

וכו' מכאן מנהג הנשים שדוחקות עצמן לראות ספר ואינן יודעות על מה. ואם יש שם כהן קורא ראשון ואומר החזן כהן קורא יעמוד רבי פלוני הכהן.⁵¹

גם בשלחן ערוך סידר ר' יוסף קארו את סדר ההלכות כך שבסימן קלד סעיף ב הביא את הדין להראות פני כתיבת ספר תורה לעם העומדים מימינו ומשמאלו, ורק בסימן קלה עסק בסדר קריאת התורה בימים שני וחמישי.

אף מדברי ר' חיים ויטאל, בשם האר"י הקדוש, נראה כי ההגבהה לפני הקריאה. זה לשון תלמיד האר"י, על רבו:

גם מנהגו היה בהוצאת ס"ת, היה מנשק הס"ת ומלווה אותה עד סמוך לתיבה, והוא נשאר שם, עד שהיו פותחין אותה, והיה מסתכל ורואה האותיות היטב, עד שהיה מכיר לקראתן... והיה אומר שהיה נמשך אור גדול, ע"י הסתכלותו בס"ת מקרוב עד שיוכל לקרוא אותיות.⁵²

טעם נוסף להגבהת ספר התורה לפני הקריאה כתב ר' חיים סתהון: "דעל ידי זה שרואים רבים הפרשה מדכרו אהדי שתהיה הפרשה מחובת היום ולא יבוא החזן לטעות לפתוח במקום אחר".⁵³

דבר זה אנו מאשרים גם מן המנהג בערי המערב:

שבשעת ההגבהה מכבדין הרב לתת לו "היד" (הנקרא "פונטירו"), למען הוא יראה להעם מקום הפרשה של היום, והרב אומר בקול גדול וזאת התורה אשר שם משה וגו'.⁵⁴

בשעת ההגבהה מראים באצבע את מקום הקריאה, כדי למנוע מהקורא לקרוא בטעות במקום אחר. דבר זה נחוץ ביותר, לדעתנו, בפרשיות המתחילות באותן מילים המופיעות גם בחלק האחרון של הפרשה הקודמת להן. כגון: פרשת "כי תצא" פותחת במילים "כי תצא למלחמה על אויביך" (דברים כא:י), ובסוף הפרשה הקודמת לה, פרשת "שופטים", יש פסוק המתחיל באותן מילים: "כי תצא למלחמה על אויביך" (דברים כ:א). דוגמה נוספת יש בספר שמות. פרשת "בא" פותחת בפסוק "ויאמר ה' אל משה" (שמות י:א), ובפרשה הקודמת לה, פרשת "וארא", מופיע פסוק המתחיל באותן מילים: "ויאמר ה' אל משה" (שמות ט:כב).

2. הגבהה אחרי הקריאה בתורה

האשכנזים נוהגים ברוב המקומות⁵⁵ לעשות את ההגבהה אחר קריאת התורה, ולאחריה

51 כלבו, ירושלים: מכון אבן ישראל, תשנ"ז, סי' כ.

52 פרי עץ חיים, מהדורת א' ברנדווין, ירושלים: אור הבהיר, תש"מ, שער יד-עמ' שה.

53 ארץ חיים, ירושלים, תרס"ח, או"ח סימן קלד סעיף ב.

54 שם טוב גאגין, כתר שם טוב, א, ליטא, תרצ"ד, עמ' רפא, ס"ק לב.

55 ראה: י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל אביב: דביר, תשמ"ח, עמ' 131.

אולם מ' ריישר, שערי ירושלים, ורשא, תרל"ט, ד"צ ירושלים, תשכ"ו (בתוך: ליקוטי דוד, מהדורת ד' ב"צ לאניאדו, ירושלים: בני ד' ב"צ לאניאדו, תשל"ז, עמ' פא) כתב: "גם

לגלול את הספר. כך העיד המרדכי על רבו המהר"ם מרוטנבורג:

מהר"ם כשהיה מגביה הספר תורה היה מראה הכתיבה לעם והכי איתמר במסכת סופרים. וספר תורה שניה לא היה פותח עד שגוללין הראשונה, וכן לא היה מסיר המפה עד שגללו הראשונה.⁵⁶

מדבריו עולה כי היה מגביה אחרי הקריאה. שהרי אם ההגבהה הייתה לפני הקריאה, אין צריך לכתוב: "וספר תורה שניה לא היה פותח עד שגוללין הראשונה", שהרי הקורא עצמו גולל את הספר לפני שמברך ברכה אחרונה.⁵⁷ כך משמע מדברי ר' אברהם קלויזנר,⁵⁸ "שהיה מעיקרי אוסטרייך בקי ויודע עיקרי מנהגים",⁵⁹ רבו המובהק של ר' אייזיק טירנא:

בסוף תמיד נשחט⁶⁰ מסיק מקבל את המלא ומחזיר את הריקם, מכאן אמרו חכמים שהחזון צריך ליקח ס"ת שעדיין לא קרא בה, ואח"כ מחזיר [לחבירו] (להביא) אותו שקרא בה לגוללה, כדי שלא יהיו ידיו פנויות מן המצוות.⁶¹

כלומר, כשם שהכהן מקבל תחילה בוך מלא של דם ואחר כך מחזיר את הריקן, כך מקבל תחילה את הספר שעדיין לא קראו בו, ואחר כך מחזיר את הספר שקראו בו כדי לגוללו. נראה שהכוונה לא רק לגוללו, אלא להגביהו ולגוללו. שהרי אם לא הגביה ופתח את ספר התורה, אין מה לגוללו, שהרי כבר העולה האחרון גללו. כך מסתבר גם ב"הגהות המנהגים" שבספר המנהגים לר' אייזיק טירנא,⁶² וזה לשונו:

ואין להגביה ספר תורה שקרא בו כבר עד שהביא ס"ת שנייה קודם כדי שלא יעמוד החזון בטל בלא מצוה, כן מסיק בסוף תמיד נשחט (בבלי פסחים סד ע"ב)

האשכנזים אשר באה"ק (=בארץ הקודש) כולם עושים הגבהה קודם הקריאה". כן כתב א' ביטון, עיר הצבי, צפת: [חש"ה], תשנ"ו, עמ' כג: "בצפת נהגו גם האשכנזים לעשות הגבהה לפני הקריאה".

56 מרדכי, סוף הל' תפילין (בהגהות דף יד ע"ד).

57 ראה טור ושלחן ערוך או"ח סימן קלט סעיף ד.

58 חי במאה הארבע עשרה. היה רב בווינה, נפטר כנראה ב-1409. ראה ספר המנהגים לרבינו אייזיק טירנא, מהדורת ש' שפיצר, ירושלים: מכון ירושלים, תשל"ט, עמ' 13, וראה עוד מה שכתב ש' שפיצר במבוא להלכות ומנהגי מהר"ש, ירושלים: מכון ירושלים, תשל"ז, עמ' טו-יז, ושם בהערות.

59 דברי ר' אייזיק טירנא תלמידו. ראה ספר מנהגים לרבינו אברהם קלויזנר, מהדורת י' דיסין, ירושלים: מכון ירושלים, תשל"ח, עמ' 14.

60 משנה פסחים ה:ו.

61 ספר מנהגים לרבינו אברהם קלויזנר (לעיל, הערה 59), עמ' יד.

62 חי בסוף המאה הארבע עשרה ותחילת המאה החמש עשרה, בהונגריה ובאוסטריה. כך כתב בהקדמה לספרו ספר המנהגים (לעיל, הערה 58), עמ' ג: "וכתבתי מנהגי מדינתנו הגר ואושטרייך", וראה י"י כהן, חכמי הונגריה והספרות התורנית בה, ירושלים: מכון ירושלים, תשנ"ז, עמ' 185: "מוצאו מהעיר טירנא מהונגריה". ספרו זה כלל את המנהגים של רוב קהילות אשכנז, ונתקבל על יהודי אשכנז ופולניה. הפוסקים, מן הרמ"א ואילך, מסתייעים בדבריו.

מקבל את המלא ומחזיר את הריקן,⁶³ כן הוא באשר"י בפ"ב דשבת בשם ר' יונה.⁶⁴

לפיכך כתב הרמ"א: "ובמסכת סופרים פי"ד... משמע שם שמיד בשעת הוצאה היו מראים לעם, אבל אין המנהג כן אלא בשעה שחוזרין וגוללין".⁶⁵ כלומר, על אף שהרמ"א מודע לכך שממסכת סופרים לומדים שיש להגביה לפני הקריאה, המנהג אינו כן, אלא מגביהין אחרי הקריאה.

כך מצאנו במנהגים והנהגות שאסף וחיבר רבי יודא ליווא קירכום, מגדולי חכמי וורמייזא:⁶⁶ "ואחר קריאת החזן הפרשה כולה, אז מניח החזן הס"ת ביחד, ונותנין מפה עליה... ואח"כ מגביהין הס"ת ומראה הכתב לעם, והקהל אומרים 'וזאת התורה'".⁶⁷ מנהג זה להגביה אחר הקריאה תמוה, שהרי עיון במסכת סופרים, כפי שכתבנו לעיל, מראה שההגבהה נעשית לפני הקריאה בתורה. לפיכך הסיק א' ברלינר⁶⁸ שההגבהה אחרי הקריאה בתורה אין לה שום יסוד ונימוק. שומה עלינו לחקור כיצד נתגלגל המנהג להגביה אחר הקריאה.

ר' חיים בנבינישתי כתב טעם להגבהה אחרי הקריאה, וזה לשונו:

והאשכנזים נוהגים להראות הכתיבה אחר הקריאה כמו שכתוב בספר המפה. ויראה לי שמנהג נכון הוא מפני שהמון העם חושבים שראיית ס"ת עדיף מקריאה ולכן כדי שיתעכבו שם לראות ס"ת, יקראו תחילה ואח"כ מראין הכתיבה לעם.⁶⁹

נראה כי הרב בנבינישתי אינו מתכוון להסביר מדוע עברה ההגבהה ממקומה הקדום לפני הקריאה למקומה החדש אחרי הקריאה. נראה שכוונתו רק לומר שמנהג נכון הוא להגביה אחרי הקריאה,⁷⁰ אף על פי שמקורות קדומים מצביעים על הגבהה לפני הקריאה.

63 על פי זה נפסק בספר מהרי"ל – מנהגים לרבינו יעקב מולין (מהדורת ש' שפיצר, ירושלים: מכון ירושלים, תשמ"ט, עמ' תנה ס"ק ז): "ומכאן נמי פסקו במרדכי הגדול שלא ירד הקורא כבר, עד יעמוד שם אצל התורה, הנקרא לעלות אחריו". כך פסק הרמ"א בהגהתו לשלחן ערוך או"ח סימן קמא סעיף ז. אלא שבמרדכי הדבר אינו נמצא, כפי שכתב שפיצר בהערותיו, שם.

64 ספר המנהגים (לעיל, הערה 58), עמ' ל בהגהות המנהגים אות נז. על מחברי הגהות המנהגים, ראה שם, עמ' 17 במבוא לספר.

65 דרכי משה, אורח חיים סימן קמז ס"ק ד.

66 פעל במחצית השנייה של המאה השש עשרה ובמחצית הראשונה של המאה השבע עשרה. נפטר בשנת שצב. ראה מנהגות וורמייזא, מהד' פלס, ירושלים: מכון ירושלים, תשמ"ז, עמ' 28 הערה 38.

67 מנהגות וורמייזא (לעיל, הערה 66), עמ' מז.

68 כתבים נבחרים, א, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ט, עמ' 61.

69 שיירי כנסת הגדולה, או"ח, ד"צ בני ברק, תשמ"א, סי' קלד, הגהת ב"י אות ב.

70 בשו"ת מהרי"ץ דושינסקי, א, ירושלים: פאר, תשל"ה, סי' י (ר' יוסף צבי דושינסקי שימש כרבה של ירושלים בשנת תרצ"ב) כתב על דברי הרב בנבינישתי: "ואף שדברי טעם הם, מ"מ... נראה מפני חביבת הס"ת שכולם רוצים לראות הכתב... ובשעת ההתחלה אין כל העם שם, והרי יש ספק בפוסקים אם מותרין להפסיק ולומר וזאת הברכה, ויש שמאחרין לבא ועדיין עוסקים בתפילת שחרית... לכן אחרוהו לאחר הקריאה". אף על פי שמהבבלי בראש השנה לב ע"ב

נראה כי המפתח להבנת מנהג האשכנזים להגביה אחרי הקריאה טמון בזיקה שבין הגבהת הספר לגלילתו. לשם כך עלינו לברר: מי גלל את ספר התורה?

ד. מיהו הגולל?

הבבלי (מגילה לב ע"א) כתב שיש לתת לגדול לגלול, וזה לשונו: "ואמר רבי שפטיה אמר רבי יוחנן: עשרה שקראו בתורה הגדול שבהם גולל ספר תורה. הגוללו נוטל שכר כולן".⁷¹

מיהו הגולל?

מדברי רב עמרם גאון⁷² משמע שהוא "הגומר" את התורה. שהרי כתב בתפילות שמיני עצרת כך:

וביום שני⁷³ שהוא יום כג בתשרי מוציאין ס"ת וקורין בו עשרה בזאת הברכה והגומר נוטל שכר כנגד כולם. שכך אמרו חכמים: עשרה שקראו בתורה הגדול שבהם גולל ספר תורה.⁷⁴

משמע שדין "זריזין מקדימין למצוות" עדיף מדין "ברוב עם הדרת מלך", שהרי הטעם שדחו את תקיעת השופר למוסף הוא בגלל גזרת המלכות, משמע שמתחילה, לפני הגזרה, תקעו בתפילת שחרית, מכל מקום "בדבר שעיקרו הוא להראות כבוד הס"ת להמון עם, וכמו שכתב הכלבו שגם נשים דוחקין עצמן לראות, רצו שלא ידחה איש וכולם יזכו לזה. ע"כ עשו זאת להראות לעם לאחר הקריאה שכולם פנויים וכולם אפשר להם לזכות במצוה זו".

71 בסדור אוצר התפלות, א, ירושלים: נהורא דאורייתא, תש"ך, עמ' 422, מובאת תפילה שאומר בשעה שגולל המפה בס"ת: "לך ה' הגדלה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ, לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש. יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שיתגוללו רחמך על מידותיך ותתנהג עם בניך במדת טובך ותכנס להם לפניך משורת הדין". תפילה מעין זו נמצאת בבית כנסת בסלובקיה במקום הנקרא: Dolnich Kounicich. הכתובת על קיר בית הכנסת נכתבה בחודש סיון תפ"ט.

72 סדר רב עמרם גאון, מהדורת ד' גולדשמידט, ירושלים, תשל"ב, עמ' קעח.

73 של שמיני עצרת.

74 נראה כי בימי הגאונים בבבל היו נוהגים לקרוא בתורה ביום שמחת תורה עשרה קרואים, ולא חמישה כבכל חג (ראה: משנה מגילה ד:ב; רמב"ם הלכות תפילה פ"ב הט"ז). אפשר שרב עמרם הבין את דברי הבבלי במגילה כמכוונים רק ליום שני של שמיני עצרת שבו האחרון, העשירי, שמסיים את כל התורה הוא "הגומר" והוא שזכה בגלילה. כך הבין בעל המנהיג (ב, מהדורת י' רפאל, לעיל, הערה 17, עמ' תטו) בדברי רב עמרם. אך אין הכרח לומר כך בדברי רב עמרם. דברי התלמוד "הגוללו נוטל שכר כולן" אמורים בכל קריאה בתורה, בכל זמן שיהיה. אלא שרב עמרם קשר את דברי התלמוד ליום שמיני עצרת משום שביום זה עלו בבבל עשרה. כפי שכתב ר' יצחק אבן גיאת: "וזה שאמרו חכמים עשרה שקראו בתורה האחרון נוטל שכר כנגד כולם, לא על יום זה אמרוהו בלבד, אלא על כל יום שקורין בתורה" (שערי שמחה, א, מהדורת י"ד באמבערגער, א, ירושלים: מכון ע"ש חתם סופר, תשנ"ח, עמ' קנט). כך הבין גם רש"י בפירושו לבבלי שם: "עשרה שקראו" – שנאספו וקראו השלישי או השביעי כחוק היום, ולפי שאין קורין בתורה פחות מעשרה נקט עשרה שקראו בתורה". כדברים האלה כתב גם בעל

הגולל הוא אפוא האחרון שעולה לתורה. גלילת הספר אינה ניתנת לאדם אחר. הוא נקרא "גולל" כי בגמר קריאתו הוא גולל וסוגר את הספר. נראה שאין הכוונה רק לשמיני עצרת שבו מסיימים את כל התורה, אלא בכל קריאה וקריאה, כדברי רבינו חננאל: "כלומר המשלים נותנין לו שכר כנגד כולן". כוונתו להשלמת קריאת התורה, תהיה כאשר תהיה. נראה כי דברי ר' יוחנן: "הגוללו נוטל שכר כולן", הם בשל החשיבות של האחרון העולה לתורה שהוא מסיים את הקריאה בתורה. אפשר כי הטעם הוא שאין המצווה נקראת אלא על שם גומרה. כדברי בן דורו של ר' יוחנן, רבי חמא ברבי חנינא: "כל העושה דבר ולא גמרו, ובא אחר וגמרו – מעלה עליו הכתוב על שגמרו כאילו עשאו".⁷⁵ לגלילה אין חשיבות בפני עצמה, אלא יונקת היא את חשיבותה מעליית שביעי.⁷⁶ ואם תתמה: והלא הגלילה סמוכה למפטיר, ולא לשביעי או לאחרון המסיים את הקריאה? אלא נראה שדברינו אמורים למנהג שהמפטיר עולה למניין שבעה,⁷⁷ כלומר: העולה השביעי, המסיים את הקריאה, הוא שקורא את המפטיר.⁷⁸ המפטיר לא חזר וקרא פסוקים נוספים מן התורה כמנהגנו, אלא העולה האחרון גלל את הספר לאחר קריאתו, וקרא לאחר מכן את ההפטרה. על הסיבה שהביאה לשינוי במנהג עמדו כבר בעלי התוספות, וזה לשונם:

ונראה לפי שבימי החכמים לא היו אומרים קדיש בין אותן שקראו קודם המפטיר והמפטיר, ולכך היה המפטיר מסיים אבל אחר שנסדר הש"ס... תקנו לומר קדיש בין השבעה למפטיר להודיע שאינו ממנין שבעה.⁷⁹

את השינוי מצאנו כבר בדברי רב עמרם גאון, וזה לשונו:

ולאחר סיום הפרשה מקדש השליח, ומפטירין בנביא... וקורא המפטיר בתורה קודם ג' פסוקים ואח"כ מפטיר בנביא.⁸⁰

המנהיג (שם): "ואם קראו בתורה עשרה או מאה הגולל הוא המשלים הסדר נוטל שכר כנגד כולם, שיש לו שכר הקריאה והגלילה ונתרבה שכרו".

75 בבלי סוטה יג ע"ב.

76 אמנם תוספות יום טוב בפירושו למשנת מגילה ד:א כתב טעם אחר לחשיבות העלייה האחרונה: "נראה בעיני דמשום כך נהיגי עלמא למקרי אדם חשוב באחרונה, כדי שהוא יזכה בברכה אחרונה. ואע"ג דהאידינא כולהו מברכין, מ"מ לפי תקנה הקדומה לא בירך לאחרונה אלא החותם שהוא האחרון".

77 ראה בבלי מגילה כג ע"א.

78 יש להוסיף שדברי התלמוד נוטין לומר שמפטיר עולה מן המניין. בבבלי מגילה ל ע"א נאמר שאם חל ראש חודש אדר בפרשת "ואתה תצוה", ובאותה שבת יש לקרוא פרשת שקלים, יקרא לשישה מ"ואתה תצוה" עד "ועשית כיור נחשת" (שמות ל:יח), והשביעי יקרא מ"כי תשא" (שמות ל:יב) עד "ועשית כיור נחשת" (שמות ל:יח). המפטיר הוא השביעי והוא המסיים והוא הקורא את פרשת שקלים. ראינו זה היא שהביאה את הרי"ף לפסוק הלכה כמאן דאמר מפטיר עולה למניין שבעה. נוסף על כך, הבבלי בתענית כט ע"ב כתב בעניין תשעה באב: "חל להיות בשני ובחמישי – קורין שלשה ומפטיר אחד". בתוספות שם ד"ה "בשני" נכתב: "מכאן מוכיח ר"ת דמפטיר עולה למנין שבעה... שמפטיר אחד מן השלשה... משמע מהכא דעולה".

79 תוספות לבבלי מגילה כג ע"א, ד"ה "כיון".

הסיום היה ניתן לאדם גדול וחשוב. כך ניתן ללמוד משאלה שנשאל הרמב"ם ומפסק שפסק, וזה לשונו בתשובותיו:⁸¹

שאלה: מה יאמר אדוננו בדבר מי שיש לו מנהג לעלות להפטרה בזמניה או לספר תורה משלים... והיה זה ידוע אצלו ואצל אבותיו. ותבעו יתר הקהל לעלות במקומו זה ואמרו: התורה אינה נקנית בקניין ולא יימנע איש ממנה. הרשאים הם לעשות זאת ויתבטל מנהגו, אם לאו? יורנו רבינו ואדוננו ושכרו כפול מן השמים.

תשובה: אם האיש, הרוצה לעלות במקומו, גדול ממנו בחכמה וביראה, יעלה, ויהא מה שאמרו (הקהל) נכון, לפי שמעלות התורה אינן נקנות בירושה לבד. ואם הוא כמותו שווה, הרי היורש ראוי יותר מפני דרכי שלום. אבל אם הרוצה לעלות פחות מן הראשון, אין דרך לזה בשום פנים, לפי שאפילו בכגון זה אומרים אנו מעלין בקדש ואין מורדין.

מתשובת הרמב"ם עולה כי אם הוחזק אדם לעלות לעליית "משלים" אך יש בקהל גדול ממנו בחכמה וביראה, יעלה הגדול ממנו. אף על פי שעליית שביעי היא האחרונה, נותנים אותה אפילו לגדול שבציבור. כן פסק הרמב"ם:

בכל קריאה וקריאה מאלו כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל. ומנהג פשוט הוא היום שאפילו כהן עם הארץ קודם לקרות לפני חכם גדול ישראל. וכל מי שהוא גדול מחברו בחכמה קודם לקרות, והאחרון שגולל ספר תורה נוטל שכר כנגד הכל, לפיכך עולה ומשלים אפילו גדול שבציבור.⁸²

וכך כתב הכלבו: "ונהגו להיות המסיים גולל ספר תורה".⁸³ כך גם בעל הטורים בפירושו לתורה: "ותלמיד חכם קדושתו בסוף... וגם גדולת תלמיד חכם בסוף הקריאה, שגדול שבכולם גולל".⁸⁴ כך הבינו גם האחרונים, למשל ר' מאיר בן גבאי ממגורשי ספרד:⁸⁵ "המשלים הפרשה נוטל שכר כנגד כל העולים... ונוטלת שכר כנגד כל מה שעליה כי כל הנחלים הולכים אל הים".⁸⁶

80 סדר רב עמרם גאון, מהדורת גולדשמידט, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ב, עמ' עז.

81 שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, ב, ירושלים: ראובן מס, תשמ"ט, סי' רמג.

82 הלכות תפילה ונשיאת כפיים פי"ב הי"ח.

83 כלבו (לעיל, הערה 51), סי' כ עמ' לח.

84 בעל הטורים, מהדורת רייניץ, בני ברק: [חש"ה], תשל"א, שמות יט: כג, עמ' קסד.

85 נולד בספרד ב-1480. מגדולי המקובלים ויכול להיחשב כחותם התקופה של הקבלה המחקרית, כלומר התקופה שבה היו המקובלים עוסקים גם בחקירה פילוסופית דתית, והיו מתווכחים עם החוקרים בספריהם ומשתדלים להשיב על דבריהם.

86 תולעת יעקב, ד"צ ירושלים, תשכ"ז, עמ' כז. זה ספרו הראשון שיצא בקושטא, ש"כ, על התפילות והברכות וביאורן בדרך הסוד. אולם על פי קבלת האר"י "הגרוע מכולם הוא השביעי", ואישה וקטן שעולים למניין שבעה כדברי התוספתא (מגילה ג:יא), הכוונה, לדעת הקבלה, לעליית שביעי, שמסיימים בה את שבעת העולים (ר' חיים ויטאל, ספר הכוונות, ב, תל

כך היה גם באשכנז. על כך אפשר ללמוד מדברי ר' שמחה מוויטרי, מתלמידי רש"י, וזה לשונו:

שמונה פסוקים אחרונים שבתורה יחיד קורא אותם שלא להפסיק בפטירתו של יסוד עולם. והוא נקרא החתן הגומר את המצוה, כאילו עשאה כולה ונקראת על שמו. והוא נוטל ספר תורה בזרועו וגוללו, דין גדול שבכולן. ומביאין ספר תורה שני... וקורא בראשית עם כל ימי היצירה והמנוחה, גם הוא חתן נעלה, כמחנך ונכנס לחופה, ונוטל תורתו וגוללה.⁸⁷

שני החתנים, גם החתן שמסיים את התורה וגם החתן שפותח את התורה, היו מתכבדים בגלילת ספר התורה.

כבספרד כך באשכנז הייתה עליית השביעי חשובה, כדברי ר' יצחק מווינא:

ובצרפת נוהגים [לקרות] הרב שבעיר שביעי. ואומרי' טעם לדבר משום מעלין בקודש ולא מורידין. ואיני רואה מנהגם שאין משמע כן בהלכה כדפרי'... ויש ליתן טעם למנהגם מפני שנוהגים שהשביעי גולל ס"ת לכך קורים את הרב בשביעי כדי שתהא נגללת בגדול שבהם.⁸⁸

בצרפת הסבירו את המנהג לקרוא את הרב שבעיר לעליית שביעי בטעם שמעלין בקודש ואין מורידין, דהיינו שכל שהעליה לתורה מאוחרת יותר – כך חשיבותה גדולה יותר. טעם זה לא התקבל על דעתו של האור זרוע. שהרי החשוב קודם ועולה לתורה,⁸⁹ ואם כן איזו מעלה יש לאחרון כדי שנאמר "מעלין בקודש ואין מורידין"? לכן לדעת ר' יצחק מווינא, האחרון חשוב כי התורה נגללת על ידו. לגלילה יש חשיבות בפני עצמה, כי הגולל מקבל שכר כולם. השביעי אפוא טפל לגולל.

לדעתי, זוהי הסיבה שהאור זרוע לא קיבל את טעמם של בני צרפת. הם סברו כי השביעי יש לו חשיבות בפני עצמו, כי הוא מסיים וגומר את מצוות הקריאה. לכן מעלים בקודש וקריאה זו לגדול, לרב שבעיר. האור זרוע סבר שכל חשיבות השביעי היא בכך שהתורה נגללת על ידו, ולכן אין מקום לומר "מעלין בקודש ואין מורידין".

עד כדי כך הייתה חשובה עליית שביעי שהרב אברהם ב"ר יצחק, דיין נרבונוא, כותב בתשובתו:

והרב שקרא בתורה שלישי שלא במקום כבודו יפה לתלמיד למנוע עצמו שלא לקרות מסיים אם הוא חושש משום כבוד רבו או שמא יחליש דעתו של רבו,

אביב: כתבי רבינו האר"י, תשכ"ב, עמ' צד).

87 מחזור ויטרי (לעיל, הערה 4), עמ' 458 סימן תיח.

88 אור זרוע, ב, זיטאמיר, תרכ"ב, סי' מב.

89 כדברי הבבלי בגיטין (נט ע"ב – ס ע"א): "אחריהן קוראין ת"ח הממונים פרנסים על הצבור ואחריהן ת"ח הראויים למנותם פרנסים על הצבור...", כלומר את עליית השלישי אחר הלוי מקבל תלמיד חכם שבפועל ממונה פרנס על הציבור, ואת עליית הרביעי מקבל תלמיד חכם שראוי למנותו, והוא פחות מן הקודם לו.

אעפ"י שהמסיים אין מקום כבוד מן ההלכה, מ"מ אחר שנהגו בו שמא הוא מקום כבוד יש לו לחוש לכבוד רבו כדי שלא יחליש דעתו.⁹⁰

לדעת הראב"י הרב צריך לעלות ראשון לתורה כיוון שהוא גדול בחכמה מן הכהן,⁹¹ ואם קרא שלישי שלא במקום כבודו – יפה לתלמיד שלא יעלה לשביעי אם הוא חושש שרבו ייפגע מזה. שהרי "עשרה שקראו בתורה הגדול שבהם גולל ספר תורה. הגוללו נוטל שכר כולם".⁹²

כך הבין גם הלבוש, שחשיבות העלייה האחרונה היא בשל היות העולה מסיים את הפרשה, וזה לשונו: "בדורות הללו מחשבין האחרון חשוב מכולם, מפני שמסיים הפרשה, ולגדול שבצבור קוראין לאחרון".⁹³

אף מריבות היו פורצות על רקע חשיבותה של העלייה שבה מסיימים את הקריאה.

90 תשובות הראב"י-אב"ד, מהדורת י' קאפח, ירושלים: מגן, תשכ"ב, סימן צה עמ' עא.

91 סדר הקדימה שכהן קודם ללוי ולוי לישראל הוא דווקא כשהם שווים בחשיבותם, וכפי שהמשנה בהוריות (ג:ח) אומרת: "כהן קודם ללוי, לוי לישראל, ישראל לממזר וממזר לנתין, ונתין לגר וגר לעבד משוחרר. אמתי? בזמן שכולן שוין. אבל אם היה ממזר תלמיד חכמים וכהן גדול עם הארץ – ממזר תלמיד חכמים קודם לכהן גדול עם הארץ". לכן הרמב"ם התנגד נמרצות למנהג הגאונים להעלות כהן עם הארץ לפני תלמיד חכם. לפי זה, דברי המשנה "כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל, מפני דרכי שלום" מכוונים לכהן הרוצה לתת רשות לחכם השווה לו או במעלה פחותה ממנו לקרוא ראשון, וחכמים אסרו את הדבר משום דרכי שלום, שלא יבואו לידי קטטה ומריבה כשיאמר ישראלי אחר: מפני מה התיר לזה ולא התיר לי. ראה אוצר הגאונים, התשובות, גיטין, תש"א, עמ' 129, סימן שו וסימן שי. פירוש המשניות לרמב"ם, מהדורת י' קאפח, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ה, גיטין ה:ח. תשובות הרמב"ם (לעיל, הערה 81), תשובה קלה עמ' 255.

92 אותה שאלה נשאל הרדב"ז (שו"ת הרדב"ז, ורשא, תרמ"ב, ד"צ ירושלים, תשל"ב, א, סי' שד) ותשובתו שונה במקצת: אם רבו עלה שלישי במקום שיש כבוד לרבו, כגון שקרא עשרת הדיברות או יג מידות או שירת הים, דמשום כבודו של הרב העלוהו שלישי, ודאי יכול התלמיד לעלות למשלים. אבל אם העלו את רבו באקראי בעלמא שלא במקום כבוד, לא יעלה התלמיד לשביעי כיוון שיש "זילותא לרביה וחלשה דעתיה". דבר דומה מצינו בסדר עולם זוטא (נמצא בתוך הספר: סדר החכמים וקורות הימים, מהדורת נויבואר, ב, אוקספורד, תרנ"ג, עמ' 83–84), שבטקס הכתרת ראש הגולה עלה ראש הגולה שלישי לתורה, ואחריו לא עלו ראשי הישיבות, אף על פי שהיו גדולים ממנו, "מפני שקדמן אחר". כלומר, אם הם יעלו אחרי ראש הגולה יחשב הדבר כפחיתות כבוד לומר כי הם קטנים ממנו, שהרי הוא עלה לפנייהם. ראה שבט יהודה, לרבי שלמה בן וירגה, מהדורת בער-שוחט, ירושלים, תש"ז, עמ' קטז, שכתב כי ראש הגולה בשעת הכתרתו קרא ראשון בתורה ואחריו קראו ראשי הישיבות, ראש ישיבת סורא וראש ישיבת פומבדיתא. ולא דק בדבריו. כבר כתב שוחט בהערותיו (שם, עמ' רג) כי המחבר לא העתיק את סדר מינויו של ראש הגולה כפי שניתן בסדר עולם זוטא מפי ר' נתן הכהן, והוא שינה בו כדרכו. גם בספר יוחסין לר' אברהם זכות (מהדורת שמואל שולם, קושטאנטינה, תרי"ח, עמ' קכא ע"ב) כתב כדברינו שראש הגולה קרא שלישי, וראשי הישיבות עצמן לא קראו באותו היום.

93 לבוש התכלת, א, מהדורת פרוש-בלייער, ירושלים: זכרון אהרן, תש"ס, קלה סעיף י.

מעשה אירע במאה החמש עשרה בק"ק ווירמש בשבת פרשת החודש, שהיא ויקהל-פקודי:

נקראו ששה גברי כדינא, וכשהחזן קורא השביעי להשלים הספר נפל תגר בין שני גברא, עד שהספר תורה מונחת בטילה. ונמשך זה כנגד ב' שעות שלא יכלו להשוותן איזה מהן לקרות לשביעי לסיום הספר, עד שהלכו כמעט כל הקהל חוץ לבית הכנסת, ולקחו עמהם ס"ת מתוך ארון הקדש והלכו לבית הכנסת של בחורים שקורין צומ"רש,⁹⁴ ושם קראו שביעי והשלימו הסידרא כתיקונים, ולא נשאר בביהכנ"ס של עיר, רק ד' או ה' אנשים אותם בעלי מחלוקת וצירופה.⁹⁵

המריבה בין שני האנשים, שארכה כשתי שעות, פרצה בגלל רצונו של כל אחד מהם להיות מסיים הקריאה.⁹⁶

גם ר' אברהם סבע, ממגורשי ספרד, מודיענו על רעה חולה הנהוגה בזמנו:

שעומד ס"ת פתוח ביום שבת, ואין רוצים לעלות ולראות את פני האדון ה'. ומזלזלים בכבוד התורה, בעבור כבודם, ואומרים איני רוצה לעלות אלא שלישי או שביעי... בענין שנשאר הספר פתוח ביום השבת בתיבה ולא קם ולא זע איש מהם.⁹⁷

בכ"י תימני שמצא ששון משנת התכ"ב ליצירה נמצא סדר העומדים לקרוא בתורה, והזקן שהוא החכם הוא העולה השביעי, וזה לשון כתב היד: "כהן עומד ראשון, לוי עומד שני, ישראל עומד שלישי, ממונה על הצבור רביעי, בחור עומד חמישי, קטן עומד שישי, זקן עומד שביעי".⁹⁸

חשיבות השביעי באה לידי מעשה אף היום, למשל בבית הכנסת האיטלקי בירושלים. סדר העדיפויות של העליות בשבת הוא: ראשון, שני, שלישי, שביעי, שישי, רביעי, חמישי.⁹⁹

94 חדר.

95 שו"ת מהר"ם מינץ, ב, מהדורת דומב, ירושלים: מכון ירושלים, תשנ"א, סימן פה עמ' תי.

96 על פי המקורות שהבאנו שלעליית "משלים", שבה העולה מסיים את הקריאה, עולה הגדול שבכולם, מובנת תקנתו של ר' אליהו קפשלי, רב קהילת קנדיאה שבאי כרתים. בשנת 1529 הוא התקין תקנה לבטל את מכירת עליית "חתן תורה" ולתת אותה לאדם שהוא בעל תורה ובעל מעשים טובים (תקנות קנדיאה וזכרונותיה, מהדורת א"ש הרטום ומ"ד קאסוטו, ירושלים, תש"ג, עמ' 102-107). תקנה זו בכתב יד הייתה לעיני ר' חיים בנבנשתי, והוא מזכירה בספרו שיירי כנסת הגדולה, ליורנו, תקנ"א, או"ח סימן תרסט.

97 צרור המור, א, מהדורת ויכלדר, בני ברק: היכל הספר, תש"ן, עמ' תצח.

98 ד' ששון, "בואי תימן", הצופה לחכמת ישראל, ז (תרפ"ג), בודאפעשט, 1923, עמ' 309. תודתי לד"ר עזרא שבט מהמכון לתצלומי כתבי יד בירושלים על עזרתו במציאת כתב היד: Valmodonna 13, דף 19 ב.

99 מ' הרטום, המנהג האיטלקי בירושלים עיה"ק, ירושלים: חברת יהודי איטליה לפעולה רוחנית, תשנ"א, עמ' 46.

