

כל המתאבל על ירושלים יזכה לראות בנחמת ירושלים

אתה תקום תרחם ציון כיעת לחננה כירא מועד:

## היבטים לשוניים ואתחן עט

דקדוקי קריאה בפרשת ואתחנן ובהפטרות ובראשון של עקב

ג כג ואתחנן: הנ"ן בפתח.

ג כד אדני יי: אע"פ שבספר תורה כתוב שם הויה כאן הוא נקרא: אלהים. יש לשים לב לניקוד שם הויה, הניקוד שהובא כאן מתאים לשם אלה'

ג כה אעברה: העי"ן בשווא נח. הָהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְבָּנוֹ: יש להאיץ מעט את קריאת התיבה הַזֶּה להסמיכה לתיבה הקודמת שכן הטפחא הוא המפסיק העיקרי הָהָר הַטּוֹב הַזֶּה - וְהַלְבָּנוֹ

ג כו אל-תוסף: הטעם בת"ו מלעיל, הסמ"ך בסגול

ד ב על-הדבר אשר אנכי: תיבת על-הדבר מוטעמת בפשטא ולא בקדמא

ד ט השמר: במלעיל

ד י כל-הימים אשר הם חיים: יש לשים לב לצירוף הטעמים הלא כל כך מצוי, פשטא-קדמא-מהפך-פשטא

ד יא וההר: בגרשיים ולא ברביע

ד יב זולתי: מלרע, הטעם לא נסוג

ד יד ואתי: בגרשיים ולא ברביע

ד טז ויוצאך בפניו: הבי"ת שבראש תיבת בפניו בדגש קל למרות שהתיבה שלפניה בטעם משרת ומסתיימת בהברה פתוחה (ראה הערה 3)

ד יח באדמה: הבי"ת בקמץ

ד כא עברי: העי"ן בקמץ קטן

ד כג פן-תשכחו את-ברית ה': פשטא-מהפך-פשטא ולא קדמא-מהפך-פשטא. תמונת כל: טעם נסוג אחור למ"ם, כן הדבר גם בהמשך

ד כד קנא: דגש חזק בנ"ן, לשון קינאה

ד כה ועשיתם פסל: טעם נסוג אחור לש"ן. בעיני ה'-אלהיך: המרכא במילה בעיני ושם ה' מוקפת למילה שלאחריה ולא במרכא

ד כו העידתי: במלעיל, טעם תלישא אינו מורה על מקום ההטעמה

ד ל ושבת ..... ושמעת: שתייהן במלרע

ד לא נשבע: יש להקפיד על קריאת העי"ן שלא תישמע כה"א

ד לב הנהיה: ה"א שנייה בשווא נח

ד לג השמע: במלעיל ונחץ קל במ"ם מפני הגעיה

ד לה הראת: הה"א בקמץ קטן; האל"ף צריכה להישמע. לא הורית!

ד לו ליסרך: כ"ף סופית דגושה

ד לח להוריש גוים גדלים ועצמים: יש לשים לב לצירוף הטעמים הנדיר. לתת-לך: געיה בלמ"ד

ד לט : וַיִּדְעַתָּה ... וְהַשְׁבַּתָּ: שתיהן מלרע

ד מ וְשִׁמְרָתָּ: מלרע

ד מא מִזְרָחָה: במלרע, הזי"ן בשווא נח והרי"ש אחריה בשווא נע, לא בקמץ

ד מג לְרֹאשׁוֹנֵי הָאֵלֹף אינה נשמעת, השורק שייך לרי"ש: לְרֹאשׁוֹנֵי; לְמִנְשֵׁי: געיה בלמ"ד והמ"ם בשווא נע

ד מח שִׁיאָן: שיי"ן שמאלית

ה ג אֲנַחְנוּ אֵלֶּה פֶּה הַיּוֹם כָּלְנוּ חַיִּים: יש להאיץ מעט את קריאת תיבת הַיּוֹם המוטעמת בטפחא, להסמיכה לתיבה שלפניה שלא יישמע כאילו המפסיק העיקרי הינו התביר: אֲנַחְנוּ אֵלֶּה פֶּה הַיּוֹם -

כָּלְנוּ חַיִּים. אֵלֶּה פֶּה: ללא דגש בפ"א

בטעם תחתון: מִבֵּית עֲבָדִים במונח-אתנחתא ולא במרכא-סו"פ, דהיינו, פסוק ראשון מתחיל אֲנַחְנוּ ה' ומסתיים עַל-פָּנָי. יוצא לפי זה שפסוק זה כולל את כל הדיבר הראשון ותחילת הדיבר השני.

לקוראים בטעם עליון: מִבֵּית עֲבָדִים במרכא-סו"פ. אין להשגיח כלל על הרביעי שיש בקורן במילה עֲבָדִים. תיבת אֲנַחְנוּ מוטעמת בטפחא כך שכל הדיבר הראשון בפסוק אחד. הפסוק השני מתחיל לֹא יִהְיֶה-לָּךְ וטעם אתנח בתיבת לְשִׁנְאִי. יוצא שכל דיבר ודיבר נתון בפסוק נפרד.

ההערות הבאות מתייחסות בעיקר לקריאה בטעם עליון:

ה ו אֲנַחְנוּ ה' אֵלֶּיךָ... עֲבָדִים: הדיבר הראשון כולו בפסוק אחד, תיבת עֲבָדִים בטעם סו"פ (סילוק)

ה ח כָּל-תְּמוֹנָה: יש להיזהר לא להוסיף וא"ו החיבור כמו במקבילה בפרשת יתרו

ה ט תַּעֲבֹדֶם: הת"ו בקמץ גדול והעי"ן בקמץ קטן. קָנָא: קר"ף פתוחה, יש להקפיד על הדגשת הנו"ן כן הדבר בהמשך בפרק ו טו

ה י וְעָשָׂה חֶסֶד: טעם נסוג אחור לעי"ן. לְאֵלִפִּים: הלמ"ד הראשונה בפתח

ה יג לפי טעם תחתון: וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלָאכָתֶךָ ולפי טעם עליון: וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלָאכָתֶךָ. בטעם התחתון וְעָשִׂיתָ בטיפחא ואז הכ"ף בתיבה כָּל דגושה; בעליון וְעָשִׂיתָ במונח ועל כן הכ"ף בתיבה כָּל, רפויה

ה יד אַתָּה וּבְנֶךָ-וּבִתֶּךָ וְעַבְדֶּךָ-וְאִמָּתֶךָ וְשׁוֹרְךָ וְחִמְרֶךָ וְכָל-בְּהֶמְתֶּךָ: יש לשים לב להבדלים בין מקרא זה לבין המקבילה בפרשת יתרו (גם במילים גם בטעמים)

ה טז יִיטֵב לָךְ: טעם נסוג אחור ליר"ד

ה יז וְלֹא תִנָּאֵף וְלֹא תִגְנֹב: וא"ו החיבור בראש כל דיבר בשונה מפרשת יתרו תחתון: לֹא תִרְצָח וְלֹא תִנָּאֵף: בשתי מערכות הטעמים, הצד"י והאל"ף קמוצות. התו"ן בתחתון רפויות, ובטעם עליון בדגש

ה יח וְעַבְדְּךָ וְאִמָּתְךָ שׁוֹרְךָ וְחִמְרְךָ: וא"ו החיבור מנוקדת שוא, פתח, פתח (ניקוד בפתח לפני גרונית חטופה למנוע שני חטפים בראש מילה)

ה כ כְּשִׁמְעֵכֶם: השי"ן בקמץ קטן

ה כד וְשִׁמְרָתָּ: געיה בשורק והשי"ן בשווא נע<sup>1</sup>

<sup>1</sup> לא בחטף כפי שמופיע בחלק מהדפוסים שאז מטרת החטף היא, כיוון שהוא באות שאינה גרונית, להורות על קריאה בשווא נע

ו ב מִצֹּדֶה: כ"ף סופית רפויה

ו ד שְׁמַע: יש להקפיד בקריאת העי"ן. יִשְׂרָאֵל: להיזהר לא לומר אי־שְׂרָאֵל. ובאותיות אנגליות: Yisrael ולא Israel

אָחָד: לפי הדין צריכים להאריך בדל"ת<sup>2</sup>

ו ז בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ: הבי"ת שבראש תיבת בְּבֵיתְךָ בדגש קל למרות שהתיבה שלפניה בטעם משרת

ומסתיימת בהברה פתוחה<sup>3</sup>. וּבְשִׁכְבְּךָ: הבי"ת אחרי הוי"ו בשוא נח אע"פ שבאות לפניה יש געיא

ו י לֹא־בִּיתֶיךָ לְאַבְרָהָם: שתי תיבות רצופות בטעם תביר. לָתֶת לָךְ: טעם נסוג אחור ללמ"ד

ו יא וּבָתִּים: אזלא-גרש באותה תיבה ובהברות סמוכות, הת"ו דגושה. לֹא־מְלֹאֲתָ: במלעיל

ו יג תִּירָא וְאַתָּה תַּעֲבֹד: יש להזהר מפסוק דומה: דברים י כ תִּירָא אֶתָּה תַּעֲבֹד

