



לשכת רב הקמפוס

הפקולטה למדעי היהדות

דף שבו עי

פרשת ויקהל פקודי, תשס"ט
מספר 801

מאת המרכז ללימודי יסוד ביהדות
ע"ש הלנה ופאול שולמן

דרשתי קרבתך / בכל לבי קראתיך

פרשת פקודי חותמת את ספר שמות, ובסופה אנו מגיעים להקמת המשכן: "וַיִּכַּל מֹשֶׁה אֶת הַמְּלָאכָה... וַיְכַסּוּ הָעַנְנִים אֶת אֹהֶל מוֹעֵד וַיִּכְבֹּד ה' מְלֵא אֶת הַמִּשְׁכָּן" (מ:לג-לד). פסוקים אלה מחזירים אותנו לשאלות היסוד בהקמת המשכן, להשוואה בין מעשה המשכן למעשה הבריאה ולתמיהה הגדולה שכבר תמה שלמה המלך בחנוכת המקדש: "כִּי הָאֱמָנִם יֹשֵׁב אֶל־הַיָּם עַל הָאָרֶץ הִנֵּה הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַיִם הַשָּׁמַיִם לֹא יִכְלָפוּךָ אִף כִּי הַיָּם הִנֵּה הָאָדָם עַל הָאָרֶץ הִנֵּה הַשָּׁמַיִם לֹא יִכְלָפוּךָ אִף כִּי הַיָּם הִנֵּה" (דבהי"ב ו:יח). על תמיהה זו משיבים הדרשנים: "וְשִׁכְנֵתִי בְּתוֹכְכֶם" (שמ' כה:ח) – בתוכו לא נאמר אלא בתוכם, בתוכו של כל אחד ואחד.

על רעיון זה בונה רבי יהודה הלוי את פיוטו הנשגב "י-ה אנה אמצאך" – פיוט אופן ליום שמחת תורה המבוסס על המתח העצום שבין קרבת אלוקים שחש בתוכו כל אחד ואחד ובין המרחק ה"עצום" של "השמים ושמי השמים לא יכללוך". פיוט "אופן" הוא פיוט ממערכת פיוטי היוצר, ובתקופת שירת תור הזהב בספרד נאמר הפיוט בקדושת היוצר לפני האמירה "והאופנים וחיות הקודש", ומכאן שמו "אופן". הנושאים העולים בפיוטי האופן הם מעין תפילת היעד, ועניינם תיאור מחנות המלאכים המשלשים "קדושה", ההמולה והקריאה בפמליה של מעלה. עוד הוסיפו הפייטנים את ישראל העונים כנגד המלאכים על דרך קדושת העמידה. עוד הוסיפו משוררי ספרד ותיארו את נפלאות הבריאה, את הנהגת העולם ואת הקוסמוס על פרטיו וחלקיו על פי עולם ההגות והמדע של ימיהם. ההמולה והתכונה המאפיינות את קדושת היוצר ומובעות באמצעות חזרה ומצלול תכופים, הטביעו את חותמם על פיוטי האופן הכתובים במקצבים מהירים, בחרוזים תכופים ובמצלול עשיר במיוחד. וכך אומר רבי יהודה הלוי:

יָהּ, אָנָּה אֲמַצְאָךְ ? / מְקוֹמְךָ נַעֲלָה וְנַעֲלָם !

וְאָנָּה לֹא אֲמַצְאָךְ ? / כְּבוֹדְךָ מְלֵא עוֹלָם !

הַנְּמַצָּא בְּקִרְבֵּי / אֶפְסֵי אָרֶץ הַקִּים,

הַמְּשֻׁגָּב לְקִרְוֵבִים, / הַמְּבֻטָּח לְרַחֲוִקִים,

אֶתָּה יוֹשֵׁב כְּרוּבִים, / אֶתָּה שׁוֹכֵן שְׁחָקִים.

תַּתְּהַלֵּל בְּצִבְאָךְ – / וְאֶת עַל רֹאשׁ מְהַלְלִים,

גִּלְגַּל לֹא-יִשְׁאַךְ / אִף כִּי חֲדָרֵי אוֹלָם !

וּבַהֲנִשְׂאָךְ עֲלֵיהֶם / עַל פֶּס נִשְׂא וְרִם,

אֶתָּה קְרוֹב אֲלֵיהֶם / מְרוּחָם וּמְבִשְׂרָם,

פִּיָּהֶם יַעֲדֵד בְּהֶם, / כִּי אֵין בְּלִתְךָ יוֹצְרָם.