זקני העדה הפרסית נוהגים היום שבעליית השביעי מכריזים "משלים כנגד כולם".¹⁰⁰ בקוצ'ין נהוג כי אחת מזכויותיו של שליח הציבור לעלות "משלים", עלייה אחרונה, וזאת בשל חשיבותה המיוחדת.¹⁰¹ גם בבריסק נהגו ש"אחרון היתה עליה חשובה מאד".¹⁰²

ה. הגלילה נמכרת ואינה ניתנת למשלים

כבר בימי ר' יהודה החסיד מכרו את הגלילה בדמים יקרים, על אף שהיא שייכת לעולה השביעי, המשלים את הקריאה.¹⁰³ מכירת המצווה יצרה לפעמים קנאה, שנאה ותחרות, כי פלוני היה מוסיף דמים כדי שחברו לא יקנה וירבה כבודו ויתבייש חברו. תופעה כזו מצאנו כבר במאה השתים עשרה, במכתב שנשלח בידי המתלונן לרבי יהודה החסיד, וזה לשונו:

אין קורא בצדק ולא תורה ולא שכרה כי גברה יד עוברי עבירה ובקשו להם כבוד ושררה לגלול ספר תורה¹⁰⁴ וקשרו קשר ורצו להרבות כבודם ונתועדו יחדיו שנים עשר מהם לגלול ס"ת כל אחד חודש שלו וליתן כל אחד זקוק כדי שיעלה י"ב זקוקים לשנה לצדקה וכל זה לא עשו אלא למצוא להם טענה וערעור לומר אנו נותנים יותר ממך ולא נתכוונו אלא לביישני ולהרבות כבודם... אך במקצת עשיתי כדעתם למען רבות הצדקה כי יראתי פן יפגעני עוון שאמנע מלהרבות צדקה כי אמרתי שמא הדין עמהם אחרי שכל כך רוצים ליתן ולכפול על מה שהיו נותנים.¹⁰⁵

השואל טען כי "עוברי עבירה" קנו בדמים רבים את הגלילה, כדי שירבה כבודם והוא

100 פ' לוין, "לישוב מנהג ישראל בגלילת ספר התורה", אור תורה, ז (תשנ"ה), עמ' תקמט.

101 ש' זרביב, ממנהגי יהדות קוצ'ין, בתוך: ילקוט מנהגים – ממנהגי הירושלמיים הספרדיים וממנהגי יהדות קוצ'ין, ירושלים: משרד החינוך והתרבות, תשמ"ט, עמ' 46 סעיף 7.

102 דברי רבי יצחק זאב סולובייצ'יק. דבריו מובאים בעובדות והנהגות לבית בריסק, ד, מהד' ש"י מלר, ירושלים: ש"י מלר, תש"ס, עמ' קכו.

103 מה החשיבות שמצאו בגלילה אחר שנטלה מהעולה השביעי שסיים את קריאתה? בעל ערוך השלחן (אורח חיים, א, פיעטרקוב, תרס"ג, סימן קמז סעיף ח) העלה שכנראה החשיבות נובעת מכך שהגולל "אינו מניח שתהיה הס"ת פתוחה אחר הקריאה וזהו כבוד לס"ת". אך לדעתי, לא נראה שבשביל מעשה זה "נוטל שכר כולן". עדיין נשארת תמיהתו (שם): "ואינו מובן למה שכר הגולל גדול כל כך, למה יוגדל מה עשה?", ואולי משום שהגלילה הייתה ניתנת לשביעי שהוא הגדול שבבית הכנסת, לכן נשארה בחשיבותה אף בזמן שניתנה לאחר. כך כתב התוספות יום טוב בפירושו למשנת מגילה ד:א: "ואע"ג דהאידנא לא רגילי שהאחרון גולל אלא קונין הגלילה בדמים יקרים, מ"מ איכא למימר שנשתרכב המנהג מימי קדם כשנהגו עדיין שהאחרון גולל".

104 הגלילה והקשירה היו ניתנות לאנשים מכובדים. כך משמע מספר חסידים (מהדורת מרגליות, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ז, סי' תשנז): "הזקן הצדיק בעיר הוא יקשור ספר תורה ולא אחר שנאמר (ירמיה ב:ח) ותופשי התורה לא ידעוני".

105 ספר חסידים (לעיל, הערה 104), סי' תשסד, עמ' תנו–תנו.

יתבייש. שאלתו היא: האם יש למנוע מהם את הגלילה, כיוון שאינם מתכוונים לשם שמים?

תשובתו של ר' יהודה החסיד הייתה:

כיון שיש לעניים ריוח אעפ"י שאינם מתכוונים לשם שמים אלא להתכבד בהם כיון שיש ריוח לעניים אל ימנעם מלגלול כדי שיתפרנסו עניים, ואם ימנעם מלגלול ס"ת הרי גוזל עניים. וזה שקשר עד הנה כיון שדעתו לשם שמים אם יתן אותו כסף לעניים שהיה נותן כשהוא קושר ס"ת, כיון שברצון היה קושר ובעבור העניים נמנע, הרי מעלה עליו כאילו הוא נותן צדקה מה שהקושרים נותנים לצדקה. ומה שאמרת שמא אחרים יעשו מחלוקת ויבאו לידי רעה אז כשיראו העולם שזה הצדיק נמנע מלקשור למען רבות הצדקה גם אחרים ימנעו.

כלומר, יש להניח להם, ל"עובדי עבירה", לקנות את הגלילה כדי שיתפרנסו מכך עניים, וכשיראו שאנשים צדיקים נמנעים מלקשור (לגלול) את ספר התורה, כדי שאחרים יקנו הגלילה בממון רב וירבה כיס הצדקה, גם הם ימנעו ממריבות. כאן אנו רואים שהגלילה מנותקת מעליית שביעי, שהרי רבי יהודה החסיד כותב: "כשיראו העולם שזה הצדיק נמנע מלקשור למען רבות הצדקה גם אחרים ימנעו". לא אמר: נמנעו מלעלות לתורה לשביעי, אלא נמנעו מלקשור.

גם אצל תלמידו של רבי יהודה החסיד, ר' יצחק מווינא, אנו מוצאים שהגלילה נלקחה מהרב או מהגדול שעלה והשלים את הקריאה:

הגלילה היא של הרב הגדול בעיר כדאיתא בשלהי מגילה דאמר רב שפטיה עשרה שקראו ספר תורה גדול שבכולן גולל ס"ת. אפי' הכי נהגו בכל הקהלות לקנות הגלילה אע"ג דאיכא הרב בביהכ"נ.¹⁰⁶

דבריו אלו הם תשובה לשאלה שנשאל על ראובן שקנה מן הקהל להוציא ספר תורה מארון הקודש וליתנו ביד שליח ציבור וכן להחזירו, והמעות באים לכיס של צדקה. שמעון מוחה שאין לעשות כן, מפני שהיא מצווה של החזן, ועל כך ענה לו האור זרוע: גם הגלילה שייכת לרב, ולמרות זאת היא נמכרת למרבה במחיר כדי להרבות כיס של צדקה.

מנהג זה למכור את הגלילה השתרש כל כך, עד שהטור כתב עליו: "ורגילים באשכנז לקנותה בדמים יקרים לחבב המצוה".¹⁰⁷ אף המהרש"ל, כשהוא מתאר את מכירת

106 אור זרוע (לעיל, הערה 20), א, סימן קטו. רק לחתן תורה וחתן בראשית הייתה הזכות לגלול, ומנהג זה נהוג היה עד הדורות האחרונים. בפירדא נהגו: "מצות גלילת ספר תורה הראשונה אין נמכר, ושייך להחתן תורה בחנם" (מנהגים דקהילתינו... דק"ק פיורדא, פיורדא, תקכ"ז, דף ח סימן מד). בוירצבורג נהגו: "ונותנין לחתן תורה ולחתן בראשית גלילה (לכל אחד) בספר שלו" (נתן הלוי באמבערגער, לקוטי הלוי, כולל מנהגי ק"ק ווירצבורג, ברלין, תרס"ז, עמ' 41–42). כך נאמר בפנקס הקהל של קוטנפלאן: "בשמחת תורה ביום שייך הגלילה של ספר א' לחתן תורה ושל ספר ב' לחתן בראשית", ראה: Sch. Ochser, "Der Pinkas der Gemeinde Kuttentplan", *Mitteilungen Zur Jüdischen Volkskunde*, 13 (1910), pp. 77–78.

107 טור אורח חיים סימן קמז. כך תירץ המגן אברהם (או"ח סימן קמז ס"ק ג) את שאלתו: "צ"ע

המצוות, מפריד בין עליות לספר תורה לבין הגלילה, וזה לשונו: "הכרזת השמש בפיסוק דמים מי שיתן יותר יהיה המצוה שלו כגון הוצאות הס"ת מן ההיכל או עליית ס"ת או גלילה".¹⁰⁸

ניתן לשער שניתוקה של הגלילה מעליית שביעי, עלייה שייחסו לה חשיבות רבה, ונתינתה למרבה במחירה, הביאה לכך שיעתיקו את ההגבהה שהייתה לפני הקריאה, שתהיה מעתה לאחר הקריאה בתורה. שהרי העולה השביעי כבר גלל את הספר בגמר הקריאה לפני שבירך, כדברי השלחן ערוך: "ולאחר שקרא גולל ומברך" (או"ח סימן קלט סעיף ד). לפיכך היה צורך לפתוח שוב את ספר התורה, כדי שאפשר יהיה לתת לקונה את הגלילה בדמים לגלול את התורה. פתיחה זו נעשתה כעת לצורך ההגבהה, ולאחריה גלל אותה מי שקנה אותה בדמים.

על פי דברינו אפשר ליישב את תמיהתם של ראשון ואחרון, בעל המנהיג ובעל ערוך השלחן. שאלתם היא: כיצד אנו מכבדים את החזן או את הקטן בגלילת ספר תורה אחר שעיקר השכר הוא הגלילה, והגדול שבהם צריך לגוללו? זה לשון המנהיג:

אף המנהיג שנהגו בכל ספרד שאין בולטין עמודי ספר תורה למטה כלל אלא למעלה, ובגלילתה לאחר קריאתה מעמידה החזן על התיבה במקום שיושב אינו מנהיג כשר וראוי להעבירו ואי יישר חילי אבטליניה, לפי מה שאמרו חכמים עשרה שקראו בתורה גדול שבכולן גולל ספר תורה... דמדקאמ' גדול שבכולן גולל ספ' תור' מכלל דכבודו בגדולים ולא בחזן הכנסת.¹⁰⁹

כמו כן תמה על הדבר בעל ערוך השלחן, ותמיהתו גדולה אף יותר:

ודע שאני מתפלא על מנהג שלנו שמכבדים איש נכבד להגבהת התורה והגולל הוא אדם קטן, והרי מגמ' מבואר דעיקר שכר הוא הגלילה. ולכן במדינתנו בבתי מדרשות של חסידים מגביהים התורה וחוזרים ומניחים אותה על הבימה וגוללים בעצמן וחוזרים ונוטלים אותה¹¹⁰ וישב על ספסל ואיש פשוט כורך המפה ומלביש המעיל, וברור הוא שמטעם זה עושין כן,¹¹¹ ומנהג האשכנזים תמוה.¹¹²

כיון דהגדול גולל מה ענין לקנותו? וצ"ל דמ"מ מי שמעלה בדמים יותר הוא קודם להגדול כדי לחבב המצוה".

108 ים של שלמה למסכת יום טוב, פיורדה, תקכ"ו, פ"ה, סימן ח.

109 אברהם בן נתן הירחי, המנהיג, א, תשנ"ד, ד"צ ירושלים (לעיל, הערה 17), עמ' קנו.

110 אצל חסידי חב"ד המגביה נוהג לחזור ולהניח את הספר הפתוח לאחר ההגבהה על גבי הבימה ולגללו לבדו על הבימה.

111 לדעתנו, אין הכרח שמטעם זה הם עושים כן. אפשר שעשו כך בבתי מדרשות של חסידים כדי לצאת ממחלוקת: האם פני הכתיבה כלפי המגביה או כלפי הגולל? כי הנה ר' חיים בנבינישתי כתב ב "שיירי כנסת הגדולה" (חלק או"ח, ד"צ בני ברק, תשמ"א, סי' קלד, הגהת ב"י אות ב) שעשו כך במקומו מטעם זה, וצ"ל: "במקומות הללו תירא ואיזמיר ראיתי מנהגים שונים. יש מהם מניחים הס"ת מעומד בתיבה, אחד אוחזו ואחד גוללו. ויש מהם נוהגין לגלול הס"ת כדרך שהוא מושכב בתיבה לקרות, שאוחזין אותו חוץ לתיבה ומסמיכין ראשי העמודים על התיבה וגוללין אותו. ונראה שנהגו כן לצאת י"ח כל המחלוקות, דלפי המנהגים האלו לעולם פני הכתיבה אצל

בבתי מדרשות של חסידים המגביה שהוא איש נכבד הוא גם הגולל. המגביה מראה פני הכתיבה לעם, ולאחר מכן מניח הספר על התיבה וגוללו הוא עצמו. לאחר מכן חוזר ונוטל את הספר כשהוא גלול, ואדם אחר גדול או קטן קושר את הספר ומלביש את המעיל. אך מנהג האשכנזים שהמגביה אינו גולל והגלילה ניתנת אף לקטן, נשאר לדעת ערוך השלחן תמוה.

תמיהה זו היא שהביאה את ערוך השלחן (שם) לראות בגלילה, שעליה אומר התלמוד "הגוללו נוטל שכר כולן", את ההגבהה שלנו. זה לשונו:

ואפשר לומר דהגבה¹¹³ שמראה הס"ת לעם וכולם עומדים מפני כבוד התורה זהו יותר גדול מהגלילה. אבל בזמן הש"ס לא היה הגבהה אחר הקריאה אלא קודם הקריאה, וכן מנהג ספרד גם היום... ולכן אצלם הגלילה היא העיקר ולא כן אצלנו.

השערה זו של ערוך השלחן מצאנוה כבר אצל הרמ"א (או"ח סימן קמז סעיף ד) כשכתב: "אבל עכשיו שנוהגים שאחד מגביה ואחר גולל, יהיה הכתב נגד המגביה וכן נוהגים, כי הוא עיקר הגולל והאוחז הס"ת".

למסקנה זו הגיע גם המשנה ברורה, וזה לשונו: "ואיתא בגמרא דהגולל, והוא מה שאנו קורין היום הגבהה שהוא עיקר הגולל, נוטל שכר כנגד כולן, ולכך כדאי שהגדול יהיה מכובד במצוה זו"¹¹⁴ כדי שהוא יקבל השכר"¹¹⁵.

האוחז ואצל הגולל". למנהג הראשון אחד גולל ואחד מגביה. למנהג השני, המגביה שפני הכתיבה כלפיו, מניח את הספר על התיבה וגוללו. כך שפני הכתיבה הם כלפי המגביה וגם כלפי הגולל, כי המגביה גם גלל. כך יצאו ממחלוקת אם פני הכתיבה כלפי הגולל או המגביה.

112 ערוך השלחן (לעיל, הערה 103), סימן קמז סעיף ט.

113 כוונתו להגבהה.

114 נראה כי זוהי הסיבה לכך שהגר"א היה מגביה בעצמו את ספר התורה (מעשה רב, וילנא, תרמ"ט, עמ' יח ס"ק קלה). הסבר זה אומץ גם בידי אחד מגדולי הפוסקים בדורנו, הגרש"ז אויערבאך. "פעם ביום שמחת תורה, בהיותו בישיבת קול תורה כמנהגו, לאחר שעלה לתורה כחתן תורה, אמר לגבאי כהאי לישנא: 'מצות הגבהת ספר תורה היא מצוה גדולה וחביבה עד למאד, והמגביה נוטל שכר כולם, ואני כבר שנים רבות איני זוכה למצוה זו, כי חושבים שאין זה מן הראוי לכבדני בה, לכן רוצה אני לזכות היום במצוה זו'. אך אמר שאין בכוחו לעשות הגבהה כפי שיש נוהגים לעשות בשמחת תורה בהפיכת הכתב כלפי העם, ולכן עשה ההגבהה כרגיל כבכל ימות השנה" (י' טרגר וא' אויערבאך, הליכות שלמה, ירושלים: ישיבת הליכות שלמה, תש"ס, עמ' קנ הערה 62). גם י' לעווי (מנהג ישראל תורה, א, ברוקלין: פינק גראפיק, תש"ן, סי' קמז עמ' קצ ס"ק ב) שהוא חסיד סאטמאר, כתב: "והנה כהיום המנהג כן רק במנחה בשבת שנותנים הגבהה לגדול שבבית הכנסת אבל בשאר זמנים לא מדקדקין בזה". ראה שם טעמו.

115 משנה ברורה לשו"ע סימן קמז, ס"ק ה. אכן, אצל יהודי מרוקו המנהג לקרוא להגבהת ספר התורה לעיני המתפללים "גלילה" (א' וסרטיל, ילקוט מנהגים, ירושלים: משרד החינוך והתרבות, תש"מ, עמ' 251). ספר התורה שהם קוראים בו אינו נתון בתוך תיק עץ או מתכת, כי אם גלול סביב שני עמודי עץ, כמו אצל האשכנזים. ראה ח' דהן, בפאתי מערב – תשמישי קדושה מבתי כנסת ממרוקו הספרדית, תל אביב: מוזאון תל אביב, תשמ"ט, עמ' 32–33, 40.

גם הרב אפרים זלמן מרגליות¹¹⁶ ניסה ליישב את מנהג האשכנזים לכבד קטנים בגלילה, וכתב "ומצות גלילה אף כי רבה היא, נהגו לכבד אף לקטנים שהגיעו לעונת הפעוטות שיש בהם דעת להבחין ענין דבר שבקדושה ובכדי לחנכם במצות".¹¹⁷ נראה כי הטעם שנתן הרב מרגליות למנהג לכבד קטנים בגלילה ניתן רק לאחר שהמנהג היה כבר עובדה קיימת, וכדי ליישבו כתב את מה שכתב. לדעתנו, פירושם של ערוך השלחן והמשנה ברורה כי "הגולל" המוזכר בתלמוד הוא ההגבהה שלנו, יש בו דוחק וחסר העיקר מן הספר. לפי דברינו ניתן לשער כי אחרי שהגלילה ירדה ממעלתה המקורית, שהרי אינה ניתנת לעולה השביעי ונמכרת למרבים במחירה, אף אם הם "עוברי עבירה", אפשר לתת אותה לכל אדם ואפילו איננו גדול בבית הכנסת, ואפילו לקטן.¹¹⁸ נוסף על כך, מכיוון שבזמננו הגלילה אינה סמוכה לעולה האחרון המסיים את הקריאה, שאליו מכוונים דברי התלמוד "הגדול שבהם גולל ספר תורה",¹¹⁹ אלא סמוכה היא למפטיר שבא לאחר מכן והוא איננו "הגדול", לכן אין תימה שכל הרוצה ליטול יבוא ויטול.

סיכום

מדיוננו עולות המסקנות הבאות:

מקור המנהג להגבהת ספר תורה הוא במסכת סופרים.

הגבהת ספר תורה לא נעשתה בכל המקומות. אם משום שמקורה אינו מצוי בתלמודים, ואם משום שחששו לנפילת הספר. הטעם האחרון מסביר מדוע יש שהגביהו את הספר על ידי שני אנשים, ויש שהגביהו את היריעה בלבד כשהספר שוכב על התיבה. המקורות הראשונים למנהג ההגבהה מלמדים כי היא נעשית לפני הקריאה בתורה. מנהג האשכנזים להגביה אחרי הקריאה הוא תוצאה של נטילת הגלילה מהעולה השביעי, המסיים את הקריאה, ומכירתה למרבה בדמים. העולה השביעי גולל בסיום קריאתו. לכן היה צורך להגביה כדי לאפשר גלילה נוספת ולכבד בה את קונה הגלילה. "הגוללו נוטל שכר כולן" – המסיים את הקריאה בתורה היה גולל בסיום קריאתו. עלייה זו חשובה ביותר, וניתנת לגדול שבציבור, כי אין המצווה נקראת אלא על שם גומרה.

נתינת הגלילה אף לקטן הביאה מספר אחרונים לפרש את כוונת התלמוד כי הגולל הנוטל שכר כולם הוא המגביה ולא הגולל, וזה ניתן לאדם גדול. פירושם יוצא מידי פשוטו, ועליהם הראיה. לדברינו, אחרי שהגלילה ירדה ממעלתה וניתנה למרבה במחירה, אף אם הם "עוברי עבירה", אפשר לתת אותה לכל אדם, ואף לקטן.

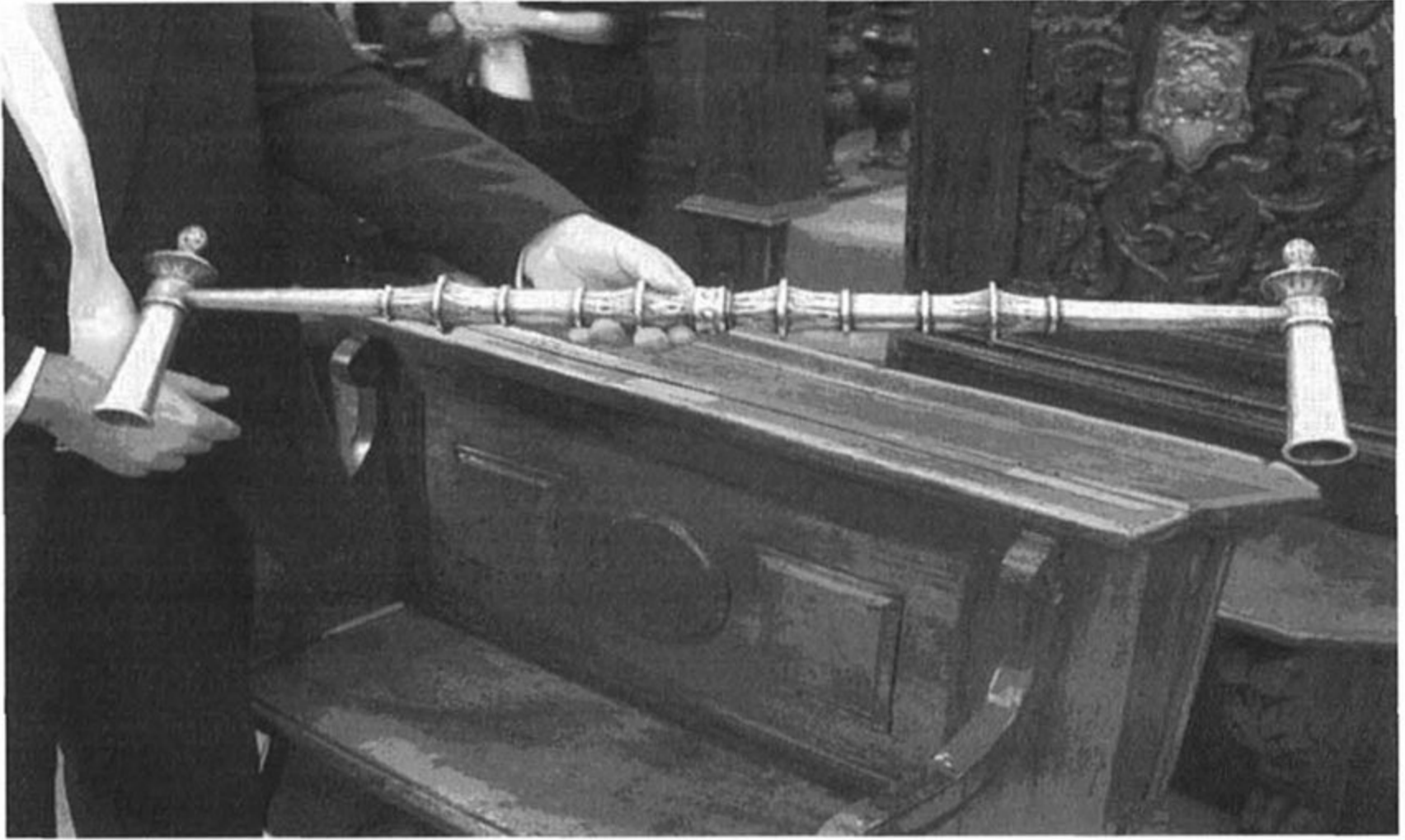
57; ב' יניב, "תשמישי קדושה בבית הכנסת", מחניים, 111 ב (תשנ"ה), עמ' 222–223.

116 1762–1828, נחשב לאחד מגדולי ההוראה בדורו, בדור שהיו בו גדולי תורה כרבי עקיבא איגר והחתם סופר.

117 שערי אפרים, ירושלים: מכון אות, תש"ן, עמ' 170 סעיף כב.

118 על מכירת החתנות בשמחת תורה, ראה: א' יערי, תולדות חג שמחת תורה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ח, עמ' 104–118.

119 בבלי מגילה לב ע"א.



תמונה 1. שרביט מעשה ידיהם של בעלי מלאכה ירושלמיים¹²⁰

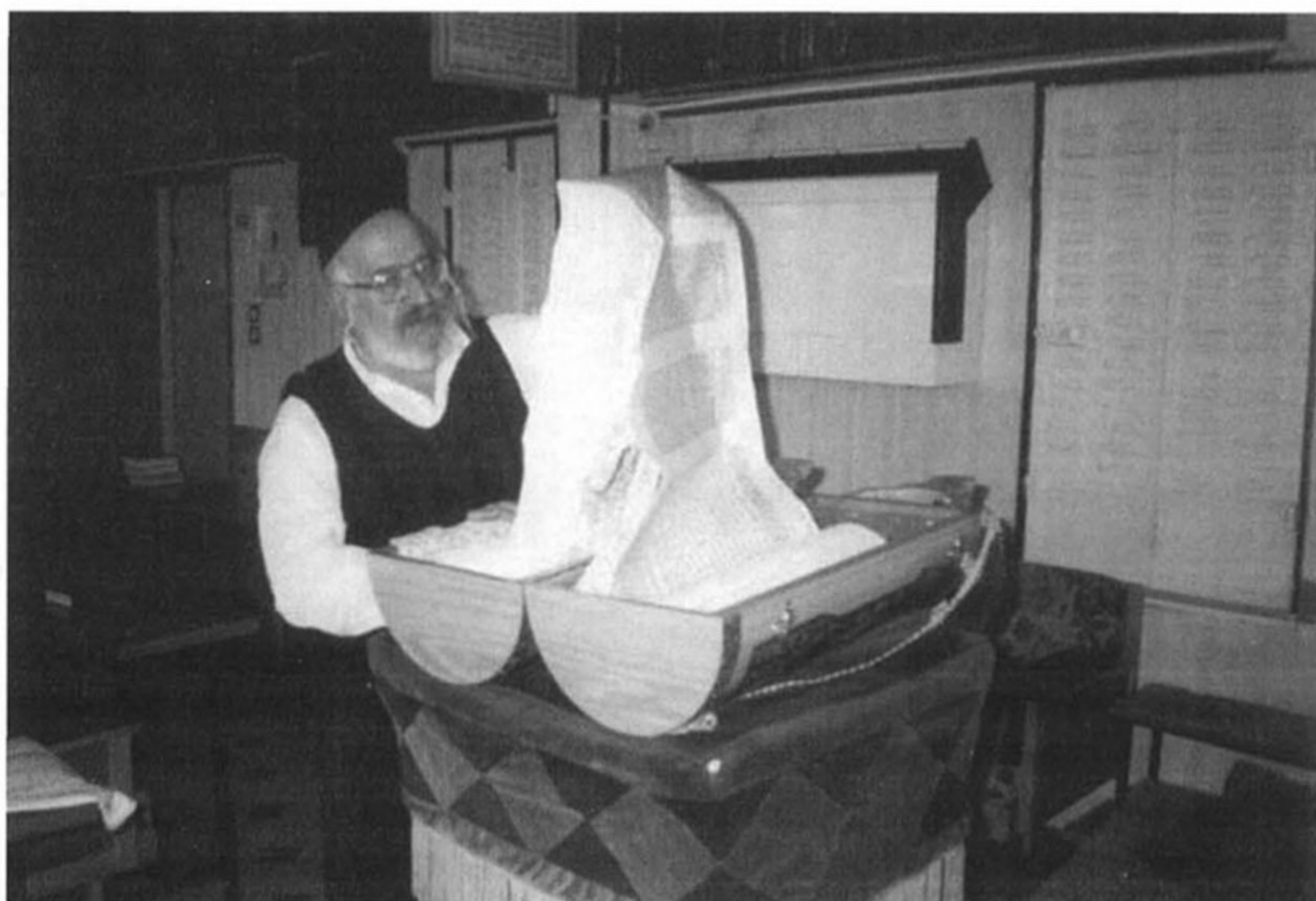


תמונה 2. נתינת השרביט על עצי החיים

¹²⁰ תמונות 1–3 צולמו בבית הכנסת כמנהג בני רומא שבירושלים, בעזרתם הנדיבה של הרב פרופ' י' תבורי ושל פרופ' ד' קאסוטו. תודתי נתונה להם וכן לרב שלמה עראקי-כ"ץ, מייסד בית הכנסת בית יהודה שבירושלים, שסייע בצילום תמונה 4.



תמונה 3. הגבהת ספר התורה על ידי שני אנשים, כשפני הכתב אל העם.
על פי דוגמה מבית הכנסת הגדול בליוורנו



תמונה 4. הגבהת ספר תורה לפי מנהג תימן

ברכת חתנים וברכת אבלים

מנחם כ"ץ ומרדכי סבתו

"מעשה באחד מגדולי כבול שהיה משיא את בנו וברביעי שלו זימן אצלו אורחים. משאכלו ושתו והטיבו את לבם אמר לבנו עלה והביא לנו חבית של יין מן העלייה. כיון שעלה הכישו נחש ומת. המתין לירד ולא ירד. אמר אין אני עולה ורואה מה טיבו שלבני? עלה ומצאו שהכישו נחש ומת והוא מוטל בין החביות. המתין עד שגמרו סעודתן. אמר להן רבותי לא לברך את בני ברכת חתנים באתם – ברכו עליו ברכת אבלים, לא להכניס את בני לחופה באתם – הכניסוהו לקברו" (ויקרא רבה פרשה כ). לעילוי נשמתם הטהורה של החכם הרופא ד"ר דוד אפלבוים הי"ד ושל בתו נאוה הי"ד, שנרצחו בידי בני עוולה ערב יום חתונתה, ולא זכה האב לומר על בתו ברכת חתנים וברכנו אנו על שניהם ברכת אבלים. "הרנינו גויים עמו כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו וכפר אדמתו עמו".

פתיחה – מספר הברכות בברכת חתנים

שנינו במסכת מגילה פרק ד משנה ג: "אין אומרים ברכת אבלים וחתנים... פחות מעשרה".¹ זהו המקום היחיד במשנה שבו נזכרת ברכת חתנים. המשנה לא פירשה מהי

1 על פי כתב יד קאופמן. כך הוא הנוסח גם בכל העדים המדויקים של סדר המשנה, לרבות נוסח משנת הרמב"ם, וכן הוא בנוסח משנת הירושלמי (והעיר על נוסחת הירושלמי בעל "תוספות יום טוב"). גם ב"מלאכת שלמה", שלפניו עמד הנוסח "ברכת אבלים ותנחומי אבלים וברכת חתנים" העיד שר' יהוסף ז"ל מחק "ותנחומי אבלים". בעדי נוסח של המשנה בתלמוד הבבלי (כ"י אוקספורד 366, גטינגן 3, וטיקן 134, לונדון 400, מינכן 95 ונוסח הדפוסים, החל מדפוס פיזרו שהוא הדפוס הראשון של בבלי מגילה) הנוסח הוא: "ברכת אבלים ותנחומי אבלים וברכת חתנים" (מגילה כג ע"ב), וכן הוא בפירושו של רש"י למשנה שם. ואולם, סוגיית הבבלי במגילה שם, הדנה בברכת אבלים ובברכת חתנים, מתעלמת מתנחומי אבלים. גם התוספתא במגילה, פ"ג הי"ב (מהד' ליברמן, נויארק: בית המדרש לרבנים שבאמריקה, תשכ"ב, עמ' 356), דנה בברכת אבלים ובברכת חתנים ומתעלמת מתנחומי אבלים. ברור אפוא שהנוסח המקורי של המשנה לא כלל את המילים "ותנחומי אבלים". ראה ל' גינצבורג, פירושים

ברכת אבלים ומהי ברכת חתנים.² ברכת חתנים לא נתפרשה גם בתוספתא ובירושלמי, וכן לא נתפרשה בסוגיית הבבלי במגילה שם (כג ע"ב).³ המקור היחיד לתוכנה של ברכת חתנים הוא בבבלי כתובות ז ע"ב – ח ע"א:⁴

תנו רבנן: מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה. אמר רב יהודה: והוא שבאו פנים חדשות.

מאי מברך?

אמר רב יהודה:⁵ מברך

[1] ברוך שהכל ברא לכבודו;

[2] ויוצר האדם;

[3] ואשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו, והתקין לו ממנו בנין עדי

עד, ברוך אתה ה' יוצר האדם;

[4] שוש תשיש ותגל העקרה, בקיבוץ בניה לתוכה בשמחה, ברוך אתה ה' משמח

ציון בבניה;

[5] שמח תשמח ריעים האהובים, כשמחך יצירך בגן עדן מקדם, ברוך אתה ה'

משמח חתן וכלה;

[6] ברוך אתה ה', אשר ברא ששון ושמחה, חתן וכלה, גילה, רינה, דיצה, חדוה,

אהבה ואחוה, שלום וריעות, מהרה ה' אלהינו ישמע בערי יהודה ובחוצות

ירושלם קול ששון וקול שמחה, קול חתן וקול כלה, קול מצהלת חתנים מחופתם

ונערים ממשתה נגינתם, ברוך אתה ה' משמח חתן עם הכלה.

לשש ברכות אלה צירפו גאונים וראשונים את ברכת הגפן,⁶ וכך נוצר הביטוי "שבע

וחידושים בירושלמי, ניו יורק, תש"א, ב, עמ' 69. ראה גם א' שכטר, המשנה בבבלי ובירושלמי, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ט, עמ' קטו. יצוין שבשום מקום אחר במשנה לא נזכר המושג "תנחומי אבלים".

2 ברכת חתנים מכוונה בשם זה אף שהיא מופנית הן לחתן והן לכלה משום שהיא נאמרת בבית חתנים, להבדיל מברכת אירוסין הנאמרת בבית אבי הכלה.

3 ברוב עדי הנוסח של בבלי מגילה, לרבות נוסח הדפוס, סדרם של פרקים שלישי ורביעי הפוך מסדרם במשנה. ראה סיכום פרט זה אצל א' סגל, "מסורות הנוסח של בבלי מגילה", עבודת דוקטור, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשמ"ב, עמ' כב–כד. וראה עתה מ' סבתו, "פרשת ראש חודש כיצד קורין אותה?" (בנספח), תרביץ, עד (תשס"ה), [בדפוס].

4 הנוסח שהועתק כאן הוא על פי דפוס ונציה רפ"א בהשלמת הקיצורים, והוא זהה כמעט לחלוטין לנוסח דפוס וילנא. לשינויי הנוסחאות ראה מסכת כתובות מהדורת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים, תשל"ב. ראה גם את החומר שאסף ע' הילדסהימר, "תולדות ברכות אירוסין ונשואין", סיני, י (תש"ב), עמ' קז–קט. שינויים החשובים לענייננו יצוינו להלן.

5 בתחילת מסכת כלה (מהד' היגר, ניו יורק, תרצ"ו) מובאת מסורת זו בשם לוי, ושם נזכרות שבע ברכות (יחד עם ברכת הגפן). אלא שמסורת זו אינה מקורית, והיא הושפעה מאזכורו של לוי בהמשך הסוגיה בבבלי שם, ראה ד' וד' שפרבר, ריש כלה ומאי חופה, ירושלים: הוצאת המחברים, תשס"ב, עמ' 21 (בניגוד לדעתם של פלוסר וספראי [להלן, הערה 16], עמ' 457, שראו בנוסח כלה רבתי את הנוסח העיקרי).

6 רבנו תם בספר הישר – תשובות (מהד' ר"ש רוזנטל, ברלין, תרנ"ח, סי' מה, עמ' 82) כותב:

ברכות" שהשתמשו בו גאונים וראשונים.⁷ הביטוי "שבע ברכות" אינו נזכר כלל בספרות התלמודית בהקשר של ברכת חתנים.⁸ מסורת שונה ממסורת הבבלי נשתמרה לנו בספר החילוקים שבין אנשי מזרח ובני

"דלא מצינו כוס בתלמוד אלא אמרין בריך שית... ונהגו כוס ור' יהודאי הנהיגו". מלשון התשובה בתשובות הגאונים, מהד' א"א הרכבי (בתוך: זכרון לראשונים, מחברת ד, ברלין, תרמ"ז, סי' סה, עמ' 30) הסיק מ' מרגליות, החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, ירושלים, תרח"ץ, עמ' 144, הערה 3, שברכת הכוס היא כבר מזמן הסבוראים. כך סבור גם ב"מ לוין, אוצר חלופי מנהגים בין בני ארץ ישראל ובין בני בבל, ירושלים, תש"ב, עמ' 58, וזאת לאור העובדה שברכת הכוס נזכרת כבר במסכת סופרים. [יצוין שמרגליות ולוין פרסמו את מהדורותיהם לספר החילוקים במקביל, ולכן אין למצוא התייחסות של האחד לחברו. מרגליות פרסם את מהדורתו בשנת תרצ"ח, ולוין פרסמה בהמשכים בסיני, א-ד (תרצ"ז-תרצ"ט), ולאחר מכן כספר בשנת תש"ב.]