ו טז בַּמָּסָה: כאן הבי"ת בפתח בשונה ממשנהו בפרשת וזאת הברכה

ו יח יֵיטֵב לָךְ: טעם נסוג אחור ליר"ד. וּבָאֲתָ: במלעיל

ו כ כִּי־יִשְׁאַלְךָ: האל"ף בקמץ רחב והלמ"ד בשוא נע

ו כג לָתֶת לָנוּ: טעם נסוג אחור ללמ"ד

ו כה תִּהְיֶה־לָנוּ: געיה בת"ו ודגש חזק בלמ"ד מדין דחיק

ז א גִּוִּים־רַבִּים: געיה בגימ"ל

ז ב תִּחְנַם: החי"ת בקמץ קטן

ז ה כִּי־אֵם־כָּה: כי במקף ולא במונח

ז ז הַמָּעֹט: המ"ם בשווא נח

ז ח מִיד פִּרְעֹה מֶלֶךְ־מִצְרַיִם: טעם טפחא בתיבת מִיד

ז י לְהַאֲבִידוֹ: העמדה קלה בה"א למנוע הבלעת האל"ף

הפסרת ואתחנן, ישעיהו מ א-כו:

ב עַל־לֵב: יש להקפיד על הפרדת התיבות

ד כָּל־גֵּיא: היר"ד והאל"ף נחות (אינן נקראות, כאילו כתוב ge בלטינית)

ז נִבֵּל־צִיץ: הטעמה משנית בנר"ן<sup>4</sup> נִשְׁבָּה בָּךְ: טעם נסוג אחור לנר"ן ודגש חזק בב"ת מדין אתי מרחיק.

אָכַן חֲצִיר הָעֵם: סדר הטעמים כאן הוא מרכא טיפחא סילוק<sup>5</sup>

ח נִבֵּל צִיץ: טעם נסוג אחור לנר"ן והטעמה משנית בב"ת

י מְשָׁלָה לוֹ: טעם נסוג אחור למ"ם והשי"ן בשווא נע

<sup>2</sup> אָחָד: במבטא רגיל שאינו מבחין בין דל"ת דגושה לרפויה, או יותר נכון בדל"ת דגושה, אי-אפשר להאריך בדל"ת, יש שכדי "לפתור" בעיה זו מוסיפים כעין צליל של נר"ן מתמשך ואין זה פתרון

<sup>3</sup> במחברת התיגאן כלל זה מכונה "כלל הצבותות", כאשר בראש המילה ב"ת או כ"ף כשהן אותיות שימוש, ואחרי הבי"ת ב"ת נוספת או פ"א; ואחרי הכ"ף כ"ף נוספת – אותיות אלה דגושות.

<sup>4</sup> במילים מוקפות לא מקובל לדבר על המילה המוקפת (הראשונה) מלעיל או מלרע כי שתי המילים נחשבות לאחת. כאן הושם טעם בנר"ן להראות על העמדה משנית, וגעיא בב"ת העמדה קלה יותר. בכתר ארם צובא יש כאן מקף המחבר למילה הבאה. ר"מ ברויאר ז"ל השווה לפסוק הבא והשמיט את המקף. גם במהדורת דותן ע"פ לנינגרד אין מקף. לפי הטעמה זו יש שוויון מוחלט בין שני הפסוקים.

<sup>5</sup> כן הוא בכתר ארם צובא ובלנינגרד. לכן אין לחוש כלל להטעמה ההפוכה בקורן

יב וְכָל: הַכֹּף בְּקֶמֶץ רָחֵב! (לשון מדידה)

יג מִי־תִבֶּן אֶת־רוּחַ ה': טַעַם טַפְחָא בְּתִיבַת אֶת־רוּחַ, יש להיזהר מדפוסים משובשים אשר הטעימו טפחא בתיבת מִי־תִבֶּן ויש בכך כדי לשבש את משמעות המקרא, וחמור מכך הזיוף הנוצרי ש"תכך" הטעימו בפשטא, ו"רוח ה'" במונח זקף קטון<sup>6</sup> וְאִישׁ עֲצָתוֹ יוֹדִיעָנּוּ: טַעַם טַפְחָא בְּתִיבַת וְאִישׁ ולא במרכא כבחלק מהדפוסים  
יד אֶת־מִי נֹעֵץ: הע"ן בקמץ<sup>7</sup>

יח תִּדְמִינּוּ: המ"ם בדגש חזק ובשווא נע, לא בחירק, בדומה לו בהמשך פס' כה. תַּעֲרֹכוּ לוֹ: הטעם נסוג לתי"ן<sup>8</sup>

יט וְצָרָךְ בִּזְהָב יִרְקַעְנּוּ: טַעַם טַפְחָא בְּתִיבַת וְצָרָךְ.

כ הַמִּסְכָּן: געיה בה"א והמ"ם אחריה בשווא נע

כג שְׁפָטִי אֶרֶץ: טַעַם נסוג אחור לשי"ן

כד בַּל־שָׁרַשׁ: במלרע. וְגַם־נֶשֶׁף בָּהֶם: תִּיבַת וְגַם במקף ולא בקדמא

כו נֶעְדָּר: הע"ן בשווא נח

מנחת שבת שני וחמישי של פרשת עקב:

ז יב וְשִׁמְרָתֶם וְעֲשִׂיתֶם אֹתָם: מוטעם מרכא-טיפחא ולא טיפחא-מרכא

ז יג וְאַהֲבֶךָ: העמדה קלה בוא"ו למנוע הבלעת האל"ף החטופה, הטעמה משנית בה"א, והב"ת אחריה בשווא נע: וְ-אֶהֱבֶךָ. וּבִרְכָּךְ: כ"ף ראשונה בשווא נח למרות הקושי. לִתֶּךָ לָךְ: טַעַם נסוג אחור ללמ"ד

ז טז נָתַן לָךְ: אין טעם נסוג אחור לנר"ן

ז כד וְהֶאֱבִדְתָּ: העמדה קלה בה"א למנוע הבלעת האל"ף

ז כה וְלִקְחָתָ לָךְ: תִּיבַת וְלִקְחָתָ במלרע ואין טעם נסוג אחור, כנ"ל בהמשך הפסוק תִּנְקֶשׁ בּוֹ

ח א אֲשֶׁר אֲנִי מִצֹּדֶה הַיּוֹם תִּשְׁמְרוּן לַעֲשׂוֹת: יש להאזין את קריאת תִּיבַת הַיּוֹם המוטעמת בטפחא, מפסיק עיקרי, להסמיכה לתיבה שלפניה שלא יישמע כאילו התביר מפסיק גדול ממנו: אֲשֶׁר אֲנִי מִצֹּדֶה הַיּוֹם - תִּשְׁמְרוּן לַעֲשׂוֹת

ח ב הוֹלִיכָךְ: כ"ף ראשונה בשווא נע ולא בחטף. אֶלְהִיךָ זֶה: שני תבירים מתרדפים. עֲנִתְךָ: דגש חזק בנר"ן, מלשון עינוי, כן הדבר גם בהמשך הפרק פס' טז

ח ג וְעִנְיָךְ: היר"ד בשווא נח לא בפתח והנר"ן דגושה ובשווא נע, מלשון עינוי

ח ה יִיסֶר: יר"ד ראשונה בשווא נע, יר"ד שנייה בפתח. מִיִּסְרְךָ: כ"ף סופית דגושה

ח ז נֶחֱלִי מִיָּם: טַעַם נסוג אחור לנר"ן. הנר"ן במונח והמילה איננה מוקפת

ח ט תֹּאכַל־בָּהּ: געיה בתי"ו. לֹא־תִחַסֵּר כָּל־בָּהּ: טַעַם טַפְחָא בְּתִיבַת כָּל

ח י וְאִכְלָתָ וְשִׁבַּעְתָּ וּבִרְכָּתָּ: הראשונה במלרע והשנייה במלעיל עקב ההפסק, והשלישית שוב מלרע.  
נָתַן־לָךְ: געיה בנר"ן

<sup>6</sup> יש כאן ניסיון נוצרי מסיונרי לשרבב את רוח הטומאה לכתבי הקודש! עיין בגיליון ואתחנן סז

<sup>7</sup> בניגוד לדברי ראב"ע, אבל כא"צ [גם לניגוד] מכריע

<sup>8</sup> במקומות בודדים נסוג הטעם שתי תנועות אחורה כמו נֶעְרָמוּ מִיָּם (שמות טו, ח) או יַעֲרְפוּ טָל (דברים לג, כח)

## תלמוד ומעשה

**מים ראשונים:** בעליית בית נתזה או בית עריס בלוד, בעיצומו של דיון הלכתי חשוב בהלכות נזיקין, טהרות, ברכות או אישות, נפנים החכמים לעסוק בשאלות מחשבתיות-פילוסופיות מרכזיות: מה חשוב או עדיף ממה? לימוד התורה בו אנו עסוקים כעת, או אולי המצוות והמעשה שנגזרים מלימוד זה? ניתן להבין דיון זה בשני מישורים: כדיון פילוסופי טהור בדומה לסוגיות מדעיות ומטה-מדעיות שאין להם השלכה מעשית, או אולי כדיון "הלכה למעשה": מתי מתפנים מהלימוד לעשיית מצווה ומתי ממשיכים בלימוד ומוותרים על המצווה? חשוב להדגיש שבמילה "תלמוד" כאן אין הכוונה ללימוד תורה בכלל, כולל שינון המקרא, משנה, הלכות וכו' (אולי גם אגדה), אלא ל"תלמוד" במובנו המאוחר ובלשונונו היום, היינו אותו חלק בלימוד התורה שמתמקד בדיון וברור המקורות השונים וליבונם: פסוקי המקרא, מדרשי התנאים, משנה ותוספתא, בנושא מסוים, במטרה "לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא".