מִי זֶה לֹא יִרְאֶךָ – / וְעַל מְלִכּוֹתֶיךָ עֲלָם ?

אוּ מִי לֹא יִקְרָאךָ – / וְאֶתָּה נוֹתֵן אֶכְלָם ?

¹ פסוק זה הוא חלק מן ההפטרה שנקבעה ליום שמחת תורה עוד בימי האמוראים (בבלי מגילה לא ע"א: "למחר קורין וזאת הברכה ומפטירין ויעמד שלמה").

דְּרִשְׁתִּי קִרְבָּתְךָ, / בְּכָל-לְבִי קִרְאתִיךָ,
 וּבְצִאתִי לְקִרְאתְךָ – / לְקִרְאתִי מִצִּאתִיךָ,
 וּבְפִלְאֵי גְבוּרָתְךָ / בְּקִדְשׁ חֲזִיתִיךָ.
 מִי יֹאמֶר לֹא רָאָךְ? / הֲנֵן שְׁמַיִם וְחַיִּלָּם
 יִגִּידוּ מוֹרָאָךְ / בְּלִי נִשְׁמַע קוֹלָם!
 הֲאֵמֶנָם כִּי יֵשֵׁב / אֶ-לֵהִים אֶת-הָאָדָם?
 וַיֵּמָה יִחְשַׁב כָּל-חֹשֶׁב, / אֲשֶׁר בְּעֶפְרָיִם יִסּוּדָם –
 וְאַתָּה קְדוֹשׁ יוֹשֵׁב / תְּהִלּוֹתָם וּכְבוֹדָם!
 חֵיזוֹת יוֹדוּ פִלְאָךְ / הָעוֹמְדוֹת בְּרוּם עוֹלָם,
 עַל רֵאשִׁיהֶם כְּסָאָךְ – / וְאַתָּה נוֹשֵׂא כָלָם!

כאמור, הפיוט מבטא את המתח העצום בין קרבה למרחק שבין האדם לאלוקיו. עצמת הביטוי מעוצבת באמצעות תקבולת הניגוד ובניסוח הפרדוקסלי כמו "אנה אמצאך" "ואנה לא אמצאך" כבר בשני הטורים הפותחים. האפקט של הפרדוקס מתחזק בזכות החזרה על אותן מילים עצמן בתוספת מילת השלילה. לשימוש בחזרה מצטרפים משחקי צליל ולשון נופל על לשון: מקומך "נעלה ונעלם", כבודך מלא "עולם"; הנה גם המרחק וגם הקרבה מבוטאים בשורש אחד "עלם" ובצליל קרוב "נעלה".

השימוש בניסוח פרדוקסלי הוא אחד הפתרונות לחוסר היכולת של האדם לספר תהילת ה' וגבורתו, מתוך "קוצר הלשון" ו"לשונות נלאו מלפרוש". ביטויים אלה לקוחים מהסילוק המיוחד שכתב ריה"ל ליום הכיפורים – "אלוקים אל מי אמשילך", והוא נאמר עד ימינו לפני אמירת הקדושה בכל מנהגי הספרדים ובני עדות המזרח, מעין מקבילה ל"ונתנה תוקף" המוכר יותר. מעשי הא-ל ותהילתו מתוארים בניסוחים המעלים סתירה ופליאה, דברים בלתי אפשריים, וממילא מדגישים שהא-ל ומעשיו נשגבים מבינתו ומלשונו של האדם. יש כאן המחשה ברורה לעובדה שאין הלשון יכולה להביע, שהרי הפרדוקס אינו הדרך שלשון בני אדם רגילה בו. על הפרדוקס בשיר שלפנינו בפרט ובשירת הקודש בכלל כתב בהרחבה יצחק היינמן.² הוא מדגים דבריו על ידי הבאת קשת רחבה של הוגים בני כל האומות, שעיקר דבריהם הוא "הגבלת כשרוננו להכיר את הא-ל", והם מפנים אותנו אל הניסוח הפרדוקסלי הבא "ליישב" את העניין, שכן הסתירה מכריזה שאין האדם מסוגל להכיר את הבורא.