7 לריכוז האזכורים של הביטוי "שבע ברכות" בהקשר של ברכת חתנים והוספת ברכת היין ראה מרגליות (לעיל, הערה 6), עמ' 143-144; וביתר הרחבה במסכת כתובות, מהד' מכון התלמוד הישראלי השלם, עמ' מ-מא הערה 1, וראה גם שפרבר (לעיל, הערה 5), עמ' 21-25. לא כל הראשונים סברו שברכת היין היא המשלימה את מספר הברכות לשבע. בכלבו, ונציה, ש"ז, סימן עה נאמר: "והם שבע עם ברכת היין. ושמענו בשם הגאונים ז"ל שהיו מברכין ברכת חתנים על ההדס ואז באמת הם שבע". יצוין שברכת ההדס (בורא עצי בשמים) נזכרת (יחד עם ברכת היין) גם בסידור רס"ג עמ' קח, וגם הרמב"ם בהלכות אישות פ"י ה"ד הזכיר מנהג זה (כך נמצא גם בסידורי תימן [נוסח בלדי], ראה למשל סידור "שיח ירושלם" [בעריכת הרב י' קאפח], קרית אונו: מכון מש"ה, תשנ"ג, עמ' רצג). מצאנו בראשונים גם דעה שהברכה המשלימה לשבע היא ברכת "שהשמחה במעונו", ראה בעיטור, מהד' רמ"י, ח"ג, סד ע"ג: "ושהשמחה דקאמר לאחר ז' לאו ברכה היא אלא זכרון שמחה היא ותדע שהרי קודם כניסתן לחופה מברכין אותה ואי ברכה היא היכי מברכין לה אלא לאו ש"מ זכרון דברים בעלמא היא. ומסתב' לן דברכה היא וז' ברכות הן חוץ מבפה"ג ובורא עצי בשמים דרגילו לברוכי". להצעה אחרונה זו מסכים הילדסהיימר (לעיל, הערה 4), עמ' קיב-קיג.

אלא שכל הצעות אלו אינן נראות מקוריות. בקשר לברכת היין ראה שפרבר (לעיל, הערה 5), עמ' 25 שמסכם: "ברור כי בבבל בתקופת התלמוד לא נהגו בברכת חתנים על הכוס ורק בתקופת הגאונים הקדמונים תקנו תקנה זו" [זאת בניגוד לארץ-ישראל שבה נהגו לברך על כוס יין בתקופת התלמוד, כפי שכבר העיר ר"י תמר, עלי תמר, סדר נשים (בעריכת א"צ רבינוביץ), גבעתיים: עתיר, תשמ"ב, ירושלמי סוטה ח, ה, כב ע"ד, והפנה לבראשית רבה ח, יג (מהד' תיאודור-אלבק, ירושלים: ספרי ואהרמן, תשכ"ה², עמ' 66): "ויברך אותם א-להים... אמר ר' אבהו נטל הקב"ה כוס ברכה ובירכן". למרות היסוסיו של שפרבר שם נראית לנו ראייה זו מכרעת. אפשר שנשתמר לנו רמז לקידושין על כוס יין אף בתקופת התנאים, ראה דבריו של ש' ליברמן בתוספתא כפשוטה, נויארק: בית המדרש לרבנים שבאמריקה, תשל"ג, ח, עמ' 931]. מסתבר כי גם הוספת ברכת ההדס היא מאוחרת לתלמוד. גם לטענה שברכת "שהשמחה במעונו" מצטרפת לשבע הברכות אין ראיות מספיקות, וראה מה שנכתוב על ביטוי זה "שבע ברכות" בסוף המאמר סעיף י.

8 השווה לדבריו של התשב"ץ ח"ג סי' סה: "ולא נזכר ז' ברכות בשום מקום".

ארץ-ישראל. כך נאמר שם בסימן כח: "א"מ מברכין <את> החתן בשבע ברכות ובני א"י בג'".⁹

נוסח שבע ברכות של בני בבל ידוע לנו, כאמור, מהסוגיה בכתובות ז ע"ב,¹⁰ ואולם נוסח שלוש הברכות של בני ארץ-ישראל אינו ידוע.¹¹

היו שרצו לבטל כליל עדות זו, הן מפני שלא נמצאה עדות למסורת זו במקורותינו, והן מפני שבסוגיית הבבלי שם נאמר במפורש שלוי בירך בשמחת נישואיו של ר' שמעון בנו של רבי חמש ברכות במקום שש, ופירש הבבלי שהוא לא בירך ברכת יוצר האדם. אם נצרף לברכותיו של לוי את ברכת הגפן, שכאמור אינה נזכרת בבבלי, נקבל שש ברכות. מסורת זו, המתייחסת לחכמים ארץ-ישראליים, סותרת אפוא את האמור בספר החילוקים. מתוך כך שיערו אותם חוקרים שבמקור נאמר בספר החילוקים שבני ארץ-ישראל בירכו שש ברכות. המילה "שלש" היא לדעתם שיבוש של המילה "שש".¹²

אלא שכבר העיר, בצדק, מרגליות שאין לשבש את כל עדי הנוסח של ספר החילוקים.¹³ על כך יש להוסיף את האמור בתוספתא ברכות פ"ג הכ"ג שברכת אבלים כללה בין ברכה אחת לשלוש ברכות. מתוך ההקבלה הרחבה הקיימת בין טקסי אבלות לבין טקסי נישואין, שעמדו עליה חוקרים רבים,¹⁴ נראית עדות זו על שלוש ברכות לחתן

9 מרגליות (לעיל, הערה 6), עמ' 83. ראה גם מהדורתם של י' מילר (חלוף מנהגים בין בני בבל לבני ארץ-ישראל, וינה, תרל"ח [ד"צ: ירושלים, תש"ל]) ושל לוין (לעיל, הערה 6). ראה גם ז' אלקין, הנוסח הקראי של "ספר החילוקים בין בני ארץ ישראל לבני בבל", תרביץ, סו (תשנ"ז), עמ' 110.

10 המפרטת אמנם רק שש ברכות, אלא שהמסורת בספר החילוקים מכירה כבר את הוספת הברכה השביעית, ראה לעיל, הערה 7.

11 ראה דבריו של מרגליות (לעיל, הערה 6), עמ' 144: "נוסח ברכת חתנים של בני ארץ ישראל לא הגיע לידינו", וכן ליברמן, תוספתא כפשוטה לברכות, עמ' 50: "ואין אנו יודעים מה היה הנוסח שלהם בשלש ברכות של חתן".

12 ראה ר' חיים סתהון, ארץ חיים, ירושלים, תרס"ח, קכח ע"ב; י' שור, המאסף (בעריכת בן ציון קויאנקה), תרע"א, שנה טז, כרך ב, חוברת ג, דף ל עמוד א. השערה זו צוטטה על ידי לוין (לעיל, הערה 6), עמ' 58 הערה ז, ומדבריו נראה שהוא מסכים לה. להצעה זו הסכים גם הילדסהיימר (לעיל, הערה 4), עמ' קיא.

13 מרגליות (לעיל, הערה 6), עמ' 143 הערה 1.

14 ראה למשל י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים: יד לתלמוד, 1991, עמ' 282–285, ושם ביבליוגרפיה; ובפירוט רב ובהרחבה בספרו של גליק, אור נגה עליהם (להלן, הערה 20), שכותרת המשנה שלו "הזיקה שבין מנהגי נישואין למנהגי אבילות במסורת ישראל" מעידה על תוכנו; וכן בספרו של נ' רובין, שמחת החיים: טקסי אירוסים ונישואים במקורות חז"ל, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2004. אחד הביטויים המובהקים להקבלה זו הוא בלשונה של המשנה שהובאה בתחילת המאמר "ברכת אבלים וחתנים".

בארץ-ישראל טבעית ביותר.¹⁵ לעדות הסותרת העולה, לכאורה, מסוגיית הבבלי הנזכרת נתייחס בסוף דברינו [סעיף ח].

כאמור, נוסח ברכות אלו לא נמסר לנו בשום מקום. מספר הצעות הוצעו בעבר לשחזור שלוש ברכות אלו. במאמר זה אנו מבקשים לסכם את הנאמר בסוגיה זו, ולפתוח מחדש את הדיון בשאלה זו.

א. סקירת הצעות השחזור לברכת חתנים על פי מסורת ארץ ישראל

הראשון שניסה לשחזר את הברכות היה י' מילר במהדורתו לספר חלוף המנהגים (לעיל, הערה 9), עמ' 27–28. לדעתו, העובדה שמברכים את ברכת "אשר ברא" כל שבעה גם בלא פנים חדשות מוכיחה שבכךה זו היא קדומה. ברכות "שהכל ברא לכבודו" ו"שוש תשיש" הן לדעתו מאוחרות, כיוון שאינן עוסקות בעניין הזיווג. את ברכות "אשר יצר" ו"יוצר האדם" הוא רואה ככפילות, ולדעתו ברכת "יוצר האדם" היא הקדומה, ובלשונו: "ברכת אשר יצר היא הנוספת ולשונה מורה שהיא מזמן אחרון". מכאן מסקנתו שלוש הברכות הקדומות הן: "יוצר האדם", "שמח תשמח" ו"אשר ברא", והוא מסכם: "בא"י החזיקו במנהג הקדמונים והיו אומרים אלה הג' ברכות".

טיעונים אלו של מילר אינם יוצאים מגדר השערה גרידא. העובדה שנוהגים לברך ברכת "אשר ברא" כל שבעה אינה מספיקה כדי להוכיח שהיא קדומה. להשערתו שברכת "יוצר האדם" היא המקורית ו"אשר יצר" היא הנוספת לא הביא כל תימוכין. מלשונו משמע שראה בנוסח הארוך הרחבה של הנוסח הקצר. ואולם, טיעון זה אינו הכרחי. גם לטענה שברכת "שמח תשמח" היא קדומה לא הובאה כל ראיה, מלבד העובדה שבכךה זו עוסקת בעניין הזיווג.

פלוסר וספראי סבורים שברכת "אשר יצר" היא הקדומה כיוון שיש בה מוטיבים המצויים כבר בספר טוביה.¹⁶ את ברכת "יוצר האדם" הם רואים כהכפלה של "אשר יצר", בגלל חתימתן הזוהה. גם את ברכת "אשר ברא" הם רואים כהכפלה של הברכה שקדמה לה, "שמח תשמח", בגלל חתימתן הזוהה. לברכת "אשר יצר" הם מצרפים את ברכת "שהכל ברא לכבודו", שלדעתם "ודאי קדומה היא, עוד מימי התנאים".¹⁷ ביחס

15 הקבלה זו מלמדת שברכת חתנים כללה שלוש ברכות כבר בתקופת התנאים. אין אפוא לקבל את הצעתו של גרונר (צ' גרונר, ברכות שנשתקעו, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ד, עמ' רלט–רמ) הסבור כי "הנוהג בא"י השתנה מתקופת האמוראים (הדור השלישי) ועד לתקופת החילוקים".

16 ראה ד' פלוסר וז' ספראי, "בצלם דמות תבניתו", ספר אריה זליגמן (בעריכת י' זקוביץ וא' רופא), ירושלים: רובינשטיין, תשמ"ג, עמ' 453–461 [= ד' פלוסר, יהדות בית שני, קומראן ואפוקליפטיקה, ירושלים: יד בן-צבי, תשס"ב, עמ' 42–50]. וזה לשון טוביה בתפילתו בליל כלולותיו: "ואתה עשית את האדם ותעש לו את חוה אשתו לעזר משענת, ומשניהם נולד זרע בני האדם. ואתה אמרת לא טוב היות האדם לבדו, נעשה לו עזר כנגדו" (טוביה ח, 6). העתקנו את התרגום שהביאו פלוסר וספראי שם בעמ' 43. השווה לתרגומו של ד' היליר, ספר טוביה, בתוך: הספרים החיצוניים, מהד' א' כהנא, ב, תל אביב, תרצ"ז, עמ' שלב.

17 לקביעה זו לא הביאו כל ראיה, למעט הפניה לדברי ר' יהודה בתוספתא מגילה פ"ד הי"ד. אלא

לברכה השלישית הם מתלבטים בין ברכת "שוש תשיש" לברכת "שמח תשמח", ומציעים ש"אולי שתי הברכות הללו היו פעם ברכה אחת שעניינה היה שמחה".

אלא שמלבד המוטיבים המקבילים לברכת "אשר יצר" שנמצאו בספר טוביה לא הביאו לדבריהם ראיות של ממש.¹⁸ גם טיעונם שברכת "אשר ברא" כופלת את ברכת "שמח תשמח" בגלל חתימתן הזוהי אינו תקף, לדעתנו, שכן בהמשך דברינו נבקש להראות שהזהות בחתימת ברכת "שמח תשמח" ו"אשר ברא" קיימת רק במסורת הבבלית המאוחרת של ברכות אלו, ואילו במקורן היו החתימות של שתי ברכות אלו שונות זו מזו. שם גם נבאר את ההבדל בתוכנן של שתי ברכות אלו.

הצעה נוספת הציע בר-אילן.¹⁹ לדעתו "מסתבר אם כן שנוסח ארץ ישראל הכולל שלוש ברכות היה: (א) ברכת 'יוצר' או 'בורא', במטבע זו או אחרת... (ב) ברכת ירושלים, במטבע זו או אחרת; (ג) שמחת חתן וכלה, במטבע זו או אחרת". השיקול שהנחה אותו, בדומה לשיקול שהנחה את פלוסר וספראי, הוא הכפילות הקיימת בחלק מנושאי הברכות בבבלי. שלוש הברכות הראשונות עוסקות, לדעתו, באותו נושא: "אשר יצר" היא הרחבה של "יוצר האדם", ו"יוצר האדם" היא כפילות של "שהכל ברא לכבודו", שניתן גם לנסחה "שברא" (שיכול להתחלף ב"יצר") הכל לכבודו. שלוש ברכות אלו הן, אפוא, לדעתו פיתוח ושינוי נוסח של ברכת "יוצר האדם" או "בורא האדם". שתי הברכות האחרונות עוסקות בשמחת חתן וכלה וחתימתן זהה, לכן לדעתו הן הכפלה ובמקור נאמרה רק אחת מהן.

את הסתייגותנו מהטיעון האחרון ציינו לעיל. כמו כן קשה, לדעתנו, לראות כפילות בין ברכת "שהכל ברא לכבודו" לבין ברכת "יוצר האדם".

בשאלת שחזור הברכות שנהגו בארץ-ישראל עסק גם גליק.²⁰ בתחילה הוא מצטט את דעתו של מילר ואת דעתם של פלוסר וספראי, בלא להכריע בדבר. לאחר מכן הוא מבקש להסיק מלשון השאלות שבשלב ראשון הייתה ברכת חתנים רק ברכה אחת ("אשר ברא" או "אשר יצר"), ורק בשלב שני התפתחה הברכה לשלוש ברכות. לא נדון כעת בראייתו מלשון השאלות, נאמר רק שהשערתו שבשלב קדום כללה ברכת חתנים ברכה

שבתוספתא שם אין כל התייחסות לתוכן ברכת חתנים.

18 כבר העיר על חולשת דבריהם רובין (לעיל, הערה 14), עמ' 252. אלא שרובין מבקש לתמוך את השערתם באמצעות ההקבלה שבין ברכות אבלים לברכות חתנים. לאחר בירור תוכנן של ברכות אבלים הוא מסיק שהמסר בברכות אלו מופנה אל הכלל ולא כלפי האבלים באופן ספציפי. משום כך יש לבחור, לדעתו, מבין ברכות החתנים את הברכות שהמסר שלהן כללי. ברכות אלו הן "שהכל ברא לכבודו", "יוצר האדם" וברכת "שוש תשיש". לדעתנו, יש אמנם לשחזר את ברכות החתנים על ידי הקבלתן לברכות אבלים, ואולם דבריו של רובין שהמסר של ברכות אבלים מופנה אל הכלל ולא אל האבלים תמוהים בעינינו, וממילא גם שחזורו, לדעתנו, אינו תקף. עצם הרעיון לבחור משש הברכות דווקא את הברכות שאינן מתייחסות לשמחת הנישואין נראה בעינינו תמוה.

19 מ' בר-אילן, "ברכת 'יוצר האדם' – מקומות הופעתה, תיפקודה ומשמעותה", *HUCA*, 56 (1985), החלק העברי, עמ' יב, הערה 9.

20 ש' גליק, אור נגה עליהם – הזיקה שבין מנהגי נישואין למנהגי אבלות במסורת ישראל, אפרת: [חש"ה], תשנ"ז, עמ' 241–246.

אחת בלבד היא השערה מסתברת בעינינו, ואולם אין בה כדי לתרום לשחזור שלוש ברכות הנישואין של מנהג ארץ-ישראל.

ויינפלד ביקש למצוא עקבות ברכות אלו בקטע מגילה מקומראן העוסק בטקס חתונה.²¹ הוא מוצא שם עקבות לשלושה נושאים המצויים, לדעתו, בברכת חתנים, והם שהיוו את נושאי שלוש הברכות של ברכת חתנים בארץ-ישראל: 1. יצירת האדם הבאה מכוח פרייה ורבייה, שמקורה הראשון באדם וחיה הנזכרים בברכת חתנים; 2. שמחת החתן והכלה על רקע אהבה, אחווה ורעות הקשורים בכך; 3. שמחת ירושלים, שברחובותיה בוקעים קולות ששון ושמחה.

אלא שדבריו אלו של ויינפלד כלליים ביותר, וקשה לשחזר על פיהם את ברכת החתנים בארץ-ישראל. גם ההקבלה שהוא מציין לה (שם, עמ' 165) בין תוכן הקטע לנושאים אלו היא כללית ביותר.

בדומה לדבריו של ויינפלד, ואולי בעקבותיו, כתב א' שנאן: "על פי מסורת מימי הגאונים נהגו בארץ ישראל לברך שלוש ברכות בלבד. דומה שהכוונה לברכות הרביעית, החמישית והשישית שבנוסח שלפנינו. שלוש ברכות אלה בנויות כחטיבה סגורה אחת וכוללות את שלושת הנושאים המרכזיים של ברכות הנישואין: בריאת האדם, שמחת ירושלים ושמחת הזוג".²² להשערה זו לא הובאו תימוכין, וקשה לדעת מה הן ראיותיו של שנאן לדבריו.²³

ב. נוסח ברכת אבלים כבסיס לשחזור ברכת חתנים

הבסיס העיקרי לשחזור נכון של הברכות הוא, לדעתנו, בהשוואה שבין ברכת אבלים לברכת חתנים.²⁴ לעיל הזכרנו טיעון זה כדי לדחות את השערות התיקון שביקשו לבטל את מסורת ספר החילוקים. לדעתנו טיעון זה יפה גם כדי לשחזר את תוכן הכללי של שלוש ברכות החתנים במסורת ארץ-ישראל. אנו נלך בעיקר בעקבות הערותיו של ליברמן בפירושו לתוספתא ברכות פ"ג הלכות כג-כד.²⁵ צירופן יחד של הערותיו של ליברמן, תוך כדי בדיקתן ובחינתן מחדש, יוכל לדעתנו להוביל לשחזור שלוש הברכות.²⁶

21 מ' ויינפלד, הליטורגיה היהודית הקדומה, ירושלים: מאגנס, תשס"ד, עמ' 158–159 [= "הליטורגיה בקומראן", מ' ברושי ואחרים (עורכים), מגילות מדבר יהודה: ארבעים שנות מחקר, ירושלים: מוסד ביאליק והחברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, תשנ"ב, עמ' 160–161]. סימנו של הקטע מקומראן הוא 4Q502. הקטע פורסם על ידי: M. Baillet, *DJD*, VII (1982), p. 83.

22 סידור אבי חי, ערך וביאר א' שנאן, ירושלים: ידיעות אחרונות – ספרי חמד, תש"ס, כרך: תפילות וברכות לבית ולמשפחה, עמ' 34.

23 ראה גם את השערותיו של י' תמר (לעיל, הערה 7), כתובות, עמ' עד ועמ' עו.

24 ראה מה שכתבנו על כך לעיל, הערה 14 והערה 18. נחזור ונזכיר שוב שהניסוח של המשנה "ברכת אבלים וחתנים" יש בו כדי לחזק השוואה זו. ראה גם להלן, הערה 45.

25 תוספתא כפשוטה, א, עמ' 49–53.

26 יצוין שהן פרנקל (לעיל, הערה 14) והן גליק (לעיל, הערה 20) ציטטו חלק מהערותיו של

נפתח אפוא בבדיקת נוסחה של ברכת אבלים.

שני מקורות עיקריים מצויים בידינו לנוסחה של ברכת אבלים. התוספתא בברכות פ"ג הכ"ג, ובבלי כתובות ח ע"א. נציב אותם זה מול זה:

תוספתא ברכות פ"ג הכ"ג

בבלי כתובות ח ע"ב

מקום שנהגו לומר ברכת אבלים שלש
— או' שלש. שחים — אומר שחים.
אחת — אומר אחת.

[על פי דפוס ונציה, ראה לעיל, הערה 4]
כי הא דרב חייא בר אבא מקרי בניה דריש
לקיש הוה,
ואמרי לה: מתני בריה דריש לקיש הוה.
שכיב ליה ינוקא.

יומא קמא לא אזל לגביה,
למחר דבריה ליהודה בר נחמני מתורגמניה.
אמר ליה: קום אימא מילתא כל קביל ינוקא.
פתח ואמר: "וירא ה' וינאץ מכעס בניו
ובנותיו" — דור שאבות מנאצים להקב"ה,
כועס על בניהם ועל בנותיהם ומתים כשהם
קטנים. ...²⁷

אמר ליה: קום אימא מילתא כנגד שבחו של
הקדוש ברוך הוא.

פתח ואמר: האל הגדול ברוב גדלו, אדיר
וחזק ברוב נוראות, מחייה מתים במאמרו,
עושה גדולות עד אין חקר ונפלאות עד אין
מספר, ברוך אתה ה' מחייה המתים.

אמר ליה: קום אימא מילתא כנגד אבלים.
פתח ואמר: אחינו המיוגעים המדוכאים
באבל הזה, תנו לבבכם לחקור את זאת, זאת
היא עומדת לעד, נתיב הוא מששת ימי
בראשית, רבים שתו רבים ישתו, כמשתה
ראשונים כך משתה אחרונים, אחינו, בעל
נחמות ינחם אתכם, ברוך מנחם אבלים. ...
אמר ליה: קום אימא מילתא כנגד מנחמי

מקום שנהגו לומר ברכת אבלים שלש,
כולל את הראשונה בתחיית המתים
וחותם בה "מחיה המתים".

שניה בתנחומי אבלים

וחותם בה "מנחם עמו בעירו".²⁸

ליברמן בעניין זה, אלא ששניהם הזכירו הערות אלה רק כדי להראות את ההקבלה הקיימת בין
ברכת חתנים לברכת אבלים ולא הסיקו מכך את המסקנה בדבר שחזור שלוש ברכות החתנים
בארץ-ישראל. הדבר בולט ביותר בספרו של גליק שהזכיר את הערותיו של ליברמן רק בסעיף
שכותרתו "הקבלה בין תוכנן של ברכות חתנים וברכת אבלים", עמ' 264–266, אבל לא הזכיר
בסעיף שלפני כן, שכותרתו "מספר הברכות ונוסחן", בעמודים 241–246.

27 בספר מתיבות, ירושלים, תרצ"ד, עמ' 13 נוספה חתימה "ב"א י"י דיין האמת", ולא מצאנו חבר
לגרסה זו.

28 כך בנוסח וינה והדפוס. בכ"י ערפורט הנוסח הוא "מנחם עמו ועירו", וראה על כך להלן.

אבלים.

פתח ואמר: אחינו גומלי חסדים בני גומלי חסדים המחזיקים בבריתו של אברהם אבינו, ... אחינו, בעל הגמול ישלם לכם גמולכם, ברוך אתה משלם הגמול.

אמר ליה: קום אימא מילתא כנגד כל ישראל. פתח ואמר: רבון העולמים, פדה והצל, מלט והושע עמך ישראל מן הדבר ומן החרב ומן הביזה ומן השדפון ומן הירקון ומכל מיני פורעניות המתרגשות ובאות לעולם, טרם נקרא ואתה תענה, ברוך אתה עוצר המגפה.

שלישית בגמילות חסדים ואינו חותם.

כבר עמד רמב"ן על ההבדלים שבין התוספתא לבבלי, וכתב שלפנינו מנהגות חלוקים.²⁹ למעשה, נושאייהן של שלוש הברכות בתוספתא זהים לנושאייהן של שלוש הברכות הראשונות בבבלי. אלא שעל פי הבבלי נוספה ברכה רביעית שאיננה בתוספתא. כמו כן, בברכה השנייה החתימה שונה, ובברכה השלישית אין, לפי התוספתא, חתימה. כיוון שאנו מבקשים לשחזר את ברכת חתנים בארץ-ישראל בהקבלה לברכת אבלים יש, באופן טבעי, להעדיף לצורך זה את מסורת התוספתא. אף שגם הבבלי מוסר את הסיפור בשם חכמים ארץ-ישראליים, מכל מקום אפשר שהמסורת עוצבה בבבלי על פי מנהגים בבליים.³⁰

תחילה יש להקדים ולומר שמבנה הברכות לפי התוספתא יש בו היגיון פנימי ברור. הברכה העיקרית היא האמצעית והיא עוסקת, לפי התוספתא, בתנחומי האבלים, ועל שמה נקראת הברכה כולה ברכת אבלים.³¹ יש אמנם לתמוה מה ראתה התוספתא לחתום בה "מנחם עמו בעירו", ולא בחתימה הנראית מתאימה הרבה יותר "מנחם אבלים", שהיא החתימה הנזכרת בבבלי. נראה שבכך מבטאת התוספתא את הרעיון שנחמת האבלים היא בבניין ירושלים, מעין מה שאומר הנביא "כאיש אשר אמו תנחמנו כן אנכי אנחמכם ובירושלים תנוחמו" (ישעיה סו:יג).³² לברכה זו מקדימים ברכה המכוונת כנגד

29 תורת האדם, בתוך: כתבי ר' משה בן נחמן, מהד' שעוועל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ד, עמ' קנד.

30 השווה להערתו של גינצבורג (לעיל, הערה 1), עמ' 69 הערה 50: "כל אלה הברכות נאמרו שם על שם יהודה בר נחמני שסדרן לפני ריש לקיש. ואולם אף שאלה החכמים בני ארץ ישראל הם, לא נתמה אם הסגנון שקבעו הם נשתנה מעט בבבל על ידי חכמי בבל כדי להסכים למנהג מקומם".

31 כבר עמד על כך הרמב"ן בתורת האדם (לעיל, הערה 29), שם.

32 אף לדעת גינצבורג (לעיל, הערה 1), עמ' 69, החתימה שבתוספתא היא עיקר (אם כי אין הוא מנמקה), והשינוי בבבלי נובע מההלכה המקובלת על הבבלי שאין חותמין בשתיים (ברכות מט ע"א). לכך יש לצרף את דבריו של גינצבורג, גנזי שכטר, ב, נויארק, תרפ"ט, עמ' 519, שהראה כי בירושלמי מצויות מספר חתימות בשתיים, ולדעתו בארץ-ישראל לא הקפידו על ההוספות שבחותמי ברכות. אלא שבפירושים וחיידושים, ג, עמ' 400 ואילך, התלבט בפרט זה, עיין שם. יצוין שדברי גינצבורג בנויים על נוסח כ"י ערפורט בתוספתא הגורס, כאמור (לעיל, הערה 28),

המת. בברכה המקבילה בבבלי היא נקראת ברכה כנגד שבחו של מקום. נראה שכוונת הדברים היא לומר שלפני שמנחמים את האבלים על מה שאירע ומשתתפים בכך בצערם, יש להקדים ולדבר בשבחו של מקום כדי שתנחומי האבלים לא יתפרשו כהתרסה כלפי מעלה. לפי מסורת הבבלי, לברכה זו הקדים הדרשן דברים כנגד המת עצמו, ובדברים אלה הצדיק הדרשן במפורש את הדין.³³ אפשר שגם לפי מסורת התוספתא כללה ברכה זו גם אלמנט זה של צידוק הדין יחד עם המוטיב של תחיית המתים. הצד השווה הוא ששני מוטיבים אלו עוסקים במת, במה שקרה ובמה שאנו מאמינים שיקרה. צירוף זה מצוי למעשה בברכה שנאמרת על ראיית קברי ישראל, וכך נאמר בבבלי (ברכות נח ע"ב):

תנו רבנן: הרואה קברי ישראל אומר:

ברוך אשר יצר אתכם בדין, וזן אתכם בדין, וכלכל אתכם בדין, ואסף אתכם בדין, ועתיד להקימכם בדין.

מר בריה דרבינא מסיים בה משמיה דרב נחמן:

וידוע מספר כולכם, והוא עתיד להחיותכם ולקיים אתכם, ברוך מחיה המתים.

לענייננו חשובה יותר נוסחת הירושלמי (ברכות ט, ב, יג ע"ד):

העובר בין הקברות מהו אומר. בא"י מחיה המתים.

ר' חייא בשם ר' יוחנן: ברוך נאמן בדברו ומחיה מתים.

ר' חייא בשם ר' יוחנן: היודע מספרכם הוא יעורר אתכם, הוא יגלה את העפר מעל עיניכם. בא"י מחיה המתים.

ר' אלעזר בשם ר' חנינא: אשר יצר אתכם בדין וכלכל אתכם בדין וסילק אתכם

"מנחם עמו ועירו", ולפי זה אכן יש כאן חתימה בשתיים. לעומתו סבור ליברמן כי הנוסח הנכון הוא נוסח שאר עדי הנוסח של התוספתא, שהוא "מנחם עמו בעירו", ונוסח ערפורט נוצר כתוצאה מריפוי האות ב"ת, ראה בתוספתא כפשוטה שם עמ' 51 הערה 68. להלן בסעיף ה נבקש להראות שהגרסה המקורית היא "מנחם עמו ועירו", כדברי גינצבורג, והיא שונתה בעדים האחרים כדי להתאימה להלכה הבבליה האוסרת לחתום בשתיים, עיין שם. השווה לנוסח חתימת ברכת השכיבנו בארץ-ישראל, "מנחם ציון ובונה ירושלים", חתימה המצויה בקטעי גניזה רבים, והיא גם נוסחת הירושלמי, ברכות ד, ה, ח ע"ג, על פי גרסת כתב יד רומי, ונוסח הרי"ד בסוף ספר המכריע נראה גינצבורג (לעיל, הערה 1), ג, עמ' 400 ואילך; N. Wieder, "Fourteen New Genizah Fragments of Saadya's Siddur, Together with a Reproduction of a Missing Part", *Saadya Studies* (ed. Erwin I. J. Rosenthal), [Manchester: University Press, 1943, p. 271, n. 2]. ייתכן שאף הנוסח "מנחם עמו בעירו" צריך להתפרש כ"מנחם עמו ועירו", והבי"ת משמשת כאן כו"ו, ראה י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים: מאגנס, תש"ס², עמ' 1223–1226. ראה גם ש"י פרידמן, "חופה בקידושין בברכת אירוסין, ודפוסי ספר אבודרהם", סיני, עו (תשל"ה), עמ' רסא–רסב, ובהערותיו שם. לדעתו הנוסח "על ידי חופה בקידושין" משמעו "על ידי חופה וקידושין".

לפי גרסת המתיבות (לעיל, הערה 27) סיים הדרשן דברים אלה בברכת צידוק הדין: "ב"א י"י דיין האמת".

בדין ועתיד להחיותכם בדין. [היודע מספרכם] הוא יגלה עפר מעיניכם. ברוך מחיה המתים.

במסורת הירושלמי יש מספר דעות לגבי נוסח הברכה. לפי שלוש הדעות הראשונות אין צורך להזכיר את המיתה בדין, כנראה משום שעיקר הברכה הוא על העתיד. ואולם לפי ר' אלעזר, לפני שאנו מזכירים את העתיד אנו צריכים לקשור לכך את העבר, היינו להצדיק את המיתה. אפשר אפוא שברכה מעין זו היא הברכה הראשונה של ברכת אבלים לפי התוספתא. לקמן נראה שניתן להביא חיזוק נוסף לסברה זו.

ברכה זו היא, כאמור, הברכה המקדימה את הברכה העיקרית העוסקת בתנחומי האבלים. כשם שיש ברכה לפני הברכה העיקרית – כך יש ברכה לאחריה, והיא קרויה בתוספתא ברכת גמילות חסדים. לפי המקבילה בבבלי ברכה זו עוסקת בשכר המנחמים וגומלי החסדים. גם כאן יש לתמוה מדוע לפי מסורת התוספתא אין לחתום בברכה זו.³⁴ ייתכן שאי החתימה בברכה זו באה כדי לא להסיט את מוקד הברכות מן האבלים אל המנחמים.³⁵

יש להניח שבמקום שבירכו ברכה אחת כללו את כל הנושאים בברכה זו, וחתמו "מנחם עמו בעירו" (או "מנחם לב אבלים", עיין לקמן), ובדומה לכך כתב רמב"ן בתורת האדם שם. מסתבר גם שהמנהג המקורי היה לברך ברכה אחת, והיא הורחבה בשלב שני לשלוש ברכות.

ראוי לציין שבתקופת הגאונים בטלה ברכת אבלים. כך נאמר בתשובת גאון: "ושש' מאי ברכת אבלים ומאי תנחומי אבלים. ברכת אבלים ברכת רחבה... והשתא איסתלקא לה".³⁶ וכך כתב רב האי: "ובכל מה ששמענו לא שמענו שהיה ברכת רחבה בבבלי".³⁷ למרות זאת שרדה בתקופת הגאונים ברכה שהיא ככל הנראה גלגולה המאוחר של ברכת אבלים שהייתה נוהגת בארץ-ישראל.³⁸ וזו לשון השאלה שנשאלו הן רב נטרונאי והן רב פלטוי:

34 השווה לדבריו של גינצבורג (לעיל, הערה 1), ב, עמ' 69, הערה 51: "קשה למצוא טעם למה לא חתמו בה כמו שחתמו בראשונה ובשניה", וראה בהמשך את הצעתו של ליברמן לפתרון קושי זה.

35 הסבר זה למבנה שלוש הברכות שונה מהסברו של גינצבורג (לעיל, הערה 1), עמ' 69. לדעתו יש להבדיל בין הברכה הראשונה, שנאמרה מפי האבלים עצמם, או מפי אחר בשבילם, ובה הם מביעים את בטחונם שה' ממית ומחיה, לבין שתי הברכות האחרות שהציבור מברך בהן את האבלים שינחמו מאבלם, ואת המנחמים שבעל הגמול ישלם להם שכרם.

36 ב"מ לוין, אוצר הגאונים, ד, ירושלים, תרצ"ב, משקין (=מועד קטן), התשובות, סימן קכד, עמ' 43, וראה שם את מקורותיו. התשובה יוחסה לרב נטרונאי (ראה דברי לוין שם, הערה א), אך לדעת ברודי היא ככל הנראה של רב האי גאון. ראה י' ברודי, תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון, ירושלים: מכון אופק, תשנ"ד, עמ' 443, סימן 9. ברכת רחבה היא כינויה הבבלי של ברכת אבלים, ראה בבלי מגילה כג ע"ב ומקבילות.

37 אוצר הגאונים (לעיל, הערה 36), סימן קכח, עמ' 44, וראה שם את מקורותיו. ראה דיונו של גרונר (לעיל, הערה 15), עמ' רסד ועמ' רע, על מעמדה של ברכת רחבה בבבלי בזמן האמוראים.

38 כהגדרתו של ד' רוזנטל, "לתולדות רב פלטוי גאון ומקומו במסורת ההלכה", שנתון המשפט העברי, יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 601.

ושכתוב במקומינו כשחוזרין עם האבל מן הקבר מברכים על הכוס ברוך אתה יי' מלך דיין הרחמים [שופט אמונות שדננו דין אמת ככתוב הצור תמים פעלו ומסיים ברוך מנחם לב אבליים] ושותין האבליים וזה הוא כניסתן באבילות – יש מנהג זה [או לא] וברכה זו צריך לאמרה בעשרה או לא.³⁹

רב נטרונאי מסיים את תשובתו בלשון זו: "וברכה זו שכתבתם לא שמענו מעולם ואין לה זכרון בתלמוד ולא שמענו בשתי ישיבות שיש מי שאמר ברכה זו ולא שמענו מרבותינו".⁴⁰ רב פלטוי, שנשאל אותה שאלה, השיב: "ואמר רב פלטואי וברכת אבליים שאתם אומרים אותה על הכוס ברוך מנחם לב אבליים אנו אין מנהגנו בישיבה לאומרה כל עיקר ולא בבבל כלל אבל אתם שתקנו לכם חכמים הראשונים אמרו אותה".⁴¹ כאמור, מסתבר שברכה זו שנהגה במקום השואלים היא גלגולה המאוחר של ברכת אבליים שהייתה נוהגת בארץ-ישראל.