**ויקרא משה אל כל ישראל ויאמר אליהם שמע ישראל את החקים ואת המשפטים אשר אנכי דבר באזניכם היום ולמדתם אתם ושמרתם לעשותם:** (דברים ה א).<sup>9</sup>

### ספרי דברים פסוקא מא<sup>10</sup>

"והיה אם שמע תשמעו אל מצותי" (דברים יא, יג), למה נאמר?<sup>11</sup> לפי שנאמר: "ולמדתם אתם ושמרתם לעשותם", שומע אני שלא נתחייבו בתלמוד עד שנתחייבו במעשה? תלמוד לומר: "והיה אם שמע תשמעו אל מצותי" - מגיד שמיד נתחייבו בתלמוד.<sup>12</sup> ואין לי אלא מצוות עד שלא נכנסו ישראל לארץ, כגון: בכורות וקרבתות ומעשר בהמה. מצות משנכנסו ישראל לארץ כגון: העומר והחלה ושתי הלחם ולחם הפנים מנין? תלמוד לומר: "והיה אם שמע תשמעו אל מצותי" - לרבות שאר מצות.<sup>13</sup>

"ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם" - מגיד שמעשה תלוי בתלמוד ואין תלמוד תלוי במעשה.<sup>14</sup> וכן מצינו שענש על התלמוד יותר מן המעשה, שנאמר: "שמעו דבר ה' בני ישראל כי ריב לה' עם יושבי הארץ כי אין אמת ואין חסד ואין דעת אליהם בארץ" (חושע ד א). "אין אמת" - אין דברי אמת נאמרים ... "ואין חסד" - אין דברי חסד נאמרים ... "ואין דעת" - אין דברי דעת נאמרים ...<sup>15</sup>

ואומר: "לכן כִּאֵל קש לשון אש וחשש להבה ירפה" (ישעיה ה כד) - וכי יש לך קש שהוא אוכל אש? אלא קש זה הוא עשו הרשע, שכל זמן שישאל מרפס ידיהם מן המצות, שולט בהם.<sup>16</sup>

<sup>9</sup> כך נפתח פרק זה בפסוק מבוא לעשרת הדברות של ספר דברים ותיאור מעמד הר סיני לדור הבנים. הקטע בפסוק המשמש עוגן לנושא שלנו הם ארבע המילים המסיימות את הפסוק: "ולמדתם אתם ושמרתם לעשותם". פסוקים רבים בספר דברים משלבים את הפעלים למ"ד, שמ"ר ועש"ה, אך על פסוק זה נתפס המדרש ואנו בעקבותיו.

<sup>10</sup> ספרי זה נמצא בפרשת עקב על הפסוק "והיה אם שמע תשמעו אל מצותי" (דברים יא יג, פרשה שנייה של קריאת שמע), אך הפסוק העיקרי הנדרש הוא מפרשת ואתחנן בה אנו עומדים. פרשיות אתחנן ועקב (ובמקצת גם תחילת ראה) הם רצף אחד של דברים שחולקו כפי שחולקו.

<sup>11</sup> לא למה במובן של מדוע, אלא במובן של מטרה ותכלית. מה רוצה הפסוק באמת לומר לנו. ואולי יש לנקד למה ולא למה. **א"י.** כך נראה לנקד לפי כוונה זו.

<sup>12</sup> זו אמנות הדרשה של חז"ל! מאיפה אני יודע שחייבים בתלמוד עוד לפני שהתחייבו במעשה? תלמוד לומר וכו'. התלמוד מקיים את עצמו. התלמוד, היינו הדרשה הנכונה של הפסוק, היא זו שמלמדת שהתלמוד קודם למעשה. אולי זו יריית פתיחה של המדרש שמלמדת הרבה על הכיוון שבו הוא ממשיך.

<sup>13</sup> ובהמשך שם גם מצוות שתלויות בארץ, אבל לא נהגו "עד שלא כבשו וישבו. משכבשו וישבו, כגון: לקט שכחה ופיאה ומעשרות ותרומה שמטים ויובלות, מניין?". גם אותן יש ללמוד "עד שנתחייבו". ומה נעשה עם הפסוק בפרשתנו: "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם" שמקשר בין לימוד ובין עשייה? על כך תבוא הדרשה הבאה.

<sup>14</sup> יש כאן קביעה אינטלקטואלית חדה וברורה. על מנת לעשות צריך ללמוד, צריך לדעת את ספר החוקים והמצוות (למרות שאי ידיעת החוק אינה פוטרת מעונש). אבל הלימוד, עולם הדעת, הוא סוברני – הוא "מעשה" בפני עצמו. גם לשון התלות: "שמעשה תלוי בתלמוד ואין תלמוד תלוי במעשה", לא משאירה מקום לספק מי עדיף על פני מי. ולהלן נראה גם תלות הפוכה.

<sup>15</sup> הדגש בתוכחת הנביא, אומר הדרשן, איננו על אי עשיית האמת, על העדר החסד והדעת, אלא על חסר הדיבור והשיח, הלימוד והעיסוק האינטלקטואלי בהם; על האמת, החסד והדעת שאינם נאמרים ואינם נלמדים בבית המדרש. ראה במקור שם שלשם כך מביא המדרש פסוקים ממשלי כג כג: "אמת קנה ואל תמכר", מתהלים קיט סד: "חסדך ה' מלאה הארץ" ומהושע ד ו: "נדמו עמי מבלי הדעת כי אתה הדעת מאסת". הרעיון שבבסיס הדרשה הוא ברור – לימוד לשם לימוד לשם לימוד. אבל ההוכחה מהפסוקים צריכה עיון נוסף, כי ניחא, אמת וחסד – לא עשייתם אלא לימודם. אבל הדעת! לא עשיית הדעת, אלא אמירת הדעת? הלימוד על הלימוד, ללמוד הלכות תלמוד תורה בלי לקיים לימוד תורה?

<sup>16</sup> למרות שקטע זה הוא המשך של הקטע הקודם (כך ברור מהלשון "ואומר"), יצרנו כאן פסקה חדשה משום שנראה לנו שב"ואומר" הזה משנה הדרשן כיוון באופן משמעותי (או שמא לא הבנו את דבריו מתחילתם). פה כבר מדובר על

ואומר: "מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי ה' אליו ויגדה על מה אבדה הארץ נעתה כמדבר מבלי עבר, ויאמר ה' על עזבם את תורת אִשְׁרֵי נִתְּנִי לַפְּנִיָּהם וְלֹא שָׁמְעוּ בְּקוֹלִי וְלֹא הִלְכוּ בְּהָ" (ירמיה ט יא-יב) 17... ואומר: "כֹּה אָמַר ה' עַל שְׁלֹשָׁה פְּשָׁעֵי יְהוּדָה וְעַל אֲרֻבָּעָה לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ עַל מַאֲסָם אֶת תּוֹרַת ה' וְחֻקֵּיו לֹא שָׁמְרוּ" (עמוס ב ד) 18.

וכבר היו רבי טרפון ורבי עקיבה ורבי יוסי הגלילי מסובים בבית עריס בלוד. נשאלה שאלה זו לפנייהם: מי גדול, תלמוד או מעשה? אמר ר' טרפון: גדול מעשה. ר' עקיבה אומר גדול תלמוד. 19 ענו כולם ואמרו: גדול תלמוד שהתלמוד מביא לידי מעשה. 20

**א"ה.** כידוע לא רק התלמוד עצמו נפגע ע"י הנוצרים וגזרו עליו שרפה, ואחרי השתדלות רבה, נעתרו להדפיסו בבזל, תוך צנזורה חמורה, אלא גם את עצם המלה 'תלמוד' לא התירו להדפיס. במקומו הכניסו את המלים גמרא, לימוד, ש"ס. לפעמים בחרו בתחליף הפחות מתאים... לכן אנו עלולים למצוא 'גדול לימוד המביא לידי מעשה'.

גם במאמר שלפנינו תיקנתי את הלשון ממסכת בבא-קמא.

למרבה הבזיון הרשעות וגם הטיפשות, ממשיכים להדפיס ספרי יסוד לפי הצנזורה הנוצרית כאילו לרצות את האפיפיור. יצויין כאן שכרגע לפי הידוע לי רק מהדורת הרב עדין אבן-ישראל (שטיינזולץ) מגישה לנו את התלמוד לפי לשון קדמונינו ולא לפי לשון הנוצרים. 21

אך לא היא, ראה שם איך הדיון נמשך: "רבי יוסי הגלילי אומר: גדול תלמוד שקודם לחלה ארבעים שנה ולמעשרות חמשים וארבע ולשמיטים ששים ואחת וליובלות מאה ושלוש. וכשם שענש על התלמוד יותר מן המעשה, כך נתן שכר על התלמוד יותר מן המעשה, שנאמר: "וְלִמְדַתְּם אוֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם". מהו אומר? "למען ירבו ימיכם וימי בניכם". ואומר: "וַיִּתֶּן לָהֶם אֲרָצוֹת גּוֹיִם וְעַמִּים יִירָשׁוּ: בְּעֵבֹר יִשְׁמְרוּ חֻקֵּיו" (תהלים קה מד-מה). 22

המצוות, על המעשה. וכך גם משתמע מהפסוקים הבאים, כפי שנראה. האם הדרשן אכן שינה את דעתו? האם הוא מכין אותנו לפשרה הבלתי נמנעת?

