריכים והסיפורים אין תועלת בהם, ומשה מדעתו אמרם, וזהו ענין אין תורה מן השמים, אמרו שהוא האומר שכל התורה כולה מפי הקב"ה חוץ מפסוק אחד שלא אמרו הקב"ה אלא משה מפי עצמו, וזה הוא 'כי דבר ה' בזה'... כל אות שבה יש בה חכמות ונפלאות למי שהבינו ה', ולא תושג תכלית חכמתה, ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים. ואין לאדם אלא להתפלל כמו דוד משיח אלהי ועקב שהתפלל 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך' (תהילים קי"ט, יח). וכן פירושה המקובל גם הוא מפי הגבורה, וזה שאנו עושים היום צורת הסוכה והלולב והשופר והציצית והתפילים וזולתם היא עצמה הצורה שאמר ה' למשה ואמר להו, והוא רק מוביל שליחות נאמן במה שהביא, והדבור המורה על היסוד הזה השמיני הוא אמרו 'בזאת תדעון כי ה' שלחני' וכו' 'כי לא מלבי' (במדבר ט"ז, כח).

ויסוד התשיעי הביטול. והוא, שזו תורת משה לא תבטל, ולא תבוא תורה מאת ה' זולתה, ולא יתוסף בה ולא יגרע ממנה לא בכתוב ולא בפירוש, אמר 'לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו' (דברים י"ג, א).<sup>95</sup>

הרב משה פיינשטיין מצטט בתשובתו את הברייתא בגמרא ואת הרמב"ם בהלכות תשובה, ולומד בקל וחומר שאסור אף לומר שדבר מה הוחסר מן התורה:

כל הס"ת כולה נכתבה ע"י משה מפי הגבורה כל אות ואות ממש, ומי שאומר שאיכא אפילו רק אות אחת שכתב משה בעצמו הוא כופר בתורה ובכלל 'כי דבר ה' בזה', וכ"ש [= וכל שכן] מי שיאמר שאיכא איזה דבר שאף משה לא כתבו אלא אחרים, או שבאו אחרים והחסירו זה מן התורה, שהם כופרים בתורה ובכלל 'כי דבר ה' בזה', וכשיבא אחד ויאמר שלו צוה ה' לחסר או להוסיף אפילו רק אות אחת, הוא נביא השקר שמיתתו בחנק.<sup>96</sup>

לעומת דברים מפורשים אלו בגמרא וברמב"ם, מצינו בקרב כמה מחכמי אשכנז בגרמניה בתקופת בעלי התוספות ומעט אחריה אמירות שונות לחלוטין, אם כי אמירות ספורות ובודדות שלא השתרשו ולא התקבלו בקרב לומדי התורה המסורתיים בדורות הבאים. ככל שמגלים יותר פירושים כאלו מבית מדרשם של חסידי אשכנז,

95. משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, מהד' קאפח, חלק ב, עמ' קמג-קמד.

96. שו"ת אגרות משה (לעיל, הערה 31), סימן קיד.

קשה יותר, אם כי לא בלתי-נמנע, להאמין שבכולם שלטו הידיים הזדוניות שאותן הזכיר הרב משה פיינשטיין.

נראה שפרשנותם זו של רבי יהודה החסיד וממשיכיו איננה יכולה לעלות בקנה אחד עם דברי הרמב"ם; אך אין הדבר קשה, כי ספק רב אם הכיר רבי יהודה החסיד את ספרי הרמב"ם, בן דורו מן התפוצה האחרת. ספק גדול אם בימיו של הרמב"ם או זמן קצר אחר פטירתו, כבר הגיעו כל ספריו אל התפוצה האשכנזית והיו מקובלים.<sup>97</sup> מאידך גיסא, אולי בחירתו של הרמב"ם בפסוק "ושם אשתו מהיטבאל בת מטרד" כפסוק שאין לפרש שלא ניתן מפי הגבורה – נבעה מן הפרשנות האחרת לפסוק שהתפשטה עוד בימיו.

אולם גם אם רבי יהודה החסיד וממשיכיו לא הכירו את דברי הרמב"ם, הם ודאי לא יכלו לראות את דבריהם כעומדים בסתירה לגמרא המחייבת להאמין שכל התורה ניתנה משמים, והדבר מצריך ביאור.