ג. הקשרה המדויק של ברכת אבליים

בדברינו לעיל הנחנו, כדברי מפרשי התוספתא,⁴² שהתוספתא מדברת על ברכות אבליים שנאמרות שלא במסגרת ברכת המזון. ואולם ליברמן, בתוספתא כפשוטה שם, עמ' 50–53, הציע פירוש אחר לתוספתא, ועל פיו חלקה השני של התוספתא עוסק בשילוב ברכת אבליים בברכת המזון.

המניע העיקרי לפירושו המחודש של ליברמן הוא הקושי הקיים בלשונה של התוספתא. מהלשון "כולל את הראשונה בתחית המתים... שניה בתנחומי אבליים..." שלישית בגמילות חסדים" נראה כאילו מדובר על שילוב ברכות האבליים בברכות אחרות המוכרות לקורא. לכך הוא מצרף גם את השאלה שהזכרנו לעיל, מדוע אין, לפי התוספתא, חתימה לברכה שלישית. משום כך סבור ליברמן שכוונת התוספתא בהלכה זו, החל מהמילים "כולל את הראשונה", לתאר את שילוב ברכות האבליים בברכת המזון. "מחיה המתים" היא לדעתו הברכה הראשונה של ברכת המזון לאבליים, וליתר דיוק ברכת הזימון לאבליים; "תנחומי אבליים" היא ברכת "רחם" ו"גמילות חסדים" היא "הטוב והמטיב".⁴³ ברכת "הטוב והמטיב" נקראת "גמילות חסדים" כיוון שכדברי ליברמן (עמ' 53) "עיקר נוסחתה היתה: גומלנו יגמלנו, ובברכת המזון של אבל היא

39 ברודי (לעיל, הערה 36), סי' רפח, עמ' 431; אוצר הגאונים (לעיל, הערה 36), סימן קכו, עמ' 43. ההשלמה שבסוגריים המרובעים מצויה רק באוצר הגאונים, ראה שם את מקורותיו.

40 ברודי (לעיל, הערה 36), עמ' 432; אוצר הגאונים (לעיל, הערה 36).

41 אוצר הגאונים (לעיל, הערה 36), סימן קכו, עמ' 44. על התופעה של שיגור אותה שאלה לשתי ישיבות הגאונים ראה ש' אברמסון, אחת שאלה ושתיים תשובות, שנתון המשפט העברי, יא–יב (תשמ"ד–תשמ"ו), עמ' 1–40.

42 ראה רמב"ן, תורת האדם (לעיל, הערה 29); מנחת בכורים על אתר, ועוד.

43 פירוש זה הועלה כבר על ידי א' ביכלר, "תולדות ברכת הטוב והמטיב שבברכת המזון ומצב יהודה אחרי השמד", מאמרים לזכרון צבי פרץ חיות [חסר שם העורך], וינה, תרצ"ג, עמ' קמד, הערה א, וציין לו ליברמן בדבריו שם. אלא שליברמן ביסס ופיתח הסבר זה ופירש את כל פרטיו.

כללה גומלי חסדים". משום כך התוספתא אומרת שאינו חותם בה, שהרי אין לברכת "הטוב והמטיב" חתימה. לדעת ליברמן אפשר שהיה חותם בה כשאמרה בפני עצמה ולא כללה בברכת המזון. נוסח החתימה היה מעין "ברוך אתה ה' גומל שכר טוב לגומלי חסדים".⁴⁴ "תנחומי אבלים" הוא לדעתו כינוי לברכה השלישית בברכת המזון לאבלים, שכן היא פתחה "נחם ה' א' את אבילי ציון" וכו'. בברכה זו יש אפוא לכלול, לפי התוספתא, את הברכה השנייה לאבלים. חתימתה לאבלים הייתה לפי התוספתא "מנחם עמו בעירו". זו הייתה, לדעתו של ליברמן, גם החתימה של הברכה השנייה לאבלים שלא במסגרת ברכת המזון. עוד כותב שם ליברמן (עמ' 52): "ומסתבר שהקבלה בברכת חתנים הייתה: 'משמח עמו בעירו'. וכן באמת בנוסח שבע ברכות של רב סעדי' (סדורו עמ' קח): 'משמח עמו בירושלים' (ועיי' ש"ע עמ' תכ"ז)".⁴⁵

"מחיה המתים" הוא, כאמור, לדעתו של ליברמן כינוי לברכת הזימון לאבלים. לכך מביא ליברמן סיוע מנוסח ברכת הזימון לאבל שנמצאה בגניזה, והוא: "נברך מנחם אבלים שאכלנו משלו ובטובו חיינו, ברוך מנחם אבלים שאכלנו משלו ובטובו חיינו",⁴⁶ על כך אומר ליברמן (עמ' 51): "מסתבר שתמצית הנוסח הוא ע"פ מנהג א", ובמקום החתימה 'מעורר ברחמים יצורים' אמרו בארץ ישראל: ברוך אתה ה' מחיה המתים. ובברכה זו של ברכת המזון כולל את הברכה הראשונה של ברכת אבלים". בהערה 67 שם הוסיף ליברמן: "אלא שמן הנוסח 'אשר יצר את האדם' וכו' נראה שהוא חלק מברכה ראשונה של אבלים, והיא מקבילה לברכה ראשונה של ברכת חתנים, והתאימו אח"כ את החתימה שתהיה מעין הברכה".

סיוע לפירושו ליברמן מוצא בדבריו של ר' יהודה בר בזילי הברצלוני: "אבל שאר השלשה ברכות אין אומר בהם שום חידוש אלא כשאר ימות השנה, ואפילו ברוך מנחם אבלים אין אומרים בהם. והאומר שום דבר חדוש בשאר הג' ברכות הרי זה טועה, ואינו במטבע של ברכות".⁴⁷ מדבריו הסיק ליברמן: "ומכאן שנהגו לשנות אף בג' ברכות ראשונות של ברכת המזון".

ואכן בספר הלכות גדולות⁴⁸ מובא נוסח ברכת המזון לאבלים וכו מצויות הוספות בדיוק באותם שלושה מקומות ששיער ליברמן: בברכת הזימון, בברכת בונה ירושלים ובברכת הטוב והמטיב. אמנם, נוסח זה חסר בחלק חשוב מעדי הנוסח של הלכות

44 ראה בהערה 80 שם את מקורותיו לנוסח משוער של חתימה זו.

45 בהמשך דבריו ליברמן מפרש קטע מירושלמי כתובות א, א, כה ע"א, ושם נאמר: "מה כאן מנחם עמו אף כאן משמח עמו". לדעתו "מנחם עמו" הוא ציטוט מחתימת אחת מברכות אבלים, ו"משמח עמו" הוא ציטוט מחתימת אחת מברכות חתנים, ונראים דבריו. ראה על כך עוד להלן.

46 ראה א"מ הברמן, "ברכות מעין שלוש ומעין ארבע", ידיעות המכון לחקר השירה העברית בירושלים, ה, ברלין-ירושלים, תרצ"ט, עמ' צג.

47 פירוש על ספר היצירה, מהדורת שו"ח הלברשטם, ברלין, תרמ"ה [ד"צ ירושלים, תש"ל], עמ' 126.

48 מהדורת ע' הילדסהיימר, חלק א, ירושלים: מקיצי נרדמים, תשל"ב, עמ' 446–448.

גדולות, אבל נוסחים דומים באים בסדר רב עמרם גאון⁴⁹ ובסידור רב סעדיה.⁵⁰ אלא שלאמתו של דבר אין נוסח זה מהווה סיוע של ממש לפירושו של ליברמן לתוספתא. שכן בנוסח זה אין הברכה הראשונה עוסקת כלל בתחיית המתים ואינה חותמת "מחיה המתים", ואין בה אלא הרחבה של לשון הזימון. פירושו זה של ליברמן לתוספתא בברכות נתקבל על דעת החוקרים שאחריו,⁵¹ אלא שלדעתנו אין הוא מפרש את התוספתא כפשוטה. הקושי העיקרי הוא, לדעתנו, בניסוחה של התוספתא. לפי פירושו של ליברמן המונחים "ראשונה", "שנייה" ו"שלישית" מתייחסים לשלוש ברכות האבלים שנזכרו בתוספתא לפני כן, ואילו המונחים "תחיית המתים", "תנחומי אבלים" ו"גמילות חסדים" הם כינויי שלוש מברכות המזון לאבלים. ואולם, אם התוספתא מניחה כדבר ידוע שבברכת המזון לאבלים יש שלוש ברכות מיוחדות לאבלים שאף נוסחם ידוע, מה אם כן מבקשת התוספתא לחדש? והלא מלשון התוספתא, על פי פירוש זה, נראה שהיא באה לבאר כיצד יש לשלב את ברכות האבלים – הנאמרות בדרך כלל בפני עצמן – בברכת המזון. לא היה לתוספתא לנקוט אלא את כינויי הברכות הרגילים של ברכת המזון, שלתוכן יש לשלב את הברכות לאבלים ולחתום בהתאם. כך היה לתוספתא לומר: "כולל את הראשונה בברכת הזימון (או "המזון") וחותם בה 'מחיה המתים', שניה בברכת ירושלים וחותם בה 'מנחם עמו בעירו', שלישית ב'הטוב והמטיב' ולא היה חותם". אלא שלא כך נאמר, וכל נושא ברכת המזון לא נרמז כלל בתוספתא.⁵² כינויי הברכות בתוספתא והקבלתם לסוגיית הבבלי מוכיחים שמדובר כאן בברכות אבלים שנאמרות שלא במסגרת ברכת המזון. נציין עוד שלא נמצא נוסח ברכת המזון לאבלים הכולל חתימות אלו, "מחיה המתים" או "מנחם עמו בעירו". תחת זאת נמצא כאמור נוסח ברכת המזון לאבלים הכולל את הנוסח "מעורר ברחמים יצורים".⁵³ אף שאר נוסחי ברכות המזון המפויטות לאבלים, שנתפרסמו על ידי הברמן שם, וכן על ידי אחרים,⁵⁴ אינן כוללות חתימות אלו, "מחיה המתים" או "מנחם עמו

49 מהדורת ד' גולדשמידט, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ב, עמ' קפז–קפח.

50 מהדורת י' דוידסון, ש' אסף וי' יואל, ירושלים, תש"א, עמ' קד–קה.

51 למעט גרונר (לעיל, הערה 15), עמ' רסו, שכתב כי פירושו של ליברמן קשה.

52 ג' רובין, קץ החיים: טקסי קבורה ואבל במקורות חז"ל, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 1997, עמ' 226–227, מציע פירוש אחר לתוספתא, פירוש שהוא מעין ורייציה של פירושו של ליברמן, וזו

לשונו: "ופירוש התוספתא כך הוא: במקום שנהגו לברך בסעודה בבית האבל שלוש ברכות אבלים בברכת המזון, אין מברכים אותן בנפרד, אלא כוללים בברכה הראשונה של ברכת המזון את הברכה הראשונה של ברכת אבלים וחותמים בה 'מחיה המתים'. בברכה השנייה כוללים את תנחומי אבלים וחותמים 'מנחם עמו בעירו'. בברכה השלישית כוללים את גמילות חסדים, אבל אין חותמים בברכה המיוחדת לגומלי חסדים, אלא בחתימה הרגילה של ברכה שלישית של ברכת המזון". ואולם, כפי שאנו מציינים בפנים, כל נושא ברכת המזון לא נזכר בתוספתא.

53 ליברמן כבר ציין שם לנוסח ברכת בית הקברות בירושלמי, "היודע מספרכם הוא יעורר אתכם".

54 ראה י' רצהבי, "ברכות-מזון מפויטות", סיני, קיג (תשנ"ד), עמ' קי–קלג. ראה גם את נוסחי ברכות אבלים בתקליטור מאגרים, המילון ההיסטורי ללשון העברית, ירושלים: האקדמיה ללשון העברית, תשס"א.

בעירו", אף שכולן כוללות ביטויים מובהקים שעניינם תחיית המתים וניחום האבלים.⁵⁵ נראה אפוא שהתוספתא מתייחסת לנוסחי ברכת אבלים שלא במסגרת ברכת המזון. הפייטנים שילבו במסגרת ברכת המזון לאבלים את המוטיבים המצויים בברכת אבלים, אבל בלשון מליצית וחופשית.

בקשר ללשונה של התוספתא "כולל את הראשונה ב...", שממנה נראה כאילו מדובר על שילוב ברכות האבלים בברכות אחרות נתונות, יש לומר שלא באה התוספתא אלא לומר מהו הנושא העיקרי של כל ברכה ומהי חתימתה. התוספתא מניחה שהמברך יכול בכל ברכה מוטיבים נוספים כפי הצורך, ומשום כך היא מבקשת לקבוע שכל המוטיבים הנוספים צריכים להיכלל בנושא העיקרי של הברכה שאותו קובעת התוספתא. לפי זה "כולל" פירושו "מסכם", היינו המברך מסכם את כל המוטיבים שהזכיר בברכה הראשונה במוטיב של תחיית המתים.⁵⁶

ד. שחזור שתיים מברכות החתנים במסורת ארץ ישראל

לענייננו חשובות שתי הערותיו של ליברמן שהודגשו לעיל.

האחת – שהנוסח "מנחם עמו בעירו", שהוא חתימת הברכה השנייה לאבלים (לדעתנו – ברכת אבלים הרגילה) ברכה שעסקה, על פי דברי התוספתא, בתנחומי אבלים, מקביל לחתימת אחת מברכות חתנים (ברכת 'שמח תשמח') לפי נוסח רב סעדיה, "משמח עמו בירושלים". הנוסח "משמח עמו" אף נזכר בירושלמי.⁵⁷ יש לנו להוסיף שכשם שברכת האבלים שחתמה "מנחם עמו בעירו" עסקה בתנחומי אבלים (ובמקבילה בבבלי "בעל נחמות ינחם אתכם"), כך ברכת החתנים החותמת "משמח עמו בירושלים" עוסקת בשמחת החתנים (לפי נוסח הבבלי "שמח תשמח רעים אהובים"). נמצינו למדים שכשם שהקפידו בארץ-ישראל לנחם אבלים בחתימה הכוללת נחמת העם כולו ונחמת ירושלים, כך הקפידו לשמח חתן וכלה בחתימה הכוללת שמחת העם כולו ושמחת ירושלים.⁵⁸

55 ראה למשל הברמן (לעיל, הערה 46), עמ' צד: "פתח קברות ויקיצו ישינים... רחם ונחם אבילים האנונים"; שם, עמ' צה: "החיים במהרה תנחם והמתים ברחמיך תרחם"; שם, עמ' צו: "מתים כמה שנים... עתה תקיצם ויפרחו כשושנים".

56 וראה גם את לשון התוספתא בהמשך, שם הלכה כה: "כולל של מינים בשל פרושין". שימוש זה הוא מעין מה שמצאנו במדבר רבה פרשה ג: "וכיון שהוא כולל את הלויים הוא עושה אותם כ"ב אלף". יצוין שגם מסוגיית הבבלי עולה שריש לקיש אמר ליהודה בר נחמני מתורגמנו את הנושא העיקרי של הברכה, והמתורגמן הוא שחיבר את הברכה כפי כוחו, וכבר עמד על פרט זה רמב"ן בתורת האדם (לעיל, הערה 29), עמ' קנג. פירוש אחר לתוספתא הציג ליבר, קריאת שמע וברכותיה M. Liber, "La recitation du Schema et des Benedictions", *REJ*, 58 (1909), pp. 3–5. לדעתו התוספתא מדברת על שילוב ברכות האבלים בברכות שמונה עשרה, מעין מה שמצינו בתפילת תענית. בצדק העיר גרונר (לעיל, הערה 15), עמ' רסו, שאין לפירושו על מה שיסמוך.

57 לעיל, הערה 45.

58 וראה עוד להלן בעניין זה את המובא בשמו של הרי"ף בספר האשכול. דברינו כאן הם תשובה לתמיהתו של הילדסהיימר (לעיל, הערה 4), עמ' קטז, ששואל על נוסחה זו כחתימה לברכת "שמח תשמח": "איזה קשר בין ברכתנו ובין חתימה זאת?", ומשום תמיהה זו ביקש לדחות

נחמת האבלים, ובמקביל שמחת החתנים, מהווים חלק מנחמת או שמחת העם וירושלים. השנייה – שמנוסח ברכת המזון המפויטת שצוטטה לעיל עולה שבברכה ראשונה של אבלים נקטו לשון "אשר יצר את האדם". ברכה זו חתמה, כאמור, "מחיה המתים", וכבר הערנו לעיל שצירוף מוטיבים אלו מצוי גם בברכת בית הקברות, ושיערנו שאף המוטיב של הצדקת המיתה היה כלול בה. הברכה המקבילה לה בברכת חתנים היא, אפוא, ברכת "אשר יצר את האדם בצלמו... והתקין לו ממנו בנין עדי עד ברוך אתה ה' יוצר האדם".⁵⁹ כשם שבברכת אבלים תיארו את מעגל חייו של האדם מן היצירה אל המיתה וצירפו לכך ציפייה לתחיית המתים, כך בברכת חתנים תיארו את מעגל חייו של האדם מן היצירה אל הזיווג. נראה שבתוספת המילים "עדי עד" יש משום ציפייה לעתיד, שמזיווג זה ייבנה בניין עדי עד. לכך יש להוסיף את דבריהם של פלוסר וספראי, שהוזכרו לעיל, בדבר

גרסה זו ולדונה כטעות סופר, ולראות בחתימה זו את החתימה לברכת "שוש תשיש", כפי שאכן נזכר בעיטור. נזכיר, בהקשר זה, גם את הסברו של רש"י (בבלי כתובות ח ע"א) לברכת "שוש תשיש": "שוש תשיש – לפי שאנו צריכין להעלות זכרון ירושלים על ראש שמחתנו שנאמר (תהלים קלז) תדבק לשוני לחכי וגו'". לפי דברינו בפנים יש לומר שבמסורת ארץ-ישראל ביקשו להדק את הקשר בין שמחתנו לבין זיכרון ירושלים, ולכן כללום בברכה אחת. 59 בר-אילן (לעיל, הערה 19), עמ' כג, דן בפועל "יוצר" שבברכה שלנו, "יוצר האדם", לעומת הפועל "בורא" שבברכת השחר בנוסח ארץ-ישראל: "בא"י אמ"ה אשר בראת אדם הראשון בדמותו בצלמו" [J. Mann, "Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service", *HUCA*, 2 (1925), p. 277. "בא"י אמ"ה אשר ברא את האדם הראשון בדמותו בצלמו" [ש' אסף, "מסדר התפילה בארץ ישראל", ספר דינבורג (בעריכת י' בער, י' גוטמן ומ' שובה), ירושלים: בית-המדרש למורים העברי בירושלים, תש"ט, עמ' 121]. לדעתו אין הבדל במשמעות בין שני הנוסחים, ואין "יוצר" אלא "בורא". לדעתנו יש בכל זאת לתהות מדוע לא ישתמשו בברכת נישואין, המתייחסת ליצירת אדם הראשון, בפועל "ברא" המוזכר שלוש פעמים ביחס לבריאת האדם הראשון בפסוק המהווה תשתית לברכת "אשר יצר" בברכות החתנים (בראשית א: כז; וראה גם שם ה: א–ב, וגם שם שלוש פעמים הפועל "ברא"). על פי דברינו לעיל נוכל לומר שהשימוש בפועל "יוצר" מקורו בברכת אבלים, ושם מדובר על יצירת האדם שנפטר ולא על בריאת אדם הראשון, ולכך מתאים יותר הפועל "יוצר". ביטוי זה הועתק גם לברכת חתנים בגלל ההקבלה שביניהן. אפשר גם שבכך ביקשו לומר שהברכה בברכת חתנים אינה מתייחסת רק לאדם הראשון אלא לכל לידת-יצירת האדם, ולפנינו ברכה המדגישה שכל אדם נוצר בידי ה' (ולא רק על ידי הוריו) בצלמו ובדמותו. בהקשר של ברכת חתנים מתייחסת הברכה גם ללידת הוולד. החתונה מהווה בסיס לקיום ברכת "פרו ורבו". ניתן, אם כן, לראות את הברכה גם כברכה על מצוות פרייה ורבייה.

ע' שרמר, זכר ונקבה בראש, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ד, עמ' 340 הערה 58, סבור שפועל זה ("יוצר") נבחר כיוון שמנסחי הברכה ניסחוה על פי התיאור בבראשית פרק ב דווקא, ושם אכן נזכר הפועל "יוצר" (פסוק ז), כשם שהתיאור "והתקין לו ממנו" מרמז לבראשית ב: כב, ולא לתיאור בבראשית פרק א, שם מתוארת בריאת אדם וחוה כאחת. לדעתנו זו תפיסה בבלית, ושם תפסו את הנישואין תפיסה היררכית, בניגוד לארץ-ישראל שם תפסו את הנישואין תפיסה שוויונית. אלא ששרמר מתעלם מהעובדה שהלשון "אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו" מצויה דווקא בתיאור בבראשית פרק א. על פי דרכנו, הניסוח "אשר יצר את האדם" מקורו בארץ-ישראל דווקא.

קדמותה של ברכה זו מכוח המוטיבים המצויים בתפילתו של טוביה.
על פי דרכנו למדנו ששתיים מתוך שלוש הברכות שנהגו בארץ-ישראל הן ברכת "אשר יצר" וברכת "שמח תשמח".

ה. נוסחה המדויק של חתימת ברכת "שמח תשמח"

לפני שננסה לשחזר את הברכה השלישית שנהגה בארץ-ישראל אנו מבקשים לדון בנוסחה המדויק של חתימת ברכת "שמח תשמח".
לעיל הבאנו את דברי ליברמן שציטט את נוסח החתימה מסידור רב סעדיה גאון, "משמח עמו בירושלים". נוסח זה נטל ליברמן מסידור רס"ג.⁶⁰ אלא שהמהדירים שם מציינים בהערותיהם לשני קטעי גניזה הגורסים "משמח עמו ובונה ירושלים". נ' וידר מוסיף שכך הוא גם בכתב יד נוסף של הסידור, וכך הוא גם נוסח רס"ג על פי עדותו של רב שרירא, שתובא להלן.⁶¹ על סמך זאת וידר מסיק שאין ספק שנוסח זה, "משמח עמו ובונה ירושלים", הוא הנוסח המקורי בסידור רס"ג. לדעתו, נוסח כתב היד שעל פיו הדפיסו המהדירים הנזכרים "משמח עמו בירושלים" הוא תיקון כדי להתגבר על ההלכה שאין חותמים בשתיים, הלכה שנזכרה בבבלי ברכות מט ע"א. הלכה זו נזכרת בדבריהם של הגאונים רב נטרונאי⁶² ורב שר שלום⁶³ כנימוק לדחיית הנוסח "מנחם ציון ובונה ירושלים" כחתימת ברכת השכיבנו. כפי שצינו,⁶⁴ חתימה זו לברכת השכיבנו היא החתימה שנהגה בארץ-ישראל, ושם לא חששו לחתום בשתיים. מכאן וידר מסיק שנוסחה המקורי של חתימת ברכת "שמח תשמח" על פי רס"ג ("משמח עמו ובונה ירושלים") הוא שריד מנוסח ארץ-ישראל של ברכה זו, ודבריו נראים לנו.⁶⁵
על פי דברים אלו עלתה בידינו ראייה נוספת לכך שברכת "שמח תשמח" היא אחת

60 מהדורת י' דודזון, ש' אסף, י' יואל, ירושלים, תש"א, עמ' קח.

61 וידר, קטעי גניזה חדשים מסידור רס"ג (לעיל, הערה 32), עמ' 270–271, וחזר על עיקרי המסקנות במאמרו "לחקר מנהג בבל הקדמון". ראה נ' וידר, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב – קובץ מאמרים, ירושלים: יד בן צבי, תשנ"ח, עמ' 43. (נציין כי מסיבות שונות לא נכלל רוב המאמר "קטעי גניזה חדשים מסידור רס"ג" באסופת מאמריו.)

62 סדר רב עמרם גאון, מהדורת ד' גולדשמידט (לעיל, הערה 49), עמ' קל (=ברודי [לעיל, הערה 36], סימן קמב, עמ' 263): "כך אמר רב נטרונאי גאון, בלילי ימים טובים שחותמין ברוך פורש סוכת שלום עלינו ועל עדת עמו ישראל מנחם ציון ובונה ירושלים, אסור לחתום כך, שכך אמרו חכמים רבי אומר אין חותמין בשתיים".

63 המנהיג, מהדורת י' רפאל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ח, עמ' קלה: "ואין לחתו' בא"י פורש סוכת [שלום] עלינו ועל עמו ישראל מנחם ציון ובונה ירושלי", לפי שאין חותמין בשתי', כדאי' בערבי פסחי'".

64 ראה לעיל, הערה 32.

65 זאת בניגוד לדעתו של אלבק, ספר האשכול, מהדורת ח' אלבק, ירושלים, תרצ"ה-תרצ"ח, ב, עמ' 193, הערה ח, שביקש לאמץ את הנוסח "משמח עמו בירושלים" כדי להתגבר על בעיית החתימה בשתיים, וציין לו וידר (לעיל, הערה 32), עמ' 217 הערה 1. נזכיר כי בירושלמי כתובות אכן נזכרה חתימה זו "משמח עמו", ראה לעיל, הערה 45.

משלוש ברכות החתנים שנהגו בארץ-ישראל, וזאת מלבד ההקבלה לברכת אכלים שאותה ציינו לעיל בשמו של ליברמן.

דברים אלו מעלים חזרה לדיון את שאלת נוסחה המדויק של חתימת ברכה שנייה מברכות אכלים,⁶⁶ והם מטים את הכף לטובת נוסחו של כתב יד ערפורט "מנחם עמו ועירו". החתימה בשתיים בברכה זו מקבילה לחתימה בשתיים בברכה השנייה מברכות חתנים, "משמח עמו ובונה ירושלים".

מסקנה חשובה נוספת עולה מדברים אלה, והיא שהנוסח "משמח חתן וכלה" בתור חתימת ברכת "שמח תשמח" הוא אכן הנוסח המקורי של הבבלי, לעומת נוסח רס"ג "משמח עמו ובונה ירושלים", שהוא על פי מנהג ארץ-ישראל. ואמנם במהדורת מסכת כתובות של מכון התלמוד הישראלי לא מצוין כל עד נוסח של הבבלי הגורס את החתימה "משמח עמו ובונה ירושלים".⁶⁷ על פי הנחתנו לעיל, שהמסורת על שלוש ברכות חתנים בארץ-ישראל משתקפת בתוספתא, והיא קדמה למסורת הבבלי של שש הברכות של רב יהודה, משמעות הדברים היא שרב יהודה הוא ששינה את נוסח החתימה מ"משמח עמו ובונה ירושלים" ל"משמח חתן וכלה". הנוסח "משמח עמו ובונה ירושלים", המצוי בסידורו של רב סעדיה, אינו על פי נוסח בבל אלא, כאמור, על פי נוסח ארץ-ישראל.⁶⁸

לאור חשיבותה של מסקנה זו נפרוש כאן את כל המקורות המתייחסים לנוסח חתימת ברכת "שמח תשמח". הראשון שדן בשאלת חתימת ברכת "שמח תשמח" הוא רב צמח גאון. כך מובא בסדר רב עמרם גאון:⁶⁹

והכי אמר רב צמח גאון: שמח תשמח – כך מנהג בשתי ישיבות ובכל מקומות שחותמין בה משמח חתן וכלה.

מתשובת הגאון אתה למד שהיה ספק בנוסח החתימה, והגאון מעיד שהמנהג בשתי ישיבות ובכל מקומות לחתום "משמח חתן וכלה". לא ברור מתשובה זו מהו הנוסח ששלל הגאון. נוסח זה מתברר מתשובת רב שרירא גאון, וזו לשונו:⁷⁰

66 ראה לעיל, הערה 32.

67 אלא שעדי הנוסח שבידינו לסוגיה זו הם מעטים, ראה להלן, הערה 74.

68 על הקשר בין רב סעדיה לבין ארץ-ישראל ראה: י' ברודי, "מפעלו ההלכתי של ר' סעדיה גאון", פעמים, 54 (תשנ"ג), עמ' 82–83.

69 סדר רב עמרם גאון (לעיל, הערה 62), עמ' קפב (= ב"מ לוין, אוצר הגאונים, ח [כתובות], ירושלים, תרצ"ט, חלק התשובות, סימן פה, עמ' 26).

70 רב יצחק בן אבא מארי, ספר העיטור, מהד' ר"מ יונה, וילנה-ורשה, תרל"ד-תרמ"ה [נד"צ ירושלים, תש"ל], ח"ג, ס"ד ריש ע"ג. הובאה על ידי לוין באוצר הגאונים לכתובות (לעיל, הערה 69), חלק התשובות, סימן פז עמ' 26–27. לוין מציין שם שהתשובה הובאה מן העיטור בנוסח מתוקן יותר בתניא רבתי, ורשה, תרל"ט, סי' צא, עמ' 196, ומשם העתיקה וגם תיקנה על פי כ"י של העיטור שהיה בידי שז"ח הלברשטם (הוא כ"י ניו יורק, בהמ"ד לרבנים, RAB.503. ראה מ' גלצר, עטור סופרים, א, ירושלים: המדרשה ללימודים מתקדמים, תשד"ס, עמ' 16). אנו מעתיקים כאן את הנוסח שבאוצר הגאונים. בסוגריים מזוים ציינו את המילים החסרות בעיטור.

ואיתשיל לרבינו שרירא גאון שמח תשמח במאי חתים משמח ציון בבניה או משמח חתן וכלה דבגמרא משמח חתן וכלה וכן כתב מר <רב צמח גאון ז"ל>. ומנהג דילן משמח עמו ובונה ירושלים, <ואי טעות בידם⁷¹ דאשר ברא ושמח תשמח חדא חתימא אית להו והניכי אזיל דתרוויהו חדא חתימה אית להו?

וליכא תמיהא, דהא מברכינן תרי יוצר האדם. ומנהג דילכון דחתמי(נ)ן בשמח תשמח משמח עמו ובונה ירושלים <איכא נמי סוגיא גבן דחתמי הכי ורב סעדיה ז"ל הכי כתב בסידורא דיליה הלכך מאן דאמר הכי לא תהדרוניה, ודגמרא טפי עדיף. ואנן נהיגין השתא למחתם קמייטא משמח חתן וכלה בתרייתא משמח החתן עם הכלה ...

מדברי השואלים מתברר שמנהגם לחתום "משמח עמו ובונה ירושלים",⁷² על אף שבנוסח גמרתם כתוב "משמח חתן וכלה".⁷³ השואלים גם תמהים כיצד זה לפי נוסח הגמרא יש חתימה וזה לברכת "שמח תשמח" ולברכת "אשר ברא".

הגאון מעיד שאצלם נוהגים לחתום "משמח חתן וכלה", והוא נוסח הגמרא ("ודגמרא טפי עדיף"). אין הוא רואה בעיה בחתימה וזה בשתי ברכות סמוכות, ומפנה לתופעה דומה בחתימת "יוצר האדם". אלא שהוא מוסיף שמנהגם "השתא" לשנות מעט את החתימה, ובברכת "שמח תשמח" לומר "משמח חתן וכלה", ואילו בברכת "אשר ברא" לחתום "משמח חתן עם הכלה". בהמשך הגאון מבאר את טעם השינוי. מדבריו משמע ששינוי זה נוצר רק בזמנו, ואין הוא על פי הגמרא.⁷⁴ על הנוסח "משמח עמו ובונה

71 לוי (לעיל, הערה 69, שם הערה ג) מתקן "בדין".

72 לוי, במפתחות לאוצר הגאונים לכתובות, עמ' 92, כתב "ומנהג דילן (=פומבדיתא) משמח עמו ובונה ירושלים". הזיהוי של "מנהג דילן" עם מנהג פומבדיתא הוא מוטעה. "מנהג דילן" הוא מנהג השואלים, כפי שעולה מהנוסח שהעתיק לוי עצמו בחלק התשובות, וכבר העיר על כך וידר (לעיל, הערה 32), עמ' 270 הערה 4. ייתכן שלוי בהערה זו נמשך אחר הנוסח הלקוי שבעיטור, שממנו אכן אפשר להבין ש"מנהג דילן" הוא מנהג הגאון. הבנה מוטעית זו משתקפת גם בהערותו של הרב אסף לסידור רס"ג, עמ' קח, הערה לשורה 8. אולי משום כך ציין אסף במלואים ותקונים, עמ' תכו: "ותשובת רב שרירא הובאה בתניא רבתי סי' צא בנוסח מתוקן יותר".

73 קשה להבין מדוע למרות זאת מעלים השואלים את האופציה לחתום "משמח ציון בבניה". יצוין שנוסח זה, "משמח ציון בבניה" בתור חתימת ברכת "שמח תשמח", עולה גם מתשובת ר"י מגאש המובאת בשיטה מקובצת לסוגיה בכתובות שם, עיין שם.

74 אמנם, בכל העדים של הבבלי המצויים בידינו, הנוסח בברכה אחרונה הוא "משמח חתן עם הכלה", וכן עולה מרש"י שם, וכן הוא ברמב"ם. אולם בידינו מצויים רק ארבעה כתבי יד: כ"י מינכן ושלשה כתבי יד מן הוויטיקן (ראה מסכת כתובות, מהד' המכון הישראלי, לעיל, הערה 4, עמ' 65–67). אין בידינו קטעי גניזה למקום זה. מאידך גיסא, הנוסח "משמח חתן וכלה" בחתימת ברכת "אשר ברא" הוא נוסחו של רב סעדיה בסדורו; של סדר רב עמרם גאון (לעיל, הערה 62), עמ' קפא, (אבל ראה שם במדור חילופי נוסחאות שבשני כ"י גם שם "חתן עם הכלה"); הלכות ראו (הלכות פסוקות, מהד' שלוסברג והלברשטם, וירסייליס, תרמ"ו, עמ' 84); בשני עדים של הלכות גדולות (במהדורת ע' הילדסהיימר [לעיל, הערה 48], ח"ב, עמ' 222 "חתן עם הכלה", אבל ראה בחילופי נוסחאות שם, שבדפוס ורשה ובכ"י רומי "חתן וכלה");

ירושלים" הגאון אומר שזהו נוסח רב סעדיה בסידורו, ומוסיף "איכא נמי סוגיא גבן דחתמי הכי". קשה לדעת אם כוונתו לסוגיית גמרא שחותמת כך, או לאנשים רבים החותמים כך.⁷⁵ לשון אחרון נראה לנו עיקר, כיוון שרב שרירא אומר בהמשך "ודגמרא טפי עדיף", ונראה, אפוא, שאינו מכיר נוסח גמרא הגורס "משמח עמו ובונה ירושלים".⁷⁶ על פי פירוש זה למדנו שרב שרירא אינו מכיר נוסח גמרא התומך בנוסח רב סעדיה, ואף על פי כן אינו שולל אותו ומעיד שרבים אכן נוהגים כך, אלא שהוא עצמו ממשיך במסורת שמצאנו אצל רב צמח וחותם "משמח חתן וכלה".
בספר האשכול נאמר:⁷⁷

וברכה אחרונה שהיא אשר ברא יש שחותם משמח עמו ישראל בבניין ירושלים ויש שחותם משמח חתן עם הכלה. והגאון רבי יצחק ז"ל כתב בהלכותיו משמח עמו ישראל בבניין, וצוה למחוק ולכתוב משמח חתן עם הכלה משום דעיקר הברכה דחתן הוא. ולא תקשי לך והיכא מברכינן [תרתין] שהרי אף ביצירה מברכינן תרתי, ומאן דמברך נמי משמח עמו ישראל הרי בירך [משמח] ציון בבניה.

כבר העיר אלבק בהערותיו שם שאמנם בסידור רב סעדיה נמצאת חתימה דומה בברכת "שמח תשמח", אולם כלשונו: "חתימת משמח עמו בברכת אשר ברא לא ראיתי בספר אחר". גם בדקדוקי סופרים השלם למסכת כתובות, עמ' מד, הערה 41, העירו שלא נמצא כל עד לנוסח כזה, ואפשר שטעות לפנינו והרי"ף התייחס לברכת "שמח תשמח" ולא לברכת "אשר ברא". יש להניח שטיעונו של הרי"ף "דעיקר הברכה דחתן היא" איננו הסיבה היחידה לתיקון הנוסח, שכן אין דרכם של ראשונים למהר ולשנות נוסח בגלל קושי מעין זה. נראה שהרי"ף היה מודע למסורות השונות. תחילה נקט כמסורת רס"ג,⁷⁸ ולבסוף הכריע כמסורת הגאונים רב צמח ורב שרירא, ונימקה בטעם זה. בנוסח הרמב"ם הדברים מורכבים מעט. בהלכות ברכות (פ"ב הי"א) והלכות אישות

רבנו חננאל (אוצר הגאונים לכתובות [לעיל, הערה 69], חלק "לקוטי פירוש רבנו חננאל", עמ' 6, ושם מדגיש ר"ח שחתימה זו זהה לחתימת ברכת "שמח תשמח"); חלק מכתבי היד של השאלות (מהד' מירסקי, ירושלים: המכון למחקר ולהוצאת ספרים סורא וישיבה אוניברסיטה, תשמ"ב², בראשית, שאילתא טז, עמ' קיב) וסידור ארם צובא (ח"ב, ויניציה, רפ"ז). נראה אפוא שנוסח זה, "משמח חתן וכלה", הוא המקורי, והאחר, "משמח חתן עם הכלה", הוא פרי שינוי, כפי שעולה מדברי רב שרירא.