17 תשעה באב אחר כותלנו. הרבה נדרש פסוק זה באיכה רבה. ראה פתיחתא ב שם: "ר' הונא ור' ירמיה בשם ר' שמואל ברבי יצחק אמר: מצינו שויתר הקב"ה על עבודה זרה ועל גילוי עריות ועל שפיכות דמים ולא ויתר על מאסה של תורה שנאמר: עַל מַה אֲבָדָה הָאָרֶץ - על עבודה זרה ועל גילוי עריות ועל שפיכות דמים אין כתיב כאן, אלא - עַל עֲזָבָם אֶת תּוֹרָתִי. ר' הונא ור' ירמיה בשם ר' חייא בר אבא אמרי: כתיב: וְאֵתִי עֲזָבוּ וְאֶת תּוֹרָתִי לֹא שָׁמְרוּ (ירמיה טז יא) - הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו, מתוך שהיו מתעסקין בה, המאור שבה היה מחזירן למוטב. רב הונא אמר: למד תורה אע"פ שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה". הביטוי "מתעסקין בה" כוונתו לימוד התורה. אבל הביטוי "המאור שבה היה מחזירם למוטב" (ובירושלמי חגיגה פרק א הלכה ז הנוסח הוא: "השאור שבה היה מקרבן אצלי"), מצביע על המעשה שצריך לנבוע מהלימוד. מחזירם למוטב - לקיום המצוות. 18 גם הפסוק מעמוס, מדבר על התורה ועל קיום המצוות בנשימה אחת. נראה שאנחנו מתקרבים לפשרה הבלתי נמנעת.

19 להעדתו של ר' עקיבא את לימוד התורה, ניתן למצוא סימוכין רבים שלא נוכל לפרט כאן. ראש לכולם הוא כמובן הסיפור על הליכתו ללמוד תורה בגיל מבוגר יחסית (בדבריו [הנשים הממתנות](#)). ראה גם הדו-שיח בינו ובין ר' אליעזר בן הורקנוס רבו ערב מותו (של ר' אליעזר): "עקיבא, כלום חיסרתי מן התורה כולה" (סנהדרין קא ע"א), ואיך הם לומדים שלוש מאות הלכות בבהרת עזה ושלשת אלפים בנטיעת קישואין (סנהדרין סח ע"א), שזה בודאי יצירת עולם לימוד לעצמו שאין בו "מעשה להלכה". ראה גם מחלוקת ר' עקיבא ור' טרפון אם כהן בעל מוס יכול לתקוע בחצוצרות, ספרי במדבר פיסקא עה: "הכהנים, בין תמימים בין בעלי מומים דברי ר' טרפון. ר' עקיבא אומר: תמימים ולא בעלי מומים ... אמר לו רבי טרפון: עד מתי מגבב ומביא עלינו עקיבא! ... אקפח את בניי אם לא ראיתי שמעון אחי אימא שהיה חגר ברגלו אחת שהיה עומד ומריע בחצוצרות. אמר לו: הין רבי, שמא בהקהל ראית שבעלי מומין כשרין בהקהל וביום הכיפורים וביובל? אמר לו: העבודה שלא בידיתה! ... טרפון ראה ושכח, עקיבא דורש מעצמו ומסכים להלכה. הא כל הפורש ממך כפורש מחייו". ר' עקיבא מכוון אל האמת ההלכתית בכח לימודו, יותר מר' טרפון בכח עדות המעשה שלו. מנגד, ראה הסיפור על תחילת דרכו של ר' עקיבא בלימוד התורה ששגה עקב אי ידיעת ההלכה: "אמר רבי עקיבא: זו היתה תחילת תשמישי לפני חכמים. השכמתי ומצאתי הרוג אחד והייתי מטפל בו בשלשה תחומי שבת עד שהבאתיו למקום קבורה וקברתי. וכשבאתי והשערתי דברים לפני חכמים, אמרו לי: על כל פסיעה ופסיעה שהיית פוסע, מעלין עליך כאילו היית שופך דמים. ... וכשהיו אומרים דבר זה לפני רבי עקיבא היה אומר זו היתה תחילת זכותי" (ירושלמי נזיר פרק ז, מסכת שמחות ד יט, מסכת דרך ארץ ז ל). ממעשה זה עולה שהתלמוד חשוב לקיום נכון של המעשה ואילו אצלנו קובע רבי עקיבא שהתלמוד גדול מהמעשה. זו אולי סלילת הדרך לפשרה שמוצעת להלן: "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה" שאיננה ויתור גדול מצידו של ר' עקיבא. או שמא ר' עקיבא חדש לפנינו, זה שספון כעת באוהלה של תורה ומקדש את הלימוד כדרך בפני עצמו גם ללא קשר למעשה.

20 הרי לנו הפשרה, שמתבקשת ממחלך הדיון לעיל, והגענו לסיכום שלכאורה מקובל על כולם (השווה עם "ננמו וגמרו" שבגמרא עירובין יג ע"ב לגבי בריאת האדם). אך נראה שהמשפט הדו-משמעי "גדול תלמוד שהתלמוד מביא לידי מעשה" לא ממש פותר את הדילמה והנושא לא נסגר וממשיך להעסיק את חכמי כל הדורות.

21 יש ביקורת עליו בגלל ביטויים מסוימים בספריו הנראים סותרים את מסורת תורה בעל-פה שלנו. גם אם טענות אלה נכונות, הרי למרבה הצער תלמוד בבלי מקורי יש רק אצלו, רמב"ם לא מצונזר נפוץ למדי גם פרנקל ועוד הוצאות חדשות. משניות נקיות מצנזורה יש בעיקר מי שצירפו פירוש הרמב"ם בתרגום חדש, שלחן ערוך טוב יש מה שנקרא 'פרידמן'. עדיין נפוצות מהדורות מצונזרות של רש"י על התורה וכן מפרשי התלמוד.

22 הדיון אכן לא הסתיים ור' יוסי הגלילי, עמיתו של ר' עקיבא, חוזר לתחילת דרשת הספרי על לימוד התורה לפני שהתחייבו במצוות מסוימות, להן אפשר להוסיף גם את מצוות המלך, בניית בית הבחירה ושלל מצוות שעליהן נאמר:

## קידושין דף מ עמוד ב

וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד, נשאלה שאילה זו בפניהם: תלמוד גדול או מעשה גדול? נענה רבי טרפון ואמר: מעשה גדול, נענה ר' עקיבא ואמר: תלמוד גדול, נענו כולם ואמרו: תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה.<sup>23</sup>  
רש"י שם: שהתלמוד מביא לידי מעשה - נמצאו שניהם בידו.<sup>24</sup>

פירוש הריטב"א שם: שהתלמוד שתייהו בו, שהוא בעצמו מעשה, שהוא מצוה מביא לידי מעשה.<sup>25</sup>  
תוספות שם: יש מפרשים שאדם שלא למד עדיין ובא לימלך אם ילמוד תחילה או יעסוק במעשה, אומרים לו למוד תחילה, לפי שאין עם הארץ חסיד. אבל אדם שלמד כבר, המעשה טוב יותר מלימוד.<sup>26</sup>

## מסכת בבא קמא דף יז עמוד א

תנו רבנן: וכבוד עשו לו במותו - זה חזקיה מלך יהודה ... שהניחו ספר תורה על מיטתו, ואמרו: קיים זה מה שכתוב בזה.<sup>27</sup> והאידנא ... אפוקי מפקינן, אנוחי לא מנחינן. ואיבעית אימא: אנוחי נמי מנחינן, קיים לא אמרינן.<sup>28</sup> אמר רבה בר בר חנה: הוה אזילנא בהדיה דר' יוחנן למשאל שמעתא ... והדר אמר לן: אפילו "קיים" אמרינן, "לימד" לא אמרינן.<sup>29</sup> והאמר מר: גדול תלמוד תורה, שהתלמוד מביא לידי מעשה!<sup>30</sup> לא קשיא: הא למיגמר, הא לאגמורי.<sup>31</sup>

"דרוש וקבל שכר". ראה דברינו לא היה ולא עתיד להיות (בפרשת ראה). אבל על הפסוק האחרון מתהלים ניתן לשאול: "ישמרו חוקיו", זה לימוד או מעשה?