לניסוח החרף בפתיחת השיר של ריה"ל נוספו ניסוחים פרדוקסליים ותקבולות ניגודיות המעלים עוד סתירות, מהן סתירות אמיתיות מהן מדומות. למשל, המחרוזת הראשונה בונה את צלעותיה על דרך הניגוד: "הנמצא בקרבים" – הקרוב ביותר אל האדם ונמצא בקרבו, הוא אשר "אפסי ארץ הקים", קצות העולם המרוחקים ביותר. הטור שאחריו מציב "קרובים" כנגד "רחוקים", ובהמשך "יושב כרובים" כנגד "שוכן שחקים", וכיוצא בזה לאורך השיר.

הפתיחה בשאלה מושכת אחריה את השיר כולו. לאחר שאלות הפתיחה במדריך (שני הטורים הראשונים בשיר הקובעים את חרוזי האזור החוזרים בשני הטורים האחרונים שבכל מחרוזת), משלב הדובר שאלות שונות בכיוונים שונים: "מי זה לא יראך?" "או מי לא יקראך" "מי יאמר לא ראך?" "האמנם כי ישב אלוקים את האדם, ומה יחשב כל חושב אשר בעפר יסודם?". גם שאלות אלה מתעצמות בעזרת דמיון הצליל "ייראך" "יקראך" "ראך" "מוראך", ובעצמה רבה עולה התמיהה "גלגל לא יישאך / אף כי חדרי אולם" המנסחת מחדש את תמיהתו של שלמה המלך "הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף כי הבית הזה".

הנה כי כן בעזרת האמצעים הללו מבליט המשורר שוב ושוב את אי היכולת לתאר את הקב"ה ואת היחס שבינו ובין האדם – יחס של קרבה ומרחק כאחד, יחס של אהבה ויראה המשלימים זה את זה. למתח העצום שבין קרבה למרחק מציע הפיוט מעין פתרון "בצאתי לקראתך / לקראתי מצאתיך" – ניסוח שקנה מקום של כבוד בהזמנות לחתונות דווקא.

המרחק וחוסר היכולת להכיל את תפיסת הא-ל הם מדרך הטבע, הקרבה וההתחברות הן מתנה שחלק הקב"ה לבניו. כפי שהגדיר זאת המדרש:³

ר' יודה בר סימון בשם ר' יוחנן, שלשה דברים שמע משה מפי הגבורה ונבהל ונרתע לאחוריו. בשעה שאמר לו "ועשו לי מקדש" (שמ' כה:ח), אמר משה לפני הקב"ה, רבונו של

² במאמרו "הפילוסוף המשורר", קובץ ריה"ל בעריכת י' זמורה, תל אביב תש"י, עמ' 166-235.

³ פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) פייסקא ב, כי תשא.

עולם הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך ואתה אמרת ועשו לי מקדש? ! אמר לו הקב"ה, משה לא כשאתה סבור, אלא עשרים קרש בצפון ועשרים קרש בדרום שמונה במערב ואני יורד ומצמצם שכינתי ביניכם למטה, דכתיב "ונועדתי לך שם" (שמ' כה: כב).

פרופ' אפרים חזן

המחלקה לספרות עם ישראל

נְשָׂא לְפָן אֶתְנָה בְּחֻמָּה

בתיאור הבאת התרומה למלאכת המשכן, מסופר בפרשתנו על שתי קבוצות נשים שעסקו בטוויית חוטים ליריעות המשכן: הקבוצה האחת טוותה חוטים ליריעות התחתונות של המשכן באמצעות מגוון חומרי גלם יקרים: סיבי צמר צבועים בתכלת, ארגמן, תולעת שני וסיבי פשתן (לה: כה). הקבוצה האחרת טוותה חוטים ליריעות העליונות מחומר גלם פשוט: שער עזים (לה: כו).

כהוקרה על ביצוע מלאכה זו העלו הכתובים על נס את פועלן ואת כשרונן האמנותי של שתי הקבוצות, אם כי בשינויי סגנון: אם נשות הקבוצה הראשונה הוכתרו בתואר "חֻמַּת-לֵב", הרי נשות הקבוצה השנייה זכו להכרה אמנותית יוצאת דופן: "נְשָׂא לְפָן אֶתְנָה בְּחֻמָּה". וכבר עמדו חז"ל על ההדגשה המיוחדת שבביטוי "נְשָׂא לְפָן" ואמרו: "גדולה חכמה שנאמרה בעליונות יותר ממה שנאמרה בתחתונות" (ברייטא שבת צט ע"א). לדעתם, ראה הכתוב במטווה העזים הישג אמנותי המצריך כשרון רב יותר ממטווה מן החומרים היקרים, ומשום כך הנציחהו בתיאור רב רושם. ברם רבים מן הפרשנים התקשו להסביר את הסיבה להבעת ההתפעלות, שהלוא הטווייה היא מלאכה פשוטה שאינה מצריכה ידע מיוחד. קושי זה מקבל משנה תוקף נוכח העובדה שבימי קדם הייתה פעולה זו מיוחדת לנשים.¹