75 פירוש זה עולה מהערת הרב אסף לסידור רס"ג, עמ' קח הערה 8, שהציע לגרוס בדברי רב שרירא "סגיא" במקום "סוגיא".

76 אף שיש מקום לדחות ולומר שכוונתו של רש"ג לנוסח הגמרא כפי שצוטט על ידי השואלים, מכל מקום פשטות דבריו נראית לנו כפי שכתבנו בפנים.

77 רב אברהם ב"ר יצחק אב"ד נרבונה, ספר האשכול (לעיל, הערה 65), ח"ב עמ' 193.

78 נעיר שבנוסח הרי"ף יש כבר התחשבות באיסור לחתום בשתיים ולכן הנוסח הוא "משמח עמו ישראל בבנין ירושלים", והשווה לנוסח המתוקן בסידור רס"ג שהובא לעיל בתחילת הסעיף. גם בשאלות, שאילתא טז, עמ' קיב, נוסחו של כ"י א הוא "משמח עמו בבנין ירושלים", ואולם בשאר העדים הנוסח הוא "משמח חתן וכלה" (כ"י ו, כתוב "וכו'").

(פ"י ה"ג) הנוסח בדפוסים שלפנינו הוא "משמח חתן וכלה". אלא שכבר העיד הלחם משנה בהלכות ברכות שבספרי הדפוס כתוב "משמח עמו ישראל ובונה ירושלים", ולאחר שדן בשאלת חתימה בשתיים סיים: "ועל כל פנים נראה לי שטעות נפל בספרים וצריך לומר משמח חתן וכלה וכך היא כתובה בגמרא וכן הביאה רבינו בהלכות אישות במקומו". אמנם כעדות הלחם משנה כך הוא בדפוס רומי (קודם ר"מ) ובדפוס קושטא רס"ט, ושם הנוסח בהלכות ברכות הוא "משמח עמו ישראל ובונה ירושלים", ואילו בהלכות אישות "משמח חתן וכלה". אלא שכבר העיר וידר⁷⁹ שבכתבי היד הטובים (לרבות כ"י אוקספורד בחתימת הרמב"ם) חסר כל נוסח הברכות בהלכות ברכות, ומקומם המקורי הוא בהלכות אישות. בשלב מסוים הועתק נוסח הברכות מהלכות אישות להלכות ברכות. לפי זה נוסח דפוס קושטא ורומי מעידים גם על נוסח הברכות שהיה לפני המעתיק בהלכות אישות. הרב קאפח במהדורתו למשנה תורה, בהלכות ברכות, עמ' תקח הערה כג, מציין שכרוב כתבי היד שלפניו החתימה גם בהלכות ברכות וגם בהלכות אישות היא "משמח עמו ובונה ירושלים", ובמקצת כתבי היד הנוסח הוא "משמח חתן וכלה".⁸⁰ לדעתו הנוסח "משמח עמו ובונה ירושלים" הוא מהדורה קמא של הרמב"ם, ובסוף ימיו תיקן הרמב"ם את הלשון,⁸¹ ודבריו נראים לנו. תיאור זה של מהלך הדברים ברמב"ם דומה לעדות על השתלשלות הנוסח בהלכות הרי"ף. לפי השערה זו, בדפוס קושטא ורומי שרד בהלכות ברכות הנוסח הקדום ובהלכות אישות הנוסח המתוקן, ואף על פי שהמקום המקורי של נוסח הברכות הוא בהלכות אישות ומשם הועתק להלכות ברכות – אין בכך כלום, שכן אפשר שלפני מדפיסי קושטא ורומי עמד טופס שהוגה בהלכות אישות, שהוא כאמור המקום המקורי, ולא הוגה בהלכות ברכות.

בנוסח התפילה של יהודי פרס מצאנו שתי נוסחאות לחתימת ברכה זו, האחת – "משמח עמו ובונה ירושלים",⁸² והשנייה – "משמח ציון ובונה ירושלים".⁸³ נראה שהנוסח הראשון עיקר, והנוסח האחר הוא השפעה מחתימת הברכה הקודמת, "משמח ציון בבניה".⁸⁴

מכל העדויות הללו עולות שלוש מסקנות חשובות:

א. הנוסח המקורי בסידור רב סעדיה הוא "משמח עמו ובונה ירושלים", וכבר עמדנו על כך לעיל.

- 79 וידר, קטעי גניזה חדשים מסידור רס"ג (לעיל, הערה 32), עמ' 217, הערה 3.
- 80 במהדורת פרנקל בהלכות אישות בילקוט שינויי נוסחאות, עמ' תרלז, העירו המהדירים כך: "בכית"ע ובכ"צ משמח עמו ובונה ירושלים, וכ"ה בה' ברכות (שם) גם בדפו"י (ושם "משמח עמו ישראל ובונה ירושלים") ועיי"ש בלח"מ שטס"ה וגירסתנו היא הנכונה".
- 81 השווה להשערות של י' תמר (לעיל, הערה 23), עמ' ער-עה.
- 82 N. Adler, "The Persian Jews, II: Their Ritual", *JQR*, OS 10 (1898), p. 618
- 83 ש' טל, נוסח התפילה של יהודי פרס, ירושלים: מכון בן-צבי, תשמ"א, עמ' 199.
- 84 סיוע לדבר מנוסח כ"י גאסטר של הסידור הנזכר בהערה הקודמת. שם התחיל המעתיק לכתוב "משמח ציון", מחק את המילה "ציון" והשלים "עמו ובונה ירושלים", ראה הערותיו של טל שם.

ב. לנוסח זה הייתה אחיזה במקומות רבים ואפילו בתקופת הגאונים, ואף רב שרירא לא יכול היה לבטלו.

ג. לא מצאנו כל עדות מפורשת על עד נוסח לבבלי הגורס נוסח זה. יתר על כן, מפשטות לשון רב שרירא גאון נראה שאין נוסח גמרא כזה. גם מדברי השואלים מן הגאון אנו למדים שנוסח גמרא היה "משמח חתן וכלה", על אף שמנהגם בפועל היה לחתום "משמח עמו ובונה ירושלים".⁸⁵

נתונים אלו מוליכים למסקנה שאכן נוסח הבבלי הוא "משמח חתן וכלה", ואילו הנוסח "משמח עמו ובונה ירושלים" הוא נוסח ארץ-ישראל שחדר לכל אותם מקומות שהזכרנו לעיל, חלקם (ואולי כולם), כנראה, בהשפעת רס"ג.⁸⁶

חוזרים אנו אפוא למסקנתנו שהברכה השנייה מברכות החתנים שנהגה בארץ-ישראל היא ברכת "שמח תשמח" שחתמה "משמח עמו ובונה ירושלים", בהקבלה לברכת אבלים שנזכרה בתוספתא וחתמה "מנחם עמו ועירו", ושם לא חששו, כאמור, לחתום בשתיים. אמנם, כל זה אינו מלמדנו מה היה נוסח המדויק של ברכה זו, אלא רק את תוכנה הכללי ואת חתימתה.

ו. שחזור הברכה השלישית מברכות החתנים במסורת ארץ ישראל

נעבור כעת לדון בשחזורה של הברכה השלישית מברכות החתנים שנהגו בארץ-ישראל.⁸⁷

לכאורה נראה היה לשחזר אף ברכה זו על סמך ההקבלה לברכת אבלים. ברכה זו

85 אמנם העדות על נוסח הלכות הרי"ף לפני שתוקנו, ובעיקר נוסח מהדורה ראשונה של פסק הרמב"ם, שכידוע פסק תמיד רק על פי התלמוד, מורים לכאורה שנוסח כזה עמד לפניו בתלמוד. אולם ייתכן שהרי"ף נמשך אחר המנהג שנהג מכוח דברי רס"ג, והרמב"ם נמשך אחר הרי"ף.

86 אמנם, קשה לשלול לחלוטין את האפשרות האחרת, היינו שנוסחה המקורי של חתימת ברכה זו היה גם בבבל "משמח עמו ובונה ירושלים", אף שלא נמצא לו לפי שעה עד נוסח בבלי. מסיבה כל שהיא לא ראו בכך חתימה בשתיים. אולי סברו ששתי החתימות מדברות על עניין אחד. עובדה היא שרב שרירא לא העלה טיעון זה כנגד נוסח זה. לפי זה השינוי חל רק בתקופת הגאונים. טעמו של השינוי הוא מפני שבקשו להתאים חתימה זו לכלל שאין חותמים בשתיים, או כטיעונו של הרי"ף שאין לחתימה זו עניין בברכת חתן. בר-אילן (לעיל, הערה 19), עמ' יא, נוקט בשאלה זו גישה אחרת לחלוטין. הוא סבור שבתקופת התלמוד לא הייתה כלל חתימה לברכת "שמח תשמח", ומכאן נשתלשלו שני מנהגים: האחד לחתום "משמח עמו בירושלים" והאחר הוא הנוסח שלנו, לחתום "משמח חתן וכלה". אלא שלדעתנו אם בתקופת התלמוד לא הייתה לברכה זו חתימה – הרי שאין למנותה כלל כברכה.

87 לכאורה צריכים היינו לומר שהברכה השלישית היא ברכת הגפן, שכן בתיאור המסורת הבבליה כולל ספר החילוקים גם את ברכת הגפן. ואולם ההשוואה לשלוש ברכות אבלים מלמדת שיש לשחזר שלוש ברכות ללא ברכת הגפן. לעיל (הערה 7) הערנו שלדעתנו נהגו בארץ-ישראל לברך ברכת חתנים על כוס יין. לפי זה היה ראוי שבספר החילוקים יאמר שבארץ-ישראל מברכים ארבע ברכות על מנת לכלול את ברכת הגפן. אלא שכנראה המסורת בספר החילוקים ביקשה לשמור על המספרים "שלוש" ו"שבע", שהם כידוע מספרים המבטאים שלמות.

צריכה הייתה אפוא להיות ברכה לגומלי החסדים שבאו לשמח חתן וכלה. אלא שלא נמצא במקורות כל שריד לנוסח ברכה מעין זו.

מאידך גיסא, מצאנו שרידים לנוסח מיוחד בברכת "אשר ברא", ועמד על רובם ליברמן בביאורו לתוספתא ברכות, שם, עמ' 50 הערה 60. נביא כאן את דבריו:

בא"ח ח"ב עמ' 69 (כלבו, ונציה ש"ז, הל' אישות סי' עה) הובא נוסח ברכת המזון לאלמנה ואלמון: בא"י אמ"ה המעטירכם עטרת שמחה וכו' בא"י מצליח איש ואשה. וכנראה שזהו נוסח א"י, ועל פיו פייט הפייטן בברה"מ לחתן ואלמנה (ידיעות המכון לחק"ש העברית ח"ה, סי' מ"ה, עמ' צ'): תהיה בידך עטרת, ככ' והיית עטרת (ישעי' סב:ג), ונ' בונה וכו'. ונראה שהפייטן השריד לנו גם חתימה של בחור ובתולה שכ"ה אומר (שם סי' ס"ב, עמ' ק"ד): ירוענן כעץ בפריו יצליח, ראויים לשמח ולהצליח, ככ' והיה כעץ (תהלים א:ג) וכו' ב' מצליח בחור עם בתולה. ובשבה"ל השלם ח"ב (הסגלה חמ"ט, עמ' 47): "וחותם משמח חתן עם הכלה. ויש שחותמין מצליח חתן עם הכלה". ונשאר אצלם הדבור "מצליח" מן החתימה של א"י.

נוסח ברכת המזון לאלמנה ואלמון שהובא בארחות חיים לא נזכר בבבלי, ומכאן שיער ליברמן שזהו נוסח ארץ-ישראל.⁸⁸ חיוק לכך מוצא ליברמן בכך שהחתימה "מצליח" במקום "משמח" מצויה בפיוט שנמצא בגניזה גם בברכת בחור ובתולה.⁸⁹ מסורת זו שרדה ונהגה בפועל בזמנו ובמקומו של בעל שבלי הלקט.⁹⁰ נוסח זה, "מצליח חתן עם הכלה", נמצא גם בכ"י אוקספורד 2700 (בעמ' 40), שהוא מעין מחזור הכולל פיוטים רבים, הלכות תפילה ונוסחי קבע של תפילות.⁹¹

88 כך שיער כבר מרגליות (לעיל, הערה 6), עמ' 145. נוסח זה מובא גם בקטלוג "אהל דוד", לד"ש ששון, לונדון, 1932, עמ' 299–300 ממחזור ספרדי.

89 הברמן (לעיל, הערה 46), עמ' קד. לפי הרשום בתקליטור האקדמיה ללשון עברית (לעיל, הערה 54), הפיוט הוא של ר' אלעזר הקליר. נעיר שהמילים "ירוענן כעץ בפריו יצליח, ראויים לשמח ולהצליח" הן סופו של החרוז המשולב בברכה שלישית של ברכת המזון. לפני כן באו שני חרוזים שנועדו להיות משולבים בשתי הברכות הראשונות של ברכת המזון. לאחר מכן באות המילים "ככ' והיה כעץ ונ' בונה", שהן תוספת פרוזאית שכמותה מצויה גם בשני החרוזים הקודמים. תוספת זו נועדה לשלב את החרוז בברכה המתאימה של ברכת המזון (כאן הברכה היא "בונה ירושלים"). המילים "ב' מצליח בחור עם בתולה" פותחות ברכה עצמאית לזוג החותמת את ברכת המזון. נוסחה המלא של ברכה זו יצוטט להלן בסעיף ז.

90 איטליה, המחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה. על הזיקה של יהדות איטליה ואשכנז למסורת הארץ-ישראלית ראה א' גרוסמן, "זיקתה של יהדות אשכנז אל ארץ ישראל", שלם, ג (תשל"ט), עמ' 78 ואילך; י"מ תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים: מאגנס, תשנ"ד,² עמ' 98–101; הנ"ל, התפילה האשכנזית הקדומה, ירושלים: מאגנס, תשס"ג, עמ' 4–7. גרונר (לעיל, הערה 15), עמ' רמא-רמג, מפקפק במסקנותיו של ליברמן, עיי"ש. לדעתנו אין מקום לפקפקיו.

91 ראה א' שמידמן, "שמחה והצלחה בברכת חתנים", עיוני תפילה: ברכת חתנים, שבע ברכות, ברכת המזון (בעריכת ב' גזונדהייט), אלון שבות: [פרסום פנימי], תשס"ה, עמ' 79, שם גם מובא צילום של כתב היד. על טיבו של כתב היד ועל תאריכו המשוער ראה ע' פליישר, תפילה

במחזור ארם צובא ח"ב, ויניציה רפ"ז, הנוסח הוא "משמח חתן וכלה ומצליח".⁹² לפנינו, אפוא, נוסח המשלב אל תוך הנוסח המקובל, שנקבע על פי התלמוד הבבלי, שריד ממסורת ארץ-ישראלית קדומה.

חיזוק לנוסח הברכה הארץ-ישראלית, "מצליח חתן עם הכלה" (או "מצליח בחור עם בתולה"), ניתן למצוא במקור נוסף. כוונתנו לקטעי איחולים ובקשות הפותחים או המקשטים את שטרי הכתובה מתקופת הגניזה, רובם לפי הנוהג הארץ-ישראלי.⁹³ כך, למשל, בחלק מהכתובות נכתב בראש הכתובה, על פי רוב באותיות בולטות וגדולות יותר, האיחול לחתן ולכלה "חתן וכלה – יבנו ויצליחו",⁹⁴ או רק "יבנו ויצליחו",⁹⁵ או "בנין ומצליחין".⁹⁶ לפעמים האיחול מופיע יחד עם ציטוט "ושבי יהודה בנין ומצליחין" (עזרא ו:יד, בפסוק "יהודיא").⁹⁷ לפעמים האיחול "יבנו ויצליחו" מופיע בסוף הכתובה,⁹⁸ כשם שלדעתנו הברכה "בא"י מצליח חתן עם הכלה" היא הברכה האחרונה בסדרת ברכות חתנים, ולעתים מופיע האיחול "יבנו ויצליחו" בסוף טופס שטר הכתובה.⁹⁹ נוסיף עוד שבחלק מהכתובות האיחול "יבנו ויצליחו" מופיע הן בראש הכתובה והן בסופה. כך, למשל, "על שמיה דברייך – יבנו ויצליחו" בתחילת הכתובה, ובסופה "יבנו ויצליחו",¹⁰⁰ או "בשם יי נעשה ונצליח – יבנו ויצליחו – ושבי יהודה

ומנהגי תפילה ארץ-ישראליים בתקופת הגניזה, ירושלים: מאגנס, תשמ"ח, עמ' 26.

92 וכן המנהג אצל חלק מעדות המזרח עד היום. ראה למשל סידור "תפלת החדש", מהדורת ארץ-ישראל, כמנהג קהל קדוש ספרדים (בעריכת דוד לוי), ירושלים: ארז, תשס"ד, עמ' 663: "משמח החתן עם הכלה ומצליח".

93 ראה פרידמן, נישואי יהודים בא"י, M. A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine. A Cairo Geniza Study*, Tel Aviv-New York: Tel Aviv University, The Jewish Theological Seminary of America, vol I: 1980, vol II: 1981. בנוסף לכרך ולעמוד אנו מציינים, בסוגריים מרובעים, את מספר השטר לפי מספורו של פרידמן שם.

94 ראה פרידמן, כרך ב, עמ' 176, [15]; עמ' 193, [17]; עמ' 269, [27]; עמ' 441, [56]; ובסדר הפוך, "יבנו ויצליחו – חתן וכלה", בעמ' 144, [12]. ראה שם, כרך א, עמ' 93, הערה 27.

95 ראה שם, כרך ב, עמ' 6, [1]; עמ' 83, [6 v]; עמ' 132, [11]; עמ' 167, [14]; עמ' 182, [16]; עמ' 374, [49]. ראה שם, כרך א, עמ' 94, הערה 28.

96 ראה שם, כרך ב, עמ' 213, [20].

97 ראה שם, עמ' 167, [14]. לפעמים מופיע רק הפסוק, ראה שם, עמ' 219, [21]; עמ' 237, [23V].

98 ראה שם, עמ' 134, שורה 35, [11]; עמ' 257, [26], שורה 22; עמ' 275, [28], שורה 19; עמ' 297, [30 v], שורה 16; עמ' 328, [37], שורה 12; עמ' 334, [38], שורה 17; עמ' 384, [51], שורה 9; וכן בסוף כל חלק מקובץ שטרות 53, עמ' 402, [53 a]; עמ' 407, [53 b]; עמ' 417, [53 c], עמ' 420, [53 d]. ראה פרידמן, שם, כרך א, עמ' 94, הערה 28.

99 כך הוא בטופס שטר כתובה, ששרד ככל הנראה מסידור/מחזור ארץ-ישראלי קדום, ראה שם, כרך ב, עמ' 101, [8 d], שורה 12. לדברי פרידמן, (שם, עמ' 97–98) זהו חלק מסידור/מחזור ארץ-ישראלי שבאחד עשר דפים נוספים ממנו כתובה ההגדה של פסח הארץ-ישראלית המפורסמת המכונה בפי ד' גולדשמידט "ההגדה העתיקה ביותר מן הגניזה הקאהירית", ראה ד' גולדשמידט, הגדה של פסח ותולדותיה, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ך, עמ' 74.

100 פרידמן (לעיל, הערה 90), כרך ב, עמ' 132, שורה 1, ועמ' 134, שורה 35, [11].

בנין ומצלחין" בראש הכתובה, ובסופה "ויבנו ויצליחו".¹⁰¹

ייתכן שלנוסח זה "מצליח חתן עם הכלה" יש הד הן בתשובתו של רב שרירא גאון והן בפירושו של רש"י לסוגיית הבבלי. וזו לשון רב שרירא גאון בבואו להסביר את ההבדל בין חתימת ברכת "שמח תשמח" לחתימת ברכת "אשר ברא":¹⁰²

"ואנן נהיגין השתא למחתם קמייתא משמח חתן וכלה, בתרייתא משמח חתן עם הכלה. לפי שראשונה ברכה על ב' יצירות בשמחת אדם וחיה, אחרונה תפלה על הזוג לשמוח זה עם זה בהצלחה לפיכך חתן עם הכלה, לשון שמחת איש ואשתו".

דבריו של הגאון שברכת "שמח תשמח" היא על שמחת אדם וחיה תמוהים ביותר, ואולי צריך לגרוס בדבריו "כשמחת אדם וחיה". הגאון מסביר שהברכה הראשונה היא על החתן לחוד ועל הכלה לחוד, והשנייה היא תפילה על הצלחת הזוג יחד. לענייננו חשוב לשים לב שרב שרירא גאון משלב בפירושו לברכה האחרונה את המילה "בהצלחה", ואולי יש כאן הד לנוסח הקדום של ברכה זו.

גם רש"י שבפירושו לסוגיה הולך, כמובן, בעקבות המסורת הבבליה ואינו מזכיר את החתימה הארץ-ישראלית "מצליח חתן עם הכלה", בבואו לבאר את ההבדל בין ברכת "שמח תשמח" לברכת "אשר ברא" משלב בפירושו פעמיים את המילה "מצליח". בפעם הראשונה בד"ה שמח תשמח (בתחילת ח ע"א): "שמח תשמח – ברכה לחתן וכלה שיצליחו בשמחה וטוב לב"; ולקראת סוף העמוד, בד"ה "משמח חתן וכלה": "לפי ששמחת ברכה הראשונה [כוונתו לברכת "שמח תשמח"] לא בשמחת חתונה אנו אומרים, שהרי תפלה היא שמתפללים ומברכין שיהיו שמחים בהצלחה כל ימיהם". בדבריו האחרונים נשמע הד ברור לדברי רש"י ג' הנ"ל "תפלה על הזוג לשמוח זה עם זה בהצלחה". ואולם בעוד שרש"י ייחס את ההצלחה לחתימת ברכת "אשר ברא", כפי שאכן היה לדעתנו בנוסח המקורי, רש"י ייחס את ההצלחה לחתימת ברכת "שמח תשמח", ובכך התרחק צעד נוסף ממשמעותו של הנוסח המקורי.

נוסיף עוד שגם בפרשת "ואברהם זקן בא בימים" (בראשית פרק כד), פרשה המתארת את שליחותו של עבד אברהם למצוא אישה ליצחק, ואשר נוהגים לקרואה בשבת חתן,¹⁰³ מודגש שה' מצליח את דרכו של עבד אברהם, וביטוי זה נזכר ארבע פעמים במהלך הסיפור.¹⁰⁴

על משמעות ההבדל שבין "מצליח חתן עם הכלה" לבין "משמח חתן וכלה" נעמוד בסעיף הבא.

101 שם, עמ' 167, שורה 1, עמ' 168, שורה 13, [14].

102 אוצר הגאונים לכתובות (לעיל, הערה 69), חלק התשובות, סימן פז, עמ' 27. תחילת התשובה הובאה לעיל, סעיף ה.

103 ראה ערוך ערך "חתן", המתייחס למנהג זה כמנהג ידוע שאינו צריך הסבר, וכן בחידושי הריטב"א ליומא דף ע ע"א, ושם מיוחס מנהג זה לתקופת הגאונים. נציין גם שבשאלות ענייני ברכת האירוסין וברכות החתנים מובאים על הפרשה "ואברהם זקן בא בימים" (שאלתא טז). על תולדותיו של מנהג זה ראה וידר (לעיל, הערה 61), עמ' 247–249.

104 פסוקים: כא; מ; מב; נו.

ז. המבנה והמשמעות של ברכת חתנים במסורת ארץ ישראל

מדיוננו עד כה עולה ששלוש ברכות החתנים שנהגו בארץ-ישראל הן:¹⁰⁵

1. אשר יצר את האדם... והתקין לו ממנו בנין עדי עד... בא"ה יוצר האדם.
2. שמח תשמח רעים אהובים... בא"ה משמח עמו ובונה ירושלים (או "משמח עמו ועירו").
3. בא"ה אמ"ה אשר ברא ששון ושמחה... בא"ה מצליח חתן עם הכלה (או "מצליח חתן וכלה").¹⁰⁶

ההיגיון בתוכנן ובסדרן של הברכות גלוי לעין. תחילה מברכים אנו את ה' על יצירת האדם ומציאת זיווגו על רקע יצירת אדם הראשון והתקנת זיווגו, ומייחלים שהבניין יהיה לעדי עד. לאחר מכן מבקשים אנו שה' ישמח את החתן והכלה, ואף כאן נמצאת ברקע שמחת אדם וחוה, וכוללים בברכה זו את שמחת ירושלים. לבסוף מברכים אנו את הזוג שה' יצליח זיווגם.

מה בין ברכת השמחה לברכת ההצלחה?

נראה שברכת השמחה מכוונת בעיקר לשמחתם של בני הזוג בשבעת ימי המשתה, ואילו ברכת ההצלחה מכוונת לעתיד. בברכה זו של הצלחה אנו מכוונים לכל הדברים המבטאים את הצלחת הזיווג, ובעיקר להעמדת תולדות.¹⁰⁷ ברכה אחרונה זו היא, אם כן, מעין ברכת "פרו ורבו" שברך ה' את אדם ואשתו. ואכן בבראשית רבה פרשה ח, על הפסוק "ויברך אותם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו", מצאנו את הדרשות האלה:¹⁰⁸

אמר ר' אבהו: נטל הקב"ה כוס של ברכה וברכן.

אמר ר' יהודה בר' סימ' : מיכאל וגבריאל הם היו שושבינין שלאדם.

אמר ר' שמלאי: מצינו שהקב"ה מברך חתנים ומכשיט כלות ומבקר חולין וקובר מתים.

מברך חתנים, "ויברך אתם אלהים".

אנו למדים שזהו עיקר תוכנה של ברכת ההצלחה גם מלשון הפיוט של הקליר¹⁰⁹ שהוזכר

105 מובן ששחזור מדויק של נוסח הברכות איננו אפשרי לפי שעה. אין בידינו אלא שרידי לשון ממנהג ארץ-ישראל, ועל פיהם איתרנו מתוך שש הברכות הבבליות את שלוש הברכות הארץ ישראליות. תמציתה של השערה זו הובאה בשמי (מ"כ) ע"י ב' גזונדהייט בחוברת "ברכת חתנים – שבע ברכות", עיוני תפילה, אלון שבות: [פרסום פנימי], תשס"ג, עמ' 5 הערה 15 [פורסם שוב בחוברת "עיוני תפילה" (לעיל, הערה 91), עמ' 65 הערה 203].

106 ייתכן שיש להפריד בין נוסח הברכה לאלמון ואלמנה, שהוא "בא"י מצליח איש ואשה", לבין נוסח הברכה לבחור ובתולה, שהוא "מצליח בחור עם בתולה", ראה לעיל בתחילת סעיף ו.

107 הסברנו קרוב במקצת להסברו של רש"ג; דבריו הובאו לעיל בסעיף ו.

108 מהדורת תיאודור-אלבק (לעיל, הערה 7), עמ' 66–67. הציטוט בפנים הוא על פי כ"י וטיקן 60, עם השלמת קיצורים.

109 הברמן (לעיל, הערה 46), עמ' קד.

לעיל בתחילת סעיף ו, "ירוענן כעץ בפריו יצליח", ומציטוט הפסוק בהמשך שם "והיה כעץ שתול" וכו' (המשך הפסוק הוא "אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יכול וכל אשר יעשה יצליח" [תהלים א: ג]), ומפורש הדבר בברכה שבאה מיד לאחר הפיוט שם: "ב' מצליח בחור עם בתולה הודו ליי כי טוב. יצליחו שניהם בבנים, יצליחו שניהם בשם טוב, יצ' ש' [כ..ה] וב<..>ה, יצל' שנ' בעושר ובנכסים, יצ' ש' בירא?ת? שמים. זה?מקום ברוך הוא יצליח בין בחור ובתולה הודו ליי כי טוב. וכולכם ברוכים".¹¹⁰ עיקר ההצלחה היא אפוא בבנים, אבל היא כוללת גם שאר איחולי הצלחה לעתיד.¹¹¹ גם הלשון שצוטטה לעיל מנוסח הכתובה "יבנו ויצליחו" מסייעת לפירוש זה.

ברכה אחרונה זו נבדלת, אפוא, באופן מהותי מהברכה הקודמת. ברכת "שמח תשמח" עוסקת באיחולי שמחה לחתן ולכלה ולירושלים, ואילו ברכת "אשר ברא" עוסקת באיחולי הצלחה לזוג לעתיד.¹¹² עיקרה של ההצלחה הוא, כאמור, בפרייה ורבייה.¹¹³ על פי הסבר זה מתחוויר יותר ההיגיון בסדרן של שלוש הברכות. הברכה הראשונה מתייחסת לעבר מרגע יצירת האדם עד למציאת זיווגו, השנייה עוסקת באיחולי שמחה עכשוויים לחתן ולכלה כל שבעת ימי חתונתם, והשלישית מופנית להצלחת הזוג בעתיד.¹¹⁴

ח. היחס בין ברכת חתנים במסורת ארץ ישראל למסורת בבל

לאחר ששחזרנו את שלוש הברכות בברכת החתנים על פי מסורת ארץ-ישראל, יש לנו לתת את הדעת על היחס בין מסורת זו למסורת הבבליה ועל טעם ההבדלים ביניהן. בסוגיית הבבלי רב יהודה מפרט, כזכור, שש ברכות. העובדה שהבבלי כתובה לשאלה "מאי מברך" מביא את דבריו של רב יהודה, ואינו תומך אותם במקור קדום לו

110 העתקנו על פי הנוסח המובא בתקליטור מאגרים, המילון ההיסטורי ללשון העברית (לעיל, הערה 54). בהעתקתו של הברמן (לעיל, הערה 46), באו שינויים קלים.

111 תן דעתך גם למבנה הברכה: פתח "ברוך מצליח בחור עם בתולה הודו ליי כי טוב" וסיים "המקום ברוך הוא יצליח בין בחור ובתולה הודו ליי כי טוב", ובתווך שילב חמש ברכות של הצלחה, סך הכול שבע פעמים לשון הצלחה.

112 לצירוף של "אהבה ואחווה שלום ורעות" עם לשון "הצלחה" המכוונת לעתיד יש להשוות את תפילת ר' יוחנן: "רבי יוחנן הוה מצלי יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שתשכן בפוריינו אהבה [ו] אחווה שלום ורעות ותצליח סופינו אחרית ותקוה" (ירושלמי ברכות פרק ד ה"ב; ז ע"ד. ראה את המקבילה בבבלי ברכות טז ע"ב [בשם ר' אלעזר]).

113 לפי הסבר זה נחלשת מעט הזיקה שבין ביטוי זה, "יצליח", לבין היקרותו בסיפור אליעזר, שכן שם הביטוי מבטא את הצלחתו של אליעזר למצוא את הכלה הראויה ליצחק ולא דווקא את הצלחת הזוג בפרייה ורבייה. ואולם, הצד השווה הוא שבשניהם הברכה היא על העתיד. יצוין שגם שם הברכה שמברכים בסוף את רבקה היא "אחותנו את היי לאלפי רבבה", היינו ברכה על פרייה ורבייה, ובעיקר ראויה לתשומת לב העובדה שעל פי פרקי דרבי אליעזר, פרק טז, הברכה לרבקה היא המקור לברכת חתנים.

114 תוכנה של הברכה השלישית בברכת חתנים אינו מקביל אפוא לתוכנה של הברכה השלישית בברכת אבלים. ייתכן שטעם הדבר הוא שבעוד שבברכת חתנים יש לדבר הן על שמחת הזוג כעת והן על הצלחת הזיווג לעתיד, בברכת אבלים אין מקום אלא לנחמת האבלים בלבד.

מלמדת, לדעתנו, שרוב יהודה הוא שקבע וערך שש ברכות אלו ובכך שינה ממנהג ארץ-ישראל, והכפיל, למעשה, את מספר הברכות.¹¹⁵ סיוע להנחה שהמסורת הבבליית היא מסורת משנית יש להביא מן העובדה שלפי מסורת זו קיימים שני זוגות של ברכות עם חתימות זהות (יוצר האדם; משמח חתן וכלה).

הברכות שנוספו על ידי רב יהודה הן: "שהכל ברא לכבודו"; "בא"ה אמ"ה יוצר האדם"; "שוש תשיש ותגל עקרה... משמח ציון בבניה". כמו כן, בשלוש הברכות הזהות במנהג ארץ-ישראל ובמנהג בכל חלו שני שינויים חשובים. חתימת ברכת "שמח תשמח" נשתנתה מ"משמח עמו ובונה ירושלים" ל"משמח חתן וכלה", וחתימת ברכת "אשר ברא" נשתנתה מ"מצליח חתן עם הכלה" (או "מצליח חתן וכלה") ל"משמח חתן וכלה". מה טעמים של הוספות ושינויים אלה?

נפתח את דיוננו בהוספת ברכת "יוצר האדם".

כבר התלמוד הבבלי, מיד לאחר הבאת דבריו של רב יהודה, מעמת בין מסורתו של רב יהודה לבין מסורת ארץ-ישראלית שעל פיה לא בירכו ברכת "יוצר האדם" (כתובות ח ע"א):¹¹⁶

לוי איקלע לבי רבי בהלוליה דרבי שמעון בריה, בריך חמש;

רב אסי איקלע לבי רב אשי בהלוליה דמר בריה, בריך שית.

לימא בהא קמיפלגי, דמר סבר: חדא יצירה הואי, ומר סבר: שתי יצירות הואי.

לא, דכולי עלמא – חדא יצירה הואי, מר סבר: בתר מחשבה אזלינן, ומר סבר: בתר מעשה אזלינן;

כי הא דרב יהודה רמי:

כתיב: "ויברא אלהים את האדם בצלמו" (בראשית א: כז), וכתיב: "זכר ונקבה

בראם" (בראשית ה: ב), הא כיצד. בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים, ולבסוף

נברא אחד.

מסורת זו שעל פיה לוי, בחתונת ר' שמעון בן רבי, לא בירך ברכת "יוצר האדם" מסייעת להנחתנו שבארץ-ישראל לא בירכו ברכה זו. לצד שני נראית המסורת הזו סותרת את ההנחה שבארץ-ישראל בירכו רק שלוש ברכות, שהרי כאן נאמר במפורש שלוי בירך חמש ברכות.¹¹⁷ לדעת כל העוסקים בנושא זה לפנינו מסורת שלישית שאינה דומה למסורת שנמסרה בספר החילוקים. לדעתנו, העובדה שמיד לאחר הבאת המסורת על לוי שבירך חמש ברכות התלמוד דן בטעם המחלוקת, ומניח כדבר ידוע שהברכה החסרה היא ברכת "יוצר האדם" על אף שפרט זה לא צוין כלל לפני כן, מעלה על הדעת את

115 במסכת כתובות דף ח ע"א נאמר: "רב תחליפא בר מערבא איקלע לבבל בריך שית אריכתא".

רב תחליפא הוא אמורא ארץ-ישראלי מן הדור השלישי. על פי דרכנו יש לומר שכאשר הזדמן רב תחליפא לבבל הוא נהג כמנהג בכל שנקבע על ידי רב יהודה בדור שלפניו, אלא שלדעתו של רב תחליפא כל הברכות צריכות להיות ארוכות. יצוין שכבר מצאנוהו לרב יהודה מתקין ברכות שונות, ראה לדוגמה ברכות מג ע"ב, סנהדרין מב ע"א. על תופעה רחבה יותר, של ברכות חדשות שתוקנו בראשית ימי האמוראים בבבל ובארץ-ישראל, נדון אי"ה במקום אחר.

116 על פי דפוס ונציה, ראה לעיל, הערה 4.

117 ראה מה שכתבנו על כך לעיל בסוף סעיף הפתיחה.

האפשרות שהמסורת שהגיעה לבבל מסרה רק שלוי לא בירך ברכת "יוצר האדם". התלמוד הבבלי שילב פרט זה במסורתו של רב יהודה הכוללת שש ברכות, ולכן ניסח את השמועה כפי שניסח.

התלמוד מעלה שתי אפשרויות לסיבת המחלוקת. הצד השווה שבהן, שרב יהודה ביקש להקדים לברכת הזיווג את הברכה על השלב המוקדם יותר של בריאת האדם, במעשה או במחשבה. נדגיש שבברכת "יוצר האדם" לא הוסיף רב יהודה מוטיב חדש לברכת חתנים, שכן מוטיב זה קיים בברכת "אשר יצר", שהרי פתיחת הברכה היא "אשר יצר את האדם בצלמו"; אלא שבברכת "אשר יצר" מוזכרת יצירת האדם כחלק מתהליך שעיקרו ושיאו הוא במציאת זיווגו. רב יהודה לא ביקש אלא לייחד לשלב זה של יצירת האדם ברכה בפני עצמה. על תהליך מעין זה, שעל פיו מקדישים ברכה נפרדת למוטיב הכלול בברכה אחרת, הערנו לעיל בהתייחסנו להרחבת ברכת אבלים מברכה אחת לשלוש.