<sup>23</sup> מקור זה מוכר יותר לחובשי ספסלי בית המדרש שמתמקדים בתלמוד ופחות במקורות התנאים: משנה, תוספתא ומדרשי ההלכה מהם שואב התלמוד. להוציא את מקום המפגש, בית אריס, עריס, או ערים (במקורות ונוסחאות שונים) וכאן בית נתזה בלוד, הנוסח הזה כולל בעלי הפלוגתא: ר' טרפון ור' עקיבא. כאן מובא כל הנושא כקטע עצמאי קצר (במסגרת דיון כללי על לימוד תורה) והוא חסר את הדיון המקדים המביא אותנו בסוף לוויכוח ולפשרה, ראה גם הנוסח בשיר השירים רבה ב לא (דונסקי) על הפסוק יונתי בחגוי הסלע: "וכבר נמנו פעם אחת בבית עליית ערים בלוד ואמרו: מי גדול, התלמוד או המעשה? ר' טרפון אומר: גדול הוא המעשה, ר' עקיבא אומר: גדול הוא התלמוד. נמנו וגמרו: גדול הוא התלמוד שמביא לידי מעשה, כי קולך ערב - זה התלמוד ומר'אף נאף (שיר השירים ב, יד) - זה מעשה הטוב". האם האנלוגיה: קול - תלמוד, מראה - מעשה, יכולה ללמדנו משהו על עדיפות? המראה הוא לכאורה הדבר השלם יותר, מקור הקול, או שמא הקול שאינו תלוי במראה הפיסי של הדובר, שאינו מושפע מההופעה החיצונית, זה שנשאר ככלות כל הגופים, הוא הדבר האמיתי יותר? והרי לנו דילמה: "קבל האמת ממי שאמרה" כנגד "והיו עיניך ראות את מוריד" ועד שנכריע ביניהם, ניזכר בתיאור מעמד הר סיני בו התמזגו שניהם: "וכל העם רואים את הקולות".

<sup>24</sup> לשון הגמרא היא אמביוולנטית וניתנת לקריאה לכאן ולכאן, וכך גם פירוש רש"י שניתן להבינו ביותר מדרך אחת. האחת, שאכן התלמוד גדול יותר משום שהוא מביא בסוף לשניהם. הוא גם הדרך וגם היעד, בעוד שהמעשה הוא רק היעד. בדרך השנייה, בפרט אם מתמקדים ביעד, שניהם שווים ערך. המשפט: "נמצאו שניהם בידו" אומר הכל. החכמה ששמענו את ר' טרפון ואת ר' עקיבא "נמנו וגמרו" לא רק כפשרה ביניהם, אלא כהימנעות מהקביעה מה עדיף על מה, וכעקיפת הדיון הערכי מהותי (ואולי גם המעשי) האם הלימוד עדיף או המעשה. ראה כהשוואה הדיון בבראשית רבה א טו בין בית שמאי ובית הלל אם "השמים נבראו תחילה" או "הארץ נבראת תחילה", עד שבא ר' שמעון בר יוחאי ואומר: "תמיה אני היאך נחלקו אבות העולם בדבר זה? שלא נבראו אלא שניהם כאילפס וכיסויה, שנאמר: קרא אֱלֹהִים יַעֲמֹד וַיַּחַד (ישעיהו מח, יג). ור' אלעזר בנו מוסיף: "מלמד ששניהם שקולים זה כזה".

<sup>25</sup> פירוש ריטב"א מחזיר אותנו לעדיפות התלמוד, אף מעבר לגישה האינטלקטואלית שראינו במדרש ספרי בו פתחנו. בלימוד תורה יש גם מעשה של קיום מצוות לימוד תורה: (ומה עם מי שלומד את דיני לימוד תורה?) האם לכל זה יש משמעות ששמענו את ר' טרפון ואת ר' עקיבא קדישין מ ע"ב שדן בנושא דווקא בהסתמך על שיטת ריטב"א שמכריע לטובת הלימוד. לגבי מצווה שאינה ניתנת לדחייה או להיעשות ע"י אחרים (קידוש בשבת, ברית מילה, מצה בפסח, הצלה וכו'), פשיטא שמפסיקים מלימוד תורה. אך מה עם מצווה שלכאורה אחרים יכולים לעשות? ריטב"א גיד שלא יפסיק ממשנתו? ורש"י מה יאמר, שמפסיקים לכל דבר? אז מתי נלמד? לנו נראה שהדיון הוא בסופו של דבר ערכי-תיאורטי וכל אחד יפסוק לעצמו, בכל מקרה לגופו, בעזרת הברכה הרביעית של תפילת שמונה עשרה הנאמרת שלוש פעמים בכל יום: "אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה".

<sup>26</sup> תוספות מציע פתרון ביניים הגיוני ופשוט ואולי דרך מעשית למה שרש"י קרא: "נמצאו שניהם בידו". בלי לימוד בסיסי, אין שום טעם לשום מעשה. ראה לעיל (הערה 11) הסיפור על רבי עקיבא ומת המצווה. ופירוש זוהר לתורה - השמטות כרך א (בראשית) דף רסו עמוד א: "כי אין מעשה בלא חכמה, כי התלמוד מביא לידי מעשה". אך מי "שלמד כבר" ויודע, וודאי שירץ ויקיים מה שלמד והמעשה עדיף. אך עדיין ניתן לשאול: מהי המידה ל"למד כבר"? ומה עם לימוד ברמות הגבוהות לצורך שימור התורה, דרישתה, הלכתה, העמקה בה והרחבת יריעותיה ומיתריה? מה עם הלימוד בבתי המדרש שבירושלים, יבנה, אושא, ציפורי, בבל, אשכנז, מצרים, ספרד, ליטא וכעת שוב ירושלים?

<sup>27</sup> ראה דברינו שני ארונות הני, בפרשה זו, על ארונות של יוסף שהיה הולך לצד ארון הברית כל ארבעים השנים במדבר, גמרא סוטה יג א: "וכל אותן שנים שהיו ישראל במדבר, היו שני ארונות הללו, אחד של מת ואחד של שכינה, מהלכין זה עם זה. והיו עוברין ושבין אומרים: מה טיבן של שני ארונות הללו? אמרו: אחד של מת ואחד של שכינה. וכי מה דרכו של מת להלך עם שכינה? אמרו: קיים זה כל מה שכתוב בזה".

<sup>28</sup> בימינו ("האידנא" בזמן התלמוד), אנחנו מוציאים ספר תורה במיתתו ומיטתו של אדם חשוב ותלמיד חכם, אבל לא מניחים ליד המיטה. ויש אומרים שגם מניחים אבל לא אומרים: "קיים זה מה שכתוב בזה", כמו שעשו לחזקיהו המלך.

<sup>29</sup> אפילו כן נאמר: "קיים", אבל אין לומר "לימד" שזו הדרגה הגבוהה ביותר ומכאן לכאורה שהלימוד גדול מהמעשה.

<sup>30</sup> היינו שהמעשה גדול יותר שהרי כל מטרת הלימוד היא שיביא לידי מעשה. אז אם אמרת "קיים", למה לא תאמר גם "לימד" שמביא ל"קיים"? כך מפרש שטיינלץ בעקבות רש"י שאומר: "אלמא מעשה עדיף". ותוספות מביאים בשם רש"י גם את האמירה: "מי נתלה במי? הוי אומר: קטן נתלה בגדול" (תענית ז ע"ב בבא בתרא יב א), היינו שהלימוד שנתלה במעשה הוא הקטן והמעשה הוא הגדול (בנוסח רש"י שבידינו אין תוספת זו). בדיוק ההפך מהתלות בספרי בו פתחנו: "שמעשה תלוי בתלמוד ואין תלמוד תלוי במעשה" (הערה 6 לעיל). אבל אם כך, אזי הבנת הגמרא כאן את הביטוי: "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה" סותרת את פירוש רש"י בגמרא קידושין לעיל: "נמצאו שניהם בידו". לפיכך מציע תוספות מהלך אחר לקושיית הגמרא שאינו נובע מהעדיפות הערכית בין תלמוד ומעשה, אלא

## תלמוד ירושלמי מסכת פסחים פרק ג הלכה ז

... כך שנה רבי: המעשה קודם לתלמוד. נמנו בעליית בית ארוס בלוד: התלמוד קודם למעשה.<sup>32</sup> רבי אבהו שלח לר' חנינה בריה יזכי בטיבריה. אתון ואמרון ליה: גומל הוא חסד. שלח ומר ליה: המבלי אין קברים בקיסרין שלחתיך לטבריא? שכבר נמנו וגמרו בעליית בית ארוס בלוד שהתלמוד קודם למעשה. רבני דקיסרין אמרין: הדא דתימר בשיש שם מי שיעשה. אבל אם אין שם מי שיעשה - המעשה קודם.<sup>33</sup>

### רש"י ויקרא פרק כו פסוק ג

"אם בחוקותי תלכו" - ... שתהיו עמלים בתורה: "ואת מצותי תשמרו" - הו עמלים בתורה על מנת לשמור ולקיים, כמו שנאמר: "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם" (דברים ה א).<sup>34</sup>

### מסכת שמחות פרק יא הלכה ז

אין מבטלין תלמוד תורה מפני המת והכלה, אבא שאול אומר המעשה קודם לתלמוד, וכן היה רבי יהודה עושה בשעה שהיה רואה את המת ואת הכלה מתקלסין ובאין, היה נותן עיניו בתלמידים ואמר: המעשה קודם לתלמוד.<sup>35</sup>

### מגילה דף כז עמוד א

אמר רבי יוחנן משום רבן שמעון בן גמליאל: לא ימכור אדם ספר תורה ישן ליקח בו חדש ... דאמר רבי יוחנן משום רבי מאיר: אין מוכרין ספר תורה אלא לתלמוד תורה, ולישא אשה, שמע מינה: תורה בתורה שפיר דמי. - דלמא שאני תלמוד, שהתלמוד מביא לידי מעשה.<sup>36</sup>

### מסכת אבות פרק ד משנה ה

רבי ישמעאל בנו אומר: הלומד על מנת ללמד - מספיקין בידו ללמוד וללמד. והלומד על מנת לעשות - מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות.<sup>37</sup>

---

מהתלות המעשית שאם אומרים "קיים", בהכרח גם למד. ראה פירוש תוספות "יש מפרשים" בגמרא קידושין לעיל ודברינו בראש הערה 17.