מכורח קושיה זו הסיק בעל מדרש הגדול (מהד' מרגליות לה: כו): "מלמד שמלאכתו קשה מן הכל לפי שהשערות שלעזים דקין ביותר וקשין". לדבריו, הכתוב ציין את חכמת הנשים בדברי שבח מיוחדים בשל תכונותיו של שער העזים המצריכות מומחיות רבה על מנת להתקין ממנו חוטים.² פתרון אחר לבעיה זו מעוגן במסורות מדרשיות הסוברות שמטווה העזים נחשב מופת אמנותי בשל הדרך הלא-שגרתית שבה נעשה. מסורות אלו יודעות לספר שהנשים שעסקו במטווה העזים לא המתינו עד ששער העזים ייגזז, אלא טוו את השער בעודו מחובר לגוף העזים. למשל, משמו של ר' נחמיה נמסר בברייטא שבת (עד ע"ב; צט ע"א): "שטוף בעזים וטווי מן העזים". רש"י מפרש שר' נחמיה נאחז בדרשתו בקושי תחבירי: הכתוב מציין שהנשים "טוו את העזים" בלי להזכיר את שערן- מושא הטווייה. מכאן שהטווייה נעשתה "בגופן של עזים".³

הוספה מדרשית זו מופיעה גם בשני תרגומי מקרא מאוחרים. בתרגום התורה המיוחס ליונתן בן עוזיאל מובאת על אתר הרחבה מדרשית: "הוון עזלן ית מעיזיא על גוייתהון ומנפסין יתהון פד הינון חייין" (= היו טוות את העזים על גופן ומנפצות⁴ אותם כאשר הם חיים).⁵ פיתוח מעניין של דרשה זו מופיע בתרגום לדה"י לפסוק "וְכָל־בֶּן־חֶצְרוֹן הוֹלִיד אֶת עֲזוֹבָה אִשָּׁה" (מהד' שפרבר א; ב: יח). באופן טבעי מזמין השם "עזובה" פרשנות טראגית, ואכן בעל התרגום דרש את שמה וקשר אותו למה שאירע עמה בחייה: "בְּגִלְלֵ דְהוֹת עֶקְרָה וְכִזְיָתָא וְגִלְיָ קָדָם יי עולִפְנָה וְאֶתְרוֹחַת וְאֶשְׁתְּבַהֲרַת בְּחֻמָּתָא וְהוֹת עֲזֵלָא בְּחֻמָּתָא ית מעיזיא על גווייתהון דעזיא פדלא גזיל (כנראה צ"ל גזיו) מטול יריעת משפנא". (= כיוון שהייתה עקרה ובזויה ו(היה) גלוי לפני ה' עלבונה והייתה מבורכת והצטיינה

¹ ראו ערך "מלאכה", אנציקלופדיה מקראית ד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 998.

² ובעקבותיו הרלב"ג, פירושי התורה לרבנו לוי בן גרשם (מהד' ר"י לוי), ירושלים תשנ"ה, עמ' תמד.

³ בפירושו לשבת, עד ע"ב, ד"ה שטוף בעזים. ובשינוי נוסח בפסיקתא זוטרתא מהד' בובר (לקח טוב) לשמ' שם: כו. אונקלוס נחלץ מבעיית היעדר המושא כשהוסיף את מילת היחס "מן" ותרגם "עזים" – "מעזיא" (= מן העזים), וכך מבין הקורא שמדובר בשערן. כיוצא בזה תרגם אונקלוס קודם לכן, בציווי על הבאת התרומה (שמ' כה: ד): "ועזים" – "ומעזי" ומבאר רש"י: "ומעזי – נוצה של עזים. לכך תרגם אונקלוס 'ומעזי' הבא מן העזים ולא עזים עצמם שתרגום של עזים עזיא". בדרך זו מצליח אונקלוס לשמר את העיקרון התרגומי להיצמד למשמעותו המילולית של הכתוב ככל האפשר. גישה אחרת להתמודדות עם היעדר המושא משמשת בכמה מן התרגומים הלועזיים (כגון לותר וקינג גיימס), שבחרו להוסיף מילת הבהרה: "שער עזים".