לברכה זו הקדים רב יהודה ברכת "שהכל ברא לכבודו". ברכה זו היא ברכה כוללת יותר מברכת "יוצר האדם", שהרי היא מדברת על בריאת הכול. לברכה זו יש זיקה ברורה ללשון התוספתא: "לא ברא הקב"ה את העולם אלא לכבודו".¹¹⁸ מסתבר שרב יהודה עיצב את לשון הברכה על פי תוספתא זו. באמצעות ברכה זו יצר רב יהודה מהלך הדרגתי שעל פיו עוברים מבריאת כל נברא, ליצירת האדם וליצירת זיווגו של האדם.¹¹⁹ הברכה השלישית שהוסיף רב יהודה היא, כאמור, ברכת "שוש תשיש", העוסקת בשמחת ירושלים. נראה לנו שהוספה זו קשורה לשינוי של חתימת ברכת "שמח תשמח" מ"משמח עמו ובונה ירושלים", שנהגה במנהג ארץ-ישראל, ל"משמח חתן וכלה". שינוי זה נעשה, כאמור, מפני שאין חותמין בשתיים, או מפני ששמחת חתן וכלה היא עניינה של ברכה זו, ואולי משני טעמים אלו כאחד.¹²⁰ אלא שהשמטת החתימה "משמח עמו ובונה ירושלים" ביטלה את אזכור ירושלים בברכת החתנים. מסתבר שבגלל זה עמד רב יהודה וייחד לזיכרון ירושלים ברכה בפני עצמה, היא ברכת "שוש תשיש", עם החתימה "משמח ציון בבניה".¹²¹ אפשר, ולדעתנו עדיף, לתאר את היחס בין הוספת ברכת "שוש

118 כפורים (= יומא) פ"ב ה"ה, מהר" ליברמן עמ' 231, וראה להלן שם, ה"ו. לשון המקבילה בירושלמי, יומא ג, ט, מא ע"א [פעמיים]; שקלים ה, ב, מח ע"ד: "כל מה שברא הקב"ה לכבודו ברא"; וכעין זה בבבלי, יומא לח ע"א [פעמיים]: "כל מה שברא הקב"ה לכבודו בראו". מסתבר שעל פי מקורות אלו נוסח גם המאמר "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו, שנאמר 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו' " (אבות דר' נתן, נו"א, פמ"א, סז ע"ב; ברייתא פרק קניין תורה, אבות ו:יא).

119 דרכנו כאן שונה מדרכו של רש"י בביאור ברכה זו, וקרובה יותר להסברו של הרמ"ה שהובא באבודרהם, עמ' שסב, וכן בשטמ"ק בשמו. להסבר דומה ראה י' לורברבוים, צלם אלהים – הלכה ואגדה, ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשס"ד, עמ' 405–418, אלא שלורברבוים מבקש לראות ברצף ברכות אלו ביטוי לרעיון שלפיו רבייתו של האדם נועדה לקיים ולהעצים את הא-ל, ואין דבריו נראים בעינינו, אלא שאין כאן המקום להאריך בכך.

120 הטעם הראשון, שאין חותמין בשתיים, אינו מספיק, שהרי ניתן בנקל לתקן מעט את נוסח החתימה ולהתגבר על בעייה זו, השווה לעיל, הערה 78.

121 כבר העירו שחתימת הברכה "משמח ציון בבניה" זהה לחתימת אחת מברכות ההפטרה, ואפשר

תשיש" לשינוי חתימת ברכת "שמח תשמח" בצורה הפוכה, היינו שתחילה ביקש רב יהודה לייחד לזיכרון ירושלים ברכה בפני עצמה עם חתימה משל עצמה, מעין מה שעשה בברכת "יוצר האדם". משום כך עמד רב יהודה והוסיף את ברכת "שוש תשיש" החותמת "משמח ציון בבניה". תוספת ברכה זו ייתרה כמובן את הצורך לשלב את זיכרון ירושלים בחתימת ברכת "שמח תשמח". משום כך שינה רב יהודה נוסח חתימה זו מ"משמח עמו ובונה ירושלים" ל"משמח חתן וכלה".¹²²

חשוב להדגיש את ההבדל שבין המסורת הבבלית למסורת הארץ-ישראלית. המסורת הבבלית (היינו רב יהודה) העדיפה להפריד בין מוטיב שמחת ירושלים לבין שמחת הזוג, ולייחד לכל אחד ברכה בפני עצמה. העלאת זיכרון ירושלים על ראש שמחתנו מתבטאת, אפוא, בתוספת ברכה לירושלים לפני הברכה על שמחת הזוג. לעומת זאת, המסורת הארץ-ישראלית הקפידה לשלב באותה ברכה את שמחת הזוג ואת שמחת העם וירושלים. פתח בשמחת הזוג וסיים בשמחת העם וירושלים. עיקרון זה בא לידי ביטוי ברור בתוספתא שעסקה בברכת אבלים: "שניה בתנחומי אבלים וחותם בה מנחם עמו ועירו". העלאת זיכרון ירושלים על ראש שמחתנו מתבטאת בהכללתה בתוך הברכה על שמחת הזוג או נחמת האבלים, וחתימה בה.

לא נותר לנו אלא לדון בטעם השינוי של חתימת ברכת "אשר ברא" מ"מצליח חתן עם הכלה" ל"משמח חתן וכלה". כפי שאמרנו לעיל, שינוי זה הוא שינוי מהותי באופיה של הברכה, שתחילה עסקה בהצלחתם לעתיד שעיקרה פרייה ורבייה, וכעת עוסקת באיחולי שמחה לבני הזוג. בכך נוצרה כפילות בין ברכה זו לברכת "שמח תשמח", כפילות שהן רב שרירא גאון בתשובתו והן רש"י בפירושו מתאמצים מאוד לפרשה.¹²³ שניהם תולים את ההבדל בשינוי הדק שבין "משמח חתן וכלה" לבין "משמח חתן עם הכלה". אלא שקשה, לדעתנו, לתלות בשינוי דק זה את המשמעות שהמפרשים מבקשים לתלות בה, ולא עוד אלא שכפי שהערנו לעיל נראה מדברי רב שרירא גאון ששינוי זה נעשה על מנת להדגיש הבדל זה, ולא להיפך.

אין בידינו טעם מספיק לפרש שינוי זה.¹²⁴ כל שאנו יכולים לומר הוא שחתימת הברכה האחרונה בלשון "משמח חתן וכלה" קושרת ברכה זו לברכה שלפניה, "שמח תשמח", שאף היא חותמת בלשון שמחה, ולברכה שלפני פניה, "שוש תשיש", שאף היא חותמת

שנלקחה משם (ראה ע' הילדסהימר [לעיל, הערה 4], עמ' קטו; י' היינימן, עיוני תפילה, ירושלים: מאגנס, תשמ"א, עמ' 3).

122 אפשרות שנייה זו מתאימה גם לאפשרות הרחוקה שהזכרנו לעיל, הערה 86, ועל פיה השינוי של חתימת ברכת "שמח תשמח" חל רק בזמן הגאונים. לפי זה נצטרך לומר שתוספת ברכת "שוש תשיש" לא נראתה לרב יהודה כסיבה מספקת לשינוי חתימת ברכת "שמח תשמח". רק מאוחר יותר נשתנה הנוסח מהסיבות שפירטנו בהערה שם. לשינוי זה תרמה כמובן גם העובדה שכעת יש לנו ברכה העוסקת בשמחת ירושלים עם חתימה מתאימה, והשווה לטענה שהובאה בסוף דברי האשכול לעיל, סעיף ה.

123 דבריהם הובאו לעיל, סוף סעיף ו.

124 נזכיר בהקשר זה את השערתו המעניינת של רבנו חננאל: "והא דחתים בה משמח חתן וכלה נמי שכבר חתם בשוש תשיש משום דאי ליכא פנים חדשות אין מברכין אלא ברוך אשר ברא" (אוצר הגאונים לכתובות [לעיל, הערה 69], חלק "לקוטי פירוש רבינו חננאל", עמ' 6).

בלשון שמחה. פרט זה יכול לסייע בידינו לחשוף את המבנה של שש הברכות של רב יהודה, ואולי הרצון ליצור מבנה זה הוא שעמד ביסוד השינוי של חתימת הברכה האחרונה, כפי שנבאר בסעיף הבא.

ט. המבנה והמשמעות של ברכת חתנים במסורת בבל

בסעיף זה אנו מבקשים לבאר את מבנה ברכת החתנים על פי מסורתו של רב יהודה. נראה לנו שניתן לחלק את שש הברכות לשלוש קבוצות. הקבוצה הראשונה כוללת את הברכה הראשונה, "שהכל ברא לכבודו", בלבד, שהיא כאמור ברכה על הבריאיה כולה. הקבוצה השנייה כוללת את שתי הברכות הבאות, המקיימות ביניהן זיקת תוכן – שתיהן עוסקות ביצירת האדם, וזיקת לשון – שתיהן חותמות "יוצר האדם". הקבוצה השלישית כוללת את שלוש הברכות האחרונות העוסקות כולן במוטיב השמחה, וחותמות "בא"ה משמח...". לפנינו אפוא תהליך של ריבוי: אחת, שתיים, שלוש. צורה זו עצמה מהווה ביטוי לרעיון הברכה, שעניינה שפע וריבוי. עיקרון דומה מצאנו במבנה של ברכת כהנים: פסוקים של שלוש, חמש ושבע מילים.¹²⁵

עוד יש לציין את הפועל "ברא" המצוי הן בברכה הראשונה והן בברכה האחרונה, ובכך יוצר מעין מסגרת לברכת החתנים.

כאמור, אפשר שהרצון ליצור מבנה זה הוא שגרם לרב יהודה לשנות את חתימת הברכה האחרונה מ"מצליח חתן עם הכלה" ל"משמח חתן וכלה", ועדיין הדבר צריך עיון. נחזור ונעתיק כאן את שש הברכות של רב יהודה, תוך הבלטת המבנה של היחידה כולה:

- I. [1] ברוך אתה ה' אמ"ה, שהכל ברא לכבודו.
 - II. [2] ברוך אתה ה' אמ"ה יוצר האדם.
 - [3] ברוך אתה ה' אמ"ה, אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו, והתקין לו ממנו בנין עדי עד, ברוך אתה ה' יוצר האדם.
 - III. [4] שוש תשיש ותגל העקרה, בקבוץ בניה לתוכה בשמחה, ברוך אתה ה' משמח ציון בבניה.
 - [5] שמח תשמח ריעים האהובים, כשמחך יצירך בגן עדן מקדם, ברוך אתה ה' משמח חתן וכלה.
 - [6] ברוך אתה ה' אמ"ה, אשר ברא ששון ושמחה, חתן וכלה, גילה, רינה, דיצה, חדוה, אהבה ואחוה ושלוש וריעות. מהרה ה' אלהינו ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה, קול חתן וקול כלה, קול מצהלות חתנים מחופתם ונערים ממשחה נגינתם, ברוך אתה ה' משמח חתן עם הכלה.
- נציין גם שעצם הכפלת מספר הברכות ממסורת ארץ-ישראל (שלוש ברכות) למסורת בבל (שש ברכות) מהווה ביטוי לרעיון הריבוי והשפע שבו מבקשים אנו לברך את החתן והכלה.

¹²⁵ לתופעה דומה במבנה של חטיבת דרשות בויקרא רבה, ראה מ' כ"ץ, "גדול השלום", דרך אגדה, ב (תשנ"ט), עמ' 81.

י. שש ברכות או שבע ברכות?

בתחילת מאמרנו הדגשנו שהמושג "שבע ברכות" בהקשר של ברכת חתנים לא נזכר כלל בבבלי, ומושג זה נטבע על ידי גאונים ואולי סבוראים. שם גם דחינו את ההצעות שרבי יהודה ראה את ברכת היין, ברכת הבשמים, או ש"השמחה במעונו" כברכה שביעית.¹²⁶ למרות זאת, מבקשים אנו כאן להציע שרבי יהודה אכן ראה את שש ברכות החתנים כברכות המשתלבות במסגרת של "שבע ברכות".¹²⁷ לדעתנו, רבי יהודה שתיקן שש ברכות, ראה אותן כמצטרפות לברכת האירוסין, שהרי הנישואין הן סיומן של האירוסין, ובכך נוצר מבנה של שבע ברכות. תדע שכן, שהרי הסוגיה בכתובות (ז ע"ב) מביאה את נוסח ברכת החתנים מיד לאחר הבאת נוסח ברכת האירוסין, וגם נוסחה של ברכת האירוסין מובא שם בשם רבי יהודה. יתר על כן, לפי התוספתא נאמרת ברכת חתנים גם עם ברכת אירוסין, וכך היא לשון התוספתא: "אומ' ברכת חתנים בין בסעודת אירוסין בין בסעודת נישואין, בין בחול בין בשבת".¹²⁸ אמנם לפי הברייתא המקבילה בבבלי כתובות ז ע"ב זו דעת רבי יהודה בלבד, ואביי שם מצמצם דין זה ואומר "וביהודה שנו מפני שמתייחד עמה". מכל מקום, גם לפי הגבלה זו עדיין ניכרת כאן התפיסה שברכת החתנים היא המשך של ברכת האירוסין, אלא שיש ביניהן פסק זמן. פסק זמן זה אינו מבטל את הרעיון הבסיסי בדבר הזיקה הברורה הקיימת בין ברכת חתנים לברכת אירוסין, וראייתן כמכלול אחד הנפתח בברכת אירוסין ומסיים בברכת חתנים. על פי זה עלה בידינו מניע נוסף לעיבוד שערך רבי יהודה בברכת חתנים, והוא – הרצון ליצור, יחד עם ברכת האירוסין, מבנה של "שבע ברכות" העוטפות ומקיפות את הזוג שבא בברית הנישואין.

126 ראה לעיל, הערות 6–8.

127 המושג "שבע ברכות" נזכר בפסיקתא דרב כהנא (מהד' מנדלבוים, נויארק: בית המדרש לרבנים שבאמריקה, תשכ"ב, נספחים, פרשה א, עמ' 439–440): "א"ר יצחק כת' וירא בלעם כי טוב בעיני וגו' (במדבר כד:א). מה ראה, ראה שמשו עתיד לברך את ישראל ארבע ברכות, והוא היה ראוי לברך את ישראל ז' ברכות, אמר, אני מברכן שבע ברכות ומשה ארבע הרי אחת עשרה, אמר הב"ה, רשע זה עינו צרה בברכתן של ישראל, דיי שלש ברכות שברכן, יבא משה שעינו יפה בברכתן של ישראל ויברכם ארבע ברכות". ובנוסח אחר במדרש תנחומא (מהד' בובר, פרשת וזאת הברכה, סימן א, כז ע"ב): "כשבא יעקב לברך את השבטים, ברכן חמש ברכות שהיו בידו, והוסיף להם ברכה אחת, שנאמר כל אלה שבטי ישראל וגו' ויברך אותם איש אשר כברכתו ברכך אותם (בראשית מט:כח). בא משה לברך את ישראל, הוסיף להם ברכה שביעית, שנאמר וזאת הברכה".

ראוי גם להזכיר את הסברו של הירושלמי למשנה בברכות א:ד, שקבעה "בשחר מברך שתיים לפניו ואחת לאחריה ובערב מברך שתיים לפניו ושתיים לאחריה", ונאמר על כך בירושלמי ברכות א, ה, ג ע"ג: "ר' יוסי בר' אבין בשם ר' יהושע בן לוי: על שם שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך".

128 תוספתא מגילה פ"ג הי"ד (מהד' ליברמן עמ' 357).

מנהג ומסורה: "הוא" – זכר או נקבה
על שלושה מקרים בתורה: ויקרא יג:כב; יח:כג; במדבר יח:יט

יצחק ש' פנקובר

מוקדש לזכרו של ידידי,
פרופ' ישראל תא-שמע,
חתן פרס ישראל,
שהלך לעולמו בטרם עת,
ד' חוה"מ סוכות תשס"ה

ר' דוסא היווני, מהעיר ווידן בבולגריה, מתלמידי ר' שלום בווינה ובנוישטט שלייד וינה יחד עם המהרי"ל,¹ כתב בתחילת המאה ה-טו פירוש על התורה (שבציקרו היה סופרקומנטר על פירוש רש"י לתורה). שם הוא מציין² ששמע מרבו, ר' שלום זצ"ל, שיש שלושה מקומות בתורה שבהם הקריאה בתיבת "הוא" מסופקת – האם לקוראה כזכר (הוא בשורוק), או כנקבה (הוא בחיריק). המקומות היו ויקרא יג:כב ("נגע הוא"); ויקרא יח:כג ("תבל הוא") ובמדבר יח:יט ("ברית מלח עולם הוא"). סימן ניתן למקומות אלה: "תב"ן אין נתן לעבדיך" (שמות ה:טז) – היינו, בשלושת המקומות "תבל", "ברית" ו"נגע" לא ניתנה לישראל מסורת קריאה ברורה במילה "הוא", אם יש לקרוא בחיריק או בשורוק.

כתוצאה מספיקות אלה, מספר ר' דוסא, יש קהילות אשכנזיות שבקריאת התורה שליו הציבור קורא קריאה כפולה בשלושה מקומות אלה; היינו, הוא קורא "היא הוא" (!), במקום להכריע לטובת אחת הדעות.³ לפנינו אם כן המקרה הקדום ביותר המוכר לנו של

1 על ר' דוסא ראה ש"י שפיצר, "ידיעות על ר' דוסא היווני מחיבורו עה"ת", ספר זכרון להרב יצחק נסים (בעריכת מ' בניהו), כרך רביעי, ירושלים: יד הרב נסים, תשמ"ה, עמ' קעז–קפד. על ר' שלום, שהיה רב וראש ישיבה בווינה ואחר כך בנוישטט, ראה ש"י שפיצר, "הקדמה ומבוא", הלכות ומנהגי רבינו שלום מנוישטט (מהד' שפיצר), ירושלים: מכון ירושלים, תשל"ז, תשנ"ז,² עמ' יג–כב.

2 כ"י אוקספורד, ספריית בודליאנה 203 (Mich. 261), דף 51א.

3 וזה לשונו (על הכתוב: "תבן אין נתן לעבדיך", שמות ה:טז; העתקנו מתצלום כתב היד, והוספנו פיסוק (הנוסח מובא במחקרים הקודמים, ושם עם שינויים קטנים): "שמעתי מפה קדוש מה'ר' שלום האשכנזי בה'ר' יצחק ז'צ'ל' בעיר נאושטט, שאומ' שמלת ת'ב'ן' הם ראשי תיבות: ת"יו הוא 'לרבעה תבל הוא' (ויקרא יח:כג) – בו"ו או 'היא' ביי"וד [כוונתו שיש ספק

קריאה כפולה במקרא בקהילות שונות באשכנז – סוף המאה ה-יד או תחילת המאה ה-טו.⁴

דברי ר' דוסא צוטטו לראשונה על ידי נויבואר בשנת 1882 (1883),⁵ כמאה שנה לאחר מכן על ידי אברמסון בשנת 1976,⁶ ולאחרונה על ידי מספר חוקרים.⁷ אברמסון דן בקיצור בדברי ר' דוסא, ובא אחריו שפיגל והוסיף מספר מקורות מודפסים השייכים לתולדות המנהג הנדון.⁸ במחקרנו זה נדון בממצאים במסורה ובכתבי היד המקראיים עד לזמנו של ר' דוסא (ולאחריו). ננסה לקבוע, בין השאר, ממתי יש עדות לספיקות בכל שלושת המקרים ביחד, וממתי יש עדות לסימן "תב"ן" שנזכר על ידי ר' דוסא. כן נעיין בהשתלשלות של המנהג הנדון.

בהגייה, ולא בכתיב; ראה לשונו בהמשך]; והב"ת 'ברית מלח עולם הוא' (במדבר יח:יט) – בו"ו או 'היא' ב"י"וד; והנ"ן 'ואם פשה תפשה בעור וטמא אותו הכהן' (לפנינו: הכהן אותו) נגע הוא' (במדבר יח:יט) – בו"ו או 'היא' ב"י"וד. כלומר, כאילו ישראל אומ' לפני הק'ב'ה': כל 'היא' ו'הוא' שכתבת בתורתך הם מבוררים לנו היכן יש לומר 'הוא' בו"ו והיכן יש לומר 'היא' ב"י"וד, אבל אלו הג' תיבות שיוצאים ממלת 'תבן', לא נודע לנו על הבירור אם יש לקרות 'הוא' בו"ו או 'היא' ב"י"וד.

ואני ראיתי בקהילות קדושות של אשכנז, כשקורין בבית הכנסת בשבת הפרשה, כשיבא לקרות אחד מאלו התיבות, קורא השליח ציבור 'תבל היא הוא'; 'ברית מלח עולם היא הוא'; וכן 'נגע היא הוא'. ואינו אומ' או 'הוא' או 'היא' ב"י"וד, אלא שתייהן, בשביל הספק".

4 במחקר קודם דנו בהשתלשלות של דוגמאות אחרות של קריאות כפולות במקרא באשכנז, וכולן מאוחרות. ראה י"ש פנקובר, "מנהג ומסורה: 'זכר עמלק' בחמש או בשש נקודות", עיוני מקרא ופרשנות, ד (תשנ"ז), עמ' 71–128. בתורה: "יששכר" [בהגיית שי"ן אחת וגם שתייהן] (שם, בנספח 1: "על קריאת השם 'יששכר' בתורה", עמ' 117–122. במקרה הזה חילקו את התורה לשני חלקים ובכל חלק קראו הגייה אחרת של "יששכר"); "זכר עמלק" [זי"ן בצירה וגם בסגול]; במגילת אסתר: "ולהרג"–"להרג", "לפניהם"–"בפניהם"; (שם, בנספח 2: "על קריאת מגילת אסתר: 'ולהרג' [ח:יא]; 'ולפניהם' [ט:ב]", עמ' 122–126).

5 A. Neubauer, "Commentar zu Raschi's Pentateuch-Commentar von Dossa aus Widdin", *Israelitische Letterbode*, 8 (1882–1883), pp. 37–55; esp. p. 41

6 ש' אברמסון, "מסורת קריאה 'הוא – היא' שאינה ידועה", לשוננו, מ (תשל"ו), עמ' 184–185.

7 (1) שפיצר, הלכות ומנהגי רבינו שלום מנוישטט (לעיל, הערה 1), עמ' 181 (אות ז) – וכאן (1977=1997) ללא הסוף בעניין מנהג הקריאה הכפולה. (2) י' פלס, "רבי דוסא היווני", דברי שלום ואמת, בני ברק: בית הכנסת המרכזי פרדס כץ ומוסדות "נאות יעקב", תשנ"ג, עמ' כג; ושם גם תצלום של סוף דברי ר' דוסא, שלא ציטטם שפיצר. תודתי לד"ר ש' עמנואל שהפנה אותי לדברי פלס. פלס לא הכיר את פרסומי נויבואר ואברמסון. (3) – (4) י"ש שפיגל, "השתתפות הציבור בקריאת התורה ובקריאת המגילות", אור ישראל, כג (תשס"א), עמ' קסט–קצז; ובפרט עמ' קפ–קפג. הנ"ל, "ברית מלח עולם היא" – מנהגים שונים בקריאת התורה", דף שבועי (אוניברסיטת בר-אילן), פרשת קרח תשס"ג, מספר 502, עמ' 1–3. שפיגל לא הכיר פרסומו של פלס. פרסומו הראשון לא נמצא בספריות בארץ, וטוב עשה המחבר שפרסם את דבריו על ר' דוסא בבמה נוספת. את הפרסום הראשון מצאתי בניו יורק, ותודתי למר ד' ווכטל מהספרייה של בית המדרש לרבנים באמריקה, ששלח לי תצלום של המאמר.

8 ראה שפיגל, תשס"א, תשס"ג (לעיל, הערה 9).

א. החיבור האשכנזי "עין הקורא" וקביעת זמנו של הסימן "תב"ן"

(1) במאה ה-יג, כנראה במחציתה השנייה,⁹ העיר יקותיאל הכהן בן יצחק הנקדן (יהב"י), בחיבורו עין הקורא, על מקרה של ספק בקריאת המילה "הוא" בויקרא יג:כב ("נגע הוא" – אחד משלושת המקרים שלעיל). יש שקוראים בשורוק ויש שקוראים בחיריק, וקשה להכריע בין דעות אלה; וכלשונו: "ולמי מודעת האמת בלתי לה' לבדו".¹⁰ דבריו אלה של יהב"י צוטטו בהערות שבכתבי יד מקראיים אשכנזיים (לפעמים בשינויי נוסח), בעיקר מן המאה ה-יד, אף שבעלי ההערות לא ציינו שהם מצטטים מתוך עין הקורא.¹¹

9 כך רבקה ירקוני, "עין הקורא" ליקותיאל הכהן, עבודת דוקטור, א-ב, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 1985, א, עמ' III, ט-יג; וכן נראה. והשווה שם, עמ' ט-י, סיכום (ושלילת) הדעות המקדימות אותו למחצית הראשונה של המאה ה-יג, ואפילו לסוף המאה ה-יב – כך א' אלדר, "שער נוח התיבות מתוך 'עין הקורא' (כללי מלרע ומלעיל ליהב"י הנקדן)", לשוננו, מ (תשל"ו), עמ' 190–210, ובפרט עמ' 192–193.

10 הנוסח של דבריו שונה במקצת בכתבי היד השונים של חיבורו, וכדלהלן:
<א> כ"י הספרייה הבריטית 968 (ספרד, מאה יד-טו), דף 130ב: נגע הוא – כך בא"ז (?) ות"א וא"ק (?) ובספ' שמתואה (?), ובשאר נגע היא, וכן במסורת הספרים, וכן פרשו מקצת הפרשנים, ולא נודע עם מי האמת בלתי לשם לבדו. ז"נ (=זכר, נקבה) היא הוא. (שלוש המילים האחרונות הן תוספת, ולא יצאו מידי המחבר [הן חסרות בכל שאר כתבי היד]; ונדמה שכוונתן לומר, שיש לקרוא "היא" וגם "הוא", מטעם הספק).

כ"י בודליאנה 1442, (אשכנז, תחילת מאה טו), דף 34ב: נגע הוא – כך בא"ז ות"א, ובספרי' אחרי' נגע היא, וכן במסורת הסופרי' (!), וכן פרשו מקצת הפרשנים, ולמי מודעת האמת בלתי ליי' לבדו...

<ב> כ"י בודליאנה 1443 (אשכנז, סוף מאה יד), דף 65ב (כתב היד היה ברשותו של ר' היידנהיים, ועל פיו ההדיר מהדורתו של החיבור, חומש מאיר עינים, עם עין הקורא, רדליהיים, 1818–1821): נגע הוא – בחציים נגע הוא, וכן במסורת הספרים, וכן פירשו מקצת הפרשנים, ולמי מודעת האמת בלתי ליי' לבדו.

כ"י מוסקבה-גינצבורג 120 (מזרח, שנת 1454; עם תוספות בגיליון, מאה טו), דף 63ב: נגע הוא – בחצ' נגע היא, וכן במסורת הספרים וכן פרשו מקצת הפרשנים, ולמי מודעת האמת בלתי ליי' לבדו.

<ג> (כאן פישוט הנוסח) כ"י הספרייה הבריטית 80 (קוברק [אשכנז], שנת 1359), דף 213ב: נגע הוא – וי'ס' נגע היא, וכן במסורת הספרים, ולא נודע אם (!) מי האמת.

11 כתבי היד המקראיים יובאו במאמר לפי מספרים. פיענוח של המספרים יימצא ברשימה הממוספרת שבנספח, שם יש רישום מלא של כתבי היד, מסודרים לפי קבוצות שונות: 11 מזרחיים; 35 ספרדיים; 90 אשכנזיים; 19 איטלקיים; כל קבוצה מסודרת לפי אל"ף בי"ת. כל כתבי היד המרובים האלה נבדקו על פי תצלומיהם שבמכון לתצלומי כתבי היד העבריים בירושלים; זאת להוציא כתבי היד 66, 102 ו-103 שתצלומיהם חסרים במכון הנ"ל, ונבדקו במקור. לענייננו, אלה הן ההערות בכתבי היד המקראיים שמצטטות את דברי יהב"י (ללא ציון בעלותן):

<מתאים לנוסח ב של עין הקורא (לעיל, הערה 10)> כ"י 81 (אשכנז, מאה יד; תקון סופרים ללא ניקוד): ויקרא יג:כב ("נגע הוא") – היא נוהגי' לקרות, ובחציים נגע היא, וכן במסורת הספרים, וכן פירשו מקצת הפרשנים, ולמי מודעת האמת בלתי ליי' לבדו.

יהב"י גם העיר על שני המקרים האחרים שהזכיר ר' דוסא.

(2) על ויקרא יח: כג הוא העיר: "תבל היא..."¹² ברם, במהדורת עין הקורא שהדפיס היידנהיים (ואינו נמצא בכתבי היד שלפנינו) כתוב: "תבל הוא, במקצת הוא". יוצא, שלפי כתבי היד של עין הקורא שלפנינו, יהב"י הזכיר רק נוסח אחד (בחיריק; ומסתבר שנוסח זה חלק על דעתו של ר' שמשון <הנקדן>).¹³ אפילו לפי הנוסח שההדיר היידנהיים, שלפיו יהב"י העיר על חילוף במקצת ספרים, לא השאיר יהב"י את הניקוד בספק, אלא קבע שיש לנקד בשורוק (הפך הדעה שבכתבי היד שלפנינו). גם דבריו אלה (בהתאם לנוסח הקצר שבכתבי היד שלעיל) צוינו במספר כתבי יד מקראיים אשכנזיים.¹⁴

כ"י 74 (אשכנז, 1341): ויקרא יג: כב ("נגע הוא" – חיריק) <שורוק> – מס"ק: בחצי <י>ם היא, וכן בח"י (?) ובמסורת הספרים, וכן פירשו מקצת הפרשנים, ולמי מודעת האמת בלתי ליי לבדו.

כ"י 110 (אשכנז, 1344): ויקרא יג: כב "הוא" (חיריק) <שורוק> – מס"ק: בח"י (?) היא ובחצי <כך!>, וכן במסורת הספרים, וכן פירשו מקצת הפרשנים! (צ"ל: הפרשנים), ולמי מודעת האמת בלתי ליי לבדו.

כ"י 66 (אשכנז, 1343): ("נגע הוא") – מס"ג: וטמא הכהן אתו נגע הוא – על פי המסורת כן הוא, ובמקצת הספרים הטובים נקד הוא, וכן פירשו מקצת הפרשנים, ולמי מודעת האמת בלתי ליי לבדו.

<ב> כ"י 124 (אשכנז, מאה יג–יד): ויקרא יג: כב ("הוא" – חיריק ושורוק) – הספרים חלוקי, ולמי מודע האמת בלתי ליי לבדו (השווה שם, ויקרא יח: כג ["תבל הוא" – שורוק] – הספרי חלוקי וליי נודע האמת).

כ"י 80 (אשכנז, תחילת מאה יד; ההערה בכתבת יד מאוחרת יותר; ההערה קטועה והשלמנו על פי שאר ההערות): ויקרא יג: כב ("נגע הוא" – מנוקדת בשורוק) – (1) אין הכרע אם הוא או היא; (2) י"ס' נגע הוא, וכן במס' <רת> הספרי, <ומי> יודע הא <מת> אם הוא <או> היא, ב<לתי> השם ל<בדו>...

<ג> והשווה כ"י 117 (חומש רגנשבורג, אשכנז, מאה יג–יד): ויקרא יג: כב ("נגע הוא" – חיריק) – מס"ק: (מצד ימין) ס'א' נגע הוא, ולא נודע עם מי האמת; (מצד שמאל: ל' דס' [=דסמין] ופליג').

12 כן הוא בכל כתבי היד של עין הקורא שלפנינו:
<א> כ"י הספרייה הבריטית 968, דף 134א: תבל היא...; כ"י הספרייה הבריטית 80, דף 216א: תבל היא...; כ"י בודליאנה 1443, דף 72א: תבל הוא.

<ב> (כאן יש תוספות לדבריו): כ"י בודליאנה 1442, דף 37ב: תבל היא, מקבלת הר"ר שמשון נקדן תבל הוא...; כ"י מוסקבה גינצבורג 120, 70א: תבל היא...; (בגיליון, הוספה): כך בכל עין הקור' (שמא הכוונה: בכל כתבי היד שראה); ור' ש"נ' (=ור' שמשון נקדן) עשה "הוא", וכתב שכן ביריחו וגם הבבלי (על כתבי היד "יריחו", "בבלי", ראה C. D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, London, 1897; New York: Ktav Publishing House Inc., 1966² לפי המפתח, עמ' 1009: Codices non-extant quoted in the Massorah...).

13 ראה דעתו בהערה 14.

14 ראה כ"י 54 (אשכנז, 1305): ויקרא יח: כג ("תבל הוא") – מס"ק: כן בספר' ספרד' זקנ', ובספ' הר' שמשון ובס' רוטנמר' ? ובעין הקורא היא (לפי הפיסוק שהצענו, רק בספרי ספרד מנוקדת "הוא" בשורוק, ושאר שלושת המקורות מנוקדים בחיריק. אם כי אפשר לפסק ולהבין את

(3) על במדבר יח:יט ("ברית מלח עולם הוא") הביא יהב"י בהערה את המילים הנידונות עם טעמים ומנקד "הוא", אבל ללא תוספת ביאור – כך לפי כתב יד אחד של חיבורו (וכן קבע היידנהיים במהדורתו את נוסח דבריו).¹⁵ בכתבי יד אחרים של עין הקורא יש נוסח מורחב, המרמז לחילופי קריאה, ויש אפילו המביאים ניקוד כפול!¹⁶ מכל מקום הנוסח הקצר נראה מקורי. כלומר, יהב"י מכריע כדעה אחת, ואין לו ספק בקריאה הנכונה של המילה. אפילו לפי כתבי היד שמביאים נוסח מורחב, בשניים מתוך שלושה יהב"י קובע לטובת הקריאה בחיריק.

מבין כתבי היד המקראיים האשכנזיים, מצאנו כתב יד אחד שציין לדברי עין הקורא.¹⁷

ההערה גם אחרת [כגון, שרק בעין הקורא מנוקדת "הוא" בחיריק]. מכל מקום, הערת המסורה הבאה שנביא בהערה כנראה מתאימה לפיסוק שהצענו כאן).

כ"י 55 (אשכנז, 1302; ההערה בכתובת יד מאוחרת מזו של המסורה הקטנה): ויקרא יח:כג ("תבל הוא"; בתרגום: היא) – ל' >הוא ובסס?; שתי המילים דהויות <לע' ? ספרדי' (הנוסח לא ברור דיו; אבל כנראה הכוונה היא, שבספרי ספרד מנוקדת "הוא" בשורוק; וראה בהערת המסורה הקודמת שהבאנו בהערה); אכ' (= ? אם כי) בעי' הקור' (= בעין הקורא) ובניקוד מ'ה' ר' שמשון ומ'ה'ר' ליפהון הוא... (החלק השני של ההערה כנראה מתאים לפיסוק שהצענו להערת המסורה הקודמת שהבאנו בהערה. להמשך ההערה, ראה להלן בפנים, קצת אחרי הערה 23. עוד נוסיף, שעיון בהערת המסורה הגדולה כאן מלמד שלדעתה יש לגרוס "נגע הוא" בחיריק ו"תבל הוא" בשורוק; ואילו הניקוד בכתב היד, "תבל הוא" בחיריק, סותר הערה זו).

כ"י 103 (אשכנז; מאה יד ?): ויקרא יח:כג ("תבל הוא") – עי' הקור' היא.

כ"י 74 (אשכנז, 1341): ("תבל הוא") – מס"ק: ברוב' ובח"י [?]; ראשי התיבות "ח"י" נמצאים באותו כתב יד גם בהערה לויקרא יג:כב; ראה לעיל הערה 11) ובעין הקורא הוא (גם צויר טעם הסילוק. אולי הכוונה, שברוב כתבי היד "הוא" בחיריק, אבל בעין הקורא בשורוק. ברם זה הפך משלוש הערות המסורה הקודמות).

15 כ"י מוסקבה גינצבורג 120, דף 90ב: "ברית מלח עולם הוא".

16 כ"י הספרייה הבריטית 968, דף 146ב - 147א: "ברית מלח עולם הוא לך" – באספמי' היא, וכן נראה, כי יש בספרי' מסור >ה: היא כ"א בספר, וזה בכללם. ועוד מסור >ה: עולם היא ל' דסמי', עולם הוא ל' דסמי' – וכי אחזת; וכן נקד רי"ן ורש"ן (=ר' יעקב נקדן ור' שמשון נקדן) הוא" (הכוונה שנקדו בחיריק. לתוספת כאן בעין הקורא, שמזכירה שר' יעקב נקדן ניקד "ברית מלח עולם הוא" בחיריק, השווה כ"י 117, במדבר יח:יט ("ברית מלח עולם הוא") – ס"א 'מלח עולם היא, וכן רי"ן").