<sup>31</sup> הרי לנו הבחנה נוספת ב"תלמוד" עצמו בין מי שלומד לעצמו ומי שמלמד לאחרים). וכלשון רש"י שם: "למיגמר - לעצמו מעשה עדיף אבל לאגמורי לאחרני עדיף ממעשה. הלכך לימד לא אמרין". ושטיינזלץ מסביר: "למיגמר זה ללמוד - אז גדול המעשה מן הלימוד. לאגמורי זה ללמד תורה לאחרים - גדולה הוראת התורה יותר מקיומה". סוף דבר, הרי לנו חמש שיטות (שאנחנו מצאנו ומן הסתם יש עוד) בהבנת הכלל: "גדול תלמוד שמביא למעשה". שיטת רש"י בגמרא בבא קמא שהמעשה עדיף. שיטת הריטב"א בקידושין שהלימוד עדיף, שיטת התוספות "יש מפרשים" שבלימוד בסיסי הלימוד חשוב יותר כי בלעדיו אין שום טעם לשום מעשה, אך מי שלמד ויודע, וודאי שירוף ויקיים מה שלמד והמעשה עדיף; ומסקנת הגמרא בבא קמא שבלימוד לעצמו מעשה עדיף אבל בלימוד לאחרים והרצת תורה לרבים הלימוד עדיף. ואחרי כולם, שיטת רש"י בגמרא קידושין שאין כאן בעצם הכרעה והאדם צריך לשאוף ששניהם יימצאו בידו. וכבר הערנו על הצד המעשי בהערה 16 לעיל.

<sup>32</sup> שני דורות אחרי ר' עקיבא ור' טרפון חוזר לכאורה רבי יהודה הנשיא לסבור כדעתו של ר' טרפון, ונראה שהוא הולך בדרך של אבי סבו רבן שמעון בן גמליאל הזקן אשר קובע נחרצות באבות פרק א משנה יז: "ולא המדרש הוא העיקר, אלא המעשה". והגמרא שמיד מזכירה לנו שכבר נמנו בעליית בית אריס שהתלמוד קודם למעשה, האם היא באה לסתור את דברי רבי או לומר שככה הוא הבין את הפשרה (כמו רש"י בגמרא קידושין בהערה 15 לעיל)? מכל זה נראה בברור שהדיון בנושא כל כך מרכזי לא תם ולא נשלם.

<sup>33</sup> ראה חידושי הרא"ש כתובות פרק ב שמסביר סיפור זה כך: רבי אבהו שולח את ר' חנינה (או חייא) בנו ללמוד תורה בטבריה. באו וסיפרו לו שהוא עוסק בגמילות חסדים במקום ללמוד. שולח ר' אבהו תוכחה לבנו: המבלי אין קברים בקיסריה שלחתיך לטבריה? הלא ללמוד תורה שלחתיך. והתשובה היא, שלא היה מישהו אחר שיעסוק בגמילות חסדים ולכן הוא הוצרך לעסוק בכך (ראה שם גם תלמידים נוספים שאיחרו לבית המדרש כי טיפלו בגר ערירי שלא היה מי שיטפל בקבורתו). ועכ"פ, בירושלמי יש התחלה של דיון "הלכה למעשה", כפי שכבר העירונו בהערה לעיל.

<sup>34</sup> לפני שנמשיך בדיון המעשי, נחזור לפסוק בפרשתנו: "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם" שאינו יוצא מידי פשוטו. פסוק זה מחבר באופן הדוק בין העמל בתורה וקיום המצוות. "אם בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו" (ויקרא כו, ג) הם תאומים סימנים שבלתי ניתנים להפרדה. מנגד, ראה הדרשה בויקרא רבה על פסוק זה: "ואת מצותי תשמרו ועשייתם אותם" - אם שמרתם את התורה, מעלה אני עליכם כאילו עשיתם אותן". היינו שלימוד מצוות התורה כמוהו כעשייתם.

<sup>35</sup> וכן הוא במקורות רבים, ראה למשל כתובות יז ע"א: "תנו רבנן: מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה. אמרו עליו על רבי יהודה ברבי אלעאי, שהיה מבטל תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה; במה דברים אמורים - כשאין עמו כל צרכו, אבל יש עמו כל צרכו - אין מבטלין" ולפי המספרים בגמרא שם לגבי מת ולפי המפרשים לגבי כלה, "כל צורכו" הוא מספר גבוה ביותר, כך שלמעשה מבטלים תלמוד תורה תמיד. והבאנו את המקור ממסכת שמחות כי שם מוזכר עניין התלמוד והמעשה.

<sup>36</sup> אסור למכור ספר תורה על מנת לקנות בדמיו ספר תורה חדש. אבל מותר למכור ספר תורה על מנת שאדם יוכל לשבת וללמוד תורה ("להתפרנס בו כשלומד תורה" רש"י). ואין ספק שמדובר כאן בלימוד התורה שבע"פ מול ספר התורה שבכתב. וכל כל למה? כי "התלמוד מביא לידי מעשה". באיזו שיטה מכל השיטות שראינו לעיל הולכת דעה זו?

<sup>37</sup> ובהמשך המסכת, בפרק ו המונה את ארבעים ושמונה הדברים שבהם נקנה לימוד תורה, הוא מונה אותם כשתי דרכים שונות: "הלומד על מנת ללמד והלומד על מנת לעשות". האפשרות של הלומד על מנת ללמוד לא קיימת כלל, או שבמקרה הטוב נאמר שהלומד על מנת ללמוד מספיקים בידו ללמוד, ותו לא. ואולי על אפשרות זו באים דברי רבי צדוק בהמשך המשנה שם: "רבי צדוק אומר: אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם. וכך היה הלל אומר: ודישתמש בתגא חלף - הא למדת כל הנהנה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם". ראה שם דברי רבי בירושלמי פסחים לעיל שקובע: "המעשה קודם לתלמוד". האם רבי, שערך וחתם את המשנה, חוזר על עמדתו כשהיא מושמעת בפי רבי ישמעאל במסכת אבות? רבי עקיבא, בר הפלוגתא הגדול של ר' ישמעאל לא בהכרח ישתכנע מכך. קשה לראות בר' ישמעאל מכריע בין ר' טרפון ור' עקיבא. מה גם שבספרי ובגמרא קידושין כבר הגיעו להסכמה משותפת ולפשרה: "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה". אך, ראה פירוש אור החיים על הפסוק בדברים פרק כח א: "וְהָיָה אִם שָׁמַעַתְּ

תִּשְׁמַע בְּקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ לְשִׁמֹּר לְעֲשׂוֹת אֶת כָּל מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אָגִיד חַיִּים וְכוּ' ", שמביא את משנה זו במסכת

## תלמוד ירושלמי מסכת ברכות פרק א הלכה ב

כותבי ספרים תפילין ומזוזות מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפילה. ר' חנינא בן עקיבא אומר: כשם שמפסיקין לקריאת שמע, כך מפסיקין לתפילה ולתפילין ולשאר כל מצותיה של תורה. ולא מודה רבי שמעון בר יוחאי שמפסיקין לעשות סוכה ולעשות לולב? ולית ליה לרבי שמעון בר יוחאי: הִלְמֵד (או לְמַד) על מנת לעשות ולא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות, נוח לו שלא נברא! וא"ר יוחנן: הלמד שלא לעשות נוח לו אילו נהפכה שילייתו על פניו ולא יצא לעולם.<sup>38</sup>

### רמב"ן דברים פרק ד פסוק מא<sup>39</sup>

"אֲזַי יִבְדִּיל מִשֶּׁה שְׁלֹשׁ עָרִים" - ... כפשוטו, כי משה אסף כל ישראל לבאר להם התורה, ופתח להם בדברי התוכחות ... והשלים להם שישמרו חוקיו ומצותיו למען ייטב להם. אז אמר במעמדם לפנייהם: עתה נקיים המצוה אשר צונו השם: "ותהינה בצר במדבר ורמות בגלעד וגולן בבשן ערי מקלט לנוס שמה כל רוצח בשגגה". ואף על פי שאין קולטות עד שיבדלו אותם שבארץ כנען, אמר מצוה שבאה לידינו נקיים אותה למען ייטב לנו.<sup>40</sup>