⁴ הפעלים נפ"ץ ונפ"ס הוראתם הכאה וניעור של הצמר כדי להפריד ממנו את הפסולת הדבוקה בו. ראו ר' נתן בן יחיאל, ערוך השלם (בעריכת ח"י הכהן קאהוט), כרך ו, ניו יורק תשט"ו, עמ' שסה ועמ' שסו.

⁵ דוד רידר, תרגום יונתן בן עוזיאל על התורה – מתורגם לעברית... על פי כ"י בריטיש מוזיאון, ירושלים תשמ"ד.

בחכמה והייתה טוהה בחכמה את השער על גוף העזים כשאנו גזוז עבור יריעות המשכן).⁶ מסורת זו מזהה אפוא את עזובה עם אחת המשתתפות במטווה העזים ומציינת שלשם "פיצוי" על עקרותה נתברכה בכישרון אמנותי שאפשר לה לטוות את שער העזים עוד בטרם נגזז.

ואולם ראוי להתבונן בדברי המדרש בתשומת לב: הדעה שהטווייה נעשתה עוד קודם לגזיזת השער היא מן התמוהות, שכן לא ברור לשם מה נצרכו הנשים לדרך טווייה מוזרה זו, ומה תועלת הפיקו ממנה. ועוד – מדוע מטווה הצמר והפשתן לא נעשה בדרך דומה אף הוא? ואמנם כיוון שדברי מדרש אלו נראים סתומים נקטו רבים מן הפרשנים המאוחרים בגישת הדרוש ההלכתי וכך הסבירו את חכמת הנשים כחכמה בתורה. לדבריהם, הנשים הקפידו לטוות את שער העזים עוד קודם גזיזתו על מנת להימנע מקשיים הלכתיים שהיו עלולים למנוע או להגביל את השתתפותן בטוויית החוטים.⁷ החיסרון בפירושים אלו היא כמובן שבזה הם הופכים את נשות דור המדבר באופן אבסורדי לתלמידות חכמים המפלפלות בדברי הראשונים והאחרונים.

אכן כדי לפתור בעיה קשה זו היו מבצעי הפשט שהעריכו שטוויית השער עוד קודם גזיזתו נועדה להבטיח את ניקיון החוטים ואיכותם. למשל, ר' דוד פארדו סבור כי "הצמר או השיער אז נקי מאוד שאינו מתלכלך במשמוש",⁸ לדבריו, שיטת טווייה זו נהגה רק במטווה העזים משום ששער העזים בניגוד למטווה הצמר והפשתן לא היה טעון צביעה ומשום כך היה עלול להתלכלך. ואילו ר' עובדיה ספורנו בהסתמכו על ידיעותיו המדעיות מבהיר שאיכות התוצר נפגעת כאשר הוא מופרד ממקורו הביולוגי. לדבריו, הטווייה בזמן שהשער היה מחובר אל "מקור גידולו" הגדילה את יופיים של החוטים ושיוותה להם "זוהר נוסף".⁹

באמצעות פרשנויות אלו אפשר להסביר מדוע דווקא יריעות העזים נטוו בצורה מסובכת זו: הואיל ושער העזים שימש להכנת יריעותיו החיצוניות של אוהל המשכן (שמ' כו: ז) ולכיסוי ולהגנה על היריעות התחתונות (שמ' כו: יד), התעורר ביתר שאת החשש שמא יינזקו יריעות אלו החשופות בשיפוליהן לפגעי האקלים המדברי ולמגע יד אדם.