כ"י הספרייה הבריטית 80, דף 222ב: "ברית מלח עולם הוא" – כן הוא בכל האספמי', גם ר' יוסף נקדן היא, והמסרת כ"א היא, וזה בכללם. ועוד נמצא עולם הוא ל', עולם היא ל', ורש"ל [צ"ל: ורש"ן=ור' שמשון נקדן] נקד היא."

כ"י בודליאנה 1442, דף 47ב (כנראה קיצור של הנוסח הארוך): "ברית מלח עולם הוא" – אבל כל הנקדני' קורי' היא."

כ"י בודליאנה 1443, דף 93א: "ברית מלח עולם הוא (!)".

17 כ"י 92: במדבר יח:יט ("ברית מלח עולם הוא") – מס"ק (ביד שנייה): "עין הקור (=הקורא) כן היא, וסימ (=וסימן) ו'תהי נציב מלח" (בראשית יט:כו; היינו, יש לנקד "הוא" כצורת נקבה ליד המילה "מלח").

ב. תיארוך הסימן "תב"ן אין נתן לעבדיך"

אם מעיינים בשלושת המקרים ביחד, אנו רואים שבמקרה הראשון (ויקרא יג:כב) הצביע יהב"י על מחלוקת בניקוד, ואף הביע ספק בהכרעה הנכונה. במקרה השני (ויקרא יח:כג), לפי כתבי היד של עין הקורא שלפנינו, הוא הכריע כדעה אחת ("הוא", בחיריק), ואילו לפי הנוסח שההדיר היידנהיים קבע יהב"י בשורוק, וציין שבמקצת הספרים מנקדים בחיריק. במקרה השלישי (במדבר יח:יט), לפי כתב יד אחד שלפנינו, יהב"י קבע בקיצור שיש לנקד "הוא" בחיריק (ואף לפי כתבי יד אחרים עם נוסח מורחב, יהב"י קבע שיש לנקד בחיריק). נמצאנו למדים שעל אף שיהב"י היה אולי מודע למחלוקות בכל שלוש הדוגמאות, לא היה מסופק לגבי שלושתן, אלא רק לגבי הדוגמה הראשונה. ברור מכאן שיהב"י עדיין לא הכיר גיבוש של שלושה מקרים של "הוא" שלא ניתן להכריע לגביהם.

מכאן יש להסיק שיש לתארך את הגיבוש של שלוש הדוגמאות של ספק בקריאת "הוא" לא לפני סיום החיבור עין הקורא (מאה יג, מחציתה השנייה), ולא אחרי הפירוש של ר' דוסא (סוף מאה יד – תחילת מאה טו); ולכל המאוחר לשנת 1439, השנה שבה נעתק כתב היד עם דברי ר' דוסא. וליתר דיוק: לכל המאוחר לתאריך פטירת ר' שלום, שממנו שמע ר' דוסא על שלושת המקרים יחד עם הסימן – היינו, לאחר שנת 1413.¹⁸ ועוד, נדמה שניתן לדייק ולתארך את הגיבוש של שלושת המקרים ואת הסימן לא לפני שנת 1343, השנה שבה סיים הנקדן והמסרן שמשון מצמינון את עבודתו בכ"י 66.¹⁹ שהרי המסרן מצטט שם את הספק שהביע יהב"י לגבי המקרה הראשון. המסרן אף ציין ספק לגבי המקרה השני. אבל אין הוא מביע שום ספק לגבי המקרה השלישי. אמור מכאן שהוא לא הכיר עדיין גיבוש של שלושה מקרים של ספק, וגם לא את הסימן לכך.²⁰

18 על התאריך ראה שפיצר, הקדמה ומבוא (לעיל, הערה 1), עמ' יח והערה 29: ר' שלום נזכר בשטר הלוואה משנה זו, וכנראה נפטר לפני שנת הגזירה בווינה בשנת 1420 (תלמידו, ר' אהרן מקרימז, שהה במחיצת ר' שלום בעת פטירתו, ור' אהרן מת בשנת הגזירה). (לדיוק נוסף בתיארוך: יש לתארך את הסימן לכל המאוחר לזמן שבו היה ר' שלום ראש ישיבה בנוישטט, ובעת שר' דוסא היה נמנה שם עם תלמידיו.)

19 שם הנקדן נמצא בקולופון, בעמוד האחרון של כ"י 66, שבדקנו במקור (אין מיקרופילם של כתב היד במכון לתצלומי כתבי היד העבריים בירושלים).

20 כאן המקום לדייק בלשון ההערה שבכ"י 66 ביחס למקרה השני, ויקרא יח:כג ("תבל הוא"). וזה לשונו: "תבל הוא" – כן הו' במקצ' הספרי', אך בסיפרי אספמ' בכל הטובי' מצא' <תי> 'תבל הוא' (אולי יש כאן שורוק מחוקה); והשם ימהר ביאת משיח ויבאר לנו הסתומות, נאם ע"ה". אפשר שכאן הוחלפו הרעות ביחס לניקוד התיבה. היינו, אפשר שההערה המקורית התכוונה שבספרי ספרד ניקדו בשורוק (ולא בחיריק); שהרי, כפי שנראה להלן, ברובם הגדול של כתבי היד המקראיים הספרדיים שבדקנו (82%), "הוא" מנוקדת בויקרא יח:כג בשורוק (ולא בחיריק). ובאמת היידנהיים, במהדורתו של עין הקורא, ציטט, על אתר, הערה שראה בכתב יד, והמתאימה להצעתנו: "במקצת ספרים הוא, אך בס"ס בכל הטובים מצאנו הוא" (ושמא ראה היידנהיים את ההערה בכ"י 66 ותיקן את הנוסח מדעתו).

בהמשך ההערה בכ"י 66 הובע ספק לגבי הקריאה הנכונה (שהמשיח יבוא ויבאר את

עיון בכתבי יד מקראיים אשכנזיים רבים מחזק את הרושם שעולה מההערות שבכ"י 66 (שם צוינו רק שני ספקות); היינו, שהסימן "תב"ן" אינו ידוע במחצית הראשונה של המאה ה-יד. הרי בדקנו תשעים כתבי יד מקראיים אשכנזיים (בעיקר מהמאות יג–יד), והסימן נעדר כמעט בכולם, ובמעט כתבי היד שמביאים את הסימן (עיין מיד בסמוך), הוא נתווסף ביד שנייה, בזמן מאוחר יותר. אמור מכאן ועל פי הנאמר לעיל, שהסימן נתחדש במחצית השנייה של המאה ה-יד.

ההבדל בין דברי עין הקורא, המציין ספק אחד, לבין הגיבוש של שלושה מקרים שיש בהם ספק (שציין אותם ר' דוסא), מורגש היטב בשלושה כתבי היד הבאים. בכולם מוסיפים לדברי עין הקורא את הסימן של שלושת הספקות.

כך בכתב יד אשכנזי מהמאה ה-טו של החיבור עין הקורא עצמו, כ"י בודליאנה 1442, דף 34ב, לאחר שציטט את דברי יהב"י ביחס לספק בקשר ל"הוא" בויקרא יג:כב, הוסיף המעתיק:

והן ג' שלא נודע אם היא או הוא [היינו, אין רק מקרה אחד של ספק ביחס ל"הוא" כדעת יהב"י, אלא יש שלושה מקרים של ספקות], וסימן ת'ב'ן אין נתן לעבדיך, פ"י לא נמסר לנו אם היא או הוא, ואילו הן: תכל היא בפר' אחרי, ברית מלח עולם היא בפר' קרת, נגע היא בפר' תזריע.

וכן בשני כתבי יד מקראיים אשכנזיים מתחילת המאה ה-יד (אבל ההערות הן מאוחרות יותר): בכ"י 80 (אשכנז, תחילת מאה יד; ההערה בכתיבת יד מאוחרת יותר), לאחר שציטט את דברי יהב"י לויקרא יג:כב, ללא הזכרת שמו, הוסיף המעיר:

וג' המה – תכל, <ברית>, ודן [צ"ל: ודין=וזה], ואפ"ס [=ואחד פסוק סימן] תב"ן אין ניתן לעבדיך.

כ"י 55 (אשכנז, 1302; ההערה בכתיבת יד מאוחרת יותר, ושונה מכתיבת היד של הערות

הסתומות). והנה, בסוף ההערה כתוב: "נאם ע"ה". לכאורה אפשר היה לפענח: "נאם עין הקורא", ואז הייתה הערה זו מעידה שבעל עין קורא היה מסופק גם לגבי המקרה השני. מכל מקום נוסח זה אינו מתאים לכתבי היד של עין הקורא שלפנינו (שם הנוסח אחר לגמרי, ולא מובע ספק כלל). ושמה תאמר, היה לפני המסרן נוסח אחר של החיבור (כמו שמצאנו לעיל, שיש נוסחים שונים של ההערה לויקרא יג:כב). על כך יש להשיב: מצאנו שלושה מקומות נוספים בתורה בכ"י 66 שבהם נזכר "ע"ה" בהערה: (1) במדבר יג:יט "הבמחנים" (בגעיא ופתח מתחת למ"ם) – "כן הוא בכל האספמי", נאם ע"ה"; (2) במדבר טו:כד "אם [במונח, ולא במקף, שנמחק כאן] מעיני" – "ע"ה' להפריד בין הרבקים" (היינו, כדי לשמור את ההגייה הנכונה בשתי המילים: "אם מעיני", שהראשונה מסתיימת במ"ם והשנייה מתחילה במ"ם, יש להטעים את הראשונה בדרגא ולא במקף); (3) דברים ד:ט "אשר [=בדרגא, ולא במקף] ראו" – "ע"ה' להפריד בין הרבקים". והנה, בכל כתבי היד של עין הקורא (וכן במהדורת היידנהיים) אין שום הערה על מקומות אלה. אמור מכאן, שבכל ההערות האלה, לרבות ההערה על ויקרא יח:כג, אין "ע"ה" שבכ"י 66 מתכוון ל"עין הקורא" (ושמה הכוונה לעזרא הסופר/הנקדן, או משהו דומה; ושמה לפנינו ש' שבורה והכוונה לשמשון הנקדן). יוצא מכאן, שאין בעל "עין הקורא" מביע ספק לגבי המקרה השני; אלא מישוהו אחר הביע ספק לגבי מקרה זה.

המסורה הקטנה). לאחר שסוכמו דעותיהם של בעל עין הקורא ושל ר' שמשון לויקרא יח:כג (יתר ההערה לא כל כך ברורה),²¹ נתווסף: "ותלת' הן, וסימ' ת'ב'ן' אי' נתן לעבדי' – תבל, ברית, נגע".

נוסיף, שמצאנו את הסימן "תב'ן" בשני מצחפים אשכנזיים נוספים, הפעם ללא קשר לדברי יהב"י. בכ"י 102 (אשכנז; מאה יד?; ההערות שלהלן בכתיבת יד השונה מכתובת יד של הערות המסורה ומאוחרת להן)²² המוסיף הוסיף את הסימן ליד כל שלוש הדוגמאות:

ויקרא יג:כב (נגע הוא) – י'ס' [=יש ספרים] הוא, ג' הו, סי' [=סימן] ת'ב'ן' אין נתן

ויקרא יח:כג (תבל הוא) – י'ס' הוא, ג' הו, וסי' ת'ב'ן' אין נתן
במדבר יח:יט (ברית מלח עולם הוא) – י'ס' הוא, ג' הו, וסי' ת'ב'ן' אין נתן

בכ"י 130 (אשכנז, 1295; אבל ההערות שלהלן הן מכתובת יד מאוחרת יותר, והשונה מכתובת יד של הערות המסורה),²³ הסימן הובא פעמיים: 1) ויקרא יג:כב – מס"ק: הוא²⁴ עיקר, וכן בספרים מדויקי [=מדויקים] וגם במסורת; והן ג' ת'ב'ן', וסימני': תבל הוא, ברית מלח הוא, ושל כאן [=נגע הוא]; 2) ויקרא יח:כג – הוא עיקר' <ר>; וכן כל(?) ג' שסימנם ת'ב'ן'. ובמקרה השלישי הוא מעיר: במדבר יח:יט – הוא עיקר' <ר>.

יש לשים לב לשימוש החדש שעשה בעל ההגהות האלה בסימן "תב'ן". במקור הצביע הסימן על שלושה מקרים שיש בהם ספק אם לנקד "הוא" בחיריק או בשורוק, ואילו כאן בעל ההגהות מציין שבשלושת המקרים יש לנקד בחיריק. על אף שהוא מודע למחלוקת בניקוד, הוא קובע שחיריק הוא עיקר. רצוי להדגיש שבניגוד לשאר העדים, הנקדן מצטט את הסימן בקיצור: "תב'ן", ללא המשך הפסוק: "אין נתן לעבדיך"; שהרי לדעתו הסימן בא להכריע בין הדעות השונות, ולא להנציח ספקות.

ג. על האופי של הסימן "תב'ן"

הסימן "תב'ן" אין נתן לעבדיך" (שמות ה:טז), ששמע ר' דוסא מפי רבו, והנמצא במיעוט קטן של כתבי יד מקראיים אשכנזיים, בעיקר כהשלמה מאוחרת לדברי בעל עין הקורא (ואף נתווסף בכתב יד מאוחר של עין הקורא), הוא מחודד ויפה. מכל מקום, אף שבמבט ראשון הוא נראה כחלק מהמסורה, עיון מעמיק יותר מראה שהוא מתנגד באופיו לעצם מהותה של מערכת המסורה ומצביע על התהוותו בתקופה מאוחרת – בערך במחציתה השנייה של המאה ה-יד באשכנז, כפי שראינו לעיל. הרי מטרת מערכת המסורה היא לשמור על המקרא, נוסחו, ניקודו וטעמיו. הערות המסורה מצינות, למשל, שיש לכתוב מילים מסוימות בכתיב מלא או חסר, או שיש לנקד מילים מסוימות בניקוד מסוים. בנוסף לתפקידה העיקרי, יש שהמסורה ציינה מחלוקות שונות. מכל מקום, כל כולה

21 ראה לעיל, הערה 14.

22 ההערות גם כתובות בדיו אחרת מהערות המסורה, וגם בגודל אחר (אותיות גדולות יותר).

23 ראה לדוגמה האותיות שי"ן, מ"ם.

24 אולי רואים חיריק; וברור מההמשך שהכוונה לחיריק.

אומרת שיש לקבוע נוסח אחד במקרא, וכך לגבי קריאתה. אם התהוו מחלוקות במשך הדורות הכריעו בין הדעות בדרכים שונות, כגון על פי הרוב, או על פי מערכת הקרי והכתיב. אבל לא קבעו שיש לקרוא לפי שתי דעות חלוקות.

ד. הערות מסורה ביחס לניקוד המילה "הוא"

כדי להדגיש את האופי השונה בתכלית בין הסימן "תב"ן" לבין מערכת המסורה, נביא כאן מספר הערות מסורה השייכות לתיבה "הוא". נלמד מהן כמה טרחו המסרנים כדי לקבוע את הניקוד המדויק בתיבת "הוא" בתורה. כמו כן, נלמד מהערות אלה מה דעתה של המסורה לגבי שלושת המקרים הנדונים.

(1) תחילה נציין לברייתא המפורסמת, המופיעה במספר מקבילות, המציינת שבתקופת בית שני היו שלושה ספרי תורה בבית המקדש והיו שלוש מחלוקות ביניהם. אחת המחלוקות הייתה איך לכתוב את הכינוי לנקבה בתורה ("הוא" - בוא"ו, או "היא" - ביו"ד): יש שתמיד כתבוהו בוא"ו, להוציא ט' מקרים ביו"ד. לבסוף קבעו, על פי רוב ספרי התורה האלה, שהיוצאים מן הכלל הם י"א (ולא ט').²⁵

והנה, המסורה אכן כוללת רשימה של י"א היוצאים מן הכלל;²⁶ היינו, שרק בהם כותבים "היא" ביו"ד בתורה (ובכל השאר כותבים בוא"ו). ראוי לשים לב, ששלושת המקרים שלעיל לא נכללו ברשימה הנדונה (של המקרים שיש לכותבם ביו"ד).

(2) כתוצאה מקביעת כתיבת הכינוי לנקבה בתורה בדומה לכינוי לזכר (היינו: "הוא"; להוציא י"א מקרים ביו"ד), ומכיוון שבתקופה העתיקה לא היו סימני ניקוד, היו מקרים של "הוא" שבמשך הזמן נולדו בהם ספקות: האם הכוונה לכינוי זכר או נקבה. ספקות אלה עלו במיוחד כשהכינוי היה סמוך לשם בנקבה (או קרוב לשם בנקבה); כגון "תרומה הוא". האם לנקד בחיריק או בשורוק?

מבחינה דקדוקית, הכלל הוא: יש להתאים את הכינוי לנושא המפורש (ואם אין הנושא מפורש, יש להתאים את הכינוי למילה הסמוכה; לדוגמה: ויקרא יח: כב "תועבה הוא", יח: כג "תבל הוא").²⁷ למשל, אם הנושא המפורש הוא זכר – אף אם הכינוי סמוך לשם בנקבה, יש לנקדו בשורוק. דוגמה יפה להבדלים בניקוד בהתאם לנושא המפורש ניתן לראות בשני הפסוקים הבאים, הקרובים זה לזה, ובהם הכינוי משתנה לפי שינוי הנושא.

במדבר ה: טו: ...וְהָבִיִּא אֶת קָרְבָּנָהּ עָלֶיהָ עֲשִׂירֵת הָאִיפָה קֶמַח שְׁעָרִים לֹא יִצָּק
עָלָיו שָׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלָיו לִבְנָהּ כִּי מִנְחַת קִנְאֹת הִוא מִנְחַת זָכָר מִזֶּכֶת עֹזֶן

25 ראה לדוגמה: S. Talmon, "The Three Scrolls of the Law that were Found in the Temple Court", *Textus*, 2 (1961), pp. 14–27 (המקבילות מצוטטות בעמ' 16–17).

26 ראה לדוגמה: C. D. Ginsburg, *The Massorah Compiled from Manuscripts, Alphabetically and Lexically Arranged*, 4 vols., London: 1880–1905, reduced reprint Jerusalem: Makor, 1971 (6 vols.); New York: Ktav, 1975 (4 vols.) שם, כרך א, ה 113, עמ' 305, ובהערות לרשימה זו בכרך ד, עמ' 294–295.

27 תודתי לד"ר ברוך שווארץ על שיחתנו בנדון.

שם, יח: וַנִּתֵּן עַל כַּפֵּיהָ אֶת מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מִנְחַת קִנְאֹת הוּא וּבִיד הַכֹּהֵן יִהְיוּ מִי הַמָּרִים הַמְּאָרְרִים

בפסוק הראשון הכינוי חוזר ל"קרבן" (או ל"קמח"), שהוא לשון זכר, לכן הכינוי מנוקד בשורוק, ואילו בפסוק השני הכינוי חוזר ל"מנחה", שהיא לשון נקבה, לכן הכינוי מנוקד בחיריק.

כך כבר העיר חזקוני (ר' חזקיה ב"ר מנח; אמצע מאה יג, כנראה צרפת):

"מנחת קנאות הוא" – קדמאה (פס' טו) לשון זכר בשורוק, דקאי אקמח; תנינא (פס' יח) "מנחת קנאות היא" בחיריק, דקאי אמנחה עצמה, שהיא לשון נקבה.

כמובן הייתה אפשרות לטעות במקרה הראשון בגלל הדמיון למקרה השני, ובגלל צורת הנקבה ליד הכינוי. המסורה קבעה מספר הערות כדי לשמור את הניקוד הנכון גם במקרה הראשון:

(א) "קדמאה הוא, תנינא היא" (הכוונה להגייה/ניקוד) – הערה זו נפוצה בכתבי היד המקראיים במסורה הקטנה לבמדבר ה:טו.²⁸

יש שהוסיפו סימן (פסוק שיש בו לשון זכר ונקבה בסדר הזה) כדי לזכור שהכינוי הראשון הוא זכר והשני הוא נקבה: "הלא הוא אמר לי אחותי היא";²⁹ "זכר ונקבה בראם";³⁰ "זכר ונקבה יהיו".³¹ ועוד יצרו סימן אחר, ששיחק בשמות הטעמים השונים במילה "הוא" בכל פסוק: "זקף לשון זכר, אתנחתא לשון נקבה".³²

(ב) "ו' זוגין (או ז' זוגין) קדמאה ו' תנינא י" – כאן נמנות שש דוגמאות של זוגות מילים דומות המשתנות בניקודן, הראשונה בשורוק והשנייה בחיריק; כגון הזוג שלעיל: "קנאת הוא" או "קנאת הוּא".

ההערה נמצאת בקיצור במסורה הקטנה, ובפירוט במסורה הגדולה, וגם בחיבור המסורה אכלה ואכלה.³³

(3) ועוד, המסורה אספה ארבעה מקרים דומים, שבהם יש שטעו בניקוד הכינוי הזכר "הוא" (שליד שם נקבה, או קרוב לה), ונקדוהו ככינוי לנקבה.

28 מס"ק (=מסורה קטנה) במדבר ה:טו: כתבי היד 52; 61; 94; וכן כתבי היד הרשומים בהערות 31–33. (לפעמים לשון ההערה ארוכה יותר; כגון בכ"י 61: "ל' קדמ' מנחת קנאת הוא, תנינ' מנחת קנאת היא".)

29 מס"ק במדבר ה:טו: כתבי היד 54; 69; 81; 99; 114. והשווה אותו סימן במס"ג (=במסורה גדולה) שמות כט:כח (וכאן מגידים לבמדבר טו:כה): כ"י 88.

30 מס"ק במדבר ה:טו: כתבי היד 34; 36. מס"ק במדבר ה:יח: כ"י 40 (כל אלה כתבי יד ספרדיים).

31 מס"ק במדבר ה:טו: כתבי היד 57; 92.

32 מס"ק במדבר ה:טו: כ"י 81; וכן מקראות גדולות רפ"ה; ונשמט ממהדורת ורשה 1860–1866.

33 מס"ק, במדבר ה:טו: כתבי היד 58; 72; 80. מס"ג, במדבר ה:טו: כ"י 99; או"א 237 (כ"י פריס, מהדורת ז' פרנסדורף, הנובר, תרכ"ד, ד"צ: תל אביב, תשכ"ט).

(א) הוא – "ד' דמטעין / דסבירין היא" ("קדש קדשים הוא" – ויקרא כד:ט; "תרומה הוא" – שמות כט:כח; "אחזת עולם הוא" – ויקרא כה:לד; "מנחת קנאת הוא, קדמאה" – במדבר ה:טו).³⁴ הערה זו נפוצה בכתבי היד המקראיים, גם במסורה הקטנה וגם במסורה הגדולה.³⁵ יש שהמינוח בכותרת משתנה מעט, בהתאם למינוח במסורה הבבלית, כגון: "ד' דמישתבשין".³⁶

(ב) יש שאספו חמישה מקרים שטעו בהם, ושינו את כותרת הרשימה בהתאם: "ה' דמטעין (או: דמשתבשין)", בהוסיפם את המקרה של "ובכל בהמה לא תתן שכבתך", היא הדוגמה שלעיל, "תבל הוא" – ויקרא יח:כג.³⁷

34 המקרה הראשון מבין הארבעה פחות מוצלח מהאחרים; שהרי השאר יחידאיים, ואילו הראשון הוא אחד מבין שישה, וראוי להימנות עם המקרים האחרים הדומים. מתאים יותר: "שבת שבתון הוא" (ויקרא כג:לב); ואולי התכוונו ל-"כי קדש הוא [=בחיריק] לכם" (שמות לא:יד), שהיא יחידאית.

35 (א) "ד' (ד) סבירין היא" – מסורה קטנה: כתבי היד א (במדבר ה:טו; להלן, הערה 62); ב (שמות כט:כח); 13 (שמות כט:כח); 32 (שמות כט:כח); 41 (שמות כט:כח); 55 (ויקרא כה:כג); 71 (שמות כט:כח, במדבר ה:טו); 72 (במדבר ה:טו); 99 (שמות כט:כח); 103 (שמות כט:כח: "ד' סבי' היא"); 111 (שמות כט:כח); 142 (במדבר ה:טו). מסורה גדולה: כתבי היד ב (שמות כט:כח, ויקרא כה:לד); ל (ויקרא כה:לד); ש (שמות כט:כח); 13 (שמות כט:כח); 20 (שמות כט:כח); 47 (שמות כט:כח); 55 (ויקרא כה:כג, לד); 94 (שמות כט:כח); 116 (שמות כט:כח); 119 (שמות כט:כח); 142 (במדבר ה:טו).

(ב) "ד' (ד) מטעין היא" – מסורה קטנה: כתבי היד 20 (שמות כט:כח); 55 (שמות כט:כח); 59 (ויקרא כה:לד); 76 (שמות כט:כח); 86 (שמות כט:כח); 155 (שמות כט:כח). מסורה גדולה: כתבי 76 (שמות כט:כח); 79 (שמות כט:כח); 93 (שמות כט:כח); 111 (שמות כט:כח); 155 (שמות כט:כח). ההערה גם נמצאת באכלה ואכלה, כ"י האלי, חלק שני (ראה המהדורה של אוגניבני: B. Ognibeni, *La Seconda Parte del Sefer 'Oklah We'Oklah*, Madrid-Freibourg: Universit Freiburg, 1995), רשימה 225. ברם המקרה של ויקרא כד:ט הרשום באכלה ואכלה אינו מתאים, כי אין הוא יחידאי, כמו שאר המקרים; וראה ברויאר, ל"ה (להלן, הערה 49), עמ' 387 בהערות.

(ג) "ד' (ד) מטעין [+ דסבירין היא" – מסורה קטנה: כ"י 56. מסורה גדולה: כתבי היד 35 (שמות כט:כח); 55 (שמות כט:כח); 62 (שמות כט:כח); 92 (ויקרא כה:לד); 127 (שמות כט:כח).

36 ראה כ"י 71, מס"ג, שמות כט:כח: "הוא – ד' באו" [=באורייתא], דסמיש(?) גם דמישת' (=דמישתבשין) בהון, וסימן קתמא...".

37 רשימה כזו נמצאת במסורה שבמספר כתבי יד מקראיים.

(א) "ה' דמטעין" – כך כבר בכ"י 3, מזרח מאה י"א (מס"ק שמות כט:כח: "ה' דמטע" – והיה לאהרן, תבל (ו) הוא, והיתה, ושדה, והביא דואת איל המלאים"). וכן בכ"י 88 (שנת 1286; מס"ק ויקרא כד:ט: "ה' דמטע"; אבל בויקרא כה:לד: "ד' דמטע"); כ"י 102 (מאה יד; מס"ק במדבר יח:יט: "ה' דמטע"); כ"י 103 (מאה יד; מס"ק במדבר יח:יט: "ה' דמטע" ביה"); וכך בכ"י 128 (שנת 1286), מס"ג שמות כט:כח ("ה' דמטע" <בהון>); אם כי אצלו נפוץ יותר המינוח הבבלי "דמשבשן" – ראה מס"ק, שמות כט:כח ("ה' דמשב' בהון"), ויקרא כד:ט ("ה' בת דמשבשן"); כה:לד ("ה' דמשבש בת"); במדבר ה:טז (כאן כמו במסורה הבבלית הוא כותב את המונח "מיש" מעל המילה, ובגיליון הוא מוסיף: "ה' בת' דמטע" בהון"). וכן כ"י 154 (מאה טו; מס"ק ויקרא כה:לד: "ה' דמט").

שתי הערות אלה (שהשנייה משלימה את הראשונה), גרמה ל"סתירה" במקראות גדולות, ונציה, רפ"ה, ואפילו בעמוד אחד. בשמות כט:כח ("תרומה הוא") במסורה הקטנה: "ד' דמטעי' ביה דסבירין היא", ובמסורה הגדולה: "ה' דמטעין" וכו'. סתירה זו גרמה לתיקונים במהדורה השלישית של מקראות גדולות, ונציה, שכ"ח, שם תיקנו את המסורה הקטנה כדי להתאימה למסורה הגדולה: "תרומה הוא – ה' דמטע' ביה דסבירין היא" (וכך גם במהדורת קהלות משה, אמשטרדם, 1724, ובמהדורת ורשה, 1860–1866).

ועוד, שתי הערות אלה הטעו את היידנהיים במהדורתו של עין הקורא. כי שם בויקרא כה:לד ("אחזת עולם הוא") הדפיס היידנהיים את הנוסח הבא: "ה' דמטעין דסבירין הוא". ברם מספר זה אינו מתאים כאן, כי מי שסופר חמש דוגמאות מוסיף את ויקרא יח:כג – "תבל הוא", היינו, שגם שם טועים וקוראים בטעות בחיריק במקום בשורוק. אבל (לפי כתבי היד שלפנינו) בעל עין הקורא קבע בויקרא יח:כג שיש לקרוא "תבל הוא" בחיריק (אף שקביעה זו למעשה מתנגדת למסורה), ולא ציין שזו קריאה מוטעית! סתירה פנימית זו שבעין הקורא המודפס באה על פתרונה על פי הנוסח שבכתבי היד – שהרי הם גורסים "ד' דמטעין", וזה מתאים גם לקביעותיו האחרות של בעל עין הקורא.³⁸ הטעות במהדורת היידנהיים נבעה מכך שבכתב היד של החיבור שהיה לפני היידנהיים הייתה טעות של השמטת המספר: "דמטעין..." (וזאת על פי האותיות הדומות: "ד' דמטעין"), והיידנהיים השלים את המספר החסר על פי מה שמצא במסורה הגדולה במקראות גדולות.³⁹

מטרת ההערות האלה, שאספו את הדוגמאות של הטועים, הייתה לקבוע ניקוד אחד, אף על פי שהייתה מחלוקת בניקוד התיבה. יודגש, שהמסורה לא באה לקבוע קריאה כפולה, אלא להפך, היא באה לקבוע קריאה אחת, וקובעת שהקריאה השנייה מוטעית. והנה, אחת מן שלוש הדוגמאות שלעיל שהזכיר ר' דוסא, שהיה בה ספק בניקודה ("תבל הוא"), נכללת בהערה הקובעת שיש חמש דוגמאות שטועים בהן, ושיש לנקד בשורוק. היינו, לפי המסורה אין כאן שום ספק, אלא הקריאה בחיריק היא טעות, ויש לנקד רק בשורוק.

(ב) "ה' דמשבשין" – בנוסף לכ"י 128 שצוין לעיל בהערה, כ"י 113 (שנת 1295; מס"ק שמות כט:כח – "ה' בת' דמשב [=ה' בתורה דמשבשין]), וכנראה גם בויקרא יח:כג ובבמדבר יח:יט המונח "משבש" וללא הספירה). וכן בכ"י 50 (מאה יג; מס"ק ויקרא יח:כג: "ה' בת דמשבש"); כ"י 103 (מאה יד?; מס"ק במדבר יח:יט: "ה' דמש' ביה" (אבל אין פסוק זה נמנה ברשימה של ה' דוגמאות!); ובמקום אחר, שמות כט:כח נמסר: "ד' סבי' היא").

(ג) "ה' דסבירין" – כ"י 99 (מאה יד; מס"ק ויקרא כה:לד: "ה' דסביר' לשון נקבה"); כ"י 54 (שנת 1305; מס"ק שמות כט:כח: "ה' סביר היא").

הספירה של ה' נמצאת גם במקראות גדולות, אבל חסר שם אחד מהמונחים שלעיל: מס"ק שמות כט:כח ("ה' לשון נקבה"; והכוונה – שמטעין בהון!).

היידנהיים עצמו ההדיר בויקרא יח:כג: "תבל הוא, במקצת הוא"; בניגוד לכתבי היד שלפנינו.

יש שאספו ז' מקרים, אבל זה איסוף משני, שהרי שלושת המקרים החדשים הם כולם מאותו

טיפוס: "חטאת הוא", וראויים להימנות בנפרד; ראה ברויאר, ל^מ (להלן, הערה 49), עמ' 387 והערה 2 לשמות כט:כח.

(4) (א) בנוסף להערה הזאת של "ד' [או ה'] דמטעין", נמצאת הערה אחרת, שהיא, כפי שננסה להראות, גלגול מסוים של ההערה שלעיל. הערה זו עברה כמה גלגולים וננסה לעקוב אחריהם.

כזכור, ארבעת המקרים שהמסורה מציינת שטועים בהם (קוראים כינוי נקבה היא במקום כינוי זכר הוא), הם: "תרומה הוא" (שמות כט:כח); "קדש קדשים הוא" (ויקרא כד:ט); "אחזת עולם הוא" (ויקרא כה:לד); "מנחת קנאת הוא" (במדבר ה:טו). והנה, בכ"י 128 נמצאת במסורה גדולה לשמות ל:לב ("קדש הוא") הרשימה דלהלן (ההדגשים שלנו):

כל קדש הוא בר מן דושמרתם קדש היא (שמות לא:יד);
 כל תרומה היא בר מן דוהיה לאהרן ולבניו תרומה הוא (שמות כט:כח);
 כל מלח הוא בר מן ברית מלח עולם היא (במדבר יח:יט);
 כל אחזה היא בר מן אחזת עולם הוא (ויקרא כה:לד),
 ק'ת'מ'א' סימן.

כלומר, כאן ציינו ארבעה מקרים של מילה מסוימת שהכינוי "הוא" תמיד מופיע בסמוך לה בלשון זכר (או נקבה), להוציא מקרה אחד הפוך. למשל, תמיד כתוב "קדש הוא" (שמנוקד בשורוק), להוציא מקרה אחד של "קדש הוא" (=שמנוקד בחיריק; שמות לא:יד). ברשימה זו ניסו לאסוף מקרים יחידאיים של "פלוגי הוא/היא" (=ביחס לניקוד); אלא שחצי מהם הם "הוא" וחצי מהם הם "היא". בכך רשימה זו שונה מהקודמת, שם רשמו ארבעה מקרים שכולם יש לנקד "הוא" בשורוק, ויש שטעו וניקדו בחיריק.

והנה, אם נעיין היטב ברשימה זו, נראה שבחלקה היא מלאכותית. ראשית, אנו רואים ששתי דוגמאות כאן משותפות לרשימה הקודמת: "תרומה", "אחזה"; ובשתייהן תמיד קוראים "הוא" בכינוי נקבה, להוציא מקרה אחד של כינוי זכר ביחס למילים אלה ("תרומה הוא", שמות כט:כח; "אחזת עולם הוא", ויקרא כה:לד). שנית, על אף ששתי הדוגמאות האחרות ברשימה כאן שונות משתי הדוגמאות האחרות שברשימה הקודמת, בכל זאת שתיהן מתחילות באותן האותיות: כאן – "קדש" (שמות לא:יד), "מלח"; שם: "קדש" (ויקרא כד:ט), "מנחה". שלישית, אם נדייק, נראה שהניסוח כאן: "כל מלח הוא, בר מן..." הוא מלאכותי. שהרי, הדוגמה שלכאורה "יוצאת מן הכלל" היא אכן יחידאית, "הוא" בניקוד בחיריק ("ברית מלח עולם הוא") אבל אין היא "יוצאת מן הכלל" – שהרי אין כל דוגמה אחרת של "מלח... הוא", בניקוד בשורוק.

לאור הנאמר, נראה שיש לשחזר את התהליך הבא בהתהוות הרשימות: בתקופה העתיקה היה סימן: "קתמ"א", לזכור את ארבעת המקרים שטועים בהם בקריאת "הוא", וכפי שמוכח דווקא ברשימה השנייה כאן בכ"י 128. מצאנו את הסימן גם בכ"י 71, במס"ג לשמות כט:כח, ביחס לרשימה הראשונה: "הוא ד' באו' דסמיש(?) גם דמישת' (=דמישתבשין) בהון, וסימן קתמא: והיה, והיתה, והביא, ושדה – כי קדש קדשים הוא לו, כי תרומה הוא, כי מנחת קנאות הוא, כי אחזת עולם הוא" (ההדגשים שלנו; המסרן רצה להראות איך ההפניות הקצרות משקפות את ראשי התיבות של הסימן, ולכן גם הביא את מראה המקומות פעם שנייה). היו שחיפשו את המכנה המשותף בין ארבע

הדוגמאות: בכולן יש שניקדו "הוא" בטעות בצורת נקבה (בהשפעת המילה הקרובה), במקום בשורוק. יש ששמו לב שבשניים מן המקרים ("תרומה", "אחזה") יש כאן מקרים היוצאים מן הכלל ויחידאיים (היינו, שבשאר המקרים ניקדו הפוך). על כן יש שניסו למצוא שתי דוגמאות נוספות שתהיה להן אותה תכונה כפולה: יוצאת מן הכלל ויחידאית, שהרי כפי שנראה אין שאר הדוגמאות המקוריות כאלה. נדמה שלאחר שהיה להם הסימן "תקמ"א", הם ניסו להשלים את הדוגמאות בהתאם לסימן, היינו, דוגמאות המתחילות באותיות ק, מ, והם ניסחו דוגמאות אלה על פי הדגם של שתי הראשונות: "כל פלוני... בר מן..." ; אלא שבכך יצרו דוגמאות מדומות (שהרי אין מקרה של: "מלח... הוא", בשורוק).