### הקדמת פירוש רד"ק לתורה

"ראשית חכמה יראת יי שכל טוב לכל עושיהם תהילתו עומדת לעד" ... ואמרו רבותינו ז"ל: "לומדיהם" לא נאמר, אלא "עושיהם", מלמד שהמעשה גדול.<sup>41</sup> ואע"פ שאמרו הם גם כן: "התלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה", לא הגדילו התלמוד אלא מפני שהוא מביא לידי מעשה. ולא יכשר המעשה מבלי הלמוד ... אלא בודאי המעשה גדול כמו שאמר הכתוב: "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם" - למדו בעבור שתעשו.<sup>42</sup> ואמרו רבותינו ז"ל: "כל מי שישנו בעשייה ישנו בלמידה, וכל מי שאינו בעשייה אינו בלמידה". ואמרו עוד: "כל האומר אין לי אלא תורה - אין לו תורה", פירוש שאומר אין לי עסק בעשיית המצות אלא בקריאת התורה בלבד אין לו אפילו שכר קריאת התורה, שנאמר: "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם" - כל שישנו בעשייה ישנו בלמידה וכל שאינו בעשייה אינו בלמידה.<sup>43</sup> ואמרו: כל העוסק בתורה בלבד דומה כמי שאין לו אלוה שנאמר לֹא אֱלֹהֵי אֻמָּת... וְלֹא תֹרָה (דברי חיים ב, טו, ג) ... ודמו חכמינו ז"ל התלמוד מבלי מעשה למי שבונה ביתו ואינו מציב לו דלתות ... ומקצתם דמו אותו למי שאין לו בית ובונה דלתות לבית כי טורח הדלתות ללא תועלת הוא.<sup>44</sup>

## שבת שלום מחלקי המים

אבות ורואה בה הכרעה ברורה, ואלה דבריו: "הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד, והלומד על מנת לעשות וכי' ... הרי שמובחר הלימוד הוא לקיים". יש לימוד ויש לימוד מובחר. הלימוד המובחר הוא על מנת לקיים.<sup>38</sup> הגמרא שם מתעמתת עם שיטת רבי שמעון בר יוחאי שמעמיד את לימוד התורה כערך עליון על פני כל שאר מצוות התורה. לא רק כרעיון ואידאה, אלא כהלכה למעשה, כשהוא אומר שם בתחילת הלכה ב: "כגון אנו שעוסקים בתלמוד תורה אפילו לקרית שמע אין אנו מפסיקין". הוא רבי שמעון בר יוחאי שראינו גם במחלוקת הגדולה עם ר' ישמעאל על מלאכה מול תורה. ראה דברינו [ואספת דגנך](#) בפרשת עקב. רבי יוחנן ובית מדרשו לא מקבלים שיטה זו (למרות שהיא נשארת בעקרון בחלל בית המדרש) ואף תמחים: וכי לא יקיים רבי שמעון בר יוחאי מצוות סוכה או מצה או לולב משום שהוא עוסק בתורה? לא נכנס כאן לפולמוס הזה, רק נציין שהלשון: "הִלְמֵד על מנת לעשות ולא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות, נוח לו שלא נברא ... הלמד שלא לעשות נוח לו אילו נהפכה שילייתו על פניו ולא יצא לעולם", הוא החרף ביותר כנגד מי שמסתגר באוהל של תורה, לומד את המצוות, וכשבאה מצווה לידו הוא מתעלם ממנה בטענה שהוא עוסק בתורה. מצב כזה מכנה הירושלמי: לומד (או לְמַד) שלא לעשות! וגינוי של איש כזה הוא בכל פה. נראה גם שחריפות זו נובעת דווקא מהעתקת הדיון מהמישור האידאי-תיאורי למישור המעשי. ככל שהדיון יותר מעשי, פשיטא שהלימוד הוא ע"מ לעשות. ללמדך, שגם אם תקבל הכרעה עקרונית שתלמוד גדול ממעשה, הכרעה זו תישאר בתיאוריה, ובפועל ידחה המעשה את התלמוד לפי הצורך והשעה. ושיטת רשב"י תישאר כאידאה.

<sup>39</sup> נסיים בפרשני המקרא ובפרשת השבוע.

<sup>40</sup> פרשת הבדלת ערי המקלט בפרשתנו נראית "תקועה" באמצע התיאור המוביל למעמד הר סיני ועשרת הדברות, תיאור המתחיל בפרק ד פסוק לב, נקטע בפרשת ערי המקלט (פסוקים מא עד סוף הפרק) וממשיך בפרק ה. מה עושה פרשה זו כאן? מדוע היא קוטעת את מעמד הר סיני? מפרש רמב"ן: "אמר, מצווה הבאה לידינו נקיים אותה". הרי לנו מעשה הקודם לתלמוד. מעשה הקוטע את התלמוד – את מעמד הר סיני, ולא רק להוצאת המת ולהכנסת כלה. ואולי זה דין מיוחד של 'תקנת הכלל' ושמירת הנפש כמו יציאת בית הדין לתיקון הדרכים בחודש אדר וכדומה.

<sup>41</sup> נראה שכוונתו לגמרא ברכות יז ע"א, אלא ששם הנוסח שונה ועוסק בנושא עשייה לשמה.

<sup>42</sup> ראה פירוש המאירי בגמרא שבת ט ע"א שמחזיר אותנו לסוגיית הירושלמי ברכות לעיל בדיון כותבי תפילין ומזוזות: "ושמא תאמר והיאך הקלו בתלמוד תורה משאר מצות שהעוסק במצוה פטור מן המצוה כמו שאמרו במסכת סוכה בכותבי ספרים תפילין ומזוזות וכל העוסקים במלאכת שמים לאתויי מוכרי תכלת? יש לומר שהתלמוד אינו אלא להביא לידי מעשה והיאך יפקיע את המעשה והוא שאמרו בירושלמי על זה הלמד לעשות ולא הלמד שלא לעשות שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא".

<sup>43</sup> ראה ציטוטים אלה במסכת יבמות דף קט עמוד ב.

<sup>44</sup> ולכך ניתן להוסיף את המאמרים מפרקי אבות: "ולא המדרש הוא העיקר אלא המעשה" (מסכת אבות פרק א משנה יז), וכן: "כל שמעשיו מרובין מחכמתו מתקיימת וכל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת" (פרק ג משנה ט).

מים אחרונים: התמקדנו במדרשים וקצת גם בפרשנים, אך יש לזכור שהנושא נדון באריכות גם בספרות המחשבה, בראשונים ובפוסקים. ראה ספר העיקרים מאמר שלישי פרק כח, מגן אבות לרשב"ץ אבות ד ז, מחזור ויטרי סימן תכד ועוד, ויש להקדיש לכך גיליון נפרד.

דפי פרשת השבוע בר-אילן ואתחנן עט

**הרב פרופ' יצחק קראוס** המכון הגבוה לתורה, אוניברסיטת בר אילן

### **כיבוד אב ואם – חוליה בשרשרת הדורות**

המקור למצוות כיבוד אם ואם הוא בעשרת הדיברות. מצוות רבות וחשובות לא נכללו בעשרת הדיברות, ואילו מצווה זו נבחרה להימנות ביניהם. מיקומה של מצוות כיבוד אב ואם במעבר שבין מצוות שבין אדם למקום לבין מצוות שבין אדם לחברו. בחלוקה המקובלת היא בעמודת חמשת הדיברות שבין אדם למקום. רמב"ן מבאר בפירושו על אתר את מיקומה של מצוות כיבוד אב ואם בדיבר החמישי, כחוליית מעבר בין מצוות שבין אדם למקום לבין מצוות שבין אדם לחברו: "הנה העלים כל מה שאנו חייבין בדברי הבורא בעצמו ובכבודו, וחזר לצוות אותנו בעניני הנבראים". בעקבות האנלוגיה שהגמרא עושה, שהקישוה כבוד אב ואם לכבוד המקום, רמב"ן מוסיף שיש זהות בין כבוד המקום לכבוד אביו ואמו: "והתחיל מן האב שהוא לתולדותיו כענין בורא משתתף ביצירה, כי השם – אביו הראשון, והמוליד – אביו האחרון" (שם).

בעל "ספר החינוך" מוסיף בביאור מצווה זו חיוב של הכרת הטוב, מעבר לעובדה שהוריו הביאוהו לעולם (פרשת יתרו מצוה לג):

משרשי מצוה זו, שראוי לו לאדם שייכיר ויגמול חסד למי שעשה עמו טובה, ולא יהיה נבל ומתנכר וכפוי טובה, שזו מידה רעה ומאוסה בתכלית לפני אלהים ואנשים. ושיתן אל לבו כי האב והאם הם סיבת היותו בעולם, ועל כן באמת ראוי לו לעשות להם כל כבוד וכל תועלת שיוכל, כי הם הביאוהו לעולם, גם יגעו בו כמה יגיעות בקטנותו. חובת ההודאה היא גם על כך שהוריו הם אלה שעמלו לגדלו בקטנותו, ואני מוסיף שגם בגדלותו, כלומר מעבר לגיל ינקות.

ציווי התורה הוא: "כבד את אביך ואת אמך". בשאר המצוות שבין אדם לחברו לא מצינו לשון זו: התורה מצווה "וְאֶהְיֶה לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ" (ויקרא יט, יח), "עֲזֹב תְּעֹזֵב עַמּוֹ" (שמות כג, ה) "פֶּתַח תִּפְתָּח (דברים טו, ח) ושאר ציוויים מעשיים. מדוע בחרה התורה בביטוי "כבד את?" ונוסיף לשאול: כבוד היא מילה הטומנת בחובה הערכה לזולת, והנה בפירוש מצוות כיבוד אב ואם חכמי התלמוד "מורידים" כבוד זה למימוש מעשי, שאינו אלא סיעוד או רווחה. לשון הגמרא במסכת קידושין היא: "איזהו כיבוד? מאכיל ומשקה, מלביש ומכסה מכניס ומוציא". זהו מתן כבוד?