אסטרטגיה פרשנית אחרת לחלוטין מופיעה בקובץ דרשות על התורה של ר' ישראל ניימאן (קראקוב, סוף המאה ה-19), המסביר את טכניקת הטווייה המיוחדת בנימוק פסיכולוגי-דתי:

אפשר, שכל כך היו הנשים מתלבטין (= אובדות עצות) ומשתוקקין לעסוק בלי איחור (= ללא שהיות), שהי' הזמן מתארך להן להמתין בעשייתן עניני המשכן עד שתנטל הנוצה (= השער)¹⁰ מהעזים, לזה עשו טווייתן בעוד הנוצה על העזים.¹¹

לפי כיוון פרשני זה רצונן העז של הנשים להשתתף במלאכת המשכן בצירוף רוח ההתלהבות וההשתוקקות ששרתה בהן, הניעו אותן להכין את יריעות המשכן ללא דיחוי ובלי שייאלצו להמתין זמן ממושך ומייגע עד ששער העזים ייגזז. קבוצת הנשים שחכמתה צוינה לשבח העדיפה מסיבה זו את הטווייה המסובכת אך המהירה על פני הטווייה המקובלת והארוכה. העיסוק המייד במלאכת הטווייה היה בו כדי להשקיט את רגש ההתלהבות העמוק שניחנו בו.

⁶ תודתי נתונה לד"ר ג'יימס נ' פורד מהמחלקה לתלמוד שסייע לי בתרגומו המדויק של קטע זה.

⁷ לדבריהם, בדרך זו של טווייה ביקשו הנשים להחיל על עצמן את מצוות בניין בית המקדש (ר' יוסף רוזין, **צפנת פענח**, פיוטרקוב תרס"ג, עמ' 107); להתיר להן לטוות את שער העזים גם בשבת (ר' משה טייטלבוים, **ישמח משה**, א, ירושלים תשנ"ב, עמ' רא); לשותף במלאכת הטווייה גם טמאות בטומאת נידה ולידה (ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסקי, **משך חכמה**, א, ירושלים תשנ"ד, עמ' קנד); לאפשר להן לתרום את מעשי ידיהן למלאכת המשכן אף ללא הסכמת הבעל (ר' יוסף פצנובסקי, **פרדס יוסף השלם על התורה**, ד, בני ברק תשנ"ד, עמ' תשצח, אות כב); להשמיענו שצמר מחובר אינו קרוי "צמר" (ר' עמרם בלום, **שו"ת בית שערים**, יו"ד, ניו יורק תש"ס, סי' שפא) וכדי שמלאכתן תהיה 'מלאכת מחשבת' (ר"ש פישר, **דרשות בית ישי** [א-ב], ירושלים שנת פרי"ד ע"ת [=תשס"ד], עמ' שצט, הערה יב).

⁸ ר' דוד פארדו, משכיל לרוד, בתוך חומש **המאורות הגדולים** ירושלים תשנ"ב, ד לשמ' לה כו עמ' שמא-שמג; ר' יעקב סלניק, **נחלת יעקב**, שם, שם.

⁹ בפירושו לשמ' לה: כו. תופעה דומה קיימת בתעשיית הטקסטיל: בייצור הפוך יש המורטים את נוצות האווזים בעודם בחיים בהנחה שנוצות אלו רעננות ואיכותיות מנוצות שנשרו מאווזים חיים או נמרטו מאווזים מתים. שיטת מריטה זו נדונה אצל ר' ישראל איסרליין, **שו"ת תרומת הדשן**, ב, בעניין איסור צער בעלי חיים, פסקים וכתבים סי' קה.

¹⁰ חז"ל מבחינים בין שער עזים קרוי "נוצה" (למשל בברי' חולין קלז ע"א ובברי' שבת כז ע"א), ובין שער כבשים קרוי "צמר". רש"י (בפירושו לשבת שם) מנמק את הדמיון בין שער העז לנוצה ש"אין גוזזין אותם אלא מורטין". לדעת קהוט, שער העזים קרוי נוצה בשל דקותו. ראו **ערוך השלם** (לעיל, הע' 4) ערך נץ, עמ' שעב.

¹¹ **גבורי ישראל**, פרמישלה תרמ"ט, עמ' סח. ע"פ הביוגרפיה הקצרה שבראש הספר, ר' ישראל ניימאן היה ראש הדיינים בקראקוב ותלמידו של ר' צבי הירש הלר, בעל 'חידושי טיב גיטין'.

הסברו של ר' ישראל ניימאן עולה בקנה אחד עם האבחנה החז"לית הידועה: 'גדולה אהבה שמקלקלת את השורה' (בר"ר נה, ח). לאמור, בהשפעת רגש האהבה שבהקשר שלנו מופנה כלפי הא-ל, יכול אדם לבוא לידי התנהגות בלתי רגילה לו, שאינה תואמת את הנוהג וסדרי הפעולות המקובלים.

איתמר דגן
אלעד

הדף מופץ בסיוע קרן הנשיא לתורה ולמדע