הדיון הנרחב הנצרך לנושא זה חורג הרבה מעבר לגבולותיו ולעניינו של מאמר זה. יחד עם זאת, ברצוני להציע בתמציתיות ובראשי פרקים שלושה כיוונים עקרוניים לעיון בסוגיה זו:

כיוון ראשון הוא הבנה שונה של חובת האמונה בתורה מן השמים. ייתכן שעל פי הבנת חכמי אשכנז, עיקרה של חובה זו איננו בעולם המחשבה אלא בעולם המעשה – איסור כפירה בכך שהקב"ה הוא מקור המצוות, אם כפירה זו באה לידי ביטוי באי-קיומן של מצוות אלו, ואף איסור להאמין שאפילו מצווה אחת לא ניתנה על ידי הקב"ה, אם כפירה זו באה לידי ביטוי באי-קיומה של מצווה זו.<sup>98</sup>

כיוון שני הוא הבנה שונה של המושג 'תורה מן השמים' בקרב חסידי אשכנז. האם ייתכן שקיימת דעה שהתורה המשיכה להינתן מן השמים בדרך זו או אחרת גם לאחר

97. על מידת התפשטות כתבי הרמב"ם בגרמניה בתקופה זו ראו: א"א אורבך, 'חלקם של חכמי אשכנז וצרפת בפולמוס על הרמב"ם ועל ספריו', ציון יב, תש"ז, עמ' 149-159. המקורות הקדומים ביותר שמצא המחבר להיכרותם של חכמי אשכנז עם ספרי הרמב"ם נוגעים לרוקח, תלמידו של רבי יהודה החסיד. וראו עוד: H. Soloveitchik, 'The Halakhic Isolation of the Ashkenazic Community', *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts* 8, 2009, pp. 41-47.

98. "גוי שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד – אין מקבלין אותו. רבי יוסי ברבי יהודה אומר: אפילו דקדוק אחד מדברי סופרים" (בכורות ל ע"ב). בניגוד לכאורה לדברי רבי יוסי ברבי יהודה, קיבל הלל גוי שאמר שהוא מקבל את התורה שבכתב ולא את התורה שבעל פה (שבת לא ע"א). רש"י (שם, ד"ה גייריה) מתקשה הכיצד קיבלו הלל, ועונה: "דלא דמיא הא ל'חוץ מדבר אחד', שלא היה כופר בתורה שבעל פה, אלא שלא היה מאמין שהיא מפי הגבורה". כלומר, אותו גוי קיבל על עצמו את התורה שבעל פה, אלא שלא האמין שמקורה משמים, ודי היה בכך כדי לגיירו. ואולי באותה דרך הבינו חכמי אשכנז את חובת האמונה בתורה מן השמים.

הדי פרשנותו של רבי יהודה החסיד בכתבי תלמידיו – המשך מול צמצום

ימי משה, וכפי שהיו מן התנאים שסברו (בבא בתרא יד ע"ב - טו ע"א) ששמונת הפסוקים האחרונים של התורה<sup>99</sup> נכתבו בימי יהושע?<sup>100</sup> כיוון שלישי נוגע לפסיקת ההלכה בנושא זה. המשנה איננה מגדירה את היקף האמונה בתורה מן השמים. הברייתא מפרטת יותר ומוסיפה: "ואפילו אמר כל התורה כולה מן השמים, חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקדוש ברוך הוא אלא משה מפי עצמו – זהו 'כי דבר ה' בזה'" (סנהדרין צט ע"א). ברייתא זו אינה אלא אחת משלוש ברייתות המבארות את האיסור בפסוק "כי דבר ה' בזה ואת מצַנְתו הַפֶּר הכרת תכרת הנפש ההוא עוֹנֵה בה" (במדבר ט"ו, לא). הגמרא מביאה שלוש ברייתות חלוקות בהסבר פסוק זה, ובהן שמונה דרכים שונות להבנת האיסור בפסוק:

תנו רבנן: 'כי דבר ה' בזה ומצותו הפר הכרת תכרת' – זה האומר אין תורה מן השמים. דבר אחר: 'כי דבר ה' בזה' – זה אפיקורוס. דבר אחר: 'כי דבר ה' בזה' – זה המגלה פנים בתורה... תניא אידך: 'כי דבר ה' בזה' – זה האומר אין תורה מן השמים, ואפילו אמר: כל התורה כולה מן השמים, חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקדוש ברוך הוא אלא משה מפי עצמו – זהו 'כי דבר ה' בזה', ואפילו אמר: כל התורה כולה מן השמים, חוץ מדקדוק זה, מקל וחומר זה, מגזרה שוה זו – זה הוא 'כי דבר ה' בזה'. תניא, היה רבי מאיר אומר: הלומד תורה ואינו מלמדה – זה הוא 'דבר ה' בזה'. רבי נתן אומר: כל מי שאינו משגיח על המשנה. רבי נהוראי אומר: כל שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק. רבי ישמעאל אומר: זה העובד עבודה זרה (סנהדרין צט ע"א).

האם ייתכן שבין חסידי אשכנז היו שפסקו כאחת הדעות האחרות בברייתות אלו?

99. על פי אבן עזרא (דברים ל"ד, א; א', ב) – שנים עשר פסוקים.  
100. הרב משה פיינשטיין ציטט בדבריו (שו"ת אגרות משה, לעיל, הערה 31, סימן קיד) את שתי הדעות החלוקות בגמרא על כתיבת פסוקי התורה האחרונים, ומצא בשתייהן חיזוק לדבריו.