תשובה לתמיהה זו מצויה במסה של הרב י"ד סולובייצ'יק: "כיבוד הורים ומוראם". דרכו של הרב סולובייצ'יק לעמוד על שני פנים בכל מצווה: הפן האובייקטיבי והפן הסובייקטיבי. כך גם במצווה זו:

ניתן לזהות בנקל את המרכיבים המעשיים של כיבוד הורים ומוראם, ואפשר לנסחם בניסוחים מדויקים: כיבוד הורים כמוהו כשירותי רווחה, ומורא הורים מקביל להקפדה נאותה על התנהגות הולמת. ברם, ההיבט הסובייקטיבי של כיבוד הורים ומוראם, הלוא הן החוויות הפנימיות, הוא חומקני מכדי שניתן להציע לו פירוש והגדרה מדויקים.

את החוויה הפנימית, שכאמור לא ניתן להגדירה, הרב מתאר באופן מפתיע: "כיבוד הורים ומוראם, כפי שאמרתי לעיל, מייצגים לא רק שיטה הלכתית ממושמעת אלא גם הרפתקת אהבים". "הרפתקת אהבים" זו היא דו-צדדית. צד ההורים:

הצו התובע לכבד את האב והאם ניתן מתוך מודעות עמוקה לתלות ההדדית שבין בני האדם, ולחוסר יכולתו של הפרט לספק את כלל צרכיו בעצמו. ההורים מעניקים חלק מעצמם לילדם; הם מעמידים אותו על רגליו ועוקבים מקרוב אחר גדילתו במסירות אין קץ, ותוך הקרבה עצמית על אנושית. אין אדם יכול להגיע לבגרות מבלי שינחוהו אחרים, בדרך כלל הוריו. מעשי ההקרבה מצד האב והאם הם שמאפשרים לילד לגדול כראוי ולהתחנך נכונה. בשלב זה הילד הוא מי שמקבל את הטובה, וההורים הם המעניקים אותה ועמלים בה.

הצד השני, צד הילדים: הילד אמור לחוש חובה כלפי הוריו, בשל הוקרה שיסודה באסירות תודה על כל מה שעשו למענו, ללא חשבון אנוכי וללא פניות. הוא מרגיש כי קרבתו אליהם היא עובדה בל תמוט, וכי הוא שייך להם ואינו יכול להתנתק מהם. אם עולה בידו להגיע להצלחה כלשהי בחיים, הרי שהישג זה בא לו בעיקר הודות לקורבנות שהקריבו הוריו, והודות לטיפולם האוהב. על כן בעל חוב הוא להם, ועליו לפרוע חוב זה של הכרת תודה.

הזמן חולף עובר. הילדים גדלים והוריהם מזדקנים. הילד הענוג והרך נהיה למבוגר, חזק מכל בחינה, גופנית, רוחנית וחברתית. ואילו ההורים הזקנים – מי שהיו לפני עשור או שניים איתנים ונמרצים – נחלשו ונעשו חסרי אונים. כעת הם זקוקים לעזרתו של ילדם, אותו תינוק רך שלא מכבר נישקוהו וחיבקוהו (שם, עמ' 225).

מצינו אם כן, שהפן הסובייקטיבי של מצווה זו הוא אותה "הרפתקת אהבים", בלשון הרב, הרפתקה הנובעת מכבוד הדדי ואינה נשארת ברובד התיאורטי. בשעת הצורך יש לה מימוש מעשי, והוא מוגדר כ"כבוד".

למען יארכון ימך ולמען ייטב לך על האדמה

ידוע הכלל המובא בשם רבי במסכת אבות: "שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות" (ב, א). יש היוצאים מן הכלל, ומצוות כיבוד אב ואם היא אחד מהם. על פי מודל "הרפתקת אהבים" מסביר הרב סולובייצ'יק שזהו אינו שכר המצווה אלא תוצאה.

ההלכה קובעת בלשון שאינה משתמעת לשני פנים: עזור לאביך ולאמך מטעמים אנוכיים מהורים. ההלכה מעשית עד מאוד, ומתחשבת בחויית קיומנו האנושי. היא פרגמטית, ובעל כח היא פונה אל היסוד האנוכי שבאדם ואומרת לו: 'קיים את ההלכה, כי בכך אתה מקדם את טובתך שלך'. כיבוד האב והאם, שימושם והעזרה להם, כל אלה אינם רק מעשים טובים, אלא גם מעשים שעכרם ותועלתם בצידם. הילד, שגילו הצעיר, חזקו ויכולותיו הם לידו מקור של שמחה וגאווה, יצטרך – בין אם ירצה ובין אם לא – לעמוד בבוא הזמן נוכח חויית הזקנה, השבירות הגופנית והחולשה השכלית, ולא יוכל להתקיים קיום עצמאי בלא עזרתם של ילדיו. אם יתייחס אל הוריו כראוי, יזכה הוא ליחס דומה מצד צאצאיו שלו.

הצו לכבד את ההורים ולירא אותם תובע בשלב זה מן הבן עשייה בפועל. עליו לספק להוריו מזון, כסות, מחסה, טיפול רפואי ועזרה סיעודית, כיוון שבעתיד כלשהו יבקש מילדיו שלו לעשות עימו כך. עם זאת, אל לו לפגוע באביו ובאמו הזקנים, להכלים או לעלוב בהם, גם אם מפעם לפעם התנהגותם אכן מביכה או מקוממת אותו, ואף מזמינה דברי לעג. עליו לספק את צורכיהם ולשאת בסבלנות שקטה את גחמותיהם, גם אם הן אבסורדיות, את מאווייהם הילדותיים ואת הליכותיהם המשוונות המשקפות לעיתים את מצב הסניליות שבו הם נתונים. אסור שהבן יכעס או יתרעם למראה אימו הזקנה המביישת אותו בנוכחות אנשים רמי מעלה,

או למראה אביו המשליך בפניו ארנק מלא כסף אל הים. הוא עלול למצוא את עצמו במצב דומה, ובוודאי לא ירצה שילדיו שלו ישפילו אותו, או ימנעו ממנו לעשות דברים שיגרמו לו לשמות, ולו שמחה ילדותית. רש"ר הירש ביאר את "אריכות הימים" כתוצאה, אולם בעוד הרב סולובייצ'יק הביט על התא המשפחתי, הביט רש"ר הירש על כללות עם ישראל ומורשתו: יציאת מצרים ומתן תורה הם שתי עובדות היסוד של עם ישראל, שעליהן תיכון כניעתנו לפני ה' כמושל ועליו בגורלנו ובחינו. והנה, שתי עובדות אלה הן עובדות היסטוריות, ואנו יודעים אותן ומכירים בהן כאמיתות היסטוריות. אולם הערובה היחידה לאמיתותן היא המסורת, ויסודה של מסורת אינו אלא מסירתה הנאמנה מאבות לבנים, וקבלתה ברצון על ידי הבנים מאת האבות. על כן לא נתקיימו לאורך ימים יסודות הבניין הגדול שייסד ה' בישראל, אלא על המשמעת העיונית והמעשית של בנים כלפי אבות ואימהות.

נמצאנו למדים כי כיבוד אב ואם הוא התנאי היסודי לנצחיותה של האומה הישראלית. באמצעות האב והאם ה' נותן לילד לא רק את הווייתו הפיסית, אלא הוריו הם למעשה גם החוליה המקשרת את הילד אל העבר היהודי ועושה אותו לבן-ישראל או לבת-ישראל. הילד מקבל מידי ההורים את מסורת התעודה הישראלית, המעוצבת בדעת, בהליכות ובדרכי חינוך. הם מוסרים לו את דבר ההיסטוריה ואת דבר התורה, למען ינחילם גם הוא לבניו אחריו בבוא הזמן. אלמלא הקשר שבין האבות והבנים, הייתה שרשרת הדורות מתנתקת; תקוות העבר היהודי באשר לעתיד הייתה אובדת, והאומה הישראלית הייתה חדלה מלהתקיים.

לאור דברי הרש"ר הירש מובן מדוע מצוות כיבוד אב ואם היא חלק מעשרת הדיברות. המצווה הזו משמשת, כאמור, ערובה לשמירה על שרשרת הדורות. לכן "שכרה" או התוצאה שלה היא משך קיומו של עם ישראל על אדמתו: "למען יארכו ימיך על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך" (שם כ"ב).

## תן לחכם ויחכם-עוד

אנא אל תמנעו את הערותיכם!

הכתובת למשלוח: [eliyahule@gmail.com](mailto:eliyahule@gmail.com)

הערות מתקבלות גם באנגלית.

הודעה מאתר "לדעת" כאן תוכלו להוריד גליונות פרשת השבוע מדי שבוע (גם גליונו מופיע

שם): <http://www.ladaat.info/gilyonot.aspx>

מאמרנו מופיע **ונשמר** באוצר החכמה בפורום דקדוק ומסורה

<http://forum.otzar.org/forums/viewtopic.php?f=45&t=10317&p=272195#p272195>

אם אתה מתעניין

בהגטים הלשוניים של התורה

(לשון המקרא, המשנה, התלמוד וכו')

אתה מוזמן להרשם (בחנם)

לקבלת דוא"ל בנושאים לשוניים

כתובת: [franklashon@gmail.com](mailto:franklashon@gmail.com)

☺ בוא להחכים את עצמך ואת שאר המכותבים ☺