מדוע שינו ברשימה השנייה את הדוגמה של "קדש" שברשימה הראשונה? מכיוון שאין הדוגמה ברשימה הראשונה ("קדש קדשים הוא", בשורוק, ויקרא כד: ט) יחידאית, אלא היא אחת מבין שישה מקרים בתורה, ואחד בדברי הימים (ויש גם חמש דוגמאות הפוכות בתורה של "קדש קדשים הוא" בחיריק).⁴⁰ מכיוון שהמסורה בדרך כלל רושמת יחד מקרים דומים, קצת מוזר היה למצוא את הדוגמה מויקרא כד: ט בנפרד. ונוסיף, שאכן במספר כתבי יד מקראיים מציינים במסורה הקטנה לויקרא כד: ט ("קדש קדשים הוא", בשורוק): ו' (או ז').⁴¹

כתחליף, בחרו בדוגמה של "קדש הוא" (שמות לא: יד), בחיריק, שהיא אכן יוצאת מן הכלל ויחידאית; שהרי בשאר המקרים בתורה, "קדש הוא" מנוקדת בשורוק (שמות ג: ה; כט: לד; ל: כב). אלא שבכך שינו מהמתכונת של הרשימה הראשונה – מקרים שמשנים בטעות את "הוא" משורוק לחיריק. נראה שהכלל של היחידאיות גבר על הכלל של הטעות המשותפת.

מדוע שינו ברשימה השנייה את הדוגמה של "מנחת קנאת" שברשימה הראשונה? גם כאן הם הרגישו שאין הדוגמה מתאימה לדרך המסורה. שהרי, כפי שראינו לעיל, דוגמה זו שייכת לשש דוגמאות של זוגות מילים דומות המשתנות בניקודן, הראשונה בשורוק והשנייה בחיריק: "מנחת קנאת הוא", בשורוק (במדבר ה: טו) ו"מנחת קנאת הוא", בחיריק (במדבר ה: יח). דרך המסורה היא לאסוף יחד מקרים מאותו הסוג; לכן נראה שאין דוגמה זו מתאימה כאן (לדוגמאות יוצאות מן הכלל ויחידאיות). כתחליף הם בחרו בדוגמה אחרת המתחילה במ"ם – "ברית מלח עולם הוא". ושוב כמו בדוגמה הקודמת, שינו מהמתכונת של הרשימה הראשונה (כולן דוגמאות של חילוף "הוא" משורוק לחיריק), וכאן הביאו דוגמה יחידאית של "הוא" בחיריק (בדומה לדוגמה הקודמת ששינו בה, "קדש הוא"). אלא שכאן, לא הצליחו לגמרי עם הדוגמה החדשה; שהרי כפי שראינו לעיל, אין כאן דוגמה היוצאת מן הכלל, כי אין מקרה נוסף במקרא של "ברית

40 ראה לדוגמה, אכלה ואכלה, כ"י האלי, חלק שני (לעיל, הערה 35), רשימה 226א, "קדש קדשים הוא (= בשורוק) חד מן ו (= בתורה)..."; וכן גינצבורג, מסורה (לעיל, הערה 26), ק 68 (ושם, למרות הכותרת של ו', נתווספה הדוגמה השביעית מדברי הימים). חמישה המקרים ההפוכים בתורה, של "קדש קדשים הוא" בחיריק, הם: ויקרא ו: י; יח; כב; י: יב; יז.

41 כך בכתבי יד הבאים: 10 (ו' בתו'); 49 (ו'); 51 (ו'); 62 (ו'); 94 (ו' בתו'); 104 (ו' בלשון זכר); 113 (ו' דס' מיכי < בתורה >); 122 (ו' דס' מיכי < >); וכן: 19 (ז'); 39 (ו', או ז'). וכן באכלה ואכלה, כ"י האלי, חלק שני (לעיל, הערה 35), רשימה 226א (ושם: ו').

מלח עולם הוא". ובכל זאת, כדי לשוות נוסח אחיד לכל הדוגמאות, ניסחו: "כל מלח הוא <כזכור, אין מקרה כזה> בר מן ברית מלח עולם היא".

רשימה זו, המשנית, וקצת מלאכותית, הובאה במספר כתבי יד מקראיים.⁴² בכולם מביאים את הדוגמאות של: "תרומה הוא", "אחזת עולם הוא" >שתיים המתאימות לרשימה הראשונה>; וכן "ברית מלח עולם הוא". ביחס למקרה של "קדש", כ"י 112 מביא את המקרה החדש ("קדש הוא", שמות לא:יד); ואילו כ"י 32 מביא את הדוגמה מהרשימה המקורית ("קדש קדשים הוא", ויקרא כד:ט),⁴³ ויש שאינם מביאים שום דוגמה לאות ק' (!).⁴⁴ מעניין, שכ"י 72 מביא "כפל גרסה", שתי דוגמאות לאות מ': גם "מנחת קנאת" הישן, וגם "ברית מלח עולם" החדש (ובכך הוא הגיע לארבע דוגמאות, מכיוון שהשמיט את הדוגמה לאות ק').

בכ"י 130 מצאנו משהו חדש. בדומה לכתבי היד שלעיל, הוא מביא "אחזת עולם הוא" (מתאימה לרשימה הראשונה), וגם "ברית מלח עולם הוא" החדשה. אבל הוא גם מביא את "מנחת קנאת הוא" (כפל גרסה, כמו כ"י 72), ומחדש דוגמה רביעית: "שבת שבתון הוא", בשורוק (ויקרא כג:לב). דוגמה זו היא יחידאית, אבל שייכת עם בת זוגתה, "שבת שבתון היא" (ויקרא טז:לא). מכל מקום, היא דומה לדוגמה המקורית של "מנחת קנאת הוא" (אלא שבדוגמה החדשה המקרה הראשון כתוב ביו"ד, והמקרה השני בוא"ו ושורוק). החידוש כאן הוא שאין לדוגמה זו שייכות לסימן: "תקמ"א".

במקראות גדולות רפ"ה יש נוסח מורכב, תוצאת הרכבת שני הטיפוסים של הרשימות החדשות. ועתה הרשימה כוללת שש דוגמאות (מרשימה זו בלבד, קצת קשה לעמוד על השתלשלות הרשימה). וזה לשונה (מסורה גדולה, שמות כט:כח):

סימן: כל תרומה היא במ"א כי תרומה הוא (שמות כט:כח),
כל שבת היא במ"א שבת שבתון הוא תניינ' (ויקרא כג:לב),
כל קדש הוא במ"א היא כי קדש היא לכם (שמות לא:יד),
כל דסמין לברית היא במ"א ברית מלח עולם הוא (במדבר יח:יט),
וכל דסמין לאחזה היא במ"א כי אחזת עולם הוא להם (ויקרא כה:לד),
וכל דסמין למנחה היא במ"א מנחת קנאת הוא, קדמאה (במדבר ה:טו).

יש להעיר שבחוליה: "כל דסמין לברית היא במ"א ברית מלח עולם הוא", הדעות ביחס לניקוד המילה "הוא" התחלפו, וצריך לומר, "כל דסמין לברית הוא במ"א ברית מלח עולם היא"; ראה לעיל כ"י 128, וראה בדומה להלן גם במסורה הקטנה שבכתבי יד שונים.⁴⁵

42 מצאנוה בכתבי היד האלה: 20 ; 32 ; 71 ; 72 ; 80 ; 112.

43 ואילו בכ"י 20 לא ברור איזה מן השתיים בחר; ואולי זו הדוגמה מהרשימה הראשונה.

44 כך כתבי היד: 71 ; 72 ; 80.

45 וכן ציטט ר' מנחם די לונזאנו, אור תורה, במדבר יח:יט, הערה כז מכ"י אשכנזי ("כל דסמין לברית הוא בר מן דין היא"), וכן הערה דומה מכ"י אשכנזי אחר ("כל מלח הוא בר מן דין היא"). ושם הסתייג בצדק מהחלק הראשון של הערות אלה. וגם ב"תיקון סופרים" (בתוך: נתיבות השלום, ברלין, 1783) לבמדבר יח:יט, הובאה הערה דומה מכ"י 112 (מסורה הקטנה, שמות כט:כח: "...כל מלח הוא במ"א ברית מלח עולם היא..."). נוסיף, שבמקראות גדולות

סיכום ביניים: מהנאמר לעיל יש להסיק שרשימת מסורה עתיקה רשמה ארבעה מקרים של "הוא" בתורה הסמוכה למילה פלונית (ויש שהשלימו לחמישה מקרים), שבהם יש שטעו וניקדו "הוא" בחיריק במקום בשורוק (בגלל המילה הסמוכה לה). רשימה זו כנראה גרמה להיווצרות רשימה חדשה, ובה ניסו לעמוד על המכנה המשותף בין ארבעת המקרים, אבל מצאו רק שני מקרים עם מכנה משותף, שהם יוצאים מן הכלל ויחידאיים (יש רק מקרה אחד של "הוא" בסמוך למילה פלונית המנוקדת בשורוק, בשאר המקרים "הוא" מנוקדת בחיריק). על כן החליפו את שתי הדוגמאות שנשארו בדוגמאות אחרות, אבל בהתאם לסימן "תקמ"א המקורי. כתוצאה מכך יצרו באחד המקרים דוגמאות מדומות, ויש שחידשו דוגמה ללא קשר לסימן. במקראות גדולות רפ"ה יש הרכבה של שני טיפוסי הרשימות החדשות, ולכן נמצאת שם רשימה עם שש דוגמאות. בסופו של דבר, למרות הגלגולים של הרשימה, הניקוד של המקומות היחידאיים נקבעו ברשימות אלה, אלא שבמקרה אחד נוצרו דוגמאות מדומות ("כל מלח 'הוא'...").

(ב) נוסף, שבמסורה הקטנה שבכתבי יד שונים נמצאות חוליות נפרדות מהסימן הנידון. כך, למשל, ביחס להערה על "ברית מלח עולם הוא":

כ"י 128 (אשכנז, 1286), במדבר יח:יט: מס"ק: מיש (מישתבשין=מינוח מהמסורה הבבלית); כל מלח הוא בר מן דין היא

כ"י 79, אשכנז, מאה יג-יד: מס"ק: ל' דס<מיך>; וכל קרי' ברית מלח עולם הוא. ובמספר כתבי יד ספרדיים:

כ"י 34, ספרד, מאה יד: במדבר יח:יט (ברית מלח עולם הוא-בחיריק) מס"ק: מטעי' ביה, וכל מלח עולם הוא ב"מ דין היא

כ"י 13, ספרד 1241: מס"ק: ל' וכל מלך <צ"ל: מלח> עולם הוא

כ"י 20, ספרד, מאה יג, מחציתה השנייה: במדבר יח:יט (הוא-בחיריק) ל' וכל מלח עולם הוא (היינו, להוציא המקרה כאן)

כ"י 26, ספרד 1448: מס"ק: מט ביה וכל מלח עולם הוא.⁴⁶

כמו כן לגבי דוגמאות אחרות ברשימה נמצאות חוליות נפרדות במסורה הקטנה.

"תרומה":

כ"י 40 (ספרדי), שמות כט:כח: כל תרומה היא בר מן א' הוא, והיה לאהרן ולבניו (נמצאת גם במס"ג)

כ"י 64, שמות כט:כח: תרומה הוא (שורוק) – ל' דכו' וכל תרומ' הוא (צ"ל: היא)

כ"י 149 (איטלקי, מאה יג-יד), שמות כט:כח: תרומה הוא (שורוק) – כל תרומה היא ב"מ דין הוא.

"אחזה":

כ"י 12, ויקרא כה:לד אחזת עולם הוא (שורוק): מס"ק: ה דמשבש<ין> בת<ורה>; כל אחזה היא דק בר מן דין הוא

מובאים כללים נוספים בהמשך, שדומים לאכלה ואכלה, כ"י האלי, חלק שני, רשימה 226ג. 46 ראה גינצבורג, מסורה (לעיל, הערה 26), מ 458; ואילו גינצבורג, מסורה, ה 87 (=מק"ג רפ"ה) הפך את הדעות.

הערה כפולה זו מראה את הצד הכפול של "אחזה" שעמדנו עליו לעיל: מצד אחד משתבשים כאן בניקוד המילה "הוא" הסמוכה לה (ויקרא כה: לד, "אחזת עולם הוא"), ומנקדים חיריק במקום שורוק. מצד שני זה מקרה יחידאי, ובשאר המקרים (ויקרא כה: לג: "הוא אחזתם") מנקדים "הוא" בחיריק. למעשה, היחידאיות עוזרת להסביר מדוע משתבשים בניקוד בויקרא כה: לד (במיוחד כאשר המקרה האחר נמצא בפסוק הקודם לו).

(5) (א) בנוסף להערות אלה, אף ניסחו הערות כוללות לגבי ניקוד התיבה "הוא". במסורה הבבלית יש שרשמו, לפי פרשת השבוע, את כל המקרים של "הוא" בשורוק בנפרד ואת כל המקרים של "הוא" בחיריק בנפרד (במיוחד עמדו על מקרים שבהם צורה אחת באה לאורך קטע שלם). כך נמצא שם, בפרשת תזריע:

"הוא י' בפרשתא ...";⁴⁷ "הוא ו' בפרשתא ...".⁴⁸

משתי רשימות אלה ניתן לראות שדעת המסורה היא, שיש לנקד "נגע הוא" (ויקרא יג: כב), בחיריק. שהרי מצד אחד, מקרה זה לא נמנה ברשימה הראשונה בין מקרים של "הוא" שבפרשה, ומאידך גיסא המקרה נכלל ברשימה השנייה, בין הדוגמאות של "הוא" בפרשה; וזאת בתוך האזכור: "ובשר (ויקרא יג: יח) עד נתקין [לאמר, לשון נתק: ויקרא יג: כט] – היינו, כל המקרים של "הוא" שבין פסוקים יח ועד כט, כולל פסוק כב, מנוקדים בחיריק.

יש רשימה דומה ביחס לפרשת אחרי מות (וכוללת גם פרשת קדשים). הרשימה לא נשמרה בדפים הרצופים של המסורה הבבלית (שם חסרים מויקרא יד: ט ועד ויקרא כג: י),⁴⁹ אבל היא שרדה בכ"י ל^מ: "היא [הכוונה להגייה, ולא לכתיב] ט' בפורש' [= בפרשת אחרי מות, וקצת מקדשים] ...".⁵⁰ מתוך רשימה זו ניתן ללמוד שדעת המסורה היא, שיש לנקד "תבל הוא" (ויקרא יח: כג) בשורוק. שהרי מקרה זה לא נמנה בדוגמאות של הרשימה של "הוא" בחיריק בפרשת אחרי מות.

(ב) במסורה הטברנית יש שחיברו את שתי הרשימות הנפרדות של "הוא" ושל "הוא" בפרשה אחת לרשימה אחת. כך אנו מוצאים בכ"י ב, במסורה גדולה לפרשת תזריע, ויקרא יג: לט (דף 97ב):

47 ראה י' עופר, המסורה הבבלית לתורה עקרוניתה ודרכיה, ירושלים: האקדמיה ללשון העברית / מאגנס, תשס"א, עמ' 473.

48 עופר, המסורה הבבלית (לעיל, הערה 47), עמ' 474. רשימה דומה נמצאת בכ"י ל^מ; ראה מ' ברויאר, המסורה הגדולה לתורה מידי שמואל בן יעקב בכתב יד ל^מ (= כתב יד שנכתב בידי שמואל בן יעקב, סופרו של כ"י ל; באוספו של מ"ר ליהמן), ירושלים: קרן המסורה, תשס"ב,² עמ' 474. רשימה אחרונה זו נמצאת גם בכ"י 128 במסורה גדולה לויקרא יג: כב, אלא ששם מונה ה' בכותרת ובפירוט יש ה' דוגמאות (הדוגמה האחרונה שובשה שם: "פחתת" במקום "פרחת"). וראה עופר, המסורה הבבלית, עמ' 474, ששם בפירוט יש ה' דוגמאות, על אף שבכותרת צוין ו'; ואילו אצל ברויאר ישנן ו' דוגמאות בפירוט.

49 ראה עופר, המסורה הבבלית (לעיל, הערה 47), עמ' 482.

50 ראה ברויאר, ל^מ (לעיל, הערה 48), עמ' 497-498.

סימן מן ראש פרשת <א> (ויקרא יב:א) עד ואם בהרת (יג:ד) – הוא, ומן ואם בהרת (פס' ד) עד לא יסגרנו (יא) – הוא, ומן לא יסגרנו (יא) עד ובשר (יח) – הוא, ומן ובשר (יח) ועד ואיש או אשה קדמא' (כט) – היא, ומן ואיש או אשה קדמא' (כט) עד סוף דפרשתא (נט) – הוא, בר מן ד' היא: פרחת (מב), ממארת תנינא' (נב), פחתת (נה), פרחת (נו).

(ג) ויש שחיברו את הרשימות הנפרדות של "הוא" ושל "הוא" לרשימה אחת כוללת לכל ספר ויקרא.

כך אנו מוצאים בכ"י 48 (אשכנז, מאה יג–יד), במסורה גדולה לויקרא יג:כב:⁵¹

סמן (=סימן)

מן ריש' דספ' ויקרא (א:א) עד ואם בהרת (יג:א) – כלהו' הוא, ב"מ [=בר מן] פתות אתה פתים (ב:ו), ונתת עליה שמן (ב:טו), ואם לא תשיג ידו לשתי תרים (ה:יא), והביאה אל הכהן (ה:יב), צו את אהרן ובניו (ו:ב), תאפה (ו:י), תשחט החטאת (ו:יח), כל זכר בכהנים (ו:כב), קחו את המנחה (י:יב), ואכלתם אתה במקום (י:יג), מדוע לא אכלתם את החטאת (י:יז), ואת הארנבת ב' בו (יא:ו), לכל הבהמה אשר הוא מפרסת (יא:כו), וכי ימות מן הבהמה (יא:לט) – הלין כלהו' היא;

ומן ואם בהרת (יג:א) עד לא יסגרנו (יג:יא) – כלהו' הוא;
ומן לא יסגרנו (יג:יא) עד ובשר כי יהיה בו (יג:יח) – כלהו' הוא;
ומן ובשר (יג:יח) עד ואיש או אשה כי יהיה בו נגע (יג:כט) – כל' היא;
ומן ואיש או אשה (יג:כט) עד וכי יהיה בקרחת (יג:מב), ומשם (יג:מב) עד סיפ' דספ' – כל הוא, ב"מ פרחת (יג:מז; ולא ציין נג), ממארת הוא (יג:נב), יושבת עליו בנגעו בו (טו:כג), טמאה (טו:כה), שבת שבתון היא קדמ' (טז:לא), כי נפש הבשר בדם הוא קד' דפס' (יז:יא), כי נפש כל בשר תני' דפסו' (יז:יד), עריתא <יח:ו–יט> ט' (=יש ט' מקרים בפרשת העריות), תועבה (יח:כב), נחרפת (יט:כ), תראה את ערותו קד' דפסו' (כ:יז; בנוסחנו: היא), זמה (כ:יד), גלתה (כ:יח), נדה (כ:כא), מחללת (כא:ט; בנוסחנו: היא), שבת היא ליי' (כג:ג), ויאמר [צ"ל: והאבדתי, כג:ל], בתרומת הקדשים (כב:יב), עצרת הוא (כג:לו), יובל הוא ג' (כה:י, יא, יב), אחזתם (כה:לג) – הלין כלהו' היא [הכוונה בקריאה].

דומה לכך הרשימה במסורה הסופית במקראות גדולות רפ"ה (הי 6).⁵²

51 קצת קשה לקרוא את המיקרופילים.

52 אבל שתי רשימות אלה (שבכ"י 48 ובמקראות גדולות) שונות לקראת הסוף, ביחס ליוצאים מן הכלל: כ"י 48 כוללת "תועבה" (יח:כב), החסרה במקראות גדולות. על ידי השלמה זו, היוצאים מן הכלל בסוף הרשימה במקראות גדולות מגיעים לט"ו מקרים (כמו בכותרת שם); אם כי כפי שציין גינצבורג, המסורה (לעיל, הערה 26), כך ד, ה 89, עמ' 292 (לקראת סוף הערך), למעשה יש שתי דוגמאות שראוי להשמיטן מהרשימה במקראות גדולות, כי הן כתובות "היא" ביו"ד (כ:יז, כא:ט), ועוד יש שלוש דוגמאות של "ההוא" שאינן נמנות ברשימה (יט:ח,

(ד) נוסף, שיש כתבי יד מקראיים שבהם נמצאות רשימות משובשות בנידון, כי שם יש תרכובת בלתי מוצלחת של הרשימה האחידה לפרשה אחת בספר ויקרא עם הרשימה האחידה לספר ויקרא כולו. כך נמצאת במסורה הגדולה לויקרא יג:כב בכ"י 130; במסורה הגדולה לויקרא ב:ו, בכ"י 86;⁵³ במסורה הגדולה לויקרא יח:כג בכ"י 55; ובמסורה הגדולה במקראות גדולות רפ"ה לויקרא ב:ו. כל ההערות האלה משובשות לקראת סופן. לדוגמה, בכ"י 130, כתוב: "ומן וכי יהיה בקרח (יג:מב) עד סוף דסיפרא – הוא, ב'מ'ט' (=בר מן ט') היא..." (בהמשך למעשה נמנים רק ז' מקרים). העיון מראה שהדוגמאות המעטות הרשומות כאן אינן כל היוצאות מן הכלל עד סוף הספר, אלא רק עד אמצע פרשת קדשים (טז:לא). כלומר, הדוגמאות היוצאות מן הכלל משקפות רשימה שהיא קרובה לאותן רשימות מאוחדות לפרשה אחת,⁵⁴ ולא לרשימות המאוחדות לספר כולו.

(6) למרות הגיוון של הרשימות הכוללות שלעיל, כולן מעידות פה אחד: "ומן ובשר (ויקרא יג:יח) עד ואיש או אשה כי יהיה בו נגע (יג:כט) – כל' <הון> היא".⁵⁵ היינו, "נגע הוא" (יג:כב) מנוקדת בחיריק.

כמו כן, הרשימה השלמה שבכ"י 48 מעידה בסופה: "ומשם (ויקרא יג:מב) עד סיפ' <א> דספ' <רא> – כל' <הון> הוא, ב"מ ... – הלין כלהו' <ן> היא". והנה, המקרה של "תבל הוא" (ויקרא יח:כג) אינו נמנה בין היוצאים מן הכלל של "הוא" המנוקדים בחיריק. אמור מכאן שלדעת המסורה יש לנקד "תבל הוא" בשורוק. ראינו אותה מסקנה מהרשימה המצומצמת יותר במסורה הבבלית של "היא [הכוונה להגייה, ולא לכתוב] ט' בפורש' [=בפרשת אחרי מות, וקצת מקדשים]...". שהרי אף שם "תבל הוא" אינה נמנית בין הדוגמאות של "היא" בפרשת אחרי מות. עוד ראינו לעיל שלפי הנוסח של רשימת "דמטעין בהון" הסופרת חמישה מקרים שבהם מנקדים חיריק במקום שורוק במילה "הוא", "תבל הוא" נכלל ביניהם. היינו, גם משם ברור שיש לנקד "תבל הוא" בשורוק, ולא להטעות ולנקד בחיריק.

ועוד, ראינו לעיל שלפי הערות שונות במסורה הקטנה, יש לנקד "ברית מלח עולם הוא" בחיריק. כך ראינו למשל בכ"י 128, על אתר: "מיש' <תבשין>; כל מלח הוא בר מן דין היא" (הכוונה להגייה); וכן בכ"י 34: "מטעי' ביה, וכל מלח עולם הוא ב"מ דין היא" (כנ"ל). הערות אלה מציינות שיש שמנקדים כאן אחרת (היינו, בשורוק), אבל הניקוד החילופי הוא טעות. כפי שהערנו לעיל, חלק מההערה כאן היא מלאכותית ("כל מלח עולם הוא"), אבל אין זה גורעת מהמסקנה שלפי המסורה יש לנקד "ברית מלח עולם הוא" בחיריק.

(7) סיכום: ראינו אפוא שבעלי המסורה טרחו לקבוע את הניקוד בתיבות של "הוא" בתורה (במיוחד בספר ויקרא). הם יצרו רשימות מפורטות להנצית את הקריאה

כ:ו, כב:ג).

53 הרשימה מודפסת אצל גינצבורג, מסורה (לעיל, הערה 26), ה 89; וראה הערותיו לרשימה, כרך ד, עמ' 291–292.

54 אם כי כאן גלשה לפרשת קדשים; וכן ראינו לעיל בפנים (ליד הערה 50), משהו דומה לכך בכ"י ל^מ.

55 כך הנוסח בכ"י 48, ודומה לשאר המקורות שלעיל.

המדויקת, ובין הרשימות האלה אף ציינו מקרים שבהם טועים ומחליפים בין חיריק לשורוק. דרכם הייתה לקבוע קריאה אחת (ואף לקבוע סימנים שונים לכך). לגבי שלושת המקרים הנידונים כאן, ראינו שלפי המסורה יש לנקד "נגע הוא" (ויקרא יג:כב) בחיריק, "תבל הוא" (ויקרא יח:כג) בשורוק, ו"ברית מלח עולם הוא" (במדבר יח:יט) בחיריק. יתרה מזו, בשני המקרים האחרונים יש הערות מסורה המדגישות שהניקוד החילופי הוא טעות. קביעות חד משמעיות אלה של המסורה בכל שלושת המקרים הן ניגוד גמור לסימן "תב"ן" שהביא ר' דוסא, סימן מאוחר הבא להנציח ספקות בכל שלושת המקרים האלה.

ה. כתבי יד מקראיים

נעבור עתה לדון בממצאים שבכתבי היד המקראיים, על פי איזורים גאוגרפיים. נעמוד על מידת התאמתם לדעת המסורה בשלושת המקרים הנידונים.

1. כתבי יד טברניים מדויקים, ובראשם כתר ארם צובה

כבר הראו החוקרים שכתר ארם צובה מייצג בדיוק המרבי את נוסח המסורה, ניקודו וטעמיו. ועוד, הכתר ננקד על ידי אהרן בן אשר עצמו, ואנו הולכים בעקבות בן אשר (כפי שקבעו רמב"ם, רד"ק, בעל אור תורה ובעל מנחת שי).⁵⁶ על כן עדותו היא החשובה מבין כל כתבי היד לקביעת נוסח המסורה, ניקודו וטעמיו. והנה, רובה הגדול של התורה חסר היום בכתר ארם צובה. אף שיש לנו עדות לחומר החסר בכתר בתורה ביחס לנוסח, לפרשיות ולצורת השירות,⁵⁷ אין לנו עדות על רוב הניקוד והטעמים שם. מכל מקום, עדות לניקודו בשתיים מבין שלוש הדוגמאות שהזכיר ר' דוסא נשמרה בחיבור מאורות נתן (שבו שאל ר' יעקב ספיר שאלות שונות ביחס לכתר והשיב עליהן ר' מנשה סתהון).⁵⁸ אלה השאלות והתשובות לענייננו במאורות נתן:

ויקרא יח:כג תבל הוא שורק כן;
במדבר יח:יט מלח עולם הוא חירק ק" כן.⁵⁹

היינו, בשניים משלושת המקרים שיש לנו עדות הכתר, הוא מתאים למסורה. יש להניח שגם במקרה השלישי יש התאמה ביניהם. דבר זה סביר מבחינת אופיו של הכתר, ומעדותם של כתבי היד הטברניים המדויקים האחרים.⁶⁰

56 לעניין פתוחות וסתומות, צורת השירות וכתוב מלא וחסר: רמב"ם, משנה תורה, הל' ספר תורה פ"ח ה"ד. לענין ניקוד וטעמים: רד"ק, הקדמה לספר השרשים, פירושו לזכריה ו:יא ולתהילים סב:ד; אור תורה לבראשית א:ג; מנחת שי לבראשית א:ג ועוד.

57 ראה י"ש פנקובר, נוסח התורה בכתר ארם צובה: עדות חדשה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ג / 1992.

58 ראה ר' זר, "מאורות נתן לר' יעקב ספיר (כתב-יד JTSL 729)", לשוננו, נ (תשמ"ו), עמ' 151–213.

59 ראה זר (לעיל, הערה 58), עמ' 168; 170.

60 נוסף, שבמאורות נתן גם נשמרה עדות הכתר לגבי "מנחת קנאת הוא" (במדבר ה:טו), והיא

זאת עדותם של כתבי היד הטברניים המדויקים:

(1) ויקרא יג:כב "נגע הוא", בחיריק – ל ש ש 1 ב ל 3 ל 16 (הקטע חסר בכתבי היד ל 1 ל 9).

ל ש 1 ל 16 מציינים במסורה הקטנה: "ל'"; ואילו ש מצייין: "ל', מטעי' בה" (היינו, יש שמנקדים בטעות בשורוק). נוסף, שגם בכ"י ק 3 ננקדת התיבה בחיריק; ושם מציינים במסורה: "ל', ושא' נגע הוא" (בכך שוב נוצרו דוגמאות מדומות, שהרי אין מקרה אחר של "נגע הוא", אלא יש "נגע צרעת הוא", כולן בחיריק).

(2) ויקרא יח:כג "תבל הוא", בשורוק – ל ש ש 1 (כנראה) ב ל 1 ל 3 ל 9.⁶¹ וכן ק 3.

(3) במדבר ה:טו "ברית מלח עולם הוא", בחיריק – ל ש ש 1 (כנראה) ב ל 3 ל 16 (הקטע חסר בכתבי היד ל 1 ל 9). וכן ק 3.

ש וכן ל 3 מעירים במסורה הקטנה: "ל'".

לגבי עדותו של כ"י ל במקרה זה, יש לדייק ולומר שיש כאן תיקון משורוק לחיריק; ועוד, הייתה כאן הערת מסורה קטנה שנמחקה.

לסיכום: כל כתבי היד הטברניים המדויקים שבדקנו קובעים, בהתאם להערות המסורה שראינו לעיל:

ויקרא יג:כב "נגע הוא" – בחיריק

ויקרא יח:כג "תבל הוא" – בשורוק

במדבר ה:טו "ברית מלח עולם הוא" – בחיריק.

ובאחד מכתבי היד (ל) יש תיקון במקרה השלישי, משורוק לחיריק.

לשם ההשלמה, נציין שבכ"י 3 (מזרח, מאה י-יא), "נגע הוא" (ויק' יג 22) מנוקדת בשורוק, בניגוד למסורה ולכתבי היד הטברניים המדויקים. בשני המקרים האחרים הניקוד מתאים למסורה.

2. כתבי היד הספרדיים

מתוך 35 כתבי יד ספרדיים מהמאות יג–יד (וביניהם גם 4 מהמאה ה-טו) שנבדקו, התוצאות הן:

(1) "נגע הוא" (ויקרא יג:כב) – מנוקד בחיריק ברוב המכריע של כתבי היד: 29 (83%); בשניים מכתבי היד המנוקדים בחיריק, יש שורוק שספק נמחק. ב-6 כתבי יד (17%) מנוקד בשורוק.⁶²

מתאימה למסורה, לנקד בשורוק. ועוד, שם רשום בהערת מסורה קטנה: "ד' סביר היא", הערה שעמדנו עליה לעיל גם על פי כתבי יד אחרים (לעיל, הערה 35).

61 ל 1 מצייין במסורה הקטנה: "ל' [נראה כמו תיקון מהאות: ד'] כות' [=כוותהון] ספק וו'". אם "ד'..." אכן היה הנוסח הראשון, נראה שהכוונה הייתה להערה שראינו לעיל: "הוא ד' דמטעי'" (שקורין בחיריק במקום בשורוק). מכל מקום אם לכך הכוונה, היה צריך לומר: "ה' כות'..." , שהרי לפנינו הדוגמה החמישית, כפי שראינו לעיל (ואינה כלולה מבין הארבע). לפי הנוסח הנוכחי ("ל'..."), הכוונה היא, שרק בפסוקנו יש שקורין בחיריק במקום בשורוק. ביחס לכ"י 16, זר (לעיל, הערה 58), עמ' 195, מס' 218, רשם שיש שם שורוק; ברם לפי המיקרופילם לא שרד ניקוד במילה זו (וגם חלק מהאותיות דהו).

62 בחיריק: 27 כתבי היד (77%) – 12; 13; 14; 15; 17; 19; 20; 21; 22; 23; 25; 26; 27; 28;

(2) "תבל הוא" (ויקרא יח:כג) – מתוך 34 כתבי יד (אחד מן ה-35 שלעיל אינו קריא כאן) מנוקד בשורוק ברוב המכריע של כתבי היד: 28 (82%); בשניים מכתבי היד המנוקדים בחיריק, יש שורוק שספק נמחק. במיעוט של כתבי היד: 3 (9%) מנוקד בחיריק, וב-3 כתבי יד נוספים (9%) התיבה אינה מנוקדת כלל.⁶³

(3) "ברית מלח עולם הוא" (במדבר יח:יט) – מתוך 32 כתבי יד (שניים מן ה-35 קשה לקרוא, ובאחד נוסף הקטע חסר) מנוקד בחיריק ברוב המכריע של כתבי היד: 29 (91%); באחד מהם ספק שורוק מחוק; ומנוקד בשורוק במיעוט של כתבי היד: 2 (6%). בכתב יד נוסף מנוקד בחיריק, וספק גם בשורוק.⁶⁴

הממצאים מלמדים שברוב כתבי היד הספרדיים שנבדקו מנקדים בהתאם למסורה בכל שלושת המקרים (כ-63% מכתבי היד). מצד שני, יש מיעוט של כתבי היד שמנקדים בניגוד למסורה במקרה השני או השלישי (ומיעוט קצת יותר גדול בניגוד למסורה במקרה הראשון). אף מצאנו במקרה השני שהיה מיעוט שלא ניקדו כלל (כנראה מטעם ספק).

ועוד, מתוך כתבי היד הספרדיים שנבדקו מצאנו:

(א) שלושה כתבי יד שחלקו על המסורה בשני מקרים;⁶⁵

(ב) כתב יד אחד שאולי משקף ספקות בשניים מהמקרים;⁶⁶

(ג) וכתב יד אחד שחלק על המקרה הראשון, לא ניקד את השני, ואולי יש בו ניקוד מחוק בשלישי.⁶⁷

כלומר, מבין 35 כתבי היד הספרדיים שנבדקו (ואם נקח בחשבון מקומות קשים לקריאה, נאמר 32 כתבי יד) יש רק 5 מתוכם שמתנגדים למסורה ביותר ממקום אחד מבין השלושה, ורק כתב יד אחד שחולק על המסורה או המציין ספקות בכל שלושת המקרים.

3. כתבי היד האשכנזיים

כאן הרחבנו את יריעת הבדיקה, ובדקנו 90 כתבי יד אשכנזיים ואת התנ"ך המודפס

30; 31; 33; 34; 35; 36; 37; 39; 41; 42; 44; 45; 46; ועוד 2 כתבי יד (6%) בחיריק, ויש

שורוק שספק נמחק – 18; 38. בשורוק: 6 כתבי היד (17%) – 16; 24; 29; 32; 40; 43.

63 כ"י אחד אינו קריא – כ"י 44. בשורוק: 27 כתבי היד (79%) – 12; 13; 14; 15; 17; 19; 20;

21; 23; 24; 26; 27; 28; 29; 30; 31; 33; 35; 36; 37; 38; 39; 40; 41; 43; 45; 46; ועוד

כ"י אחד (3%) בשורוק, ויש חיריק שספק נמחק – 18. בחיריק: 3 כתבי היד (9%) – 22; 25;

32. התיבה אינה מנוקדת כלל: 3 כתבי היד (9%) – 16; 34; 42.

64 שני כתבי יד קשה לקוראם – 18; 41; ובכתב יד נוסף הקטע חסר – 31. בחיריק: 28 כתבי היד

(88%) – 12; 13; 14; 15; 17; 19; 20; 21; 23; 24; 25; 26; 27; 28; 30; 32; 33; 34; 35;

36; 37; 38; 39; 40; 42; 43; 44; 46; ועוד כ"י אחד (3%) בחיריק, ויש שורוק שספק מחוק –

45. בשורוק: 2 כתבי היד (6%) – 22; 29; בכתב יד נוסף (3%) מנוקד בחיריק, וספק גם

בשורוק – 16.

65 כ"י 29, שנת 1275 – המקרה הראשון והשלישי; כ"י 32, שנת 1280 – שני המקרים הראשונים;

כ"י 22, מאה יג – שני המקרים האחרונים.

66 כ"י 18, משנת 1256 – בשניים הראשונים אולי יש ניקוד מחוק.

67 כ"י 16, משנת 1278.